**Dieses Dokument ist eine Zweitveröffentlichung (Verlagsversion) /
This is a self-archiving document (published version):**

Johannes Rohbeck

Für eine neue Geschichtsphilosophie

Erstveröffentlichung in / First published in:

Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2014, 62(1), S. 1 – 22 {Zugriff am: 30.01.2020}. De Gruyter. ISSN 2192-1482.

DOI: <https://doi.org/10.1515/dzph-2014-0001>

Diese Version ist verfügbar / This version is available on:

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:14-qucosa2-384689>

„Dieser Beitrag ist mit Zustimmung des Rechteinhabers aufgrund einer (DFGgeförderten) Allianz- bzw. Nationallizenz frei zugänglich.“

This publication is openly accessible with the permission of the copyright owner. The permission is granted within a nationwide license, supported by the German Research Foundation (abbr. in German DFG).
www.nationallizenzen.de/

Johannes Rohbeck

Für eine neue Geschichtsphilosophie

Abstract: The central idea of this paper is that our contemporary historical awareness which is increasingly turning towards the future is accessible to philosophical reflection. This raises the question whether we need a new Philosophy of History which refers less to the past, but rather aims primarily at present and future problems. If thereby a moral responsibility for future generations is addressed, Philosophy of History then goes hand in hand with Future Ethics. By means of this programme I expressly follow the Philosophy of History since the European Enlightenment. This entails an ethical perspective since progress in history is not simply predicted, but is more or less explicitly declared as desirable tendency.

Keywords: Enlightenment, historical responsibility, intergenerational cooperation, justice in universal history, philosophy of history

Prof. Dr. Johannes Rohbeck: TU Dresden, Institut für Philosophie, 01062 Dresden;
Johannes.Rohbeck@tu-dresden.de

Im Kanon der philosophischen Disziplinen spielt die Philosophie der Geschichte eine nur noch marginale Rolle. Wenn von ihr überhaupt die Rede ist, werden damit Methodenprobleme der historischen Forschung und Darstellung verbunden. Demnach ist zu beschreiben, wie Historiker ihre Quellen erheben und beurteilen, um zu klären, was unter historischen Fakten zu verstehen ist. Hier fragt es sich, worauf sich die Geschichtswissenschaft bezieht und welche Funktion die Repräsentationen des Geschichtlichen ausüben. Wenn der Historiker die einzelnen Geschehnisse nicht einfach abbildet, handelt es sich offenbar um Interpretationen von Geschichte. Dabei tritt neben das Verstehen menschlicher Handlungen das Erklären historischer Prozesse, zumal der traditionelle Gegensatz zwischen diesen Deutungsmustern mittlerweile als überwunden gelten kann. Konsens besteht auch darüber, dass die historische Darstellung wesentlich eine Erzählung ist, die sich auf narratologische Weise untersuchen lässt. Im Zuge des *linguistic turn* konzentriert sich das Interesse auf die sprachanalytische und diskurstheoretische Ebene. Komplementär dazu stehen Untersuchungen über kollektives Gedächtnis und Erinnerungskultur.

In einer derartigen Bestandsaufnahme ist jedoch kaum zu verbergen, dass es sich um eine Reduktion geschichtsphilosophischen Denkens handelt. Manche

sprechen von „Schwundstufen“ oder „verbliebenen Funktionen“.¹ Immerhin wird damit die Erinnerung wach gehalten, dass sich die Philosophie der Geschichte ursprünglich weiter gehende Aufgaben gestellt hat. Damit meine ich eine philosophische Disziplin, die sich während der europäischen Aufklärung ziemlich genau um die Mitte des 18. Jahrhunderts herausgebildet und bis heute Anhänger gefunden hat. Will man den Unterschied zwischen dem alten und neuen Denktypus terminologisch ausdrücken, kann man von der historischen Formation der *Geschichtsphilosophie* sprechen, der man die aktuelle Variante einer auf das Methodische reduzierten *Philosophie der Geschichte* entgegensetzt.²

Zwar bleibt es unbestritten, dass die moderne Diskursanalyse zu methodologisch wichtigen Erkenntnissen geführt hat, aber nicht verschwiegen werden sollten die entstandenen Verluste. Denn die klassische Geschichtsphilosophie zeichnet sich dadurch aus, dass sie in erster Linie die Inhalte des Historischen reflektiert. Dazu gehören Themen wie das Verhältnis von Natur und Geschichte, Generationenfolge und Erbschaft, Kontingenz und Kontinuität, Aufklärung und Moderne, Weltgeschichte und Globalisierung oder globale und intergenerationale Gerechtigkeit. Damit stellen sich Fragen nach der Beziehung zwischen historischen Zeiten und Räumen sowie nach bestimmten Verlaufsformen der Geschichte wie Rückgang, Stagnation oder Fortschritt mit den entsprechenden Geschichtsbildern Kreislauf, Welle oder aufsteigendem Pfeil. Wesentlich ist dabei die Zukunftsperspektive in praktischer Absicht.

Folgt man dieser Charakterisierung, ergibt sich die Einteilung in eine *materiale Geschichtsphilosophie*, welche die genannten Inhalte thematisiert, und eine *formale Philosophie der Geschichte*, die sich auf Methodenprobleme konzentriert. Unter dieser Voraussetzung wäre es durchaus denkbar, dass die beiden Typen nebeneinander existieren oder sich wechselseitig ergänzen, so wie bereits der klassische Typus – etwa bei Kant – Inhaltliches und Methodisches miteinander zu verbinden wusste. Nimmt man diesen eigentlich selbstverständlichen Zusammenhang ernst, ist die strikte Trennung in eine materiale und formale Variante wenig sinnvoll. Vielmehr liegt es nahe, eine *methodisch reflektierte und zugleich materiale Philosophie der Geschichte* anzustreben.

Sofern sich die so erweiterte *Geschichtsphilosophie* weniger auf Ereignisse der Vergangenheit bezieht, sondern mehr auf Handlungen in der Gegenwart im Hin-

¹ Marquard (1973), 23 ff. – Nagl-Docekal (1996, 7 ff.) hat diese „Schwundstufen“ im Einzelnen rekonstruiert; vgl. Lübke (1993).

² In diesem Sinn Baumgartner (1996), 151 ff. – Hinter der Reduktion steckt die übliche Kritik an der Geschichtsphilosophie, die ich systematisch zusammengefasst und zurückgewiesen habe: Rohbeck (2010), 54 ff.

blick auf die Zukunft zielt, stellt sich das Problem, in welchem Maße die Zukunft einen Projektionsraum darstellt, den man überhaupt als Geschichte begreifen kann. Hier erinnere ich an den Umstand, dass der moderne Zukunftsbegriff im Kontext des geschichtsphilosophischen Denkens im 18. Jahrhundert entstanden ist.³ Vom *Historismus* des 19. Jahrhunderts ist zu lernen, dass die Zukunft wie auch die Vergangenheit nicht unmittelbar erschlossen werden können. Vielmehr ist es notwendig, den eigenen Standpunkt und die eigene Beziehung zur Zukunft zu bedenken, um ein reflexives Verhältnis zur Zukunft zu gewinnen. Auf diese Weise lässt sich nicht nur das Verhältnis der Gegenwart zur Vergangenheit, sondern auch zur Zukunft als hermeneutischer Zirkel beschreiben. Wir projizieren unsere Erfahrungen der Gegenwart in die Vergangenheit und Zukunft, so wie die Vorstellungen über die Zukunft und Vergangenheit unsere Orientierung in der Gegenwart beeinflussen. Auch Reinhart Kosellecks Begriffspaar von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont hat diesen hermeneutischen Hintergrund.⁴

Wird darüber hinaus die moralische Verantwortung für zukünftige Generationen angesprochen, verbindet sich die *Geschichtsphilosophie* mit der *Zukunftsethik*, ohne freilich in ihr aufzugehen. Für die Ethik der Zukunft folgt aus diesem Programm, dass sie sich gegenüber geschichtsphilosophischen Überlegungen öffnet und bestimmte Einsichten in die Struktur und Funktion historischen Bewusstseins in ihre eigene Grundlegung einbezieht. Für die Philosophie der Geschichte hat dies zur Konsequenz, dass sie sich mit der Zukunftsperspektive an der Lösung aktueller Probleme beteiligt und mit der praktischen Philosophie verbündet. Ich nenne sie daher *praktische Geschichtsphilosophie*.

Zunächst gehe ich von der Geschichte als zeitlicher Folge von Generationen aus, die durch Erbschaft vermittelt sind. Weil das Erbe einen vielfältigen Umgang ermöglicht, eröffnet sich der Horizont für einen kulturellen Wandel und offenen Prozess. Damit verbinde ich das ethische Prinzip der Autonomie, das durch vorsorgende Maßnahmen zu garantieren ist. Um die Zeiträume derartiger Handlungen zu strukturieren, verwende ich den Begriff der Frist, der es erlaubt, die Reichweite moralischer Verantwortung je nach Aktionsfeldern räumlich und zeitlich zu staffeln. Sofern dabei die globale Dimension ins Spiel kommt, stellt sich die Frage, wie die allenthalben geforderte nachholende Entwicklung bisher benachteiligter Völker gerechtfertigt werden kann. Dazu analysiere ich die historische Struktur einer solchen Entwicklung und formuliere zugleich eine genuin geschichtsphilosophische Norm, die ich als Wunsch nach Erweiterung von Autonomie und Entwicklung verstehe.

3 Hölscher (1999), 9 ff.

4 Koselleck (1979), 349 ff., insbes. 356; ders. (2003), 249; vgl. Rüsen (1994), 6–7.

1 Generation und Erbe

Betrachtet man die „Verantwortung für zukünftige Generationen“ aus geschichtsphilosophischer Sicht, ist nach dem historischen Zusammenhang zwischen den aufeinander folgenden Generationen zu fragen. In der gegenwärtigen Ethik der Zukunft haben sich unterschiedliche Modelle eingebürgert, um das Verhältnis der gegenwärtigen zu den zukünftig lebenden Menschen vorstellbar zu machen. Als elementares Modell fungiert die familiäre *Fürsorge*, die den Vorteil der lebensweltlichen Nähe hat, jedoch innerhalb der Grenze der drei gleichzeitig lebenden Generationen befangen verbleibt.⁵ Verbreitet sind auch das Modell des *Dialogs* zwischen den gegenwärtigen und zukünftigen Generationen⁶ und das Konstrukt des *Generationenvertrags*,⁷ die wiederum den Vorzug der Verlängerung bis in die fernere Zukunft haben, allerdings fiktiv und abstrakt sind. Das Problem besteht also darin, ein Modell zu finden, das weniger fiktiv und zugleich temporal ausdehnbar ist.

Zur Ergänzung schlage ich das Modell des *intergenerationellen Erbes* oder der *Erbschaft* vor. Es überschreitet die zeitlichen Grenzen familiärer Fürsorge und ist zugleich realistischer als die Konstruktionen eines fiktiven Dialogs oder Vertrags. Außerdem erlaubt es dieses Modell, den zukünftigen Umgang mit dem Vererbten weitgehend offen zu lassen.

Wie der Generationenbegriff stammt auch das Erbschaftsmodell ursprünglich aus der Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts.⁸ Dabei verschränken sich Generation und Erbe miteinander. Wird das Konzept der Generation nicht nur synchron,⁹ sondern wesentlich auch diachron verstanden, charakterisiert der Begriff des Erbes die Verknüpfung in der Generationenfolge. Die Generation ist dann eine soziale Gruppe, die ein Erbe von einer vorausgegangenen Gruppe erhält und an die nächste weitergibt. Wie es keine Generation gibt, die nicht erbt und vererbt, so gibt es in der Regel auch kein Erbe, das nicht von einer Genera-

⁵ Jonas in Anlehnung an den Begriff der Sorge bei Heidegger: Jonas (1979), 84, 197–198; vgl. Laslett (1992), 24 ff.; Höffe (1993), 182; Unnerstall (1999), 66; Leist (2005), 459–460; Birnbacher (2008), 33; Böhler (2009), 29.

⁶ Gethmann (1993), 12; Ott u. Döring (2008), 92; Böhler (2009), 28 ff., 84 ff.

⁷ Rawls (1979), 319 ff.; siehe auch Laslett (1992), 24 ff.; Höffe (1993), 183; Veith (2006), 127–128; Heubach (2008), 136 ff.; Ott u. Döring (2008), 96 ff.; Tremmel (2012), 221 ff.

⁸ Schon Turgot definiert Geschichte als Tradierung eines kulturellen Schatzes, „den eine Generation an die nächste weitergibt wie eine Erbschaft“; Turgot (1990), 140. Vgl. Rohbeck (2010), 126 ff.; ders. (2013), 130 ff.

⁹ Der synchrone Generationenbegriff dominiert seit dem 20. Jahrhundert wie zum Beispiel bei Mannheim (1964), 509 ff.

tion an die nächste tradiert wird. Das Erbe konstituiert einen kulturellen Prozess, indem es die folgenden Generationen zu Erben und die gegenwärtigen Generationen zu Erblassern macht, die damit jede auf ihre Art eine besondere Verantwortung für das Vererbte übernehmen.

Im Verhältnis der Generationen spielt zunächst die juristisch geregelte Erbschaft zwischen aufeinander folgenden Individuen eine Rolle. Doch im Mittelpunkt der Zukunftsethik steht das *kollektive Erbe*.¹⁰ Es bezieht sich auf die Erbschaft zwischen den Generationen, die als historische Folge von Bevölkerungsgruppen zu verstehen sind. Dazu gehören regionale oder ethnische Gruppen, Völker oder Nationalstaaten bis hin zur Weltgesellschaft, so dass man etwa zwischen einem nationalen und globalen Erbe unterscheiden kann. Auf diese Weise lässt sich das *intergenerationelle Erbe* inhaltlich spezifizieren.

Zu einem solchen Erbe gehören zunächst ökonomische Reichtümer, materielle Güter wie öffentliche Gebäude und Einrichtungen, Verkehrs- und Kommunikationssysteme. Außerdem gibt es das kulturelle Erbe in Form des überlieferten Wissens und Könnens sowie Bildung, Sprache, Kunst und Religion. Das soziale Erbe besteht in gesellschaftlichen Institutionen beziehungsweise in verschiedenen Formen sozialer Regelsysteme.¹¹ Seit der ökologischen Krise begreift man auch die natürliche Umwelt als ein Erbe, das an die nächsten Generationen weitergegeben wird.¹² Allerdings fällt diese Erbschaft häufig alles andere als positiv aus. Zu den negativen Beispielen gehören die enorme Verschuldung vieler Staaten, die weltweit verbreitete Armut, die belastete Umwelt, die Knappheit natürlicher Ressourcen und der Klimawandel. In solchen Fällen werden Übel vererbt, die ebenfalls einen kollektiven Charakter haben.

Um die Struktur dieser Art Weitergabe zu analysieren, dient noch einmal der Kontrast zu den Modellen Fürsorge, Dialog und Vertrag, die zwar ihren jeweiligen „Gegenstand“ haben, aber in Absehung davon im Wesentlichen in einer *zweistelligen Relation* bestehen. So basiert die Fürsorge auf der direkten Interaktion zwi-

¹⁰ Im Brundtland-Bericht ist von der „Verwaltung des gemeinsamen Erbes“ die Rede, Hauff (1987), 259 ff.; vgl. Jonas (1979), 72–73; Meyer (2005), 135 ff.

¹¹ In diesem Zusammenhang wird häufig der Begriff des Kapitals verwendet. Obwohl es sich dabei um einen erweiterten Kapitelbegriff handelt, der soziale und kulturelle Komponenten integriert, besteht doch die Gefahr einer Ökonomisierung aller Lebensbereiche. Diese Brisanz zeigt sich insbesondere im Begriff des sozialen Kapitals und in der daran anschließenden Debatte: Putnam (2001), 19, 24; vgl. Kopfmüller et al. (2001), 68 ff.; Ott u. Döring (2008), 145; Tremmel (2012), 119 ff. – Dagegen die kritische Verwendung des Kapitalbegriffs bei Bourdieu (1983), 183, 190–191.

¹² Siehe die „Vereinbarung über das kulturelle und natürliche Welterbe“ der Unesco aus dem Jahre 1972. – Weikard (1999), 130–131; Heubach (2008), 61 ff.

schen gleichzeitig existierenden Menschen. Demgegenüber impliziert das Modell des Erbes keine unmittelbare Kommunikation, sondern repräsentiert wesentlich die Form einer *Vermittlung*. Mit dem Erbe tritt zwischen die zeitlich aufeinander folgenden Generationen ein reales *Drittes*, das die Tradierung leistet und eine *dreistellige Relation* konstituiert, die nicht auf zwei Stellen reduzierbar ist. Dabei handelt es sich um Güter, die auch unabhängig vom Erblasser und Erbenden existieren und als selbständige Entitäten weitergegeben werden. Daraus ergibt sich eine eigentümliche Ambivalenz.

Zum einen sind die vererbten Güter keine neutralen Gegenstände; sie verkörpern vielmehr bestimmte Gebrauchsweisen und damit auch Lebensgewohnheiten. In ihrer Dinghaftigkeit repräsentieren sie bestimmte Praxisformen und Werthaltungen. Atomkraftwerke vermitteln eine andere Einstellung zur Umwelt als alternative Formen der Energieversorgung. Eine autogerechte Stadt bedeutet einen anderen Lebensstil als eine Stadt mit einem entwickelten System öffentlicher Verkehrsmittel. Mit einem solchen Erbe schaffen die Erblasser nicht nur die Bedingungen für zukünftige Lebenswelten, sondern beeinflussen auch die Präferenzen zukünftig lebender Personen.

Zum andern wird den späteren Generationen in gewissen Grenzen freigestellt, welchen Gebrauch sie vom Nachgelassenen machen wollen. Das Erbe fungiert wie ein gegenständliches *Mittel*, das man auf verschiedene Weise verwenden kann. Für den Benutzer hält es sowohl Restriktionen als auch überschüssige Potenziale bereit. Dieses Modell gestattet es daher, die freie Verfügbarkeit über das Geerbte denkbar und wünschenswert zu machen. Es eröffnet einen Horizont realer Möglichkeiten, die von den Nachfahren nach eigenem Ermessen ausgeschöpft werden können. Damit wird das Erbe zu einer ethischen Kategorie. Für die gegenwärtig Lebenden impliziert es das Gebot, ein „gutes“ Erbe zu hinterlassen und Spielräume für eine selbständige Aneignung zu gewähren.

2 Bedingte Offenheit der Geschichte

Die ambivalente Funktion des Erbes lässt sich nun im Hinblick auf die Geschichte verallgemeinern. Geht man von einem möglichst flexiblen Gebrauch des Erbes aus, verbirgt sich dahinter die Vorstellung eines prinzipiell *offenen historischen Prozesses*. Unter der Voraussetzung, dass Autonomie generell wünschenswert ist, lässt sich daraus das moralische Gebot ableiten, dass den zukünftigen Generationen eine Veränderung ihrer Lebensweise nicht nur zugestanden, sondern durch gezielte Maßnahmen auch freigestellt werden soll. Die Ermöglichung des kulturellen Wandels ist als Pflicht zu formulieren, die das Selbstbestimmungs-

recht einer jeden Generation anerkennt. Gerade weil wir die Wünsche zukünftiger Generationen nicht kennen können, sind wir verpflichtet, die Bedingungen für möglichst große *Wahlfreiheit* zu schaffen.

Um für derartige Lebensverhältnisse Vorsorge zu treffen, ist es jedoch erforderlich, die Offenheit der Geschichte zum einem Teil wieder zu begrenzen. In Zukunft darf nicht alles möglich sein, wenn damit bestimmte Gefahren verbunden sind. Das liefe auf einen radikalen Liberalismus hinaus, demzufolge sich jede langfristige Verantwortung erübrigte. Dann würden sich die Prinzipien Offenheit der Geschichte und Verantwortung für zukünftige Generationen sogar widersprechen. Die geforderte Begrenzung bezieht sich auf eine lebenswerte Umwelt, auf die Erhaltung natürlicher Ressourcen, auf eine intakte Infrastruktur und auf ausreichende Staatsfinanzen. Offenheit und Geschlossenheit der Geschichte sind daher in ein neues Verhältnis zu setzen.

Auf der einen Seite verbietet es der Grundsatz der Offenheit, die gegenwärtige Entwicklung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation in die Zukunft zu projizieren.¹³ Die historische Erfahrung, dass es in modernen Gesellschaften historische Veränderungen gegeben hat, führt zu der Erwartung, dass in Zukunft ein ebensolcher kultureller Wandel eintreten wird. Dies legt das praktische Verhalten nahe, für die Bedingung der Möglichkeit einer derartigen Entwicklung zu sorgen. So sollten wir beispielsweise nicht nur bestimmte Verkehrssysteme hinterlassen, sondern darüber hinaus die Freiheit, bestimmte Systeme zu revidieren wie überhaupt den Wert Mobilität neu zu definieren. Auch generationenübergreifende Kooperationsprojekte wie etwa die Raumfahrt sollten so flexibel angelegt sein, dass nachfolgende Generationen die Möglichkeit erhalten, entsprechende Pläne zu verändern oder gar abubrechen.

In Anlehnung an Niklas Luhmanns Theorie der doppelten Kontingenz möchte ich von einer *dreifachen Kontingenz* sprechen. Die doppelte Kontingenz ergibt sich aus der gleichzeitigen Interaktion miteinander Kommunizierender.¹⁴ Sie besteht in der Unbestimmtheit wechselseitiger Deutungen, wenn sich die eine Person nicht sicher sein kann, ob sie von der anderen Person korrekt verstan-

¹³ Traditionelle Zukunftsethiken schreiben im Grunde den bisherigen Geschichtsprozess fort, indem sie unterstellen, dass zukünftige Generationen zwar neue Technologien entwickeln, aber letztlich gleich bleibende Bedürfnisse und Interessen haben werden, so dass sich jederzeit eine Nutzensumme von Gütern und Glücksansprüchen berechnen lasse. – Birnbacher (1988), 101 ff.; kritisch dazu Höffe (1993), 184; Weikard (1999), 10; Leist (2005), 470–471; Sturma (2006), 230. – Ähnlich problematisch ist der Ansatz, das „Wohl“ zukünftiger Generationen nach objektiven Indikatoren wie etwa dem Human Development Index (HDI) festzusetzen; Tremmel (2012), 153, 193 ff.

¹⁴ Luhmann (1984), 154–155.

den wird. Diese Kontingenz betrifft die Gegenwart, innerhalb derer die Optionen ausgehandelt werden und die Entscheidungen für oder gegen eine vorsorgende Politik fallen. Die dritte Kontingenz kommt durch die zusätzliche Zeitdimension der Zukunft und damit durch die Bezugnahme auf später Betroffene hinzu. Diese Perspektive hat zur Folge, dass zu den Unwägbarkeiten in der Gegenwart noch die Kontingenz der in Zukunft Deutenden und Handelnden zu beachten ist. So bleibt es ungewiss, wie und welche zukünftige Generationen die Hinterlassenschaften der Gegenwärtigen handhaben und bewerten werden. Hier ist also mit Diskontinuität zu rechnen.

Auf der anderen Seite gilt es, das Prinzip der Offenheit der Geschichte zu relativieren. Denn das Prinzip der Wahlfreiheit darf nicht verabsolutiert werden. Jede freie Wahl findet nur innerhalb der historischen Bedingungen statt, unter denen gewählt werden kann. Diese begrenzen den Horizont der Möglichkeiten, so wie zugleich bestimmte Konditionen erforderlich sind, um den Aktionsradius zu vergrößern. Daraus ergibt sich die Aufgabe, einen *alternativen Typus von Offenheit* historischer Prozesse zu formulieren. Das betrifft zum einen das Prinzip der Wahlfreiheit selbst und zum andern die praktische Umsetzung.

Die Freiheit der Wahl ist nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln. Es könnte so missverstanden werden, dass die Zukunft so „offen“ sei, dass keinerlei Festlegungen möglich oder erwünscht wären. Demgegenüber kann es unter bestimmten Umständen auch unvermeidlich sein, bestimmte Wahlmöglichkeiten einzuschränken. Dazu gehört beispielsweise die fiktive Wahl, dass die Menschen späterer Epochen auf Natur verzichteten und sich in klimatisierten Räumen wohl fühlten. Ebenso verfehlt ist dann der Einwand, dass man ja nicht ausschließen könne und solle, dass auch zukünftig lebende Individuen die unversehrte Natur schätzen würden. Vielmehr kommt es darauf an, dafür Sorge zu tragen, dass Naturschutz als Wert erhalten bleibt und damit eine derart absurde Alternative gar nicht erst in Frage kommt.

Aus dem Umstand, dass jede Wahlmöglichkeit von den Bedingungen abhängt, unter denen gewählt werden kann, folgt, dass entsprechende Verhältnisse zu schaffen sind, die garantieren, dass möglichst viele Optionen gewählt werden können. Daraus resultiert wiederum, dass bestimmte andere Bedingungen ausgeschlossen werden müssen, die Gefahren bergen und die Realisierung bestimmter Bedürfnisse und Interessen vereiteln. Nur unter dieser Voraussetzung kann der Spielraum der Optionen überhaupt bewahrt oder so verändert werden, dass auch Verbesserungen möglich werden. Gegenüber der Öffnung bedarf es zugleich der Ausschließung von Risiken. Aus diesen Gründen halte ich eine *bedingte Offenheit* für angemessen.

Mit diesem Plädoyer ist das praktische Postulat einer *Kontinuität* in der Geschichte vereinbar, das der verabsolutierten Kontingenz Einhalt gebietet.¹⁵ Zwar wird alternatives Handeln verlangt, das die gescheiterten Wege einer bedingungslosen Industrialisierung verlässt, aber gerade dieses Ziel einer ökonomischen und ökologischen Wende bedarf verbindlicher Vereinbarungen, die national und global über einen längeren Zeitraum Gültigkeit besitzen.¹⁶ Verpflichten sich beispielsweise Regierungen dazu, bestimmte Klimaziele einzuhalten, hat dies nur Bestand, wenn es dafür langfristige Garantien gibt. Aus diesem Grund setzt Langzeitverantwortung historische Kontinuität voraus, so wie nur kontinuierlich fortgesetzte Praxen eine solche Verantwortung ermöglichen.

3 Fristen historischer Verantwortung

In der bisherigen Darstellung wurde Geschichte als eine diachrone durch Erbschaft vermittelte Folge von Generationen verstanden. Daraus ergab sich die Aufgabe, für die Möglichkeitsbedingungen eines freien Umgangs mit dem Erbe zu sorgen. Es sind daher bestimmte Maßnahmen erforderlich, die in der Lage sind, praktische Kontinuitäten bis in zukünftige Zeiträume zu schaffen. Es bedarf diachroner Brücken, die durch zukunftsorientiertes Handeln zustande kommen. Dieses Gebot ist umso dringender, als sich die Eingriffstiefe dank neuer Technologien drastisch gesteigert hat. Hier fragt es sich, wie weit menschliche Handlungen reichen und in welchem Umfang Menschen dafür verantwortlich gemacht werden können. Im Kontext einer Ethik, die nicht nur die „nahe“, sondern auch die „fernere“ und „ferne“ Zukunft berücksichtigt,¹⁷ stellt sich damit das Problem der *Reichweite* der Verantwortung für zukünftige Generationen.

15 Im Unterschied zum transzendentalphilosophischen Entwurf von Baumgartner (1972); daran anknüpfend Zwenger (2008).

16 Ein erhellendes Beispiel für eine solche Kontinuität ist die viel diskutierte Frage, ob zukünftig lebende Menschen ein Recht auf Selbstbestimmung oder überhaupt Rechte „haben“. Die gut gemeinte Antwort, dass wir den Zukünftigen heute bestimmte Rechte „zuschreiben“, bleibt unbefriedigend, wenn nicht zugleich die historische Kontinuität einer entsprechenden sozialen und kulturellen Praxis antizipiert wird. – Baier (1980), 171 ff.; Plechter (1980), 167 ff.; Feinberg (1980), 170–171; Warren (1980), 261 ff.; De George (1980), 157 ff.; Birnbacher (1988), 98 ff.; Beckermann (2004), 4; Tremmel (2004), 6; Meyer (2005), 29–30; Heubach (2008), 111 ff.; Gesang (2011), 136.

17 In der Ethik der Zukunft hat sich die Unterscheidung zwischen einer „nahen“, „ferneren“ und „fernen“ Zukunft eingebürgert. Während sich die traditionelle Ethik aus dieser Sicht auf die „nahe“ Zukunft beschränkte, geht die Zukunftsethik im engeren Sinn auf „fernere“ und „ferne“

Doch handelt es sich nicht nur um ein ethisches, sondern zugleich um ein geschichtsphilosophisches Thema. Denn die Dauer zwischen den gegenwärtig und zukünftig lebenden Generationen ist keine abstrakte Zeit, vielmehr ist sie wesentlich als konkreter *geschichtlicher Zeitraum* zu konzipieren. Mit Hilfe von Handlungen werden bestimmte historische Räume konstruiert, die von der temporalen und spatialen Struktur der jeweiligen Tätigkeitsbereiche abhängen. Hier gilt es, die Verantwortung im Sinne einer Zukunft, die als Bestandteil der Geschichte verstanden wird, zu spezifizieren. Für diese Differenzierung führe ich den Begriff der *Frist* ein, den ich wiederum aus der Geschichtsphilosophie herleite. Außerdem übertrage ich bestimmte Kategorien aus der phänomenologisch orientierten Geschichtstheorie auf die Zukunft.

Um die historische Dimension der Verantwortung für zukünftige Generationen zu verdeutlichen, grenze ich mich von zwei entgegengesetzten Positionen ab. Der ethische Universalismus legt es nahe, eine unbegrenzte Verantwortung für alle Menschen aller Zeiten und Räume zu postulieren.¹⁸ Doch wie berechtigt das universalistische Postulat auch sein mag, so fragwürdig ist die Schlussfolgerung, dass in der Zuschreibung von Verantwortung keine zeitlichen Unterscheidungen erlaubt sein dürften. Ebenso abstrakt bleibt die Einschränkung dieser Verantwortung auf eine „mittlere“ Distanz oder auf die Grenze der drei gleichzeitig miteinander lebenden Generationen.¹⁹ Die Alternative zwischen einer zeitlich grenzenlosen Verantwortung und einer pauschalen Beschränkung auf die nähere Zukunft vermag daher nicht zu überzeugen.

Demgegenüber besteht meine Konzeption darin, die Reichweiten der Verantwortung zeitlich und räumlich zu staffeln. Wenn der Anlass für die temporale Erweiterung der Ethik in der Wirkmächtigkeit der modernen Technik liegt, so sind genau diese Handlungsräume für die Staffelung der Zukunft maßgebend. So kann die Verantwortung in einigen Fällen durchaus begrenzt werden, um die vielfach gewünschte Entlastung zu gewähren. Zugleich sind die Zeiträume entschieden zu erweitern, sofern die Folgen technischen Handelns und die darin lauenden Gefahren ein entsprechendes Verhalten erzwingen. Dieser Vorschlag kommt zwar denjenigen entgegen, die eine moralische Überforderung der Men-

Zeiträume ein, die seit Hans Jonas als „neue Ethik“ gilt. – Jonas (1979), 215; Birnbacher (1988), 24 f., 156; Birnbacher (2003), 81; Heubach (2008), 13 f., 134 f.; Veith (2006), 12, 153 ff.

18 Jonas (1979), 9, 89 ff., 245. – Gegen jede „Zeitpräferenz“ Rawls (1979), 319 ff.; vgl. Parfit (1976), 100 ff.; ders. (1981), 113 ff.; Laslett (1992), 24 ff.; Veith (2006), 127–128. – Zur „Zeitneutralität“ siehe Ekardt (2005), 59, 83; Veith (2006), 156.

19 Um der „Entgrenzung der Verantwortung“ zu entgehen, weisen andere Autoren auf eine zeitliche „Grenze“ der Verantwortung hin: Gethmann (1993), 15; Birnbacher (2003), 82; Leist (2005), 4–5; Sturma (2006), 221 ff.

schen befürchten, weist aber eine absolute Grenzziehung moralischer Verantwortung zurück.

Für eine derartige Differenzierung eignet sich der Begriff der *Frist*, den ich dem geschichtsphilosophischen Essay *Endzeit und Zeitende* von Günter Anders entnehme und zugleich modifiziere.²⁰ Nach dem Ende des Kalten Krieges gibt es nicht mehr *die* Frist, bis *die* Katastrophe eintritt oder verhindert werden kann, vielmehr zeigen sich *mehrere Fristen*. Es ergeben sich zahlreiche Termine oder tödliche Markierungen (*deadlines* im wahrsten Sinne des Wortes), die nicht überschritten werden dürfen. Nachdem die Geschichte während der Epoche der Aufklärung „entfristet“ worden ist,²¹ gibt es neuerdings bestimmte *Befristungen* innerhalb der Geschichte.

Fristen sind *Handlungsräume*, innerhalb derer bestimmte Wirkungen zu erzielen sind, für welche die gegenwärtig handelnden Menschen verantwortlich sind. Daraus ergeben sich je spezifische *Handlungs-, Wirk- und Verantwortungsfristen*. – *Fristen der Handlung* sind solche Fristen, in denen agiert werden muss, um für die Zukunft wünschenswerte Zustände zu erhalten oder herzustellen oder um Schäden abzuwenden. Aus den Handlungsfristen resultieren bestimmte *Fristen der Wirkung*. Hier ist genau zu differenzieren, auf welche Zeiträume die Effekte der Handlungen zielen, die wiederum mit der zeitlichen Reichweite insbesondere des technischen Handelns zusammenhängen. Auf das Verhältnis zwischen Handlungen und ihren Folgen beziehen sich die *Fristen der Verantwortung*. Weil Menschen bestimmte Folgen befürchten oder erhoffte Wirkungen verursachen, werden sie dafür verantwortlich gemacht. Daraus ergibt sich ein sachlicher, räumlicher und zeitlicher Horizont: Eine Person oder eine Institution ist verantwortlich für Ereignisse auf bestimmten Gebieten und für bestimmte Zeiten, insofern sie im Wirkungsbereich ihrer Handlungen liegen. Unter dieser Voraussetzung ist es möglich, die Zukunftsverantwortung nach Fristen zu variieren.

Ein solcher Fristenbegriff ist *deskriptiv und normativ* zugleich. Zunächst verweisen Fristen auf bestimmte *Sachlagen*, die durch eine bestimmte Konstellation relevanter Faktoren gekennzeichnet sind. Ihre temporalen Dimensionen hängen von den Reichweiten menschlichen Handelns und von der Vorhersage entsprechender Folgen ab. Im Zuge der technischen und ökonomischen Fernwirkungen erhält die Zukunft eine Struktur, die sich an den Inhalten der sachlichen Bereiche orientiert. Je nach Problemfeldern ergeben sich unterschiedliche zeitliche und räumliche Fristen. Sodann weisen Fristen auf bestimmte *Ziele*, die durch Handlungen innerhalb bestimmter Zeiträume erreicht werden sollen. Denn

²⁰ Anders (1986), 170, 203.

²¹ Blumenberg (1986), 180 ff.

Fristen beziehen sich auf erwartete, befürchtete und erhoffte Zustände, für die bestimmte Menschen oder Institutionen verantwortlich sind. Sie enthalten eine Agenda, die auflistet, was zu welcher Zeit zu tun ist. Die so definierten Fristen sind daher moralisch aufgeladen und ethisch konnotiert.

In diesem Kontext eignen sich Kategorien, die der Historiker und Geschichtstheoretiker Ferdinand Braudel im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls und Henri Bergsons entwickelt hat.²² Wie hinsichtlich der vergangenen Geschichte zwischen einer „kurzen“, „mittleren“ und „langen Dauer“ unterschieden wird, so können auch für die Zukunft unterschiedliche Zeiträume prognostiziert werden, die von diversen Tätigkeitsbereichen mit ihren je besonderen Gegenständen präjudiziert werden.

Lange Fristen werden in erster Linie durch technologische und ökologische Praxen induziert. Dabei bezieht sich die Langfristigkeit weniger auf die vorsorgenden Handlungen, die sich in wenigen Dekaden vollziehen, als auf die Folgen dieser Handlungen, die technisch bedingt sehr weit reichen. In diesem Fall sind wir für Wirkungen auch dann verantwortlich, wenn sie in ferner Zukunft liegen. Obwohl wir uns die betroffenen Menschen kaum vorstellen und für sie nur indirekt vorsorgen können, sind wir zu dieser Garantie verpflichtet. Extrem lange Fristen entstehen bei der Entsorgung radioaktiver Abfälle; für beinahe unermessliche Zeiträume sind sie von der Biosphäre fernzuhalten.²³ Angesichts dieser Dauer ist die dreihundertste oder gar tausendste Generation relativ real und konkret.

Trotz der enormen zeitlichen Entfernung steht es außer Zweifel, dass die Menschen der Gegenwart für derartige Fernwirkungen verantwortlich sind. Diese Verantwortung gründet sich nicht allein auf eine universalistische Ethik, die allen Menschen aller zukünftigen Zeiten das Interesse an Gesundheit und damit ein entsprechendes Recht zuschreibt, das uns Heutigen zu vorsorgenden Handlungen verpflichtet. Vielmehr ist sie hier aufgrund der tatsächlichen Fernwirkung und der langfristigen Gefahr durch die Atomtechnik unumgänglich. Wenn dieses Risiko durch gegenwärtiges Handeln beseitigt oder gemindert werden kann, besteht eine konkrete Verpflichtung, die ganz entschieden über die erwähnte Drei-Generationen-Grenze oder „mittlere“ Reichweite hinausgeht. Auf diesem Gebiet wäre eine pauschale Begrenzung der Verantwortung sogar höchst fahrlässig.

Die Zeiten der „kurzen Dauer“ beziehen sich in der Geschichtsschreibung auf einzelne Ereignisse, meist im Bereich politischer Entscheidungen. Das gilt

²² Braudel (1992), 49 ff.; vgl. Koselleck (2003), 287 ff.

²³ Kornwachs (2000), 106; Böhler (2009), 44 ff.; Leggewie u. Welzer (2009), 11.

gleichermaßen für die *kurzen Fristen* in der Zukunft. Sofern sie soziale Systeme betreffen, geht es meist um Finanzkrisen, angesichts derer verhältnismäßig schnell gehandelt werden muss: innerhalb weniger Monate, Wochen, Tage oder gar Stunden. In solchen Fällen sind die Handelnden für die eigene und die nächste davon betroffene Generation verantwortlich – das heißt ausdrücklich nicht mehr für die später lebenden Menschen. Die abstrakte Verpflichtung über diese Zeitgrenze hinaus hat hierbei keine praktische Relevanz.

Für *mittlere Fristen* gilt auf ähnliche Weise, dass sie sich nach unterschiedlichen Aktionsfeldern bestimmen, deren Zeithorizonte von den natürlichen und sozialen Systemen abhängen, denen je spezifische historische Zeiten inhärent sind. Um mittelfristige Zeiträume handelt es sich beispielsweise auf dem Gebiet der natürlichen Ressourcen. Nachdem die Ölkrisen der Jahre 1973/74 und 1979/80 eine letzte große Entdeckungs- und Erschließungswelle ausgelöst hatten, wird das weltweite Ölförderungsmaximum (etwa 35 Jahre später) ungefähr heute oder in naher Zukunft erreicht sein. Bei gleich bleibendem Verbrauch werden fossile Energien (vor allem Öl) im Jahr 2050 aufgebraucht oder deren Einsatz zumindest unrentabel sein.²⁴ Mittelfristig sind auch die Zeiten, die noch zur Verfügung stehen, um die negativen Auswirkungen des Klimawandels zu vermeiden, dessen Folgen bis zu mehreren hundert Jahren reichen.²⁵ In diesen Bereichen sind Handlungen in den nächsten ein bis zwei Jahrzehnten unumgänglich. Doch die Verantwortungs- und Wirkfristen reichen darüber hinaus, da wir genau für diejenigen Generationen verantwortlich sind, die davon unmittelbar betroffen sein werden. Auf diesem Gebiet ist die moralische Verantwortung also deutlich über die Grenze der drei gegenwärtig lebenden Generationen zu erweitern.

Diese Problematik wird besonders virulent, wenn die Fristen nicht nur in die Zukunft weisen, sondern sich zudem auf die *Vergangenheit* beziehen.²⁶ Hier ist zu beobachten, dass bestimmte Klimaziele eine sowohl *prospektive* als auch *retrospektive* Seite enthalten, indem sie sich an einem früheren Stadium der Industrialisierung orientieren. Wenn sich die Rückkehr zu früheren Zuständen als erforderlich erweist, verbindet sich damit der Wunsch nach *Reversionen*.

So verlangen beispielsweise Klimaforscher, dass der globale Ausstoß von Treibhausgasen bis Mitte des 21. Jahrhunderts auf mindestens die Hälfte des Niveaus von 1990 sinken soll. Das Jahr 1990 taucht deshalb wiederholt auf, weil

²⁴ Ebd., 12.

²⁵ Welzer (2008), 57; Leggewie u. ders. (2009), 27, 68–69, 167; Gesang (2011), 15 ff.

²⁶ Auf die komplexe Problematik, inwieweit die (unbeabsichtigte oder gar schuldhaft) Verursachung von Schäden in der Vergangenheit in Gegenwart und Zukunft zu kompensieren sind, kann ich hier nicht eingehen. Rohbeck (2013), 92 ff.

die meisten traditionellen Industriestaaten ihre Emissionen seitdem nicht nennenswert erhöht haben.²⁷ Andere Beispiele, die realistischer sind und teilweise schon Erfolge vorweisen, sind die Säuberung verschmutzten Wassers und die Reinigung der Luft, die Rückbildung von sich ausdehnenden Wüstengebieten, die Kompensation von Bodenerosion, die Aufforstung von geholzten Wäldern und die Wiedergewinnung von Fischbeständen in den Weltmeeren. Ziel ist die Restabilisierung von Natursystemen wie beim Klima oder die Regenerierung von Ökosystemen wie bei Rohstoffen innerhalb bestimmter Zeiträume. Die Norm zur Sanierung wird so definiert, dass ein früherer Zustand wieder hergestellt werden soll.

Dieses Phänomen verweist auf das Prinzip der *Reversibilität*. Es bedeutet nicht nur, heute bestimmte Techniken rückgängig zu machen, sondern eine Technologie zu kreieren, die in Zukunft eine Selbstkorrektur gestattet.

Überträgt man dieses Prinzip auf die gesamte Historie, entsteht ein *zyklisches Geschichtsbild*.²⁸ Doch die Verabsolutierung des Zyklus verträgt sich nicht mit dem modernen Wissen um die Spezifik historischer Zeiten. Ebenso problematisch ist die kategorische Entgegensetzung von Naturzyklus und Zivilisationsprozess. Denn die Natur kennt nicht nur Zyklen, sondern auch gerichtete Prozesse wie die Kette der zeitlich aufeinander folgenden Generationen. Andererseits sind bestimmte Kreisläufe wie die natürliche Reproduktion der Individuen und die zirkulären Prozesse in gesellschaftlichen Institutionen in die Geschichte eingebettet. Obwohl die Geschichte partielle Zyklen in sich einschließt, bleibt sie aus dieser Perspektive insgesamt als irreversibler Prozess bestehen. Es kommt daher darauf an, das Prinzip der Reversibilität in den zukünftigen Verlauf der Geschichte zu integrieren.

4 Weltgeschichtliche Gerechtigkeit

Fristen haben nicht nur eine zeitliche, sondern auch eine räumliche Dimension. Daher ist genauer zu bestimmen, für welche Generationen an welchen Orten und in welchen Zeiten welche Lebensbedingungen geschaffen werden sollen.²⁹ Denn

²⁷ Ott u. Döring (2008), 336.

²⁸ Gemäß dem Konzept der „strikten Nachhaltigkeit“ scheinen sich der Zyklus der Natur und der lineare und beschleunigte Prozess der Industrialisierung wechselseitig auszuschließen; Enge (2000), 68. – Geeigneter ist der Begriff der „Wiederholungsstruktur“ von Koselleck (2010), 96 ff.

²⁹ Abzuweisen ist die These einer „ökologischen Globalisierung“, von der „die Menschheit“ gleichermaßen betroffen werde; von einem kritikwürdigen „Katastrophen-Egalitarismus“ spricht Lienkamp (2009), 340.

es ist ja gar nicht zu bestreiten, dass die prognostizierten ökologischen oder finanziellen Krisen ganz unterschiedliche Auswirkungen auf bestimmte Völker haben werden. Das ergibt eine *historische Landkarte der Zukunft*, auf der in bestimmten Gebieten erwünschte, krisenhafte oder bedrohliche Zustände eingezeichnet sind. Bezieht man wiederum die Vergangenheit mit ein, können die markierten Situationen als Folge unterschiedlicher Entwicklungen verstanden werden, wobei die weniger entwickelten Länder besonderer Unterstützung bedürfen.

Dieses Phänomen lässt sich mit Hilfe der geschichtsphilosophischen Kategorie der *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* deuten. Orientiert man sich an Ernst Bloch, ist die erfahrbare Ungleichzeitigkeit nicht nur als Rückständigkeit zu interpretieren, sondern als verhinderte geschichtliche Möglichkeit, mithin als das historisch Unabgegoltene und Unerledigte.³⁰ Angesichts divergierender Prozesse in der Gegenwart stellt sich die Aufgabe der *Synchronisation* des Ungleichzeitigen. Sie bezieht sich auf ökologische Divergenzen zwischen Natur und Kultur sowie auf globale Ungleichzeitigkeiten der Modernisierung zwischen unterschiedlichen Völkern und Kulturen.

Hier stellt sich das Problem, ob weniger entwickelte Länder das Recht beanspruchen dürfen, eine Entwicklung „nachzuholen“, die von den Industrieländern schon längst vollzogen wurde. Damit stehen der umstrittene Begriff der „nachholenden Entwicklung“ und das modifizierte Konzept der „nachhaltigen Entwicklung“ zur Diskussion.³¹ Gesteht man diesen Ländern ein *Recht auf Entwicklung* zu, folgt daraus das Gebot, unterschiedliche Niveaus auszugleichen. Sucht man nach der Fundierung eines solchen Rechts, ist man auf die Philosophie der Geschichte verwiesen. Ich beginne mit einer Erläuterung der theoretischen Implikationen und versuche dann eine normative Begründung.

Die *Geschichtsphilosophie der Aufklärung* behandelte die „Menschheit“ wie ein Individuum, das Fortschritte macht und dabei seine Perfektibilität entfaltet.³² Universalgeschichte bedeutete in dieser Formation: Der Untergang einzelner Völker dient dem Aufstieg der menschlichen Gattung. Während die einzelnen Völker nach dem Modell der Lebensalter aufstreben und vergehen, nimmt die gesamte Menschheit keinen Schaden, weil sie sich kontinuierlich weiterentwickelt. Völlig anders stellte sich dieser Prozess im *Historismus* dar, der eine derart weltgeschichtliche Perspektive und überhaupt die Vorstellung einer vergleichba-

³⁰ Bloch (1977), Bd. 4, 104 ff.; in Anspielung auf Benjamin (1974), Bd. I.2, 697–698.

³¹ Zum diesem Begriff exemplarisch: Paehlke (1989), 113; Bartelmus (1994), 78 ff.; Enge (2000), 9 ff., 65–66; Ekardt (2005), 29; Veith (2006), 167 ff.; Grunwald u. Kopfmüller (2006), 49 ff.; Ott u. Döring (2008), 41 ff.; Böhlér (2009), 16–17; Heintel u. Krainer (2010), 438–439.

³² Ausführlich dazu Rohbeck (2010), 54 ff.

ren Entwicklung verworfen hat. Daraus folgt, dass man frühere Epochen, die aus heutiger Sicht weniger fortgeschritten zu sein scheinen, nicht abwerten dürfe, weil jedes Volk und jede Kultur den gleichen Anspruch auf Glück habe.³³ Nach dieser Lesart wäre es ungerecht, dass ein Volk durch die Teilhabe am „Fortschritt“ begünstigt würde, während ein anderes Volk davon ausgeschlossen bliebe. Das aktuelle *Konzept der nachholenden Entwicklung* stellt sich wie eine Synthese dieser Typen historischen Denkens dar. Es vereinigt die klassische Geschichtsphilosophie mit ihrer Fortschrittsperspektive – aber ohne Gattungssubjekt, und den Historismus mit seinem nationalen Standpunkt – aber ohne radikale Zivilisationskritik. Demnach hat jedes Volk das Recht darauf, am Prozess der globalen Zivilisation teilzuhaben.

Sucht man darüber hinaus nach einer *normativen Fundierung* des postulierten Rechts auf Entwicklung, stellt sich die Frage: Beschränkt sich diese Begründung darauf, anerkannte Theorien der Gerechtigkeit, die sich in der Gegenwart bewährt haben, auf die nahe, fernere und ferne Zukunft anzuwenden? Oder gibt es spezifische *Normen aus der Geschichtsphilosophie*, die hier zur Geltung kommen können? Wenn sich solche Normen aufzeigen lassen, kann der Anspruch eingelöst werden, eine geschichtsphilosophische und zugleich normative Rechtfertigung zu leisten.

Die klassische Geschichtsphilosophie zeichnete sich dadurch aus, dass sie wesentlich in die Zukunft ausgerichtet und damit handlungsorientiert war. Ihre Aufgabe bestand nicht nur darin, vergangene Ereignisse und Prozesse philosophisch zu reflektieren; sie hatte vor allem die Funktion, Orientierung für eine zukunftsweisende Praxis zu liefern. So beschränkte sich der Begriff des Fortschritts nicht auf die Beschreibung von Entwicklungen, sondern enthielt auch die positive Bewertung zivilisatorischer Errungenschaften. Damit verband sich die Hoffnung auf zukünftige Fortschritte wie auch die moralische Aufforderung, an der Verbesserung der in Zukunft zu erwartenden Lebensumstände mitzuwirken.

Wie problematisch die Fortschrittsidee heute auch erscheinen mag, da sie teilweise zu Fehlentwicklungen beigetragen hat, so ist doch das Anliegen aktuell geblieben, für das Wohl zukünftiger Generation Sorge zu tragen und in Zukunft bessere Lebensverhältnisse anzustreben oder zumindest dafür zu sorgen, dass keine Verschlechterungen eintreten. Dazu gehören die Schaffung von Bedingungen der Möglichkeit für mehr Autonomie und weitere Entwicklung. Hier handelt es sich um eine *genuin geschichtsphilosophische Norm*, die auch in der heutigen Gegenwart Geltung beanspruchen kann. Wenn man die Erwartung von Fort-

³³ Mit Jonas verweise ich auf das Diktum, dass jede Epoche „unmittelbar zu Gott“ sei: Ranke (1971), 59; zu Ranke auch Jonas (1979), 287.

schritten auf bestimmte Sektoren begrenzt und raumzeitlich differenziert, lässt es sich vermeiden, den Begriff des Fortschritts zu verabsolutieren und teleologisch zu überhöhen. In einem solchen *Wunsch nach Verbesserungen* im globalen historischen Prozess besteht der Kern einer geschichtsphilosophischen Begründung weltgeschichtlicher Gerechtigkeit.

Dieser Wunsch enthält das historische Bewusstsein dafür, dass sich die *Möglichkeitenbedingungen menschlichen Handelns* in der Geschichte erweitern und somit der modernen Zivilisation neue Horizonte eröffnen.³⁴ Sofern ein Interesse daran vorausgesetzt werden darf, folgt daraus die praktische Absicht, sich mit absoluten und nicht selten minimalen Standards nicht zufrieden zu geben³⁵, sobald die Voraussetzungen für eine Steigerung des Lebensniveaus gegeben sind.³⁶ Die Menschen werden, wenn sie eine Verbesserung ihrer Umstände für realistisch halten, dieses Verlangen äußern und entsprechende Forderungen stellen. Als Bewohner weniger entwickelter Länder werden sie dies vor allem dann fordern, wenn sie ihre realen Möglichkeiten beim Blick auf reichere Länder bereits als konkrete Realität erkennen. Ein entsprechender Appell ist gerechtfertigt, sofern er sich unter kontingenten Bedingungen realisieren und in ein kohärentes, die Natur schonendes und die soziale Gerechtigkeit respektierendes System einbinden lässt. Gerechtigkeit bedeutet daher die Ermöglichung von Autonomie und Entwicklung.

Ein derart modifiziertes Fortschrittsmodell hat eine dreifache Bedeutung. Für die *armen Länder* bedeutet „Fortschritt“ zunächst einmal nicht mehr und nicht weniger als einen Mindeststandard ihrer Lebensverhältnisse zu erreichen, unter denen sie ihre Grundbedürfnisse befriedigen können.³⁷ Die *Industrieländer* haben hingegen zunächst einmal keinen unbeschränkten Anspruch auf „Fortschritt“.

³⁴ Hier berufe ich mich auf die Kategorie der „realen Möglichkeit“ von Bloch (1974), Bd. 1, 258 ff., 278 ff.; vgl. Rohbeck (2000), 105 ff.; ders. (2013), 35 ff.

³⁵ Wird ein historischer Vergleich ausgeschlossen, führt das zur Konzeption der „Suffizienz“ oder des „Schwellenwerts“; Partridge (2002), 75 ff.; Meyer (2005), 3, 23–24, 36 ff.; vgl. Ekardt (2005), 190; Heubach (2008), 116 ff., 125; zur Kritik Gesang (2011), 52 ff., 60–61, 136 ff.

³⁶ Werden historische Vergleiche gezogen, lassen sich die folgenden Positionen unterscheiden: 1. mindestens so groß, möglicherweise auch besser; Pogge (2002), 143 ff.; Tremmel (2012), 291; Ekardt 2005, 25 ff.; Ott u. Döring 2008, 101, 138–139; Caney (2010), 203 ff. – 2. gleichwertig; Epstein (1992), 84 ff.; Heubach (2008), 44. – 3. vielleicht aber auch schlechter; Fishkin (1992), 62 ff.; Sturma (2006), 230.

³⁷ Während der Ansatz der „Grundbedürfnisse“ vorwiegend auf materielle Aspekte abzielt, richtet sich das Konzept der „Verwirklichungschancen“ auf die Summe der Fähigkeiten, die eigenen Bedürfnisse zu befriedigen und ein selbstbestimmtes Leben zu führen. – Sen (2009), 231, 271; Nussbaum (2001), 87 ff.; vgl. Weikard (1999), 163 ff.; Ott u. Döring (2008), 83–84. – Im Übrigen hat die Egalitarismus-Debatte demonstriert, dass die Forderung nach absoluten Standards

Sie sind sogar dazu verpflichtet, auf ihn so lange zu verzichten, bis in den Entwicklungs- und Schwellenländern die jeweils unverzichtbaren und gewünschten Fortschritte realisiert sind. In diesem Fall kommen die Geschichtsmodelle der *Stagnation* oder gar des *Niedergangs* im Sinne eines *kontrollierten Abstiegs* zum Zuge. Schließlich ist das Plädoyer für „Fortschritte“ in den weniger entwickelten Ländern nicht mit einem naiven Optimismus zu verwechseln, weil damit *alternative Entwicklungen* intendiert sind. Gerade für die benachteiligten Länder eröffnet sich die Chance, andere Wege der Modernisierung einzuschlagen.

5 Wozu Geschichtsphilosophie?

Zum Schluss stellt sich noch einmal die Frage nach der Funktion der Geschichtsphilosophie in den Diskursen über die Verantwortung für zukünftige Generationen. Darin wurde sichtbar, dass Worte wie „Entwicklungsland“ oder „Schwellenland“ sowie das Konzept der „nachholenden Entwicklung“ eine geschichtsphilosophische Bedeutung haben. Der darin enthaltene Entwicklungsbegriff setzt wiederum die Theoreme „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ und „Synchronisation des Ungleichzeitigen“ voraus. Um die Geschichte als einen bedingt offenen Prozess zu konzipieren, sind die Kategorien „historische Kontingenz“ und „praktische Kontinuität“ in ein neues Verhältnis zu setzen. Es ließ sich nachweisen, dass schon elementare Begriffe wie „Generation“ und „Erbe“ wie auch „Zukunft“ und „Frist“ ursprünglich aus der Geschichtsphilosophie stammen. Das gilt auch für die spezifisch geschichtsphilosophische Norm eines Wunsches nach Verbesserungen.

Generell handelt es sich bei diesen Begriffen, Theoremen und Geschichtsbildern um *Deutungsmuster des Historischen*. Darunter verstehe ich ganz allgemein Vorstellungen, in denen sich geronnene Erfahrungen, subjektive Einstellungen, Werte und Normen, Weltbilder oder Sinnentwürfe kondensieren. Wenn nun die Geschichte als derjenige Bereich gilt, der von den Menschen unter bestimmten Bedingungen „gemacht“ wird, handelt es sich im Grunde um Selbstdeutungen der eigenen Historie. In unserem Zusammenhang ist entscheidend, dass derartige Deutungsmuster nicht nur der Darstellung und Beurteilung vergangener Geschichte und gegenwärtiger Zustände dienen, sondern darüber hinaus in den Diskursen über die Zukunft eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen.

und die nach annähernd gleichen komparativen Standards faktisch auf dasselbe hinauslaufen. Vgl. Krebs (2001), 157 ff.; Ott u. Döring (2008), 78 ff.; Gesang (2011), 48–49, 93 ff.

Zukunftsdiskurse beschreiben einen geschichtlichen Handlungsraum, der keineswegs abgeschlossen, sondern noch zu betreten und zu gestalten ist. Damit sind sie Teil der Planung von Handlungen, letztlich sogar Element der Handlungen selbst. Historisch sind diese Darstellungen des real Möglichen nicht nur durch ihren kollektiven und langfristigen Charakter; der spezifisch geschichtliche Charakter ergibt sich außerdem aus der Generierung von Deutungsmustern bei der Reflexion bisheriger Entwicklungen unter Bezugnahme auf unsere heutigen Wertvorstellungen, die in der Gegenwart handlungsorientierend wirken, und so mitbestimmen, wie wir die Zukunft im Rahmen unserer Möglichkeiten beeinflussen.

Das Bild des Naturzyklus im Kontext der Nachhaltigkeit appelliert zum Beispiel daran, die natürliche Umwelt zu erhalten. Ebenso fordert das Geschichtsbild der Stagnation dazu auf, den Prozess der Industrialisierung zu stoppen, um die Natur zu schützen und die bestehende Kultur zu bewahren. Während in der Geschichtsphilosophie der Aufklärung der Stillstand oder Rückschritt negativ beurteilt wurde, sind unter heutigen Bedingungen ihre partielle Umdeutung und damit eine Aufwertung geboten. Demgegenüber ruft die Fortschrittsidee dazu auf, die Hoffnung nicht aufzugeben, dass zumindest die Lebensverhältnisse der bisher Benachteiligten verbessert und gerade durch technische Fortschritte die Naturzerstörung rückgängig gemacht werden könnten.

Unter diesen Voraussetzungen halte ich den reflektierten Umgang mit Deutungsmustern des Historischen nicht nur für gerechtfertigt, sondern für unverzichtbar, denn es hat sich gezeigt, welche deskriptiven und normativen Potenziale sie in Diskursen über die Zukunft entfalten können. Sofern sie in politischen Debatten verwendet werden, kann man von einer *Geschichtspolitik* sprechen. Auf diese Weise tragen sie zu einer *Re-Politisierung der Zukunft* bei. Hier sehe ich die Chance der Geschichtsphilosophie darin, Zukunft als einen Aktionsraum möglicher Geschichte zu erschließen und zugleich in Verbindung mit der Ethik der Zukunft ethische Maßstäbe für zukunftsorientiertes und verantwortungsbewusstes Handeln zu entwickeln.

Literatur

- Anders, G. (1986), *Die atomare Bedrohung*, München.
Baier, A. (1980), *The Rights of Past and Future Persons*, in Partridge 1980, 171–183.
Bartelmus, P. (1994), *Environment, Growth and Development*, London.
Baumgartner, H. M. (1973), *Kontinuität und Geschichte*, Frankfurt am Main.
Baumgartner, H. M. (1996), *Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie*, in: Nagl-Docekal, H. (Hg.), *Der Sinn des Historischen*, Frankfurt am Main, 151–167.

- Beckerman, W. (2004), Intergenerational Justice, in: *Intergenerational Justice Review* 2, 1–5.
- Benjamin, W. (1974), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main.
- Birnbacher, D. (1988), *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Stuttgart.
- Birnbacher, D. (2003), *Verantwortung für zukünftige Generation – Reichweite und Grenzen*, in: *Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen (Hg.)*, *Handbuch Generationengerechtigkeit*, München, 81–103.
- Birnbacher, D. (2008), *Langzeitverantwortung – das Problem der Motivation*, in: Gethmann, C. F. u. Mittelstraß, J. (Hg.), *Langzeitverantwortung. Ethik – Technik – Ökologie*, Darmstadt, 23–39.
- Bloch, E. (1977), *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main.
- Blumenberg, H. (1986), *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main.
- Böhler, D. (2009), *Zukunftsverantwortung in globaler Perspektive*, Bad Homburg vor der Höhe.
- Bourdieu, P. (1983), *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*, in: *Soziale Ungleichheiten*, hg. v. Kreckel, R., Göttingen, 183–198.
- Braudel, F. (1992), *Schriften zur Geschichte 1. Gesellschaften und Zeitstrukturen*, Stuttgart.
- Caney, S. (2010), *Climate Change and the Duties of the Advantaged*, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 13 (1), 203–228.
- De George, R. T. (1980), *The Environment, Rights, and Future Generations*, in: Partridge 1980, 157–165.
- Ekardt, F. (2005), *Das Prinzip Nachhaltigkeit. Generationengerechtigkeit und globale Gerechtigkeit*, München.
- Enge, K. (2000), *Zeit und Nachhaltigkeit*, Berlin.
- Epstein, R. A. (1992), *Justice across the Generations*, in: Laslett u. Fishkin 1992, 84–106.
- Feinberg, J. (1980) *Die Rechte der Tiere und zukünftigen Generationen*, in: Birnbacher, D. (Hg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart, 140–179.
- Fishkin, J. S. (1992), *The Limits of Intergeneral Justice*, in: Laslett u. ders. 1992, 62–83.
- Gesang, B. (2011), *Klimaethik*, Frankfurt am Main.
- Gethmann, C. F. (1993), *Langzeitverantwortung als ethisches Problem im Umweltstaat*, in: *Langzeitverantwortung im Umweltstaat*, Bonn, 1–21.
- Grunwald, A. u. Kopfmüller, J. (2006), *Nachhaltigkeit*, Frankfurt am Main.
- Hauff, V. (Hg.) (1987): *Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung*, Greven.
- Heintel, P. u. Krainer, L. (2010), *Geschichtlich-kulturelle Nachhaltigkeit*, in: *Erwägen Wissen Ethik* 21 (4), 435–446.
- Heubach, A. (2008), *Generationengerechtigkeit – Herausforderung für die zeitgenössische Ethik*, Göttingen.
- Höffe, O. (1993), *Moral als Preis der Moderne*, Frankfurt am Main.
- Hölscher, L. (1999), *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt am Main.
- Jonas, H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main.
- Kopfmüller, J., Brandl, V., Jörissen, J., Paetau, M., Banse, G., Coenen, R. u. Grunwald, A. (Hg.) (2001), *Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet*, Berlin.
- Kornwachs, K. (2000), *Das Prinzip der Bedingungserhaltung*, Münster.
- Koselleck, R. (1979), *Vergangene Zukunft*, Frankfurt am Main.
- Koselleck, R. (2003), *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt am Main.
- Koselleck, R. (2010), *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, Frankfurt am Main.
- Krebs, A. (2001), *Wieviel Natur schulden wir der Zukunft? in: Birnbacher, D. u. Brudermüller, G. (Hg.)*, *Zukunftsverantwortung und Generationensolidarität*, Würzburg, 157–182.

- Laslett, Peter (1992), Is There a Generational Contract? in: Ders. u. Fishkin 1992, 24–47.
- Laslett, Peter u. Fishkin, J. S. (Hg.) (1992), *Justice between Age Groups and Generations*, New Haven u. London.
- Leggewie, K. / Welzer, H. (2009), *Das Ende der Welt, wie wir sie kannten*, Frankfurt am Main.
- Leist, A. (2005), Ökologische Gerechtigkeit, in: Nida-Rümelin, J. (Hg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, Stuttgart, 426–513.
- Lienkamp, A. (2009), *Klimawandel und Gerechtigkeit*, Paderborn.
- Lübbe, H. (1993), *Geschichtsphilosophie. Verbliebene Funktionen*, Erlangen u. Jena.
- Luhmann, N. (1984), *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main.
- Mannheim, K. (1964), Das Problem der Generation, in: ders., *Wissenssoziologie*, Berlin u. Neuwied.
- Marquard, O. (1973), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main.
- Meyer, L. H. (2005), *Historische Gerechtigkeit*, Berlin / New York.
- Nagl-Docekal, H. (1996), Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich?, in: dies. (Hg.), *Der Sinn des Historischen*, Frankfurt am Main, 7–63.
- Nussbaum, M. C. (2001), *Women and Human Development*, Cambridge, New York, Melbourne u. a.
- Ott, K. u., Döring, R. (2008), *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit*, Marburg.
- Paehlke, R. C. (1989), *Environmentalism and the Future of Progressive Politics*, New Haven u. London.
- Parfit, D. (1976), On Doing the Best for Our Children, in: Bayles, M. (Hg.), *Ethics and Population*, Cambridge (Massachusetts), 100–112.
- Parfit, D. (1981), Future Generations: Further Problems, in: *Philosophy & Public Affairs* 11 (2), 113–172.
- Partridge, E. (Hg.) (1980), *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, New York.
- Partridge, E. (2002), The Future – For Better or Worse, in: *Environmental Values*, 11 1, 75–85.
- Plechter, G. K. (1980) The Rights of Future Generations, in Partridge 1980, 167–179.
- Pogge, T. W. (2002), *World Poverty and Human Rights*, Malden, Mass.
- Putnam, R. D. (Hg.) (2001): *Gesellschaft und Gemeinsinn*, Gütersloh.
- Ranke, L. v. (1971), *Über die Epochen der neueren Geschichte*, München u. Wien.
- Rawls, J. (1979), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main.
- Rohbeck, J. (2000), *Technik – Kultur – Geschichte*, Frankfurt am Main.
- Rohbeck, J. (2010), *Aufklärung und Geschichte*, Berlin.
- Rohbeck, J. (2013), *Zukunft der Geschichte. Geschichtsphilosophie und Zukunftsethik*, Berlin.
- Rüsen, J. (1994), *Historische Orientierung*, Köln, Weimar u. Berlin.
- Sen, A. (2009), *The Idea of Justice*, London u. New York.
- Sturma, D. (2006), Die Gegenwart der Langzeitverantwortung, in: Langbehn, C. (Hg.), *Recht, Gerechtigkeit und Freiheit*, Paderborn, 221–238.
- Thomson, D. (1992): Generations, Justice, and the Future of Collective Action, in Laslett u. Fishkin 1992, 237–235.
- Tremmel, J. (2004), Is a Theory of Intergenerational Justice Possible? in: *Intergenerational Justice Review* 2, 6–9.
- Tremmel, J. (2012), *Eine Theorie der Generationengerechtigkeit*, Münster.
- Turgot, A. R. J. (1990), *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*, Frankfurt am Main.
- Unnerstall, H. (1999), *Rechte zukünftiger Generationen*, Würzburg.
- Veith, W. (2006), *Intergenerationelle Gerechtigkeit*, Stuttgart.

- Warren, M. A. (1980): Do Potential Persons Have Rights? in Partridge 1980, 261–273.
- Weikard, H.-P. (1999), Wahlfreiheit für zukünftige Generationen, Marburg.
- Welzer, H. (2008), Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird, Frankfurt am Main.
- Zwenger, T. (2008), Geschichtsphilosophie. Eine kritische Grundlegung, Darmstadt.