



ROBERT THEIS

Hans Jonas' Ethik der Verantwortung

Vor 40 Jahren erschien *Das Prinzip Verantwortung*

The Ethics of Responsibility

The Principle of Responsibility by Hans Jonas Appeared 40 Years Ago

ABSTRACT: *The Principle of Responsibility*, which appeared 40 years ago, attempts to provide an ethical basis for our technological civilization. The following article reconstructs the systematic interconnections of this ethical basis. Jonas formulates a new ethical principle, i.e. that we should act so that the effects of our behaviour are compatible with the permanency of true life on earth. In the reception of this work, it is particularly the idea of responsibility for the existence of future generations and thus the preservation of nature or creation, which has attracted attention. This basic idea has its roots in ontology, which studies the question why human beings should exist at all. Jonas considers that justifying "ought" for a given "is" can only be done with the help of metaphysics; i.e. answering the fundamental question why "is" is of more value than "is not".

KEYWORDS: technological progress • responsibility for the future • metaphysics • value • end • true human being

Die Wichtigkeit philosophischer Werke ist oftmals erst im Nachhinein bemerkt worden. Ein prominentes Beispiel ist Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Mehr als zehn Jahre hatte der Verfasser daran gearbeitet, bevor sie 1781 erschien. Sie wurde indes – zu Kants großer Enttäuschung – in der Fachwelt zunächst nicht wahrgenommen. Der Verleger erwog sogar, die nicht verkauften Exemplare der ersten Auflage einstampfen zu lassen.

Dem 1979 erschienenen *Prinzip Verantwortung* (PV) von Hans Jonas (1903–1993) erging es anders: Das Buch traf einen Nerv der Zeit bzw. stand es als theoretischer Pate für einen Nerv der Zeit, zumindest in Deutschland, nämlich für das erwachende Bewusstsein fortschreitender ökologischer und atomarer Bedrohungen. Es wurde für die Umweltbewegung – selektiv gelesen! – zu einem Referenzwerk. Was das Buch intendierte, ist im Untertitel

klar formuliert: *Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Deren Kernbegriff lautet: V e r a n t w o r t u n g .

Für Jonas bildet es die systematische Summe von Überlegungen, die viel weiter zurückreichen. Bereits 1961 hatte der Verfasser in einem Aufsatz auf die ganz spezielle Verantwortung des Menschen aufmerksam gemacht: Der Mensch ist ein sterblicher Treuhänder einer unsterblichen, nämlich einer göttlichen Sache¹. Dem menschlichen Handeln wohnt demnach eine ganz bestimmt geartete Verantwortung inne: Die Zukunft des göttlichen Abenteurers auf Erden liegt in den unsicheren Händen der Menschen² – ein Grundgedanke, der zunächst unabhängig von direkt religiösen Konnotationen formuliert ist, an dem Jonas aber bis in seine letzten Schriften hinein festgehalten hat.

Es ist aber erst gegen Ende der 1960er Jahre, wo sich Jonas, damals Professor an der *New School for Social Research* in New York, eingehender mit ethischen Fragestellungen beschäftigte bzw. sich dazu äußerte. Die Anlässe hierzu waren häufig kontingenter Natur. Einige dieser frühen Aufsätze, die u.a. Fragen in der Medizin und der Humanbiologie betreffen, finden sich in dem Band *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (Frankfurt 1985) (ME). Einige Titel sollen dies verdeutlichen: „Philosophical Reflections on Experiments with Human Subjects“ (1969) (ME 109 ff.); „On the Redefinition of Death“ (1969) (ME 219 ff.); „Biological Engineering“ (1974) (ME 162 ff.); „The Right to die“ (1978) (ME 242) ...

All diesen Arbeiten liegt eine Idee zugrunde, die Jonas im Jahre 1972 in einem Vortrag in Los Angeles formuliert hat, nämlich, dass sich in unserer Zeit die Natur des menschlichen Handelns infolge der Fortschritte der Technik grundlegend verändert hat und dass dies „a change in ethics“ erforderlich mache³.

In *Das Prinzip Verantwortung* – von dem Hannah Arendt sagte: „Das ist das Buch, das der Herrgott mit Dir im Sinn gehabt hat“⁴ – entwickelt Jonas diese neue Ethik⁵. Als Grundlegungswerk baut es auf einer Seinslehre (Ontologie) auf, die Jonas als notwendige Voraussetzung der Ethik ansieht.

¹ Siehe: *Unsterblichkeit und heutige Existenz. Zur Lehre vom Menschen*, [in:] *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, Göttingen 1963, S. 59.

² *Ibidem*, S. 62.

³ H. Jonas, *Technology and Responsibility. Reflections on the Tasks of Ethics*, [in:] *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man* (1980), New York 2010, S. 3–20.

⁴ *Idem*, *Erinnerungen*, Frankfurt 2003, S. 324.

⁵ In den Vereinigten Staaten gab es bereits seit dem Ende der 1940er Jahre ökozentrische Ansätze (z.B. die sog. „Bodenethik“).

Der folgende Beitrag versteht sich als Erinnerung – aus Anlass des 40. Jahrestages – an dieses epochemachende Werk. Damit sind zugleich auch dessen Grenzen angezeigt: Einerseits soll *Das Prinzip Verantwortung* nicht im Rahmen des gesamten Denkweges von Hans Jonas kontextualisiert werden⁶, andererseits sind in erster Linie keine neuen Forschungsergebnisse beabsichtigt⁷.

1. Die Ausgangsfragestellung und ihr Kontext

Das Prinzip Verantwortung hebt mit einem Paukenschlag an:

Der endgültig entfesselte Prometheus, dem die Wissenschaft nie gekannte Kräfte und die Wirtschaft den rastlosen Antrieb gibt, ruft nach einer Ethik, die durch freiwillige Zügel seine Macht davor zurückhält, dem Menschen zum Unheil zu werden (PV 7)⁸.

Der Prometheus trägt den Namen ‚Technik‘. Nach Jonas ist die moderne Technik seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, im Gegensatz zu ihren vormodernen Formen, durch ihre *dynamischen* und *kollektiven* Aspekte gekennzeichnet⁹.

Die moderne Technik ist *dynamisch* in dem Maße wie ihr die Idee des Fortschritts inhärent ist, ein Fortschritt, der methodisch durch Forschung und Experiment vorangetrieben wird. Grundlegender hierbei ist aber ein anderer Gesichtspunkt, nämlich der, dass die Dinge selber „dem Entdecken und Erfinden keine Grenze setzen“¹⁰, der Fortschritt also virtuell unendlich ist. Die Gründe, die diese Dynamik erklären, sind vielfältig: Wettbewerb, Bevölkerungszunahme, die „quasi-utopische Version eines immer ‚besseren Lebens““¹¹, aber auch politische, nämlich die Ausübung von Herrschaft und Kontrolle. Sie ist *kollektiv*, weil sich jede technische Neuerung „schnell durch die technologische Ökumene“¹² verbreitet – wobei die Kommunikationsmittel selber auch bereits eine Frucht der Technik bilden.

⁶ Siehe diesbezüglich u.a. R. Theis, *Hans Jonas. Etappen seines Denkwegs*, Wiesbaden 2018.

⁷ In der Literaturliste werden mehrere ausführlichere Untersuchungen der Forschungsliteratur angeführt.

⁸ Zitate aus *Das Prinzip Verantwortung* werden im Folgenden im Fließtext nachgewiesen (Sigle: PV).

⁹ Siehe H. Jonas, *Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist* (1979), [in:] *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt 1987, S. 15 ff.

¹⁰ *Ibidem*, S. 25.

¹¹ *Ibidem*, S. 22.

¹² *Ibidem*, S. 19.

Die moderne Technik ist Ausdruck einer ungeheuren und einzigartigen Macht des Menschen. Aus diesem Grunde auch birgt sie bedenkliche Aspekte in sich, die ihrem Erfolg geschuldet sind: Ihre kumulativen Wirkungen erstrecken sich über die ganze Welt und auch auf zukünftige Generationen.

Die Problematik des technischen Fortschritts sowie die Kritik an der Technik ist ein wiederkehrendes Thema in der neueren Philosophie. Für unseren Kontext sei diesbezüglich an Martin Heidegger erinnert. Für Heidegger steht die denkerische Auseinandersetzung mit der Technik in einem ausdrücklichen *seinsgeschichtlichen* Zusammenhang. Nach dem *Wesen* der Technik wird hier gefragt: Die neuzeitliche Wissenschaft vergegenständlicht das Seiende derart, dass „der rechnende Mensch des Seienden sicher und d.h. gewiß sein kann“¹³. Die Technik ihrerseits ist Mittel in diesem Vorgang der Vergegenständlichung, aber auch – und für Heidegger entscheidender – eine „Weise des Entbergens“, das heißt der Wahrheit¹⁴. Sie ist die letzte Gestalt der Geschichte der Seinsvergessenheit.

Im Gegensatz zu Heidegger steht Jonas' Auseinandersetzung mit der Technik in einem dezidiert *ethischen* Kontext. Zwar gesteht er Heidegger zu, dass es „einer neuen Ethik für das technologische Zeitalter [bedarf], die sich den Herausforderungen der Zeit stellt“¹⁵, dass aber sein Versuch, das Problem in den Griff zu bekommen, gescheitert ist. Was zu tun ist, ist

dem Menschen in der verbleibenden Zweideutigkeit seiner Freiheit, die keine Änderung der Umstände je aufheben kann, die Unversehrtheit seiner Welt und seines Wesens gegen die Übergriffe seiner Macht zu bewahren (PV 9).

In *Das Prinzip Verantwortung* lesen wir, dass die Versprechen der modernen Technik sich in eine *Bedrohung* für die Menschheit verwandelt haben. Daraus folgt die Notwendigkeit einer neuen Ethik, die die unumkehrbaren Fernwirkungen der modernen Technologie mit in Betracht zieht. Ein derartiger Sachverhalt ist in der bisherigen Geschichte der Menschheit einmalig. Damit einher geht eine anthropologische (und, wie sich zeigen wird, eine theologische) These, nämlich die, dass es nicht nur um das Schicksal der Menschheit geht, sondern viel fundamentaler um das *Menschenbild*. Die Ethik hat nicht nur die Frage des physischen Über-

¹³ Siehe M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, [in:] *idem*, *Holzwege*, Frankfurt 1950, S. 80.

¹⁴ Siehe *idem*, *Die Frage nach der Technik*, [in:] *idem*, *Vorträge und Aufsätze I*, Pfullingen 1967, S. 12.

¹⁵ H. Jonas, *Erinnerungen*, *op. cit.*, S. 323.

lebens zu bedenken, sondern auch die Unversehrtheit des menschlichen Wesens (PV 8), Aus diesem Grund muss die Ethik auf die *Metaphysik* zurückgreifen, in der „allein sich die Frage stellen läßt, warum überhaupt Menschen in der Welt sein sollen, warum also der unbedingte Imperativ gilt, ihre Existenz für die Zukunft zu sichern“ (PV 8).

In dieser Fokussierung auf eine metaphysische und implizit theologische Begründung besteht die Singularität von Jonas' Ethik. Gleichzeitig liegt aber auch hier, wie noch weiter unten aufgezeigt wird, ihre problematischste Seite.

Den Ausgang bildet die These, dass „mit gewissen Entwicklungen unserer Macht sich das Wesen des menschlichen Handelns geändert hat“ (PV 15). Bis in die jüngste Vergangenheit war der Eingriff des Menschen in die Natur (der Ausdruck ist bei Jonas im Sinn der terrestrischen Natur inklusive unseres eigenen physischen Seins zu verstehen) angesichts der zur Verfügung stehenden technischen Mittel begrenzt und oberflächlich, und stellte demnach keine ernsthafte Bedrohung des natürlichen Gleichgewichts und der Stabilität der Natur dar. Demnach auch war die ethische Beziehung zur Natur sozusagen „neutral“; die Natur wurde nicht als Gegenstand einer spezifischen Verantwortung angesehen. Die traditionelle Ethik war auf den engen Kreis der Handlungen und der zwischenmenschlichen Beziehungen eingeschränkt – sie war *anthropozentrisch*, gekennzeichnet durch das Fehlen jedweder Dynamik.

Ethik hatte es [...] mit dem Hier und Jetzt zu tun, mit Gelegenheiten, wie sie zwischen Menschen sich einstellen, mit den wiederkehrenden typischen Situationen des privaten und öffentlichen Lebens (PV 23).

Keine Ethik der Vergangenheit hatte „die globale Bedingung menschlichen Lebens und die ferne Zukunft, ja Existenz der Gattung zu berücksichtigen“ (PV 28). War in der Vergangenheit die Anwesenheit des Menschen eine Urgegebenheit, „von der jede Idee der Verpflichtung im menschlichen Verhalten ihren Ausgang nahm“ (PV 34), so ist sie jetzt „ein Gegenstand der Verpflichtung“ (PV 34) geworden.

Diesem ersten Argument fügt Jonas ein weiteres hinzu. Die Technik beziehungsweise das menschliche Handeln betrifft nicht allein die außermenschliche Wirklichkeit, sondern auch gewisse Aspekte des Menschlichen selbst und dies bis in seine substanzielle Konstitution hinein. Diesen Aspekt hat Jonas in mehreren Aufsätzen zu den Themen „Humanexperimente“ und „Klonieren von Menschen“ behandelt. So etwa lesen wir:

Bisher hatte es die Technik mit leblosen Stoffen zu tun [...]. Der Mensch war Subjekt, die ‚Natur‘ Objekt technischer Meisterung [...] Die Ankunft biologischer Technik, die sich umplanend auf die ‚Pläne‘ von Lebensarten erstreckt, darunter im Prinzip auch auf den Plan der Menschenart, bezeichnet eine radikale Abweichung von dieser klaren Scheidung, ja einen Bruch von potentiell metaphysischer Bedeutung: der Mensch kann direktes Objekt seiner eigenen Baukunst sein, und zwar in seiner erblich physischen Konstitution¹⁶.

Die Möglichkeiten der neuen Technologien, die dem Menschen zur Verfügung stehen, erweitern die ethische Problematik aber noch um eine weitere Seite, insofern sie auch ein mögliches Interesse der Natur selber betreffen. M.a.W. es ist nach Jonas nicht undenkbar, dass der Mensch gegenüber der Natur (sprich der Biosphäre) auch Pfl icht en habe. Es ist möglich, dass die Natur „so etwas wie einen moralischen Anspruch an uns hat“ (PV 29) – dies unabhängig von jeglichem Interesse, das der Mensch an ihr haben könnte.

Ein solches sittliches Eigenrecht der Natur würde die ethische Fragestellung auf ein neues Terrain stellen: vom Anthropozentrischen würde sie „kosmozentrisch“. Erweitert man die Ethik bis hin zur Natur, beinhaltet dies eine metaphysische Option, die darin besteht, der Natur einen eigenen Wert zuzugestehen. Eine derartige Option indes steht in ausdrücklichem Gegensatz zur modernen Wissenschaft, die jegliche sogenannte axiologische Betrachtungsweise ausklammert.

Letztlich beinhaltet Jonas' diesbezüglicher Ansatz eine antignostische Pointe: Im gnostischen Denken, mit dem sich Jonas in seinen frühen Jahren intensiv auseinandergesetzt hatte¹⁷, wird die Welt ontologisch entwertet; der Mensch in ihr ist ein Fremder. Jonas kämpft gegen diesen anthropologischen Akosmismus, ja Antikosmismus, an. Die Öffnung der Ethik hin zur Natur, der ein Eigenwert zugesprochen wird, liegt in der Konsequenz derjenigen anthropologischen Reflexion, die Jonas in seinen Studien zur Philosophie der Biologie unternommen hat¹⁸. Hier unternimmt er den Aufweis, dass die Materie, in der aufsteigenden Reihe der Komplexität und qualitativen Differenzierung, das Leben und an seiner Spitze, den Menschen in seiner leib-seelischen Individualität, aus sich hervorgebracht hat. So ergeben sich zwei Fragerichtungen hinsichtlich des Themas der Verantwortung:

¹⁶ *Idem*, *Laßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie* (deutsche Übersetzung von *Biological Engineering*), [in:] *Technik, Medizin und Ethik*, op. cit., S. 164.

¹⁷ Siehe *idem*, *Gnosis und spätantiker Geist I*, Göttingen 1964.

¹⁸ Siehe *idem*, *Das Prinzip Leben. Aufsätze einer philosophischen Biologie*, Frankfurt/Leipzig 1994 (= Organismus und Freiheit).

– einerseits eine, die sich an der Problematik der Zukunft der Menschheit orientiert und einen neuen Imperativ erforderlich macht, den Jonas folgendermaßen formuliert: Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten Lebens auf Erden“ (PV 36). Von diesem Imperativ schlägt er zwei weitere Versionen vor: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlungen nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens“ (PV 36), und: „Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden“ (PV 36); positiv: „Schließe in deine gegenwärtige Wahl die zukünftige Integrität der Menschen als Mit-Gegenstand deines Wollens ein“ (PV 36);

– andererseits eine solche, die sich dem sittlichen Eigenrecht der Natur zuwendet (PV 29) und begründungslogisch ohne direkten Bezug auf die Zukunft der Menschheit erfolgt (auch wenn dieses Eigenrecht nur dann einen Sinn ergibt, wenn es Subjekte gibt, denen daraus Verpflichtungen herfließen).

2. Die Problematik der Verantwortung

2.1. Die Begründung des Zukunftsimperativs

Wie lässt sich ein Imperativ begründen, der Verpflichtungen gegenüber zukünftigen Generationen zum Inhalt hat? Jonas schreibt:

[...] warum eine Verpflichtung gegenüber dem haben, was noch garnicht ist und ‚an sich‘ auch nicht zu sein braucht, jedenfalls als nicht existent keinen Anspruch auf Existenz hat, ist theoretisch garnicht leicht und vielleicht ohne Religion überhaupt nicht zu begründen (PV 36; 94).

Der Verfasser ist der Auffassung, dass sich die Begründung eines Sollens für ein bestimmtes Sein (PV 95) nur mit Rückgriff auf die Metaphysik, also bis hin zu der Frage nach dem Sinn des Seins von „Etwas überhaupt“ herleiten lässt.

Mit ausdrücklichem Hinweis auf Leibniz' Grundfrage der Metaphysik: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?¹⁹ formuliert Jonas diese Frage um in die Frage, „ob überhaupt etwas – anstatt nichts – sein soll“ (PV 96). Mit dieser Frage, so seine Auffassung geht man über die Frage nach einer Ursache, dessen was ist, hinaus, indem man überhaupt erst den Grund für eine solche Frage deutlich macht (ob überhaupt etwas sein soll

¹⁹ G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, [in:] *idem, Die philosophischen Schriften*, hg. von C.I. Gerhardt, Hildesheim 1978, § 7, S. 602.

anstatt nichts), und zielt auf die „rechtfertigende Norm“ (PV 99), warum etwas sein soll. Fragt man so nach dem Sollen, so begibt man sich in den Bereich des Axiologischen: Von einer Sache sagen, dass sie sein soll heißt nämlich von ihr behaupten, dass sie einen Wert hat. Damit aber ist nun die Forderung nach einer allgemeinen Theorie des Wertes, einer „Theorie von Wert überhaupt“ (PV 102) gestellt, „von dessen Objektivität allein ein objektives Seinsollen und damit eine Verbindlichkeit zur Seinswahrung, eine Verantwortung gegen das Sein, abzuleiten wären“ (PV 102).

Eine erste wichtige Unterscheidung in diesem Zusammenhang ist die zwischen Wert und Zweck. Die Qualifizierung einer Sache aufgrund ihres Zwecks ist zunächst deskriptiver Natur: „Ein Zweck ist das, um dessen willen eine Sache existiert und zu dessen Herbeiführung oder Erhaltung ein Vorgang stattfindet oder eine Handlung unternommen wird“ (PV 105). Spricht man hingegen vom Wert einer Sache, dann bezieht sich ein solches Urteil auf die Tauglichkeit der betreffenden Sache zur Erreichung eines Zwecks. Wichtig ist zu sehen, dass die Werturteile nicht auf Entscheidungen des urteilenden Subjekts beruhen, sondern dass sie „vom Sein der betreffenden Dinge selbst abgeleitet“ (PV 106) sind. Dies hinwiederum bedeutet, dass da, wo wir Zwecke in den Dingen selbst wahrnehmen, wir auch relative spezifische Werte (gut, tauglich, schlecht, untauglich) ausmachen können.

Jonas' Argumentation läuft darauf hinaus, aufzuweisen, „daß die Natur Werte hegt, da sie Zwecke hegt, und daher alles andere als wertfrei ist“ (PV 150)²⁰. Um diesen Erweis zu erbringen, beginnt unser Autor mit der Analyse künstlich vom Menschen hergestellter Gegenstände: So etwa ist ein Hammer dazu da, um mit ihm hämmern zu können; eine Uhr ist dazu da, um die Zeit messen zu können. Zu diesen Zwecken sind diese Gegenstände hergestellt worden. Diese Zwecke gehören zum Begriff selber dieser Dinge; sie sind insofern Bestimmung ihres jeweiligen Wesens. Dennoch muss gesehen werden, dass bei derartigen künstlichen Gegenständen, der jeweilige Zweck seinen Sitz nicht im Ding hat im Sinn eines aktiven Prinzips. Der Sitz des Zwecks liegt im Hersteller oder im Benutzer.

Was hiermit gemeint ist, wird klarer, wenn man sich einem zweiten Typus künstlicher Gegenstände zuwendet, etwa dem Gerichtshof. So wie bei den vorigen Beispielen hat auch er seinen Grund in einer Finalität, die ihm durch andere zukommt. Der Begriff des Rechts bzw. der Gerechtigkeit liegt der Existenz des Gerichtshofs zugrunde. Aber im Gegensatz zu Hammer

²⁰ Zur Kritik an dieser These vgl. M. Rath, *La triple signification du mot „valeur“ dans Das Prinzip Verantwortung de Hans Jonas et la psychologisation en éthique*, [in:] *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, hg. von G. Hottois und M.G. Pinsart, Paris 1993, 131–140.

und Uhr muss der Begriff auch in ihm eingegangen sein, damit er sein kann, wozu er eingesetzt worden ist: Die Immanenz des Zwecks besteht hier darin, dass die agierenden Teile selber von den Zwecken beseelt sind.

Zusammenfassend lässt sich sagen: In den genannten Beispielen handelt es sich eindeutig um Zweckgebilde und zudem um solche, die von menschlichen Subjekten hervorgebracht und unterhalten werden.

Wie stellt sich die Frage der Zweckhaftigkeit hinsichtlich natürlicher Dinge bzw. Funktionen? Hier unterscheidet Jonas zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Funktionen. Für erstere nimmt er das Beispiel des Gehens. Dessen körperliche Grundlage sind die Beine, aber das Gehen beinhaltet auch einen intentionalen Aspekt, insofern die Beine zu bestimmten Zwecken, die vom Subjekt festgelegt werden, benutzt werden. Die körperlichen Organe – hier die Beine – sind Werkzeugen vergleichbar: Ich gebrauche meine Beine, um spazieren zu gehen, um zu fliehen, um Freunde zu besuchen ... Verschiedene Zwecke oder Ziele können dabei serienmäßig konstituiert sein: Ich benutze meine Beine, um nach X zu gehen; ich begeben mich nach X, um Freund A zu besuchen... Verschiedene körperliche Bewegungen zeugen somit von einer realen willkürlichen Bestimmung, der ihrerseits „eine wirkliche Zweckstruktur im subjektiven Sinn“ (PV 119) zugrunde liegt und damit verbunden eine „kausale Macht subjektiver Zwecke“ (PV 127), die nicht als einfache Epiphänomene eines metaphysischen Dualismus abgetan werden können.

Wie sind nun Handlungsketten zu deuten, die Analogien zu einem zweckgerichteten und bewussten Handeln aufweisen, ohne dass sie auf ein denkendes Subjekt zurückgreifen? Jonas behandelt diese Frage anhand verschiedener Sequenzen tierischen Handelns. So etwa lauert die Katze die Maus auf, um auf sie zu springen; um sie zu töten, um ihren Hunger zu stillen. Wie ist eine derartige auf den ersten Blick zweckgerichtete (isolierte und kumulative) Sequenz zu lesen? Einleuchtend ist – und dies ist noch stärker der Fall, wenn man ‚primitivere‘ Verhaltensweisen in Betracht zieht –, dass hier keine antizipierende Vorstellung oder ein bewusstes Wollen der zu erreichenden Endzwecke vorliegt, aber ‚subjektiv‘ existiert ein Gefühl, das man als psychisches Äquivalent eines Mangels auf der Ebene des Stoffwechsels ansehen kann, das zu Verhaltensformen antreibt, deren Schemata im Organismus angelegt sind und die sich in biologischen sowie in physikalischen Begriffen beschreiben lassen²¹.

²¹ Der amerikanische Biologe E. Mayr spricht diesbezüglich von „coded or prearranged information that controls a process (or behavior) leading it towards a given end“ (*Teleological and Teleonomic: A New Analysis*, „Boston Studies in the Philosophy of Science“, 14 (1974), 102.

Wenn aber dies und nicht das (zum bloßen Symptom herabgesetzte) Gefühl die eigentliche Ursache des Verhaltens ist, dann muß der ‚Zweck‘, wenn er überhaupt noch eine wirksame und nicht bloß dekorative Rolle spielen soll, seinen Sitz schon in eben d i e s e r Kausalität und nicht erst in der Spiegelung des Gefühls haben – und wäre damit vom psychischen Bereich überhaupt abgelöst (PV 122).

Das Beispiel des tierischen Handelns führt nach Jonas zu der Frage, ob es in der physischen Welt eine o b j e k t i v e Zweckmäßigkeit gebe:

[...] die Frage erhebt sich, ob auch [...] im bewußtlosen und unwillkürlichen Lebensgeschehen (zu schweigen von dem, was noch unterhalb davon ist, der das Leben tragenden Natur im Allgemeinen), so etwas wie ‚Zweck‘ am Werke ist (PV 129).

Von der Antwort auf diese Frage hängt die ontologische Begründung von Werten ab.

Wie beantwortet Jonas die „ontologische Kapitalfrage“ (PV 122) einer objektiven Zweckmäßigkeit in der Welt? Die Natur ist e i n e, so seine Ausgangsfeststellung, und es gibt Kontinuität auf der Ebene der Evolution vom Einfachen zu höher entwickelten Formen. Aus diesem Grund lässt sich nun, in umgekehrter Richtung, auch von dem höchsten Produkt der Evolution, nämlich der menschlichen Subjektivität als einer „Oberflächenerscheinung der Natur“, die „wirkmächtigen Zweck zeigt“ zurückgehen in das „stumme Innere“ der Natur, das „in nicht subjektiver Form schon Zweck oder ein Analogon davon“ (PV 139) ist.

Jonas ist nicht an der Frage interessiert, wie Zwecke in der Natur „handeln“; es geht ihm nicht darum, den wissenschaftlichen Diskurs und die diesem zugrundeliegenden Kategorien eines wie auch immer verstandenen Determinismus zu entwerten. Was er vielmehr bekämpft ist eine integrale Erklärung der Natur durch die Wissenschaft.

Sein Plädoyer zugunsten einer objektiven Zweckmäßigkeit in der Welt (Natur) schreibt sich nahtlos ein in seinen Entwurf seiner Philosophie des Lebens. Deren Grundthese besteht, wie wir gesehen haben, darin, zu behaupten, das Erscheinen des Lebens und an dessen höchstem Punkt das des Menschen als mit Bewusstsein und Freiheit ausgestattet, sei ein Zeichen dafür, dass die E n t w i c k l u n g nicht blind sei und dass es von Anfang an eine Tendenz hin zu diesem Endpunkt gebe. Freilich bleibt die Frage, ob man von besagtem Rückgang hin zu den elementarsten Strukturen nicht bei etwas ankommt, das völlig subjektlos, ohne Zweck und Ziel ist. Darauf antwortet Jonas:

Nicht notwendig. Im Gegenteil: in umgekehrter aufsteigender Richtung ließe sich gar nicht begreifen, daß das subjekthafte Streben in seiner Partikularisierung völlig unstrebend emporgetaucht sei. Etwas schon von seiner Art muß es aus dem Dunkel in die größere Helle emporgetragen haben (PV 141).

Hier trifft der Autor dann auf seine Philosophie des Lebens. Wir sagen,

daß Zweck überhaupt in der Natur beheimatet ist. Und noch etwas mehr und inhaltliches können wir sagen: daß mit der Hervorbringung des Lebens die Natur wenigstens e i n e n bestimmten Zweck kundgibt, eben das Leben selbst (PV 142 f.).

Jonas präzisiert hier nicht, wo genau diese Tendenz verankert ist. In *Das Prinzip Verantwortung* gesteht er die Möglichkeit des reinen Zufalls im ersten Anfang zu, also das einfache Zusammentreffen von organischen Molekülen. In *Materie, Geist und Schöpfung* behauptet er, die M a t e r i e sei „Subjektivität von Anfang an in Latenz“²², eine Formulierung, die zu beinhalten scheint, dass es von Anfang an im Stoff selber, und zwar unabhängig von später erfolgten molekularen Verbindungen, diese Tendenz gebe.

Hier zeigt sich ein Schwanken, das im Übrigen nicht nur terminologischer Natur ist. Es ist e i n e Sache, zu behaupten, dass das Organische, welches auch immer der Grad seiner sogenannten Innerlichkeit sein mag, Zwecke verfolgt; eine a n d e r e ist es, zu sagen, die Materie entbehre einer solchen Tendenz nicht. In der Tat, ist Materie nicht bloßes Ineinander fallen mit sich selbst, eben o h n e jegliche Tendenz? In diesem Zusammenhang von Zweck reden (selbst in der Weise von Latenz o.ä.) ergibt keinen Sinn.

Wie dem auch sei, die Pointe von Jonas' These besteht in einer starken Version der Zweckmäßigkeit, d.h. einer ontologischen, und besagt, dass es eine solche nicht einfach in der Natur gibt, sondern zum Wesen des Seienden überhaupt gehört.

Wie nun ist der Übergang von objektiver Zweckmäßigkeit zu objektivem Wert (beide sind ja zunächst nicht miteinander zu verwechseln) zu denken? Die Ausgangsfrage diesbezüglich lautet: „Kann die Natur Zwecke, dadurch daß sie sie hat, legitimieren?“ (PV 146). Dahinter steckt eine andere – zentrale – Frage, nämlich die, „ob Sein überhaupt ein Sollen begründen kann“ (PV 146). Mit dieser Frage und der, wie weiter zu zeigen sein wird, positiven Antwort darauf, berührt Jonas einen Punkt, der auf Kritik stößt. Es ist der von G.E. Moore in dessen *Principia Ethica* (1903) formulierte

²² H. Jonas, *Materie Geist, Schöpfung*, [in:] *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt 1992, S. 221.

Einwand des sog. „naturalistischen Fehlschlusses“ (*naturalistic fallacy*), also jenes Schlusses, der das „Sollen“ vom „Sein“ herleitet und der auf der These fußt, das Gute sei eine bestimmte Eigenschaft der Dinge selbst²³.

Einigermaßen unvermittelt argumentiert Jonas, dass es aufgrund der objektiven Zweckmäßigkeit in der Natur so etwas wie eine „Subjektivität der Natur“ (PV 147) gibt, die unabhängig von der Subjektivität privater Wünsche und Vorstellungen, „alle Vorteile des Ganzen vor den Teilen, des Dauernden vor dem Flüchtigen, des Gewaltigen vor dem Winzigen hat“ (PV 147). Dies führt dann zu folgender These: „Daß die Welt Werte hat, folgt [...] daraus, daß sie Zwecke hat“ (PV 148).

Allerdings ist von dieser axiologischen These ein weiterer Schritt nötig hin zu der Behauptung einer aus dieser Werthaftigkeit der Welt folgenden *sittlichen Verpflichtung*, also eines *Sollens*. Zu diesem Zweck braucht es einen Mittelbegriff; dies ist der Begriff des *Guten*.

Es ist demnach die Beziehung zwischen „Gut“ und „Sein“ zu klären, genauer: die Gründung des Guten im Sein, womit die Verbindlichkeit von Werten aufgezeigt werden kann²⁴. Dass „Zwecke unterhalten“ auch „Werte setzen“ bedeutet, heißt, dass das jeweilige Erreichen ein Gut und die Vereitelung ein Übel ist. Mit diesem Unterschied „beginnt die Zusprechbarkeit von Wert“ (PV 153).

Die entscheidende Frage indes ist die, inwiefern dieser als ‚Gut‘ bezeichnete Zweck auch als Gut-an-sich angesehen werden kann, also der Beurteilung durch ein Subjekt *v o r a u s l i e g t*. Jonas’ Argumentation bleibt diesbezüglich unscharf. Es wird behauptet, die Fähigkeit, überhaupt Zwecke zu haben, könne als ein Gut-an-sich angesehen werden, „von dem intuitiv gewiß ist, daß es aller Zwecklosigkeit des Seins unendlich überlegen ist“ (PV 154). Der Verfasser fügt freilich hier hinzu, er sei sich nicht sicher, ob es sich hier um einen analytischen oder synthetischen Satz handle. Diese Überlegenheit wird nun zum ontologischen Axiom erhoben (PV 155). Jonas fühlt sich allerdings bezüglich dieses Punktes genötigt, dies in einer Fußnote zu kommentieren:

²³ Vor Moore hatte bereits David Hume (1711–1776) darauf hingewiesen, dass man nicht von der Beschreibung einer Entität auf normative Aussagen (Gebote) schliessen kann; dazu bedürfe es zusätzlicher Annahmen.

²⁴ Jonas’ Formulierungen sind in diesem zentralen Punkt nicht eindeutig: Einerseits heißt es, der Begriff des Guten sei nicht identisch mit dem des Wertes (PV 149); andererseits wird ‚Gut‘ und ‚Wert‘ auch wieder identisch gesetzt: „Das Gute, o d e r den Wert, im Sein gründen heißt die angebliche Kluft von Sein und Sollen überbrücken“ (PV 153), bzw. „An-sich-sein des Guten oder Wertes heißt also, zum Bestand des Seins zu gehören“ (*ibidem*).

Dies hat etwas von einem *argumentum ad hominem* an sich, insofern es eine spontane Vorliebe für eine von zwei logisch möglichen Alternativen ausnutzt, verhilft aber damit vielleicht eben der Sache zu ihrem Recht, die auf den eigenwilligen Wegen, die das theoretische Denken im langen Alleinsein mit sich selbst eingeschlagen hat, nicht mehr richtig zu Worte kommt (PV 397).

Die Folgerung, die Jonas aus dieser These zieht, ist die, dass aus diesem Gut-sein ein Sollen, also eine Verpflichtung folgt. Allerdings gilt es zu unterscheiden zwischen der Objektivität der Verpflichtung und der subjektiven Grundlage derselben. Als Gut-an-sich fordert das Sein, gewollt zu werden, Zweck eines Willens zu werden: „Nicht die Pflicht selbst ist der Gegenstand; nicht das Sittengesetz motiviert das sittliche Handeln, sondern der Appell des möglichen An-sich-Guten in der Welt, das meinem Willen gegenübersteht und Gehör verlangt“ (PV 162). Dieses also bildet den Inhalt des zunächst formal leeren Sittengesetzes, das sagt: Tue das Gute!

Was die subjektive Grundlage der Verpflichtung betrifft, so besteht sie in einem mit Bewusstsein und freiem Willen ausgestatteten Subjekt. Jonas unterscheidet zwischen der Gültigkeit der Norm einerseits, ihrer Wirksamkeit, die von einer subjektiven Bedingung abhängt, andererseits. Er behauptet, dass Vernunft allein hier nicht ausreicht, sondern das Gefühl hinzukommen muss, „damit das objektiv Gute eine Gewalt über unsern Willen gewinne“ (PV 165). Dieses Gefühl nun ist das der *Verantwortung*, von der es heißt, dass es mehr als anderes (etwa Kants Gefühl der Achtung) in uns den Antrieb erzeugt, *tätig* zu werden, das heißt „Anspruch des Objekts [...] durch unser Tun zu unterstützen“ (PV 170). Dies darf indes nicht dahingehend verstanden werden, als gründe die Ethik in einem Gefühl. Sie gründet im Sein, übersetzt sich jedoch in ein Handeln unter dem Impuls des Gefühls der Verantwortung.

2.2. Zur Phänomenologie der Verantwortung

Der Begriff der Verantwortung ist vieldeutig; auf einer ersten Stufe beinhaltet er einen juristischen und einen moralischen Aspekt. Ersterer bezieht sich auf tatsächlich begangene Handlungen oder auf solche, bei denen ein Anfangsmoment gegeben ist (z.B. die Vorbereitung eines Anschlags). Bei den tatsächlich erfolgten Handlungen ist weiterhin zu unterscheiden zwischen solchen, die einem Täter unmittelbar zugerechnet werden können und solchen, wo dies nur indirekt der Fall ist. Auch wenn man in diesem letzteren Fall von Verantwortung spricht – als der Bedingung der Zurechenbarkeit –, so ist doch das *Gefühl* der Verantwortung hier sekundär. Die moralische Seite der

Verantwortung ist eine solche, die das z u T u e n d e betrifft. Man muss diesbezüglich unterscheiden einerseits zwischen dem, wofür man verantwortlich ist und was zur Verantwortung auffordert, andererseits der Macht, über die man verfügt, dieser seiner Verantwortung gerecht zu werden.

Nach Jonas stammt das, was zur Verantwortung aufruft, vom Gegenstand selber her. Das „Recht auf Existenz“ bzw. das „Sein-Sollen“ des Gegenstandes ist dasjenige, woraus sich das Tun-Sollen auf Seiten des Subjekts herleitet. Die Verantwortung kennzeichnet sich demnach durch ihre Asymmetrie bzw. Nichtreziprozität.

Für Jonas ist das „zeitlose Urbild aller Verantwortung“ (PV 234) die elterliche gegenüber ihrem/ihren Kind/ern. Sie stammt nicht aus einer Überkunft, sondern von der reinen Gegenwart des Kindes. Sie ist unwiderrufbar und ganzheitlich. Im Fall des Neugeborenen drängt sich die Evidenz eines immanenten Rechts auf, und demnach auch eine Pflicht ihm gegenüber. Jonas erblickt hierin die beste Widerlegung des naturalistischen Fehlschlusses: „[...] das Neugeborene, dessen bloßes Atmen unwidersprechlich ein Soll an die Umwelt richtet, nämlich, sich seiner anzunehmen“ (PV 235).

Jonas geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er zwei konzentrische Kreise zeichnet: zunächst den der Erzeuger. Das Neugeborene ist ein Wesen, das deren Kausalität das Leben verdankt. Solange es nicht existierte, hatte es auch kein Recht auf Dasein; von dem Augenblick, wo es existiert, wird es *Zweck an sich*. Seine Zerbrechlichkeit und sein Unvermögen erlauben es ihm nicht, sich selber im Sein zu erhalten bzw. sein zukünftiges Sein zu sichern. Nun aber impliziert der Zeugungsakt selber bereits für die Erzeuger (im Prinzip) das Versprechen, dafür Sorge zu tragen, dass das Neugeborene nicht wieder ins Nichts zurückfällt bzw. dass es seine Potenzialitäten verwirklichen kann. Neben diesem Aspekt der *T o t a l i t ä t* beinhaltet die elterliche Verantwortung auch einen Aspekt der *K o n t i n u i t ä t*: Es ist im Prinzip nicht möglich, sich für eine bestimmte Zeit davon zu trennen, weil das Leben des Kindes weitergeht und keinen Aufschub zulässt.

Neben diesen Seiten der elterlichen Verantwortung erwähnt Jonas noch eine weitere, nämlich die Erziehung zur Freiheit, Verantwortung zu übernehmen, also eine Erziehung z u r Verantwortung.

Der zweite konzentrische Kreis besteht darin, dass das Zeugen, obwohl es die Handlung z w e i e r Menschen ist, die Gesamtheit der zeugungsfähigen Wesen mitbeinhaltet:

Mit jedem Kind, das geboren wird, fängt die Menschheit im Angesicht der Sterblichkeit neu an, und insofern ist hier auch Verantwortung für den Fortbestand der Menschheit im Spiel (PV 241).

Dieser zunächst abstrakte Gedanke enthält indes nach Jonas eine „politische Pointe“, nämlich die einer institutionellen Verantwortung des jeweiligen Staates für die zu ihm gehörenden Kinder.

Neben der elterlichen Verantwortung als Urtypus fasst Jonas noch eine weitere ins Auge, nämlich die des Staatsmannes. Sie ist freigewählt; das Streben nach Macht erfolgt zum Zweck des Verantwortung-Übernehmens; die Macht über soll Macht für werden.

Während die elterliche Verantwortung natürlich ist, ist die des Staatsmannes künstlich, weil sie etwas bereits Existierendes (das bestehende Gemeinwesen) sowie weitgehend anonyme Individuen betrifft. Die Ausübung der elterlichen Verantwortung ist direkt, die des Staatsmannes ist durch institutionelle Mittel ermöglicht. Dennoch kommen ihnen die gleichen Grundeigenschaften der Totalität, der Kontinuität und der Zukunft zu.

Jonas' Darlegungen zum Thema der politischen Verantwortung erweisen sich als sehr allgemein, ja als undifferenziert. So heißt es, der Staatsmann habe sich um die Bedingungen des Lebens und des guten Lebens der Gesamtheit der ihm anvertrauten Subjekte zu sorgen. Dies ist im Prinzip richtig, aber in dieser Allgemeinheit auch wiederum trivial. Wenn es heißt, der Staatsmann habe sich um die Identität der Gesellschaft zu kümmern, so ist hier zurückzufragen, was Identität in hochkomplexen Gesellschaften bedeutet.

Was den Aspekt der Verantwortung für die Zukunft betrifft, so ist das Problem der politischen Verantwortung hier anders gelagert als dies der Fall ist bei der elterlichen. Bei dieser wird auf der Grundlage der biologischen Entwicklung des Individuums ein Zeitpunkt erreicht, wo das Subjekt autonom und in die eigene Verantwortung entlassen wird. Auf der gesellschaftlichen Ebene lässt sich eine derartige Entwicklung nicht in der gleichen Weise denken: Es gibt kein Gesetz der Geschichte, sozusagen einen notwendigen Gang der Geschichte, der es erlauben würde, den zukünftigen Zustand der Gesellschaft mit Gewissheit vorherzusagen. Die Menschheit ist „nicht Gegenstand eines programmierten Ganzwerdens, vom Unfertigen zum Fertigen, vom Vorläufigen zum Endgültigen, wie ihre jeweils neu beginnenden Einzelwesen es sind“ (PV 201). Dies an die Adresse jener Gesellschaftsuto-
pie, die paradigmatisch für diese Auffassung stand, dem marxischen Gang der Geschichte hin zum Reich der Freiheit. Dennoch fordert die politische Verantwortung das Voraussagen, das Entwerfen von Zukunftsmodellen in unendlich vielen Bereichen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, deren Vernetzung in der zunehmend globalisierteren Weltgemeinschaft solche Voraussagen und Planungen immer schwieriger macht.

Während sich in der Vergangenheit die Zukunft nach menschlichem Maß denken ließ, ist dies in der Gegenwart radikal anders. Unser Wissen um die Zukunft kann sich zwar auf größere Datenmengen stützen, aufgrund derer – zum Teil sich widersprechende – Zukunftsprojektionen möglich sind, aber die Fortschrittdynamik ihrerseits ist ungebunden und eröffnet in immer kürzeren Zeitabständen Räume von neuen „Wirklichkeiten“, die unvorhersehbar sind. Dies bedeutet einen radikalen Bruch gegenüber der Vergangenheit, wo Veränderungen begrenzt waren. Die Zukunft gestaltete sich aller Wahrscheinlichkeit nach so wie die Vergangenheit, nach dem Modell der Vergangenheit.

Wie also ist ein verantwortungsethischer politischer Imperativ in diesem neuen Rahmen zu formulieren? Jonas bleibt diesbezüglich – wie er selber eingesteht – recht allgemein. Für den Staatsmann gilt, „nichts zu tun, was das weitere Auftreten von seinesgleichen verhindert“ (PV 214), so dass die „Möglichkeit verantwortlichen Handelns auch künftig bestehen bleibt“ (PV 215).

2.3. Anthropozentrische und physiozentrische Aspekte der Verantwortung

Nach Jonas' Auffassung ist Verantwortung eine Angelegenheit, die sich fundamental (wenngleich nicht ausschließlich) auf den Menschen bezieht: „Primär ist Verantwortung von Menschen für Menschen“ (PV 184). Als solche ist sie im Prinzip reziprok: „[...] generisch ist die Gegenseitigkeit immer da, insofern ich, der für jemand Verantwortliche, unter Menschen lebend allemal auch jemandes Verantwortung bin“ (PV 184)²⁵.

Wenn Verantwortung so zu denken ist, dann bedeutet das, dass im Sein existierender Menschen ein Sollen beschlossen liegt. Wenn darüber hinaus der Mensch das einzige Wesen ist, das Verantwortung übernehmen kann, dann kann die Möglichkeit von Verantwortung-zu übernehmen nur dann weiterbestehen, wenn die Möglichkeit des Existierens von Menschen überhaupt offengehalten wird. Nun liegt aber in dieser These eine Asymmetrie beschlossen, insofern bezüglich zukünftiger Menschen nicht von Reziprozität gesprochen werden kann: Zukünftige Menschen haben keine Verantwortung gegenüber gegenwärtig existierenden. Dennoch hat für Jonas die These Bestand, dass die Zukunft der Menschheit „die erste Pflicht menschlichen Kollektivverhaltens“ (PV 245) ist.

Hier setzt nun ein weiterer Gedanke an, der in der Rezeption von *Das Prinzip Verantwortung* von größerer Durchschlagskraft war: Im Zeitalter der allmächtig gewordenen Technik und der durch sie bedrohten Natur hat

²⁵ Mit dieser These wird das Paradigma der einseitigen elterlichen Verantwortung erweitert.

der Mensch im Namen der Zukunft der Menschheit eine Verantwortung für die Zukunft der Natur. Wie ist dies genauer zu verstehen?

Es wurde bereits an früherer Stelle auf Jonas' These von einem „sittlichen Eigenrecht der Natur“ (PV 29) hingewiesen. Der Verfasser hat in Erwägung gezogen, dass es sich hierbei um einen Anspruch handeln könnte, der nicht um des Menschen willen besteht, sondern um der Natur selber willen.

Seinen Ausführungen an späterer Stelle haftet nun eine gewisse Zweideutigkeit an. Einerseits heißt es, der Mensch komme zuerst und die Natur müsse „ihm und seiner höheren Würde weichen“ (PV 246). Da ist nun nicht mehr die Rede von einem sittlichen Eigenrecht der Natur; vielmehr wird das sittliche Verhältnis zur Natur der Pflicht zum Menschsein untergeordnet. Die Pflicht gegenüber der Natur ist Bedingung der eigenen Fortdauer und Element der eigenen Vollständigkeit (PV 246). Dann aber heißt es, die in der „Gefahr neuentdeckte Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Natur“ (PV 246) lasse uns die selbsteigene Würde der Natur (nicht das Recht!) wiederentdecken.

Die Pflicht zum Menschen, als Leitbegriff der Verantwortungsethik, fällt letztlich mit der Pflicht zur Erhaltung der Natur zusammen, so dass sich die zunächst anthropozentrische Ethik um eine physiozentrische Seite erweitert, die als notwendige Ergänzung der ersteren anzusehen ist.

2.4. Verantwortungsethik als „konservative“ Ethik

Die Zukunft der menschlichen Gattung ist bedroht, dies nicht so sehr durch die Kräfte der Natur, sondern vielmehr aufgrund der Macht des Menschen, seiner Kreativität in Wissenschaft und Technik.

[...] Wir haben uns zu breit gemacht, sind zu tief eingedrungen in die Ordnung der Dinge. Wir haben zuviel Gleichgewicht zerstört, haben zu viele Arten schon jetzt zum Verlöschen verurteilt. Technik und Naturwissenschaft haben uns von Beherrschten zu Herrschern der Natur gemacht²⁶.

Der „Gotteskomplex“ (H.E. Richter) des Menschen lässt die ethischen Imperative in einem neuen Licht erscheinen: Grundsätzlich geht es darum, dass es in Zukunft überhaupt noch Menschen gebe, bzw. negativ, zu verhindern, dass Menschen nicht mehr existieren. In diesem Sinn ist die Ethik der Verantwortung eine „konservative Ethik“. Die ethische Bestimmung des Menschen ist das Sein(können) des Menschen. Jonas schreibt, dass es darum

²⁶ H. Jonas, *Dem bösen Ende näher*, [in:] *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, Frankfurt 1993, S. 13.

geht, die Bedingungen zu retten, unter denen Menschen als Menschen sein können. Dieser Zusatz ist von besonderer Bedeutung. Häufig ist die Rede vom „wahren Menschenbild“ (PV 63), von der „Idee des Menschen“ (PV 91), vom „eigentlichen Menschen“ (PV 249), vom Menschen als Menschen (PV 250), vom „wahren Menschen überhaupt“ (PV 322). Was diese Formeln bedeuten, ist allerdings nur umrisshaft zu erahnen. Jonas scheint eine Art substanzielles Wesen des Menschen vor Augen zu haben, von dem man sich fragen kann, ob es nicht an die biblische Auffassung vom Menschen anspielt, der *ad imaginem Dei* geschaffen worden ist (vgl. Gen. I 26).

Aufgrund dieser zentralen Bedeutung des Menschen und der Möglichkeit seiner Zukunft drängt sich nach Jonas eine pragmatische Grundmaxime auf, an deren Leitfaden sich die Entscheidungsprozesse der Menschen orientieren sollen, die unter dem Stichwort einer „Heuristik der Furcht“ angezeigt wird. Sie besagt, allgemein, dass wir bei unseren Entscheidungen „unser Fürchten vor unserem Wünschen konsultieren“ (PV 64) müssen, um zu ermitteln, was zu tun bzw. zu unterlassen sei. Dies impliziert allerdings eine „imaginative Kasuistik“ (PV 67), die in gut informierten Denkeperimenten besteht, in denen noch Unbekanntes aufgespürt werden soll. Darauf aufbauend ist der schlechteren Prognose gegenüber der besseren der Vorrang zu geben. Die praktische Vorschrift, so Jonas, besteht darin, „der Unheilsprophezeiung mehr Gehör zu geben als der Heilsprophezeiung“ (PV 70).

2.5. Politische Aspekte der Verantwortungsethik

Verantwortung, so sahen wir, wird zunächst als Verantwortung des Einzelnen gedacht: Ich bin gegenüber jemandem für etwas verantwortlich. Die damit einhergehende Pflicht muss von einem Gefühl begleitet sein. Wenn dies strukturell zum Verantwortungsbegriff gehört, wie steht es dann mit globaler Verantwortung, in der es in mehr oder weniger großem Umfang um die Zukunft der Menschheit geht? Betrachtet man hier die Individuen, die in dem engen Kreis ihrer Einflussmöglichkeiten leben, so muss man deren weitgehende Ohnmacht feststellen. Was also zu befragen ist, ist das kollektive, politische Handeln, also Ausübung und Kontrolle der Macht unter dem Aspekt der Verantwortung.

Jonas behauptet, die aktuelle Situation rufe nach einer Politik des Verzichts, einer „weise[n] Politik konstruktiver Vorbeugung“ (PV 321). Damit stellt sich eine fundamentale Frage, nämlich die nach dem politischen System, das in der Lage ist, eine derartige Politik des Verzichts um der Naturerhaltung willen durchzusetzen.

In einem *Spiegel*-Interview aus dem Jahre 1992 wurde Jonas auf diesen Punkt hin angesprochen. Hier äußert er – etwas vage – die Ansicht, er hege den Verdacht, „daß die Demokratie, wie sie jetzt funktioniert – mit ihrer kurzfristigen Orientierung – auf die Dauer nicht die geeignete Regierungsform ist“²⁷. Jonas hält Freiheitsverzicht der Individuen, die um der Errettung der Menschheit willen in Kauf genommen werden müssen, für selbstverständlich. Der These des Interviewers, weder die Demokratie noch die Marktwirtschaft bildeten einen Rahmen für Jonas' Verantwortungsethik, widerspricht der Autor nicht²⁸. Dem entspricht übrigens das, was er bereits in *Das Prinzip Verantwortung* behauptet hatte, nämlich, dass angesichts der „Härte einer Politik verantwortlicher Entsagung“ die Demokratie „mindestens zeitweise untauglich“ (PV 269) sei. Jonas' augenblickliche Abwägung sei, „widerstrebend, zwischen verschiedenen Formen der ‚Tyrannis‘“ (PV 269) zu wählen.

Jonas fragt – 1979 – „Kann der Marxismus oder der Kapitalismus der Gefahr besser begegnen?“ (PV 256). In der „asketischen Moral“, die der sozialistischen Disziplin innewohnt, erblickt Jonas einen Ansatz, der sich ohne Brüche von der im Kommunismus herrschenden Wohlstandsausrichtung sozusagen „unmerklich [...] in eine Asketik im Dienste der Verhütung zu großer Armut übergeht“ (PV 265). Instrumental gesehen räumt Jonas einem „innerlich ernüchterten ‚Marxismus‘“ (PV 271) bessere Chancen ein, mit den Zukunftsaufgaben fertig zu werden. Allerdings zeigt dann eine genauere Analyse, welches die strukturellen Schwachstellen des Kommunismus sind, insbesondere der dem Marxismus innewohnende technologische Impetus, der sich „mit dem Standpunkt des extremsten Anthropozentrismus verbindet, dem die ganze Natur (sogar die menschliche) nichts anderes als ein Mittel für die Selbstverfertigung des selber noch nicht fertigen Menschen ist“ (PV 277).

Es ist dieser Aspekt des „eigentlichen Menschen“, den Jonas hinterfragt. Für den Marxismus ist die klassenlose Gesellschaft die Voraussetzung für die Hervorbringung des „guten“ Menschen und dessen wahren Potenzialitäten. Dies aber fußt auf materiellen Grundlagen, die ihrerseits nur mit Hilfe der Technik zu verwirklichen sind – ein Punkt, den der Marxismus mit dem Kapitalismus teilt. Dazu Jonas' nüchterne Feststellung: Wir können uns die Utopie mit dieser Bedingung heute nicht leisten und sie auch an und für sich ein falsches Ideal (PV 286).

Die Fragen, die sich bezüglich dieses letzten Punktes stellen, betreffen die kulturelle und sittliche Überlegenheit der klassenlosen Gesellschaft bzw.

²⁷ *Ibidem*, S. 16.

²⁸ *Ibidem*, S. 20.

der in ihr lebenden Menschen. Letzten Endes, so Jonas, ist dem „kommunistische[n] Gesellschaftssystem mit der Durchdringung jedes Einzellebens mit dem öffentlichen Interesse“ (PV 303) ein freiheitliches Regime vorzuziehen. Der liberale Staat ist eine „Zweckeinrichtung, welche die Sicherheit der Individuen“ (PV 303) schützt und in den Grenzen derselben dem freien Spiel der Kräfte weitest gehenden Raum lässt. So gilt grundsätzlich, „daß auf allen Gebieten menschlicher Tätigkeit ein freiheitliches System, so lange es sich vor seinen eigenen Ausschreitungen schützen kann, aus sittlichen Gründen einem unfreien vorzuziehen ist, selbst wo ein solches manche und wichtige menschlichen Interessen besser oder sicherer bedienen kann“ (PV 304).

Zu fragen bleibt jedoch, ob Jonas' Argumente für ein freiheitliches System, in dem notgedrungen das pragmatische Prinzip des Kompromisses vorherrscht, in der Tat das verantwortungsethische Projekt, das eine Maximalforderung angesichts der offen zu haltenden Zukunft der Menschen beinhaltet, im Spiel der Interessen von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft nicht auf den kleinstmöglichen Nenner reduziert und damit weitgehend wirkungslos wird.

Der Appell an die Wahrung der Schöpfung und die Zukunft des Menschen in der Integrität des „Ebenbildes“ (PV 393) klingt, so gesehen, in der Tat sehr abstrakt, gar letztlich so hilflos wie Jonas' Aussage im *Spiegelinterview* von 1992: „Ich habe keine Antwort auf die Frage, wie die sich jetzt abzeichnende und unzweifelhafte Gefährdung der menschlichen Zukunft im Verhältnis zur irdischen Umwelt abgewendet werden kann“²⁹.

3. Einige kritische Fragen

Wie bereits früher hervorgehoben, rührt die Attraktivität von Jonas' Philosophie in erster Linie von den ethischen Kernthesen in *Das Prinzip Verantwortung* her. In seinen *Erinnerungen* schreibt er:

Die enorme Wirkung von *Das Prinzip Verantwortung* hängt [...], wenn ich es richtig einschätze nicht mit seiner philosophischen Grundlegung zusammen, sondern verdankt sich dem allgemeinen Gefühl, dem sich schon damals die einigermaßen aufmerksamen Beobachter immer weniger entziehen konnten, daß mit unserer Menschheit etwas schiefgehen könnte, daß sie sogar eventuell drauf und dran ist, in diesem übermäßig werdenden Wachstum technischer Eingriffe in die Natur ihre eigene Existenz aufs Spiel zu setzen³⁰.

²⁹ *Idem*, *Dem bösen Ende näher*, *op. cit.*, S. 18.

³⁰ *Idem*, *Erinnerungen*, *op. cit.*, S. 326.

Wir stoßen hier auf den sensiblen Punkt des Werkes. Man kann dieses in der Tat in Richtung auf eine ontologisch „schwache“ oder „starke“ Version hin lesen.

– In ersterer kann man sich mit dem plakativen Befund der Technikkritik und den angeführten Gefahren für die Zukunft zufriedengeben. Jonas führt dies einigermaßen wortgewaltig aus. Dennoch bleiben viele Fragen offen.

Zum Beispiel wird man sagen müssen, dass Begriffe wie Natur, Technik, Fortschritt, Mensch, Politik unterbestimmt bleiben. Müsste nicht insbesondere die Frage der Beherrschung der Natur durch die Technik differenzierter angegangen werden als dies der Fall ist? Wenn von Gefahren infolge technischer Fortschritte die Rede ist, so trifft dies sicher zu; andererseits aber wird das Chancenpotenzial, das der technische Fortschritt in bestimmten Gebieten mit sich führt, in seiner Werthaftigkeit zu wenig beachtet.

Weiterhin, wenn Jonas fordert, in Entscheidungsprozessen der schlechten Prognose gegenüber der guten den Vorzug zu geben, so ist dem vor dem Hintergrund des Fernhorizontes unseres jetzigen Handelns im Prinzip zuzustimmen. Gleichwohl betritt man bei der Einschätzung der Folgen technologischer Neuerungen einen Bezirk, in dem man häufig sich widersprechende Expertenmeinungen antrifft, die eine Urteilsbildung, die Voraussetzung politischer Entscheidungen ist, schwierig macht. Die politischen Kompromisse erfolgen zumeist auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner.

Ein weiterer diskutierbarer Punkt ist der folgende: Wenn im Hintergrund der Ethik der Verantwortung die Wahrung des wahren Menschen steht, dann ist hier zurückzufragen, wer die Deutungshoheit über dieses Bild des wahren Menschen besitzt und ihm normative Konturen zu geben ermächtigt ist. Riskiert ein Diskurs, der sich an dieser Idee orientiert, die Jonas nirgends explizit ausformuliert, nicht zwangsläufig in Ideologie umzukippen? Oder aber steht bei diesem Thema für Jonas – wie wir vermuten – nicht eine Überzeugung anderer Art, nämlich die seiner jüdischen Wurzeln? Damit würde sich dann allerdings für den philosophischen Diskurs, den er für sein Unternehmen beansprucht, eine Steillage ergeben.

Sodann: Von der Verantwortung heißt es, sie sei von einem Gefühl begleitet. Dies lässt sich ohne Schwierigkeiten mit Blick auf das Individuum oder auch auf Kleingruppen nachvollziehen. Da jedoch, wo Verantwortung in politischer Perspektive gedacht wird – und globale Verantwortung für die Zukunft der Menschheit scheint ja vornehmlich Aufgabe der Politik zu sein –, sieht man schlecht, wie eine solche das Gefühl in Anspruch nehmen kann. Hier muss sie nachvollziehbare argumentative, gar quantifizierbare Form annehmen.

– Wendet man nun den Blick auf eine ontologisch starke Version, in der es um die metaphysischen Grundlagen der neuen Ethik geht, so sind der Probleme nicht weniger. Ontologien sind generell kontingenter Natur, was eine beträchtliche Belastung hinsichtlich ihrer Begründungsleistungen und ihres Wahrheitsanspruchs bedeutet. Denn letzterer muss generell in einem unhintergehbaren Prinzip gründen. Die innere Konsistenz (Widerspruchsfreiheit) ist diesbezüglich epistemisch zu schwach; sie ist notwendige Bedingung, aber nicht hinreichende. Das Prinzip der Jonasschen Ontologie besteht, wie gesehen, in der Gleichstellung von Sein und Wert. Bezüglich dieser These, die unabhängig von jedweder Religion (PV 99) bzw. einer metaphysischen Gotteslehre³¹ konsistent begründet werden soll, stellt sich die Frage, ob die Behauptung, das einfache Sein von etwas involviere bereits einen Vorrang vor seinem Nichtsein und impliziere damit seine Werthaftigkeit, eine gültige Inferenz darstellt. Jonas beweist diese These, soweit ersichtlich, letzten Endes nicht, und zwar deshalb, weil er den Seinsbegriff, den er zugrunde legt, nicht hinreichend klärt. Gilt u.U. die oben genannte Inferenz im Bereich des Organischen, so stellt sich die Frage nach ihrer Sinnhaftigkeit im Bereich des Anorganischen. Hier von einem Vorrang des Seins des Anorganischen vor seinem Nichtsein zu sprechen, ergibt wenig Sinn, es sei denn, man zieht eine bestimmte metaphysisch-theologische Hypothese heran. Das tut Jonas aber in *Das Prinzip Verantwortung* nicht. Seine axiologische Ontologie hat insofern postulativen Charakter: Sie ist letztlich ein fragwürdiger Entwurf und bildet insofern eine schwache Grundlage für die Herleitung einer Ethik der Verantwortung, in der das Sollen auf dem Ruf des Seins gründet. ∞

ROBERT THEIS – Prof. dr hab. filozofii, magister teologii, emerytowy profesor Uniwersytetu w Luksemburgu. Wydawca serii “Christian Wolff Werke” (Hildesheim, Olms) oraz “Europaea Memoria” (Hildesheim, Olms). Obszary zainteresowań badawczych: historyczynie: Kant, Wolff, Jonas; systematycznie: metafizyka i historia religii.

ROBERT THEIS – Prof. Dr. phil. habil. M. theol., professor emeritus at the Luxemburg University. Publisher of the series “Christian Wolff Werke” (Hildesheim, Olms) and “Europaea Memoria” (Hildesheim, Olms). Research focus: historically: Kant, Wolff, Jonas; systematically: metaphysics and philosophy of religion.

³¹ Siehe G.W. Leibniz, *Principes de la grâce...*, a.a.O.