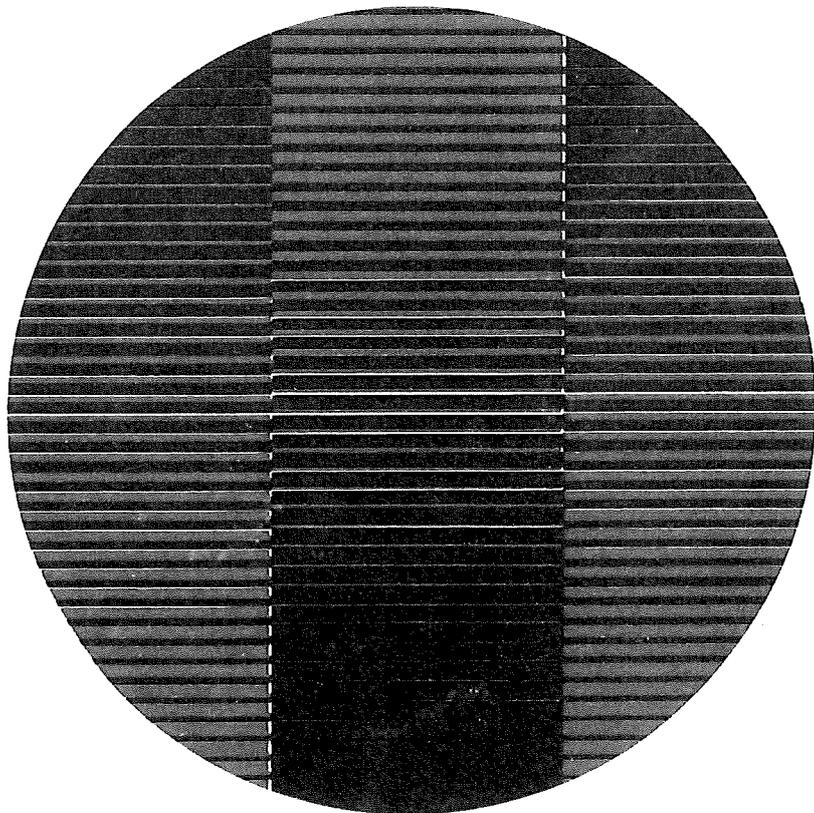


**Lehr-
und Studien-
bücher**

ethik

Wolfgang Bender

Ethische Urteilsbildung



Kohlhammer

Hans Paul Schmidt
zum Andenken

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Bender, Wolfgang:

Ethische Urteilsbildung / Wolfgang Bender. –
Stuttgart ; Berlin ; Köln ; Mainz : Kohlhammer, 1988

(Ethik ; Bd. 1)

ISBN 3-17-009420-3

NE: GT

Alle Rechte vorbehalten

© 1988 W. Kohlhammer GmbH

Stuttgart Berlin Köln Mainz

Verlagsort: Stuttgart

Umschlag: Werbeatelier Jürgen Richter, Jugenheim

Gesamtherstellung:

W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. Stuttgart

Printed in Germany

mögliche Maß gesellschaftlicher Grundgüter« gewinnen, um »ihre Vorstellung von ihrem Wohl... zu verwirklichen«⁸⁰. Insofern die Zielangabe den (deontologischen) Grundsätzen logisch vorgeordnet ist, erweist sich die Theorie von Rawls als *teleologisch*. Hinsichtlich der inhaltlichen Bestimmung des Ziels ist die Nähe zum *Utilitarismus* durch die Wortwahl eindeutig – bis hin zu einer gelegentlichen Identifikation mit einer am ökonomischen Wohlstand orientierten Form von Utilitarismus.⁸¹ Die Alternative hält sich in Grenzen.

5.3.7.4. Die Gerechtigkeit und das Gute

Ein Teil dieses Problems, das Verhältnis von gerecht und gut, war Gegenstand des vorangegangenen Abschnitts. Die *vollständige Theorie des Guten* beantwortet – im Unterschied zur schwachen Theorie, die sich auf die Ziele des Lebensplans bezieht – die Frage nach dem moralischen Wert von Menschen und ihren Handlungen. Gemäß der logischen Struktur der Theorie und der moralischen Priorität der Gerechtigkeit liegt das Ergebnis eigentlich auf der Hand: Der moralische Wert – das Gute – bestimmt sich von der Gerechtigkeit her. *Der gerechte Mensch ist der gute Mensch*; hinzugefügt wird lediglich die Erwartung einer besonderen *Intensität des Gerechtigkeitssinns*: Gut ist, wer in überdurchschnittlichem Maß gerecht ist. Zweifellos wird hiermit ein Gesichtspunkt benannt, der bereits bei Hares Analyse des Wortes »gut« eine Rolle spielte: daß moralische Regeln und moralische Ideale zu unterscheiden sind.⁸² Darauf bezugnehmend ließe sich sagen: Gut ist derjenige, der nicht nur die Regeln der Gerechtigkeit beachtet, sondern auch Gerechtigkeit zu seinem moralischen Ideal macht. Bedenkt man wieder, daß Rawls keine vollständige, sondern eine soziale Vertragstheorie der Gerechtigkeit entwirft, kann man es bei dieser Feststellung belassen; die Frage nach dem Guten wird jedenfalls nur teilweise beantwortet.

Schließlich sei noch gefragt, ob Rawls' Theorie eine *Gerechtigkeits- oder eine Freiheitstheorie* ist.⁸³ Die Gleichheitsregel bezieht sich »auf das umfangreichste Gesamtsystem von Grundfreiheiten« für jeden einzelnen, »das mit einem entsprechenden System von Freiheit für alle anderen verträglich ist«⁸⁴. Inhaltlich geht es um Freiheit, die in gleichem Maß für alle gefordert wird. Auf jeden Fall handelt es sich um eine liberale Gerechtigkeitstheorie, die unter Bedingungen eines einigermaßen gesicherten Wohlstandes ihre Berechtigung hat. Unter anderen Ausgangsbedingungen werden die Prioritäten zwischen Freiheit und Gerechtigkeit anders zu setzen sein.

5.4. Ontologische Begründung der Verantwortung (*H. Jonas*)

5.4.1. Überlegte Furcht

Ausgangspunkt moralphilosophischer Reflexionen bei Th. W. Adorno ist der *leibhaftige Impuls*, der vom *erfahrenen Leid* ausgeht. Daraus resultiert für die Menschen unserer Tage ein neuer kategorischer Imperativ: »Ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.«¹ Während der Blick Adornos stärker auf »das unwiderruflich vergangene Leid« gerichtet ist, führt bei Hans Jonas die *Voraussicht der Möglichkeit einer totalen Katastrophe* zur »*Heuristik der Furcht*«.² Furcht vor der Katastrophe läßt neu nach einer Antwort auf die Frage nach dem richtigen Handeln suchen.

Dabei ergibt sich als »*erste Pflicht*« einer zukunftsorientierten Ethik: Es müssen *Vorstellungen von den Fernwirkungen* menschlicher Handlungen beschafft werden. Das »vorgestellte malum« muß »die Rolle des erfahrenen malum übernehmen«.³

Aus der ersten Pflicht einer zukunftsorientierten Ethik folgt eine *zweite*: Das *vorgestellte Schicksal* künftiger Menschen *soll* – weil es sich nicht von selbst ergibt wie beim direkt erfahrenen Leid – *Einfluß gewinnen auf unser Gefühl*: »eine Furcht geistiger Art, die als Sache einer Haltung unser eigenes Werk ist«⁴. Es handelt sich also nicht um eine Art Panik, eine pathologische Angst. Es geht vielmehr um eine »*überlegte Furcht*«.

Ein besonderes Problem ergibt sich allerdings angesichts der *Unsicherheit der Voraussagen* über das, was eintreten wird oder kann. Dabei sind Nahprognosen und Fernpro-

gnosen zu unterscheiden. Nahprognosen erreichen hohe Wahrscheinlichkeiten. Anders steht es bei den Fernprognosen. Sie sind und bleiben unsicher wegen der Komplexität der ökologischen Zusammenhänge, der Nichtvorhersehbarkeit wissenschaftlicher Erfindungen und technischer Innovationen sowie angesichts der Unwägbarkeit menschlicher Entscheidungen.⁵

5.4.2. Der Vorrang der schlechten Prognose

Die heutige technologische Entwicklung ist vom tastenden und damit lebensichernden Vorgehen der natürlichen Evolution grundverschieden. Ihre sich selbst beschleunigende Dynamik schafft immer mehr Fakten, die nicht mehr rückgängig gemacht werden können; sie macht lebensbedrohende Risiken wahrscheinlicher.

Es wäre aber widersinnig, das Subjekt der Entwicklung, den Menschen, einem lebensbedrohenden Risiko auszusetzen. Die technologische Entwicklung hat ja nur darin einen Sinn, die bessere Zukunft des Subjekts dieser Entwicklung zu gewährleisten. Dieses wahrheitsfähige und freie Subjekt ist im Vergleich zu allem anderen »ein Unendliches« im Flusse der Entwicklung, »ein Absolutum«, deshalb ein »höchstes Treugut«, das es angesichts seiner Verletzlichkeit unbedingt zu bewahren gilt. Die Pflicht der Bewahrung »überragt ohne Vergleich alle Gebote und Wünsche des Meliorismus in den Außenbezirken, und wo sie betroffen ist, handelt es sich nicht mehr um die Wägung endlicher Gewinn- und Verlustchancen, sondern um die keinem Wägen mehr unterwerfbare Gefahr unendlichen Verlustes gegen die Chancen endlicher Gewinne. Also ist für dies um jeden Preis in seiner Integrität zu erhaltende Kernphänomen, das sein Heil von keiner Zukunft zu erwarten hat, da es schon »heik« in seiner Anlage ist, in der Tat die genügend einleuchtende Unheilprognose maßgeblicher als die vielleicht nicht weniger einleuchtende, aber auf eine essentiell niedrigere Ebene bezügliche Heilprognose. Der Vorwurf des »Pessimismus« gegen solche Parteilichkeit für die »Unheilprophetie« kann damit beantwortet werden, daß der größere Pessimismus auf Seiten derer ist, die das Gegebene für schlecht und unwert genug halten, um jedes Wagnis möglicher Verbesserung auf sich zu nehmen.«⁶

Die Ethik der Zukunftsverantwortung muß also die Ungewißheit der Fernprognosen als Tatsache nehmen, »für deren richtige Behandlung die Ethik ein selber nicht mehr ungewisses Prinzip haben muß«: das Prinzip des Vorrangs der schlechten vor der guten Prognose.⁷

Jonas gebraucht das Bild der Wette und erklärt, daß jede Art von Wette im Handeln ausgeschlossen werden muß, wenn es um die Existenz des Subjekts geht. Fortschritt darf nicht unter Einsatz des Lebens, des »Ganzen der Interessen der betroffenen Anderen« angestrebt werden. »Meliorismus rechtfertigt nicht den totalen Einsatz.«⁸ Hinzu kommt, daß es »kein Recht der Menschheit zum Selbstmord« gibt. »Kein Einverständnis zu ihrem Nichtsein oder Entmenschsein ist von der Menschheit der Zukunft erhältlich noch auch supponierbar; und wollte man es dennoch supponieren (eine fast irrsinnige Annahme), so wäre es zurückzuweisen; denn es besteht eine unbedingte Pflicht der Menschheit zum Dasein, die nicht verwechselt werden darf mit der bedingten Pflicht jedes Einzelnen zum Dasein. Über das individuelle Recht zum Selbstmord läßt sich reden, über das Recht der Menschheit zum Selbstmord nicht.«⁹

Hierbei ist vorausgesetzt, daß es eine »Pflicht zur Zukunft«, daß es eine Verantwortung gegenüber Menschen gibt, die noch nicht sind. Dazu braucht es einen Begriff von Verantwortung, der nicht auf Wechselseitigkeit beruht, eine Form von Ethik, die nicht reziprok ist.

5.4.3. Begründung der Pflicht zur Zukunft in der Idee des Menschen

Verantwortung gründet für H. Jonas *in der menschlichen Natur*, in der Selbstverständlichkeit, mit der *Eltern* sich um ihre Neugeborenen kümmern. Von hier aus erweitert sich die Verantwortung zur Zukunftssorge und zur Fürsorge nicht nur den eigenen Nachkommen gegenüber. Diesen Zusammenhang habe die Moralphilosophie bislang nicht beachtet.

Damit ist aber noch nichts über die *Verantwortung gegenüber Ungeborenen* gesagt. »Ein Recht Ungeborener auf Geborenwerden (genauer: Ungezeugter auf Zeugung) ist schlechterdings gar nicht zu begründen.«¹⁰ Wie steht es aber dann mit der *Pflicht zur Zukunft*? Wie läßt sich dennoch eine Verantwortung für die künftige Menschheit, für ihr Dasein und ihr Sosein, verbindlich nachweisen? Dazu bedarf es einer *ontologischen Überlegung*. Von möglichen »Wünschen der Späteren« her zu denken führt nicht weiter. Daß sie sein *sollen*, ist entscheidend. Die Verantwortung bezieht sich auf die »*Idee des Menschen*« als eines Wesens, das zur Pflicht fähig ist; eben deshalb *soll* es die Fähigkeit zur Pflicht erhalten. Diese »*Idee des Menschen*« ist eine *ontologische Idee*. Aus ihr wird aber nicht die *Notwendigkeit* oder die *Faktizität* der künftigen Existenz der Menschheit abgeleitet; es wird nicht – wie im ontologischen Gottesbeweis – aus der Idee, aus der Essenz auf die Existenz geschlossen. Der Schluß geht vielmehr aus der Idee des Menschen als eines zur Pflicht fähigen auf das *Sollen*. Weil das Sollen zur Idee des Menschen gehört, steht dieses Sollen über uns, es ist unserer Freiheit nicht verfügbar. Deshalb gilt »der Imperativ, daß eine Menschheit sei, der erste, soweit es sich um den Menschen allein handelt«¹¹. »So sind wir denn mit diesem ersten Imperativ gar nicht dem künftigen Menschen verantwortlich, sondern der *Idee* des Menschen, die eine solche ist, daß sie die Anwesenheit ihrer Verkörperungen in der Welt fordert. Es ist, mit anderen Worten, eine *ontologische Idee*, . . . die sagt, daß eine solche Anwesenheit sein soll, also gehütet werden soll, sie also uns, die wir sie gefährden können, zur Pflicht macht.«¹²

Dieser *erste Imperativ* ist ein *kategorischer*, ein unbedingter Imperativ im Sinne Kants. Er begründet – dies aber im Unterschied zu Kant – die Ethik nicht in einer »*Idee des Tuns*« (als »Selbsteinstimmigkeit der sich Gesetze des Handelns gebenden Vernunft«), sondern in einer »*Idee des Seins*«. »Das erste Prinzip einer ›Zukünftigkeitsethik‹ (liegt) nicht selber *in* der Ethik . . . als einer Lehre vom Tun . . . , sondern in der *Metaphysik* als einer Lehre vom Sein, wovon die Idee des Menschen nur ein Teil ist.«¹³

Diese Auffassung *widerspricht zwei Grundüberzeugungen der Gegenwartsphilosophie*, wonach es *keine metaphysische Wahrheit* und *keinen Weg vom Sein zum Sollen* gibt. Letztere These gilt nur dann, wenn die Idee des Seins wertfrei, die Idee des Menschen ohne seine Fähigkeit zur Pflicht konzipiert wird. Für Jonas ist der Satz, daß »kein Weg vom Sein zum Sollen führt«, ein metaphysischer Satz, der sich auf einen bestimmten – und zwar verarmten – Begriff von Sein festlegt. Der andere Satz, daß es keine metaphysische Wahrheit gäbe, ist dagegen auf einen bestimmten Begriff von Wissen festgelegt, auf den »wissenschaftlicher« Wahrheit über physische Gegenstände. Es ist allerdings nicht erwiesen, daß dies der einzig mögliche Begriff von Wissen ist. Unter diesen Umständen ist der Satz von der Unmöglichkeit metaphysischer Wahrheit selbst ein metaphysischer Satz, den man sich als solchen aber nicht bewußt macht. Besser ist es jedenfalls, offen einen metaphysischen Gedankengang vorzutragen und ihn damit überprüfbar zu machen.

5.4.4. Die Frage nach dem Zweck in der Natur

Für H. Jonas gründet die Ethik also letztlich in der Lehre vom Sein. Die Frage nach dem Sein-sollen des Menschen führt zurück auf die Frage nach dem Sein-sollen des Seins: »warum überhaupt etwas im Vorrang zum Nichts sein soll«¹⁴. Diese Frage verbindet sich mit der Frage nach dem Wert des Seins. Die »ethisch-metaphysische Frage nach einem Seinsollen des Menschen in einer seinsollenden Welt« verwandelt sich »in die logische Frage nach dem Status von Werten als solchen«¹⁵. Um diese Frage zu klären, ist es unumgänglich, sich den Unterschied zwischen Werten und Zwecken bewußt zu machen. Jonas wendet sich zuerst den Zwecken und ihrer Stellung im Sein zu.¹⁶

Mit der Angabe des Zwecks oder Ziels wird die Frage »Wozu?« beantwortet. »Ein Zweck ist das, um dessentwillen eine Sache existiert und zu dessen Herbeiführung oder Erhaltung ein Vorgang stattfindet oder eine Handlung unternommen wird.«¹⁷ Werturteile können sich auf die Mittel beziehen, die zur Erreichung eines bestimmten Zweckes dienen sollen. Ein Hammer ist um so besser, je geeigneter er ist, einen Nagel in die Wand zu schlagen. Diese Art von Werturteilen macht Aussagen über die Tauglichkeit eines Mittels; sie stellt nicht die Frage nach dem Wert des Zweckes oder des Zieles. Diese Frage aber ist es, die hier interessiert.

Um sie beantworten zu können, ist eine weitere Klärung des Zweck-Begriffes nötig. Gehört der Begriff ausschließlich dem Bereich der Subjektivität und damit vornehmlich der Sphäre menschlichen Handelns an? Gibt es »Zweck in der objektiven Welt«, »in der vorbewußten Natur«¹⁸, also Naturteleologie? Die Antwort lautet: »Zweck« ist nicht nur im Begriff bewußter Subjektivität anzusiedeln. So will es zwar die gängige Betrachtungsweise, die das Oberste vom Unteren her erklärt und für die Subjektivität erst auf einer der letzten Entwicklungsstufen erscheint. Die Blickrichtung ist umzukehren. Was Kontinuität der Entwicklung bedeutet, ergibt sich, wenn »wir uns vom Obersten, Reichsten über alles Untere belehren lassen«¹⁹.

Die »gängige Betrachtungsweise« ist die des Erklärens; im Bereich des Erklärens wird zu Recht nach »Wirkursachen«, »Kraftgrößen unter Konstanzgesetzen«²⁰ gefragt. Wenn aber nicht nur Einzelnes erklärt, sondern das Ganze begriffen werden soll, ist eine andere Sichtweise erforderlich. Jonas faßt seine Position in der folgenden These zusammen: »Das Sein, oder die Natur, ist eines und legt Zeugnis von sich ab in dem, was es aus sich hervorgehen läßt. Was das Sein ist, muß daher seinem Zeugnis entnommen werden, und natürlich dem, das am meisten sagt, dem offenbarsten, nicht dem verborgensten, dem entwickeltsten, nicht dem unentwickeltsten, dem vollsten, nicht dem ärmsten – also dem uns zugänglich ›Höchsten‹.«²¹

Bezogen auf Subjektivität und Zweck bedeutet dies: »Wie die Subjektivität in gewissem Sinne eine Oberflächenerscheinung der Natur ist – die sichtbare Spitze eines viel größeren Eisbergs – spricht sie für das stumme Innere mit. Oder: Die Frucht verrät etwas von Wurzel und Stamm, aus denen sie erwuchs. Da die Subjektivität wirkmächtigen Zweck zeigt, ja ganz und gar daraus lebt, muß das stumme Innere, das durch sie zuerst zu Wort kommt, der Stoff also, in nicht subjektiver Form schon Zweck oder ein Analogon davon in sich bergen.«²² Damit ist der ontologische »Sitz von Zweck überhaupt von dem in der Subjektspitze offenbaren zu dem in der Seinsbreite Verborgenen« erweitert, »ohne das Verborgene dann in der Erklärung seines Bergenden – und mit ganz anderm Gesicht Offenbaren – zu verwenden«²³.

Die Annahme einer Zweckkausalität auch dort, wo es sich nicht um »subjektbegabte Wesen« handelt, erweist sich für Jonas als sinnvoll und – im Vergleich zu Problemen, die sowohl dualistische Theorien wie auch monistische Emergenz-Theorien mit sich

bringen – wahrscheinlicher. Er hält deshalb an der aristotelischen Teleologie-Konzeption fest: »Zweck« ist ein der physischen Welt »ursprünglich eigenes Prinzip«²⁴.

5.4.5. Die Wertfrage als die Frage nach dem Guten

Wer bejaht, daß die *Natur Zwecke* hat, muß auch akzeptieren, daß sie *Werte* hat. Das bedeutet noch nicht, daß der denkende und freie Mensch diese Werte sich zu eigen machen soll, daß es unsere Pflicht ist, der »Wertentscheidung« der Natur beizupflichten.²⁵ Dazu bedarf es des Aufweises, daß die Zwecke der Natur gut, daß die *Zweckhaftigkeit* ein *Gut-an-sich* ist.

Bezüglich der Zweckhaftigkeit als *ontologischem* Charakter des Seins schreibt Jonas: »In der Fähigkeit, überhaupt Zwecke zu haben, können wir ein Gut-an-sich sehen, von dem intuitiv gewiß ist, daß es aller Zwecklosigkeit des Seins unendlich überlegen ist.«²⁶ Im *Zweck bejaht das Sein sich selbst*, in der Zielstrebigkeit verhält das Sein sich positiv zu sich selbst und setzt sich »absolut als das Bessere gegenüber dem Nichtsein«. »Das heißt, die bloße Tatsache, daß das Sein nicht indifferent gegen sich selbst ist, macht seine Differenz vom Nichtsein zum Grundwert aller Werte, zum ersten Ja überhaupt.«²⁷ Der entscheidende Unterschied ist nicht der zwischen Etwas und Nichts, sondern der zwischen Zweckinteresse und Indifferenz. Wer die Indifferenz des Seins zu sich selbst zu Ende denken will, muß das Nichts denken. Ist zweckhaftes Sein der Grundwert, so ergibt sich aus ihm als nächster Wert »die Maximierung von Zweckhaftigkeit«²⁸.

Der *Evolutionsprozeß* entfaltet *Zweckhaftigkeit* des organischen Lebens in einer unübersehbaren *Vielfalt von Formen*, dann aber auch und besonders »in der *Intensität der Selbstzwecke* der Lebewesen selber, in denen der Naturzweck zunehmend subjektiv . . . wird. In diesem Sinn ist jedes fühlende und strebende Wesen nicht nur ein Zweck der Natur, sondern auch ein Zweck an sich selbst, nämlich sein eigener Zweck.«²⁹ Das heißt noch nicht, daß jedes »fühlende und strebende Wesen« sich auch Zwecke *setzen* kann. Dies kann der *Mensch* kraft seiner *Freiheit*, »die als höchstes Ergebnis der Zweckarbeit der Natur nicht mehr einfach deren weiterer Vollstrecker ist, sondern mit der vom Wissen bezogenen Macht auch ihr Zerstörer werden kann«³⁰. Der Mensch ist nicht mehr einfach mit der Zweckhaftigkeit des Seins identifiziert, ihm »wird zur Pflicht, was vom Sein seit je schon fürs Ganze betreut wird«³¹.

Warum wird der *Naturzweck zur Pflicht*? Er wird zur Pflicht, weil er ein *Gut-an-sich* ist und deshalb den Willen des wissenden und freien Menschen in die *Verantwortung* ruft. Das Gute gründet im Sein, nicht im Willen. Das ist die objektive Seite der Verantwortlichkeit. »Der gute Mensch ist nicht der, der sich gut gemacht hat, sondern der, der das Gute um seinetwillen getan hat. Das Gute aber ist die Sache in der Welt, ja die Sache der Welt. Moralität kann nie sich selber zum Ziel haben.«³²

Über der objektiven ist die subjektive Seite nicht zu vernachlässigen. Der »Appell des möglichen An-sich-Guten in der Welt« muß einen empfänglichen Hörer finden, einen, der »das Gefühl der Verantwortlichkeit« hat.³³ Das zweckhafte *Sein*, erfaßt in der Fülle seiner Erscheinungen wie auch im Einzelnen, kann *Ehrfurcht* erzeugen, begriffen in seiner Verletzlichkeit und Zerstörbarkeit fordert es unser *Gefühl* der Verantwortlichkeit heraus.³⁴

5.4.6. Theorie der Verantwortung

Natürlich bezieht sich Verantwortung auch auf *Folgen begangener Taten*, die in meiner Macht standen. Darum geht es Jonas aber nicht, wenn er seine »Ethik der Zukunftsverantwortung« entfaltet, obgleich auch hier *Macht Bedingung von Verantwortung* bleibt. Er charakterisiert seine Konzeption in den folgenden Sätzen: »Das Erste ist das *Seinsollen des Objekts*, das Zweite das *Tunsollen* des zur Sachwahrung berufenen Subjekts. Das Heischen der Sache einerseits, in der Unverbürgtheit ihrer Existenz, und das Gewissen der Macht andererseits, in der Schuldigkeit ihrer Kausalität, vereinigen sich im bejahenden Verantwortungsgefühl des aktiven, immer schon in das Sein der Dinge übergreifenden Selbst. Tritt *Liebe* hinzu, so wird die Verantwortung beflügelt von der Hingebung der Person, die um das Los des Seinswürdigen und Geliebten zu zittern lernt.«³⁵ Solche *Verantwortung* basiert nicht in einem Verhältnis der Wechselseitigkeit; sie ist einseitig, *nicht-reziprok*, hervorgerufen von der Gutheit und Bedürftigkeit des Seien-

den. »*Eminente Paradigmen*« von Verantwortung sind die *Eltern* und der *Staatsmann*. Zunächst springen freilich die erheblichen Unterschiede zwischen diesen beiden Formen von Verantwortung ins Auge. Die Verantwortung der Eltern ist natürlich, hervorgegangen aus dem Akt der Zeugung, gekennzeichnet durch Unmittelbarkeit und Intimität. Die Verantwortung des Staatsmannes ist künstlich, vermittelt durch die Übernahme von Macht, charakterisiert durch Distanz und Abstraktheit (man denke z. B. an Institutionen und Gesetze). Dennoch gibt es auch gemeinsame Aspekte, an denen sich *drei* notwendige *Merkmale von Verantwortung* verdeutlichen lassen. Die Verantwortung der Eltern wie des Staatsmannes – oder eines regierenden Kollegiums – ist *total*. Sie umspannt »das totale Sein ihrer Objekte . . . , d. h. alle Aspekte desselben, von der nackten Existenz zu den höchsten Interessen«³⁶. Aus der Totalität der Verantwortung ergibt sich als zweites Merkmal die *Kontinuität*. Die Verantwortung darf nicht aussetzen; »totale Verantwortung muß ›geschichtlich‹ verfahren, ihren Gegenstand in seiner Geschichtlichkeit umgreifen« und seine Identität wahren.³⁷ Damit ist im Grunde schon gesagt, daß es Verantwortung vor allem mit *Zukunft* zu tun hat, nicht nur in dem selbstverständlichen Sinn, daß das »Morgen in die Sorge des Heute« eingeschlossen ist, sondern daß sie gerade die Freiheit des jeweiligen Lebens einbezieht, also sich ausdehnt auf das, »was der Verantwortliche selber in seinen *Wirkungen* nicht mehr verantworten kann: die Eigenursächlichkeit der betreuten Existenz«. »Die eigene Zukünftigkeit des Verantworteten ist der eigentliche Zukunftsaspekt der Verantwortung.«³⁸

Sind Eltern und Staatsmann die elementaren Paradigmen, so ist das *Kind* »*Urgegenstand der Verantwortung*«. Ist »die angebliche Kluft von Sein und Sollen« »die heutige *Crux* der Theorie«, so verweist H. Jonas auf das Neugeborene, »in dem das schlichte, faktische ›ist‹ evident mit einem ›soll‹ zusammenfällt – also den Begriff eines ›bloßen Ist‹ für sich gar nicht zuläßt.« »Unwidersprechlich« richtet das Atmen des Neugeborenen »ein Soll an die Umwelt«: nicht »unwiderstehlich«, denn widerstanden wurde und wird diesem Soll immer wieder, aber »unwidersprechlich« in seiner Evidenz. Jonas unterstreicht: »Ich meine wirklich strikt, daß hier das Sein eines einfach ontisch Daseienden ein Sollen für Andere immanent und ersichtlich beinhaltet, und es auch dann täte, wenn nicht die Natur durch mächtige Instinkte und Gefühle diesem Sollen zuhülfe käme, ja meist das Geschäft ganz abnähme.«³⁹

»Verantwortung« ist noch nicht lange zu einem zentralen Gegenstand der Ethik geworden. Das hat seine Gründe. Mit dem Wissen ist die *Macht des Menschen* gewachsen und damit nicht nur die *Fähigkeit zur Gestaltung*, sondern auch zur *Zerstörung*. Die Dynamik des naturwissenschaftlich-technischen Fortschritts hat die *Dauerhaftigkeit natürli-*

cher und gesellschaftlicher Ordnungen überholt. »Die Ontologie ist eine andere geworden. Die unsere ist nicht die der Ewigkeit, sondern die der Zeit.« »Das Eigentliche« muß jetzt »im Vergänglichen« gesucht werden. »Verantwortlich kann man nur für Veränderliches sein, für das von Verderbnis und Verfall bedrohte, kurz für Vergängliches in seiner Vergänglichkeit.«⁴⁰ Solange »uns die horizontale Dynamik, die wir selbst entfesselt haben«, bestimmt, bleibt Verantwortung das hervorragende Thema der Ethik.⁴¹

5.4.7. Die Gefahr in den Utopien

Gefährdet sieht H. Jonas die Erhaltung der Menschheit durch die marxistische wie auch die technologische Utopie. Vor allem die erstere unterzieht er einer ausführlichen Kritik. Fixiert an den – baconschen und prometheischen – Fortschrittsgedanken tut sie – so jedenfalls E. Bloch – die Furcht ab als Folge der »Traumlosigkeit nach vorwärts«, »der Dinge nicht gewärtig, die da kommen sollen«⁴². Die Utopie erweist sich als unfähig, dem Fortschritt die notwendigen Grenzen zu setzen; dies gilt auch von der – weitgehend unreflektierten – »utopischen Dynamik« des technologischen Fortschritts.

Der Utopie des Fortschritts setzt H. Jonas die Ethik der Verantwortung entgegen. Sie wird noch nicht systematisch in Einzelheiten ausgeführt. In »Das Prinzip Verantwortung« bleibt es bei ihrer allgemeinen Charakterisierung. Eine erste »Kasuistik« der Ethik der Verantwortung ist inzwischen erschienen.⁴³

Ethik der Verantwortung basiert auf der Hoffnung als einer unerläßlichen Bedingung menschlichen Handelns. Sie verbindet sich mit der Furcht um den Gegenstand der Verantwortung, einer Furcht, die nicht lähmt, sondern zu bestimmten Formen des Handelns treibt – aus Besorgnis um die Sache. Gerade indem die Ethik der Verantwortung das Negative in den Blick nimmt, wendet sie sich wieder dem Positiven zu: Aus dem Schaudern angesichts der vorgestellten möglichen Vernichtung der Menschheit gewinnt sie die Ehrfurcht zurück vor dem, was der Mensch war und was er ist.

»Die Ehrfurcht allein, indem sie uns ein ›Heiliges‹, das heißt unter keinen Umständen zu Verletzendes enthüllt (und das ist auch ohne positive Religion dem Auge erscheinbar), wird uns auch davor schützen, um der Zukunft willen die Gegenwart zu schänden, jene um den Preis dieser kaufen zu wollen. . . . Die Hütung des Erbes in seinem ›ebenbildlichen‹ Ansinnen, also negativ auch Behütung vor Degradation, ist Sache jeden Augenblicks; keine Pause darin zu verstatten, die beste Garantie der Dauer: Sie ist, wenn nicht die Zusicherung, gewiß die Vorbedingung auch künftiger Integrität des ›Ebenbildes‹.«⁴⁴

5.4.8. Anregungen zur Auseinandersetzung mit der Verantwortungsethik von H. Jonas

5.4.8.1. Furcht und Angst

Furcht um den Gegenstand der Verantwortung wird bei Jonas »zur ersten, präliminaren Pflicht« der Ethik.⁴⁵ In Abwandlung eines Wortes von A. Schweitzer – »Resignation ist die Halle, durch die wir in die Ethik eintreten«⁴⁶ – könnte man sagen: Furcht ist die Halle, durch die wir in die Ethik eintreten.

Hier ist zunächst eine Bemerkung zur Begriffswahl angebracht. In der Regel wird unter Angst eine Reaktion auf eine unbestimmte Bedrohung, unter Furcht dagegen ein Gefühl des Bedrohtseins durch ein bestimmtes Objekt verstanden. Bekanntlich ist Angst ein schlechter Ratgeber, wenn sie nämlich nicht angeben kann, woher die Bedrohung kommt. Der Verängstigte ist in der Gefahr, der

Bedrohung in die Arme zu laufen. Insofern ist Luhmanns Warnung vor der »Angstkommunikation« berechtigt.⁴⁷ Ebenso bedacht ist die Wahl des Wortes »Furcht« bei H. Jonas. Es geht ja um die Beschaffung von möglichst verlässlichen Informationen und Vorstellungen über krisenfördernde Auswirkungen menschlicher Handlungen, um einen objektiven Begriff der Krise⁴⁸, um die »überlegte Furcht«, die einer Vorstellung der Wahrscheinlichkeit und Bedrohlichkeit der Krise entspricht. Eine begründete Furcht hat mit diffuser Ängstlichkeit nichts zu tun; auch geht es nicht um Furcht um sich selbst, sondern um den Bestand von Erde und Menschheit.⁴⁹ Allerdings ist auch zu beachten, daß in der Alltagssprache Angst und Furcht nicht mehr so klar unterschieden werden. Es scheint vielmehr so zu sein, daß das Wort Furcht weniger gebraucht und mit dem Wort Angst beide Bedeutungsfelder angesprochen werden können. Darum dürfte es geraten sein, angesichts der »Angstkommunikation« erst zu klären, worauf die Angst sich bezieht. Jonas unterscheidet deshalb besser zwischen »überlegter Furcht« und »Zaghaftigkeit«, zwischen »Angst« und »Ängstlichkeit«. Dann gilt: »Der Angst aus dem Wege zu gehen, wo sie sich ziemt, wäre in der Tat Ängstlichkeit.«⁵⁰

5.4.8.2. Furcht und Hoffnung

Furcht kann es – nach Jonas – ohne *Hoffnung* nicht geben. Dennoch entwirft »Das Prinzip Verantwortung« nicht nur eine Ethik für die technologische Zivilisation, sondern wendet sich entschieden gegen »Das Prinzip Hoffnung« von E. Bloch, »dem . . . unser Schicksal nicht anzuvertrauen« ist.⁵¹ Bei so scharf hervorgehobenem Gegensatz ist doch zu fragen, was Jonas unter Hoffnung versteht und wie bei Bloch möglicherweise Furcht thematisiert wird. Hoffnung ist für Jonas »eine Bedingung jeden Handelns«: Jemand muß, wenn er handeln will, die Hoffnung haben, »etwas ausrichten zu können« und gleichzeitig durch die Nebenfolgen seiner Handlungen das Erwünschte nicht zu gefährden. »Immer muß der Wissende darauf gefaßt sein, später einmal wünschen zu müssen, er hätte nicht oder anders gehandelt.«⁵² Hoffnung geht auf »Hütung des Erbes«, auf »Behütung vor Degradation«, auf Abwendung der Bedrohungen.⁵³ Eine solche Deutung von Hoffnung hat ihr Recht angesichts der Krisenerfahrungen. Sie kritisiert mit gleichem Recht eine Form der marxistischen Ideologie, die eine bessere Gesellschaft von der Änderung der Produktionsverhältnisse und von der *Entfaltung der Produktivkräfte* erwartet. Besonders aber mit der letzteren verbindet sich die *ökologische Gefahr*. Wie schwer diese Einsicht auch unorthodoxen marxistischen Theoretikern fällt, kann in dem Buch von A. Schaff »Wohin führt der Weg?«⁵⁴ nachgelesen werden. Die Hoffnung knüpft sich dort an die Entfaltung der modernsten Produktivkräfte. Etwas überspitzt könnte man den Inhalt in drei Thesen zusammenfassen: Die Kernenergie – vornehmlich in Form der Fusionsenergie – bietet die Chance, das Energieproblem zu lösen. Die Gentechnologie kann es ermöglichen, endlich genügend Nahrungsmittel für die Menschheit bereitzustellen. Und die Mikroprozessortechnik wird von der Arbeit weitgehend befreien und ein lebenslanges kreatives Lernen ermöglichen.⁵⁵ Vielleicht würde E. Bloch heute Sätze wie die folgenden, die H. Jonas zitiert, überdenken und ändern: »Künstliche Düngemittel, künstliche Bestrahlung sind unterwegs oder könnten es sein, die den Boden zu tausendfältiger Frucht ermuntern, in einer Hybris und »Anti-Demeterbewegung« ohnegleichen, mit dem synthetischen Grenzbegriff eines Kornfeldes, wachsend auf der flachen Hand. Kurzum, Technik an sich wäre dazu bereit, fast schon fähig, von der langsamen und regional begrenzten Arbeit der Natur an Rohstoffen unabhängig zu machen, unabhängig sogar von dem weiten Transport. Eine neue Übernaturierung gegebener Natur wäre fällig, . . .«⁵⁶ Allerdings würde Bloch darauf bestehen, wie er es auch im Anschluß an die zitierte Stelle tut, daß nicht nur über den Zusammenhang zwischen der Entfaltung der Produktivkräfte und dem Sozialismus, sondern besonders über die Technologie im Verwertungsprozeß der bürgerlichen und kapitalistischen Gesellschaften nachgedacht wird.⁵⁷ Der fundamentalste Unterschied zwischen H. Jonas und E. Bloch liegt in ihrer Ontologie. Jonas vertritt eine »*Ontologie des Seins*«; er besteht darauf, daß das »Subjekt der Entwicklung« schon »heil« ist. Der eigentliche Mensch ist »schon da« – »in seinen Höhen und Tiefen, in seiner Größe und seiner Erbärmlichkeit . . . – kurz in aller von ihm unzertrennlichen *Zweideutigkeit*«, deren Grund seine Freiheit ist. Der Mensch wird »immer neu sein und verschieden von dem, der war, aber niemals »eigentlicher.«⁵⁸ Konsequenter wendet er sich mit seiner »Heuristik der Furcht« gegen die Gefährdung des Seins und seine Auflösung in ein »Nicht-mehr-Sein«. E. Bloch dagegen wirbt für eine »*Ontologie des Noch-nicht*«, die auf das »Real-Mögliche«, auf das »Fällig-Mögliche« und seine Verwirklichung ausgeht. Wohl kennt auch er Furcht und Angst⁵⁹, wohl weiß er, daß Hoffnung enttäuscht werden kann⁶⁰, und mischt deshalb »die Säure der Nüchternheit« dem Enthusiasmus bei.⁶¹ Aber ebenso konsequent betont seine »*Ontologie des Noch-nicht*« die »Heuristik der Hoffnung«, der es um mehr Menschlichkeit geht. Zweifellos hat die »*Bewahrung*« unter den gegebenen Bedingungen Vorrang. Sie dürfte aber nur

menschenwürdig möglich sein, wenn gleichzeitig die »Entfaltung« des Subjekts der Entwicklung mit angestrebt wird.⁶² »Heuristik der Furcht« und »Heuristik der Hoffnung« gehören zusammen; sie korrigieren und ergänzen sich wechselseitig.

5.4.8.3. Ontologie und Teleologie

Eine weitere Überlegung zur Ontologie soll hier angefügt werden. Der Begründungsweg von einer *ontologischen »Idee des Menschen«* als eines Wesens, das zur Pflicht fähig ist, zu einer Pflicht zur Zukunft der Menschheit ist schwer nachvollziehbar.

Liegt nicht doch ein analoger Sprung in der Argumentation vor wie beim ontologischen Gottesbeweis, wenn dieser aus der Ebene des Gedachten unvermittelt in die der Existenz hinüberschreitet? Sicher: die Menschheit existiert. Die Idee des Menschen wird nicht nur gedacht, sondern in ihren Verkörperungen erfahren. Aber warum leitet sich aus der real verkörperten Idee des Menschen als eines pflichtfähigen Wesens ab, daß es auch fürderhin sein soll – zumal diese Verkörperung so extrem zweideutig ist? Schlüssig wird der Gedanke, wenn er sich mit der *Naturteleologie* verknüpft. Diese erschließt sich, wenn der evolutive Prozeß von seinem vorläufigen Ziel her betrachtet wird. Der Mensch ist dann das Wesen, in dem die Zweckhaftigkeit des Seins, der Welt, der Natur zu sich selbst kommt, bewußt und frei bejahbar wird – bei Gefahr der Verneinung. Daß diesem Menschen daraus eine Pflicht zuwächst, ist einleuchtend – unter der Voraussetzung der Naturteleologie. Diese ist allerdings umstritten. Jonas führt bedenkenswerte Gründe für sie an, die viel Ähnlichkeit mit der evolutiven Konzeption von T. de Chardin zeigen.⁶³ Jedenfalls sollte die Frage nach einer Teleologie der Evolution aus der Diskussion um eine Zukunftsethik nicht ausgeklammert werden. Darauf weist besonders eindringlich R. Spaemann hin: »Es gibt einen praktischen Imperativ, der uns gebietet, in bezug auf das Leben in der Natur die uns natürliche teleologische Betrachtungsweise nicht preiszugeben. Er resultiert daraus, daß wir uns und unse- resgleichen einerseits als Handelnde verstehen wollen und müssen, andererseits uns selbst aber *auch* als ein Stück Natur aufzufassen genötigt sind . . . Wenn wir den Menschen als Natur begreifen, gleichzeitig aber sein Selbstverständnis als das eines handelnden Wesens festhalten wollen, dann können wir nicht umhin, die Natur bereits selbst teleologisch zu denken. Der Gedanke einer Befreiung des Menschen durch bloße Naturbeherrschung verkennt, daß der Mensch selbst ein Stück Natur ist und daher Naturbeherrschung immer auch Menschenbeherrschung heißt. Die Alternative lautet daher: Entweder es gelingt, das Herrschaftsverhältnis über die Natur zu integrieren in ein neues, sich erst in vagen Zügen abzeichnendes Verhältnis von Mensch und Natur, oder der Mensch selbst wird zu einem Opfer seiner eigenen Naturbeherrschung.«⁶⁴ Damit ist bereits deutlich, daß Spaemann nicht an eine Neubelebung einer evolutionsübergreifenden Naturteleologie denkt, sondern vielmehr an ein auf die Not der Zeit antwortendes »neues teleologisches Denken«, das er – bezugnehmend auf ein bekanntes Wort des Aristoteles – charakterisiert als »die Einsicht, daß der Mensch selbst nur menschenwürdig existieren kann, wenn er sich in das einfügt, was ihn nach Aristoteles von allen Lebewesen auszeichnet; d. i. Sein-lassen dessen, was ist. »Die Seele des Menschen ist in gewisser Weise« – nämlich als erkennende – »alles«, schreibt Aristoteles. Dieses erkennende »alles Werden« heißt mehr als: unter die Kontrolle bringen. Es heißt: das andere »als es selbst« vergegenwärtigen, es symbolisch repräsentieren. Aber das andere ist nur »es selbst«, soweit es teleologisch verfaßt ist.«⁶⁵

5.4.8.4. Vorrang der schlechten Prognose als regulatives Prinzip

Der Satz *vom Vorrang der schlechten Prognose* ist bezogen auf die Gefahr des Untergangs der Menschheit. Weitere Perspektiven lassen sich gewinnen, wenn nicht nur von der Pflicht zur Zukunft der Menschheit, sondern vom Recht künftiger Generationen her gedacht wird. Von diesem Gesichtspunkt her und aus dem pragmatischen Zusammenhang der Gegenwartssituation heraus formuliert R. Spaemann drei Forderungen. *Erstens*: Wir haben auf keinen Fall das Recht, unsere gegenwärtigen Bedürfnisse als Maßstab für das zu setzen, was wir künftigen Generationen hinterlassen. Die bedürfnisbedingten und von daher häufig angeblich gerechtfertigten Eingriffe des Menschen in die Natur zielen immer nur auf den »Status quo minus«, das heißt, der unermeßliche Reichtum der Natur wird zerstört. Angesichts dieses Vorgangs ist nicht mehr Güterabwägung am Platz, sondern unbedingte Verbote sind aufzustellen (z. B. Verbot, eine Tierart zu vernichten). *Zweitens*: Die Menschen haben die Pflicht, die Welt in einem Zustand zu hinterlassen, in welchem Leben und Freiheit der Nachkommenden nicht in einer Weise beeinträchtigt werden, von denen wir billigerweise nicht erwarten können, daß sie von diesen selbst als zumutbar akzeptiert wird. Aus diesem einsichtigen Prinzip ergeben sich Folgerungen. Es dürfen keine irreversi-

blen Rückstände in der Nähe der Erdoberfläche hinterlassen werden; die Spekulation auf künftige Möglichkeiten ihrer Umwandlung oder Beseitigung ist nicht gestattet. Es gibt kein Recht, über die Gefahren, die der Erde ohnehin innewohnen, durch unsere Transformation von Materie zusätzliche Gefahren einzubauen. Alternative Formen gemeinschaftlichen Lebens dürfen nicht dadurch unmöglich gemacht werden, daß wir unserer Nachwelt nicht mehr transformierbare Sachzwänge schaffen. *Drittens*: Nicht die Schädlichkeit eines Eingriffs muß nachgewiesen werden, um ihn verhindern zu können, sondern umgekehrt: Die Unschädlichkeit einer Handlung von ökologischer Tragweite muß glaubhaft gemacht werden, damit zugelassen werden kann. Die Unschädlichkeit kann dann als glaubhaft gemacht gelten, wenn alle Fachleute sich davon haben überzeugen lassen.⁶⁶

Allerdings sind Forderungen wie die von H. Jonas und R. Spaemann dem Vorwurf ausgesetzt, sie seien nicht realisierbar und außerdem mit wirtschaftlichen und sozialen Folgen verbunden, die zu schweren gesellschaftlichen Erschütterungen über den Bereich der Industrieländer hinaus führen könnten. Die beiden Autoren werden einer differenzierten Folgenbetrachtung nicht widersprechen wollen, aber doch auf dem Hinweis bestehen, daß es Grenzen für verantwortbares menschliches Handeln gibt. Der Satz vom Vorrang der schlechten Prognose und die drei Prinzipien Spaemanns bezeichnen solche Grenzen. Sie sollten als *regulative* Prinzipien verstanden werden, an denen mittel- und langfristige Handlungsstrategien sich orientieren, um Risiken zunächst zu verringern und sie schließlich auszuschalten.

5.5. Pragmatische Ethik (H. Lübbe)

5.5.1. Plädoyer für pragmatisches Philosophieren

Zwei wichtige Vertreter pragmatischen Philosophierens im deutschsprachigen Raum sind H. Lenk und H. Lübbe. Beide fragen sich, wie viele andere Philosophen auch, nach der *Aufgabe der Philosophie*. Beide beklagen den Zustand ihrer Disziplin: Die Philosophie habe sich zu lange in ihrem Elfenbeinturm wohlgeföhlt. Sie müsse ihre »sokratische Aufgabe« wieder wahrnehmen. Sokrates diskutierte mit den Fachleuten – mit dem Feldherrn über Tapferkeit, mit dem Priester über Frömmigkeit – auf dem Markt, in der Öffentlichkeit. Fragend brachte er sie dazu, die Grenzen der eigenen Ansicht zu sehen und zu überschreiten. Sokrates fragte auf die Perspektive des Allgemeinen und der Allgemeinheit hin.¹

Pragmatisches Philosophieren versteht sich als *dialogisches* und *kooperatives Philosophieren* in dreifacher Hinsicht. Zum einen versucht es, nicht etwa eine neue philosophische Schulrichtung herauszubilden, sondern die verschiedenen philosophischen Richtungen miteinander ins Gespräch zu bringen, ohne sich selbst auf deren ausgrenzende Position einzulassen: den (angelsächsischen) Pragmatismus, ohne jedoch das Denken *nur* von seinen Folgen her begreifen zu wollen; den kritischen Rationalismus, ohne jedoch sich seine Ablehnung des Begründungsverfahrens zu eigen zu machen; oder die Metaphysik »als unentbehrlicher Motor des wissenschaftlichen Fortschritts«, ohne allerdings ihren Dogmatismus und ihre Letztbegründungsansprüche zu übernehmen.² Zweitens geht es dem pragmatischen Philosophieren darum, die esoterische Philosophie, die Fachphilosophie der Experten, mit den immer schon vorhandenen, nicht immer bewußten exoterischen Philosophien der großen Orientierungssysteme, der Philosophie im Wirtschaftssystem oder in der Politik, der Philosophie der Technik oder der Kunst, in Beziehung zu setzen. Die esoterische oder Fach-Philosophie macht die exoterischen oder Alltags-Philosophien bewußt, überprüft sie z. B. hinsichtlich ihres logischen Zusammenhangs oder – in Kenntnis philosophiegeschichtlicher Präzedenzfälle – ihrer möglichen Folgen. Angesichts der Krisen, in die Orientierungssysteme geraten, reflektiert sie auf Voraussetzungen und Grundsätze unserer Praxisorientierung.³ Damit ist der dritte Gesichtspunkt erreicht. Pragmatisches Philosophieren kooperiert mit den Einzelwissenschaften, orientiert sich an deren Ergebnissen, greift deren Problemstellungen auf. Philosophen sollten sich deshalb zu ihrer facheigenen Kompetenz eine Zusatzkompetenz in einer Einzelwissenschaft aneignen, um besser zwischen Einzelwissenschaften und philosophischen Allgemeinheitsgesichtspunkten vermitteln zu können.⁴

Das so skizzierte dialogische und kooperative Philosophieren ist *praxisnah*. Es ist charakterisiert durch Nähe zur Wissenschaftspraxis und zum Alltagsleben sowie zu den akuten Problemen der öffentlichen Meinung. Handlungsrelevante Fragen stehen im Vordergrund: Ethik wird zur wichtigsten Disziplin.⁵ Solches Philosophieren läßt sich nicht in die Gelehrtenstube einschließen. Es will öffentlich philosophieren. Es betreibt Diagnose der Gegenwart und Diskussion öffentlicher