

Das Prinzip Verantwortung

Hans Jonas

Das vielleicht bekannteste Buch von Hans Jonas trägt den Titel „Das Prinzip Verantwortung“ (1979). Der Buchtitel soll augenfällig eine thematische Abgrenzung gegenüber einem anderen prominenten Titel ziehen. Gemeint ist Ernst Blochs bekanntestes Werk „Das Prinzip Hoffnung“, das in den Jahren 1938 bis 1947 entstand. In Blochs mehrbändigem Werk wird eine marxistische Gesellschaftsutopie entworfen. Ziemlich genau das Gegenteil jenes Programms, das Jonas vertritt. Für Jonas ist „Hoffnung“ ein schlechter Ratgeber. „Hoffnung“ könne in einer technologisierten Gesellschaft keinesfalls als Leitfaden unserer Handlungsentscheidungen dienen. Weil die technologischen Fernwirkungen unseres Handelns weit über unsere eigene Lebensspanne hinausreichen, sind die Konsequenzen unserer Handlungen auch in den Fernwirkungen derselben zu suchen. Das war zwar zu allen Zeiten so, doch Jonas ist der Auffassung, dass erst in einer hochentwickelten technologischen Gesellschaft die Fernwirkungen unserer Handlungen Größenordnungen erreichen, die in früheren Zeiten unvorstellbar waren und durch die die Existenz der Menschheit insgesamt in Frage gestellt wird.

Es mag überraschen, dass Jonas die Beispiele gefährlicher technologischer Fernwirkungen im Wesentlichen auf die Erläuterung gentechnischer Manipulationen beschränkt und die Problematik beispielsweise der Endlagerung radioaktiver Abfälle oder ökologischer Verwüstungen und deren Folgen für nachfolgende Generationen nicht in den Blick nimmt. Auch in seinem Werk „Organismus und Freiheit“ geht Jonas nicht auf zu befürchtende künftige Probleme ein. Als hätte es den *Club of Rome* und den 1972 veröffentlichten Bericht über die „Grenzen des Wachstums“ nie gegeben, werden von Jonas weder ökologische noch ökonomische Verantwortungsbereiche seiner Zukunftsethik benannt.

Dennoch sollte man Jonas nicht unterstellen, beispielsweise an Fragen der atomaren Hochrüstung der Großmächte, oder an Fragen der Endlagerung von radioaktivem Abfall oder an zukünftigen ökonomischen Problemen der Weltbevölkerung nicht interessiert gewesen zu sein, auch wenn er hierüber schweigt. Wie auch immer dieser Verlust an anschaulichen Beispielen einer Verantwortungsethik für die ferne Zukunft zu deuten ist: sie berührt kaum die Systematik jener Argumente, die Jonas in seinem Buch „Das Prinzip Verantwortung“ vorträgt.

Im Zentrum der vorgebrachten Argumente stehen zwei Prämissen. Zum einen die Hypothese, alle bisherige Ethik sei Gegenwartsethik gewesen, denn die Ethik habe sich bisher nicht dem Problem der Verantwortung der Fernwirkungen unserer Handlungen befusst. Zum anderen die Hypothese, eine „Heuristik der Furcht“ sei die einzig rationale Methode, um Verantwortung für die Fernwirkungen unseres Handelns übernehmen zu können. Stets sei der Unheilsprophetie gegenüber der Heilsprophetie der Vorrang zu geben. Sehen wir uns beide Hypothesen etwas näher an.

War Ethik bisher „Gegenwartsethik“?

Verhält es sich so, dass den Philosophen und Philosophinnen das Problem der Verantwortung für zukünftige Fernwirkungen unserer Handlungen bisher entgangen ist? Waren bisher alle Ethiker „Gegenwartsethiker“? Ist Jonas der erste, der sich mit Fragen der Verantwortung für die Fernwirkungen menschlicher Handlungen befusst?

In den Lehren vieler Religionsgemeinschaften finden sich seit Jahrhunderten zentrale Glaubensüberzeugungen, die auf die Zukunft ausgerichtet sind. Mit Fernwirkungen menschlicher Handlungen rechnen auch Theologen und Religionsphilosophen, weil das Leben der Gläubigen in den Lehren aller Weltreligionen erhebliche Auswirkungen auf ihr Leben nach dem Tode hat. Beispielsweise vertreten christliche Theologen die Auffassung, dass Menschen für ihr Tun und Lassen

nach ihrem Tode verantwortlich gehalten werden. Auch der Glaubenslehre, ein einzelner Sündenfall am Anfang der Menschheitsgeschichte habe heilsgeschichtliche Fernwirkungen auf die gesamte Geschichte der Menschheit, bezeugt nicht die von Jonas immer wieder betonte These, alle bisherige Ethik sei Gegenwartsethik gewesen. In der religionsphilosophischen Ethik ist das Prinzip der Verantwortung für die Fernwirkungen unserer Handlungen also bekannt.

Im Rahmen der Entwicklung von Vertragstheorien wurden immer wieder Planungsszenarien entwickelt, die die Fernwirkungen menschlicher Handlungen bedenken.

Jenseits religionsphilosophischer oder theologischer Lehrensätze finden wir das Prinzip einer Zukunftsethik auch im Utilitarismus, genauer gesagt in der konsequentialistischen Variante desselben. Der Konsequentialismus interessiert sich für den Nutzen eines Handlungszieles, um von dort aus, also aus der antizipierten Zukunft eines erreichten Handlungsziels, auf die Verhältnismäßigkeit der Mittel-Zweck-Relation oder auf die Angemessenheit von voraussichtlichen Handlungsfernwirkungen und subjektiven Handlungsgrundsätzen zu schließen. Die Schlüsselfrage eines Konsequentialisten lautet „Wollen wir mit diesen Handlungskonsequenzen leben?“. Aber nicht nur der qualitative, sondern auch der quantitative ökonomische Utilitarismus kennt das Prinzip einer Bewertung der Fernwirkungen menschlicher Handlungen. Kein Kaufmann würde je von einer Bank einen Kredit erhalten, wenn diese nicht den voraussichtlichen zukünftigen Geschäftsverlauf oder zumindest die zukünftige Zahlungsfähigkeit ihrer Kunden geschätzt und kalkuliert hätte. Das tägliche Börsengeschäft ist ein Handel mit Optionen auf zukünftige Ereignisse. Auch jede Versicherungsgesellschaft lebt von der prognostischen Bewertung zukünftiger Ereignisfolgen. In allen Fällen ist eine Wirtschaftsethik auf Schritt und Tritt von Zukunftsprognosen begleitet. Mehr noch: Jedes Handeln ist ein zielgerichtetes Handeln und Handlungsplanungen sind nur möglich, wenn Handlungsziele noch nicht realisiert wurden, auch wenn die Vorwegnahme des Handlungsziels als Gegenstand der Handlungsplanung nur in der Gegenwart möglich ist. Nicht umsonst spricht man im Bankgeschäft von Spekulationsgeschäften, denn diese sind auf die ungewisse Zukunft hin ausgerichtet. Kurz: Jede Wirtschaftsethik hat zukünftige Zeithorizonte in der Planung ökonomischer Aktivitäten zu berücksichtigen. Vergleichbares ließe sich auch über die medizinische Therapeutik und medizinische Ethik sagen, denn auch in ihr sind prognostische Aussagen unverzichtbar. Es kann also nicht davon die Rede sein, dass Ethik bisher nur „Gegenwartsethik“ gewesen wäre. Aber das sind eher randständige Probleme, denn auch wenn Fragen der ethischen Bewertung der Fernwirkungen unserer Handlungen keine Erfindung des 20. Jahrhunderts sind, trifft es doch zu, dass die Technologien dieses Jahrhunderts Probleme erzeugen, deren Konsequenzen weit über die lebenszeitlichen Horizonte dieser Zeit hinausreichen. Die zentrale Frage ist, wie diese – heute noch unbekannt – Fernwirkungen bewertet werden können und welche Schlüsse aus diesen Bewertungen fiktiver Szenarien zu ziehen sind.

Das Prinzip einer „Heuristik der Furcht“

Jonas bezeichnet die Methode der Überprüfung einer Handlungsabsicht, unter dem Aspekt eines Worst-case-Szenarios ihrer Realisierung, als „Heuristik der Furcht“. Näher betrachtet müsste unter einer „Heuristik der Furcht“ eine „Kunst, das Fürchten zu lernen“ verstanden werden, denn die am meisten zu fürchtende Zukunft soll gleichsam als Leitfaden unserer Entscheidungsfindung unser langfristiges Planen und Handeln bestimmen. Über Fernwirkungen unserer Handlungen war schon zuvor nachgedacht worden, beispielsweise in der Kriegsplanung, Logistik und Verwaltung auch in der Antike, nicht jedoch unter dem Aspekt einer „Heuristik der Furcht“. Für einen Stoiker wäre ein solches Konzept ohnehin das genaue Gegenteil dessen, wofür der Stoizismus steht. Doch auch

besonnene Zeitgenossen im 21. Jahrhundert würden dafür plädieren, Entscheidungen nicht auf der Grundlage von Befürchtungen zu treffen. Damals wie heute war und ist den meisten Menschen, die zukünftige Ereignisse abschätzen, der Gedanke vertraut, dass ihre Entscheidungen nur den gegenwärtig verfügbaren Planungsinformationen folgen können. Man spricht in diesen Fällen von Risiko-Management oder von Risikofolgen-Abschätzung. Gemeint ist damit auch eine *rationale* Entscheidungsfindung auf der Grundlage gesicherter Informationen, nicht aber auf der Grundlage der denkbar übelsten zukünftigen Szenarien.

Im Unterschied zu rationalen Prognosen, wie diese z.B. bei der Einschätzung der Kreditwürdigkeit eines Kunden oder bei Abschluss einer Lebensversicherung üblich sind, schlägt Jonas vor, dass jene, die verantwortungsvoll handeln wollen, sich aus dem Pool der rationalen Prognosen die denkbar schlechtesten Prognosen aussuchen, also die erwähnten „Worst-Case-Szenarien“; zumindest in jenen Fällen, in denen die Fernwirkungen unserer Handlungen für die Menschheit insgesamt bedrohlich sind. Konkret erwähnt Jonas in diesem Zusammenhang die Möglichkeit, Menschen durch Eingriffe in ihr Erbgut genetisch zu manipulieren, beispielsweise menschliche Klone herzustellen. Das Argument, mit dessen Hilfe Jonas zu zeigen versucht, dass die Herstellung menschlicher Klone ethisch verwerflich sei, mag in diesem Kontext neuerlich überraschen. Nicht etwa der Eingriff in das Erbgut als solcher wird verurteilt, sondern die fehlende Zukunftsperspektive eines Klon, der in der Lebensführung seines älteren Zellspenders seine eigene Zukunft erkennt und dadurch seiner ureigensten Handlungsfreiheiten beraubt werde. Dieses Argument wäre zutreffend, wenn bereits feststünde, dass Klone notwendigerweise dieselben Lebensentscheidungen treffen müssen wie jene, deren Klone sie sind. Doch ein solches Argument unterminiert jeden Begriff menschlicher Freiheit, weil er bei jedem Menschen einen genetischen Determinismus voraussetzt, der günstigstenfalls unentdeckt bleibt, weil kein Klon existiert, der diesen Determinismus gleichsam „vorlebt“. Um die Fernwirkungen eigener Handlungen abschätzen zu können, ist die Hypothese, ein Kausalmechanismus bestimme unser Handeln, deutlich zu anspruchsvoll für eine Beweisführung. Eine Beweisführung, die Jonas erst gar nicht zu unternehmen versucht, denn ein genetischer Determinismus würde berechenbar machen was uns erwartet, jenseits einer „Heuristik der Furcht“. Gemessen an dem, was der Menschheit an Katastrophen noch ins Haus steht, mag Pessimismus zwar verständlich erscheinen, wenn in diesem Falle die Furcht vor der Zukunft nicht auch die Furcht vor der Menschheit selbst wäre. Wir stehen, wenn wir dieser Logik folgen, vor der Frage, warum es die Menschheit auch in Zukunft geben soll, wenn *sie* es ist, vor der wir uns fürchten.

Es hat den Anschein, als sei im Kalten Krieg das von Jonas beschriebene Prinzip einer Heuristik der Furcht bereits erfolgreich angewandt worden, denn das sogenannte Gleichgewicht des Schreckens habe die USA und die damalige Sowjetunion vor einem Nuklearkrieg bewahrt. Weil beide Konfliktpartner den Erstschatz nicht überlebt hätten, so wurde verlautbart, hätte auch keine Konfliktpartei einen solchen nuklearen Erstschatz erwogen. Das Prinzip der gesicherten wechselseitigen Vernichtung bzw. das sogenannte nukleare „Gleichgewicht des Schreckens“ scheint dem Prinzip einer Heuristik der Furcht sehr nahe zu kommen.

Der französische Philosoph André Glucksmann hat in seinem Werk „La Force du vertige“ (1983) das Argument verteidigt, es sei moralisch legitim, die Existenz aller Bewohner dieses Planeten gleichsam in Geiselschaft zu nehmen, wenn dadurch totalitäre Regime verhindert werden könnten. Folgt man diesem Argument, dann wird offenkundig, wie das Argument einer „Heuristik der Furcht“ im Kalten Krieg konstruiert war. Der militärische Konflikt war von beiden Supermächten so definiert worden, dass der Sieg über den jeweiligen Gegner gleichbedeutend war mit der eigenen Vernichtung. Das Gleichgewicht des Schreckens bestand also in der logischen und waffentechnologischen Unauflösbarkeit einer wechselseitig garantierten Auslöschung. Die naheliegende Frage, ob dieses Denken noch etwas mit dem Prinzip einer Verantwortung für zukünftige Generationen zu tun hat, könnte nur von jenen beantwortet werden, die die Chance hätten, Verantwortung auch übernehmen

zu können. Doch genau dieser Fall wird durch die glaubhaft angedrohte wechselseitige Vernichtung ausgeschlossen. Auch wenn dieses „Gleichgewicht des Schreckens“ („guaranteed mutual destruction“) bis heute einen Nuklearkrieg der Supermächte verhindert haben mag, wäre es widersinnig zu behaupten, dieses Konzept sei der Idee eines vorausgesetzten guten Willens der Konfliktparteien verpflichtet. Das Prinzip einer nuklearen Heuristik der Furcht „funktioniert“ - wenn überhaupt - nur, weil es paradox konstruiert ist und unter der Prämisse seiner Anwendung keine rationale Auflösung erlaubt. Im Falle eines interkontinentalen Atomkrieges, unter Einsatz aller verfügbaren Atomwaffen, würde niemand mehr in der Lage sein, einen rationalen Kern in dieser Handlungslogik in den verbliebenen Trümmerhaufen zu entdecken.

Damit ist nicht gesagt, dass das Prinzip der wechselseitigen Abschreckung niemals den Frieden sichern könne; aber es ist offenkundig, dass diese Form der Handlungsplanung gerade nicht den katastrophalsten Fall der wechselseitig garantierten Vernichtung voraussetzt, sondern den bestmöglichen Fall, nämlich die Verhinderung der wechselseitigen Vernichtung. Wäre eine Konfliktpartei davon überzeugt, den größten anzunehmenden Konfliktfall als gesichertes zukünftiges Ereignis vorzusetzen, wäre jede weitere Drohung sinnlos, weil die eigene Vernichtung schon heute als unvermeidbar gelten müsste. Das Leben der Menschen auf beiden Seiten gliche einer Vorbereitung auf den sicheren Tod und der Kriegsbeginn wäre nur eine Frage der Zeit, nicht aber der Handlungslogik.

Verantwortung haben hingegen Politiker übernehmen können, die sich um Abrüstungsinitiativen bemühten, nicht aber jene, die ein Handeln forderten, das dieses nukleare Handlungsdilemma auch noch verlängerte. Anders gesagt: Die „Heuristik der Furcht“, wie sie Jonas konzipierte, ist auf eine nukleare Abschreckungslogik nicht anwendbar. Möglicherweise war das der Grund für das Fehlen dieser Thematik in seinen Schriften.

Obwohl Jonas der Überzeugung ist, dass die kausalen Fernwirkungen unserer technologisch entwickelten Gesellschaften ein gesamtgesellschaftliches Phänomen sind und die Menschheit - wie nie zuvor in ihrer Geschichte - ihre eigene Existenz in vergleichbarer Weise aufs Spiel setzte, sieht er keine Möglichkeit, die Bewertung dieser Zukunft, auf der Grundlage rationaler und nüchtern abwägender Prognosen, leisten zu können. Jonas setzt an die Stelle unseres Unwissens über die Zukunft das Prinzip ihrer pessimistisch motivierten Bewertung.

Was bedeutet „Verantwortung“?

Etymologisch geht der Begriff „Verantwortung“ auf „Antworten“ zurück. Verantwortung übernehmen bedeutet: „Rede und Antwort stehen“ bzw. Antworten auf Fragen geben zu können. Wie aber sollte ein Mensch künftigen Generationen gegenüber für die Fernwirkungen seiner Handlungen verantwortlich sein oder gehalten werden können? Wenn es offenkundig nicht möglich ist, Menschen, die in der fernen Zukunft leben, Rede und Antwort zu stehen, muss der Begriff „Verantwortung“ in diesen Fällen anders zu verstehen sein. Wir sprechen von „Verantwortung“ auch, wenn wir eine Entscheidung unserem Gewissen gegenüber verantworten können. In diesem Fall sind wir selbst jene, die sich Rede und Antwort stehen. Der Gerichtshof dieser Verantwortung tagt nicht notwendigerweise in der Gegenwart oder in der Zukunft. Auch einfache Fragen der Logik oder Arithmetik werden nicht nach dem Kalender beurteilt. Ebenso wenig sind Aussagen in holistischen Theorien mit einem Ablaufdatum versehen. Es wäre Aufgabe eines wissenschaftstheoretischen Diskurses, nicht aber eine Frage der Ethik, über die Endlichkeit theoriegestützter Prognosemodelle zu diskutieren. Grundsätzlich erlaubt keine verallgemeinerbare Theorie eine Unterscheidung zwischen

zeitlichen Nah- und Fernbereichen ihrer Gültigkeitsansprüche, sie wäre andernfalls keine holistische Theorie.

Ein gutes Beispiel für den völligen Verzicht auf die Unterscheidung zwischen Gegenwarts- und Zukunftsethik bietet ausgerechnet Kants Ethik. „Ausgerechnet“, weil oft vermutet wird, Kants Ethik sei der Inbegriff einer Verantwortungsethik. Doch der Begriff der „Verantwortung“ ist für Kant aus bereits erwähnten Gründen kein erkennbares Thema seiner Ethik, denn die Verallgemeinerung eines Handlungsgrundsatzes („Maxime“) ist für Kant eine logische Operation. Kant wäre auch nicht auf den Gedanken verfallen, Personen zu fragen, ob sie einem vorgetragenen Geltungsanspruch eines Handlungsgrundsatzes zustimmen wollen. Für Kant ist ein Handlungsgrundsatz ethisch gut, wenn seine Verallgemeinerung zu keinem logischen Widerspruch führt *und* wenn der Maßstab einer guten Handlung ein „guter Wille überhaupt“ ist¹. Würden beispielsweise alle Menschen lügen, dann wäre es nicht nur unmöglich, wahre und falsche Aussagen zu unterscheiden, es fehlte auch ein guter Wille. In der sogenannten Naturgesetz-Formel des Kategorischen Imperativs (→ „Die Pflichtethik“) vergleicht Kant einen Handlungsgrundsatz in seiner verallgemeinerten Form mit einem Naturgesetz, weil er davon überzeugt war, dass auch Naturgesetze widerspruchsfrei verallgemeinerte Aussagen enthalten. Mit anderen Worten: Kants Kategorischem Imperativ fehlt ein Zeitbezug, ganz im Unterschied zu einer Verantwortungsethik, wie diese von Jonas beschrieben wurde.

„Verantwortung“ hat bei Kant eine deutlich andere Bedeutung als bei Jonas. Das wiederum überrascht nicht, denn in der Verwendung des Begriffs „Verantwortung“ sind Bedeutungsverschiebungen und unterschiedliche Interpretationen in der Geschichte der Ethik keine Seltenheit. Denken wir an die bereits erläuterten Grundsätze der Stoiker. In deren Begriff der „Selbstaneignung“ kommt indirekt auch der Begriff der Selbstverantwortung („Selbstaneignung“) ins Spiel, ohne dass hier von einer Vergleichbarkeit der Ethik Kants und jener der Stoiker die Rede sein könnte. Die Unvergleichbarkeit der Rede über „Verantwortung“ lässt sich gut am Beispiel der Lehre des Stoikers Epiktet (50-125 n.Chr.) zeigen. Dieser war der Überzeugung, ausschließlich für Handlungen verantwortlich zu sein, die - wortwörtlich - in Reichweite seiner Hände lagen. Alles von seinem Körper Getrennte liege - so Epiktet - nicht in seiner Macht und könne deshalb von ihm nicht verantwortet werden.

Ist es bei Epiktet die Beschränkung der Verantwortung auf den Wirkungskreis seiner Hände, so finden wir bei Kant ein diesem entgegengesetztes Konzept der Verantwortung, nämlich die Beschränkung der Handlungspflichten auf Handlungsabsichten, die nur vor einem guten Willen überhaupt zu rechtfertigen sind; ein Wille, der für Kant als zeitlos guter Wille zu denken ist, also nicht von menschlichen Körpern oder deren zeitlich-kausalen Wirkungen auf andere Körper abhängt. Der Begriff der Verantwortung hingegen, den Jonas skizziert, ist anders ausgelegt. Für Jonas geht die Verantwortung für eine Handlung nicht vom Handelnden aus, sondern von jenen Formen des Lebendigen, für das wir Verantwortung übernehmen können, wenn wir erkennen, dass dieses Lebendige uns von sich aus in die Pflicht nimmt. Wie aber ist dieses „sich in die Pflicht nehmen lassen“ zu denken, wenn das Lebendige diese Verantwortung in Bezug auf seine eigene Zukunft uns „mitteilt“?

1 Die Mitteilung einer Handlungsabsicht ist nicht notwendigerweise auch die eines Handlungsgrundsatzes. Handlungsabsichten können für einen subjektiven Einzelfall gelten. Erst die verallgemeinerten subjektiven Handlungsabsichten sind subjektive Handlungsgrundsätze. Letztere gelten aber erst dann als objektive Handlungsgrundsätze, wenn sie auch die Grundsätze aller anderen möglichen Subjekte werden können. Der „kategorische Imperativ“ Kants hat den Anspruch, die Transformation einer subjektiven singulären Handlungsabsicht in einen subjektiven und in der Folge in einen objektiven Handlungsgrundsatz für alle möglichen Subjekte zu ermöglichen. Wir haben es hier mit einer verdoppelten Verallgemeinerung zu tun.

Sein und Sollen

Jonas verfasste seine Promotionsschrift bei Martin Heidegger. Der stilistische und methodisch-inhaltliche Einfluss Martin Heideggers ist im Werk von Hans Jonas unübersehbar. In besonderer Weise wird dies in jenen Passagen erkennbar, in denen Jonas den Versuch unternimmt, aus der Existenz der Dinge Handlungsverpflichtungen abzuleiten. Der Gedanke war zwar nicht neu, denn Phänomenologen wie Nicolai Hartmann oder Max Scheler hatten schon zuvor ähnliche Versuche unternommen, Jonas jedoch erweitert diese Versuche durch eine Form der Selbstmitteilung der Dinge. Es sind die Sachen selbst, die uns mitteilen, dass wir für sie verantwortlich sind. Man könnte dies für eine leicht überspannte Metapher einer mythologisierenden Rede halten, doch Jonas meint es so, wie er es sagt. Sein Beispiel für diese ethische Appell-Funktion ist das Schreien eines hilflosen Säuglings. Ein Schreien, das Jonas als ethischen Appell deutet, dem wir uns nicht - oder nur unter Voraussetzung äußerster Bosheit - entziehen können. Nicht nur Kinder, auch andere Lebewesen haben Rechte, die sie uns durch ihr Verhalten mitteilen. Der „Ruf des Seienden“, den Jonas in diesem Zusammenhang erwähnt, ist eine Formulierung, die sich auch schon bei Heidegger findet, obwohl letzterer sich zumindest in den von ihm veröffentlichten Schriften (wenn auch nicht in seinen „schwarzen Heften“) stets bemühte, gerade nicht dem Verdacht ausgesetzt zu werden, aus dem Sein der Dinge eine Verpflichtung im Umgang mit ihnen, abzuleiten. Genau diesen Versuch aber unternimmt sein ehemaliger Student, mit einem durchaus nachvollziehbaren Argument, das Jonas in dieser Form sinngemäß wie folgt formuliert: Woraus sollte eine Verpflichtung jemals abzuleiten sein, wenn nicht aus dem, was *ist*?

Ein Sollen muss aus einem Sein folgen können, denn andernfalls müsste es aus jenem folgen, das nicht existiert. Aus dem, was nicht ist, kann aber kein Sollen abgeleitet werden; also bleibt nur die Möglichkeit, dass das Sollen letztlich immer aus einem Sein folgt. Nicht nur hat etwas Lebendiges durch seine bloße Existenz einen bestimmten Wert für uns, z.B. weil wir es für unsere Zwecke instrumentalisieren können; das Lebendige zeigt uns auch, dass es unserer Achtsamkeit und Fürsorge bedarf. Auch dieser Gedanke war nicht neu, denn wir finden ihn auch bei der mit Jonas befreundeten Philosophin Hannah Arendt, die ebenfalls bei Heidegger studierte und mit der Jonas befreundet war. Wenn auch dieser biographische Kontext verzichtbar sein mag, so ist der von Jonas behauptete Nachweis einer Verbindung zwischen dem Lebendigen und dem Begriff der Verantwortung, für eben dieses Lebendige, unverzichtbar. Der Nachweis einer Verpflichtung ist umso mehr gefordert, weil sich Jonas unmissverständlich von Formen idealistischer Ethik-Konzeptionen distanziert. Die Hürde, die Jonas zu nehmen sich offenbar vorgenommen hat, war vom britischen Philosophen David Hume aufgestellt worden. Hume hatte die These aufgestellt, dass aus der Beschreibung der Dinge nicht folge, wie mit ihnen umzugehen sei. Bekannt wurde dieses Argument unter dem Titel „naturalistischer Fehlschluss“. Ein Fehlschluss der begangen wird, wenn aus der Beschreibung der Dinge normative ethische Aussagen abgeleitet werden.

Allerdings ist es schwer, wenn nicht unmöglich, ein Beispiel zu finden, in dem eine Beschreibung der Dinge tatsächlich keine normativen Elemente enthält. Bereits die Aussage, dass eine Beschreibung intersubjektiv überprüfbar sei, enthält einen normativen Geltungsanspruch in Form der Einführung eines Objektivitätsmaßstabes. Aus einem Sein folgt ein Sollen, weil Dinge, denen wir begegnen, nicht einfach nur herumstehen oder -liegen, sondern im Alltag als Dinge erfahren werden, die auf vielfache und unterschiedliche Weise für unser Leben von Bedeutung sind, weil unser Tun und Lassen durch Konstellationen der Dinge mitbestimmt ist. Normative Verhältnisse begegnen uns in Beschreibungen auf Schritt und Tritt. Denken wir nur an Konventionen, denen unser Handeln folgt. Die Beschreibung konventioneller Handlungen führt uns zu Konventionsregeln. Sind aber Regeln im Spiel, kann eine

Beschreibung nicht frei von Normen sein. Die These, die Natur des Lebendigen fordere uns zur Fürsorge und Verantwortung den Dingen gegenüber auf, lässt sich auch sprachphilosophisch und nicht nur in Anlehnung an Heideggers Fundamentalontologie begründen (→ „Die deskriptive Ethik“) Diese Überlegungen sprechen *für* die von Jonas vorgetragene These, dass aus dem Sein ein Sollen folge. Nicht hier liegen die Schwierigkeiten seiner Verantwortungsethik für die ferne Zukunft. Die Probleme liegen vielmehr in der Frage, wie eine Zukunftsethik von einer Gegenwartsethik unterschieden werden kann, wenn jede Mitteilung der Übernahme einer Verantwortung in die Gegenwart fallen muss.

Können wir die Zukunft erforschen?

Jonas fordert eine „vergleichende Futurologie“ mit dem Ziel, die Zukunft auf der Grundlage rationaler prognostischer Modelle zu erforschen, um anschließend, unter Anwendung des Prinzips einer Heuristik der Furcht, die für die Menschheit gefährlichste Prognose als Grundlage der Handlungsplanung auszuwählen. Die folgenden Beispiele² belegen für Jonas, dass es möglich ist, Zukünftiges zu prognostizieren:

- Wir erkennen das Zukünftige aus der Analyse von Kausalreihen. Auf solchen Kausalanalysen beruhen beispielsweise alle gegenwärtigen Klimamodelle, auch wenn diese Modelle, die zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von „Das Prinzip Verantwortung“ bereits entwickelt worden waren, von Jonas nicht erwähnt worden sind.
- Wir erkennen das Zukünftige aus Theorien, die sich bereits in der Gegenwart bewährt haben und von denen zu erwarten ist, dass sie sich auch in der Zukunft bewähren werden. Der wissenschaftstheoretische Aspekt („Wie bewähren sich Theorien?“) wird leider von Jonas ebenfalls nicht diskutiert.
- Wir kennen zukünftige Ereignisse durch selbsterfüllende Prophezeiungen. Der Soziologe Robert K. Merton beschrieb Ende der 1940er Jahre dieses Phänomen an einem anschaulichen Beispiel: Wird das Gerücht über die finanzielle Notlage einer Bank gezielt verbreitet, werden die Kunden der Bank ihre Einlagen in Sicherheit zu bringen versuchen und ihre Konten auflösen. Letzteres wird mit hoher Wahrscheinlichkeit den prognostizierten Finanzkollaps der Bank erzeugen, auch wenn die Bank sich zuvor in keinerlei finanziellen Schwierigkeiten befunden haben sollte.

Der erste Punkt, die Analyse von Kausalreihen, zeigt anschaulich die Problematik dieser Hypothese im Bereich technologischer Entwicklungen. Ist es überhaupt möglich, die zukünftigen technologischen Entwicklungen zu prognostizieren? Wie könnte eine solche Prognose konkret aussehen? In den Jahren 1909 / 1910 entstand ein reich illustriertes Buch³ über eine damals ferne Zukunft: die Welt im Jahre 2010. Anders als literarische Visionen jener Zeit wurde dieses Buch von Experten verfasst und versammelt das damals verfügbare prognostische technologische Wissen. Das Buch ist ein Spiegel der Technologie des frühen 20. Jahrhunderts, doch weder prognostiziert es damals noch unbekannte Erfindungen des 21. Jahrhunderts noch überschreitet es in anderer Weise den technologischen Horizont seiner Zeit. Was wir aber in diesem Buch finden sind Illustrationen der Verwendung verfügbarer Technologien in anderen Kontexten; etwa der Einsatz von Luftschiffen als innerstädtische Transportmittel usf. Illustrationen der vermeintlichen Technologien des 21.

2 Seitenzahlen beziehen sich auf: Hans Jonas (2019) Das Prinzip Verantwortung, Suhrkamp Taschenbuch, p. 206-209f.

3 Bremer, A. (Hrsg.) (2017) Die Welt in 100 Jahren: Mit einem einführenden Essay "Zukunft von gestern", 319 Seiten, Verlag: Olms.

Jahrhunderts, zu Beginn des 20. Jahrhunderts, zeigen deutlich, wie problematisch jeder Versuch ist, auf der Grundlage einer Extrapolation verfügbarer Technologien zukünftige Technologien skizzieren zu wollen.

Insbesondere das von Jonas gebrauchte Beispiel der Prognostizierbarkeit von Ereignissen, mit Hilfe von selbsterfüllenden Prophezeiungen, weckt nicht nur in Skeptikern den Gedanken, dass die von Jonas beschriebene „Heuristik der Furcht“ ihrerseits Merkmale einer selbsterfüllenden Prophezeiung zeigt. Die Furcht vor unerwünschten technologischen Entwicklungen kann z.B. durch Vermeidungsstrategien zu einer Fortschreibung längst problematisch gewordener technologischer Ansätze führen und Krisen provozieren, die durch eine „Heuristik der Furcht“ eigentlich hätten vermieden werden sollen. Anders gesagt: Die Furcht vor der kontrollierten Anwendung von Gentechnologien fördert durch Verbote die Auslagerungen der Forschung in jene Forschungsgrauzonen, die tatsächlich zu fürchten sind. Die fragwürdige Kunst, das Fürchten zu lernen, ist insbesondere in der Auseinandersetzung mit ethischen Fragen- und Problemstellungen bestens geeignet, die Entwicklung innovativer Forschungsansätze negativ zu beeinflussen, oder gänzlich zu unterbinden.

Auch wenn es nicht gelingen mag, die technologische Entwicklung der Menschheit zu prognostizieren, sind Zukunftsprognosen nicht generell sinnlos. Manches wissen wir mit Gewissheit. Beispielsweise muss man kein Prophet sein, um voraussagen zu können, dass Kettenraucher, statistisch betrachtet, keine hohe Lebenserwartung haben. Auch die Prognose, dass die Sonne noch in 1000 Jahren ein Stern sein wird, bedarf keiner Risikobewertung.

Der Grad der objektiv verbürgten Gewissheit ist abhängig vom Anwendungsbereich unserer Prognosen, aber auch von den Formen sozialer Gewissheiten und kann nicht schlechthin bestimmt werden.

Langfristige technologische Prognosen sind – wie erwähnt – jene, die mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht gelingen werden. Und genau diese Prognosen hat Jonas im Blick, wenn er vor den Gefahren der Fernwirkungen moderner Technologie warnt. Der Semiotiker R. Posner hat das Problem prognostischer Probleme an der Frage erläutert, wie es gelingen könne, Warnungen vor vergrabem Atommüll an künftige Generationen zu übermitteln⁴. Wie können wir Botschaften über lange Zeiträume hinweg nicht nur konservieren, sondern auch verlässlich tradieren? Wie weit trüge uns in diesem Falle eine „Heuristik der Furcht“ durch die Zeiten? Wäre es sinnvoll, nicht nach atomaren Endlagern zu suchen, nur weil bis heute noch kein Endlager gefunden wurde oder weil zu fürchten wäre, dass jeder Versuch, eine geeignete Lagerstätte zu finden, scheitern könnte? Für jene Wissenschaftler, die nach einer Lösung für bereits eingetretene Probleme suchen, ist die Furcht vor dem, was in der Zukunft geschehen könnte, keine rationale Option, denn jede Handlungsoption kann über ihre Fernwirkungen zu vergleichbaren desaströsen zukünftigen Situationen führen. Wir können uns vernünftigerweise nur auf bereits gewonnene Erfahrung und auf heute verfügbare Daten verlassen, nicht aber auf apokalyptische Utopien.

Das Abgrenzungsproblem

Die Frage der Abgrenzung von Gegenwarts- und Zukunftsethik stellt sich notwendigerweise, wenn ein Philosoph behauptet, alle bisherigen maßgeblichen Ethiken seien leider nur der Gegenwart, nicht aber der Zukunft verpflichtet gewesen. Das Programm einer Zukunftsethik kann nur dann

4 Posner, R. (1990) Warnungen an die ferne Zukunft: Atommüll als Kommunikationsproblem, hrsg. V. F. Böckelmann, 320 Seiten, Raben Verlag (1990).

verwirklicht werden und zur Anwendung kommen, wenn hinreichend klar ist, dass Entscheidungen für zukünftiges Handeln anders strukturiert sind als Entscheidungen in der Gegenwart. Dieses Abgrenzungsproblem wird von Jonas aber nicht zur Sprache gebracht, weder in „Das Prinzip Verantwortung“ noch in anderen von ihm publizierten Schriften.

Worauf also bezieht sich eine Gegenwartsethik? Offenbar nur auf Handlungen, deren Handlungsziel noch nicht erreicht worden ist, denn wäre es bereits erreicht worden, hätten wir es mit einer abgeschlossenen Handlung der Vergangenheit zu tun. Jede in der Gegenwart formulierte Handlungsabsicht muss ihr Handlungsziel entweder in der nahen, in der mittelbaren oder in der fernen Zukunft finden. Die Vermutung, das Handlungsziel liege im Falle der Gegenwartsethik in der Gegenwart, im Falle der Zukunftsethik aber in der Zukunft, ist unzutreffend. Auch die Handlungsziele einer Gegenwartsethik liegen in der antizipierten Zukunft, denn das Ziel einer Handlung ist stets etwas, das erst erreicht werden muss. So gesehen ist jede Mittel-Zweck-Relation eine solche, die in die Zukunft weist. Doch Jonas betont immer wieder, die traditionelle Ethik sei bisher nur Gegenwartsethik gewesen.

Ist der Unterschied zwischen Gegenwarts- und Zukunftsethik nur in der Größe des zeitlichen Abstands zu suchen, der zwischen der Handlungsabsicht und dem Erreichen des Handlungszieles liegt? Wenn letzteres der Fall wäre, dann müssten wir eine Grenze zwischen Gegenwarts- und Zukunftsethik ziehen können, etwa derart, dass Gegenstand einer Zukunftsethik nur jene Handlungen sind, deren Wirkungen in der *fernen* Zukunft liegen. Aber diese vermeintlich ferne Zukunft wird schon jetzt bewertet, andernfalls wäre sie kein erkennbares Ziel einer Handlungsplanung. Ist ein Handlungsziel aber bekannt, bedarf es keiner Zukunftsethik in Bezug auf dieses Handlungsziel, sondern nur in Bezug auf die Fernwirkungen der bereits gesetzten Handlungen. Anders gesagt: Eine Zukunftsethik hat es mit den zukünftigen möglichen Kollateralschäden der Fernwirkungen von Handlungen zu tun, deren Anfang in der Gegenwart liegt und in der Gegenwart bewertet wird. Läge der Anfang einer Zukunftsethik in der Zukunft, hätten wir es mit einer zukünftigen Zukunftsethik zu tun, von dieser aber war gar nicht die Rede. Die Abgrenzung zwischen Gegenwarts- und Zukunftsethik ist in „Das Prinzip Verantwortung“ von erheblichen Unklarheiten überschattet, denn jede Handlungsplanung verbindet Gegenwart und Zukunft und liefert deshalb kein Unterscheidungsmerkmal zwischen einer Gegenwarts- und einer Zukunftsethik.

Das Abgrenzungsproblem verschärft sich weiter, wenn wir von möglichen unerwünschten Fernwirkungen unserer Handlungen sprechen. Wenn die Fernwirkungen einer Handlung erst in der fernen Zukunft auftreten und wir nicht wissen, welche Fernwirkungen das sein werden, dann können wir nicht von „Handlungsplanungen“ sprechen. Es ist unmöglich, eine Handlung zu planen, wenn deren Fernwirkungen zufällig sind. Sagt ein junger Mensch „Ich plane, mit 65 Jahren in Pension zu gehen, weiß aber nicht, ob ich dann noch lebe oder ob ich überhaupt pensioniert werden kann oder eine Rente erhalten werde“, dann würden wir vermutlich fragen „Was verstehst du unter „Planung“? Eine Handlung, deren Handlungsziele durch Zufälle bestimmt sind, ist eine ungerichtete Aktion, aber nichts, was wir als geplante Handlung bezeichnen würden, schon gar nicht als Handlung im Kontext einer „Verantwortungsethik“.

Bereits Aristoteles hatte auf einfache Weise gezeigt, dass es logisch unmöglich ist, rationale Prognosen über sowohl zufällige als auch zukünftige Ereignisse aufzustellen. In seiner Schrift „De interpretatione“ (Περὶ ἑρμηνείας / *perí hermēneías*) berichtet Aristoteles⁵ über das folgende Gedankenexperiment: Gehen wir von der Prämisse aus, dass morgen eine Seeschlacht stattfinden wird. In diesem Falle ist die Aussage, dass sie stattfinden wird, schon heute wahr. Findet morgen hingegen keine Seeschlacht statt, ist die heutige Aussage, dass sie nicht stattfinden wird, ebenfalls

5 Ob dieses Werk bzw. diese Schriftensammlung tatsächlich von Aristoteles verfasst wurde, ist umstritten, macht aber für die Qualität des vorgebrachten Argumentes keinen Unterschied.

bereits heute schon wahr. Entweder also wird morgen eine Seeschlacht stattfinden oder sie wird nicht stattfinden. Wenn eine der beiden Möglichkeiten eintreten muss, dann ist eine der beiden Aussagen („...sie findet statt“ oder „...sie findet nicht statt“) bereits heute wahr. Genau hier liegt das Problem, denn wie könnte heute feststehen, was morgen geschehen wird? Menschliche Planung wäre ebenso unmöglich wie Zufallsereignisse, die diese Planungen durchkreuzen. Also ist es nicht möglich, Prognosen in Bezug auf sowohl zufällige als auch zukünftige Aussagen in Form wahrer Aussagen zu treffen.

Hätte sich Aristoteles des Prinzips einer „Heuristik der Furcht“ bedient, hätte er die Prognose treffen müssen, dass die Seeschlacht stattfinden wird, aber es wäre eine irrationale Einschätzung auch in seinem Falle gewesen. Eine „Heuristik der Furcht“ hilft uns leider nicht bei Lösung der logischen Probleme prognostischer Aussagen. Jemand, der weiß, dass er die Zukunft nicht voraussagen kann, sich aber dennoch so verhält, als könne er sie voraussagen, begibt sich – vorsichtig formuliert – auf dünnes Eis. Seit Aristoteles gibt es gute Gründe für die Annahme, dass Aussagen über zufällige zukünftige Ereignisse in der Gegenwart weder zu verifizieren noch zu falsifizieren sind⁶. Nun könnte man einwenden, dass aus genau diesem Grund die Anwendung des Prinzips einer „Heuristik der Furcht“ vernünftig sei, denn offenkundig hilft uns die Logik nicht in der Bewertung dessen, was in der Zukunft geschehen wird. Wer aber in dieser Weise argumentiert, also unter Ausschaltung der logischen Stringenz die Furcht vor dem Unbekannten zum Handlungsleitfaden erklärt, der leistet auch gefährlichen Vorurteilen Vorschub (ob gewollt oder ungewollt). Rational begründet kann die Furcht vor dem Zukünftigen nur sein, wenn sie Furcht vor etwas Bekanntem ist. Im Falle des Bekannten ist es nicht unsinnig, es auch in der Zukunft zu erwarten. Dass morgen die Sonne aufgehen wird, ist eine Gewissheit, die völlig außer Streit steht. Die Furcht davor, dass in 1000 Jahren die Sonne nicht aufgehen werde, ist hingegen vollkommen irrational, denn sie kann sich nicht auf erworbenes sicheres Wissen stützen. Wenn sich die Frage der Erwartungsbewertung schon im Falle von Naturereignissen eindeutig zu Gunsten uns bekannter Ereignisse entscheiden lässt, dann ist nicht einzusehen, warum wir in Hinblick auf menschliche Handlungen unbekanntere Ereignisse in der Zukunft zum Leitfaden verantwortlicher Handlungsplanungen für die Zukunft machen sollten. Zukunftsprognosen sind nur sinnvoll, wenn wir erworbenes sicheres Wissen⁷ konsultieren, nicht aber imaginierte Worst-Case-Szenarien.

Stärken des „Prinzips Verantwortung“

-
- 6 Der Kabarettist Horst Evers hat in einem Sketch dieses Abgrenzungsproblem zwischen Aussagen über Gegenwärtiges und Aussagen über Zukünftiges humorvoll auf den Punkt gebracht. Szene: In der Bäckerei. Ein Schild mit der Aufschrift „Brot von gestern, zum halben Preis!“. Ein Kunde: „Guten Tag, ich möchte für morgen ein Brot von gestern vorbestellen“. Verkäuferin: „Das geht nicht, das morgige Brot von gestern ist heute schon da, das kann man nicht vorbestellen“ Kunde: „Warum nicht, da liegt’s doch?!“ Verkäuferin: „Aber das ist das Brot von heute!“ Kunde: „Ja, eben darum will ich’s vorbestellen – zum halben Preis!“ Verkäuferin: „Wenn das alle täten, hätte ich hier bald keinen Platz mehr!“ Kunde: „Ach so, der Platz ist das Problem! Gut, dann nehme ich das Brot gleich mit“. Wortlos packt die Verkäuferin das Brot ein und kassiert den halben Preis. „Der nächste bitte!“ Ein neuer Kunde tritt ein: „Guten Tag, ich möchte 10 Brötchen von gestern für morgen vorbestellen...“
- 7 Hier mag man vielleicht einwenden wollen, dass induktiv gewonnenes Wissen kein sicheres prognostisches Wissen liefere. Induktiv ist ein Schluss vom Besonderen aufs Allgemeine. Eine in der Wissenschaftstheorie heftig umstrittene Hypothese besagt, dass ein Schluss vom Besonderen auf Allgemeines jederzeit misslingen könne. Dieser Einwand ist zwar in trivialen Fällen korrekt, in anderen Fällen hingegen nicht. Beispielsweise ist die induktiv gewonnene Prognose „Ein Zufall wird immer möglich sein!“ eine induktiv gewonnene Gewissheit, die nicht widerlegbar ist.

Nicht die Idee einer Verantwortung für die Fernwirkungen unseres Handelns war neu, denn diese findet sich beispielsweise auch in theologischen Ethiken oder in konsequentialistischen Varianten des Utilitarismus. Neu war der Entwurf einer Ethik für die Fernwirkungen nicht intendierter, weil ungewisser technologischer Handlungen. Vor Hans Jonas hatte noch kein Philosoph das Problem kausal-zufälliger Fernwirkungen von Handlungen ins Zentrum einer Verantwortungsethik gestellt.

Schwächen des „Prinzips Verantwortung“

Jonas hat die begriffslogischen und ontologischen Probleme einer Ethik, in der die sowohl zukünftigen als auch ungewissen Wirkungen unserer Handlungen thematisch sind, erheblich unterschätzt. Nicht nur ist unklar, wie etwas, das in der Zukunft geschehen wird, sittliche Appelle an Menschen richten könnte, die in der Vergangenheit leben. Unklar ist auch, für welche zeitlichen Dimensionen der Fernwirkungen unserer Handlungen überhaupt sinnvolle Aussagen möglich sind. Dinge, für die wir heute Verantwortung übernehmen, verlieren mit der Zeit ihren ehemaligen lebensweltlichen Kontext. Auch sind Ereignisse, die wir befürchten, weil sie eintreten könnten, in der Regel nicht solche, die wir planen. Eine Verantwortungsethik kann sich aber nicht in rationaler Weise auf ungeplante zufällige und zukünftige Ereignisse berufen, weil diese niemals Gegenstand einer Planung gewesen sein können. „Planung“ aber muss vorausgesetzt werden, wenn der Begriff der Verantwortung überhaupt eine Verankerung in Handlungsgrundsätzen finden können soll. Die Furcht vor dem Zufälligen ist immer möglich, kann also nicht Gegenstand einer rationalen Planung sein. Deshalb ist das Prinzip einer „Heuristik der Furcht“ problematisch. Die Furcht vor dem Ungewissen ist ein schlechter Ratgeber. Politische Extremisten bedienen sich stets der Heuristik der Furcht, um sich als Löser jener Probleme zu inszenieren, die sie selbst heraufbeschworen haben. Doch genau diese politischen Implikationen einer „Heuristik der Furcht“ werden von Jonas nicht analysiert.

Praktische Ziele einer Verantwortungsethik

Auch wenn eine Abschätzung der Fernwirkungen unseres Handelns auf das gegenwärtig gesicherte Wissen zurückgreifen muss und wir schlecht beraten wären, unsere Handlungsplanungen auf Fiktionen der jeweils größtmöglichen zukünftigen Schadensfälle zu stützen, ist der Aspekt der Bewertung einer Handlungsentscheidung dennoch ein deutlich anderer, wenn unsere – hoffentlich – rationalen Planungen immer auch mögliche ungewollte Fern- und Nebenwirkungen mitbedenken. Die Erforschung dessen, was kommen mag, sollte sich also nicht nur an Handlungszielen orientieren, sondern auch an den nicht intendierten Nebenwirkungen, die durch den Einsatz der Handlungsmittel entstehen.

So macht es beispielsweise einen erheblichen Unterschied, welche Mittel wir einsetzen, um das Ziel einer gesicherten Energieproduktion zu erreichen. Das Handlungsziel ist in der Regel durch den Einsatz unterschiedlicher Mittel zu realisieren, aber der Einsatz dieser Mittel ist mit einer kausalen Eigendynamik verbunden, die selten bedacht wird. Die noch von Kant als „bloße Vorschriften der Geschicklichkeit“ bezeichneten handlungsleitenden Regeln und eingesetzten Handlungsmittel werden in hochtechnologischen Kontexten in ihren schon heute berechenbaren kausalen Fernwirkungen zu wenig bedacht. In diesem Punkt ist Jonas zuzustimmen, wenn auch aus anderen Gründen als jenen, die Jonas vorträgt.

Wenn heute immer öfter von der erwünschten Berücksichtigung nachhaltiger ökonomischer Methoden die Rede ist, dann spiegelt sich in diesen Forderungen die Erkenntnis, dass in vielen Fällen nicht das Erreichen des Handlungszieles das eigentliche Problem ist, sondern der Einsatz der gewählten Handlungsmittel. Eine empirische Analyse der physikalischen, chemischen oder

biologischen Nebeneffekte, der von uns eingesetzten Mittel, kann uns verlässlich zu prognostischem Wissen führen, das uns vor die Alternative stellt, ursprünglich gewählte Mittel, in Anbetracht der zu erwartenden Folgen, durch andere Mittel zu ersetzen, weil deren Anwendung weniger negative Folgen erwarten lassen. Hierzu bedarf es keiner „Heuristik der Furcht“, sondern einer breit aufgestellten Analyse des jeweiligen Handlungsprozesses, unter Einbeziehung der tangierten wissenschaftlichen Fachdisziplinen und der notwendigen politischen Meinungsbildungsprozesse. Letztere werden vermutlich erst dann eine gesteigerte Aufmerksamkeit erfahren, wenn bereits Schadensfälle eingetreten sind, aus denen wir lernen. Die Analyse der Handlungsprozesse, von der Handlungsabsicht zum Handlungsziel, muss deutlich umfassender sein, wenn wir auch Neben- und Seiteneffekte unseres Handelns einbeziehen wollen. Diese Nebeneffekte sind nicht nur durch naturwissenschaftliche Untersuchungen zu finden, sie müssen auch vor dem Hintergrund der von uns gewählten und zukünftig gewünschten Lebensformen betrachtet werden, berühren also auch gesellschaftspolitische Fragen und nicht nur Fragen „der Geschicklichkeit“. Der Zweck heiligt niemals die Handlungsmittel. Auf diesen Punkt hat Hans Jonas unmissverständlich hingewiesen und hier ist ihm zweifellos zuzustimmen.

Lernziele

Kenntnis der wesentlichen Motive, die Hans Jonas veranlassten, eine Zukunftsethik als Verantwortungsethik zu entwerfen.

Übungsfragen

- Mit welchen Argumenten kritisiert Jonas den Kategorischen Imperativ Kants?
- Was versteht Jonas unter einer „Heuristik der Furcht“?
- Wie unterscheidet Jonas Gegenwarts- und Zukunftsethik?
- Mit welchen Problemen ist bei einer Zukunftsethik zu rechnen?
- Warum folgt für Jonas aus dem Sein ein Sollen bzw. eine Handlungsverpflichtung?
- Wie entsteht für Jonas Verantwortung für Lebendiges?
- Warum fordert Jonas ein „Recht auf Unwissen“ für gentechnisch hergestellte Klone?