

Paul Erbrich SJ

Zukunft und Verantwortung

Seitdem die Wirtschaftskrise sich vertieft hat, ist die Umweltkrise im öffentlichen Bewußtsein etwas in den Hintergrund getreten. Man neigt dazu, sie als punktuelles Problem zu sehen, dem man mit Feuerwehrmaßnahmen zu Leibe rücken kann. Eine Besinnung auf die Natur der Ökokrise legt nahe, daß diese Sicht zu kurz greift, beide Krisen zusammenhängen und daher zusammen bekämpft werden sollten.

Die Natur der Umweltkrise

Der biologische Prozeß, dessen Resultat wir Biosphäre nennen, läßt sich charakterisieren als Materiekreislauf geringer Produktivität, aber hoher Effizienz. Geringer Produktivität, denn Gesamtmasse wie Mannigfaltigkeit der Biosphäre nahmen in der Vergangenheit im Durchschnitt nur langsam zu und nehmen gegenwärtig ab. Hohe Effizienz, denn der Aufbau der Biomasse und der Ausbau der Mannigfaltigkeit verlangen relativ wenig Energie. Dies vor allem deshalb, weil die mit erheblichem Aufwand von Sonnenenergie synthetisierten Baustoffe mehrmals wiederverwendet werden, bevor sie in ihre ursprünglichen Ausgangsstoffe zerlegt werden und damit wieder an den Anfang des Kreislaufs gelangen.

Der moderne Zivilisationsprozeß dagegen ist ein Durchlaufprozeß hoher Produktivität, aber geringer Effizienz. Von geologischen Vorgängen bereits teilweise sortierte und konzentrierte Materiearten (Materie niedriger Entropie) werden am Anfang dieser Prozeßkette ausgegraben, zu Gütern aller Art verarbeitet und nach Gebrauch am Ende fortgeworfen (Materie hoher Entropie). Die Effizienz ist gering, vor allem deshalb, weil die in den Stoffen steckende Energie mit dem Abfall fortgeworfen wird und bei Produktion und Gebrauch Energie häufig in hohem Maß verschwendet wird. Die Produktivität dagegen ist enorm: Die Bevölkerung der Erde nimmt immer noch zu und verdoppelt sich in weniger als 40 Jahren, die „Population“ von Kapital- und Gebrauchsgütern sogar in weniger als 20 Jahren, jedenfalls bis vor kurzem.

Der zivilisatorische Durchlaufprozeß ist instabil. Er kann nicht beliebig lang weiterlaufen. Er riskiert am eigenen Erfolg zu zerschellen. Die Grenzen, auf die er stößt, sind verschiedener Natur:

Der liberal-kapitalistische Marktmechanismus verstärkt die Unterschiede zwi-

schen Arm und Reich, da die Startbedingungen der wirtschaftenden Subjekte stets ungleich sind. Man kann diesen Effekt dämpfen, indem man dem Marktmechanismus einen antagonistisch wirkenden Umverteilungsmechanismus entgegensetzt. Die Hoffnungen auf einen Sickereffekt von oben (von den Reichen) nach unten (zu den Armen) ist im ganzen enttäuscht worden, innerhalb der Länder wie zwischen ihnen. Er wirkt zu langsam, wenn überhaupt. Wird der Unterschied zwischen Arm und Reich zu kraß, kommt es im gesellschaftlichen Gefüge zu schweren Störungen, die das Wachstum beenden. Zudem scheint eine Wettbewerbswirtschaft, besonders unter den Bedingungen eines unaufhaltsamen technischen Fortschritts, nicht stabil sein zu können, wenn sie nicht expandieren kann. Sie ist zum Wachstum verdammt, ähnlich wie ein Flugzeug zum Vorwärtstürmen verdammt ist, sonst stürzt es ab. Ein Mechanismus, der unter Wahrung der Vorteile von freier Initiative, Wettbewerb, Markt und Fortschritt den Wachstumszwang kompensieren könnte, scheint bisher nicht gefunden.

Fortgesetztes Wachstum aber ist unmöglich. Der zusätzliche Nutzen eines weiteren Apparats oder einer weiteren Dienstleistung wird immer geringer. Widerstand regt sich gegen den Versuch, den Menschen zu reduzieren zum totalen Konsumenten mit immer höherer Kaufkraft („weiche“ Grenzen). Vor allem aber: Ein zivilisatorischer Durchlaufprozeß, der von der heute erreichten Intensität ausgehen muß, hat nur noch zwei oder drei Verdoppelungszeiten vor sich, bevor die Natur ihren Dienst quittieren wird („harte“ Grenzen). Man sucht auch hier nach Mechanismen, die beiden Grenzen beliebig weit hinauszuschieben. Die erste Grenze, indem man immer neue Bedürfnisse durch immer neue Innovationen weckt und Dauergüter durch das Diktat der Mode zu Verschleißgütern degradiert; die zweite, indem man technische Maßnahmen zum Umweltschutz und zur Wiederverwendung des Abfalls ergreift. Der erste Mechanismus droht zu scheitern, sobald die Leute sich fragen, was denn der Sinn dieser ständigen Steigerung sein soll. Der zweite riskiert an den Kosten zu scheitern, ganz abgesehen davon, daß er zusätzlich Umweltkapital (wie Energie, Rohstoffe, Land) benötigt, welches das (netto) Eingesparte verringert oder sogar auffressen kann.

Schließlich ist zu sehen, daß Produktion und Konsum der Menschheit geradezu geologisches Ausmaß erreicht haben. Die Nebenfolgen dieses Tuns reichen weit in die Zukunft und tief in die Struktur von Natur und Gesellschaft hinein und werden immer komplexer. Unser ganzes Wissen reicht nicht aus, sie mit einiger Sicherheit abzuschätzen. Das überraschende und weitverbreitete Waldsterben erinnert uns drastisch an dieses Unvermögen. Die Kernenergiedebatte zeigt dies ebenfalls. Das aber bedeutet nichts weniger, als daß wir als Kollektiv unverantwortlich handeln, nämlich ohne hinreichendes Wissen über die Nebenfolgen unseres Tuns im ganzen.

Erkenntnisse dieser Art haben zu Forderungen geführt, daß das ohne Zweifel noch vorhandene Entwicklungspotential der Erde jenen Ländern reserviert bleiben

müsse, die noch nicht einmal die Grundbedürfnisse ihrer Bevölkerung zu befriedigen vermögen, und daß jene Länder, die ein hohes Maß an materiellem Reichtum verwirklicht haben, auf eine weitere Zunahme dieses Reichtums verzichten, ja sogar ihren Pro-Kopf-Verbrauch an Umweltkapital allmählich auf ein tieferes Niveau zurückführen müssen. Damit sollen zwei Ziele verwirklicht werden: die Verhütung eines ökologischen Kollapses durch globale Mäßigung des Umweltverbrauchs und die Überwindung extremer Armut. Diese beiden Ziele werden für gewöhnlich für unvereinbar gehalten. Ihre gleichzeitige Realisierung würde ja eine Umverteilung im internationalen Maßstab verlangen. Das aber sei, so kann man hören, technisch nicht machbar und darüber hinaus unzumutbar. Denn das würde ein Umdenken, eine Umkehr moralischer Art von präzedenzlosem Ausmaß verlangen.

Man versteht, warum gleichzeitig mit der Forderung, das materielle Wachstum in den reichen Ländern zu beenden, auch die Forderung nach einer neuen Ethik auftauchte. Theologen, Philosophen und schließlich auch die Kirchen haben darauf reagiert¹. Unter den philosophisch orientierten Versuchen verdient der Entwurf von Hans Jonas „Das Prinzip Verantwortung“ besondere Aufmerksamkeit.² Er nennt diesen Entwurf eine „Ethik für die technologische Zivilisation“ (Untertitel) und charakterisiert sie häufig als Verantwortungs- und Zukunftsethik.

Jonas' Anspruch, eine neue Ethik und dazu noch eine Ethik der Verantwortung zu entwerfen, muß zunächst auf Skepsis stoßen. Hat es denn nicht jede Ethik stets mit Verantwortung zu tun, unter was für Namen auch immer? Und bleibt nicht auch eine neue Ethik so wirkungslos wie die alte, es sei denn, sie sanktioniere das faktische Verhalten und ersetze dort, wo dies nicht angeraten erscheint, ethische Imperative durch soziale Mechanismen und Ordnungsregeln mit prompter Sanktion im Fall der Mißachtung?

Warum die herkömmliche Ethik nicht mehr genügt

Nun ist für Jonas die bisherige Ethik nicht deshalb ungenügend, weil sich die Menschen ja doch nur lückenhaft an sie halten, sondern weil sie wesentlich „Gegenwartsethik“ und „Nahethik“ ist (22 ff.). Die Reichweite menschlichen Handelns war bisher gering. Seine Nebenfolgen lagen räumlich wie zeitlich nahe beieinander. Was unbeabsichtigt sehr viel später und oft genug nur allmählich als Folge vergangenen Handelns eintrat, galt als Zufall, Schicksal oder Vorsehung. Es war von niemandem zu verantworten. Entsprechend der geringen Reichweite des Tuns war auch die Verantwortung eng umschrieben. Die Wirkungen menschlicher Tätigkeit auf die außermenschliche Natur waren zudem ethisch (nicht aber religiös) bedeutungslos. Denn sie schienen kaum mehr zu sein als Kratzer an der Oberfläche einer übermächtigen Natur, die für sich selber sorgte. Wir wissen heute allerdings,

daß die Wirkungen gelegentlich mehr als Kratzer waren. Man denke an die Verkarstung ganzer Gebirgsszüge im Mittelmeergebiet oder an die Versalzung großer Flußebenen im nahen Orient. Ethisch bedeutsam dagegen war seit jeher der Umgang des Menschen mit seinesgleichen. Deshalb ist jede traditionelle Ethik anthropozentrisch, nicht bloß die jüdisch-christliche. Schließlich war Technik im Sinn menschlicher Nutzung der Natur kein sich selber rechtfertigendes Ziel wie heute, sondern bloßes Mittel, das Dasein zu sichern. Dort, wo das Streben des Menschen über die Daseinssicherung hinausgehen konnte, zielte es nicht auf ständige Verbesserung der Lebensbedingungen, sondern darauf, ein guter und weiser Mensch zu werden.

Daher also die Behauptung, daß alle herkömmliche Ethik Gegenwarts- und Nahethik sei. Diese Beschränkung auf das Hier und Jetzt läßt sich weitgehend auch von jenen sozialen Mechanismen, Ordnungsregeln und ihren Sanktionen sagen, die in der Neuzeit unter der Herrschaft des ökonomischen Liberalismus ethische Imperative teilweise ersetzt haben. Die langfristigen Folgen unseres Handelns sind erst in den letzten 20 Jahren allmählich ins öffentliche Bewußtsein gedrungen.

Ausgangspunkt der gesuchten neuen Ethik

Nun aber hat der Mensch durch das neue, mit naturwissenschaftlichen Methoden erworbene Wissen in ungeahntem Ausmaß Macht über die Natur errungen. Dieses Macht gewährende Wissen, die Technik, wäre für sich allein allerdings machtlos geblieben ohne die Symbiose mit der kapitalistischen Erwerbswirtschaft. Der siamesische Zwilling von angewandter Naturwissenschaft und Ökonomie hat durch seine Macht die außermenschliche Natur erstmals verletzlich gemacht. Diese Macht ist kolossal geworden, in der Tiefe ihrer Wirkung und in ihrer räumlichen wie zeitlichen Reichweite. Ihre Wirkungen sind nicht selten irreversibel und kumulativ dazu: Jeder Eingriff erfordert neue Eingriffe, um die erworbene Macht zu halten und sie zu erweitern. Damit ist die bisherige Einschränkung auf das Hier und Jetzt gesprengt. Eine Verantwortung ist uns zugewachsen, die es in dieser Größe früher nicht gab. Sie läßt sich nicht bestimmten Individuen zuweisen; der Täter ist ein kollektiver (26 ff.).

Unser Tun ist aber doch nur dann verantwortbar, wenn der neuen Macht ein angemessenes Wissen entspricht, das uns auch die Fernwirkungen zur Kenntnis bringt und uns davor bewahrt, den Handlungsspielraum zukünftiger Generationen in unzumutbarer Weise einzuengen. Damit wird Wissen erstmals zu Pflicht. Individuelle Erfahrung genügt nicht mehr, ja nicht einmal der kollektive Erfahrungsschatz. Was aber ist dann zu tun, wenn wir verantwortlich geworden sind für weltweit sich ausbreitende und weit in die Zukunft reichende Wirkungen unseres Tuns und Unterlassens, diese aber aufgrund fehlenden Wissens nicht selten gar

nicht verantworten können? Keine frühere Ethik könne uns sagen, was in dieser paradoxen Lage unsere Pflicht sei, meint Jonas (28).

Die Technik im Verbund mit der Wirtschaft ist aber nicht nur wegen der Macht, die sie gewährt, ethisch bedeutsam, sondern auch, weil sie zum „Hauptberuf“ des reichen Teils der Menschheit geworden ist, der die meisten Talente, die höchsten Anstrengungen und die meisten materiellen Mittel beansprucht. Der Homo faber hat den Homo sapiens überwältigt (31).

Und noch einen Punkt erwähnt Jonas: Erstmals ist das menschliche (nicht bloß nackte) Überleben der Menschheit bedroht, ja ihr Untergang ist eine innerzeitliche Möglichkeit geworden. War in der bisherigen Gegenwartsethik fraglose Voraussetzung, daß es eine Menschheit gibt, wird dies jetzt zu einer Verpflichtung: Es *soll* eine Menschheit geben, d. h. „Kandidaten für ein moralisches Universum in einer physischen Welt“ (34). Der kategorische Imperativ der gesuchten Zukunftsethik müßte nach Jonas lauten: „Handle so, daß die Wirkungen Deines Handelns verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“ (36), wobei sich dieser Imperativ weniger an das private Verhalten einzelner richtet, dem ja die entsprechende kausale Dimension abgeht, sondern vielmehr an das Handeln des Kollektivs, an die öffentliche Politik.

Doch da beginnen die Schwierigkeiten. Öffentliche Politik ist weitgehend Ausgleich widerstrebender, meist gegenwartsbezogener Interessen. Die zukünftigen Menschen wie die stumme Kreatur haben keine Lobby. Wer soll sie vertreten? Aus welcher Einsicht in welche Werte? Die Quellen solcher Einsicht sind verstopft durch eben jenes moderne Wissen, das die Macht entfesselte, die es nun zu zügeln gilt. Es hat die Grundlagen fortgespült, von denen Normen abgeleitet werden konnten (57f.). Damit scheint Ethik nicht mehr möglich zu sein. Ein Rückgriff auf den Glauben (Religion) liegt nahe, hilft aber nicht weiter, weil er nur eine Minderheit von Zeitgenossen bewegt. Was von der Religion nicht ohne weiteres gesagt werden kann, gilt von der Ethik: Es *muß* sie geben, weil Menschen handeln müssen und Handeln für alle möglich bleiben muß. Wie aber finden wir die Grundsätze, denen das neue Handeln unterworfen sein soll, und wie werden sie begründet?

Jonas macht mehr als einmal darauf aufmerksam, daß die Erkenntnis des Malums (des moralischen Übels) uns unvergleichlich leichter fällt als die Erkenntnis des Bonums (des moralisch Guten) (63, 302, 386). Und in der Tat, wüßten wir, was Gerechtigkeit ist, wenn wir nicht Ungerechtigkeit erfahren hätten? Das Übel aber, von dem uns die Zukunftsethik bewahren will, ist noch nie erfahren worden, also muß das *vorgestellte* Übel die Rolle des erfahrenen übernehmen (64). Seine Beschaffung gehört zu der oben genannten Pflicht zum Wissen. Dieses Wissen liefern uns die Futurologen. Nur, sie widersprechen sich. Die pessimistische Projektion des Club of Rome scheint möglich, aber auch die optimistische eines Herman Kahn. Darf man somit wählen, was einem paßt? Dieser Unsicherheit

begegnet Jonas mit einer praktischen Vorschrift: In Dingen mit apokalyptischem Potential sei der möglichen Unheilsprognose größeres Gewicht beizumessen als der ebenso möglichen Heilsprognose (70, 76). Denn niemals darf die Existenz oder das Wesen des Menschen im ganzen zum Einsatz in der Wette des Handelns gemacht werden (81).

Wo aber gibt es denn eine derartige Bedrohung von Dasein und Sosein, außer (vielleicht) beim atomaren Schlagabtausch? Jonas meint, daß die Riesenprojekte der Technik kumulativ jenen globalen Umfang und Tiefgang haben, die die Existenz des Menschen bedrohen können (80). In der Tat, es ist z. B. immer noch folgendes denkbar: Die Menschheit setzt zunächst erfolgreich auf die Karte Kernenergie; in der Folge entstehen nun Sachzwänge, die sich derart kumulieren, daß wir auf diesem Weg fortschreiten müssen, aber unter Umständen eines Tages nicht mehr können, weil dieser Weg selbst für die reichsten Nationen nicht mehr zu bezahlen ist, oder weil die radioaktive Verseuchung wider Erwarten alles übersteigt, was man für möglich und tolerierbar hielt. Die bloße Möglichkeit eines ausgewogenen Unheils ist ein Risiko, das durch keine noch so großartige positive Möglichkeit annehmbar wird. Man kann ohne das höchste (physische) Gut, aber nicht mit dem höchsten (physischen) Übel leben (79).

Wie aber kann man so etwas wie eine unbedingte Pflicht der Menschheit zum Dasein einsichtig machen? Die Frage gehört zu den zentralen Anliegen von Jonas' Ethikentwurf. Viele werden die Frage für reichlich theoretisch finden. Aber man erinnere sich an die nihilistischen Töne, die heute zu hören sind: vom Menschen als der Mißgeburt der Evolution; vom Tier mit dem hypertrophierten Hirn, dem man wünschen müsse, daß es von der Erdoberfläche verschwinde. Gibt es also eine Pflicht der Menschheit zum Dasein und darf man deshalb Kinder in die Welt setzen, die möglicherweise unmenschlich sein wird?

Soll man die Wünschbarkeit oder gar Gebotenheit einer zukünftigen Menschheit von den voraussichtlichen Existenzbedingungen abhängig machen, oder die zukünftigen Existenzbedingungen von einer unbedingten Gebotenheit einer zukünftigen Menschheit, oder soll man die Menschen psychisch und genetisch so manipulieren, daß sie sich in den kommenden Lebensbedingungen wohl fühlen und daher mit ihnen einverstanden sind?

Alle drei Vorschläge verhindern eine Anklage gegen uns in der Zukunft: der erste, indem er möglichen Anklägern die Zukunft verweigert (keine Kinder wegen der düsteren Zukunft); der zweite, indem er zur Anklage keinen Anlaß gibt; der dritte, indem er mögliche Ankläger zur Anklage unfähig macht. Das letztere wäre aber die größte Anklage gegen uns. Denn unsere Pflicht gegenüber zukünftigen Menschen besteht nicht primär darin, über deren Ansprüchen auf ein bejahbares Sosein zu wachen, das eines Tages vielleicht manipuliert werden kann, sondern über die Fähigkeit und Pflicht zu wahren Menschentum (89). Diese Pflicht steht über Gegenwärtigen wie Zukünftigen, aus ihr folgen alle anderen, und sie selber

wurzelt für Jonas in der Pflicht zum Dasein (die kollektiv gilt, nicht für jeden einzelnen). Diese Pflicht zum Dasein gibt den Gegenwärtigen ursprünglich das Recht, Wesen ungefragt ins Dasein zu setzen, ihnen das Dasein zuzumuten und damit auch die Last, die mit dieser Pflicht zu wahren Menschentum verbunden ist.

Die Pflicht zum Dasein antwortet keinem Rechtsanspruch von irgend jemandem. Denn bloß mögliche (zukünftige) Subjekte haben keine Rechte. Sie ist vielmehr eine Forderung der Idee Mensch, die uns sagt, warum Menschen sein sollen und wie sie sein sollen. Diese Idee ist eine solche, daß sie „die Anwesenheit ihrer Verkörperung in der Welt fordert“ (91). Sie ist eine ontologische Idee, das heißt, sie gründet in der Lehre vom Sein, in der Metaphysik. Damit setzt sich Jonas in entschiedenem Widerspruch zum Zeitgeist, für den Metaphysik unmöglich ist und für den aus dem Sein kein Sollen folgt. Beide Behauptungen sind richtig, wenn der darin vorausgesetzte Seinsbegriff der einzig mögliche wäre: Wirklichkeit als wertfreie bloße Vorhandenheit, die nichts gutheißt, und über die nur empirisch etwas auszumachen ist (92 ff.).

Jonas nimmt noch einmal einen letzten Anlauf, seine These zu klären, indem er die Leibniz-Frage stellt, warum überhaupt etwas sei und nicht Nichts (96 ff.). Der Gläubige kann antworten: Weil der Schöpfer wollte. Der Schöpfer aber wollte nicht einfach, weil er konnte. Das würde die Welt zur bloßen Vorhandenheit reduzieren, was genau dem heutigen Bewußtsein entspräche, wonach der Mensch z. B. das bloße Produkt von Zufall und Notwendigkeit ist. Der Schöpfer wollte, weil er fand, daß die Existenz der Welt gut sei, sie also sein sollte. Die Frage nach dem Seinsollen einer Welt läßt sich also trennen von der Frage nach der Urheber-schaft. Das ist der Grund, warum Jonas die Frage nach der Existenz Gottes nicht stellt, obwohl er doch eine letzte Begründung für seine Ethik sucht. Das „Warum“ in der Frage von Leibniz fragt eben nicht nach einer Ursache (da sie nach dem Ganzen fragt), sondern nach dem Grund (ist das Sein wert zu sein?) (99).

Jonas fragt nun, ob denn dem Sein Gutheit oder Wert zugeschrieben werden könne unabhängig von einem Glauben, auch unabhängig von unseren Wünschen, Bewertungen und Befürchtungen. Das gesuchte objektiv Werthafte findet er in den Zwecken, welche die Natur verfolgt in ihrem naturhaften, unbewußten (und beim bewußtseinsbegabten Menschen vorbewußten) Streben. Das ganze dritte Kapitel (105–145), ebenso seine „philosophische Biologie“ dient der Rehabilitierung der Teleologie, die für seine Ethik grundlegend ist³. In der Zielstrebigkeit als solcher, im Zweck-Haben überhaupt, bejaht sich das Sein und erklärt seine Differenz zum Nichts. Das Zweck-Haben-Können und die darin sich zeigende Selbstbejahung aller Wirklichkeit ist der Grundwert aller Werte (154f.). Sowenig das Sein sich selbst gegenüber ein gleich-gültiges und daher sinn-loses Etwas ist, sowenig ist das von ihm angestrebte Ziel ein bloßes Später oder ein gleichgültiges Ende, sondern das, was zwar noch nicht ist, aber nach Maßgabe des eigenen Seins da sein sollte. Dieses Seinsollen im anderen erfährt der Mensch als Anspruch auf sein Tun. Wir

wissen darum und verraten dieses Wissen, wenn wir unterscheiden zwischen werten und unwerten Zielen an sich, zwischen dem, was mir gerade der Mühe wert erscheint, und dem, was wirklich der Mühe wert ist und daher auch mir der Mühe wert sein sollte, unabhängig von gerade herrschenden Neigungen. Es ist ein Gutes an sich, das in dieser Unterscheidung (nach Jonas ein „Urphänomen“) von uns Anerkennung abverlangt. Der Versuch, diese Anerkennung zu verweigern, erzeugt das Gefühl der Schuld: Wir sind dem Guten das Seine schuldig geblieben (160f.).

Und noch etwas läßt sich der genannten Unterscheidung zwischen „mir wert“ und „an sich wert“ entnehmen: Nicht das (aktuelle) Streben begründet das Erstrebte, den Zweck, das Ziel. Das kommt zwar auch vor, aber nur kraft eines Strebens auf ein nicht noch einmal von uns gesetztes Ziel. Vielmehr gilt umgekehrt: Das Erstrebte begründet das Streben danach, und das macht seine Gutheit an sich aus. Das Sein aber, das jedem Streben vorausliegt, begründet das Erstrebte. Deshalb kommt das Tun des Guten um seiner selbst willen nicht bloß dem anderen, sondern auch dem Täter selbst zugute. Nur darf dieser Gewinn nicht das Gut sein, das er wollte. Was primär zählt, ist die gute Sache, nicht die Selbstentfaltung, nicht einmal die sittliche. Das aber heißt für Jonas: Nicht die Pflicht ist der eigentliche Gegenstand, nicht das Sittengesetz das eigentliche Motiv des sittlichen Handelns, sondern der Appell des An-sich-Guten, von sich her Seinswürdigen und meiner Tat Bedürftigen, um sein zu können (162). Damit dieser Appell mich zu bewegen vermag, muß ich für ihn empfänglich sein. Das Gefühl muß ins Spiel kommen. Es vermittelt zwischen der Einsicht in die Berechtigung und Gültigkeit jenes Appells und seiner wirksamen Befolgung. Jonas nennt es das „Gefühl der Verantwortlichkeit“ (163). Es erinnert in mancher Hinsicht an das, was traditionell Gewissen heißt, ein Begriff, den Jonas auffälligerweise vermeidet.

Das Gefühl spielt auch in anderen Ethikentwürfen eine Rolle. Jonas erwähnt die Gottesfurcht bei den Juden, die Liebe im Christentum, den Eros bei Plato oder die Ehrfurcht vor dem Gesetz bei Kant (165). Alle diese Gefühle beziehen sich offensichtlich „vertikal“ auf etwas Bestes oder Höchstes und darum auch Zeitlos-Unvergängliches, dem man sich angleichen und dem man im Zeitlichen Einfluß verschaffen soll. Im Gegensatz dazu ist das Verantwortungsgefühl für Jonas „horizontal“ orientiert: Es zielt unmittelbar auf Zeitlich-Vergängliches, anerkennt es in seinem eigenen Recht und will sich ihm zur Verfügung stellen (166). Diese horizontale Orientierung wird nicht gewählt, weil sie richtig ist und die vertikale falsch wäre. Diese Umorientierung hat schon lange stattgefunden. Das Ziel menschlichen Handelns ist nicht mehr das Vollkommene oder Beste, dem sich jeder einzelne in einem inneren Aufstieg anzugleichen sucht, sondern Fortschritt in der Zeit, dessen nur vage bekanntes Ziel kollektiv und asymptotisch erreicht werden soll (227). Die Abschaffung der Vertikalen könnte durchaus der kolossalste Irrtum der Geschichte gewesen sein (231). Dieser Verdacht befreie uns aber nicht

davon, bis auf weiteres unsere Verantwortung für das, was wir ahnungslos in Gang gesetzt haben, an die erste Stelle zu setzen. Ein Minimalprogramm also, was Jonas veranlaßt, von einer „Notstandsethik“ zu sprechen (250). Der bevorzugte Ausdruck aber bleibt „Verantwortungsethik“, auch „Zukunftsethik“, da eben Verantwortung und Zukunft im Mittelpunkt stehen.

Die Natur der Verantwortung

Was aber meint in diesem Zusammenhang Verantwortung? Jeder Täter ist verantwortlich für seine Taten, selbst für die unverantwortlichsten. Zwei Arten von Verantwortung kommen in diesem Satz zum Ausdruck. Die erste Art meint die formale Verantwortlichkeit, von der das Zivil- und Kriminalrecht handelt. Sie betrifft das bereits Getane. Die zweite Art, von der Jonas spricht, betrifft das zu Tuende, die Sache, die Anspruch auf mein Tun erhebt, weil sie seinswürdig, aber in ihrem Sein bedroht ist und zugleich in meiner Macht liegt (175). Verantwortung impliziert somit ein Doppeltes: ein Seinsollen von etwas, dann ein Tunsollen von jemandem als Antwort auf das Seinsollen. Macht *über* etwas wird zur Sorge *für* etwas. Ein seinsimmanenter Anspruch begründet objektiv eine Pflicht, nicht aber ein bloßer Befehl göttlichen oder gar menschlichen Ursprungs.

Was aber erhebt konkret Anspruch auf meine Verantwortung? Zuerst die Mitmenschen. Der Mensch ist nicht autark, und nur er kann Verantwortung wahrnehmen. Aus Nicht-Autarkie und Verantwortungsfähigkeit folgt, daß er Verantwortung haben muß für seinesgleichen und de facto auch immer hat (184). Dann das Lebendige überhaupt: Lebewesen wollen leben. Sie haben das nicht zu rechtfertigen. Sie sind ihr eigener Zweck. In der Verfolgung ihrer Zwecke aber sind sie verwundbar und bedroht durch die Übermacht des Menschen. Beides zusammen wird zum Appell an unsere Macht. Er fordert Rücksicht, Schonung, gelegentlich sogar Förderung. Deshalb kann der Mensch auch Verantwortung haben für untermenschliches Leben dort, wo es nicht mehr für sich selber sorgen kann, diese Sorge aber zugleich in der Macht des Menschen liegt (29, 184, 246). Nur wo diese Verantwortung gesehen und anerkannt wird, kann verhindert werden, daß im unvermeidlichen Interessenkampf zwischen Mensch und den übrigen Lebewesen diese im Zuge der Güterabwägung stets den kürzeren ziehen, indem selbst die vitalsten Interessen der Lebewesen den niedrigsten des Menschen geopfert werden – letztlich zu seinem eigenen Schaden.

Jonas analysiert zwei Typen von Verantwortung gänzlich gegensätzlicher Art (184 ff.): Einerseits die von Natur bestehende Verantwortung der Eltern für ihren Nachwuchs. Sie ist gegeben mit deren Urheberchaft, ist daher von keiner Zustimmung von außen abhängig und unkündbar, umfassend, endet aber mit der Mündigkeit des Nachwuchses. Auf der anderen Seite die selbstgewählte Verant-

wortung des Politikers, der nach Macht strebt, um Verantwortung zu gewinnen. Im Gegensatz zur elterlichen Verantwortung hat die staatsmännische kein von Natur vorgezeichnetes Ende, an dem die Aufgabe erfüllt sein muß. Die Geschichte hat kein vorgezeichnetes Ziel, dem sie entgegengeführt werden müßte. Was wir beobachten, ist der ständige Wandel eines Gleichbleibenden, eines Wandels allerdings, der in der Neuzeit so rasant, so einseitig und desintegrierend geworden ist, daß das Gleichbleibende verschlungen zu werden droht.

Diese Beschleunigung des Geschichtsprozesses mag das Bedürfnis verschärft haben, das Kommende nicht nur zu erraten, sondern vorausszusagen und von da auch die konkrete Politik zu bestimmen. Zwei derartige Versuche sind heute wirksam. Zum einen die wissenschaftliche Kausalanalyse gesellschaftlicher Vorgänge; sie bleibt wegen der riesigen Zahl von Variablen und den unvorhersehbaren psychologischen Rückkopplungen unsicher wie eine Wetterprognose (206). Zum anderen die spekulative Geschichtstheorie des Marxismus; sie verbindet (angebliche) Geschichtsnotwendigkeit mit der Freiheit des Menschen und erklärt diese Verbindung selbst noch einmal als notwendig (209f.). Bestimmte Subjekte der Geschichte (die Proletarier) werden zu Akteuren der Geschichte. Sie können zwar nicht ihre Richtung bestimmen, wohl aber ihr Tempo, und sie *sollen* es. Ein Seinmüssen (nicht ein Seinsollen) wird zum Tunsollen. Es steht im Dienst einer Realutopie, nämlich den eigentlichen Menschen erstmals und dauerhaft zum Vorschein zu bringen durch Schaffung der entsprechenden Voraussetzungen (klassenlose Gesellschaft, materielle Fülle). Das Ziel wird Utopie genannt, weil bis in die Neuzeit keine Möglichkeit der Realisierung bestand, Realutopie aber, weil von nun an diese Möglichkeit gegeben ist durch die Technik und die Ausbeutung natürlicher Reichtümer zugunsten aller, nicht nur ein paar Privilegierter.

Der Marxismus ist so die erste und bis jetzt einzige Theorie, die eine Zukunftsethik enthält. Jonas sieht in ihr so etwas wie eine Konkurrenz zu seiner eigenen Zukunftsethik. Die letzten zwei Kapitel (zwei Fünftel seines Werkes) gelten der Analyse und Entzauberung dieser Utopie, vor allem in der Form, die ihr Ernst Bloch in seinem monumentalen Werk „Das Prinzip Hoffnung“ gegeben hat.

Verantwortung und Utopie

Die vor uns stehende Aufgabe besteht darin, Kontrolle zu gewinnen über den siamesischen Zwilling von Technik und Wirtschaft (251ff.). Jonas sieht im Marxismus mehrere Momente, die ihm theoretisch gegenüber dem liberal-kapitalistischen Widerpart einen deutlichen Vorsprung in der Bewältigung dieser Aufgabe geben (256ff.). Dieser Vorsprung geht im realen Sozialismus allerdings verloren, nicht zuletzt wegen des Kults der Technik und der Unentbehrlichkeit der Utopie (271ff.). Von ihr muß Abschied genommen werden (287ff.).

Eine Kritik der marxistischen Utopie scheint unmöglich zu sein. Der zum Vorschein zu bringende endgültige Mensch wie die Umstände, die das bewirken sollen, sind so neu, daß jede Analogie mit Gegenwärtigem oder Vergangenem versagen muß. Dennoch, das Neue der Utopie ist keine göttliche Schöpfung, sondern besteht aus dem wohlbekannten Stoff dieser Welt und ist deshalb prüfungsfähig und prüfungsbedürftig (314). Die Prüfung läuft in zwei Schritten ab. Der erste Schritt besteht in einer Prüfung der technisch-ökologischen Bedingungen, die gesetzt werden müssen, um die Utopie wirklich werden zu lassen. Sie ist naturwissenschaftlicher Art und nimmt an der objektiven Sicherheit teil, die der Naturwissenschaft zukommt. Der zweite Schritt besteht in einer Prüfung der inneren Glaubwürdigkeit der Zielvorstellung vom neuen und endgültigen Menschen. Sie ist wesenskritisch und daher philosophischer Art. Sie ist dem Streit der Meinungen ausgesetzt, obwohl sie Endgültiges betrifft (326).

Die Prüfung der Realien (327–341) fällt negativ aus. Alles, was wir heute über die Tragfähigkeit der Erde mit guten Gründen vermuten, läßt uns fürchten, daß der Versuch eines „Umbaus des Sterns Erde“ (Bloch) durch entfesselte Technik eine Wüste zurücklassen könnte, es sei denn, man versuchte das Undenkbare und (noch) von niemandem Vorgeschlagene einer „demographischen“ Lösung: Verringerung der Belastung der Erde durch radikale Dezimierung der Bevölkerung, also Verringerung der Zahl der Köpfe, nicht des Verbrauchs pro Kopf.

Die Prüfung des Ideals ist schwieriger (342–387). Das, was es zu prüfen gilt, hat noch keinen Schatten aus der Zukunft in die Gegenwart geworfen. Dennoch läßt sich einiges aus dem ableiten, was beim neuen Menschen *nicht* der Fall sein soll. Jonas versucht darüber hinaus die abstrakten Bestimmungen bei Marx und die Träume bei Bloch zu konkretisieren. Das Bild, das entsteht, wird schwerlich begeistern. Zu beklemmend sind die Anklänge, die entwickelte Gesellschaften schon heute und morgen noch stärker erfahren: Die Arbeit wird unverkäuflich, die heute schon mögliche Muße zum Problem, ebenso die Erfahrung, nicht wirklich gebraucht zu werden (362).

Hinter dem Utopismus steckt eine besondere Ontologie des „Noch-Nicht“. Das Gegenwärtige hat eine geheime Sehnsucht, eine Tendenz-Latenz (Bloch) nach dem Kommenden. Eine geheime Teleologie? Ohne Zweifel, aber nicht jene des Aristoteles, wonach alles Werdende ein immanentes Ziel verfolgt, gesetzt von seiner schon immer fertigen Natur. Die Natur aber ist für Bloch gerade nicht fertig, sie ist offen für Unbekanntes. Wie aber kann man das Unbekannte auch nur in Umrissen wissen?

Dem „Noch-Nicht“ setzt Jonas das „Schon-Da“ der klassischen Ontologie entgegen: Der „eigentliche“ Mensch ist seit jeher, d. h. seitdem er aus dem Fluß der Evolution erstmals aufgetaucht ist. Er wird zwar stets verschieden sein von dem, was er war, aber weder völlig anders noch jenseits der Gefährdung durch Abgründe aller Arten, die mit der Freiheit unlöslich gegeben ist. „Ganz anders“ würde der

Mensch erst, wenn er sein eigentliches Erbe, die Fähigkeit zu Wahrheit und Selbstbestimmung (Freiheit) verlöre oder es dafür einen „höheren“ Ersatz gäbe. Ist das so, dann gibt es nicht „den schlummernden Reichtum“ der Natur, der durch entsprechende Verhältnisse nur entfesselt werden muß, und dann ist der eindeutig gewordene, nur noch gute, allseitig entfaltete Mensch da (381f.). Hinter der Utopie und ihrer Kritik stehen zwei völlig gegensätzliche Menschenbilder. Es ist eine Überlebensfrage geworden, herauszufinden, welches der beiden näher an die Wahrheit herankommt.

Ergebnis und Ausblick

Jonas' Ethik ist keine auch nur annähernd vollständige Ethik. So ist z. B. nicht die Rede von den Prinzipien und Normen, die das Handeln des einzelnen in seinem Verhältnis zu Gott oder zu sich selber regieren oder das Funktionieren gesellschaftlicher Gebilde ordnen sollen. Es geht Jonas nicht um alle möglichen sittlichen Aufgaben, sondern nur um eine einzige, aber dringliche: den vorwärts stürmenden Fortschritt zügeln, bevor es die Natur auf schreckliche Weise selber tut; Macht gewinnen über den entfesselten Eigennutz, der sich der entfesselten Technik bedient. Erste Voraussetzung dafür ist es, Verantwortung zu sehen und zu akzeptieren. Verantwortung nicht nur als Prüfung von Vorhaben, die *mich* locken, auf ihre moralische Zulässigkeit hin, sondern als Antwort auf einen Anspruch von einem *anderen*, der außerhalb von mir liegt, aber in meinem Machtbereich und von mir bedroht. Der Anspruch entstammt einem Seinsollen im Objekt. Er soll zur Aufgabe des Handelnden werden, zum Tunsollen des Subjekts. Das andere umfaßt alles Lebendige, zuerst aber die Mitmenschen. Die anthropozentrische Verengung auf den Menschen wird gesprengt, erst recht die liberalistische auf den Eigennutz, und sei er noch so langfristig konzipiert. Die Natur wird respektiert in ihrer Eigenwürde, nicht bloß klug bewirtschaftet.

Nun reichen die Folgen unseres kollektiven Tuns weit in die Zukunft. Die Ethik muß daher eine Orientierung auf Zukunft haben. Dazu genügt die Anerkennung der eben erwähnten Ansprüche nicht. Denn diese gehen nur von schon Existierenden aus. Die Zukunftsorientierung wird verankert im kategorischen Imperativ „Menschheit soll sein“. Er gestattet zudem, die Regel zu begründen, wonach die pessimistische Prognose der optimistischen vorzuziehen sei.

Haben wir es mit einer Minimumethik zu tun? Ja, insofern ein einziges Thema im Zentrum steht, die Zukunft eines menschen- und lebensfreundlichen Planeten. Nein, insofern die Begründung dieser Ethik keinen kleinsten gemeinsamen Nenner sucht, auf den sich eine weltanschaulich pluralistische Gesellschaft gerade noch einigen könnte. Denn Jonas sucht die Begründung seines zeitgemäßen Gegenstands so tief wie möglich zu legen und bedient sich dazu „einer durchaus nicht

zeitgemäßen, fast schon archaischen Philosophie“ (11). Hier liegt der Grund, warum man zwar häufig Anspielungen auf sein Werk findet, selten aber ausführliche Besprechungen. Die Begründung des „Seinsollens“ der Sache scheint hervorragend gelungen, weniger die Begründung des kategorischen Imperativs. Sie bricht doch etwas zu früh ab. Zudem erweckt der Autor gelegentlich den Eindruck, als gehe es ihm nur um das Dasein der Gattung Mensch, wobei die Theorie des Soseins vorläufig zu warten habe (250). Das wäre, wörtlich genommen, fatal. Jonas weiß das selber gut genug, bemerkt er doch, daß man eine Vorstellung haben müsse über das, was der Mensch ist und sein soll. Sonst könnte es geschehen, daß das gerettete Dasein ein unmenschliches sei.

Man wirft Jonas vor, er habe das Prinzip Hoffnung durch das Prinzip Verantwortung, wenn nicht gar der Furcht ersetzt⁴. Furcht spielt in der Tat eine große Rolle. Aber nicht die selbstsüchtige Furcht des „Rette sich wer kann“, sondern die selbstlose, die gelernt hat, sich zu sorgen um das Los des anderen, das in seinem Recht von unserer kollektiven Macht bedroht wird und für das wir gerade deshalb verantwortlich werden. Jenes andere ist die kommende Menschheit von morgen, ebenso die geschändete von heute, aber auch die ausgebeutete, stöhnende Natur.

Wie die Furcht, so spielt auch die Hoffnung eine Rolle, auch wenn Jonas sein Prinzip Verantwortung mit einer Spitze gegen das Prinzip Hoffnung (von Bloch) formuliert (390) und die Hoffnung gelegentlich herunterspielt (267). Was nach Gesetzen (und seien es geschichtliche) notwendig geschieht, darauf braucht man nicht zu hoffen und kann es wohl auch nicht. Denn das geschieht auf jeden Fall. Hoffen können wir nur auf etwas, was weder ohne unser Zutun geschieht noch völlig in unserer Hand liegt, sondern von Zufall, Schicksal, Vorsehung oder der Freiheit anderer abhängt, kurz, von Momenten, die nicht in unserer Hand liegen. So muß Jonas hoffen, daß sein Ethikentwurf mithilfe, die fällige Bewußtseinsänderung in Gang zu setzen, daß diese Bewußtseinsänderung zu entsprechenden Taten führe und diese Taten Erfolg haben werden im Zurückdrängen des drohenden Unheils. Das ist keine belanglose Hoffnung. Es ist jene, die alles wirklich große Handeln der Menschen getragen hat, auch wenn sie nicht wußten, was ihnen eigentlich dazu den Mut gab, und Jonas sich darüber ebenfalls ausschweigt.

¹ Einen Eindruck von der Vielfalt der Gesichtspunkte bietet das Reclam-Bändchen 9983 „Ökologie und Ethik“, hrsg. v. D. Birnbacher (Stuttgart 1980).

² H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt ¹1979, ²1982). Der Autor stammt aus Mönchengladbach (geb. 1903), ist Schüler Rudolf Bultmanns, wurde bekannt durch sein Werk über die Gnosis (Gnosis und spätantiker Geist, Bd. 1 1934, ³1964, Bd. 2 1954, ²1966). Er hat weitere Arbeiten über das frühe Christentum veröffentlicht (z. B. Augustinus und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit, Göttingen 1965). 1933 mußte er Deutschland verlassen, ging nach Palästina, war Offizier im Zweiten Weltkrieg, zog nach Kanada und lehrt seit 1955 in den USA. In den beiden letzten Jahrzehnten wandte er sich vermehrt philosophischen Problemen der Biologie und ethischen Fragen der technischen Zivilisation zu.

³ H. Jonas, *Organismus und Freiheit* (Göttingen 1973); ders., *Macht und Ohnmacht der Subjektivität* (Frankfurt 1981).

⁴ Vgl. D. Sölle, *Verantwortung wider Hoffnung?*, in: *Orientierung* 44 (1980) 190 ff.