

Die Verantwortungsethik von Hans Jonas

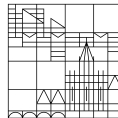
Bachelorarbeit

vorgelegt von

Stephan Lawrence

an der

Universität
Konstanz



Geisteswissenschaftliche Sektion

Fachbereich Philosophie

1. Gutachter: Prof. Dr. Jacob Rosenthal

2. Gutachter: PD Dr. Jörg Noller

Konstanz, 2023

Vorwort

Liebe Leserinnen und Leser,

in der folgenden Bachelorarbeit werde ich mich intensiv mit der Kernargumentation der von Hans Jonas 1979 entwickelten Verantwortungsethik auseinandersetzen, diese verständlich darstellen und analysieren. Meine Untersuchung basiert auf Jonas' Werk „Das Prinzip Verantwortung“.

Die Dringlichkeit dieser Thematik zeigt sich besonders deutlich angesichts der aktuellen politischen Ereignisse, wie dem russischen Angriffskrieg in der Ukraine, der die Gefahr eines nuklearen Angriffs auf ein neues Niveau hebt. In dieser unsicheren Zeit ist es umso wichtiger, sich mit den Chancen und Gefahren moderner Technologien auseinanderzusetzen und nach einer tragfähigen ethischen Grundlage zu suchen.

Ich hoffe, mit dieser Arbeit das Prinzip Verantwortung von Hans Jonas näher beleuchten zu können.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
1.Grundlagen und Begriffe	2
1.1.Gesinnungsethik und Verantwortungsethik	2
1.2.Nah- und Fernethik.....	3
1.3.Exkurs: Kant.....	5
2.Die Dimension der Zukunft in Jonas' Ethik.....	6
2.1.Die Pflicht zur Bewahrung der Menschheit	6
2.2.Vom Sein und Seinsollen.....	8
2.3.Von den Werten.....	9
2.4.Von den Zwecken	10
3.Heuristik der Furcht	14
4.Jonas' Begriff der Verantwortung.....	16
4.1.Verantwortung als Vorbedingung der Moral	16
4.2.Verantwortung und Macht	18
4.3.Unverantwortliches Handeln	19
4.4.Pflicht zur Verantwortung.....	20
5.Zusammensetzung und Analyse der Ethik von Hans Jonas	22
5.1.Verantwortungsethischer Imperativ	22
5.2.Analyse der Ethik im Hinblick auf meine Fragestellung	24
6.Kritik an Jonas' Überlegungen	26
7.Schlussfolgerungen	29
Bibliografie	30

Einleitung

In dieser Bachelorarbeit werde ich mich mit dem Ethikansatz von Hans Jonas auseinandersetzen und insbesondere dessen Konzept der Verantwortung untersuchen. Meine Fragestellung lautet: Inwieweit lässt sich Jonas' Verständnis von Verantwortung als tragfähige Grundlage für eine moderne Ethik ansehen?

Um diese Fragestellung zu beantworten, werde ich zunächst die Dimension der Zukunft in Jonas' Ethik darstellen und analysieren. Anschließend werde ich mich mit seiner Heuristik der Furcht und seinem Verantwortungsbegriff beschäftigen, um abschließend Jonas' Argument für den verantwortungsethischen Imperativ darzustellen und die Möglichkeiten seiner Verantwortungstheorie zu analysieren.

Der Aufbau der Arbeit gliedert sich wie folgt: Im ersten Kapitel werden Grundlagen und Begriffe der Ethik erläutert, um ein Verständnis für die wichtigsten Begriffe zu schaffen, die für die Analyse von Jonas' Ansatz relevant sind. Im zweiten Kapitel wird die Dimension der Zukunft in Jonas' Ethik dargestellt und verständlich erklärt. Das Konzept der Heuristik der Furcht, das eine zentrale Rolle in Jonas' Ethik spielt, wird im dritten Kapitel behandelt, und dessen mögliche Implikationen für die moralische Urteilsfindung diskutiert. Im vierten Kapitel wird Jonas' Verständnis des Begriffs der Verantwortung untersucht, um im fünften Kapitel die Argumentation für den verantwortungsethischen Imperativ von Jonas darzustellen und die Ethik im Hinblick auf seine Verantwortungstheorie zu analysieren. Im sechsten Kapitel wird Kritik an den Thesen von Jonas behandelt und die Tragweite dieser Kritik in Bezug auf Jonas' Ethik untersucht. In den Schlussfolgerungen werden die wichtigsten Ergebnisse der Bachelorarbeit zusammengefasst und die Stärken und Schwächen von Jonas' Ansatz bewertet. Ein Ausblick auf mögliche weitere Forschungen rundet die Arbeit ab.

1. Grundlagen und Begriffe

1.1. Gesinnungsethik und Verantwortungsethik

Um den Ethikansatz von Hans Jonas verstehen zu können, müssen wir uns zuerst mit den Grundlagen und Begriffen der Ethik selbst befassen. Damit soll ein Verständnis für die wichtigsten Konzepte, die für die Analyse relevant sind, geschaffen werden. Eine erste wichtige Unterscheidung ist deshalb die zwischen Gesinnungsethik und Verantwortungsethik. Angestoßen wurde diese Unterscheidung von dem Soziologen Max Weber (Weber, 1994).

Gesinnungsethik, auch bekannt als Tugendethik, betont nach Weber die moralische Integrität und die innere Haltung einer Person. Die Absicht, das Richtige zu tun, ist für die moralische Integrität einer Person von entscheidender Bedeutung, unabhängig davon, ob das Ergebnis tatsächlich gut ist (Möller, 1983, S.13). Das wohl bekannteste Beispiel für eine solche Gesinnungsethik ist der Ethikansatz von Immanuel Kant (Köhl, 1990). Mit dessen kategorischem Imperativ werden wir uns im Verlauf dieser Bachelorarbeit noch genauer beschäftigen müssen.

Verantwortungsethik hingegen betont nach Weber die Konsequenzen unserer Handlungen und die Verantwortung, die wir für diese Konsequenzen tragen. Der Verantwortungsethiker ist demnach durch eine Art „Verantwortungsverpflichtung“ für die Folgen seiner Handlungen verantwortlich (Möller, 1983, S.16). Diese Idee einer Verantwortungsverpflichtung wird auch, wie wir im vierten Kapitel sehen werden, bei der Theorie von Hans Jonas noch eine wichtige Rolle spielen.

Die wohl bekannteste Form einer Verantwortungsethik ist das Utilitarismuskonzept von John Stuart Mill, wonach eine moralische Handlung diejenige ist, deren Ausführung das größte Glück für die größte Anzahl von Menschen zur Folge hat (Mill, 2007).

Diese Art von Verantwortungsethik unterscheidet sich allerdings, wie wir in den folgenden Kapiteln sehen werden, maßgeblich von der Ethik der Verantwortung, die Hans Jonas im Sinn hat.

Wenn wir von Hans Jonas' Verantwortungsethik sprechen, bewegen wir uns zwar, nach dieser grundlegenden Unterscheidung von Weber, in dem Bereich einer Verantwortungsethik, sprechen aber explizit über eine Ethik, die den Begriff der

Verantwortung selbst zu einem tragenden Element der moralischen Entscheidung macht.

1.2. Nah- und Fernethik

Die Unterscheidung zwischen Nah- und Fernethik ist eine, die durch Jonas selbst angestoßen wurde. Unter dem Begriff der Nahethik versteht er die traditionellen Ethikansätze, die sich seiner Meinung nach vor allem dadurch auszeichnen, dass sie anthropozentrisch sind, also den Menschen selbst in den Mittelpunkt der Ethik stellen, und sich nur mit dem Umgang von Menschen mit anderen Menschen und mit sich selbst beschäftigen (Jonas, 1988, S.22). Laut Jonas war dies in der Vergangenheit auch ausreichend, da das Wohl oder Übel, um das das Handeln sich zu kümmern hatte, sowohl zeitlich als auch räumlich nah bei der Handlung selbst lag und keine Sache entfernter Praxis war (Jonas, 1988, S.22).

Der Umgang mit der außermenschlichen Welt, das heißt der ganze Bereich der *techné* (Kunstfertigkeit) war - mit Ausnahme der Medizin - ethisch neutral - im Hinblick auf das Objekt sowohl wie auf das Subjekt solchen Handelns: Im Hinblick auf das Objekt, weil die Kunst die selbsterhaltende Natur der Dinge nur unerheblich in Mitleidenschaft zog und somit keine Frage dauernden Schadens an der Integrität ihres Objekts, der natürlichen Ordnung im Ganzen, aufwarf; und im Hinblick auf das handelnde Subjekt, weil *techné* qua Tätigkeit sich selbst als begrenzten Tribut an die Notwendigkeit verstand und nicht als selbstrechtfertigenden Fortschritt zum Hauptziel der Menschheit, in dessen Verfolgung des Menschen höchste Anstrengung und Teilnahme engagiert sind. Der wirkliche Beruf des Menschen liegt anderswo. Kurz, Wirkung auf nichtmenschliche Objekte bildete keinen Bereich ethischer Bedeutsamkeit. (Jonas, 1988, S.22)

Durch die technologischen Errungenschaften der Moderne allerdings verschiebt sich dieses Verhältnis laut Jonas signifikant. Während der Mensch damals mit seiner Technologie nur unerheblichen Schaden an der Natur anrichten konnte, ist er heute in der Lage, die Natur dauerhaft stark zu schädigen, wenn nicht sogar

ganz zu zerstören. Betrachten wir zum besseren Verständnis folgendes Beispiel: Wenn ein Fischer damals neue Technologie benutzte, bedeutete dies, dass er z.B. seine Angelschnüre und Netze aus verbessertem Material herstellte oder sein Boot robuster baute, um dem Wellengang besser entgegenwirken zu können. All diese Verbesserungen und die Technologie, die er dazu nutzte, halfen ihm, an der Küste seines Dorfes länger fischen zu können und mehr Fische zu fangen. Den Fischbestand der Küste selbst bedrohte die Nutzung seiner Technologie allerdings nicht in einem signifikanten Maße. Der Fischer nutzte und verbesserte seine Technologie nicht in der Absicht, weiteren technologischen Fortschritt zu erlangen, sondern als Notwendigkeit um seinen Beruf besser und effizienter ausüben zu können. Die Technologie war also des Menschen dienliches Mittel zum Zweck.

Wenn wir die moderne Fischerei betrachten, so sehen wir, dass sich allein durch die neuen technologischen Möglichkeiten Gefahren entwickelt haben, die es damals in dieser Art nicht gab. Ein modernes Fischerboot kann nun zum Beispiel nicht nur vor der eigenen Küste ankern, sondern teilweise auch mehrere Tage auf offener See und in weit entfernten Gebieten verweilen und dort zum Fischfang genutzt werden. Die Folgen dieser neuen Möglichkeiten liegen auf der Hand: Durch die gesteigerten Kapazitäten werden in kürzester Zeit mehr Fische gefangen, als durch natürliche Fortpflanzung reproduziert werden können. Große Gebiete in allen Teilen der Welt werden so leergefischt und viele Fischarten sind dadurch ausgestorben oder vom Aussterben bedroht. Betrachten wir die Technologie, die dazu genutzt wird, so sehen wir, dass sie nicht mehr von Fischern weiterentwickelt und verbessert wird, die damit ihren Job effizienter gestalten wollen, sondern von Unternehmen, deren Aufgabe es ist, die Verbesserung der Technologien als solches voranzutreiben, um der Menschheit damit einen Dienst zu erweisen.

Betrachten wir unter Berücksichtigung dieser Umstände also nochmal das oben genannte Zitat von Hans Jonas, so lässt sich daraus Folgendes schließen:

1. Der Umgang mit der außermenschlichen Welt darf nun nicht mehr als ethisch neutral im Hinblick auf das Objekt betrachtet werden, da dieses durch die moderne Technologie unmittelbar und existenziell bedroht ist.

2. Der Umgang mit der außermenschlichen Welt darf nun auch nicht mehr als ethisch neutral im Hinblick auf das Subjekt betrachtet werden, da moderne Technologie eben nicht mehr als notwendiges Mittel zum Zweck genutzt wird, sondern als selbstrechtfertigender Fortschritt zum Wohle der Menschheit verstanden wird.

3. Der Wirkungsbereich von Handlungen, welche die außermenschliche Welt betreffen, ist nicht mehr auf die räumliche und zeitliche Nähe begrenzt, sondern umfasst inzwischen sowohl eine weitreichende räumliche als auch eine weitreichende zeitliche Dimension.

Dieses veränderte Verhältnis zwischen Mensch und Technologie ist der tragende Grund, warum Hans Jonas in Abgrenzung zur Nahethik die Notwendigkeit sah, eine neue, moderne Ethik zu entwickeln, die diesen veränderten Verhältnissen gerecht werden kann. Diesen neuen Ethikansatz, der die ethische Relevanz von Handlungen, die sich auf die nichtmenschliche Welt richten, unter Berücksichtigung einer weitreichenden räumlichen und zeitlichen Komponente miteinbeziehen soll, bezeichnet er deshalb treffend als Ethik der Ferne bzw. Fernethik (Jonas, 1988, S.28-29).

1.3. Exkurs: Kant

Wie oben schon angedeutet, ist ein Name, der in Jonas' „Das Prinzip Verantwortung“ öfter fällt, der von Immanuel Kant. Der von ihm entwickelte kategorische Imperativ „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Kant, GMS, AA IV, S.421) beschäftigt Jonas sogar so stark, dass er ihn, wie ich in Kapitel fünf näher erörtern werde, umformuliert und in seinem eigenen Ethikansatz nutzt. Um den Rahmen dieser Bachelorarbeit nicht zu sprengen, begrenze ich mich im Folgenden darauf, kurz Jonas' Problem mit Kants Formulierung des kategorischen Imperativs darzustellen, da mir dies als notwendig für das Verständnis des fünften Kapitels erscheint.

Hans Jonas schreibt über Kants kategorischen Imperativ: „Das hier angerufene ››kann‹‹ ist das der Vernunft und ihrer Einstimmung mit sich selbst“ (Jonas, 1988, S.35). Das heißt, dass eine Handlung sich demnach, vorausgesetzt, dass eine Gesellschaft menschlicher Akteure existiert, ohne Selbstwiderspruch als

allgemeine Regel dieser Gesellschaft vorstellen lassen können muss (Jonas, 1988, S.35).

Es liegt aber kein *Selbstwiderspruch* in der Vorstellung, daß die Menschheit einmal aufhöre zu existieren, und somit auch kein Selbstwiderspruch in der Vorstellung, daß das Glück gegenwärtiger und nächstfolgender Generationen mit dem Unglück oder gar der Nichtexistenz späterer Generationen erkaufte wird - so wenig, wie schließlich im Umgekehrten, daß die Existenz und das Glück späterer Generationen mit dem Unglück und teilweise sogar der Vertilgung gegenwärtiger erkaufte wird. Das Opfer der Zukunft für die Gegenwart ist *logisch* nicht angreifbarer als das Opfer der Gegenwart für die Zukunft. (Jonas, 1988, S.35)

Dass aber eine Menschheit sei, ist eine der Grundprämissen von Jonas (Jonas, 1988, S.90-91). Jonas gibt offen zu, dass er diese Prämisse selbst nur ontologisch zu begründen weiß, weshalb sie, wie wir in Kapitel sechs sehen werden, leicht kritisiert werden kann (Jonas, 1988, S.35). Nichtsdestotrotz ist genau diese Prämisse der Grund dafür, dass Jonas den kategorischen Imperativ in seiner ursprünglichen Formulierung nicht für seinen eigenen Ethikansatz nutzen kann, denn dieser hat, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, den Erhalt der Menschheit zum erklärten Ziel.

Wie Jonas das hier aufgeworfene Problem mit Kants kategorischem Imperativ zu lösen versucht, damit beschäftigen wir uns allerdings erst im fünften Kapitel.

2. Die Dimension der Zukunft in Jonas' Ethik

2.1. Die Pflicht zur Bewahrung der Menschheit

Wie im vorangegangenen Kapitel schon kurz erwähnt, steht an erster Stelle von Jonas' Ethik der Imperativ „... daß eine Menschheit sei“ (Jonas, 1988, S.91). Dieser Imperativ ist ontologischer Natur und deshalb auch, wenn überhaupt, nur schwer begründbar. Jonas verweist darauf, dass man an dieser Stelle die Begründung des Imperativs über die Religion anstreben kann, indem man zum Beispiel sagt, dass Menschen „... nach dem Willen Gottes ... in seinem Ebenbilde da sein sollen und daß die ganze Ordnung in ihrer Unverletzlichkeit

sein soll“ (Jonas, 1988, S.94). Wenn man eine solche Begründung ablehnt, so gesteht Jonas ein, dass die Begründung des Imperativs „... wohl immer über einem Abgrund des Unerkennbaren“ hängt (Jonas, 1988, S.94).

Betrachtet man diesen Imperativ allerdings als gültig, so entspringt aus ihm laut Jonas sowohl die Pflicht zum Dasein künftiger Menschen, als auch die Pflicht zu ihrem Sosein (Jonas, 1988, S.86).

So sind wir denn mit diesem ersten Imperativ gar nicht den künftigen Menschen verantwortlich, sondern der *Idee* des Menschen, die eine solche ist, daß sie die Anwesenheit ihrer Verkörperung in der Welt fordert. ... Erst die Idee des Menschen, indem sie uns sagt, *warum* Menschen sein sollen, sagt uns damit auch, *wie* sie sein sollen. (Jonas, 1988, S.91)

Mit dem Begriff des Daseins ist in diesem Kontext die bloße Existenz der Menschen gemeint, während der Begriff des Soseins die Beschaffenheit ihres Wesens und die Fähigkeit dieses zu verwirklichen beinhaltet.

Die heute lebenden Menschen hätten somit eine Pflicht, dafür Sorge zu tragen, dass auch in der Zukunft noch Menschen existieren und diese die Möglichkeit haben, ihrem menschlichen Wesen entsprechend leben zu können. Eine bloße Existenz von Menschen, die, wie im Film „Matrix“ skizziert, keine Möglichkeit haben, ihr Sosein zu verwirklichen, deren Existenz also auf ihr bloßes Dasein beschränkt ist, wäre dementsprechend genauso zu verhindern, wie die Nichtexistenz von Menschen in der Zukunft generell. Die Pflicht, das Dasein von Menschen in der Zukunft zu sichern, beinhaltet also auch die Pflicht, ihnen ein Sosein zu ermöglichen, welches ihnen wiederum die Möglichkeit gibt, selbst die Pflicht zum Dasein weiterer Menschen zu erfüllen. Diese Pflicht, das Sosein künftiger Menschen mit zu sichern, ist ein elementarer Bestandteil von Jonas' Ethikansatz, da sie eben nicht nur ausdrückt, dass Menschen sein sollen, sondern auch, unter welchen Umständen sie sein sollen, nämlich unter solchen, die das Dasein und das Sosein der seienden und künftigen Menschen nicht gefährden.

Damit zielt diese Pflicht nicht, wie Pflichten der Nahethik, auf den individuellen Menschen und seinen Umgang mit anderen Menschen, sondern auf das

kollektive Interesse der Menschen und auf ihren kollektiven Umgang mit der außermenschlichen Welt.

2.2. Vom Sein und Seinsollen

Hans Jonas begründet diese Pflicht zum Erhalt der Menschheit in seiner Ethik nicht theologisch, sondern über den Umweg einer Werttheorie. Um diese zu verstehen, müssen wir uns die Frage stellen, warum überhaupt etwas, anstatt von nichts sein soll (Jonas, 1988, S.99). Denn ohne diese Frage zuerst zu beantworten, können wir auch nicht logisch begründen, warum speziell Menschen sein sollen. Jonas schreibt dazu: „... es kann das Nichtsein statt aller Alternativen des Seins gewählt werden, *wenn nicht* ein absoluter Vorrang des Seins vor dem Nichts anerkannt ist“ (Jonas, 1988, S.97). Um diesen Vorrang des Seins nicht theologisch begründen zu müssen, bezieht Jonas an dieser Stelle den Begriff der Werte in seine Überlegungen mit ein. Jonas schreibt dazu:

Mit oder ohne Glauben wird so die Frage eines möglichen Seinsollens - mindestens versuchsweise - eine Aufgabe unabhängigen Urteils, das heißt Sache der Philosophie, wo sie sich sogleich mit der Frage der Erkenntnis - ja, Bewertung - von *Wert* überhaupt verbindet. Denn Wert oder das »Gute«, wenn es dergleichen gibt, ist ja das Einzige, das von sich her aus der bloßen Möglichkeit auf Existenz dringt (oder aus gegebener Existenz rechtmäßig auf Weiterexistenz) - also einen Anspruch auf Sein, ein *Seinsollen* begründet und, wo das Sein von wahlfreiem Handeln abhängt, es diesem zur Pflicht macht. Es ist zu beachten, daß mit der bloßen *Zusprechbarkeit* von Wert an Seiendes, gleichgültig wie viel oder wenig davon aktuell vorhanden sein mag, der Vorrang des Seins über das Nichts - dem schlechterdings gar nichts, weder Wert noch Unwert, zusprechbar ist - bereits entschieden ist, und daß kein - zeitweiliges oder selbst permanentes - Übergewicht des Übels über das Gute in der Summe der Dinge diesen Vorrang aufheben, das heißt seine Unendlichkeit verkleinern kann. (Jonas, 1988, S.100)

Betrachten wir dieses Zitat, so ergeben sich daraus folgende, für Jonas' Ethik wichtige, Thesen:

1. Das Gute bzw. der positive Wert hat durch die bloße Möglichkeit seiner Existenz einen Anspruch auf Existenz. Sein Seinsollen ist also durch die bloße Möglichkeit seines Seins begründet.
2. Durch die bloße Möglichkeit, einem Menschen Wert zusprechen zu können, hat dessen Sein einen Vorrang vor seinem Nichtsein. Wenn es Jonas also möglich ist, künftigen Menschen einen Wert zuzusprechen, dann hat ihr Sein einen Vorrang vor ihrem Nichtsein und sie haben somit einen grundlegenden Anspruch auf Existenz.
3. Es ist bei dieser Überlegung irrelevant, ob der tatsächliche Wert eines Menschen ein positiver oder ein negativer ist. Erinnern wir uns zurück an das erste Kapitel, so verstehen wir nun auch, wie sich der Ethikansatz von Hans Jonas von dem Utilitarismus von Mill unterscheidet. Während es bei Mill, wenn es um die Frage des Seinsollens von etwas geht, darauf ankommt, ob das Seinsollende in letzter Konsequenz mehr positiven Wert in die Welt bringt als negativen, kommt es bei Jonas nur darauf an, ob es möglich ist, dem Seinsollenden einen Wert zuzusprechen. Ist dies der Fall, so hat sein Sein Vorrang vor seinem Nichtsein und damit Anspruch auf Existenz.

Um nun also das Seinsollen von künftigen Menschen zu begründen, muss es Jonas nur gelingen, ihrem Sein einen Wert zuzusprechen.

2.3. Von den Werten

Die Fähigkeit zu Wert ist selber ein Wert, der Wert aller Werte, damit sogar auch die Fähigkeit zu Unwert, insofern die bloße Zugänglichkeit für den *Unterschied* von Wert und Unwert allein schon dem Sein die absolute Wählbarkeit über das Nichts sichern würde. Also nicht erst der etwaige Wert, schon die Möglichkeit zu Wert überhaupt, als selber ein Wert, hat Anspruch auf Sein und beantwortet die Frage, warum das diese Möglichkeit Bietende existieren soll. All dies gilt aber nur, wenn der Begriff des Wertes gesichert ist. (Jonas, 1988, S.100)

Wie wir anhand dieses Zitats sehen können, geht Jonas noch einen Schritt weiter und behauptet, dass die Fähigkeit, Werte zu haben, an sich selbst schon einen Wert darstellt, für den die im letzten Kapitel genannten Überlegungen über dessen Seinsollen gelten. Es ist also nun nicht mehr notwendig, den zukünftigen Menschen einen expliziten Wert zuzusprechen, sondern es reicht behaupten zu können, dass ihr Wesen ein solches ist, das die Fähigkeit in sich trägt, einen Wert zugesprochen bekommen zu können. Ist dies gegeben, hat ihr Sein Anspruch auf Seinsollen, sie also Anspruch auf Existenz.

Diese Überlegung ist aber laut Jonas abhängig von der Sicherung des Begriffs des Wertes. Diese Sicherung ist verbunden mit der Frage, ob es denn so etwas wie Wert als seinem Begriff nach Möglichen überhaupt gibt (Jonas, 1988, S.101).

Um diese Frage zu beantworten, differenziert Jonas zwischen der objektiven und der subjektiven Komponente des Begriffs. Die subjektive Komponente, also all das, was subjektiver Wertung unterliegt, ist für die Beantwortung dieser Frage nämlich irrelevant, da subjektive Werturteile seiner Meinung nach keine fundierte Basis für die gesuchte Sicherung des Begriffs liefern können (Jonas, 1988, S.101).

Denn mit der bloßen und unbestrittenen Tatsache von subjektiven Wertungen, die in der Welt ihr Wesen treiben ... mit dem Hinweis auf diese Anwesenheit subjektiver Werthaltungen in der Welt ist an sich für die Radikaltheorie noch nichts gewonnen und dem Nihilisten nichts benommen. Denn da lässt sich immer zweifeln, ob es sich um all dies mühevollen und schrecklichen Drama lohnt, ob die große Lockung nicht eine große Täuschung ist. Da lässt sich immer noch die Rechnung der Freuden und Leiden aufmachen ... (Jonas, 1988, S.101)

Der Fokus muss demnach auf der objektiven Komponente des Begriffs liegen.

2.4. Von den Zwecken

Um zu beweisen, dass es objektive Werte in der Welt gibt, beschäftigt sich Jonas mehrere Kapitel lang mit der Theorie der Zwecke. An dieser Stelle möchte ich

anmerken, dass ich seine Erkenntnisse im Rahmen dieser Arbeit nur stark verkürzt darstellen kann.

Jonas startet seine Überlegungen, indem er das Beispiel eines Hammers und einer Uhr einbringt, die jeweils einen klaren Zweck haben und nach der Fähigkeit, ihren Zweck zu erfüllen, bewertet werden können (Jonas, 1988, S.107). Die Existenz dieser Gegenstände ist dabei laut Jonas gekoppelt an die Erfüllung ihres jeweiligen Zwecks (Jonas, 1988, S.107). Das heißt, dass z.B. die Uhr geschaffen wurde, um die Zeit anzuzeigen, ihre Existenz also genau an diesen Zweck gekoppelt ist. Es gibt die Uhr nur, damit sie die Zeit anzeigt, dafür wurde sie geschaffen und diesen Zweck verfolgt ihre Existenz.

Trotzdem sagt Jonas, dass der Zweck der Gegenstände nicht in den Gegenständen selbst liegt, sondern im Hersteller der Gegenstände verankert ist (Jonas, 1988, S.107).

Dennoch war jener ihr Sein verursachende und konstituierende Begriff nicht ihrer, sondern der ihres Herstellers, der ihn auch mit der Herstellung nicht auf sie übertragen konnte; die Zeitmessung war »sein« Zweck in diesem authentischen Sinne, bleibt es und wird niemals der der Uhr selbst. In diesem zweiten Sinne von »haben« *hat* also die Uhr oder der Hammer ihren Zweck gar nicht selbst, sondern nur ihr Hersteller und Benutzer »hat« ihn. (Jonas, 1988, S.107-108)

Der Zweck liegt also laut Jonas im schaffenden Menschen, nicht im geschaffenen Gegenstand.

Als nächstes Beispiel betrachtet Jonas einen Gerichtshof, der zwar auch von Menschen geschaffen wurde, jedoch seinen Zweck, nämlich Recht zu sprechen, erst durch handelnde Menschen erfüllen kann (Jonas, 1988, S.109). Das bedeutet, dass diese handelnden Menschen, anders als die Teile einer Uhr, selbst vom Zweck des Gegenstands „beseelt sind, das heißt ihn wollen und ihm gemäß handeln - wofür sie zu allererst zweckwollende und selbsthandelnde Wesen sein müssen“ (Jonas, 1988, S.109).

Daraus resultierend stellt Jonas fest, dass für künstliche Gegenstände, also solche, die von Menschen geschaffen wurden, gilt, dass sie die Zwecke ihrer

Urheber unterhalten (Jonas, 1988, S.114). Das wiederum wirft die Frage auf, wie es sich mit natürlichen, nicht künstlich geschaffenen Gegenständen, verhält?

Um diese Frage zu beantworten nutzt Jonas das Beispiel des Gehens (Jonas, 1988, S.115).

Zum Gehen schreibt Jonas:

Wir sagten »man geht, um irgendwohin zu gelangen«. Das »um zu« bezeichnet den Zweck. Man geht »mit« den Beinen; diese ... sind das Mittel. Das Mittel ist naturgegeben und lebendig, ein Teil des lebendigen Benutzers selbst, setzt sich aber nicht selber in Tätigkeit und sein Besitz bedeutet nicht schon seine Betätigung. Nicht die Beine gehen, sondern der Gehende geht mit ihnen; nicht die Augen sehen, sondern der Sehende sieht mit ihnen; und das »um zu« zeigt außer dem Zweck auch eine Kontrolle seitens des Subjektes an, die wir den Willen nennen. (Jonas, 1988, S.115-116)

Es gibt demnach also eine klare Differenzierung „zwischen Besitz und Gebrauch des Organs, und damit zwischen Zweck des Organs selbst und Zweck seiner Betätigung“ (Jonas, 1988, S.116).

Aufgrund dieser Beispiele kann Jonas darauf schließen, dass der Mensch die Fähigkeit hat, sich selbst Zwecke zu setzen. Aus der Fähigkeit, Zwecke zu haben und sich Zwecke zu setzen, schlussfolgert Jonas, dass das Wesen des Menschen also ein zweckhaftes ist.

In der Zweckhaftigkeit sieht Jonas ein Gut-an-sich, also einen Wert, der im Sein selbst verankert ist (Jonas, 1988, S.154). Diese Auffassung wird von ihm leider nicht begründet, sondern entspringt seiner Meinung nach einer intuitiven Gewissheit, weshalb sie, wie wir im sechsten Kapitel sehen werden, stark kritisiert werden kann (Jonas, 1988, S.154).

Durch die Auffassung, dass Zweckhaftigkeit ein Gut-an-sich, also ein Wert verankert im Sein, ist und durch die Auffassung, dass der Mensch ein zweckhaftes Wesen ist, kann Jonas nun allerdings die Fähigkeit zu Wert und damit einen ersten Wert selbst im Sein des Menschen postulieren. So begründet

er nun also den Anspruch des Seins der Menschen auf Seinsollen und damit den Anspruch der zukünftigen Menschen auf Existenz.

Um auf die objektiven Werte in der Natur zu schließen, durch welche der Begriff des Wertes selbst noch gesichert werden muss, muss sich Jonas allerdings noch der wichtigen Frage widmen, ob es auch objektive Zwecke in der Natur gibt, die nicht durch Subjekte gesetzt werden?

Um diese Frage zu beantworten stellt Jonas folgende Überlegung an:

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 erst zu Wort kommt, der Stoff also, in nichtsubjektiver Form schon Zweck, oder ein Analogon davon, in sich bergen. (Jonas, 1988, S.139)

Da Jonas nun also mit den oben genannten Beispielen zeigen konnte, dass subjektive Zwecke eine Erscheinung der Natur sind, knüpft er genau dort an und sagt, „daß Zweck überhaupt in der Natur beheimatet ist ... [und] ... daß mit der Hervorbringung des Lebens die Natur wenigstens *einen* bestimmten Zweck kundgibt, eben das Leben selbst“ (Jonas, 1988, S.142-143).

Damit postuliert Jonas die Existenz von Zweck bzw. einem Analogon davon in der Natur und beantwortet die Eingangsfrage, ob es objektive Zwecke in der Natur gibt, mit ja (Jonas, 1988, S.144-145).

Indem die Natur Zwecke unterhält, oder Ziele hat, wie wir jetzt annehmen wollen, setzt sie auch Werte; denn bei wie immer gegebenem, de facto erstrebten Zweck wird die jeweilige Erreichung ein Gut und die Vereitelung ein Übel, und mit diesem Unterschied beginnt die Zuspreekbarkeit von Wert. (Jonas, 1988, S.153)

Über die objektiven Zwecke in der Natur kann Jonas nun also die objektiven Werte in der Natur begründen und auch die Frage nach deren Existenz mit ja

beantworten. Damit sichert Jonas den Begriff des Wertes und schafft die theoretische Basis für seine Idee der Pflicht zum Erhalt der zukünftigen Menschheit.

Ich möchte an dieser Stelle anmerken, dass diese Überlegungen zu Zwecken und Werten viel Angriffsfläche für Kritik bieten, dieser widmen wir uns allerdings erst im sechsten Kapitel. Um die Theorie von Jonas aber zuerst verständlich darzustellen, betrachten wir diese Überlegungen vorerst als gültig.

3. Heuristik der Furcht

Die Heuristik der Furcht ist das wohl bekannteste Prinzip in Jonas' Ethik. Sie besagt, dass wir, wenn wir wissen wollen, was wir zu schützen haben, zuerst die Gefahren betrachten müssen, denen das zu Schützende ausgesetzt ist (Jonas, 1988, S.63).

Solange die Gefahr unbekannt ist, weiß man nicht, was es zu schützen gibt und warum: das Wissen darum kommt, aller Logik und Methode zuwider, aus dem Wovor. Dieses erscheint uns zuerst und lehrt uns durch die dem Wissen vorseilende Auflehnung des Gefühls, den Wert zu sehen, dessen Gegensatz uns so affiziert. Wir wissen erst, was auf dem Spiele steht, wenn wir wissen, daß es auf dem Spiele steht. (Jonas, 1988, S.63)

Beziehen wir dieses Prinzip nun also auf die vorangegangenen, von uns als gültig angesehenen Überlegungen.

Wenn wir die Pflicht dazu haben, die außermenschliche Welt zu bewahren, damit auch künftigen Menschen ihre Existenz ermöglicht wird, dann müssen wir uns, wenn wir mit der Heuristik der Furcht arbeiten, zuerst die Gefahren vor Augen führen, denen die Welt ausgesetzt ist bzw. sein kann. Aus diesen identifizierten Gefahren heraus entspringt dann unsere moralische Handlungsanweisung. Wir müssen dann nämlich genau so handeln, dass diese Gefahren nicht eintreten bzw. die Auslöser der potentiellen Gefahren verhindert werden. Es ist nämlich laut Jonas die „vorausgedachte Gefahr“, nicht erst die real existierende bzw. eingetretene Gefahr, die für diese Überlegung relevant ist (Jonas, 1988, S.7).

Die Heuristik der Furcht ist also das Prinzip in Jonas' Ethik, dass uns direkte Handlungsanweisungen gibt, uns demnach sagt, wie wir in bestimmten Situationen zu handeln haben. „Was wir nicht wollen, wissen wir viel eher als was wir wollen. Darum muß die Moralphilosophie unser Fürchten vor unserm Wünschen konsultieren, um zu ermitteln, was wir wirklich schätzen“ (Jonas, 1988, S.64).

Furcht darf dabei nicht als etwas Negatives betrachtet werden, wir sollen nicht verängstigt handeln, sondern wir sollen, wenn wir um die potentielle Gefahr einer Handlung wissen, aus Furcht vor dem Eintritt der Gefahr so handeln, dass wir das uns Wichtige bewahren.

Simpler formuliert sagt uns die Heuristik der Furcht also, dass wir die Handlungen unterlassen sollen, die eine potentielle Gefahr für das darstellen, das wir bewahren wollen. Was das, was wir bewahren wollen, konkret ist, erschließt sich uns aber erst durch die vorausgedachte potentielle Gefahr selbst.

An diesem Punkt sollte uns bereits klar sein, dass es Hans Jonas dabei natürlich um eine Handlungsanweisung zum Erhalt der Menschheit geht. Das zu Erhaltende ist also die Menschheit selbst und die potentielle Gefahr all dies, das das Dasein der existierenden und zukünftigen Menschen, ihr Sosein oder die außermenschliche Welt gefährdet.

Konkret können wir das Prinzip der Heuristik der Furcht an folgendem Beispiel veranschaulichen:

Nehmen wir an, dass ein Staatschef, der die Ausführungen von Jonas zum Thema Zweck, Wert und Seinsollen als gültig ansieht, die Möglichkeit hat, den Bau von zehn neuen Atomkraftwerken in seinem Land zu genehmigen oder abzulehnen. Wie sollte er sich in diesem Fall entscheiden?

Geht man nach dem Prinzip der Heuristik der Furcht, so gibt es mit der Inbetriebnahme der zehn Atomkraftwerke in der Zukunft eine potentielle Möglichkeit, dass mindestens eins der Atomkraftwerke im Verlauf seines Betriebs Fehlfunktionen haben könnte, welche zu einer Kernreaktion und damit zu einer nuklearen Katastrophe führen würde. Die Konsequenzen dieser Katastrophe wären zum einen das akute Sterben von existierenden Menschen im Nahbereich des Atomkraftwerks, zum anderen aber auch die radioaktive Verseuchung des umliegenden Landes. Diese Verseuchung würde sowohl Gefahren für folgende

Generationen von Menschen aus der selben Gegend als auch für folgende Generationen der akut von der Strahlung belasteten Menschen bergen.

Die potentielle Gefahr, die der Bau der Atomkraftwerke also mit sich bringen würde, wäre also eine, die sowohl das Dasein und das Sosein von existierenden Menschen gefährdet, als auch die äußeren Umstände so beeinflusst, dass auch das Dasein und das Sosein von künftigen Menschen gefährdet ist.

Der Staatschef sollte also in diesem Fall, will er moralisch im Sinne von Jonas' Verantwortungsethik handeln, den Bau der Atomkraftwerke unterlassen.

Der potentielle Nutzen der Atomkraftwerke ist in diesem Beispiel mit Absicht nicht thematisiert worden, da, wir erinnern uns an die Abgrenzung zu Mill, in der Ethik von Jonas keine Schaden-Nutzen Rechnung geführt wird. Die potentielle Gefahr alleine ist das ausschlaggebende Credo und ihr entgegengesetzt kann kein Nutzen diese Gefahr legitimieren.

Also auch dann, wenn die Atomkraftwerke dem Land eine günstige Energieversorgung und wirtschaftlichen Aufschwung durch den Export des überschüssigen Stroms bieten würden, wäre der Bau moralisch, nach der Ethik von Jonas, nicht vertretbar.

Mit dem Verständnis dieses Prinzips und seiner Wirkung auf das Vorangegangene sind wir beim Herzstück der Ethik von Jonas' angelangt, denn wir wissen nun, auf welche Pflicht seine Ethik abzielt, nämlich die, die Menschheit zu bewahren, und welches Prinzip uns die Handlungsanweisungen zur Erfüllung dieser Pflicht gibt: Die Heuristik der Furcht.

Wenden wir uns nun also dem elementaren Kernbegriff der Verantwortungsethik von Hans Jonas zu: dem Begriff der Verantwortung.

4. Jonas' Begriff der Verantwortung

4.1. Verantwortung als Vorbedingung der Moral

Um sich diesem elementaren Begriff anzunähern, betrachtet Jonas zunächst verschiedene Szenarien, in denen der Begriff der Verantwortung je eine etwas andere Rolle spielt.

Als erstes betrachtet Jonas den Fall der Verantwortung, bei dem eine Person etwas verschuldet hat und sich nun für das Verschulden verantworten muss (Jonas, 1988, S.172). In diesem Fall reicht es für die Verantwortlichkeit der

Person laut Jonas aus, dass als Konsequenz ihrer Handlung ein Schaden angerichtet wurde. Für diesen Schaden muss sich die handelnde Person verantworten.

Dies hat zunächst rechtliche und nicht eigentlich sittliche Bedeutung. Der angerichtete Schaden muß gutgemacht werden, auch wenn die Ursache keine Übeltat war, auch wenn die Folge weder vorausgesehen noch beabsichtigt war. Es genügt, daß ich die aktive Ursache gewesen bin. (Jonas, 1988, S.172)

Als nächstes geht Jonas einen Schritt weiter und nutzt das Beispiel eines Schmiedelehrlings, der beim Beschlagen eines Pferdes einen Hufnagel vergessen hat (Jonas, 1988, S.172). Jonas schreibt dazu, dass in einem solchen Fall der Reiter des Pferdes einen Regressanspruch an den Schmied hätte, da dieser „... für die Nachlässigkeit seines Gesellen, ohne daß ihn selber ein Vorwurf trifft, »verantwortlich« ist“ (Jonas, 1988, S.172). Damit stellt Jonas fest, „daß zahlpflichtige Verantwortung von jeder Schuld frei sein kann“ (Jonas, 1988, S.172). Der Schmied kann also auch für das Handeln und die Fehler seines Lehrlings verantwortlich gemacht werden, selbst dann, wenn er selbst nichts verschuldet hat.

Im dritten Fall beschäftigt sich Jonas mit einem Verbrecher, der für eine Straftat verantwortlich gemacht wird (Jonas, 1988, S.173). In diesem Fall liegt der Fokus der Verantwortung auf der Tat selbst, nicht auf den Konsequenzen der Tat, da die Tat an sich eine Störung der moralischen Ordnung darstellt (Jonas, 1988, S.173). „Die hier bewirkte Sühne, mit der der Täter zur Verantwortung gezogen wird, dient nicht der Gutmachung des von anderen erlittenen Schadens oder Unrechts, sondern der Wiederherstellung der gestörten moralischen Ordnung“ (Jonas, 1988, S.173).

In den ersten zwei Fällen handelt es sich also um eine Art „legaler“ und im dritten Fall um eine Art „moralischer“ Verantwortung (Jonas, 1988, S.173).

Beiden gemeinsam ist aber, daß die »Verantwortung« sich auf getane Taten bezieht und in Verantwortlich*machung* von außen real wird. Das hier

beim Täter etwa mitgehende Gefühl, mit dem er die Verantwortung innerlich annimmt ... ist ebenso retroaktiv wie das objektive Verantwortenmüssen. (Jonas, 1988, S.173)

Jonas stellt also fest, dass für all diese Arten der Verantwortung zuerst eine Handlung begangen sein muss, auf welche referiert wird, wenn eine Person für die Handlung oder ihre Konsequenzen verantwortlich gemacht wird. Damit sind diese Arten von Verantwortung eine „... Vorbedingung der Moral, aber noch nicht selber Moral“ (Jonas, 1988, S.174).

4.2. Verantwortung und Macht

Für einen auf die Zukunft gerichteten Ethikansatz, wie den von Jonas, ist ein Verantwortungsbegriff, der getane Handlungen voraussetzt, allerdings nicht sonderlich hilfreich.

Nun gibt es aber noch einen ganz anderen Begriff von Verantwortung, der nicht die ex-post-facto Rechnung für das Getane, sondern die Determinierung des Zu-Tuenden betrifft; gemäß dem ich mich also verantwortlich fühle nicht primär für mein Verhalten und seine Folgen, sondern für die *Sache*, die auf mein Handeln Anspruch erhebt. (Jonas, 1988, S.174)

Bei dieser Art der Verantwortung liegt das Verantwortungsobjekt außerhalb der eigenen Person, aber im Wirkungsbereich der eigenen Macht, ist auf diese angewiesen oder wird von ihr bedroht (Jonas, 1988, S.175).

Ihr setzt es entgegen sein Recht auf Dasein aus dem, was es ist oder sein kann, und nimmt durch den sittlichen Willen die Macht in ihre Pflicht. Die Sache wird meine, weil die Macht meine ist und einen ursächlichen Bezug zu eben dieser Sache hat. Das Abhängige in seinem Eigenrecht wird zum Gebietenden, das Mächtige in seiner Ursächlichkeit zum Verpflichteten. Für das so ihr Anvertraute wird die Macht objektiv verantwortlich und durch die Parteinahme des Verantwortungsgefühls affektiv engagiert: in dem

Gefühl findet das Verbindliche seine Verbindung zum subjektiven Willen.
(Jonas, 1988, S.175)

Das handelnde Subjekt wird dem Verantwortungsobjekt gegenüber also dadurch verantwortlich, dass das Verantwortungsobjekt in einer Abhängigkeit zu der Macht des handelnden Subjekts steht. Durch das Eigenrecht des Verantwortungsobjekts, also im Fall von Jonas durch das Recht der zukünftigen Menschheit auf Existenz, wird das handelnde Subjekt zu einem Verantwortungssubjekt und damit dem Verantwortungsobjekt verpflichtet. Der Appell zur Wahrnehmung dieser Pflicht äußert sich dem Subjekt gegenüber dann laut Jonas in einem Verantwortungsgefühl. Erst an diesem Punkt tritt die objektive Verantwortungsverpflichtung in die Sphäre des subjektiven Willens ein.

Erinnern wir uns an das erste Kapitel zurück, so verstehen wir jetzt auch den dort angesprochen Bezug zu dem Begriff der Verantwortungsverpflichtung. Verantwortungsverpflichtung bedeutet bei Jonas also explizit: Pflicht zur Verantwortung.

Oder anders ausgedrückt: Das Seinsollen des Verantwortungsobjekts diktiert das Tunsollen des Verantwortungssubjekts (Jonas, 1988, S.175).

Diese Art Verantwortung und Verantwortungsgefühl, nicht die formal-leere »Verantwortlichkeit« jedes Täters für seine Tat, meinen wir, wenn wir von der heute fälligen Ethik der Zukunftsverantwortung sprechen. Und sie müssen wir mit dem bewegenden Prinzip früherer Moralsysteme und ihrer Theorien vergleichen. Wir kommen diesem substantiellen, zweckverpflichteten Begriff der Verantwortung empirisch am besten näher, wenn wir fragen, ... was mit »unverantwortlichem Handeln« gemeint sein kann. Auszuschließen ist hierbei der formalistische Sinn von »unverantwortlich« = der Verantwortungsfähigkeit bar, daher nicht verantwortlich zu machen. (Jonas, 1988, S.175-176)

4.3. Unverantwortliches Handeln

Um dem Begriff der Verantwortung empirisch näher zu kommen, befasst sich Jonas also nun zunächst mit dessen Negation, also dem unverantwortlichen

Handeln. Als erstes Beispiel nutzt er dafür einen Glücksspieler, der sein Vermögen im Casino aufs Spiel setzt (Jonas, 1988, S.176). Dieser Spieler handelt laut Jonas leichtsinnig, wenn es sein eigenes Vermögen ist, das er aufs Spiel setzt, verbrecherisch, wenn es das Vermögen eines anderen ist, und unverantwortlich, wenn es sein Vermögen ist und er ein Familienvater ist (Jonas, 1988, S.176). Der Schluss, den er aus diesem Beispiel zieht, ist der, dass man, um unverantwortlich handeln zu können, zuerst Verantwortung für etwas haben muss (Jonas, 1988, S.176). In diesem Fall wäre dies die Verantwortung des Spielers gegenüber seinen Kindern, welche durch sein Handeln verletzt werden kann. „Die hier verleugnete Verantwortung ist umfassendster und andauernder Art“ (Jonas, 1988, S.176).

Als nächstes Beispiel dient Jonas ein waghalsiger Fahrer, der leichtsinnig handelt, wenn es nur um seine eigene Sicherheit geht, unverantwortlich allerdings, wenn er mit seinem Fahrverhalten auch Passagiere gefährdet (Jonas, 1988, S.176). Durch die Aufnahme der Passagiere, so Jonas, hat der Fahrer nämlich eine zeitlich befristete Verantwortung für das Wohlergehen eben dieser übernommen, die er unter anderen Umständen nicht hätte (Jonas, 1988, S.176).

In beiden Beispielen besteht ein definierbares, nicht-reziprokes *Verhältnis* der Verantwortung. Das Wohlergehen, das Interesse, das Schicksal Anderer ist, durch Umstände oder Vereinbarung, in meine Hut gekommen, was heißt, daß meine Kontrolle *darüber* zugleich meine Verpflichtung *dafür* einschließt. Die Ausübung der Macht ohne die Beobachtung der Pflicht ist dann »unverantwortlich«, das heißt ein Bruch des Treueverhältnisses der Verantwortung. (Jonas, 1988, S.176)

Eben diese Aussage, dass die eigene Kontrolle über etwas zugleich die Verpflichtung dafür einschließt, beschreibt präzise, wie der Begriff der Verantwortung bei Jonas gedacht werden muss

4.4. Pflicht zur Verantwortung

Nun könnte man diesen Gedanken entgegensetzen, dass die Fähigkeit des Menschen, Verantwortung haben zu können, nicht bedeutet, dass der Mensch

diese Verantwortung auch tatsächlich haben muss. Für Jonas ist dieser Einwand allerdings nichtig. Er schreibt dazu:

Nur das Lebendige also in seiner Bedürftigkeit und Bedrohtheit - und im Prinzip alles Lebendige - *kann* überhaupt Gegenstand von Verantwortung sein, muß es aber darum noch nicht sein: Ein Lebendes zu sein ist erst die notwendige Bedingung dafür im Gegenstande. Doch die Auszeichnung des Menschen, daß nur er allein Verantwortung *haben* kann, bedeutet zugleich, daß er sie für andere *seinesgleichen* - selber mögliche Verantwortungssubjekte - auch haben *muß* und im einen oder andern Verhältnis immer schon hat: die Fähigkeit dazu ist die zureichende Bedingung ihrer Tatsächlichkeit. ... In diesem Sinne ist ein Sollen ganz konkret im Sein des existierenden Menschen enthalten. (Jonas, 1988, S.185)

Jonas sieht die Verantwortungsverpflichtung des Menschen gegenüber anderen also im Sein des Menschen selbst verankert. Da der Mensch allein die Fähigkeit besitzt, verantwortlich sein zu können, entspringt diesem Können laut Jonas auch ein verpflichtendes Sollen.

Zusammengefasst können wir über den Begriff der Verantwortung in Jonas' Ethik also sagen, dass die Verantwortung gegenüber den zukünftigen Menschen durch das bloße Sein und die damit verbundene Möglichkeit zur Verantwortung in die eigene Kontrolle geraten und damit in den Wirkungsbereich der eigenen Macht gekommen ist. Aus dieser Abhängigkeit der zukünftigen Menschen von der eigenen Macht entspringt eine Verantwortungsverpflichtung, die das Verantwortungssubjekt verantwortlich für diese zukünftigen Menschen macht. Würde ein Mensch nun seine Macht ausüben, ohne dabei diese Pflicht zu beachten, so würde er unverantwortlich handeln.

Verbinden wir dieses Kernelement der Verantwortung nun mit den vorangegangenen Teilen der Ethik von Jonas, so sehen wir, dass wir es mit einer Doppelpflicht gegenüber zukünftigem Leben zu tun haben. Zum einen haben wir einen, durch die vorangegangene Werttheorie in unserem Sein verankerten Vorrang der Existenz von zukünftigen Menschen vor ihrer Nichtexistenz, zum

anderen haben wir eine, durch die Fähigkeit zur Verantwortung in unserem Sein verankerte Verantwortungsverpflichtung gegenüber diesen zukünftigen Menschen.

Diese Verantwortungsverpflichtung schließt auch Tiere und Pflanzen als mögliche Verantwortungsobjekte mit ein (Jonas, 1988, S.184).

5. Zusammensetzung und Analyse der Ethik von Hans Jonas

5.1. Verantwortungsethischer Imperativ

Da wir nun alle Kernkomponenten der Ethik von Hans Jonas dargestellt und näher beleuchtet haben, gilt es als Nächstes, diese zusammen zu setzen und die Ethik von Jonas als Ganzes zu betrachten. Wie im ersten Kapitel schon kurz angesprochen, formuliert Jonas in Anlehnung an Kants kategorischen Imperativ einen eigenen, mit seiner neu entwickelten Ethik kompatiblen Imperativ. Diesen kennen wir als den verantwortungsethischen Imperativ. Seine Formulierung lautet wie folgt: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“ (Jonas, 1988, S.36).

Im Gegensatz zu der Formulierung von Kant, ist bei diesem Imperativ die Zukunft der Menschheit in die Handlungsanweisung mit eingeschlossen. Man darf also nun nicht mehr, wie im ersten Kapitel bei Kant kritisiert, die Existenz der zukünftigen Menschen zum Wohle der derzeitig existierenden opfern, sondern muss das eigene Handeln so gestalten, dass es die Möglichkeit zukünftigen Lebens nicht gefährdet (Jonas, 1988, S.36).

Durch die vorangegangenen Überlegungen fällt es mir nun auch leicht, Jonas Argumentation für diesen Imperativ darzustellen. Diese Argumentation ist, wie wir gleich sehen werden, nämlich gleichzeitig die Zusammensetzung der bisher behandelten Komponenten seiner Ethik. Die Argumentation funktioniert wie folgt:

Prämisse 1: Ein Wert-an-sich stellt durch seine bloße Möglichkeit einen Anspruch auf Existenz. Sein Sein hat einen Vorrang vor seinem Nichtsein.

Prämisse 2: Die Möglichkeit einen Wert zugesprochen zu bekommen, ist selbst ein Wert-an-sich.

Prämisse 3: Zweckhaftigkeit ist ein Wert-an-sich.

Prämisse 4: Menschen sind zweckhafte Wesen, ihrem Sein kann die Fähigkeit Wert zu haben zugesprochen werden.

Aus Prämissen 1-4 folgt:

Konklusion 1: Die Möglichkeit des Seins von Menschen stellt einen Anspruch auf ihr Seinsollen. Die Möglichkeit, dass es zukünftige Menschen geben kann, stellt also den Anspruch, dass es sie auch geben soll.

Prämisse 5: Nur Menschen haben die Fähigkeit Verantwortung für etwas zu tragen.

Prämisse 6: Da nur Menschen die Fähigkeit zum tragen von Verantwortung haben, müssen sie diese zumindest für ihresgleichen auch tragen.

Prämisse 7: Steht das Verantwortungsobjekt in Abhängigkeit zu der Macht des Verantwortungssubjekts, so ist das Verantwortungssubjekt für das Verantwortungsobjekt verantwortlich.

Prämisse 8: Die Existenz der zukünftigen Menschen steht in Abhängigkeit zur Macht der existierenden Menschen.

Aus Prämissen 5-8 folgt:

Konklusion 2: Existierende Menschen tragen die Verantwortung für die Existenz zukünftiger Menschen

Aus Konklusion 1 und Konklusion 2 folgt:

Konklusion 3: Existierende Menschen müssen so handeln, dass ihre Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.

Jonas gesamte Ethik der Verantwortung ist also so konzipiert, dass sie die Begründung für den verantwortungsethischen Imperativ bietet und mit der Heuristik der Furcht ein Prinzip beinhaltet, mit dem konkrete Handlungsanweisungen im Sinne dieses Imperatives gegeben werden.

5.2. Analyse der Ethik im Hinblick auf meine Fragestellung

An dieser Stelle möchte ich der im Anschluss folgenden Kritik an Jonas etwas vorweg greifen und meine persönlichen Überlegungen zu Jonas' Ethik einbringen. Wir erinnern uns, dass die von mir gewählte Fragestellung dieser Bachelorarbeit auf das Element der Verantwortung, und dessen Fähigkeit als Grundlage für eine moderne Ethik zu dienen, abzielt. Da ich die Ethik von Jonas nun gänzlich dargestellt habe, ist es jetzt an der Zeit diese Frage zu beantworten.

Meiner Meinung nach kann die von Jonas dargestellte Art der Verantwortung sehr gut als eine Grundlage einer modernen Ethik dienen. Grundlage meint in diesem Sinne aber wortwörtlich zu Grunde liegend. Was ich darunter verstehe, lässt sich am verständlichsten anhand folgender Metapher darstellen:

Wenn wir uns eine moderne Ethik als ein Haus vorstellen, dann besitzt dieses im Grunde drei Komponenten: Das Dach, die tragenden Wände, die das Dach stützen und das Fundament, auf dem das Haus gebaut ist.

Das Dach verkörpert in dieser Metapher das Ziel der Ethik, also das, worauf sie in ihrer Gesamtheit zielt; der Grund wieso sie in erster Linie entworfen wurde. Im Fall von Hans Jonas Ethik wäre das Dach der verantwortungsethische Imperativ und die damit einhergehende Pflicht zur Sicherung der zukünftigen Menschheit. Das Dach muss aber von den tragenden Wänden gestützt werden. Können die Wände das Dach nicht tragen, bricht das Haus zusammen oder es entstehen Risse in der Fassade. Risse stehen in diesem Fall für Anfälligkeiten der Ethik gegenüber Kritik und ein Zusammenbrechen des Hauses für die Ungültigkeit der Ethik. Die tragenden Wände verkörpern also all die Prinzipien der Ethik, die ihr Ziel begründen und legitimieren. Sie stützen das Dach und tragen dafür Sorge, dass in der Fassade keine Risse entstehen, die Ethik also möglichst widerstandsfest gegenüber Kritik wird. Im Falle von Jonas' Ethik, wären die stützenden Wände also die Überlegungen zum Sein und Seinsollen der zukünftigen Menschheit. Das Fundament aber verkörpert die zu Grunde liegenden Prinzipien der Ethik, ohne die die stützenden Wände keine Grundlage hätten und dementsprechend in der Luft hängen würden. Das Fundament bildet die Basis der Überlegungen der Ethik und muss zugleich die stützenden Wände legitimieren. Anders gesagt: die stützenden Wände müssen auf dem Fundament

aufbauen können. Stehen die stützenden Wände selbst nicht auf einem stabilen Fundament, so können auch sie das Dach nicht gesichert tragen. Bei Hans Jonas wären als solches Fundament also die Theorie der Verantwortung, die Theorie der Zwecke und Werte und die Heuristik der Furcht anzusehen. Diese bilden die Grundlage seiner Ethik und legitimieren den Anspruch der auf ihnen aufbauenden Prinzipien.

Mit Jonas' Verständnis von Verantwortung können wir also gut sagen, warum und wofür wir verantwortlich sind, um aus dieser Erkenntnis heraus allerdings eine gültige Ethik zu entwickeln, müssen weitere Prinzipien hinzugenommen werden, die auf dieser Grundlage aufbauen. Meiner Meinung nach kann die dargestellte Theorie der Verantwortung deshalb auch nicht alleine als Fundament einer modernen Ethik angesehen werden, sondern muss mit anderen, grundlegenden Prinzipien zusammen gedacht werden. Denn aus der Pflicht zur Verantwortung selbst heraus entspringt zum Beispiel noch keine konkrete Handlungsanweisung und es ist auch noch nichts über das Seinsollen von Entitäten in der Welt ausgesagt.

Verantwortung allerdings als Prinzip zu nutzen, dass grundsätzlich den Menschen in die Pflicht nimmt, sein Handeln auf das Verantwortungsobjekt auszurichten und für dieses Verantwortung zu übernehmen, ist meiner Meinung nach eine sehr schlaue Idee, um bei der Entwicklung einer modernen Ethik eine erste Pflicht, nämlich die Pflicht zur Verantwortung zu postulieren. Die Ethik selbst steht und fällt dann allerdings mit den Prinzipien, die auf dieser Verantwortungsverpflichtung aufbauen.

Wenn man nun natürlich die Überlegungen von Jonas als ungültig ansieht und zum Beispiel den Schluss, dass der Mensch verantwortlich für seinesgleichen sein muss, nicht teilt, könnte man natürlich auch argumentieren, dass Verantwortung nur eine leere Worthölse ist, also etwas, dass in der Realität keinen Anspruch auf Verwirklichung stellt. Quasi ein theoretisches Konstrukt, gedacht von Intellektuellen um ihre Theorien zu begründen, selbst aber ohne Wirksamkeit in der Welt, wenn man eben diese Theorien ablehnt.

Besonders betroffen von Kritik könnte meiner Meinung nach die von Jonas vorgenommene Verankerung der Verantwortungspflicht im Sein selbst sein. Ein

konsequenter Materialist zum Beispiel könnte mit Leichtigkeit sagen, dass eine solche Verankerung nirgends in uns empirisch nachzuweisen ist.

Meiner Meinung nach wären Kritiker aber an diesem Punkt in der Bringschuld und müssten dann verständlich begründen können, warum das Phänomen der Verantwortung in unserem alltäglichen Leben doch so eine große Rolle spielt. Ich persönlich sehe keinen Widerspruch in Jonas' Überlegungen zur Verantwortung und kann diese deshalb mit gutem Gewissen teilen.

Nachdem ich nun die Verantwortungsethik von Hans Jonas verständlich dargestellt und im Hinblick auf meine Fragestellung analysiert habe, ist es jetzt an der Zeit, sich der Kritik an Jonas' Überlegungen zu widmen.

6. Kritik an Jonas' Überlegungen

Eine kritische Position zu den Überlegungen von Hans Jonas ist die von Johannes Wendnagel. Wendnagel beginnt seine Kritik im ersten Schritt bei Jonas' Prämisse, dass ein Wert-an-sich durch seine bloße Möglichkeit einen Anspruch auf seine Existenz stellt. Dazu schreibt er:

Der Begriff des Gut-an-sich enthält aber strenggenommen nur folgendes: Erstens sein Bessersein gegenüber dem Schlechteren, was ihn vom Begriff des relativen Guten nicht unterscheidet. Und zweitens, daß es dieses Bessersein eben aus sich heraus und nicht aus der Abhängigkeit von irgendwo außerhalb bezieht. (Wendnagel, 1990, S.13)

Laut Wendnagel ist also der Anspruch, den ein Wert-an-sich, laut Jonas, an die eigene Existenz stellt nicht im Begriff des Wert-an-sich selbst begründet. Die Begründung müsste also von außerhalb stattfinden. Jonas nimmt diesen Anspruch allerdings als durch den Begriff begründet an, weswegen er keine externe Begründung dafür anführt.

Die Kritik von Wendnagel an dieser Prämisse kann also durchaus als gültig angesehen werden. Ist dies der Fall, so hat das fatale Folgen für die Begründungsbasis der Ethik von Hans Jonas. Erinnern wir uns zurück an meine Metapher des Hauses, so könnten wir sagen, dass die Ethik von Jonas ohne diese erste Prämisse auf einem unsicheren Fundament steht und das Haus

einzustürzen droht. Ohne diese erste Prämisse kann Jonas nämlich auch nicht auf den Anspruch des Menschen auf Seinsollen schließen, und der erste Imperativ, dass eine Menschheit sei, wäre nicht mehr begründet. Dies hätte zur Folge, dass es nun wieder widerspruchsfrei möglich wäre, die zukünftige Menschheit zum Wohle der existierenden zu opfern und wir stünden wieder auf dem Erkenntnisstand von Kants kategorischem Imperativ.

Meiner Meinung nach liegt hier ein Definitionsproblem vor, dass sich nicht endgültig lösen lässt. Man kann entweder argumentieren, dass ein solcher Anspruch im Begriff selbst enthalten ist, oder, dass er es eben nicht ist. Die Meinungen dazu werden höchstwahrscheinlich weit auseinander gehen, da sich mit genug Zeit Argumente für beide Seiten finden lassen. Ich persönlich denke nicht, dass die Ethik von Jonas an diesem Punkt schon als gescheitert angesehen werden sollte, verstehe aber, wenn man aufgrund des Definitionsproblems genau dies tut.

Im zweiten Schritt, widmet sich Wendnagel der Prämisse von Jonas, dass Zweckhaftigkeit ein Wert-an-sich sei. Dazu schreibt er im ersten Teil:

Problematische Voraussetzung dieser Prämisse ist, daß es ein Gut-an-sich überhaupt gibt, was von Jonas nicht eigens begründet wird. Ein [sic!] legitime abweichende Meinung wäre etwa, daß es nur relatives Gut gebe, also nur Gutes für jemand Bestimmten in einer bestimmten Situation im Vergleich zu etwas bestimmten Anderen. (Wendnagel, 1990, S. 14)

Dieser Kritik kann Jonas meiner Meinung nach allerdings noch gut entkommen, da Wendnagel selbst auf den Begriff des Wert-an-sich, in seiner Kritik an der ersten Prämisse, in Abgrenzung zum Begriff des relativen Wertes referiert. Das es eine Art Wert-an-sich gibt, ist damit auch von Wendnagel implizit angenommen. Jonas nun vorzuhalten, dass er diesen Begriff nicht begründet, während man den Begriff selbst nutzt um Kritik zu äußern, halte ich für fragwürdig.

Interessanter finde ich deshalb den zweiten Teil der Kritik von Wendnagel, in dem er sich der von Jonas angegebenen Begründung dieser Prämisse widmet. Wie

ich im zweiten Kapitel schon kritisch angemerkt habe, begründet Jonas die Zweckhaftigkeit als Wert-an-sich nämlich mit einer Art intuitiver Gewissheit. In diesem Punkt gebe ich Wendnagel recht, wenn er schreibt: „Intuition allerdings sollte, wenn irgend möglich, nicht für die Prämissenbegründung einer Ethik bemüht werden müssen, denn es kommt ja gerade darauf an, möglichst auch Menschen gegenteiliger Intuition und Vorliebe durch Argumentation zu überzeugen“ (Wendnagel, 1990, S.16).

Die Begründung dieser wichtigen Prämisse auf der Grundlage von intuitiver Gewissheit zu belassen, finde ich persönlich dem Gegenstand nicht angemessen und dementsprechend leider auch nicht gelungen.

Aus der hier geäußerten Kritik lässt sich also begründet schlussfolgern, dass Zweckhaftigkeit nicht unbedingt ein Wert-an-sich sein muss. Für die Ethik von Jonas bedeutet das, dass Zweckhaftigkeit nichtmehr das Element sein darf, dass den Wert im Sein des Menschen verankert. Wenn man für dieser Verankerung nun keine alternative Begründung bieten könnte, würde dies für die Ethik von Jonas bedeuten, dass dem Menschen kein Wert zugesprochen werden könnte und damit sein Sein keinen Anspruch auf Existenz stellen würde. Wir hätten dann also das gleiche Problem wie bei der Kritik der ersten Prämisse.

Meiner Meinung nach kann Jonas' Ethik diesem Schicksal allerdings entkommen, wenn man eine alternative Begründung nutzen würde. Eine solche Alternative könnte ein Argument sein, dass ich das Argument der Wesensgleichheit nenne. Denn das die Möglichkeit besteht einem existierenden Menschen einen Wert zusprechen zu können, ist meiner Meinung nach, auch ohne die Zweckhaftigkeit als Wert-an-sich zu postulieren, in dessen Fähigkeit zur subjektiven Zwecksetzung begründet. Diese Möglichkeit der Zusprechung ist laut Jonas ja ausreichend, um einen Wert-an-sich im Sein des Menschen zu verankern. Meine Idee wäre also die Folgende: Wenn man dem Sein von existierenden Menschen die Möglichkeit auf Wert und damit einen ersten Wert selbst zuspricht, dann muss man nur noch postulieren, dass das Wesen zukünftiger Menschen sich nicht signifikant von dem existierender Menschen unterscheiden wird, um ihnen aufgrund ihrer Wesensgleichheit die selbe Möglichkeit, einen Wert zugesprochen zu bekommen, zuzusprechen. Damit wäre das Ziel, Wert im Sein des Menschen zu verankern, auch ohne die Zweckhaftigkeit als Wert-an-sich geglückt.

7. Schlussfolgerungen

Zusammengefasst können wir also sagen, dass die Ethik von Hans Jonas grade im Bezug auf ihre ontologischen Komponenten einigen Problemen ausgesetzt ist und sich nicht einwandfrei gegenüber Kritik verteidigen lässt. Trotzdem hat Jonas es meiner Meinung nach geschafft, mit der von ihm vorgelegten Ethik einen Meilenstein in der modernen Ethik zu setzen. Seine frühe Beobachtung, dass die Ansätze der Nahethik nicht mehr ausreichen, um den Gefahren der modernen, technologischen Welt entgegen zu wirken, öffnete meiner Meinung nach eine wichtige Tür für die Entwicklung neuer, moderner Ethikansätze. Seine Idee, Verantwortung als Pflicht zu denken und im Sein des Menschen zu verankern, um so eine Verantwortungsverpflichtung und damit eine Pflicht zum moralischen Handeln zu postulieren, muss meiner Meinung nach, ungeachtet von der Begründungsbasis der restlichen Ethik, als philosophische Meisterleistung gewürdigt werden. Diese Idee verdient es meiner Meinung nach, weiter behandelt und ausgebaut zu werden. Richtig gedacht kann diese Idee der Verantwortung nämlich sehr gut als ein Fundament von modernen Ethikansätzen benutzt werden.

Ich hoffe, dass es in der Zukunft möglich sein wird, den Ethikansatz von Hans Jonas auf ein Fundament zu setzen, das frei von den Problemen der von ihm vorgenommenen ontologischen Begründungen ist. Die Pflicht zur Verantwortung, die Heuristik der Furcht und das Ziel, die Zukunft der Menschheit zu bewahren, sind in meinen Augen nämlich erstklassige Beispiele für Prinzipien, die ein moderner Ethikansatz abdecken können sollte.

Jonas hat mit seinem „Prinzip Verantwortung“ also eine solide Grundlage für moderne Ethikansätze gelegt. Auf dieser Grundlage aufzubauen, sie zu verbessern und aus dem Dunstkreis der Ontologie zu erheben, ist nun eine Aufgabe, die uns Philosophen der Moderne überlassen wurde.

Bibliografie

Jonas, H. (1988). *Das Prinzip Verantwortung* (8. ed.). Insel Verlag.

Kant, I. Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Georg Reimer.

Köhl, H. (1990). Kants Gesinnungsethik. De Gruyter.

Mill, J. S. (2007). *Utilitarianism* (R. Crisp, Ed.). Oxford University Press.

Möller, T. (1983). Ethisch relevante Äußerungen von Max Weber zu den von ihm geprägten Begriffen der Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Minerva Publikation.

Weber, M. (1994). *Politik als Beruf*. Wissenschaftlicher Verlag.

Wendnagel, J. (1990). Ethische Neubesinnung als Ausweg aus der Weltkrise? Ein Gespräch mit dem „Prinzip Verantwortung“ von Hans Jonas. Königshausen & Neumann.