

Hans Jonas' Prinzip Verantwortung

Vorläufige Manuskriptversion. Zitierfähige Fassung in:

Düwell, Marcus / Steigleder, Klaus (Hg., 2003): *Bioethik: Eine Einführung*. Frankfurt a. M.: [Suhrkamp](#), S. 41-56.

Hans Jonas' 1979 erschienenes Werk *Das Prinzip Verantwortung*¹ ist das im deutschen Sprachraum vielleicht am meisten gelesene moralphilosophische Buch der Nachkriegszeit. In der bio- und technikpolitischen Debatte sind von Jonas geprägte Formulierungen und Argumente omnipräsent („Recht zum Nichtwissen“, „Heuristik der Furcht“, „Vorrang der schlechten vor der guten Prognose“). Auch in aktuellen bioethischen Publikationen ist ihre nachhaltige Wirkung erkennbar.²

Gleichwohl hat Jonas kein geschlossenes System der allgemeinen normativen Ethik und auch kein System der Bioethik verfaßt. Jonas selbst, der nicht nur Moral-, sondern auch Religions- und Naturphilosoph war, sah *Das Prinzip Verantwortung* eher als Nebenprodukt seiner naturphilosophischen Arbeiten.³ Die im engeren Sinne bioethischen Beiträge, die größtenteils in dem Sammelband *Technik, Medizin und Ethik*⁴ versammelt sind, sind kasuistische Einzelstudien eigenständigen Charakters.

1 Hintergrund

In den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts setzte sich vermehrt die Erkenntnis durch, daß die Industriestaaten in eine tiefgreifende, das Überleben der Menschheit insgesamt bedrohende Krise geraten sind. Im Mittelpunkt der Befürchtungen standen die Gefahren des Atomkriegs und der zivilen Nutzung der Atomenergie, die Gefahr der Erschöpfung

der globalen Ressourcen und die Gefahr eines ökologischen Kollaps' durch Industrialisierungsfolgen und die Zunahme der Weltbevölkerung. Auch die Möglichkeit einer biomedizinischen Manipulation des Menschen und die Freisetzung genmanipulierter Mikroorganismen waren bereits Grund von Besorgnissen. Unter dem Eindruck solcher Befürchtungen, deren gemeinsames Kennzeichen im katastrophalen Charakter der gefürchteten Gefahren besteht, ist Jonas' *Prinzip Verantwortung* entstanden. Es sollte eine Antwort auf die spezifisch neuen ethischen Herausforderungen der 'technologischen Zivilisation' geben: die Bedrohung der gesamten irdischen Biosphäre durch menschliches Tun, die expandierende Reichweite und zunehmende Eingriffstiefe technischer Manipulationen, die zunehmende Beeinflussbarkeit auch der menschlichen Natur, das wachsende Ausmaß arbeitsteiliger und systemisch vermittelter Handlungssequenzen, die wachsende Distanz zwischen Akteuren und Handlungsergebnissen und die zunehmende Ungewißheit der langfristig wirkenden Handlungsfolgen.

Zwar stand Jonas schon damals nicht allein mit der Annahme, daß das „veränderte Wesen menschlichen Handelns“⁵ neuartige Herausforderungen für die Ethik mit sich bringt.⁶ Deutlicher als andere vertrat er aber die These, daß die 'bisherige Ethik' – womit zuvörderst die Ethik Kants gemeint war – zur Bewältigung dieser Herausforderungen ungeeignet sei. Ihre Imperative seien auf den Nahbereich zwi-

¹ Jonas 1979.

² Vgl. u. v. a. Habermas 2001.

³ Vgl. v. a. Jonas 1973.

⁴ Vgl. v. a. die Beiträge in Jonas 1985.

⁵ Jonas 1979, S. 13.

⁶ Vgl. u. v. a. Anders 1956; Apel 1973; Lenk 1979; Schulz 1972.

schenmenschlicher Interaktion beschränkt. Pflichten gegenüber Angehörigen zukünftiger Generationen lägen ebenso außerhalb ihres Horizonts wie Pflichten gegenüber der nicht-menschlichen Natur. Vor allem aber setze sie die Existenz der Menschheit als gegeben voraus. Daher könne sie eine Pflicht zur Erhaltung der Menschheitsexistenz nicht begründen.⁷ Diese zweifellos angreifbare Einschätzung brachte Jonas dazu, sich nicht mit einer partiellen Revision bzw. Transformation vorfindlicher Ethiken zu begnügen, sondern ihnen eine eigenständige, ihrem Anspruch nach neuartige 'Zukunftsethik' zur Seite zu stellen.

Diese Zukunftsethik ist allerdings nicht als Entwurf einer allgemeinen normativen Ethik konzipiert. Sie soll keineswegs „alle frühere Ethik ersetzen“.⁸ Vielmehr soll sie lediglich eine *Ergänzung* der 'bisherigen Ethik' im Hinblick auf die spezifisch neuen Probleme des Handelns in der 'technologischen Zivilisation' leisten.⁹ Aufgrund seiner Fokussierung auf die Bedrohung des Gattungsüberlebens läßt sich *Das Prinzip Verantwortung* als eine Art 'Notstandsethik' verstehen. Jonas selbst spricht von einer „Vermeidungsethik“ zur Abwendung des „äußersten Übels“ einer Überlastung der irdischen Biosphäre bzw. eines Gattungssuizids der Menschheit.¹⁰

2 Ein neuer 'Kategorischer Imperativ'?

Der zentrale Gehalt dieser Ethik ist aus dem Gesagten bereits zu erschließen. Jonas faßt ihn in der Forderung zusammen: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich

sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“.¹¹

Jonas bezeichnet diese Forderung auch als 'Kategorischen Imperativ'. Gleichwohl ist evident, daß diese Forderung nicht als ein universalgültiges Moralprinzip in der Art des Kategorischen Imperativs Kants verstanden werden kann.¹² Ein Moralprinzip des Kantischen Typs soll in *allen* Situationen Orientierung bieten. Der Anwendungsbereich des Jonasschen Imperativs ist hingegen auf *bestimmte* Handlungssituationen beschränkt. Nicht jede Handlung beeinflusst ja die Überlebenschancen der Menschheit.¹³

Da Jonas den von ihm formulierten Imperativ nicht als Ersatz, sondern als *Ergänzung* der bisherigen Ethik auffaßt, läßt sich fragen, wie er mit deren Forderungen vermittelt werden soll, wie also im Falle von Pflichtenkollisionen zu verfahren ist. Diese Frage ist nicht akademisch. Denn die typische Aufgabe einer 'globalen Makroethik' (Apel) besteht nicht in der ethischen Beurteilung einzelner Handlungen, deren Auswirkungen für die Möglichkeit einer „Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“ entweder irrelevant oder eindeutig fatal wären. Vielmehr besteht die typische Aufgabe einer solchen Ethik in der Bewertung komplexer Entwicklungspfade, die mit jeweils ganz verschiedenen ökologischen, ökonomischen, rechtlichen, politischen und sozialen Kosten, Risiken und Ungewißheiten verbunden sind. Besagt nun das *Prinzip Verantwortung*, daß im Rahmen solcher Abwägungsprozesse das „Leitziel der Überlebenssicherung der Menschheit“ gegenüber Freiheits- Gerechtigkeits- und Partizipationsforderungen „prinzipiell vorrangig“¹⁴ ist? Oder ist hier zumindest eine angemessene Effizienz der dem Gattungserhalt dienenden Maßnahmen zu fordern, soweit diese zu moralischen Härten im Sinne der 'bisherigen Ethik' führen? Wie wäre

⁷ Vgl. Jonas 1979, S. 22 ff., 35 ff.

⁸ Schäfer 1993, S. 87; man kann insofern auch nicht von einer „Identifizierung des Ethischen mit dem 'Prinzip Verantwortung'“ (Koschut 1989, S. 385) sprechen.

⁹ Vgl. Jonas 1979, S. 26.

¹⁰ Jonas 1994b, S. 209; vgl. Erbrich 1983, S. 675; Kuhlmann 1994, S. 287; von einer „Apokalypsenverhinderungsethik“ spricht Grunwald 1996, S. 195.

¹¹ Jonas 1979, S. 36.

¹² Vgl. Kettner 1990.

¹³ Vgl. Grunwald 1996, S. 195 f.

¹⁴ Koschut 1989, S. 377. Von einer „zeitweiligen Priorität“ seiner „Vermeidungsethik“ spricht Jonas tatsächlich in Jonas 1994b, S. 209.

jedoch eine solche Angemessenheit zu ermitteln? Pointiert gefragt: Welches Maß an Gefahrenabwehr rechtfertigt welche Einschnitte z. B. im Hinblick auf Grundfreiheiten, Partizipationsmöglichkeiten und soziale Teilhaberechte?

Das *Prinzip Verantwortung* bietet auf solche Fragen keine eindeutige Antwort. Es enthält nämlich kein höherstufiges Kriterium, mit dessen Hilfe die Forderungen der 'traditionellen' Ethik gegen das Postulat der Menschheitsbewahrung abgewogen werden könnten. Mit diesem Manko hängen die viel diskutierten Unschärfen in Jonas' Überlegungen zur politischen Implementierung der globalen Zukunftsverantwortung zusammen.¹⁵ Freilich fordert Jonas' Kategorischer Imperativ nicht nur die Bewahrung der Existenz der biologischen Art Mensch, sondern die Permanenz *echten* menschlichen Lebens. Was unter 'echtem' menschlichen Leben zu verstehen ist, bleibt jedoch weitgehend unbestimmt.¹⁶ Einen Hinweis gibt Jonas allerdings durch die Klarstellung, daß sich die moralische Verantwortung für die Fortexistenz der Menschheit auf die Bedingungen der Verantwortungsfähigkeit selbst erstrecken müsse. Verantwortlich seien wir „[z]umindest dafür, daß diese Fähigkeit und die Grundlage davon – vernünftiges Wissen und freies Wollen – nicht wieder aus der Welt verschwinden“.¹⁷ Eine menschliche Zukunft 'jenseits von Freiheit und Würde' (Skinner) kommt als Ziel der Jonasschen Zukunftsethik jedenfalls nicht in Frage.

¹⁵ Vgl. z. B. Jonas 1979, S. 297 ff.; hierzu u. a. Apel 1988; Gronke 1994; Hastedt 1991, S. 276 ff.; Kettner 1990, S. 422 ff., 438 (Anm. 4); Koschut 1989, S. 374 ff.; Müller 1992, S. 121 f.; Müller 1988, S. 133 ff.; Schäfer 1993, S. 124 ff.

¹⁶ Birnbacher 1983; Erbrich 1983, S. 676; Koschut 1989, S. 278 f.

¹⁷ Jonas 1994a. An solche Überlegungen sucht Dietrich Böhler diskursethische Begründungen für die Pflicht zur Erhaltung auch der gesellschaftlichen Bedingungen für die Wahrnehmung von Verantwortung anzuschließen vgl. Böhler 1994a.

3 „In dubio pro malo“

Hinsichtlich der 'Anwendung' des Prinzips Verantwortung hebt Jonas die zunehmende Bedeutung empirischen Wissens im Kontext ethischer Urteilsfindung hervor. Als Konsequenz aus der mit der wachsenden Reichweite menschlicher Handlungsmacht zunehmenden Ungewißheit der Fern- und Spätwirkungen unseres Handelns postuliert er die „*Beschaffung der Vorstellung von den Fernwirkungen*“ als „*erste Pflicht der Zukunftsethik*“.¹⁸ Da auch die sorgfältigste Zukunftsprognose oder Folgenabschätzung unzureichend und fehlbar bleibt, schlägt Jonas die Entscheidungsregel „in dubio pro malo“ für den Umgang mit den verbleibenden Ungewißheiten vor: „wenn im Zweifel, gib der schlimmeren Prognose vor der besseren Gehör, denn die Einsätze sind zu groß geworden für das Spiel“.¹⁹

Dieses 'tutoristische' Prinzip leuchtet freilich nur innerhalb der Beschränkungen einer Vermeidungsethik zur Abwendung des äußersten Übels ein, d. h. soweit mit der Möglichkeit einer *fatalen Schadensgröße* gerechnet werden muß. In solchen Fällen scheinen bereits extrem geringe Eintrittswahrscheinlichkeiten unerträglich und wirkt die Rede von 'akzeptablen Restrisiken' in der Tat zynisch. In bezug auf eng umgrenzte, möglicherweise tolerable Schadensdimensionen wäre es jedoch irrational, stets die ungünstigste Prognose zugrunde zu legen.

Zudem führt das tutoristische Prinzip nur dort zu eindeutigen Ergebnissen, wo wir sicher sein können, daß mit der Inkaufnahme neuer Risiken nicht zugleich bereits bestehende Großgefahren abgewendet werden – dort also, wo technologische Innovationen der Erschließung ganz neuer Handlungsmöglichkeiten dienen, und nicht nur dem funktionalen Ersatz älterer, möglicherweise nicht weniger risikobehafteter Methoden. Ein genereller 'Konservatismus' in bezug auf technologische Innovationen ergibt sich aus dem tutoristischen

¹⁸ Jonas 1979, S. 74.

¹⁹ Jonas 1985, S. 67; vgl. Jonas 1979, S. 70 ff.; vgl. Böhler 1994b.

Prinzip deshalb erst dann, wenn zusätzlich ein eingleisig fortschreitender technologischer Entwicklungsprozeß unterstellt wird, dessen Gefahren vor allem in einem katastrophalen „Zuviel“ zu erblicken sind. Tatsächlich legt Jonas vielfach ein solches Bild der Technikentwicklung nahe.²⁰

4 Moralbegründung und Verantwortungsbegriff

Bevor weiter auf Jonas' Überlegungen zur Realisierung des Prinzips Verantwortung eingegangen wird, sind einige Bemerkungen zum Begründungsproblem angezeigt. Denn Jonas gehört nicht zu den pragmatisch-akzeptanzorientierten Ethikern, die fundamentale Begründungsdiskussionen als fruchtlos und unnötig erachten. Vielmehr hält er eine 'starke', nach Möglichkeit unwiderlegliche Begründung der ethischen Grundprinzipien für unverzichtbar.

Jonas vertritt einen *moralischen Realismus*, dem zufolge die Gültigkeit moralischer Urteile 'objektiv', unabhängig von den Überzeugungen der Urteilssubjekte, gegeben ist. Häufig werden zwei Spielarten des moralischen Realismus unterschieden. Während der *Naturalismus* annimmt, daß moralische Tatsachen bzw. moralische Erkenntnisse nach dem Muster natürlicher Tatsachen bzw. empirischer Erkenntnisse gedeutet werden können, geht der *Intuitionismus* davon aus, daß das Wesen des Moralischen strukturell anderer Art ist als natürliche Tatsachen, und daß sich moralische Einsichten einer spezifischen Form nicht-empirischer, 'intuitiver' Erkenntnis verdanken.

Charakteristisch für Jonas' Ethik ist der Versuch, diese beiden Spielarten des moralischen Realismus zu kombinieren. Dieser Versuch ist nur verständlich vor dem Hintergrund von Jonas' phänomenologisch und neoaristotelisch geprägter Naturphilosophie.²¹ Diese soll näm-

lich eine alternative Möglichkeit des Naturzugangs jenseits des objektivierenden empiristischen Erfahrungsbegriffs der Naturwissenschaften eröffnen – und damit die Chance einer zwar naturalistischen, aber eben nicht empiristischen Moralbegründung. Die naturalistischen Linien seines Begründungsprogramms skizziert Jonas schon am Ende von *Organismus und Freiheit*:

„Die Scheidung des 'objektiven' und des 'subjektiven' Reiches [...] ist das moderne Schicksal. Ihre Wiedervereinigung kann [...] nur von der 'objektiven' Seite her bewerkstelligt werden; [...] durch eine Revision der Idee der Natur. [...] Aus der inneren Richtung ihrer totalen Evolution läßt sich vielleicht eine Bestimmung des Menschen ermitteln, gemäß der die Person im Akte der Selbsterfüllung zugleich ein Anliegen der ursprünglichen Substanz verwirklichen würde. Von daher würde sich ein Prinzip der Ethik ergeben, das letztlich weder in der Autonomie des Selbst noch in den Bedürfnissen der Gesellschaft begründet wäre, sondern in einer objektiven Zuteilung seitens der Natur des Ganzen (was die Theologie als *ordo creationis* zu bezeichnen pflegte) [...].“²²

Diese naturalistische Planskizze hat Jonas im *Prinzip Verantwortung* nur partiell und nur sozusagen in Form eines Negativmodells ausgeführt. Der eingeschränkten Zielsetzung seiner „Vermeidungsethik“ entsprechend verzichtet er auf den Versuch, die Gesamtheit einer natürlichen Werteordnung nachzuzeichnen. Zur Begründung einer kategorischen Pflicht zur Natur- und Menschheitsbewahrung erscheint ihm der Nachweis hinreichend, daß die im Menschen kulminierende Zweckhaftigkeit der gesamten Natur als solche wertvoll und bewahrenswert sei. Jonas' Versuch, eine kategorische Pflicht zur Bewahrung der belebten Natur zu begründen, umfaßt drei Argumentationsschritte. Im ersten Schritt versucht er, die Existenz einer objektiven, intrinsischen Zweckhaftigkeit der Natur aufzuweisen, einer Zweckhaftigkeit also, die von menschlichen Interpretationen unabhängig ist (teleologischer Naturbegriff).²³ Im zweiten Schritt versucht er zu zeigen, daß „Zweckhaftigkeit ein Gut an

²⁰ Vgl. u. a. Jonas 1979, S. 54 f.; Jonas 1985, S. 15 f., 20 ff., 43 f. 51.

²¹ Es ist strittig, ob die Unterschiede zwischen Naturalismus und Intuitionismus so groß sind, wie zumal die klassischen Vertreter des Intui-

tionismus behauptet haben; vgl. Hare 1992, S. 123 ff.

²² Jonas 1973, S. 341.

²³ Jonas 1979, S. 130 ff.

sich²⁴ darstellt. In einem dritten Schritt leitet er aus diesem Gut eine kategorische Pflicht zur Erhaltung dieses Gutes ab. In der philosophischen Rezeption sind gegen jeden der drei Schritte Einwände erhoben worden.²⁵

Jonas sucht denn auch durch intuitionistische Elemente der naturalistischen Argumentation Nachdruck zu verleihen. Der Appell an moralische Intuitionen soll den metaphysischen Befund einer notwendigen „Selbstbejahung des Seins“²⁶ unterstützen. Jonas' Beispiel für die intuitive Erfahrung der objektiven Wert- bzw. Selbstzweckhaftigkeit des Seins ist die Wahrnehmung eines schutzlosen Säuglings. Wenn ich ein schutzloses Neugeborenes sehe, dann weiß ich – meint Jonas – intuitiv, daß ich für es zu sorgen habe, daß der Säugling einen mich verpflichtenden Eigenwert hat: „Sieh hin und du weißt“²⁷. Das Beispiel des Neugeborenen dient Jonas als „ontisches Paradigma“²⁸ für die 'unwidersprechlich evidente' Koinzidenz von Sein und Wert.²⁹ Erkennen wir an, daß im Falle des Neugeborenen das Sein als ein Wert an sich 'gegeben ist', so ist das „ontologische Dogma“³⁰ der Trennung von Sein und Sollen falsifiziert.

Der Eigenwert eines Seienden ist laut 'Prinzip Verantwortung' vor allem dann intuitiv erfahrbar, wenn es als bedroht wahrgenommen wird: „Wir wissen erst, *was* auf dem Spiel steht, wenn wir wissen, *daß* es auf dem Spiel steht“.³¹

²⁴ Jonas 1979, S. 154 (im Original kursiv).

²⁵ Vgl. Bayertz 1995, S. 57 ff.; Birnbacher 1983; Böhler 1994b; Gethmann-Siefert 1993, S. 176 ff.; Hastedt 1991, S. 167 ff.; Kettner 1990; Koschut 1989, S. 24 ff., 334 ff., 337 ff.; Kuhlmann 1994; Lenk 1987, S. 139; Müller 1992, S. 120 f.; Müller 1988, S. 67 ff.; Oelmüller 1988; Ott 1993, S. 195 ff.; Rath 1988; Schäfer 1993, S. 152 ff.; Wolf 1992; eher zustimmend hingegen: Löw 1994; Höhle 1990, S. 205 ff.; Höhle 1991, S. 69 ff.

²⁶ Jonas 1979, S. 155.

²⁷ Jonas 1979, S. 235, 236.

²⁸ Jonas 1979, S. 235.

²⁹ Vgl. Jonas 1979, S. 234 ff.

³⁰ Jonas 1979, S. 235.

In diesem Zusammenhang spricht Jonas von einer „Heuristik der Furcht“.³²

Generell weist Jonas' wertethischer Intuitionismus Parallelen zur Moralphilosophie Max Schelers auf. Auch Scheler hielt eine „intuitive 'Vorzugsevidenz'“³³ im Akt des Wählens für gegeben, die uns „ganz unabhängig von 'Urteil' und 'Überlegung' ein *unmittelbares* Fühlen [...] eines Wertes“³⁴ ermöglichen soll.³⁵

Der Kritik an seiner Moralbegründung hat Jonas die Spitze genommen indem er selbst einräumte, die im *Prinzip Verantwortung* gefällten axiologischen und normativen Urteile möglicherweise nicht zwingend begründet zu haben. In die Anerkennung des Eigenwertes der Zweckhaftigkeit bleibe „ein Element einer Urentscheidung“ eingeschlossen, die ein konsequenter „Anhänger des Nirwana“ vielleicht nicht akzeptieren würde.³⁶ Er habe mit seinem „Argument“ nicht mehr tun können, „als vernünftig eine *Option* begründen, die es mit ihrer inneren Überzeugungskraft dem Nachdenklichen zur Wahl stellt“.³⁷

Mit Jonas' objektivistischer Moralbegründung hängt seine Deutung des Verantwortungsbegriffs zusammen. Sie ist v. a. durch die folgenden Merkmale bestimmt.

Erstens verlagert Jonas – wie vor ihm schon Georg Picht, der ebenfalls eine Globalverantwortung für die Menschheit insgesamt postuliert hatte – die Verantwortungsinstantz (also das 'Gegenüber' der Verantwortung) in den Verantwortungsgegenstand (also das 'Wofür' der Verantwortung) hinein.³⁸ Es sind die wert-

³¹ Jonas 1979, S. 8 u. 63; vgl. Rath 1988, S. 89; Schäfer 1993, S. 200.

³² Jonas 1979, S. 63.

³³ Scheler 1927, S. 87.

³⁴ Scheler 1927, S. 97.

³⁵ Vgl. auch Wolf 1992, S. 223; zum phänomenologischen Hintergrund des Jonasschen Denkens vgl. auch Jakob 1996.

³⁶ Jonas 1994a, S. 39; vgl. Birnbacher 1983.

³⁷ Jonas 1992, S. 140.

haften Gegenstände unserer Fürsorge selbst, die uns moralisch in die Pflicht nehmen.

Zweitens konzipiert Jonas moralische Verantwortung als ein strikt asymmetrisches, „*nicht-reziprokes Verhältnis*“³⁹. Sie entspringt der Macht eines Moralsubjektes über etwas anderes, das sich dadurch in ein Verantwortungsobjekt verwandelt, das unserer wohlwollenden Fürsorge empfohlen ist: „Verantwortung ist die als Pflicht anerkannte *Sorge* um ein anderes Sein, die bei Bedrohung seiner Verletzlichkeit zur ‘Besorgnis’ wird“.⁴⁰

Drittens hält Jonas die Zuschreibung *retrospektiver* Verantwortung (etwa in dem Satz: „Der Bademeister ist verantwortlich für den Tod des Schwimmers“) für eine *normativ neutrale*, rein „kausale Zuschreibung“.⁴¹ Normativ gehaltvoll sei einzig die Zuschreibung *prospektiver* „*Verantwortung für Zu-Tuendes*“⁴²

Mit diesen Charakterisierungen des Verantwortungsbegriffs – Matthias Rath spricht zu Recht von ‘Verkürzungen’ – sind vielfältige Probleme verbunden, die hier nicht näher erörtert werden können.⁴³

5 Zur Praxis des Prinzips Verantwortung

In einer Reihe von Aufsätzen hat Jonas zu einzelnen Fragen der bereichsspezifischen Ethik Stellung genommen. Er kann als einer der Pioniere der gegenwärtigen Bio- und Medizinethik gelten. Seine Überlegungen zu wissenschafts- und bioethischen Fragen können im folgenden nur knapp skizziert werden.

³⁸ Jonas 1992, S. 131; bei Picht war dies die Geschichte, nicht, wie bei Jonas, die Natur; vgl. Picht 1969, u. a. S. 325; zum Verantwortungsbegriff vgl. Werner 2002.

³⁹ Jonas 1979, S. 177; vgl. S. 77.

⁴⁰ Jonas 1979, S. 391.

⁴¹ Jonas 1979, S. 172; vgl. ebd. ff.

⁴² Jonas 1979, S. 174; vgl. ebd. ff.

⁴³ Vgl. Krawietz 1995, S. 191 f.; Müller 1988, S. 65, 88, 132; Ott 1998, S. 579 f.; Rath 1988, S. 83 ff., 103 ff.

5.1 Forschungsfreiheit

Jonas' Position zur Frage der Forschungsfreiheit basiert auf der These, daß im modernen naturwissenschaftlichen Forschungsprozeß die Grenze zwischen Theorie und Praxis, zwischen der Entwicklung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und ihrer Anwendung, zunehmend verschwimmt. Nicht erst die Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung seien in zunehmendem Maße ‘anwendungsorientiert’. Bereits innerhalb des Forschungsprozesses selbst seien Entwicklung und Anwendung kaum mehr zu trennen. Denn der moderne Königsweg zur Gewinnung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, das Experiment, bedeute ja eine *versuchsweise Anwendung* noch ungesicherter Forschungshypothesen. Wie Jonas am Beispiel der Genbiologie zeigt, wird „auch die konventionelle Unterscheidung von ‘reiner’ und ‘angewandter’ Wissenschaft“ zunehmend obsolet.⁴⁴ Denn schon im Bereich genbiologischer Grundlagenforschung seien experimentelle Anwendungen nötig – z. B. die versuchsweise Neukonstruktion gentechnisch veränderter Organismen – mit allen damit verbundenen ethischen Problemen und Risiken.⁴⁵ Jonas weist auch auf die zunehmende Verschmelzung von Wissenschaft und Wirtschaft hin – „weniger zartbesaitete Forscher“ würden inzwischen vielfach „selber Entrepreneurs zum gewinnbringenden Vertrieb ihrer Forschungserzeugnisse“.⁴⁶

Aus der Tatsache, „daß in der modernen Naturforschung die ehemalige Unterscheidung zwischen ‘reiner’ und ‘angewandter’ Wissenschaft, also zwischen Theorie und Praxis, zunehmend schwindet, indem beide sich schon in der Forschungsprozedur selbst verschmelzen“ folgert Jonas, „daß das so gepaarte Ganze das vormalig dem ersten Gliede allein zugebilligte Recht auf unbedingte interne Freiheit [...] nicht mehr besitzt“.⁴⁷

⁴⁴ Jonas 1985, S. 99; vgl. ebd. 98 ff.

⁴⁵ Vgl. detaillierter Jonas 1985, S. 102 ff.

⁴⁶ Jonas 1985, S. 106.

⁴⁷ Jonas 1985, S. 107.

Wiewohl Jonas demgemäß auch Maßnahmen externer Wissenschaftskontrolle für gerechtfertigt hält, setzt er doch vorzugsweise auf die verantwortliche Selbstbeschränkung der Wissenschaft bei weitgehender Wahrung ihrer Autonomie. Als vorbildlich erscheinen ihm das kurzzeitige Forschungsmoratorium vor der Asilomar-Konferenz (1975) sowie die standesethische Kodifizierung der Humanexperimente.

5.2 *Humanexperimente*

In der Diskussion über Humanexperimente hat Jonas versucht, ethische Kriterien für die Auswahl von Versuchspersonen zu begründen. Die Forschung an Nichteinwilligungsfähigen hält er für moralisch unerlaubt. Die freie und informierte Einwilligung der Probanden stelle eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Legitimität von Humanexperimenten dar. Generell sei die (Selbst-)Verpflichtung von Versuchspersonen desto unbedenklicher, je stärker sie sich mit dem Forschungszweck identifizieren können, je besser sie informiert sind und je größer ihre Entscheidungsfreiheit ist – und umgekehrt: „je ärmer an Wissen, Motivation und Entscheidungsfreiheit die Subjektgruppe [...] desto [...] zwingender muß [...] die aufwiegende Rechtfertigung durch den Zweck sein“.⁴⁸ Gemäß dieser ‘Regel der absteigenden Reihe’ müssen Selbstversuche von Wissenschaftlern in ethischer Hinsicht als die vergleichsweise beste Möglichkeit gelten, während Patienten als letzte zu Forschungszwecken herangezogen werden dürfen. *Fremdnützige* Forschung an Patienten sei höchstens dann erlaubt, wenn sie sich auf deren eigenes Leiden beziehe.

5.3 *Hirntod und das Recht zu sterben*

Unmittelbar nach der Veröffentlichung des Reports des Komitees der Harvard Medical School zur Definition des Hirntods (1968) ist Jonas mit einer kritischen Stellungnahme hervorgetreten. Die Auffassung, daß ein den Harvard-Kriterien entsprechendes ‘irreversibles

Koma’ mit dem Zustand des Todes gleichzusetzen sei, lasse zumindest vernünftigen Zweifel zu. Angesichts der verbleibenden Ungewißheit dürfe der Patient vorsichtigerweise nicht schon als Leichnam angesehen und behandelt werden. Die Aufrechterhaltung intensivmedizinischer Maßnahmen an ‘Hirntoten’ zum Zweck der Organgewinnung lehnt Jonas daher ab. Hingegen hält er den als Hirntod bezeichneten Zustand des irreversiblen Komats für einen hinreichenden Grund, die Behandlung abubrechen und den Sterbeprozess geschehen zu lassen.⁴⁹

Generell postuliert Jonas ein „Recht zu sterben“ als Abwehrrecht gegen medizinische Behandlung. Er wendet sich jedoch gleichermaßen gegen aktive Sterbehilfe wie gegen ärztliche Beihilfe zum Suizid, da diese mit der Verpflichtung der medizinischen Profession auf Lebenserhaltung unverträglich und mit der Gefahr von Mißbrauch und Fehlentwicklungen verbunden seien.⁵⁰

5.4 *Pränataldiagnostik und Keimbahntherapie*

In seinen Überlegungen zur Anwendung genbiologischer Methoden auf den Menschen hat Jonas zentrale Argumente der aktuellen Debatte über Klonierung, Gendiagnostik und Keimbahntherapie vorweggenommen oder zumindest vorbereitet. Seine vorsichtig abwägenden Urteile machen deutlich, daß er das Prinzip ‘in dubio pro malo’ nicht als simple Faustregel verstanden wissen wollte, die umstandslos zu Patentlösungen führt.

Vor dem Hintergrund seiner aristotelisierenden Naturphilosophie fällt es Jonas leicht, die Existenz einer klaren Grenze zwischen Therapie und nicht-therapeutischer Verbesserung – und somit auch zwischen ‘negativer’ und ‘positiver Eugenik’ – zu bejahen.⁵¹ Seine Urteile über genetische Beratung, Pränataldiagnostik und Keimbahntherapie sind an dieser Grenzlinie orientiert. Solange gewährleistet bleibt,

⁴⁸ Jonas 1985, S. 136.

⁴⁹ Jonas 1985, S. 219 ff.

⁵⁰ Jonas 1985, S. 242 ff.

⁵¹ Vgl. Jonas 1985, S. 172 ff.

daß solche Maßnahmen lediglich zur „Verhütung von Erbängeln“⁵² durchgeführt werden, hält Jonas sie für potentiell vertretbar. Das gilt vor allem für einen freiwilligen Verzicht auf genetische Nachkommen. Da „Individuen, die noch nicht konzipiert sind“, kein „Recht zum Dasein“ geltend machen könnten, sei es ethisch unbedenklich, wenn „[a]ntizipierendes Mitleid mit einem abstrakt vorgestellten Subjekt entscheidet, ihm die Existenz zu ersparen, um ihm das [...] vorgestellte Leiden zu ersparen“.⁵³ Allerdings gibt Jonas zu bedenken, daß schon hier aus der sozialen Summierung individueller Mitleidsentscheidungen eine gesellschaftliche Dynamik entstehen könnte, welche die Motive in Richtung einer positiven Eugenik verschiebt: Es könne "leicht geschehen, daß der vorbeugende Eifer, beim Entscheiden darüber, welche Gene oder Genpakete die Ausscheidung verdienen, den Begriff 'pathogen' auf 'unerwünscht' in weiterem, etwa sozialem Sinn ausdehnt [...]. Jedes Einschleichen anderer als strikt medizinischer Wertbegriffe, selbst *deren* Zulassung über die ernsteste, lebensmindernde Klasse hinaus“ müsse verhindert werden. Der Versuch einer eugenischen Aussonderung *rezessiv* vererbter Krankheiten sei „im Gattungseffekt biologisch fragwürdig und in der Verzichts Zumutung an den einzelnen ethisch unzulässig“.⁵⁴

Jonas' Ausführungen zur *Pränataldiagnostik* folgen derselben Linie, wobei hier freilich generelle Bedenken gegen den Schwangerschaftsabbruch und die Gefahr, „daß die Scheu vor der Fötustötung weiter schwindet“, hinzutreten.⁵⁵ Auch gegen eine therapeutisch orientierte *Keimbahntherapie* macht Jonas keine kategorischen Einwände geltend, wohl aber schwerwiegende pragmatische Bedenken. Unter anderem verweist er auf das hohe individuelle und gesellschaftliche – auch zukünftige Generationen betreffende – Risiko von Keimbahneingriffen, die insofern als nicht-autorisierte Humanexperimente zu werten seien;

auf deren Irreversibilität sowie auf die Gefahr einer Ausweitung der Indikationskataloge in Richtung 'melioristischer', positiv-eugenischer Maßnahmen.⁵⁶

5.5 *Klonierung und das „Recht zum Nichtwissen“*

In seiner Auseinandersetzung mit der Möglichkeit der Klonierung von Menschen hat Jonas ein „Recht zum Nichtwissen“ postuliert, auf das inzwischen auch in anderen medizinethischen – und medizinrechtlichen⁵⁷ – Kontexten Bezug genommen wird. Jonas' Auffassung zufolge verletzt die von seinen Erzeugern vorgenommene genetische Festlegung des Klons sein Recht auf die freie Entwicklung einer eigenen, unverfügbaren personalen Identität:

„Sich als Abklatsch eines Seins zu wissen, das sich schon in einem Leben offenbart hat, muß die Authentizität des Selbstseins ersticken, die Freiheit des sich erst Entdeckens, sich selbst und die anderen Überraschens mit dem, was in einem steckt; und dasselbe unerlaubte Wissen erstickt die Unbefangenheit der Umwelt gegenüber dem neuen und eben doch nicht neuen Ankömmling. Ein Grundrecht auf Nichtwissen, das zur existentiellen Freiheit unerläßlich gehört, ist hier vorgreifend verletzt.“

Dieses Recht auf Nichtwissen wird man freilich kaum so interpretieren dürfen, als ob die Abhängigkeit vom Zufall natürlicher Genrekombination *als solche* einen zu schützenden Wert darstellen würde. Als wertvoll und schützenswert könnte jedoch die an diesem Zufall haftende Unabhängigkeit von tiefgehenden, irreversiblen und radikal asymmetrischen Eingriffen anderer in Kernbereiche der eigenen Identität verstanden werden.⁵⁸

Hans Jonas hat es wie kaum ein anderer vermocht, mit seinen sprachgewaltigen Stellungnahmen eine breitere Öffentlichkeit zu erreichen und zugleich die fachethische Diskussion vielfältig zu befruchten und zu wei-

⁵² Jonas 1985, S. 200.

⁵³ Jonas 1985, S. 172.

⁵⁴ Jonas 1985, S. 174.

⁵⁵ Jonas 1985, S. 175.

⁵⁶ Jonas 1985, S. 215 f.; vgl. S. 189 ff.

⁵⁷ Vgl. z. B. Damm 1999, S. 446 ff.

⁵⁸ Vgl. Jonas 1985, S. 200; ähnlich Habermas 2001.

teren Klärungen herauszufordern. Ohne ihn ist der jüngere bioethische Diskurs kaum vorstellbar.

6 Literatur

Anders, Günther, *Die Antiquiertheit des Menschen. Erster Band*, München 1956.

Apel, Karl-Otto, »Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik: Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft«, in: *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1973, S. 358-435.

–, »Verantwortung heute – nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?«, in: *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M. 1988, S. 179-216.

Bayertz, Kurt, »Eine kurze Geschichte der Verantwortung«, in: *Verantwortung: Prinzip oder Problem?*, hg. v. Kurt Bayertz, Darmstadt 1995, S. 3-71.

Birnbacher, Dieter, »Hans Jonas, das Prinzip Verantwortung«, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 37 (1983), S. 144-146.

Böhler, Dietrich, »Hans Jonas - Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denklebens«, in: *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*, hg. v. Dietrich Böhler, München 1994a, S. 45-67.

–, »In dubio contra projectum: Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten«, in: *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*, hg. v. Dietrich Böhler, München 1994b, S. 244-276.

Damm, Reinhard, »Prädiktive Medizin und Patientenautonomie: Informationelle Persönlichkeitsrechte in der Gendiagnostik«, in: *Medizinrecht* 17 (1999), S. 437-448.

Erbrich, Paul, »Zukunft und Verantwortung«, in: *Stimmen der Zeit* 40 (1983), S. 664-676.

Gethmann-Siefert, Annemarie, »Ethos und metaphysisches Erbe: Zu den Grundlagen von Hans Jonas' Ethik der Verantwortung«, in: *Philosophie der Gegenwart - Gegenwart der Philosophie*, hg. v. Herbert Schnädelbach u. Geert Keil, Hamburg 1993, S. 171-215.

Gronke, Horst, »Epoché der Utopie: Verteidigung des 'Prinzip Verantwortung' gegen seine liberalen Kritiker, seine konservativen Bewunderer und Hans Jonas selbst«, in: *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*, hg. v. Dietrich Böhler, München 1994, S. 407-427.

Grunwald, Armin, »Ethik der Technik - Systematisierung und Kritik vorliegender Entwürfe«, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 7 (1996), S. 191-204.

Habermas, Jürgen, *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a. M. 2001.

Hare, Richard M., *Moralisches Denken: Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*, Frankfurt a. M. 1992.

Hastedt, Heiner, *Aufklärung und Technik: Grundprobleme einer Ethik der Technik*, Frankfurt a. M. 1991.

Hösle, Vittorio, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München 1990.

–, *Philosophie der ökologischen Krise*, München 1991.

Jakob, Eric, *Martin Heidegger und Hans Jonas: Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*, Tübingen 1996.

Jonas, Hans, *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973.

–, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1979.

–, *Technik, Medizin und Ethik: Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1985.

- , Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt a. M. 1992.
- , »Der ethischen Perspektive muß eine neue Dimension hinzugefügt werden: Hans Jonas im Gespräch mit Mischka Dammaschke, Horst Gronke und Christoph Schulte«, in: *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*, hg. v. Dietrich Böhler, München 1994a, S. 34-44.
- , »Naturwissenschaft versus Natur-Verantwortung? Hans Jonas im Gespräch mit Eike Gebhardt«, in: *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*, hg. v. Dietrich Böhler, München 1994b, S. 197-212.
- Kettner, Matthias, »Verantwortung als Moralprinzip: Eine kritische Betrachtung der Verantwortungsethik von Hans Jonas«, in: *Bijdragen* 51 (1990), S. 418-439.
- Koschut, Ralf-Peter, Strukturen der Verantwortung: Eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien über den Begriff der Verantwortung unter besonderer Berücksichtigung des Spannungsfeldes zwischen der ethisch-personalen und der kollektiv-sozialen Dimension menschlichen Handelns, Frankfurt a. M. u. a. 1989.
- Krawietz, Werner, »Theorie der Verantwortung – neu oder alt? Zur normativen Verantwortungsattribution mit Mitteln des Rechts«, in: *Verantwortung: Prinzip oder Problem?*, hg. v. Kurt Bayertz, Darmstadt 1995, S. 184-216.
- Kuhlmann, Wolfgang, »'Prinzip Verantwortung' versus Diskursethik«, in: *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*, hg. v. Dietrich Böhler, München 1994, S. 277-302.
- Lenk, Hans, *Pragmatische Vernunft*, Stuttgart 1979.
- , »Über Verantwortungsbegriffe und das Verantwortungsproblem in der Technik«, in: *Technik und Ethik*, hg. v. Hans Lenk u. Günter Ropohl, Stuttgart 1987, S. 112-148.
- Löw, Reinhard, »Zur Wiederbegründung der organischen Naturphilosophie durch Hans Jonas«, in: *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*, hg. v. Dietrich Böhler, München 1994, S. 68-79.
- Müller, Christian, »Verantwortungsethik«, in: *Geschichte der neueren Ethik*, Bd. 2, hg. v. Annemarie Pieper, Tübingen und Basel 1992, S. 103-131.
- Müller, Wolfgang E., Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas, Frankfurt a. M. 1988.
- Oelmüller, Willi, »Hans Jonas: Mythos – Gnosis – Prinzip Verantwortung«, in: *Stimmen der Zeit* 206 (1988), S. 343-351.
- Ott, Konrad, Ökologie und Ethik: Ein Versuch praktischer Philosophie, Tübingen 1993.
- , »Verantwortung«, in: *Lexikon der Ethik im Sport*, hg. v. Ommo Grupe u. Dietmar Mieth, Schorndorf 1998, S. 578-587.
- Picht, Georg, »Der Begriff der Verantwortung«, in: *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung: Philosophische Studien*, Stuttgart 1969, S. 318-342.
- Rath, Matthias, Intuition und Modell – Hans Jonas und die Ethik des wissenschaftlichen Zeitalters, Frankfurt a. M. u. a. 1988.
- Schäfer, Lothar, Das Bacon-Projekt: Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur, Frankfurt a. M. 1993.
- Scheler, Max, Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Dritte, unveränderte Auflage, ergänzt durch ein ausführliches Sachregister, Halle a. d. S. 1927.
- Schulz, Walter, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972.
- Werner, Micha H., »Verantwortung«, in: *Handbuch Ethik*, hg. v. Marcus Düwell, Christoph Hübenthal u. Micha H. Werner, Stuttgart 2002.
- Wolf, Jean-Claude, »Hans Jonas: Eine naturphilosophische Begründung der Ethik«, in: *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Bd. 1, hg. v. Anton Hügli u. Poul Lübcke, Reinbek b. Hamburg 1992, S. 214-236.