

Hans Jonas

Das Prinzip Verantwortung

Versuch einer Ethik
für die technologische
Zivilisation

Hans Jonas, geb. 1903, studierte bei Husserl, Heidegger und Bultmann. 1933 Auswanderung nach Palästina. 1949 Übersiedlung nach Kanada, 1955 nach USA. Hans Jonas, der große deutsch-amerikanische Gelehrte, ist in Deutschland vor allem durch sein Werk über die Gnosis bekanntgeworden, in Amerika außerdem durch die späteren Arbeiten über Philosophie der Biologie und (seit Ende der sechziger Jahre) über ethische Aspekte der Technologie.

Der endgültig entfesselte Prometheus, dem die Wissenschaft nie gekannte Kräfte und die Wirtschaft den rastlosen Antrieb gibt, ruft nach einer Ethik, die durch freiwillige Zügel seine Macht davor zurückhält, dem Menschen zum Unheil zu werden. Das »Prinzip Verantwortung« muß heute in erster Linie dafür eingesetzt werden, zu bremsen, zu schützen, zu bewahren und so eine Entwicklung zu verhindern, die zum Untergang der Menschheit führen könnte. Der Mensch ist mit dieser Bestimmung zur Verantwortung herausgefordert wie noch nie in der Geschichte. Eine solche Aufgabe ist im Privatbereich nicht mehr zu bewältigen, sondern nur noch im politisch-gesellschaftlichen.

Suhrkamp

Meinen Kindern
Ayalah, Jonathan, Gabrielle

suhrkamp taschenbuch 1085

Erste Auflage 1984

© Insel Verlag Frankfurt am Main 1979

Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung des

Insel Verlag, Frankfurt am Main

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung

durch Rundfunk und Fernsehen

sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.

Druck: Ebner Ulm · Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

2 3 4 5 6 - 89 88 87 86

Vorwort

Der endgültig entfesselte Prometheus, dem die Wissenschaft nie gekannte Kräfte und die Wirtschaft den rastlosen Antrieb gibt, ruft nach einer Ethik, die durch freiwillige Zügel seine Macht davor zurückhält, dem Menschen zum Unheil zu werden. Daß die Verheißung der modernen Technik in Drohung umgeschlagen ist, oder diese sich mit jener unlösbar verbunden hat, bildet die Ausgangsthese des Buches. Sie geht über die Feststellung physischer Bedrohung hinaus. Die dem Menschenglück zgedachte Unterwerfung der Natur hat im Übermaß ihres Erfolges, der sich nun auch auf die Natur des Menschen selbst erstreckt, zur größten Herausforderung geführt, die je dem menschlichen Sein aus eigenem Tun erwachsen ist. Alles daran ist neuartig, dem Bisherigen unähnlich, der Art wie der Größenordnung nach: Was der Mensch heute tun kann und dann, in der unwiderstehlichen Ausübung dieses Könnens, weiterhin zu tun gezwungen ist, das hat nicht seinesgleichen in vergangener Erfahrung. Auf sie war alle bisherige Weisheit über rechtes Verhalten zugeschnitten. Keine überlieferte Ethik belehrt uns daher über die Normen von »Gut« und »Böse«, denen die ganz neuen Modalitäten der Macht und ihrer möglichen Schöpfungen zu unterstellen sind. Das Neuland kollektiver Praxis, das wir mit der Hochtechnologie betreten haben, ist für die ethische Theorie noch ein Niemandsland.

In diesem Vakuum (das zugleich auch das Vakuum des heutigen Wertrelativismus ist) nimmt die hier vorgelegte Untersuchung ihren Stand. Was kann als Kompaß dienen? Die vorausgedachte Gefahr selber! In ihrem Wetterleuchten aus der Zukunft, im Vorschein ihres planetarischen Umfangs und ihres humanen Tiefganges, werden allererst die ethischen Prinzipien entdeckbar, aus denen sich die neuen Pflichten neuer Macht herleiten lassen. Dies nenne ich die

»Heuristik der Furcht«: Erst die vorausgesehene Verzerrung des Menschen verhilft uns zu dem davor zu bewahrenden Begriff des Menschen. Wir wissen erst, *was* auf dem Spiele steht, wenn wir wissen, *daß* es auf dem Spiele steht. Da es dabei nicht nur um das Menschenlos, sondern auch um das Menschenbild geht, nicht nur um physisches Überleben, sondern auch um Unversehrtheit des Wesens, so muß die Ethik, die beides zu hüten hat, über die der Klugheit hinaus eine solche der Ehrfurcht sein.

Die Begründung einer solchen Ethik, die nicht mehr an den unmittelbar mitmenschlichen Bereich der Gleichzeitigen gebunden bleibt, muß in die Metaphysik reichen, aus der allein sich die Frage stellen läßt, warum überhaupt Menschen in der Welt sein sollen: warum also der unbedingte Imperativ gilt, ihre Existenz für die Zukunft zu sichern. Das Abenteuer der Technologie zwingt mit seinen äußersten Wagnissen zu diesem Wagnis äußerster Besinnung. Eine solche Grundlegung wird hier versucht, entgegen dem positivistisch-analytischen Verzicht der zeitgenössischen Philosophie. Ontologisch werden die alten Fragen nach dem Verhältnis von Sein und Sollen, Ursache und Zweck, Natur und Wert neu aufgerollt, um die neu erschienene Pflicht des Menschen jenseits des Wertsubjektivismus im Sein zu verankern.

Das eigentliche Thema jedoch ist diese neu hervorgetretene Pflicht selber, die im Begriff der *Verantwortung* zusammengefaßt ist. Gewiß kein neues Phänomen in der Sittlichkeit, hat die Verantwortung doch noch nie ein derartiges Objekt gehabt, auch bisher die ethische Theorie wenig beschäftigt. Sowohl Wissen wie Macht waren zu begrenzt, um die entferntere Zukunft in die Voraussicht und gar den Erdkreis in das Bewußtsein der eigenen Kausalität einzubeziehen. Statt des müßigen Erratens später Folgen im unbekanntem Schicksal konzentrierte sich die Ethik auf die sittliche Qualität des augenblicklichen Aktes selber, in dem das Recht des mitlebenden Nächsten zu achten ist. Im Zeichen der Technologie aber hat es die Ethik mit Handlungen zu tun (wiewohl nicht

mehr des Einzelsubjekts), die eine beispiellose kausale Reichweite in die Zukunft haben, begleitet von einem Vorwissen, das ebenfalls, wie immer unvollständig, über alles ehemalige weit hinausgeht. Dazu die schiere Größenordnung der Fernwirkungen und oft auch ihre Unumkehrbarkeit. All dies rückt Verantwortung ins Zentrum der Ethik, und zwar mit Zeit- und Raumhorizonten, die denen der Taten entsprechen. Demgemäß bildet die bis heute fehlende Theorie der Verantwortung die Mitte des Werkes.

Aus der erweiterten Zukunftsdimension heutiger Verantwortung ergibt sich das abschließende Thema: die *Utopie*. Die weltweite technologische Fortschrittsdynamik birgt als solche einen impliziten Utopismus in sich, der Tendenz, wenn nicht dem Programm nach. Und die *eine* schon existierende Ethik mit globaler Zukunftssicht, der *Marxismus*, hat eben im Bunde mit der Technik die Utopie zum ausdrücklichen Ziel erhoben. Dies nötigt zu einer eingehenden Kritik des utopischen Ideals. Da es älteste Menschheitsträume für sich hat und nun in der Technik auch die Mittel zu besitzen scheint, den Traum in ein Unternehmen umzusetzen, ist der vormals müßige Utopismus zur gefährlichsten – gerade weil idealistischen – Versuchung der heutigen Menschheit geworden. Der Unbescheidenheit seiner Zielsetzung, die ökologisch ebenso wie anthropologisch fehlgeht (erstes nachweislich, letzteres philosophisch aufzeigbar), stellt das Prinzip Verantwortung die bescheidenere Aufgabe entgegen, welche Furcht und Ehrfurcht gebieten: dem Menschen in der verbleibenden Zweideutigkeit seiner Freiheit, die keine Änderung der Umstände je aufheben kann, die Unversehrtheit seiner Welt und seines Wesens gegen die Übergriffe seiner Macht zu bewahren.

Ein »Tractatus technologico-ethicus«, wie er hier versucht wird, stellt seine Anforderungen an Strenge, die den Leser nicht weniger als den Autor treffen. Was dem Thema einigermaßen gerecht werden soll, muß dem Stahl und nicht der Watte gleichen. Von der Watte guter Gesinnung und unta-

deliger Absicht, der Bekundung, daß man auf seiten der Engel steht und gegen die Sünde ist, für Gedeihen und gegen Verderben, gibt es in der ethischen Reflexion unserer Tage genug. Etwas härteres ist vonnöten und hier versucht. Die Absicht ist überall systematisch und nirgends homiletisch, und keine (zeitgemäße oder unzeitgemäße) Löblichkeit der Gesinnung kann philosophischen Unzulänglichkeiten des Gedankenganges zur Entschuldigung dienen. Das Ganze ist ein Argument, das durch die sechs Kapitel schrittweise – und, ich hoffe, dem Leser nicht zu mühselig – entwickelt wird. Nur *eine* Lücke im theoretischen Gang der Entwicklung ist mir selber bewußt: zwischen dem dritten und vierten Kapitel wurde eine Untersuchung über »Macht oder Ohnmacht der Subjektivität« fortgelassen, worin das psychophysische Problem neu behandelt und der naturalistische Determinismus des Seelenlebens widerlegt wird. Obwohl systematisch notwendig (denn mit Determinismus keine Ethik, oder ohne Freiheit kein Sollen), wurde aus Gründen des Umfangs beschlossen, diese Abhandlung hier herauszulösen und statt dessen später gesondert vorzulegen.

Dieselbe Erwägung führte auch dazu, einen der gesamten systematischen Untersuchung angehängten »angewandten Teil«, welcher die neue Art von ethischen Fragen und Pflichten an einer Auswahl von jetzt schon konkreten Einzelthemen illustrieren soll, einer Sonderveröffentlichung binnen Jahresfrist vorzubehalten. Mehr als eine solche vorläufige Kasuistik kann gegenwärtig nicht versucht werden. Zu einer systematischen Pflichtenlehre (die schließlich anzustreben wäre) ist beim Werdestadium ihrer »Dinge« noch nicht die Zeit.

Der Entschluß, nach Jahrzehnten fast ausschließlich englischer Autorschaft dies Buch auf deutsch zu schreiben, entsprang keinen sentimentalischen Gründen, sondern allein der nüchternen Berechnung meines vorgerückten Alters. Da die gleichwertige Formulierung in der erworbenen Sprache

mich immer noch zwei- bis dreimal so viel Zeit kostet wie die in der Muttersprache, so glaubte ich, sowohl der Grenzen des Lebens wie der Dringlichkeit des Gegenstandes wegen, nach den langen Jahren gedanklicher Vorarbeit für die Niederschrift den schnelleren Weg wählen zu sollen, der immer noch langsam genug war. Dem Leser wird es natürlich nicht entgehen, daß der Verfasser die deutsche Sprachentwicklung seit 1933 nicht mehr »mitbekommen« hat. Ein »archaisches« Deutsch ist ihm bei Vorträgen in Deutschland von Freundeseite nachgesagt worden; und was den vorliegenden Text betrifft, so nannte ein überaus wohlwollender Leser des Manuskripts (von bewiesener Stilkundigkeit) die Sprache sogar stellenweise »altfränkisch« – und riet mir, sie von anderer Hand modernisieren zu lassen. Aber dazu hätte ich mich selbst bei Abwesenheit des Zeitfaktors und Anwesenheit des idealen Bearbeiters nicht bringen können. Denn wie ich mir bewußt bin, daß ich einem höchst zeitgemäßen Gegenstand mit einer durchaus nicht zeitgemäßen, fast schon archaischen Philosophie zu Leibe gehe, so scheint es mir nicht unangemessen, daß eine ähnliche Spannung sich auch im Stile ausdrücke.

Durch die Jahre des Werdeganges dieses Buches wurde manches aus verschiedenen Kapiteln schon in Aufsatzform in Amerika veröffentlicht. Nämlich: (aus Kapitel 1) »Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics«, *Social Research* 40/1, 1973; (aus Kapitel 2) »Responsibility Today: The Ethics of an Endangered Future«, *ibid.* 43/1, 1976; (aus Kapitel 4) »The Concept of Responsibility: An Inquiry into the Foundations of an Ethics for our Age«, in *Knowledge, Value, and Belief*, ed. H. T. Engelhardt & D. Callahan, Hastings-on-Hudson, N. Y. 1977. Ich danke den betr. Publikationsorganen für ihre Erlaubnis zum jetzigen und von Anfang an vorgesehenen Gebrauch.

Dank sei hier zuletzt auch Personen und Institutionen ausgesprochen, die das Werden dieses Werkes durch Gewährung günstiger Umstände gefördert haben. *The National Endow-*

ment for the Humanities und *The Rockefeller Foundation* finanzierten großzügig ein akademisches Urlaubsjahr, in dem die Niederschrift begonnen wurde. In der schönen Abgeschiedenheit der Villa Feuerring in Beth Jizchak (Israel), die so manchen Geistesarbeiter beherbergt hat, durfte ich die ersten Kapitel schreiben. Der großzügigen Gastgeberin, Frau Gertrud Feuerring in Jerusalem, sei hierfür nun auch öffentlich gedankt. Mit gleicher Dankbarkeit gedenke ich weiterer behüteter Arbeitsklausuren in Freundeshäusern in Israel und der Schweiz, die über die Jahre wiederholt dem Werk zugute kamen, wenn geographische Ferne vom Amtssitz den besten Schutz gegen Übergriffe des Professorats in Ferien und Urlaube bot.

In der Widmung sind die genannt, denen im Sinne des Buches anderes geschuldet ist als Dank.

New Rochelle, New York, U.S.A.

Juli 1979

Hans Jonas

Erstes Kapitel Das veränderte Wesen menschlichen Handelns

Alle bisherige Ethik – ob als direkte Anweisung, gewisse Dinge zu tun und andere nicht zu tun, oder als Bestimmung von Prinzipien für solche Anweisungen, oder als Aufweisung eines Grundes der Verpflichtung, solchen Prinzipien zu gehorchen – teilte stillschweigend die folgenden, unter sich verbundenen Voraussetzungen: (1) Der menschliche Zustand, gegeben durch die Natur des Menschen und die Natur der Dinge, steht in den Grundzügen ein für allemal fest. (2) Das menschlich Gute läßt sich auf dieser Grundlage unschwer und einsichtig bestimmen. (3) Die Reichweite menschlichen Handelns und daher menschlicher Verantwortung ist eng umschrieben. Es ist die Absicht der folgenden Ausführungen, zu zeigen, daß diese Voraussetzungen nicht mehr gelten, und darüber zu reflektieren, was dies für unsere moralische Lage bedeutet. Spezifischer gefaßt ist meine Behauptung, daß mit gewissen Entwicklungen unserer Macht sich das Wesen menschlichen Handelns geändert hat; und da Ethik es mit Handeln zu tun hat, muß die weitere Behauptung sein, daß die veränderte Natur menschlichen Handelns auch eine Änderung in der Ethik erforderlich macht. Und dies nicht nur in dem Sinne, daß neue Objekte des Handelns stofflich den Bereich der Fälle erweitert hat, worauf die geltenden Regeln des Verhaltens anzuwenden sind, sondern in dem viel radikaleren Sinn, daß die qualitativ neuartige Natur mancher unserer Handlungen eine ganz neue Dimension ethischer Bedeutsamkeit aufgetan hat, die in den Gesichtspunkten und Kanons traditioneller Ethik nicht vorgeesehen war.

Die neuartigen Vermögen, die ich im Auge habe, sind natürlich die der modernen Technik. Mein erster Punkt ist demgemäß, zu fragen, in welcher Weise diese Technik die Natur unseres Handelns affiziert, inwiefern sie Handeln in ihrem

Zeichen verschieden macht von dem, was es durch alle Zeiten gewesen ist. Da durch all diese Zeiten der Mensch niemals ohne Technik war, zielt meine Frage auf den menschlichen Unterschied moderner von aller früheren Technik.

I. Das Beispiel der Antike

Beginnen wir mit einer alten Stimme über des Menschen Macht und Tun, die in einem archetypischen Sinne selbst schon sozusagen eine technologische Note anschlägt – mit dem berühmten Chorlied aus Sophokles' Antigone.

Ungeheuer ist viel, und nichts
ungeheurer als der Mensch.
Der nämlich, über das graue Meer
im stürmenden Süd fährt er dahin,
andringend unter rings
umrauschenden Wogen. Die Erde auch,
der Göttlichen höchste, die nimmer vergeht
und nimmer ermüdet, schöpft er aus
und wühlt, die Pflugschar pressend, Jahr
um Jahr mit Rössern und Mäulern.

Leichtaufmerkender Vögel Schar
umgarnt er und fängt, und des wilden Getiers
Stämme und des Meeres salzige Brut
mit reichgewundenem Netzgespinst –
er, der überaus kundige Mann.
Und wird mit Künsten Herr des Wildes,
des freien schweifenden auf den Höhen,
und zwingt den Nacken unter das Joch,
den dichtbemähnten des Pferdes, und
den immer rüstigen Bergstier.

Die Rede auch und den luft'gen Gedanken und
die Gefühle, auf denen gründet die Stadt,
lehrt er sich selbst, und Zuflucht zu finden vor
unwirtlicher Höhen Glut und des Regens Ge-
schossen.

Allbewandert er, auf kein Künftiges
geht er unbewandert zu. Nur den Tod

ist ihm zu fliehen versagt.

Doch von einst ratlosen Krankheiten
hat er Entrinnen erdacht.

So über Verhoffen begabt mit der Klugheit
erfindender Kunst,
geht zum Schlimmen er bald und bald zum
Guten hin.

Ehrt des Landes Gesetze er und der Götter
beschworenes Recht –
hoch steht dann seine Stadt. Stadtlos ist er,
der verwegen das Schändliche tut.

1. Mensch und Natur

Diese beklommene Huldigung an des Menschen beklemmende Macht erzählt von seinem gewaltsamen und gewalttätigen Einbruch in die kosmische Ordnung, von der verwegenen Invasion der verschiedenen Naturbereiche durch seine rastlose Klugheit; aber zugleich auch davon, daß er mit den selbstgelehrten Vermögen der Rede, des Denkens und des sozialen Gefühls ein Haus für sein eigentliches Menschsein erbaut – nämlich das Kunstgebilde der Stadt. Die Vergewaltigung der Natur und die Zivilisierung seiner selbst gehen Hand in Hand. Beide bieten den Elementen Trotz, die eine, indem sie sich in diese vorwagt und ihre Geschöpfe überwältigt, die andere, indem sie in der Zuflucht der Stadt und ihrer Gesetze eine Enklave gegen sie errichtet. Der Mensch ist der Schöpfer seines Lebens als eines menschlichen; er fügt die Umstände seinem Willen und Bedürfen, und außer gegen den Tod ist er niemals ratlos.

Dennoch ist ein verhaltener und sogar ängstlicher Ton in diesem Preislied auf das Wunder des Menschen hörbar und niemand kann es für unbescheidenes Prahlen halten. Was ungesagt, aber für damals selbstverständlich dahinter steht,

ist das Wissen, daß aller Größe seiner schrankenlosen Erfindsamkeit ungeachtet der Mensch, gemessen an den Elementen, immer noch klein ist: eben dies macht seine Ausfälle in sie so verwegen und erlaubt es jenen, seinen Vorwitz zu dulden. Alle Freiheiten, die er sich mit den Bewohnern des Landes, des Meeres und der Luft herausnimmt, lassen doch die umgreifende Natur dieser *Bereiche* unverändert und ihre zeugenden Kräfte unvermindert. Ihnen tut er nicht wirklich weh, wenn er sein kleines Königreich aus ihrem großen herauschneidet. Sie dauern, während seine Unternehmen ihren kurzlebigen Lauf nehmen. So sehr er auch die Erde Jahr um Jahr mit seinem Pfluge plagt – sie ist alterslos und unermüdbar; ihrer ausdauernden Geduld kann und muß er trauen und ihrem Zyklus muß er sich anpassen. Und ebenso alterslos ist das Meer. Kein Raub an seiner Brut kann seine Fruchtbarkeit erschöpfen, kein Durchkreuzen mit Schiffen ihm Schaden tun, kein Abwurf in seine Tiefen es beflecken. Und für wie viele Krankheiten der Mensch auch Heilung finden mag, die Sterblichkeit selbst beugt sich nicht seiner List.

All dies gilt, weil vor unserer Zeit des Menschen Eingriffe in die Natur, so wie er selbst sie sah, wesentlich oberflächlich waren und machtlos, ihr festgesetztes Gleichgewicht zu stören. (Die Rückschau entdeckt, daß die Wahrheit nicht immer so harmlos war.) Auch ist weder im Antigone-Chorlied noch irgendwo sonst eine Andeutung zu finden, daß dies erst ein *Anfang* sei und daß Größeres an Kunst und Macht noch bevorstehe – daß der Mensch in einer endlosen Laufbahn der Eroberung begriffen sei. Gerade so weit ist er gegangen in der Bändigung der Notwendigkeit, gerade so viel hat er ihr durch seinen Witz abzurufen gelernt für die Menschlichkeit seines Lebens, und nachsinnend darüber überkam ihn ein Schauer über die eigene Verwegenheit.

2. *Das Menschenwerk der »Stadt«*

Der Raum, den er sich so geschaffen hatte, wurde gefüllt von der Stadt der Menschen – deren Bestimmung es war, zu umschließen, und nicht sich auszudehnen – und hierdurch wurde ein neues Gleichgewicht im größeren Gleichgewicht des Ganzen hergestellt. Alles Wohl oder Übel, zu dem des Menschen erfinderische Kunst ihn ein um das andere Mal treiben mag, ist innerhalb der menschlichen Enklave und berührt nicht die Natur der Dinge.

Die Unverletzlichkeit des Ganzen, dessen Tiefen von des Menschen Zudringlichkeit ungestört bleiben, das heißt die wesentliche Unwandelbarkeit der Natur als der kosmischen Ordnung, war in der Tat der Hintergrund zu allen Unternehmungen des sterblichen Menschen einschließlich seiner Eingriffe in jene Ordnung selbst. Sein Leben spielte sich ab zwischen dem Bleibenden und dem Wechselnden: das Bleibende war die Natur, das Wechselnde seine eigenen Werke. Das größte dieser Werke war die Stadt, und ihr konnte er ein gewisses Maß von Dauer verleihen durch die Gesetze, die er für sie erdachte und zu ehren unternahm. Aber dieser künstlich hergestellten Dauer eignete keine Gewißheit auf lange Sicht. Als ein gefährdetes Kunstwerk kann das Kulturgebilde erschlaffen oder irregehen. Nicht einmal innerhalb seines künstlichen Raumes, bei aller Freiheit, die er der Selbstbestimmung gewährt, kann das Willkürliche jemals die Grundbedingungen des menschlichen Daseins außer Kraft setzen. Ja, gerade die Unbeständigkeit menschlichen Geschicks sichert die Beständigkeit des menschlichen Zustands. Zufall, Glück und Torheit, die großen Ausgleicher in den Angelegenheiten der Menschen, wirken wie eine Art Entropie und lassen alle bestimmten Entwürfe am Ende in die ewige Norm einmünden. Staaten steigen auf und fallen, Herrschaften kommen und gehen, Familien gedeihen und entarten – kein Wechsel ist für die Dauer und am Ende, im gegenseitigen Ausgleichen aller zeitweiligen Abweichungen,

ist der Zustand des Menschen, wie er von jeher war. So ist selbst hier, in seinem eigenen Kunstprodukt, der gesellschaftlichen Welt, die Kontrolle des Menschen gering und seine bleibende Natur setzt sich durch.

Immerhin bildete diese Zitadelle seiner eigenen Schöpfung, die klar geschieden war vom Rest der Dinge und seiner Obhut anvertraut, die vollständige und einzige Domäne menschlicher Verantwortlichkeit. Die Natur war kein Gegenstand menschlicher Verantwortung – sie sorgte für sich selbst und, mit entsprechender Überredung und Bedrängung, auch für den Menschen: nicht Ethik, sondern Klugheit und Erfindungsgabe war ihr gegenüber angebracht. Aber in der »Stadt«, das heißt im gesellschaftlichen Kunstgebilde, wo Menschen mit Menschen umgehen, muß Klugheit sich mit Sittlichkeit vermählen, denn diese ist die Seele seines Daseins. In diesem innermenschlichen Rahmen wohnt denn auch alle überlieferte Ethik und ist den hierdurch bedingten Abmaßen des Handelns angepaßt.

II. Merkmale bisheriger Ethik

Entnehmen wir dem Vorangegangenen diejenigen Merkmale menschlichen Handelns, die für einen Vergleich mit dem heutigen Stand der Dinge bedeutsam sind.

1. Aller 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 Objektes, 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 selbst-rechtfertigenden 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.

2. Ethische Bedeutung gehörte zum direkten Umgang von Mensch mit Mensch, einschließlich des Umgangs mit sich selbst; alle traditionelle Ethik ist *anthropozentrisch*.

3. Für das Handeln in dieser Sphäre wurde die Entität »Mensch« und ihr fundamentaler Zustand als im Wesen konstant angesehen und nicht selber als Gegenstand umformender *techné* (Kunst).

4. Das Wohl oder Übel, worum das Handeln sich zu kümmern hatte, lag nahe bei der Handlung, entweder in der *Praxis* selbst oder in ihrer unmittelbaren Reichweite und war keine Sache entfernter Planung. Diese Nähe der Ziele galt für Zeit sowohl als Raum. Die wirksame Reichweite der Aktion war klein, die Zeitspanne für Voraussicht, Zielsetzung und

Zurechenbarkeit kurz, die Kontrolle über Umstände begrenzt. Rechtes Verhalten hatte seine unmittelbaren Kriterien und seine fast unmittelbare Vollendung. Der lange Lauf der Folgen war dem Zufall, dem Schicksal oder der Vorsehung anheimgestellt. Ethik hatte es demgemäß mit dem Hier und Jetzt zu tun, mit Gelegenheiten, wie sie zwischen Menschen sich einstellen, mit den wiederkehrenden, typischen Situationen des privaten und öffentlichen Lebens. Der gute Mensch war ein solcher, der diesen Gelegenheiten mit Tugend und Weisheit begegnete, der die Fähigkeit dazu in sich selbst kultivierte und im übrigen sich mit dem Unbekannten abfand.

Alle Gebote und Maximen überlieferter Ethik, inhaltlich verschieden wie sie immer sein mögen, zeigen diese Beschränkung auf den unmittelbaren Umkreis der Handlung. »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst«; »Tue Anderen, wie du wünschest, daß sie dir tun«; »Unterweise dein Kind im Wege der Wahrheit«; »Strebe nach Vorzüglichkeit durch Entwicklung und Verwirklichung der besten Möglichkeiten deines Seins qua Mensch«; »Ordnung dein persönliches Wohl dem Gemeinwohl unter«; »Behandle deinen Mitmenschen niemals bloß als Mittel, sondern immer auch als einen Zweck in sich selbst«; und so fort. Man beachte, daß in all diesen Maximen der Handelnde und der »Andere« seines Handelns Teilhaber einer gemeinsamen Gegenwart sind. Es sind die jetzt Lebenden und in irgendwelchem Verkehr mit mir Stehenden, die einen Anspruch auf mein Verhalten haben, insofern es sie durch Tun oder Unterlassen affiziert. Das sittliche Universum besteht aus Zeitgenossen und sein Zukunftshorizont ist beschränkt auf deren voraussichtliche Lebensspanne. Ähnlich verhält es sich mit dem räumlichen Horizont des Ortes, worin der Handelnde und der Andere sich treffen als Nachbar, Freund oder Feind, als Vorgesetzter und Untergebener, als Stärkerer und Schwächerer, und in all den anderen Rollen, in denen Menschen miteinander zu tun haben. Alle Sittlichkeit war auf diesen Nahkreis des Handelns eingestellt.

Es folgt daraus, daß das *Wissen*, welches außer dem sittlichen *Willen* erfordert ist, um die Moralität der Handlung zu verbürgen, diesen Begrenzungen entsprach: Es ist nicht die Kenntnis des Wissenschaftlers oder Fachmanns, sondern Wissen einer Art, die allen Menschen guten Willens offensteht. Kant ging so weit zu sagen, daß »die menschliche Vernunft im Moralischen selbst beim gemeinsten Verstande leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann«¹; daß es »keiner Wissenschaft oder Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar, um weise und tugendhaft zu sein . . . (Der gemeine Verstand kann) sich ebenso gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag«²; »Was ich . . . zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, darzu brauche ich gar keine weitausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufes, unfähig, auf alle sich eräugnenden Vorfälle desselben gefaßt zu sein,« kann ich doch wissen, wie ich in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz zu handeln habe.³

Nicht jeder Theoretiker der Ethik ging soweit im Verkleinern der kognitiven Seite sittlichen Handelns. Aber selbst wenn sie weit größere Bedeutung erhielt, wie in Aristoteles, wo die Erkenntnis der Situation und dessen, was auf sie paßt, beträchtliche Anforderungen an Erfahrung und Urteil stellt, hat doch solches Wissen nichts mit theoretischer Wissenschaft zu tun. Es birgt natürlich in sich einen allgemeinen Begriff vom menschlichen Gut als solchen, bezogen auf die angenommenen Konstanten der menschlichen Natur und Lage, und dieser Allgemeinbegriff des Guten mag Ausarbeitung in einer eigenen Theorie finden oder nicht. Aber seine Übersetzung in die Praktik erfordert eine Kenntnis des Hier und Jetzt, und diese ist gänzlich untheoretisch. Diese der Tugend eigentümliche Kenntnis (des Wo, Wann, zu Wem und Wie man Was zu tun hat) bleibt beim unmittelbaren Anlaß, in dessen definiertem Zusammenhang die Handlung als die des individuellen Handelnden selbst ihren Lauf nimmt

und in ihm auch zu ihrem Ende kommt. Das »gut« oder »schlecht« der Handlung ist völlig entschieden innerhalb dieses kurzfristigen Zusammenhangs. Ihre Autorschaft steht nie in Frage und ihre moralische Qualität wohnt ihr unmittelbar inne. Niemand wurde verantwortlich gehalten für die unbeabsichtigten späteren Wirkungen seines gut-gewollten, wohl-überlegten und wohl-ausgeführten Akts. Der kurze Arm menschlicher Macht verlangte keinen langen Arm vorherrschenden Wissens; die Kürze des einen war so wenig schuldhaft wie die des andern. Gerade weil das in seiner Allgemeinheit bekannte menschliche Gut dasselbe für alle Zeit ist, findet seine Verwirklichung oder Verletzung zu jeder Zeit statt, und sein vollständiger Ort ist immer die Gegenwart.

III. Neue Dimensionen der Verantwortung

All dies hat sich entscheidend geändert. Die moderne Technik hat Handlungen von so neuer Größenordnung, mit so neuartigen Objekten und so neuartigen Folgen eingeführt, daß der Rahmen früherer Ethik sie nicht mehr fassen kann. Der Antigone-Chor über das »Ungeheure«, über die wunderbare Macht des Menschen müßte heute im Zeichen des ganz anders Ungeheuren anders lauten; und die Mahnung an den Einzelnen, die Gesetze zu ehren, wäre nicht mehr genug. Auch sind längst die Götter nicht mehr da, deren beschworenes Recht dem Ungeheuren menschlichen Tuns wehren könnte. Gewiß, die alten Vorschriften der »Nächsten«-Ethik – die Vorschriften der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Ehrlichkeit, usw. – gelten immer noch, in ihrer intimen Unmittelbarkeit, für die nächste, tägliche Sphäre menschlicher Wechselwirkung. Aber diese Sphäre ist überschattet von einem wachsenden Bereich kollektiven Tuns, in dem Täter, Tat und Wirkung nicht mehr dieselben sind wie in der Nahsphäre, und der durch die Enormität seiner Kräfte der Ethik eine neue, nie zuvor erträumte Dimension der Verantwortung aufzwingt.

1. Die Verletzlichkeit der Natur

Man nehme zum Beispiel, als die erste größere Veränderung in dem überkommenen Bild, die kritische *Verletzlichkeit* der Natur durch die technische Intervention des Menschen – eine Verletzlichkeit, die nicht vermutet war, bevor sie sich in schon angerichtetem Schaden zu erkennen gab. Diese Entdeckung, deren Schock zu dem Begriff und der beginnenden Wissenschaft der Umweltforschung (Ökologie) führte, verändert die ganze Vorstellung unserer selbst als eines kausalen

Faktors im weiteren System der Dinge. Sie bringt durch die Wirkungen an den Tag, daß die Natur menschlichen Handelns sich de facto geändert hat, und daß ein Gegenstand von gänzlich neuer Ordnung, nicht weniger als die gesamte Biosphäre des Planeten, dem hinzugefügt worden ist, wofür wir verantwortlich sein müssen, weil wir Macht darüber haben. Und ein Gegenstand von welch überwältigender Größe, wogegen alle früheren Gegenstände menschlichen Handelns zwerghaft erscheinen! Die Natur als eine menschliche Verantwortlichkeit ist sicher ein Novum, über das ethische Theorie nachsinnen muß. Welche Art von Verpflichtung ist in ihr wirksam? Ist es mehr als utilitarisches Interesse? Ist es einfach die Klugheit, die gebietet, nicht die Gans zu schlachten, die die goldenen Eier legt, oder gar den Ast abzusägen, auf dem man sitzt? Aber das »man«, das hier sitzt und vielleicht ins Bodenlose fällt – wer ist es? Und was ist *mein* Interesse an seinem Sitzen oder Fallen?

Insoweit als der letzte Bezugspol, der das Interesse an der Erhaltung der Natur zu einem *moralischen* Interesse macht, das Schicksal des *Menschen* in seiner Abhängigkeit vom Zustand der Natur ist, ist auch hier noch die anthropozentrische Ausrichtung aller klassischen Ethik beibehalten. Selbst dann ist der Unterschied groß. Die Einhegung der Nähe und Gleichzeitigkeit ist dahin, fortgeschwemmt von der räumlichen Ausbreitung und Zeitlänge der Kausalreihen, welche die technische Praxis, auch wenn für Nahzwecke unternommen, in Gang setzt. Ihre Unumkehrbarkeit, im Verein mit ihrer zusammengefaßten Größenordnung, führt einen weiteren neuartigen Faktor in die moralische Gleichung ein. Dazu ihr kumulativer Charakter: ihre Wirkungen addieren sich, so daß die Lage für späteres Handeln und Sein nicht mehr dieselbe ist wie für den anfänglich Handelnden, sondern zunehmend davon verschieden und immer mehr ein Ergebnis dessen, was schon getan ward. Alle herkömmliche Ethik rechnete nur mit nicht-kumulativem Verhalten.⁴ Die Grundsituation von Mensch zu Mensch, in der Tugend sich erpro-

ben und Laster sich entblößen muß, bleibt stets dieselbe und mit ihr fängt jede Tat von neuem an. Die wiederkehrenden Gelegenheiten, die je nach ihrer Klasse ihre Alternativen des Handelns stellen – Mut oder Feigheit, Maß oder Exzeß, Wahrheit oder Lüge, usw. – stellen jedesmal die Urbedingungen wieder her. Diese sind unüberholbar. Aber die kumulative Selbstfortpflanzung technologischer Veränderung der Welt überholt fortwährend die Bedingungen jedes ihrer beitragenden Akte und verläuft durch lauter präzedenzlose Situationen, für die die Lehren der Erfahrung ohnmächtig sind. Ja, die Kumulation als solche, nicht genug damit, ihren Anfang bis zur Unkenntlichkeit zu verändern, mag die Grundbedingung der ganzen Reihe, die Voraussetzung ihrer selbst, verzehren. All dieses müßte im Willen der Einzeltat mitgewollt sein, wenn diese sittlich verantwortlich sein soll.

2. Die neue Rolle des Wissens in der Moral

Unter solchen Umständen wird *Wissen* zu einer vordringlichen Pflicht über alles hinaus, was je vorher für seine Rolle in Anspruch genommen wurde, und das Wissen muß dem kausalen Ausmaß unseres Handelns größengleich sein. Die Tatsache aber, daß es ihm nicht wirklich größengleich sein kann, das heißt, daß das vorher sagende Wissen hinter dem technischen Wissen, das unserem Handeln die Macht gibt, zurückbleibt, nimmt selbst ethische Bedeutung an. Die Kluft zwischen Kraft des Vorherwissens und Macht des Tuns erzeugt ein neues ethisches Problem. Anerkennung der Unwissenheit wird dann die Kehrseite der Pflicht des Wissens und damit ein Teil der Ethik, welche die immer nötiger werdende Selbstbeaufsichtigung unserer übermäßigen Macht unterrichten muß. Keine frühere Ethik hatte die globale Bedingung menschlichen Lebens und die ferne Zukunft, ja Existenz der Gattung zu berücksichtigen. Daß eben sie heute im Spiele sind, verlangt, mit einem Wort, eine neue

Auffassung von Rechten und Pflichten, für die keine frühere Ethik und Metaphysik auch nur die Prinzipien, geschweige denn die fertige Doktrin bietet.

3. Sittliches Eigenrecht der Natur?

Und wie, wenn die neue Art menschlichen Handelns bedeuten würde, daß mehr als nur das Interesse »des Menschen« allein zu berücksichtigen ist – daß unsere Pflicht sich weiter erstreckt und die anthropozentrische Beschränkung aller früheren Ethik nicht mehr gilt? Es ist zumindest nicht mehr sinnlos, zu fragen, ob der Zustand der außermenschlichen Natur, die Biosphäre als Ganzes und in ihren Teilen, die jetzt unserer Macht unterworfen ist, eben damit ein menschliches Treugut geworden ist und so etwas wie einen moralischen Anspruch an uns hat – nicht nur um unsretwillen, sondern auch um ihrer selbst willen und aus eigenem Recht. Wenn solches der Fall wäre, so würde es kein geringes Umdenken in den Grundlagen der Ethik erfordern. Es würde bedeuten, nicht nur das menschliche Gut, sondern auch das Gut außermenschlicher Dinge zu suchen, das heißt die Anerkennung von »Zwecken an sich selbst« über die Sphäre des Menschen hinaus auszudehnen und die Sorge dafür in den Begriff des menschlichen Guts einzubeziehen. Für eine solche Treuhänderrolle hat keine frühere Ethik (außerhalb der Religion) uns vorbereitet – und die herrschende wissenschaftliche Ansicht der *Natur* noch viel weniger. Ja, die letztere versagt uns gerade mit Entschiedenheit jedes theoretische Recht, über die Natur noch als etwas zu Achtendes zu denken – hat sie diese doch zu der Indifferenz von Notwendigkeit und Zufall reduziert und aller Würde von Zwecken entkleidet. Und doch, ein stummer Appell um Schonung ihrer Integrität scheint von der bedrohten Fülle der Lebenswelt auszugehen. Sollen wir auf ihn hören, sollen wir seinen Anspruch als verbindlich, weil sanktioniert von der Natur der Dinge,

anerkennen oder in ihm lediglich ein Sentiment unsererseits sehen, dem wir nachgeben mögen, wenn wir wollen und soweit wir's uns leisten können? Die erstere Alternative, in ihren theoretischen Implikationen ernst genommen, würde uns nötigen, das erwähnte Umdenken weit auszudehnen und über die Lehre vom Handeln, das heißt die Ethik, hinaus in die Lehre vom Sein, das heißt die Metaphysik, voranzutreiben, in der alle Ethik letztlich gegründet sein muß. Über diesen spekulativen Gegenstand will ich hier nicht mehr sagen, als daß wir uns offen halten sollten für den Gedanken, daß die Naturwissenschaft nicht die ganze Wahrheit über die Natur aussagt.

IV. Technologie als »Beruf« der Menschheit

1. *Homo faber über homo sapiens*

Kehren wir zurück zu strikt innermenschlichen Erwägungen, so gibt es noch einen weiteren ethischen Aspekt im Hinauswachsen der *techné* als menschlicher Bestrebung über die pragmatisch begrenzten Ziele früherer Zeiten. Damals, so fanden wir, war die Technik ein zugemessener Zoll an die Notwendigkeit, nicht die Straße zum erwählten Ziel der Menschheit – ein Mittel mit einem endlichen Grad der Angemessenheit an wohldefinierte naheliegende Zwecke. Heute, in der Form der modernen Technik, hat sich *techné* in einen unendlichen Vorwärtsdrang der Gattung verwandelt, in ihr bedeutsamstes Unternehmen, in dessen fortwährend sich selbst überbietendem Fortschreiten zu immer größeren Dingen man den Beruf des Menschen zu sehen versucht ist, und dessen Erfolg maximaler Herrschaft über die Dinge und über den Menschen selbst als die Erfüllung seiner Bestimmung erscheint. So bedeutet der Triumph des *homo faber* über sein äußeres Objekt zugleich seinen Triumph in der inneren Verfassung des *homo sapiens*, von dem er einst ein dienender Teil zu sein pflegte. Mit anderen Worten, auch abgesehen von ihren objektiven Werken nimmt die Technologie ethische Bedeutung an durch den zentralen Platz, den sie jetzt im subjektiven menschlichen Zweckleben einnimmt. Ihre kumulative Schöpfung, nämlich die sich ausdehnende künstliche Umwelt, verstärkt in stetiger Rückwirkung die besonderen Kräfte, welche sie hervorgebracht haben: das schon Geschaffene erzwingt deren immer neuen erfinderischen Einsatz in seiner Erhaltung und weiteren Entwicklung und belohnt sie mit vermehrtem Erfolg – der wieder zu dem gebieterischen Anspruch beiträgt. Dieser positive feedback von funktioneller Notwendigkeit und Belohnung – in dessen

Dynamik der Stolz auf die Leistung nicht zu vergessen ist – nährt die wachsende Überlegenheit einer Seite der menschlichen Natur über alle anderen, und unvermeidlich auf ihre Kosten. Wenn nichts so gelingt, wie das Gelingen, so nimmt auch nichts so gefangen, wie das Gelingen. Was immer sonst zur Fülle des Menschen gehört, wird an Prestige überstrahlt durch die Ausdehnung seiner Macht, und so ist diese Ausdehnung, indem sie mehr und mehr der Kräfte des Menschen an ihr Geschäft bindet, begleitet von einer Schrumpfung seines Selbstbegriffs und Seins. In dem Bilde, das er von sich selbst unterhält – der programmatischen Vorstellung, die sein aktuelles Sein so sehr bestimmt wie sie es spiegelt – ist der Mensch jetzt immer mehr der Hersteller dessen, was er hergestellt hat, und der Tuer dessen, was er tun kann – und am meisten der Vorbereiter dessen, was er demnächst zu tun imstande sein wird. Doch wer ist »er«? Nicht ihr oder ich: es ist der kollektive Täter und die kollektive Tat, nicht der individuelle Täter und die individuelle Tat, die hier eine Rolle spielen; und es ist die unbestimmte Zukunft viel mehr als der zeitgenössische Raum der Handlung, die den relevanten Horizont der Verantwortung abgibt. Dies erfordert Imperative neuer Art. Wenn die Sphäre des Herstellens in den Raum wesentlichen Handelns eingedrungen ist, dann muß Moralität in die Sphäre des Herstellens eindringen, von der sie sich früher ferngehalten hat, und sie muß dies in der Form öffentlicher Politik tun. Mit Fragen von solcher Umfangsbreite und solchen Längen projektierender Vorwegnahme hatte öffentliche Politik es nie vorher zu tun. In der Tat, das veränderte Wesen menschlichen Handelns verändert das Grundwesen der Politik.

2. Die universale Stadt
als zweite Natur und das Seinsollen
des Menschen in der Welt

Denn die Grenze zwischen »Staat« (polis) und »Natur« ist aufgehoben worden: Die Stadt der Menschen, einstmals eine Enklave in der nichtmenschlichen Welt, breitet sich über das Ganze der irdischen Natur aus und usurpiert ihren Platz. Der Unterschied zwischen dem Künstlichen und dem Natürlichen ist verschwunden, das Natürliche ist von der Sphäre des Künstlichen verschlungen worden; und gleichzeitig erzeugt das totale Artefakt, die zur Welt gewordenen Werke des Menschen, die auf ihn und durch ihn selbst wirken, eine neue Art von »Natur«, das heißt eine eigene dynamische Notwendigkeit, mit der die menschliche Freiheit in einem gänzlich neuen Sinn konfrontiert ist.

Einstmals konnte gesagt werden *fiat iustitia, pereat mundus*, »Gerechtigkeit soll geschehen und gehe die Welt darüber zugrunde« – wo »Welt« natürlich die erneuerbare Enklave im nie-zugrundegehenden Ganzen bedeutet; dies Wort kann nicht einmal mehr rhetorisch gesagt werden, wenn das Zugrundegehen des Ganzen durch Taten des Menschen, seien sie nun gerecht oder ungerecht, eine reale Möglichkeit geworden ist. Fragen, die nie zuvor Gegenstand der Gesetzgebung waren, treten in den Umkreis der Gesetze ein, die die globale »Stadt« sich geben muß, auf daß es eine Welt für die kommenden Geschlechter der Menschen gebe.

Daß es in alle Zukunft eine solche Welt geben soll – eine Welt geeignet für menschliche Bewohnung – und daß sie in alle Zukunft bewohnt sein soll von einer dieses Namens würdigen Menschheit, wird bereitwillig bejaht werden als ein allgemeines Axiom oder als überzeugende Wünschbarkeit spekulativer Phantasie (so überzeugend und so unbeweisbar wie der Satz, daß die Existenz einer Welt überhaupt besser sei als die Existenz keiner): aber als *moralische* Proposition, nämlich, als eine praktische *Verpflichtung* gegenüber der Nachwelt

einer entfernten Zukunft und als Prinzip der Entscheidung in gegenwärtiger Aktion, ist der Satz sehr verschieden von den Imperativen der früheren Ethik der Gleichzeitigkeit; und er hat die sittliche Bühne erst mit unseren neuartigen Kräften und der neuen Reichweite unseres Vorherwissens betreten. Die *Anwesenheit des Menschen in der Welt* war ein erstes und fraglos Gegebenes gewesen, von dem jede Idee der Verpflichtung im menschlichen Verhalten ihren Ausgang nahm: jetzt ist sie selber ein *Gegenstand* der Verpflichtung geworden – der Verpflichtung nämlich, die erste Prämisse aller Verpflichtung, das heißt eben das Vorhandensein bloßer Kandidaten für ein moralisches Universum in der physischen Welt, für die Zukunft zu sichern; und das heißt unter anderem, diese physische Welt so zu erhalten, daß die Bedingungen für ein solches Vorhandensein intakt bleiben; und das heißt, ihre Verletzlichkeit vor einer Gefährdung dieser Bedingungen zu schützen. Ich will den Unterschied, den dies für die Ethik macht, an einem Beispiel illustrieren.

V. Alte und neue Imperative

1. Kants kategorischer Imperativ sagte: »Handle so, daß du auch wollen kannst, daß deine Maxime allgemeines Gesetz werde.« Das hier angerufene »kann« ist das der Vernunft und ihrer Einstimmung mit sich selbst: Die Existenz einer Gesellschaft menschlicher Akteure (handelnder Vernunftwesen) *vorausgesetzt*, muß die Handlung so sein, daß sie sich ohne Selbstwiderspruch als allgemeine Übung dieser Gemeinschaft vorstellen läßt. Man beachte, daß hier die Grundüberlegung der Moral nicht selber moralisch, sondern logisch ist: das »wollen können« oder »nicht können« drückt logische Selbstverträglichkeit oder -unverträglichkeit, nicht sittliche Approbation oder Revulsion aus. 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. Der Unterschied ist nur, daß im einen Fall die Reihe weitergeht, im andern nicht. Aber daß sie *weitergeben soll*, ungeachtet der Verteilung von Glück und Unglück, ja selbst mit Übergewicht des Unglücks über das Glück, und sogar der Unmoral über die Moral⁵, läßt sich nicht aus der Regel der SelbstEinstimmigkeit *innerhalb* der Reihe, so lange oder kurz sie eben dauert, ableiten: es ist ein außer ihr und ihr vorausliegendes Gebot ganz anderer Art und letztlich nur metaphysisch zu begründen.

2. Ein Imperativ, der auf den neuen Typ menschlichen Handelns paßt und an den neuen Typ von Handlungssubjekt gerichtet ist, würde etwa so lauten: »Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden«; oder negativ ausgedrückt: »Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens«; oder einfach: »Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden«; oder, wieder positiv gewendet: »Schließe in deine gegenwärtige Wahl die zukünftige Integrität des Menschen als Mit-Gegenstand deines Wollens ein«.

3. Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß kein rationaler Widerspruch in der Verletzung dieser Art von Imperativ involviert ist. Ich *kann* das gegenwärtige Gut unter Aufopferung des zukünftigen Guts wollen. Ich kann, so wie mein eigenes Ende, auch das Ende der Menschheit wollen. Ich kann, ohne in Widerspruch mit mir selbst zu geraten, wie für mich so auch für die Menschheit ein kurzes Feuerwerk äußerster Selbsterfüllung der Langeweile endloser Fortsetzung im Mittelmaß vorziehen.

Aber der neue Imperativ sagt eben, daß wir zwar unser eigenes Leben, aber nicht das der Menschheit wagen *dürfen*; und daß Achill zwar das Recht hatte, für sich selbst ein kurzes Leben ruhmreicher Taten vor einem langen Leben ruhmlöser Sicherheit zu wählen (unter der stillschweigenden Voraussetzung nämlich, daß eine Nachwelt da sein wird, die von seinen Taten zu erzählen weiß); daß wir aber nicht das Recht haben, das Nichtsein künftiger Generationen wegen des Seins der jetzigen zu wählen oder auch nur zu wagen. Warum wir dieses Recht nicht haben, warum wir im Gegenteil eine Verpflichtung gegenüber dem haben, was noch garnicht ist und »an sich« auch nicht zu sein braucht, jedenfalls als nicht existent keinen *Anspruch* auf Existenz hat, ist theoretisch garnicht leicht und vielleicht ohne Religion überhaupt nicht zu begründen. Unser Imperativ nimmt es zunächst ohne Begründung als Axiom.

4. Es ist ferner offensichtlich, daß der neue Imperativ sich viel mehr an öffentliche Politik als an privates Verhalten richtet, welches letztere nicht die kausale Dimension ist, auf die er anwendbar ist. Kants kategorischer Imperativ war an das Individuum gerichtet und sein Kriterium war augenblicklich. Er forderte jeden von uns auf, zu erwägen, was geschehen würde, *wenn* die *Maxime* meiner jetzigen Handlung zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gemacht würde oder es in diesem Augenblick schon wäre: die Selbsteinstimmigkeit oder Nichteinstimmigkeit einer solchen *hypothetischen* Verallgemeinerung wird zur Probe meiner *privaten* Wahl gemacht. Aber es war kein Teil dieser Vernunftüberlegung, es bestehe irgendeine Wahrscheinlichkeit dafür, daß meine private Wahl tatsächlich allgemeines Gesetz werde oder zu einem solchen Allgemeinwerden auch nur beitrage. In der Tat, *reale* Folgen sind überhaupt nicht ins Auge gefaßt und das Prinzip ist nicht dasjenige objektiver Verantwortung, sondern das der subjektiven Beschaffenheit meiner Selbstbestimmung. Der neue Imperativ ruft eine andere Einstimmigkeit an: nicht die des Aktes mit sich selbst, sondern die seiner schließlichen *Wirkungen* mit dem Fortbestand menschlicher Aktivität in der Zukunft. Und die »Universalisierung«, die er ins Auge faßt, ist keineswegs hypothetisch – das heißt die bloß logische Übertragung vom individuellen »Ich« auf ein imaginäres, kausal damit unverbundenes »Alle« (»wenn jeder so täte«): im Gegenteil, die dem neuen Imperativ unterworfenen Handlungen, nämlich Handlungen des kollektiven Ganzen, haben den universalen Bezug in dem tatsächlichen Ausmaß ihrer Wirksamkeit: sie »totalisieren« sich selbst im Fortschritt ihres Impulses und können nicht anders, als in der Gestaltung des universalen Zustands der Dinge zu terminieren. Dies nun fügt dem moralischen Kalkül den *Zeithorizont* hinzu, der in der logischen Augenblicksoperation des kantischen Imperativs gänzlich fehlt: extrapoliert der letztere in eine immer-gegenwärtige Ordnung abstrakter Kompatibilität, so extrapoliert unser Impe-

rativ in eine berechenbare wirkliche *Zukunft* als die unabgeschlossene Dimension unserer Verantwortlichkeit.

VI. Frühere Formen der »Zukunftsethik«

Nun ließe sich einwenden, daß wir mit Kant ein extremes Beispiel der Gesinnungsethik gewählt haben und daß unsere Behauptung von dem Präsenzcharakter aller früheren Ethik als einer Ethik der Gleichzeitigen durch verschiedene ethische Formen in der Vergangenheit zu widerlegen sei. An folgende drei Beispiele läßt sich denken: die Führung des irdischen Lebens, bis zur Aufopferung seines Glücks, im Hinblick auf das ewige Heil der Seele; die vorausschauende Sorge des Gesetzgebers und Staatsmanns für das künftige Gemeinwohl; und die Politik der Utopie mit der Bereitschaft, die jetzt Lebenden als bloßes Mittel für ein Ziel nach ihnen zu benützen oder als Hindernis dafür zu beseitigen – wovon der revolutionäre Marxismus das prominente Beispiel ist.

1. Ethik der jenseitigen Vollendung

Von diesen drei Fällen haben der erste und dritte gemeinsam, daß sie die Zukunft als möglichen Ort absoluten Wertes über die Gegenwart stellen und die Gegenwart zu einer bloßen Vorbereitung für die Zukunft herabdrücken. Ein wichtiger Unterschied ist, daß im religiösen Fall das jetzige Handeln den künftigen Zustand nicht etwa kausal herbeiführen, sondern nur die Person dafür qualifizieren soll, nämlich in den Augen Gottes, dem der Glaube die Herbeiführung überlassen muß. Die Qualifizierung besteht aber in einem gottgefälligen Leben, von dem sich im allgemeinen annehmen läßt, daß es schon in sich das beste, lebenswerteste Leben ist und also gar nicht erst um der etwaigen ewigen Seligkeit willen gewählt zu werden braucht – ja mit dieser als Hauptmotivierung der Wahl nur von seinem Wert und damit sogar von seiner Qualifizierungsfähigkeit verlieren würde. Das heißt,

die letztere ist desto besser, je unbeabsichtigter sie ist. Fragt man aber, worin die Qualifizierung inhaltlich besteht, so muß man sich die betreffenden Lebensvorschriften ansehen, und dann mag sich finden, daß es eben die Vorschriften der Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Lauterkeit, usw. sind, die auch eine innerweltliche Ethik klassischen Stils vorschreiben würde oder könnte. Also haben wir es in der »gemäßigten« Version des Seelenheils glauben, die, wenn ich nicht irre, zum Beispiel die jüdische ist, doch wieder mit einer Ethik der Gleichzeitigkeit und Unmittelbarkeit zu tun; und was für eine Ethik es im Einzelfall ist, ergibt sich nicht aus dem Jenseitsziel als solchen, von dessen Inhalt sich ohnehin keine Vorstellung machen läßt, sondern daraus, *wie* das gottgefällige Leben, das die Bedingung dafür sein soll, jeweils inhaltlich bestimmt war.

Allerdings nun kann die Bedingung inhaltlich so bestimmt sein – und das wird sie in den »extremen« Formen des Seelenheils glaubens – daß ihre Erfüllung in keinem Fall als Wert in sich selbst, sondern ausschließlich als Einsatz in einer Wette betrachtet werden kann, mit deren Verlust, das heißt der Nichterlangung des ewigen Gewinns, alles verloren wäre. Denn in diesem Fall der – von Pascal ausgearbeiteten – grausigen metaphysischen Wette ist der Einsatz das ganze irdische Leben mit all seinen Glücks- und Erfüllungsmöglichkeiten, deren *Versagung* gerade die Bedingung für das ewige Heil wird. Hierher gehören alle Formen radikaler, sinnesabtötender und lebensverneinender Askese, deren Praktizierer sich beim Fehlschlag ihrer Erwartung um alles betrogen hätten. Von dem gewöhnlichen, diesseitigen hedonistischen Kalkül mit den Risiken seiner erwogenen Verzichte und zeitweiligen Aufschübe unterscheidet sich dieser nur durch die Totalität seines Quid-pro-quo und die Überschwinglichkeit der dem Einsatz gegenüberstehenden Chance. Aber eben diese Überschwinglichkeit rückt das ganze Unternehmen aus dem Bereich der Ethik heraus. Zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, dem Zeitlichen

und dem Ewigen, gibt es keine Kommensurabilität und daher auch keine sinnvolle Korrelation (das heißt weder einen qualitativen noch rechnerischen Sinn, in dem das eine dem andern vorzuziehen ist); und über den *Wert* des Zieles, dessen wissende Beurteilung doch ein Wesensstück *ethischer* Entscheidung bilden müßte, gibt es nicht mehr als die leere Aussage, daß er eben der absolute sei. Auch fehlt die jedenfalls für das *ethische* Denken notwendige *Kausalverbindung* zwischen der Handlung und ihrem (erhofften) Ergebnis, das der diesseitige Verzicht ja nicht etwa bewirken, sondern durch dessen anderweitige Gewährung er sich nur entschädigen lassen soll.

Fragt man daher, *warum* der radikale diesseitige Verzicht als so verdienstlich angesehen wird, daß er sich diese Entschädigung oder Belohnung versprechen darf, so kann *eine* Antwort sein, daß das Fleisch sündig, die Lust böse und die Welt unrein sei, und in diesem Fall (wie auch in dem etwas anderen, daß die Individuierung als solche schlecht sei) liegt allerdings in der Askese doch wieder eine echte Instrumentalität des Handelns und ein Weg innerer Zweckverwirklichung aus eigenem Tun – der Weg nämlich von Unreinheit zu Reinheit, von Sündigkeit zu Heiligkeit, von Knechtschaft zu Freiheit, von Selbstheit zu Entselbstung: insoweit sie dies ist, ist die Askese also in sich selbst schon die, unter solchen metaphysischen Bedingungen, *beste* Art des Lebens. Damit wären wir aber wieder bei der Ethik der Unmittelbarkeit und Gleichzeitigkeit angelangt – einer wenn auch hochegoistischen und extrem individualistischen Form der Ethik der Selbstvollendung, die dann auch in Momenten spiritueller Erleuchtung, wozu ihre Anstrengung es bringen kann, den künftigen Lohn als mystisches Erlebnis des Absoluten schon hier genießen darf.

In summa, so können wir sagen, insoweit dieser gesamte Komplex jenseitiger Ausrichtung überhaupt in die Ethik gehört – was er insbesondere in der ersterwähnten »gemäßigten« Form eines in sich gottgefälligen Lebens als Bedingung

ewigen Lohnes tut – so fügt auch er sich in unseren Satz vom Präsenzcharakter aller bisherigen Ethik.

2. Die Zukunftsverantwortung des Staatsmannes

Wie aber steht es mit den Beispielen von *innerweltlicher* Zukunftsethik, die allein wirklich zur rationalen Ethik gehören? Wir nannten an zweiter Stelle die vorausschauende Sorge des Gesetzgebers und Staatsmanns für das künftige Wohl des Gemeinwesens. Über den uns hier interessierenden *Zeit*-aspekt ist antike Theorie im ganzen stumm, aber schon dies Schweigen ist aufschlußreich, und einiges läßt sich außerhalb der Philosophie dem Lob großer Gesetzgeber wie Solon und Lykurg oder auch dem Tadel eines Staatsmanns wie Perikles entnehmen. Das Lob des Gesetzgebers schließt wohl die Dauerhaftigkeit seiner Schöpfung ein, aber nicht sein Vorausplanen von etwas, das erst für die Späteren Wirklichkeit werden soll und für die Mitlebenden noch unerreichbar ist. Sein Bestreben ist, ein lebensfähiges politisches Gebilde zu schaffen, und die Probe der Lebensfähigkeit liegt in der Dauer – und zwar möglichst unveränderten Dauer – des Geschaffenen. Der beste Staat, so war die Vorstellung, ist auch der für die Zukunft beste, eben weil er in seinem jederzeit jetzigen inneren Gleichgewicht die Zukunft als solche verbürgt, und dann natürlich auch der *in* der Zukunft beste, weil die Kriterien einer guten Ordnung (von denen die Dauerhaftigkeit eines ist) sich nicht ändern. Und sie ändern sich nicht, weil die menschliche Natur sich nicht ändert, die mit ihren Unvollkommenheiten in die Konzeption einer lebensfähigen politischen Ordnung, welches die Konzeption des weisen Gesetzgebers sein muß, eingeschlossen ist. Diese zielt daher nicht auf den ideal vollkommenen, sondern auf den real besten, das heißt bestmöglichen Staat, der jetzt ebenso möglich, aber auch so gefährdet ist, wie künftig. Eben diese Gefährdung, die aller Ordnung von der Unord-

nung der menschlichen Leidenschaften droht, macht über die einmalige, gründende Weisheit des Gesetzgebers hinaus die stetige, regierende Weisheit des Staatsmannes nötig. Aber der Vorwurf des Sokrates gegen die Staatskunst des Perikles ist nicht, daß seine grandiosen Unternehmungen später, nach seinem Tode, fehlschlügen, sondern daß er durch solche grandiosen Entwürfe (samt ihren anfänglichen Erfolgen) schon zu seiner Zeit den Athenern den Kopf verdreht und die Bürgertugenden verdorben habe. Das jetzige Unglück Athens wird nicht dem Fehlschlage jener Politik, sondern der Schlechtigkeit ihrer Quelle zugeschrieben, die durch einen »Erfolg« auch im Rückblick nicht besser geworden wäre. Das damals Gute wäre auch heute noch das Gute und hätte mit größerer Wahrscheinlichkeit ins Heutige gedauert. Die Voraussicht des Staatsmannes besteht also in der Weisheit und dem Maße, die er der *Gegenwart* widmet: Diese Gegenwart ist nicht um einer andersartigen Zukunft willen da, sondern bewährt sich günstigenfalls in einer gleichartigen Zukunft und muß schon in sich selbst so gerechtfertigt sein wie sie. Die Dauer ergibt sich als Nebenfolge des schon jetzt und jederzeit Guten. Gewiß hat das politische Handeln eine weitere Zeitspanne der Wirkung und Verantwortung als das private, aber seine Ethik ist nach vormoderner Ansicht dennoch keine andere als die Präsenzetik, angewandt auf ein Lebensgebilde größerer Dauer.

3. Die moderne Utopie

a. Dies ändert sich erst mit dem, was ich als drittes Beispiel die Politik der Utopie nannte, die ein durchaus modernes Phänomen ist und eine vorher unbekannte dynamische Geschichtseschatologie voraussetzt. Die religiösen Eschatologien früherer Zeit stellen diesen Fall noch nicht dar, obschon sie ihn vorbereiten. Der Messianismus zum Beispiel gebietet keine messianistische Politik, sondern stellt das Kommen des

Messias göttlichem Ratschluß anheim – und menschlichem Verhalten nur insofern in Aussicht, als es sich des Ereignisses würdig machen kann durch Erfüllung eben der Normen, die ihm auch ohne solche Aussicht zugemutet sind. Hier trifft im kollektiven Maßstab zu, was im persönlichen vorher über Jenseiterwartung gesagt wurde: das Hier und Jetzt ist zwar von der Enderwartung überragt, aber nicht mit ihrer handelnden Verwirklichung betraut. Es dient ihr umso besser, je treuer es seinem eigenen gottgegebenen Gesetz bleibt, dessen Erfüllung ganz in ihm selbst liegt.

b. Allerdings gab es auch hier die extreme Form, in der die »Bedränger des Endes« die Verwirklichung in die eigene Hand nahmen und das messianische oder tausendjährige Reich, für das sie die Zeit gekommen sahen, mit einem letzten Stoß irdischer Aktion herbeiführen wollten. In der Tat führen manche der chiliastischen Bewegungen besonders zum Beginn der Neuzeit schon in die Nähe utopischer Politik, besonders wenn sie sich nicht mit dem Stoß und der Wegbereitung begnügen, sondern schon positiv den Anfang mit der Errichtung des Gottesreiches machen, von dem sie eine *inhaltliche* Vorstellung haben. Sofern in dieser Vorstellung soziale Gleichheits- und Gerechtigkeitsideen eine Rolle spielen, ist auch die besondere Motivation moderner utopischer Ethik schon da. Aber noch nicht die für die säkularisierte Eschatologie, das heißt den modernen politischen Utopismus bezeichnende, über Generationen gähnende Kluft von Jetzt und Dann, von Mittel und Zweck, Handeln und Ziel. Es ist immer noch Gegenwarts-, nicht Zukunftsethik. Der eigentliche Mensch ist schon da, und in der kleinen »Gemeinde der Heiligen« auch schon das Gottesreich von dem Augenblick, da sie es, wie verlangt und für möglich gehalten, in ihrer eigenen Mitte schon verwirklichen. Das Anrennen aber gegen die seiner Ausbreitung noch entgegenstehenden Ordnungen der Welt geschieht in der Erwartung eines Jericho-Wunders, nicht als ein vermittelter Prozeß geschichtlicher Kausalität. Der letzte Schritt

zur innerweltlich-utopischen Geschichtsethik war noch zu tun.

c. Erst mit dem modernen *Fortschritt*, als einer Tatsache und einer Idee, tritt die Möglichkeit auf, alles Frühere als Vorstufe zum Jetzigen und alles Jetzige als Vorstufe zum Künftigen aufzufassen. Wenn sich diese Vorstellung (die, als unbegrenzt, an sich keinen Zustand als endgültig auszeichnet und jedem seine Gegenwartsunmittelbarkeit beläßt) mit einer säkularisierten Eschatologie verbindet, die dem diesseitig definierten Absoluten eine endliche Stelle in der Zeit anweist, und dazu die Vorstellung einer teleologischen Dynamik des Prozesses kommt, der zum endgültigen Zustand hinführt – dann sind die begrifflichen Voraussetzungen für die utopische Politik gegeben. »Das Himmelreich auf Erden schon errichten« (Heine) setzt eine Vorstellung davon voraus, worin ein solches irdisches Himmelreich bestehen würde (oder so sollte man meinen – aber hierin zeigt die Theorie einen merkwürdigen Leerraum), und in jedem Fall, selbst in Ermangelung einer solchen Vorstellung, eine Auffassung von menschlichem Geschehen, die alles davor radikal mediatisiert, das heißt zur Vorläufigkeit verurteilt, seiner Eigen geltung entkleidet oder bestenfalls zum Vehikel für die Erreichung des erst noch bevorstehenden Eigentlichen macht, zum Mittel für den allein geltenden zukünftigen Zweck.

Hier nun in der Tat ist ein Bruch mit der Vergangenheit, und auf die Lehre, die ihn am reinsten darstellt, die marxistische Geschichtsphilosophie und die ihr entsprechende Ethik der Aktion, trifft denn auch das, was wir vom Präsenzcharakter bisheriger Ethik und der in ihr vorausgesetzten Beharrlichkeit der Menschennatur sagten, nicht mehr zu. Das Handeln geschieht um einer Zukunft willen, die weder Täter noch Opfer noch Mitlebende genießen werden; die Verpflichtung ans Jetzt geht von dort aus, nicht vom Wohl und Wehe seiner zeitgenössischen Welt; und die Normen des Handelns sind so vorläufig, ja so »uneigentlich«, wie der Zustand, den es in den höheren aufheben soll. Die Ethik der revolutionären

Eschatologie sieht sich selber als Übergangsethik an, während die eigentliche (und wesentlich noch unbekannt) Ethik erst in ihr Recht eintreten soll, nachdem jene die Bedingungen dafür geschaffen und damit sich selber abgeschafft hat. Es besteht also schon der Fall einer Zukunftsethik, mit einer Ferne der Vorausschau, Zeitspanne der übernommenen Verantwortung, Weite des Gegenstandes (die ganze zukünftige Menschheit) und Tiefe des Anliegens (das ganze künftige Wesen des Menschen) und, wie wir schon jetzt hinzufügen dürfen, mit einem Ernstnehmen der Mächte der Technik – die all dem in der Ethik nicht nachstehen, der wir hier das Wort reden wollen. Umso wichtiger ist es, das Verhältnis dieser beiden zu bestimmen, die als Antworten auf die präzedenzlose moderne Situation und speziell auf die Technologie so vieles gegenüber der vormodernen Ethik gemeinsam haben und doch unter sich so verschieden sind. Dies muß warten, bis wir noch etwas mehr über die Probleme und Aufgaben gehört haben, mit denen die hier ins Auge gefaßte Ethik es zu tun hat und die ihr von dem ungeheuerlichen Fortschritt der Technik gestellt werden: Deren Macht über das Menschenschicksal hat selbst die des Kommunismus überholt, der sich wie alle anderen ihrer nur zu bedienen dachte. Jetzt sei nur soviel im voraus gesagt, daß, während beide »Ethiken« es mit den utopischen Möglichkeiten dieser Technologie zu tun haben, die hier gesuchte *nicht* eschatologisch und in einem noch zu bestimmenden Sinn anti-utopisch ist.

VII. Der Mensch als Objekt der Technik

Unser Vergleich war mit den geschichtlichen Formen der Ethik der Gleichzeitigkeit und Unmittelbarkeit, für welche die Kantische nur als Beispiel diente. Nicht ihre Gültigkeit im eigenen Bereich, sondern ihr Genügen für die ihn überragenden neuen Dimensionen menschlichen Tuns steht in Frage. Unsere These ist, daß die neuen Arten und Abmaße des Handelns eine ihnen kommensurable Ethik der Voraussicht und Verantwortung erfordern, die so neu ist wie die Eventualitäten, mit denen sie zu tun hat. Wir haben gesehen, daß dies die Eventualitäten sind, die aus den Werken des homo faber im Zeitalter der Technik aufsteigen. Aber von diesen neuartigen Werken haben wir die potentiell ominöseste Klasse noch nicht erwähnt. Wir haben *techné* nur in ihrer Anwendung auf den *nicht*menschlichen Bereich erörtert. Doch der Mensch selber ist unter die Objekte der Technik geraten. Homo faber kehrt seine Kunst auf sich selbst und macht sich dazu fertig, den Erfinder und Verfertiger alles Übrigen erfinderisch neu zu fertigen. Diese Vollendung seiner Gewalt, die sehr wohl die Überwältigung des Menschen bedeuten kann, diese letzte Einsetzung der Kunst über die Natur, fordert die letzte Anstrengung ethischen Denkens heraus, das nie zuvor wählbare Alternativen zu dem, was für die definitiven Gegebenheiten der Menschenverfassung galt, ins Auge zu fassen hatte.

1. Lebensverlängerung

Man nehme zum Beispiel die fundamentalste dieser Gegebenheiten, die Sterblichkeit des Menschen. Wer je zuvor brauchte sich über ihr erwünschtes und erwählbares Maß schlüssig zu werden? Bezüglich ihrer obersten Grenze, den

»siebzig Jahren, und wenn es hoch kommt, achtzig«, gab es keine Wahl. Ihre Unverrückbarkeit war Gegenstand von Klage, Ergebung oder müßigen, um nicht zu sagen: törichten, Wunschträumen über doch mögliche Ausnahmen – seltenerweise fast niemals von Bejahung. Die intellektuelle Phantasie eines G. B. Shaw und eines Jonathan Swift spekulierte über den Gewinn des Nicht-sterben-müssens oder über den Fluch des Nicht-sterben-könnens (Swift mit dem letzteren war der Klügere von den beiden). Mythos und Legende spielten mit solchen Themen vor dem nie bezweifelten Hintergrund des Unabänderlichen, das den ernstesten Mann vielmehr mit dem Psalmisten beten ließ »Lehre uns unsere Tage zählen, auf daß wir uns ein weises Herz erwerben«. Nichts davon war im Bereich des Tuns und der wirksamen Entscheidung. Die Frage war nur, wie man sich zum Gegebenen stellt.

Aber heute winkt uns durch gewisse Fortschritte in der Zellbiologie die praktische Aussicht, den biochemischen Altersprozessen entgegenzuwirken und die menschliche Lebensspanne zu verlängern, vielleicht gar auf unbestimmte Zeit hinauszuziehen. Der Tod erscheint nicht mehr als eine zur Natur des Lebendigen gehörige Notwendigkeit, sondern als eine vermeidbare, jedenfalls im Prinzip traktable und lange aufschiebbare, organische Fehlleistung. Eine ewige Sehnsucht der Menschheit scheint ihrer Erfüllung näher zu kommen. Und zum ersten Mal haben wir uns im Ernst die Frage vorzulegen: »Wie wünschenswert ist dies? Wie wünschenswert für das Individuum, und wie für die Gattung?« Diese Fragen berühren nicht weniger als den ganzen Sinn unserer Endlichkeit, die Einstellung zum Tode, und die allgemeine biologische Bedeutung der Balance von Tod und Fortpflanzung. Noch vor solchen letzten Fragen stellen sich die mehr praktischen, wer zu dem vermeintlichen Segen Zutritt haben soll: Personen von besonderem Wert und Verdienst? von gesellschaftlicher Eminenz und Wichtigkeit? diejenigen, die dafür zahlen können? Jeder? Das letzte

möchte als das allein gerechte erscheinen. Aber dafür müßte am entgegengesetzten Ende, an der Quelle, bezahlt werden. Denn es ist klar, im bevölkerungsweiten Maßstab ist der Preis für ausgedehntes Alter eine proportionale Verlangsamung des Ersatzes, das heißt ein verminderter Zugang neuen Lebens. Das Resultat wäre eine abnehmende Proportion von Jugend in einer zunehmend alten Bevölkerung. Wie gut oder schlecht wäre dies für den allgemeinen Zustand des Menschen? Würde die Gattung dabei gewinnen oder verlieren? Und wie *recht* oder unrecht wäre es, den Platz der Jugend durch Vorbesitz zu sperren? Sterbenmüssen ist verknüpft mit Geborensein: Sterblichkeit ist nur die Kehrseite des immerwährenden Quells der »Gebürtigkeit« (um eine Prägung Hannah Arendts zu benutzen). So war es immer verfügt gewesen; jetzt muß sein Sinn im Raume der Entscheidung überdacht werden.

Um das Extrem zu nehmen: wenn wir den Tod abschaffen, müssen wir auch die Fortpflanzung abschaffen, denn die letztere ist des Lebens Antwort auf den ersteren, und so hätten wir eine Welt von Alter ohne Jugend, und von schon bekannten Individuen ohne die Überraschung solcher, die nie zuvor waren. Aber vielleicht ist eben dies die Weisheit in der harschen Fügung unserer Sterblichkeit: daß sie uns das ewig erneute Versprechen bietet, das in der Anfänglichkeit, der Unmittelbarkeit und dem Eifer der Jugend liegt, zusammen mit der stetigen Zufuhr von Andersheit als solcher. Es gibt keinen Ersatz dafür in der größeren Ansammlung verlängerter Erfahrung: niemals kann sie das einzigartige Vorrecht zurückgewinnen, die Welt zum ersten Male und mit neuen Augen zu sehen, nie das Staunen wiedererleben, das nach Platon der Anfang der Philosophie ist, nie die Neugierde des Kindes, die selten genug in Wissensdrang des Erwachsenen übergeht, bis sie auch dort erlahmt. Dies immer-wieder-Anfangen, das nur um den Preis des immerwieder-Endens zu haben ist, kann sehr wohl die Hoffnung der Menschheit sein, ihr Schutz davor, in Langeweile und

Routine zu versinken, ihre Chance, die Spontaneität des Lebens zu bewahren.

Auch muß die Rolle des *memento mori* im Leben des Einzelnen bedacht werden, und was seine Abschwächung zu unbestimmter Ferne ihr antun würde. Vielleicht ist eine unabdingbare Grenze der von uns zu erwartenden Zeit für jeden von uns notwendig als Antrieb, unsere Tage zu zählen und sie zählen zu machen.

So könnte es denn sein, daß, was der Absicht nach ein philanthropisches Geschenk der Wissenschaft an den Menschen ist, die Wahrnehmung eines von Urzeiten gehegten Wunsches – dem Fluch der Sterblichkeit zu entrinnen – zum Nachteil des Menschen ausschlägt. Ich ergehe mich hier nicht in Prophezeiungen und, trotz meiner erkennbaren Vormeinung, nicht einmal in Wertungen. Meine These ist einfach, daß schon das in Aussicht gestellte Geschenk Fragen aufwirft, die nie zuvor im Raume praktischer Wahl gefragt wurden, und daß kein Prinzip früherer Ethik, die die menschlichen Konstanten für selbstverständlich nahm, der Auseinandersetzung mit ihnen gewachsen ist. Und doch muß man sich mit ihnen auseinandersetzen, ethisch und nach Prinzipien und nicht nach dem Druck der Interessen.

2. *Verhaltenskontrolle*

Ähnlich steht es mit all den anderen, quasi-utopischen Möglichkeiten, die der Fortschritt der bio-medizinischen Wissenschaften für schließliche Übersetzung in technisches Können teils schon zur Verfügung, teils in Aussicht stellt. Von diesen ist die Verhaltenskontrolle dem Stadium praktischer Fertigkeit schon erheblich näher als der vorläufig noch hypothetische Fall, den ich soeben erörtert habe, und die ethischen Fragen, die sie aufwirft, sind weniger profund, aber haben einen direkteren Bezug zur moralischen Konzeption des Menschen. Auch hier geht die neue Art von Intervention

über die alten ethischen Kategorien hinaus. Diese haben uns zum Beispiel nicht dafür ausgerüstet, über Seelenkontrolle mittels chemischer Agenzien oder in direkter elektrischer Einwirkung aufs Gehirn durch implantierte Elektroden zu befinden – Einwirkungen, die, nehmen wir an, für vertretbare und sogar lobenswerte Zwecke vorgenommen werden. Die Mischung wohlthätiger und gefährlicher Möglichkeiten ist offenkundig, aber die Grenzen sind nicht leicht zu ziehen. Die Befreiung geisteskranker Patienten von quälenden und funktionsstörenden Symptomen scheint eindeutig wohlthätig zu sein. Aber von der Erleichterung des Patienten – einem Ziel durchaus im Einklang mit der ärztlichen Tradition – führt ein unauffälliger Übergang zu der Erleichterung der *Gesellschaft* von der Lästigkeit schwierigen individuellen Benehmens unter ihren Mitgliedern: das heißt der Übergang von ärztlicher zu sozialer Anwendung; und dies eröffnet ein undefinierbares Feld mit bedenklichen Potentialitäten. Die widerspenstigen Probleme der Herrschaft und Anomie in der modernen Massengesellschaft machen die Ausdehnung solcher Kontrollmethoden auf nicht-medizinische Kategorien äußerst verführerisch für die Zwecke sozialer Manipulation. Zahlreiche Fragen der Menschenrechte und menschlicher Würde erheben sich hier; das schwierige Problem von entmündigender gegenüber freigebender Fürsorge drängt auf konkrete Antworten. Sollen wir Lerneinstellungen in Schulkindern durch Massenverabfolgung von Drogen induzieren und so den Appell an autonome Motivation umgehen? Sollen wir Aggression durch elektronische Pazifizierung von Gehirnregionen überwinden? Sollen wir Glücks- oder wenigstens Lustgefühle durch unabhängige Stimulierung der Genußzentren erzeugen, das heißt unabhängig von den Gegenständen des Glücks und der Lust und von ihrer Beschaffung im persönlichen Leben und Leisten? Kandidaturen ließen sich vermehren. Geschäftsbetriebe könnten Interesse an manchen dieser Techniken für die Leistungssteigerung unter ihren Angestellten haben. Ganz abgesehen von der Frage

von Zwang oder Zustimmung und auch unabhängig von der Frage unerwünschter Nebenwirkungen – jedesmal, wenn wir in solcher Weise den menschlichen Weg der Behandlung menschlicher Probleme umgehen und durch den Kurzschluß eines unpersönlichen Mechanismus ersetzen, haben wir etwas von der Würde persönlicher Selbstheit hinweggenommen und einen weiteren Schritt voran auf dem Wege von verantwortlichen Subjekten zu programmierten Verhaltenssystemen getan. Gesellschaftlicher Funktionalismus, wichtig wie er ist, ist nur eine Seite der Sache. Entscheidend ist die Frage, aus was für einer Art Individuen die Gesellschaft zusammengesetzt ist, um ihre Existenz als ganze wertvoll zu machen. Irgendwo entlang der Linie wachsender sozialer Manipulierbarkeit um den Preis individueller Autonomie muß sich die Frage nach dem Wert, dem Der-Mühe-Wertsein des ganzen menschlichen Unternehmens stellen. Ihre Beantwortung richtet sich nach dem Bilde des Menschen, dem wir uns verpflichtet fühlen. Wir müssen es neu überdenken im Lichte dessen, was wir heute mit ihm tun oder ihm antun können und nie zuvor tun konnten.

3. Genetische Manipulation

In noch höherem Grade gilt dies hinsichtlich des letzten Gegenstandes einer auf den Menschen angewandten Technologie – der genetischen Kontrolle zukünftiger Menschen. Dies ist ein zu großer Gegenstand für die beiläufige Behandlung dieser Vorbetrachtungen und wird in einem später erscheinenden »angewandten Teil« sein eigenes Kapitel finden. Hier sei lediglich auf diesen ehrgeizigen Traum des homo faber hingewiesen, der in der Redensart zusammengefaßt ist, daß der Mensch seine eigene Evolution in die Hand nehmen will, mit dem Ziel nicht bloß der Erhaltung der Gattung in ihrer Integrität, sondern ihrer Verbesserung und Veränderung nach eigenem Entwurf. Ob wir dazu das Recht

haben, ob wir für diese schöpferische Rolle qualifiziert sind, ist die ernsteste Frage, die dem plötzlich im Besitz solcher schicksalhafter Macht sich findenden Menschen gestellt sein kann. Wer werden die »Bild«-Macher sein, nach welchen Vorbildern, und auf Grund welchen Wissens? Auch die Frage nach dem moralischen Recht, mit künftigen menschlichen Wesen zu experimentieren, stellt sich hier. Diese und ähnliche Fragen, die eine Antwort verlangen, bevor wir uns auf eine Fahrt ins Unbekannte einlassen, zeigen aufs eindringlichste, wie weit unsere Macht des Handelns uns über die Begriffe aller früheren Ethik hinaustreiben.

VIII. Die »utopische« Dynamik technischen Fortschritts und das Übermaß der Verantwortung

Das ethisch wichtige gemeinsame Merkmal in all den angeführten Beispielen ist das, was wir den unserm Handeln unter den Bedingungen der modernen Technik innewohnenden »utopischen« Zug, oder seine utopische Treibtendenz (*drift*), nennen können – ob es nun auf die nicht-menschliche oder menschliche Natur wirkt, und ob die »Utopie« am Ende des Weges geplant oder ungeplant sei. Durch die Art und die schiere Größe ihrer Schneeball-Effekte treibt technologische Macht uns vorwärts zu Zielen einer Art, die früher das Reservat von Utopien war. Anders ausgedrückt, technologische Macht hat das, was probierende und vielleicht erleuchtende Spiele spekulativer Vernunft zu sein pflegten, in konkurrierende Entwürfe für ausführbare Projekte verwandelt, und im Wählen zwischen ihnen müssen wir zwischen Extremen ferner und größtenteils unbekannter Wirkungen wählen. Das Eine, was wir wirklich von ihnen wissen können, ist ihr Extremismus als solcher: daß sie den Gesamtzustand der Natur auf unserm Planeten betreffen und die Art der Geschöpfe, die ihn bevölkern oder nicht bevölkern sollen. Das unvermeidlich »utopische« Ausmaß moderner Technologie führt dazu, daß der heilsame Abstand zwischen alltäglichen und letzten Anliegen, zwischen Anlässen für gewöhnliche Klugheit und Anlässen für erleuchtete Weisheit stetig schrumpft. Da wir heute ständig im Schatten ungewollten, miteingebauten, automatischen Utopismus leben, sind wir ständig mit Endperspektiven konfrontiert, deren positive Wahl höchste Weisheit erfordert – eine unmögliche Situation für den Menschen überhaupt, weil er diese Weisheit nicht besitzt, und für den zeitgenössischen Menschen im besonderen, der sogar die Existenz ihres Gegenstandes leugnet, die

Existenz nämlich absoluten Wertes und objektiver Wahrheit. Wir haben Weisheit am nötigsten gerade, wenn wir am wenigsten an sie glauben.

Wenn denn also die neuartige Natur unseres Handelns eine neue Ethik weittragender Verantwortlichkeit verlangt, kommensurabel mit der Tragweite unserer Macht, dann verlangt sie im Namen eben jener Verantwortlichkeit auch eine neue Art von Demut – eine Demut nicht wie frühere wegen der Kleinheit, sondern wegen der exzessiven Größe unserer Macht, die ein Exzeß unserer Macht zu tun über unsere Macht vorherzusehen und über unsere Macht zu werten und zu urteilen ist. Angesichts des quasi-eschatologischen Potentials unserer technischen Prozesse wird Unwissen über die letzten Folgen selber ein Grund für verantwortliche Zurückhaltung – als das zweitbeste nach dem Besitz von Weisheit selbst.

Ein weiterer Aspekt der erforderlichen neuen Ethik der Verantwortung für eine entfernte Zukunft und der Rechtfertigung vor ihr ist der Erwähnung wert: der Zweifel an der Zulänglichkeit repräsentativer Regierung, nach ihren normalen Grundsätzen und mit ihren normalen Verfahren den neuen Anforderungen gerecht zu werden. Denn diesen Grundsätzen und Verfahren gemäß bringen sich nur *gegenwärtige* Interessen zu Gehör und machen ihr Gewicht geltend und erzwingen Berücksichtigung. Ihnen sind öffentliche Autoritäten Rechenschaft schuldig, und dies ist die Art und Weise, wie die Respektierung von Rechten konkret zustande kommt (im Unterschied zu ihrer abstrakten Anerkennung). Die »Zukunft« aber ist in keinem Gremium vertreten; sie ist keine Kraft, die ihr Gewicht in die Waagschale werfen kann. Das Nichtexistente hat keine Lobby und die Ungeborenen sind machtlos. Somit hat die ihnen geschuldete Rechenschaft vorerst noch keine politische Realität im gegenwärtigen Entscheidungsprozeß hinter sich, und wenn sie sie einfordern können, sind wir, die Schuldigen, nicht mehr da. Dies erhebt die alte Frage nach der Macht der Weisen oder

nach der Kraft der Ideen im politischen Körper, wenn sie nicht mit der Selbstsucht verbündet sind, zu ihrer höchsten Schärfe. Welche *Kraft* soll die Zukunft in der Gegenwart vertreten? Das ist eine Frage für die politische Philosophie, zu der ich meine eigenen, wahrscheinlich chimärischen und sicher unpopulären Ideen habe. Diese können für jetzt auf sich beruhen. Denn noch bevor jene Frage der Durchsetzung praktisch ernsthaft werden kann, muß die neue Ethik ihre *Theorie* finden, auf der Gebote und Verbote, ein System von »du sollst« und »du sollst nicht« gegründet werden kann. Das heißt, vor der Frage, welche Vollstreckungsgewalt oder Einflußkraft, kommt die Frage, welche *Einsicht* oder welches *Wertwissen* soll die Zukunft in der Gegenwart vertreten?

IX. Das ethische Vakuum

Und hier ist es, wo ich stecken bleibe und wo wir alle stecken bleiben. Denn ebendieselbe Bewegung, die uns in den Besitz jener Kräfte gesetzt hat, deren Gebrauch jetzt durch Normen geregelt werden muß – die Bewegung des modernen Wissens in Gestalt der Naturwissenschaft – hat durch eine zwangsläufige Komplementarität die Grundlagen fortgespült, von denen Normen abgeleitet werden konnten, und hat die bloße Idee von Norm als solcher zerstört. Zwar zum Glück nicht das Gefühl für Norm und sogar für bestimmte Normen; aber dieses Gefühl wird seiner selbst unsicher, wenn das vermeintliche Wissen ihm widerspricht, zumindest ihm jede Sanktion versagt. Ohnehin hat dieses Gefühl einen genügend schweren Stand gegenüber den lauten Ansprüchen der Begehrlichkeit und der Furcht. Jetzt muß es sich auch noch seiner selbst als unbegründet und unbegründbar vor dem überlegenen Wissen schämen. Erst wurde durch dieses Wissen die *Natur* in Hinsicht auf Wert »neutralisiert«, dann auch der Mensch. Nun zittern wir in der Nacktheit eines Nihilismus, in der größte Macht sich mit größter Leere paart, größtes Können mit geringstem Wissen davon, wozu. Es ist die Frage, ob wir ohne die Wiederherstellung der Kategorie des Heiligen, die am gründlichsten durch die wissenschaftliche Aufklärung zerstört wurde, eine Ethik haben können, die die extremen Kräfte zügeln kann, die wir heute besitzen und dauernd hinzuerwerben und auszuüben beinahe gezwungen sind. Für die unmittelbar uns selbst bedrohenden, an uns selbst noch heimgesuchten Folgen kann es die Angst, so oft der beste Ersatz für wirkliche Tugend und Weisheit; aber dies Mittel versagt gegenüber den entfernten Perspektiven, auf die es hier vor allem ankommt, zumal die Anfänge in ihrer Kleinheit meist unschuldig erscheinen. Nur die Scheu vor der Verletzung eines Heiligen ist unabhängig von den Berech-

nungen der Furcht und dem Trost der Ungewißheit noch ferner Folgen. Aber eine Religion, die nicht da ist, kann der Ethik ihre Aufgabe nicht abnehmen; und während sich von jener sagen läßt, daß es sie als menschenbestimmende Tatsache gibt oder nicht gibt, gilt von der Ethik, daß es sie geben muß. Es muß sie geben, weil Menschen handeln, und Ethik ist für die Ordnung der Handlungen und für die Regulierung der Macht zu handeln. Es muß sie daher umsomehr geben, je größer die Mächte des Handelns sind, die sie zu regeln hat; und wie der Größe, so muß das Ordnungsprinzip auch der Art des zu Ordnenen zugepaßt sein. Daher erfordern neuartige Vermögen des Handelns neue Regeln der Ethik und vielleicht sogar eine neuartige Ethik. »Du sollst nicht töten« wurde gesagt, weil der Mensch die Macht hat, zu töten, und oft den Anlaß und auch die Neigung dazu – kurz, weil tatsächlich getötet wird. Es ist nur unter dem *Druck* wirklicher Handlungsgewohnheiten und allgemein der Tatsache, daß je schon gehandelt wird, ohne daß *dies* erst geboten zu werden braucht, daß die Ethik als die Regelung solchen Handelns unter dem Leitstern des Guten oder Erlaubten auf den Plan tritt. Ein solcher Druck geht von den neuen technologischen Handlungsvermögen des Menschen aus, deren Ausübung mit ihrem Dasein gegeben ist. Sind sie wirklich so neu in ihrer Natur, wie hier für sie behauptet, und ist wirklich von ihren potentiellen Folgen her die sittliche Neutralität aufgehoben, deren sich technischer Umgang mit der Materie früher erfreute, dann heißt ihr Druck nach Neuem in der Ethik suchen, das ihre Leitung übernehmen, zuvörderst aber sich selbst eben jenem Druck gegenüber in seiner Geltung theoretisch behaupten kann. Das Zutreffen der Voraussetzungen, nämlich daß das kollektiv-kumulativ-technologische Handeln nach Gegenständen und Abmaßen *neuartig*, und daß es nach seinen, von allen direkten Absichten unabhängigen, Wirkungen ethisch nicht mehr *neutral* ist, haben wir im Vorangegangenen gezeigt. Damit aber fängt die Aufgabe, nämlich nach einer Antwort zu suchen, eigentlich erst an.

Zweites Kapitel

Grundlagen- und Methodenfragen

Kapitel 1

- 1 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede.
- 2 Ibidem, Erster Abschnitt.
- 3 Ibidem.
- 4 Außer in der Selbstbildung und in der Erziehung: Zum Beispiel die Ausübung der Tugend ist auch eine Übung in der Tugend, sie stärkt die sittlichen Kräfte und macht ihre Ausübung zur Gewöhnung; entsprechend mit dem Laster. Aber das nackte Grundwesen kann doch immer wieder durchschlagen: der Tugendhafteste kann in den zerstörenden Sturm der Leidenschaft gerissen werden, der Lasterhafteste das Erlebnis der Umkehr haben. Ist dergleichen auch noch möglich in den kumulativen Veränderungen der Seinsbedingungen, die die Technologie auf ihrem Wege ablagert?
- 5 In diesem Punkt änderte der biblische Gott seinen Standpunkt zu einem umfassenden Ja nach der Sintflut.

Kapitel 2

- 1 Das ist in der Moralphilosophie, soweit ich sehe, zu wenig beachtet worden. In der Suche nach dem Begriff des Guten, um den es ihr geht, hat sie dazu geneigt, unser Wünschen zu konsultieren (unter der sokratischen Voraussetzung, daß das am meisten Gewünschte eben das Beste sein muß), während doch unser Fürchten ein besserer Wegweiser wäre. Der »Eros« bei Platon, der *appetitus* bei Augustin, welcher von Natur auf ein *bonum* und letztlich auf *das bonum* geht, sind Beispiele für den Appell an das Wünschen. Das mag für ein völlig wissendes und überdies gewußtes Wünschen am Ende richtig sein. Aber wie lernen wir unser Wünschen kennen? Indem wir auf die vorkommenden Wünsche achten? Gewiß nicht. Was ich *mehr* wünsche von diesen beiden: daß mir die tägliche Mahlzeit schmeckt, oder daß mein Kind gesund bleibt, das kann ich der gefühlten Stärke des Wunsches hier und dort (wovon sich der eine täglich meldet und der andere gar nicht zu melden braucht) und ihrer Vergleichung mitnichten entnehmen. Aber wenn ich um meines Kindes Gesundheit *fürchten* muß, weil plötzlich ein Grund dafür besteht, dann weiß ich's.
- 2 Es ist dies nichts anderes als eine Version des Descartes'schen Arguments vom bösen oder unvollkommenen Schöpfer unseres Daseins (für den sich, laut Descartes selbst, eine blinde und wert-