



**PRINZIP ZUKUNFTSVERANTWORTUNG UND PRINZIP DISKURS:
Die begründungsphilosophische Herausforderung des Anthropozäns –
ein Dialog mit Hans Jonas und Karl-Otto Apel**

Principle of responsibility for the future and principle of discourse: The challenge to
the philosophical foundation of the Anthropocene - a dialogue with Hans Jonas and
Karl-Otto Apel

Principio de responsabilidad para el futuro y principio de discurso: El desafío filosófico
fundacional del Antropoceno - un diálogo con Hans Jonas y Karl-Otto Apel

Dietrich Böhler und Bernadette Herrmann

Freie Universität Berlin/Universität Siegen

dietrich.boehler@gmx.de/herrmann86@gmx.de

Recibido: 27-07-2020

Aceptado: 05-10-2020

Dietrich Böhler ist Prof. emeritus der Freien Universität Berlin und Ehrenvorsitzender des Hans Jonas-Zentrums an der Universität Siegen. Studium der Philosophie, Theologie, Politik, Soziologie und Germanistik an den Universitäten Hamburg und Tübingen mit Promotion an der Universität Kiel 1971. Wiss. Assistent Karl-Otto Apels und Assistenzprofessor an der Universität des Saarlandes. Dann ordentlicher Professor an der Pädagogischen Hochschule Berlin (1975) und seit 1981 an der Freien Universität Berlin. Dort Ehrenpromotion von Hans Jonas (1992) und Karl-Otto Apel (2000).

Bernadette Herrmann ist Wiss. Mitarbeiterin am Hans Jonas-Institut der Universität Siegen und Redakteurin bzw. Bandmitherausgeberin der Kritischen Gesamtausgabe (KGA) Hans Jonas. Studium der Philosophie, Religionswissenschaft und Theologie u. a. an der Universität des Saarlandes und an der Universität Tübingen (dort 1997 M. A.). Seit 2005 wiss. Mitarbeiterin, u. a. am Lehrstuhl Praktische Philosophie/Ethik an der Freien Universität, Berlin.

Zusammenfassung

Einleitend zeigen die Verfasser, wie zwei ganz unterschiedliche Denker, der sprachpragmatische Postkantianer Karl-Otto Apel und der postaristotelische Ontologe und Phänomenologe Hans Jonas, die moralphilosophische Herausforderung der ökologischen Menschheitskrise bedachten und auf der Prinzipienebene beantworteten (Kap. 1 und 2). Sie taten das, indem sie „die Vordringlichkeit der Prinzipienfrage“ angesichts der räumlich und zeitlich fast unbegrenzten Wirkungen und lebensgefährlichen Schäden nicht allein von bestimmten Hochtechnologien, sondern infolge der alltäglichen „Ausplünderung und eventuellen Vernichtung unserer natürlichen Umwelt und [der] biologischen Gefährdung des Menschen“ (Jonas) thematisierten. Im technologisch fortschreitenden Anthropozän bedürfe es „Imperative neuer Art“, die den Bereich menschlicher Verantwortung, genauer der „Mitverantwortung“ (Apel, Böhler) aller als Nutznießer dieser *und* als Mitwisser bzw. möglicher Diskursteilnehmer, so ausdehnen, daß er die gesamte Menschheitszukunft einschließt (Kap. 3).

Allerdings kann Jonas' spekulative Ontologie nicht die, von Skeptikern bezweifelbare, Verbindlichkeit der Zukunftsverantwortung erweisen. Apels Transzendentalpragmatik öffnet dazu den Weg, den die Berliner Diskurspragmatik konsequent beschreitet: sie reflektiert in actu auf mich/dich als Argumentationspartner, der jetzt Geltungsansprüche für sein Argumente erhebt (Kap. 4 und 5).

In Kap. 6 zeigen die Verf., daß Jonas in großer Nähe zum Diskurs-Konsensprinzip und mit Rückblick auf Pascals Gedankenexperiment „des Elements der Wette im Handeln“ ein absolutes Ausschlußkriterium für Risiken der hochtechnologischen Zivilisation begründen kann: „Von der Menschheit der Zukunft“ ist „kein Einverständnis zu ihrem Nichtsein oder Entmenschsein erhältlich noch auch supponierbar“. Allerdings unterscheidet Jonas nicht zwischen faktischem Diskurs und einem rein argumentativen, insofern idealen Diskurs. Auch versteht er die Diskursethik ganz von Habermas her, nämlich als Theorie eines praktischen Diskurses, den Wohlgesinnte führen. Daher kommt er zu der irrigen Annahme, das Diskursprinzip beruhe auf einem *circulus vitiosus*, weil es die „Wohlgesinntheit“ der Diskursteilnehmer bereits voraussetze. Demgegenüber setzt die Transzendentalpragmatik bzw. transzendente Diskurspragmatik reflexiv beim Skeptiker an und zeigt, daß dasjenige absolut gilt und

Dietrich Böhler, Bernadette Herrmann: Prinzip Zukunftsverantwortung und Prinzip Diskurs: Die begründungsphilosophische Herausforderung des Anthropozäns – ein Dialog mit Hans Jonas und Karl-Otto Apel.

Sección: Artículos

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 5, 2020

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY–NC–SA 4.0

strikt verbindlich ist, was sich nicht mit einem sinnvollen Argument bezweifeln läßt (Kap. 7).

Zu kurz greift Jonas, wenn er Verantwortung als asymmetrisches, nonreziprokes Verhältnis der Fürsorge bestimmt. Denn auch der/die fürsorglich Handelnde müßte in einem symmetrischen Diskurs demonstrieren können, daß seine/ihre Fürsorge nicht etwa autoritär sondern legitim ist: Das heißt, daß die Fürsorge (sowohl hinsichtlich des Wie als auch des Warum) die Zustimmung und Anerkennung aller möglichen Diskurspartner verdient. *Verantwortung* bedeutet nie allein Fürsorge, sondern immer zugleich Rechtfertigung und Anerkennung.

Schlüsselwörter: *Karl-Otto Apel; Hans Jonas, Zukunftsverantwortung; Prinzip (Mit-) Verantwortung; Geltungsanspruch der Glaubwürdigkeit als Kooperationspartner; Heuristik der (moralischen) Furcht.*

Abstract

Introductorily, the authors show, how two completely different thinkers, namely Karl-Otto Apel, a language-pragmatic post-Kantian, and Hans Jonas, a post-aristotelic ontologist and phenomenologist, thought about the moral-philosophical challenge of the ecological crisis of mankind and answered it on the principle level (chap. 1 und 2). Considering the territorially and temporally nearly illimitable impacts and perilous damages caused by particular high technologies but even more by our everyday „exploitation and eventual destruction of our natural environment and the biological endangering of Man“ (Jonas), they elaborate „the urgency of the principle question“. In the technologically progressing Anthropocene „imperatives of a new kind“ are required, imperatives concerning the new range of human responsibility, or better: „co-responsibility“ (Apel, Böhler), as the range of all who benefit from it and who know about it (i. e. of all possible members of a discourse). This new range is so vast, that it includes the whole future of mankind (chap. 3).

Admittedly, Jonas' speculative ontology is not able to prove incontestably the obligation of the responsibility for the future. Apel's transcendental pragmatics opens the way to this proof, which Berlin discourse pragmatics consequently continues: by reflecting in actu on me/you as partners in a dialogue, who now make validity claims for their arguments (chap. 4 und 5).

In chap. 6 the authors show, that Jonas – in close proximity to the principle of discourse consensus and with regard to Pascal's thought experiment „of the element of wager in acting“ – is able to substantiate an absolute exclusion criterion for risks in the highly technological civilisation: „There can be expected no agreement from future mankind nor can it be supposed to its non-being or being dehumanized“. However, Jonas does not differentiate between a de facto discourse and a mere argumentative and thus ideal discourse. Furthermore Jonas understands discourse ethics totally according to Habermas, i. e. as theory of a practical discourse led by benevolent people. So he comes to the false assumption of the principle of discourse resting on a

Dietrich Böhler, Bernadette Herrmann: *Prinzip Zukunftsverantwortung und Prinzip Diskurs: Die begründungsphilosophische Herausforderung des Anthropozäns – ein Dialog mit Hans Jonas und Karl-Otto Apel.*

Sección: Artículos

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 5, 2020

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY–NC-SA 4.0

vicious circle, because it already presupposed the „benevolence“ of the participants in a discourse. In contrast to this, transcendental pragmatics resp. transcendental discourse pragmatics begins reflexively with the skeptic. It shows, that the one that cannot be doubted in a sensible argument is absolutely valid and strictly obligatory (chap. 7).

But Jonas falls short when he defines responsibility as an asymmetric, non-reciprocal relationship of care only. For also the caring person should be able to demonstrate in a symmetric discourse that his/her care is not authoritarian but legitimate: That means, the care deserves the consent and recognition (concerning as well the How as the Why) of all possible discourse partners. *Responsibility* never only means care, but always at the same time justification and recognition.

Keywords: Karl-Otto Apel; Hans Jonas; Responsibility for the future; Principle of (co-) responsibility; claim of credibility as co-operation partner; Heuristics of (moral) fear.

Resumen

A modo de introducción, los autores muestran cómo dos pensadores completamente diferentes, a saber, Karl-Otto Apel, un lingüista pragmático post-kantiano, y Hans Jonas, un ontólogo y fenomenólogo post-aristotélico, pensaron el desafío filosófico-moral de la crisis ecológica de la humanidad y lo respondieron a nivel de principios (cap. 1 y 2). Teniendo en cuenta los impactos y los daños peligrosos, y territorial y temporalmente casi ilimitados causados no sólo por determinadas tecnologías de avanzada, sino también por nuestra cotidiana "explotación y eventual destrucción de nuestro medio ambiente natural y el peligro biológico del hombre" (Jonás), tematizaron "la urgencia de la cuestión de los principios". En el Antropoceno tecnológicamente progresivo se requieren "imperativos de un nuevo tipo", que amplían de tal modo el rango de la responsabilidad humana -o mejor dicho, de la "corresponsabilidad" (Apel, Böhler) de todos los que se benefician de ella y que son consabidores o sea posibles miembros de un discurso- que incluya todo el futuro de la humanidad (cap. 3).

Es cierto que la ontología especulativa de Jonás no puede probar de manera incontestable la vincularidad de la responsabilidad por el futuro. La pragmática trascendental de Apel abre el camino a esta prueba, que la pragmática del discurso de Berlín continúa en consecuencia: reflexionando *in actu* sobre mí/ti como un socio en la argumentación que ahora eleva pretensiones de validez de sus argumentos (cap. 4 y 5).

En el capítulo 6, los autores muestran que Jonás, en estrecha proximidad con el principio discursivo-consensual y con una mirada retrospectiva al experimento mental de Pascal "del elemento de la apuesta en acción", puede fundamentar un criterio de exclusión absoluta de los riesgos de la civilización de alta tecnología: "De la humanidad del futuro" no se dispone ni se puede suponer "ningún consentimiento para su inexistencia o deshumanización". Sin embargo, Jonás no distingue entre un discurso

Dietrich Böhler, Bernadette Herrmann: Prinzip Zukunftsverantwortung und Prinzip Diskurs: Die begründungsphilosophische Herausforderung des Anthropozäns – ein Dialog mit Hans Jonas und Karl-Otto Apel.

Sección: Artículos

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 5, 2020

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY–NC-SA 4.0

fáctico y discurso puramente argumentativo, en este sentido un discurso ideal. Además entiende la ética del discurso completamente desde Habermas, es decir, como la teoría de un discurso práctico dirigido por personas bien intencionadas. De ahí que llegue a la errónea suposición de que el principio del discurso se basa en un círculo vicioso, porque ya presupone la "buena voluntad" de los participantes en el discurso. La pragmática trascendental o la pragmática trascendental del discurso, por otra parte, comienza reflexivamente con el escéptico y muestra que lo que es absolutamente válido y estrictamente vinculante es lo que no se puede dudar con un argumento con sentido (Capítulo 7).

Jonas se queda corto cuando define la responsabilidad como una relación asimétrica y no recíproca de cuidado. Porque también la persona que obra cuidadosamente debe ser capaz de demostrar en un discurso simétrico que su cuidado no es autoritario sino legítimo: Eso significa que el cuidado (tanto en términos de cómo y por qué) merece el acuerdo y el reconocimiento de todos los posibles interlocutores del discurso. La *responsabilidad* nunca significa sólo cuidado, sino siempre justificación y reconocimiento al mismo tiempo.

Palabras clave: *Karl-Otto Apel; Hans Jonas; Responsabilidad para el futuro; Principio de (co)responsabilidad; Pretensión de credibilidad como socio de cooperación; Heurística del miedo (moral).*

1. Die neuartige Menschheitsaufgabe der Zukunftsverantwortung im Lichte von Apels und Jonas' Prinzipiendenken

Mit der Pandemie von Covid-19, vielfach „Coronakrise“ genannt, hat die von der kapitalistisch-technologischen Wachstums- bzw. Fortschrittshektik gepeinigte Natur nun auch virologisch zurückgeschlagen. Zuvor schon schlug sie und schlägt sie, wie Hans Jonas eindringlich mahnte, mit ökologischen und klimatischen Katastrophen zurück. In welcher Welt leben wir? Was bedeutet das für das Selbstverständnis des Menschen und für seine Praxis, sein Verhalten gegenüber der Natur, zu der er selbst gehört? Was bedeutet es für die Ethik?

Daß die Menschheit mittlerweile in einem neuen Zeitalter der Erdgeschichte lebt, dem Anthropozän, ist ihr erst durch die ökologische Krisenerfahrung der hochtechnologisch-kapitalistischen Weltzivilisation bewußt geworden. Die

Dietrich Böhler, Bernadette Herrmann: Prinzip Zukunftsverantwortung und Prinzip Diskurs: Die begründungsphilosophische Herausforderung des Anthropozäns – ein Dialog mit Hans Jonas und Karl-Otto Apel.

Sección: Artículos

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 5, 2020

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY–NC–SA 4.0

vermeintlich ins Unendliche fortschreitende, weil die Natur unbegrenzt ausbeuten könnende, Hightech-Gesellschaft hat sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dermaßen in ökologische Probleme verstrickt, daß empirisch kenntnisreiche, planetarisch denkende Wissenschaftler weltweite Aufmerksamkeit und Nachdenklichkeit für die bis dahin kaum glaubwürdige These erzielten: Es gibt ›„Grenzen des Wachstums“, und die Zivilisation ist durch ihre permanente Naturausbeutung unwiderruflich an diese gestoßen‹. So schon die dramatische Botschaft des „Club of Rome“.¹

Vor dem Hintergrund dieser Einsicht haben zwei sehr unterschiedliche, man möchte sagen komplementäre Philosophen, seit 1967 Karl-Otto Apel und seit 1968 Hans Jonas, die Idee einer Verantwortung der Menschen für die Fortsetzung der Erdgeschichte als Menschheitsgeschichte ertastet und später auf dem Geltungsniveau eines verbindlichen und verpflichtenden Prinzips entwickelt. Wie die vom Hans Jonas-Zentrum verantwortete „Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas“ dokumentiert, hat Jonas die „Drohung der Katastrophe“ der technologischen Zivilisation und die Verantwortung für die „Abwendung der Katastrophe“ schon seit 1968 bedacht (KGA I/1, S. 353: „Vom praktischen Gebrauch der Theorie“). Und Karl-Otto Apel postulierte 1967 angesichts „der progressiven Umweltverschmutzung“, dieser ökologischen Nebenwirkung „der technischen Zivilisation“, eine „Makroethik der Menschheit auf der begrenzten Erde“ zur „Rettung der menschlichen Ökosphäre“ (Apel, 1973, hier: S. 359-361, in: „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“; vgl. Apel 1988, bes. S. 15-22). Wir sehen hier eine philosophiegeschichtliche Koinzidenz zweier verschiedenartiger aber geistesgegenwärtiger Prinzipien Denker in prinzipienunwilliger Zeit: „against the stream“ einer heute zumeist prinzipienunfähigen Philosophie.

¹ D. L. Meadows u. a. (1972). *Die Grenzen des Wachstums*. Stuttgart; sowie M. Mesarovic & E. Pestel (1974). *Menschheit am Wendepunkt*. Stuttgart.)

2. Das Diskursprinzip in der Dialektik von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft – Karl-Otto Apels ursprüngliche Einsicht

Apels ursprüngliche Einsicht ist die (erstmalig 1973 in *Transformation der Philosophie*, Band II entwickelte) Dialektik einer durch die Geltungsansprüche des Etwas-Sagens bzw. -Denkens schon vorausgesetzten *idealen* Kommunikationsgemeinschaft und der Sinn vorgebenden *realen* Kommunikationsgemeinschaften: Etwas *als* dieses oder jenes verstehend, über etwas nachdenkend bzw. redend oder etwas Bestimmtes tuend, sind wir auch denkend keine einsamen Subjekte (wie die neuzeitliche Philosophie von Descartes bis Husserl unterstellte), sondern von vornherein Mitglieder realer Sprachgemeinschaften und Selbstbehaupter in realen Gesellschaften. *In* diesen partikularen Sinn- und Handlungszusammenhängen beanspruchen wir aber immer schon *Geltung*, nämlich Verständlichkeit und Wahrheit, Glaubwürdigkeit und Richtigkeit bzw. Verantwortbarkeit. Damit haben wir uns stillschweigend auf eine absolute regulative Geltungsidee bezogen: die Geltungsinstanz einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, in der ausschließlich sinnvolle, widerspruchsfreie Argumente gelten würden und wo alle, die sinnvoll argumentieren, gleichberechtigt und auch gleichermaßen *mitverantwortlich* wären.

Wie? Indem sie das Diskursprinzip „D“ befolgen, das wir etwa so formulieren würden: ‚Suche und praktiziere allein das, was mit der Achtung der Menschenwürde vereinbar ist und was die Zustimmung aller als Dialog- und Argumentationspartner verdient.‘ (Entfaltet in Böhler, 2014, S. 514 ff., 522-529, vgl. 472 und 323 f.; Böhler, 2020, S. 73 und 78 ff.; und Rusche 2020, S. 248-252). Praktisch ergibt sich daraus vor allem dreierlei:

Kommunikation, durch die man etwas geltend macht, verlangt Mitverantwortung für deren Realisierungsbedingungen, wie Freiheit, Auskommen, lebensdienliche Umwelt in der jeweiligen Gesellschaft als der realen Kommunikationsgemeinschaft. Das ist das nicht sinnvoll bezweifelbare *Prinzip Mit-Verantwortung* (so der Titel des

vom Hans Jonas-Zentrum zu Apels Berliner Ehrenpromotion veranstalteten internationalen Ethik-Kongresses 2000 und eines von Apel inspirierten und mitherausgegebenen Buches: *Prinzip Mitverantwortung*, Würzburg 2001).

Freilich sind die realen Kommunikationsgemeinschaften mitbestimmt von der Selbstbehauptung der Menschen und den weniger kommunikativ als strategisch agierenden Selbstbehauptungssystemen der Gesellschaften und Nationen, der Wirtschaft, der Politik und des Rechtssystems. Aus diesem Grunde, so Apel, könne (und dürfe) man nicht damit rechnen, daß die vorausgesetzten Geltungsansprüche hinreichend oder auch nur zumeist eingelöst werden.

Daraus folgert Apel: Mitverantwortung läßt sich nur realisieren, wenn man gegen vernunft- und moralwidrige (d. h. mit widerspruchsfreien Argumenten nicht zu rechtfertigende) Selbstbehauptungs-Folgen Konterstrategien einsetzt. Nicht irgendwelche, sondern allein solche, die sowohl erfolgsfähig als auch zustimmungswürdig sind. Apel nannte das den verantwortungsethischen „Teil B der Diskursethik“.

Schließlich folgert Apel, in Auseinandersetzung mit seinem Freund Habermas, daß eine Ethik, die sich durch Besinnung auf den, der jeweils etwas denkt oder sagt, *als* virtuellen Diskurs-Teilnehmer *und* auf die Instanz des argumentativen Diskurses begründet, nicht ausschließlich eine Philosophie der Gerechtigkeit sein kann. Vielmehr schließe die Diskursethik ebenso Mitverantwortung als Prinzip ein. *Gerechtigkeit* und *Mitverantwortung* seien von vornherein verwoben, und zwar nach Maßgabe der Dialektik von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft: Das in Gestalt von „D“ als Moralprinzip formulierte *Ideal* der Gerechtigkeit gibt der kollektiven Mitverantwortung für die Entwicklung der realen Kommunikationsgemeinschaft die normative Richtung vor. Doch die Zustimmungswürdigkeit der Entwicklungsperspektiven und -maßnahmen hängt davon ab, ob die notwendigen Lebensbedingungen, also die Funktionsfähigkeit der *realen* Kommunikationsgemeinschaft, gewahrt werden. Das konservative Konzept der realen

Kommunikationsgemeinschaft begrenzt das der idealen Kommunikationsgemeinschaft, mithin auch das Ideal der Gerechtigkeit. Auf diese Weise holt Apels Dialektik des doppelten Kommunikationsaprioris auch den konservativen Grundzug des „Prinzip Verantwortung“ von Hans Jonas ein,² seinem deutsch-jüdisch-amerikanischen Denkfremd auf dem anderen, nämlich metaphysischen Ufer. (Jonas hatte Dietrich Böhler 1992 im Beisein von Bundespräsident Dr. Richard von Weizsäcker den Ehrendokortitel verliehen: Böhler und Neuberth, Hg. 1992.)

Die normative Richtlinie, die sich aus der Dialektik von idealer und realer Kommunikationsgemeinschaft ergibt, läßt sich in folgende, ähnlich auch von Apel und Wolfgang Kuhlmann gebrauchte Formel fassen: so viel Freiheit und Selbstbestimmung nach Maßgabe der idealen Kommunikationsgemeinschaft wie möglich, so viel Ordnung und Begrenzung wie zum Erhalt der realen Kommunikationsgemeinschaft nötig. Für die politische Orientierung und Entscheidungspraxis in der *Coronakrise* bedeutet das: ›So wenig Einschränkungen der Freiheitsrechte wie möglich; so viel Gesundheits- und Kommunikationsregularien, also so viel Freiheitsrestriktionen, wie zum Schutz des menschlichen Lebens und damit der realen Kommunikationsgemeinschaft nötig.‹

Was heißt „nötig“? Die hier anerkannte und geltend gemachte Notwendigkeit von Freiheitsrestriktionen ist das konservative Moment des *zugleich* bewahrenden und kritisch-emanzipatorischen Sinnes, den das Prinzip Mitverantwortung für die Zukunft der Menschheit besitzt. Denn es richtet sich nicht zuletzt auf Menschenwürde, Autonomie, kommunikative Freiheit samt freier Öffentlichkeit. Überdies ist Verantwortlichkeit ohne Freiheit nicht sinnvoll denkbar: Beide setzen einander voraus, sind gleichursprünglich. Dieses *Zugleich* haben Apel und die Berliner Diskurspragmatiker mit und gegen Jonas herausgearbeitet (Apel 1988, S. 179-216; Horst Gronke 1994; Böhler z. B. 2014, S. 428-437, 513 ff., 522-529, vgl. 323 f. und 472; auch Böhler 2020, S. 47-50, 73, 78-81).

² Erstaunlicherweise läßt sich Apel diese dialektische Pointe in seiner Auseinandersetzung mit Jonas von 1986/1988 entgehen. Auch große Denker haben die Resultate bzw. Konsequenzen ihres eigenen Ansatzes nicht immer parat... Vgl. Apel 1988, S. 179-216.

Diese Dialektik läßt sich rechtsethisch und verfassungsrechtlich nachvollziehen, wenn an die normative Spitze der Verfassung – wie z. B. im deutschen Grundgesetz – das Prinzip der unantastbaren Menschenwürde gesetzt wird. Was das für das politische Handeln im Blick auf den Lebens- und Gesundheitsschutz und auf die Freiheitsrechte in der Coronakrise bedeutet, haben zumal Wolfgang Schäuble³, der Präsident des Deutschen Bundestages, und Wolfgang Huber (2020a), Professor für theologische Ethik, emeritierter Landesbischof von Berlin-Brandenburg/Schlesische Oberlausitz sowie Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland (2003-2009), in diskursiven Voten vor Augen geführt. Zur Begründung hätten sie sich dabei auf die Dialektik des Kommunikationsaprioris stützen können.

3. Die „Vordringlichkeit der Prinzipienfrage“ bei Hans Jonas

In *Das Prinzip Verantwortung* tritt Hans Jonas ausdrücklich als Prinzipienkenner hervor. Er sucht dort ein Prinzip der Ethik für die so erfolgreiche wie folgenschwere technologische Zivilisation. Dabei versteht er den Begriff „Prinzip“, ungeachtet einer stärker ontologischen als transzendental-reflexiven Begründung, primär als Geltungskriterium und als Imperativ für moralisches Handeln angesichts „ganz neuer Modalitäten der Macht und ihrer möglichen Schöpfungen“, die Existenz und Wesen des Menschen gefährden (KGA I/2.1, S. 15). Angesichts der räumlich und zeitlich fast unbegrenzten schädlichen Nebenwirkungen von Hochtechnologien und deren massenhaften Gebrauchs, angesichts auch der erst im 20. Jahrhundert erkannten Fragilität und „Verletzlichkeit der Natur“ (ebd., S. 31) sei die herkömmliche, anthropozentrisch angelegte Ethik, welche sich auf „den unmittelbaren Umkreis der Handlung“ beschränke, geradezu antiquiert (ebd., S. 28). Im technologischen Anthropozän bedürfe es „Imperative neuer Art“ (ebd., S. 37), um den Bereich menschlicher Verantwortung auszuweiten; so nämlich, daß er die ganze

³ R. Birnbaum & G. Ismar (2020, 26. April). Schäuble will dem Schutz des Lebens nicht alles unterordnen. *Der Tagesspiegel*.

Menschheitszukunft einschließt. Die zeitlich und räumlich (fast) unbegrenzte Wirkmacht der modernen Technologie stelle das in Frage, was aller Ethik bislang als selbstverständlich gegolten habe: „daß es eine Welt [auch] für die kommenden Geschlechter der Menschen gebe“ (ebd., S. 38).

Diesen unerhörten Gedanken, den Jonas als „ersten Imperativ“ einer Zukunftsethik auszeichnete, würdigte Apel auf dem nordnorwegischen Kongreß „Ecology and Ethics“ in Melbu 1990, zu dem er Jonas eingeladen hatte, als „die kühnste und die in höchstem Maße paradigmatische Forderung einer neuartigen Ethik der Zukunftsverantwortung (Apel, 1974, S. 388).

Zur Begründung einer normativen Ethik, in deren Mittelpunkt die „im Begriff der *Verantwortung* zusammengefaßt[e]“ Pflicht zur menschheitlichen Existenz- und Wesensbewahrung steht, rollt Hans Jonas „die alten Fragen nach dem Verhältnis von Sein und Sollen, Ursache und Zweck, Natur und Wert neu auf“ (ebd., S. 15-16). Dabei verfolgt er das Ziel, „die neu erschienene Pflicht des Menschen jenseits des Wertsubjektivismus im Sein zu verankern“ (ebd., S. 16). Während seine Problem- und Zeitanalyse sich fast mit derjenigen Apels deckt, ist seine Denkweise primär ontologisch. So zieht er die Linien der „philosophischen Biologie“ aus, die er 1966 in *The Phenomenon of Life* bzw. in *Organismus und Freiheit* (1973) auf Prinzipienniveau entworfen und mit umfassendem Erkenntnisanspruch eingeführt hatte:

„Eine Philosophie des Lebens umgreift in ihrem Gegenstand die Philosophie des Organismus und die Philosophie des Geistes“ (KGA I/1, S. 11). Eher quasi-aristotelisch als in kommunikativer „Transformation“ Kants – wie Apel – denkend, entwickelt Jonas ein *teleologisches Prinzip der Potentialität des Geistes, der Freiheit und Verantwortungsfähigkeit*. Er rekonstruiert es aus der organischen Natur. In der Evolution könne sich das *Leben* nur deshalb bis zum menschlichen Geist aufstufen, weil, „das Organische schon in seinen niedersten Gebilden das Geistige vorbildet, und [weil] der Geist noch in seiner höchsten Reichweite Teil des Organischen bleibt. Von den zwei Hälften dieser Behauptung ist nur die zweite, nicht die erste, im Einklang mit

dem modernen Denken; und nur die erste Hälfte, nicht die zweite, war dem antiken Denken gemäß. Daß *beide* Behauptungen gültig und voneinander unabtrennbar sind, ist die Hypothese einer Philosophie, die ihren Stand jenseits der *querelle des anciens et des modernes* zu nehmen sucht“ (KGA I/1, S. 11).

Für den Begriff ‚Prinzip‘ gilt, was auf die meisten philosophischen Begriffe zutrifft: Er läßt sich nicht in ein Wort einfangen bzw. durch ein einziges Wort ausdrücken. Viel eher kommt er einer Idee gleich, deren Bedeutung sich nur in einer Erläuterung umschreiben läßt, die sowohl den referierten Sachverhalt, ein „Phänomen“, einen Seinsbereich oder ein „Wirklichkeitsfeld“, als auch die zugehörige *Begründung* und *Methode* zu thematisieren hat. Dem entspricht der doppelte philosophiegeschichtliche Hintergrund von ‚Prinzip‘ bei Hans Jonas: In seinem von der Antike, zumal von Aristoteles, aber auch von Kant, dann von Husserl und Heidegger geprägtem Denken begegnen wir ebenso *Seinsprinzipien* (als Ursprünge bzw. Antriebe einer Entwicklung) wie auch *moralischen Imperativen* und *Geltungsprinzipien* (als oberste Grundsätze mit Beweisgründen und Kriterien).

Als Prinzipiendenker kann Jonas an Husserls kritische Denkmethode der Epoché anknüpfen und vor allem an dessen, wie immer säkularisiertes, Judentum. So hebt er Husserls jüdisches Denkethos hervor: Dank dieses Ethos habe der deutsche Bewußtseinsphilosoph – erstmals – die Idee einer „radikalen Selbstverantwortung“ des Denkers und damit der „Selbstrechtfertigung durch Vernunft, das heißt Selbsterkenntnis der Erkenntnis“, als „elementaren Impuls *jüdisch-christlicher* Herkunft in die klassische Reihe“ philosophischer Ideen einbringen können (KGA I/1, S. 37 mit 635, Anm. 27, und S. 57 mit 639, Anm. 2).

Was aber Heidegger anbelangt, so kritisiert Jonas an *Sein und Zeit* vor allem einen gewissen „Idealismus“, eine Naturignoranz – Natur nur als „Vorhandenheit“ statt als werthaften Lebenszusammenhang – und das Defizit an Gegenwart als Zeitdimension. Mit dem späten Heidegger, der Geltungsprinzipien verwirft, setzt er sich in aller

Schärfe auseinander: Der Mystagoge des Seinsgeschicks zerstöre Wahrheit und Vernunft, Selbstverantwortung des Denkers und Kritisierbarkeit des Denkens.

4. Wie läßt sich Jonas' Begründungslücke schließen? Das transzendental-reflexive Angebot

Als ausdrücklich nachkantischer Ontologe bzw. Metaphysiker hat Jonas die Chance, auch *Transzendentalphilosoph* zu sein. In der Tat kommt er der von Kant ins Auge gefaßten Wechselseitigkeit der ontologischen und der transzendentallogischen Perspektive nahe. (Kant, KrV, B 197: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.“) In *Das Prinzip Verantwortung* verknüpft er nämlich seine biologische Ontologie zum Teil mit transzendental-reflexiven (auch apagogischen bzw. sinnkritischen) Argumenten. Zentral für die positive Begründung, ja für einen Verbindlichkeitserweis der Pflicht, für die Fortexistenz der Menschheit zu sorgen, ist dort zweierlei: Einmal verbindet Jonas seinen Grundsatz der „ontologischen Verantwortung für die Idee des Menschen“ (KGA I/2.1, S. 97) mit dem Geltungskriterium des möglichen „Einverständnisses [...] der Menschheit der Zukunft“ (ebd., S. 85, vgl. 82-84), welches dem argumentativen Konsenskriterium der transzendentalpragmatisch begründeten Diskursethik nahekommt und auch Habermas' Postulat einer „Einbeziehung der Anderen“ direkt vorwegnimmt. Zum anderen führt er in transzendental-reflexiver Einstellung einen Sinnlosigkeitsbeweis des naturalistisch-objektivistischen „Epiphänomenalismus“ (KGA I/1, S. 36-37 und 232-239 passim). Er charakterisiert ihn als Erben des cartesischen Dualismus und deckt seinen konstitutiven Selbstwiderspruch auf: Die naturwissenschaftlichen Berliner Materialisten „verschworen“ sich ausdrücklich, „die Wahrheit geltend zu machen [und versprachen sich damit, einen Wahrheitsanspruch einzulösen – d. Verf.], daß im Organismus keine anderen Kräfte wirksam sind als die gemein physikalisch chemischen“. Jonas analysiert den hier waltenden Widerspruch zwischen

Dietrich Böhler, Bernadette Herrmann: Prinzip Zukunftsverantwortung und Prinzip Diskurs: Die begründungsphilosophische Herausforderung des Anthropozäns – ein Dialog mit Hans Jonas und Karl-Otto Apel.

Sección: Artículos

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 5, 2020

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY-NC-SA 4.0

performativen Akten (Versprechen geben und Gültigkeit beanspruchen) und propositionalem Gehalt dieses Sich-Verschwörens: Sie ignorierten, „daß sie mit dem Eingehen eines Versprechens (denn das war ihre ‚Verschwörung‘) dem besonderen Inhalt *dieses* Versprechens bereits zuwiderhandelten“ (KGA I/2.1, S. 427 f.).

Der hier geltend gemachte (!) Epiphänomenalismus wurde zunächst von den „Berliner Medizinischen Materialisten“ um Johannes Müller (1801-1858) und Emil du Bois-Reymond vertreten. Heute hängen dieser naturalistischen Metaphysik nicht allein neurophysiologische Hirnforscher wie Gerhard Roth und Wolf Singer an, vielmehr hat sie sich geradewegs zur herrschenden Ideologie der Neurophysiologen ausgebildet, wofür Patricia Churchlands einheitswissenschaftliche „Neurophilosophy“ das sprechendste Beispiel ist: *Neurophilosophy: Towards a unified science of the mind-brain*, Cambridge 1986. Jon Helleenes hat es sinnkritisch analysiert und ist, völlig unabhängig von Jonas’ Sinnkritik, die er erst bei der Überarbeitung seines einschlägigen Essays (Helleenes, 2020, S. 92) entdeckte, zu der „gleichen Einsicht“ wie Jonas gelangt.

Mit besagtem Sinnlosigkeitserweis stützt Jonas seine – zugleich ontologische und implizit transzendentalphilosophische – These, daß die lebendige Natur ohne Entwicklung von Bewußtsein bzw. Subjektivität nicht widerspruchsfrei gedacht werden könne. Allerdings traut er den sinnkritisch transzendentalen Widerlegungen und deren Reductio-ad-absurdum-Argumenten (im Unterschied zu den Transzendentalpragmatikern und reflexiven Diskurspragmatikern) nicht zu, daß diese Argumente eine hinreichende Prinzipienbegründung leisten könnten. Daher benutzt er sie nur als Stütze und vertraut mehr auf die ontologische Rekonstruktion. Freilich muß er im Rückblick selbstkritisch einräumen, daß er nur eine „Option“ zu bieten habe (KGA I/2.1, S. 539; dazu: Böhler, 2014, S. 432-434.), worüber man aber „hinauskommen“ müsse, wie er in einem Rat suchenden Brief an Hans-Georg Gadamer freimütig einräumt, nachdem er diesen auf seine „ ‚metaphysische Deduktion‘ der Verantwortungsethik“ hingewiesen hat (Brief vom 9. Nov. 1985, HJ 4-3-33, erscheint in

KGA V/2): „Der Mensch ist das einzige uns bekannte Wesen, das Verantwortung haben kann. Indem er sie haben *kann*, *hat* er sie. Die Fähigkeit zur Verantwortung bedeutet schon das Unterstelltsein unter ihr Gebot: Das Können selbst führt mit sich das Sollen“ (KGA I/2.1, S. 531).

Ohne sich daran zu stören, daß er damit auf Kants begründungsresignative Rückzugposition rekurriert, vergleicht Gadamer diese „Deduktion“ mit Kants Deutung des Kategorischen Imperativs als selbstevidentes „Faktum der Vernunft“ (Kant, KpV 1787, S. 56). Gadamer schreibt: „Im Grunde folgen ja auch Sie Kant, wenn Sie von der Gegebenheit der Verantwortung reden: das ist das Vernunftfaktum der Freiheit. Sie suchen aber eine ontologische Begründung, und ich weiß nicht, ob dieselbe von diesem Grundfaktum wirklich unabhängig ist und nicht vielmehr dasselbe expliziert, – wie Kant es etwa in der 3. Formel des Kategorischen Imperativs: ‚jeder Mensch ein Zweck an sich‘ [...] getan hat“ (Brief an Hans Jonas vom 21. April 1986, in: Böhler, 2004, S. 481). Jonas expliziert eigentlich die von Kant als nicht letztbegründbar bzw. als nicht „herauszuvernünfteln“ charakterisierte These, daß „die Autonomie des Willens“ gleichursprünglich mit dessen Verpflichtung auf das Sittengesetz sei (Kant, KpV 1787, S. 58).

Uns scheint nun – und Karl-Otto Apels transzendental-reflexive Dechiffrierung dieser Lehre Kants als einer „je schon vollzogenen Einsicht in die Gültigkeit des Sittengesetzes“ (Apel 2017, S. 236) wie auch die transzendental diskurspragmatische Besinnung des Diskurspartners auf sich selbst *im* Dialog (Böhler, 2014, S. 50-324) bestätigen es –, daß sich die Verbindlichkeit des Jonasschen Verantwortungsprinzips zweifelsfrei, also diesseits von dogmatischer Metaphysik und naturalistischen Fehlschlüssen, erweisen läßt.

Wie? Indem man den ursprünglichen und zugleich konkreten Ort der Vernunft, den argumentativen Dialog, expliziert: Dort nimmt jeder zugleich die Freiheit des Denkens und Redens in Anspruch *und* weiß schon, daß er sowohl mitverantwortlich für den geführten Diskurs als auch dazu verpflichtet ist, die Anderen als gleichberechtigte

Argumentationspartner zu nehmen, sie mithin als „Zweck an sich selbst“ zu achten, aber „niemals bloß als Mittel“ zu brauchen. So wie Kant es in der dritten, der Selbstzweck- oder Menschenwürde-Formel des kategorischen Imperativs postuliert. Eine solche Explikation durch Besinnung auf ‚mich‘ und ‚dich‘ *im* Dialog und *auf* den Dialog, in dem ich mich gerade befinde und in dem sich ebenso mein skeptischer Gegner befindet, kann ich hier nicht vorführen, habe sie jedoch in *Verbindlichkeit aus dem Diskurs* und in älteren Studien durchgeführt. Hier kann ich den Weg, der aus Jonas' Begründungslücke herausführt, lediglich skizzieren. Der Methode nach ist es eine aktuelle Reflexion auf mich bzw. dich *als* Argumentationspartner, der jetzt *im* Argumentieren *für* sein Argument Geltungsansprüche erhebt und sich damit *in Beziehung* zu anderen möglichen/realen Argumentationssubjekten setzt, die sein Argument als wahr/verbindlich müßten anerkennen können. Der Status dieses Begründungswegs ist sinnkritisch transzendental: Dem Argumentierenden werden Voraussetzungen seines Arguments *und* seiner Beziehung zu anderen möglichen/realen Denksubjekten aufgewiesen, ohne die sein Argumentieren keinen Sinn machen würde und ohne die seine Argumente von anderen nicht ernst genommen werden könnten, weil er *mit* diesem Argument kein glaubwürdiger Partner für andere wäre.

5. Skizze des dialogreflexiven Begründungswegs

5.1. Alle Theorien, insbesondere aber nicht an Empirie falsifizierbare Großtheorien wie eine evolutionäre Seinslehre mit der Annahme einer Zielgerichtetheit vom primitiven Organismus zur Freiheit, sind fallibel, also nicht letztgültig.

5.1.1. Aus einer in ihren Ergebnissen anfechtbaren Theorie kann keine unbedingte *Verbindlichkeit* für Tun und Lassen abgeleitet werden, also kein zureichendes handlungsleitendes und verpflichtendes Prinzip. Aber eben dazu fordert das Problem der Zukunftsverantwortung heraus.

5.2. Gehen wir also sicher, sagt die transzendental-reflexive Diskurspragmatik (mit Rückgriff auf Jonas' ersten Lehrer, den Transzendentalphänomenologen Edmund Husserl), indem wir die Geltung all dessen zunächst „einklammern“, was wir in der alltäglich und wissenschaftlich *gewohnten* Einstellung der *intentio recta*, des Geradehinsehens, des Etwas-Analysierens, des Etwas-Beschreibens usw. gewinnen, aber mit dem Vorbehalt der Fehlerhaftigkeit bzw. des möglichen Irrtums versehen müssen.

5.2.1. Was bleibt dann? Die *Rückwendung* der Erkenntnisbemühung bzw. des „Blicks“, wie wir unter der Wirkmacht der antik-abendländischen *theoria*-Tradition sprachvergessen sagen, besser: die Rückwendung auf uns, die wir über etwas kommunizieren – jetzt über Erkenntnis und mögliche Verbindlichkeit. Über diese unsere Tätigkeit und über die Voraussetzungen, die wir dabei unweigerlich immer schon ins Spiel bringen, können wir mit Sicherheit Rechenschaft ablegen. Wie?

Durch eine sprachpragmatische Rekonstruktion der primordialen „Rolle“, die wir in der Geltung beanspruchenden Kommunikation über Erkenntnis eingenommen haben: Es ist die allen möglichen konkreten Rollen voraus- und zugrundeliegende Ur-Rolle des Argumentationspartners/der Argumentationspartnerin, welche(r) nichts als sinnvolle, wahrheitsfähige Argumente sucht.

Diese Rückwendung ist eine aktuelle, und zwar sinnkritische, insofern „strikte Reflexion“ auf das, was wir in der argumentativen Kommunikation unvermeidlich benötigen und dabei auch immer schon in Anspruch genommen haben (Kuhlmann, 2007, S. 9-43 und 158-175; eingeführt in: Kuhlmann, 1985). Es ist eine Besinnung auf uns, insofern wir *jetzt* im Diskurs etwas geltend machen. Diese Reflexion geht in vier Schritten vonstatten.

5.2.2. Der erste, ganz vorläufige Schritt ist eine reflexive Erinnerung an das, was wir gemäß unserem Vorverständnis in einen Dialog der widerspruchsfreien Argumente einbringen sollten und was andere Dialogteilnehmer mit Recht von uns erwarten können, wenn bei dem Dialog etwas Gültiges herauskommen soll. Schon bei solcher

Erinnerung stoßen wir auf etwas Transzendentes *in* der Kommunikation. Zum Beispiel bemerken wir, daß unsere Kommunikation die Verbindlichkeit einschließt, nicht zu lügen. Denn eine „Lüge kann nicht sprachlich explizit vollzogen werden; und dieser Umstand deutet offenbar darauf hin, daß sie gegen eine normative Bedingung der Möglichkeit gültiger Kommunikationsakte überhaupt verstößt“ (Apel, 1976, S.113). Diese notwendige Bedingung können wir den Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit bzw. der Glaubwürdigkeit nennen. Setzt man besagte Erinnerung an die dialogische Kommunikation fort, so kommen mehrere Dialogelemente zum Vorschein, die wir, zunächst hypothetisch, „Geltungsansprüche“ und „Dialogverpflichtungen“ bzw. (aus Sicht der Anderen) „Dialogversprechen“ nennen können.

Ein zweiter Schritt wäre die Validierung und Systematisierung jenes Vorverständnisses durch Analyse der internen Voraussetzungen einer Kommunikation mit Argumenten. Sie erbringt das, was zunächst Habermas gezeigt und dann die Berliner Diskurspragmatik im Blick auf die *a priori* beanspruchte sowie erwartete Glaubwürdigkeit vertieft hat, nämlich eine Rekonstruktion der (zumindest vier) *Geltungsansprüche* des Diskurspartners: Anspruch auf Verstehbarkeit des Gesagten, auf dessen Wahrheitsfähigkeit und auf dessen Legitimität bzw. moralische Richtigkeit, vor allem aber auf die Ernsthaftigkeit dessen, der etwas sagt, d. h. auf seine *Glaubwürdigkeit als Kooperationspartner*. Darüber hinaus sind diese Ansprüche – so analysiert die Berliner Diskurspragmatik – verwoben mit einer ganzen Reihe von *Dialogverpflichtungen a priori*: Die anderen Diskursteilnehmer erwarten nämlich immer schon und notwendigerweise von dem Sprecher, daß er diese Diskurspflichten *als* seine eigenen *Versprechen* ernstnimmt und diese – ihnen gegenüber – auch erfüllt. Denn nur dann macht eine Diskussion mit ihm Sinn, wenn sie sich wirklich auf ihn als ihren Kooperationspartner verlassen können: sowohl jetzt in der gemeinsamen Erkenntnisbemühung als auch heute, morgen und übermorgen bei der praktischen *Umsetzung* der Diskursergebnisse, so daß Verantwortung für die Menschheitszukunft mitsamt der Natur als deren Basis wahrgenommen wird.

Dietrich Böhler, Bernadette Herrmann: Prinzip Zukunftsverantwortung und Prinzip Diskurs: Die begründungsphilosophische Herausforderung des Anthropozäns – ein Dialog mit Hans Jonas und Karl-Otto Apel.

Sección: Artículos

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 5, 2020

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY–NC-SA 4.0

5.2.3. Im dritten Schritt wird die Skepsis des Fallibilismus geltend gemacht. Denn der Skeptiker kann einwenden: „Hier handelt es sich nur um eine ‚Analyse‘, die in halb reflexiver, aber halb theoretischer Einstellung vorgenommen wird, eben um eine ‚Rekonstruktion‘. Fehlbarkeit kann dabei nicht ausgeschlossen werden. Daher können weder sogenannte Geltungsansprüche noch die angeblich damit verwobenen Dialogverpflichtungen als strikt verbindlich und unbezweifelbar gültig angesehen werden.“

5.2.4. Folgt daraus aber, daß auch nur einer der genannten Geltungsansprüche oder eine der rekonstruierten Dialogverpflichtungen entbehrlich ist? Der vierte Schritt ist die reflexiv-sinnkritische Prüfung der Skepsis: die aktuelle Reflexion *im* Dialog *mit* dem Skeptiker *als* Dialogpartner *auf* Sinnbedingungen des argumentativen Dialogs. Schritt für Schritt, nämlich für jeden einzelnen Geltungsanspruch und jede einzelne Dialogverpflichtung, ist zu prüfen, was mit dem argumentativen Dialog „passiert“, wenn auch nur eines jener normativen Elemente eingeklammert wird. M. a. W.: Ist der Diskursbeitrag des Skeptikers noch *verständlich* oder nicht vielmehr selbstwidersprüchlich? Und bleibt der Skeptiker *mit* dieser Argumentation als Dialogpartner *glaubwürdig*, wenn er die Verbindlichkeit eines jener Elemente in Zweifel zieht?

Oder kann der von dem Skeptiker Angesprochene, der sich mit dessen Zweifelsthese – z. B. „die angebliche Dialogverpflichtung X ist (vielleicht) entbehrlich und unverbindlich“ – konfrontiert sieht, dann gar nicht mehr wissen, woran er ist und worauf er sich verlassen kann? Kann er z. B. noch wissen, ob der Zweifler ihn überhaupt als Dialogpartner ernstnimmt, ob er überhaupt zum Dialog der sinnvollen Argumente und damit zur argumentativen Rechtfertigung bereit ist? Oder ist der Dialog nicht vielmehr bodenlos geworden, weil der Zweifel des Skeptikers bzw. der Einwand des Kritikers die Dialogbasis in Frage stellt und die Dialogpartnerschaft in Luft auflöst?

Im Dialog mit dem Skeptiker versucht die transzendental-reflexive Berliner Diskurspragmatik also zu zeigen, daß der Verzicht auf die Einlösung der Geltungsansprüche und der Dialogverpflichtungen/Dialogversprechen a priori einen Diskursbeitrag unweigerlich selbstwidersprüchlich, also sinnlos *und* den Redner unglaublich machen würde. Genau darin liegt m. E. der einzige, und zwar ex negativo mögliche Beweis dafür, daß es den, von Jonas ontologisch vermuteten, „Grund der Verbindlichkeit“ der Verantwortung unbezweifelbar gibt. Das Sichverantworten-Können und damit „die Möglichkeit, daß es Verantwortung gebe“ (Jonas, KGA I/2.1, S. 196), werden negiert, wenn der Sprecher die Verbindlichkeiten der Diskurspartnerschaft nicht anerkennt, sondern in Zweifel zieht.

6. Jonas' Weg zur Zukunftsethik: Intuitionen und Denkeexperimente, Anerkennung der Unwissenheit, Verantwortung für die Permanenz des zweideutigen Menschen

In einer analytisch, technisch und relativistisch gestimmten, daher prinzipienunwilligen und prinzipienunfähigen, Zeit sucht Hans Jonas sowohl lebens- und geistesphilosophisch als auch wert- und normativ-ethisch ein intersubjektiv gültiges und verbindliches „Prinzipienwissen“ (KGA I/2.1, S. 65 ff., 71 ff., 80 ff., 85 ff. und 93-98). Es geht ihm um eine orientierungsrelevante und normativ bindende Selbsterkenntnis des Menschen sowohl in der Natur als auch in der technologischen Zivilisation. So stellt sich ihm gleichsam die Gretchenfrage: „Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen?“ (ebd., S. 515-528).

Den Lebenszusammenhang der Natur thematisiert er in *Organismus und Freiheit*. Zwar ist hier nicht ausdrücklich von Seinsprinzipien die Rede, sondern – quasi im Vorgriff auf sein verantwortungsethisches Werk – von „Ontologie als Grundlage der Ethik“ und damit (in quasi kantischer Redeweise – GMS, Akad.-Ausg. Bd. IV, S. 389) von dem „Grund der Verpflichtung“ des Menschen für „eine Pflugschaft, die er allein sehen kann, aber nicht geschaffen hat“ (KGA I/1, S. 358). Jedoch rekonstruiert Jonas

Entwicklungsprinzipien des Lebens (ἀρχαί – Quellen) bzw. „Prinzipien der Aktion“ in der Natur, welche die lebendige Natur antreiben auf dem Wege vom primitiven Organismus zur Freiheit – schließlich zu den „Freiheiten des Denkens“, als deren höchste er die reflexive Freiheit des homo sapiens und damit die „moralische Freiheit“ auszeichnet (dazu Lenzig 2006, S. 119-165). Sein naturphilosophischer Ansatz ist „eine ‚ontologische‘ Auslegung biologischer Phänomene“ (KGA I/1, S. 3) am Leitfaden des Basisphänomens *Stoffwechsel* bzw. Metabolismus. Er ist es, der die Existenz des Organismus und dessen Entwicklung an das – sich evolutionär ausdifferenzierende – Wechselverhältnis von Notwendigkeit und Freiheit bindet.

In seinem praktisch philosophischen Werk deckt Jonas den Macht- und Verantwortungszusammenhang der technologischen Fortschrittszivilisation auf. Die moderne Zivilisation entpuppt sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts als Krisenzivilisation, ja als Gefahrenzivilisation: Plötzlich sieht sich der Naturphilosoph, der die biologische Entwicklung als Weg zu Geist und Freiheit darlegte, indem er von sich aus zurückschaut und die menschlichen Entwicklungsvoraussetzungen einholt, politisch-ethisch herausgefordert. In „Furcht“ um den verantwortungsfähigen Menschen und mit „Zittern“ (KGA I/1, S. 388, vgl. 705, Anm. 13; KGA I/2.1, S. 419) angesichts von dessen, jetzt möglich gewordener, Selbstzerstörung sucht er seit 1968 ein verbindliches Prinzip der Zukunftsverantwortung, welche (so Apel und Böhler) genauer als *Mit-Verantwortung* der Menschen für die Zukunft der Menschheit auf dieser endlichen und sehr verletzlichen Erde zu begreifen ist (Bausch/Böhler u. a., Hg. 2000, S. 199ff., und Apel/Burckhart, Hg. 2001, S. 47ff., vgl. 27ff.). In kritischer Anknüpfung an Kants kategorischen Imperativ entwickelt er es als *Imperative of Responsibility* (Chicago & London, 1992). Diesen Imperativ bettet er wertethisch und ontologisch ein (3. Kapitel), bringt ihn dann intuitionistisch nahe (4. Kapitel, Abschnitte III und VII) und begründet ihn in einem argumentativen Diskurs, der auch einen Technologiefreund überzeugen soll (2. Kapitel, Abschnitt III).

Dietrich Böhler, Bernadette Herrmann: Prinzip Zukunftsverantwortung und Prinzip Diskurs: Die begründungsphilosophische Herausforderung des Anthropozäns – ein Dialog mit Hans Jonas und Karl-Otto Apel.

Sección: Artículos

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 5, 2020

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY–NC–SA 4.0

Eine Prinzipienbegründung kann es weder bei einem Intuitionismus, also der „Überredungskraft unseres Gefühls“, noch bei dem in der westlichen „Komplementarität“ von subjektiver Wertentscheidung und kausalistisch objektivierender Science verankerten „Wertsubjektivismus“ belassen. Das weiß Jonas (KGA I/2.1, S. 16 und 59-60). Angesichts der hochtechnologischen und der alltäglich konsumtechnischen Gefährdung der „Welt“ des Menschen, ja seines „Wesens“ (ebd., S. 17), stehe die Philosophie vor der in „die Metaphysik reichende[n] Frage“, „warum überhaupt Menschen in der Welt sein sollen: warum also der Imperativ gilt, ihre Existenz in der Zukunft zu sichern. Das Abenteuer der Technologie zwingt mit seinen äußersten Wagnissen zu diesem Wagnis äußerster Besinnung“ (ebd., S. 15-16). Denn jene westliche Komplementarität erschließt weder eine Motivation zu der nun erforderlichen Mitverantwortung für die Biosphäre und die Menschheit noch erlaubt sie eine rationale Orientierung und Begründung dieser neuen Kollektivverantwortung.

Nicht mehr als eine Motivation kann Jonas geben, wenn er archetypische *ethische Intuitionen* herausstellt, die in der Lebenswelt immer schon oder doch seit der Staatenbildung verkörpert sind: die Fürsorge der Eltern und die der Staatslenker. Beide führt er auf einen unmittelbaren Situationsappell zurück: „Sieh hin, und du weißt!“ (ebd., S. 254, vgl. 259ff., 182ff. und 201ff.). Die darin liegende wertethische Motivationskraft will er entbinden, um sie mit Blick auf die wertvolle, aber bedrohte Natur *als* Lebenszusammenhang und als Umwelt des Menschen fruchtbar zu machen. Wie aber? Durch zwei Gedankenexperimente.

Eine erste Orientierung vermittelt er mit Hilfe einer zugleich diskursiven und intuitiv ansprechenden Überlegung. Er entwirft das Denkexperiment einer *Heuristik der moralischen Furcht*: Überlege, welche Folgen deiner (erwogenen) Handlungsweise den davon Betroffenen – aus gutem Grund – Furcht einflößen, ja ein summum malum sein würden (ebd., S. 65ff. und 74ff.). Doch ein solches worst-case-Szenario sei kein hinlänglicher Kompaß (ebd., S. 64), sondern eine „bloße Faustregel“ (ebd., S. 542),

nämlich eine Sensibilisierung zur „Einbeziehung der Anderen“ (ebd., S. 82), wie er geradezu diskursethisch formuliert (ebd., S. XL und XLVI-XLVII).

Geltungslogisch erheblich stärker ist sein zweites Gedankenexperiment: Kritisch gegenüber Intuitionismus und Subjektivismus, unternimmt Jonas eine Art Diskursexperiment. Es ist das diskursiv angelegte „Denkexperiment“ über das „Element der Wette im Handeln“. Damit bezieht er sich auf Pascal, argumentiert jedoch stillschweigend kantianisch. Prüft er doch, ob die lebensweltlich ethische Intuition, man dürfe das nicht verwetten bzw. aufs Spiel setzen, was anderen gehört, als allgemeine Handlungsmaxime gültig und verbindlich sein könne (ebd., S. 80-88, vgl. 235ff.). Für diese Geltungsprüfung wählt er die Form eines moralischen Selbstgesprächs, also eines argumentativen Diskurses, den ein Gewissenhafter, z. B. ein gewissenhafter Technologiefreund, mit sich selber führt. Dieser weiß bereits, daß Handlungsweisen in der hochtechnologischen Zivilisation eine kaum begrenzbarere Auswirkungsdimension haben können. Zudem weiß er, daß eine Prognose ihrer Auswirkungen unsicher bleibt.

Genaugenommen bleiben Prognosen für die Ökosphäre und die geschichtlich wandelbare Welt doppelt unsicher: Einmal sind bedingte Prognosen („Immer dann, wenn x, folgt die Wirkung y“) in der offenen, nicht wie ein Labor abschließbaren Bio-, Sozio- und Entwicklungswelt strenggenommen nicht möglich. Zudem sind auch solche Prognosen, ebenso wie alle, auf Situationsdeutungen angewiesenen, empirischen Hypothesen, Theorien und konkreten Diskurse fehlbar, weil sie von einem Deutungszusammenhang abhängen, von perspektivischen Einschätzungen bzw. von Situationsinterpretationen und von Theorien.

An diesem Punkt kommt Jonas mit der Diskursethik überein und in gewisser, behutsamer Weise auch mit der fallibilistischen Wissenschaftstheorie Karl R. Poppers (Popper, 1976, bes. S. 14-17 und 47ff.; vgl. Popper, 1974, S. 77-78, 204ff. und 380ff.), dem kritischen Rationalismus. Doch er geht darüber hinaus, indem er aus dem Prognose- und empirischen Erkenntnisdefizit eine normative, ja eine direkt

pflichtethische Konsequenz zieht: „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“ (KGA I/2.1, S. 33). Wie? Jonas folgert aus der Anerkennung dieser „Unwissenheit“ ein Diskurs-Verfahrensprinzip, ja „einen neuen Grundsatz“ für die Ethik: „Es ist die Vorschrift, primitiv gesagt, daß der *Unheilsprophezeiung mehr Gehör zu geben ist als der Heilsprophezeiung*“ (KGA I/2.1, S. 74, vgl. 74-80). Diese Einsicht ist nicht allein für die ökologische Ethik, sondern ebenso für die Bioethik höchst bedeutsam.

Diese Vorsichtsmaxime konkretisiert Jonas mit Hilfe des Gedankenexperiments der Wette. Hier erarbeitet er diskursiv ein Ausschlußkriterium für unheilvolle Nebenfolgen bzw. Risiken. Das Kriterium besagt: Ein Risiko, welches entweder das Ganze der möglichen Interessen der betroffenen Anderen, vor allem ihr Leben, umfaßt, oder aber sogar das Ganze der Menschheit, nämlich Gattungsexistenz und Menschenwürde samt Verantwortungsfähigkeit, darf man mit einer Technologie nicht eingehen. Denn – und hier bringt er das kruziale Geltungskriterium des argumentativen Konsensus ins Spiel – es „ist von der Menschheit der Zukunft“ „kein Einverständnis zu ihrem Nichtsein oder Entmenschlichsein erhältlich noch auch supponierbar“ (KGA I/2.1, S. 85).

So legitimiert Jonas – in großer Nähe zum Diskurs-Konsensprinzip der Transzendentalpragmatik – sein imperatives Prinzip der *Zukunftsethik*: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“ (KGA I/2.1, S. 40). Unter dem „echten menschlichen Leben“ versteht er eine Existenzweise, die der Würde des Menschen und damit seiner Verantwortlichkeit gegenüber „der Idee des Menschen“ bzw. dem „zu *bewahrenden* Begriff des Menschen“ gerecht zu werden vermag (KGA I/2.1, S. 97-98; dazu: S. 674, Anm. 25, und 66; vgl. S. 542: „im Lichte eines gültigen Menschenbildes“; vgl. Huber, 2020b, S. 280ff.).

Der Begriff des Menschen könne sinnvollerweise nicht als Ideal gedeutet werden. Gegenüber der *Utopie* vom „erst kommenden ‚eigentlichen Menschen‘“ (KGA I/2.1, S.

299ff.), sei es Nietzsches ‚Übermensch‘, sei es der ‚sozialistische Mensch‘ (ebd., S. 303), zeigt Jonas die „Notwendigkeit des Abschieds vom utopischen Ideal“ auf (ebd., S. 305-307). Die Einsicht in diese Notwendigkeit ergebe sich, wenn man Ernst Blochs Utopie, genauer: seine „Ontologie des Noch-Nicht-Seins und des darauf gegründeten Primats der [utopischen] Hoffnung“ (ebd., S. 409), mit der nüchternen „Wahrheit“ der menschlichen Existenz konfrontiert. Denn diese bestehe in der Zweideutigkeit des Menschen, „in seinen Höhen und Tiefen, in seiner Größe und seiner Erbärmlichkeit, seinem Glück und seiner Qual, seiner Rechtfertigung und Schuld“ (ebd.).

Es sei dieser zweideutige Mensch, um den es sich „*lohnt*, so wie er ist“, nicht wie er gemäß einer „schlackenlosen Idealvorstellung sein könnte“ (KGA I/2.2, S. 229). Nach der Sintflutgeschichte – hier verweist Jonas auf das biblische Buch Genesis, Kap. 8-9, vgl. 6-7 – habe der zunächst vom Menschen enttäuschte und daher in Zorn entbrannte Gott „ein bescheideneres Ziel als den vollkommenen Menschen“ akzeptiert; „und ich finde, wir müssen es auch akzeptieren“ (KGA I/2.2, S. 228). Denn die menschliche Ambivalenz „beheben [zu] wollen, heißt den Menschen in der Unergründlichkeit seiner *Freiheit* aufheben wollen. Kraft dieser und der Einmaligkeit jeder ihrer Situationen wird er immer neu sein und verschieden von dem der war, aber niemals ‚eigentlicher‘. Niemals auch der inneren Gefährdung des Menschseins enthoben, die eben *zu seiner ‚Eigentlichkeit‘ gehört*“ (KGA I/2.1, S. 409).

Sofern die Verbindlichkeit von Jonas’ Prinzip der Zukunftsverantwortung erwiesen ist, was hier in Form der dialogreflexiv-sinnkritischen Begründung versucht wurde, verpflichtet dieses Prinzip dazu, den ambivalenten Menschen *in* seiner Umwelt, zu der er in Stoffwechsel steht und ferner stehen können müsste, eine verantwortungsförderliche Gegenwart und Zukunft zu ermöglichen. Angesichts der bedrohten *Ökologie*, die Jonas als ökologische Selbstgefährdung des Menschen beschreibt, folge daraus das Gebot, es „zur höchsten Pflicht zu machen, die Menschheit nie in eine Rettungsbootsituation kommen zu lassen“ (KGA I/2.2, S. 230).

7. Prinzipienerweis ohne Zirkel: Strikte Dialogreflexion statt „Diskurstheorie“

In dem, zur Veröffentlichung in *Band V/1* der *KGA: Briefe und Erinnerungen* vorgesehenen, Luxemburger Gespräch mit Jean Greisch und Erny Gillen streift Jonas die Diskursethik, ohne die Prinzipienreflexion der Transzendentalpragmatik zu erwähnen, ohne zwischen faktischem Diskurs versus rein argumentativem, insofern idealem Diskurs zu unterscheiden und ohne das Diskursprinzip als „*regulative*“ Idee zu berücksichtigen.

Die Transzendentalpragmatik und ihre Berliner Weiterführung begründen das Diskursprinzip als regulatives Geltungs- und Annäherungsprinzip für faktische Diskussionen/Kommunikationen, die *als* solche einer kritischen Orientierung bedürfen, und zwar auch dann, wenn faktisch „Wohlgesinde“ zusammenkommen. Da die Transzendentalpragmatiker, eingeschlossen die transzendental-reflexiven Diskurspragmatiker, die methodische Unhintergebarkeit der dialogförmigen Argumentationssituation, und zwar durch reflexive Skeptikerwiderlegung, aufweisen, vertreten sie keine Theorie, sondern eine sinnkritisch-transzendente Reflexion auf die *Sinn-* und *Gültigkeitsbedingungen* des Etwas-als-etwas-Erkennens und -Geltendmachens, gleich ob es um moralische oder theoretische Problemlösungen (Diskurse) geht.

Hingegen versteht Jonas die Diskursethik offenbar von Habermas her, charakterisiert er sie doch als eine Theorie des praktischen Diskurses unter Wohlgesinde. Daher kann er sagen: „[z]u einer Grundlegung der Ethik kann das Diskursprinzip nicht führen. Es liegt [...] ein *circulus vitiosus* vor: Wenn sich vernünftige Gesprächspartner [...] miteinander besprechen, so liegen [...] gewisse Voraussetzungen in dieser Tatsache selber, nämlich daß man den anderen anerkennt als jemand, der auch etwas zu sagen hat, der uns gleichgestellt ist, dem es auch um Wahrheit geht oder von dem man annimmt, daß er nicht irgendwie eine Komödie spielt usw. Und hier besteht also schon eine Gesellschaft Wohlgesinde, und die werden sich dann auch über das Gute einigen. Der Zirkel ist eben der der Wohlgesinde.“

Dietrich Böhler, Bernadette Herrmann: Prinzip Zukunftsverantwortung und Prinzip Diskurs: Die begründungsphilosophische Herausforderung des Anthropozäns – ein Dialog mit Hans Jonas und Karl-Otto Apel.

Sección: Artículos

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 5, 2020

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY–NC–SA 4.0

In der Tat leistet Habermas' „Diskurstheorie“ bloß eine Rekonstruktion des „praktischen Diskurses“ bzw. derjenigen Diskurse unter Gleichberechtigten, „in denen moralische Normen begründet werden können“ (Habermas 1992, S. 133, vgl. 134ff.; vgl. seine Zurückweisung der Letztbegründung bzw. des Verbindlichkeitsanspruchs von Apel, ebd., S. 185-199). Diesen Ansatz kritisieren die Transzendentalpragmatiker, Apel und seine Schüler, erstens als bloße Theorie, die schon *als* solche keinen Verbindlichkeitserweis, keine „Letztbegründung“ (Apel) der Pflicht, Konflikte möglichst in argumentativen Diskursen unter wechselseitig anerkannten Partnern zu lösen, erbringen könne. Zweitens können auch sie in diesem, das Entscheidende schon voraussetzenden, Ansatz nur einen Zirkelschluß sehen (Apel, 1998, S. 453, 456, 663-664 und 707-708; Böhler, 2014, S. 249-250, 288-291, bes. 516-526).

Die Transzendentalpragmatik weist jeder Bezweiflung der Gültigkeit und Verbindlichkeit des Diskursprinzips einen „performativen“, besser: pragmatischen Widerspruch nach, eine geltungsunfähige, weil sinnlose Rede: Sie setzt beim *Skeptiker* an oder bei dem von ihm angeführten Gegenbeispiel des verdeckt oder offen strategischen Handelns. Sie erweist durch „*Reflexion auf den Diskurs im [scil.: gerade anhängigen] Diskurs*“ die Sinnlosigkeit einer Argumentationsvermeidung und einer Verweigerung der Mitverantwortung für den Diskurs, nämlich sowohl für dessen Existenzbedingungen als auch für dessen Umsetzung in die Praxis. Dieser transzendente Erweis ist ein Gültigkeitserweis der nicht sinnvoll bezweifelbaren Verbindlichkeit des Sich-im-Diskurs-Verantwortens und der Achtung aller als möglicher Diskurspartner usw. Denn dasjenige, was sich nicht mit einem sinnvollen Argument bezweifeln läßt, das gilt prinzipiell und insofern absolut (Apel, 1998, S. 179, vgl. 177-183, 64-79, 453ff., 663-664, 680ff. und 707ff.; zur transzendental-reflexiven Vermeidung einer *petitio principii*: Apel, 1998, S. 66ff., 166ff., 455ff., 698 und 707ff; Böhler, 2020, S. 22, 42ff., 151f.; zum Problem des strategischen Handelns: Apel, 1998, S. 28-29, 452ff. und 701-725; Böhler, 2014, S. 260f., und Böhler, 2020, S. 50-53 und 318f.).

8. Der Begriff ‚Verantwortung‘: das Fürsorge- und Machtverhältnis des Verantwortungsträgers versus das reziproke, logisch symmetrische Rechtfertigungsverhältnis des Sich-Verantwortens

Zum Schluß bleibt im Gespräch mit Jonas und Apel zu bedenken, daß ‚Verantwortung‘ janusköpfig ist. Einerseits bringt dieser Begriff die nonreziproke Beziehung und Haltung der Fürsorge und Schutzgewährung eines Mächtigen gegenüber einem Schutzbedürftigen, insofern ein *Machtverhältnis*, zum Ausdruck. Das ist es, was Jonas als Phänomenologe beschreibt (KGA I/2.1, bes. S. 182f., 189f. und 239f., vgl. LVIIIf.) – aber verabsolutiert. Andererseits meint ‚Verantwortung‘ auch und nicht zuletzt Rechtfertigung, nämlich die Tätigkeit des Sich-Verantwortens. Hier kommt das *dialogische Verhältnis* bzw. Diskursverhältnis einer logischen Reziprozität und Symmetrie der Geltungsansprüche ins Spiel. Dieses Verhältnis steht nicht etwa in Konkurrenz zu lebensweltlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen wie dem der Fürsorge und der Macht, vielmehr liegt es allen Sozialverhältnissen *zugrunde*. Keine Sozialität ohne die impliziten Geltungsansprüche der Wahrheit und Richtigkeit, der Verständlichkeit und Wahrhaftigkeit bzw. Glaubwürdigkeit (Böhler, 2014, S. 46f., 98f., 294-299, vgl. 238ff. 259ff., 302f., 309-315 und 350ff.).

Abgesehen aber von dieser transzendentalen Verankerung der Reziprozität in allem Denken, Reden und Tun bestehen faktische Reziprozitätsstrukturen in Lebenswelt und in der Gesellschaft, zumal in einer demokratisch verfaßten. Fast auf Schritt und Tritt begegnen uns hier reziproke Strukturen der Anerkennung, Verpflichtung und vertragsähnlichen Zuteilung bzw. Zuerkennung von Verantwortung. So etwa zwischen den Passagieren und dem Kapitän eines (Fahrgast-)Schiffes, zwischen den Wählern und der gewählten Regierung, zwischen Kindern sowie deren Eltern und den Erziehern bzw. den Lehrern, zwischen Vereins- und Gewerkschaftsmitgliedern und Vorstand u. a. m. Jonas weiß das und bringt selbst gern das Kapitän-Passagier-Beispiel (KGA I/2.1, S. 185).

Doch ungeachtet solcher Anerkennungs- und Vertrags-Reziprozitäten, ohne die lebensweltliche, soziale und politische Ordnungen nicht denkbar wären, bleibt Jonas' Argument der Nonreziprozität (KGA I/2.1, S. 186 f.) und eines gewissen Machtvorsprungs des Verantwortungsträgers vor dessen Gegenüber bzw. Schutzbefohlenen, Klienten oder Wähler in Kraft. Aber es gilt nie uneingeschränkt, weil beide Seiten eines Verantwortungsverhältnisses immer schon Geltungsansprüche haben bzw. voraussetzen und dadurch in einer reziproken, und zwar logisch symmetrischen sowie sozial gleichberechtigten Beziehung zueinander stehen. Sie sind mögliche Diskurspartner.

Jonas denkt, wenn er das Verantwortungsverhältnis thematisiert, in erster Linie betrachtend und intuitionistisch. So pointiert er seinen phänomenologischen Blickwinkel folgendermaßen: „Sieh hin und Du weißt“, wofür Du verantwortlich bist, nämlich für das schutzbedürftige, werthafte, organische Leben um Dich herum. Du weißt es, so wie Eltern von ihren Kindern ‚normalerweise‘ (!) wissen, daß sie ihnen Fürsorge und Vorsorge zu gewähren haben. In dieser Perspektive nimmt Jonas allein das nonreziproke Verhältnis der Ausgangs- und Handlungsbedingungen eines Verantwortlichen zu seinen Schützlingen in den Blick.

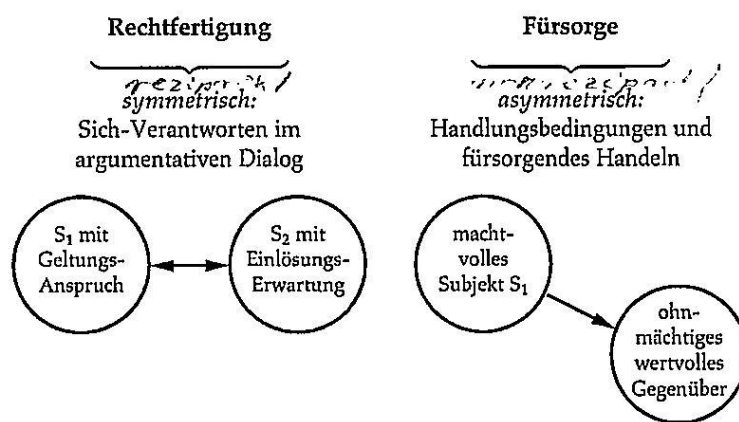
Die theologischen Ethiker Wolfgang Huber (Huber, 1990, S. 395f., sowie Huber, 2006, S. 246-255) und Heinrich Bedford-Strohm (Bedford-Strohm, 2018, S. 253-284) haben dem nonreziproken lebensweltlichen Ansatz einen reziproken gegenübergestellt. Ihre ethische Intention läßt sich auf der Ebene der Geltungsansprüche validieren, und zwar durch Berücksichtigung der (impliziten) Diskursebenen und reziproken Geltungsansprüche eines Verantwortungsträgers und Fürsorgers. Denn auch fürsorglich Handelnde wie die von Jonas paradigmatisch herangezogenen Eltern setzen notwendigerweise Geltungsansprüche *gegenüber* ihren Schützlingen und *für* ihre Handlungsweise voraus. Jedenfalls – und für das Begründungsargument reicht diese Feststellung – können auch Institutionen der Fürsorge ohne Geltungsansprüche nicht sinnvoll gedacht werden. Aus diesem Grunde

wurde in Böhler 2014 Jonas' Ansatz folgendermaßen – wir referieren daraus S. 487-491 – kritisiert und diskurspragmatisch ‚aufgehoben‘: In seiner lebensweltlichen Perspektive nimmt Jonas allein die nonreziproken, also logisch *asymmetrischen Ausgangsbedingungen* eines Verantwortlichen in den Blick. Daraus ergibt sich seine grundlegende These: Eine praktische und intuitive Asymmetrie sei es, die den Verantwortungsbegriff konstituiere.

Trifft das zu? Recht hat Jonas als Phänomenologe, insoweit er zeigt, worin die *Ausgangslage* und die direkte praktische Aufgabe der Verantwortung besteht – nämlich stellvertretend, mithin fürsorgend für ein wertvolles, um seiner selbst willen schutzbedürftiges Wesen zu handeln. Diesen Fürsorgeaspekt der Verantwortung stellt das folgende Schema der Verantwortungsaspekte auf der rechten Seite dar, während dessen linke Hälfte den dialogförmigen, mithin reziproken, logisch symmetrischen Rechtfertigungsaspekt veranschaulicht:

Zukunftsverantwortung und Menschenwürde

Abb. 14: Verantwortungsaspekte



Die Bestimmung der Verantwortung als eines asymmetrischen Verhältnisses greift zu kurz. Denn logisch hat sowohl die Diskurssituation der Prinzipienbegründung, in der einer dem anderen im argumentativen Dialog demonstriert, daß man prinzipiell zur Mitverantwortung für schutzbedürftige Wesen verpflichtet sei, eine symmetrische Form, als auch die konkrete Rechtfertigungssituation einer verantwortlichen Person,

Dietrich Böhler, Bernadette Herrmann: Prinzip Zukunftsverantwortung und Prinzip Diskurs: Die begründungsphilosophische Herausforderung des Anthropozäns – ein Dialog mit Hans Jonas und Karl-Otto Apel.

Sección: Artículos

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 5, 2020

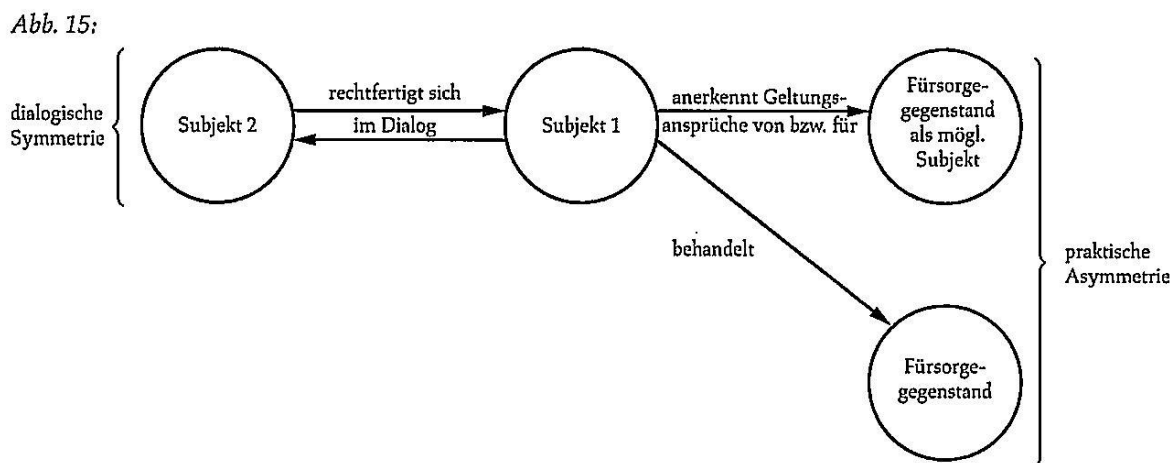
www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY–NC–SA 4.0

die über ihre Praxis befragt wird oder sich selbst Fragen stellt. So befragt oder fragend, muß sie in einem symmetrischen Dialog begründen können, daß die fürsorglichen Handlungsweisen den legitimen Ansprüchen gerecht werden, die sie im Namen des oder der Betreuten geltend machen kann oder die jener bzw. jene – später einmal – selbst vorbringen kann, etwa das herangewachsene Kind gegenüber den Eltern. Dann sind die verantwortlichen Personen gefordert, die Asymmetrie ihres fürsorgenden Handelns zu verlassen und sich auf die Symmetrie des argumentativen Dialogs einzulassen, auf das Rede-und-Antwort-Stehen. Eben darauf bezieht sich die umgangssprachliche Rede von Sich-Verantworten, nämlich auf die dialogförmige Praxis des Rechtfertigens.

Bei dem Rede-und-Antwort-Stehen sind stets zwei Diskurssymmetrien im Spiel: sowohl die im engen Sinne logische oder semantisch syntaktische Symmetrie zwischen Rede und Gegenrede (als Aussagen betrachtet) wie auch die dialogpragmatische zwischen Frage und Antwort, Gründefordern und Gründegeben, Anerkennungserwartung und Anerkenntnis, wie sie sich in der Interaktion gleichberechtigter Diskurspartner einstellen. Dieses Sich-im-Diskurs-Verantworten ist, wie oben erläutert, der Rechtfertigungsmodus der Verantwortung. Verantwortung beruht nicht allein auf Fürsorge, sondern immer schon auf Rechtfertigung in sechsstelliger Relation. Keine Verantwortung ohne mögliche Rechenschaft.

Das Rede-und-Antwort-Stehen und das stellvertretende Handeln des Fürsorglichen sind miteinander verwoben. Das eine verlöre ohne Bezug auf das andere seinen Sinn. Das Verwobensein der Fürsorgebeziehung mit der Rechtfertigungsbeziehung zeigt sich schon daran, daß ‚ich‘, der Fürsorgende, bei Fragen nach dem Warum meiner Handlungsweise sowohl zum ‚Gegenstand‘ meiner Fürsorge als auch zu dem Fragenden die symmetrische Stellung eines Diskurspartners werde einnehmen müssen. Denn ‚ich‘ komme dabei nicht umhin, sowohl dem Frager Geltungsansprüche für seine Frage (als ernstgemeint, verständlich und wahrheitsdienlich) zuzubilligen und selbst ernsthaft, verständlich, wahrheitsbemüht darauf einzugehen, als auch meinen

Fürsorgegegenstand als (möglichen) Diskurspartner anzuerkennen und mich seinen Geltungsansprüchen zu stellen. ‚Ich‘ werde selbst zum Diskurspartner und muß daher zum Geltungsdiskurs über meine Fürsorge bereit sein.



Warum? Ich bin einerseits Handelnder, ein faktisches Subjekt (Ich I), doch bin ‚ich‘ zugleich virtueller Diskurspartner, der zu seinen Handlungen Stellung nehmen kann (Ich II). Daher kann ‚ich‘ als Diskurspartner meinem Fürsorgegegenstand nicht einerseits (in der Fürsorgerelation) Seins- und Zuwendungswert beimessen und andererseits (in der Rechtfertigungsbeziehung) bezweifeln oder gar bestreiten, daß man ihn als mögliches *Subjekt* von Geltungsansprüchen anerkennen soll. Wer einen solchen Zweifel geltend machte, verstrickte sich in einen performativen Widerspruch. Hinsichtlich dieser These verlöre er seine Glaubwürdigkeit als Diskurspartner. ‚Ich‘ müßte über meinen Schützling vielmehr sagen können, daß man für ihn als mögliches Subjekt mit *Recht* Wert und Schutzwürdigkeit beanspruchen könne und daß ihm dieser moralische Anspruch zukomme, so daß ‚ich‘ ihn als (mögliches) *moralisches* Subjekt ernstnehmen solle.

Der von Jonas verabsolutierte Fürsorgeaspekt bezieht sich auf die appellative wertethische Ausgangssituation eines Handlungsmächtigen im Verhältnis zu einem wertvollen, aber vergleichsweise ohnmächtigen Gegenüber, während sich der Geltungsaspekt aus der, damit von vornherein verbundenen, dialogischen und schon

deshalb moralisch geladenen Rechtfertigungssituation ergibt. Erst beide Aspekte, miteinander und ineinander, machen den vollen Sinn von ‚Verantwortung‘ aus. Zur Verantwortung gehört von vornherein das Sich-Verantworten, die Rechtfertigung des *Warum* und des *Wie*. Der bzw. die Fürsorgende muß sich mit Argumenten konkret *verantworten* können gegenüber den Ansprüchen seines/ihrer Fürsorgegegenstands. Das gilt auch dann, wenn dieser selbst faktisch keine Ansprüche erheben, wohl aber ein ‚moralisches Mandat‘ beanspruchen kann (vgl. Brune, 2002, S. 425-446, hier 443, und Brune 2010, S. 458ff.).

Literaturverweise

- Apel, K.-O. (1973). *Transformation der Philosophie* (2 Bde.). Frankfurt am Main.
- Apel, K.-O. (1974). Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik. In D. Böhler (Hg.) (1994). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (S. 369-404.). München.
- Apel, K.-O. (1976). Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. In K.-O. Apel (Hg.), *Sprachpragmatik und Philosophie* (S. 10-173). Frankfurt am Main.
- Apel, K.-O. (1988). *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main.
- Apel, K.-O. (1998). *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main.
- Apel, K.-O. (2017). First Things First. Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung. Zur Begründung einer planetaren Makroethik (2000). In K.-O. Apel, *Transzendente Reflexion und Geschichte* (S. 226-254). Berlin.
- Apel, K.-O. & H. Burckhart (Hg.) (2001). *Prinzip Mit-Verantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik*. Würzburg.
- Bausch, Th., D. Böhler u. a. (Hg.) (2000). *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft. In memoriam Hans Jonas*. Münster.
- Beckers, J. O., F. Preußger & Th. Rusche (Hg.) (2013). *Dialog – Reflexion – Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik*. Würzburg.
- Bedford-Strohm, H. (2018). *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag* (1. Aufl. 1993; 2. Aufl. mit einem neuen Vorwort). Leipzig.

Dietrich Böhler, Bernadette Herrmann: Prinzip Zukunftsverantwortung und Prinzip Diskurs: Die begründungsphilosophische Herausforderung des Anthropozäns – ein Dialog mit Hans Jonas und Karl-Otto Apel.

Sección: Artículos

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 5, 2020

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY–NC–SA 4.0

- Böhler, D. (2014). *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik – Orientierung in der ökologischen Dauerkrise. Freiburg/München* (Neuaufkl. von 2013 als Alber Studienausgabe).
- Böhler, D. (2004). Hans-Georg Gadamer und Hans Jonas: Briefe über die Zukunftsethik. In D. Böhler & J. P. Brune (Hg.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas* (S. 471-482). Würzburg.
- Böhler, D., H. Gronke & B. Herrmann (Hg.) (2008). *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionswissenschaft und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*. Freiburg/Berlin/Wien.
- Böhler, D. u. a. (2020). *Was gilt? Diskurs und Zukunftsverantwortung*. Freiburg/München.
- Böhler, D. (Hg.) (1994). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München.
- Böhler, D. & R. Neuberth (Hg.) (1992). *Herausforderung Zukunftsverantwortung. Hans Jonas zu Ehren*. Münster/Hamburg.
- Brune, J. P. (2010). *Moral und Recht. Zur Diskurstheorie des Rechts und der Demokratie von Jürgen Habermas*. Freiburg/München.
- Brune, J. P. (2002). Menschenwürde und Potentialität. Eine diskursethische Skizze. In H. Burckhart & H. Gronke (Hg.), *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik* (S. 425-446). Würzburg.
- Frühwald, W. (2020). Die Idee der Zukunftsverantwortung und die Grenzen des Fortschritts. In D. Böhler u. a., *Was gilt? Diskurs und Zukunftsverantwortung* (S. 289-296). Freiburg/München.
- Gronke, H. (1994). Epoché der Utopie. Verteidigung des ‚Prinzips Verantwortung‘ gegen seine liberalen Kritiker, seine konservativen Bewunderer und Hans Jonas selbst. In D. Böhler, *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (S. 407-427). München.
- Habermas, J. (1992). *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.
- Hellesnes, J. (2020). Die Achillesferse des reduktiven Naturalismus. In D. Böhler u. a., *Was gilt? Diskurs und Zukunftsverantwortung* (S. 85 -94). Freiburg/München.
- Herrmann, B. (2013). Das Problem des Bösen und der Begleitdiskurs. In J. O. Beckers, F. Preußger & Th. Rusche (Hg.), *Dialog – Reflexion – Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik* (S. 99 – 106). Würzburg.
- Herrmann, B. (2008). Hans Jonas' frühe Grundlegung der Verantwortungsethik. Komplementarität von ontologischer Freiheit und moralischer Verantwortung. In D. Böhler, H. Gronke & B. Herrmann (Hg.), *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionswissenschaft und Metaphysik im Werk von Hans Jonas* (S. 73 – 88). Freiburg/Berlin/Wien.
- Hösle, V. (2013). *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*. München.

Dietrich Böhler, Bernadette Herrmann: Prinzip Zukunftsverantwortung und Prinzip Diskurs: Die begründungsphilosophische Herausforderung des Anthropozäns – ein Dialog mit Hans Jonas und Karl-Otto Apel.

Sección: Artículos

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 5, 2020

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY–NC-SA 4.0

- Hösle, V. (2003). Hans Jonas' Stellung in der Geschichte der Philosophie. In Chr. Wiese & E. Jacobson (Hg.), *Weiterwohnlichkeit der Welt* (S. 34-52). Berlin.
- Hösle, V. (1994). Ontologie und Ethik bei Hans Jonas. In D. Böhler, *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (S. 105-125). München.
- Huber, W. (2020a, 11. Mai). Das Leben ist nicht das einzige Grundrecht. *Neue Zürcher Zeitung*, S. 8.
- Huber, W. (2020b). Ehrfurcht vor dem Heiligen. Zur Aktualität des *Prinzips Verantwortung*. In D. Böhler u. a., *Was gilt? Diskurs und Zukunftsverantwortung* (S. 269-286). Freiburg/München.
- Huber, W. (2006). *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik* (1. Aufl. 1996; 3. überarbeitete Aufl.). Gütersloh.
- Huber, W. (1990). Diskursbeiträge zu Hans Jonas und Karl-Otto Apel. In H. Jonas, KGA I/2.2, S. 395f. und 399ff.
- Jonas, H. (2010ff.). *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas (KGA)* (Hg. von D. Böhler, M. Bongardt, H. Burckhart & W. Ch. Zimmerli). Freiburg i. Br./Berlin/Wien.
- Jonas, H. (KGA I/1). *Organismus und Freiheit*, 2010.
- Jonas, H. (KGA I/2.1). *Das Prinzip Verantwortung. Grundlegung*, 2015.
- Jonas, H. (KGA I/2.2.). *Das Prinzip Verantwortung. Tragweite und Aktualität einer Zukunftsethik*, 2017.
- Kuhlmann, W. (2007). *Beiträge zur Diskursethik*. Würzburg.
- Kuhlmann, W. (1985). *Reflexive Letztbegründung*. Freiburg/München.
- Lenzig, U. (2006). *Das Wagnis der Freiheit*. Stuttgart.
- Popper, K. R. (1974). *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*. Hamburg.
- Popper, K. R. (1976). *Logik der Forschung* (6., verb. Aufl). Tübingen.
- Rusche, Th. (2020). Ein ABC der Diskursethik. In D. Böhler u. a., *Was gilt? Diskurs und Zukunftsverantwortung* (S. 236-265). Freiburg/München.