

Jörg Klawitter

## Traktat zum Topos Verantwortung — Grundlinien für eine historisch-systematische Unter- suchung mit Rücksicht auf neuzeitliche Perspektiven

„Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins.“  
Martin Heidegger, Über den Humanismus (Fr. a. M., V. Klostermann, 1968, 29)

Im Zeitalter polit-ökologischer Phraseologie einer als post-materialistisch bezeichneten Gesellschaft repräsentiert die Wortmarke „Verantwortung“ ein „neu“ aufkommendes Phänomen, das sich fast nie in seiner ganzen Vieldimensionalität zeigt und sich folglich kaum voll erfassen läßt. Warum? Nach mindestens zweitausendfünfhundertjährigen philosophischen Denkanstrengungen fällt es uns immer noch schwer, den Begriffsbereich „Verantwortung“ philosophisch hinreichend zu umreißen; zudem verschwimmt durch den permanenten, oftmals unüberlegten und situationsabhängigen Gebrauch die Konturschärfe dieses Terminus.

Rede- und Schreibfloskeln<sup>1</sup>, aber auch die unterschiedliche inhaltliche und wissenschaftsspezifische Gewichtung anlässlich von Sonntagsreden, in Zeitungsmittellungen, in Fachwörterbüchern<sup>2</sup> und Fachbüchern tragen dazu bei. Was bedeutet die Verantwortung des Technikers, des Politikers, des Wissenschaftlers z.B. bei einem Chemieunfall? Was bedeutet überhaupt „Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung“? Welchen Maßstab bietet Verantwortung für die Veränderung sittlicher Normen? Was heißt Verantwortung im Sinne von Sorgfaltspflicht? Welche demokratische Verantwortung trägt ein Volk als eigentlicher Souverän eines Staates? Gibt es eine Verantwortungsteilung, also lediglich eine Mit-Verantwortung? Bedingt persönliche Verantwortung realiter immer auch juristische Haftungskonse-

1. Siehe z.B. Günter Kirchhoff, Verantwortung — Grundlagen und Praxis, München (Bayerische Landeszentrale f. Politische Bildung), 2. überarb. Aufl. 1983, 21

2. Siehe ebd., 87-92

quenzen? Welche Tragweite der Verantwortung kann ein einzelner übernehmen? Gibt es einen gerechtfertigten Widerstand, geboren aus der Verantwortung aufgrund eines Terrorregimes? Kann eine Haltung als verantwortlich bezeichnet werden oder nur die auf ihr basierende Handlung? Läßt sich die Verantwortung eines Individuums, einer Gruppe, einer Institution oder gar der Gesellschaft an einen zeitlichen Rahmen binden? Ist das lateinische „imputatio“ synonym mit „Verantwortung“? Was bedeutet „Verantwortung für zukünftige Generationen“?

Freilich soll und kann es nicht Aufgabe dieses Beitrages sein, all jene Fragen zu beantworten; vielmehr ist es der Themenstellung angemessen, Grundzüge des Problemgeflechts „Verantwortung“ abrisartig darzustellen und die Intention des Verantwortungsbegriffs deutlicher herauszuschälen. Als Ausgangspunkt hilft jedoch bisweilen die Formulierung der „richtigen“ Fragen weiter.

## Zur Begriffsgeschichte von Verantwortung

Dieser erste Klärungsschritt vollzieht die immer noch unvollständige geschichtliche Untersuchung des Wortes Verantwortung innerhalb des deutschen Sprachraums nach. Fundierte und mit zahlreichen Beispielen belegte Auskunft erteilt das Wörterbuch der Gebrüder Grimm<sup>3</sup>; gemäß jenem Standardwerk ist der Begriff im älteren mittelhochdeutschen nicht nachzuweisen, kommt allerdings ab der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts vor. Den Impetus für die Sinndimension der Verantwortung bildete der Bedeutungsinhalt der Antwort, welche auf eine Frage(-situation) gegeben oder erwartet wird. Eine verstärkende Intention im heutigen Verständnis von Verantwortung wird zudem durch das im althochdeutschen vorkommende Gemisch der Formen „antwurdi — antwort — responsum; antwerdi — antwert — praesentia“ erzielt. „Diese Mischung von ‚antworten‘ und ‚gegenwärtig sein‘ läßt sich (mindestens nachträglich) so verstehen: Die Antwort wird bereichert durch Hineinnahme der ganzen Person, durch ihr Gegenwärtigwerden in der Antwort, durch ihr Eingehen in den Gehalt. Es

3. Siehe Jacob Grimm; Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 12, I. Abt., Leipzig (S. Hirzel), 1956, Sp. 79-82; vgl. z.B. mit Wilhelm Weischedel, Das Wesen der Verantwortung — Ein Versuch, Frankfurt a.M. (V. Klostermann), 3. unveränd. Aufl. 1972, 14-17, der den Sprachgebrauch von Verantwortung einer phänomenologischen Begriffsanalyse unterzieht.

kommt dann noch hinzu, daß Antworten oft nicht nur auf persönliche Fragen, sondern auf peinliches Fragen, auf Vorwurf oder Anklage erfolgt.<sup>4</sup> Der zuletzt angesprochene Bedeutungsgehalt wurzelt in der Verwendung der Begriffe „respondere“, „responsio“ und „responsum“, die im mittelhochdeutschen dem römisch-juridischen Sprachgebrauch entlehnt wurden. Jene Inanspruchnahme der Verantwortung im Rechtsleben verweist zugleich auf ihren Doppelsinn: Erstens kann ich für einen anderen vor Gericht der Verantwortler sein, d.h. ich trete für ihn als Verteidiger auf. Zweitens bin ich vielleicht auch derjenige, der sich selbst vor Gericht verteidigt oder verteidigen muß. Aufgrund der relativ späten Übernahme des Wortes aus dem lateinischen vermutet Georg Picht<sup>5</sup>, daß dies rechtsgeschichtlich mit dem Vordringen der Form des Inquisitionsprozesses zusammenhängt. Zudem darf nicht der Hinweis auf die Zusammensetzung von „ver-antworten“ übersehen werden, denn die Vorsilbe hat den Charakter von „gänzlich“, „vollständig“, „durch und durch“; insofern drückt Verantwortung den Einbezug der ganzen Person aus.<sup>6</sup> Verantwortung, verstanden als Apologie, zielt daher vor allem im Rechtsbereich auf den konkreten Einzelfall und verweist auf die enge Verbindung von Haftung und Verantwortung hin, denn: eine gerichtliche Anklage beinhaltet indirekt eine Haftung(s)-nach-Frage. Bekanntlich hat sich in der Regel nur derjenige zu verantworten, der für die betreffende Sache auch als derjenige, der dafür einstehen muß, angesehen wird. Neben jener konkreten Bedeutungsdimension taucht allmählich eine abstraktere im Sinne von „Zustand der Verantwortlichkeit“ auf, in welchem die Handlung aus Verantwortung lediglich als Möglichkeit besteht.

Die Anwendung des Begriffs Verantwortung in der christlichen Ethik basiert auf 2. Kor. 5,10: „Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi erscheinen, damit jeder für das seinen Lohn empfängt, was er bei Lebzeiten Gutes oder Böses getan hat.“ Dieses Postulat des Sich-rechtfertigen-Müssens jedes Menschen vor dem Richterstuhl Gottes führte wahrscheinlich zu der Übertragung des Begriffs Verantwortung vom Bereich des Rechtslebens auf den der gesamten Ethik. Demnach konstituiert die eben

4. Alfred Schüler, Verantwortung — Vom Sein und Ethos der Person, Krailling vor München (E. Wewel), 1948, 18

5. Siehe Georg Picht, Wahrheit-Vernunft-Verantwortung — Philosophische Studien, Stuttgart (E. Klett), 1969, 319

6. Siehe A. Schüler, a.a.O., 241, Anm. 2

angesprochene eschatologische Bedeutungsdimension Verantwortung als moralischen Begriff mit christlichem Ursprung. Diese Individualethik beinhaltet als Dreh- und Angelpunkt die „Pflicht“ der Vorbereitung jedes einzelnen auf die „letzte“ Verantwortung hin; eine derartige Ethik weist auf das Verantwortung tragende Subjekt hin, legt ausnahmslos jedem die Suche nach der Heilsgewißheit für die eigene Seele auf, drängt jeden zu seiner ihm eigenen Entscheidung und fordert den Bewußtheitszustand der Seele.<sup>7</sup> Für jenen Zustand steht paradigmatisch das Wort „conscientia“ in der Doppelbedeutung von Gewissen und Selbstbewußtsein. Indes bedeutet die eschatologische Herkunft des Terminus „Verantwortung“ möglicherweise eine Grenze für die philosophische Reflexion über dessen gesamte Bedeutungsdimension.

Zusammenfassend ist festzuhalten:

- „Verantwortung“ und „verantworten“ zählen zu den elementaren menschlichen Grundbedingungen.
- Alles ethische Verhalten greift bewußt oder unbewußt auf „Verantwortung“ zurück.
- „Verantwortung“ ist eine unabdingbare Prämisse (neben anderen) für jegliches menschliche Gemeinschaftsleben.

Infolgedessen gibt es auch heute noch kaum eine vernichtendere Aussage als die, jemand habe verantwortungslos gehandelt oder besitzt gar keine Verantwortung.

## Zur philosophischen Ortung des Begriffs Verantwortung

### *1. Das Einssein von Verantwortung und Erkenntnis bei Sokrates*

Die Idee der Verantwortung ist nicht nur Ausfluß übernommener Rechts-traditionen oder entspringt einem christlichen Denkansatz, nein, sie begegnet uns auch im Zentrum der griechischen Philosophie. Unsere Logik hat ihren Namen von jenem Logos, den Simmias in Platons Dialog „Phaidon“ mit dem Bild eines zerbrechlichen, durch das Leben schwimmenden, Notkahn<sup>8</sup> umschrieb. Seine originäre Bedeutung ist aus der sokratischen

7. Siehe G. Picht, a.a.O., 321

8. Siehe Platon, Phaidon, Sämtliche Werke 3 in d. Übers. v. F. Schleiermacher mit d. Stephanus-Numerierung, Reinbek b. Hamburg (Rowohlt), 1977, 85d (= Rowohlts Klassiker der Literatur u.d. Wissenschaft, Griechische Philosophie, Bd. 4)

Redewendung „lógon didónai“ herauszulesen, die das gleiche bedeutet wie „Rechenschaft ablegen“. Jener Begriffsinhalt richtet sich wiederum auf den vor einem ordentlichen Gericht geführten Prozeß, bei dem es Aufgabe des Angeklagten ist, seinen Logos dem Richter vorzulegen. Danach erst wird geprüft, widerlegt und abschließend beurteilt, was für eine Person dieser öffentlich zur Rede gestellte Angeklagte ist, wie beschaffen, d.h. redlich und überzeugend seine Verteidigungsrede war, welches Vergehen ihm nachgewiesen werden kann und welches Urteil in Rücksicht auf die ganze Person, deren angeblicher Strafhandlung und deren soziales Umfeld gesprochen werden soll. Der einzige als wahr, da harmonisch, angesehene Zusammenhang, die Übereinstimmung von Reden und Handeln<sup>9</sup>, dient hierbei nicht nur vor Gericht als Überprüfungskriterium. Beispielhaft belegt wird dies von Nikias im Dialog „Laches“, der die Pointe der sokratischen Wechselrede aufzeigt: einen anderen so lange im Wechselgespräch mit seinen Argumentationen zu drehen und zu wenden, bis er genötigt sei, „... daß er Rede stehen muß über sich selbst, auf welche Weise er jetzt lebt und auf welche er das vorige Leben gelebt hat; ...“<sup>10</sup>. Paradigmatisch erhellt diese Form des Gesprächs das enge wechselseitige Zusammenspiel des Logos der Rechenschaft, des Logos der Gerechtigkeit und des Logos der Wahrheit, ein Zusammenspiel, das erst erreicht wird durch den Bezug der Dike auf das Grundgefüge der Physis. Im Gegensatz zum Denken der Neuzeit tritt also in der Philosophie der Griechen „... der Raum der Verantwortung — die Freiheit — und der Raum der Erkenntnis — die Wahrheit — nicht auseinander“<sup>11</sup>.

## 2. *Autonomie des Willens und „imputatio“: R. Descartes — I. Kant*

Bis heute ist ein weiterer terminologischer Zusammenhang für den Gebrauch von Verantwortung bedeutsam, der bei René Descartes zu Tage tritt und den Immanuel Kant zuschärft. Seit der Spätscholastik erhält die Form, in der wir eine erkannte Wahrheit aussprechen, die griechische „apóphan-sis“, die Bezeichnung „iudicium“. Unsere Erkenntnis der Wahrheit wird

9. Siehe ders., *Laches*, Sämtliche Werke 1 in d. Übers. v. F. Schleiermacher mit d. Stephanus-Numerierung, Reinbek b. Hamburg (Rowohlt), 1977, 188d (= Rowohlts Klassiker der Literatur u. d. Wissenschaft, Griechische Philosophie, Bd. 1)

10. Ebd., 188a

11. Georg Picht, *Hier und Jetzt — Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Bd. 1, Stuttgart (Klett-Cotta), 1980, 208

dadurch in ihrem gesamten Umfang unter die Perspektive des Richters gerückt, dessen Sprache der Gerechtigkeit im Urteil gipfelt. „Entsprechend verwandelt sich der Inhalt dessen, was erkannt werden soll. Die neuzeitliche Naturwissenschaft untersucht nicht das Seiende, wie es von sich aus ist; sie wird vielmehr von der Intention geleitet, die Gesetze zu entdecken, denen es gehorcht.“<sup>12</sup> Descartes formulierte präzise das daraus resultierende Selbstverständnis des erkennenden und urteilenden Subjekts. Zur Konstitution der Form des Urteils wie für den Akt des Urteilens selbst bedarf es der Wahrnehmung, des Verstandes und der entscheidenden Bestimmung durch die allein auf unserem Willen basierende Bejahung oder Verneinung.<sup>13</sup> Da der Wille den Wesensgrund des Verstandes ausmacht, sitzt er auf dem Richterstuhl, der die Macht über die Entscheidungsalternative „wahr“ – „falsch“ versinnbildlicht, und behält sich vor, nach seinem eigenen Gesetz über die Sachverhalte, die ihm von der Wahrnehmung dargeboten werden, frei zu entscheiden. Die Autonomie des richtenden, menschlichen Willens wurde infolgedessen zum Prinzip aller unserer Erkenntnis.

Kant übernimmt das bereits hinlänglich bekannte Modell der Rechtsfindung für das methodische Vorgehen in der Naturwissenschaft: „Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach ihnen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.“<sup>14</sup> Im Blick darauf bestimmt er Philosophie als „Gesetzgebung der menschlichen Vernunft“<sup>15</sup>, da Gesetzgeber als auch Richter ihren Platz außerhalb der Natur haben. Der Mensch als Richter denkt sich seine Fragen an die Natur nach dem Richtmaß der Gesetze aus, ansonsten würde der Zeuge „Natur“ nicht imstande sein, den in ihm verborgenen Sachverhalt preiszugeben. Des weiteren ist der Richter „Mensch“ der Natur keine

12. Ebd., 204

13. Siehe René Descartes, *Notae in Programma*, Descartes Werke, hg. v. Ch. Adam u. P. Tannery, Bd. VIII B, 363

14. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Theorie-Werkausgabe hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. III/IV, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 1968, B XIV

15. Ebd., B 868

Verantwortung schuldig, denn er ist einzig dem Gesetzgeber verpflichtet. Dieser präsentiert sich in Gestalt der autonomen Vernunft, d.h. der Richter selbst in anderer Rolle. Das Auffassen des Wahren wird damit der Entscheidung des freien Willens unterworfen, wobei sich die Vernunft selbst in sich in Freiheit und Erkenntnis der Wahrheit scheidet. Die Form von Freiheit, die als die Souveränität der gesetzgebenden Vernunft gedacht wird, legitimiert sich, indem sie als letzte Instanz der menschlichen Verantwortung auftritt. Zudem erhält dadurch die Subjektivität des logischen Ichs die ihr eigene Autonomie.

Dreh- und Angelpunkt der neuzeitlichen Philosophie ist die Autonomie des Subjekts, dessen Freiheit Ursprung und Quelle des Sittengesetzes ist. Nach Kant hat ja die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) nicht nur einen, sondern zwei Gegenstände, Natur und Freiheit. Die erste geht auf alles, was da ist; die zweite nur auf das, was da sein soll.<sup>16</sup> Eine formale Bestimmung des letzteren, des Sittengesetzes gibt Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. An dieser Stelle sei lediglich auf den kategorischen Imperativ und seine zwei Varianten hingewiesen:

1. „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“<sup>17</sup>
2. „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.“<sup>18</sup>
3. „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“<sup>19</sup>

In diesem Zusammenhang ist weniger das „imperare“ des Imperativs wörtlich zu nehmen, sondern dessen Aussage bezüglich einem grundlegenden Sollen des Menschen. Kein Mensch soll sich selbst oder einen anderen

16. Siehe ebd., B 869

17. Ders., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Theorie-Werkausgabe hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. VII, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 1968, BA 52; beachte hierzu insbesondere die Anmerkung Kants: „Maxime ist das subjektive Prinzip zu handeln, und muß vom objektiven Prinzip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt; das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d.i. ein Imperativ.“

18. Ebd.

19. Ebd., BA 66/67

jemals ausschließlich als Mittel zu einem außerhalb des Menschen gelegenen Zwecks mißbrauchen, denn im Person-Sein jedes Menschen ist das Mensch-Sein als absoluter Selbstzweck gegeben. Ein Charakteristikum des Menschen stellt die Achtung vor dem unverletzlichen Person-Sein einer jeden möglichen Person dar, durch welches er ebenfalls zur Zurechnung (imputatio) fähig ist. Die Moralität unseres Tuns macht sich daher an unserer Achtung vor dem Sittengesetz und der Befolgung der Pflicht, wie sie z.B. in der „Kritik der praktischen Vernunft“ zugrunde gelegt wird, fest.<sup>20</sup>

Interessanterweise übernimmt Immanuel Kant in Anlehnung an Baumgarten den in der christlichen Philosophie, besonders im Mittelalter, ausgebildeten Terminus „imputatio“. Es gilt zu beachten, daß „imputatio“ mit „Zurechnung“ übersetzt ist, wobei freilich der oft synonyme Gebrauch von „Verantwortung“ und „Zurechnung“ bis heute nichts Außergewöhnliches darstellt.<sup>21</sup> Daß Kant sich bereits der Relevanz dieses Begriffs in den Jahren, in denen die drei Kritiken reiften, voll bewußt war, belegen seine ausführlichen Darlegungen über die Imputation und Imputabilität einer Nachschrift seiner Vorlesung über Ethik, die aus der vorkritischen Zeit stammt. Speziell die ersten Sätze sollen den bisherigen Gedankengang untermauern: „Alle Zurechnung ist das Urteil von einer Handlung, sofern sie aus der Freiheit der Person entstanden ist, in Beziehung auf gewisse praktische Gesetze. Es muß also bei der Zurechnung eine freie Handlung und ein Gesetz sein. Wir können etwas zuschreiben, aber nicht zurechnen, z.E. einem Rasenden oder Besoffenen können seine Handlungen zugeschrieben, nicht aber zugerechnet werden. Bei der Zurechnung muß die Handlung aus Freiheit entspringen, dem Besoffenen können zwar seine Handlungen nicht, wohl aber die Trunkenheit selbst, wenn er nüchtern ist, zugerechnet werden. Bei der Imputation muß also die freie Handlung und das Gesetz verbunden werden.“<sup>22</sup>

20. Siehe ders., Kritik der praktischen Vernunft, Theorie-Werkausgabe hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. VII, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 1968, A 143-146; siehe weiterhin ders., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, a.a.O., BA 87

21. Siehe z.B. Johannes Hoffmeister (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg (Meiner), 2. Aufl. 1955, Verantwortung: „Das Aufsichnehmen der Folgen des eigenen Tuns, zu dem der Mensch als sittliche Person sich innerlich genötigt fühlt, da er sich selbst, seinem eigenen freien Willensentschluß zurechnen muß.“ Vgl. ebenso Walter Brugger (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Freiburg; Basel; Wien (Herder), 13. überarb. u. erw. Aufl. 1967, Verantwortung: „V. ist eine notwendige Folge der menschlichen Willensfreiheit und der darin gründenden Zurechnungsfähigkeit (Imputabilität).“

22. Paul Menzer (Hg.), Eine Vorlesung Kants über Ethik, Berlin (Pan), 1924, 69; zur „im-



In den Kritiken finden sich keine Ausführungen zu dem Terminus selbst, außer einer exemplarischen Betrachtung über den empirischen Gebrauch des regulativen Prinzips der Vernunft in der „Kritik der reinen Vernunft“<sup>23</sup>. Erst in den Vorbegriffen zur „Metaphysik der Sitten“ wird wieder die „imputatio“ thematisiert: „Zurechnung (imputatio) in moralischer Bedeutung ist das Urteil, wodurch jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann Tat (factum) heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird; welches, wenn es zugleich die rechtlichen Folgen aus dieser Tat bei sich führt, eine rechtskräftige (imputatio iudiciaria, s. valida), sonst aber nur eine beurteilende Zurechnung (imputatio diiudicatoria) sein würde. — Diejenige (physische oder moralische) Person, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugnis hat, heißt der Richter oder auch der Gerichtshof (iudex s. forum).“<sup>24</sup>

Eine letzte bedeutsame inhaltliche Erweiterung erfährt der Begriff „Zurechnung“ in dem Traktat „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. In dessen ersten Stück „Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem Guten oder über das radikal Böse in der menschlichen Natur“<sup>25</sup> nimmt Kant folgende dreistufige Klassifizierung der ursprünglichen Anlage zum Guten vor:

- „1) Die Anlage für die Tierheit des Menschen, als eines lebenden;
- 2) Für die Menschheit desselben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen;
- 3) Für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen, und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens.“<sup>26</sup>

Er betont weiterhin, daß unter der ursprünglichen Anlage *zum* Guten nicht verstanden werden darf, der Mensch sei kraft einer solchen Anlage bereits gut; vielmehr macht sich der Mensch selbst erst qua der in der Anla-

putatio facti, legis, moralis“ siehe ebd., 69-85; zur Frage nach der Datierung der Vorlesung siehe ebd., 324 u. 326

23. Siehe I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., B 582 f.

24. Immanuel Kant, Metaphysik der Sitten, Theorie-Ausgabe hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. VIII, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 1968, AB 29,30

25. Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Theorie-Werkausgabe hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. VIII, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 1968, BA 6 gebraucht, um Mißverständnissen vorzubeugen, den Ausdruck „Natur“ an dieser Stelle im folgenden Sinn: „... so ist zu merken, daß hier unter der Natur des Menschen nur der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objektiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht, verstanden werde; ...“

26. Ebd., B 15; A 13

ge beinhalteten Triebfedern und deren Übernahme vermittelt seines freien Willens in seine Handlungsmaxime zu dem Wesen, dem aufgrund seiner von anderen Menschen beurteilten Handlungswirkungen die Prädikate „gut“ oder „böse“ zugerechnet werden.<sup>27</sup> Alle drei zitierten Anlagen gehören als Einheit zur Möglichkeit der menschlichen Natur; jedoch hat einzig die dritte „die unbedingt gesetzgebende Vernunft“<sup>28</sup> zur Wurzel: die Idee des moralischen Gesetzes, die mit dieser Idee unzertrennlich verbundenen Achtung des Menschen vor besagtem Gesetz und der Befähigung des Menschen zur „imputatio“, zur Zurechnung *ist* erst die Persönlichkeit jedes Menschen selbst.

Zwischenresultat: Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft entbehrt im Blick auf ihren einen Gegenstand, die Natur, den Gedanken der Verantwortung. Zwar entbirgt sie die Autonomie des Subjekts, exemplarisch belegt durch die „Richterrolle“ des Menschen, entwickelt jedoch den Gedanken der „imputatio“ einzig in ihrem zweiten Gegenstand, der Freiheit. Erst in jenem Wirkraum bestimmt sich „imputatio“ als eine der zentralen Anlagen des Menschen zur Achtung vor dem Sittengesetz, pflichtgemäß erfüllt durch die handlungsleitende, an personal Handelnde gerichtete Maxime des kategorisch-moralischen Imperativs; dadurch wird nachhaltig das bereits seit den Griechen bekannte apologetische und judikatorische Element der „Zurechnung“ überwunden. „Zurechnung“ könnte jetzt im neuzeitlichen Verständnis von Verantwortung als eine notwendige Folge menschlicher Willensfreiheit und moralischer Handlungsbefähigung gewertet werden, wenn nicht das lateinische „imputare“ vornehmlich die Intention auf ein geschlossenes System z.B. des positiven Rechts oder einer kodifizierten Moralordnung, schlicht eines etablierten Ordnungsgefüges, lenken würde. Indes wird Verantwortung nicht bloß auf dem Umweg von kraft praktischer gesetzgebender Vernunft vollzogener Handlungen wie deren beurteilbaren wie permanent abänderbaren Folgeentscheidungen wahrgenommen; vielmehr ist Verantwortung ein bedeutsames Charakteristikum für die Person selbst und ihr personales Handlungs-/Beziehungsgefüge. Diese Zuschärfung erreicht auch Kant mit seinem Verständnis von „Zurechnung“ nicht, denn infolge der Stellung des Begriffs in seinem Gedankengebäude wird eigentlich nicht die Person selbst, lediglich ein Zustand an ihr, getroffen und betroffen.

27. Siehe ebd., BA 6-9 u. B 48,49; A 45

28. Ebd., B 19,20; A 18

### 3. „Menschheit“ als „Gegenstands“-bereich von Verantwortung

Wegen unserer In-Welt-Setzung einer janusköpfigen Technik mit der impliziten Möglichkeit apokalyptischer Konsequenzen könnte in Kants Gedankengängen das Postulat einer gesamt menschheitlichen Verantwortung aus heutiger Perspektive zurecht vermißt werden. Auf Grund dessen fordert beispielsweise Hans Jonas: Die Menschheit hat kein Recht zum Selbstmord; „Die Existenz ‚des Menschen‘ darf nicht zum Einsatz gemacht ..., nicht einem Va-banque-Spiel ausgesetzt werden“; „wir haben eine Pflicht zum Dasein künftiger Menschheit“; letztlich ist der moralische Imperativ durch die Festlegung zu erweitern, „daß eine Menschheit sei“.<sup>29</sup> Dieser Einwand gegenüber Kant entbehrt nicht einer gewissen Berechtigung. Der freie Mensch als Autor seiner jeweiligen Handlungen ist zwar in der Lage, deren Folgen wahrzunehmen und eventuell korrektive Folgeentscheidungen zu treffen, ist jedoch bei der Komplexität von Wirklichkeit nicht in der Lage, alle unbeabsichtigten Folgen seiner Handlungen mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit zu bedenken und vorauszusehen.<sup>30</sup> Trotzdem sollte Kant zugute gehalten werden: z.B. durch die Formulierung „Menschheit als Zweck an sich selbst“<sup>31</sup> stellt er sehr wohl den Bezug auf eine Verantwortung gegenüber der Existenz der Menschheit her, die von kollektiv Handelnden getragen wird und deren Handlungsrahmen zukünftige Zeithorizonte von vornherein mit berücksichtigt.

Sehen wir von der Möglichkeit ab, imstande zu sein, zum ersten Mal in der Geschichte unser aller Existenz selbst und qua freien Willen zu beenden, stellt sich nichtsdestoweniger die Frage: Ist Verantwortung nicht als eine unendliche, d.h. nie enden sollende Aufgabe für die Menschheit wie jeden einzelnen zu begreifen? Hierüber später mehr; reden wir allerdings von Menschheit, ist nicht zu vernachlässigen, daß dieser Begriff „dem Einzelnen als die Idee des Miteinander aller Menschen entgegentritt. Sie stellt einen bestimmten Anspruch, menschlich zu existieren“<sup>32</sup>. Den Hinter-

29. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung — Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 1984, 80-91 (= st 1085)

30. Siehe Karl Popper, *Die moralische Verantwortlichkeit des Wissenschaftlers*, in: Klaus Eichner; Werner Habermehl (Hg.), *Probleme der Erklärung sozialen Verhaltens*, Meisenheim a. Glan (A. Hain), 1977, 304

31. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, a.a.O., BA 66/67; vgl. z.B. Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Darmstadt (Wiss. Buchgesell.), 1962, 139

32. W. Weischedel, a.a.O., 39

grund für diese Argumentation W. Weischedels bildet der allumfassende Begriff Menschheit, der für ihn auf einer auf Konsens beruhenden und von personalen Individuen getragenen Idee beruht; „Menschheit“ wäre demgemäß nicht allein vermittels ihrer gewollten oder ungewollten äußerlich erkennbaren Folgehandlungen eingrenzbar oder beschreibbar. Hieraus resultiert der unabdingbare Rückbezug auf das Person-Sein der Person selbst wie deren personales Handlungs- und Beziehungsgefüge. Romano Guardini faßt das in folgende treffende Aussage: es ist jenes eigentümliche „Wissen, das mir sagt: Ich bin in einer nicht nur weiter reichenden, sondern wesentlich anderen Weise an dem, was ich getan habe, beteiligt. Ich habe nicht nur, wie bei allem Tun, die Folgen der Handlung zu tragen, sondern auch dafür einzustehen, daß sie überhaupt zustande gekommen ist. Ich hafte für das, was sie an Gutem und Schlimmen bewirkt. Und nicht nur äußerlich, juristisch, sondern innerlich, mit dem Kern meines Seins. Der Sinncharakter, das Sinngewicht der Handlung fallen auf mich selbst zurück. Genauer gesagt: durch die Handlung wird offenbar, daß dieser Sinncharakter schon vorher, begründender Weise, in mir selbst war. Durch die Handlung werde ich unter einen besonderen Maßstab gestellt, ...“.<sup>33</sup>

#### *4. Verantwortung: der personale Bezugsrahmen universaler Anforderungen*

In einem Zeitalter, in dem des öfteren wieder von der „Kunst, es nicht gewesen zu sein“, gesprochen wird, ist es fatal, beschämend und leider auch immer noch besonders vordringlich, darauf zu verweisen, daß ähnliche (Un-)Verantwortungsstrukturen in der prälogischen Welt der „Primitiven“<sup>34</sup> zu finden sind. Deshalb ist es sehr bedeutsam, mit Roman Ingarden folgende vier personale Verantwortungssituationen zu berücksichtigen: „1. Jemand trägt die Verantwortung für etwas oder, anders gesagt, ist für etwas verantwortlich. 2. Jemand übernimmt die Verantwortung für etwas. 3. Jemand wird zur Verantwortung für etwas gezogen. 4. Jemand handelt verantwortlich.“<sup>35</sup>

33. Romano Guardini, *Freiheit-Gnade-Schicksal – Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, München (Kösel), 1948, 23 f.; vgl. mit Johannes Messner, *Ethik*, Innsbruck; Wien; München (Tyrolia), 1955, 32

34. Siehe L. Levy-Bruhl, *Die geistige Welt der Primitiven*, Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), 1959, 85-89

35. Roman Ingarden, *Über die Verantwortung – Ihre ontischen Fundamente*, Stuttgart (Reclam), 1970, 5

Das Auftreten des Phänomens der Verantwortung in der Lebenswelt einer Person fußt jedoch auf dem interdependenten Bedingungsverhältnis der Möglichkeit universaler — personaler Verantwortung. Diesem Dualismus liegt ein dreifacher Bezugsrahmen<sup>36</sup> zugrunde:

1. Es muß sich um Situationen handeln, die überhaupt von Menschen beeinflusbar sind.
2. Geschehnisse und Verhältnisse sollten anders sein, nicht nur anders sein können.
3. Diese Ereignisse, Geschehnisse und sittlichen Ansprüche betreffen viel mehr Menschen als die wenigen, denen schuldhaftes Handeln konkret nachweisbar zukommt.

Ein derartiger Verweisungszusammenhang personaler — universaler Verantwortung basiert zunächst auf dem Bewußt-sein-Können von Verantwortung überhaupt. Woraus eine solche grundlegende Fähigkeit erwächst, ist nicht einfach nachzuzeichnen. Sicherlich spielt eine anthropologische, kulturelle und sozialpsychologische Grundlegung des Menschen mit hinein.<sup>37</sup> Leichter läßt sich dieses Bewußt-sein als spezielles Vermögen des Menschen charakterisieren, das aus der aktiven Stellungnahme in bezug auf eine konkrete Verantwortungssituation kraft einer spezifisch gearteten Verhaltensweise abgeleitet werden kann. Jenes Wahrnehmen von Verantwortung wird damit schon zum Teil eine Übernahme von Verantwortung und beinhaltet eine prinzipielle innere Bereitschaft, deren Grundlagen im personalen Selbst-bewußt-Sein gegenüber dem Handlungsmoment und der unentbehrlichen Befähigung zu einer adäquaten, qualifizierten Situationsbeherrschung zu suchen sind. Freilich stellt dies nur eine Prämisse für den Weg zu einer Verwirklichung einer menschenwürdigeren Welt dar. Zudem muß sich der Autor mit seiner von ihm vollbrachten Handlung (Tat) wie deren Auswirkungen identifizieren, d.h. für seine eigenen Handlungskonsequenzen verantwortlich zeigen.

Ein Teil der Problemstellung des „Sich-für-etwas-verantwortlich-Fühlens“ hängt, wie wir sahen, mit dem den Vollzug einer Handlung fundierenden Bewußtsein respektive dem Grad der Bewußtheit dieses Bewußtseins zusammen. Die Frage nach dem Möglichsein einer eigenen Tat ist be-

36. Siehe Johannes Schwartländer, Verantwortung, in: Hermann Krings u.a. (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 6, München (Kösel), 1974, 1581 f.

37. Siehe Arnold Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter — Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Reinbek b. Hamburg (Rowohlt), 1969, 23-27 u. 39-56

antwortet durch die willentliche Freiheit des Handelnden und die Autonomie des Willens für eine bewußte Absicht bei einer Handlung.<sup>38</sup> Insofern tritt der Mensch mit der ganzen Person für seine ihm eigene Handlungsweise ein, weil er erkennen muß, daß er in einer bestimmten Situation eine Willensentscheidung aus sich selbst heraus ohne den Einfluß äußerer Motive oder Ursachen umsetzt und vollzieht. Handeln bedeutet also: die eine Handlung ausführende Person wählt aus dem Lebensbereich des ihr Möglichen für die eigene, bewußte Tat eine ihr bewußte Handlungsrichtung. Freilich kann der Mensch nicht immer „rein“ eigene Handlungen unternehmen und „rein“ eigene Entscheidungen treffen; je nach Entwicklung der Person und Lebenssituation wird sich die Sphäre dieser ihm eigenen Handlungsakte erweitern oder verengen. Um eine solche gefährliche Einengung würde es sich beispielsweise drehen, wenn die Verantwortungsproblematik während der Realisierung einer Handlung um jeden Preis willen unbewußt oder noch schlimmer bewußt von dem Handelnden selbst *versteckt würde*. *Eine anders gelagerte Schwierigkeit zeigt sich, wenn dem Handelnden beim Handlungsvollzug erst die Erkenntnis über seine Verantwortungsreichweite erwächst, ihm gleichsam schlagartig bewußt wird, welche für bislang ungeahnte Folgen er mit seinen Handlungen bewirkt. Daher darf einem frei Handelnden von niemanden die Sicht auf seine eigenen Handlungsfolgen versperrt werden, und er darf sich diese selbstverständlich nicht durch eine bewußt eingesetzte Vernachlässigung der eigenen Bewußtheit nehmen. Derartige denkbare Umstände sagen bzw. schreiben sich leicht nieder; aufgrund der Struktur und Komplexität unserer Lebenswelt kann es z.B. bei bestimmten Arbeitsprozessen, in der Rechtsprechung, bei der Produktion um eines vermeintlich „höheren Zieles“ willen usw. zu einer Abschottung der Handlungsorientierungen und -ziele durch die bereits in der Welt seienden „Gegenstände“ und Produkte selbst kommen.*<sup>39</sup> Gleichwohl liegt der Ort der Verantwortung nicht unter der Tarnkappe eines Überall und Nirgendwo universaler Aussagen, Gesetze, Handlungsanleitungen oder erzwungener Handlungen u.a. verborgen; für den Handelnden liegt der Verantwortungsort immer auch im Hier und Jetzt der von ihm gerade vollzogenen Handlung, weswegen oftmals der Autor einer Handlung für seine vollbrachte, ihm als eigene zuschreibbare, Tat zur

38. Siehe z.B. Nicolai Hartmann, Ethik, Berlin (W. de Gruyter), 31949, 688 u. 725

39. Siehe Günther Anders, Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 1, Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München (Beck), 1985, 1-95

Verantwortung gezogen wird. Das hierbei sich entfaltende Schuldphänomen beschreibt Karl Brinkmann treffend: „Da es jedoch kein Schuldigsein ohne Verantwortlichsein und zumeist auch kein Verantwortlichsein ohne Freisein gibt, so *muß* das Subjekt, das *schuldig* und *verantwortlich* sein kann, auch *frei* sein können.“<sup>40</sup>

Für einen Fortgang der Untersuchung seien zwei Definitionen<sup>41</sup> als Zwischenresultat festzuhalten:

1. Verantwortungsbewußtsein ist das reife- und situationsabhängige tiefe Bewußtsein von der personalen Anwortpflicht, vom existentiellen personalen Bestehen-sollen und personalen Einstehen-müssen im Blick auf manchmal bereits sittlich gerechtfertigte universale Ansprüche und spezifische Verantwortungssituationen.

2. Verantwortlichkeit ist die zu einer Bereitschaft gewordene Haltung, sich sittlich gerechtfertigten Ansprüchen und spezifischen Verantwortungssituationen personal zu stellen, sie anzuerkennen und zu realisieren, erforderlichenfalls für Folgen und Schuld allein oder in Gemeinschaft mit anderen einzustehen.

### 5. Verantwortung als dialogisches Prinzip

Die Formulierung „in Gemeinschaft mit anderen“, welche am Ende der vorstehenden zweiten Definition stand, leuchtet ein neues Stück des Denkweges über Verantwortung aus. Die reine eigene Handlung einer Person ist nunmehr endgültig als Idealvorstellung zu betrachten, denn realiter vollziehen sich Einzelhandlungen im Rahmen eines nicht näher identifizierbaren, menschlichen Handlungskonglomerats; ebenso entstehen hieraus wieder Einzelhandlungen. Eine derartige Mannigfaltigkeit im Handlungsgefüge läßt die je einer Person eigene Handlung und Entscheidung zum alltäglichen Grenzfall werden und zeigt uns auf: Menschen handeln immer in einer bewußt oder unbewußt aufgeteilten Sphäre der Verantwortung, ohne daß sich freilich Verantwortung für den einzelnen deshalb minimiert. Dies geschieht, weil es, außer den wenigen Fällen gemeinschaftlich gefaßter

40. Karl Brinkmann, Lehrbuch der Rechtsphilosophie I: Grundlegung der Rechtsphilosophie-Allgemeine Wertphilosophie, Bonn (Bouvier), 1960, 105; bzgl. der Gewissensproblematik, mit der ich mich hier nicht beschäftigen kann, siehe z.B. Hans-Eduard Hengstenberg, Grundlegung der Ethik, Stuttgart u.a. (Kohlhammer), 1969, 147-162

41. Siehe G. Kirchhoff, a.a.O., 90 f.

Handlungsentscheidungen, zu einer verschiedenstufigen Überschneidung, Überlagerung, gegenseitigen Aufhebung, wechselseitigen Fort-Bedingung von Handlungsentscheidungen und demzufolge Verantwortungssituationen kommt. Demgemäß wird nachhaltig das Verständnis von Verantwortung im Sinne der „imputatio“ überwunden, denn jenes Bild eines feinnervigigen Handlungs-, Entscheidungs- und Beziehungsgewebes verdeutlicht nunmehr eine fundamentale Erweiterung des Verantwortungsbegriffs.

Zurechnung versteht sich als ein apriorisches Grundverhältnis intersubjektiver Allgemeingültigkeit mit Blick auf jede Handlung einer Person. Verantwortung repräsentiert nicht länger das eingleisige, bloße Antworten eines Menschen, der vermittels seines geschichtlich so-seienden Daseins von anderen vor — oftmals existentielle — Fragen gestellt wird. Verantwortung als dialogisches Prinzip öffnet einer neuartigen Perspektive die Tür einen Spalt breit. Sie umschließt primäre Fragen zwischenmenschlichen Verhaltens und gemeinsame verantwortliche Handlungsweisen; sie setzt die Existenz eines Dialogpartners — übrigens auch eines nicht-menschlichen — voraus, um Verantwortung üben zu können. Sie zielt nicht allein auf ein enges, beschränktes dialogisches Verhältnis einer Ich-Du-Beziehung, durch das erst ein beliebiges Miteinander-reden oder ein Rede-und-Antwort-stehen-müssen ermöglicht wird. Vielmehr begründet Verantwortung als dialogisches Prinzip einen Umgang miteinander, der sowohl das universale Verständnis einer Wir-Existenz als auch das Postulat dieser Wir-Existenz impliziert.

Verantwortung als dialogisches Prinzip basiert auf einem unbedingten menschlichen Füreinander-dasein *und* als Menschen-für-die-Welt-dasein. Verantwortung entbirgt eine „höchste Verbindlichkeit“, die als ein Mit-und-Füreinander-Dasein in der Welt und für die Welt begriffen und erfahren werden soll.<sup>42</sup> Eine solche personale Verantwortung, die Nicht-Personales einschließt, läßt nicht nur Sachbereiche der Verantwortung und Verantwortlichkeiten anderer Personen erkennen, sondern ermöglicht erst Gemeinschaft, eine Gemeinschaft, die getragen wird von einem Zugehörigsein und potentiell zukünftig Zugehörig-werden kraft der Übernahme von Verantwortung. Infolge dieser grundsätzlichen Bereitschaft mit den anderen Zusammensein-zu-wollen und vermittels der Partizipation an einem gemeinsamen Wollen und Tun entsteht ein solides gesellschaftliches, rechtliches, moralisch-sittliches Fundament, auf dem sich Verantwortungsreife,

42. Siehe z.B. J. Schwartländer, a.a.O., 1586



Verantwortungsbewußtsein und Verantwortlichkeit entwickelt. Jetzt macht es Sinn, von Menschheit nicht nur als einer reinen Idee, einer Summation „ungeformten“ und „nicht-formbaren“ Miteinanders zu reden, sondern Menschheit als Idee eines verantwortlichen Füreinander-zugehörig-Seins und Miteinander-Daseins zu begreifen, wobei Verantwortung als dialogisches Prinzip ein Mosaiksteinchen ist.<sup>43</sup>

#### 6. *Die Identität der Person als ein ontisches Element der Verantwortung*

Roman Ingarden nennt neben der Bewußtheit von Verantwortung, dem Wissen um die eigene Tat und dem Zur-eigenen-Tat-Stehen, dem biologischen Prinzip für die Grenzsituationen geteilter Verantwortlichkeit ein zusätzlich belangvolles ontisches Element der Verantwortung: „Die strenge Identität der handelnden Person.“<sup>44</sup> Dieses Element erweist sich als zentral, denn einzig durch das Bestehen-bleiben der Identität des Täters — insbesondere trotz aller Wandlungen seines personalen Seins, die sich im Laufe seines Lebens an ihm und durch ihn vollziehen — kann Verantwortung getragen werden und bleibt die ihm eigene verantwortlich getroffene Entscheidung erhalten. Obwohl es paradox erscheinen mag, darf diese Verantwortung nicht mit seinem Tode enden; dies erklärt sich ganz einfach aus der unwandelbaren Existenz und dem Sinn von Verantwortung. Vor allem gilt eine derartige Feststellung für den Bereich des Zur-Verantwortung-Ziehens, denn jener Verantwortungsbereich muß über den Tod des Autors einer Handlung hinausreichen. Paradigmatisch für juristische Schwierigkeiten auf diesem Gebiet möchte ich nur an das Beispiel der NS-Prozesse in Deutschland erinnern und an die in den vergangenen Jahren lebhaft diskutierte Fragestellung der Verjährung von Völkermord.

Bedingung sine qua non für dieses nach Ingarden ontische Element ist die Kontinuität des Seins, welche erst die Person in ihren vieldimensionalen Bezügen zur Verantwortung wie dem Verantwortungsgefüge der Welt selbst erhält. Insofern wäre es philosophisch gänzlich unbefriedigend, die Identität einer Person im Laufe deren Lebens auf ihr Bewußtsein und ihr Gedächtnis oder die Einheit des Bewußtseinsstroms oder lediglich auf die Identität ihres Leibes zu gründen. Auf Grund dessen sieht Ingarden das personale Ich als Urquelle der Willensentscheidung und des Vollziehens ei-

43. Siehe z.B. Karl Jaspers, Einführung in die Philosophie, München (Piper), 1969, 116-120

44. R. Ingarden, a.a.O., 58

ner verantwortlichen Handlung an, welches für die Identität während der ganzen Dauer des Tragens der Verantwortung unentbehrlich ist, auch über den Tod hinaus.<sup>45</sup> Das personale Ich schließt in sich die Person mit all ihren Charakterzügen und gewährleistet, daß die Tat, für die der Täter verantwortlich sein soll, eine reale Handlung in der realen Welt ist und daß sie von einem realen Menschen mit einem bestimmten Charakter vollzogen wird. Die Tat selbst entspringt realen Umständen, in denen sie sich abspielt, und ist eventuell einerseits bedingt durch ebenfalls reale Ursachen in der Welt wie andererseits durch die handelnde und im Moment der Tat sich ausbildende „Natur“ der Person<sup>46</sup>.

Die soeben erfolgte Darlegung zeigt die Möglichkeit des Tragens der Verantwortung, als auch des gerechtfertigten Zur-Verantwortung-Ziehens einer handelnden Person auf. Folglich bildet eine solche Person ein relativ ex post facto „isoliertes“ System, ein System ganz besonderer Art, das bei toten Dingen nicht möglich ist, gleichfalls nicht bei allen Lebewesen existiert und die These der Verantwortung als dialogisches Prinzip begründen hilft wie als notwendiges Prinzip untermauert.

### *7. Verantwortung durch Werte und als Wert selbst*

Eines dieser Subsysteme, das den oder die Träger oder die Trägergemeinschaft von Verantwortung grundlegend betrifft, ist das geschichtlich gewachsene Wertsystem, „in“ dem *alle* Menschen ausnahmslos stehen und welches sie kraft der Umwertung wie Ergänzung relativer Werte kontinuierlich verändern. Über jener relativen Wertstruktur thront zwar die Idee der Gerechtigkeit an sich, jedoch ist es diffizil genug, wenn ein gesellschaftlich sanktionierter positiver oder negativer Wert die von einer Person getragene situationsadäquate Handlungsverantwortung als relativer Wert begleitet. Antithese: Wäre so etwas wie eine wertneutrale Handlung vorstellbar, würde das Entstehen einer bestimmten Verantwortung für den Handelnden gar nicht in Betracht kommen respektive die Nach-Frage nach ihr in der Menschengeschichte nicht auftauchen. Eine derartige Problematik ist evident, denn vor dem Vollzug der Handlung bzw. im Moment des Sich-zur-Tat-Entscheidens gibt es immer mehrere Möglichkeiten, bei denen unterschiedliche, nicht zugleich verwirklichtbare Werte eine Rolle im Reali-

45. Siehe ebd., 61

46. Siehe ebd., 64 f.

sierungsbereich des jeweils Handelnden spielen. Die Tragik am Ende eines solchen Vorgangs zeigt sich manchmal überdeutlich, wenn eine „falsche“ Werthaltung zugrundegelegt wurde, die den Autor der Handlung trotz seines Verantwortungsbewußtseins in die Irre führte. Erfassen und Umsetzen von Werten in praktische Handlungsvollzüge kann letztlich — obwohl in bester Absicht vorgenommen — existenzbedrohend verlaufen.<sup>47</sup>

Vorstehende Bemerkungen dürfen nicht derart interpretiert werden, daß aus einem Anerkannt-sein von oder einem Erkennen von Werten auf die Existenz eines Wertes in einem Gegenstand oder einem System von Gegenständen geschlossen werden darf. Infolge der Brisanz dieser Problematik verweise ich hier wenigstens mit Ingarden darauf: Es gibt erstens ideale Wertqualitäten, „die erst eine Konkretisierung im individuellen Fall zulassen und damit wertvolle individuelle Gegenstände möglich machen. Zweitens aber kommt es darauf an, daß die Konkretisierung und Individualisierung in einem individuellen Fall tatsächlich wirklich besteht und in dem individuellen Gegenstand (Ding, Verhalten, Ereignis) die hinreichende Bedingung ihres Bestehens besitzt. In beiden Fällen wird üblicherweise von der ‚Existenz der Werte‘ gesprochen, und in beiden Bedeutungen kommt diese ‚Existenz der Werte‘ für die Ermöglichung der Verantwortung in Betracht. Im ersten Sinne handelt es sich um die unentbehrliche Bedingung der Möglichkeit und des Sinnvollseins der Verantwortung überhaupt, im zweiten dagegen kommt es in einem individuellen Falle zu seiner Situation, deren entsprechende Faktoren individuelle Konkretisierungen jener idealen Wertqualitäten tatsächlich enthalten, wodurch es erst zum tatsächlichen Eintritt der Verantwortung kommt.“<sup>48</sup>

Auf diese Weise konstituiert Verantwortung unser Mensch-Sein mit, wobei wir in einer ökologischen wie sozio-kulturellen Krisenzeit unsere Wertsphäre auf den Erhalt und den Einbezug des Lebens im Einklang mit der Natur (was keinen technischen Rückschritt bedeutet) ausdehnen. Traditionell ausschließlich individualistisch orientierte Ethikkonzeptionen mit moralischen Einzelverpflichtungen müssen in Anbetracht der Weltsituation in Richtung auf eine zeitübergreifende, zukunftsorientierte und für kollektiv Handelnde konzipierte Ethik ergänzt werden. Derartige Entwürfe basieren nicht allein mehr auf der Beachtung moralischer Integritätsrech-

47. Aus diesem Grund stellt R. Ingarden, a.a.O., 36, Werte auf, denen er Gegenstandsbereiche zuordnet.

48. Ebd., 50 f.

te des Individuums, sondern müssen künftig getragen werden von einer praktizierten Verantwortung für die gesamte Menschheit. Zwar geht jenes Verständnis von Verantwortung vom humanen Wirkraum aus, muß sich aber gleichfalls auf moralische Werte einlassen, die sich nicht bloß aufgrund individueller, zwischenmenschlicher Verpflichtung ergeben. In Konsequenz ist die Legitimierung und Institutionalisierung eines Begriffs von Recht zu fordern, der ausgeweitet wird auf nicht-menschliches Leben, auf noch nicht existierendes Leben und auf die Ermöglichung von Zukunft für die Menschheit schlechthin.

Exkurs: Paradigmatisch möchte ich eine sozio-politische Werthaltung aufzeigen, die Max Weber mit Verantwortungs- und Gesinnungsethik kennzeichnet. Beide Termini finden ihre Anwendung im Bereich der Politik, einer Politik, die Weber vergleicht mit einem starken, langsamen Bohren von harten Brettern, gebohrt mit Leidenschaft und Augenmaß zugleich<sup>49</sup>. Was aber versteht Weber unter gesinnungsethisch und verantwortungsethisch? Gemäß seinen Ausführungen kann alles politisch orientierte Handeln unter zwei voneinander grundverschiedenen, unausragbar gegensätzlichen ethischen Maximen stehen.<sup>50</sup> Jene oben benannten Maximen besagen nicht, daß „Gesinnungsethik mit Verantwortungslosigkeit und Verantwortungsethik mit Gesinnungslosigkeit identisch wäre. Davon ist natürlich keine Rede.“<sup>51</sup> Trotzdem besteht ein abgrundtiefer Gegensatz, da eine gesinnungsethische Handlungsweise auf religiöse oder ideologische Motive als politischer Handlungsgrund recurriert; im Gegensatz dazu fragt verantwortungsethisches Handeln nach den Folgen der Handlungen.

Ein nicht allein für seine Zeit zutreffendes Beispiel führt Weber selbst an, indem er die verschiedenen Auffassungen von Verantwortung bei Beamten und bei einer politischen „Elite“ darlegt. Für die ersteren ist es eine Ehre, auch einen ihnen von der vorgesetzten Behörde gegebenen und ihnen falsch scheinenden Befehl gewissenhaft und genauso auszuführen, als ob er ihrer eigenen Überzeugung entspräche. Würde dieser Befehl oder diese Anordnung nicht in der von ihnen verlangten Weise vollzogen, so zerfielen der ganze (Staats-) Apparat.<sup>52</sup> Hingegen stehen leitende Staatsmänner

49. Siehe Max Weber, Politik als Beruf, in: ders., Gesammelte politische Schriften, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen (Mohr), <sup>3</sup>1971, 560

50. Siehe ebd., 551

51. Ebd.

52. Siehe ebd., 524 f.

bzw. politische „Eliten“ unter ausschließlicher Eigenverantwortung. Diese müssen sie für das wahrnehmen, was sie tun, und können wie dürfen damit nicht eine Verantwortung, die sie übernommen haben, ablehnen oder abwälzen. In Konsequenz sind gerade sittlich hochstehende Beamtennaturen schlechte und im politischen Sinn verantwortungslose, d.h. sittlich tiefstehende Politiker. Würde ein Politiker so handeln oder sich überhaupt das ganze Umfeld der Politik zu einem beamtenartigen Betrieb umgestalten, wäre diese Politik nach Weber als eine Politik, von der man lebt und die durch die eigene Vermögenslage bestimmt ist, beschrieben. Gesellschaftliches Ziel kann es allerdings nicht sein, von Politik zu leben, vielmehr sollte das Ethos der Politik zu begreifen gesucht werden.

Weber nennt infolgedessen drei Qualitäten, die vornehmlich für die Person eines Politikers von entscheidender Bedeutung sind: Leidenschaft (im Sinne von leidenschaftlicher Hingabe an eine Sache), Verantwortungsgefühl (die Verantwortlichkeit gegenüber einer Sache), Augenmaß (Realitäten mit innerer Sammlung und Ruhe auf sich wirken lassen; Distanz zu Dingen und Menschen). In diesem Kanon gilt die Verantwortlichkeit als der Leitstern des Handelns.

Weiterhin steht für Weber hinter der Beziehung Ethik – Politik, Macht und hinter dieser wiederum Gewaltsamkeit; ergo muß dem Politiker die Handlungsmaxime mit auf den Weg gegeben werden: „Du sollst dem Übel gewaltsam widerstehen, sonst bist Du für seine Überhandnahme verantwortlich.“<sup>53</sup> Indes werden zum Erreichen „guter“ Zwecke in zahlreichen Fällen sittlich bedenkliche oder zumindest gefährliche Mittel mit der Möglichkeit/Wahrscheinlichkeit übler Nebenfolgen mit in Kauf genommen; keine Ethik der Welt kann uns nämlich sagen, „wann und in welchem Umfang der ethisch gute Zweck die ethisch gefährlichen Mittel und Nebenerfolge ‚heiligt‘“<sup>54</sup>. Unter Bezugnahme auf den politischen Abwägungsprozeß des Machtkalküls urteilt Weber über den Standort der Gesinnungsethiker, daß diese in neun von zehn Fällen „Windbeutel“<sup>55</sup> sind. Dennoch kann ebenfalls ein sittlich reifer Mensch, der seine Verantwortung für die Folgen real und mit voller Seele findet und verantwortungsethisch handelt, an einem Punkt in seinem Leben in der Lage sein, nicht mehr politisch weiter zu wissen. Angesichts einer Welt, der ein verantwortungsethisch-han-

53. Ebd., 551

54. Ebd., 552

55. Ebd., 559

deln-wollender Mensch etwas bieten möchte, der er sein Leben geben möchte, diese Welt sein politisches Opfer aber nicht will, gerade dann, wenn er daran nicht zerbricht, wenn er alldem gegenüber „Dennoch!“ sagt, hat er den „Beruf“ zur Politik, besser die „Berufung“ zur Politik; lediglich in diesem beschriebenen „Glücksfall“ vereinen sich in der Person des Politikers Verantwortungs- und Gesinnungsethik.<sup>56</sup>

#### 8. *Das Phänomen der Zeit – Grundlage für das Verständnis von Verantwortung*

In den bisherigen Ausführungen über das Verantwortungsproblem kommen immer wieder die bewußten oder unbewußten Folgen des Handelns einer autonomen Person zur Sprache. Diese Folgen hängen selbstverständlich mit der oder den Dimensionen der Zeit zusammen, wobei sie oftmals nur begriffen werden unter der Verantwortung *vor* oder *für* die Zukunft. Akzeptieren wir, daß eine philosophische Erörterung über Verantwortung verbunden ist mit dem Phänomen der Zeit, so verweist uns die Frage nach der Verantwortung auf eine Zeitstruktur, durch deren Vorstellung es uns ermöglicht wird, Verantwortung zu begreifen, zeitlich festzumachen und Verantwortlichkeit vollziehen zu können. Es bleibt indes kein Raum, zu diskutieren: Denkt die Kantische Auslegung der Zeit als einer rein sinnlichen Form der Anschauung das von dem Phänomen der Zeit geforderte In-Verantwortung-stehen-Können mit? Inwieweit hilft uns die Augustinische Zeitauffassung einer Scheidung in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft weiter, obgleich für ihn lediglich im Gegenwärtigen Existenz möglich ist, wogegen im Vergangenen und Zukünftigen nichts existiert? Sehen wir von einer apriorischen Anschauungsform „Zeit“ bzw. einer Zeitstrukturierung ab, und versuchen wir im Abriß das Phänomen der Zeit zu beschreiben, daß

- erstens eine Person nach dem Vollzug ihrer Handlung verantwortlich bleibt
- zweitens auch die Geltung der Werte erhalten bleibt, welche durch die Tat des Handelnden geschaffen oder umgewertet werden
- drittens ein Ausgangspunkt für die uns seit Jahren bedrängende Frage erlangt wird: Welche Formen der Verantwortung müssen wir für die Zu-

56. Ebd., 560

kunft der Menschheit und unseres Planeten in der heutigen Krisensituation wahrnehmen?

Die Wesensnatur der Zeit beinhaltet mindestens zwei Grundlagen, die für eine angemessene Interpretation der Verantwortung relevant sind.

1. Die Differenz zwischen dem In-der-Gegenwart-Sein, dem Vergangensein und dem Zukünftig-Sein darf nicht verwischt oder zum Verschwinden gebracht werden. Das In-der-Zeit-Sein ist nicht mit dem Allgegenwärtig-Sein gleichzusetzen, so als ob die Weise des Seins in der Vergangenheit dieselbe wäre, wie die Weise des Seins in der Gegenwart.

2. Man soll „das In-der-Zukunft-Sein nicht in dem Sinne des In-der-Gegenwart-Seins deuten. Das ‚schon nicht mehr‘ und das ‚noch nicht‘ muß irgendwie erhalten bleiben, und zugleich muß auch die Anordnung dieser drei Zeit- und Seins-Gestalten entsprechend erfolgen.“<sup>57</sup>

Verantwortung läßt sich daher nicht durch das bloße Verständnis einer starren zeitlichen Reihenfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verstehen, denn in diesen drei Zeit-„abschnitten“ nimmt die Gegenwart für unsere Fragestellung eine beachtenswerte Vorrangstellung ein. In der Gegenwart kommt der Seins- und Beschaffenseinsfülle des Jetzt eine außerordentliche Bedeutung zu. Dieses Jetzt ist ja auf eine doppelte Weise in der Gegenwart verankert. Jetzt ist das Jetzt und ist später als spezifisches Jetzt ein gewesenes Jetzt. Parallel dazu muß dieses Jetzt eine Kontinuität aller weiteren Jetzt gewährleisten, um vergangene Jetzt in ihrem Bestand zu erhalten und die Potentialität für weitere Jetzt zu ermöglichen. Im Mittelalter kennzeichnete der Zustand des „in actu esse“ das Jetzt. Jenes einzig ihr eigene Merkmal verliert die Gegenwart bei ihrer fortlaufenden Verwandlung in die Vergangenheit. „in actu esse“ wird zu „in actu fuisse“ unter Hinweis auf dieses einstige Jetzt, das wiederum erst die Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Zukunft ermöglicht. Das Jetzt birgt kraft seines „in actu“-Seins zudem die Möglichkeit des „in actu“-erreichen-Könnens einer zukünftigen Seinsweise in sich. Dies setzt voraus: Zukünftiges hat nicht die gleiche Seins- und Beschaffenseinsfülle wie das Jetzt, aber es kann vermittels des Vorhandenseins von Kontinuum und Kontinuität in die Seinsweise der Gegenwart übergehen. Zukunft birgt demzufolge für den Menschen etwas in sich, das auf ihn zu-kommt und durch dessen Auftretenswahrscheinlichkeit das wesenhafte Frei-sein-können des Menschen ermöglicht wird.

57. R. Ingarden, a.a.O., 114

Somit ergibt sich eine klare Scheidung der Weisen des Seins in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: Das „in actu fuisse“ unterscheidet Vergangenheit von Zukunft mit Hinweis auf das einstige Jetzt. Das „in actu esse“ birgt in sich eine nur diesem eigene Seins- und Beschaffenseinsfülle der Gegenwart. Diese bildet die Basis für ein „in actu“-erreichen-Können und bedingt letztlich die Möglichkeit für kontinuierliche Jetzts. Zudem kann ein „in actu fuisse“ nie mehr und von niemandem mehr im nachhinein aus der Vergangenheit „getilgt“ werden. Es selbst ist gewesen und dadurch im besten Falle teilweise erinnerbar, ausgrabbar, wiederfindbar ..., niemals in Gänze abänderbar.

Durch diese Spezifika der Zeit haben wir Menschen eine Geschichte und Geschichtlichkeit, die unsere Verantwortung durch Jahrtausende hindurch prägen und die durch diese Betrachtungsweise einer solchen Struktur von Zeit den Bedingungsgrund liefern, jemanden für etwas verantwortlich, bestenfalls sogar haftbar machen zu können. Dies ermöglicht uns Menschen und der Menschheit eine Verantwortung vor und für die Geschichte; gleichfalls zeigt es die Irreversibilität der vergangenen Zeit wie die Tatsache auf, daß die Grenzen des Möglichen durch die Grenzen der Zeit bestimmt werden. Jedoch ist ebenso in der Gegenwart Zukünftiges seinsmäßig fundiert, womit das Beschaffensein des Zukünftigen zumindest vorgeprägt ist, so daß sich die zeitliche „Richtung“ unseres Handelns als Handeln in „Richtung Zukunft“ begreifen läßt.

In und durch die Überlebenskrise der Menschheit kennt jene Zukünftigkeit der Zukunft eine durch uns selbst gesetzte und rein für uns geltende Zukunftsgrenze. Daher spricht man auch nicht bloß von einem Leben in der Endzeit (das kennen wir seit Jahrhunderten), sondern von einem möglichen Zeitenende für uns alle. Hiermit kehre ich zu der eingangs gestellten Frage nach einer Verantwortung für die Zukunft zurück; Verantwortung für die Zukunft heißt: Jeder einzelne Mensch ist mitverantwortlich dafür, daß künftige Aufgaben erkannt werden, für die es zumeist noch keine Handlungs- und Verantwortungsträger gibt. Manch einer mag zwar der Ansicht sein, für die Weltprobleme niemanden im juristischen Sinne haftbar machen zu können; trotzdem werden uns all die von wem, wo und wann auch immer verursachten Folgen treffen und spätere Generationen werden uns für bewußt Versäumtes eine Schuld zusprechen. Die spezifische Problematik einer Verantwortung für die Zukunft ist es also, die ich in einem letzten Abschnitt dieses Kapitels andiskutieren will.



## 9. Verantwortung für zukünftige Generationen – Intergenerationelle Verantwortung – Kollektive Verantwortung

Muß heutzutage der Begriff Verantwortung nicht zusätzliche Inhalte repräsentieren, ein neuartiges Verantwortungsgefühl initiieren und eine in dieser Qualität nie gekannte Zukunftsreichweite besitzen? Jedenfalls führen bereits vorstehende Ausführungen zu einer Entgrenzung der Verantwortung im traditionellen Sinn.

Die aktuelle Problemlage der Überlebenskrise der Menschheit dürfte inzwischen vielen anlässlich fast tagtäglich neuer Berichte über von Menschen verursachte Umweltkatastrophen zu Augen und/oder Ohren gekommen sein. Die Ikonomanie, die beinahe perfektionistische Abbildungswut von Welt und der Geschehnisse in Welt ist ja zur Normalität geworden. Das individuelle Krisenbewußtsein wurde dadurch freilich nicht nur geschärft. Der zunehmende Umweltlebensdruck rief gleichfalls fast bei jedem eine bewußte geistige Ausgrenzung der hausgemachten ökologischen Schwierigkeiten infolge des Gefühls eigener Ohnmacht hervor. So ist die hier angesprochene Überlebenskrise anhand ausgewählter Stichwörter schnell umrissen:

- der unaufhaltsame Anstieg der Weltbevölkerung
- die absehbare Erschöpfung und problematische Substitution lebenswichtiger Ressourcen, vor allem von Energieträgern
- nur teilweise Regeneration natürlicher Ressourcen
- das Entstehen langfristiger Risiken durch gegenwärtige Techniken wie deren implizite Optionen (z.B. Gentechnologie, Atomtechnologie, Anwendung Künstlicher Intelligenz u.a.m.)
- irreversible Klimaveränderungen infolge zunehmender Verbrennung fossiler Brennstoffe (CO<sub>2</sub>-Problem)
- Genozid mittels Einsatz atomarer wie nicht-atomarer Waffensysteme
- permanente Implementation schädlicher Chemikalien in Luft, Wasser und Boden
- Mangel an politisch-gesellschaftlich relevanten (Umwelt-) Präventionsmaßnahmen einschließlich einer adäquaten Wertstruktur

Inwieweit hilft bei dieser Problemsituation Verantwortung im rein individuellen, rechtlichen, institutionellen, moralischen, deskriptiven, normativen oder kollektiven Sinn weiter? Angesichts der Folgedauer und der Folgekosten zeigt sich nämlich die Widersinnigkeit, überhaupt von Verantwortung im traditionellen Verständnis zu sprechen: „Was sollte irgendein

menschliches Individuum, dem Versagen nachgesagt wird, in die Waagschale zu werfen haben, um für die hier angerichteten Schäden geradestehen zu können? Und welcher Mensch wäre, selbst in den Führungsspitzen der einschlägigen Industrie, so vermessen, für die nächsten 25.000 (oder seien es auch ‚nur‘ 1.000) Jahre selbst die Verantwortung zu übernehmen?“<sup>58</sup> Fazit: Kein endliches menschliches Wesen vermag die Verantwortung für etwas zu übernehmen, dessen Handlungsfolgen erst von seinen Nachfolgern bis ins 30. oder 40. Glied getragen werden müssen. Oder anders herum: Diejenigen, die reklamieren, Verantwortung zu tragen, müssen beweisen, daß sie fähig sind zum Tragen dieser spezifischen Verantwortung.

Gemäß dem althergebrachten Begriff von Verantwortung ist eine solche Paradoxie lediglich auflösbar, weil nach den Kriterien einer Verantwortungsethik gilt: eine Handlung, für die niemand Verantwortung übernehmen kann, ist als ethisch nicht legitimierbar ausgewiesen. Konsequenz: „Wir hätten nie gedurft, was wir da tun.“<sup>59</sup>

Diese Feststellung zu treffen, ist allerdings müßig, denn wir haben getan, was wir nicht gedurft hätten und haben uns gerade darum mit jenen Krisenerscheinungen „herumzuschlagen“, ob wir wollen oder nicht. Inwieweit bei ethischen Abwägungsprozessen Verantwortung noch Maßstab sein kann oder nicht, sei zunächst hintangestellt; es geht jetzt nicht um das erneute Füllen soeben vielleicht sinnenleerer Worte. Warum? Uns war bewußt: Der Einzelmensch, die Menschheit wie die science community ist mit dem behaftet, was wir seit Jahrhunderten unter dem Stichwort des Irrtums kennen. Wir sind also fallibel, so wie es unsere „Produkte“ auch sind. Demzufolge haben wir dazulernen müssen, daß uns die Zukunft viele begehbare Pfade offeriert, wir aber bloß einen Weg unter gedanklicher Berücksichtigung von Langzeithorizonten und ohne Übersehen von Naheliegenderem zu gehen vermögen. Auf Grund dessen ist es gewiß nicht unangemessen, von der oftmaligen Überforderung des Denk- und Handlungsvermögens eines einzelnen zu sprechen. Daher stimme ich Walther Ch. Zimmerli zu, daß wir gegenwärtig bereits einen Schritt weiter als Max Weber mit seiner Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik sein müßten: „Es ist zur Gesinnungsfrage geworden, daß man Verantwortungsethiker ist.“<sup>60</sup>

58. Walther Ch. Zimmerli, Ausstieg aus der Ethik?, in: Der Spiegel, Nr. 24 vom 09.06.1986, 48

59. Ebd.

60. Ebd.

Indes stehen wir nicht vor einem sprach- und denklosen Ende über den sich immer mehr entgrenzenden Begriff Verantwortung, vielmehr gilt es, das Prinzip Hoffnung in den Denkweg mit einzubinden, um Grundlinien für eine Ethik der Zukunft zu entwickeln bzw. nachzuzeichnen. Auf eine „neue Ethik“ zu warten, hieße nämlich „Warten auf Godot“, eine „neue Ethik“ zu reklamieren oder zu postulieren, hieße das Gleiche. Ethiken, verstanden als theoretische Konstrukte, fallen heute nicht vom „Himmel“, noch fielen sie je von dorther, und so will ich zum Abschluß der philosophischen Ortung des Begriffs Verantwortung versuchen, einige Gedankengänge Dieter Birnbachers, Hans Lenks und Hans Jonas' aufzuzeigen.

Unter verantwortungsethischer Perspektive stellt sich die Aufgabe, all unser Wissen, auch unser philosophisches, zu benutzen, um vor auszusehen, vor auszusehen mit der aufklärerischen Intention „sapere aude“. Eine solche moderne wissensgestaltende Denkart läßt sich in Worte wie „Verantwortung für zukünftige Generationen“ oder „intergenerationelle Verantwortung“ fassen. Hans Lenk hat für eine dergestalt geforderte sittliche Erweiterung des Verantwortungskonzepts die Hauptidee von Hans Jonas wie folgt zusammengefaßt: „Der Übergang von einer Konzeption der Verursacherverantwortung zu einer ‚Trehänder‘- oder Heger-Verantwortung des Menschen, von der rückwirkend zuschreibenden Ex-post-Verantwortung zur prospektiv ausgerichteten Sorge-für-Verantwortung und Präventionsverantwortlichkeit, von der vergangenheitsorientierten Handlungsresultatsverantwortung zur zukunftsorientierten, durch Kontrollfähigkeit und Machtverfügbarkeit bestimmen ‚Seins‘-Verantwortung.“<sup>61</sup> Betont werden muß, daß es sich weniger um einen Übergang von einem zu einem anderen Verantwortungstyp handelt, sondern um zwei zugleich zu berücksichtigende Verantwortungskonzeptionen, bei der der traditionelle Verantwortungsbegriff bestehen bleibt, jedoch mit Blick auf einen neuen Verantwortungsbegriff (Trehänder-, Heger-, Präventions-, Seinsverantwortung) geöffnet wird. Leitidee ist nach Hans Lenk weiterhin: „Jeder hat Mitverantwortung entsprechend seiner strategischen Zentralität in Wirkungs- und Handlungsmustern, im Macht- und Wissenszusammenhang des Systems — insbesondere, insoweit er das System, die Systemerhaltung stören kann — aktiv oder durch Unachtsamkeit oder Unterlassung. Entsprechend

61. Hans Lenk, Zum Verantwortungsproblem in Wissenschaft und Technik, in: Elisabeth Ströker (Hg.), Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen, Bd. 1, München; Wien; Paderborn; Zürich (Fink; Schöningh), 1984, 97

der Anordnungsbefugnis nimmt die Verantwortung nach oben (mit wachsender formaler Zentralität) zu. Jeder ist im System sozusagen für das System im ganzen mitverantwortlich, soweit dieses von seinen Handlungs- und Eingriffsmöglichkeiten abhängt. Doch niemand ist allein für alles verantwortlich. Gesamtverantwortung ist in diesem Sinne aufteilbar, ohne verkleinert zu werden, ohne gar ganz zu verschwinden — und sie kann als jeweilige Mitverantwortung praktikabel und sogar persönlich zuzurechnen sein. Es ist also nicht wie in dem sprichwörtlichen Entscheidungsgremium, in dem bei demokratischer geheimer Abstimmung eine Neigung entsteht, daß sich keiner mehr als einzelner voll verantwortlich fühlt. Verantwortung ist somit gewissermaßen als aufteilbar oder verteilbar anzusehen, als gemeinsam, sozusagen anteilig, zu tragen, aber wohl nicht als arithmetisch subtrahierbar oder diskontierbar.“<sup>62</sup>

Diese nach Lenk noch modellhaft zu konstruierende Systemethik in Verbindung mit einer zukunftsverantwortlichen Ethikkonzeption könnte zum Korrektiv der Entscheidungspraxis hier und jetzt führen und ist insbesondere dann vonnöten, wenn sich der Eindruck aufdrängt: „Die gegenwärtige Politik (sei) immer noch stärker an kurzfristigen, zumeist auf die laufende Wahlperiode beschränkten Erfolgsmeldungen und -erwartungen, als an langfristigen Notwendigkeiten orientiert und der Zeithorizont auch der langfristigen politischen Planungsmodelle (überschreitet keinen) Zeitraum von 30 Jahren.“<sup>63</sup> Aufgabe der Staatsbürger wie des Staates selbst ist es demgemäß, darauf zu achten, daß Staatsbürger in Zukunft Staatsbürger mit allen ihren Rechten wie Pflichten bleiben und der Staat in Zukunft auch noch existieren wird; d.h. es geht um die „einfache“ Erhaltung bestimmter Voraussetzungen<sup>64</sup> und um die Frage, welche zusätzlichen normativen Fragen an eine solche Zukunftsethik zu stellen wären. Wir erleben ja selbst jeden Tag, wie wenig attraktiv eine Ethik zu sein scheint, die von den Lebenden fordert, zugunsten einer offenen, ungewiß scheinenden Zukunft Opfer zu bringen. Unter „Opfer“ sind nicht nur eigene künftige Bedürfnisse zu verstehen, sondern ebenso „Opfer“ im Hinblick auf ein „besseres Leben“ im eigenen Kulturkreis, das anderer Nationen oder gar der

62. Hans Lenk, Verantwortung und Gewissen des Forschers, in: Otto Neumaier (Hg.), Wissen und Gewissen — Arbeiten zur Verantwortungsproblematik, Wien (VWGÖ), 1986 (= Conceptus-Studien; 4), 49 f.

63. Dieter Birnbacher, Plädoyer für eine Ethik der Zukunft, in: Zeitschrift f. Didaktik der Philosophie, 1 (1979), 120

64. Vgl. H. Jonas, a.a.O., 214 f.

Bedürftigen der gesamten Menschheit in ihrer uns manchmal befremdlichen Vielfalt. Was ethisch wünschenswert ist, ist — wie gesagt — freilich noch lange nicht „attraktiv“. Dieter Birnbacher stellt daher drei normative Fragen<sup>65</sup>:

1. Sind wir verpflichtet, „das Wohl und Wehe unserer Nachkommen in derselben Weise in unserem Handeln zu berücksichtigen wie unseren eigenen Nutzen und Schaden, oder ... sind wir berechtigt, dem Ansatz zahlreicher ökonomischer Planungsmodelle zu folgen und den in der Zukunft anfallenden Nutzen in geeigneter Weise ‚abzudiskontieren‘, ... (?)“

2. Sind wir verpflichtet, „die n-te Generation, die nach uns kommen wird in derselben Weise in unserem Handeln zu berücksichtigen wie die Generation unserer Kinder (?)“

3. Inwieweit können wir eine Übereinstimmung und damit auch zeitliche Identifikation zwischen den Denkweisen, Lebensformen und Bedürfnissen unserer Nachkommen und den unsrigen als plausibel ansehen oder zumindest akzeptieren und als prinzipielle Chance für einen affektiven Verständnisversuch über die Zeit hinweg begreifen?

Die Fragen dürften wohl auf die verschiedenste Art und Weise beantwortet werden. Birnbacher entscheidet sich jedenfalls in allen drei Fällen für eine utilitaristische Antwort. Eine solche kann freilich nur vom Standpunkt eines *idealen* unparteiischen Beobachters, aus dessen Perspektive die Zeitpräferenz Null<sup>66</sup> vernünftig wäre, gegeben werden. Ihm lägen alle existierenden Generationen in *idealer* Gleichzeitigkeit vor Augen:

— Er könnte damit Nutzen und Schaden der einzelnen Generationen gegeneinander abwägen.

— Er verträte die *Maxime*, den Nutzen/Schaden künftiger Generationen ebenso ernst zu nehmen wie den, der nur die Lebensspanne eines Individuums bzw. einer Generation umfaßt.

— Für ihn „zählt“ Nutzen und Schaden aller Generationen gleichviel.

Seine Aufgabe wäre also die Konstruktion eines *idealen* Generationenvertrages, bei dem die Vertragspartner ihre zeitliche Position in der Generationenreihe nicht kennen. In drastischer Formulierung skizziert daher Birnbacher das Resultat dieser Überlegungen: „Falls wir ganz sicher sein könnten, daß unser gegenwärtiges Handeln oder Unterlassen ein Ereignis in ferner Zukunft, das sich in erheblicher Weise aufs Wohl und Wehe der

65. Siehe D. Birnbacher, a.a.O., 121

66. Siehe ebd., 122

dann lebenden Menschen auswirkt, bewirkt oder verhindert, haben wir die Pflicht, dieses Ereignis zu bewirken oder zu verhindern, ganz unabhängig von der zeitlichen Distanz zwischen Gegenwart und zukünftigem Ereignis und ganz unabhängig davon, ob es uns gelingt, uns in irgendeiner Weise mit den dann Lebenden zu ‚identifizieren‘.“<sup>67</sup>

Es entsteht zudem das Dilemma, welches Prinzip des Utilitarismus anzuwenden sei, das des Durchschnittssummen- oder das des von Birnbacher bevorzugten Nutzensummenutilitarismus: „Nach dem ... Durchschnittssummenutilitarismus besteht ein moralischer Grund (für die Weiterexistenz der Menschheit) nur dann, wenn die Existenz der zusätzlichen Generationen geeignet ist, das durchschnittliche Glück der Menschen (den Durchschnitt über alle Generationen genommen) langfristig zu erhöhen. ... (Für den) Nutzensummenutilitarismus (stellt) die Existenz jedes einzelnen zusätzlichen Menschenlebens ein bonum dar, sofern es nur als insgesamt lebenswert empfunden wird. Der Nutzensummenutilitarist wird also in der Fortsetzung der Gattungsexistenz nur dann keinen Wert erblicken können, wenn zu erwarten wäre, daß die äußeren oder inneren Lebensbedingungen auf Dauer so unzutraglich würden, daß entweder alle Geborenen bedauern würden, geboren zu sein, oder doch immerhin so viele, daß das Glück der übrigen ihre Verzweiflung nicht ausgleichen könnte. In allen übrigen Fällen würde der Nutzensummenutilitarist die Existenz zusätzlicher Generationen nicht nur als Wertzuwachs bewerten, sondern den Lebenden auch eine gewisse Verpflichtung auferlegen, zur Sicherung ihrer Nachkommenschaft beizutragen.“<sup>68</sup>

Hieraus ergeben sich eine Vielzahl bislang unbeantwortbarer Fragen: Ist das Ende der Gattung Mensch als ein „Schaden“ in unser Kalkül einzubeziehen? Sollen wir lediglich von dem Schaden ausgehen, der tatsächlich Lebenden aus unseren Handlungen und Erwartungen erwächst? Inwieweit können Durchschnittssummen- oder Nutzensummenutilitarismus dazu beitragen, daß der Mensch nicht nur Vorsorge für die Schaden-Nutzen-Dichotomie trifft, sondern auch Vorsorge dafür, daß er nicht morgen von unserem Planeten abtritt, und zwar als Menschheit? Wie groß wäre die Vorsorgepflicht hinsichtlich der Anzahl künftiger Generationen oder gibt es nur eine Vorsorgepflicht für das Wohlergehen dieser Generation?

67. Ebd.

68. Dieter Birnbacher, Elemente einer Ethik der Verantwortung für zukünftige Generationen, in: Otto Neumaier (Hg.), a.a.O., 157

„Zählt“ das Menschenleben, das existiert haben könnte, wenn die Ressourcen der Erde nicht früher erschöpft worden wären? Was wäre zu sagen, wenn die Menschheit nach dem Prinzip der Glücksmaximierung solange gelebt hätte, wie es möglich wäre und dann kollektiv ihren Untergang beschlösse? Weitere Problemfragen betreffen die Institutionen wie Entscheidungsinstanzen, die bei derartig formulierten Fragestellungen die Verantwortung für den Vollzug der wie auch immer und von wem auch immer getroffenen Entscheidung übernehmen. Sind hierfür staatliche Institutionen überhaupt die „richtigen“ Entscheidungsinstanzen? Reicht der repräsentative Charakter der Demokratie für derartig zukunftsichernde, zumindest zukunftsentscheidende Fragen aus, insbesondere dann, wenn die Bürger empfindliche Einbußen an Lebensstandard, politischen Rechten und persönlichen Freiheiten in Kauf nehmen müßten?

All diese und viele Fragen mehr sind im Blick auf eine fruchtbare theoretische wie modellhafte verantwortungsethische Konzeption zu stellen. Abschließend sei nur noch darauf verwiesen, daß es Aufgabe und Chance der Philosophie ist, eine „pragmatische“ Philosophie — hier in Rücksicht auf die Verantwortung für zukünftige Generationen — nicht nur zu fordern, sondern auch unter interdisziplinärer Sichtweise „praktisch“ zu betreiben.

## Arten der Verantwortung — Ein abschließender orientierender Überblick

Am Ende dieser Zusammenschau über Grundlinien der Verantwortungsproblematik bzw. -konzepte soll ein Überblick gegeben werden über die Arten von Verantwortung<sup>69</sup>, um die Komplexität wie den begrifflichen Umfang der Verantwortung aufzuzeigen und Stichworte wenigstens aufzuweisen, die in meinem Bezugsrahmen nicht einmal diskutiert werden konnten.

69. Siehe G. Kirchhoff, a.a.O., 86; zur besonderen Vertiefung der ganzen Verantwortungsproblematik siehe Jann Holl, Historische und systematische Untersuchung zum Bedingungsverhältnis von Freiheit und Verantwortlichkeit, Königstein/Ts. (Forum Academicum/Athenäum), 1980 (= Monographien zur philosophischen Forschung; Bd. 169)

### Arten von Verantwortung nach

1. anspruchsberechtigten Instanzen:
  - das Selbst → Selbstverantwortung
  - Gott → Religionsverantwortung
  - die Gesellschaft → Sozialverantwortung
  - jede Institution → Institutionsverantwortung
  - die Natur → Naturverantwortung
2. dem „Sitz“ im Menschen:
  - auf Dauer gewollt → Haltungsverantwortung
  - zeigt sich im Einzelfall → Verhaltensverantwortung

### Arten von Verantwortung nach

1. den Ursachen orientiert: Metaphysische -, sozio-kulturelle -, situationelle Verantwortung
2. den Anlässen orientiert: Naturrechtliche -, moralische -, gesetzliche -, vertragliche Verantwortung
3. der Beziehung orientiert: Verantwortung vor und Verantwortung für „etwas“
4. dem Träger orientiert: Persönliche und institutionelle Verantwortung
5. dem Umfang orientiert: Allein-Verantwortung, Mit-Verantwortung, kollektive Verantwortung, intergenerationelle Verantwortung
6. der Aufgabenart orientiert: Handlungs-, Überwachungs-, Leitungs-, Führungs-, Daseinsverantwortung
7. dem Aufgabeninhalt orientiert: Exekutions- und Dispositionsverantwortung
8. dem Bereich orientiert: Private -, Politische -, Wirtschaftliche -, Finanzielle -, Forschungsverantwortung

## Schlußexkurs: Die Unfähigkeit, das einmal Geschaffene abzuschaffen, oder Plädoyer für eine verantwortete Wissenschaft

Seit über 30 Jahren hat uns Günther Anders drei Grundthesen zum Bedenken und Nachdenken mit auf den Weg in die Zukunft gegeben. Sie lauten: „Daß wir der Perfektion unserer Produkte nicht gewachsen sind; daß wir mehr herstellen als vorstellen und verantworten können; und daß wir glauben, das, was wir können, auch zu dürfen, nein: zu sollen: zu müssen ...“<sup>70</sup>

70. G. Anders, a.a.O., Bd. 1, VII



Blicke ich auf meine Darlegungen über Verantwortung zurück, ist jedoch weiterhin festzustellen, daß wir inzwischen die Unfähigkeit besitzen, das einmal Geschaffene zu zerstören oder abzuschaffen. In den verschiedenartigsten Wissenschaftszweigen kenne ich keine Ausnahme, wobei sich diese Aussage beileibe nicht allein auf Technik bezieht, nein, auch veröffentlichte Gedanken schaffen Unwiderrufbares. Somit stimme ich gleichfalls der vierten These G. Anders' zu: „Wir sind unfähig, das einmal Gekonnte nicht mehr zu können, nicht an Können fehlt es uns also, sondern an Nicht-Können.“<sup>71</sup>

Ob man Günther Anders' kulturpessimistische Defizitanalysen unserer Gesellschaft und des Zustandes der Menschheit selbst in toto teilt oder nicht, sei dahingestellt. Mit Blick auf ein Praktisch-werden von Philosophie, ja mit Blick auf eine Transformation von Wissenschaft bezüglich einer verantwortungsethischen Grundhaltung des Einzelforschers lege ich zum Abschluß einen offenen, jederzeit ergänzbaren Thesenkatalog als Diskussionsbasis für eine *verantwortete Wissenschaft* vor:

1. „Forschung erfordert Ehrlichkeit, Vertrauenswürdigkeit, Vertrautheit mit dem vorhandenen Wissen und den vorhandenen, oft von Generationen von Forschern entwickelten, Techniken und Methoden. Sie fordert aber auch Ehrlichkeit sich selbst und den Kollegen in Forschung und Lehre gegenüber.“<sup>72</sup>

2. „Nicht alles, was technisch wissenswert erscheint, ist auch moralisch wünschenswert. ... Oder kürzer ausgedrückt: Der Wissenschaftler ist auf-

71. Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 2, *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München (Beck), 4. unveränd. Aufl. 1986, 395

72. Hans Adam, *Auf dem Weg zu einem humanökologischen Gewissen*, in: Oskar Schatz (Hg.), *Was bleibt den Enkeln — Die Umwelt als politische Herausforderung*, Graz; Wien; Köln (Stryia), 1978, 118; die Frage nach dem Dualismus „wissenschaftsinterne Verantwortung — externe Verantwortung nach außen des Wissenschaftlers“ wird hier nicht diskutiert, aber siehe hierzu die Ausführungen von Hans Lenk, a.a.O., 1984, 102-113; beachte ebenso Peter Sitte, *Wissenschaft heute — Wissenschaft morgen*, in: Folkert Precht (Red.), *Wandlung von Verantwortung und Werten in unserer Zeit — Bericht über ein von der Dt. UNESCO-Kommission vom 2.-4. Juni 1982 in Freiburg/Br. veranst. internat. Kolloquium*, München u.a. (Saur), 1983 (= Seminarbericht der Dt. UNESCO-Kommission; Nr. 35), 59-61 und Roland Müller, *Zur Ethik von Gesamtsystemen*, in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner, *Überleben und Ethik — Die Notwendigkeit, bescheiden zu werden*, München (Herder), 1976, 55-76 (= Herderbücherei, INITIATIVE 10; Bd. 9510)

gefordert, seine technische Kompetenz seiner moralischen Kompetenz unterzuordnen.“<sup>73</sup>

3. „Da die Wissenschaften mittlerweile sehr viel Geld kosten, hat eine Volkswirtschaft das Recht zu fragen, ob sich die Investition ‚Wissenschaft‘ denn langfristig lohne.“<sup>74</sup>

4. Wissenschaftler dürfen nicht ihr eigenes Leben und schon gar nicht das anderer gefährden.<sup>75</sup>

5. Sie müssen die Folgen und Nebenfolgen mit derselben Phantasie überlegen wie ihre Experimente selbst.<sup>76</sup>

6. Der Laie hat das Recht, Resultaten, Entwicklungen, Anwendungen von Forschungsergebnissen in allen Wissenschaftszweigen solange zu mißtrauen, wie eine durch Qualifikation oder Zahl nennenswerte Minderheit von Fachleuten nicht überzeugt worden ist.<sup>77</sup>

7. Ist das Problem der Forschungsfinanzierung gelöst, so ist der Wissenschaftler auf der Ebene der reinen Wissenschaft einzig und allein der Wahrheit verpflichtet, nicht den Interessen seiner Geldgeber.<sup>78</sup>

8. Forschung „setzt den haushälterischen Umgang mit allen Ressourcen voraus, insbesondere den nicht-erneuerbaren, einschließlich der Lebenszeit des Forschers“<sup>79</sup>.

9. Forschungsvorhaben verlangen grundsätzlich die genaue Betrachtung anderer Forschungs- und Entwicklungsalternativen.<sup>80</sup>

10. Eine der Aufgaben universitären Lehrens besteht in der Vermeidung einer Desintegration des Wissens und einer babylonischen Sprachverwirrung, um die Verarbeitung und Verdichtung der anschwellenden

73. Annemarie Piper, Fortschritt — wohin? — Die Humanität des Machbaren und die Verantwortung des Wissenschaftlers, in: Stimmen der Zeit, (1982) 200, 840

74. Otfried Höffe, Sittlich-politische Verantwortung der Wissenschaften, in: Stimmen der Zeit, (1982) 200, 526

75. Siehe ebd.

76. Siehe ebd.

77. Siehe ebd., 527

78. Vgl. Hartmut Bossel, Kritische Ökologische Forschung als Reaktion auf die „Etablierte Wissenschaft“, in: Hartmut Bossel; Wolfhart Dürschmidt (Hg.), Ökologische Forschung — Wege zur verantworteten Wissenschaft, Karlsruhe (Müller), 1981, 17, UNESCO-Empfehlung v. 23.11.1972, Abs. IV.14 (= Alternative Konzepte; Bd. 35); vgl. ebenso Reiner Kümmel, Wissenschaftlicher Fortschritt und Verantwortung für die Zukunft, in: Stimmen der Zeit, (1982) 200, 829 f.

79. H. Bossel, a.a.O., 15

80. Ebd.

„Stoff“-fülle zu gewährleisten und um schöpferische Intelligenz wie Urteilsvermögen im Blick auf verantwortungsvolle Forschungsarbeit bereits bei dem wissenschaftlichen Nachwuchs zu ermöglichen.<sup>81</sup>

81. Siehe Hans Sachsse, *Technik und Verantwortung — Probleme der Ethik im technischen Zeitalter*, Freiburg (Rombach), 1972, 145