

Hans Jonas

Herausgegeben von Holger Burckhart und Michael Bongardt

Jürgen Nielsen-Sikora,
John-Stewart Gordon (Hg.)

Hans Jonas

Zur Diskussion seiner Denkwege



λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/4452>

Hans Jonas

Volume 1

Herausgegeben von / Edited by

Prof. Dr. Holger Burckhart

Prof. Dr. Michael Bongardt

Jürgen Nielsen-Sikora,
John-Stewart Gordon (Hg.)

Hans Jonas

Zur Diskussion seiner Denkwege

Logos Verlag Berlin



Hans Jonas

Herausgegeben von / Edited by

Holger Burckhart und Michael Bongardt

Hans Jonas-Institut

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Coverbild: © Privatsammlung von Hans und Eleonore Jonas,
bereitgestellt von Ayalah Jonas.

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2017

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-4452-2

ISSN 2512-8892

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin - Germany

Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90

Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92

<http://www.logos-verlag.de>

Inhalt

Einleitung <i>Jürgen Nielsen-Sikora & John-Stewart Gordon</i>	7
I ZUR REZEPTION DES WERKES VON HANS JONAS	
Der Anspruch des Lebens. Zum Werk des Philosophen Hans Jonas <i>Ralf Seidel</i>	13
Hans Jonas revisited. Zur Jonas-Rezeption in Deutschland, Frankreich, Italien und den USA <i>Jürgen Nielsen-Sikora</i>	47
Entmythologisierung – ein Blick von Rudolf Bultmann zurück auf Hans Jonas <i>Wolfgang Erich Müller</i>	77
II BIOPHILOSOPHIE	
Hans Jonas und die Aktualität des integrativen Modells von Biophilosophie <i>Kristian Köchy & Francesca Michelini</i>	111
Sterblichkeit als Wesensmerkmal des Lebens <i>Petr Frantik</i>	137
Hans Jonas und die Überwindung des Menschen <i>Paolo Becchi & Roberto Franzini Tibaldeo</i>	171
III GESELLSCHAFT NATUR TECHNIK	
Aktualität der Grundlagenreflexion in der Ethik. Zum Verhältnis Mensch, Natur und Technik in Hans Jonas’ Prinzip Verantwortung <i>Jan C. Schmidt</i>	207
Verantwortung nach Hans Jonas: Prinzip, Diskurs und politische Institutionen <i>Eva Buddeberg</i>	231

Der Ökologe und der Krieg. Zu einem überraschenden Aspekt des Denkens von Hans Jonas <i>Michael Bongardt</i>	257
Science and Technology in the Encyclical Letter <i>Laudato Si'</i> . An Interpretation according to Hans Jonas' Bioethics of Responsibility <i>Francisco Quesada-Rodríguez</i>	273
Hans Jonas' philosophische Denkwege - Ein Schlusswort <i>John-Stewart Gordon</i>	295

EINLEITUNG

Beeinflusst von seinen Lehrern Edmund Husserl, Martin Heidegger und Rudolf Bultmann erlangte Hans Jonas (1903-1993) als Begründer einer Ethik der Verantwortung für die technologische Zivilisation Weltruhm. Seine Ethik verbindet lebensweltliche Intuitionen mit normativen Gehalten religiöser Überlieferungen. Motive und Denkfiguren der philosophischen Traditionen aufgreifend, stellt sein Denken kritische Fragen an die technologischen Errungenschaften der Gegenwart. Der Begriff der Verantwortung wird in seiner Philosophie zum Synonym einer neu hervorgetretenen Pflicht im Antlitz der Drohungen der Moderne und ihrer kausalen Reichweite in die Zukunft.

Ausgangspunkt seines Denkens bildet jedoch die Kritik der Gnosis. Gnosis ist die Sammelbezeichnung für eine religionsgeschichtliche Bewegung im zweiten und dritten Jahrhundert nach Christus. Sie setzte sich aus einer Fülle mythischer Spekulationen und soteriologischer Kultpraxis zusammen. Die Gnostiker waren weltfremd. Hans Jonas deutet diese Weltfremdheit vor der Folie der politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen der 1920er und 1930er Jahre. Seine Kritik an der lebensfeindlichen Einstellung der Gnostiker ist nicht zuletzt auch eine Kritik an seinem Lehrer Martin Heidegger, obwohl sich Jonas zunächst dessen Begrifflichkeiten bedient. Seine Kritik mündet in einer Philosophie des Lebens, die er als Antwort auf die weltabgewandte Haltung der Gnostiker formuliert. Auf dem Höhepunkt seines Schaffens, in der Hochphase des Kalten Krieges, entwickelt sich daraus seine Ethik der Verantwortung.

Der Begriff Verantwortung bezeichnet allgemein die Pflicht, für eine Handlung und ihre Folgen einzustehen. Ursprünglich dem juristischen Diskurs entnommen, wird Verantwortung im allgemeinen Sprachgebrauch auch als Rechenschaftspflicht verstanden. Dieses Verständnis ist bereits in der Etymologie des Begriffs grundgelegt. Verantwortung ist eine Lehnübersetzung des lateinischen Ausdrucks *responsibilitas*. Das lateinische Verb *respondere* bedeutet *antworten* und meint vor allem die Verpflichtung, Antworten auf die von einem Gericht gestellten Fragen zu geben.

Für das Antwortgeben nutzten die alten Griechen den Ausdruck ἀποκρίνομαι (*apokrínomai*). Darin ist das Wort κρίνω (*krínō*) enthalten, das so viel wie unterscheiden, beurteilen heißt. Sich verantworten verlangt insofern, eine Entscheidung zu treffen, ein Urteil zu fällen, Rechenschaft abzulegen. Es bedeutet ferner, Gründe für das eigene Urteil anzugeben und

Argumente anzuführen, warum eine Handlung vollzogen wurde resp. werden soll.

Der Akt des Begründens war als λόγον δίδοναι (logon didonai) bekannt. Wichtige Aspekte des Begründens sind die Unvoreingenommenheit der beteiligten Personen, sprich die Bereitschaft, vorausgesetzte Orientierungen zurückzustellen, die Zwanglosigkeit der argumentativen Auseinandersetzung und der Wille, mit Argumenten zu überzeugen statt den Anderen bloß überreden zu wollen. Denn im λόγον δίδοναι steht der λόγος (logos) im Zentrum: Es geht um eine vernunftgeleitete Auseinandersetzung. Der Dialog, das argumentative Gespräch, soll den Akt des Begründens begleiten.

Die vorliegenden Beiträge führen ein solches Gespräch rund um die Themen, mit denen sich Hans Jonas zeitlebens auseinandergesetzt hat und fragen insbesondere nach der Aktualität seiner Antworten. Sie sind das Resultat eines Workshops an der Universität Siegen im Frühjahr 2016. Diskutiert wurden damals – unter Bezugnahme auf Hans Jonas – zahlreiche Probleme, die die Öffentlichkeit beschäftigt: Vom Klimawandel über zwischenstaatliche Konflikte bis hin zu neuen technischen Erfindungen und der Stammzellenforschung.

Diese Themen betreffen allerdings nicht nur die unmittelbare Gegenwart, sondern auch die Zukunft des Menschen. Hans Jonas hat sich vor rund 40 Jahren bereits dieser Problematik angenommen und gezeigt, dass sowohl rechtliche als auch philosophische, theologische und soziologische Fragen in diesen Themenkomplex mit hineinspielen. Sie betreffen nicht allein Ursachenforschung und Lösungsvorschläge, sondern ebenso Aspekte der Qualität solcher Probleme, die sich etwa in Fragen nach der Würde des Menschen äußern.

Inwiefern aber sind die Thematiken von Hans Jonas noch zeitgemäß? Wie spiegeln sich gegenwärtige Themen (Ethik, Technik, Medizin, Politik, Wissenschaft, Glaube und Geschichte) in den philosophischen Texten? Welche thematisch verwandten Beiträge der jüngsten Vergangenheit knüpfen an Hans Jonas an? Wie haben sich einzelne Themen seither weiterentwickelt? Damit stellen sich nicht zuletzt Fragen der Art: Wie müssen philosophische Antworten auf die Problemhorizonte von heute aussehen? Welche Verantwortung trägt die Wissenschaft angesichts der politischen Probleme? Der vorliegende Band versammelt einige Antwortversuche von ausgewiesenen Jonas-Experten.

Die erste Sektion setzt sich mit der Rezeption des Werkes von Hans Jonas auseinander.

Ralf Seidel, bei dem Jonas hin und wieder zu Gast war, wenn er in seiner alten Heimat Mönchengladbach weilte, zeichnet zunächst den Denkweg von Hans Jonas einführend nach – von der Gnosis bis zur Verantwortungsethik. Er resümiert, Jonas' Unerschrockenheit des Denkens und den tiefgreifenden Fragen, die uns dieses Denken zu entschlüsseln aufgibt, „werden wir uns auch in Zukunft nicht entziehen können.“

Jürgen Nielsen-Sikora blickt auf die Rezeptionsgeschichte der Jonas'schen Philosophie. Im Fokus stehen hierbei die Auseinandersetzungen mit dem Werk von Hans Jonas in Deutschland, Frankreich, Italien und den USA.

Wolfgang Erich Müller betrachtet Jonas' Dissertation, in der er den Terminus der Entmythologisierung verwendet. Jonas habe den Sachverhalt der Entmythologisierung eher als Bultmann erfasst, der den Begriff »Entmythologisierung« erst 1941 in die neutestamentliche Wissenschaft einführt.

Die zweite Sektion fokussiert die biophilosophische Debatte.

Kristian Köchy und *Francesca Michellini* versuchen, die vielen Dimensionen einer integrativen Biophilosophie zu strukturieren. Hierbei orientieren sie sich am Leitgedanken der Umwelt resp. des Milieus. Hinsichtlich der ontologischen Dimension bringen sie zum Ausdruck, „dass nicht die Binnenperspektive organismischer Beschaffenheit den Ausgangspunkt biophilosophischer Analyse“ bilde, sondern „die Aktionen und Interaktionen von Lebewesen in und mit den sie umgebenden natürlichen oder künstlichen Situationen.“

Petr Frantik bringt die Gedanken von Hans Jonas mit gegenwärtigen philosophischen und wissenschaftlichen Strömungen in Dialog und fragt, ob biologische und medizinische Forschungen das Ziel verfolgen sollten, Alterungsprozess hinauszuschieben, unter Umständen gar den Tod abzuschaffen, oder ob diese Phänomene wichtige Elemente der *Conditio Humana* sind, „ohne die menschliches Leben nicht denkbar wäre.“

Roberto Tibaldeo und *Paolo Becchi* stellen zunächst Jonas' Neudefinition des Naturkonzepts vor und versuchen dann mit Hans Jonas zu klären, wie und mit welchen Konsequenzen sich die Menschheit in das neue Naturkonzept einfügt. Aus dieser Diskussion ziehen sie einige Schlussfolgerungen für die aktuelle Debatte über „human enhancement“, „posthumanism“ und „transhumanism“.

Die dritte Sektion widmet sich Aspekten der Gesellschaft, der Natur und der Technik.

Jan C. Schmidt reflektiert zunächst über das Verhältnis von Mensch, Natur und Technik. In diesem Kontext kommt er zu dem Schluss, es sei das historische Verdienst von Jonas, „maßgeblich zur Entstehung und Etablierung der Technikethik beigetragen zu haben“, obwohl er keine weitere Bereichsethik, „sondern eine allgemeine Ergänzungs-Ethik“ inauguriert.

Eva Buddeberg ruft zunächst einige von Jonas' grundlegenden Thesen in Erinnerung und benennt kritische Aspekte seiner Ethik, um zu zeigen, inwiefern Karl-Otto Apels diskursiver Ansatz einer primordialen Mit-Verantwortung vielversprechender erscheint.

Michael Bongardt beschäftigt sich mit der Erneuerung der alten Werte bei Jonas und dessen Bezugnahme auf die Propheten, für die Jahwe der einzige Gott ist. Die Idee der Propheten verändere die Geschichte des Krieges von Grund auf. Denn Gott straft Israel nun durch den Sieg anderer Völker über Israel. Ein Krieg gegen Israel kommt somit einer Erziehungsmaßnahme gleich. Gott nutzt Kriege, um sein Königreich durchzusetzen. Das entscheidende Moment hierbei: Es gibt keinen biblischen Pazifismus und Frieden ist nicht durch Kriegslosigkeit erreichbar.

Francesco Quesada-Rodríguez kontrastiert Jonas' Ethik mit der Enzyklika *Laudato Si'* von Papst Franziskus. Obwohl die Enzyklika vor der Folie der Naturrechtslehre der katholischen Kirche zu lesen ist, in der das Naturrecht als Maßstab und Korrektiv des positiven Rechts verstanden wird, ist diese Lesart dem Umstand geschuldet, dass die besondere Situation der hochtechnologischen Gefahrenzivilisation für Franziskus eine besondere Antwort verlangt.

John-Stewart Gordon resümiert die Siegener Diskussion und gibt abschließend eine Antwort auf die Frage, wie aktuell Jonas' Denken heute noch ist.

Wir hoffen, mit diesem Band die Diskussion über Hans Jonas im deutschsprachigen Raum wieder zu intensivieren.

Jürgen Nielsen-Sikora & John-Stewart Gordon, Siegen im Mai 2017

I ZUR REZEPTION DES WERKES VON HANS JONAS

DER ANSPRUCH DES LEBENS

ZUM WERK DES PHILOSOPHEN HANS JONAS¹

Ralf Seidel

„In dem Vollbringen seines Werks verwirklicht der Mensch sein eigenes Selbst. Indem er sich von dem Zwang der unmittelbaren Erfahrung befreit, kann der Mensch sein eigenes Dasein als sinnvolles gestalten. Er wird sich selbst verantwortlich. Selbstverwirklichung sprengt die Grenzen der Selbsterhaltung. Wissen und Gewissen, die Frage *Was ist das?* und die, *Was soll ich tun?*, die theoretische und die ethische Frage, scientia und conscientia, entspringen dem selben Grunde.“

(Erwin Straus)²

Spät, als 76-Jähriger, war Hans Jonas zu weltweiter Anerkennung gelangt. Sein Werk „Das Prinzip Verantwortung“, das Kants kategorischen Imperativ, aus Furcht um die Zukunft des Menschen, ja des Lebens überhaupt, um die historische Dimension erweiterte, hatte ihn schlagartig berühmt gemacht. Diese umsichtig begründete Darlegung der Gefährdungen, der unsere Welt ausgesetzt ist, und der denkbaren Möglichkeiten, wie diesen zu begegnen sei, zur Sprache zu bringen, gelang Jonas nach einem langen Denk- und Lebensweg.

Dieser begann für den Studenten bei Edmund Husserl. Husserls Phänomenologie hatte die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis, des Verhältnisses von Subjekt und Objekt neu gestellt. Es war die Frage, *wie* Gegenstände der äußeren Welt so zu erfahren sind, dass dieses Erfahren allgemeine Gültigkeit besitzt. Husserls Devise lautete: „Zu den Sachen selbst“, d.h. die Dinge seien erst einmal zu sehen wie sie erscheinen, unverstellt durch alle vorweggenommene Einengung einzelfachlichen Wissens. Die geübte Selbstzueignung empfindsamen Hinsehens, dass sich der Einsicht öffnet, sollte Jonas lebenslang auszeichnen.

1 Aktualisierter Text nach Ralf und Roman Seidel (1997).

2 E. Straus (1953), Heft 2, S. 153. Der Psychiater und Philosoph Erwin Straus und Hans Jonas, beide deutsch-jüdische Emigranten in den USA, standen dort miteinander in Briefkontakt und tauschten ihre Publikationen aus.

Von ganz anderer Wirkungsmacht war der Einfluss seines sicher bedeutendsten Lehrers Martin Heidegger. Auch dessen Denken nimmt seinen Ausgang von der alltäglichen Welt. Und darüber hinaus vom Dasein des Menschen in dieser Welt. Den Menschen zeichnet aus, dass allein ihm dieses Dasein, in das er geworfen ist, in seinem Sein *fragwürdig* erscheinen kann. Er ist nicht nur irgendwie vorhanden, sondern er ist *da*, ist *Existenz*, Hinausstehen ins Sein.

Heidegger entwickelt seine Philosophie dabei in einer zur traditionellen Fachterminologie bewusst Distanz haltenden, vom Angesprochenen selbst hergeleiteten, „ursprünglichen“ Sprache. Ein Vorgehen, das für Jonas „Lebensbesitz“³ werden sollte.

Eine Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins, die Heidegger analytisch erschlossen hat, wird für Jonas' Philosophie bestimmend bleiben: die *Sorge*. Sie ist Grundsinn und Ausgang der Bewegung des Lebens und auf die Umwelt – im Besorgen –, wie auf die Mitwelt – in Fürsorge –, bezogen. In der *Sorge*, die auf die Zukunft hin entworfen immer schon da ist, wird auch unsere *Sterblichkeit* offenbar.

Der Marburger Neutestamentler Rudolf Bultmann, der mit Heidegger in regem fachlichen und persönlichen Austausch stand und dem sich Jonas bald – und dies lebenslang – menschlich tief verbunden fühlen sollte, war es schließlich, der ihn zu seinem ersten großen Forschungsgegenstand bewegte: dem Studium der *Gnosis*.

Gnosis und spätantiker Geist

Nach der 1927 Heidegger und Bultmann vorgelegten Dissertation „Der Begriff der Gnosis“ erschien 1930 Jonas' erste Buchpublikation „Augustin und das paulinische Freiheitsproblem“. Hier gelangt der junge Jonas im Vergleich des stoischen, bedürfnislosen, autarken mit dem augustini-schen, der Gnade bedürftigen, Freiheitsbegriffs zur Entwicklung einer dialektischen Struktur der Freiheit, die auch in seinen späteren Werken maßgebend bleiben wird.⁴ Im Anhang dieses schmalen Buches findet erstmals ein Ausdruck Verwendung, der bald für die Bibelexegese seines

3 Hans Jonas (1951).

4 Hans Jonas (1930, 1965). Dies wird ausführlich und differenziert, mit dem Blick auf Jonas' philosophische Auseinandersetzung mit Paulus (Römerbrief 7), beschrieben in: Udo Lenzig (2006), S. 7-44.

Lehrers Bultmann charakteristisch sein wird: der Begriff der Entmythologisierung. Dieser meint die Aufdeckung (»Dekonstruktion«, auch diese Bezeichnung wird bereits, allerdings in sinnerschließender Absicht, verwandt) des in einem Dogma versperrt enthaltenen Existenzverweises. Dessen eben, was menschliches Dasein und Leben angeht und so den subjektiven Gehalt des objektiv vorgegebenen Dogmas enthüllt.⁵

1934, nach seiner Emigration, konnte Jonas sein erstes großes Werk von bis heute unbestrittener Bedeutung mit Unterstützung seines Lehrers Bultmann veröffentlichen: „Gnosis und spät antiker Geist“.

Gnosis, nach dem griechischen Wort für Erkenntnis, bezeichnet zunächst eine besondere Richtung der christlichen Dogmengeschichte am Rande des kirchlichen Geschehens im zweiten und dritten Jahrhundert. Doch entwickelte sich diese Bewegung im zeitlichen Übergang von der Antike zum Christentum, an der Schnittstelle zwischen Orient und Okzident angesiedelt, allmählich von einer christlichen Glaubensabweichung zu einer religiösen Weltanschauung. So konnte Jonas in seinem Buch von einem „gnostischen Zeitalter“ sprechen.⁶

In der Gnosis ist das kosmische Weltvertrauen grundlegend zerstört. Weltangst und Verlassenheit bestimmen das Los des seinem Erdendasein verfallenen Menschen. Die gejagte, irrende menschliche Seele findet keinen Ausweg aus der Unbehaustheit der Welt, in die sie geworfen ist. Und diese *Geworfenheit*, die anzeigt, dass der Mensch nicht dieser Welt entstammt, ist dauernder Charakterzug seines heimatlosen Daseins. Dazu schreibt Jonas: „Der Begriff des »fremden Lebens« ist das erste große Symbolwort, das uns in gnostischer Rede begegnet und es ist völlig neu in der Geschichte menschlicher Rede überhaupt.“⁷ Hierin wird deutlich, dass die gnostische Lebenshaltung keinen Ort bietet für das bergende kosmische Gefühl der Griechen oder den späteren Ordogedanken des Mittelalters. Die Gnosis entwickelt erstmals einen radikalen Dualismus: Natur ist indifferent, nach Wert und Zweck, interesselos sich selbst gegenüber, gleichgültig auch untereinander. Mensch und Welt sind einander entzweit. Eine irdische Welt der Finsternis steht einer göttlichen des Lichts feindlich entgegen. Dabei bleibt die Seele an den Körper, als letzte Bindung an die irdische Existenz, gefesselt.⁸ Dem Gnostiker bleibt nur

5 Jonas (1930, 1965), S. 82-84,

6 Jonas (1934, 1954, 1964), 3. Auflage, S. 64.

7 Ebd., S. 96.

8 Ebd., S. 181.

der Weg, sich durch seine Innerlichkeit, seinen Geist, selbst zu erfahren. Dabei bedarf es keiner besonderen Erkenntnis – Gnosis – sich von der Qual des Ausgesetztseins in eine bedrohliche Welt zu befreien. Der Mensch muss über seine Herkunft Bescheid wissen, um sich Zukunft zu ermöglichen. Das ist die Erlösungsbotschaft der Gnosis.

Jonas' historische Darstellung ist Philosophie im Sinne einer Entmythologisierung und existenziellen Erhellung einer komplexen dualistischen Welthaltung. Der griechische Kosmos in seiner Ordnung und Schicksalsmächtigkeit bleibt zwar erhalten, doch steht er nicht mehr für die sinnliche Wiedergabe der Weltgesetzlichkeit, sondern vermittelt dem Menschen seine Verblendung in der, und Fesselung an die Welt.⁹ So sind die Sterne auch nicht mehr empfindliche Repräsentanten einer phänomenalen Anschauungsunmittelbarkeit, sondern werden in ihren arithmetisch fassbaren Konstellationen zu astrologischen Symbolen. Gnosis ist nun ein Akt „wissender Anschauung“¹⁰, auch Selbsterkenntnis, die aus der gefangenen weltlichen Selbstferne zu sich, zur eigenen Geistigkeit und Freiheit zurückführen soll.

Während Jonas in seinem groß angelegten Werk, von dem weitere Teile erst nach dem Krieg erscheinen konnten, die Sinnstruktur des gnostischen Mythos mit Hilfe der Heidegger'schen Existenzialanalytik erschloss, ließ er in seiner Schrift „Zwischen Nichts und Ewigkeit“¹¹ einen Interpretationsweg neuzeitlicher, vor allem existentialistischer Philosophie aus gnostischer Weltsicht folgen. Was bleibt ist, wie bei Albert Camus, deren Grundbefindlichkeit: Weltangst und Fremde. Die Natur ist gleichgültig gegen unsere Befürchtungen und Wünsche. Jonas spricht vom „kosmischen Nihilismus“¹² eines Pascal oder Nietzsche, der sich im Existenzialismus zum gänzlichen Übersehen der Natur gesteigert habe. Hier wird aufs Neue das Universum zu einem Ort des Verstoßenseins, aus dem es kein Entrinnen mehr gibt.¹³ Wobei für Jonas Gleichgültigkeit gefährlicher ist als Feindseligkeit.¹⁴ Letztere ist eher zu behandeln. Und

9 Ebd., S. 159.

10 Jonas (1993), S. 164.

11 Jonas (1963, 1987).

12 Der Begriff taucht erstmals als Seitenüberschrift in: Jonas (1934, 4. Aufl. 1988), S. 149 auf. Der Kosmos ist hier „Die Fülle des Schlechten“, *πλήρωμα της κακίας* – „In den Kosmos geboren werden bedeutet [...] in den Tod geboren werden“ heißt es weiter (ebd).

13 Albert Camus (1959).

14 Jonas (1973).

darauf, auf die „*Therapie der Krankheit Nihilismus*“ kommt es Jonas, gerade nach seinem Durchleben der Katastrophen des Krieges, vordringlich an. Dies führt ihn zu einer gleichzeitig ontologisch wie ethisch begründeten Philosophie des Lebens. Doch bleibt bei diesem Weg, der seine folgenden Werke prägen wird, die Welteinsicht, die Jonas aus dem gnostischen Entwurf gewonnen hat – die zur Angst und Fremde geronnene Sorge um das Ganze – stets gegenwärtig.

Wogegen sich Jonas jedoch stets gewandt hat, ist die gelegentlich wieder aktuelle Tendenz, die Gnosis zu einer Art geschichtsübergreifendem, erklärendem Prinzip zu erheben. Geblieben war ihm das „Faszinosum“, die Einmaligkeit und geisteshistorische Besonderheit des Phänomens. So bekannte er in einem späten religionsphilosophischen Gespräch (Berlin, 12.6.1991): „Was ist denn historisches Verstehen, wenn nicht die Entdeckung, dass die eigene Imagination, die eigene Selbstvorstellung davon angerührt wird, dass dem etwas entspricht?“¹⁵

Organismus und Freiheit

War Husserl in seiner Philosophie vom Begriff der *Intentionalität*, vom gezielten Meinen, das der Erkenntnis vorausgeht, ausgegangen, so hatte Heidegger zu einer am Verhältnis des Menschen zur Welt interessierten, beteiligten Weise des Philosophierens gefunden. Das *In-der-Welt-sein*, das wir nicht gewählt haben, in das wir *geworfen* sind, nötigt den Menschen, sich um sich *zu kümmern*. Hier hat eine Grundbefindlichkeit menschlichen Daseins ihre Wurzeln, die Heidegger erschlossen hat und die für Jonas' Philosophie weiter tragend bleiben wird: die *Sorge*. Sie wird bei Jonas zum Ausgang der Bewegung des Lebens und dessen Sorge um sich selbst. Sie tritt – im Besorgen, bezogen auf die Umwelt, sowie in der Fürsorge, die Mitwelt betreffend – in Erscheinung. In ihr, die zukunftsweisend immer schon da ist, tritt unsere Sterblichkeit zu Tage.

Die mit der Gnosis so dramatisch in Szene gesetzte prekäre Einsamkeit des Menschen lag in der Tradition auch späterer bedeutender Denker wie Augustin, Pascal, Kierkegaard und Nietzsche. Doch erst Heidegger sollte darin die *Fragwürdigkeit* des Seins überhaupt zur Entdeckung bringen. Von da erschloss Jonas die Gnosis und dessen in ihr wirkenden Dualismus von Mensch und Natur, Seele und Leib, Geist und Materie, Frei-

15 Dietrich Böhler (Hg.) (1994), S. 172.

heit und Notwendigkeit. Das Wechselspiel von Sein und Sollen schließlich konnte erst durch Jonas' philosophische Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Lebens wirkungsvoll aufgedeckt werden. Bewegt durch das Erlebnis des Krieges entwickelte der Soldat der jüdischen Brigade in Briefen an seine Frau Lore¹⁶ erstmals seine Gedanken zu einem Thema, das an deutschen Universitäten vergessen war. Lediglich Karl Jaspers hatte den jungen Jonas auf die Bedeutung der Naturwissenschaften hingewiesen.¹⁷ Sorge war etwa als Nahrungssorge, als physische Notdurft niemals unter den damals tonangebenden Philosophen aufgetaucht. „Auch Heidegger brachte die Aussage »Ich habe Hunger« nicht in den Griff der Philosophie.“¹⁸

1973 schließlich erschien Jonas' zweites großes Buch: „Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie“, das bereits 1966 in einer englischen Ausgabe unter dem Titel „The Phenomenon of Life“ erschienen war. Hier setzt sich die Sorge als Signatur unseres Geborens-eins¹⁹ wie unserer Sterblichkeit, von beiden bedrängt, mit dem auseinander, was sie prägt: dem *Lebendigen*.

Schon der erste Satz ist Programm: „Eine Philosophie des Lebens umkreist in ihrem Gegenstand die Philosophie des Organischen und die Philosophie des Geistes.“²⁰ Das Phänomen Leben fordert gerade deshalb erneuerte Betrachtung, weil seit Descartes' Trennung von „denkendem“ und „ausgedehntem“ Sein, die Kenntnis des Organischen fast ausschließlich dem Zustand der Leblosigkeit abgewonnen worden war.²¹ Der Leichnam war zum Erkenntnisgegenstand des Lebendigen geworden, doch „im Tod wird der Leib rätsellos.“²²

So taucht, gerade im materialistischen Monismus, der keinen allgemeinen Begriff des Lebens mehr kennt, heimatlos und vereinzelt, das bedrängte endliche Leben wieder auf. Und es fordert ebenso den idealisti-

16 Ebd., S. 55.

17 Jonas (1951), S. 104.

18 Jonas (1993), S. 21. Siehe dazu auch: S. 37.

19 Jonas (1979); siehe dazu auch: Karl Kardinal Lehmann (2007).

20 Jonas (1973), S. 11.

21 Das Verhältnis, das von nun an zwischen Subjekt (dem Ich) und Objekt (der Materie) bestand, war allerdings damit noch nicht geklärt. Doch lag in dieser definitiven Trennung fraglos auch ein Akt der Befreiung von einer „metaphysischen Last“. Nun konnte man daran gehen – und man tat es mit überragendem Erfolg – die Dinge der Welt „naturwissenschaftlich“ zu erforschen.

22 Ebd., S. 24.

schen Begriff des Bewusstseins als Gegensatz zur materiellen Welt grundsätzlich heraus. Beides meint, entweder die Gesetze mechanischer Materie auch auf die Phänomene der organischen, aber dann zwecklosen Natur zu erstrecken, bis zur Selbstentfremdung des Menschen, oder zweckgerichtete Innerlichkeit allein den Menschen zuzuschreiben und der übrigen Natur gegenüber gleichgültig zu bleiben.

Bereits in der Einleitung führt Jonas aus:

„Vielmehr, da die Materie nun einmal Kunde von sich gab, nämlich sich tatsächlich auf diese Art und mit diesen Ergebnissen organisierte, so sollte ihr das Denken ihr Recht widerfahren lassen und ihr die Möglichkeit zu dem, was sie tat, als in ihrem anfänglichen Wesen gelegen zuerkennen. Diese ursprüngliche Potenz müsste dann ebenso in den Begriff der physischen Substanz einbezogen werden, wie die an ihren Aktualisierungen, den Geschöpfen auftretende Zielstrebigkeit in den Begriff der physischen Kausalität.“²³

Hier macht sich die Materie zu ihrem eigenen Fürsprecher. Sie gibt Bericht und verweist dabei auf die in ihr enthaltene Möglichkeit der Selbstorganisation, die Fähigkeit, „Bewusstsein“ zu entwickeln. Und das heißt bildlich: Sie kann fühlendes Leben, ja Subjektivität zur Entfaltung gelangen lassen. Jonas erreicht die Präzisierung dessen, was hier nur metaphorisch aufscheint durch einen bemerkenswerten Umweg: die Analyse des Darwinismus. Dieser versperrt gänzlich den Bezug auf eine ideale, eine „Wesensnatur“ des Menschen und lässt seine Begabung zum Vernunftgebrauch als ein Mittel unter anderen schrumpfen – „aber Gebrauch der Vernunft als eines Mittels ist mit jedem Zweck vereinbar, so irrational er sei. Dies ist die nihilistische Implikation im Verlust eines »Seins« für den Menschen, das den Fluss des Werdens übersteigt.“²⁴ Der Evolutionismus dehnt die „Verbindung von naturhafter Notwendigkeit und radikaler Kontingenz“ auch auf den Bereich des Lebens aus.

Damit musste der Mensch auf seine privilegierte Stellung als »res cogitans« verzichten und sich einreihen ins Gleichfeld allen übrigen Lebens. Doch „in der lauten Entrüstung über den Schimpf, den die Lehre von der tierischen Abstammung der metaphysischen Würde des Menschen angeht, wurde übersehen, dass nach diesem Prinzip dem Gesamtreich

23 Ebd., S. 11/12. Jonas spricht vom „Zeugnis des Lebens“, das sich schon bei Aristoteles gefunden habe. Dessen Schrift „De Anima“ nennt Jonas „die erste Abhandlung in philosophischer Biologie“ (S. 12).

24 Ebd., S. 71/72.

des Lebens etwas von seiner Würde zurückgegeben wurde. Ist der Mensch mit dem Tier verwandt, dann sind auch die Tiere mit dem Menschen verwandt und in Graden Träger jener Innerlichkeit, deren sich der Mensch in sich selbst bewusst ist.“²⁵

Der Mensch, wengleich durch Selbstbewusstsein und Vorstellungsvermögen von allen Tieren unterschieden, ist kein Einsamer mehr in einer sonst sinnlos erscheinenden Erzählung vom Leben. Er hat so an Würde gewonnen über den Weg der evolutionistischen Naturdeutung. Doch drängt Jonas nicht nur metaphysisches Interesse, zu einer ontologisch begründeten Philosophie des Lebendigen zu gelangen, die den cartesianischen Dualismus überwindet und dem Organischen Wert und Würde zuerkennt. Damit einher geht stets die Furcht vor den Folgen der Bacon'schen Forderung, dass „der Geist über die Natur der Dinge die Autorität ausübe, die ihm rechtens zusteht“²⁶, d.h. über alles Außermenschliche darf – als Mittel zum Zweck des Menschendienlichen – verfügt werden. Und wenn neuzeitliches Wissen von der Natur nicht mehr, wie in der Antike »wissen, was«, sondern ein »Bescheid-wissen, wie« ist,²⁷ muss sich dieses Wissen als ermöglichende, aber auch als gefährliche Macht erweisen.²⁸

Ausgangspunkt der Jonas'schen Überlegungen zur Philosophie der Biologie ist der *Organismus*. Schon die kleinste Zelle vollzieht, was Leben auszeichnet: Austausch in sich und mit der Umwelt. Der *Stoffwechsel* kehrt das Innere nach außen und nimmt das Äußere in sich auf. Er dient dem Erhalt der Struktur, der *Form* bei stetiger Veränderung der *Materie*. In diesem Prozess der steten Erneuerung, der „Selbstintegration des Lebens“, verwirklicht sich der „ontologische Begriff des Individuums, im Unterschied vom bloß phänomenologischen.“²⁹ Eine erste, begrenzte, auf die Unabhängigkeit der Gestaltung der Materie bezogene Freiheit kennzeichnet das Verhältnis von Form und Stoff. Doch bleibt diese „bedürftige Freiheit.“³⁰

25 Ebd., S. 84.

26 Ebd., S. 269.

27 Ebd., S. 283/284.

28 Erhellend sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen des Soziologen Heinrich Popitz zu den „Phänomenen der Macht“ (1992). Mit Popitz, der 1970/71 eine Professur an der New School innehatte, war Jonas seitdem auch familiär eng befreundet und in regelmäßigem Austausch. Vgl. dazu: Jürgen Nielsen-Sikora (2017).

29 Jonas (1973), S. 125

30 Siehe dazu: Nathalie Frogneux (2001), S. 164 f.

Die scheinbare Herrschaft der Form über den Stoff unterliegt seiner gleichzeitigen Bedürftigkeit. Sie ist auf *Stoffwechsel*, auf dauernde materielle Regeneration angewiesen. So trägt die Freiheit ihre Notwendigkeit in sich. „Das »Kann« wird »Muss«, wenn es gilt zu sein, und dies »zu sein« ist es worum es allem Leben geht.“³¹ Die hier aufscheinende Sorge des Lebens um sich selbst unterscheidet Jonas' Philosophie des Lebendigen grundlegend von allen systemisch oder analytisch angelegten Darlegungen komplexer biologischer Abläufe. Leben ist hier um sich selbst besorgt, es verkörpert einen inneren Zweck und dieser enthält seine Bedürftigkeit in seinem Werden, in seiner *Historizität*³² – und wird so erst, was es ist: *Lebendiges Sein*.

Der pflanzliche Metabolismus erscheint noch dumpf und örtlich gebunden. Er ist weitgehend unvermittelte Identität und Kontinuität. Die Pflanze ist sich ihrer Sorge um sich selbst noch nicht bewusst und bedarf zu ihrer Versorgung keiner bewussten Mittel. Beim Tier dagegen zeigt sich deutlich eine Kluft zwischen unmittelbarer Begierde und unmittelbarer Befriedigung. Wobei die Mittelwahrnehmung, – Gefühl, Bewegung – den Zweck modifiziert und Teil desselben wird. Das fühlende Tier will sich empfindend, nicht bloß fortbestehend, erhalten. Es erschließt sich im Bewegen ein Mehr an Welt und ist ihr zugleich empfindlicher ausgesetzt. Das Tier bewegt sich in der Zeit – auf das was kommt – zu, und es tut dies im Raum, dem Ort des mitgegenwärtigen »Anderen« – beides unter einem Zugewinn an Freiheit. Der Preis der neugewonnenen Eigenständigkeit sind Furcht vor Vernichtung und erste Verlorenheit in der Welt. Tiere leiden und sind leidenschaftlich. Ihre empfindende, wahrnehmende Erschließung ihres Umfeldes bewirkt eine gesteigerte Individuierung ihres Selbst, verbunden mit einem größeren Aufwand an Mühewaltung.

Der Mensch ist am Ende darüber hinaus befähigt, sich von der Welt zu distanzieren, sie gewissermaßen von außen zu betrachten. Erst dadurch ist er in der Lage, Anderes als Anderes und damit als Mitwelt wahrzunehmen. Auf diesem Weg gewinnt er – über das *Werkzeug* – einen mittelbaren Zugriff auf die Welt, der die Möglichkeiten, die dem Tier gegeben sind, weit übersteigt. Dies auch dadurch, dass er Vorstellungen entwickeln kann, wie er mit Werkzeugen weitere komplexere Werkzeuge her-

31 Ebd., S. 132.

32 Auch: »Zeitlichkeit«. Nur das reflexive Bewusstsein des Menschen kann sich über das *Zeitliche* und damit auch der Gefahr des *Verstreichens* des „rechten Augenblicks“ des geschuldeten Handelns im Klaren sein. Dazu: Frank Niggemeier (2002), S. 150. Zur Historizität: Frogneux (2011), S. 189.

stellen kann, die sein technologisches Vermögen um ein Vielfaches erweitern.³³ Und der Mensch kann Bilder erfinden. Er ist in der Lage, eine Erscheinung als „bloße“ Erscheinung zu begreifen und von der Welt der realen Gegenstände, die er benennen kann, zu unterscheiden. Er weiß, dass er sterblich ist und bewahrt sich, was war, oder besser: was gewesen ist. Der Mensch schafft sich ein *Grab* als erkennbares Zeugnis seines Zeitlichseins und seiner Geschichte, die so nie ganz vergeht. Werkzeug, Bild und Grab können nach Jonas als die „urtümlichen Anzeigen der *Möglichkeit* von Physik, Kunst und Metaphysik“³⁴ angesehen werden. Nur der Mensch kann nach *Wahrheit* suchen. In Jonas' Worten:

„Der Mensch im vollen Sinn taucht auf, wenn er, der den Stier und selbst seinen Jäger malte, sich dazu wendet das nicht malbare Bild seines eigenen Benehmens und Seelenfindens in den Blick zu bekommen. Über die Entfernung dieses sich-wundernden, suchenden und vergleichenden Blicks konstituiert sich das neue Wesen »Ich«.“³⁵

Im Vermögen, sich selbst zum Gegenstand der eigenen Anschauung zu machen, gelangt schließlich die Subjekt-Objekt-Spaltung an ihre äußerste Möglichkeit. Der Mensch kann sich haben, während das Tier »ist«. So löst sich Freiheit von Notwendigkeit und Gewissheit: Der Mensch wird sich selbst zur Frage, kann an sich zweifeln, ja verzweifeln, sich selbst gar den Tod geben.

Alle diese Möglichkeiten, sind in der Ungewissheit ihres Ausgangs, auch Grund äußerster Bedrohung und in deren Folge von Angst und Not. Kein Lebewesen ist so der Umwelt entfernt und auf sie angewiesen, so ausgesetzt und verletzlich, wie der Mensch. Doch er allein kann sich seiner Gefährdung und der Gefährdung der Welt bewusst sein – und danach handeln.

33 Hierzu ausführlicher: Christian Illies (2007), S. 281.

34 Jonas (1992), S. 71. Frank Niggemeier (2002), S. 17, weist darauf hin, dass Jonas den Mut habe auch ungewöhnliche Zusammenhänge in der Denkgeschichte aufzugreifen, etwa wenn er sich wie hier der Frage nach dem „Transanimalischen im Menschen“ stellt.

35 Jonas (1973), S. 261.

Die Wende: Das Prinzip Leben

„Im Namen des großen ersten, fremden Lebens [...]“ heißt es in der Einleitung der mandäischen Schriften. Jonas galt dieses »fremde Leben« als Zeichen einer epochalen Umwertung der Betrachtung des Lebendigen. Wo Aristoteles sich noch in einem bergend-geordneten Kosmos bewegte, dem Wert und Zweck natürlich innewohnten, wo dieser als *beseelt* erkannte, was er sah, hörte und berührte, da begegnet Jonas – nach Aufnahme des gnostischen Entwurfs, nach der Trennung von Mensch und Welt in der Neuzeit – einer gleichgültig-abgewandten Natur. Ihm stellt sich nun unumgänglich die Aufgabe, das Leben aus der widersprüchlichen Verortung zwischen hypostasierter Begrifflichkeit – im Idealismus – und wert- und bedeutungsentleerter Materialität – im Materialismus – zu befreien. Dabei entdeckt Jonas in der frühesten Regung des Lebens, im Metabolismus, den Werdekeim der *Freiheit*, sowie den ersten Anschein von Subjektivität. Und er unterscheidet ihn von allem „Maschinellen“, das auch ohne Stoffzufuhr, sozusagen im Stillstand, weiter existiert. Die Maschine kann nicht sterben, wie der Organismus. So lässt sich Leben auch nicht „beweisen“, wie die leblose Materie. Es zeigt sich und bezeugt sich in seiner Verletzlichkeit.³⁶

Hier liegt der ontologische Grund seiner Philosophie des Lebendigen. Er wird von der Pflanze über das Tier bis zu Menschen hin nachgezeichnet und aufgewiesen. Erst der Mensch ist jedoch zu den nie vollendbaren Versuchen fähig, sich im Horizont des Seins in Frage zu stellen und auf diese Fragen Antwort zu suchen. Sich zweckvoll entwickelnd übersteigt sich das Leben ständig selbst. Und es gewinnt dabei ein Mehr an Freiheit und Selbstbezogenheit, aber eben auch an Bedrohung.

Das Werk „Organismus und Freiheit“ ist ein groß angelegter Versuch, Leben im Sein zu begründen. Zu erfassendes biologisches Sachwissen und die Reflexion wissenschaftlicher Befunde bleiben klar unterschieden. Doch fördert das tief greifende Nachdenken über die Wege naturwissenschaftlicher Erkenntnis bereits die Machtmöglichkeiten zu Tage, die sich hier für den Menschen auftun.

Im Epilog „Natur und Ethik“ kommt folgerichtig zur Sprache, was das gesamte Werk durchzieht: „[D]ie Philosophie des Geistes schließt die Ethik ein – und durch die Kontinuität des Geistes mit dem Organismus

36 „La vie ne se prouve pas; elle s'éprouve et s'atteste“, nach Paul Ricoeur (1992), S. 309.

und des Organismus mit der Natur wird die Ethik ein Teil der Philosophie der Natur.“³⁷

Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation

Die Unversehrtheit des Menschen, *das Leben*, in den Blick zu rücken und diesem Gestalt zu verleihen, bleibt auch in Jonas' bekanntestem Werk „Das Prinzip Verantwortung“ der Mittelpunkt seines Philosophierens. Nur wenige Denker nach Aristoteles haben sich dem Phänomen *Leben* in ähnlich leidenschaftlicher Konsequenz gestellt. Doch: „der endgültig entfesselte Prometheus, dem die Wissenschaft nie gekannte Kräfte und die Wirtschaft den rastlosen Antrieb gibt, ruft nach einer Ethik, die durch freiwillige Zügel seiner Macht davor zurückhält, dem Menschen zum Unheil zu werden.“³⁸ So setzt Jonas mit Bedacht jenen berühmten Chorgesang aus Sophokles' *Antigone* als „beklommene Huldigung an des Menschen beklemmende Macht“ voran, der mit den folgenden Zeilen beginnt:

„Ungeheuer ist viel, und nichts
ungeheurer als der Mensch.“³⁹

Es ist der hier aufscheinende Gestaltungsreichtum mit seinen zuvor nie gekannten technologischen Potenzialen und Fernwirkungen, den die philosophische Sorge um die Zukunft in die Pflicht nehmen muss. Um dies in einem Bild zu veranschaulichen verweist Jonas auf das Trennende zwischen *Stadt und Natur*, dem Gezähmten, künstlich Gestalteten und dem was sich frei wachsend, ungebündelt entwickelt. Während früher Eingriffe in die Natur von überschaubarer Reichweite waren und damit zu keinem Gegenstand menschlicher Verantwortung werden mussten,

37 Ebd., S. 340.

38 Jonas (1979), Neuauflage als Suhrkamp Taschenbuch 1984.

39 Ebd., S. 17 „ungeheuer“, gr. Δεινός. Das griechische Wort ist in seiner Bedeutung vielschichtiger als das deutsche. Martha C. Nussbaum (1986, 1991) schreibt: „This opening of the Chorus' ode on the human being is a deeply ambiguous praise [...] Equally ambiguous, however, is their apparently despairing conclusion that »the power of what just happens is *deinon*«. The word is thus well suited to be central in a drama that will investigate the relation between beauty and disharmony, between value and exposure, excellence and surprise. We might see the play as investigation of the Δεινόν in all of its elusive many-sidedness.“ (S. 52/3).

erscheint heute die Grenze zwischen Kultur und Natur aufgehoben. Jonas kennzeichnet das durch das Bild der universalen Stadt.⁴⁰

„Also ist der Imperativ, dass eine Menschheit sei, der erste, soweit es sich um den Menschen allein handelt.“⁴¹ Dieser Satz ist nicht nur implikative Verpflichtung – *wenn* es in Zukunft Menschen gibt, *dann* gelten diese im Voraus zu beachtenden Pflichten, sondern er beansprucht unbedingte Geltung. Hier zielt Jonas, hinter Kant zurückgehend, entschieden über ihn hinaus. Sein Imperativ, *dass* es auch in Zukunft den *Menschen als Menschen* geben soll, fordert die Fortführung des Projektes unserer Existenz, während Kant die kategorische Geltung der Vernunftgebundenheit moralischer Prinzipien einklagt. Jonas schließt das Leben zwingend in seine ethischen Überlegungen und Forderungen ein. Doch lässt sich dieser Schritt nur ontologisch, vom »Sein« her, begründen.

Kant, wie die meisten modernen Philosophen, würde ein Vorgehen, dass Erkenntnis aus der unergründbaren Fülle des »Seins von Etwas« zu beziehen vorgibt, als unkritisch verwerfen.

„Jedenfalls können wir unseres ersten Prinzips willen [...], daß es auf »den Menschen« ankommt – uns den gewagten Ausflug in die Ontologie nicht ersparen, selbst wenn der Boden, den wir erreichen können, nicht sicherer sein sollte als jeder, bei dem die reine Theorie haltmachen muß: er mag wohl immer über einem Abgrund des Unerkennbaren hängen.“⁴²

Und weiter heißt es:

„Die Metaphysik dagegen war von jeher ein Geschäft der Vernunft, und diese lässt sich auf Anforderung bemühen. [...] der um eine Ethik sich mühende weltliche Philosoph muß zuvörderst die *Möglichkeit* einer rationalen Metaphysik einräumen, trotz Kant, wenn das Rationale nicht ausschließlich nach den Maßstäben der positiven Wissenschaft bestimmt wird.“⁴³

40 „Die Stadt des Menschen, einstmals eine Enklave in der nichtmenschlichen Welt, breitet sich über das Ganze der irdischen Natur aus und usurpiert ihren Platz“, Jonas (1982), S. 33. Siehe auch: Kristian Köchy (2013).

41 Jonas (1982), S. 91, oder: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“ (S. 36).

42 Ebd., S. 94.

43 Ebd., S. 94/ 95

Jonas leitet auf diesem Weg das Sollen vom Sein ab und setzt sich damit bewusst dem Hume'schen Vorwurf des „naturalistischen Fehlschlusses“ aus, der besagt, dass natürliche Gegebenheiten keine Normen begründen. Dem lässt sich entgegenhalten, dass Jonas' Begriff des Seins seine Weite aus der zweckvollen Selbstbehauptung des Lebens bezieht und auf diesem Weg die Beschreibung der vorgeschriebenen (sprich: die Deskription der Normativität) in sich trägt. Er steht damit der zeitgenössischen Konzeption wertfreier Gegebenheit des Natürlichen diametral entgegen und unterläuft auf diesem Weg mögliche formale Einwände durch die Behauptung der gewagten Freiheit, die zwischen lebendigem Sein und Sollen steht.

Doch muss Leben sein, soll der Mensch überhaupt sein? Soll überhaupt etwas sein – und nicht nichts? Lohnt sich das Ganze?

Jonas hat, in seinem bedachten Rückzug auf das ontologische Argument bereits Position bezogen, doch greift er die Leibniz'sche Frage⁴⁴ auf, um seinen Standpunkt weitergehend zu begründen:

„Mit oder ohne Glauben wird [...] die Frage eines möglichen Seinsollens [...] eine Aufgabe unabhängigen Urteils, das heißt Sache der Philosophie, wo sie sich sogleich mit der Frage der Erkenntnis – ja, Bewertung – von Wert überhaupt verbindet. Denn Wert oder das »Gute«, wenn es dergleichen gibt, ist ja das Einzige, das von sich her aus der bloßen Möglichkeit auf Existenz dringt [...] also einen Anspruch auf Sein, ein Seinsollen begründet [...].“⁴⁵

44 Die Frage „Warum gibt es *etwas* und nicht vielmehr nichts?“ („Ratio est in natura, cur aliquid existat quam nihil?“), die nach dem Grund des Gegebenseins von etwas überhaupt fragt, ist für Leibniz die erste und elementarste aller sich stellenden menschlichen Fragen. (Vgl. Leibniz, *Principes de la nature et de la grace*, § 7). „Leibniz“, so der Theologe Wolfgang Erich Müller (1988), „gründet den Weltvorgang auf Gott und versteht konkretes Leben aus dem in der *essentia* angelegten Streben nach *existentia* in seiner jeweiligen Form. Jonas dagegen setzt bei der Pflicht zum Dasein, also bei der *existentia*, ein. Doch bezieht er sich hier nicht auf den jeweils konkreten Menschen, sondern allgemein auf die Anwesenheit der Idee der Menschheit überhaupt. Erst von dieser aus ergibt sich die Konkretion des bestimmten menschlichen Seins, dass er dann als Sosein bezeichnet. Damit springt Jonas – gegenüber Leibniz – aus der herkömmlichen philosophischen Terminologie heraus. Sosein bezeichnet bei ihm nicht *essentia*, sondern die individuierte Idee, den konkreten Menschen. Damit bindet Jonas über den Begriff des Soseins das Dasein und dessen Allgemeinheit als ontologische Idee zusammen [...].“ (S. 79).

45 Jonas (1979), S. 100.

Das heißt, dass »Wert«, das »Gute«, was immer das zunächst sein mag, Anspruch auf Sein erhebt. In der wertbehafteten Existenzbejahung treffen sich Ontologie und Ethik. Und das gibt den Daseinsmühen einen Grund. „Die Fähigkeit zu Wert ist selber ein Wert, der Wert aller Werte, damit sogar auch die Fähigkeit zu Unwert, insofern die bloße Zugänglichkeit für den *Unterschied* von Wert und Unwert allein schon dem Sein die absolute Wählbarkeit über das Nichts sichern würde.“⁴⁶

Doch worin werden Werte offenbar? Sie sind, so hat sich gezeigt, und das mag uns wiederum an Aristoteles⁴⁷ denken lassen, in der lebendigen Natur enthalten. In einem Leben, das, wie bereits in »Organismus und Freiheit« ausgeführt, zweckorientiert ist, dem *Sinn* zukommt. Jonas erläutert zunächst die menschliche Zweckgerichtetheit an vier prägnanten Beispielen: dem handwerklichen des *Hammers*, dem gesellschaftsbezogen-institutionellen des *Gerichtshofs* (als künstliche, vom Menschen erfundene Werkzeuge), sowie an der Fähigkeit, *gehen* zu können und schließlich am Akt des *Verdauens* (als natürlichen Zweckhandlungen). Die beiden letztgenannten „natürlichen“ Beispiele nutzt Jonas, um zwischen Mittel und Funktion, Werkzeug und Organismus zu differenzieren und deutet sie als Zeichen der *Macht der Subjektivität*, des *Seelischen* in der *objektiven*, physischen Welt. Seine weit ausholende, behutsame Argumentation weist über alle positivistischen oder systemischen Modelle von Bewusstsein hinaus und spricht der psychophysischen Wechselwirkung Geltung zu.

Dieses Zusammenspiel deutet darauf hin, dass „die Wirksamkeit von Zwecken“ nicht allein „an Rationalität, Überlegung und freie Wahl, also

46 Ebd.

47 Aristoteles, so W. E. Müller (a.a.O., S. 109/10) dagegen, habe einen Begriff der Teleologie entwickelt, „der nicht nach einem bestimmten Ziel fragt, auf den alles zusteuert, sondern der erst die genauere Erforschung nach den Ursachen ermöglicht. [...] Beim menschlichen Handeln wird jedoch das Ziel vom Denken gesetzt, das dann auf die Herstellungsbedingungen zurückschließt, und dann, wieder in umgekehrter Richtung, sich um Realisation bemüht. [...] Der Zweckbegriff kann also nicht mehr verwendet werden, um eine allgemeine Ordnung zu kennzeichnen, wenn wir Aristoteles folgen. Er weist auf keine Instanz der Natur, sondern auf das vom Menschen selbst gesetzte Ziel. Jonas versucht zwar durch die Naturteleologie eine objektive und für alle Menschen verpflichtende Grundlegung der Ethik zu schaffen, jedoch kann deren Anspruch auf Allgemeingültigkeit hier nicht mehr geteilt werden. Dem steht auch die Kritik an der Teleologie aus philosophischer und biologischer Sicht entgegen, die darauf hinweist, dass sich Freiheit und Teleologie nicht miteinander vertragen.“

an den Menschen gebunden ist. [...] die Erfahrung fühlenden Lebens ist damit wieder in ihr Erstlingsrecht eingesetzt [...]. Die »Seele« und damit der »Wille« ist als ein Prinzip unter den Prinzipien der Natur vindiziert, ohne Zuflucht in den Dualismus nehmen zu müssen.“⁴⁸

Formal betrachtet schließt Jonas dabei induktiv-analogisch von Vertrautem, dem Reichsten, Entfaltetesten – hier den Menschen, der Zwecke zeigt – in absteigender Reihe und bei zunehmendem Schwinden individueller Subjektivität auf einen letzten Schatten des »Psychischen« in allem Streben „keimhafter appetitiver Innerlichkeit“⁴⁹ der Natur. Doch ist es nicht unser Wille, der unser Fordern als Pflicht konstituiert, erst seine Gründung im Sein kann ihn binden und zur Anerkennung des Geforderten führen. „Das Gute ist Sache in der Welt, ja die Sache der Welt. Moralität kann nie sich selber zum Ziel haben.“⁵⁰

Hier nun bringt Hans Jonas etwas ins Spiel, das uns allen vertraut ist und das doch von einem Großteil der zeitgenössischen Philosophie, da es sich dem analytischen Begreifen zu entziehen scheint, ungerne berührt wird: das Anklingen der Affektivität, das Mitschwingen des *Gefühls*, das der Strenge der Vernunft voraus und zur Seite steht. Vittorio Hösle meinte einmal in diesem Zusammenhang: „Aristoteles’ Bemerkung, wer daran zweifle, ob er seine Eltern lieben solle, brauche keinen Beweis, sondern einen Tadel, hat etwas Wichtiges im Blick: es ist etwas Entsetzliches an den Menschen, denen das unmittelbare moralische Gefühl [...] abgeht.“⁵¹ Jonas würdigt die „tiefe Einsicht Kants“, dem Gefühl eine notwendige Rolle bei der Formierung des Willens einer Person einzuräumen, die im „Gefühl der Ehrfurcht vor dem Gesetz, vor der Erhabenheit des unbedingten »Du sollst«, das von der Vernunft ausgeht“,⁵² ihren Ausdruck findet. Doch laufe dies „auf die Selbstbeschränkung der Freiheit aus Ehrfurcht vor der Idee der Freiheit hinaus.“⁵³ Das Angesprochensein des Empfindens, auch als solidarisches Mitfühlen, führt als „Selbstbereitung“ – nicht zuvorderst durch den Willen – sondern anhand der Anschauung

48 Jonas (1979), S. 128.

49 Ebd., S. 129.

50 Ebd., S. 162. Das ist, wie Jonas sagt „das Geheimnis oder die Paradoxie der Moral.“ Es kommt auf das Ganze das Gute im Ganzen – an. Und doch steht es Jedem zu mit sich selbst im Reinen zu bleiben.

51 Aristoteles, Topik I 11,105a 3, nach Vittorio Hösle (1994), S. 122.

52 Jonas (1979), S. 168.

53 Ebd., S. 168/169.

des Notwendigen, zur „Bereitschaft, sich vom erst gedachten Heil und Unheil kommender Geschlechter affizieren zu lassen.“⁵⁴

Diese uns widerfahrende, pathische Facette unseres Daseins in der unsere Vergänglichkeit aufscheint, muss Furcht bereiten. Eine gesunde Furcht, wie Jonas betont, die dem äußeren Geschehen gemäß, die „passend“ ist. Sie fügt sich zu den Vorstellungen von den Fernwirkungen unseres technologischen Handelns und wird so, als »Heuristik der Furcht«, neben den Wissenserwerb, zur methodisch verpflichtenden Grundlage zukunftsgerichteten Tuns.⁵⁵ Beide dienen als „imaginäre Kasuistik“ nicht der Erprobung von Geltungskriterien, sondern der sachlichen „Aufspürung und Entdeckung noch unbekannter Prinzipien“⁵⁶ des Handelns. Dabei zeigt sich in den apokalyptischen Dimensionen unserer Handlungsmöglichkeiten die verwirrende Verschränkung der komplexen Dingwelt mit unserem Tun. Unser Handeln selbst bekommt damit ontologisches Gewicht und mahnt, indem es das Leben durch seine Folgen *im Ganzen* vernichten kann, seine metaphysische Begründung an.

So muss die »Heuristik der Furcht« in ihren drohenden Szenarien in das münden, wovon sie ausging: dass wir der „Idee des Menschen, die eine solche ist, dass sie die Anwesenheit ihrer Verkörperung in der Welt erfordert“⁵⁷ verantwortlich bleiben.

Als was erweist sich nun die Verantwortung, die Hans Jonas zum entscheidenden Prinzip seiner Zukunftsethik erhebt? Ihr Bereich ist das *Geschehene* und *das Zu-tuende*, ihre Bedingung „kausale Macht“. Wer handelt, wird für sein Tun verantwortlich gehalten und gegebenenfalls dafür „haftbar gemacht.“⁵⁸

Das *Gefühl* verantwortlich zu sein, sieht nicht einem bloßen Sachverhalt, sondern der Verletzlichkeit alles Lebendigen selbst ins Angesicht. Durch

54 Ebd., S. 65.

55 Müller (siehe Anmerkung 44 und 47) weist hier auf die Verwandtschaft des Prinzips der »Heuristik der Furcht« mit dem Regelutilitarismus hin und begründet damit, dass Jonas bei dieser Nähe auf seine schwierige Begründung seines *Prinzips* Verantwortung hätte verzichten können. Es wäre so gesehen ausreichend gewesen seine Ethik allein aus der Wahrnehmung der „Betroffenheit und Hybris des Menschen“ zu entwerfen. Siehe: Müller, a.a.O., S. 145.

56 Jonas (1979), S. 67.

57 Ebd., S. 91.

58 Ebd., S. 172. Zu Jonas' Verständnis von Verantwortung in diesem Kontext, auch Niggemeier (2002), S. 139 ff.

sie wird das Empfinden angesprochen, das subjektiv eine Antwort fordert. Erst durch das „Gefühl findet das Verbindliche seine Verbindung zum subjektiven Willen.“⁵⁹ Verantwortung ist so eine Form sich sorgender Koexistenz. Das Verhältnis, in das sie eintritt, ist vorab jedoch noch kein wechselseitiges. Paradigmatisch für ihr Wesen erscheinen Jonas die *elterliche*, vor allem dem Neugeborenen gegenüber, sowie die *staatsmännische* Verantwortung, „die eine ist Jedermanns Sache, die andere die des herausgehobenen einzigen“, „elementarste Natürlichkeit“ die eine, „äußerste Künstlichkeit“ die andere.⁶⁰ Was beide schließlich vereint, ist ihr Aufsichnehmen einer kontinuierlichen und damit Zukunft ermöglichenden Anteilnahme. In diesem Sinn ist „Verantwortung überhaupt nichts anderes [...] als das moralische Komplement zur ontologischen Verfassung unseres *Zeitlichseins*.“⁶¹

Doch wie weit reicht Verantwortung, zumal politische, in die Zukunft?

Im Gegensatz zur privilegierten Unschuld des Historikers, der mit seinem Nachwissen das Werden wie die Ursachen und Gründe des Geschehenen beurteilt, ist der Politiker auf Vorwissen, Übersicht und auch Kontrolle des Geschehens angewiesen. So zählt gerade die Weitsicht zu den herausragenden Tugenden eines Politikers.

Erst seit der Moderne, deren Signatur permanente Neuerung mit oft kaum absehbaren Fernwirkungen ist, zeigt unser machtvolles technologisches Handeln Folgen, deren mögliche Lasten erst spätere Generationen zu tragen haben. Dabei stellt sich jedoch die Frage, womit sich der Mensch dabei abfinden, woran er sich gewöhnen darf.⁶² Während in früheren Zeiten ein deutlich geringeres Maß an Wissen und Macht Verantwortung im weiten Sinn kaum gefordert hat, erscheint das Wesen menschlichen Handelns durch seine Wirkungskraft und Zukunftsweite in ein Ausmaß gerückt, der sich politische Moral auf gänzlich neue Weise zu stellen hat.

Karl Marx hat versucht, dieser Herausforderung zu begegnen. Er hat „zum ersten Mal [...] *Verantwortung für die geschichtliche Zukunft im Zeichen der Dynamik* mit rationaler Einsichtigkeit auf die ethische Landkarte gesetzt, und schon deshalb muss der Marxismus immer wieder zum Gesprächspartner in unserer theoretischen Bemühung um eine Ethik ge-

59 Jonas (1979), S. 175.

60 Ebd., S. 182/ 183.

61 Ebd., S. 198.

62 Ebd., S. 220.

schichtlicher Verantwortung werden.“⁶³ Doch seinem vorgeblichen Wissen um den Lauf der Geschichte mit dem Endziel Freiheit ist heute der Grund entzogen. „Uns Postmarxisten“⁶⁴ scheinen unsere technologischen Machtmöglichkeiten in eine Richtung zu reißen, die uns kaum Verheißung, aber vielleicht eine universale Katastrophe verspricht. Das Kant'sche »Du kannst, denn du sollst« hat sich zum »Du sollst, denn du tust, denn du kannst« gewandelt. Das heißt, während einst geschuldete Freiheit das Können bestimmte, diktiert nun das Bewirken der Menschenmacht menschliches Sollen.

Und wenn sich Wollen und Sollen verbinden entsteht *Macht*. Wird diese übermächtig, ist Verantwortung eine Forderung der praktischen Vernunft. Verantwortung für das Überleben der Menschenart, des Menschen *als Menschen* und der Welt, die ihn umgibt, der Biosphäre.

Welche Macht nun wäre am ehesten befähigt, so fragt Jonas, die Übermacht, die die naturwissenschaftlich bestimmte industrielle Zivilisation hervorbringt, zu zähmen? Die marxistische mit ihrem Ideal an Gleichheit, dem utopischen Ziel endgültiger Freiheit und ihren Versprechen vom „eigentlichen Menschen“ – oder die demokratisch-kapitalistische, die sich durch offenen, weitgehend freiheitlichen Wettbewerb⁶⁵ auszeichnet?

Zunächst scheint hier der Bedürfnismaßstab gegenüber dem Gewinnprinzip, das institutionell verankerte Prinzip der Gleichheit, sowie Sozialismus als lenkendes Staatsbekenntnis, die rationaleren Voraussetzungen für eine gebotene Politik geforderter „verantwortlicher Entsagung“ zur Bewältigung der Zukunft zu bieten. Doch werden diese verspielt durch die exzessive Ausbeutung der Natur, die die Verwirklichung des Ideals der Entfesselung des Menschen in tätiger Muße nach sich ziehen würde. Die kollektive Umsetzung dieses systemimmanenten Ziels müsste dem Menschsein seine materiellen Grundlagen entziehen. So erscheint die Wünschbarkeit der fiktiven Existenz der Suche nach dieser Utopie, durch den mit ihr einhergehenden Wirklichkeitsverlust, durchaus bestreitbar. Die mit ihr erhoffte Zufriedenheit wäre am Ende würdelos.

63 Ebd., S. 229.

64 Ebd.

65 Wieweit heute, in einer Zeit, in der Wirtschaftsmacht in politischen Auseinandersetzungen als eine der wirksamsten und durchaus tödlich wirkenden Waffen eingesetzt wird, noch vom Freiheitlichkeit im Wettbewerb gesprochen werden kann, ist eine andere Frage. Zu einem Beispiel von »Wirtschaftskrieg« vgl. Kerstin Kohlenberg und Mark Schieritz in: DIE ZEIT vom 23.10.2014.

Der Bloch'schen Anthropologie des „Noch-nicht“ stellt Jonas darum das „Schon-da“ des stets zweideutigen, glücklich-unglücklichen, notwendig fragwürdigen Menschen gegenüber. Eine zweifelsfreie Bestimmung des menschlichen Wesens gibt es nicht, es „hat die *Fähigkeit* zum Gut-oder Schlechtsein, ja, zum einen *mit* dem anderen – und dies allerdings gehört zu seinem Wesen.“⁶⁶

Jonas' Kritik der marxistischen Utopie am Beispiel des Bloch'schen „Prinzip Hoffnung“⁶⁷ ist zugleich die Aufdeckung der extremen Folgebelastung des zu ihrer Verwirklichung benötigten unaufhaltsamen technologischen Fortschritts. Dieser bleibt, bei allen Verbesserungen des Menschendaseins, die mit ihm möglich sind – auch ohne Heilsversprechen – kaum weniger gefährlich. Doch sind Weg, Ausmaß und Tempo des Fortschritts keinesfalls schicksalsmäßig vorbestimmt, und wir sind nicht oder nur *in Graden* seine Gefangenen.⁶⁸

Das schlimmste Vergehen wäre es, darauf hat Jonas immer wieder bis in seine letzten Tage leidenschaftlich hingewiesen, den Dingen fatalistisch ihren Lauf zu lassen.⁶⁹ Bei aller Abhängigkeit von Mensch und Umwelt zeichnet die menschliche Existenz vor allem eines aus: *Freiheit*. Ohne Freiheit gibt es keine Ethik. Sie ist das Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Ein dialektisches Verhältnis, das in seiner moralischen Tiefe stets Freiheit zum Guten wie zum Bösen ist. Doch zunächst bedeutet sie in sich die eigene Unabhängigkeit zu bewahren gegenüber dem, was einem begegnet oder widerfährt. So stellt sie auch die Brücke über dem scheinbaren Abgrund zwischen Sein und Sollen dar. Freiheit heißt, sich auf Erkenntnis einlassen, unterscheiden und: Stellung beziehen, um *jetzt* zu tun, was die Erkundung der Verhältnisse mit dem Blick auf das Fortbestehen der Menschen erfordert. Zukunft ist unsere Vergangenheit, wie sie jeweils, *in diesem Augenblick* vollzogen wird.⁷⁰ Wir können das zwingend Angemessene, das jetzt zu tun ist, nicht einfach für ein künftig Bes-

66 Jonas (1979), S. 385.

67 Eine differenzierte Darstellung der philosophischen Positionen von Ernst Bloch und Hans Jonas beschreibt die französische Philosophin Avishag Zafrani am Beispiel der „Herausforderung des Nihilismus“ (2014).

68 Jonas (1979), S. 389.

69 Siehe auch: Jonas (1993), S. 22 f.

70 Vgl. dazu: Martin Heidegger (1927), S. 20: „Das Dasein »ist« seine Vergangenheit in der Weise *seines* Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft her »geschieht.«“ Jonas versucht, so könnte man denken, die Zukunft (als „Sinn der Zeit“) – aus Sorge um das, was „geschehen kann“ – selbst anzugehen.

seres überspringen. Hierin liegt unsere Verantwortung. Verantwortung als die „als Pflicht anerkannte Sorge um ein anderes Sein, die bei Bedrohung seiner Verletzlichkeit zur »Besorgnis« wird.“⁷¹

Sicher gibt es begründete Einwände gegen Jonas' großes, weit ausholendes Werk.⁷² Sein Rückgriff auf metaphysische Annahmen mag unzeitgemäß erscheinen. Auch diese können keine letztgültig zwingenden Antworten auf wissenschaftstheoretisch, wie logisch unbeantwortbare Fragen bieten. Darüber hinaus bietet Jonas' Freiheitsbegriff, der dem menschlichen Willen eine enorme Entscheidungskraft zumutet, ihm jedoch letztlich die Macht abzuspochen scheint, sein Ziel aus sich heraus erreichen zu können, durchaus Anlass für kritische Nachfragen.⁷³ Hier scheint auch die weitgehend heteronome, vom Andern her stammende Bestimmung seiner Ethik der Eindeutigkeit Grenzen zu setzen.

Hans Jonas musste bei seinem »Versuch«, eine Ethik für die technologische Zivilisation zu entwerfen, vom *Leben* seinen Ausgang nehmen. Dass menschliche Existenz in ihrem Sein *Sorge* ist, gibt der Verantwortung, wie er sie fordert, ihren Grund. Das Leben, das Jonas uns so zwingend nahelegt, gleicht in seinem Werden und Vergehen dem Leben, wie es dem Arzt begegnet⁷⁴: Gefährdet, fragil, immer wieder neu und in jedem Falle endlich. Dabei bleibt es tragischen Konflikten gegenüber offen. So wird es zum Grund einer reichen, in ihrer Begründung durchaus angreifbaren, aber zuletzt für den praktisch Handelnden auch hilfreichen Philosophie – gerade da diese sich den Fragen nach dem Fortgang unse-

71 Jonas (1979), S. 391. Während der Begriff resp. das Existenzial der *Sorge* bei Martin Heidegger eher abstrakt bleibt als „Sorge um das Sein im In-der-Welt-Sein“, erscheint es bei Jonas sehr viel konkreter als Sorge um das leibliche, organische Leben und auf dessen Willen zur Selbsterhaltung.

72 Einige dieser fachlich geprägten Einwände finden sich pointiert zusammengefasst und anschließend z.T. sachlich behandelt in: Jan C. Schmidt (2013), S. 159, Anmerkung 17.

73 Gerade mit diesem Jonas'schen philosophischen Freiheitsbegriff setzt sich die Arbeit des Theologen Udo Lenzig (2006) ausführlich und differenziert auseinander. Er meint, dass dessen Erläuterung die folgende Definition aus „Macht oder Ohnmacht der Subjektivität“ am nächsten kommt: „»Determiniert« ist natürlich auch sie, insofern alles in ihr seinen Grund hat, aber das heißt eben: bestimmt durch Sinn, Neigung, Interesse und Wert, kurz, nach Gesetzen der Intentionalität, und dies ist es, was wir unter Freiheit verstehen.“ Und er fährt einige Zeilen weiter fort: „Dementsprechend ist das Gehirn ein Organ der Freiheit, aber eben unter der Bedingung, dass es ein Organ der Subjektivität ist.“ (S. 197/80).

74 Siehe dazu: Jean Greisch (2007), S. 53-70.

rer Welt konkret zu stellen und, vorsichtig und gelegentlich zweifelnd wohl, diesen Fragen Antwort zu geben vermag.⁷⁵

Macht oder Ohnmacht der Subjektivität. Technik, Medizin und Ethik

Als ein Teil von „Das Prinzip Verantwortung“ war das inzwischen gesondert veröffentlichte, schmale Buch „Macht oder Ohnmacht der Subjektivität“ zunächst gedacht. Es sollte der vertieften Darlegung von Zwecken in ihrer Stellung im Sein dienen. Von Zwecken gerade in ihrer Brückenfunktion zwischen Biologie und Ethik. „Macht oder Ohnmacht der Subjektivität“ handelt vom ungelösten und wohl auch unlösbaren *Leib-Seele-Problem*. Jonas argumentiert hier gegen die zu seiner Zeit meistgängigen Lösungsansätze. So vor allem gegen den „eliminativen Materialismus“ (Patricia und Paul Churchland u.a.), der behauptet, dass das Geistige schlichtweg das Neuronale ist. Eine Anschauung, die uns nach Jonas zu „Puppen der Weltkausalität“ erklären würde und die jeder Lehre von Verantwortung den Boden entziehen muss.⁷⁶ Subjektivität wäre demnach nichts als Fiktion – ein Epiphänomen – und somit ohne jegliche bestimmende Macht.

Gegenüber dem pluralistischen, psychophysischen Parallelismus, der von der Nicht-Eliminierbarkeit von »Innerlichkeit«, von »Inner-Seelelichem« ausgeht, favorisiert Jonas einen Interaktionismus, der aufzuweisen versucht, dass innere (seelische) und äußere (neuronale) Selbstbestimmung miteinander verbunden und unteilbar sind. Hierbei zeigt sich „das Gehirn als Organ der Freiheit, aber eben unter der Bedingung, dass es ein Organ der Subjektivität ist.“⁷⁷

Jonas weiß natürlich, dass seine Überlegungen und Vorschläge jedoch keine Lösung des Leib-Seele-Problems darstellen können. Doch kommt ihnen, gerade im Rahmen seiner durch Zwecke bestimmten Ethik,

75 Dies mag ein Grund sein warum Jonas immer wieder gerade von Ärzten, Ingenieuren, Physikern und anderen *praktischen* Wissenschaftlern für ihr Nachdenken über ihr Tun in Anspruch genommen wird. Und dies trotz der beachtenswerten Einwände, die Henning Ritter gegen Hans Jonas und seine Ethik der Gefahrenabwehr erhoben hat. Siehe dazu: H. Ritter (2009).

76 Jonas (1981), S. 17.

77 Ebd., S. 80. Siehe dazu auch: Thomas Fuchs (2001).

durchaus Überzeugungskraft zu. Dass im Rahmen der gegebenen Ontologie die kategorialen Unterschiede zwischen Leib und Seele nicht hinreichend scharf gefasst erscheinen, lässt sich dennoch als gewichtiger Einwand gegen Jonas' Argumentationsweg ins Feld führen.⁷⁸

Auf der Grundlage seiner in seinen großen Werken, insbesondere „Organismus und Freiheit“, sowie „Das Prinzip Verantwortung“, entwickelten Philosophie nahm Jonas immer wieder bei aktuell brennenden Fragen zu Mensch, Technik und Natur, Stellung. Neben seinem – für dieses Nachdenken auf besondere Weise und in seiner phänomenologischen Weite geöffneten – Philosophieren, zeichneten ihn dabei seine Lebenserfahrung, seine enorme naturwissenschaftliche Bildung und, immer wieder, seine intensive, stets staunende Weise des empfindsamen Hinsehens aus.

Ein Gutteil der Einzelpublikationen zur angesprochenen Thematik sind in dem Buch „Technik, Medizin und Ethik“, das als Praxis des Prinzips Verantwortung konzipiert ist, erschienen. Darüber hinaus hat sich Hans Jonas bis in seine letzten Lebensstage in Rundfunk- und Fernsehinterviews, Zeitungsartikeln und Vorträgen nachhaltig Gehör verschafft. Drei große Themenfelder drängten sich ihm hier in den Vordergrund: das Verhältnis von Technik und Wissenschaft im allgemeinen, ethische Fragen der Medizin und der Humanbiologie im besonderen, und, zuletzt vor allem, das Problem der Umweltzerstörung.

„Mit diesem so unheimlich praktischen Aspekt“ so sagte er, im 90. Lebensjahr stehend, bei seinem Münchner Vortrag: „Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts“, „rückt die Versöhnung unseres vermessenen Sonderseins mit dem Ganzen aus dem wir leben, ins Zentrum der philosophischen Sorge.“⁷⁹ Sein Philosophieren zielte noch einmal und unüberhörbar von der Diagnose zur Therapie.

Die Unschuld der explorativen Freiheit einer scheinbar wertfreien Grundlagenforschung ist heute längst verloren gegangen. Das hat uns nicht erst der *Nürnberger Ärzteprozess* von 1946/ 47 aufs Deutlichste vor Augen geführt.⁸⁰

78 Vittorio Hösle (1994), S. 124.

79 Jonas (1993), S. 32.

80 Ralf Seidel (2002), S. 358-373. Jonas hat sich für den Nürnberger Ärzteprozess sehr interessiert. So hatte er etwa den Aufsatz des aus Österreich stammenden amerikanischen Psychiaters und Prozessgutachters Leo Alexander (1949), S. 39-47, gelesen und mit Anmerkungen und Unterstreichungen versehen.

Unser Forschen dringt heute in bisher unerreichbare Tiefenregionen des Lebendigen vor. Es verschafft sich damit die Möglichkeit, in Bereiche Einsicht zu erlangen und einzugreifen, die uns bisher versperrt gewesen waren. Dafür hält Jonas „drei miteinander verbundene Determinanten des modernen Denkens“ für maßgeblich, zwei theoretische und eine praktische: „der moderne Begriff der Natur, der moderne Begriff des Menschen und das Faktum der modernen Technologie, gestützt von den beiden anderen.“⁸¹ Vor diesem Hintergrund gelangt er zu der Forderung, des sittlichen Eigenwertes der Natur wegen der Forschung Grenzen zu setzen und zu Enthaltensamkeit und zu Mäßigung aufzurufen. Dies gilt insbesondere bei Versuchen an menschlichen Subjekten,⁸² wo Jonas „die verbietende Regel“ zur „primären und axiomatischen“ erklärt, „die erlaubende Gegenregel, welche die erste einschränkt, ist sekundär und bedarf der Rechtfertigung.“⁸³ Und er fügt dem hinzu, dass gerade sozial abhängige, weniger einsichtsfähige und durch Wissen motivierte potentielle Versuchsteilnehmer gegenüber „Eliten“ – etwa den Forschern selbst – als Versuchsobjekte zurückzustehen hätten. Nichteinwilligungsfähige oder gänzlich Abhängige kommen, gar für fremdnützige Forschung, aus prinzipiellen Gründen, keinesfalls in Betracht.⁸⁴

81 Jonas (1994/95), S. 4, zitiert nach: Illies, (2007), S. 274-289.

82 Dazu: Jonas (1969), S. 109-145. Gerade zur Frage der Zulässigkeit von medizinischen Versuchen etwa an Gefangenen, auf die die Verteidigung der Angeklagten des Nürnberger Ärzteprozesses mit Nachdruck verwies, gab es eine heftige Auseinandersetzung zwischen dem sachverständigen Gutachtern zu Fragen der medizinischen Ethik Werner Leibbrand und Andrew Conway Ivy. Dazu: Seidel (2002), S. 371/372.

83 Jonas (1985), S. 110.

84 Ebd., S. 136. Dort heißt es: „Je ärmer an Wissen, Motivation und Entscheidungsfreiheit die Subjektgruppe (und das bedeutet leider auch die immer breitere und verfügbare), desto behutsamer, ja widerstrebender sollte das Reservoir benutzt werden, und desto zwingender muss deshalb die aufwiegende Rechtfertigung durch den Zweck sein“. Und er fährt an anderer Stelle fort: „Eines [...] sei hier zum Schluss vorgetragen, nämlich die emphatische Regel, dass Patienten, wenn überhaupt, dann *nur* solchen Versuchen unterworfen werden dürfen, die Bezug auf ihre eigene Krankheit haben. [...] Doch selbst in diesem Fall – dem des Experiments *am* und nicht *für* den Patienten – wird doch immerhin *seine eigene* Krankheit in den Dienst künftiger Bekämpfung eben dieser Krankheit gestellt. Wiederum etwas anderes ist es, unter gleichen Bedingungen dem unheilbar Kranken anzuschauen, sich für irgendeine Forschung von *anderweitiger* Wichtigkeit herzugeben. Der Forscher-Arzt mag keinen großen Unterschied zwischen diesem und dem vorigen Fall sehen. Ich hoffe, meine medizinischen Leser finden es keine zu feine Distinktion, wenn ich sa-

Jonas nahm entschieden, im Rahmen einer breit entfalteten Phänomenologie des Lebens und des Sterbens, gegen jegliche Form einer ärztlichen, aktiven Sterbehilfe Stellung. Dabei war er sich der Zwielflichtzonen, in der sich diese Problematik bewegt – und die keine Gesetzgebung aufheben kann – empfindlich bewusst.

Letztlich ist es eben, „der Begriff des *Lebens*, nicht der des Todes, der die Frage nach dem »Recht zu sterben« regiert.“⁸⁵ Aus dieser Sicht hatte Jonas bereits 1968, im Widerspruch zur überwiegenden Meinung der Wissenschaft, in seiner Schrift „Against the Stream“ gegen das Hirntodkriterium als Definitionen des menschlichen Todes Einspruch erhoben. Seine mutige und philosophisch wohlbegründete Gegenrede fand große Beachtung, blieb aber, wie von ihm selbst erwartet – und wie später auch in Deutschland – vergeblich.⁸⁶ Jonas’ letzter Vortrag, eine Woche vor seinem Tod gehalten, schließt mit den folgenden Worten:

„Einst war es die Religion, die uns sagte, dass wir alle Sünder sind, wegen der Erbsünde. Heute ist es die Ökologie unseres Planeten, die uns alle zu Sündern erklärt, wegen der maßlosen Großtaten menschlichen Erfindungsreichtums. Einst war es die Religion, die uns mit dem jüngsten Gericht am Ende der Tage drohte. Heute ist es unser gemarterter Planet, der das Kommen eines solchen Tages vorhersagt, ohne irgendwelches himmlisches Eingreifen. Die jüngste Offenbarung – von keinem Berg Sinai, auch nicht von der Bergpredigt und von keinem heiligen Feigenbaum des Buddha – ist der Aufschrei der stummen Dinge selbst und bedeutet, dass wir uns zusammentun müssen, um unsere die Schöpfung überwältigenden Kräfte in die Schranken zu

ge, dass vom Standpunkt des Subjekts und seiner Würde ein kardinaler Unterschied besteht, der das Erlaubte vom Unerlaubten scheidet – und zwar gemäß demselben Prinzip der *Identifikation*, das wir fortwährend angerufen haben.“ (S. 142).

85 Ebd., S. 266. Jonas fügt hinzu: „Wir sind zurückgebracht zum Anfang, wo wir das Recht zu leben als die Quelle aller Rechte befanden. Richtig und voll verstanden schließt es auch das Recht zu sterben ein.“

86 Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes (ebd., S. 219-241). Hier heißt es unter anderem: „So rein dies Interesse, nämlich anderes Leben zu retten, *an sich* ist, so beeinträchtigt doch sein Mitsprechenlassen den *theoretischen* Versuch einer Definition des Todes; [...] Ärzte wären nicht menschlich, wenn gewisse, ihrem Herzen nahe Vorteile solcher möglichen Folgerungen nicht ihr Urteil über die Richtigkeit einer Definition beeinflussen würden [...]“ (S. 225/ 226).

weisen, damit wir nicht gemeinsam zu Grunde gehen auf dem Ödland, das einst die Schöpfung war.“⁸⁷

Seiner eigenen Ermahnung folgend „Enthusiasmus für die Utopie in Enthusiasmus für die Bescheidung“⁸⁸ umzumünzen hat sich Jonas ausgiebig mit Fragen der Nukleartechnologie und der Genforschung befasst. Er wies dabei vor allem auf die Gefahren hin, die die Entschlüsselung des genetischen Codes nach sich zu ziehen vermag. Dass schwere erblich bedingte Krankheiten keinesfalls wünschenswert erscheinen, stand für ihn dabei außer Frage. Doch was wäre das Erwünschte, wenn das Nichtwünschenswerte festgelegt scheint? Wohin soll die Art des Menschen entwickelt werden? „Was ist besser: ein kühler Kopf oder ein warmes Herz, hohe Sensibilität oder Robustheit, ein gefügiges oder rebellisches Temperament?“⁸⁹

In der Praxis hielt Jonas die Gentherapie an Körperzellen, der Organtransplantation vergleichbar, bei sorgsamster Erwägung für noch zulässig. Eingriffen in menschliches Keimmateriale erteilte er ein striktes Verbot. Denn damit „würden wir die Pandorabüchse melioristischer, stochastischer, erfinderischer oder einfach pervers-neugieriger Abenteuer-

87 Am 5. Februar 1993 war Jonas gerade aus dem von ihm „geliebten“ Venedig zurückgekehrt, in seinem Haus in New Rochelle bei New York gestorben. Er war zuvor, am 30. Januar 1993, mit dem Premio Nonino ausgezeichnet worden und hatte die persönliche Entgegennahme des Preises – gegen ärztlichen Rat – nur angenommen, weil er mit der Stadt Udine in der die Auszeichnung stattfand eine ganz besondere, ihn immer wieder tief bewegende Erinnerung an das Ende seiner Soldatenzeit in der jüdischen Brigade der Britischen Armee verband. Siehe: Böhler (Hg., 1994), S. 25, 21. Die Preisrede ist hier unter dem Titel „Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung“ nachzulesen. (S. 21-29). Zu der angesprochenen Verbindung mit Udine, siehe: Jonas (2003), S. 212-214.

88 Jonas (1979), S. 265.

89 Jonas (1985), S. 177. Zur Frage der „positiven Eugenik“ heißt es an gleicher Stelle: „Und auf welche Standards der Auslese man sich mit was für Gründen auch immer einigen möge – ist Standardisierung als solche erwünscht? [...] Zu diesem technischen, an sich »wertfreien« Überlebensaspekt nehme man die menschliche Armut einer Züchtung auf Typen hin, die ihr positives Ziel, wie jede Auslese, mittels des Ausschlusses der Alternativen erreicht, d.h. der indefinit Vielen zugunsten der definierten Wenigen. Es war die biologische *und* metaphysische Stärke menschlicher Evolution, dass sie irgendwie die kurzfristigen Vorteile der Spezialisierung vermied, die sonst die Artenentwicklung beherrscht. Dass der Mensch unspezialisiert ist – das »nicht festgestellte Tier«, wie Nietzsche sagte – , bildet eine wesentliche Tugend seines Seins.“

er öffnen, die den konservativen Geist genetischer Reparatur hinter sich ließen und den Pfad schöpferischer Arroganz beschreiten.“⁹⁰

Und für dieses Abenteuer sind wir weder durch Weisheit noch durch Wertwissen hinreichend gerüstet.

Der Gottesbegriff nach Auschwitz

Über Auschwitz sprach Hans Jonas selten. Und wenn er es einmal tat, erschien er zutiefst ergriffen und beschwert. Von Gott sprach er, im Gegensatz zu den meisten zeitgenössischen Philosophen, oft. Doch sprach er nie von Gott, soweit ich weiß, als einer Notwendigkeit, sondern er sah ihn stets als eine ermöglichende Möglichkeit. Nur einmal, im Andenken seiner Mutter, die in Auschwitz ermordet worden war, sprach er von beidem. Dies war bei seinem Tübinger Vortrag: „Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme.“⁹¹ Hier setzte sich Jonas mit der ungeheuren Herausforderung auseinander, die das Geschehen, ja vor allem das Geschehenlassen des Unvorstellbaren, für das der Name Auschwitz steht, für jedes künftige Reden von Gott darstellt.

Der Gottesbegriff muss, nach der Tradition, trotz allen unbegreiflichen Übels in der Welt, das Gott zuließ, wenn auch nicht wollte, verstehbar sein, soll es ein vernünftiges Sprechen von Gott geben. Hier schließt sich die alte Frage Hiobs an, die Frage nach der Güte Gottes angesichts des geschehenen Grauens. Jonas versucht alldem durch einen selbst erdachten, dicht formulierten, schönen Mythos⁹² nachzugehen, in dem es heißt:

„Viel mehr, damit Welt sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurück zu empfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeit-

90 Ebd., S. 216.

91 Zuerst erschienen in: Jonas (1984). Wieder aufgenommen in: Jonas (1992), S. 190-208.

92 Ebd. (1992), S. 193-197. Den „Mythos“ hat Jonas zum ersten Mal 1961 bei einer Vorlesung an der School of Divinity der Harvard University vorgetragen. Auf Deutsch wurde er zum ersten Mal als Aufsatz „Unsterblichkeit und heutige Existenz“ in: Jonas (1963) publiziert. Während eines Gespräches, das am 11. Juli 2003 am Rande des Festaktes zum 100. Geburtstag von Hans Jonas stattfand, berichtete mir Kardinal Lehmann, wie sehr ihn als jungen Studenten in Rom gerade diese Schrift beeindruckt habe. Dazu: Karl Kardinal Lehmann (2007), S. 46-49. Über Jonas als „Ästhetiker“ siehe Dirk Hohnsträter (2007), S. 185-192.

licher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie. In solcher Selbstpreisgabe göttlicher Integrität um des vorbehaltlosen Werdens willen kann kein anderes Vorwissen zugestanden werden als das der Möglichkeiten, die kosmisches Sein durch seine eigenen Bedingungen gewährt: eben diesen Bedingungen lieferte Gott seine Sache aus, da er sich entäußerte zu Gunsten der Welt.“

Und er fügt der Erzählung am Ende hinzu:

„Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab hat Gott nichts mehr zu geben. Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben.“⁹³

Ein Gott, der durch die Prädikate Leiden, Zukunft und Sorge begreifbar gemacht wird, geht um der Freiheit und Verantwortung des Menschen willen seiner Allmacht verlustig. Gott legt sein Schicksal in die Hände des Menschen.

Das ist Jonas' „stammelnde“ Antwort auf die Hiobsfrage. Diese, so sagt er, „beruft die *Machtfülle* des Schöpfergottes, seine *Machtentsagung*. Und doch [...] der Verzicht geschah, dass wir sein können [...]“⁹⁴

Mag Jonas' Rede von Gott auch eher als erläuterndes Ins-Bild-Setzen seines philosophischen Selbstverständnisses denn als „Theologie“ im strengen Sinne anzusehen sein, so hat sie doch zu vielfältigsten Stellungnahmen und religionsphilosophischen Diskursen Anlass gegeben.⁹⁵ Hans Jonas spricht hier, in Anlehnung an die Kabbala⁹⁶ und den Chassidismus, von einem »Sich-Zurückziehen«, einem »Sich-Kleinmachen« Gottes. Wäre daraus nicht vielleicht auch – aber das kann nur eine gewagte Vermutung sein – eine Anweisung herauszuhören, sich für die Belange der *Klein-Gemachten*, der *Am-Rande-Stehenden*, *Ausgegrenzten* einzusetzen – auch ihnen Antwort zu geben?

So könnte man am Ende zu dem gelangen, was *Verantwortung* begründet fordert: den scheinbar unaufhaltsamen Fortschritt in das Maß auch dieser Menschen zu passen [...].

93 Jonas (1992), S. 207.

94 Ebd., S. 207/208.

95 Siehe: Böhler (Hg.) (1994), S. 163-194 u.a.

96 Jonas (1992), S. 206.

Ausblick

„Die Philosophie nicht weniger als die philosophische Persönlichkeit von Hans Jonas gehören *ohne jeden Zweifel zu den faszinierendsten dieses Jahrhunderts*“⁹⁷, meint Vittorio Hösle und ergänzt an anderer Stelle, dass Jonas in seinem Denken und seiner Sprache das Beste aus dem vorfaschistischen Deutschland für uns Heutige bewahrt habe und, „dass der letzte deutsche Nationalphilosoph ein Jude mit amerikanischem Pass war, war natürlich eine besonders schmerzliche, wenn auch auf eine höhere Gerechtigkeit verweisende Erfahrung, weil sie zeigte, dass das Erlöschen der deutschen Seele ganz entscheidend eine Folge der nationalsozialistischen Vernichtung des Judentums war.“⁹⁸

Jonas' außergewöhnliche, von den Großen seines Faches schöpfende Bildung, seine umfassenden naturwissenschaftlichen Kenntnisse und sein an der Phänomenologie geschultes, immer wieder aufs neue fasziniertes, Hinsehen auf die „Wunder dieser Welt“ ließen ihn allen gängigen Trends der eigenen Disziplin gegenüber völlig souverän erscheinen. Jonas war ein leidenschaftlicher und ein politischer Mensch. Er wusste stets Position zu beziehen. Doch lassen sich seine Stellungnahmen nie schematisch verorten.

So war er Konservativen stets „zu grün und links“ und Alternativen wie Linken wiederum zu althergebracht-bewahrend. Und beiden wohl oft zu entschieden auf Gerechtigkeit bedacht.

Der Unerschrockenheit des Jonas'schen Denkens und den tief greifenden Fragen, die dieses uns zu entschlüsseln aufgibt werden wir uns auch in Zukunft nicht entziehen können.⁹⁹

Die Wirkung seiner Philosophie erscheint dabei umso eindrucklicher, als sie in eine äußerst kraftvolle und bilderreiche Sprache gekleidet ist. In eine Sprache, die, wie mir scheint, vom Blick, der den bildenden Künstler auszeichnet, geprägt ist.¹⁰⁰ Ein Journalist, der Hans Jonas persönlich

97 Hösle (1994), S. 105.

98 Hösle (2003), S. 52.

99 Das unterstreicht auch Paul Ricoeur (1992), S. 304-319.

100 Jonas hatte bereits als Vierzehnjähriger bei einem Mönchengladbacher Maler, der an der Düsseldorfer Kunstakademie tätig war, Kunstunterricht genommen. Er war sich lange nicht sicher, ob er nach dem Abitur Philosophie studieren oder sich an der Kunstakademie einschreiben sollte. Siehe dazu: Hans Jonas (2003) sowie Nielsen-Sikora (2017).

kannte, schrieb zu seinem Tod: „Jonas war der lebende Beweis dafür, dass es einem klugen Mann nicht an Tapferkeit fehlen muss, und einem Gerechten nicht an Maß.“¹⁰¹

Literatur

- Auras, Christiane: Außenseiter und Weltbürger. Zur Lebens-Freundschaft von Hannah Arendt und Hans Jonas, in: D. Böhler, J. P. Brune, Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas, Würzburg 2004.
- Becchi, Paolo: Der Philosoph und die Naturwissenschaften, in: Ralf Seidel, Meiken Endruweit (Hrsg.), Prinzip Zukunft: Im Dialog mit Hans Jonas, Paderborn 2007.
- Böhler, Dietrich (Hg.): Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas, München 1994.
- Camus, Albert: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Hamburg 1959.
- Dupuy, Jean-Pierre: Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain, Paris 2002.
- Frogneux, Nathalie: Hans Jonas ou la vie dans le monde. Préface de Jean Greisch, Bruxelles 2001.
- Frogneux, Nathalie: Les conditions transhistoriques d'une juste liberté humaine: une lecture de Hans Jonas; in: C. Bouton u. B. Bégout, Penser l'histoire. De Marx aux siècles des catastrophes, Bordeaux 2011.
- Fuchs, Thomas: Das Gehirn - ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption, Stuttgart 2001.
- Greisch, Jean: Lust und Leid der Vergänglichkeit. Zum Problem der Ontologie bei Hans Jonas, in: Ralf Seidel, Meiken Endruweit (Hg.): Prinzip Zukunft. Paderborn 2007.
- Hartung, G., K. Köchy, J. C. Schmidt, G. Hofmeister (Hg.): Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas. Freiburg/München 2013.
- Heidegger: Sein und Zeit. Frankfurt a.M. 1977 (1927).
- Hohnsträter, Dirk: Hans Jonas als Ästhetiker, in: Ralf Seidel, Meiken Endruweit (Hrsg.), Prinzip Zukunft: Im Dialog mit Hans Jonas, Paderborn 2007.
- Hösle, Vittorio: Ontologie und Ethik bei Hans Jonas, in: Dietrich Böhler (Hrsg.), Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas, München 1994.

101 Florian Sattler (1993).

- Hösle, Vittorio: Hans Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie, in: Christian Wiese, Eric Jacobson (Hg.), *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin/Wien 2003.
- Illies, Christian: *Technik, Mensch, Natur. Eine metaphysische Ortsbestimmung im Anschluss an Hans Jonas*, in: Ralf Seidel, Meiken Endruweit (Hg.): *Prinzip Zukunft*, Paderborn 2007.
- Jonas, Hans: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Göttingen 1930, 2. Aufl. 1965. KGA III/1, S. 59-175.
- Jonas, Hans: *Gnosis, Existenzialismus und Nihilismus*, in: Hans Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, Göttingen 1963.
- Jonas, Hans: *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*. Kleine Vandenhoeck-Reihe 165, Göttingen 1963/1987.
- Jonas, Hans: *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: die mythologische Gnosis 1934*, 3. Aufl., Göttingen 1964.
- Jonas, Hans: *Philosophical Reflections on Experiments with Human Species*, in: *Daedalus* 98,2 (1969) (deutsch: 1985).
- Jonas, Hans: *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973. KGA I/1.
- Jonas, Hans: *Hannah Arendt in memoriam. Handeln, Erkennen, Denken*. Aus Hannah Arendts philosophischem Werk, in: *Merkur* 30, 10 (1976). KGA III/2, S. 259-276.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M. 1979 (3. Aufl. 1982). KGA I/2 (1).
- Jonas, Hans: *Philosophical Essays*, University of Chicago Press, Midway Reprints 1980.
- Jonas, Hans: *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1981. KGA I/2 (1), S. 421-509.
- Jonas, Hans: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. In: Hofius, Otfried (Hrsg.) *Reflexionen finsterner Zeit*, 2 Vorträge von Fritz Stern u. Hans Jonas, Tübingen 1984. KGA III/1, S. 407-426.
- Jonas, Hans: *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1985.
- Jonas, Hans: *Technik, Freiheit und Pflicht*, in: *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* 1987, Frankfurt a.M. 1987.
- Jonas, Hans: *Erkenntnis und Verantwortung: Gespräch mit Ingo Hermann* in: Ingo Hermann (Hg.): *Zeugen des Jahrhunderts*, Göttingen 1991.
- Jonas, Hans: *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, Frankfurt a.M. 1993. KGA I/2 (2), S. 451-462.

- Jonas, Hans: Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts, Frankfurt a.M. 1993.
- Jonas, Hans: Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht, in: Scheidewege 24 (1994/5).
- Jonas, Hans: Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander, hg. von Christian Wiese, Frankfurt a. M./Leipzig 2003.
- Kohlenberg, Kerstin/Schieritz, Mark: Die Superwaffe des Mr. Glaser, in: Die Zeit vom 23.10. 2014.
- Köchy, Kristian: Von der Naturphilosophie zur Naturethik. Zum Ansatz von Hans Jonas, in: Ders./G. Hartung/Jan C. Schmidt/G. Hofmeister (Hg.): Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas, Freiburg/München 2013.
- Lehmann, Karl Kardinal: Also ist die Zukunft noch nicht entschieden, in: Ralf Seidel, Meiken Endruweit (Hg.), Prinzip Zukunft: Im Dialog mit Hans Jonas, Paderborn 2013.
- Lenzig, Udo: Das Wagnis der Freiheit. Der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive, Stuttgart 2006.
- Müller, W. E.: Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas, Frankfurt a.M. 1988.
- Nielsen-Sikora, Jürgen: Hans Jonas. Für Freiheit und Verantwortung, Darmstadt 2017.
- Niggemeier, Frank: Pflicht zur Behutsamkeit? Hans Jonas' naturphilosophische Ethik für die technologische Zivilisation, Würzburg 2002.
- Nussbaum, Martha C.: The fragility of goodness, Cambridge 1986.
- Popitz, Heinrich: Phänomene der Macht, Tübingen 1992.
- Ricoeur, Paul: Ethique et philosophie de la nature chez Hans Jonas, in: P. Ricoeur, Lectures 2. La contrée des philosophes, Paris 1992.
- Ritter, Henning: Wer soll dem gewachsen sein?, in: FAS vom 8.3. 2009.
- Sattler, Florian: „Auf die Selbstbeobachtung angewiesen: der Philosoph und Religionswissenschaftler Hans Jonas ist tot“, in: taz XV, Nr. 3929 vom 8. Februar 1993.
- Schmidt, Jan C.: Das Argument „Zukunftsverantwortung“. Versuch einer analytischen Rekonstruktion der naturphilosophischen Natur- und Technikethik von Hans Jonas, in: Hartung, G., K. Köchy, J. C. Schmidt, G. Hofmeister (Hg.), (2013).
- Seidel, Ralf/Seidel, Roman: Hans Jonas, Zeugen Städtischer Vergangenheit, Bd. 15, Mönchengladbach 1997.
- Seidel, Ralf: Die Sachverständigen Werner Leibbrand und Andrew C. Ivy, in: Angelika Ebbinghaus, Klaus Dörner (Hg.): Vernichten und Heilen. Der Nürnberger Ärzteprozess und seine Folgen, Berlin 2002.

Seidel, Ralf/Endruweit, Meiken (Hg.): Prinzip Zukunft: Im Dialog mit Hans Jonas, Paderborn 2007.

Seidel, Ralf: Vom Reichtum des Lebens. Eine Einführung, in: Seidel, Endruweit (Hg.), Prinzip Zukunft: Im Dialog mit Hans Jonas, Paderborn 2007.

Seidel, Ralf: Antwort des Lebens – Hans Jonas. Eine Begegnung. In: Hartung Gerald, Köchy Kristian, Schmidt, Jan C., Hofmeister Georg (Hrsg.) – Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas, Freiburg 2013.

Seidel, Roman: Gnosis, Leben, Verantwortung. Kleines philosophisch-biografisches Porträt des Philosophen und Huma-Absolventen Hans Jonas (1903-1993). In: Concordia Donatrix. Tradition und Fortschritt. Festschrift zum 150-jährigen Jubiläum des Stiftischen Humanistischen Gymnasium Mönchengladbach, Mönchengladbach 2015.

Wiese, Christian: »Bellum Judaicum« in des Wortes tiefster Bedeutung – Hans Jonas' Kriegsaufruf 1939 im Kontext seiner Biografie und seines philosophischen Denkens, in: Jüdischer Almanach des Leo Baeck Institute, Frankfurt a.M. 2000.

Zafrani, Avishag: Le défi du nihilisme. Ernst Bloch et Hans Jonas, Paris 2014.

HANS JONAS REVISITED

ZUR JONAS-REZEPTION IN DEUTSCHLAND, FRANKREICH, ITALIEN UND DEN USA¹

Jürgen Nielsen-Sikora

In den 1980er Jahren und dann verstärkt nach Jonas' Tod 1993 hat sich ein wissenschaftlicher Diskurs herauskristallisiert, der die Idee der Verantwortung als zentrale ethische Kategorie aufgreift und versucht, sie mit Hans Jonas über ihn hinaus weiterzuentwickeln. „Mit seiner radikalen Kritik an der technologischen Gesellschaft ohne ethische Regeln hat der deutsche Philosoph Hans Jonas (1903-1993) maßgeblich dazu beigetragen, neue geistige Strömungen zu begründen, die man heute als politische Ökologie bezeichnet“, heißt es im Vorwort von François Walters Buch „Katastrophen“.² Man darf hierbei allerdings nicht vergessen, dass sich Hans Jonas als Philosoph weit abseits der Hauptströmungen des Faches bewegt.

Die Anerkennung, die er in der Öffentlichkeit erfahren hat, ist ihm in diesem Ausmaß innerhalb seiner Disziplin nicht zuteil geworden.³ Metaphysik und Ethik sind in den wenigen verbliebenen philosophischen Nischen der akademischen Welt nicht unbedingt en vogue. Und dennoch ist die wissenschaftliche Rezeptionsgeschichte nicht zu unterschätzen. Es ist hier allerdings nicht der Ort, auf alle Ansätze zu rekurrieren, die Jonas' Idee der Zukunftsverantwortung aufgreifen resp. weiterdenken. Ich will jedoch zumindest einige Stimmen aus der Philosophie exemplarisch zu Wort kommen lassen und mich hierbei insbesondere auf jene Philosophen berufen, die in ihren Begründungen eines Verantwortungsprinzips sehr nah an Jonas' eigenem philosophischen Ansatz ihre Ethik konzipiert und in gewisser Weise das geistige Erbe von Hans Jonas (vor allem in Deutschland) angetreten haben.

In dieser bewusst in Kauf genommenen Verkürzung der Rezeptionsgeschichte liegt der Vorteil der Fokussierung auf einige wenige philosophi-

1 Der Artikel erscheint leicht variiert auch in: Jürgen Nielsen-Sikora (2017).

2 François Walter (2010), S. 9.

3 Zur wissenschaftlichen Rezeption sieh auch Jan C. Schmidt (2014), S. 167-193. Sieh ebenso Frieder Vogelmann (2014).

sche Denker, die Hans Jonas' Ethik beim Wort genommen und sie einer kritischen Prüfung unterzogen haben, um mit Hans Jonas über ihn hinaus das Prinzip Verantwortung als handlungsleitende Maxime in der globalisierten Welt fortzuschreiben.

Ein Blick auf diese Fortschreibung der Ethik von Hans Jonas zeigt insofern, wie seine Gedanken nicht nur die Öffentlichkeit, sondern auch – mit Abstrichen – die Fachwelt beeinflusst haben. Ohne andere Philosophien in Gänze zu rekonstruieren und ihre philosophiegeschichtlichen Prämissen offenzulegen, sollen im Folgenden exemplarisch einige Textstellen herausgegriffen werden, die verdeutlichen, inwiefern Hans Jonas in Deutschland vor allem auf Vittorio Hösle und die Diskursethik eingewirkt hat.

Auch in Bezug auf die fremdsprachige Literatur gilt, dass nur ein Bruchteil der Rezeptionsgeschichte aufgearbeitet werden kann; es ist kaum möglich, einen Gesamtüberblick darüber zu geben, wo Hans Jonas wie gewirkt hat. Seine Philosophie findet inzwischen weltweit Resonanz, wenn auch, wie gesagt, eher in kleinen Zirkeln der akademischen Welt. Von Nord- und Südamerika über Europa bis hin nach Japan reichen die Stimmen, die sich auf ihn berufen. In der französischsprachigen und italienischen Literatur genießt er allerdings seit einigen Jahren besondere Aufmerksamkeit. Ich möchte mich deshalb – nicht zuletzt aus sprachlichen Gründen – in einem weiteren Schritt auf diese beiden konzentrieren und einen kleinen Überblick über die Jonas-Forschung in den Nachbarländern geben.

Hans Jonas hat lange Zeit in den USA gelebt. Hier aber wird erstaunlicherweise kaum ein ernstzunehmender philosophischer Diskurs über ihn geführt. Dennoch sollen die wenigen Stimmen, die sich dort mit ihm beschäftigen, abschließend Beachtung finden. Hervorzuheben ist wohl in diesem Kontext Theresa Morris mit ihrem Buch über Hans Jonas aus dem Jahre 2013, das dafür sorgen könnte, dass sich die Situation in Sachen Jonas-Rezeption alsbald ändert.

Die folgenden Überlegungen betonen weniger aktuelle Debatten innerhalb der Praktischen Philosophie als vielmehr die Adaption der Ethik von Hans Jonas durch Philosophien, die mit seinem Ansatz eine gewisse Verwandtschaft aufweisen. Ich beschränke mich insofern auf die klassische Literatur am Ende des 20. Jahrhunderts, ohne mich dem Blick auf die Gegenwart ganz verschließen zu wollen. Der Fokus liegt jedoch eindeutig auf der Rezeptionsgeschichte und nicht in einem neuerlichen Begründungsdiskurs.

Hans Jonas in Deutschland. Vittorio Hösle und die Diskursethik

Vittorio Hösle⁴ bemerkt in seiner Würdigung des Werkes von Hans Jonas zunächst, zum Erfolg seiner Philosophie habe die Tatsache beigetragen, dass er Jude war: „Indem man ihn las [...] konnte man glauben, zur Wiedergutmachung der deutschen Verbrechen an den Juden beizutragen.“⁵ Darüber hinaus aber sei es vor allem der Sachgehalt seines Werkes, der ihn zu einem der berühmtesten deutschen Philosophen des 20. Jahrhunderts habe werden lassen.⁶ Schließlich habe die Konfrontation mit Ernst Bloch den Erfolg des „Prinzip Verantwortung“ beschleunigt.

Interessant scheint mir ferner Hösles Bemerkung, dass sowohl Konservative (wegen der Bloch-Kritik) als auch Linke (wegen des ökologischen Ansatzes) ihr eigenes Denken und ihre Sorgen bei Hans Jonas bestätigt fanden. Die von Hans Jonas formulierte Ideologiekritik am Marxismus bezeichnet Hösle als eine grandiose „Mischung von Platonismus und Machiavellismus“, die „zu den abgründigsten Texten der politischen Philosophie des vergangenen Jahrhunderts“ gehöre.⁷

Hösle hebt zudem positiv den metaphysischen Anspruch der Jonas'schen Philosophie hervor, die ihn von anderen Denkern der Verantwortung unterscheide. Die einzigartige Stellung seiner Philosophie in der deutschen Geistesgeschichte bestehe darin, „daß er Heideggers Anregungen an die Weltphilosophie fruchtbar zu machen gewußt hat und gleichzeitig aus der Sackgasse ausgebrochen ist, in die dessen Denken die Philosophie geführt hatte.“⁸ Als Sackgasse bezeichnet er nämlich die Tatsache, dass Heideggers geistreiche Reflexionen vollkommen ohne jeden ethischen Gehalt auskommen. Doch atme auch Jonas' Theorie der Verantwortung, und zwar durch den Rückgriff auf Begriffe der Zeitlichkeit, noch den Geist Heideggers.⁹ Zentrale Leistung seiner Ethik bleibe allerdings, dass Jonas die „Objektivität moralischer Verpflichtungen“

4 Vittorio Hösle, 1960 in Mailand geboren, deutscher Philosoph, lehrt zurzeit an der University of Notre Dame, Indiana (USA).

5 Vittorio Hösle (2003), S. 34-52, hier S. 35.

6 Ebd.

7 Ebd., S. 36.

8 Ebd., S. 37f. Sieh auch: Vittorio Hösle (1994), S. 105-125. Sieh ebenso Ralf Seidel/Meiken Endruweit (2007).

9 Vittorio Hösle (1994), S. 44.

sowie „ihre Irreduzibilität auf das wohlverstandene Eigeninteresse hervorgehoben“ habe.¹⁰

Tatsächlich sei Jonas ein durchaus zeitgemäßer Autor, weil er das entscheidende Problem des 21. Jahrhunderts auf den Begriff gebracht habe.¹¹ Vor allem habe Jonas erkannt, dass die Demokratie der Gegenwart „keine Repräsentation kommender Generationen kennt.“¹² Allerdings konstatiert Höhle auch einen gravierenden Mangel des Buches, der darin bestünde, dass ökonomische und staatsphilosophische Betrachtungen fehlten.¹³ Höhle kommt zu dem Schluss:

„Daß mit Jonas ein Schüler Heideggers, ohne es wirklich zu wollen, zu der Naturphilosophie des deutschen Idealismus und zur Ethik Kants zurückgekehrt war, bewies, daß die zentralen Ideen der klassischen deutschen Philosophie auch nach knapp zwei Jahrhunderten philosophischer Entwicklung zeitgemäß weitergedacht werden konnten. Daß Jonas freilich als US-Amerikaner in New Rochelle starb, deutete darauf hin, daß das bedeutsamste deutschsprachige Denken der Zeit nicht mehr in Deutschland erfolgte. Wer nach Gerechtigkeit in der Geschichte sucht, kann darin eine Strafe für die weitgehende Auslöschung des europäischen Judentums sehen, das seit Mendelssohn zum Aufstieg der deutschen Kultur einen so wesentlichen Beitrag geleistet hatte.“¹⁴

Da Hans Jonas, wie Höhle betont, keine Moralphilosophie der Politik mehr vorlegen konnte, versucht er selbst, dieses Desiderat anzugehen. In den 1990er Jahren transformiert er Jonas' Perspektive zunächst zu einer „Philosophie der ökologischen Krise“, wie er seine Moskauer Vorträge betitelt.¹⁵ Auch für Höhle geht es in der Ethik um das Ganze des Seins und die Sonderstellung des Menschen, der als einziges Wesen die Stimme des Sittengesetzes zu vernehmen mag.¹⁶ Die Würde des Menschen sieht Höhle in der Tatsache gegeben, dass er „Träger von etwas ist, das ihn transzendiert.“ Deshalb sei ein kollektiver Selbstmord eine Angelegenheit, die nicht nur den Einzelnen, sondern alle Menschen betreffe. Es

10 Ebd., S. 49.

11 Vittorio Höhle (2013), S. 301.

12 Ebd., S. 304.

13 Höhle arbeitet eine moralische Politik dann selbst (1997) umfassend aus.

14 Vittorio Höhle (2013), S. 305.

15 Vittorio Höhle (1991).

16 Ebd., S. 15. Vgl. auch: Sebastian Poliwoda (2005).

wäre „Frevel am Absoluten in einem Maße, das alles bisher Geschehene [...] in den Schatten stellte.“¹⁷

Hans Jonas habe gesehen, dass eine rein theoretizistische Sicht das Problem nicht lösen könne. Über Heidegger hinaus habe er den praktischen Teil einer Philosophie der ökologischen Krise betont. Das sei sein bleibendes Verdienst. Jonas habe darüber hinaus gezeigt, dass es der Notwendigkeit eines neuen Kategoriensystems bedürfe. Mit einer solchen Notwendigkeit wachse aber auch das Bedürfnis nach Kommunikation, so Höhle: „Dort, wo es nicht gelingt, einen neuen Konsens zu erarbeiten, muß ein Paradigmenwechsel zur Gewalt – zur Revolution, häufig auch zur Konterrevolution – führen.“¹⁸

Mit Blick auf den Lebensstandard des Westens stellt er fest, dieser sei nicht universalisierbar – und deswegen nicht moralisch. Das Paradigma der Wirtschaft des Westens möchte er aus diesem Grunde durch das Paradigma der Ökologie abgelöst sehen.¹⁹ Die Politik des 21. Jahrhunderts werde sich daran messen lassen müssen, inwieweit sie eine Politik ist, die die natürlichen Lebensgrundlagen global sichert.²⁰ Das 21. Jahrhundert werde das „Jahrhundert der Umwelt.“²¹ Allerdings stehe einem solchen Jahrhundert zurzeit die Verkümmernng des sittlichen Verantwortungsgefühls sowie das Missverhältnis von Zweck- und Wertrationalität gegenüber.²² Zudem neige die moderne Naturwissenschaft dazu, die Natur ihrer Teleologie und Subjektivität zu entkleiden.²³ Es gelte, diesen Tendenzen politisch-pädagogisch entgegenzuwirken: „Denn da der Mensch, als Leibwesen, auch Natur ist, heißt Herrschaft über die Natur notwendig auch Herrschaft über den Menschen, zunächst über den anderen, aber dann auch über sich selbst.“²⁴

Höhle sieht den Menschen an einem Wendepunkt seiner selbst. Die Philosophie sei gefordert, neue Werte zu erarbeiten und sie „an die Gesellschaft und die Führungskräfte der Wirtschaft weiterzugeben.“²⁵ Mit Hans Jonas ist er der Ansicht, dass das Sein Sollensanforderungen nicht

17 Vittorio Höhle, ebd.

18 Ebd., S. 23.

19 Ebd., S. 33.

20 Ebd., S. 34. Vgl. auch: Vittorio Höhle (1997)

21 Höhle (1991), S. 42.

22 Ebd., S. 44.

23 Ebd., S. 58.

24 Ebd., S. 59.

25 Ebd., S. 68.

indifferent gegenüber ist. Es sei vielmehr „so strukturiert, daß sich in ihm Werte realisieren können.“²⁶

Mit der Realisierung von Werten ist für Höhle auch eine Umwandlung der Wissenschaft verbunden. Dies bedeute aber nicht unbedingt „die Rückkehr zu einer aristotelisierenden Ontologie, wie sie sich [...] bei Hans Jonas findet.“²⁷ Vielmehr müsse man von der Annahme ausgehen, „daß das Sittengesetz die empirische Welt prinzipiiert [...] Das Sittengesetz [...] ist [...] nichts ontologisch radikal Anderes gegenüber der natürlichen Welt, weil es vielmehr ihr Grund ist. In der Entwicklung der Natur, die in der Erzeugung des Geistes gipfelt, ist die ideale Welt präsent; insofern die Natur an ihren Strukturen partizipiert, ist sie selbst etwas Werthaftes.“²⁸

Die Natur ist also Objekt sittlicher Pflicht und partizipiert an idealen Strukturen, verwirklicht Werte, die nicht ohne Not zerstört werden dürfen.²⁹ Es gebe zu respektierende Grenzen des Machbaren sowie es wieder asketischer Ideale bedürfe, diese Grenzen einzuhalten.³⁰ Es geht Höhle letztlich um die Herausbildung einer umweltgerechten Gesellschaft. Das grundlegende Axiom ist das gleiche wie bei Hans Jonas: Die Zerstörung einer Welt, in der alles einen Zweck hat bzw. nach Zwecken strebt, wäre ein moralisches Verbrechen.

Für die pädagogische Praxis bedeutet dies vor allem: Unterricht in den Fächern Biologie, Chemie, Ökologie, um aus einem fundierten naturwissenschaftlichen Wissen heraus moralisches, d.i. umweltverträgliches und nachhaltiges Handeln in die Wege zu leiten, an dessen Ende eine ökologisch-soziale Marktwirtschaft, ein „Marshall-Plan zur Rettung der Umwelt“ stehe.³¹

Wie auch Hans Jonas, so schreibt Vittorio Höhle der Erziehung hierbei eine besondere Rolle zu. Denn wer als Kind nicht „die richtigen moralischen Gefühle vermittelt“ bekommen habe, könne „nicht vollkommen moralisch gut werden, auch wenn er später die richtigen Normen und Werte intellektuell begreift.“³²

26 Vittorio Höhle (1997), S. 205.

27 Vittorio Höhle (1991), S. 71.

28 Ebd.

29 Ebd., S. 72f.

30 Ebd., S. 79.

31 Ebd., S. 102 und 141.

32 Vittorio Höhle (1992), S. 36.

Ganz anders aber als Jonas präsentiert sich Höhle als Determinist, der die Auffassung vertritt, dass alles, was in der Welt geschieht, „unwiderruflich vorherbestimmt“ sei.³³ Daraus folge jedoch nicht, dass wir wissen, wie das menschliche Abenteuer auf Erden ausgehen werde. Vielmehr hätten wir „die absolute Pflicht, alles zu tun, was in unserer Macht steht“, um eine mögliche Zerstörung des Planeten zu verhindern,³⁴ weil wir gerade nicht wissen, wie das prädestinierte Ende aussieht. Die größte Sünde wäre nämlich, „sein zu wollen wie Gott.“³⁵

Die Rolle Gottes sieht Höhle in der Philosophie jenseits einer bloßen Notbremsenfunktion: „Wenn Gott für die Philosophie ein unentbehrlicher Begriff ist, dann muß seine Stelle im System etwas exponierter sein; wenn man ihm diese Stelle nicht zugestehen will, dann sollte man lieber ganz auf ihn verzichten.“³⁶ Höhle an Jonas und am Christentum orientierte Ethik hingegen versteht Gott als das Absolute, als „den Inbegriff der apriorischen Wahrheiten [...] Gott ist hier nicht ein Jenseitiges, sondern vielmehr das Innerste, das Zentrum des Denkens, das jedem Seienden Zugrundeliegende und in jedem Denkakt Präsupponierte.“³⁷

Auch die von Karl-Otto Apel und anfangs auch von Jürgen Habermas grundgelegte und dann zunächst durch Dietrich Böhler und Wolfgang Kuhlmann³⁸ weiterentwickelte Philosophie der *Diskursethik* bezieht sich – ebenso wie Vittorio Höhle – nach dem Erscheinen des „Prinzip Verantwortung“ explizit auf die Ethik von Hans Jonas: „Die Diskursethik rechtfertigt den Gehalt einer Moral der gleichen Achtung und solidarischen Verantwortung für jedermann.“³⁹

Jedoch verzichtet die Diskursethik gänzlich auf einen wie auch immer gearteten Gottesnachweis. Apel und Böhler betonen, dass eine ethische

33 Ebd., S. 42.

34 Ebd., S. 43.

35 Vittorio Höhle (1996), S. 148. Grundgelegt hat er seinen objektiven Idealismus der Intersubjektivität. Vgl. Vittorio Höhle (1988).

36 Vittorio Höhle (1992), S. 197.

37 Vittorio Höhle (1986), S. 212-267, hier S. 262.

38 Karl-Otto Apel, 1922 in Düsseldorf geboren, gehört mit Jürgen Habermas, geboren 1929 ebenfalls in Düsseldorf, zu den Begründern der so genannten Diskursethik, die den philosophischen Diskurs im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts maßgeblich in Deutschland geprägt hat. Wolfgang Kuhlmann, geboren 1939 in Kiel, gehört neben Dietrich Böhler, dem Mitherausgeber der Kritischen Gesamtausgabe, geboren 1942 in Berlin, zur ersten Schüler-Generation der Diskursethik.

39 Jürgen Habermas (2015), S. 74-79, hier S. 74.

Legitimation verantwortlichen Handelns ohne den Rückgriff auf Gott auskommen müsse. Diesen Schritt ist Hans Jonas nicht konsequent zu Ende gegangen. Mit Hans Jonas hebt die Diskursethik allerdings hervor, dass „die geforderte Grundorientierung nicht einfach auf der Grundlage der traditionellen religiös-ethischen Normensysteme der verschiedenen Kulturen gewonnen werden kann.“ Dies erhelle bereits „aus dem Umstand, daß diese Systeme [...] allenfalls durch gesinnungsethische Verallgemeinerungen [...] eine kosmopolitische Dimension gewannen.“⁴⁰

Aus dieser kritischen Haltung gegenüber der philosophisch-theologischen Tradition heraus hat Apel bereits 1973, noch einige Jahre vor Erscheinen des „Prinzip Verantwortung“ in seiner zweibändigen Aufsatzsammlung mit dem Titel „Transformation der Philosophie“⁴¹ nachzuweisen versucht, dass die von ihm so genannte „Argumentationsgemeinschaft“ sowohl den Kern als auch die Voraussetzung eines transzendentalhermeneutischen Selbstverständnisses der Philosophie darstellt. Damit sind die Bedingungen der Möglichkeit intersubjektiv gültiger Argumentationen angesprochen. Apel hebt hierbei auf das sprachvermittelte Denken insgesamt sowie die nicht hintergehbare, wohl aber rekonstruierbare Umgangssprache ab. In seinem Transformationsbuch skizziert er das jeder Aussage und allem praktischen Engagement vorausliegende „Apriori der Argumentation“ als begründungstheoretische Basis einer intersubjektiv gültigen Ethik. Diese fokussiert ein nicht sinnvoll bestreitbares Wissen als ethisches Grundprinzip. Jeder Diskurs, so Apel, sei an bestimmte Diskurs-Präsuppositionen gebunden. Die wichtigste dieser Präsuppositionen ist die Anerkennung aller realen und potenziellen Diskurspartner als gleichberechtigt Argumentierende. Aus dieser unhintergehbaren Anerkennung der möglichen Sinnverständigung über Wahrheitsansprüche erwachsen gleichsam ethische Handlungsnormen.

Apel gründet die Ethik also auf Logik und Argumentation. Höhle schreibt hierzu:

„Nach Apel ergibt sich die ethische Grundnorm, wenn man Argumentation als intersubjektiven, in Sprechakten erfolgenden Prozeß begreife: Damit setze Argumentation sowohl eine reale als auch eine ideale Kommunikationsgemeinschaft voraus, und das erzeuge die beiden Grundpflichten, das Überleben der menschlichen Gattung

40 Karl-Otto Apel (1988), S. 23. Vgl. auch Eva Buddeberg (2011) sowie ihre Ausführungen in diesem Band; Micha H. Werner (2003).

41 Karl-Otto Apel (1973).

sicherzustellen und in ihr die ideale Kommunikationsgemeinschaft herzustellen.“⁴²

Die praktische Relevanz dieser Normen hat Jürgen Habermas in seiner Theorie des kommunikativen Handelns auf den Punkt gebracht, wenn er schreibt: „Man muß die Regel kennen, wenn man feststellen will, ob jemand von der Regel abweicht.“⁴³ Eine Regel könne allerdings nicht bloß auf empirisch messbaren Regelmäßigkeiten beruhen, sie hinge vielmehr von „intersubjektiver Geltung“ ab, nämlich von dem Umstand, „daß a) Subjekte, die ihr Verhalten an Regeln orientieren, von diesen abweichen und b) ihr abweichendes Verhalten als Regelverstoß kritisieren können.“⁴⁴

Regelverstöße diskutiert auch Apel in der erstmals 1988 erschienenen Aufsatzsammlung „Diskurs und Verantwortung“.⁴⁵ Dort rücken neben die erkenntnistheoretischen Überlegungen solche der praktischen Philosophie mit ganz konkreten, gegenwärtigen Problemen. Zu ihnen gehören die Zerstörung der Ökosphäre, die Umweltverschmutzung und der Verbrauch der Energievorräte.⁴⁶ Die Diskursethik mit ihrer strengen Reflexion auf die eigenen Geltungsansprüche wird nun auch als Verantwortungsethik verstanden, wobei Apel eine „postkantische Prinzipienethik der Moralität gegen eine – etwa spekulativ-metaphysische – Ethik der substantiellen Sittlichkeit“⁴⁷ verteidigen möchte: Selbst im einsamen Denken stellen wir als sprachbegabte Wesen intersubjektive Sinngeltungsansprüche, die eine prinzipielle Gleichberechtigung der Dialogpartner impliziert. Diese Gleichberechtigung bringt ferner eine „Verpflichtung zur Mitverantwortung für die argumentative [...] Auflösung der in der Lebenswelt auftretenden moralisch relevanten Probleme“⁴⁸ mit sich. Damit ist ein Verfahrensprinzip praktischer Diskurse benannt, „in denen inhaltliche Normen situationsbezogen zu begründen sind.“⁴⁹

Mit dieser Verpflichtung verfolgt die Verantwortungsethik Apels zwei Ziele: Einerseits das Überleben der Menschheit als einer realen Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen, und andererseits in realen Dis-

42 Vittorio Hösle (2013), S. 292f.

43 Jürgen Habermas (1981), S. 33. Sieh auch: Ders. (1983) und (1991).

44 Jürgen Habermas (1981), S. 33.

45 Karl-Otto Apel (1988).

46 Ebd., S. 19.

47 Ebd., S. 109f.

48 Ebd., S. 116.

49 Ebd., S. 119.

kursen sich an idealen, d.i. vernunftgeleiteten, störungs- und herrschaftsfreien Diskursen zu orientieren, auch wenn dieses Ideal nie wirklich eingelöst werden können sollte.

Die Differenz zu Jonas deutet Apel wie folgt an:

„Während Jonas das Verantwortungsprinzip als Bewahrungsprinzip auffaßt und in seiner Auseinandersetzung mit Ernst Bloch gegen das Emanzipationsprinzip ausspielt, sind in meiner Formulierung beide Prinzipien von vornherein in ihrer wechselseitigen Bedingtheit erfaßt.“⁵⁰

Gleichwohl billigt Apel Jonas' Bewahrungsprinzip eine gewisse Notwendigkeit zu, wenn er feststellt, Jonas orientiere sich nicht nur „an der Erhaltung der menschlichen Spezies“, sondern ebenso „an der Erhaltung solcher Konventionen und Institutionen der menschlichen Kulturtradition, die, gemessen am idealen Maßstab der Diskursethik, als vorerst nicht ersetzbare Errungenschaften anzusehen sind.“⁵¹

Eine ökologische Ethik ist für die diskursethische Transformation des „Prinzip Verantwortung“ also nur innerhalb der Grenzen argumentativer Vernunft möglich. Dietrich Böhler spricht in diesem Zusammenhang von Dialogizität als dem „geltungslogisch anthropozentrischen Bezugsrahmen“⁵² des Diskurses. Berufen sich sowohl Jonas als auch – aus christlicher Perspektive – Vittorio Hösle auf Gott als letzte, entscheidende Instanz, so tritt nun der Diskurs gewissermaßen an diese Stelle. Dies wiederum hat für den Begriff der Verantwortung eine fundamentale Bedeutungsverschiebung. Böhler schreibt hierzu: „Gegenüber einer Fixierung des Verantwortungsbegriffes auf den Gegenstand von Verantwortung, etwa Natur [...] ist es wichtig, das dialogisch auf mögliche Geltung bezogene Verhältnis des sich vor anderen Verantwortens zu berücksichtigen.“⁵³ Man sei, so Böhler weiter, nicht nur allein für etwas verantwortlich, sondern man ist für etwas vor anderen verantwortlich. Es geht darum, Rede und Antwort zu stehen und sich vor anderen zu rechtfertigen.

Wolfgang Kuhlmann hat in diesem Kontext darauf hingewiesen, dass Jonas' Verantwortungsphilosophie und die Diskursethik in ihrer Konzeption insofern doch recht verschiedene Formen praktischer Philoso-

50 Ebd., S. 142.

51 Ebd., S. 149.

52 Dietrich Böhler (1993), S. 244-276, hier S. 258.

53 Ebd., S. 260. Hervorhebungen getilgt. Vgl. auch KGA I/2, Einleitender Kommentar, S. XLVIIIff.

phie seien, denn die Diskursethik liefere eine grundsätzliche Besinnung darauf, „ob überhaupt philosophische Ethik [...] möglich ist.“⁵⁴ Es geht hierbei stärker um die Frage nach der Möglichkeit einer Normenbegründung im Allgemeinen. Dahingegen widme sich die Verantwortungsethik von Jonas viel eher einem konkreten praktischen Problem und seiner Bewältigung. Sie erarbeite gar keine „Normen auf Vorrat.“⁵⁵ Beide Arten zu philosophieren hält Kuhlmann für unerlässlich und sieht durchaus Möglichkeiten, beide miteinander ins Gespräch zu bringen, wiewohl er die zentralen Aspekte der Philosophie von Hans Jonas mit Ausnahme der vorthoretischen moralischen Intuitionen, die das „Prinzip Verantwortung“ stark macht, durch die Diskursethik als abgedeckt betrachtet.

Holger Burckhart⁵⁶ hebt diesbezüglich hervor, dass „Verantwortung“ in Kontexten individuell zuschreibbaren wie kausal herbeigeführten menschlichen Handelns gründe. Autonomes Handeln setze voraus, dass jemand für sein Handeln sowohl gegenüber sich selbst als auch gegenüber allen denkbaren anderen Rechenschaft ablegen und Gründe seines Handelns angeben kann:

„Diese Erwartung wird gespeist aus der uns selbst zugeschriebenen Freiheit zum Handeln, welche wir uns – zumindest seit Kant – als Vernunftsubjekte gegenseitig unterstellen. Ohne eine solche Unterstellung wäre die Rede von Verantwortung zumindest in moralischem Sinne sinnlos und beschränkte sich allenthalben auf moralneutrale Kausalität.“⁵⁷

Verantwortung erwerben wir insofern nicht durch schlichtes Heranwachsen und Aufwachsen in einer Gemeinschaft; sie ist vielmehr ein Moment unserer moralischen Kompetenz, von der wir erwarten dürfen, dass wir unser Handeln und Denken zu rechtfertigen in der Lage sind.

Handlungs- und Begründungsfreiheit sind somit die zentralen Momente der Verantwortung. Bereits eine einfache Behauptung, eine schlichte Aussage, verlangen im Zweifelsfall nach Begründung. Der Zweifelsfall ist dann gegeben, wenn nach möglichen Alternativen gefragt wird: „Insofern versteht sich »Verantwortung« primär als persönlich-individuell

54 Wolfgang Kuhlmann (1993), S. 277-302, hier S. 278. Vgl. ders. (1985) sowie (2010).

55 Wolfgang Kuhlmann (1993).

56 Holger Burckhart, geboren 1956 in Torshälla, ist ebenfalls Mitherausgeber der Kritischen Gesamtausgabe und ein Schüler Dietrich Böhlers. Er liest die Diskursethik vor allem aus philosophisch-anthropologischer Sicht. Sieh Holger Burckhart (1999a).

57 Holger Burckhart (2016) und (1999b), S. 207-234; ders. (2002), S. 58-83.

zurechenbare Entscheidungs- und daraus abgeleitete, zumindest bedingte Folgenverantwortung.“⁵⁸

Sich zu verantworten begreift Burckhart deshalb als „unverzichtbares und unhintergehbare Moment eines sinn- und geltungshaften Vollzuges des Menschseins.“⁵⁹ Die Fähigkeit, auf Andere und sich selbst Bezug zu nehmen und diese Bezugnahme auch zu reflektieren, zeichne den Menschen als Vernunftwesen aus, welches dann auch fähig ist, sich zu verantworten.

Mit Hans Jonas geht Burckhart ferner davon aus, dass die qualitativ neue Situation des Menschen im 20. Jahrhundert die Perspektive auf Verantwortung verändert habe:

„Hans Jonas bindet Verantwortung an unsere Macht (Kompetenz) zu handeln. Er versteht darunter auch unsere Macht, mit Handlung Verantwortung zu übernehmen, d.i. sich für die Folgen der Handlung verantwortlich zu fühlen und zu zeigen (im Sinne von Rechtfertigen). Dies wiederum dergestalt, dass wir uns für die Konsequenzen, die sich aus der Bewertung der Handlung und ihrer Folgen ergeben, verantwortlich zeigen.“⁶⁰

Kritisch sieht Burckhart, dass bei Jonas metaphysische Teleologie und Entelechie des Menschen ebenso erhalten bleiben „wie ein reduktionistischer und personalisierter Verantwortungsbegriff. Letzteres wird in Jonas' Auszeichnung der Eltern-Kind-Beziehung sowie der Politiker-Bürger-Situation als archetypische Verantwortungsbeziehungen deutlich.“⁶¹

Hinsichtlich einer begründungsreflexiven Legitimationsprüfung der Verbindlichkeit des Verantwortungsprinzips entdeckt Burckhart ein Defizit, zu dem die diskursethische Begründung von Apel und Böhler „die einzig sinnvolle Alternative“⁶² darstelle:

„Hätte Jonas statt eines ontologisch-metaphysisch fundierten Natur-Mensch-Begriffs mit einer spezifischen Teleologie und Anthropologie (Heuristik der Furcht und Verantwortung), sowie eines solipsistischen Verantwortungsbegriffs einen moralethisch-reflexiven Begründungs-

58 Vgl. Holger Burckhart (2016); ders. (2000).

59 Holger Burckhart (2016).

60 Ebd.

61 Ebd.

62 Ebd.

ansatz [...] entwickelt, dann wären die Verfahrensprobleme, die das Prinzip Verantwortung birgt, sicherlich begründungstheoretisch adäquater zu lösen und in der Praxis wirkungsvoller.“⁶³

Die Reflexion auf den Menschen als kommunikatives Wesen macht den Dialog zum Kernstück des *menschlichen* Handlungsvollzugs. Dialogizität wird zum ausgezeichneten Merkmal seiner Vernunft. Der Mensch trägt Verantwortung, weil er sich sonst der Sinnbasis seines Selbst beraubt. Dies bedeutet, die Interessen aller zu berücksichtigen und für die gegenwärtige wie zukünftige sozial-ökologische, ökonomische Mitwelt Mitverantwortung zu tragen:

„Die Interessen jener, die ihre Interessen selbst nicht hervorbringen können, müssen advokatorisch vertreten werden. Jene Folgen, die nicht absehbar kalkulierbar sind, stehen, wie alle empirische Erkenntnis unter Fallibilismusvorbehalt (Irrtumsvorbehalt: *in dubio pro malo*) und alle Einschränkungen der Entscheidungsfreiheit sind selbst reziprok-universal zu begründen.“⁶⁴

Aus diesem Zugriff auf das Thema Verantwortung ergibt sich ein übergreifendes Handlungsprinzip: Bewahre und ermögliche den argumentativen Dialog, das heißt: Etabliere eine Beratungs- und Rechtfertigungspraxis, die die Ansprüche aller Betroffenen und Beteiligten mitberücksichtigt. Jürgen Habermas stellt an dieses Handlungsprinzip vier Bedingungen:

„(a) niemand, der einen relevanten Beitrag machen könnte, darf von der Teilnahme ausgeschlossen werden; (b) allen wird die gleiche Chance gegeben, Beiträge zu leisten; (c) die Teilnehmer müssen meinen, was sie sagen; (d) die Kommunikation muss derart von äußeren und inneren Zwängen frei sein, dass die Ja/Nein-Stellungnahmen zu kritisierbaren Geltungsansprüchen allein durch die Überzeugungskraft besserer Gründe motiviert sind.“⁶⁵

Sorge somit, so ließe sich resümierend festhalten, für die Möglichkeit der Permanenz des Lebens selbst.

63 Ebd.

64 Ebd.

65 Jürgen Habermas (2015), S. 77.

Hans Jonas in Frankreich und Italien

Anders als die deutsche hat die französischsprachige Rezeption mit einigen Jahren der Verspätung begonnen. Das liegt daran, dass das „Prinzip Verantwortung“ erst im Jahre 1990 durch Jean Greisch ins Französische übersetzt worden ist. Französische Übersetzungen seiner Texte gab es jedoch bereits zuvor, etwa durch Rémi Brague in den 1980er Jahren.

Seit den späten 1990er Jahren ist eine breite wissenschaftliche Diskussion in Frankreich und im französisch sprechenden Teil Belgiens zu verzeichnen, die bis in die Gegenwart nichts an Kraft eingebüßt hat. Im Gegenteil: Die französische Ausgabe des „Prinzip Verantwortung“ hat unter anderem dazu geführt, dass Hans Jonas selbst im Kongo gelesen wird, wie der von dort stammende Franziskaner und Jonas-Forscher Marie Pascal Rushura in einem persönlichen Gespräch berichtet. Interessiert sich Rushura als Christ insbesondere für Jonas' Gottesverständnis, so hat die lange Tradition der Lebensphilosophie und Phänomenologie in Frankreich bewirkt, dass Hans Jonas dort vor allem aus dieser Perspektive gelesen wird.

In Belgien erscheinen im Jahre 2001 die *Études Phénoménologiques*⁶⁶ mit einem Sonderheft zu Hans Jonas. Im Zentrum stehen die Phänomenologie der Sinne, das Bildermachen, die Heidegger-Lektüre sowie die Sein-versus-Sollen-Kontroverse. Eine erste umfassende Arbeit über den Philosophen hat Nathalie Frogneux (Université catholique de Louvain) im selben Jahr vorgelegt. Sie trägt den Titel „Hans Jonas oder das Leben in der Welt“.⁶⁷ Frogneux geht hierbei auf die Gnosis, die Kritik an Existenzialismus und Nihilismus, die Kritik am Cartesianismus sowie auf die Themen Innerlichkeit, Transanimalismus, Freiheit und Moral ein. Die Arbeit hat vor allem den Anspruch, in das Denken von Hans Jonas grundsätzlich einzuführen.

Den besonderen Stellenwert seines Denkens heben Danielle Lories und Olivier Depré erstmals 2003 hervor. Sie sparen jedoch auch nicht mit Kritik. Gleich zu Beginn heißt es, Hans Jonas' Werk sei einzigartig, die Fundamente seiner Philosophie nicht immer gesichert. Die teilweise eklektisch zusammengestellten Quellen, die sein Werk auszeichnen, seien nur schwer rekonstruierbar. Sie erstrecken sich über mehrere Perioden der Philosophie, und Jonas selbst vermag kaum zu sagen, was genau sie ge-

66 *Études Phénoménologiques* No. 33-34/2001. Brüssel 2001.

67 Nathalie Frogneux (2001).

meinsam haben.⁶⁸ Es stimmt, wenn Lories und Depré konstatieren, dass die Quellen, die Jonas nutzt, auch für den philosophisch geschulten Leser kaum nachzuvollziehen sind. Aufschluss darüber geben allenthalben die Vorlesungsmanuskripte, die im Rahmen der Kritischen Gesamtausgabe ediert worden sind. Einige Hinweise finden sich selbstverständlich auch in den Erinnerungen, doch ist in diesem Zusammenhang die Zuordnung ein nahezu unmögliches Unterfangen.

Olivier Depré hat zeitgleich zu dem Gemeinschaftsband auch eine Einführung in das Denken von Hans Jonas vorgelegt, in der er die Begriffe Macht, Herrschaft, Verantwortung und Hoffnung ins Zentrum seiner Untersuchung rückt.⁶⁹ Auch hier wird Jonas stark durch die phänomenologische Brille gelesen.

So intensiv wie Éric Pommier hat sich in Frankreich niemand sonst mit Hans Jonas beschäftigt. Seine Auseinandersetzung mit der Gedankenwelt von Hans Jonas legt den Schwerpunkt auf das Prinzip Verantwortung und die praktischen Konsequenzen – insbesondere der Medizinethik.⁷⁰ In seinem Buch „Ontologie des Lebens und Verantwortungsethik nach Hans Jonas“ stellt Pommier zudem fest, Hans Jonas komme auch heute noch ein marginaler Platz im Zentrum der Philosophie zu. Wahrscheinlich sei ihm der Platz, der ihm mit Fug und Recht zustehe, schlichtweg noch nicht zugebilligt worden.“⁷¹

Das Buch ist nicht zuletzt deshalb interessant, weil Pommier weit über einführende Worte hinausgreift. Er stellt zwar noch die Ontologie des Lebens in den Vordergrund, doch mit Rekurs auf gegenläufige philosophische Theorien wie den Konstruktivismus. Zudem setzt er Jonas in Beziehung zu Uexküll, Heidegger, Spinoza und Varela. Die Verantwortungsethik kontrastiert er mit Husserl und Heidegger einerseits, mit Ricœur, Levinas, Sloterdijk und Habermas auf der anderen Seite. Die Philosophie von Hans Jonas wird mithin wesentlich stärker in andere philosophische Kontexte eingebettet.

Auch sein schlicht „Jonas“ betiteltes Buch aus dem Jahre 2013 verdient es, erwähnt zu werden. Ins Zentrum stellt er hier die von ihm so genannte Ontologie des Todes, die Phänomenologie des Lebens, sowie die Verantwortung gegenüber dem Leben. Die Aktualität von Hans Jonas be-

68 Danielle Lories/Olivier Depré (2003), S. 7.

69 Olivier Depré (2003).

70 Éric Pommier (2012).

71 Éric Pommier (2013), S. 7.

antwortet er mit einem Hinweis auf die Notwendigkeit der Demut des Menschen. Indem sich der Mensch dem Gebot/der Botschaft Gottes öffne, sei er bereit zur Demut.⁷² Und Demut wiederum ebne den Weg zu Gott.

In dem von Catherine Larrère und Éric Pommier herausgegebenen Band „Die Ethik des Lebens bei Hans Jonas“⁷³ liest der brasilianische Philosoph Reginaldo Rodrigues de Costa Hans Jonas' Verantwortungsethik vor der Folie der Diskursphilosophie von Karl-Otto Apel und rezipiert diese Philosophien angesichts der ökologischen Krise des 21. Jahrhunderts. Der italienische Philosoph Roberto Franzini Tibaldeo rekonstruiert Jonas' Denken der Gnosis und interpretiert seine Ontologie als Fundament der Ethik. Der kanadische Philosoph Frédérick Bruneault widmet sich insbesondere den Methoden- und Grundsatzfragen des „Prinzip Verantwortung“ und fragt nach der Gültigkeit der Prinzipienlehre der Moral als angemessene Antwort auf die Probleme der Gegenwart. Der philosophischen Argumentationsstruktur von Jonas geht auch Étienne Bimbenet nach und hinterfragt Jonas' anti-reduktionistische Haltung insbesondere mit Blick auf das Buch „Macht und Ohnmacht der Subjektivität.“ Einen Filmtitel Jean-Paul Jauds aufgreifend beleuchtet Hicham-Stéphane Afeissa den bei Jonas angesprochenen Generationenkonflikt und konstatiert: „Unsere Kinder werden uns anklagen.“ Hoffnung und Versprechen bei Jonas und Arendt ist das Thema von Sylvie Courtine-Denamy.

Schließlich fragt der Herausgeber Éric Pommier, in welchem Sinne das Prinzip Verantwortung ein Humanismus ist. Er kommt zu dem Schluss, dass ein nicht-anthropozentrischer und nicht-biozentrischer Humanismus, wie Jonas ihn grundgelegt hat, tatsächlich möglich sei.

Zuletzt hat Pommier ein Sonderheft zu Hans Jonas herausgegeben. In „Alter. Revue de Phénoménologie“⁷⁴ äußert sich Robert Theis zur Bestimmung des Menschen bei Hans Jonas. Natalie Depraz spricht über den Grenzgänger zwischen Gnosis und Lebensphilosophie, der Chilene Roberto Rubio macht sich Gedanken über eine „Bildwissenschaft“ bei Jonas, Edouard Jolly widmet sich dem Thema Eschatologie bei Jonas und Anders, Avishag Zafrani philosophiert über Nihilismus-Kritik bei Bloch

72 Éric Pommier (2013), S. 192. Eine spannend klingende Auseinandersetzung mit Hans Jonas legt auch Alfred Fidjestøl (2004), vor. Es ist mir jedoch sprachlich nicht möglich, die norwegische Sicht angemessen zu würdigen.

73 Catherine Larrère/Éric Pommier (2013).

74 Alter. Revue de Phénoménologie No. 22/2014. Paris 2014.

und Jonas, Catherine Larrère und Éric Pommier sprechen über die Verletzlichkeit des Menschen bei Jonas und fragen sich, ob man Jonas heute nicht anders lesen müsse. Schließlich fokussiert Emmanuel Catin den Begriff Vernichtung bei Jonas und Heidegger.

Alle diese Publikationen spiegeln nur einen Ausschnitt dessen wider, was Pommier in den vergangenen Jahren zu Hans Jonas in Frankreich publiziert hat.

Eine wichtige französischsprachige Monografie hat auch Ester Borghese Keene 2014 publiziert. Sie handelt vom Mythos, den Jonas nutzt, um den Gottesbegriff nach Auschwitz zu klären.⁷⁵ Der Mythos in der gnostischen und lurianischen Literatur markiert bei Keene jene Ebene, aus dem der Begriff „Gott“ erwächst. Eine entscheidende Rolle spricht Keene hierbei dem Gedächtnis zu, dessen verschiedene Facetten sie eindringlich interpretiert. Der Begriff des Gedächtnisses spiele eine zentrale Rolle in der Argumentation von Hans Jonas.⁷⁶ Ausgehend von einer epistemologischen Fragestellung spreche Jonas von einem Gedächtnis, das in der Lage sei, in sich die Wahrheit in Bezug auf die Vergangenheit zu bewahren.

Es ist offensichtlich, dass sich die französische Rezeption anders als die deutsche weniger auf das „Prinzip Verantwortung“ und die damit verbundene Ethik von Hans Jonas bezieht, sondern Hans Jonas viel stärker aus einer lebensphilosophischen, phänomenologischen und teils theologischen Lesart interpretiert.

Auch die italienische Rezeption, die ebenfalls 1990 durch Paolo Portinaros Übersetzung des „Prinzip Verantwortung“ (inklusive einer eigenen Einleitung) einsetzt, zeigt eine spezielle hermeneutische Ausrichtung, die stark von der medizinethischen und theologischen Sicht geprägt ist. Als Paolo Becchi 1999 sodann auch eine italienische Fassung von „Organismus und Freiheit“ vorlegt, beginnt eine intensive und bis heute unvermindert anhaltende Jonas-Forschung in Italien. Sie ist zurzeit der wohl stärkste Zweig der Jonas-Forschung.

Bereits ein Jahr nach Becchis Übertragung von „Organismus und Freiheit“ widmet sich die Zeitschrift *Ragion Pratica*, Praktische Vernunft, dem Thema „Hans Jonas in Italien“.⁷⁷ Darin findet sich nicht nur die Transkription eines Fernseh-Gesprächs zwischen Vittorio Hösle und

75 Esther B. Keene (2014).

76 Ebd., S. 231f.

77 *Ragion Pratica* No. 15/2000: Hans Jonas in Italia. Rom 2000.

Hans Jonas über Leib und Seele aus dem Jahre 1990, sondern auch Emidio Spinellis Aufsatz über die griechischen Wurzeln des Freiheitsbegriffes bei Hans Jonas sowie Paolo Becchis Bericht über die Jonas-Rezeption in Italien. Becchi beklagt, in Italien habe es zuletzt viele Versuche der Rehabilitierung der Praktischen Philosophie gegeben, doch sei eine Vernachlässigung der Metaphysik zu verzeichnen. Dementsprechend habe auch die Philosophie von Hans Jonas nicht die Aufmerksamkeit erlangt, die ihr gebührt. Immerhin findet Jonas in Franco Volpis 1999 erschienenem, voluminösen Werklexikon der Philosophie eine kurze Erwähnung.⁷⁸

Die Aufmerksamkeit der italienischen Philosophie wächst jedoch spätestens mit dem Erscheinen des von Rosangela Barcaro und Paolo Becchi 2004 herausgegebenen Bandes „Questioni mortali l' attuale dibattito sulla morte cerebrale e il problema die trapianti“⁷⁹. Das Hirntodkriterium und die Transplantationsethik, die so genannte menschliche Organbank sowie die Frage nach der Würde des Menschen sind die übergeordneten Themen, die den italienischen Diskurs über Verantwortung bis heute bestimmen.

Auch die „Paradigmi. Rivista di critica filosofia“ widmet ihr Sonderheft im selben Jahr Hans Jonas.⁸⁰ Irene Kajon beleuchtet darin Mythos und Midrash im Gottesbegriff nach Auschwitz, Emidio Spinelli geht der Frage nach Tierrechten bei Hans Jonas nach, Paolo Nepi philosophiert über traditionelle Ethik und die Ethik der Verantwortung, und Paolo Becchi fragt, ob eine Ethik ohne Metaphysik möglich ist.

Parallel hierzu erscheint von Karl-Otto Apel, Paolo Becchi und Paul Ricœur ein Buch über den Verantwortungsphilosophen Hans Jonas.⁸¹ Es enthält unter anderem die Übersetzung von Apels grundlegendem Aufsatz „Verantwortung heute – nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?“, den er in seinem Buch „Diskurs und Verantwortung“ Ende der 1980er Jahre bereits in Deutsch publiziert hatte.

Der Verantwortungsphilosophie insbesondere mit Blick auf Jonas' philosophisch-anthropologische Auslegung des Homo pictor wendet sich

78 Franco Volpi (Hg.) (1999).

79 Rosangela Barcaro/Paolo Becchi (Hg.) (2004).

80 Paradigmi. Rivista di critica filosofia 66. Rom 2004.

81 Karl-Otto Apel/Paolo Becchi/Paul Ricœur (2004).

auch Gianluca Garelli zu.⁸² Und die Zeitschrift *Ragion Pratica*⁸³ rückt im Dezember 2006 abermals Hans Jonas in den Mittelpunkt ihres Erkenntnisinteresses und beleuchtet die Philosophie der Verantwortung, Aspekte der Biotechnologie und die Neu-Definition des Todes.

Claudio Bonaldi⁸⁴ geht im selben Jahr in seinem Buch „Hans Jonas e il mito“ der Bedeutung des Mythos in der Philosophie von Hans Jonas mit besonderem Augenmerk auf den Gottesbegriff nach Auschwitz nach. Und nur wenige Monate später erscheint Angela Michelis'⁸⁵ Studie über Freiheit und Verantwortung, die Jonas' Erfahrungen im Zweiten Weltkrieg, sein „leidenschaftliches Judentum“ und die Gnosis-Studien anführt, um zu zeigen, dass dies die Wegweiser waren, die Jonas zu seiner philosophischen Grundlegung von Freiheit und Verantwortung führten. Seine Philosophie, so Michelis, weise über neo-kantianische, existenzialistische und phänomenologische Studien hinaus und beinhalte eine neue Konzeption des Denkens, Sprechens und Handelns mit Fokus auf die Natur.

Zu dieser Zeit rückt auch ein anderer Begriff vermehrt in den Vordergrund der Aufmerksamkeit. Die italienische Literatur liest fortan Jonas' Philosophie insbesondere vor der Folie der Leiblichkeit des Menschen. Damit einher geht seine Verletzlichkeit. Es ist wiederum Paolo Becchi, der dieses Thema intensiv verfolgt.⁸⁶ Er reflektiert hierzu nicht nur die Denkstationen von Hans Jonas und zeigt, wie Jonas über Heidegger hinaus philosophiert, sondern er rekurriert auch auf Jonas' Auseinandersetzung mit Ludwig von Bertalanffy, die Medizinethik sowie die Debatte über die Prinzipien Verantwortung und Hoffnung.

Die italienischen Arbeiten, thematisch ähnlich ausgerichtet wie Pommier in Frankreich, gehen von nun an über ein bloßes Einführungsdenken hinaus. So bezieht sich bereits Roberto Franzini Tibaldeo⁸⁷ 2009 auf die Lehrbriefe, die hermeneutische Bedeutung zwischen Organismus und Freiheit und leitet Jonas' Denken aus den Philosophien von Aristoteles, Spinoza und Whitehead ab.

82 Gianluca Garelli (2005). Sieh dazu auch Francesco Brancato (2013).

83 *Ragion Pratica* 27, Dezember 2006.

84 Claudio Bonaldi (2007) und (2009).

85 Angela Michelis (2007).

86 Paolo Becchi (2008).

87 Roberto Franzini Tibaldeo (2009).

Zuletzt hat sich Fabio Fossa dem „Gottesbegriff nach Auschwitz“ zugewendet.⁸⁸ Es ist der ambitionierte Versuch aufzuzeigen, dass die Gnosis als Thema bis zuletzt das Denken von Hans Jonas beherrscht hat, auch und nicht zuletzt in seiner Interpretation des *Zimzum*.

Es ist zu erwarten, dass der gerade erst begonnene europäische wie internationale Diskurs über Hans Jonas angesichts der politischen und gesellschaftlichen Problemlagen der Gegenwart noch lange anhalten wird.

Der Jonas-Diskurs in den USA

Anders als in Europa sieht es hingegen gegenwärtig in den USA aus. Bereits im Jahre 2002 monierte David J. Levy, dass Jonas in seiner Wahlheimat zu einem der unterschätztesten Philosophen der Gegenwart gehöre. Anders als im europäischen Raum wird Jonas bis heute in den USA nur sehr sporadisch rezipiert. In der Öffentlichkeit hat sich etwa der republikanische Ideologe und konservative Intellektuelle Leon Kass auf seinen Lehrer Hans Jonas bezogen, um seine eigenwilligen Thesen über Sexualität und Reproduktionsmedizin vorzutragen. Hierbei verteidigt er allerdings mehr die Bibel als die Philosophie von Hans Jonas. Dieser Umstand hat Leon Kass seinerzeit auch mehr für die Bush-Administration als für einen jüdisch-philosophischen Diskurs interessant gemacht.⁸⁹

Einerseits überrascht die Feststellung, dass Jonas in den USA nur wenig rezipiert wird, weil er doch knapp vier Jahrzehnte nahe New York gelebt und geforscht hat und davon mehr als die Hälfte der Zeit in den universitären Betrieb der New School eingebunden war. Andererseits verwundert es auch nicht so sehr, weil die Einstellungen der Amerikaner gerade in Sachen Umweltproblematik und technischem Fortschritt nicht mit denen der Europäer korrespondieren. Während in Deutschland und Europa Jonas' Dubio-Prinzip der politischen Haltung entspricht, eine neue Technologie müsse ihre Unschädlichkeit nachweisen, ist es in den USA eher so, dass ihre Schädlichkeit aufgezeigt werden muss, um entsprechende Maßnahmen einzuleiten. Die weitaus unkritischere Haltung ge-

88 Fabio Fossa (2014).

89 Vgl. Lawrence Vogel: (2006), S. 32-44. Sieh auch die Aufsätze in: Hava Tirosh-Samuelsan/Christian Wiese (Hg.) (2008).

genüber dem Fortschritt in den USA mag es insofern verhindert haben, dass Jonas zur Autorität eines zukunftsverantwortlichen Diskurses geworden ist.

Hinzu kommt schließlich, dass er als Emigrant und deutschsprachiger Philosoph nicht über denselben Einfluss auf die amerikanische Forschungslandschaft verfügt hat, wie viele seiner amerikanischen Kollegen. Zumeist, so David Levy, werde er in den USA nur im Kontext gnostischer Forschung genannt. Das aber verfehle Jonas' philosophisches Spektrum grundlegend.⁹⁰

David Levys Einführung in das Denken von Hans Jonas war insofern ein früher Versuch, die Vernachlässigung seiner Schriften im amerikanischen Raum grundlegend zu ändern. Sein Essay über „Die Rechtschaffenheit des Denkens“ zeichnet beinahe schon eine Charakterstudie des Gelehrten Hans Jonas. Levy skizziert Jonas' Denkweg von der Gnosis über die Biologie und Anthropologie bis hin zur Ethik, um am Ende nachzuweisen, dass Jonas gerade für den amerikanischen Diskurs viel mehr Themen als nur theologische zu bieten hat.

Levy hält diese Themen weiterhin für virulent. Zwar spart er mit biografischen Angaben zu Jonas, und wo er sie gibt, sind sie auch nicht immer ganz korrekt, aber er versucht immerhin, Jonas' philosophische Ideen zu den Geschehnissen der Zeit in Beziehung zu setzen. Diesen Zugriff wählt er vor allem, um zu zeigen, „welchen Weg ein Lebenswerk nahm, das sowohl eine Philosophie der Natur als auch Studien über die moralische Verantwortung des Menschen umfasst und trotz der größeren Bekanntheit seiner Zeitgenossen beispiellos ist.“ Und nochmals der Hinweis: „Seine Philosophie verdient eine viel größere Leserschaft als er sie bislang hat.“⁹¹

Levy, der im Jahr seiner Veröffentlichung zu Hans Jonas verstarb, gelang es mit seinem Jonas-Buch leider nicht, auch in den USA ein größeres Publikum für die Arbeiten von Hans Jonas zu gewinnen. Es dauerte noch gut ein Jahrzehnt, bis mit dem Erscheinen von Theresa Morris' Band zur Verantwortungsethik von Hans Jonas eine Einführung in das Denken des jüdischen Gelehrten ein Werk vorlag, das seine Philosophie ausgiebig erklärt und sie so auch einem breiteren, gebildeten Publikum zugänglich macht. Insbesondere der Umstand, dass Morris Jonas' Ethik ins Gespräch mit anderen zeitgenössischen Umweltethiken bringt und Jonas

90 David J. Levy (2002). Dazu auch: William LaFleur (2008), S. 461-480.

91 David J. Levy, ebd., S. 1. Übersetzung aus dem Englischen: Verf.

gegen diese verteidigt, ist ein Indiz für einen Wandel im Denken der amerikanischen Philosophie. Betrachten wir Morris' Buch näher.

Sie fragt sich eingangs, ob das Prinzip Verantwortung als Antwort auf die Krisen des 21. Jahrhunderts noch brauchbar ist. Zur Beantwortung dieser Frage kontrastiert sie seine Philosophie insbesondere mit jenen US-amerikanischen Umweltphilosophien, die sich wie Jonas gegen einen postmodernen Relativismus verwahren. Gerade Jonas' Ethik sei in Bezug auf die Überwindung relativistischer und nihilistischer Standpunkte äußerst vielversprechend: „Ich glaube, dass Jonas für uns eine Philosophie bereitstellt, die wir brauchen, um uns selbst wieder zu orientieren, und zwar an all jenen Handlungen, die nicht nur eine lebenswerte, sondern auch eine gedeihliche Zukunft für die Natur und den Menschen ermöglichen.“⁹²

Morris recurriert hierzu zunächst auf die Ursprünge der ökologischen Krise, auf das Fundament von Jonas' Ethik, seine Philosophie des Lebens und der Verantwortung, sowie auf das Verhältnis von Technik, Natur und Ethik. Das erste Kapitel ist im Kern eine Diagnose der technologischen Zivilisation, wie sie Jonas in seinem Hauptwerk bereits vorgenommen hat. Morris führt in diesem Zusammenhang Descartes' Dualismus ins Feld, um zu erklären, wie sich das Welt- und Selbstverständnis des modernen Menschen entwickelt hat. Die cartesische Sichtweise der Welt hat die Welt an sich verändert. Der Mensch habe, so Morris, nach und nach damit begonnen, die Welt nach dem Vorbild von Descartes' Modell zu formen. Damit einher ginge die Auffassung, die Natur sei nicht Teil eines moralisch relevanten Bereichs. Moralische Betrachtungen über die Natur waren somit außen vor: „Die Vision, die Natur sei die Magd technischer Gesetze und bloß zu unserer Bedarfsbefriedigung da, hat zum Beinahe-Kollaps der Umwelt geführt. Diese Vision gründet nicht auf ökologischen oder biologischen Tatsachen.“⁹³

Morris geht sodann dazu über, die Kerngedanken von Jonas' philosophischer Biologie werkimmanent zu deuten. Im Vordergrund stehen der Rekurs auf Darwins Evolutionsbiologie sowie die Begriffsexplikation der wichtigsten Begriffe der Verantwortungsethik: Innerlichkeit, Naturhaftigkeit, Subjektivität, Metabolismus und Freiheit. Sie zeigt, wie Jonas' phänomenologische Betrachtungsweise des menschlichen Vollzugs in „Organismus und Freiheit“ in seine Ethik mit der darin enthaltenen gra-

92 Theresa Morris (2013). S. 11.

93 Ebd., S. 22. Übersetzung aus dem Englischen: Verf.

duellen Abstufung zwischen Mensch und Tier mündet. Jonas habe erfolgreich die Frage nach dem ontologischen Status des Menschen wiedereröffnet. Er habe darüber hinaus eine auf evolutionärer Biologie fußende erfrischende Analyse des Menschseins geliefert. Morris resümiert: „Seine Begründung ist stark, vor allem, weil sie die besondere Rolle der Freiheit betont, die dem Menschen im ontologischen Verständnis zukommt.“⁹⁴

Doch schlägt eine Ontologie, die in einer Ethik mündet, nicht zwangsläufig fehl, fragt Morris noch einmal. Es bedürfe zur Verteidigung der These von Hans Jonas der Rückkehr zu der philosophischen Frage, die die Validität betreffe, ob man Normen ontologisch begründen könne.⁹⁵ Das ontologische Fundament seiner normativen Ethik ist deshalb das zentrale Thema von Morris' Untersuchung.

In dieser Frage hatte Morris' Kollege Gerald McKenny in seinem Buch über Bioethik, Technologie und den menschlichen Körper bereits in den 1990er Jahren eine kritische Antwort gegeben.⁹⁶ McKenny liefert darin vorab eine Kritik herkömmlicher Bioethiken, die im Denken von Francis Bacon wurzeln und die Natur als Mittel zum Zweck des technischen Fortschritts interpretieren. Diese Ethiken sind gemäß McKenny allerdings nicht in der Lage, die Fragen, die das Bacon'sche Projekt aufgeworfen habe, wirklich zu beantworten. Deshalb wendet er sich im Folgenden den kritischen Stimmen des Bacon'schen Ideals zu, die Alternativen anböten. Unter ihnen ist nicht zuletzt die Philosophie von Hans Jonas (als auch die von Leon Kass), die dazu beitragen soll, seine These von der Notwendigkeit einer Wiederentdeckung der moralischen Signifikanz des Körpers zu stützen. McKenny kommt bei seiner Analyse der Verantwortungsethik von Hans Jonas jedoch zu dem Schluss, dass Jonas zwar durch die Zuschreibung subjektiver Verantwortlichkeiten ein Korrektiv des Bacon'schen Ideals vorzeichne, eine echte Alternative sei seine Ethik dennoch nicht, denn:

„Wenn Bacons Projekt die Freiheit auf Kosten der Notwendigkeit hervorgehoben hat, so betont Jonas die Notwendigkeit und weist auf die Ignoranz und Torheit willkürlicher Freiheiten hin. Er drängt uns in diesem Zusammenhang, die Natur (Notwendigkeit) im Fall eugenischer und gentherapeutischer Fragen ihre eigene Dynamik entfalten

94 Ebd., S. 86. Übersetzung aus dem Englischen: Verf.

95 Ebd.

96 Gerald McKenny (1997).

zu lassen. Im Resultat transzendiert Jonas gar nicht so sehr das moderne Subjekt, sondern ist vor allem dann erfolgreich, wenn er das Missverhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, das in anderen philosophischen Konzepten durchschlägt, beseitigt. Die Ironie hierbei ist, dass Jonas [...] oftmals als technologiefeindlich wahrgenommen wird. Doch er ist in vielerlei Hinsicht ebenso modern wie die Anhänger Bacons, die er kritisiert. Angesichts dessen muss Jonas letztlich Verantwortung selbst in quasi-Baconschen Begriffen denken [...] und das verantwortliche Subjekt [...] ist immer noch wesentlich ein modernes Subjekt, das die Kontrolle über die Technologie besitzt, um dementsprechend überhaupt ein Subjekt bleiben zu können.“⁹⁷

McKenny wirft Jonas also vor, dass sein Verantwortungssubjekt essentiell immer noch ein modernes Subjekt ist, das die Kontrolle über die Technologie erlangen muss, um überhaupt Subjekt bleiben zu können. Damit argumentiere Jonas aber geradezu in Begriffen, wie der von ihm kritisierte Francis Bacon und seine Anhänger.

Es ist in diesem Kontext hilfreich, nochmals auf Theresa Morris zu sprechen zu kommen, die einen Vergleich von Hans Jonas' Ethik mit anderen zeitgenössischen Umweltphilosophien in den USA wagt, bei denen Natur und Werte ebenfalls eine besondere Rolle spielen und die das gleiche Ziel wie Jonas verfolgen: Der Instrumentalisierung der Natur durch die Technik einen ethischen Riegel vorzuschieben.

Morris kommt deshalb zunächst auf J. Baird Callicott zu sprechen, der eine ganzheitliche, nicht-anthropozentrische Umweltethik im Anschluss an den Vater des Wildnisschutzes und der Landethik in den USA, Aldo Leopold, vertritt. „Land“ bedeutet bei Leopold die ökologische Gesamtheit, in der jeder Organismus der Gemeinschaft eine für die Gesamtheit elementare ökologische Funktion innehat. In dieser ökozentrischen Lesart ist der Mensch Bürger einer biotischen Gemeinschaft, in der die Frage nach dem Eigenwert der Natur die entscheidende Rolle spielt. So auch bei Callicott, der Leopolds literarische Lesart der Landethik in eine philosophische Lesart überführt. Er entwirft zu diesem Zweck eine subjektivistische Theorie der inneren Werte der Natur, die die klassische Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt nicht in Frage stellt: Werte entstehen allein im Subjekt, das Werte auf andere Objekte überträgt. Diese Werte können instrumenteller oder aber intrinsischer Natur sein. Es geht Callicott nun insbesondere darum, zu zeigen, dass auch nicht-

97 Ebd., S. 73f. Sinngemäß übersetzt aus dem Englischen.

menschlichen Spezies, Lebensgemeinschaften und Ökosystemen intrinsische Werte zugeschrieben werden können, weshalb es sich verbiete, sie zu zerstören.

Dahingehend bezieht Morris auch Holmes Rolston III. in die Diskussion mit ein. In Anerkennung objektiver Naturwerte bestreitet Rolston gegen Callicott, dass Werte nur von Subjekten gesetzt werden. Vielmehr behauptet er die Existenz solcher Werte in der Natur selbst.

Auch Paul Warren Taylor, auf den sich Morris abschließend beruft, propagiert einen biozentrischen Gesichtspunkt der Umweltethik. Der Biozentrismus priorisiert Individuen in der Natur, einschließlich des Menschen, spricht dem Menschen jedoch keine grundsätzlich höhere Priorität zu. Taylor argumentiert, dass die Menschen Mitglieder der irdischen Lebensgemeinschaft sind, dass die Erde der Ökosysteme ein komplexes Netz von miteinander verbundenen Elementen ist und dass jeder einzelne Organismus, wie jeder einzelne Mensch, durch Zweckhaftigkeit, Autonomie und Wahlfreiheit charakterisiert ist: Jeder Organismus ist ein Zweck an sich, von Natur aus wertvoll und verdient gleiche moralische Berücksichtigung. Die moralische Überlegenheit des Menschen bestreitet Taylor. Allerdings räumt er ein, dass der Mensch eine moralische Verantwortung aufgrund seiner einzigartigen Entscheidungsfähigkeit hat und insofern verpflichtet ist, im Interesse anderer Lebensformen zu handeln. Der Biozentrismus nötige den Menschen ferner, bestimmten Regeln zu folgen, um die Umwelt vor Schäden zu schützen. Dazu gehören die Anerkennung der Freiheit anderer Lebensformen, die Pflicht, Vertrauen zwischen Mensch und Tier herzustellen sowie die Anerkennung restitutiver Gerechtigkeit, die eine ethische Balance zwischen Mensch und Umwelt wiederherzustellen vermag.

Den oben genannten Vertretern der zeitgenössischen US-amerikanischen Umweltphilosophie stellt Morris die Verantwortungsphilosophie von Hans Jonas gegenüber. Callicott, so Morris, sei letztlich „nicht willens, vom materialistischen Standpunkt abzuweichen, auch wenn dies letztlich bedeutet, dass die Annahme intrinsischer Werte in nicht-menschlichen Organismen und der Natur selbst problematisch wird.“⁹⁸

Callicotts Umweltethik möchte zwar nicht-anthropozentrisch sein, Morris aber wirft ihm einen ebensolchen vor, weil es in letzter Instanz immer der Mensch sei, der der Natur erst Werte zusprechen müsse, um diese Werte dann auch zu schützen. Callicotts Ethik sei zwar angetreten, das

98 Theresa Morris, S. 97. Übersetzung aus dem Englischen: Verf.

Umweltproblem zu lösen, verschärfe es aber letzten Endes durch diese anthropozentrische Perspektive nur. Rolstons Argumente für intrinsische Naturwerte gingen indes weit über Jonas' Betrachtungen zur Existenz intrinsischer Werte hinaus und scheinen Morris insofern ein wenig überambitioniert, wenngleich es große Übereinstimmungen der philosophischen Argumentationen bei Rolston und Jonas gebe. Die größte Schnittmenge und zugleich die größte Differenz gibt es laut Morris aber zwischen Taylor und Jonas: Der Mensch ist bei beiden Teil der Natur, in der Organismen das teleologische Zentrum des Lebens bildeten. Taylor nehme allerdings deutlich Abstand von jedweder Begründung auf metaphysischem und ontologischem Boden.

Morris kommt nach der Darstellung der verschiedenen Ethiken am Schluss ihres Buches zu dem Fazit, dass es nun gerade Jonas' biologisch fundierte Philosophie sei, die eine vielversprechende Basis für eine Ethik der Verantwortung bereitstelle, weil sie Natur und Mensch als eine durch Freiheit, Macht und Wissen abgestufte Einheit betrachte. Jonas entwerfe somit eine Ethik, „die einen aussichtsreichen Ausgangspunkt bietet für die ethischen Fragen und Probleme, mit denen wir heute konfrontiert sind, und dies mit immer größerer Dringlichkeit im 21. Jahrhundert.“⁹⁹ Indem Morris die Verantwortungsethik von Hans Jonas mit aktuellen US-amerikanischen Umweltphilosophien kontrastiert und Jonas letztlich zugesteht, dass er die Antworten auf die Probleme des 21. Jahrhunderts vorweggedacht hat, verleiht sie ihm in der gegenwärtigen Debatte um die Zukunft des Planeten und des Menschen eine überaus gewichtige Stimme – gerade für den amerikanischen Diskurs. Das Credo: Die Ethik von Hans Jonas kann keineswegs ad acta gelegt werden. Sie ist aktueller denn je – auch wenn der Subjektbegriff und damit der Träger der Verantwortung bei Hans Jonas möglicherweise einer Transformation bedarf.

Literatur

Alter. *Revue de Phénoménologie* No. 22/2014. Paris 2014.

Apel Karl-Otto/Paolo Becchi/Paul Ricœur: Hans Jonas. *Il filosofo e la responsabilità*. Mailand 2004.

99 Ebd., S. 198. Übersetzung aus dem Englischen: Verf.

- Apel, Karl-Otto: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt a.M. 1988.
- Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie, 2 Bde. Frankfurt a.M. 1973.
- Barcaro, Rosangela/Paolo Becchi (Hg.): Questioni mortali l' attuale dibattito sulla morte cerebrale e il problema die trapianti. Neapel 2004.
- Becchi, Paolo: La vulnerabilità della vita. Contributi si Hans Jonas. Neapel 2008.
- Böhler, Dietrich: In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren und Verantworten. In: Ders. (Hg.): Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. München 1993.
- Bonaldi, Claudio: Hans Jonas e il mito. Tra orzzone transcendentale di senso e apertura alla trascendenza. Borgogna 2007.
- Bonaldi, Claudio: Jonas. Rom 2009.
- Brancato, Francesco: La materia vivente. Dio, uomo e natura del pensiero di Hans Jonas. Padua 2013.
- Buddeberg, Eva: Verantwortung im Diskurs. Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas. Berlin 2011.
- Burckhart, Holger: Diskursethik Diskursanthropologie Diskurspädagogik. Würzburg 1999a.
- Burckhart, Holger: Hans Jonas: Ethik am Ende – am Ende die Ethik? In: Hans-Joachim Martin (Hg.): Am Ende (-) die Ethik? Begründungs- und Vermittlungsfragen zeitgemäßer Ethik. Münster 2002.
- Burckhart, Holger: Verantwortungsethik. Ein Versuch mit Hans Jonas über ihn hinaus. In: Michael Quante (Hg.): Geschichte – Gesellschaft – Geltung. XXXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie. Hamburg 2016.
- Burckhart, Holger: Warum moralisch sein? Von der Unhintergebarkeit und Unverzichtbarkeit der Moral in der Anthropologie des Menschen als Intersubjekt. In: Ders. (Hg.): Horizonte philosophischer Anthropologie. Markt Schwaben 1999b.
- Depré, Olivier: Hans Jonas. Paris 2003.
- Études Phénoménologiques No. 33-34/2001. Brüssel 2001.
- Fidjestøl, Alfred: Hans Jonas. Oslo 2004.
- Fossa, Fabio: Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Hans Jonas e la gnosi. Pisa 2014.
- Frogneux, Nathalie: Hans Jonas ou la vie dans le monde. Brüssel 2001.
- Garelli, Gianluca: Il cosmo del ingiustizia. Genf 2005.
- Habermas, Jürgen: Diskursethik. In: Julian Nida-Rümelin/Irina Spiegel/Markus Tiedemann (Hg.): Handbuch Philosophie und Ethik. Band II: Disziplinen und Themen. Paderborn 2015.
- Habermas, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M. 1991.

- Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M. 1983.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt a.M. 1981.
- Hösle, Vittorio: *Begründungsfragen des objektiven Idealismus*. In: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hg.): *Philosophie und Begründung*. Frankfurt a.M. 1986.
- Hösle, Vittorio: *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. Rückblick auf den deutschen Geist*. München 2013.
- Hösle, Vittorio: *Hans Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie*. In: *Christian Wiese und Eric Jacobson* (Hg.): *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Frankfurt a.M. 2003.
- Hösle, Vittorio: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg 1988.
- Hösle, Vittorio: *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. München 1997.
- Hösle, Vittorio: *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*. In: *Dietrich Böhler* (Hg.): *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München 1994.
- Hösle, Vittorio: *Philosophie der ökologischen Krise*. Moskauer Vorträge. München 1991.
- Hösle, Vittorio: *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*. München 1996.
- Hösle, Vittorio: *Praktische Philosophie in der veränderten Welt*. München 1992.
- Keene, Ester Borghese: *Hans Jonas. Mythe, temps et mémoire*. Hildesheim/Zürich/New York 2014.
- Kuhlmann, Wolfgang: *»Prinzip Verantwortung« versus Diskursethik*. In: *Dietrich Böhler* (Hg.): *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München 1993.
- Kuhlmann, Wolfgang: *Reflexive Letztbegründung*. Freiburg 1985.
- Kuhlmann, Wolfgang: *Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik*. Würzburg 2010.
- LaFleur, William: *Infants, Paternalism, and Bioethics: Japan's Grasp of Jonas's Insistence on Intergenerational Responsibility*. In: *Hava Tirosh-Samuelson/Christian Wiese*: *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden/Boston 2008.
- Larrère, Catherine/Éric Pommier (Hg.): *L'Éthique de la vie chez Hans Jonas*. Paris 2013.
- Levy, David J.: *The Integrity of Thinking. Hans Jonas*. Columbia et alii 2002.
- Lories, Danielle/Olivier Depré: *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*. Paris 2003.

- McKenny, Gerald: *To Relieve the Human Condition. Bioethics, Technology, and the Body*. New York 1997.
- Michelis, Angela: *Libertà e Responsabilità. La filosofia di Hans Jonas*. Rom 2007.
- Morris, Theresa: *Hans Jonas' s Ethic of Responsibility. From Ontology to Ecology*. New York 2013.
- Nielsen-Sikora, Jürgen: *Hans Jonas. Für Freiheit und Verantwortung*. Darmstadt 2017.
- Paradigmi. *Rivista di critica filosofia* 66. Rom 2004.
- Poliwoda, Sebastian: *Versorgung von Sein. Die philosophischen Grundlagen der Bioethik bei Hans Jonas*. Hildesheim 2005.
- Pommier, Éric: *Hans Jonas et le Principe Responsabilité*. Paris 2012.
- Pommier, Éric: *Jonas*. Paris 2013.
- Pommier, Éric: *Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas*. Paris 2013.
- Ragion Pratica* 27, Dezember 2006.
- Ragion Pratica* No. 15/2000: *Hans Jonas in Italia*. Rom 2000.
- Schmidt, Jan C.: *Verantwortung für die wissenschaftlich-technische Zivilisation. Ein Plädoyer für Hans Jonas' Zugangs-Zukunfts-Ethik*. In: Jürgen Boomgaarden/Martin Leiner (Hg.): *Kein Mensch, der der Verantwortung entgehen könnte. Verantwortungsethik in theologischer, philosophischer und religionswissenschaftlicher Perspektive*. Freiburg/Basel/Wien 2014.
- Seidel, Ralf/Meiken Endruweit (Hg.): *Prinzip Zukunft. Im Dialog mit Hans Jonas*. Paderborn 2007.
- Tibaldeo, Roberto Franzini: *La Rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di Organismo e Libertà*. Mailand/Udine 2009.
- Tirosh-Samuelsan, Hava/Christian Wiese (Hg.): *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden/Boston 2008.
- Vogel, Lawrence: *Natural Law Judaism? The Genesis of Bioethics in Hans Jonas, Leo Strauss and Leon Kass*. *Hastings Center Report* 36, No. 3 (2006).
- Vogelmann, Frieder: *Im Bann der Verantwortung*. Frankfurt a.M./New York 2014.
- Volpi, Franco (Hg.): *Großes Werklexikon der Philosophie*. 2 Bände. Stuttgart 1999.
- Walter, François: *Katastrophen. Eine Kulturgeschichte vom 16 bis ins 19. Jahrhundert*. Stuttgart 2010.
- Werner, Micha H.: *Diskursethik als Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung*. Würzburg 2003.

ENTMYTHOLOGISIERUNG – EIN BLICK VON RUDOLF BULTMANN ZURÜCK AUF HANS JONAS

Wolfgang Erich Müller

In diesem Beitrag nehme ich eine wichtige Episode einer spannenden geisteswissenschaftlichen Begegnung zwischen Philosophie und Theologie in den Blick, die sich im Wesentlichen in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre an der Universität Marburg/Lahn ereignet hat. Der Philosophiestudent Hans Jonas folgt im Wintersemester 1924/25 dem im Sommersemester 1923 nach Marburg berufenen Martin Heidegger, an dessen Lehrveranstaltungen er bereits ab dem Sommersemester 1921 in Freiburg teilgenommen und dabei seine Methode der existentialen Interpretation kennengelernt hatte. Durch die enge wissenschaftliche Verbindung, die Heidegger bis zu seinem Ruf nach Freiburg 1928 mit Rudolf Bultmann pflegte, besuchte auch Jonas die Veranstaltungen des Theologen. Die Beziehungen zwischen Bultmann und Jonas wurden intensiver,¹ zumal die Idee des Themas seiner philosophischen Dissertation bei Heidegger über die Gnosis² einem Referat über das Johannesevangelium entsprang, das er am 23. Juli 1925 im neutestamentlichen Seminar gehalten hat. In seiner Dissertation hat Jonas die bei Heidegger gelernte Methode der existentialen Interpretation auf die Religion der Gnosis angewendet und diese Methode nicht nur in seiner Schrift über Augustin³

1 Das Verhältnis von Jonas und Bultmann wandelte sich von einem Schüler-Lehrer-Verhältnis in ein freundschaftliches, wobei sich Bultmanns Hochschätzung auch daran zeigt, dass er Jonas ermöglichte, dessen Arbeiten zur Gnosis und zu Augustin in seiner angesehenen Publikationsreihe *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* erscheinen zu lassen. Siehe auch: Hans Jonas (2003), S. 234-237. Dagegen hat sich Jonas von seinem philosophischen Lehrer Heidegger wegen dessen im nationalsozialistischen Geist gehaltenen Rektoratsrede vom 27. Mai 1933 und dem Ausschluss Edmund Husserls aus der Freiburger Universität abgewendet. „Heidegger ist, was die Originalität des Denkens betraf, eine gewaltige Figur der Geistesgeschichte, ein Bahnbrecher, der Neuland erschlossen hat. Das Einschwenken des tiefsten Denkers der Zeit in den tosenden Gleichschritt der braunen Bataillone erschien mir als katastrophales Debakel der Philosophie, als welthistorische Blamage, als Bankrott philosophischen Denkens“ (ebd., S. 299). Zur weiteren Abrechnung mit Heidegger siehe ebd. 304-308 und Hans Jonas (1964), S. 621-642. In den Zitaten sind Hervorhebungen grundsätzlich beseitigt worden.

2 Hans Jonas (1930a).

3 Hans Jonas (1930b). Die Augustin-Schrift erscheint als zweite, neu bearbeitete und erweiterte Auflage mit einer Einleitung von James M. Robinson und mit dem neuen

transparent gemacht, sondern auch in diesem Zusammenhang den Terminus der Entmythologisierung in der Publikation von 1930⁴ verwendet. Doch hat er den Sachverhalt der Entmythologisierung schon eher erfasst, da seine Dissertation bereits am 28. Februar 1928 angenommen worden ist und er in ihr auf seine Augustin-Schrift mit dem Bezug auf die Entmythologisierung verweist.⁵ Bultmann führt den Begriff »Entmythologisierung« erst 1941 in die neutestamentliche Wissenschaft ein.⁶

Dieser Tatbestand begründet den Titel meiner Überlegungen, zumal in der Wissenschaftsgeschichte der Begriff der Entmythologisierung weitgehend Bultmann zugeschrieben wird. Das gilt für das *Historische Wörterbuch der Philosophie*⁷ wie auch für das gegenwärtig bedeutendste theologische Nachschlagewerk, die *Theologische Realenzyklopädie*, die sogar auf das Stichwort verzichtet, aber im Personalartikel über Rudolf Bultmann ihm diese Methode zuschreibt, ohne Jonas überhaupt zu erwähnen.⁸ Auch in der aktuellen vierten Auflage des Handbuchs *Religion in Geschichte und Gegenwart* ist Jonas weder unter dem Stichwort *Entmythologisierung* noch ist diese Methode in seinem Personalartikel erwähnt. Allein im Artikel *Mythos/Mythologie* werden Bultmann und Jonas zusammen als prominenteste Vertreter einer Mytheninterpretation genannt, allerdings ohne Nennung des Begriffs der Entmythologisierung.⁹ Es ist nicht selbstverständlich, wie es hier der Fall ist, dass der Schüler vor dem Lehrer eine bestimmte Methode entwickelt und sie danach weitgehend mit dem Namen des Lehrers verbunden bleibt.¹⁰

Untertitel „Eine Studie zum pelagianischen Streit“ (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 44) 1965 in Göttingen. Jetzt ist die Schrift erneut publiziert in: Hans Jonas (2014), S. 57-174. Die Augustin-Schrift wird chronologisch nach den Ausgaben von 1965 und 2014 zitiert.

4 Jonas spricht von einem entmythologisierten Bewusstsein, siehe Augustin, S. 68 (1930b) = S. 82 (1965) = S. 152 (2014). Auch im schon 1934 gesetzten Vorwort von *Gnosis und spätantiker Geist*, Zweiter Teil, erste Hälfte, verwendet Jonas den Begriff „entmythologisieren“, siehe (1993b), S. 3f., S. 169, S. 207-210.

5 Siehe Jonas (1930a), S. 11, Anm. 1.

6 Rudolf Bultmann (1941). Neudruck (1948), S. 15-48. Der Aufsatz wird nach der Ausgabe von 1948 zitiert.

7 Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2 (1972), Sp. 539.

8 Theologische Realenzyklopädie, Bd. 7 (1981), S. 392-394.

9 Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 4 (42002), Sp. 1683.

10 Angesprochen auf das Problem, wem nun das Verdienst zu kommt, den Sachverhalt der Entmythologisierung zuerst erfasst zu haben, sagt Jonas bescheiden in einem späten Rückblick: „Ich bin überzeugt, daß ich das irgendwie von Bultmann gelernt

Aus diesen Tatsachen ergibt sich die Gliederung des Beitrages. Zunächst lege ich das Anliegen der Entmythologisierung bei Bultmann dar. Dabei bleiben die Denkvoraussetzungen der existentialen Interpretation, die Heidegger entwickelt hat, weitgehend unberücksichtigt. Deshalb stelle ich sie in einer frühen Form vor, wie sie auch Jonas gekannt haben wird, und zeige seine Anwendung der Methode bei der Interpretation der Gnosis. Das dann erst bestimmbare Theorem der Entmythologisierung bei Jonas macht abschließend dessen Implikationen deutlich, die bei Bultmann nicht benannt sind.

Der Sachverhalt der Entmythologisierung bei Bultmann

Rudolf Bultmann hat 1941 mit seinem Aufsatz *Neues Testament und Mythologie* den Begriff der Entmythologisierung in die Theologie eingeführt und damit eine lang anhaltende Debatte über das Verhältnis von Neuem Testament und Mythologie ausgelöst.¹¹ Unmissverständlich konkretisiert Bultmann die Unverständlichkeit des mythischen Weltbildes in der Neuzeit:

„Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muß sich klar machen, daß er, wenn er das für die Haltung des christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht“.¹²

Das Selbstverständnis des modernen Menschen kann wesentliche Aussagen des Neuen Testaments nicht mehr nachvollziehen, wie Bultmann es an der Vorstellung vom Tod als Strafe für die Sünde, der Lehre von Christi stellvertretender Genugtuung oder der Auferstehung aufzeigt.¹³ Wenn die geläufigen objektivierenden Vorstellungen des Mythos – wie

habe, der selber noch nicht auf den Begriff gekommen war. Und ich war ihm wohl nur insofern voraus, als ich schon in Worte faßte, was bei ihm noch nicht in Worte gefaßt war.“ (2004), S. 405-469, hier: S. 420.

11 Die Entmythologisierungsdebatte ist besonders intensiv geführt worden in: Kerygma und Mythos I bis IV, (1948 bis 1955). Siehe auch K. Hammann (2009), S. 307-319 und 421-432.

12 Bultmann (1948), S. 18.

13 Ebd., S. 19-21.

die „von einem als Himmelswesen präexistierenden Christus“¹⁴ – destruiert werden, ist damit die kirchliche Verkündigung des Neuen Testaments total beseitigt? Diesen Schritt vollzieht Bultmann ausdrücklich nicht, denn es geht ihm um das neuzeitlich nachvollziehbare Verstehen des Neuen Testaments. Durch die Entmythologisierung soll das Neue Testament nicht seine Gültigkeit verlieren, wohl aber das Verständnis des Mythos als objektives Weltbild destruiert werden. Stattdessen soll der Mythos nunmehr „existential interpretiert werden“¹⁵, d.h. auf das in seinen „Vorstellungen sich aussprechende Existenzverständnis“¹⁶ befragt werden, „wie das Hans Jonas für die Gnosis vorbildlich getan hat“¹⁷. Mit diesem Hinweis auf Jonas erübrigt sich für Bultmann eine ausführliche Darstellung der Methodik der existentialen Interpretation und ihrer Voraussetzungen, was dann im Folgenden an Heideggers Entwicklung dieser Methode und Jonas' Vorgehensweise bei der Interpretation der Gnosis aufgezeigt wird. Für Bultmann ist in diesem Zusammenhang die Frage wichtig herauszuarbeiten, wie sich im mythologischen Reden des Neuen Testaments „eine Auffassung menschlicher Existenz [zeigt], die auch für den unmythologisch denkenden Menschen von heute eine Möglichkeit des Selbstverständnisses bietet.“¹⁸

Mit diesem Ansatz bei der Auffassung von menschlicher Existenz nimmt Bultmann den Zugang zu seiner Antwort auf die Frage, ob der Mythos auch unmythologisch denkenden Menschen die Möglichkeit des Selbstverständnisses bietet, über die Anthropologie. Jeder Anthropologie, so Bultmanns Verallgemeinerung, liegt „ein bestimmtes Existenzverständnis zugrunde“, das „Sache der Entscheidung“¹⁹ ist. Damit geht es darum herauszubekommen, ob das mythologische Reden des Neuen Testaments nicht nur zeitgeschichtlich bedeutsam ist, sondern auch für den gegenwärtigen unmythologisch denkenden Menschen eine echte Entscheidungsfrage bereit hält. Für Bultmann ergibt die existentielle Interpretation des Neuen Testaments, unter pauschalem Bezug auf Heidegger, folgende Anschauung vom menschlichen Dasein:

„Der Mensch, geschichtlich existierend in der Sorge um sich selbst auf dem Grunde der Angst, jeweils im Augenblick der Entscheidung

14 Ebd., S. 21.

15 Ebd., S. 22.

16 Ebd., S. 23.

17 Ebd., S. 26.

18 Ebd., S. 27.

19 Ebd., S. 27.

zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, ob er sich verlieren will an die Welt des Vorhandenen, des »man«, oder ob er seine Eigentlichkeit gewinnen will in der Preisgabe aller Sicherungen und in der rückhaltlosen Freigabe für die Zukunft.“²⁰

Philosophie und Theologie sind sich nach Bultmann in dem grundsätzlichen Verständnis der Verfallenheit menschlichen Lebens einig. Der Unterschied zwischen beiden besteht für den Philosophen darin, dass er den Menschen in der Möglichkeit sieht, sich dieser Verfallenheit zu entziehen – „wenn er seine Situation durchschaut.“²¹ Das Neue Testament sagt dagegen über den Menschen, „daß er aber auch sein eigentliches Leben nicht ergreifen kann, sondern in seiner Eigenmächtigkeit durch und durch verfallen ist.“²² Dies nennt die mythologische Sprache des Neuen Testaments das Sündersein des Menschen und impliziert damit die Vorstellung, dass „sein eigentliches Leben faktische Möglichkeit für ihn nur [ist], wenn er von sich selbst befreit wird“²³ – und eben dies verkündigt das Neue Testament als den „Sinn des Christusgeschehens.“²⁴ Im Gegensatz zur Philosophie weiß der christliche Glaube also um eine Tat Gottes, die eigentlich den Menschen das Leben erst ermöglicht.

Ist diese Tat Gottes in Christus ein Mythos oder gibt das Neue Testament selbst die Möglichkeit einer entmythologisierenden Interpretation an die Hand? An dieser Stelle differenziert Bultmann zwei Arten, das Christusgeschehen zu verstehen. Als mythologische Rede will die Beschreibung von Christi Leiden, Kreuz und Auferstehung „im Grunde nichts anderes als eben die Bedeutsamkeit des historischen Ereignisses zum Ausdruck bringen“²⁵. Aber als Heilsgeschehen verstanden handelt es sich nicht um ein „mythisches Ereignis, sondern [um] ein geschichtliches Geschehen, das in dem historischen Ereignis der Kreuzigung Jesu von Nazareth seinen Ursprung nimmt“²⁶, da es für den Hörer der Verkündigung darum geht, die Bedeutung des Heilsereignisses anzunehmen. Bultmann differenziert also zwischen der objektivierenden Historie in mythologischer Sprache und der Möglichkeit, das ganze Geschehen entmythologisiert als subjektive Annahme zu verstehen, also geht es um die geschichtliche

20 Ebd., S. 33.

21 Ebd., S. 36.

22 Ebd., S. 38.

23 Ebd., S. 38.

24 Ebd., S. 39.

25 Ebd., S. 43.

26 Ebd., S. 43.

Aneignung des historischen Ereignisses als Heilsereignis. Entsprechend wird der Gekreuzigte im Neuen Testament nicht so verkündigt, dass sich der Sinn des Kreuzes aus seinem historischen Leben objektiv, also mythenhaft, erschließt. Es geht vielmehr um eine Befreiung des Menschen von der Verfallenheit, die ein „geschichtliches Phänomen in dem Sinne [ist], daß sie sich in der Geschichte verwirklicht“²⁷, also in deren glaubender subjektiver Aneignung geschieht. Diese Differenzierung vergangener Geschehnisse als historische oder geschichtliche bedeutet, dass Gott verborgen im Historischen wirkt, was nur in der glaubenden Aneignung des geschichtlichen Phänomens erkannt werden kann. Diese stipulative Differenzierung von Historie und Geschichte ist für Bultmanns Programm der Entmythologisierung wichtig.

In diesem Sinn ist das Heilsgeschehen entmythologisiert, da es nicht mehr um „ein mirakelhaftes, supranaturales Geschehen [geht], sondern es ist geschichtliches Geschehen in Raum und Zeit.“²⁸ Damit folgt Bultmann der Intention des Neuen Testaments, nämlich der Paradoxie der neutestamentlichen Verkündigung zu entsprechen, der „Paradoxie nämlich, daß Gottes eschatologischer Gesandter ein konkreter historischer Mensch ist, daß Gottes eschatologisches Handeln sich in einem Menschenschicksal vollzieht, daß es also ein Geschehen ist, das sich als eschatologisches nicht weltlich ausweisen kann.“²⁹ Die Entmythologisierung lässt das historische Geschehen um Jesus von Nazareth zu einem werden, das heilsgeschichtlich, also nicht im philosophischen Dialog, sondern im Glauben angeeignet wird.

Zum Schluss konstatiert Bultmann, dass für diejenigen Menschen ein mythologischer Rest bleibt, für die die Rede von Gottes Tun Mythologie ist, wobei aber auch für sie das alte mythologische Weltbild untergegangen ist. Damit erscheint es als entscheidende Intention Bultmanns, in der Neuzeit der Möglichkeit des Glaubens unter den Bedingungen einer unmythologischen Weltsicht Rechnung zu tragen, indem die Bedeutung der neutestamentlichen Befreiung von der Anthropologie der Verfallenheit herausgestellt wird.

Als Zwischenergebnis lässt sich damit festhalten, dass Bultmann mit Hilfe seines Entmythologisierungsprogrammes gegen mythologische Vorstellungen, die dem modernen Menschen nicht mehr einleuchten, die

27 Ebd., S. 48.

28 Ebd., S. 48.

29 Ebd., S. 48.

Möglichkeit des Glaubens erhalten will. Um nun in der Anthropologie sowohl beim Neuen Testament als in der Moderne anknüpfen zu können, interpretiert Bultmann das Neue Testament existential und erhält die gleichsam überzeitliche Aussage von der Verfallenheit des Menschen. Diese anthropologische Bestimmung ist für Bultmann der Zeit enthoben, da sie sowohl für den neutestamentlichen als auch für den modernen Menschen zutrifft. Hier kann dann die Theologie jeweils mit ihrer Heilsverkündigung beginnen. Entscheidend für Bultmanns Entmythologisierung ist damit die Methodik der existentialen Interpretation. Da er seine Rezeption der Methodik nicht weiter konkretisiert, sondern dafür generell auf Hans Jonas verweist, ist ein Rückgriff auf diesen Denker nötig sowie auf Heidegger, der das Philosophem der existentialen Interpretation entwickelt hat.

Die existentielle Interpretation gemäß Heideggers *Hermeneutik der Faktizität*

Um nicht gleich mit der Darstellung von Heideggers existentialer Interpretation einzusetzen, möchte ich kurz das Anliegen benennen, aus dem heraus sich Jonas dieser Methode bedient.

Für sein Verständnis der Religion der Gnosis bezieht er sich ausdrücklich auf Heideggers Daseinsanalyse, denn er will die Gnosis daraufhin untersuchen, wie in ihr die „Welt »gesehen« [ist und fragt,] wie das Selbst und welches Sein des Selbst zur Welt realisiert sich in dieser Sicht?“³⁰ Das gesuchte „innerste Prinzip für eine geschichtliche Erscheinung des Geistes kann [...] nur eine gegliederte Strukturganzheit [sein], die auch nur [...] in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit darzustellen ist, – die aber hierin notwendig die Urphänomene umspannt, die in jedem Dasein zum Austrag stehen: Weltabhängigkeit und Freiheit, Leben und Tod, Sorge, Angst, Sicherung, Verdeckung“.³¹ Für diese hermeneutische Rückfrage nach der geschichtlichen Einmaligkeit der Gnosis und ihrem Bezug auf allgemein menschliche Grundphänomene bezieht sich Jonas auf Heideggers Existenzanalyse, „weil sie uns nach dem gegenwärtigen Stande der philoso-

30 Hans Jonas (31964a), S. 14. Zum Folgenden siehe Wolfgang Erich Müller (2008), S. 17-58.

31 Jonas (31964a), S. 14 f.

phischen Daseinserkenntnis das erreichbare Optimum an existenzieller Wesentlichkeit im Ansatz [...] zu sein scheint.“³²

Da aber die Auskunft Heideggers zur Existenzanalyse in *Sein und Zeit*, Hermeneutik habe den primären Sinn einer „Analytik der Existenzialität der Existenz“³³, ziemlich vage bleibt, legt es sich nahe, an dieser Stelle die von Heidegger-Schülern hochangesehene Vorlesung *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*³⁴ aus dem Sommersemester 1923 heranzuziehen. Mit *Faktizität* ist das Konkrete gemeint, das nicht in isolierter Relativierung eines Einzelnen steht, sondern in der Eigenheit des „Wie des Seins“³⁵. Da das Leben eine Weise des Seins ist, bezeichnet der Ausdruck des faktischen Lebens unser Dasein in seinem ausdrücklichen Seinscharakter. Faktizität ist so die jeweilige Existenz, die sich als je eigene zu gestalten hat³⁶ und bezeichnet damit das der jeweiligen Existenz innewohnende mögliche Wachsein.

Warum bedarf es einer Hermeneutik der Faktizität? Grundsätzlich hat die Hermeneutik die Aufgabe, dem Dasein das eigene Dasein in seinem Seinscharakter gegen alle Selbstentfremdung zugänglich zu machen. Die Hermeneutik ist kein „erkennendes Verhalten zu anderem Leben, [...] sondern [...] das Wachsein des Daseins für sich.“³⁷ Es geht Heidegger nicht um eine objekthafte Beziehung der Hermeneutik auf die Faktizität. Da vielmehr die Subjekt-Objekt-Spaltung aufgehoben werden soll, ist „das Auslegen selbst [...] ein mögliches, ausgezeichnetes Wie des Seinscharakters der Faktizität“³⁸, d.h. die Hermeneutik wird in der Faktizität

32 Ebd., S. 90 f.

33 Martin Heidegger (¹1967), S. 38.

34 Martin Heidegger (²1995). Zum Folgenden siehe Jean Grondin (1994), S. 71-88. Heidegger bemerkt in *Sein und Zeit*, dass er die erstrebte Umweltanalyse in seinen Freiburger Vorlesungen seit dem WS 1919/20 als *Hermeneutik der Faktizität* abgehandelt hat. Siehe Heidegger, a.a.O., S. 72. Siehe auch Christoph Jamme (1987), S. 72-90, und Theodore Kisiel (1987), S. 91-120.

35 Heidegger (²1995), S. 7.

36 „Faktizität ist die Bezeichnung für den Seinscharakter 'unseres' 'eigenen' Daseins. Genauer bedeutet der Ausdruck: jeweilig dieses Dasein, [...] sofern es seinsmäßig in seinem Seinscharakter 'da' ist. Seinsmäßig dasein besagt: nicht und nie primär als Gegenstand der Anschauung, [...] sondern Dasein ist ihm selbst da im Wie seines eigensten Seins. [...] Dasein als je eigenes bedeutet nicht isolierende Relativierung auf äußerlich gesehene Einzelne und so den Einzelnen (*solus ipse*), sondern 'Eigenheit' ist ein Wie des Seins, Anzeige des möglichen Wachseins.“ (Ebd., S. 7).

37 Ebd., S. 15.

38 Ebd., S. 15.

selbst angetroffen. Auf diese Weise will Heidegger einen direkten Zugang zu den Phänomenen erreichen. Das macht die Bedeutung dieser Vorlesung für Jonas' Interpretation der Gnosis aus. Das Thema der Hermeneutik ist damit das je eigene Dasein. „Das Sein des faktischen Lebens ist darin ausgezeichnet, daß es ist im Wie des Seins des Möglichen seiner selbst.“³⁹ Die Möglichkeit des Daseins selbst bezeichnet Heidegger als Existenz, die begrifflichen Explikate ihrer Auslegung als Existentialien wie „Sorgen, Unruhe, Angst, Zeitlichkeit.“⁴⁰ Damit ist die Hermeneutik nicht analog mathematischer Sätze normierbar, denn sie erzielt keine objektive Kenntnisnahme von außen, sondern ist „das existentielle Erkennen.“⁴¹ Die Hermeneutik entspringt „einem philosophischen Wachsein, in dem das Dasein ihm selbst begegnet.“⁴² Damit setzt die Hermeneutik der Faktizität das wissenschaftliche Prinzip des standpunktfreien Betrachters außer Kraft. Auch wenn die Standpunktfreiheit und Kritiklosigkeit als höchste Ideale der Wissenschaftlichkeit und Objektivität gelten, haben sie doch einen bestimmten „Blickstand“⁴³, so dass eine reine Standpunktfreiheit unmöglich ist. Somit stellt die Hermeneutik der Faktizität eine Kritik der philosophischen Kritiklosigkeit dar.

Damit kann diese Hermeneutik im Sinne einer Ideologiekritik der bislang herrschenden Wissenschaftsauffassung gelesen werden. So kann Heidegger sogar sagen, „Hermeneutik ist Destruktion“⁴⁴, sofern der Zugang zu den Sachen selbst versperrt ist und er jetzt auf neue Weise eröffnet werden soll. Damit soll die Phänomenologie als Wie der Forschung in Heideggers Hermeneutik der Faktizität die Gegenstände so „nehmen, wie sie sich an ihnen selbst zeigen.“⁴⁵ Heidegger zielt also auf eine verdeckungsfreie Sacherfassung, die eine grundsätzliche historische Kritik zu Rate zieht. Indem man so den Abfall von dem Ursprünglichen feststellt, kann man Letzteres wieder neu ausbilden und erkennen. Die Hermeneutik der Faktizität geht also von der vorliegenden Sache zu dem, was ihr zugrunde liegt, wobei sie kritisch festgestellte Verdeckungen des Ursprünglichen abbaut. Jonas rezipiert Heideggers Daseinsanalyse, da er mit ihrer Anwendung zum Ursprünglichen der Gnosis zu gelangen sucht, jedoch kommt man nicht direkt zu diesem Ursprünglichen,

39 Ebd., S. 16.

40 Ebd., S. 17.

41 Ebd., S. 18.

42 Ebd.

43 Ebd., S. 82.

44 Ebd., S. 105.

45 Ebd., S. 74.

denn man benötigt ein Vorverständnis von dem jeweiligen Gegenstand, um sich ihm überhaupt nähern zu können.

Dem Dasein liegt eine „bestimmte Vorauffassung, die das Dasein von ihm selbst hat“⁴⁶, zugrunde. Diese „Angelegtheit seiner selbst“ kommt dem Dasein nicht von außen zu, sondern ist „etwas, zu dem das Dasein von ihm selbst her gekommen ist, woraus es lebt.“⁴⁷ Damit ist der hermeneutische Zirkel benannt, ohne von Heidegger hier terminologisch bezeichnet worden zu sein. Die Ausgelegtheit stammt aus dem Dasein⁴⁸ und gibt ihm „den Charakter eines Orientiertseins, einer bestimmten Umgrenzung seiner möglichen Sichtart und Sichtweite.“⁴⁹ Das Ausgelegtsein des Heute soll also gefasst werden, um den Seinscharakter der Faktizität als Existential in den Griff zu bekommen und damit die Urphänomene des Daseins, hier der Gnosis. Dabei wird das Ausgelegtsein des Heute einmal als geschichtliches Bewusstsein im Heute und dann als Philosophie im Heute gekennzeichnet.

Warum kann das geschichtliche Bewusstsein als Exponent der Ausgelegtheit des Heute gelten? Weil daran deutlich wird, wie die Gegenwart zu ihrer Vergangenheit steht. Das wird für Jonas' eigene Arbeit an der Gnosis wichtig, denn an den historischen Geisteswissenschaften, in denen vergangenes Dasein als „Objektivstationen von Subjektivem“⁵⁰

46 Ebd., S. 31.

47 Ebd.

48 An dieser Stelle setzt Heidegger mit dem Begriff der „Vorhabe“ das Vorverständnis ein, von dem der hermeneutische Zirkel ausgeht. Die Vorhabe ist das immer schon Verstandene, aber Eingehüllte, das durch den Verstehensprozess sich enthüllt: „Das Hinsehen auf etwas und das in ihm als sein es ausbildender Vollzug lebendige Bestimmten des In-Sicht-gehaltenen hat das Zusehende im vorhinein schon als so und so seiendes; das in jedem Zu- und Umgang dergestalt im vorhinein Gehabte sei bezeichnet als Vorhabe“ (Ebd., S. 80). Heidegger fasst die Vorhabe formal: „Dasein (faktisches Leben) ist Sein in einer Welt.“ (Ebd.) Für die Ausbildung der Vorhabe geht es darum, das Sein in seiner Alltäglichkeit zu sehen, d.h. in der Zeitlichkeit des Daseins. So wird das Sein in einer Welt anschaulich. Die Welt „ist 'da' im Wie des Besorgtseins“ (Ebd., S. 85). „Dieses, das besorgte Welt-dasein-Sein, ist eine Daseinsweise des faktischen Lebens“ (Ebd., S. 86). Es gilt also, die Jeweiligkeit phänomenal in den Blick zu nehmen, wie in dieser Alltäglichkeit die Welt begegnet. Heidegger „erkennt vom Anbeginn einen Zirkel als unausweichlich, sogar fördernd an und setzt somit ein gewisses Verständnis des Seins als Faktum und als Grund des Fragenden voraus“ (John C. Maraldo (21984), S. 87.

49 Heidegger (21995), S. 32.

50 Ebd., S. 36.

wahrgenommen wird, wird eine durchgehende Einheitlichkeit als jeweiliger Stil einer Kultur anerkannt. „Die letzte und einzige Seinsbestimmung ist: Kultur ist Organismus, eigenständiges Leben.“⁵¹ An dieser Stelle bezieht sich Heidegger ausdrücklich auf Spenglers *Untergang des Abendlandes*, der in dieser Sicht auf die Vergangenheit „den konsequenten und überlegenen Ausdruck verschafft.“⁵² Spenglers Methode ermöglicht es, eine Kultur als geschlossenen Organismus und die Kulturen untereinander als gleichberechtigt zu begreifen. Darin ist eine Universalität der Geschichtsschreibung mitgegeben. „Die Art der theoretischen Explikationen des Vergangenen ist Abhebung der Gestaltcharaktere des Gestalthaften – Morphologie.“⁵³ Indem im Sinne der Morphologie die Mannigfaltigkeit der Kulturen auf ihr Gestalthaftes befragt wird, also auf das, was der Zeit enthoben ist, kommt es zur universalen Gestaltvergleichung der Kulturen unter Rückgriff auf die „Verhältniskategorien der Homologie, Analogie, Gleichzeitigkeit, Parallelität.“⁵⁴ Dieses gestaltvergleichende Ordnen der Kulturen wendet Jonas dann in seinem späteren Vergleich von Gnosis und Existentialismus an. Heidegger zitiert Spengler zustimmend:

„Mir schwebt eine rein abendländische Art, Geschichte im höchsten Sinn zu erforschen, vor, die bisher noch nie aufgetaucht ist und die der antiken und jeder anderen Seele fremd bleiben mußte. Eine umfassende Physiognomie des gesamten Daseins, eine Morphologie des Werdens aller Menschlichkeit, die auf ihrem Wege bis zu den höchsten und letzten Ideen vordringt; die Aufgabe, das Weltgefühl nicht nur der eigenen, sondern das aller Seelen zu durchdringen, in denen große Möglichkeiten überhaupt bisher erschienen und deren Ausdruck im Bilde des Wirklichen die einzelnen Kulturen sind. Dieser philosophische Blick, zu dem die analytische Mathematik, die kontrapunktische Musik, die perspektivische Malerei uns das Recht geben, setzt, über die Anlagen des Systematikers weit hinausgehend, das Auge eines Künstlers voraus, und zwar das eines Künstlers, der die sinnliche und greifbare Welt ringsum sich in eine tiefe Unendlichkeit geheimnisvoller Beziehungen vollkommen auflösen fühlt. So fühlte Dante, so Goethe.“⁵⁵

51 Ebd.

52 Ebd., S. 37.

53 Ebd., S. 38.

54 Ebd.

55 Spengler (1983), S. 207f.

Die Morphologie erscheint auf diese Weise als Methode des Kulturvergleichs, indem sie zeitenthobene Analogien herausarbeitet.

Die Hochschätzung Spenglers durch Heidegger hat Jonas übernommen, wie sich unten am Sachverhalt der Pseudomorphose zeigt. Da die Philosophie das menschliche Leben befragt, muss an ihr „hermeneutisch ablesbar sein, als was sie solches Lebensdasein im vorhinein auffaßt“⁵⁶, wie also in der Sprechweise einer bestimmten Zeit von ihrem Dasein die Rede ist. Allein um diese hermeneutische Feststellung geht es Heidegger, nicht um die Auseinandersetzung oder Widerlegung dieser Philosophie, also um das Ganze des Seins und um die Ortszuweisung im Fächerfeld des Systems. Das dann entdeckte Ordnungshafte ist „das überzeitliche Ansich, Sein, Gelten, Wert, Bestehen (gegen die »sinnliche Realität«)“⁵⁷. Zusammenfassend: „Die Auslegungsrichtung der Philosophie des Heute hält sich im Ansetzen eines universalen Seinszusammenhanges, der bestimmbar wird in einem ihr angemessenen universalen Ordnen. Das Grundverhalten des historischen Bewußtseins zeigte sich entsprechend im gleichen als gestaltvergleichendes Ordnen.“⁵⁸

Das Thema der Hermeneutik ist es, das jeweilige Dasein im Grundcharakter seines Seins zu betrachten: „Welcher Seinscharakter des Daseins zeigt sich in diesen Weisen des Sichselbsthabens“⁵⁹ in dem das Dasein ist und lebt? Die hermeneutische Frage lautet: „Als was begegnet in beiden Auslegungsrichtungen, dem geschichtlichen Bewußtsein und der Philosophie, und das heißt zugleich in seiner eigenen herrschenden Ausgelegtheit, das faktische Dasein?“⁶⁰ Es geht also darum, was das Sein des Daseins als „Wie der Faktizität, Existential“⁶¹ ist. Das Vergangene ist „Ausdrucksein eines etwas von etwas.“⁶² Das geschichtliche Bewusstsein bringt „sich in einer bestimmten Selbstausslegung in die Öffentlichkeit“⁶³ und thematisiert damit, worauf es ihr ankommt. Es geht also, gleichsam in der Wiederholung des Kopernikus, darum, die Geschichte von den Vorurteilen des der kritisierten Wissenschaft sich zurechnenden Betrach-

56 Heidegger (1995), S. 40.

57 Ebd., S. 41.

58 Ebd., S. 43

59 Ebd., S. 49.

60 Ebd., S. 51.

61 Ebd.

62 Ebd., S. 52.

63 Ebd., S. 55.

ters zu befreien und „menschliches Daseins absolut objektiv in den Blick zu bringen“⁶⁴, was Heidegger mit seiner Daseinsanalyse intendiert.

Zusammenfassend sagt Heidegger:

„Das Dasein begegnet sich in den beiden Auslegungsweisen so, wie es standpunktfrei an ihm selbst ist. Das geschichtliche Bewußtsein läßt das Dasein begegnen im vollen Reichtum seines objektiven Gewesenseins, die Philosophie in der Unveränderlichkeit des Immersoseins. Beide bringen das Dasein selbst vor seine höchstmögliche und reine Gegenwart.“⁶⁵

Die Aufgabe der Hermeneutik ist es also, „das faktische Dasein nach seinen Seinscharakteren in den verstehenden Blick zu bringen.“⁶⁶

Grondin macht deutlich, dass Heidegger bezüglich der Existentialien die „radikale Unsicherheit und Zerrissenheit“⁶⁷ des Lebens von Augustin aufnimmt und dann in *Sein und Zeit* von der radikalen Fraglichkeit des Seins spricht.⁶⁸ Heidegger verbindet mit Augustin ein Daseinsverständnis, demnach „ich für mich selbst eine offene Frage bin.“⁶⁹ Aufgrund der Augustinvorlesung von 1921⁷⁰ zieht Grondin die Konsequenz, „dass das heideggersche Daseinsverständnis nichts anderes tut, als ein augustinisches Zitat auf den Begriff zu bringen“, nämlich „quaestio mihi factus sum.“⁷¹ Auch in *Sein und Zeit* geht der Definition des Daseins als dem Seienden, „dem es »in seinem Sein um dieses Sein geht«“⁷², eine Erörterung über die Struktur des Fragens voraus. Das in Frage Stehende ist das Dasein.

Wenn nun aber Heidegger zugibt, „dass seine existentielle Analytik selbst ontisch verwurzelt ist“⁷³, lässt sich zusammenfassen: Die fundamentale Frage nach dem Sinn des Seins kann sich nur existentiell „an dem Seienden [...] entwickeln, [...] das dem Seinsproblem ständig ausgesetzt ist:

64 Ebd., S. 56.

65 Ebd., S. 65.

66 Ebd.

67 Grondin (2001), S. 74.

68 Siehe ebd., S. 72.

69 Ebd.

70 Heidegger (1921), S. 157-299.

71 Grondin, a.a.O., S. 72.

72 Ebd., S. 72.

73 Ebd., S. 57; siehe auch Heidegger (¹¹1967), S. 13.

dem Dasein.“⁷⁴ Mit dem Ansatz seiner *Hermeneutik der Faktizität* will Heidegger auf neue Weise ein jeweiliges Dasein im Grundcharakter seines Seins betrachten. Jonas wendet dieses Vorgehen sowohl in seiner Untersuchung der Gnosis als auch in seiner Augustinschrift an, was ihn dann zum Theorem der Entmythologisierung führt.

Jonas' Anwendung der *Hermeneutik der Faktizität* in der Gnosisforschung

Im Forschungsbericht von *Gnosis und spätantiker Geist*⁷⁵ sucht sich Jonas von der genetischen Ableitung des gnostischen Phänomens der religionsgeschichtlichen Schule abzugrenzen, bei der die Genese aus dem Griechentum im Vordergrund steht. Jonas dagegen geht es um die eigenständige Erfassung der Gnosis durch ihre Herkunft aus orientalischem Kontext. So begreift er die Gnosis als Ausdruck „eines neuen, totalen und autonomen Prinzips der Seinssicht“⁷⁶ und bezieht sich dazu auf Heideggers Daseinsanalyse, die ihm ermöglicht, die Gnosis als eigenständiges Phänomen zu erfassen, wie auf Spenglers *Untergang des Abendlandes*.⁷⁷ Wichtig ist ihm der Sachverhalt der Pseudomorphose,⁷⁸ der das Neue der Gnosis im Gewand des Griechentums auszusagen ermöglicht, wie es an der Entfaltung von Jonas' eigenem Ausgangspunkt deutlich wird: „In den Jahrzehnten um die Zeitenwende erwuchs in den Gebieten

74 Grondin, a.a.O., S. 58.

75 Siehe Jonas (³1964a), S. 1-91.

76 Ebd., S. 72.

77 Siehe Spengler (71983), S. 784-960.

78 „In einer Gesteinsschicht sind Kristalle eines Minerals eingeschlossen. Es entstehen Spalten und Risse; Wasser sickert herab und wäscht allmählich die Kristalle heraus, so daß nur ihre Hohlform übrig bleibt. Später treten vulkanische Ereignisse ein, welche das Gebirge sprengen; glühende Massen quellen herein, erstarren und kristallisieren ebenfalls aus. Aber es steht ihnen nicht frei, es in ihrer eigenen Form zu tun; sie müssen die vorhandenen ausfüllen und so entstehen gefälschte Formen, Kristalle, deren innere Struktur dem äußeren Bau widerspricht, eine Gesteinsart in der Erscheinungsweise einer fremden. Dies wird von den Mineralogen Pseudomorphose genannt. – Historische Pseudomorphose nenne ich Fälle, in welchen eine fremde alte Kultur so mächtig über dem Lande liegt, daß eine junge, die hier zu Hause ist, nicht zu Atem kommt und nicht nur zu keiner Bildung reiner, eigener Ausdrucksformen, sondern nicht einmal zur vollen Entfaltung ihres Selbstbewußtseins gelangt“ (Spengler, ebd., S. 784).

östlich des Mittelmeeres bis tief nach Asien hinein ein neues Weltgefühl.“⁷⁹ Dieses Neue entstand „geographisch im universalen Kulturmilieu des Hellenismus [...] und unter der Überlagerung einer begrifflich längst ausgeformten hellenischen Schicht.“⁸⁰ Das heißt, das Neue der Gnosis wuchs in die fertige Sprachsphäre der damaligen Weltkultur hinein, ein Sachverhalt, der die bisherige Forschung über den Neuanfang der Gnosis getäuscht hat und eine Pseudomorphose darstellt. Fazit:

„Ist so der Blick dafür geschärft worden, hier trotz griechischer Sprache und Terminologie ein Fremdes herauszulösen und gegen das bekanntere – auch im Bewußtsein der Zeit selber vorherrschende – Hellenische abzuheben, so ist eine entsprechende Haltung auch gegenüber der Rolle alt-orientalischer Tradition geboten. Beide Abgrenzungen sind grundsätzlich gleich wichtig.“⁸¹

Jonas spricht sich deshalb nicht nur dafür aus, die neue Daseinshaltung der Gnosis „sowenig wie aus dem hellenischen oder dem »altorientalischen« Mischungsbestandteil allein, ebensowenig aus dem Synkretismus als Ganzem positiv, als Resultante seiner vorgegebenen Komponenten, zu erklären.“⁸² Das Neue der Gnosis ist nach Jonas eigenständig und nicht aus den benannten griechischen Zusammenhängen abzuleiten, die Vorstellung des Synkretismus entsprechend zurückzuweisen.

Zum Abschluss seiner Einleitung weist er ausdrücklich darauf hin, „daß für die hermeneutische Rückfrage nach dem Seinsgrunde [der Gnosis] [...] die Befragungshinsichten von einer ontologischen Vertrautheit mit dem Dasein überhaupt bereitgestellt sein müssen.“⁸³ Hierzu bezieht er sich ausdrücklich auf Heideggers Existentialanalyse. Er sucht mit Hilfe von Heideggers Existentialien hinter den verschiedenen Richtungen des antiken Gnostizismus das „Zeugnis einer Daseinshaltung“⁸⁴, um als einheitsgebendes Prinzip a priori die gnostische Daseinshaltung herauszuarbeiten. Da es kein voraussetzungsloses Herantreten an die Geschichte gibt, orientiert sich Jonas bei den Voraussetzungen an der philosophischen Analyse des Daseins Heideggers.⁸⁵ Hier kommt er – unter ausdrücklichem Verweis auf § 63 von Heideggers *Sein und Zeit* – nicht ohne

79 Jonas (1964a), S. 74.

80 Ebd., S. 75.

81 Ebd.

82 Ebd., S. 78.

83 Ebd., S. 90.

84 Ebd., S. 73.

85 Ebd., S. 15.

hermeneutischen Zirkel aus. Denn das „vorhandene Zeugnis steht [...] in der paradoxen Doppelstellung, daß wir es schon zu lesen verstehen müssen, um ihm sein existenziales Sinnprinzip abzugewinnen, es aber andererseits erst aus eben diesem richtig und eigentlich »lesen« lernen.“⁸⁶

An dieser Stelle trägt Jonas die ihm von Heideggers Augustinusrezeption geläufige angstbezogene Anthropologie ein. Mittels Existentialanalyse, so das Fazit, hat sich die Gnosis neu erschlossen. Damit sieht sich Jonas in der Lage, das Phänomen der Gnosis in einem Zeitraum von 500 Jahren und in dem benannten weiten geographischen Raum als einheitliche Seinsicht zu erfassen. Später analogisiert er in *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*⁸⁷ Gnosis und moderne Existenzphilosophie als Nihilismus und bezeichnet Heideggers Denken als gnostisch.⁸⁸

Wie lässt sich das methodisch Besondere der Gnosisuntersuchung bezeichnen? Die Ausführungen haben deutlich gemacht, dass es Jonas weniger um ein religionsgeschichtliches Interesse geht. Gerade durch den Bezug auf die Existenzauslegung Heideggers begreift er das gnostische Denken als eine radikale Möglichkeit menschlichen Selbstverständnisses. Zudem fällt die Bedeutung des hermeneutischen Zirkels auf, mit dessen Hilfe Jonas den Begriff der Gnosis herausarbeitet. Das setzt ihn in die Lage, das Phänomen der Gnosis über den Zeitraum von 500 Jahren typologisch zu erfassen. Die gnostische Auflehnung gegen die Welt und gegen den positiv verstandenen Schöpfergott stellt zugleich ein entschei-

86 Ebd., S. 17.

87 Jonas (1952), S. 430-452; dt. (1960), S. 155-171; als *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, in: Ders. (1987), S. 5-25; in: Ders. (1973), S. 292-316; in: Ders. (1993), S. 359-379; in: Ders. (1994), S. 343-372. Zum Folgenden siehe auch Wolfgang Erich Müller (2008), S. 47-54.

88 Im Rückblick auf seine Untersuchungen zur Gnosis sagt Jonas: „Beim Eintauchen in die [gnostischen] Texte hörte ich daraus Stimmen, für die Heideggers Daseinsanalyse, aber auch das geistige Klima der Zeit überhaupt, mir das Ohr geschärft hatten. Bis dahin war die Forschung den divergierenden Herkünften der vielen Einzelmotive in der gnostischen Polyphonie nachgegangen. [...] Unterblieben war die Frage, welches eigene Motiv [...] hinter der Mischung stand. [...] Eben davon aber sprachen mir die erwähnten 'Stimmen'. [...] Es war das Erlebnis eines im Kerne außerweltlichen, aber der Welt verfallenen und aus ihr sich wiedergewinnenden Selbst. Von daher glaubte ich, die Mythen entschlüsseln zu können. So stellte sich mir die hermeneutische Aufgabe – als eine Art Entmythologisierung“ (Hans Jonas (1987), S. 16 f.). Siehe auch Jonas (1964b), S. 621-642 und in: Gerhard Noller (Hg.) (1967), S. 316-340.

dendes Differenzkriterium dar, wie Jonas in seinem Beitrag auf dem Kolloquium in Messina über die Entstehung der Gnosis im April 1966 ausführt.⁸⁹

Zweitens stellt die Gnosis für Jonas keinen Synkretismus dar, sondern etwas Neues, das allerdings in der Gestalt griechischen Denkens auftritt. Diesen Sachverhalt bezeichnet Jonas mit Spenglers ursprünglich aus der Mineralogie stammenden Begriff als *Pseudomorphose*. In diesem Zusammenhang ist es grundlegend, dass Heidegger Spenglers Methode der Morphologie bejaht, die es ermöglicht, auf Kulturen die „Verhältniskategorien der Homologie, Analogie, Gleichzeitigkeit, Parallelität“⁹⁰ anzuwenden. So wird, nach diesem Verständnis, eine wirklich objektive Geschichtsbetrachtung ermöglicht, was Heidegger als Tat eines Kopernikus der Geschichte hochstilisiert, die dann zur Analyse des Unterganges des Abendlandes führt.⁹¹

In der Konsequenz seiner Bezugnahme auf Spengler und Heidegger erfasst Jonas die Gnosis typologisch. Ihre eigentliche Geschichtlichkeit kann er nicht erkennen, da er morphologisch denkt. Die Pseudomorphose unterschlägt, dass ein neuer Inhalt in einer alten Form doch einen neuen Zusammenhang bildet. Der in der Morphologie angelegte Gedanke einer Parallelisierung verschiedener Zeiten wird von Jonas auch angewendet, indem er gnostisches Denken im Existentialismus vermerkt. Denn für ihn konvergieren Gnosis und Existentialismus im nihilistischen Existenzverständnis, das sowohl für den antiken (Gnosis) als auch für den modernen Nihilismus (Existentialismus) gilt. Jonas fasst also das ni-

89 Die dem hermeneutischen Zirkel inhärente Schwierigkeit des Ausgangs von einem Vorverständnis bei der Gewinnung der Begriffsbeschreibung der Gnosis ist Jonas sehr deutlich: „Die Abgrenzung eines Phänomens, das als Vielfalt verschiedener Individuen existiert, bringt den wohlbekannten Zirkel mit sich, daß man erst die vorausgesetzte Einheit des Vielen benutzt, um ihm einen gemeinsamen Namen zu geben, und dann wiederum die Bedeutung dieses Namens, um die Einheit der Vielfalt zu definieren und mithin über Einschluß und Ausschluß von Individuen zu entscheiden. Wir haben es mit dem Paradox zu tun, daß wir uns zuerst von der unmittelbaren Überredungskraft des Materials einen Begriff vorschreiben lassen, um dann mit diesem Begriff normsetzend dem Material Vorschriften zu machen“ (Hans Jonas (1975), S. 626-645, hier: S. 626).

90 Heidegger (21995), S. 38.

91 Ebd., 55f. Zur Kritik dieses verfallstheoretischen Denkens, das aufgrund der Morphologie die Eigentümlichkeit und damit die Unabgeschlossenheit von Geschichte nicht sehen kann, siehe: Karl Joel (1920/21), S. 135-170; Edmund Mezger (1920/21), S. 260-283; Theodor W. Adorno (1955), S. 51-81; siehe auch: Michael Pauen (1994).

hilistische Existenzverständnis als übergeschichtlich auf. Wie kommt er dazu?

Die hermeneutisch-existentialistische Philosophie Heideggers geht von Existentialien wie Angst, Geworfenheit oder Sein zum Tode aus, die Jonas beispielhaft in der valentianischen Gnosis wiederfindet.⁹² So legt es sich ihm nahe, Gnosis und Existentialismus miteinander zu vergleichen. Beide sollen etwas gemeinsam haben, das zu einer gegenseitigen, zirkelhaften Erhellung führt. Die in Heideggers Schule erworbenen Gesichtspunkte setzen Jonas in den Stand, „Aspekte des gnostischen Denkens zu sehen, die bisher nicht gesehen worden waren. [...] Der ausgedehnte Diskurs mit antikem Nihilismus erwies sich [...] als Hilfe in der Bestimmung und Einordnung des Sinnes des modernen Nihilismus.“⁹³ Die gegenseitige Tauglichkeit der Kategorien für Gnosis und Existentialismus fordert Jonas zum Nachdenken heraus. Die Anwendbarkeit der Kategorien scheint „auf der besonderen Art der »Existenz« auf beiden Seiten“⁹⁴ zu beruhen. Diese Erkenntnis führt Jonas von der existentialistischen Lesung der Gnosis zu ihrem natürlichen Gegenstück, zum Versuch einer gnostischen Lesung des Existentialismus⁹⁵ und damit zur Charakterisierung der geistigen Situation der Gegenwart. Der Existentialismus ist ein moderner Nihilismus, der seine Wurzeln im antiken Nihilismus der Gnosis hat.

Die Möglichkeit einer Analogie von Gnosis und Existentialismus über einen so großen historischen Abstand erklärt Jonas mit Spenglers morphologischer Kulturzyklentheorie. In Abstraktion auf das Gemeinsame der gnostischen Bewegung und des Existentialismus benennt Jonas deren radikalen Dualismus zwischen den konträren Größen von Mensch und Gott wie von Welt und Gott. Die Verneinung der Verbindlichkeit, der Antinomismus, macht die Analogie zwischen Gnosis und Existentialismus noch deutlicher, auch wenn das theoretische Niveau der Gnosis deutlich geringer ist. Für Nietzsche bedeutete der Tod Gottes die Entwertung der obersten Werte. Unter Bezug auf Heideggers Nietzsche-Interpretation ist die Möglichkeit verpflichtender Werte versagt, weil Gott, die übersinnliche Welt, keine wirkliche Macht mehr hat.⁹⁶ Dies passt nach Jonas auch auf die Gnosis. Der unbekanntere Gott der Gnosis

92 Siehe Jonas (³1964a), S. 106-109.

93 Jonas (1973), S. 292f. und (1994), S. 346. In der Neuausgabe 2010 ist dieser Beitrag nicht enthalten. Die Nachweise erfolgen chronologisch.

94 Ebd., S. 293 = S. 346.

95 Siehe ebd., S. 294 = S. 347.

96 Siehe ebd., S. 306 = S. 361 f.

hat keine normative Beziehung zur Welt. Deshalb erfasst Jonas die gnostische Konzeption des verborgenen Gottes als Nihilismus, da von ihm weder ein Gesetz für die Natur noch für die Menschen als Teil der Naturordnung ausgeht. Analog sagt auch Sartre, dass der sich selbst überlassene Mensch sein eigenes Projekt ist, weshalb ihm auch alles erlaubt ist. Ähnlich negativ beurteilt Jonas die Zurückweisung jeder definierbaren Natur des Menschen in Heideggers Schrift *Über den Humanismus* (1949): „In dieser Konzeption einer trans-essentiellen, sich frei entwerfenden Existenz sehe ich etwas Vergleichbares zum gnostischen Begriff von der transpsychischen Negativität des umweltlichen Pneuma.“⁹⁷

Entsprechend gilt: Was keine Natur hat, hat keine Norm. Nur was einer Ordnung der Naturen angehört, hat eine Natur. Nur wo es ein Ganzes gibt, gibt es ein Gesetz. Der gnostische Pneumatikos aber, keiner Ordnung angehörig, steht über dem Gesetz jenseits von Gut und Böse, ist sich selbst Gesetz in der Kraft seines Wissens.⁹⁸ Die Untergrabung der Idee des Gesetzes führt also zu nihilistischen Konsequenzen. In der Gnosis ist nur der Gott des Kosmos tot. Im Existentialismus – weitergehend – ist Gott überhaupt tot.

Welche metaphysische Lage steht hinter diesem atemlosen Dynamismus? Hier sieht Jonas, bedingt durch Heideggers Differenzierung der Dinge in die zuhandenen, die auf die sorgende Existenz in ihrer Zukunfts-Vergangenheits-Dynamik bezogen sind, und in die vorhandenen, die nur noch einen mangelhaften Modus der Existenz bezeichnen, eine Entwertung der Natur durch den Existentialismus, wie sie den modernen Naturwissenschaften entspricht, und der gnostischen Naturauffassung. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Gnosis und Existentialismus besteht darin, dass damals der Mensch in eine widergöttliche und widermenschliche Natur geworfen wurde, der moderne Mensch aber in eine gleichgültige Natur. Dies bedeutet dann „den wirklich bodenlosen Abgrund“⁹⁹, denn der Mensch hat damit überhaupt keine Richtung mehr, nicht einmal mehr die der Überwindung. Außerdem ist der gnostische Dualismus logisch widerspruchslös, weil es darum geht, das Selbst gegen die dämonische Natur zu gewinnen.

Dagegen ist die Rede vom Geworfensein in die Welt im Existentialismus ein metaphysischer Rest, doch hat die metaphysikfreie Auffassung kein

97 Ebd., S. 310 = S. 365.

98 Siehe ebd., S. 310 = S. 364 f.

99 Ebd., S. 315 = S. 371.

Recht, von einem solchen Geworfensein zu sprechen, da sie keinen Werfenden mehr kennt. Als Produkt einer indifferenten Natur wird hier auch das menschliche Leben indifferent. Es wird verantwortungslos: „Es hat keinen Sinn, um das zu sorgen, was keine Sanktion in einer schöpferischen Absicht hinter sich hat.“¹⁰⁰ Zusammenfassend lässt sich aus dem Vergleich des antiken und modernen Nihilismus festhalten, dass Jonas zwei weit auseinanderliegende historische Bewegungen reziprok erklären will, so dass die Existentialien Heideggers die gnostische Situation und die gnostischen Mythologeme des Existentialismus klarlegen. Das setzt voraus, dass beide analog zu erklären sind. Diese Kritik am Existentialismus überträgt Jonas auf die Rezeption Heideggers durch die Theologie.¹⁰¹

Diese Ausführungen machen deutlich, dass Jonas in seiner Gnosisforschung zunächst die Daseinsanalyse Heideggers als Methode angewendet hat, um die Geschichtsepoche der Gnosis zu interpretieren und deren Lebenshaltung herauszuarbeiten. Damit ist sein primär philosophisches Interesse bezeichnet, das vorrangig gegenüber der Religionsgeschichte steht. Von da aus erscheint es auch berechtigt zu sein, von einer Konstruktion des Begriffes der Gnosis durch Jonas zu sprechen,¹⁰² da er räumlich und zeitlich weit auseinanderliegende Phänomene zu einer gemeinsamen Daseinshaltung typologisiert. Seine spätere Parallelisierung des gnostischen und des existentialistischen Daseinsentwurfs, verbunden mit dem Nihilismusvorwurf an beide, gipfelt in der Kritik an Heidegger. Erst in einer posthum veröffentlichten Publikation wird deutlich, dass sich Jonas in seinen späten Jahren von dieser Analogie zwischen Gnosis und Existentialismus verabschiedet hat, die ja auf der Anwendung einer geschichtlichen Typologie beruht, wie sie Heideggers

100 Ebd., S. 316 = S. 372.

101 Jonas konstatiert (1964b) zu Beginn die Anziehungskraft des Denkens Heideggers auf die christlichen Theologen. Es ist anzuerkennen, „daß Heideggers profanes Denken in der Tat Elemente christlichen Denkens enthält.“ (Ebd., S. 624) Aber die Theologie sollte Heideggers Seinsdenken nicht direkt auf Gott beziehen. Denn: „Das Sein, dessen Schicksal Heidegger bedenkt, ist die Quintessenz dieser Welt, es ist saeculum. Hiergegen sollte die Theologie die radikale Transzendenz ihres Gottes wahren, dessen Stimme nicht aus dem Sein kommt, sondern in das Sein von außen einbricht“ (ebd., 630). Jonas charakterisiert also das Denken Heideggers nicht als atheistisch, da hierbei die Neutralität der Welt vorauszusetzen wäre, sondern als „Heidentum, das die Welt vergöttert“ (ebd., S. 631) und damit in wirklichem Gegensatz zu Judentum und Christentum steht.

102 Siehe Michael Waldstein (2000), S. 341-372 und Christoph Marksches (2001), S. 126.

Existentialien oder Spenglers Morphologie entspricht. Jetzt sieht Jonas, was rezeptionsmäßig nicht mehr wahrgenommen worden ist, dass der Nihilismus in Gnosis und Moderne unterschiedlich motiviert ist:

„Die ganze gnostische Herkunftsgeschichte oder diese Art Verbindung, die ich einmal hergestellt habe zwischen dem sinnentleerten, also wertfreien, völlig neutralen und äußerlich determinierten Naturbild der modernen Naturwissenschaft und dem menschenfeindlichen, geistfeindlichen Kosmos der Gnostiker [ist] eigentlich überholt.“¹⁰³

Außerdem möchte ich darauf hinweisen, dass Jonas, wenn er in seiner Gnosisuntersuchung die existentielle Interpretation Heideggers aufnimmt, sich an dieser negativen Auslegung menschlicher Existenz orientiert – und sie via hermeneutischem Zirkel aus den gnostischen Texten herausliest. Diese negative Sicht hinterfragt Barbara Aland gemäß einer Mitteilung von Micha Brumlik:

„»Ich frage mich schon lange«, so Aland auf einem St. Petersburger Symposium zu Idealismus, Gnosis und russischer Philosophie im Frühjahr 2000, »ob man, was die antike Gnosis betrifft, die Reihenfolge nicht vertauschen muß, nämlich: Zuerst Erkenntnis, und zwar Erkenntnis nicht eines Un-Gottes, der lediglich dadurch definiert ist, daß er nicht Welt ist, sondern Erkenntnis eines prall gefüllten Gottes, der Liebe und Güte schenkt und über die elende Welt und die Ursache ihres Elends aufklärt – und dann erst retrospektiv die Erkenntnis der desaströsen Wirklichkeit der Welt, deren Elend von einem Ausmaß ist, das man durch Erfahrung allein gar nicht ermessen kann. Marcions Reihenfolge war diese Reihenfolge. Man kann sie freilich nur für möglich halten, wenn man außerhalb dieser Welt einen Gott anzusetzen vermag, dessen Wesen sich nicht in Negativität erschöpft, oder anders gesagt: wenn man glauben kann.«“¹⁰⁴

Wenn nun Heidegger zugibt, dass seine existentielle Analyse doch ontisch verwurzelt ist, dann bedeutet das letztlich die Unmöglichkeit einer wirklich existentiellen Analyse, da sie aufgrund des Vorverständnisses immer nur existentiell sein kann.

103 Jonas (1993a), S. 28.

104 Barbara Aland, zit. nach Micha Brumlik (2000), S. 5.

Das Theorem der Entmythologisierung bei Jonas

Jonas hat in seiner Augustinschrift in Anwendung der existentialen Interpretation Heideggers seine hermeneutische Methode der Entmythologisierung entwickelt. Er versteht Röm 7, 7-25¹⁰⁵ von der existentialen Voraussetzung aus, dass Paulus hier von der menschlichen Existenz als solcher spricht. Folglich bezeichnet der Mythos vom Sündenfall den Urakt der Selbstobjektivierung des Menschen, in dem er sich aus dem Einssein mit dem Seienden befreit und Ich sagen kann, jedoch mit der Konsequenz, Verantwortung für sein eigenes Sein übernehmen zu müssen. Die als Sünde bezeichnete Selbstobjektivierung drückt den Versuch aus, die menschliche Existenz in ihren Möglichkeiten zu gewinnen – und zugleich deren Scheitern. Für Jonas bleibt maßgebend, dass die Menschen ihrer Freiheit nicht mächtig sind.

Im Augustinbuch stellt Jonas die inhaltliche Veränderung des paulinischen Freiheitsbegriffes durch Augustin dar.¹⁰⁶ Er sieht nur die Menschen, die unter der göttlichen Gnade stehen, als fähig, auch das Gute zu wollen. Dagegen begründet er die allgemeine menschliche Ohnmachtserfahrung vor Gott mit dem Modell der Erbsündenlehre. Also verfügen nur die Erwählten über die Freiheit des Willens. Die Prädestination ist damit der einzige Grund für das Wollen des Guten. Während bei Paulus hinter dem Mythos des Sündenfalls die menschliche Insuffizienz-erfahrung steht, ist bei Augustin der gutgeschaffene Mensch durch den Missbrauch seiner Freiheit zum Sünder geworden, womit das Problem der Theodizee rational lösbar erscheint. Im Anhang I der Augustinschrift *Zur hermeneutischen Struktur des Dogmas*¹⁰⁷, geht es Jonas nicht um die Dogmen von Erbsünde und Prädestinationslehre als rationale Erklärungsmittel theologischer Sachverhalte, sondern um „die in religiöser Erfahrung zugrunde liegenden Existenzialphänomene“¹⁰⁸, in deren Konsequenz die Dogmen formuliert worden sind. Grundsätzlich verbildlichen die Dogmen ursprüngliche interexistentielle Phänomene so, dass sie nun „einer bestimmten Rationalitäts-Struktur“¹⁰⁹ zugerechnet werden können: Damit werden interexistentielle Phänomene vergegenständlicht und deren Dogmatisierung ermöglicht, indem sie ins Metaphysische oder Mythologische transzendiert werden. Auf diese Weise sind ursprünglich

105 Jonas (1930b), S. 93-105 = (2014), S. 35-55.

106 Ebd., S. 23-79 = S. 78-149.

107 Ebd., S. 80-89 = S. 150-160.

108 Ebd., S. 25 = S. 80.

109 Ebd., S. 81 = S. 151.

interexistentielle Phänomene durch die Symbolbildung in ein anderes Sein übersetzt: „nämlich ihre Hypostasierung von nur existenzialen Vollziehbarkeiten zu quasi dinglichen Anschaulichkeiten.“¹¹⁰

Nun kann man sich theoretisch über metaphysische oder mythologische Phänomene auseinandersetzen, ohne sie auch selbst zu vollziehen oder vollzogen zu haben. Erst ein „entmythologisiertes Bewußtsein“ vermag „sich den in dieser Verkleidung versteckten Ursprungsphänomenen auch begrifflich direkt zu nähern.“¹¹¹ In der notwendigen Selbstobjektivierung sieht Jonas „das primäre existenzial-ontologische Motiv zur Dogmenbildung.“¹¹² Alle Dogmen sind derartige Selbstobjektivierungen als metaphysische Erklärungskonstruktionen problematischer Fakten. Interessant aber ist für Jonas' Position, dass er das existentielle Ursprungsphänomen, das zu den Dogmen erst führte, in seiner philosophischen Hermeneutik nicht bestimmten Autoren zuschreiben will. Vielmehr, so seine Aussage, kann sich das existentielle Ursprungsphänomen auf „das geschichtliche Gesamtdasein [beziehen], das, über Individuen und Generationen hinausgreifend, diese Auslegung seiner selbst, seines Eigentlichsten erzeugt hat, und sich in ihr für eine ganze Epoche menschlicher Geschichte [...] verwahrt hat.“¹¹³ Damit kann Jonas existentielle Zeugnisse verschiedener Autoren auf ein gleiches Ursprungsphänomen beziehen, auch wenn diese Zeugnisse räumlich und zeitlich weit auseinanderliegen, wie es seiner Rezeption Heideggers und Spenglers entspricht. So stellt die Entmythologisierung der Erbsündenlehre „das Phänomen der menschlichen Insuffizienz vor Gott“¹¹⁴ als zugrundeliegendes Existentialphänomen heraus. Das heißt, die existentiellen Ursprungserfahrungen werden auf ursprüngliche Existentialphänomene reduziert. Jonas setzt hier *einen* ursprünglichen Erfahrungsboden als Sinnzusammenhang, als „das sachhaltige Apriori einer ganzen Seinskonstitution“¹¹⁵ voraus, das die Rahmenbedingungen der sich geschichtlich wandelnden Selbst- und Wirklichkeitsentwürfe schafft. Sie entspringen dem „transzendentalen Grunde des Daseins“¹¹⁶ und sind letzte Daseinshaltungen. Mit Hilfe des Theorems der Entmythologisierung gelingt es Jonas also, die Modifikation der Anthropologie Paulus' durch Augustin herauszuarbeiten, wobei

110 Ebd., S. 81 = S. 151.

111 Ebd., S. 82 = S. 152.

112 Ebd.

113 Ebd., S. 84 = S. 155.

114 Ebd., S. 85 = S. 155.

115 Jonas (31964), I, S. 60.

116 Ebd.

er von seinem Vorverständnis von einer wirklich allgemeinen – und nicht theologisch geprägten – Anthropologie des Paulus ausgeht.¹¹⁷ Entmythologisierung meint also die Aufdeckung der dogmatischen Rationalisierung einer metaphysischen oder mythologischen Erfahrung, die Jonas als existentielle Grunderfahrung versteht, der ein Existentialphänomen zugrunde liegt.

Konsequenz: Die Entmythologisierung Gottes

Die Darlegung der existentialen Interpretation bei Heidegger und ihre Anwendung bei Jonas weisen auf die Intentionen und Implikationen hin, die ihre Verwendung zum Zweck des Verstehens neutestamentlicher Texte durch Bultmann mit sich bringt. Es geht ihm darum, die biblischen Texte durch die wahre (existenziale) Interpretation von ihrer mitgebrachten Mythologie zu befreien, um so einerseits ihren echten Inhalt zu gewinnen, und andererseits – defensiv – die Möglichkeit des Glaubens in unmythologischer Zeit zu retten. Dazu erhebt die existenziale Interpretation den zeitenthobenen Kern der neutestamentlichen Texte und kann ihn auch der Neuzeit vermitteln, da es um grundlegende anthropologische Aussagen geht. So soll durch die Entmythologisierung der gemeinte Sinn zum Beispiel der Christustitel, der Wunder- und Heilungserzählungen oder der Auferstehung aus der behaupteten – objektiven – Historizität in die Geschichtlichkeit glaubensmäßiger persönlicher Aneignung transponiert werden. Nach Bultmann kann das neutestamentlich gemeinte Heilsgeschehen der Moderne verständlich gemacht werden, weil die existenziellen Ursprungserfahrungen von Angst und Verfallenheit auf die allen Menschen ursprünglichen Existentialphänomene reduziert werden können.

Das heißt, es wird *ein* ursprünglicher Erfahrungsboden als Sinnzusammenhang der gesamten menschlichen Sinnkonstitution aller Kulturkreise vorausgesetzt, die dem transzendentalen Grund des Seins entspringen. Deshalb können, trotz anderer Wirklichkeitsentwürfe, die Menschen sowohl aus gnostischer oder neutestamentlicher als aus moderner Zeit gleichermaßen auf ihre Existenzangst, Verfallenheit oder Insuffizienzerfahrung angesprochen werden. So kann ihnen – zeitübergreifend – die Bedeutung des neutestamentlichen Heilsgeschehens vermittelt werden,

117 Siehe Udo Lenzig (2006), S. 19-47.

indem die existentielle Interpretation die Historie destruiert und einen geschichtlichen Zugang zum Heilsgeschehen eröffnet.

Allerdings darf nicht übersehen werden, dass hier der Gedanke eines zeitenthobenen Erfahrungsbodens für die Menschen aus gnostischer, neutestamentlicher und moderner Zeit Spenglers morphologischer Kulturbetrachtung entspringt, der auch Heidegger und Jonas verpflichtet sind. Doch muss die Frage gestellt werden, ob sich dieser Gedanke der Morphologie aufrecht erhalten lässt, mittels Existentialanalyse wirklich zu zeitenthobenen anthropologischen Bestimmungen gelangen zu können oder ob nicht ein Inhalt durch die Form, in der er zu anderer Zeit dargeboten wird, sich ebenfalls verändert. Von da aus ist zu fragen, ob eine existentielle Interpretation wirklich möglich ist oder ob sie, gemäß ihrem existentiellen Anfangspunkt, nicht notwendig existentiell bleiben muss und gar nicht zu den angenommenen grundlegenden existentialen anthropologischen Grundaussagen gelangen kann. Von da aus wird es fraglich, ob Existenzangst, Verfallenheit oder Insuffizienzerfahrungen wirklich Existentiale sind oder nicht vielmehr nur als solche erscheinen, da deutlich wurde, dass Heidegger in Anwendung seiner Methode nicht ohne den hermeneutischen Zirkel auskommt – und hier durch die negative Anthropologie Augustins geprägt ist. Jonas und Bultmann folgen ihm darin und bestätigen so die Bedeutung der existentialen Interpretation für ihre jeweilige Hermeneutik.

Schließlich möchte ich auf die unaufhebbare Differenz in der Verwendung des Mythosbegriffes bei Bultmann und Jonas hinweisen. Für Bultmann handelt Gott auf verborgene Weise, denn es besteht keine direkte Identität des Handelns Gottes mit bestimmten Ereignissen. Diese Identität kann nur paradox gegen die anscheinende Nicht-Identität geglaubt werden, wie es die Differenz von Historie und Geschichte deutlich macht. Jonas dagegen denkt an die Bedeutung der Offenbarung der Religion, ohne die sich die welthaft-öffentliche Existenz eines Gottesvolkes oder einer Kirche nicht begründen lässt: „Die Religion kann sich nicht begnügen mit der Innerlichkeit des »Wortes« in der Existenz, sondern muß rein ursprünglich öffentliches Erscheinen in der Welt als Schöpfungsoffenbarung des Willens Gottes durch Menschenwort vor Augen haben und seiner Kausalität zuschreiben“¹¹⁸, womit Jonas, um des Glaubens willens, objektivierend von Gott spricht, was sich Bultmann nicht gestattet.

118 Jonas (1977), S. 41-70, hier: S. 67.

Es ist vielleicht verwunderlich, dass ein Philosoph, der den Gedanken der Entmythologisierung entscheidend mitentwickelt hat, von Gott redet und sich damit selbst eines Mythos bedient. Bei Jonas versteht sich das, nach dem Wechsel seines hauptsächlichen Arbeitsbereiches von der Gnosisforschung zur philosophischen Biologie und Ethik, aus seiner Sicht der modernen Technologie, in der die „fundamentale [...] Depoten-zierung des metaphysischen Rangs des Menschen“ mit „der extremen Ausdehnung seiner Macht“¹¹⁹ zusammenfällt. Damit es nicht zu der befürchteten Depoten-zierung des Menschen kommt, ist für Jonas die Rückbesinnung auf die transzendente Dimension nötig, denn nur so lässt sich für ihn der Sachverhalt der Heiligkeit des Lebens vermitteln. Es wird aber deutlich werden, inwieweit der Gottesbegriff gleichwohl entmythologisiert wird und seine Einführung keinen Rückfall in den Mythos bedeutet.

Eine der am meisten beachteten und umfassendsten Ausführungen von Jonas' Religionsphilosophie findet sich in seinem Mythos vom göttlichen Grund der Welt, wie er in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*¹²⁰ entfaltet ist. Jonas bietet mit diesem Beitrag „ein Stück unverhüllt spekulativer Theologie“.¹²¹ Mit Kant relationiert er die Frage, „was es mit Gott auf sich habe“,¹²² nicht der theoretischen, wohl aber der praktischen Vernunft. Damit richtet er sich zugleich gegen den logischen Positivismus und die analytische Philosophie, die dieser Thematik Sinn und Bedeutung absprechen. Ausdrücklich betont Jonas, dass er nach Kants anerkannter Kritik keinen *Gottesbeweis* erstrebt, sondern philosophisch am Gottesbegriff arbeiten will. Er verschärft die Frage nach Gott, indem er sie ausdrücklich auf die Greuel Auschwitz bezieht. Von der Vorstellung Gottes, als Herrn der Geschichte, lässt sich ein solches, vorher nie ereignetes Verbrechen nicht mehr mit den alten jüdischen theologischen Kategorien wie Treue oder Untreue, Glaube oder Unglaube, Schuld und Strafe denken. Für Jonas legt es sich deshalb nahe, diese Gottesvorstellung abzulegen, ohne aber auf den Gottesbegriff zu verzichten. Um nun zu klären, was für ein Gott all dieses geschehen lassen konnte, erzählt er seinen Mythos vom göttlichen Grund der Welt. Dabei versteht Jonas den Mythos

119 Jonas (1994/95), S. 3-15, hier: S. 8.

120 Ich zitiere den Beitrag zuerst nach der Veröffentlichung in: Hans Jonas (1992), S. 190-208 und dann nach (2014), S. 407-426.

121 Ebd., S. 190 = S. 407.

122 Ebd., S. 191 = S. 408.

als „Mittel bildlicher, doch glaublicher Vermutung, das Platon für die Sphäre jenseits des Wißbaren erlaubte.“¹²³

Der Beginn der Schöpfung liegt bei der Gottheit, die aus eigenem Entschluss dazu kam, „sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben“.¹²⁴ Die Beziehung zwischen Gott und Welt ist radikal gedacht. Auch wenn dieses Zitat es zunächst nahelegen scheint, hier begeben sich ein zuvor statischer Gott in die Veränderbarkeit und der Ausdruck dafür sei die Weltschöpfung, so korrigiert Jonas sofort das hier mögliche pantheistische Verständnis. Gott und Welt sind nicht identisch: „Vielmehr, damit Welt sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein.“¹²⁵

Das heißt, während Gott vor der Schöpfung mit dem Sein identisch war, tritt mit der Schöpfung eine veränderliche Größe auf, die in Selbständigkeit und Unabhängigkeit von Gott ihr eigenes Sein entfalten kann. Wie ist dieses Verhältnis zwischen dem eigentlichen Sein Gottes und dem der Welt zu denken? Gott „entkleidete sich seiner Gottheit“ durch die Schöpfung, um sie dann einst „zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie“.¹²⁶ Gott hat seine eigene Integrität preisgegeben, damit die Welt selbst werden kann, ohne exakt zu wissen, wie sie werden kann oder wird. Denn beide Möglichkeiten sind hier angedeutet: Entweder hat sich die Welt durch die Entwicklung in der Zeit entstellt oder sie ist über sich hinausgewachsen. Gott hat die Welt in ihre Selbständigkeit entlassen. Das Einzige, was er wusste, waren die Möglichkeiten, die kosmisches Sein durch seine eigenen Bedingungen gewährt: Eben diesen Bedingungen lieferte Gott seine Sache aus, da er sich entäußerte zugunsten der Welt. Das außergöttliche Sein der Welt ist zwar göttlich gewollt, doch da sich Gott entäußert hat, damit sie sein kann, kann diese Schöpfung nicht als Ausdruck der Allmacht Gottes gelesen werden. Ein Beleg für diese Vorstellung zeigt sich darin, dass Jonas die erste Lebensregung als einen „Weltzufall“ bezeichnet, „auf den die werdende Gottheit wartete und mit dem ihr verschwenderischer Einsatz zuerst Zeichen seiner schließlichen Einlösung zeigt.“¹²⁷

123 Ebd., S. 193 = S. 410.

124 Ebd.

125 Ebd., S. 194 = S. 411.

126 Ebd.

127 Ebd., S. 195 = S. 411.

Damit ist zwar das Leben als Möglichkeit von Gott gewusst, nicht aber die Modalität seiner wirklichen Gestaltwerdung. Mit diesem Gewordensein von Leben konnte Gott nicht nur die Welt als „gut“¹²⁸ beurteilen. Es kommt noch etwas anderes hinzu, das sich selbst auf Gott bezieht, denn mit dem Werden der Welt erwacht auch Gott, *wird* auch er. Damit ist, trotz der Ablehnung des Pantheismus, die Beziehung zwischen Gott und Welt sehr eng, denn ihre Gestaltwerdung überträgt sich auf die seine. Diese Beziehung ist sogar so eng, dass das Leben, das sich jeweils in konkreten Individuen für kurze Zeit nur konkretisiert, durch das jeweilige „Selbst-Fühlen, Handeln und Leiden endlicher Individuen [...] die Gottheit zur Erfahrung ihrer selbst“¹²⁹ bringt. Ja, durch die vielen Möglichkeiten von Leben, wie sie die Evolution hervorbringt, entsteht „eine neue Modalität für Gott, sein verborgenes Wesen zu erproben und durch die Überraschungen des Weltabenteuers sich selbst zu entdecken.“¹³⁰ Allerdings beginnt mit der Entstehung des Menschen insofern etwas Neues, als jetzt „Wissen und Freiheit“¹³¹ dazukommen und durch diese neue Mächtigkeit das „Bild Gottes“ nunmehr „in die fragwürdige Verwahrung des Menschen“¹³² übergegangen ist. Der Mensch hat also mit seinem Tun, das sich auf sich selbst und die Welt bezieht, die Möglichkeit, das Bild Gottes zu erfüllen, zu retten oder zu verderben.

Dieser Mythos vom werdenden Gott lässt sich – gleichsam entmythologisiert – als Position radikaler Endlichkeit verstehen, denn das Bild vom sich entäußernden Gott macht ernst mit der Endlichkeit des Menschen. In *Materie, Geist und Schöpfung* gibt nämlich Jonas auf die Frage, warum Gott sein eigenes Schicksal den unübersehbaren Bedingungen von Raum und Zeit überließ, die Antwort: „eine erlaubte Vermutung ist, daß es geschah, weil nur im endlosen Spiel des Endlichen, in der Unerschöpflichkeit des Zufalls, in den Überraschungen des Ungeplanten und in der Bedrängnis durch die Sterblichkeit, der Geist sich selbst im Mannigfaltigen seiner Möglichkeiten erfahren kann, und daß die Gottheit dies wollte. Dafür mußte sie dann auf die eigene Macht verzichten“.¹³³ Zu Gott als Geist gehört, dass er sich in seiner Mannigfaltigkeit nur erfahren kann, wenn er an das endliche Einzelne gebunden ist. Analog weist Jonas in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* den Gedanken der Allmacht Gottes zu-

128 Ebd.

129 Ebd., S. 195 = S. 412.

130 Ebd., S. 195 f. = S. 412.

131 Ebd., S. 196 = S. 413.

132 Ebd., S. 197 = S. 413.

133 Jonas (1988), S. 56 = (2014), S. 241-285, hier: S. 277.

rück, da absolute Macht durch keine andere begrenzt ist – und damit gegenstandslos ist.¹³⁴ Die Theodizeefrage wird damit nicht, wie bei Hiob, mit dem Hinweis auf die Machtfülle des Schöpfergottes beantwortet, sondern mit seiner Machtentsagung. Damit hat Jonas ausgedrückt, dass der Mensch nur deshalb sein kann, weil Gott auf die Fülle seines Seins verzichtet hat. Dies impliziert die Verantwortung des Menschen für das auf der Welt geschehende Böse, das nicht auf den Willen eines allmächtigen Gottes zurückgeführt werden kann, sondern auf den Menschen.

Jonas verwendet also den Mythos, um die unsagbare Beziehung zwischen Gott und Welt sagbar zu machen. Dabei ist Gott nicht mehr transzendent, sondern hat sich in die Immanenz der Welt begeben, er ist nicht jenseitig, sondern nur in dieser Welt. Durch dieses Hineinziehen Gottes in die Welt, die ausdrücklich nicht pantheistisch gedacht ist, ist die Vorstellung von Gott entmythologisiert, auf die Endlichkeit bezogen. Zugleich ist deutlich, dass man von diesem Gott nur wissen kann, wenn man ein entsprechendes Vorwissen hat. Jonas legt also keinen Gottesbeweis vor, sondern bestätigt auf seine Weise sein Wissen um Gott im Sinn eines hermeneutischen Zirkels.

Zwar nimmt Jonas grundsätzlich theologische Denkstrukturen auf, durch die Entmythologisierung aber wird Gott in der Immanenz gedacht, sodass es am Menschen ist, für ihn zu sorgen. Diese Aussage bezeichnet die ethische Aufgabe des Menschen, wie sie im *Prinzip Verantwortung*¹³⁵ ausgeführt wird, aber bereits in der Denkfigur des integralen Monismus in *Organismus und Freiheit*¹³⁶ angelegt ist. Es geht Jonas darum, die dem Dualismus Descartes' zugeschriebene Ausbeutung der Natur – aufgrund der erkannten Einheit – zu überwinden. Das heißt, der integrale Monismus hat dieselbe Aufgabe, wie sie aus Jonas' Gottesbegriff folgt. Als das dem Mythos zugrundeliegende Erlebnis ist die Erfahrung der Theodizee zu sehen, die sich mit dem Greuel von Auschwitz konkretisiert, während der integrale Monismus dem unbedingten Verfügen über anderes Leben zu begegnen sucht. Indem Jonas dermaßen radikal Gott in der Immanenz denkt, hat er transzendente Gottesvorstellungen entmythologisiert und führt den handelnden Menschen ihre Verantwortung für das Leben vor Augen. Das Ganze, Gott, ist also eine Vernunftidee, die nie zu Ende gedacht werden kann, kein Begriff, um etwas zu begreifen, sondern eine Chiffre, die das Denken offenhält, zu keiner die Dinge der

134 Siehe ebd., S. 201-204 = S. 418-422.

135 Jonas (1979).

136 Siehe Jonas (1973b), (1994), S. 25-33 = S. 32-39 = (2010), S. 29-39.

Welt unmittelbar erklärenden Theorie gelangt, da es sich um eine Hypothese für eine grenzbegriffliche, aber nicht gegenständliche Erkenntnis handelt. Mit dieser Konsequenz hat Jonas den Gedanken der Entmythologisierung von der anfänglichen Freilegung dogmatischen Denkens in der Augustinschrift weit über die das Neue Testament aktualisierenden Interpretationen Bultmanns hinausgeführt in die Offenheit des Denkens.

Literatur

- Adorno, T.W.: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt/Main 1955.
- Bartsch, H.W.: Art. Entmythologisierung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (Bd. 2). Basel 1972.
- Brumlik, M.: Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen. Berlin/Wien ³2000.
- Bultmann, R.: Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Kerygma und Mythos I, 1948.
- Grondin, J.: Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik. Darmstadt 2001.
- Hamann, K.: Rudolf Bultmann. Eine Biographie. Tübingen 2009.
- Heidegger, M.: Augustinus und der Neuplatonismus. In ders., Phänomenologie des religiösen Lebens. Frankfurt/Main 1921.
- Heidegger, M.: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). (K. Brücker-Oltmanns, Hrsg.) Frankfurt/Main ²1995.
- Heidegger, M.: Sein und Zeit. Tübingen ¹¹1967.
- Jamme, C.: Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik, in: Dilthey-Jahrbuch 4. Göttingen 1987.
- Joel, K.: Die Philosophie in Spenglers „Untergang des Abendlandes“. In: Logos IX, 1920/21.
- Jonas, H.: Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht. Scheidewege (24), 1994/5.
- Jonas, H.: Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zu Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (44), Göttingen 1930b. KGA III/1, S. 59-174.
- Jonas, H.: Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Frankfurt/Main und Leipzig 1994. KGA I/1.
- Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/Main 1979. KGA I/2, erster Teilband.

- Jonas, H.: Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur. (W. Schneider, Hrsg.) Frankfurt/Main 1993a. KGA I/2, zweiter Teilband, S. 451-462.
- Jonas, H.: Der Begriff Gnosis. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (47), Göttingen 1930a.
- Jonas, H.: Erkenntnis und Verantwortung. Stationen eines Denkerlebens. Gespräch mit Ingo Hermann. In: D. Böhler & J.P. Brune, Orientierung mit Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas. Würzburg 2004.
- Jonas, H.: Gnosis und moderner Nihilismus. In Kerygma und Dogma 6, 1960.
- Jonas, H.: Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis. In Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (51). Göttingen ³1964.
- Jonas, H.: Gnosis und spätantiker Geist. Zweiter Teil: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Erste und zweite Hälfte, hg. von K. Rudolph. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (1959). Göttingen 1993b.
- Jonas, H.: Gnosis, Existenzialismus und Nihilismus. Göttingen 1973a.
- Jonas, H.: Gnosticism and Modern Nihilism. In Social Research 19, 1952.
- Jonas, H.: Heidegger und die Theologie. In: Evangelische Theologie 24, 1964b. KGA III/2, S. 225-258.
- Jonas, H.: Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes. In: O. Kaiser, Gedenken an Rudolf Bultmann. Tübingen 1977. KGA III/1, S. 377-406.
- Jonas, H.: Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung. Frankfurt/Main 1988. KGA III/1, S. 241-285.
- Jonas, H.: Metaphysische und religionsphilosophische Schriften. Hg. von M. Bongardt, U. Lenzig, W.E. Müller. KGA III/1. Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2014.
- Jonas, H.: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen 1973b. KGA I/1.
- Jonas, H.: Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften. Hg. von H. Gronke, KGA I/1, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2010.
- Jonas, H.: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Frankfurt a.M./Leipzig 1992.
- Jonas, H.: Typologie und historische Abgrenzung des Phänomens der Gnosis. In: K. Rudolph: Gnosis und Gnostizismus. Darmstadt 1975.
- Jonas, H.: Wissenschaft als persönliches Erlebnis. Göttingen 1987. KGA III/2, S. 277-298.

- Kiesel, Theodore: Das Entstehen des Begriffsfeldes »Faktizität« im Frühwerk Heideggers, in: Dilthey-Jahrbuch 4. Göttingen 1987.
- Lenzig, U.: Das Wagnis der Freiheit. Der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive. Stuttgart 2006.
- Maraldo, J. C.: Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger. Freiburg/München 1984.
- Markschies, C.: Die Gnosis. München 2001.
- Mezger, E.: Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes“. In: Logos IX 1920/21.
- Noller, G. (Hg.): Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortsetzung der Diskussion. München 1967.
- Pauen, M.: Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne. Berlin 1994.
- Schmithals, W.: Art.: Bultmann, Rudolf, in: Theologische Realenzyklopädie (Bd. 7). Berlin/New York 1981.
- Segal, R.A. Art.: Mythos/Mythologie. I. Religionswissenschaftlich. 1. Begriff und Begriffsgeschichte, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (Bd. 4). Tübingen 2002.
- Spengler, O.: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München 1983.
- Waldstein, M.: Hans Jonas' Construct »Gnosticism«: Analysis and Critique. Journal of Christian Studies 8, 2000.

II BIOPHILOSOPHIE

HANS JONAS UND DIE AKTUALITÄT DES INTEGRATIVEN MODELLS VON BIOPHILOSOPHIE

Kristian Köchy & Francesca Micheli

Zum Verhältnis von Philosophie der Biologie und Biophilosophie

Die Philosophie der Biologie stellt heute eine hochdifferenzierte und spezialisierte Binnendisziplin der Philosophie der Naturwissenschaften dar.¹ Die Selbständigkeit ihres Ansatzes und die Spezifizierung ihres Arbeitsfeldes legitimieren sich einerseits aus der Binnendifferenzierung der Naturwissenschaften, ihrer Theorien, Methoden und Anwendungsbereiche und andererseits aus der entsprechenden Binnendifferenzierung philosophischer Arbeitsfelder.

Die Philosophie der Biologie, die eine besondere Prominenz in der angelsächsischen Tradition besitzt, folgt insofern zumeist noch einer (post-)positivistischen Agenda, als man sie insgesamt als eine Art von logischem Gewissen der Wissenschaften verstehen kann, als kritische Reflexion also über biologische Erkenntnisformen und Verfahren. Sie verbleibt mit diesem Ansatz in den meisten Fällen innerhalb der Grenzen der Biowissenschaften, d.h. sie hinterfragt nicht wie klassische Naturphilosophien es taten, naturwissenschaftliche Befunde, Begriffe oder Behauptungen auf der Basis eigenständiger philosophischer Konzepte, sondern setzt vielmehr für die eigene Arbeit Methoden und Ergebnisse der Naturwissenschaften immer schon voraus. Damit ist sie nicht mehr im klassischen Sinne eine „erste Wissenschaft“, noch viel weniger ist sie „Erste Philosophie“, sondern sie verlagert ihre eigene Zuständigkeit, obwohl als Metaanalyse verstanden, in die zweite Reihe. Sie verhält sich also in formaler Weise begriffskritisierend, erläuternd oder auslegend, respektive fragt sie danach, wie die biologische Wirklichkeit beschaffen wäre, wenn biowissenschaftliche Theorien wahr wären.

Mit seinen neopositivistischen Vorläufern hat ein solcher Ansatz in der Philosophie der Biologie auch eine gewisse Fokussierung auf formale Anteile der Wissenschaften gemeinsam. Wie die Neopositivisten Wissen-

1 Nach D. L. Hull und M. Ruse (1998), S. 1 ist die Philosophie der Biologie „now a mature discipline.“

schaft als Gesamt begründeter Sätze verstanden und nach der Struktur, der logischen Stimmigkeit oder dem Grad der Artikulierung solcher Satzsysteme fragten, so ist auch die klassische Form der Philosophie der Biologie im 20. Jahrhundert den einschlägigen biologischen Begriffen, Argumenten oder Theorien gewidmet. Da insbesondere die Evolutionstheorie aus heutiger Sicht als zentraler theoretischer Baustein der Biologie gilt und da es diese Theorie ist, die nach dem Selbstverständnis heutiger Biologen am ehesten den Anspruch auf ein biologisches Naturgesetz erheben kann, nimmt folglich die philosophische Reflexion zur Evolutionstheorie² breiten Raum in den Überlegungen der Vertreter dieser Richtung einer Philosophie der Biologie ein, wie es die Ansätze von David Hull, Michael Ruse,³ Alexander Rosenberg⁴ oder Elliott Sober⁵ zeigen. Dabei mag der Einwand von Smart,⁶ die Evolutionstheorie könne, da sie nur für die besonderen Bedingungen unserer Erde erwiesen sei, für sich nie den Status eines allgemeinen Naturgesetzes reklamieren, diese besondere Aufmerksamkeit auf die Evolution nicht unmaßgeblich provoziert haben. Somit ist die klassische Philosophie der Biologie vor allem mit evolutionsbiologisch relevanten Themen wie den Mechanismen der Adaptation, den Einheiten der Selektion, dem Spezies-Problem oder der Erklärung biologischer Funktionen beschäftigt.⁷ Eine Erweiterung unter Einbeziehung von Themenfeldern der Entwicklungsbiologie – die frühe Formen der Philosophie der Biologie zu Beginn des 20. Jahr-

2 S. Sarkar, A. Plutynski (2011), S. xviii: „Traditionally, evolution has been the focus of most philosophical attention.“

3 M. Ruse (1973).

4 A. Rosenberg (1985).

5 E. Sober (1993). Sober macht diese Fokussierung explizit: „This book concentrates on philosophical problems raised by the theory of evolution“ (ebd., xvii). Dabei sieht Sober diese Auswahl einerseits als Konzentrierung auf biologische Konzepte und Probleme unter Ausblendung möglicher philosophischer Schulen oder Ismen (wie etwa Fragen zum Positivismus, Reduktionismus oder zum ‚Scientific Realism‘). Auch ist sich Sober über die Existenz anderer biologischer und biomedizinischer Fragefelder durchaus im Klaren. Aber für ihn gilt: „For me, evolutionary biology is the center of gravity for both the science of biology and for the philosophy of that science. The philosophy of biology does not end with evolutionary issues, but that is where I think it begins.“

6 Vgl. J. J. C. Smart (1966), S. 50: „I shall wish to argue that there are no biological theories, in this sense, and that there are not even biological laws.“

7 D. L. Hull, M. Ruse, a.a.O., S. 1 f.: „Of the traditional issues in philosophy of biology, we have included four – adaptation, units of selection, function and species.“

hunderts dominierte – oder von genetischen, ethologischen, ökologischen oder biomedizinischen Themen, ist erst im letzten Jahrzehnt zu verzeichnen.

Erst im Zuge diverser epistemologischer Schwerpunktverlagerungen (turns) erweiterte sich auch der bisher stark theorienfokussierte Aufmerksamkeitsbereich der Philosophie der Biologie auf weitere Felder der Methodologie. Man zählt heute mindestens, auf den linguistic turn folgend, einen practical,⁸ einen iconical⁹ und einen spatial turn.¹⁰ Diese Erweiterungen berücksichtigend nehmen in der Folge auch philosophische Reflexionen zum Status und den Arten biologischer Praxen zu. Man fragt nach den Experimentalsystemen der Molekularbiologie¹¹ oder nach dem Status der Biologie als Experimentalwissenschaft,¹² man untersucht Modelle und Darstellungsformen,¹³ betrachtet Laborkontexte¹⁴ und Räume der Forschung.¹⁵

Bei all diesen Erweiterungen, die in den letzten Jahrzehnten auch die Aufnahme von Verbindungen zu wissenschaftshistorischen oder wissenschaftssoziologischen Ansätzen beinhalteten, sind jedoch einige wesentliche Untersuchungsgebiete nach wie vor aus dem Aufmerksamkeitsfeld einer solchen Philosophie der Biologie ausgeblendet, deren erneute Integration eine vollständigere und möglicherweise relevantere philosophische Untersuchung verspricht. Auch steht zu hoffen, dass diese Integration das kritische Potenzial der Philosophie vergrößern würde. Sie könnte dazu führen, dass Philosophie nicht mehr auf die Grenzen der

8 S. Woolgar, B. Latour (1979); I. Hacking (1983); P. Galison (1987), vgl. auch die Überlegungen von T. Lenoir (1992), S. 172 ff.; A. Pickering (1992).

9 C. A. Jones, P. Galison (1998); vgl. zur Debatte in der Kunstwissenschaft S. Majetschak (2003), S. 44-64.

10 J. Agar, C. Smith (1998); vgl. zur Wirkung auf die Kulturwissenschaften S. Weigel, (2002), S. 151-165.

11 H.-J. Rheinberger, M. Hagner (1997), S. 11-31; H.-J. Rheinberger (2001).

12 M. Weber (2005); K. Köchy (2006) in: *Philosophia naturalis*, 43(1), S. 74-110.

13 R. Krohn (1991), S. 181-203; M. Lynch (1991), S. 205-226; S. de Chadarevian (1993), S. 28-49; K. Köchy in: S. Majetschak (Hrsg.) (2005), S. 215-239; L. Darden (2007), S. 139-159.

14 R. E. Kohler (2002).

15 H. J. Rheinberger, M. Hagner, B. Wahrig-Schmidt (Hrsg.) (1997); vgl. zur Anwendung auf die biologische Forschung am Fallbeispiel der Instinktforschung Fabres K. Köchy in: M. Böhnert, K. Köchy, M. Wunsch (Hrsg.) (2016), S. 81-148. Vgl. auch K. Köchy in: P. Sarasin, M. Sommer (Hrsg.) (2010), S. 167-171 sowie ebd. S. 171-175.

Naturwissenschaften beschränkt wäre, sondern vielmehr diese Grenzbestimmung selbst zur Aufgabe hätte, wofür sie jedoch bereits jenseits dieser Grenze zu stehen hätte. In diesem Fall bedeutete „Kritik“ jedoch nicht mehr allein die logische oder methodologische Prüfung biowissenschaftlicher Erkenntnisformen oder Handlungsweisen. Sie wäre vielmehr im umfassenderen Kantischen Sinne den Bedingungen der Möglichkeit von biologischer Erkenntnis überhaupt gewidmet. Über Kant hinaus müsste jedoch unter „Bedingungen der Möglichkeit“ mehr als nur die Suche nach apriorischen Strukturen der Sinnlichkeit und des Verstandes verstanden werden. Die Momente, die es darüber hinaus zu berücksichtigen gelte, machen dann in der Summe dasjenige aus, was den neuen Begriff einer „Biophilosophie“ rechtfertigte.

Um die vielen Dimensionen und Momente einer solchen integrativen Biophilosophie für diesen Anlass zu strukturieren und sie ausreichend kondensiert zu skizzieren, kann man sich am Leitgedanken der Umwelt¹⁶ oder des Milieus¹⁷ orientieren. Hinsichtlich des biologischen Gegenstandsbereiches, also dessen, was die Biologie als Wissenschaft oder als Praxis zu ihrem Thema macht, der ontologischen Dimension der Bestimmung von Lebewesen also, wäre mit diesem Gedanken zum Ausdruck gebracht, dass nicht die Binnenperspektive organismischer Beschaffenheit den Ausgangspunkt biophilosophischer Analyse bildet, sondern die Aktionen und Interaktionen von Lebewesen in und mit den sie umgebenden natürlichen oder künstlichen Situationen. Es geht einer solchen Biophilosophie – durchaus in Übereinstimmung mit evolutionären oder ökologischen Ansätzen in der Historiographie der Biologie¹⁸ – primär um Lebewesen und deren Umwelt-Relationen. Da unter „künstlichen Situationen“ dann eben auch die methodisch-technischen Bedingungen biowissenschaftlicher Untersuchung von lebenden Systemen zu verstehen sind, gehört die Einbeziehung der wissenschaftsphilosophischen Methodenreflexion über die Biowissenschaften ebenfalls in den Kernbereich einer Biophilosophie. Allerdings kann eine solche Reflexion

16 Vgl. J. v. Uexküll (1909), 2. vermehrte und verbesserte Aufl., Berlin 1921; vgl. dazu auch M. Merleau-Ponty (2000), S. 232 ff.; vgl. auch zum philosophischen Rahmen B. Buchanan (2008).

17 Vgl. G. Canguilhem (1946/47), (2009), S. 233-279; vgl. auch G. Gandolfo (2008), S. 237-247.

18 Vgl. etwa R. Kohler (1993), S. 281-310. Insofern besteht eine enge Beziehung zu dem Ansatz, den M. Grene und D. Depew (2004), S. 348 als „ecological-historical view“ bezeichnet haben.

niemals auf der formalen Ebene einer Logik der biologischen Forschung verbleiben. Vielmehr wird gerade die methodenfokussierte Herangehensweise zum Anlass genommen, die mittels dieser Methoden untersuchten Forschungsgegenstände in die Betrachtung einzubinden. Die diesbezüglich zugrunde liegende Annahme ist, dass zwischen Methode und Objekt ein umfängliches Wechselspiel existiert, dessen Prinzipien die Biophilosophie zu erfassen hätte. Dabei wird sich insbesondere herausstellen, dass die Rede von „Objekt“ oder „Forschungsgegenstand“ und die mit dieser Rede verbundenen Vorstellungen von dem, was Gegenstände der Forschung auszeichnet, gerade im Fall der Biologie und den von ihr untersuchten Lebewesen einen Sonderstatus beanspruchen kann.¹⁹

Konzentrieren wir uns (auch unter methodologischen Vorzeichen) deshalb zunächst auf den ontologischen Pol dieser Beziehung, dann bedeutet der Umweltgedanke für das zugrunde liegende Verständnis von Lebewesen, dass der Ausgangspunkt der biophilosophischen Analyse wie betont eben nicht das molekulare Niveau von suborganismischen Strukturen ist oder die Binnenperspektive des Organismus (dessen anatomischer Aufbau oder dessen physiologische Funktion), sondern eben sein Verhalten in „(s)einer“ Umwelt. Damit ist nicht nur eine Perspektive auf das „ganze“ Tier eingenommen, sondern zugleich ein überorganismischer und überindividueller Standpunkt. Mit diesem Ausgangspunkt werden bestimmte philosophische Positionen für die Biophilosophie relevant, deren Überlegungen sie allerdings nicht unkritisch übernimmt, sondern die ihr vielmehr Anlass zu eigener, kritischer Standpunktbestimmung werden. Beispielhaft sei in diesem Zusammenhang auf die Biophilosophie Jakob von Uexkülls verwiesen, der sich nach anfänglich starker Orientierung an objektivistischen Idealen naturwissenschaftlicher Forschung (die Organismen und deren Funktionen stets in neutralen Begriffen zu beschreiben suchte)²⁰ in seinen späteren (auch philosophischen) Arbeiten für den Subjektstatus von Organismen stark gemacht hat.²¹ Hier schließt sich der bereits von Helmuth Plessner und Frederik

19 Vgl. dazu die Überlegungen von D. J. Haraway (2008), S. 80: „In the idiom of labor, animals are working subjects, not just worked objects.“

20 Th. Beer, A. Bethe, J. v. Uexküll (1899), S. 517-521.

21 Vgl. etwa J. v. Uexküll (1931), in: J. v. Uexküll (1980), S. 343-356; J. v. Uexküll (1935), in: J. v. Uexküll (1980), S. 129-142.

J.J. Buytendijk²² in die Debatte eingebrachte Gedanke einer Umweltintentionalität an, einer gerichteten, sinnvollen Beziehung von Lebewesen auf ihre Umgebung, die Tiere und Menschen miteinander teilen und die einem möglichen epistemischen Zugang auf die Innenwelt von Tieren den Weg ebnet könnte.

Wie diese Überlegung zeigt, ist mit dem Umweltgedanken auch für den methodischen Pol der Beziehung ein spezifischer Rahmen gegeben, der die Beziehung zwischen Menschen und den Lebewesen als deren Gegenüber thematisiert. Die Biophilosophie folgt so dem Gedanken einer relationalen Betrachtung – wie Donna Haraway es formuliert, stehen Menschen mit ihren Mitbewesen im einem „dance of relating“.²³ Beide werden als Glieder eines Beziehungsnetzwerkes der Umwelt aufgefasst, wobei auch die Berücksichtigung artspezifischer Differenzen zwischen den (perspektivischen) Umwelten zu den Aufgaben der Biophilosophie gehört. Auch der forschende Mensch ist deshalb stets ein Lebewesen in einer Umwelt.²⁴ Jenseits der engeren wissenschaftlichen Ausformung dieser Beziehung, die anschließend kurz thematisiert werden, bedeutet diese Überlegung zunächst, dass die Biophilosophie einen engen Bezug zu anthropologischen Reflexionen hat. Dieses kann so verstanden werden, dass die Biophilosophie wie im Ansatz von Helmuth Plessner (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928)²⁵ zu einem wesentlichen Reflexionsstrang auf dem Wege der philosophischen Bestimmung des Menschen wird. Biophilosophie wird in diesem Fall zur Fundierung der Anthropologie und zugleich ist ihre vertikale Betrachtung des Menschen im Umkreis der Natur (als einem evolutionären Kontinuum) zu ergänzen und ergänzt ihrerseits die horizontale Betrachtung des Menschen im Kontext der Kultur. Der Orientierungspunkt von Plessners Biophilo-

22 H. Plessner (und F. J. J. Buytendijk) (1925), Bd. 7, S. 71-129. Zu der Bezugnahme von Plessner auf Uexküll vgl. K. Köchy in: K. Köchy, F. Michelini (2015), S. 25-64.

23 D. J. Haraway (2008), S. 25; Vgl. auch Nashs Konzept der ‚entangled agency‘ nach dem die einschlägigen Relations- und Interaktionssysteme zwischen Tieren und Menschen dadurch bestimmt sind, dass jedes Lebewesen eben als „organism-in-its-environment“ zu fassen ist (L. Nash, 2005, S. 67-69, hier S. 68).

24 Auch in dieser Hinsicht besteht eine enge Verwandtschaft mit dem Ansatz von M. Grene und D. Depew, a.a.O., S. 351: „[...] it is difficult for biologists to deny the reality of living things. Given this insight, moreover, they can more easily recognize that they are themselves living things among living things. [...] We find ourselves as living things in an environment that [...] has permitted life.“

25 H. Plessner (³1928), Berlin, New York 1975.

phie verweist vor allem darauf, dass auch Menschen stets Lebewesen in Umwelten sind, an deren Bedingungen sie gebunden und in ihrer leiblichen Verfasstheit mit anderen Lebewesen in ein Kontinuum gestellt sind. Dennoch befinden sie sich nicht im Sinne klassischer metaphysischer Narrative an der Spitze einer Schöpfungsordnung. Ihnen kommt anthropologisch betrachtet zwar eine Sonderrolle zu, diese beinhaltet jedoch ihre Gebrochenheit und konstitutive Heimatlosigkeit.²⁶

Unter Rücksicht auf den obigen Bezug zu Kants Bestimmung der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis hätte eine solche umwelttheoretische Fundierung von anthropologischen Überlegungen in der Biophilosophie auch zur Folge, dass diese sich nicht im rationalistischen Sinne auf begrifflich kategoriale Erkenntnis beschränken könnte, sondern vielmehr davon auszugehen hat, dass sowohl die begriffliche Erkenntnis als auch deren sinnliche Verbindung mit der Welt erst unter der Berücksichtigung der Leiblichkeit (auch der biologisch Forschenden) verständlich werden. Die Kritik biowissenschaftlicher Erkenntnis durch die Biophilosophie hätte insofern nicht nur phänomenologische Einsichten zu berücksichtigen, sondern sich auch zu vergegenwärtigen, dass gerade wissenschaftliche Praxen auf ihre leiblichen Bezüge verweisen. Trotz aller Bekundungen, Wissenschaft hätte von der Leiblichkeit der Forschenden zu abstrahieren,²⁷ vermittelt somit die praxisbezogene Betrachtung in der Biophilosophie einen Zugang zur epistemischen Dignität des Leibes in der biologischen Forschung. Sie kann damit an aktuelle Befunde der Wissenschaftssoziologie anknüpfen, in der etwa Karin Knorr-Cetina für die Verfahren der modernen Arbeitsbanklaboratorien in der Molekularbiologie die Bedeutung leiblicher Schemata belegt hat.²⁸ Hans Jonas spielt für diese Dimension der Biophilosophie vor allem mit seinen Reflexionen zu „Kausalität und Wahrnehmung“²⁹ eine Rolle. Darüber hinaus böte der Rekurs auf die biophilosophischen Momente von Maurice Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*³⁰ einen wichtigen Ankerpunkt.

26 Ebd., S. 391.

27 Siehe W. Kutschmann (1986).

28 K. Knorr-Cetina (2002), S. 138 ff.

29 H. Jonas (1950), S. 319-324; vgl. auch Kapitel 2 von H. Jonas (1973), S. 42-52.

30 M. Merleau-Ponty (1945). Über die Bezugnahme von dessen Leibphilosophie zum Gedanken der Lebewesen, die die Normen ihrer Umwelt entwerfen, gibt die Überlegung des ersten Teils §4 Aufschluss (ebd., S. 102 ff.). So zeigen auch die späten Vorle-

Die leibliche Verfasstheit des Menschen liefert in Verbindung mit der Berücksichtigung der Umweltintentionalität aller Lebewesen nicht nur die epistemologische Basis biologischer Forschung, sondern ist zugleich ein Brückenschlag von den epistemischen Elementen der Biophilosophie zu normativ-moralischen Konsequenzen. Wieder ist es Hans Jonas, der deutlich gemacht hat, dass Menschen als leibliche Wesen über einen besonderen Zugang zu anderen Lebewesen verfügen. Sie können erkennen, was kein leibloser Beobachter erkennen würde: Leben ist selbstzentrierte Individualität in Gegenstellung zur Welt und damit zugleich eine prekäre Form des Seins, angewiesen auf die Umwelt.³¹ Wegen dieser Verletzlichkeit steht Leben in der steten Möglichkeit zum Nicht-Sein,³² Dasein wird damit zum Anliegen und die Werthaftigkeit der lebendigen Natur wird zugänglich.³³

Aus der leiblichen Dimension des Erkennens ergibt sich schließlich auch, dass die jeweiligen Situiertheiten dieser Leiber – als die spezifischen Umwelten oder Milieus erkennender und lebender Forscher – in den kritisch zu untersuchenden Bereich der Biophilosophie zu integrieren sind. Damit sind nicht nur einzelne Untersuchungsverfahren, sondern ganze Räume und Kontexte der Forschung Gegenstand der biophilosophischen Untersuchung.³⁴ Von der Seite der anderen Lebewesen aus betrachtet, wird damit jenseits natürlicher Umweltbeziehungen eine invasive, den künstlichen Zielen naturwissenschaftlicher Forschung unterworfenen, Konfrontation mit menschlichen Interessen thematisch,³⁵ deren Einfluss die Lebewesen erleiden, passiv hinnehmen oder aktiv beantworten können – dabei stehen ‚Zulassen‘ oder ‚Verweigern‘ für verschiedene Aktionsformen der Lebewesen. Aus diesem Grunde wird von der Seite der Menschen aus betrachtet deutlich, dass das Gegenüber eben nicht in allen Hinsichten ein passives Material der Forschung im Sinne eines Forschungsgegenstandes ist oder sein darf, sondern eben als Lebewesen mit eigenen „Interessen“ Berücksichtigung finden muss.

sungen zur Natur die intensive Auseinandersetzung mit dem Gedanken Uexkülls (vgl. M. Merleau-Ponty, 2000, S. 237 ff.). Vgl. auch B. Buchanan (2008).

31 H. Jonas (1973), S. 124.

32 Ebd., S. 15.

33 H. Jonas (1979), S. 156 f.; Vgl. auch K. Köchy in: G. Hartung, K. Köchy, J. C. Schmidt, G. Hofmeister (Hrsg.) (2014), S. 27-54.

34 Vgl. K. Köchy in: M. Zichy, H. Grimm (Hrsg.) (2008), S. 153-185.

35 Vgl. K. Köchy in: A. Joachimides, S. Milling, I. Müllner, Y. Thöne (Hrsg.) (2016), S. 265-289.

Der Umweltgedanke bedeutet somit für die Metaperspektive der biophilosophischen Untersuchung nicht nur, dass die mannigfaltigen Faktoren des Forschungsumfeldes der biologischen Forschung philosophisch Berücksichtigung finden müssen. Er bedeutet auch, dass Forschungsvollzüge niemals als unidirektional gerichtete Einflussnahmen vom Erkenntnissubjekt auf ein Erkenntnisobjekt verstanden werden. Vielmehr kommen solche Forschungsvollzüge als wechselseitige Kollaborationen mit lebenden Wesen in den Blick.³⁶ Je nach Art des Forschungsvollzugs und der Forschungsintention kann diese Kollaboration unterschiedliche Formen und Grade annehmen. Dort wo man es mit Lebewesen in deren Umwelten zu tun hat – in allen Fragestellungen der Verhaltensforschung etwa –, kann „Zusammenarbeit“ schon aus methodischen Gründen eine hochgradige Anerkennung der eigenständigen Akteursqualität der Lebewesen meinen. Dieses ist etwa dann der Fall, wenn Tiere eigens zur Durchführung komplexer Versuchsabläufe trainiert werden müssen oder man in Fällen der Kommunikation mit einer anderen Art von Lebewesen darauf angewiesen ist, die methodologische Landschaft so weit zu variieren, dass man unversehens unter den Bedingungen der Hermeneutik forscht. In Fällen jenseits dieser Umweltrelationen, auf dem molekularbiologischen Niveau der Einflussnahme etwa – das war das Beispiel von Hans Jonas' Reflexionen zur Klonierung³⁷ –, bedeutet methodische Anerkennung des Forschungsgegenübers zumindest Rücksicht auf die Integrität und Binnengesetzmäßigkeit organismischer Organisation. Stets jedoch modifiziert sich die der Biophilosophie zugrunde liegende epistemologische Position zu dem, was John Dewey den Standpunkt des Mitspielers (im Unterschied zum Standpunkt des Zuschauers) genannt hat.³⁸

Wie oben betont, ist mit einem solchen Wandel der epistemologischen Position auch verbunden, dass der Rekurs auf biologischen Forschungsmethoden und -verfahren immer deren enge wechselseitige Verflechtung

36 D. J. Haraway, a.a.O., S. 69 ff.

37 H. Jonas (1987), S. 162-203, hier S. 165: „Bei Organismen trifft Tätigkeit auf Tätigkeit: biologische Technik ist kollaborativ mit der Selbsttätigkeit eines aktiven ‚Materials‘, dem von Natur funktionierenden biologischen System [...]“.

38 J. Dewey (1929), New York 1958, S. 344 ff., betont auch, wie sehr bei einer Berücksichtigung der Interaktionen zwischen Lebewesen und deren Umwelten unter Einbeziehung des Gesichtspunkts der Arbeit das epistemologische Konzept der Teilhabe eine Rolle spielt.

mit den Eigenschaften und Fähigkeiten der zu untersuchenden Lebewesen im Blick hat, womit die Grenzen der Methodologie in Richtung auf die Ontologie überschritten werden.

Hans Jonas' Ansatz als paradigmatischer Fall einer integrativen Biophilosophie

Die philosophische Biologie von Hans Jonas liefert ohne Zweifel eines der bedeutsamsten naturphilosophischen Modelle, um die angedeuteten Dimensionen der Biophilosophie in ihrem integrativen Zusammenspiel zu demonstrieren. Die integrative Qualität seines Ansatzes wird bereits daran erkennbar, dass sich Jonas eine Philosophie des Lebens zum Ziel setzt, die die Philosophie des Organismus und die Philosophie des Geistes umgreifen soll.³⁹ Als Gegenentwurf zu den philosophischen Programmen des Panvitalismus, Panmechanismus, Dualismus, Materialismus oder Idealismus setzt er dabei auf einen „integralen Monismus“,⁴⁰ der den lebendigen, sterben-könnenden, welt-habenden und sich selber als Teil der Welt fühlenden Körper zum Ausgangspunkt nimmt. Dieser Ansatz versteht lebendiges Sein existentiell als „Dasein in Gefahr“⁴¹ und leitet mit seiner dialektischen Spannung zwischen dem „Urakt der Absonderung“ von der Umgebung einerseits und dem damit verbundenen Anstieg an Unsicherheit und Angewiesenheit andererseits Biologie und Biophilosophie in (Bio-)Ethik über.⁴² Zudem erweitert er die Perspektive der innerweltlichen Reflexion und ihrer Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt in metaphysisch-religiöse Dimensionen des Göttlichen.⁴³

Unsere folgenden Ausführungen sollen die Fülle möglicher Aspekte einer integralen Biophilosophie auf die Untersuchung von zwei wesentlichen Momenten eines solchen Ansatzes einschränken. Konzentriert auf diese beiden zentralen Momente soll der Versuch unternommen werden, an einem klassischen Fallbeispiel zu exemplifizieren, was das Programm einer Biophilosophie im Sinne eines integrativen Ansatzes bedeuten

39 H. Jonas (1973), S. 11.

40 Ebd., S. 33.

41 Ebd., S. 15.

42 Ebd., S. 13, S. 335 ff.

43 Ebd. Kap. 11 und 12, S. 292 ff.

könnte. Die Auswahl der Momente folgte dabei dem Ziel, die beiden tragenden Säulen aufzuzeigen, auf denen Jonas seine Biophilosophie als „Hermeneutik der Lebewesen“ gründet. Eine solche Biohermeneutik ist nach unserer Auffassung grundlegender Bestandteil einer integrativen Biophilosophie. Die sie tragende Grundüberzeugung bringt Jonas auf die programmatische Formel „Leben kann nur vom Leben erkannt werden“.⁴⁴ Diese Formel umgreift die beiden genannten zentralen Annahmen von Jonas' Ansatz.

1) Der erste Moment betrifft die *menschliche Leiblichkeit* als den epistemischen Zugang zu anderen Lebewesen und allgemein als Voraussetzung für ein angemessenes Verständnis von „Leben“. Jonas' Überlegungen zur Funktion des Leibes für die Biophilosophie können deshalb als philosophische Basis genommen werden, um zu verstehen, wie wir Menschen als Lebewesen durch unsere Leiblichkeit auf das Erkenntnisproblem Leben „vorbereitet“ sind. Nicht nur ist damit eine Antwort auf die seit Bergson aufgeworfene Frage der Lebensphilosophie gegeben, welchen Zugang Menschen zur metaphysischen Dimension der belebten Wirklichkeit haben können (die nach Bergson, nicht jedoch nach Jonas, als *élan vital* zu fassen wäre), sondern damit ist auch die epistemische Situation der Biologie, als einer Wissenschaft vom Lebendigen, in ihrer Spezifität gefasst. „Der Beobachter des Lebens muss vorbereitet sein durch das Leben“,⁴⁵ lautet die berühmte Passage in *Organismus und Freiheit*. Mit dieser Einsicht ist der Vorzug des menschlichen Standpunkts betont, der diesen grundsätzlich gegenüber der fiktiven Perspektive eines weltentfernten und körperlosen Beobachters auszeichnet. Unser Zugang zum Leben gründet in der Tatsache, dass wir selbst Lebewesen sind und einen Leib haben. Insofern sind wir „vorbereitet durch das, was wir sind“.⁴⁶

2) Der zweite Moment betrifft dann insbesondere die aus der organisch-leiblichen Verfasstheit von menschlichem Beobachter und beobachtetem Lebewesen resultierende Verflochtenheit mit und Eingebundenheit in eine *Umwelt*. Die Frage nach der Abgrenzung des Organischen von und der Bezugnahme auf eine Umgebung steht an der Basis von Jonas' Begriff der Freiheit. Dieser Moment kann mit einem glücklichen Ausdruck von Moreno und Mossio „die interaktive Dimension der Autonomie“

44 Ebd., S. 142; vgl. auch W. Dilthey (1961), S. 136: „Leben erfasst hier Leben“.

45 H. Jonas (1973), S. 129.

46 Ebd., S. 130.

genannt werden.⁴⁷ Erneut ist diese Einsicht von eminenter Bedeutung sowohl für die metaphysische als auch für die naturwissenschaftliche Frage nach dem Leben.

1) Jonas' Ausgangspunkt ist also weder das „Ich“ noch das Dasein (Heidegger), sondern vielmehr die vom Menschen erlebte Leiblichkeit. Nur wenn wir nicht vergessen, dass wir Lebewesen, Körper, Beobachter mit einem Leib sind, können wir einen angemessenen epistemischen Zugang zum Leben gewinnen, dessen Wahrnehmung nicht verzerrt ist. Nur dann können wir auch zugleich unsere Zugehörigkeit zu dem Lebenskontinuum begreifen. Für die Abgrenzung dieses menschlichen Standpunkts, der zugleich ein Standpunkt des Lebendigen ist, von einer nicht-leiblichen Bestandsaufnahme ist Jonas' Beispiel des „mathematischen Gottes“ berühmt: Dieser mathematische Gott als Inbegriff des körperlosen Zuschauers, welcher in mathematischer Abstraktion und theoretischer Distanz das Leben erfassen wollte, wäre eben niemals in der Lage, „den Punkt des Lebens selber“ zu ergreifen. Es wäre ihm unmöglich, den „ontologischen“ Status des Lebendigen angemessen darzustellen.⁴⁸

In diesem Gedanken scheint Jonas allerdings einem Thema wenig Aufmerksamkeit zu widmen, das in der phänomenologischen Tradition eine große Bedeutung entfaltet hat: dem Unterschied nämlich zwischen Leib und Körper. Stattdessen verwendet Jonas zumeist einen umfassenden Begriff und spricht von „psychophysischer Totalität“.⁴⁹

In einer berühmten Passage von *Organismus und Freiheit* wird dieser menschliche Leib als „das Maximum uns bekannter, konkreter ontologischer Vollständigkeit“ verstanden.⁵⁰ Auf der Einsicht in diese „ontologische Vollständigkeit“ des Menschen angesichts seiner Leiblichkeit, die sich vor allem in der „Unmittelbarkeit von Innerlichkeit und Äußerlichkeit“ äußert, gründet Jonas das, was man seinen „reduktiven“ Zugang zum Leben nennen könnte. Was jedoch bedeutet in diesem Fall „reduktiv“? Es bedeutet, dass es für Jonas nur ausgehend von der Konkretheit unseres Leibes möglich ist, „die Klassen des Seins durch fortschreitende ontologische Abzüge bis zum Minimum der bloßen Elementar-Materie

47 A. Moreno, M. Mossio (2015), S. VIII.

48 H. Jonas (1973), S. 124.

49 Ebd., S. 39.

50 Ebd.

reduktiv“ zu bestimmen „anstatt, daß die vollständigste von dieser Basis her durch kumulative Hinzusetzung aufgebaut wird“.⁵¹

Richten wir in diesem Sinne unsere Aufmerksamkeit nochmals auf Jonas' Forderung: „Die Klassen des Seins müssen ausgehend vom Leib *reduktiv* bestimmt werden“. Um diese Forderung angemessen zu verstehen, muss man berücksichtigen, dass Jonas' „reduktiver Weg“ eine Variante und zugleich eine radikale Transformation des „privativen Wegs“ ist, den Martin Heidegger forderte.

In einer berühmten Passage von *Sein und Zeit* (1927) schreibt Heidegger dazu: „Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesenhaft nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation; sie bestimmt das, was sein muss, dass so etwas wie Nur-noch-leben sein kann“.⁵²

In diesem berühmten Zitat fallen zwei Aspekte sofort auf: Erstens erscheint das, was Heidegger die „Ontologie des Lebens“ nennt, als nur vermittels einer „privativen“ Methode oder Interpretation zugänglich, die vom Dasein ausgeht; und zweitens führt diese private Methode zur Bestimmung von etwas, das Heidegger zweideutig „Nur-noch-leben“ nennt. Dieser „privative Weg“ wurde stark kritisiert, u. a. auch von Helmuth Plessner, der in der zweiten Ausgabe seines Hauptwerks *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1965) eine Überlegung aufgreift, die schon einige Jahre zuvor Karl Löwith (1957) vorgebracht hatte. Letzterer hatte die Tatsache kritisiert, dass in *Sein und Zeit* „die Seinsweise des Lebens nur privativ, vom existierenden Dasein her zugänglich sei“,

51 Ebd.; Ähnlich wie Schopenhauer (1820), hrsg. von V. Spierling (21978), S. 99, setzt Jonas damit gegen alle Befürchtungen gegenüber dem Anthropomorphismus auf den genuin menschlich-lebendigen Standpunkt als den geeignetsten Schlüssel zur Erschließung der metaphysischen Beschaffenheit der lebendigen Welt. Schopenhauer hatte als „Verständigungspunkt“ für die metaphysische Beschaffenheit der Welt ebenfalls auf die „vollkommenste, d.h. die deutlichste, die am meisten entfaltete, vom Erkennen *unmittelbar* beleuchtete, der Erkenntnis *unmittelbar* gegebene, und daher uns näher liegende“ Erscheinung gesetzt. „Das eben ist des Menschen *Wille*“. Verbunden mit der Erkenntnis, „daß der Wille und der Leib eigentlich Eins“ (ebd., S. 96) sind, ergibt sich so, dass der zweckmäßig organisierte Leib der „Schlüssel zum Wesen der gesamten Natur“ (ebd.) wird. Der aus dieser menschlichen Erfahrung abgeleitete Begriff des Willens wird zur „*denominatio a potiori*“ für die metaphysische Mächtigkeit und zum Grundbegriff der Metaphysik.

52 M. Heidegger (1927), (151984), S. 50.

wobei er unterstrich, dass „das leib- und geschlechtslose Dasein im Menschen [...] nichts Ursprüngliches sein“ kann.⁵³ Plessner nimmt diese Kritik auf, geht aber noch einen Schritt über sie hinaus: Heideggers Dasein bleibt für ihn eine „freischwebende Existenz“,⁵⁴ in der es sich von seiner Leiblichkeit entfernt, von der „unübersehbare[n] Verklammerung der menschlichen Art zu sein mit dem menschlichen Organismus“,⁵⁵ von jenem Schicksal, das der Mensch mit allen anderen Lebewesen teilt, kraft der einfachen Tatsache, dass er geboren wird, lebt und stirbt.⁵⁶

Die Kritik an der privativen Interpretation stellt sich so vor allem als eine Kritik an ihrem Ausgangspunkt dar: Man kann ein körperloses Subjekt nicht als ursprünglich betrachten und durch es dazu gelangen, etwas, das „Nur-noch-leben“ ist, zu denken. Nun ist aber nicht klar, ob Hans Jonas diese Kritiken an Heidegger bekannt waren (es ist aber zu vermuten, dass dem so ist, auch wenn Jonas die genannten Quellen nicht ausdrücklich erwähnt).⁵⁷ Tatsache ist jedoch, dass der „reduktive Weg“ von Jonas als Versuch verstanden werden kann, auf diesen problematischen Aspekt von Heideggers Philosophie eine Antwort zu geben. Dabei ist zu beachten, dass es sich hierbei um das Problem schlechthin der Philosophie Heideggers handelt, wenn man in Rechnung stellt, was Heidegger selbst in den Zollikoner Seminaren eingeräumt hat, in denen er das Leibliche als „das Schwierigste“ kennzeichnet.⁵⁸

Der Unterschied zwischen dem privativen Weg Heideggers und dem reduktiven Weg von Jonas liegt jedoch nicht nur in dem veränderten Ausgangspunkt der Untersuchung – nicht mehr das Dasein, sondern der Leib als „Urbild des Konkreten“ ist es, von dem die Untersuchung anhebt.⁵⁹ Er liegt vor allem auch in dem veränderten Endpunkt. Im Verlauf von Jonas' Prozess der progressiven Verringerung „bis zum Minimum der bloßen Elementar-Materie“ trifft man nämlich niemals auf etwas, das dem „Nur-noch-leben“ Heideggers in der zitierten Passage von *Sein und Zeit* entspreche. Das „Nur-noch“, das vor „leben“ gestellt wird, hebt schon in dieser Formulierung hervor, dass für Heidegger das Leben eine

53 K. Löwith (1957), S. 75.

54 H. Plessner (1975), S. XIV.

55 H. Plessner (2003), S. 244.

56 H. Plessner (1975), S. XIV.

57 Zu Jonas und Plessner vgl. u. a. F. Michelini (2016), S. 323-357.

58 M. Heidegger (1927), S. 292.

59 H. Jonas (1973), S. 39.

eigenartige mittlere Form zwischen dem reinen Vorhandensein der Dinge und dem Dasein des Menschen repräsentiert. Aber von Jonas' Standpunkt aus betrachtet ist die Bezeichnung „Nur-noch-leben“ unangebracht. Das Leben – das biologische Leben – ist für Jonas nie *bloßes* Leben (um eine Formulierung von Benjamin und Arendt⁶⁰ zu verwenden) oder *nacktes* Leben (wie es Agamben⁶¹ nennt), sondern es ist immer schon ein *qualifiziertes* Leben. In diesem Sinn eröffnet die integrative Ontologie von Jonas eine ethische Dimension, die bereits eine implizite Kritik an den Grundverfahren der Biopolitik in sich enthält. Dieses wird deutlich, wenn man bedenkt, welches gerade die Leistung der so genannten „anthropologischen Maschine“ sein sollte: die Absonderung einer Dimension des nackten oder bloßen Lebens im Menschen nämlich, deren Folgen sich jedoch kulturell und politisch als katastrophal erwiesen haben.⁶²

Zugleich enthält der Jonassche Ansatz wie wir bereits sehen konnten eine weitere wichtige Implikation: Mit der Neubewertung der Leiblichkeit als epistemischem Ausgangspunkt zum Verständnis des Lebendigen, ist auch eine Neubewertung des Anthropomorphismus verbunden. Mit seiner spezifischen Ausweisung der Vorteile des menschlichen Standpunkts läuft Jonas' Überlegung auf die Annahme einer „positiven“ oder, besser gesagt, „kritischen“ Form von Anthropomorphismus als unausweichlicher und in der Natur des Menschen verwurzelter Bedingung der Möglichkeit von Naturerkenntnis hinaus. Nach Jonas ist der Anthropomorphismus oder der Zoomorphismus tatsächlich keine sinnvoll zu vermeidende Haltung. Jonas' Ausgangspostulat, „daß der Geist noch in seiner höchsten Reichweite Teil des Organischen bleibt“,⁶³ hat zur Folge, dass umgekehrt auch der philosophierende Mensch als Beobachter des Lebens Teil des „Riesenpanorama[s] des Lebens“ ist. Insofern muss er einsehen, dass auch die anfänglichen und primitiven Formen des Lebens die Möglichkeit zur Entwicklung der Erscheinungen des Subjektiven haben und diese „als in ihrem anfänglichen Wesen gelegen“ anzuerkennen sind. Sowohl die Ausblendung dieser Dimension des Subjektiven im Lebendigen als auch die Verkennung des menschlichen Standpunkts als zu vermeidende anthropomorphe Fehldeutung stehen insofern einer Ein-

60 Siehe zum Beispiel H. Arendt (1960), S. 37 f.

61 G. Agamben (2002).

62 Ebd.

63 H. Jonas (1973), S. 11.

sicht in die (auch evolutionsbiologisch konstatierte) Kontinuität des Lebendigen entgegen.⁶⁴ Insofern ist nach Jonas eine philosophische Biologie – im Unterschied zu einer unphilosophischen Biologie, die rein physische Biologie ist – eine solche, die die künstliche Trennung der Sphären aufhebt und zugesteht, dass „der Innenaspekt oder die Subjektivität des Organismus“ so unveräußerlich für ein biologisches Verständnis ist „wie die Objektivität des Organismus“.⁶⁵

Indem der Mensch die Erfahrung des Lebendigen macht und zugleich selbst lebendig ist, steht er im Zentrum des Phänomens „Leben“ und stellt es sich nicht einfach in Distanz gegenüber, als ob es ein „neutrales“ Objekt seiner Erkenntnis wäre. Er erlebt das Leben vielmehr immer zugleich „von Innen“. Nur aufgrund seiner psychophysischen Ganzheit – und nicht etwa Kraft seiner Vernunft oder Kraft seines ‚absoluten‘ Selbstbewusstseins –, kann der Mensch als ein Organismus inmitten einer Welt von Organismen „das Maß aller Dinge“ sein, wie Jonas in abweichender Verwendung des antiken Ausdrucks formuliert.⁶⁶ Und nur in diesem Sinne ist eine Form des Anthropomorphismus natürlich und unausweichlich. Während jedoch einerseits nach Jonas der Appell an die menschliche Selbsterfahrung notwendig und untrennbar zum angemessenen Verständnis des Lebendigen dazugehört, ist es doch andererseits zugleich ebenso notwendig, von den mit diesem Ansatz einhergehenden Gefahren der Vermenschlichung der Natur kritisch Abstand zu nehmen. Es gilt in dieser Hinsicht naive Projektionen zu vermeiden, vor denen uns die zeitgenössische Wissenschaft zu Recht warnt. Das Heilmittel gegen die Gefahren des Anthropomorphismus ist jedoch nicht sein radikaler Ausschluss, sondern vielmehr seine kontrollierte und kritische Anwendung.⁶⁷ In diesem Sinn ist eine integrative Biophilosophie nach Jonas, eine solche die, indem sie auf der Leiblichkeit basiert, den Anthropomorphismus nicht radikal verbietet, sondern ihn in einer „kritischen Form“ berücksichtigt.

64 Eine verwandte Argumentation leitet A. N. Whitehead (1974), S. 16.

65 H. Jonas (2004), S. 55 f.

66 H. Jonas (1973), S. 39.

67 Vgl. J. Dewitte (2002), S. 437-465, hier S. 458. Eine interessante Differenzierung zwischen verschiedenen Formen von Anthropomorphismus wird von Markus Wild vorgeschlagen. M. Wild (2015), S. 26-28. Hier wird auch die positive Funktion eines Anthropomorphismus betont.

2) Damit können wir den zweiten zentralen Aspekt von Jonas' Biophilosophie erörtern. Es ist dieses der Aspekt der „Autonomie“ des Organischen und der sich damit ergebenden besonderen Tönung der Beziehungen zwischen Organismus und Umwelt. Die für die Frage der organischen Autonomie zentrale und herausfordernde These von Jonas ist bekanntlich, dass mit dem Stoffwechsel zum ersten Mal die Freiheit in der Natur erscheint. Freiheit ist somit kein Vorrecht des Menschen, das auf typisch menschliche Vermögen wie „Willen“ oder „Geist“ beschränkt ist. Freiheit wird mit dieser Überlegung zum gemeinsamen Nenner all der Bildungen, die der Kategorie des ‚Organischen‘ angehören. Sie wird zur Bezeichnung für einen „objektiv unterscheidbaren Seinsmodus“, der dem Organischen per se zukommt.⁶⁸ Freiheit als „ontologisch beschreibender Begriff“ umfasst zudem für Jonas die dialektisch verbundenen Akte der Absonderung vom Naturganzen einerseits und der bleibenden Angewiesenheit auf das jeweilige Außenmedium andererseits.⁶⁹ Beides kommt im „Doppelaspekt des Stoffwechsels“ zum Ausdruck, seinem Vermögen und seiner Bedürftigkeit.⁷⁰ Der Organismus bleibt jedoch in seiner steten Bezugnahme auf die Umwelt, d.h. trotz seiner ständigen Aufnahme und Ausscheidung von Materie und Energie, die den Stoffwechsel ausmacht, stets derselbe. Obgleich ein Organismus folglich vom Standpunkt der Materie aus betrachtet in keinem Augenblick identisch ist, erhält er sich als dieses identische Selbst geradezu Kraft dessen, dass er niemals derselbe Stoff ist: „Es [das Lebewesen] ist niemals stofflich dasselbe und dennoch beharrt es als dies identische Selbst gerade dadurch, daß es nicht derselbe Stoff bleibt“.⁷¹ Selbigkeit ist deshalb im Organischen „Selbsterneuerung durch Prozeß“, sie ist „aktive Selbstintegration“ und insofern eine Funktion des Organischen, seine „eigene stete Leistung“. Die Freiheit, die sich im Stoffwechsel zeigt, besteht daher in dem erstmaligen Hervortreten eines realen Unterschieds zwischen Materie und Form, oder, in Jonas' Worten, in der „Emanzipation der Form“ von einer unmittelbaren Identität mit dem Stoff. Während also im Anorganischen die Form unlösbar an die unverbindliche Materie „gekettet“ ist, ist die lebende Form eine „aktive, organisierende“. Zugleich ist die so bestimmte Freiheit durch Abhängigkeitsbeziehungen charakterisiert. Die Freiheit im Verhältnis zur Materie, wie sie sich im stoffwech-

68 H. Jonas (1973), S. 14.

69 Ebd., S. 15.

70 Ebd.; Zum Aspekt der Bedürftigkeit vgl. F. Michelini, a.a.O., S. 55-74.

71 H. Jonas (1973), S. 120.

selnden Sein der Form zeigt, bedeutet also stets zugleich „Angewiesenheit auf Materie“⁷² und bildet insofern den Modellfall für die Idee einer Dialektik der Freiheit. Diese Freiheit ist eine Ablösung von der „Sicherheit“ und „Fraglosigkeit“ anorganischer Existenz, ist das „Wagnis der Unterschiedenheit“⁷³ einer Lebensform von ihrer Umgebung.

Die so durch Jonas bestimmte Freiheit des Organismus besteht folglich nicht in seiner angeblichen Selbständigkeit (nur das Anorganische ist wirklich selbständig – oder wie Plessner es formuliert – es ist „komplikationsfrei“⁷⁴). Sie besteht vielmehr letztlich darin, sich nur durch die Beziehung zu jener äußeren Welt, die für den Organismus Bedingung „vom ersten Beginn“ ist, verwirklichen und daher nur in Abhängigkeit von dieser Welt existieren zu können.⁷⁵ Selbständigkeit hat damit für Jonas nichts mit Autonomie zu tun, sie bedeutet vielmehr das Gegenteil von Autonomie. Um die berühmte Formel von Jonas zu verwenden: „[D]ie organische Form steht in einem Verhältnis bedürftiger Freiheit zum Stoffe“.⁷⁶ Bedürftige Freiheit ist kein Oxymoron. Die Freiheit ist dialektisch, das heißt sie ist eine prekäre Dynamik von Abhängigkeit und Unabhängigkeit von der (Um-)Welt: Lebewesen sind ständig bedürftig, leben stets riskant. Die „Hinfälligkeit“ lebendiger Existenz ist folglich die Kehrseite der „Souveränität ihrer Selbststiftung“.⁷⁷

Insofern ist die sich im Stoffwechsel zeigende Spannung oder Doppelseitigkeit zwischen Abhängigkeit und Unabhängigkeit in Jonas' Biophilosophie nur die elementarste Ausdrucksform für eine allgemeine Doppelseitigkeit, die alle Charaktere des Lebens auszeichnet.⁷⁸ Deshalb hat die „außermechanische Autonomie“⁷⁹ des Organismus – seine Selbständig-

72 Ebd., S. 151.

73 Ebd., S. 151.

74 H. Plessner (1975), S. 129.

75 Siehe H. Jonas (1973), S. 120: „So ist ‚Welt‘ da vom ersten Beginn, und die grundsätzliche Bedingung für Erfahrung: ein Horizont, aufgetan durch die bloße Transzendenz des Mangels, die die Abgeschlossenheit innerer Identität in einen korrelativen Umkreis vitaler Beziehung ausweitet. Das Welt-Haben, also die Transzendenz des Lebens, in der es notwendig über sich hinausreicht und sein Sein in einen Horizont erweitert, ist tendenziell schon mit seiner organischen Stoff-Bedürftigkeit gegeben, die ihrerseits in seiner formhaften Stoff-Freiheit gründet.“

76 H. Jonas (1973), S. 125.

77 Ebd., S. 152.

78 Ebd.

79 Ebd.

keit gegenüber der Natur – ihren genauen „Preis“ in der existenziellen Abhängigkeit von der Natur. Ebenso erweist sich die „Geschlossenheit der Funktionsganzheit nach innen“ im Zuge ihrer Funktionalität zugleich als eine „Offenheit zur Welt“.⁸⁰ Das Selbst des einzelnen Lebewesens ergibt sich aus der Entgegensetzung zum Äußeren und zugleich ist die Aktualisierung dieser Entgegensetzung bereits Ausdruck einer Transzendenz – der Aufnahme des Äußeren (qua Äußerem) in das Innere. Was sich in stofflicher Ausprägung im Stoffwechsel zeigt, gilt in nichtstofflicher Ausprägung auch für die sinnliche Erfassung der Welt durch Wahrnehmung und Gefühl der Tiere. Ihre dem Prinzip der Mittelbarkeit⁸¹ unterliegende Existenz eröffnet den Tieren mannigfaltige Dimensionen der „Abständigkeit“ und ermöglicht so Momente der Subjekt-Objekt-Spaltung, die an der Basis von humanem Bewusstsein liegen. Zugleich jedoch zeigt der Vergleich von Tieren und Pflanzen, dass „Unabhängigkeit an sich nicht der letzte Lebenswert sein kann, da Leben eben jener Modus stofflicher Existenz ist, in welchem das Sein sich der Abhängigkeit ausgesetzt hat [...], um dafür eine Freiheit einzutauschen, die der Unabhängigkeit wandelloser Materie verschlossen ist.“⁸² Insofern ist der animalische Gewinn an sinnlicher und motorischer Freiheit erkaufte durch den Verlust der pflanzlichen Fähigkeiten autotropher Ernährung.

Seit einem Beitrag von 2002 von Weber und Varela ist es üblich geworden, eine Verwandtschaft zwischen Jonas' Überlegungen zur biologischen Autonomie und der autopoietischen Theorie zu postulieren. Varela selbst hat als einen besonderen Bezugspunkt die Tatsache unterstrichen, dass bei Jonas, wie im Falle der autopoietischen Theorien, Organismen das sind, „was sie tun“: „[...] organisms are things whose existence is their own achievement. That means that they only exist because of what they are doing.“⁸³ Allerdings begreift Autopoiesis die Autonomie nur als diejenige grundlegende innere Bestimmung eines Systems, die durch die „operationale Geschlossenheit“ zwischen dem Produktionsnetzwerk und der physischen Grenze definiert wird. Nach diesem Modell spielt die Interaktion mit der Umwelt nur eine marginale Rolle für die Definition eines autonomen Systems. Die Interaktionen mit

80 Ebd.

81 Ebd., S. 156.

82 Ebd., S. 158.

83 A. Weber, F. Varela (2002), S. 97-125, hier S. 113.

der Umwelt sind vielmehr lediglich „strukturelle Kopplungen“ – so Maturana und Varela⁸⁴ – und ergeben sich aus der spezifischen internen Identität jedes autopoietischen Systems. Insofern ist die Definition von Autonomie des Lebendigen in diesem Ansatz ohne direkten Bezug auf ein Außen formuliert. Für Maturana und Varela sind Lebewesen autonome Einheiten und ein System gilt als autonom, „wenn es dazu fähig ist, seine eigene Gesetzmäßigkeit beziehungsweise das ihm Eigene zu spezifizieren.“⁸⁵ Was hingegen nach Jonas unverzichtbar für die Definition der Autonomie des Lebewesens ist, ist die Einsicht, dass die organismische Autonomie nicht nur eine „konstitutive“ Dimension hat (die die Identität des Systems bestimmt), sondern eben auch eine „interaktive“. Zur letzteren haben Moreno und andere bemerkt: „[...] far from being a mere side effect of the constitutive dimension, deals with the inherent functional interactions that the organisms must maintain with the environment.“⁸⁶ Für Jonas (und in Übereinstimmung damit für die aktuelle Theorie der Autonomie nach Moreno und Mossio) sind diese zwei Dimensionen, die konstitutive und die interaktive, innig aufeinander bezogen und gleichermaßen notwendig. Wie es Moreno und Mossio formulieren: „[...] an autonomous system must interact with its environment in order to maintain its organisation“.⁸⁷

Blickt man resümierend auf die beiden genannten Aspekte von Jonas' Biophilosophie zurück – auf die menschliche Leiblichkeit einerseits und die Autonomie des Lebewesens als „meaningful relation with the environment“ andererseits –, dann erlauben uns diese, besser zu verstehen, welche Bedeutung in diesem Ansatz eine „Biohermeneutik des Lebens“ hat: Einerseits sind die philosophischen, lebensweltlichen und biowis-

84 H. R. Maturana, F. J. Varela (1991), S. 85: „Bei diesen Interaktionen ist es so, daß die Struktur des Milieus in den autopoietischen Einheiten Strukturveränderungen nur *auslöst*, diese also weder determiniert noch instruiert (vorschreibt) [...]. Das Ergebnis wird [...] eine Geschichte wechselseitiger Strukturveränderungen sein, also das, was wir *strukturelle Koppelung* nennen.“ Zur Kritik an diesem Modell vgl. u. a. V. Riegas (1990), S. 99-115.

85 H. R. Maturana, F. J. Varela, a.a.O., S. 55.

86 A. Moreno, M. Mossio, a.a.O., S. XXVIII. Ezequiel di Paolo hat Varelas Reflexionen über Jonas weiterentwickelt. Er schreibt, dass „the characterization of metabolism offered by Hans Jonas (1966)“ – gerade weil sie eine Ko-definition von Organismus und Umwelt impliziert – der systemischen Auffassung einer „enactive conception of life“ entspricht. (E. A. Di Paolo (2017), forthcoming).

87 A. Moreno, M. Mossio, a.a.O., XXX.

senschaftlichen Zugänge zum Leben, die ein menschlicher „Beobachter des Lebens“ haben kann, stets durch dessen eigene Leiblichkeit vermittelt. Andererseits sind Lebewesen niemals passive Objekte dieser Beobachtung, sondern stets selbst Akteure oder Subjekte, die eine Welt haben und die in der Lage sind, sie zu interpretieren.

Das Postulat, dass das Leben „nur vom Leben“ erkannt werden kann, ist eine Behauptung, die vom empirischen Wissen weder direkt bestätigt noch unmittelbar bestritten werden kann. Da auch die methodischen Untersuchungen der Naturwissenschaften von Menschen durchgeführt werden und da auch diese – wenn es sich um Untersuchungen lebendiger Bildungen und Vermögen handelt – den Bedingungen des Lebendigen unterworfen sind, ist auch in solchen Untersuchungen eine Hermeneutik des Lebens als Interpretationsrahmen der Befunde vorauszusetzen, welcher sich jedoch stets den Mitteln der naturwissenschaftlichen Erkenntnis entzieht, nur erahnt werden kann, „verstanden“, aber nicht „erklärt“ oder bewiesen. Unter diesem Gesichtspunkt ist eine solche Hermeneutik in Einklang mit dem, was Plessner in den *Stufen des Organischen* geschrieben hat: „Alle nur anschauungsmäßig zu gewinnenden Gehalte haben dieses Schicksal, in die Erfahrung einzugehen, ohne im Fortgang der Erfahrung bestimmbar zu werden.“⁸⁸

Literatur

- Agamben, G.: *Homo sacer. Die Souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002.
- Agar, J. und C. Smith (Hrsg.): *Making Space for Science. Territorial Themes in the Shaping of Knowledge*, London, New York 1998.
- Arendt, H.: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1960), Berlin 2002.
- Beer, Th. und A. Bethe, J. v. Uexküll: „Vorschläge zu einer objektivierenden Nomenklatur in der Physiologie des Nervensystems“, in: *Zoologischer Anzeiger* 22, 1899.
- Buchanan, B.: *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, New York 2008.
- Canguilhem, G.: „Das Lebendige und sein Milieu“ (1946/47), in: ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin 2009.

88 H. Plessner (1975), S. 119.

- Chadarevian, S. de: „Die ‘Methode der Kurven’ in der Physiologie zwischen 1850 und 1900“, in: H.-J. Rheinberger, M. Hagner (Hrsg.), *Die Experimentalisierung des Lebens*, Berlin 1993.
- Darden, L.: „Mechanisms and Models“, in: D. L. Hull, M. Ruse (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Philosophy of Biology*, Cambridge 2007.
- Dewey, J.: *Experience and nature* (1929), New York 1958.
- Dewitte, J.: „L’anthropomorphisme, Voie d’Accès Privilégiée au Vivant. L’apport de Hans Jonas“, in: *Revue Philosophique De Louvain*, 100/2002.
- Di Paolo, E.A. (im Erscheinen): „The Enactive Conception of Life“, in: A. Newen, S. Gallagher, L. de Bruin (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Cognition: Embodied, Embedded, Enactive and Extended*, Oxford 2017.
- Dilthey, W.: „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Stuttgart, Göttingen 1961.
- Galison, P.: *How Experiments End*, Chicago 1987.
- Gandolfo, G.: „Le concept de milieu dans les sciences du vivant“, in: *Noesis*, 14.
- Grene, M. und D. Depew: *The Philosophy of Biology. An Episodic History*, Cambridge 2004.
- Hacking, I.: *Representing and Intervening*, Cambridge 1983.
- Haraway, D.J.: *When Species Meet*, Minneapolis, London 2008.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit* (1927), 15. Aufl., Tübingen 1984.
- Heidegger, M.: *Zollikoner Seminare*, Frankfurt a. M. 1977.
- Hull, D.L. und M. Ruse: „Introduction“, in: dies. (Hrsg.), *The Philosophie of Biology*, Oxford 1998.
- Jonas, H.: „Causality and Perception“, in: *The Journal of Philosophy*, 47(11), 1950.
- Jonas, H.: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979), Frankfurt a. M. 1984. KGA I/2, erster Teilband.
- Jonas, H.: „Die Evolution des Lebens und die Möglichkeit der Freiheit“, in: ders., *Leben, Wissenschaft, Verantwortung. Ausgewählte Texte*, Stuttgart 2004.
- Jonas, H.: „Laßt uns einen Menschen klonieren. Von der Eugenik zur Gentechnologie“, in: ders., *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1987. KGA I/1, S. 455-510.
- Jonas, H.: *Organismus und Freiheit*, Göttingen 1973. KGA I/1.
- Jones, C.A. und P. Galison (Hrsg.): *Picturing Science. Producing Art*, New York, London 1998.
- Knorr-Cetina, K.: *Wissenskulturen. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen*, Frankfurt a. M. 2002.
- Köchy, K.: „Feld, Beobachtung“, in: P. Sarasin, M. Sommer (Hrsg.), *Evolution. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, Weimar 2010.
- Köchy, K.: „Helmuth Plessners Biophilosophie als Erweiterung des Uexküll-Programms“, in: K. Köchy, F. Micheline (Hrsg.), *Zwischen den Kulturen*.

- Plessners Stufen des Organischen im zeithistorischen Kontext, Freiburg, München 2015.
- Köchy, K.: „Kontextualistische Bioethik. Zur Rolle von biowissenschaftlichen Fakten bei bioethischen Fragen“, in: M. Zichy, H. Grimm (Hrsg.), *Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion der anwendungsorientierten Moralphilosophie*, Berlin, New York 2008.
- Köchy, K.: „Labor, Experiment“, in: P. Sarasin, M. Sommer (Hrsg.), *Evolution. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, Weimar 2010.
- Köchy, K.: „Lebewesen im Labor. Das Experiment in der Biologie“, in: *Philosophia naturalis*, 43(1), 2006.
- Köchy, K.: „‘Scientist in Action’. Jean Henri Fabres Insektenforschung zwischen Feld und Labor“, in: M. Böhnert, K. Köchy, M. Wunsch (Hrsg.), *Philosophie der Tierforschung. Bd.1. Methoden und Programme*, Freiburg, München 2016.
- Köchy, K.: „Tod im Labor. Zur Dialektik von Methode und Leben“, in: A. Joachimides, S. Milling, I. Müllner, Y. Thöne (Hrsg.), *Opfer, Beute, Hauptgericht. Tiertötungen im interdisziplinären Diskurs*, Bielefeld 2016.
- Köchy, K.: „Von der Naturphilosophie zur Naturethik. Der Ansatz von Hans Jonas“, in: G. Hartung, K. Köchy, J. C. Schmidt, G. Hofmeister (Hrsg.), *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Freiburg, München 2014.
- Köchy, K.: „Zur Funktion des Bildes in den Biowissenschaften“, in: S. Majetschak (Hrsg.), *Bild-Zeichen. Perspektiven einer Wissenschaft vom Bild*, Paderborn 2005.
- Kohler, R.E.: „Drosophila: A Life in the Laboratory“, in: *Journal of the History of Biology*, 26(2), 1993.
- Kohler, R.E.: *Landscapes & Labscapes. Exploring the Lab-Field Border in Biology*, Chicago, London 2002.
- Krohn, R.: „Why a graphs so central in science?“, in: *Biology and Philosophy*, 6(2), 1991.
- Kutschmann, W.: *Der Wissenschaftler und sein Körper*, Frankfurt a. M. 1986.
- Lenoir, T.: „Praxis, Vernunft und Kontext. Der Dialog zwischen Theorie und Experiment“, in: ders., *Politik im Tempel der Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1992.
- Löwith, K.: „Natur und Humanität des Menschen“, in: ders., *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*, Göttingen 1957.
- Lynch, M.: „Science in the age of mechanical reproduction: Moral and epistemic relations between diagrams and photographs“, in: *Biology and Philosophy*, 6(2), 1991.

- Majetschak, S.: „Iconic turn‘. Kritische Revisionen und einige Thesen zum gegenwärtigen Stand der Bildtheorie“, in: *Philosophische Rundschau*, 49, 2003.
- Maturana, H.R. und F.J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, München 1991.
- Merleau-Ponty, M.: *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956-1960*, München 2000.
- Merleau-Ponty, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 1945, übers. von R. Boehm, Berlin 1966.
- Michelini, F.: „Helmuth Plessner und Hans Jonas. Geschichte einer verpassten Begegnung“, in: K. Köchy, F. Michelini (Hrsg.), *Zwischen den Kulturen. Plessners ‚Stufen des Organischen‘ im zeithistorischen Kontext*, Freiburg, München 2016.
- Moreno, A. und M. Mossio: *Biological Autonomy. A Philosophical and Theoretical Enquiry*, Dordrecht 2015.
- Nash, L.: „The Agency of Nature or the Nature of Agency?“, in: *Environmental History*, 10(1), 2005.
- Pickering, A. (Hrsg.), *Science as Practice and Culture*, Chicago, London 1992.
- Plessner, H. (und F.J.J. Buytendijk): „Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs“ (1925), in: H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von G. Dux et al., Darmstadt 2003, Bd. 7.
- Plessner, H.: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), 3. Aufl., Berlin, New York 1975.
- Plessner, H.: „Immer noch eine philosophische Anthropologie?“, in: ders., *Gesammelte Schriften in zehn Bänden - VIII: Conditio humana*, Frankfurt a. M. 2003.
- Rheinberger, H.-J. und M. Hagner: „Plädoyer für eine Wissenschaftsgeschichte des Experiments“, in: *Theory of Bioscience*, 116, 1997.
- Rheinberger, H.-J. und M. Hagner: B. Wahrig-Schmidt (Hrsg.), *Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur*, Berlin 1997.
- Rheinberger, H.-J.: *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Göttingen 2001.
- Riegas, V. und C. Vetter (Hrsg.): *Zur Biologie der Kognition*, Frankfurt a. M. 1990.
- Rosenberg, A.: *The Structure of Biological Science*, Cambridge et al. 1985.
- Ruse, M.: *The Philosophy of Biology*, London 1973.
- Sarkar, S. und A. Plutynski: „Introduction“, in: dies. (Hrsg.), *A Companion to the Philosophy of Biology*, Chichester 2011.
- Schopenhauer, A.: *Metaphysik der Natur. Philosophische Vorlesungen Teil II* (1820), hrsg. von V. Spierling, München, Zürich 21978.
- Smart, J.J.C.: *Philosophy and Scientific Realism*, London 31966.
- Sober, E.: *Philosophy of Biology*, Oxford 1993.

- Uexküll, J.v.: „Die Rolle des Subjekts in der Biologie“ (1931), in: J. v. Uexküll, Kompositionslehre der Natur, hrsg. von T. v. Uexküll, Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1980.
- Uexküll, J.v.: Umwelt und Innenwelt der Tiere (1909), 2. vermehrte und verbesserte Aufl., Berlin 1921.
- Uexküll, J.v.: „Vorschläge zu einer subjektbezogenen Nomenklatur in der Biologie“ (1935), in: J. v. Uexküll, Kompositionslehre der Natur, hrsg. von T. v. Uexküll, Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1980.
- Weber, A. und F. Varela: „Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality“, in: Phenomenology and the Cognitive Sciences 1, 2002.
- Weber, M.: Philosophy of Experimental Biology, Cambridge, New York 2005.
- Weigel, S.: „Zum ‚topographical turn‘ - Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften“, in: KulturPoetik, 2(2), 2002.
- Whitehead, A.N.: Die Funktion der Vernunft, Stuttgart 1974.
- Wild, M.: „Anthropomorphismus“, in: A. Ferrari, K. Petrus (Hrsg.), Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen, Bielefeld 2015.
- Woolgar, S. und B. Latour: Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts, Princeton 1979.

STERBLICHKEIT ALS WESENSMERKMAL DES LEBENS

Petr Frantik

Die Sterblichkeit des Menschen sowie der Traum, ein möglichst langes oder gar ewiges Leben zu erlangen, sind seit Menschengedenken¹ Thema von Mythen, Religionen, Literatur und Philosophie. Drehten sich frühere Langlebigkeits- und Unsterblichkeitsfantasien vorwiegend um Zaubermittel, Jungbrunnenmythen und religiöse Hoffnungen, so ist es heute die moderne Technik mit ihren rasanten Entwicklungen insbesondere in Bereichen der Genforschung und Nanotechnik, die neue Hoffnungen, Überlegungen und Gedankenexperimente um radikale Lebensverlängerung heraufbeschwört. Dies stellt die Philosophie vor neue Herausforderungen, wobei trotz neuer Diskussionslagen gleichzeitig auf eine reiche philosophische Tradition der Auseinandersetzungen mit Tod und Sterblichkeit zurückgegriffen werden kann. Hans Jonas' Schriften zu technologischen und medizinischen Bestrebungen zur radikalen Lebensverlängerung, die vor dem Hintergrund seiner globalen Verantwortungsethik angesichts technischer Entwicklungsdynamiken entstanden, können dabei für die aktuelle Diskussion einen wichtigen Referenzpunkt darstellen.

Ziel dieses Beitrags ist, die Gedanken von Hans Jonas mit aktuellen philosophischen und wissenschaftlichen Strömungen in Dialog zu bringen und sich dabei der Frage zu nähern, ob die Sterblichkeit eine wichtige Funktion für das Leben hat oder ein „schreckliches Missgeschick der Evolution“² ist. Mit diesen Überlegungen verknüpft ist weiter die Frage, ob biologische und medizinische Forschungen das Ziel verfolgen sollten, Altern und Tod möglichst weit hinauszuschieben bzw. gar ganz zu verdrängen, oder ob diese Phänomene wichtige Elemente der *Conditio Humana* sind, ohne die menschliches Leben nicht denkbar wäre.

Nach dieser Einleitung wird im zweiten Abschnitt dargestellt, aus welchen Gründen Jonas die Sterblichkeit als ein notwendiges Wesensmerkmal des Lebens begreift. Zentral wird hierbei Jonas' Konzeption des Zusammenhangs von Sterblichkeit mit dem Entstehen von Freiheit und

1 Zu den ältesten Überlieferungen des Wunsches nach Langlebigkeit zählt das babylonische Gilgamesch-Epos, dessen Erzählung bereits im dritten Jahrtausend v. Chr. begann und das in seiner letzten Fassung ca. aus dem 11. Jh. v. Chr. stammt. Vgl. Sallaberger (2008), S. 9.

2 David Gems (2010), S. 89.

Identität sowie von Zwecken und Werten sein. Im dritten Abschnitt wird die von Jonas in seinem Aufsatz *Last und Segen der Sterblichkeit* formulierte Frage fokussiert, „ob beliebige Lebensverlängerung ein legitimes Ziel der Medizin ist.“³ Dabei werden einige der Kernargumente rekonstruiert, mit der Jonas seine ablehnende Position gegenüber Forschungen zur radikalen Lebensverlängerung und Unsterblichkeit stützt. Im vierten Abschnitt soll ein Einblick in heutige Forschungen zur Lebensverlängerung gegeben werden, welcher die steigende Aktualität und Brisanz des Themas allgemein sowie der von Jonas vor vielen Jahren formulierten Gedanken verdeutlicht. Hiernach werden im fünften Abschnitt einige der dargestellten Kernargumente von Hans Jonas aktuellen Positionen und Argumentationen heutiger Philosophen und Gerontologen gegenübergestellt und diskutiert. Abgeschlossen wird der Artikel mit einem Fazit.

Jonas über Sterblichkeit als Wesensmerkmal des Lebens

Im folgenden Abschnitt wird Jonas' Auffassung von Sterblichkeit als dem Leben immanentes und von diesem nicht zu trennendes Phänomen rekonstruiert. Diese Rekonstruktion wird sich auf diejenigen Argumentationen von Jonas beschränken, die im Einklang mit einem materialistischen Weltbild stehen und rationalen Infragestellungen zugänglich sind. Zwar gibt es bei Jonas eine Reihe von theologisch-spekulativen Überlegungen zum Thema Sterblichkeit und Tod, doch versucht er besonders bei der Begründung von verantwortungsethischen Verpflichtungen seine Ausführungen möglichst rational und in Kompatibilität mit den Naturwissenschaften zu konzipieren: „Ein »Tractatus technologico-ethicus«, wie er hier versucht wird, stellt seine Anforderungen an Strenge, die den Leser nicht weniger als den Autor treffen. Was dem Thema einigermaßen gerecht werden soll, muß dem Stahl und nicht der Watte gleichen.“⁴ Mit dieser etwas martialisch anmutenden Aussage bringt Jonas seinen Anspruch gegenüber sich selbst zum Ausdruck, möglichst systematische und rational nachvollziehbare Argumentationen zu konzipieren. Um in ethischen Diskursen in Zeiten naturwissenschaftlicher Weltbilder Über-

3 Jonas (2004), S. 215.

4 Jonas (1979), S. 9. Dieses aus *Das Prinzip Verantwortung* übernommen Zitat gilt ebenso für den Aufsatz *Last und Segen der Sterblichkeit*, der im Zentrum der nachfolgenden Ausführungen steht.

zeugungskraft zu entfalten, dürften sich diese nicht zu sehr ins Spekulative oder Theologische verlieren.⁵

Um zu verstehen, warum Jonas die Sterblichkeit als ein notwendiges Wesensmerkmal des Lebens begreift ist es wichtig, die Zusammenhänge von Leben und Tod sowie der hieraus entstehenden Formen der Freiheit, der Identität sowie der Entstehung von Zwecken und Werten nachzuvollziehen. Das Spannungsverhältnis von Leben und Tod entsteht nach Jonas an der Schwelle des Übergangs von anorganischer zur organischen Materie.⁶ Bei anorganischen Entitäten, deren Identität mit ihrer gleichbleibenden Materie zusammenfällt, wird kein Stoffwechsel mit der Außenwelt zur Selbsterhaltung benötigt und es macht überdies keinen Sinn, hier von Leben oder Sterben zu sprechen. Im Gegensatz dazu entsteht beim Organismus eine neue Form der Identität, die nicht mehr mit seiner gleichbleibenden Stofflichkeit zusammenfällt, jedoch notwendig auf einen stetigen Stoffwechsel zur Fortexistenz angewiesen ist. Organismen gewinnen also eine gewisse Freiheit gegenüber dem Stofflichen bei gleichzeitiger Abhängigkeit vom Stoffwechsel und somit ihrer Umwelt.⁷ Die Gleichzeitigkeit von Freiheit und Notwendigkeit ist der Grundstein einer neuen „Dimension subjektiver Innerlichkeit“⁸, in der Bedürfnis, Bewusstsein und Bewegung entstehen. Die organische Existenz ist somit als ein „Schweben zwischen Sein und Nichtsein“⁹ zu verstehen. Durch Verneinung des Nichtseins, des Todes, entsteht die Bejahung des Seins, des Lebens. Durch die Bejahung des Lebens entstehen lebenserhaltende Aktivitäten und gewinnen Handlungen ihren Zweck. Hierdurch erst entstehen Werte und Sinnzusammenhänge im ansonsten indifferenten Universum. Jonas bringt es folgend auf den Punkt:

„Der fundamentale Ansatzpunkt ist, daß das Leben »Ja!« zu sich selber sagt. Indem es an sich hängt, erklärt es, daß es sich werthält. Aber man hängt nur an dem, was auch genommen werden kann. Dem Organismus, der das Sein nicht anders als nur zum Leben hat, kann es genommen werden und wird es auch, wenn er es sich nicht jeden Augenblick neu zu eigen macht. Der fortgesetzte Stoffwechsel ist solch

5 Zu einer Kritik dieser Herangehensweise siehe Weisskopf (2014).

6 Der erste entscheidende Übergang von einem allumfassenden *Nichts* zu einem durch den Urknall entstandenen *Sein* samt Raum, Zeit und Materie ist hier schon vorausgesetzt.

7 Vgl. Jonas (2004), S. 205.

8 Ebd., S. 209.

9 Ebd., S. 206.

eine Neuaneignung, die immer wieder den Wert des Seins behauptet gegen seinen Rückfall ins Nichts. In der Tat, »Ja« sagen scheint die Mitbewesenheit der Alternative zu erfordern, zu der »Nein« gesagt wird. Das Leben hat sie im Stachel des Todes, der ständig auf es wartet, den es stets von neuem abwehren muß, und gerade die Herausforderung des »Nein« erweckt und verstärkt das »Ja«. Dürfen wir dann vielleicht auch sagen, daß Sterblichkeit das enge Tor ist, durch welches allein *Wert* – der Adressat eines »Ja« – in das ansonsten indifferente Universum eintrat?“¹⁰

Jonas verortet den Keim von Bewusstsein und Freiheit bereits bei „frühesten sich selbst erhaltenden und fortpflanzenden Zellen“.¹¹ Diese bereits bei einfachsten Lebensformen anzufindende Selbstbejahung, die Werte in der Welt erst möglich macht, wird auf allen evolutionären Entwicklungsstufen bis hin zum Menschen stetig reproduziert. Auch der Mensch hat als Organismus und Leib zwar eine gewisse Freiheit gegenüber der Materie, muss sich jedoch um stetige Selbsterhaltung innerhalb seiner Umwelt bemühen.

Die „Ja-Nein-Polarität alles Lebendigen“,¹² die für Jonas den Ursprung von Zweck und darauffolgend Wert im Universum ausmacht, führt beim Menschen weiter zu einer Polarität im Denken, zu einem Denken in Gegensätzen. „In der Tat, »Ja« zu sagen scheint die Mitbewesenheit der Alternative zu erfordern, zu der »Nein« gesagt wird.“¹³ Eine Wertschätzung des Lebens basiert auf der Präsenz eines Bewusstseins für das Nichtleben. Daher hat auch das Faktum der Sterblichkeit die notwendige Kehrseite der Sinnzuschreibung von Leben und des Entstehens von Aktivität, dieses zu erhalten. Aus dieser Konstellation heraus entsteht eine Sorge des Menschen um sich und damit das Bewusstsein des Wertes der Selbsterhaltung, aber auch des Wertes der Erhaltung anderer Menschen und Lebewesen. Hier wird die ethische Dimension des Zusammenhangs von Leben und Tod sichtbar. Durch die besondere evolutionäre Entwicklung von Bewusstsein, Identität, Reflexion und Handlungsfähigkeit beim Menschen hat dieser die Möglichkeit, über die eigene Existenz hinauszublicken und Sorge für den Forterhalt von Menschheit und Natur zu tragen. Er erhält jedoch mit zunehmendem Wissen auf technischem Gebiet auch eine Handlungsmacht, die ihn nicht nur zum Bewahrer, sondern

10 Ebd., S. 207-208.

11 Ebd., S. 209.

12 Ebd.

13 Ebd., S. 207.

auch zum Zerstörer von Menschheit und Natur werden lassen kann. Aus diesem Grund braucht er eine Moraltheorie, die ihn in erweiterter Gegenwarts- und Zukunftsperspektive verantwortlich handeln lässt und technologische Entwicklungen kritisch auf Ziele und Konsequenzen prüft.

Jonas über Lebensverlängerung als Ziel der Wissenschaft

Kommen wir nun von Jonas' Überlegungen zu der Frage, ob Forschungen zur Entwicklung von Technologien zur gravierenden Erweiterung der Lebensspanne oder gar potenziellen Unsterblichkeit wünschenswert und ethisch vertretbar oder aufgrund nicht zu wollender möglicher Folgen zurückzuweisen sind. Jonas unterscheidet bei der Betrachtung dieser Frage einmal die Perspektive des einzelnen Individuums sowie zweitens die gesamtgesellschaftliche Perspektive bzw. die Perspektive der Gattung Mensch.¹⁴ Betrachten wir zunächst die zweite Perspektive.

Bezüglich radikaler Lebensverlängerung in ihren Konsequenzen für die gesamte Menschheit sind mehrere Szenarien denkbar. In einer ersten Möglichkeit würde nur ein kleiner Teil der Menschen eine radikale Lebensverlängerung¹⁵ erhalten, während der Rest wie gehabt altert und Nachkommen zeugt. In diesem Fall würde sich die Struktur der Gesellschaft zunächst nicht relevant verändern. Eine Beschränkung und Auswahl von Menschen, die eine radikale Lebensverlängerung erhalten, weist Jonas jedoch generell zurück. Kein Merkmal würde eine derartige Selektion rechtfertigen, sei es nun Verdienst, Wichtigkeit oder finanzielle Kraft. Daher schließt Jonas, dass radikale Lebensverlängerung, wenn einmal möglich, für jeden Menschen zugänglich sein müsste.¹⁶ Wenn in

14 Vgl. Jonas (1979), S. 48.

15 Im weiteren Verlauf dieses Artikels wird vorwiegend das Begriffspaar *radikale Lebensverlängerung* (engl. *Radical Life-Extension*) verwendet, das in aktuellen Debatten häufig zu finden ist. Vgl. z.B. Knell (2010); Vogel (2014). Jonas gebraucht in seinen Überlegungen verschiedene Begrifflichkeiten, wobei auch der Begriff *Lebensverlängerung* zentral genannt wird. Vgl. Jonas (1979), S. 47. Da dieser jedoch generell auch die moderate Erweiterung der Lebensspanne von wenigen Jahren mit beinhaltet, erscheint der Zusatz *radikal* angesichts neuerer Debatten präziser, um die von Jonas fokussierten Problemstellungen einer gravierenden Expansion der Lebensspanne zu diskutieren.

16 Jonas (1979), S. 48-49.

diesem Fall aber weiterhin im heutigen Maße Nachwuchs gezeugt würde, wäre eine starke Bevölkerungsexpansion die Folge. Angesichts der begrenzten Ressourcen der Erde würde diese Expansion irgendwann an seine Grenzen stoßen. Die Konsequenz wäre, dass die Nachkommenschaft der Menschheit irgendwann sehr stark eingeschränkt oder gar ganz gestoppt werden müsste. Die Proportion von älteren und jüngeren Menschen in der Bevölkerung würde sich hierdurch zunehmend zugunsten der älteren verschieben.

Hieraus wiederum folgt nach Jonas, dass die Jugend in ihrer Begeisterung und Kreativität, in ihrem produktiven Leichtsinne und naivem Idealismus stark unterrepräsentiert wäre und das Festfahren von gesellschaftlichen Strukturen erschiene zwangsläufig:

„Jugend mit all ihrer Tolpatschigkeit und Torheit, ihrem Eifer und ihrem Fragen ist die ewige Hoffnung der Menschheit. Ohne ihre immerwährende Ankunft würde die Quelle von Neuheit versiegen, denn die Alt- und Älterwerdenden haben ihre Antworten gefunden und bewegen sich auf eingefahrenen Bahnen. Das immer neue Anfangen, das nur um den Preis immer wiederholten Endens zu haben ist, ist der Schutz der Menschheit gegen das Versinken in Langeweile und Routine, ihre Chance, die Spontaneität des Lebens beizubehalten.“¹⁷

Zusätzlich zu Spontaneität, Kreativität und Enthusiasmus bereichern neu in die Welt eintretende Individuen die menschliche Gemeinschaft durch ihre Verschiedenheit und Einmaligkeit. Durch den natürlichen Generationenwechsel ist eine Vielfalt und Varianz neuartiger und unverwechselbarer Charaktere in der Welt gesichert, welche der Menschheitsgeschichte immer neue Impulse hinzufügen.

Jonas wirft weiter die Frage auf, ob heutige Generationen das Recht haben, zukünftigen Generationen den Zugang zur Welt zu versperren.¹⁸ Eine Formulierung des verantwortungsethischen Imperativs nach Jonas lautet: „Schließe in deine gegenwärtige Wahl die zukünftige Integrität des Menschen als Mit-Gegenstand deines Wollens ein.“¹⁹ Hier wird das Neuartige an Jonas' Ethik deutlich, die weit über den aktuellen menschlichen Wirkungskreis vorangegangener Ethiken hinausgeht. Es werden Menschen, die faktisch noch nicht existieren und lediglich mögliche Per-

17 Jonas (2004), S. 216.

18 Vgl. Jonas (1979), S. 49.

19 Ebd., S. 36.

sonen sind, in moralische Überlegungen mit einbezogen.²⁰ Es handelt sich hierbei um eine nicht-reziproke Verantwortung gegenüber unserer Nachkommenschaft, die in ihrer ursprünglichen Form im Eltern-Kind-Verhältnis existiert und nun auf zukünftige Generationen ausgedehnt wird. Der Ursprung der basalen Verantwortung von Eltern gegenüber Kindern liegt in einer unmittelbaren „Affizierung unseres Gefühls“²¹ angesichts eines anderen, hilfsbedürftigen menschlichen Daseins. Diese Affizierung des Gefühls existiert bezüglich zukünftiger Personen jedoch nicht gleichsam unmittelbar und muss durch abstrakte, rationale Begründungen gestützt werden. Hierzu erweitert Jonas den ursprünglichen, intuitiven Verantwortungsbereich in einem Zwischenschritt zunächst auf die gegenwärtige Mitwelt. Die im Eltern-Kind-Verhältnis bestehende, unmittelbare und meist nicht hinterfragte emotionale Affizierung durch ein Verantwortungsgefühl ist mit einiger Reflexion als eine Wahrnehmung des Selbstzwecks bzw. der Selbstbejahung eines Wesens zu interpretieren. Diese im Eltern-Kind-Verhältnis erkannte Selbstbejahung ist erweiternd auch in anderen Menschen und Lebewesen der Welt zu erkennen, da diese ebenfalls der Spannung zwischen Sein und Nichtsein unterliegen. „Und nun liegt es im Wesen unserer moralischen Natur, daß der Appell, wie die Einsicht ihn vermittelt, eine Antwort in unserem Gefühl findet. Es ist das Gefühl der Verantwortlichkeit.“²² Doch damit ist der Schritt zur Verantwortung gegenüber entferntem zukünftigem Leben noch nicht vollbracht. Wie diese Distanz zu überbrücken ist, verdeutlicht Jonas wie folgt:

„Nicht so gesichert durch natürlichen Trieb ist eine Verantwortung für die entferntere Nachwelt und die Zukunft der Menschheit überhaupt, zu schweigen von der Zukunft des Lebens auf Erden. Welche Anwendung finden unsere sehr allgemeinen Bemerkungen über den innewohnenden Anspruch von Sachen auf diese entfernten und scheinbar abstrakten Gegenstände? Nun, so abstrakt sind sie nicht mehr, seit sie in die verlängerte Reichweite unseres gegenwärtigen alltäglichen Handelns gerückt sind. Verantwortung ist ein Korrelat der Macht, und unsere Macht begreift heute diese Dinge ein. Sie gehören ferner zu der Klasse der vergänglichen, zerstörbaren Dinge und erfül-

20 Vgl. ebd., S. 85.

21 Jonas (2015), S. 525.

22 Ebd.

len damit die andere Bedingung für Gegenstände der Verantwortung.“²³

Jonas begründet ein generelles Schutzrecht zukünftiger selbst- und lebensbejahender Menschen aufgrund unserer Macht, deren Existenz mit unseren derzeitigen technischen Möglichkeiten, gewollt oder ungewollt, zu verhindern. „Das also, was Wollen und Sollen überhaupt verknüpft, die *Macht*, ist ebendasselbe, was heute Verantwortung ins Zentrum der Moral rückt.“²⁴

Bezogen auf die Zukunft der Menschheit ergibt sich für Jonas insbesondere eine Verantwortung, Verantwortungsübernahmemöglichkeiten für zukünftige Menschen zu erhalten. „Zugespitzt läßt sich sagen: die Möglichkeit, daß es Verantwortung gebe, ist die allem vorausliegende Verantwortung.“²⁵ Die Fähigkeit zur Verantwortungsübernahme im Bunde mit Willensfreiheit und Vernunft ist aus der „Mühe der Evolution emporgetaucht“²⁶ und zeichnet den Menschen besonders aus. Es geht also um die Beibehaltung der evolutionär entstandenen Möglichkeit, dass auch in Zukunft willensfreie, vernünftige und verantwortungsübernehmende Personen existieren können. Hierfür bleibt für Jonas aber die Afifizierung des Gefühls durch einen sterblichen Menschen grundlegend, um einem vernunftgeleiteten, „sonst kraftlosen Sittengesetz zuhilfe“²⁷ zu kommen und erst den Willen zu erzeugen, „den Anspruch des Objekts auf Existenz durch unser Tun zu unterstützen.“²⁸ So sind Vulnerabilität und Sterblichkeit Grundvoraussetzungen für die Möglichkeit von Verantwortung heute, und in Zukunft.

Betrachten wir weiter die prudentielle Perspektive des einzelnen Individuums. Jonas blendet zeitweise moralische Einwände aus,²⁹ um in Form eines Gedankenexperiments die Perspektive eines einzelnen egoistischen Menschen jenseits moralischer oder gesellschaftlicher Verpflichtungen einzunehmen und zu untersuchen, ob radikale Lebensverlängerung in

23 Ebd.

24 Ebd., S. 528.

25 Ebd., S. 527.

26 Ebd.

27 Jonas (1979), S. 170.

28 Ebd. S. 171. Nach Jonas reicht eine Ehrfurcht vor dem moralischen Gesetz in uns, wie Kant es konzipierte, nicht aus. Erst das Verantwortungsgefühl eines Subjekts für ein ihm äußeres Verantwortungsobjekt kann moralische Handlungen motivieren. Vgl. Jonas (1979), S. 167-170.

29 Jonas (2004), S. 218-220.

diesem Falle wünschenswert wäre. Hier schließt er den Fall einer Eliminierung des Todes bei gleichzeitigem Fortfahren des körperlichen Alterungsprozesses schnell als nicht wünschenswert aus und wendet sich dem Fall zu, dass bei einer medizinischen Eliminierung des Todes auch der Alterungsprozess mit ausgesetzt werden würde.³⁰ Jonas ist jedoch der Auffassung, dass selbst wenn die Vitalfunktionen des Körpers erhalten blieben, die geistige Aufnahmefähigkeit des Menschen eine begrenzte Kapazität hätte, da diese auf sterbliche Wesen mit einem gewissen Höchstalter zugeschnitten ist. Eine unbegrenzte Vergangenheit mit allen Erfahrungen, Entscheidungen, Freuden und Leiden würde sich nach Jonas als Substrat in der Identität im Hier und Jetzt manifestieren. All diese Erfahrungen hinterließen bewusst oder unterbewusst Spuren und würden zu Überlastungen führen.³¹ Jonas sieht letztlich daher in diesem Fall nur die Möglichkeit, ähnlich wie bei der Festplatte eines Computers, einen Teil der Erfahrungen im Gehirn zu löschen, um Platz für neue Erfahrungen zu generieren. Dies jedoch würde in ein Dilemma führen: Entweder man lebt mit einer unvollständigen Vergangenheit, was die eigene Identität verfälscht, oder man unterlässt dieses Löschen und lebt fortan mangels Restspeicherkapazität vor allem in Erinnerungen.

Ferner hätte die Unsterblichkeit für den Einzelnen verschiedene Konsequenzen bezüglich seines Verhältnisses zur Gesellschaft. Im Falle, dass der Teil der unsterblichen Menschen innerhalb der Gesellschaft begrenzt bliebe und es genügend innovativen Nachwuchs gäbe, wäre es für die fortschreitend älter werdenden Langlebenden immer schwerer, mit der Geschwindigkeit der neuesten Entwicklungen Schritt zu halten. In einer persönlichen Bemerkung beschrieb Jonas als Beispiel hierfür seine bis ins hohe Alter reichende Begeisterung für visuelle und poetische Kunst.³² Trotz hohen Interesses fiel es ihm nach eigenen Angaben zunehmend schwerer, modernere Formen der Kunst nachzuvollziehen. Da sich die Welt in vielerlei Hinsicht in immer rasanterem Tempo fortentwickelt, würden demnach ältere Menschen so irgendwann den Kontakt zu ihrer Umwelt verlieren. „Es würde uns in einer Welt gestrandet lassen, die wir nicht einmal mehr als Zuschauer verstünden – wandelnde Anachronismen, die sich selbst überlebt haben.“³³

30 Vgl. ebd., S. 218.

31 Ebd., S. 219.

32 Ebd., S. 220.

33 Ebd.

Aber selbst wenn die Kapazität des Gehirns ausreichen würde, sowohl die Menge als auch die Geschwindigkeit gesellschaftlicher, kultureller und technischer Entwicklungen zu verarbeiten, wäre es nach Jonas wahrscheinlich, dass die Menschen nach einer sehr langen Lebensdauer durch Gewohnheit abstumpfen und sich in festgefahrenen Bahnen bewegen würden.³⁴ Die Neugierde und der Wissensdrang nach Neuem würden erlahmen und höchst selten die Begeisterung eines Kindes beim Entdecken der Welt erlangen.³⁵ Die Folge wäre Überdruß und Langeweile. Selbst wenn der körperliche Alterungsprozess eines Tages aufzuhalten sein mag, die psychologischen Auswirkungen des Alterns bleiben schwer zu bändigen.

Es sollen zum Ende dieses Abschnitts noch zwei Gedanken von Jonas zu Unsterblichkeit und Freiheit hervorgehoben werden, die er in seinem Aufsatz *Unsterblichkeit und heutige Existenz* entfaltet. Hierin untersucht er verschiedene Vorstellungen von Unsterblichkeit und kommt zu dem Schluss, dass die einzig für Menschen erreichbare Form der Unsterblichkeit eine „Unsterblichkeit der Taten“³⁶ sein kann. Der Mensch kann danach streben, nach bestem Wissen und Gewissen durch seine Taten moralisch wertvolle Wirkungen für die Zukunft herbeizuführen. Jonas spricht von der „Möglichkeit, daß Taten sich selbst eintragen in ein ewiges Register der Zeitlichkeit [...]“,³⁷ auch wenn sich die tatsächlichen Handlungswirkungen erst im Laufe der Geschichte zeigen und sich unserem Einfluss letztlich entziehen. Dieser Gedanke verbindet gleichwohl die individuelle wie gesellschaftliche Perspektive, ist es für den Einzelnen doch der Zugang zur Unsterblichkeit, der sich durch zukunftsethisches Handeln in bindender Verantwortung für Gesellschaft und zukünftige Generationen ergibt.

Zudem sieht Jonas eine spezifische menschliche Freiheitsbegabung gerade angesichts des Todes.³⁸ Diese kann dem Menschen ermöglichen, sich auch bei akuter Bedrohung des eigenen Lebens für moralisch wertvolle Handlungen zu entscheiden. „In Augenblicken der *Entscheidung*, wenn

34 Vgl. ebd., S. 216.

35 Vgl. Jonas (1979), S. 49.

36 Jonas (2014), S. 352.

37 Ebd., S. 353.

38 Vgl. Bongardt/Müller (2014), S. LVI.

unser ganzes Sein sich einsetzt, fühlen wir als ob wir unter den Augen der Ewigkeit handelten.“³⁹

Aus den dargestellten Gründen lehnt Jonas Forschungen zur radikalen Lebensverlängerung ab. Entsprechend seiner Heuristik der Furcht wären die möglichen negativen Auswirkungen verantwortungsethisch nicht zu rechtfertigen. Wie diese Argumentationen im Lichte aktueller Debatten einzuordnen sind, wird weiter unten noch untersucht.

Bevor jedoch die vorangegangenen Argumentationen im Kontext heutiger Diskurse beleuchtet werden, sollen im folgenden Abschnitt einige Informationen zu derzeitigen Forschungen zur radikalen Lebensverlängerung vorgestellt werden, um die Aktualität von Jonas' Überlegungen zu Sterblichkeit und medizinischer Lebensverlängerung zu verdeutlichen.

Aktuelle Forschungen zur radikalen Lebensverlängerung

In vielen Bereichen der Wissenschaft wie Gentechnologie, Biomedizin oder Nanotechnologie schreitet die Forschung in hoher Geschwindigkeit voran und Eingriffe in den Körper, die vor einiger Zeit noch als reine Science-Fiction gegolten hätten, geraten zunehmend in den Horizont des tatsächlich Machbaren. Hierdurch geraten Fragen und Überlegungen um Leben, Tod und radikale Lebensverlängerung, wie sie von Jonas bereits vor Jahrzehnten in Gedankenexperimenten durchgespielt wurden, zunehmend in den Bereich relevanter Technikfolgeabschätzungen.⁴⁰

In verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen werden unterschiedliche Technologien vorangetrieben, die sich gerade in Bezug auf die Verlängerung der Lebensspanne ergänzen könnten. Viele dieser Forschungen sind im Kontext der Bewegung des *Trans-* bzw. *Posthumanismus* zu verorten, in der allgemein eine Überwindung der Grenzen menschlicher Natur durch Verschmelzung von Mensch und Technologie angestrebt

39 Jonas (2014), S. 348 f. Hier ist wichtig zu erwähnen, dass die Unsterblichkeit der Taten nicht in deren Erinnern durch die Nachwelt liegt, wie in der Antike oft angenommen. Denn das Forterinnern kann durch Manipulation der öffentlichen Meinung verfälscht oder zum Verschwinden gebracht werden. Zudem sind es oft gerade grausam handelnde Menschen, die im kollektiven Gedächtnis verbleiben. Unsterblich nach Jonas sind vielmehr die Taten, die moralischen Wert haben, werden sie nun öffentlich wahrgenommen oder nicht. Vgl. ebd., S. 342-344.

40 Vgl. Knell (2009), S. 117.

wird. Einige Beispiele sollen folgend die Heterogenität dieser Forschungsansätze mit ihren zum Teil erstaunlichen Entwicklungen verdeutlichen: So entstehen im Zuge der Stammzellenforschung Stammzellenbanken mit dem Ziel der Entwicklung von Ersatzgewebe und Ersatzorganen für die regenerative Medizin. Besonders der im Alter abnehmende Regenerationsprozess von Muskeln könnte laut einiger Forscher schon in naher Zukunft unterstützt werden.⁴¹ Weiter wurden in der Nanomedizin ein Gel zur Heilung von Knorpel in Gelenken, als auch künstliche Proteinimitationen zur Regeneration von Blutgefäßen entwickelt.⁴² Solche medizinischen Innovationen könnten in Zukunft bei der Bekämpfung von altersbedingten, degenerativen Erkrankungen eine Rolle spielen. Innerhalb der Nanotechnologie werden auf Basis molekularen Wissens über den menschlichen Körper neue Werkzeuge entwickelt, die in Zukunft neue medizinische Möglichkeiten eröffnen werden. So wird derzeit an der Entwicklung molekularer Nanoroboter gearbeitet, die z.B. zur Zellreparatur bei altersbedingten Zellschäden eingesetzt werden könnten.⁴³ Innerhalb der Gentechnik kann weiter mit der molekularbiologischen CRISPR/Cas9-Methode menschliche DNA durch Einfügung, Entfernung oder Ausschaltung einzelner Gene verändert werden.⁴⁴ Dieses seit 2012 bekannte Verfahren gilt als Revolution innerhalb des sog. Genome Editing, welches zukünftig in vielen medizinischen Bereichen eingesetzt werden könnte. Prothetische Forschungen zielen darauf ab, Gliedmaßen oder Organe durch technische Geräte zu ersetzen. Gerade in diesem Bereich wird augenscheinlich, dass die Ideen des Transhumanismus nicht generell reine Science Fiction sind, gibt es doch bereits technische Ersatzorgane wie den Herzschrittmacher oder künstliche Beine, mit denen Sportler bei paralympischen Spielen Höchstleistungen erzielen.

Die Forschungen in diesem Bereich machen jedoch nicht bei Extremitäten halt, sondern streben innerhalb einer Neuroprothetik Brain-Computer-Interfaces an, um motorische Prothesen durch Gehirnaktivitäten zu steuern. Noch weiter gehen Forschungen, die kognitive Prothesen entwickeln möchten und z.B. versuchen, Störungen des für Gedächtnisleistungen verantwortlichen Hippocampus auf lange Sicht durch technische Stütztechnologien auszugleichen.⁴⁵ Eine mit trans- und posthuma-

41 Vgl. Schumacher (2015), S. 245-247.

42 Vgl. Lenk (2015), S. 3-4.

43 Vgl. Freitas (2009), S. 63-64.

44 Vgl. Mali et al. (2013).

45 Vgl. Aertsen (2010), S. 147-151.

nistischen Überlegungen zusammenhängende, gleichwohl sehr weit-schweifende szientistische Zukunftsvision besagt, dass Menschen eines Tages fähig sein könnten, den menschlichen Geist auf künstliche Speichermedien hochzuladen.⁴⁶ Hierdurch wäre selbst eine Eliminierung körperlicher Verwundbarkeit nicht mehr ausgeschlossen. Ob aber ein solch digitales Bewusstsein überhaupt noch als menschliches Leben definiert werden könnte, ist fraglich, da unter anderem der biologische Stoffwechsel wegfielen.⁴⁷ Aus philosophischer Perspektive wird kritisiert, dass solchen Digitalisierungsfantasien unterkomplexe und problematische Vorstellungen des menschlichen Bewusstseins zugrunde liegen.⁴⁸ Diese Überlegungen um eine Digitalisierung des menschlichen Bewusstseins erscheinen daher vielen Wissenschaftlern als auch in ferner Zukunft unrealisierbar. Sieht man aber von dem letztgenannten extremen Szenario ab, bleibt zumindest in einer Langzeitperspektive prinzipiell denkbar, dass die immer feiner werdenden Eingriffe verschiedener Technologien Altersprozesse nachhaltig beeinflussen werden.⁴⁹

Um die zunehmend mikroskopische Präzision der oben genannten neuen Forschungen exemplarisch zu verdeutlichen, wird folgend ein Entwicklungsstrang der Gentechnologie etwas ausführlicher dargestellt. Bei der Erforschung der Funktion von Telomeren beim Alterungsprozess von Organismen wurden in den letzten Jahren große Fortschritte erzielt. So haben Elizabeth H. Blackburn, Carol W. Greider und Jack W. Szostak 2009 den Nobelpreis für Biologie für ihre Erkenntnisse erhalten, wie Chromosomen von Telomeren und dem Enzym Telomerase geschützt werden.⁵⁰ Telomere befinden sich an beiden Enden von Chromosomen und dienen diesen als eine Art Schutzkappe. Bei jeder Zellteilung verkürzen sich die Telomere, da sie vom normalen Kopiervorgang der DNA ausgeschlossen sind.⁵¹ Ab einer gewissen Anzahl von Verkürzungen kann sich die Zelle nicht weiter teilen und es kommt zur Seneszenz (Ruhezustand) oder zur Apoptose (zellulärer Selbstmord). Die Länge der Telomere korreliert also mit der Teilungs- und Lebensdauer der Zelle. Ein Enzym namens Telomerase hat die Fähigkeit, verkürzte oder beschädigte Telomere wiederherzustellen. Es befindet sich zum Beispiel in

46 Vgl. Gammel (2013), S. 242.

47 Vgl. Knell (2015), S. 24. Knell bezieht sich hier explizit auf Jonas.

48 Vgl. ebd.

49 Vgl. ebd., S. 31.

50 Vgl. Nobelprize.org (2009).

51 Vgl. Schuhmacher (2015), S. 163 sowie Gruss (2010), S. 44.

den auf unbegrenzte Teilungen ausgelegten Keimbahnzellen oder auch Stammzellen in Geweben wie dem Darm, der auf stetige Erneuerung angewiesen ist. Auf Basis dieser Zusammenhänge wird in der Theorie darauf geschlossen, dass eine künstlich erzeugte zusätzliche Aktivierung von Telomerasen der Verkürzung der Telomere entgegenwirken und den Alterungsprozess verlangsamen kann. Bei Labormäusen konnten Alterungsprozesse durch Telomer-Gentherapie bereits beeinflusst werden. Ob solche Therapien auch bei Menschen funktionieren könnten ist jedoch ebenso unvorhersehbar wie die möglichen Nebenwirkungen.⁵² Denn Telomerase spielen auch bei der Wucherung von Krebszellen eine große Rolle, die sich fortwährend teilen, bis sie sogar den sie nährenden Organismus zerstören. Daher könnte eine Telomer-Gentherapie beim Menschen mit großen Risiken verbunden sein.⁵³

Kontrovers diskutiert wird in diesem Zusammenhang der Fall von Elizabeth Parrish, CEO der in Seattle ansässigen Firma *BioViva*, die sich auf die Verlangsamung des menschlichen Alterungsprozesses spezialisiert hat. Parrish erhielt im Jahre 2015 auf eigenen Wunsch zwei Injektionen, hiervon eine zur Verlängerung der Telomere sowie eine, um dem altersbedingten Abbau von Muskelmasse entgegenzuwirken. Im April 2016 ließ *BioViva* über ihre Webseite verlauten, dass Parrishs Telomere gewachsen sind. *BioViva* räumte zwar ein, dass die Konsequenzen der Ergebnisse noch unklar seien, doch sah darin bereits einen großen Schritt in Richtung erfolgreicher Therapien zur Lebensverlängerung.⁵⁴ Kritiker wendeten ein, dass der hier konstruierte Zusammenhang von Verlängerung der Telomere und menschlicher Lebensdauer voreilig und wissenschaftlich keineswegs belegt ist.⁵⁵ Zudem könnten medizinische Forschungs- als auch Sicherheitsstandards unterlaufen werden. Der Vorgang fand in Kolumbien statt, da die US-Behörden die Zulassung dieses klinischen Selbstversuchs verweigerten.

Insgesamt sind die Erfolgsaussichten der vielseitigen Forschungsprojekte zur radikalen Lebensverlängerung umstritten. Einige optimistische Forscher gehen z.T. so weit zu prognostizieren, dass eine Expansion der Lebensspanne von siebenhundert bis tausend Kalenderjahren zu erreichen sein wird.⁵⁶ Einige Technologieutopisten hoffen sogar, noch selbst von

52 Vgl. Knell (2015), S. 27.

53 Vgl. Schuhmacher (2015), S.161-172.

54 Vgl. BioViva (2016 a).

55 Vgl. Grens (2016).

56 Vgl. Freitas (2009), S. 73.

lebensverlängernden Technologien profitieren zu können. Grundlage für diese Hoffnung ist das Brücken- bzw. Fluchtgeschwindigkeitsargument, welches besagt, dass von der Wissenschaft in den nächsten fünfzehn bis zwanzig Jahren Technologien entwickelt werden könnten, die das Leben um einige, wenn auch noch wenige Jahrzehnte verlängern. Diese zusätzlich gewonnenen Jahre könnten dann aber als zeitliche Brücke bis zur Entwicklung einer wieder neuen Technologie dienen, welche die Lebensspanne erneut erweitert, die dann wiederum als Brücke bis zur Entwicklung der nächsten Technologie dient usw. So könnten auch heutige Menschen mittleren Alters noch eine sehr lange Zeit leben.⁵⁷ In diesem Zusammenhang treten auch Technologien wie die Kryonik⁵⁸ auf den Plan, die zwar die bewusst erlebte Lebensspanne zunächst nicht erweitert, den Körper aber solange konservieren könnte, bis wirksame Technologien zur Lebensverlängerung zuhanden sind.

Andere Forscher sind jedoch sehr viel skeptischer und vertreten lediglich einen vorsichtigen Optimismus, der nur eine überschaubare Verlängerung der Lebensspanne für möglich hält.⁵⁹ Uneinigkeit herrscht auch bzgl. der Frage, ob erste Ergebnisse in naher oder ferner Zukunft zu erwarten sind. Die Forschungen finden noch stark unter Laborbedingungen statt, und es ist sehr fraglich, ob die in einzelnen Bereichen gewonnenen Ergebnisse jemals kombiniert oder auf einen komplexen menschlichen Organismus samt aller verschiedenen Organe zu übertragen sein werden.⁶⁰

Insgesamt fällt es selbst renommierten Wissenschaftlern schwer, genaue Prognosen abzugeben oder die Möglichkeit stark lebensverlängernder Maßnahmen besonders für die fernere Zukunft vollständig auszuschließen. Dies liegt zum einen daran, dass die meisten Forscher letztlich in nur einem Forschungsfeld (Evolutionsbiologie, Biogerontologie, Nano-

57 Vgl. hierzu z.B. Kurzweil (2010), S. 18; Gems (2009), S. 97.

58 Das Konservieren von Organismen bei niedrigen Temperaturen. Meist angewandt bei Menschen mit unheilbaren Krankheiten in der Hoffnung, an zukünftig entwickelten Heilungsmöglichkeiten nach einer Wiederbelebung teilhaben zu können. Es gibt jedoch bisher noch keine Technologien, welche einen eingefrorenen Körper wiederbeleben können. Wäre dies möglich, würde dies auch unser Verständnis vom Tod in Frage stellen, da Menschen, die z.B. nach heutigen medizinischen Standards Gehirntot sind, zurückgeholt werden könnten. Vgl. hierzu Moen (2015); Andrade (2011).

59 Vgl. Rose (2009).

60 Vgl. Schöler (2009), S. 65-67.

technologie etc.) tiefe Einsichten als Basis für Zukunftsprognosen gewinnen, während sie andere Wissenschaftszweige oft eher von außen betrachten. Zum anderen wurden in der Menschheitsgeschichte häufig ehemals schwer denkbare technische Möglichkeiten erreicht und Prognosen, wie sich der technische Fortschritt in den nächsten Jahrhunderten entwickeln könnte, sind kaum zu treffen. Die technische Leistungsfähigkeit und das Weltwissen stiegen in den letzten Jahrhunderten quasi exponentiell und durch technische Revolutionen wie dem Buchdruck oder der Industrialisierung teilweise sprunghaft an. Inwieweit gerade die derzeitige digitale Revolution zukünftige Wachstumsraten beeinflusst, ist nicht abzusehen.⁶¹ In diesem Zusammenhang macht auch der Umstand, dass viele der besonders spektakulären Zukunftsthesen weniger von etablierten Forschungseinrichtungen als von privaten Firmen im Silicon Valley stammen, die Einschätzung nicht unbedingt einfacher, bedenkt man die Fülle an Geld, Macht und Wissen, die sich dort inzwischen bündelt. Exemplarisch hierfür kann das Investmentunternehmen Google Ventures (GV) genannt werden, dem jährlich etwa 300 Millionen Dollar zur Unterstützung zukunftsrelevanter Forschungsprojekte zur Verfügung stehen, wobei ein Investitionsschwerpunkt bei der Erforschung verschiedenen Möglichkeiten zur Lebensverlängerung liegt.⁶²

Sicherlich vermengen sich im Silicon Valley fundierte Thesen fachkundiger Wissenschaftler zuweilen mit haltlosen Träumereien und technologischen Allmachtsfantasien und gewiss wird mit übertriebenen Zielsetzungen und Hypothesen oft versucht, mediale Aufmerksamkeit zu generieren. Es wäre jedoch ein Fehler, die Entwicklungen, Ideen und Ziele solcher Firmen deshalb generell zu ignorieren oder vorschnell als Hirnspinne abzuqualifizieren.⁶³

Trotz oder vielleicht auch gerade aufgrund der Uneinigkeit und Ungewissheit um mögliche Erfolgsaussichten gibt es gute Gründe, die Forschungen um radikale Lebensverlängerung philosophisch zu reflektieren. Zunächst sind wir, wie Jonas betonte, mit zukünftigen Generationen durch Macht verbunden und tragen daher eine Verantwortung, heutige Technologien auf mögliche zukünftige Folgewirkungen zu untersuchen. Selbst wenn wir mögliche Technologien radikaler Lebensverlängerung nicht mehr selbst erleben sollten, so stellen wir doch heute die Weichen, von denen die nächstheranwachsenden Generationen betroffen sein

61 Vgl. Bostrom (2016), S. 13-16; Knell (2015), S. 33.

62 Vgl. Finanzblatt (2015).

63 Vgl. Lanier (2014), S. 407-415.

könnten. Daher ist es wichtig, frühzeitig über mögliche Ziele und Folgen sich entwickelnder Wissenschaften nachzudenken, solange wir noch genug Zeit haben und keinen unmittelbaren Einfluss möglicher Technologien auf unser eigenes Leben spüren.⁶⁴

Eine schon heute bedeutsame und philosophisch zu reflektierende Entscheidung ist die des gewünschten Umfangs und damit der finanziellen Subvention von Forschungen zur radikalen Langlebigkeit. Gerade angesichts aktueller Probleme ist zu fragen, ob die angestrebten technischen Entwicklungen wünschenswert sind und wenn ja, wie dringlich das jeweils gesetzte Ziel im Verhältnis der globalen Gesamtsituation zu bewerten ist. Hiermit sollte jedoch die Freiheit der Forschung auch angesichts ungewöhnlicher und neuartiger Zielsetzungen und Forschungsmethoden nicht generell in Frage gestellt werden, zumal Forschungszentren oder auch die Firmen des Silicon Valley oft gleichzeitig Forschungen betreiben, die in Zukunft vielen Menschen etwa angesichts altersbedingter Krankheiten oder Krebserkrankungen helfen könnten. Forschungen zugunsten eines gesunden Alterns in einem natürlichen Rahmen und Forschungen radikaler Lebensverlängerung sind zuweilen schwer voneinander zu trennen, stehen doch medizinisch und biologisch oft die gleichen Zusammenhänge im Fokus. Forschungen zugunsten eines gesunden Erreichens einer natürlichen Lebensspanne für möglichst viele Menschen sieht auch Jonas als geboten, während er Forschungen zugunsten radikaler Lebensverlängerung ablehnt.⁶⁵ Gerade aufgrund dieser schwammigen Trennlinien sollten Forschungen von öffentlichen, kritischen und interdisziplinären Diskursen über Zielsetzungen, Chancen und mögliche Gefahren begleitet und in gesellschaftlich verantwortbare Bahnen gelenkt werden.

Eine weitere Frage ist die der kommerzialisierten Nutzbarkeit neuer Technologien. Mit Kryonik werden trotz sehr unwahrscheinlicher Erfolgsaussichten bereits über 250 Menschen auf eigenen Wunsch konserviert, während weitere 1500 einen Vertrag zur eigenen Konservierung

64 Vgl. hierzu Knell (2015), S. 54.

65 Vgl. Jonas (2004), S. 221. Es ist hinzuzufügen, dass die Möglichkeit einer Definition der natürlichen Lebensspanne kontrovers diskutiert wird. Hierbei darf auch die Gefahr nicht übersehen werden, dass die Festlegung einer etwaigen natürlichen Altersobergrenze schnell in eine Diskussion um eine mögliche Pflicht zu sterben ab eines gewissen Alters oder Gesundheitszustandes abrutschen kann, was natürlich gegen die Intention von Jonas wäre.

nach ihrem Ableben abgeschlossen haben.⁶⁶ Eine Konservierung kostet zwischen 28.000 und 200.000 US-Dollar. Dies zeigt, dass die Hoffnungen auf solche Technologien schon allein aufgrund der nicht mehr vollständigen Ausschließbarkeit eines möglichen Erfolgs genutzt werden.⁶⁷ Auch die Firma *BioViva* strebt langfristig an, Therapien wie jene von Parrish auch anderen Menschen zu ermöglichen.⁶⁸

Völlig unabhängig von tatsächlichen Erfolgsaussichten kann zudem anhand der neueren Entwicklungen und den hiermit entstehenden bzw. wiederbelebten Gedankenexperimenten unser Verhältnis zum Tod und damit zusammenhängend unser Blick auf das Leben reflektiert werden.

Es kann beispielsweise hinterfragt werden, welche Wertestrukturen und Denkungsarten Gesellschaften zugrunde liegen, die eine Auseinandersetzung mit dem Tod vermeiden und medizinisch eliminieren möchten.⁶⁹ In Verbindung mit sozialpsychologischen Perspektiven könnten die narzisstisch anmutenden Unsterblichkeitswünsche und die damit einhergehenden Allmachtsfantasien im systemischen Zusammenhang mit anderen gesellschaftlichen Entwicklungen reflektiert werden. Im aufkommenden Digitalen Zeitalter scheint eine Mentalität der Quantifizierbarkeit und unbegrenzten Machbarkeit beobachtbar zu sein, in der sich zudem vieles um Sichtbarkeit, Wachstum und Zahlen dreht.⁷⁰ Demgegenüber wäre philosophisch zu prüfen, welche qualitativen Aspekte unseres Daseins und Nichtseins sowie des Daseins und Nichtseins unserer Mitmenschen elementar sind, um Werte zu erhalten und zu stärken, die ein emphatisches, humanes und menschenwürdiges Leben für alle Menschen ermöglichen.

66 Vgl. Moen (2015), S. 677.

67 Der Philosoph Ole Martin Moen (2015) argumentiert beispielsweise in diesem Zusammenhang, dass die Kosten rational zu rechtfertigen sind, da der mögliche Lohn eines verlängerten Lebens diese trotz der geringen Erfolgsaussichten bei weitem aufwiegen würde. Hier wäre z.B. zu prüfen, ob der vermeintliche Lohn tatsächlich derart wünschenswert ist.

68 Vgl. BioViva (2016 b).

69 Vgl. hierzu Knell (2015), S. 55-57; Lanier (2014), S. 407-415.

70 Vgl. Lanier (2014).

Jonas' Kernargumente in der heutigen Diskussion

Im Folgenden sollen die in den vorigen Abschnitten von Jonas entfalteten Gedanken mit einigen aktuellen Positionen zu Sterblichkeit und Lebensverlängerung in Dialog gebracht werden. Zunächst wird hierbei der Zusammenhang von Sterblichkeit und Werteentwicklung in besonderem Zusammenhang mit möglichen gesellschaftlichen Auswirkungen radikaler Lebensverlängerung beleuchtet.

Wie dargestellt, lokalisiert Jonas das Erscheinen allgemeiner Zweck- und Werthaftigkeit bei der Entstehung organischer Lebensformen, die eine partielle Freiheit von Materie bei gleichzeitiger Notwendigkeit des Stoffwechsels besitzen. Weiter sieht er eine spezielle menschliche Freiheit durch bewusstes, selbstbestimmtes und wertgeleitetes Handeln angesichts des eigenen Todes, das hierdurch eine besondere moralische Qualität besitzt.

Die Frage, ob moralisch als wertvoll zu bewertendes Handeln an das Faktum und das Bewusstsein der Sterblichkeit gekoppelt ist, wird bis heute kontrovers diskutiert. Martha Nussbaum argumentiert beispielsweise in ihrem Buch *Therapy of Desire*, dass die Tugend des Mutigen vor allem darin bestehe, angesichts des Risikos des eigenen Todes zu handeln: „For courage consists in a certain way of acting and reacting in the face of death and the risk of death. A being who cannot take that risk cannot have that virtue [...]“⁷¹ Zudem seien starke Beziehungen zwischen Menschen, besonders bei Liebe und fester Freundschaft, oft dadurch gekennzeichnet, dass eine Opferbereitschaft füreinander vorhanden ist. Nur das Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit könne starke Formen von Mut, Aufopferung oder Großzügigkeit entstehen lassen, wie sie für tiefe menschliche Bindungen elementar sind.

Es wird von einigen Seiten kritisiert, dass Nussbaum ihren Argumenten das Szenario einer sog. *notwendigen Unsterblichkeit* zugrunde legt, in dem es keine Möglichkeit zu Sterben gibt und daher die Möglichkeit wahrhaft mutiger und aufopferungsvoller Handlungen per se ausgeschlossen ist.⁷² Hier setzt z.B. Kreuels das Konzept einer potenziellen oder, wie sie es

71 Nussbaum (1994), S. 227.

72 Tatsächlich geht Nussbaum bei ihrer Argumentation von einem Fall aus, der auch die *Möglichkeit des Sterbens* ausschließt. Es geht ihr hierbei um die Herausstellung der allgemeinen Sterblichkeit als Voraussetzung der Entstehung von Werten in der Welt.

nennt, *kontingenten Unsterblichkeit* entgegen. In diesem Konzept ist es zwar theoretisch möglich, ewig zu leben, man kann aber auch jederzeit durch Unfälle etc. sterben. Hier, so Kreuels, wären mutige und großzügige Handlungen weiter möglich.

Aus einer verantwortungsethischen Perspektive ist aber auch eine potenzielle Unsterblichkeit zu kritisieren. So ist zu befürchten, dass in einer solchen Konstellation die menschliche Freiheit ebenfalls stark eingeschränkt und aufopferungsvolle Taten unwahrscheinlicher werden würden. Denn der Einsatz erscheint doch sehr unterschiedlich, ob beispielsweise ein fünfzigjähriger Feuerwehrmann die restlichen ca. dreißig Lebensjahre für die Rettung eines anderen Menschen aus einem brennenden Haus riskiert, oder ob er seine potentielle Unsterblichkeit aufs Spiel setzt. Weiter stellt sich die Frage, ob sich Menschen in Zukunft unter Einsatz ihres Lebens gegen tyrannische Herrschaftsformen auflehnen würden, wie es für den Lauf der Geschichte so ungemein wichtig war, wenn der Verlust von Jahrhunderten an Lebenszeit droht. Zwar kann der Argumentation prinzipiell zugestimmt werden, dass solange Sterblichkeit überhaupt möglich ist, auch Mut und Opferbereitschaft möglich sind, doch ist es möglicherweise eine unverantwortliche Zumutung, zukünftige Verantwortungsübernahmemöglichkeiten durch eine radikale Erhöhung des Einsatzes zu erschweren. Diese Erschwernis könnte durch die denkbare Gefahr, dass gleichzeitig mit radikaler Lebensverlängerung auch die Möglichkeit einer beinahe ewig dauernden Folter erschaffen würde, zusätzlich vergrößert werden. So formuliert David Gems in Bezug auf mögliche negative Konsequenzen von Unsterblichkeit in Referenz zu Orwells 1984: „Wenn Sie ein Bild von der Zukunft haben wollen, so stellen Sie sich einen Stiefel vor, der auf ein Gesicht tritt. Für immer.“⁷³ Diese Vorstellung macht Gems durchaus Sorgen, da die Alters- und Unsterblichkeitsforschung genau dieses *für immer* erst ermöglichen könnte. Der Missbrauch solcher Technologien könnte eine alte Urangst entfachen, welche die Menschheit schon seit ewigen Zeiten belastet. Es ist die Angst vor der ewigen Qual, die voreinst nur in Mythen wie Prometheus oder religiösen Vorstellungen wie der christlichen Hölle vorhanden war und nun grausame Realität werden könnte.⁷⁴

Die Einschränkungen durch solch neue Zwänge und Gefahren betreffen Jonas' Idee einer eigentümlichen menschlichen Freiheit als eine besondere Fähigkeit, angesichts des Todes moralisch und entgegen der eigenen

73 Gems (2010), S. 93.

74 Vgl. hierzu auch Lacina (2009), S. 93 ff.

individuellen Fortexistenz zu handeln. Die bestehenden Gefahren einer ewigwährenden Folter oder das Bewusstsein, bei jedem riskanten Einsatz seines Lebens für die Gesellschaft möglicherweise Jahrhunderte an Lebenszeit in die Waagschale zu werfen, könnte unsere Handlungsfreiheit einschränken. Dies sowohl in Bezug auf das individuelle Leben in alltäglichen Situationen (z.B. beim Betreten eines Flugzeugs), als auch bei gesellschaftspolitisch wichtigen Taten (z.B. beim Widerstand gegen diktatorische Machtverhältnisse).

Viele Befürworter der Langlebigkeitsforschung nehmen gewisse gesellschaftliche Gefahren wahr, befürworten aber dennoch die offensive Erforschung von Technologien, deren komplexe Langzeitfolgen nicht abzusehen sind. Nach seinen oben beschriebenen Bedenken schiebt Gems beispielsweise sofort nach: „Ich glaube nicht, dass wir unsere Forschung aufgrund der Sorge aufgeben sollten, aber wir müssen sicherstellen, dass keiner so viel Macht ansammeln kann und dann ewig am Leben bleibt.“⁷⁵ Die Art und Weise, wie Gems diese Gefahr abtut, scheint leichtfertig. Denn gerade Lebensverlängerungstechnologien könnten bisher nicht abzusehende Machtstrukturen schaffen und die Machtfülle einzelner Personengruppen in bisher unbekanntem Maße erhöhen und manifestieren. Hier wäre die Methode der Heuristik der Furcht ein wichtiger Gegenpol, um Bedenken nicht vorschnell beiseite zu schieben und vielmehr die möglichen negativen Folgen solch tiefgreifender technischer Entwicklung stärker herauszuarbeiten sowie zu Vorsicht, Besonnenheit und Langsamkeit zu mahnen. Denn von einer Bannung der Missbrauchsgefahr von technischen Innovationen seitens Diktatoren oder auch einzelner Personengruppen ist die Welt heute noch sehr weit entfernt. Im Gegenteil, gerade Sterblichkeit und Gebürtigkeit des Menschen scheinen weiter notwendig, um festgefahrene Machtverhältnisse immer wieder aufzuweichen. Jonas bringt Sterblichkeit mit Gebürtigkeit als dessen „wesentliches Gegenstück“⁷⁶ und dem damit einhergehenden Generationenwechsel in Verbindung. Er verweist dabei auf den Begriff der Natalität bei Hannah Arendt.⁷⁷ In Arendts Überlegungen ist gerade das Erscheinen neuer Generationen die Hoffnung der Menschheit, totalitäre Systeme zu überwinden und einen neuen Anfang zu finden. „Dieser Anfang ist immer und überall da und bereit. Seine Kontinuität kann nicht unterbrochen werden, denn sie ist garantiert durch die Geburt eines je-

75 Gems (2010), S. 93.

76 Jonas (2004), S.215 sowie (1979), S. 49.

77 Vgl. Jonas (2004), S. 216.

den Menschen.“⁷⁸ Diese beiden Sätze stehen nicht zufällig am Ende ihres Werkes *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, in der sie sich mit der Entstehung der nationalsozialistischen Diktatur auseinandersetzen. Bei allen wohlbekanntem Differenzen in Bezug auf die Analyse des Nationalsozialismus sind sich Jonas und Arendt in diesem Punkt einig: Die Kontinuität des immer neuen Anfangens durch immer neue Menschen darf nicht unterbrochen werden.

In diesem Zusammenhang steht auch die von Jonas formulierte Forderung an heutige Generationen, die Weichen der Welt so zu stellen, dass auch für zukünftige Generationen die Möglichkeit der Verantwortungsübernahme bestehen bleibt. Auf diese Argumentation von Jonas stützt sich in Teilen Jürgen Habermas in seinen Überlegungen zur Eugenik und Genforschung. Habermas sieht eine Gefahr, dass zunehmende Intervention ins menschliche Genom „notwendige Bedingungen für autonome Lebensführung und ein universalistisches Verständnis von Moral berühren könnte.“⁷⁹ Zwar bezieht sich Habermas in seinen Überlegungen primär auf reprogenetische Technologien und der damit einhergehenden Gefahr der unzulässigen Überformung und Verdinglichung einer Generation durch die vorangegangene, diese sind jedoch im Kontext verschiedener konvergenter Forschungen zur Leistungsoptimierung des menschlichen Organismus verortet, die auch Bestrebungen zur Langlebigkeit umfassen.⁸⁰ Lebensverlängerung könnte möglicherweise notwendig mit einem Konglomerat verschiedener Technologien zur Verbesserung körperlicher, psychischer und kognitiver Fähigkeiten verbunden sein, das die uns bekannte moralische Entwicklung von sprach- und handlungsfähigen Subjekten durch kommunikative Vergesellschaftung in Frage stellt. Beispielsweise ist nicht auszuschließen, dass eine pränatale oder frühkindliche Gentherapie für den Erfolg von Lebensverlängerung notwendig sein wird, so dass den Betroffenen keine freie Entscheidung über mögliche Anwendungen bleibt.⁸¹ Nach Habermas erfährt sich der Mensch aber nur auf Basis einer natürlichen Unverfügbarkeit der ei-

78 Arendt (1986), S. 979.

79 Vgl. Habermas (2001), S. 85. Zur kritischen Diskussion dieser Position siehe Kampowski (2014), S. 128-169; Karnein (2013), S. 185-210; Ehni/Aurenque (2012).

80 Vgl. hierzu die Entgegnung von Habermas auf Michael Quante in Quante (2015), S. 315-319.

81 Bei Mäusen wirkte sich zudem eine Manipulation der Telomerase auf die Nachkommen aus. Vgl. Schuhmacher (2015), S. 166. Wäre dies bei Menschen ähnlich, könnte man dies als eine indirekte genetische Überformung der nächsten Generationen betrachten.

genen Herkunft als freies Individuum. Damit eine Person sich als „Ursprung eigener Handlungen und Ansprüche“⁸² begreifen kann, darf seine Naturwüchsigkeit nicht durch die Verfügung anderer Personen entzogen werden. Habermas folgt bei diesen Überlegungen Jonas und sieht eine Verwirrung der intuitiven Unterscheidung zwischen Gewachsenen und Gemachten sowie Subjektivem und Objektivem.⁸³ Darüber hinaus sieht auch Habermas die Unverfügbarkeit des Anfangs des Menschen als Grundvoraussetzung für die Idee der Gebürtigkeit bzw. Natalität, die ein immer neues und unvorhersehbares Handeln in der Welt möglich macht.⁸⁴ Nach Habermas ist Genforschung daher mit der potenziellen Gefahr einer Unterminierung menschlicher Freiheit und Moral verbunden.

Weiter birgt die Begründung der von Jonas geforderten Berücksichtigung von Rechten zukünftiger Generationen sowie, noch schwieriger, eines Rechts auf Leben zukünftiger Generationen, große Herausforderungen. Die betroffenen Personen sind derzeit nicht existent und besitzen somit keine Wahrnehmung, Vernunft oder Interessen. Ein aktueller Fürsprecher einer Berücksichtigung der Interessen zukünftiger Generationen findet sich in Peter Singer.⁸⁵ Er weist zunächst vertragstheoretische Überlegungen zurück, die von einer Reziprozität moralischer Verpflichtungen ausgeht. Weiter spielt für Singer der Zeitpunkt der Existenz einer von einer Handlung betroffenen Person keine wesentliche Rolle zur Bestimmung von ethischen Normen. „Falls es also zukünftige Generationen von Wesen geben wird, die uns gleichen, sollten deren Interessen in demselben Maße zählen wie unsere Interessen.“⁸⁶ Radikale Erweiterungen der Lebensspannen würden aufgrund veränderter Altersstrukturen innerhalb der Gesellschaft nach Singer die Gesamtsumme des Glücks verringern. Dies begründet er mit Bezug auf Jonas folgendermaßen:

„Sofern Jonas zu Recht behauptet, dass die Anhäufung von Erfahrung nicht imstande ist, den Verlust der »Anfänglichkeit, der Unbekümmertheit und des Eifers der Jugend« wettzumachen, wird die Verlangsamung des Alterns die durchschnittliche Lebensqualität zu

82 Habermas (2001), S. 101.

83 Vgl. ebd. S. 85.

84 Vgl. ebd., S. 101-103.

85 Vgl. Singer (2009), S.168-173.

86 Ebd., S. 169.

jedem zukünftigen Zeitpunkt reduzieren, da durch sie der relative Anteil junger Menschen innerhalb der Gemeinschaft sinken wird.“⁸⁷

Singer koppelt die moralische Berücksichtigung von Interessen zukünftiger Personen mit der Idee der Gebürtigkeit sowie der Annahme einer aufgrund begrenzter Ressourcen begrenzten möglichen Anzahl von Menschen. Diese Argumentationsfigur greift jedoch nur, *falls* zukünftige Generationen existieren werden. Ein generelles Lebensrecht zukünftiger Generationen kann in dieser Konzeption noch nicht begründet werden. Singer fährt jedoch fort und spricht sich auch für eine Berücksichtigung der Interessen nur möglicher Menschen aus, die z.B. ohne Langlebigkeitstechnologien auf die Welt gekommen *wären*. Er bemüht dabei einen Vergleich mit einem anderen Szenario: Angenommen, heutige Generationen entschieden sich für einen kompletten Verzicht auf Nachwuchs zugunsten eines ungebremsten Ressourcenverbrauchs im Interesse aktuell existierender Personen. Die vom Beenden des Generationswechsels betroffenen Menschen würden in diesem Szenario niemals existieren und auch niemals Interessen entwickeln. Dennoch wäre es nach Singer falsch, diese nur möglichen Personen aus ethischen Überlegungen auszuschließen. Der „Grund, warum es falsch ist, liegt, so paradox es erscheinen mag, darin, dass die Interessen bloß möglicher Personen doch irgendwie in die Kalkulation einbezogen werden müssen. Vielleicht muss sich das, was wir tun sollten, aus der Orientierung demgegenüber ergeben, was über die Zeit hinweg die größte Gesamtsumme an Glück oder Wohlergehen nach sich ziehen wird.“⁸⁸ Die Verwendung der Wörter *paradox* und *irgendwie* im obigen Zitat zeigt jedoch auch, dass sich Singer der Schwierigkeiten der Begründung eines Einbezugs von nur möglichen Menschen in den Schutzbereich der Moral bewusst ist.

Bei aller Übereinstimmung beider Denker bzgl. der Konklusion, radikale Lebensverlängerung nicht zu befürworten, müssen jedoch einige Aspekte von Jonas' Verantwortungsethik und Singers Präferenzutilitarismus klar unterschieden werden. Singers Konzeption der Nutzenmaximierung steht Jonas' Vermeidung großen Unheils in vielen Aspekten entgegen. Auch lehnt Singer eine Verpflichtung gegenüber der Menschheit bzw. der Gattung Mensch als solcher ab, sondern berücksichtigt lediglich die Interessen einer Ansammlung einzelner Personen.⁸⁹ Nicht zuletzt legt

87 Ebd., S. 166.

88 Ebd., S. 173.

89 Ebd., S. 170.

Singer seinen Überlegungen einen anderen Personenbegriff zugrunde.⁹⁰ Dies ist nicht der Ort, diese Differenzen im Detail zu entfalten. Festzuhalten ist vielmehr, dass Jonas' Argumentationen zur radikalen Lebensverlängerung Resonanz in unterschiedlichen und zum Teil konträren ethischen Grundkonzeptionen finden, die hierdurch wichtige neue Impulse für den aktuellen Diskurs entwickeln.

Verlassen wir nun die moralische Ebene des Gemeinwohls und betrachten Jonas' Überlegungen zur Langlebigkeit aus einer prudentiellen Perspektive einzelner Individuen. Jonas sieht die Gefahr einer möglichen fundamentalen Langeweile bei sehr langlebigen Menschen. Das Argument der Langeweile wird in aktuellen Diskursen sehr häufig in Bezug auf Bernard Williams 1973 erschienenen Essay *Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit* diskutiert.⁹¹ Williams versucht hierin zu begründen, warum ein Zustand der Langeweile zwangsläufig jeden unsterblichen Menschen irgendwann befallen würde. Ein wichtiger Grund ist dabei das Schwinden der für ein lebenswertes Leben notwendigen kategorischen Wünsche. Kategorische Wünsche sind langfristige, über Grundbedürfnisse hinausreichende Wünsche, die für den Willen des Fortlebens auch unter schwierigen Bedingungen elementar sind.⁹² Williams argumentiert, dass der Mensch sein Leben nur dann als attraktiv empfindet, wenn er innerhalb seines Lebens kategorische Wünsche verfolgt. Sind alle Wünsche erfüllt, so entfällt auch der Wunsch zum Weiterleben. Nach Williams hat aber jeder Mensch nur eine endliche Zahl von kategorischen Wünschen, die nach einer gewissen Zeit erfüllt

90 Singers Personenbegriff hat aufgrund des Ausschlusses einiger Menschen aus einem starken moralischen Schutzbereich besonders in der deutschen Heilpädagogik für vehementen Widerspruch gesorgt. Auch dies kann in diesem Rahmen nicht vertieft werden. Für einen Überblick zu diesen Kontroversen siehe Wertgen (2009).

91 Williams (2014). Williams bezieht sich in seinem Essay auf das Schicksal von Elina Makropulos, einer fiktiven Figur des tschechischen Schriftstellers Karel Capek. Elina Makropulos bleibt mithilfe eines Lebenselixiers ewig biologisch 42 Jahre alt. Nach einiger Zeit gerät sie jedoch in einen Zustand von Langeweile, Gleichgültigkeit und Kälte, so dass sie schließlich ihren Tod herbeisehnt und die Einnahme des Elixiers verweigert. Zu diesem Zeitpunkt ist sie 342 Jahre alt, lebte also 300 Jahre in dem Körper einer Zweiundvierzigjährigen. Vgl. ebd. S. 262.

92 Ebd., S. 267-269 sowie S. 293. Als ein Beispiel für kategorische Wünsche kann das Schreiben und Fertigstellen eines Romans genannt werden. Solche Wünsche gehen über kurzfristige Bedürfnisse in Bezug auf die biologische Existenz hinaus und sind durch den Tod zu vereiteln. Vgl. hierzu auch Kreuels (2015), S. 38-40; Wittwer (2004), S. 35-38.

sein würden.⁹³ Es würde sich dann ein Zustand unerträglichen Überdrusses und dauerhafter Langeweile einstellen, der durch nichts mehr behoben werden könnte und das Leben wäre ab diesem Zeitpunkt nicht mehr lebenswert. Die Argumentation von Williams wird in aktuellen Debatten oft diskutiert und auf verschiedene Weise kritisiert. So wird einmal die Annahme einer Begrenztheit möglicher Wünsche und Interessen in Frage gestellt und behauptet, dass der Mensch vielmehr in der Lage ist, endlos neue Wünsche zu entwickeln und Interessensgebiete zu finden.

In diesem Fall entstünde aber möglicherweise ein Problem, wie es Jonas als auch ähnlich Williams formulierten, dass die Identität nicht über beliebig lange Zeiträume gewahrt bliebe, sondern sich durch ein Löschen und Ersetzen von Charaktereigenschaften, Erinnerungen oder Interessen die Kohärenz der Persönlichkeit auflösen würde. Für die Beurteilung dieses Problems ist entscheidend, welches Identitätskonzept zugrunde gelegt wird. So kann man einmal „das retrospektive Band konkreter Lebenserinnerungen als eine notwendige Bedingung diachroner personaler Identität“⁹⁴ betrachten. In welchem Maße jedoch Erinnerungen diachron linear und Identitätskonstruktionen kohärent sein müssen, ist stark umstritten.⁹⁵ Theorien zu personalen Identitätskonstitutionen, die synchronen psychologischen Merkmalen des Personendaseins mehr Bedeutung zuweisen und auf der diachronen Zeitachse eine Überlappung mentaler Verknüpfungen für ausreichend halten, lassen aus einer Verlängerung der Lebenszeit nicht zwangsläufig eine Einschränkung von Personalität und eine subjektiv empfundene Lebensqualitätsminderung folgen.

Zwar ist der Rückgriff auf Erinnerungen und der Vorgriff auf Ziele für die Identitätsbildung elementar, wenn dies jedoch trotz gewisser Erinne-

93 Die Argumentation zur Langeweile bei Williams bezieht sich auf egozentrische, nichtmoralische Wünsche. Es kann demgegenüber argumentiert werden, dass moralische Wünsche das Leben sehr viel länger attraktiv erscheinen ließen. Gerade dann wären aber wieder die Argumente der gesamtgesellschaftlichen Perspektive relevant. Solange man also die Perspektive eines egozentrischen Menschen beibehält, so wie es Williams als auch Jonas in ihren Gedankenexperimenten machen, sind die Argumentationen zur Langeweile nachvollziehbar, da die hierbei vorgestellten Personen keine über sie hinausgehenden moralischen Ziele verfolgen. Tun sie es doch, greifen wieder die ethischen Argumentationen bzgl. der gesellschaftlichen Perspektive zur Langlebigkeit.

94 Knell (2009), S. 141.

95 Siehe zu dieser Diskussion Kreuels (2015), S. 138-180; Knell (2015), S. 274-289; Quanté (2002), S. 166-170; Bilden (1997).

rungslücken oder auch mit z.T. widersprüchlichen Teil-Identitäten möglich ist und eher auf einer begrenzt ausgedehnten sozial-situativen, raum-zeitlichen Selbstverortung beruht, wären direkte Erinnerungsverknüpfungen nicht die einzige Grundlage der Identitätsbildung und die Bedenken von Jonas könnten zumindest in Zweifel gezogen werden. Doch in Anlehnung an Jonas' Argument könnte zusätzlich zur begrenzt bewussten auch von einer begrenzt unbewussten Aufnahmefähigkeit gesprochen werden. Hier kommt eine psychologische Komponente ins Spiel, die über reine Informationsverarbeitung hinausgeht. Dadurch gewinnt das Argument einer Überforderung mentaler und psychischer Kapazitäten für die aktuelle Debatte mehr Plausibilität.⁹⁶

Nun könnten lebensverlängernde Maßnahmen mit Psychopharmaka und Substanzen zum *human Enhancement* kombiniert werden. Dabei könnten sowohl die Gehirnkapazität als auch psychische Dispositionen so erweitert werden, dass die vergrößerte Menge an Erfahrungen und emotionalen Belastungen kompensiert würde.⁹⁷ Doch diese Lösung ist aus einer verantwortungsethischen Perspektive aus zumindest zwei Gründen fragwürdig: Einmal wäre zu fragen, ob durch Psychopharmaka, cognitive Enhancement und ggf. auch moral Enhancement die autonome Verantwortungsfähigkeit der Menschen unterminiert würde. Zudem zeigt sich hier eine Dynamik, in der die Entwicklung einer Technologie die Notwendigkeit weiterer Technologien folgen ließe. Jonas nennt dies die kumulative Dynamik technischer Entwicklungen.⁹⁸ Gerade aufgrund der Komplexität und Unvorhersehbarkeit solcher Folgeerscheinung wären aus einer Perspektive der Heuristik der Furcht, die denkbaren negativen Langzeitwirkungen und technologischen Dynamiken großes Gewicht beimisst, derzeitige Forschungen zur radikalen Lebensverlängerung kritisch zu betrachten.

Ein weiterer Einwand gegen das Argument der Langeweile lautet, dass man nicht stetig neue Interessen herausbilden muss, da es in Bereichen der Wissenschaft oder der Kunst *Open-End-Projekte* gäbe, in deren Rah-

96 Man bedenke, wie viele Therapiestunden teilweise vonnöten sind, wenn eine zehnjährige Ehe durch Bewusstmachung unterbewusster Ärgernisse aufgearbeitet wird. Die Therapiearbeit einer tausendjährigen Ehe wäre kaum vorstellbar.

97 Vgl. z.B. Bostrom (2008). Zu Pro- und Kontraargumenten bzgl. Enhancement auch in Bezug auf eine Verantwortung gegenüber zukünftigen Generationen siehe O'Brolchain/Gordijn (2014).

98 Vgl. Jonas (1979), S. 71.

men sich einmal ausgebildete Interessen endlos fortentwickeln ließen.⁹⁹ Jonas jedoch beschrieb gerade einen Effekt, in dem seine Begeisterung für Kunst ihm eben nicht ermöglichte, endlos neue Kunstformen nachzuvollziehen. So wäre anzunehmen, dass die einmal angelegten Strukturen der individuellen Kunstrezeption und -produktion nicht beliebig ausdehnbar sind und irgendwann festgefahrene Bahnen nicht mehr verlassen würden. In solchen Fällen sieht Jonas die Gefahr, dass sich ein Effekt des Überdrusses einstellt. Jonas' Überlegungen zur Notwendigkeit eines fortwährenden Generationenwechsels gewinnen aus dieser Sicht an Überzeugungskraft. Als Folgewirkung einer Langlebigkeitslangeweile eine Enhancement- und Unterhaltungsindustrie heraufzubeschwören, die sich um immer schwerer zu begeisternde Langlebige kümmern muss, die dann doch niemals die natürliche Begeisterung und Kreativität von Kindern aufbringen können, erscheint wenig wünschenswert.

Schlussendlich ist die Befürchtung einer Langeweile weder leicht auszuräumen noch zu bestätigen. Radikale Lebensverlängerung wäre ein Einschnitt in das Leben, deren Auswirkungen auf die menschliche Psyche derzeit kaum abschätzbar sind. Vielleicht reicht die menschliche Vorstellungskraft aus, in Gedankenexperimenten nachzuvollziehen, wie sich eine Lebensspanne von 200 Jahren möglicherweise auswirken würde, wobei schon hier eine ganze Reihe von Eventualitäten berücksichtigt werden müssten. Jede darüber hinausgehende Lebensspanne wäre selbst als Gedankenexperiment sehr schwer fassbar, da sie sich dem heutigen menschlichen Vorstellungsvermögen schlicht entzieht. Da jedoch die verantwortungsethische Perspektive dem möglichen *malum* mehr Gewicht einräumt als dem *bonum*,¹⁰⁰ ist es gerade die Unüberschaubarkeit des Forschungsgegenstandes, die uns zu großer Umsicht und Vorsicht mahnen sollte.

Fazit

Ziel dieses Artikels war, Jonas' Haltung zur Sterblichkeit zu rekonstruieren und mit dem breit geführten Diskurs um radikale Lebensverlängerung in Dialog zu bringen. In diesem Rahmen konnten die einzelnen Argumente nur exemplarisch mit den komplexen heutigen Diskurssträngen verknüpft werden. Die vorangegangenen Ausführungen sollten aber

99 Vgl. Knell (2009), S. 143.

100 Vgl. Jonas (1979), S. 63.

verdeutlicht haben, dass Jonas' Gedanken aktuelle Debatten um Langlebigkeitsforschungen bereichern und eine Vertiefung der Auseinandersetzung weiter notwendig ist. Insofern sollte der Artikel auch als Impuls dienen, die Philosophie von Hans Jonas für die Kontroverse um Langlebigkeit fruchtbar zu machen und die einzelnen angeschnittenen Überlegungen im Spiegel aktueller Entwicklungen und Argumentationen weiter auszudehnen. Die Überlegungen von Jonas auf den Ebenen des Gemeinwohls und des Individuums als auch generell die Methode der Heuristik der Furcht sind für aktuelle Diskurse wichtige Beiträge, mit denen ungewollte Effekte der Forschung um radikale Lebensverlängerung herausgearbeitet werden können.

Jonas lehnte radikale Lebensverlängerung als Ziel medizinischer und technologischer Forschungen ab. Es darf jedoch nicht der Fehlschluss entstehen, dass im Sinne seiner Verantwortungsethik medizinische Forschungen oder technischer Fortschritt generell negativ zu bewerten sind. Jonas selbst sah die Ambivalenz der Technologie, den schwierigen Umstand, dass ein und dieselbe Technik sowohl Gutes als auch Unheil in die Welt bringen kann. Gerade diese Ambivalenz macht immer neue Diskussionen zu sich anbahnenden technischen Innovationen unverzichtbar. Die reflexive Unterscheidung von wünschenswerten Zielen und Zielen, die nicht zu kalkulierende Risiken bergen und die Existenz einer echten Menschheit gefährden, sollte wissenschaftliche Strömungen stets begleiten.

Nach Jonas jedoch zählt das Ziel der radikalen Lebensverlängerung zu der zweiten Kategorie der nicht wünschenswerten Ziele. Es wurde deutlich, dass die Begründungsfiguren dieser Haltung auch im heutigen Diskurs kontrovers debattiert werden und derzeit weder letztgültig bestätigt noch widerlegt werden können. Langlebigkeitsszenarien etwa um Langeweile, neue Zwänge oder Identitätskonfusionen bleiben in ihren antizipierten Folgeabschätzungen oft spekulativ. Nach der Methodik der Heuristik der Furcht ist dies aber für eine Ablehnung der Unsterblichkeitsforschung bereits ausreichend, da die Möglichkeit von gravierend negativen Folgen nicht auszuschließen ist. Sobald eine mögliche Gefährdung der Menschheit bzw. des echten menschlichen Lebens droht, ist der schlechten Prognose gegenüber der guten mehr Gewicht einzuräumen. „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit

der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“,¹⁰¹ so lautet der bekannte verantwortungsethische Imperativ von Hans Jonas.

Zentral bei dieser Formulierung ist die Forderung nach einem *echten menschlichen Leben*. Das Ziel vieler Forscher, mit technischen Eingriffen den Alterungsprozess radikal hinauszuschieben, ignoriert den für Jonas mit echtem menschlichen Leben untrennbar verbundenen Zusammenhang, dass gerade durch den Gegensatz des menschlichen Lebens zum Tode die Selbstbejahung des Seins hervortritt.¹⁰² Sein ist immer ein Sein auf Widerruf, steht stets an der Schwelle zum Nichtsein. Gerade hier offenbart die Natur durch die Mannigfaltigkeit ihrer Formen eine Zweckhaftigkeit, die sich subjektiv in allen lebenden Wesen wiederfindet. Die Sterblichkeit ist dem Menschen eine Tatsache, die ihm mehr als alles andere seine notwendige Eingebundenheit in seine Mit- und Umwelt verdeutlicht. Aus dieser Konstellation heraus entsteht eine Sorge des Menschen um sich und das Bewusstsein des Wertes anderer Lebewesen.

Hier liegt der Ursprung des *sich selbst und andere Bejahens*, das im Denken von Jonas eine zentrale Rolle spielt. Eine kritische Haltung zur Langlebigkeitsforschung ist also keineswegs Ausdruck von Lebensverneinung, sondern im Gegenteil von Lebensbejahung, sofern man das Leben in seiner Gesamtheit über seine eigene individuelle Existenz hinaus begreift.

Eine radikale Expansion der Lebensspanne allein scheint hingegen für ein gelungenes Leben nicht ausreichend zu sein, wenn damit neue Freiheitsverluste sowie Entfremdungen von unseren durch die Natur vorgegebenen menschlichen Dispositionen einhergehen. Der Blick auf die Welt könnte hierdurch narzisstisch auf uns selbst verengt werden. Doch sind es gerade die Verbindungen zu den Mitmenschen und die Handlungen im Sinne der heutigen und zukünftigen Menschheit, die viele Menschen mit Sinn und Lebensfreude erfüllen. Die Qualität eines Lebens bemisst sich nicht an der Quantität der Lebensjahre, sondern an der moralisch qualitativen Eingebundenheit in die Menschheit, in die wir auch in Zukunft durch die Wirkungen unserer Handlungen über unsere je individuelle Lebensspanne hinaus verwoben bleiben.

Im zukunftsverantwortlichen Handeln aus Freiheit im Hier und Jetzt liegt eine dauerhafte Fortexistenz, die nicht vergeht, solange es eine Menschheit gibt. Und nur durch Gebürtigkeit als Kehrseite der Sterb-

101 Jonas (1979), S. 36.

102 Vgl. ebd., S. 157.

lichkeit kann das Staunen in der Welt und über die Welt erhalten bleiben, das nach Platon der Anfang der Philosophie ist.¹⁰³

Literatur

- Aertsen, Ad: „Wenn beide versuchen, sich anzupassen“ - Von Mensch-Maschine-Schnittstellen, Cyborgs und dem Nachbau des Gehirns. In: Hülswitt, Tobias/Brinkmann, Roman (Hrsg.): *Werden wir ewig leben? Gespräche über die Zukunft von Mensch und Technologie*. Berlin 2010, S. 137-157.
- Andrade, Gabriel: *Immortality*. Internet Encyclopedia of Philosophy 2011 <http://www.iep.utm.edu/immortal/> (zuletzt abgerufen am 20.11.2016).
- Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München/Berlin 1986.
- Bilden, Helga: *Das Individuum - ein dynamisches System vielfältiger Teilselbste. Zur Pluralität in Individuum und Gesellschaft*. In: Keupp, Heiner/Höfer, Renate (Hrsg.): *Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung*. Frankfurt a.M. 1997, S. 227-249.
- BioViva: *First Gene Therapy successful against Human Aging*. 2016 a. www.bioviva-science.com/blog/first-gene-therapy-successful-against-human-aging-2 (Zuletzt abgerufen am 29.11.2016).
- BioViva: *BioViva, Gene Therapy and Blockchain Merges in Russia*. 2016 b. www.bioviva-science.com/blog/bioviva-gene-therapy-and-blockchain-merges-in-russia (zuletzt abgerufen am 29.11.2016).
- Bostrom, Nick: *Superintelligenz. Wissenschaftliche Sonderaufgabe*, Berlin 2016.
- Bostrom, Nick: *Why I Want to be a Posthuman when I Grow Up*. In: Gordijn, Bert/Chadwick, Ruth (Hrsg.): *Medical Enhancement and Posthumanity*. Berlin 2008, S. 107-137.
- Ehni, Hans-Jörg/Aurenque Diana: *On Moral Enhancement from a Habermasian Perspective*. In: *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* (21/2) Cambridge 2012, S. 223-234.
- Finanzblatt: *500 Jahre alt werden: Google Ventures arbeitet an Unsterblichkeit*. 2015. www.finanzblatt.net/google-ventures-arbeitet-an-unsterblichkeit-1618 (zuletzt abgerufen 22.11.2016).
- Gammel, Stefan: *Achtung und Verachtung der Natur. Hans Jonas' Denken zwischen Transhumanismus und Biokonservatismus*. In: Hartung, Gerald/Köchy, Christian/Schmidt, Jan C./Hofmeister, Georg (Hrsg.): *Natur-*

103 Vgl. ebd., 49.

- philosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas. München 2013, S.239-267.
- Gems, David: Wenn Mao noch lebte – Vom Segen und Unsinn des Alterns. In: Hülswitt, Tobias/Brinkmann, Roman (Hrsg.): Werden wir ewig leben? Gespräche über die Zukunft von Mensch und Technologie. Berlin 2010, S. 81-99.
- Grens, Kerry: First Data from Anti-Aging Gene Therapy. In: The Scientist 2016. www.the-scientist.com/?articles.view/articleNo/45947/title/First-Data-from-Anti-Aging-Gene-Therapy (zuletzt abgerufen am 22.11.2016).
- Gruss, Peter: Bio, Nano, Info, Neuro – ein Panoptikum. In: Hülswitt, Tobias/Brinkmann, Roman (Hrsg.): Werden wir ewig leben? Gespräche über die Zukunft von Mensch und Technologie. Berlin 2010, S. 35-57.
- Habermas, Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a.M. 2001.
- Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a.M. 1979. KGA Band I/2.
- Jonas, Hans: Last und Segen der Sterblichkeit. In: Jonas, Hans: Leben, Wissenschaft, Verantwortung. Ausgewählte Texte. Herausgegeben von Dietrich Böhler. Stuttgart 2004, S. 201-224. KGA III/1, S. 323-340.
- Jonas, Hans: Unsterblichkeit und heutige Existenz. In: Böhler, Dietrich/Bongardt, Michael/Burckhart, Holger/Wiese, Christian/Zimmerli, Walther Ch. (Hrsg.): Kritische Gesamtausgabe der Werke von *Hans Jonas*/Band 3, Metaphysische, religions- und kulturphilosophische Schriften. 1. Metaphysische und religionsphilosophische Studien. Freiburg 2014, S. 341-366. KHA III/1, S. 341-366.
- Jonas, Hans: Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen? Vortrag auf dem Katholikentag 1984. In: Böhler, Dietrich/Bongardt, Michael/Burckhart, Holger/Wiese, Christian/Zimmerli, Walther Ch. (Hrsg.): Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas/Band 1, Philosophische Hauptwerke. 2. Das Prinzip Verantwortung. Teilband 1. Freiburg 2015, S. 515-528.
- Kampowski, Stephan: A greater Freedom. Biotechnology, Love, and Human Destiny. In Dialogue with Hans Jonas and Jürgen Habermas. Cambridge 2014.
- Karnein, Anja: Zukünftige Personen. Eine Theorie des ungeborenen Lebens von der künstlichen Befruchtung bis zur genetischen Manipulation. Berlin 2013.
- Knell, Sebastian: Die Eroberung der Zeit. Grundzüge einer Philosophie verlängerter Lebensspannen. Berlin 2015.
- Knell, Sebastian: Sollen wir sehr viel länger leben wollen? Reflexionen zu radikaler Lebensverlängerung, maximaler Langlebigkeit und biologischer Unsterblichkeit. In: Knell, Sebastian/Weber, Marcel (Hrsg.): Länger leben? Phi-

- losophische und biowissenschaftliche Perspektiven. Frankfurt a.M. 2009, S. 117-151.
- Kreuels, Marianne: Über den vermeintlichen Wert der Sterblichkeit. Berlin 2015.
- Kurzweil, Ray: "Werden wir ewig leben, Herr Kurzweil?" In: Hülswitt, Tobias/Brinkmann, Roman (Hrsg.): Werden wir ewig leben? Gespräche über die Zukunft von Mensch und Technologie. Berlin 2010, S. 15-34.
- Lacina, Katharina: Tod. Wien 2009.
- Lanier, Jaron: Wem gehört die Zukunft? Hamburg 2014.
- Lenk, Christian: Philosophical Issues in Nanomedicine. In: Schramme, Thomas/Edwards, Steven (Hrsg.): The Handbook of the Philosophy of Medicine, Dordrecht 2015.
- Mali, Prashant/Yang, Luhan/Esvelt, Kevin M./Aach, John/Guell, Marc/DiCarlo, James E./Norville, Julie E.; Church, George. M: RNA-Guided Human Genome Engineering via Cas9. Science 2013 (339/6121), S. 823-826.
- Moen, Ole Martin: The case for cyonics. Journal of Medical Ethics 41 (8), 2015.
- Nussbaum, Martha C.: The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics. Princeton 1994.
- O'Brolchain, Fiachra/Gordijn, Bert: Enhancemant. In: ten Have, Henk A.M.J./Gordijn, Bert (Hrsg.): Handbook of Global Bioethics. Dordrecht 2014.
- Quante, Michael: Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik. Frankfurt a.M. 2002.
- Quante, Michael: Die Rückkehr des gegenständlichen Gattungswesens: Jürgen Habermas über die Zukunft der menschlichen Natur. In: Ropic, Smail (Hrsg.): Habermas und der Historische Materialismus. Freiburg/München 2015.
- Sallaberger, Walther: Das Gilgamesch-Epos. München 2008.
- Schöler, Hans R.: Das gealterte Bildnis des Dorian Gray. In: Hülswitt, Tobias/Brinkmann, Roman (Hrsg.): Werden wir ewig leben? Gespräche über die Zukunft von Mensch und Technologie. Berlin 2010, S. 58-80.
- Schuhmacher, Björn: Das Geheimnis des menschlichen Alterns. München 2015.
- Singer, Peter: Die Erforschung des Alterns und die Interessen gegenwärtiger Individuen, zukünftiger Individuen sowie der Spezies. In: Knell, Sebastian/Weber, Marcel (Hrsg.): Länger leben? Philosophische und biowissenschaftliche Perspektiven. Frankfurt a.M. 2009, S. 152-173.
- Vogel, Lawrence: Is Ageing a Gift? Bioconservatism and the Ethics of Gratitude. In: Gordon, John-Stewart/Burckhart, Holger (Hrsg.): Global Ethics and Moral Responsibility. Farnham/Burlington 2014, S. 55-71.

- Weisskopf, Walter A.: Moral Responsibility for the Preservation of Humankind. In: Gordon, John-Stewart/Burckhart, Holger (Hrsg.): Global Ethics and Moral Responsibility. Farnham/Burlington 2014, S. 23-40.
- Wertgen, Alexander: Empörung und Hilflosigkeit. Zur Kritik deutschsprachiger Sonderpädagogen an der moralphilosophischen Position Peter Singers. Berlin 2009.
- Williams, Bernard: Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit. In: Wittwer, Héctor (Hrsg.): Der Tod. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Stuttgart 2014, S. 261-293.
- Wittwer, Héctor: Risiken und Nebenwirkungen der Lebensverlängerung. In: Höhn, Hans-Joachim (Hrsg.): Welt ohne Tod - Hoffnung oder Schreckensvision. Göttingen 2004, S. 19-58.

HANS JONAS UND DIE ÜBERWINDUNG DES MENSCHEN

Paolo Becchi & Roberto Franzini Tibaldeo¹

Bekanntlich ist eine weltweite, lebendige und kontroverse Debatte über Fragen wie „human enhancement“, „posthumanism“ und „transhumanism“ im Gang.² Sie rührt von der Möglichkeit her, die neuen Technologien einzusetzen, um das Ausgesetztsein des Menschen, seine Verletzlichkeit zu vermindern oder zu begrenzen.³ Diese Verletzlichkeit des Menschen wird zwar als Grunderfahrung des Menschseins aufgefasst, das Problem aber entschieden einseitig angegangen, indem als anvisiertes Ziel die Verletzlichkeit durch den technologischen Fortschritt über-

-
- 1 Dieser Beitrag geht aus Forschungsarbeiten von Paolo Becchi (Professor an der Università degli Studi di Genova und an der Universität Luzern) und Roberto Franzini Tibaldeo (F.R.S.-FNRS Chargé de recherches an der Université catholique de Louvain) hervor und entwickelt die Gedanken eines in der Internet-Zeitschrift „Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica“ erschienenen Beitrags weiter, siehe (www.cosmopolis.globalist.it). Unser herzlicher Dank geht an Loris Mainardi, Brigitte Parakenings und Gereon Wolters für die Überarbeitung der deutschen Übersetzung.
 - 2 Auch wenn es keine universell anerkannte Definition dieser Begriffe gibt, wird unter „human enhancement“ jener wissenschaftliche und technologische Fortschritt verstanden, „that expands the possibilities of human action and reduces its dependence on natural or cultural predetermined constraints, allowing the human condition to be changed via science and technology. Human enhancement thus refers to extended cognitive skills, extended sensory capacities, a significant increase in life expectancy, mood modulation as well as new capabilities that might be provided to healthy individuals“ (Battaglia/Carnevale (2014), S. v); der Begriff „posthumanism“ bezeichnet einen philosophischen und kulturellen Ansatz, der die anthropozentrische und dualistische Ausrichtung des abendländischen Humanismus überwinden will, da dieser der nicht-menschlichen und anorganischen Sphäre der materiellen Existenz nicht genügend Rechnung trage (das berühmteste posthumanistische Manifest ist jenes von Donna Haraway (1991)); schließlich ist „transhumanism“ eine Denkrichtung „directed towards the passing/abolition of the status of ‘being human’ in terms of finite and incarnate living beings“ (Henry (2014), S. 64), und zwar zur Erlangung folgenden Ziels: „We foresee the feasibility of redesigning the human condition, including such parameters as the inevitability of aging, limitations on human and artificial intellects, unchosen psychology, suffering, and our confinement to the planet earth“ (*The Transhumanist Declaration*, 1998-2009, art. 1). Vgl. auch Stock (2002); Singer (2003); Hughes (2004); Agar (2004); Bailey (2005); Kurzweil (2005); Naam (2005); Bostrom/Ord (2006); Harris (2007).
 - 3 Vgl. Coeckelbergh (2013).

wunden werden soll (am radikalsten in den Positionen des Künstlers Stelarc, des Philosophen Nick Bostrom oder des Erfinders, *computer scientist* und Essayisten Ray Kurzweil).⁴ Mit anderen Worten scheinen die Strömungen des Transhumanismus, Posthumanismus und „human enhancement“ die Verletzlichkeit als grundlegende Eigenschaft des Menschen ablehnen zu wollen. Der Kampf gegen Verletzbarkeit und Sterblichkeit wird mit den Waffen der Biotechnologie geführt, wobei Genmanipulation, menschliche Klonierung, künstliche Lebensverlängerung und Verhaltenskontrolle die umstrittensten Methoden sind. In diesem Beitrag beabsichtigen wir zweierlei: Einerseits eine kritische Reflexion auf der Grundlage des Werkes von Hans Jonas, der Relevanz und Brisanz dieser Thematik für die Zukunft der Menschheit schon vor Jahrzehnten erkannt hatte und dessen Vorschläge u.E. noch heute gelten. Andererseits möchten wir aufzeigen, wie die heutige biotechnologische Forschung gerade dank des Beitrags von Hans Jonas ein besseres Bewusstsein der eigenen Fähigkeiten, der möglichen Risiken sowie der auf dem Spiel stehenden Werte entwickeln könnte.

Zunächst stellen wir Jonas' Neuedition des Naturkonzepts vor; dann versuchen wir zu klären, wie und mit welchen Konsequenzen sich nach Jonas die Menschheit in das neue Naturkonzept einfügt; schließlich sollen Folgerungen für die aktuelle Debatte zu „human enhancement“, „posthumanism“ und „transhumanism“ gezogen werden.

Jonas' Revision des Naturkonzepts

Das primäre Ziel von Jonas' ethischer Reflexion ist aufzuzeigen, wie die menschliche Freiheit im als Leben verstandenen Sein wurzelt.⁵ Natur und Ethik, Sein und Sollen sind nicht mehr voneinander zu trennen, wie Jonas in *Organismus und Freiheit* schließt.⁶ Daraus erwächst sein zweites Demonstrandum: dass die Freiheit in sich selbst die Pflicht zur Verantwortung beinhaltet. Thematisiert wird dies im bekannten Werk *Das Prinzip Verantwortung*,⁷ das an eine weiter greifende Infragestellung der traditionellen Ethik angesichts der ökologischen Krise einerseits und des

4 Vgl. Stelarc (1991); Bostrom (2003), (2005a), (2005b); Kurzweil/Grossman (2004).

5 Vgl. u.a. Frogneux (2001); Becchi (2008); Franzini Tibaldeo (2009).

6 Vgl. Jonas (2010), S. 1-359 resp. 357-359.

7 Vgl. Jonas (2015), S. 1-420.

biotechnologischen Fortschritts andererseits anknüpft. Das neue Problem ist die grundlegend neue Dimension des technologischen Fortschritts, die nach einer ebenso neuen räumlich-zeitlichen Dimension der Ethik ruft. Unser Handeln hat nicht mehr räumlich und zeitlich beschränkte Auswirkungen, sondern wirkt beinahe unbegrenzt, irreversibel, unvorhersehbar und eigendynamisch.⁸ Mit dem, was wir hier und heute tun, können wir das Leben anderer Menschenwesen an anderen Orten beeinflussen und sogar die Zukunft noch nicht geborener Generationen aufs Spiel setzen.⁹ Jonas betont:

„Man nehme zum Beispiel, als die erste größere Veränderung in dem überkommenen Bild, die kritische *Verletzlichkeit* der Natur durch die technische Intervention des Menschen – eine Verletzlichkeit, die nicht vermutet war, bevor sie sich in schon angerichtetem Schaden zu erkennen gab. Diese Entdeckung, deren Schock zu dem Begriff und der beginnenden Wissenschaft der Umweltforschung (Ökologie) führte, verändert die ganze Vorstellung unserer selbst als eines kausalen Faktors im weiteren System der Dinge. Sie bringt durch die Wirkungen an den Tag, daß die Natur menschlichen Handelns sich de facto geändert *hat*, und daß ein Gegenstand von gänzlich neuer Ordnung, nicht weniger als die gesamte Biosphäre des Planeten, dem hinzugefügt worden ist, wofür wir verantwortlich sein müssen, weil wir Macht darüber haben.“¹⁰

Die Verletzlichkeit der Natur durch den technologischen Eingriff des Menschen wird noch übertroffen, sobald sich der technologische Fortschritt gegen den Menschen selbst richtet und ihn zum Objekt von Forschung, Experiment und Manipulation macht:

„Doch der Mensch selber ist unter die Objekte der Technik geraten. Homo faber kehrt seine Kunst auf sich selbst und macht sich dazu fertig, den Erfinder und Verfertiger alles Übrigen erfinderisch neu zu fertigen. Diese Vollendung seiner Gewalt, die sehr wohl die Überwältigung des Menschen bedeuten kann, diese letzte Einsetzung der Kunst über die Natur, fordert die letzte Anstrengung ethischen Denkens heraus, das nie zuvor wählbare Alternativen zu dem, was für die de-

8 Frogneux (2015a), S. 873.

9 Vgl. Böhler (2014).

10 Jonas (2015), S. 31.

finitiven Gegebenheiten der Menschenverfassung galt, ins Auge zu fassen hatte.“¹¹

Angesichts der Risiken für die künftige Unversehrtheit im so bedeutenden Abenteuerspiel des irdischen Lebens ist der Mensch aufgefordert, in seinen Entscheidungen statt seinem schieren Willen zur Macht anderen Lebensformen und seiner eigenen Menschlichkeit zu dienen. Deshalb hat sich die Ethik in erster Linie nicht nur um die zwischenmenschlichen Verhältnisse zu kümmern, sondern muss sich auch mit dem Verhältnis des Menschen zur Totalität des Lebens beschäftigen. Zweitens, wenn sie dem *ambivalenten* Charakter der menschlichen Freiheit begegnet (nicht nur als Freiheit, das Gute zu tun), hat die Ethik auf die Unabdingbarkeit der moralischen Pflicht zur Verantwortung hinzuweisen, die als Gegengewicht eventuelle Exzesse der Freiheit ausgleichen kann.¹²

Aus Gründen, die wir in diesem und im nächsten Abschnitt darzulegen versuchen, ist zur Erreichung dieser Ziele für Jonas der Rückgriff auf ein *ontologisches Fundament* nötig, das – unabhängig von der Religion – als Grundlage für das menschliche Handeln in der Welt gilt und die Ethik einer allgemeinen Theorie der Verantwortung dienstbar macht.

Wir können hier vorwegnehmen, dass Jonas dieses Fundament auf eine teleologische, von Aristoteles inspirierte Metaphysik des Seins stellt.¹³ Dessen ursprüngliche Bestimmung ist auf einen Zweck gerichtet, und der erste Zweck des Seins ist, weiter zu sein, somit seine Selbsterhaltung. Sein ist besser als Nicht-Sein, Zwecke zu haben besser als keine zu haben.¹⁴ Nach diesem ontologischen Axiom interpretiert Jonas die dem Sein innewohnende Zweckbestimmtheit nicht als schiere Tatsache, sondern als eigenständigen Wert. Wenn Sein besser ist als Nicht-Sein, dann ist der dem Sein eignende Zweck der Selbsterhaltung als solcher zu schützen.

11 Jonas (2015), S. 51.

12 Zur Aktualität der Verantwortung in der Gegenwart (in welcher Diskussion Jonas eine zentrale Stellung einnimmt) vgl. u.a. Bayertz (1995); Nida-Rümelin (2011); Pulcini (2013); Franco (2015); Vergani (2015). Zur Position von Jonas vgl. u.a. Böhler (1994); Frogneux (2001); Böhler/Brune (2004); Becchi (2008); Böhler et al. (2008); Müller (2008); Tirosch-Samuelson/Wiese (2008); Bonaldi (2009); Franzini Tibaldeo (2009); Becchi (2010); Buddeberg (2011); Pommier (2012); Hartung et al. (2013); Gordon/Burckhart (2014); Hauskeller (2015).

13 Vgl. Jonas (2015), S. 109-156. Vgl. Böhler et al. (2008).

14 „In der Fähigkeit, überhaupt Zwecke zu haben, können wir ein Gut-an-sich sehen, von dem intuitiv gewiss ist, daß es aller Zwecklosigkeit des Seins unendlich überlegen ist.“ (Jonas (2015), S. 158).

Was aber ist dieses „Sein“? Für Jonas ist es das *Leben* selbst, das der eigenen Unbeständigkeit und Unsicherheit trotzt und sich in wachsenden Formen der *Freiheit* von den Pflanzen über die Tiere bis zum Menschen manifestiert.

Zur weiteren Klärung dieser Frage führt die so genannte „philosophische Biologie“, die ihren Niederschlag in *Organismus und Freiheit* gefunden hat, einem Werk, an dem Jonas seit der zweiten Hälfte der 1940er Jahre arbeitete.¹⁵ Darin übt Jonas eine polemisierende Kritik an der Unangemessenheit, mit der das moderne Denken die Fragen nach dem Sinn des Seins und des Lebens zu beantworten versuchte. Jonas stellt sich der modernen Interpretation von Sinn und Leben entgegen: Für ihn zeichnet sich das post-cartesianische Projekt der Wissenschaft durch zwei Aspekte aus: Erstens eliminiert es infolge des eigenen *methodologischen* Reduktionismus Begriffe wie Geist, Seele, Teleologie aus der Naturbetrachtung; zweitens geht es noch weiter und verkündet, dass das Sein *als solches* auf Materie, Quantität und Mechanik reduziert werden kann.¹⁶ Damit will sich der wissenschaftliche Materialismus von einer methodologischen Position zu einer *ontologischen* Doktrin erheben, die eine *umfassende* Erklärung der Realität liefert. Für Jonas ist dieses Ansinnen jedoch fundamental falsch, vermögen doch die – definitionsgemäß *partiellen* und *selektiv* ausgerichteten – Kriterien wissenschaftlicher Forschung ihren eigenen Rahmen zulässigerweise nicht zu verlassen, um ontologische Resultate hervorbringen zu wollen. Es ist aber nicht zu verkennen, dass der materialistisch-reduktionistische Ansatz in der modernen Wissenschaft vorherrscht und auch auf das Gebiet der Philosophie vorgedrungen ist. Der alten Auffassung des Seins setzt jene der Moderne eine materialistische und mechanistische, auf der toten Materie beruhende Ontologie siegreich entgegen¹⁷: Natur und Universum sind nicht mehr lebensbegabte Entitäten, zumal das Leben selbst nur mehr als tote Materie verstanden wird (wozu der Darwinismus einen entscheidenden Beitrag geleistet hat).¹⁸ Demnach ist das Konzept des Lebens auf kybernetische Mechanik reduzier- und die Idee menschlicher Einzigartigkeit (einst im Konzept der Seele enthalten) gar gänzlich eliminierbar.¹⁹

15 Vgl. Jonas (2003), S. 348-383.

16 Zum modernen Reduktionismus vgl. Wolters (2010); Sober (2011).

17 Vgl. Jonas (2010), S. 19-35. Vgl. auch H. Jonas (1981), in Jonas (2015), S. 421-509.

18 Vgl. Jonas (2010), S. 73 ff.

19 Vgl. Jonas (2010), S. 205-241.

Jonas hält diese Folgerungen für vollkommen verfehlt und moniert, dass sie einem angemessenen Verständnis des Lebens und des Seins im Wege stehen. Um dieser Sackgasse zu entkommen, schlägt er eine phänomenologische Untersuchung vor, die vom Begriff des lebenden Organismus ausgeht, der die einzige Form ist, in der wir das Leben erfahren und verstehen können.²⁰ Die Jonas'sche Hermeneutik des organischen Lebens unterscheidet sich radikal von der modernen „Ontologie des Todes“.²¹ Jonas betont, der spezifische Charakter des Lebens

„ist belastet mit der Bürde der Notdurft und bedeutet Dasein in Gefahr. Denn die Grundbedingung für das Privileg liegt in der paradoxen Tatsache, daß die lebende Substanz durch einen Urakt der Absonderung sich aus der allgemeinen Integration der Dinge im Naturganzen gelöst, sich der Welt gegenübergestellt und damit die Spannung von „Sein oder Nichtsein“ in die indifferente Sicherheit des Daseinsbesitzes eingeführt hat. Die lebende Substanz tat dies, indem sie ein Verhältnis prekärer Unabhängigkeit gegenüber derselben Materie einnahm, die doch für ihr Dasein unentbehrlich ist; indem sie ihre eigene Identität unterschied von der ihres zeitweiligen Stoffes, durch den sie doch ein Teil der gemeinsamen physikalischen Welt ist. So in der Schwebe zwischen Sein und Nichtsein besitzt der Organismus sein Sein nur auf Bedingung und auf Widerruf.“²²

Folgen wir der Argumentation von Jonas im Einzelnen: Er beginnt mit der Beobachtung, dass der distinktive Charakter eines jeden Organismus der Stoffwechsel ist, sein „Austausch von Materie mit der Umgebung.“²³ Schon elementare, einzellige Lebensformen wie die Amöbe zeigen jenes Lebensmerkmal, jene „totale Durchgängigkeit des Metabolismus innerhalb des lebenden Systems.“²⁴ Jonas bestreitet nicht, dass auch nicht lebende Objekte wie z.B. Verbrennungsmotoren einen vergleichbaren Austausch von Materie mit der Umgebung besitzen. Und doch geschieht diese Interaktion bei den Organismen auf einer anderen Ebene: „Der Stoffaustausch mit der Umwelt ist nicht die periphere Tätigkeit eines beharrenden Kerns: er ist die totale Weise der Kontinuität (Selbstfortsetzung) des Lebenssubjektes selbst. Die Metapher von ‚Zufluß und Abfluß‘

20 Vgl. Jonas (2003), S. 348-383; Vgl. auch H. Jonas (1991), in Jonas (2014), S. 323-340.

21 Jonas (2010), S. 33.

22 Jonas (2010), S. 15.

23 Jonas (2010), S. 144. Vgl. auch Frogneux (2001), S. 151-189; Franzini Tibaldeo (2009); Michelini (2011); Landecker (2013).

24 Jonas (2010), S. 144.

gibt die radikale Natur der Tatsache nicht wieder.“²⁵ Und „wenn wir einen lebenden Körper als ‚metabolisierendes System‘ bezeichnen, müssen wir in die Bedeutung dieses Ausdrucks einschließen, daß das System selber gänzlich und stetig das Ergebnis seiner metabolischen Tätigkeit ist, und ferner, daß kein Teil des ‚Ergebnisses‘ aufhört, Objekt des Metabolismus zu sein, während er gleichzeitig Vollzieher desselben ist.“²⁶ Philosophisch ausgedrückt, ist die ontologische Spezifität des lebenden Organismus, dass er von der (biologischen) Materie gleichzeitig *abhängig* (durch seine stoffwechselgebundene Existenz) und *unabhängig* ist (durch Form und Wesenscharakter):

„Dies ontologische Individuum, seine Existenz in jedem Augenblick, seine Dauer und seine Selbigkeit im Dauern, sind also wesentlich seine eigene Funktion, sein eigenes Interesse, eine eigene stete Leistung. In diesem Prozeß selbsterhaltenden Seins ist das Verhältnis des Organismus zu seiner stofflichen Substanz zwiefacher Art: die Materialien sind wesentlich für ihn der Art nach, zufällig der Diesheit nach; er fällt mit ihrer faktischen Ansammlung im Augenblick zusammen, ist aber an keine einzelne Ansammlung in der Folge der Augenblicke gebunden, sondern nur an deren Form, die er selber ist: abhängig von ihrer Verfügbarkeit als Material, ist er unabhängig von ihrer Selbigkeit als diese; seine eigene funktionale Identität fällt nicht mit ihrer substantialen Identität zusammen. Mit einem Wort: die organische Form steht in einem Verhältnis *bedürftiger Freiheit* zum Stoffe [...]. Form so sahen wir – nämlich selbständige, für sich wirkliche Form – ist ein Wesenscharakter des Lebens. Damit tritt zum ersten Mal im Reiche des Seins der Unterschied von Stoff und Form, der dem Leblosen gegenüber eine bloße Abstraktion ist, als realer Unterschied hervor. Und zwar mit einer völligen Umkehrung des ontologischen Verhältnisses. Die Form ist zum Wesen und der Stoff zum Akzidens geworden. Ontologisch ausgedrückt: In der organischen Konfiguration hört das stoffliche Element auf, die Substanz zu sein (die es in seiner eigenen Ebene weiterhin ist), und ist nur mehr Substrat.“²⁷

Für Jonas lässt sich das Phänomen des Lebens aufbauend auf dieser „ontologischen Revolution“²⁸ präziser, wahrheitsnäher und – wie wir sehen werden – ethisch gehaltvoller erklären als durch die gängigen Erklärun-

25 Jonas (2010), S. 144-145.

26 Jonas (2010), S. 145.

27 Jonas (2010), S. 151-152.

28 Jonas (2010), S. 155. Vgl. Franzini Tibaldeo (2009).

gen der Moderne. „Bedürftige Freiheit“ bezeichnet dabei den widersprüchlichen, ja paradoxen Charakter der Existenz des Lebenden: „zuinnerst qualifiziert durch die Drohung seiner Negation muß Sein sich hier behaupten, und behauptetes Sein ist Dasein als Anliegen. So konstitutiv für das Leben ist die Möglichkeit des Nichtseins, daß sein Sein als solches wesentlich ein Schweben über diesem Abgrund ist, ein Streifen entlang seines Randes.“²⁹ Das organische Leben ist etwas in sich Gefährdetes und Unsicheres: „Seine Wirklichkeit, paradox und ein ständiger Widerspruch zur mechanischen Natur, ist im Grunde fortgesetzte Krise, deren Bewältigung niemals sicher und jedesmal nur ihre Fortsetzung (als Krise) ist.“³⁰ Deswegen kann man sagen, dass das Sein des Lebens selbst in einem paradoxen Abhängigkeitsverhältnis zum Tod steht: „Das Leben ist sterblich nicht obwohl, sondern weil es Leben ist, seiner ursprünglichen Konstitution nach, denn solcher widerruflicher, unverbürgter Art ist das Verhältnis von Form und Stoff, auf dem es beruht.“³¹

So wird die moderne „Ontologie des Todes“ von Jonas abgeschrieben zu Gunsten einer Ontologie, die auf dem (paradoxen und verletzlichen) Phänomen des organischen Lebens beruht. Die Wiederentdeckung der Einzigartigkeit des Lebens ist aber nur der erste Schritt auf einem Denkweg durch die Frage der Stellung des Menschen im Kosmos, der den Menschen zwar als Lebewesen unter anderen Organismen sieht, ihm aber eine einzigartige Stellung einräumt (Jonas sieht hier sogar „eine metaphysische Kluft“).³² Um den zweiten Denkschritt zu machen, müssen weitere Eigenschaften des Lebens ausgemacht werden (ausgedrückt in Begriffen wie „Polarität“, „Beziehung“ und „Transzendenz“), die sich aus der Verletzlichkeit des Lebens und der Tatsache ergeben, dass „Sein selbst statt eines gegebenen Zustandes eine ständig aufgegebene Möglichkeit geworden“³³ ist. Jonas fährt fort:

„Das so in der Möglichkeit schwebende Sein ist durch und durch ein Faktum der Polarität, und das Leben manifestiert diese Polarität ständig in diesen grundlegenden Antithesen, zwischen denen seine Existenz sich spannt: der Antithese von Sein und Nichtsein, von Selbst und Welt, von Form und Stoff, von Freiheit und Notwendigkeit. All diese Zweiheiten sind, wie sich leicht erkennen läßt, Formen der Be-

29 Jonas (2010), S. 16.

30 Jonas (2010), S. 17.

31 Jonas (2010), S. 16-17.

32 Jonas (2010), S. 304.

33 Jonas (2010), S. 16.

ziehung: Leben ist wesentlich Bezogenheit auf etwas; und Beziehung als solche impliziert „Transzendenz“, ein Über-Sich-Hinausweisen seitens dessen, das die Beziehung unterhält. Wenn es uns gelingt, die Anwesenheit einer solchen Transzendenz und der sie artikulierenden Polaritäten schon am Grunde des Lebens selbst aufzuweisen, wie rudimentär und vor-geistig ihre Form dort auch sei, so haben wir die Behauptung wahrgemacht, daß der Geist in der organischen Existenz als solcher präfiguriert ist.“³⁴

Jonas hält die paradoxe Tatsache der Verletzbarkeit für das, was das organische Leben in all seinen Formen ausmacht, von der Bakterie bis zum Menschen. Es ist vor allem der unaufhörliche Kampf ums Überleben, der das organische Leben definiert. Dieses zeigt aber noch eine zusätzliche Eigenschaft:

„Wenn es nur auf Sicherung der Dauer ankäme, hätte Leben gar nicht erst beginnen sollen. Es ist seinem Wesen nach prekäres und vergängliches Sein, ein Abenteuer in Sterblichkeit, und in keiner seiner möglichen Formen so seiner Dauer versichert wie es ein anorganischer Körper sein kann. Nicht Fortdauer als solche, sondern „Fortdauer von was?“ ist hier die Frage.“³⁵

Die entscheidende Frage ist somit, in welchen Existenzformen das Leben fort dauert und was wir daraus schließen. Jonas hat keine Zweifel: allem Lebendigen eignen zwar die Freiheit und Überlegenheit des Organischen über die Materie, aber auch qualitative Unterschiede und Diskontinuitäten auf Grund seiner evolutiven Natur, die Jonas „als eine ansteigende Stufenfolge [...], ausgespannt zwischen ‚primitiv‘ und ‚entwickelt‘“³⁶ versteht. Die fundamentale Freiheit des Lebenden, die Jonas – in Anlehnung an Aristoteles³⁷ – als „Zielstrebigkeit“³⁸ bezeichnet, drückt sich demnach in spezifischen Freiheitsgraden aus, je nach der Komplexität des überlebenswilligen Organismus. Das bedeutet jedoch, dass die verschiedenen „Mittel“ des Überlebens“ wie Stoffwechsel, Wahrnehmung, Bewegung, Gefühl, Vorstellungskraft, Sprache und Denken „nie nur als Mittel zu beurteilen sind, sondern auch als Qualitäten des zu erhaltenden Lebens selbst und deshalb als Aspekte des Zwecks der Erhaltung. Es ist eines

34 Jonas (2010), S. 16.

35 Jonas (2010), S. 201-202.

36 Jonas (2010), S. 12.

37 Vgl. Jonas (2010), S. 168.

38 Jonas (2010), S. 176.

der Paradoxe des Lebens, daß es Mittel benutzt, die den Zweck modifizieren und selbst Teile desselben werden.“³⁹ An dieser Stelle sei daran erinnert, wie diese in *Organismus und Freiheit* ausgesprochenen Gedanken später in *Das Prinzip Verantwortung* weiterentwickelt werden sollten, um zu einer – aristotelisch inspirierten – teleologisch strukturierten umfassenden Metaphysik des Seins zu führen.

Betrachten wir jetzt das Verhältnis des bisher Dargestellten auf die spezifische Lebensform des Menschen.

Die menschliche Natur gemäß Jonas

Im vorhergehenden Abschnitt versuchten wir die entscheidenden Linien von Jonas' Philosophie des Organischen nachzuzeichnen und sie der Grundthese seiner philosophischen Biologie gegenüberzustellen, nämlich „daß das Organische schon in seinen niedersten Gebilden das Geistige vorbildet, und daß der Geist noch in seiner höchsten Reichweite Teil des Organischen bleibt.“⁴⁰ Nun gilt es, auf die Frage der Einzigartigkeit der menschlichen Spezies einzugehen. Jonas' Überlegungen konzentrieren sich dabei auf zwei Fragestellungen:

- 1) Wie manifestiert sich im Rahmen des Lebendigen der Aspekt des Geistig-Menschlichen?
- 2) Welche Konsequenzen folgen daraus für die Ontologie?

Zur Beantwortung der ersten ist zunächst zu beachten, dass es Jonas' primäres Ziel war, den cartesianischen Dualismus zu überwinden, und zwar unter zwei Gesichtspunkten: zunächst dessen psychophysische Grenzen aufzuzeigen, um dann die Einzigartigkeit des Menschlichen neu zu definieren und mit der Welt des Lebendigen und Natürlichen wieder zu versöhnen. Dabei will Jonas – wie viele Exponenten der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts⁴¹ – der cartesianischen Tradition das letzte Wort zur Existenz des Menschen und dessen Abgrenzung von der biologischen Welt absprechen.⁴² Der springende Punkt ist, die Einzigartigkeit des Menschen neu zu begründen, ohne in den Fesseln des psychophysischen und ontologischen Dualismus verhaftet zu bleiben.

39 Jonas (2010), S. 202.

40 Jonas (2010), S. 11.

41 Siehe M. Scheler, H. Plessner, A. Gehlen, A. Portmann, M. Grene. Vgl. Fischer (2008).

42 Vgl. Jonas (2010), S. 3-4.

Dabei gerät das Jonas'sche Denken unvermeidbar auf Konfrontationskurs zum darwinschen Evolutionismus, dessen philosophische Konsequenz – wie Jonas betont – zur Überwindung des cartesianischen Dualismus führen wird, jedoch mit einem monistischen Menschenbild, das die traditionell „duale“ und „polare“ Existenz des Menschen auf rein quantitativ-materielle Aspekte reduziert.⁴³

Jonas kritisiert eine Reihe philosophischer Aspekte des Darwinismus,⁴⁴ darunter aber besonders die vom Evolutionismus postulierte Bedeutung des Tiers für das Verständnis des Menschen. Für Jonas zeigt gerade die aufmerksame Betrachtung der Tiere (speziell der „höheren“), worin Mensch und Tier sich – bei allen Gemeinsamkeiten – unterscheiden. Jonas bemerkt, dass der Mensch einen über das Biologische hinausgehenden Grad an Freiheit besitzt, der auf der *geistigen* Fähigkeit beruht⁴⁵ und nach außen vor allem in der Kontrolle über den eigenen Körper sichtbar wird: Biologisch betrachtet teilen Mensch und Tier drei Fähigkeiten: sich zu bewegen, wahrzunehmen und zu fühlen.⁴⁶ Im Zusammenspiel bezeugen diese Fähigkeiten gegenüber weniger komplexen Lebensformen einen höheren Grad an Unabhängigkeit und Freiheit gegenüber der eigenen materiellen Zusammensetzung, mit anderen Worten eine vollkommene *Form* dynamischer Entwicklung. Eine genauere Analyse dieser Fähigkeiten zeigt aber auch, worin sich Tier und Mensch unterscheiden, inwiefern der Mensch zwar immer noch mit dem Tier verwandt, diesem aber doch überlegen ist. Beispielhaft ist dabei der *Sehsinn*, dem Jonas ein zentrales Kapitel von *Organismus und Freiheit* widmet.⁴⁷ Gerade der Sehsinn offenbart schon im Tier „transanimalische Möglichkeiten der Anschauung und Einstellung, die ein höheres geistiges Vermögen verwirklichen kann.“⁴⁸ Zudem verdeutlicht der Sehsinn die Rolle der Sinne, zu

43 Zur Frage des Monismus und zur „polaren“ Dynamik des Lebens vgl. Jonas (2010), S. 125-187; zum Darwinismus vgl. Jonas (2010), S. 73-107.

44 Vgl. Jonas (2010), S. 86 ff. Zur Kritik von Jonas an den philosophischen Aspekten des Darwinismus vgl. Franzini Tibaldeo (2009), S. 243-255; Becchi/Franzini Tibaldeo (2014).

45 Wie sich zeigen wird, bedeutet dies eben nicht, den Menschen auf seine biologische Grundlage zu reduzieren, sondern ihn mit jener in Verbindung zu bringen (vgl. Becchi (2010), S. 34).

46 Vgl. Jonas (2010), S. 189-203.

47 Vgl. Jonas (2010), S. 243-275.

48 Jonas (2010), S. 318. Zum Konzept des Transanimalischen vgl. auch Jonas (1994), S. 34-49. Vgl. Spinelli (2004); Franzini Tibaldeo (2015); Frogneux (2015b).

„den höheren geistigen Leistungen beizutragen, die im Falle des Menschen auf ihnen basieren.“⁴⁹

Ohne hier weiter darauf eingehen zu können, beschränken wir uns auf die Feststellung, dass das Sehen für Jonas am Anfang der Vorstellungskraft steht und materielle Grundlage für philosophische Konzepte wie Zeit und Ewigkeit, Endlichkeit oder Unendlichkeit ist.⁵⁰ Daher spricht er von dessen „Adel“⁵¹, der auch von evolutiver Bedeutung ist: gerade durch das Sehen hat sich jene zielgerichtete Dynamik der ontologischen Freiheit des Lebendigen in der vollkommen neuen Form des menschlichen Geistes verwirklicht, der doch nur dorthin ging, „wohin das Sehen zeigte.“⁵²

Damit ist aber Jonas' Analyse der „spezifischen Differenz“ des menschlichen gegenüber dem tierischen Sein noch nicht erschöpft. Zu zeigen ist noch, wie die spezifische Freiheit des Menschen, die nicht unabhängig davon sein kann, dass „wir einen Körper ‚besitzen‘“⁵³, mit dem „*Bewegungsvermögen unseres Leibes*“⁵⁴, zusammenhängt, um sich auch hierin vom Tier zu unterscheiden.

Wie lässt sich dies klären? Aus welchen Beobachtungen wird diese Eigenschaft des Menschen erkennbar? Bekanntlich gibt Jonas unter den menschlichen Errungenschaften (dem Werkzeug, dem Grab, dem Feuer, der Sprache, der Vernunft, dem Denken, der Einbildungskraft)⁵⁵ der Begabung des Menschen, Bilder zu erzeugen, den Vorrang. Das Urteil hätte auch anders ausfallen können, denkt man an die Bedeutung des Sehens in seiner Phänomenologie der Sinne. Die künstlichen Darstellungen aus der Hand des Menschen sind für Jonas glaubwürdige Indizien „[f]ür die mehr-als-tierische Natur ihres Erzeugers; und dafür, daß er ein potentiell sprechendes, denkendes, erfindendes, kurz ein ‚symbolisches‘ Wesen ist.“⁵⁶ Das Neue der künstlichen Bilder ist ihre *biologische Unnützlichkeit*, sind doch weder ihre Existenz noch ihre Herstellung auf irgendeinen

49 Jonas (2010), S. 244.

50 Vgl. Jonas (2010), S. 253-275.

51 Tatsächlich ist das ganze 8. Kapitel von *Organismus und Freiheit* (vgl. Jonas (2010), S. 243-275) dem Thema „Der Adel des Sehens“ gegenüber den anderen Sinnen gewidmet.

52 Jonas (2010), S. 268.

53 Jonas (2010), S. 272.

54 Jonas (2010), S. 268.

55 Vgl. Jonas (2010), S. 278-279. Vgl. Jonas (1994), S. 37 ff.

56 Jonas (2010), S. 280.

biologischen Zweck hin gerichtet.⁵⁷ Die bildhafte Darstellung ist eine neue – und nicht nurmehr biologische – Art, an ein Objekt heranzugehen, ein neuer Grad von „Mittelbarkeit“ im Verhältnis zwischen Lebewesen (in diesem Fall dem Menschen) und Realität.⁵⁸ Diese neue Beziehungsform wird durch den einzigartigen *status* des künstlichen Bildes ermöglicht, das letztlich *per se* „als eine dritte, ideelle Entität“ aufgefasst werden kann, ontologisch unabhängig von irgendeiner materiellen Beimischung.⁵⁹

Was gewinnt man aus dieser Interpretation des Menschlichen aus dessen Einbildungskraft? Es zeigt sich, dass die menschliche Freiheit danach trachtet, die sie umgebende Realität zu überschreiten durch „ein Reich des *Möglichen* [...], das vom Menschen wahrgemacht werden kann nach seiner Wahl.“⁶⁰ Mit anderen Worten bezeugt das Zeichnen als äußerliche Projektion innerer Bilder, dass die menschliche Freiheit eine Freiheit zur Produktion innerer und äußerer Bilder ist; dies dank der dem Menschen eigenen Gewalt über seinen Körper, die letztlich auf dieselbe Fähigkeit zurückgeht, mit der der Mensch seine inneren Bilder hervorbringt. Die motorische Freiheit, die zur Erzeugung der äußeren Bilder nötig ist, spiegelt die imaginative Freiheit: die innere Gewalt über das Bild (*eidōs*) hat „auch die Macht, den Leib im Zuge der Ausführung zu leiten. Nur so kann die Vor-stellung zur Dar-stellung fortschreiten.“⁶¹ Als Beispiele für eine solche „Übersetzung“ eines eidetischen Musters oder Schemas in Bewegung der Gliedmaßen⁶², nennt Jonas neben dem Zeichnen auch

57 Unter den *nützlichen* biologischen Zwecken nennt Jonas die Ernährung, die Fortpflanzung, das Verstecken und das Überwintern (Jonas (2010), S. 280). Er fährt fort: „Die Darstellung von etwas verändert aber weder die Umwelt noch den Zustand des Organismus selbst. Ein bildmachendes Wesen ist daher eines, das entweder dem Herstellen nutzloser Dinge frönt, oder Zwecke außer den biologischen hat, oder die letzteren noch auf andere Art verfolgen kann als durch die instrumentale Verwendung von Dingen.“ (Jonas (2010), S. 280).

58 Dieser Grad von „Mittelbarkeit“ ist der dritte, nach dem metabolischen und dem perzeptiv-aktiv-animalischen (vgl. Jonas (2010), S. 319). Dass sich Jonas dafür entscheidet, einen biologisch „unnützen“, Aspekt des Menschseins auszuwählen, ist das Pendant zu seiner Ablehnung der evolutionistisch-darwinistischen Position, wonach die Essenz des Lebens im schieren Überleben liege.

59 Jonas (2010), S. 288.

60 Jonas (2010), S. 300.

61 Jonas (2010), S. 300.

62 Jonas (2010), S. 300.

das Schreiben, den Tanz und das Handwerk als Ursprung der Technik. Jonas schließt aber:

„Was wir hier vor uns haben ist ein trans-animalischer, einzigartig menschlicher Tatbestand: eidetische Kontrolle der Motilität, d.h. Muskeltätigkeit, regiert nicht von festen Reiz- und Reaktionsschemata, sondern von frei gewählter, innerlich imaginerter und vorsätzlich projizierter Form. Die eidetische Kontrolle der Motilität, mit ihrer Freiheit äußerer Ausführung, ergänzt so die eidetische Kontrolle der Imagination, mit ihrer Freiheit inneren Entwerfens. Ohne die letztere gäbe es kein rationales Vermögen, aber ohne die erstere wäre sein Besitz umsonst, weil wirkungslos. Beide zusammen ermöglichen die Freiheit des Menschen.“⁶³

So kommen wir zur zweiten Frage, welche am Anfang dieses Abschnitts gestellt wurde: welche ontologischen Konsequenzen ergeben sich aus Jonas' Behandlung der menschlichen Einzigartigkeit? Er fasst sie im Epilog von *Organismus und Freiheit* zusammen: „Die Philosophie des Geistes schließt die Ethik ein – und durch die Kontinuität des Geistes mit dem Organismus und des Organismus mit der Natur wird die Ethik ein Teil der Philosophie der Natur.“⁶⁴ Damit legt er den Grundstein zum Versuch einer ontologischen Verankerung der Ethik, die er später in *Das Prinzip Verantwortung* analytisch darstellt. Wir können an dieser Stelle weder auf den Inhalt noch auf die dagegen erhobene Kritik detailliert eingehen.⁶⁵ Für unseren Zweck muss es ausreichen, auf einige Aspekte von Jonas' Argumentation einzugehen und ihre Kontinuität mit seiner biologischen Philosophie aufzuzeigen.

Damit kommen wir auf die doppelte (innerlich-imaginäre und äußerlich-aktive) Bedeutung der eidetischen Freiheit des Menschen zurück, wie sie in *Organismus und Freiheit* dargestellt ist. Bezeichnenderweise konnotiert

63 Jonas (2010), S. 301. Vgl. auch H. Jonas (1985-6), in Jonas (2014), S. 227-239.

64 Jonas (2010), S. 357.

65 Tatsächlich bezichtigen einige Kritiker Jonas eines Konservatismus und halten – u.E. aufgrund eines Missverständnisses – seine Ethik für antidemokratisch und politischen „Ökodiktaturen“, das Wort redend. Vgl. Apel (1986); Popper (1987); Landkammer (1990), S. 423-429; Wolin (2001), S. 123; Seidel/Endruweit (2007), S. 193-199. Es trifft zwar zu, dass Jonas von der Möglichkeit spricht, dass sich eines Tages eine Ökodiktatur einstellt, um das Leben gegen die individuelle Freiheit zu schützen, jedoch sieht er darin nur das letzte, extreme Heilmittel; seiner Ansicht nach müsste man sich von ethischer und politischer Warte aus jedoch der prekären Situation bewusst sein und erkennen, dass wir keine andere Wahl haben (vgl. Scodel (2003)).

Jonas die besondere „Mittelbarkeit“ der menschlichen Freiheit mit *ethischen* Gesichtspunkten: Das jegliches Denken und Handeln begleitende „innere Bild“ zeigt nicht nur das, was da ist, sondern auch, was noch nicht da ist, indem es darauf hinweist, wie es sein soll. Jonas spielt dabei auf ein *umfassendes Menschenbild* an, wonach der „Mensch im vollen Sinne“ in die Entwicklung des Kosmos eintritt und nach seinem eigenen Platz und seinem eigenen Teil „im Plan der Dinge“ zu suchen beginnt:

„Der Mensch im vollen Sinne taucht auf, wenn er, der den Stier und selbst seinen Jäger malte, sich dazu wendet, das nicht-malbare Bild seines eigenen Benehmens und Seelenbefindens in den Blick zu bekommen. Über die Entfernung dieses sich wundernden, suchenden und vergleichenden Blicks konstituiert sich das neue Wesen „Ich“. Von allen ist dies das größte Wagnis der Mittelbarkeit und Objektivation. Wir benutzen das Wort „Bild“ mit Vorbedacht. Der Mensch gestaltet, erfährt und beurteilt sein eigenes inneres Sein und äußeres Tun nach einem Bilde davon, was sich für den Menschen gehört. Willig oder nicht, „lebt“ er die Idee des Menschen: in Übereinstimmung oder Widerstreit, in Willfähigkeit oder Trotz, in Anerkennung oder Verleugnung, mit gutem oder schlechtem Gewissen. Das Bild des Menschen verläßt ihn nie, so sehr es ihn manchmal nach dem Glück der Tierheit zurückverlangt. Im Bilde Gottes geschaffen sein heißt mit einem Bilde des Menschen zu leben haben. Dies Bild wird erarbeitet und unterhalten in der redenden Kommunikation der Gesellschaft, und so findet das Individuum es fertig und ihm auferlegt vor. Wie er von anderen lernt, Dinge zu sehen und zu besprechen, lernt er von ihnen, sich selbst zu sehen und das, was er dort sieht, „im Bilde und Gleichnis“ des bestehenden Musters auszudrücken.“⁶⁶

Wenn Jonas dann am Anfang von *Das Prinzip Verantwortung* die Notwendigkeit einer „Ethik für die technologische Zivilisation“ begründet, ist es kein Zufall, dass er dem „Menschenbild“ eine zentrale Rolle beimisst und es als ontologische Begründung der Ethik ins Spiel bringt:

„Erst die vorausgesehene Verzerrung des Menschen verhilft uns zu dem davor zu bewahrenden Begriff des Menschen. Wir wissen erst, *was* auf dem Spiele steht, wenn wir wissen, *daß* es auf dem Spiele steht. Da es dabei nicht nur um das Menschenlos, sondern auch um das Menschenbild geht, nicht nur um physisches Überleben, sondern auch um Unversehrtheit des Wesens, so muß die Ethik, die beides zu

66 Jonas (2010), S. 320-321.

hüten hat, über die der Klugheit hinaus eine solche der Ehrfurcht sein. Die Begründung einer solchen Ethik, die nicht mehr an den unmittelbar mitmenschlichen Bereich der Gleichzeitigen gebunden bleibt, muß in die Metaphysik reichen, aus der allein sich die Frage stellen läßt, warum überhaupt Menschen in der Welt sein sollen: warum also der unbedingte Imperativ gilt, ihre Existenz für die Zukunft zu sichern. Das Abenteuer der Technologie zwingt mit seinen äußersten Wagnissen zu diesem Wagnis äußerster Besinnung. Eine solche Grundlegung wird hier versucht, entgegen dem positivistisch-analytischen Verzicht der zeitgenössischen Philosophie. Ontologisch werden die alten Fragen nach dem Verhältnis von Sein und Sollen, Ursache und Zweck, Natur und Wert neu aufgerollt, um die neu erschienene Pflicht des Menschen jenseits des Werts subjektivismus im Sein zu verankern.“⁶⁷

Wir sind damit an einem entscheidenden Punkt von Jonas' Überlegungen angekommen, einem Kernstück, das darauf abzielt, die menschliche Einzigartigkeit zu erklären, ohne dabei entweder in dualistische oder aber monistisch-immanentistische Lösungsansätze zurückzufallen. Für Jonas kann dieses Ziel gerade im Nachdenken über das Bild des Menschen erreicht werden.

Er beginnt damit, zu betonen, wie „das Bild des Menschen“ ständiger Erneuerung und Umwandlung unterworfen ist: jede „private Gegenständlichkeit des Selbst ist [...] in ständigem Rapport mit dem öffentlichen Bilde des Menschen und trägt durch ihre eigene Veräußerung zu dessen stetiger Umschaffung bei: der anonyme Beitrag jedes Selbst zur Geschichte aller. In völliger Anpassung kann es sich in das Allgemenmuster aufsaugen lassen; in besiegteter Dissidenz kann es sich in die eigene Einsamkeit zurückziehen; in seltenen Fällen der Größe kann es sich so mächtig zur Geltung bringen, daß es sich selbst als neues Bild des Menschen aufstellt und anstelle des herrschenden der Gesellschaft aufprägt.“⁶⁸

Dennoch läßt das Menschenbild durch seine Geschichte eine weitere, entscheidende Dimension durchscheinen, die letztlich mit der Freiheit zusammenfällt, welcher ontologische und nicht nur phänomenologische Bedeutung zukommt:

„Die Suche nach dem Wesen des Menschen aber muß ihren Weg über die Begegnungen des Menschen mit dem Sein nehmen. In solchen Be-

67 Jonas (2015), S. 15-16.

68 Jonas (2010), S. 321.

gegnungen kommt dies Wesen nicht nur zum Vorschein, sondern überhaupt zustande, indem es sich jeweils darin entscheidet. Das Vermögen zur Begegnung selber aber ist das Grundwesen des Menschen: dieses ist also die Freiheit, und ihr Ort die Geschichte, die ihrerseits nur durch jenes transhistorische Grundwesen des Subjekts möglich ist. Jedes aus geschichtlicher Begegnung erstehende Bild der Wirklichkeit schließt ein Bild des Ich ein, und diesem gemäß existiert der Mensch, solange das Bild seine Wahrheit ist. Die im Menschen gelegene Bedingung der Möglichkeit von Geschichte aber – eben seine Freiheit – ist selber nicht geschichtlich, sondern ontologisch; und sie wird selber, wenn entdeckt, zum zentralen Faktum in der Evidenz, aus der jede Seinslehre schöpfen muß.“⁶⁹

Mit anderen Worten lebt jedes sich im Lauf der Geschichte wandelnde Bild des Menschen aus dem Bezug zu einem essentiellen, übergeschichtlichen Bild: der menschlichen Bedingung zur Möglichkeit. Jonas versucht, den Sinn und den Wert jener universellen, übergeschichtlichen und transzendenten Dimension wieder offenzulegen, die uns nur im Kleide konkreter, geschichtlicher und zeitgebundener Umstände entgentritt. Am Anfang der Jonas'schen Ethik „der Erhaltung, der Bewahrung, der Verhütung und nicht des Fortschritts und der Vervollkommnung“⁷⁰ steht somit die Absicht, den Bezug der menschlichen Existenz zu ihrer eigenen Essenz wieder zu befestigen. Dies ist umso notwendiger in der jetzigen Epoche, in welcher der massive, aber unkritische Einsatz der Technologie diesen grundlegenden Zusammenhalt gefährdet:

„Aber worauf es jetzt ankommt, ist nicht, ein bestimmtes Menschenbild zu perpetuieren oder herbeizuführen, sondern zu allererst den Horizont der *Möglichkeit* offenzuhalten, der im Fall des Menschen mit der Existenz der Art als solcher gegeben ist und – wie wir dem Versprechen der „imago Dei“ glauben müssen – der menschlichen Essenz immer neu ihre Chance bieten wird. Also ist das *Nein zum Nichtsein* – und zuerst zu dem des Menschen – im Augenblick und bis auf weiteres das Erste, womit eine Notstandsethik der bedrohten Zukunft das *Ja zum Sein*, das dem Menschen vom Ganzen der Dinge zur Pflicht wird, in kollektive Tat umsetzen muß.“⁷¹

69 Jonas (2010), S. 322-323. Vgl. auch Jonas (2010), S. 352-353.

70 Jonas (2015), S. 269.

71 Jonas (2015), S. 270.

Die eidetische Freiheit des Menschen muss demnach sicherstellen, dass die menschliche Essenz, die vom Horizont der Möglichkeit her aufleuchtet, immerfort erscheine. Dabei fällt die dringendste Aufgabe der Philosophie zu. Deren Möglichkeit erfordert und deren Wirklichkeit bezeugt „eine Transzendenz im Menschen selbst als ihre notwendige Bedingung.“⁷² Und kraft dieser „Freiheit jenseits der Notwendigkeiten“ kann (und wenn er kann, muss) der Mensch sich über seine Ziele Rechenschaft ablegen,⁷³ ohne die Frage nach dem Guten der „selbstregulierenden Mechanik des Wechselspiels von Wissenschaft und Technik“⁷⁴ abzutreten. Was den Menschen für Jonas ausmacht, ist, dass ihn der (selbst-)reflexive und eidetische Gebrauch der Freiheit zur Übernahme von Verantwortung führt.

Dies führt uns wieder zurück zum am Beginn des 2. Abschnitts Gesagten: Der Weg zum Verständnis der ontologischen Verankerung der „neu erschienenen Pflicht“ (als Kern der Jonas'schen Verantwortungstheorie) beginnt bei den dargestellten biologisch-philosophischen Überlegungen zur organischen Teleologie und ihrer Freiheit zur progressiven Entwicklung des Phänomens Leben; er führt zur Betrachtung des Seins als solchem, das aber nicht mehr in einem strikt teleologischen Sinn (mit immanenten „Zwecken“) aufgefasst, dessen einziger Zweck vielmehr als immanenter „Wert“ verstanden wird.⁷⁵ Wie bereits angesprochen, begründet Jonas auf jenem ontologischen Fundament das „Gut“ des Seins⁷⁶ und betont dabei das in sich Gute, dass das Leben in seiner Gesamtheit existiert, die Existenz sensiblen und bewussten Lebens besser ist als dessen Absenz, das Leben als solches besser als das Nicht-Leben. Wenn es

72 Jonas (2010), S. 355.

73 Dies kommt der Frage gleich, „was für ein Leben dem Menschen geziemt.“ (Jonas (2010), S. 354).

74 Jonas (2010), S. 353.

75 Vgl. die vertiefte Argumentation in Jonas (2015), S. 109-156 und teilweise S. 143-151. „Daß die Welt Werte hat, folgt zwar direkt daraus, daß sie Zwecke hat (und in diesem Sinn kann nach dem Vorangegangenen von einer ‚wertfreien‘ Natur schon keine Rede mehr sein)“ (Jonas (2015), S. 153). Ziel von Jonas' Kritik sind Webers Thesen von der „wertfreien Wissenschaft“ und der entsprechenden „Entzauberung der Welt“ (vgl. Jonas (2015), S. 174). Die Risiken einer solchen Werteneutralität und Wertefreiheit finden sich erörtert schon in Jonas (2010), S. 335-336.

76 Vgl. Jonas (2015), S. 157-262. Zur Unterscheidung von „Wert“ und „Gut“ bemerkt Jonas, dass letzteres „den Unterschied zwischen objektivem und subjektivem Status von Wert bezeichnet (oder kürzestens: zwischen Wert an sich und Wertung durch jemand)“ (Jonas (2015), S. 155).

aber gut ist, dass es das Leben gibt, ist es unsere Pflicht, dafür zu sorgen, dass es „weiterlebt“. Wer kann dafür bürgen? Nur der Mensch: Er ist das einzige dazu fähige Lebewesen, weil er das einzige Lebewesen ist, dessen Freiheit als verantwortungsvolles Handeln wirken kann. Der Eintritt des Menschen in die Welt ist somit nicht einfach der letzte Schritt einer bereits mannigfaltigen Entwicklung des Lebens, weil sich in seiner Natur etwas qualitativ Neues offenbart: das verantwortungsbegabte Sein. Darin besteht letztlich seine ontologische Verfassung, die sich wie gesagt durch ihre „trans-animalische“⁷⁷ Natur und eine neue Form der Freiheit auszeichnet. Das Sollen des Seins ist somit den Menschen anvertraut, weil nur sie verantwortungsvolle Wesen sind.

Wir können somit das grundlegende Gebot des Prinzips Verantwortung ausmachen: die Fähigkeit zur Verantwortung verpflichtet den Menschen zu Schaffung und Erhaltung von Lebensbedingungen, die nicht zu seinem Verschwinden von der Erde führen. Voraussetzung verantwortungsvollen Handelns ist die Existenz eines verantwortlichen Subjekts. Deswegen muss oberste Pflicht die Bewahrung jenes Subjekts sein, welche Ambivalenz dessen Freiheit auch immer zu Tage bringen mag. Der ursprüngliche, absolute Imperativ, Grundlage für alle anderen Imperative ist demnach:

„daß es Menschen gebe, mit der Betonung gleicherweise auf dem Daß und auf dem Was des Existierensollens. Für mich, ich gestehe es, ist dieser Imperativ der einzige, auf den die Kantische Bestimmung des Kategorischen, das heißt Unbedingten, wirklich zutrifft. Da *sein* Prinzip nun aber nicht wie beim Kantischen die Selbsteinstimmigkeit der sich Gesetze des Handelns gebenden Vernunft ist, das ist, eine Idee des *Tuns* [...], sondern die [...] Idee von möglichen Tätern überhaupt, die insofern eine ontologische ist, das ist, eine Idee des *Seins* – so ergibt sich, daß das erste Prinzip einer „Zukünftigkeitsethik“ nicht selber *in* der Ethik liegt als einer Lehre vom Tun (wohin im übrigen alle Pflichten gegen die Zukünftigen gehören), sondern in der *Metaphysik* als einer Lehre vom Sein, wovon die Idee des Menschen ein Teil ist.“⁷⁸

Jener erste Imperativ macht die Verantwortung zur Grundlage unseres Handelns. Sowohl Webers als auch Kants Konzept sind letztlich ungenügend, weil die unbedingte Pflicht, die eigene Freiheit verantwortungs-

77 Vgl. Jonas (2010), S. 301. Vgl. auch Jonas (2014), S. 227-239.

78 Jonas (2015), S. 97-98.

voll zu gebrauchen, tatsächlich ein außermoralisches Fundament hat. Warum soll ein jeder von uns auf die Bewahrung des menschlichen Lebens auf der Erde hinwirken? Und, vor allem, warum soll diese Pflicht unbedingt, wie ein absolutes *Sollen*, für alle verbindlich sein? Die Antwort auf diese Fragen liegt für Jonas nicht in der Ethik, sondern – wie wir zu zeigen versucht haben – in der Ontologie und in der Metaphysik.

Von der Ebene der Ontologie führt der Denkweg so ohne Umwege auf jene der Ethik, wie schon in *Organismus und Freiheit*. Sämtliche Hindernisse verschwinden, sobald die Axiologie Teil der Ontologie wird.

Aus dem Sein leitet Jonas somit ein Sollen ab. Damit ist aber nicht gesagt, dass er in einen so genannten naturalistischen Fehlschluss geraten ist, der darin bestehen würde, aus deskriptiven Wahrnehmungen präskriptive Schlüsse zu ziehen und damit das Sein nicht wie die modernen Natur- und Sozialwissenschaften als wertneutrales Faktum zu verstehen. Es sei hier nur kurz darauf hingewiesen, dass Jonas indem er die teleologische Dimension des Seins wiederentdeckt, das Sein selbst als Zweck an sich mit einem inneren Wert ansieht. Aus dem Sein wird so ein Sollen gewonnen, das tatsächlich aber schon im Sein enthalten ist, weil das Sein selbst – im Gegensatz zum Nichtsein – einen Wert hat. Jonas führt ein konkretes Beispiel an, wo die Grenze zwischen Sein und Sollen unsichtbar wird: das Neugeborene, „dessen bloßes Atmen unwidersprechlich ein Soll an die Umwelt richtet, nämlich: sich seiner anzunehmen.“⁷⁹ Hier fällt das schiere „Ist“ unmittelbar mit dem „Soll“ zusammen. Der Säugling, das verletzlichste und wehrloseste Wesen, ruft nach einem verantwortungsvollen Umgang mit ihm und wird so zum Archetypen jener intuitiven Pflicht, die im objektiven Wert des Seins begründet ist.

Jonas' Verantwortungsethik folgt einem Appell des Seins, und ihre Formulierung tönt wie eine Neufassung des Kategorischen Imperativs von Kant: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“⁸⁰ Es gibt nämlich „eine *unbedingte Pflicht* der Menschheit zum Dasein.“⁸¹ Was aber ist das „echte menschliche Leben“? Ist es schlichtes Überleben? In seiner Würdigung der Jonas' schen Ethik betont Paul Ricœur, dass sich die Pflicht zur Existenzbewahrung der Menschheit nicht auf deren biologisches Überleben beschränken kann (ihr *Dasein*, wie Jonas in *Das Prinzip*

79 Jonas (2015), S. 254.

80 Jonas (2015), S. 40.

81 Jonas (2015), S. 85.

Verantwortung sagt), sondern auch den Erhalt des eigentlich Menschlichen enthalten muss (Jonas' *Sosein*).⁸² Ricœur schließt: „Ce que l'impératif nouveau demande en effet n'est pas seulement qu'il existe des hommes après nous, mais précisément que ce soit des hommes conformes à l'idée même d'humanité.“⁸³

Nun führt uns Ricœurs Appell an die Idee der Humanität wieder zu Jonas' „Menschenbild“, das hier noch etwas genauer betrachtet werden soll. Fragen wir nochmals: Was ist der Mensch? Was ist seine Essenz? Aus den vorstehenden Überlegungen geht hervor, dass die Menschheit eine Zukunft verdient, weil der Mensch das einzige Lebewesen ist, das Verantwortung übernehmen kann. Diese Verantwortung aber kann die Menschheit nur wahrnehmen, wenn sie nicht von der Erde verschwindet. Die Frage ist aber noch nicht damit beantwortet, dass Jonas bemerkt, dem „was“ der Fragestellung müsse „etwas“ in der Antwort entsprechen, wobei es ein Zirkelschluss wäre, im Menschen selbst die Antwort zu sehen. Sicherlich geht es um den Menschen, aber weder um den Menschen als schieres Produkt der Evolution noch um den Menschen, wie er in all seiner Größe und in all seinem Elend in der Geschichte der Jahrhunderte aufgetreten ist; es geht um ein „echtes“ Bild „im vollen Sinne“ dessen, was der Mensch sein sollte.⁸⁴ Genau besehen hat die Verantwortung, noch vor den (vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen) Generationen, jenes Menschenbild zu schützen, das – wie wir gesehen haben – uns seit jeher gegeben ist.⁸⁵ Und Jonas nimmt weiter an, dass der transzendente Charakter jenes Menschenbildes über die Ethik, ja sogar über die Metaphysik hinausgeht.⁸⁶ Wir können nicht zu ihr gelangen ohne die Türe zum Göttlichen zu öffnen. Tatsächlich hat uns Gott, der uns

82 Vgl. Jonas (2015), S. 91: „Um eine Pflicht solcher Art handelt es sich nun auch bei der Verantwortung für die künftige Menschheit, die ja in erster Linie sagt, daß wir eine Pflicht zum *Dasein* künftiger Menschheit haben – sogar unabhängig davon, ob sich Nachkommen gerade von uns darunter befinden – und in zweiter Linie dann auch eine Pflicht zu ihrem *Sosein*.“ Vgl. auch Jonas (2010), S. 201-202.

83 „Was der neue Imperativ tatsächlich vorschreibt ist nicht nur, dass es noch eine Menschheit nach uns gibt, sondern vielmehr auch, dass diese Menschheit der Idee der Humanität entsprechen wird.“ (Ricœur (1992), S. 317).

84 Jonas (2010), S. 320; Jonas (2015), S. 40.

85 Vgl. Becchi (2011).

86 Vgl. Jonas (2014), S. 241-285; Böhler et al. (2008).

nach seinem „Bilde und Gleichnis“ schuf, uns eine einzigartige Stellung in der Natur verschafft.⁸⁷ Dessen eingedenk schreibt Jonas:

„Beim Menschen aber meldet sich das Absolute zu Wort und bringt jenseits aller Nutzen- und Schadensrechnungen letzte sittliche, existentielle, ja metaphysische Aspekte ins Spiel – und mit der Kategorie des Heiligen alle Reste der Religion, die für den Westen einmal mit dem Satz des sechsten Schöpfungstages begonnen hatte: »Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und Weib erschuf er sie.«“⁸⁸

Gott hat uns seine Stellung als Weltschöpfer nicht einfach als Erbe übertragen, sondern uns als Geschöpfe in seinem „Bilde und Gleichnis“ mit einer eigenen Würde ausgezeichnet. Sein „Schweigen“ nach dem Schöpfungsakt bedeutet nicht, dass „alles erlaubt“ sei, so dass die Evolution nunmehr dem Willen und der Macht eines Menschen anvertraut wäre, der es wagt, die eigene Zukunft aufs Spiel zu setzen und sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen. Dass sich der göttliche Geist im Anfang selbst-negiert und zu Gunsten der Naturgesetze und der Freiheit des Menschen auf die eigene Allmacht verzichtet hat, verpflichtet den Menschen für Jonas gerade dazu, seine Verantwortung wahrzunehmen.⁸⁹ Der Mensch ist nicht Gott, aber er ist von Gott berührt. Und nun müssen wir seiner Erhabenheit gerecht werden, indem wir uns stets bewusst sind, dass „in unsere unsteten Hände [...] das Schicksal des göttlichen Abenteurers gelegt ist und auf unseren Schultern die Verantwortung dafür ruht“⁹⁰, – mit oder ohne Gott – unser Sein „im Bilde Gottes“ zu bewahren.

87 Zur spezifischen Bedeutung von „Schöpfung“ im Zusammenhang mit dem sich selbst-negierenden, nicht-allmächtigen und verletzbaren Gott vgl. Jonas (2014), S. 241-285.

88 H. Jonas (1985): Mikroben, Gameten und Zygoten. In Jonas (2010), S. 376-389 resp. 382.

89 Vgl. Jonas (2014), S. 241-285.

90 Jonas (2014), S. 278.

Die transhumane *hybris* oder die Revolte gegen die menschliche Sterblichkeit

Jonas ist Anfang der 1990er Jahre des letzten Jahrhunderts gestorben, und die hier diskutierten Werke reichen weitere Jahrzehnte zurück. Man könnte meinen, sie seien deswegen veraltet und nicht imstande, die Gegenwart zu verstehen, geschweige denn in die Zukunft zu blicken. Dass dem nicht so ist, wollen wir in diesem Abschnitt aufzeigen. Wir sind nämlich der Ansicht, dass die vorgestellten Gedankengänge von Jonas nicht nur ihre Aktualität beibehalten haben, sondern mit ihrer kritischen Reflexion steter Ansporn für die Interpretation von Gegenwart und Zukunft sind.

In einem den komplexen Inhalt zusammenfassenden Abschnitt seines *opus magnum* macht Jonas im Auseinanderklaffen von Ethik und Technologie den *punctum dolens* unserer Zivilisation aus. Danach weist er auf eine seiner Ansicht nach besonders aktuelle Gefahr hin:

„Von Dankbarkeit, Pietät, Ehrfurcht als Ingredienzien einer Ethik, die im technologischen Sturm die Zukunft hüten soll und dies ohne die Vergangenheit nicht kann, werden wir später mehr zu sagen haben. Jetzt kommt es nur auf die Feststellung an, daß sich unter den Einsätzen im Spiel ein, bei aller physischen Herkünftigkeit, metaphysischer Tatbestand befindet, ein Absolutum, das als höchstes und verletzlichstes Treugut uns die höchste Pflicht der Bewahrung auferlegt. Diese Pflicht überragt ohne Vergleich alle Gebote und Wünsche des Meliorismus in den Außenbezirken, und wo sie betroffen ist, handelt es sich nicht mehr um die Wägung endlicher Gewinn- und Verlustchancen, sondern um die keinem Wägen mehr unterwerfbare Gefahr unendlichen Verlustes gegen die Chancen endlicher Gewinne. Also ist für dies um jeden Preis in seiner Integrität zu erhaltende Kernphänomen, das sein Heil von keiner Zukunft zu erwarten hat, da es schon „heil“ in seiner Anlage ist, in der Tat die genügend einleuchtende Unheilprognose maßgeblicher als die vielleicht nicht weniger einleuchtende, aber auf eine essentiell niedrigere Ebene bezügliche Heilsprognose. Der Vorwurf des „Pessimismus“ gegen solche Parteilichkeit für die „Unheilprophezie“ kann damit beantwortet werden, daß der größere Pessimismus auf Seiten derer ist, die das Gegebene für schlecht oder

unwert genug halten, um jedes Wagnis möglicher Verbesserung auf sich zu nehmen.“⁹¹

Was gäbe es für eine bessere Vorankündigung der heutigen Debatte zur Verbesserung des Menschen, in der es unter den „Entdeckern“ viele Befürworter von „human enhancement“, Posthumanismus und Transhumanismus zu „entdecken“ gibt?

Heute geht die Überwindung des Menschlichen in immer schnellerem Rhythmus voran, dank künstlicher Intelligenz und synthetischer Biotechnologie. Die post- und transhumanistische Philosophie ist Realität geworden. Man könnte viele Beispiele nennen, von John Harris, für welchen die Genmanipulation die Zukunft des Menschen bedeutet,⁹² über Peter Sloterdijk, für den wir uns einer „genetischen Reform der Gattungseigenschaften“⁹³ bald nicht mehr werden entziehen können, bis hin zu den radikalsten Visionen des bereits zitierten Nick Bostrom bzw. der NGO „Humanity+“.⁹⁴ Wie immer bei solch bewegenden Themen gibt es auch radikal entgegengesetzte Stimmen: die bekanntesten sind wohl Francis Fukuyama⁹⁵ und, vor allem zu den Positionen von Peter Sloterdijk, Jürgen Habermas.⁹⁶ Gibt es eine Möglichkeit, die rasante Fahrt zu diesen neuen Existenzmodellen aufzuhalten? Müssen wir sie überhaupt aufhalten oder nicht vielmehr auf den fahrenden Zug aufspringen? Jonas war in den 1970er Jahren der erste, der uns mit diesen Fragen konfrontiert hat.⁹⁷ Im abschließenden Abschnitt eines Beitrags über die Gentechnologie schreibt Jonas unter dem Titel „Schöpfertum und Moral“:

„So will ich zum Schluß, und mit Bezug auf das ganze Gebiet biologischer Manipulation, nur auf das nüchternste moralische Argument zurückgreifen: Taten an anderen, für die man diesen nicht Rechenschaft zu stehen braucht, sind unrecht. Das sittliche Dilemma jeder menschlich-biologischen Manipulation, die über das rein Negative der Verhütung von Erbängeln hinausgeht, ist eben dies: daß die mögliche Anklage des Nachkommen gegen seine Hervorbringer kei-

91 Jonas (2015), S. 79-80.

92 Vgl. Harris (1992).

93 Sloterdijk (1999), S. 46. Es sei daran erinnert, dass sich Sloterdijk gerade im meistens zitierten Abschnitt auf die Probleme der durch die Biotechnologie geschaffenen Einflüsse auf den Evolutionsprozess beschränkt.

94 Vgl. <http://humanityplus.org/>.

95 Vgl. Fukuyama (2002).

96 Vgl. Habermas (2005).

97 Vgl. Gammel (2013); Hauskeller (2015).

nen mehr findet, der Antwort und Buße leisten könnte, und kein Instrument der Wiedergutmachung.“⁹⁸

Die neuen posthumanen Kreaturen wüssten somit gar nicht, wen sie wegen Zerstörung der menschlichen Spezies anklagen könnten. Die zum Extremen gebrachte Freiheit der Schöpfung, nämlich eine neue posthumane Spezies zu schaffen, könnte eine Art Tyrannei mit sich bringen, indem die Freiheit späterer Generationen dem Diktat der gegenwärtigen geopfert würde. Jonas weiter: „Aber wessen Macht ist das und über wen und was? Offenbar die Macht Jetziger über Kommende, welche die wehrlosen Objekte vorausliegender Entscheidungen der Planer von heute sind. Die Kehrseite heutiger Macht ist die spätere Knechtschaft Lebender gegenüber Toten.“⁹⁹ Bekanntlich hat Habermas diese Überlegungen von Jonas wohlwollend aufgenommen, offenbarten sie doch „die eigentümliche Selbstbezüglichkeit und Irreversibilität des Eingriffs in ein komplexes, selbst gesteuertes Geschehen mit weitgehend unkontrollierbaren Folgen.“¹⁰⁰

Jonas und Habermas werden von einem der bedeutendsten Anhänger des Transhumanismus kritisiert: Nick Bostrom. Er ist der Meinung, die „neuen Menschen“ könnten das Rad wieder zurückdrehen und wieder weniger intelligent, gesund und langlebig sein.¹⁰¹ Bostrom glaubt, die biologischen Änderungen seien nicht definitiver Natur. So wie wir heute eine bessere Spezies erschaffen, wird diese später wieder frei über ihre Zukunft entscheiden können. Bostrom verkennt aber, dass die Gentechnologie nicht mit herkömmlicher Technik vergleichbar ist. Eingriffe in organische Prozesse sind irreversibel, und wir kennen nicht einmal all ihre Konsequenzen. Die hier angewandte Kraft kann unserer Hand entgleiten. Bostroms Kritik geht somit auf einen der wichtigsten Aspekte der Jonas' schen Argumentation nicht ein.

Es gibt offene Fragen: Warum sollen wir nicht wagen, den Evolutionsprozess in die eigenen Hände zu nehmen? Auch wenn unser Einsatz hoch wäre, warum sollen wir es nicht versuchen, die menschliche Spezies zu überwinden?

98 Laßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie. In: Jonas (2010), S. 455-509 resp. 508-509.

99 Jonas (2010), S. 464.

100 Habermas (2005), S. 84-85. Zum Einfluss von Hans Jonas und Jürgen Habermas auf die aktuelle Debatte um die Versprechen und Herausforderungen der Biotechnologie vgl. Kampowski (2010).

101 Vgl. Bostrom (2005a).

Von einem philosophischen Standpunkt aus hat Jonas vermutlich die beste Antwort auf diese Fragen gegeben, indem er betonte, dass der Mensch das einzige bekannte Lebewesen ist, das für die Folgen seiner Taten Verantwortung haben kann. Solange es verantwortliche Lebewesen gibt, muss es somit Menschen geben. Und weil die Verantwortung den Menschen auszeichnet, muss seine physische Existenz gegen jeglichen Versuch, sie in Frage zu stellen, verteidigt werden. Freilich eine verletzliche, fragile, begrenzte und sterbliche Existenz, aber doch eine Existenz, die Jonas mit dem Begriff „Menschenbild“ bezeichnet. Diese ist gleichsam seine Natur, jenseits seiner Geschichtlichkeit. Aber genau solches bestreiten diejenigen, die einen neuen (oder gar etwas Besseres als den) Menschen erschaffen wollen. Wenn wir einer solchen Entwicklung Einhalt gebieten wollen, kommen wir nicht darum herum, das Menschengeschlecht als unverfügbar zu erklären.

Genau das versucht Habermas in seinem soeben erwähnten Werk, in dem er den Risiken einer „liberalen Eugenik“ die „Unverfügbarkeit der genetischen Grundlagen unserer leiblichen Existenz“¹⁰² gegenüberstellt. Das philosophische Problem besteht nun darin, wie diese „Unverfügbarkeit“ zu begründen ist, und Habermas scheint hierbei gegenüber Jonas nichts Neues hinzuzufügen. Zu sagen, die Selbstverwandlung der menschlichen Spezies unterminiere „das normative Selbstverständnis von Personen, die ihr eigenes Leben führen und sich gegenseitig die gleiche Achtung entgegenbringen“¹⁰³, ist im Wesentlichen nicht viel Anderes als zu sagen, dass wir es nicht wagen dürfen, das menschliche Leben auf der Erde auszulöschen, ist doch der Mensch „das einzige uns bekannte Wesen, das Verantwortung haben kann.“¹⁰⁴

Und doch verbleibt ein Unterschied zwischen den beiden Autoren: Habermas hält seine Antwort für genügend, Jonas nicht. Habermas hält das Problem der Gentechnologie am Menschen für lösbar, ohne eine metaphysische Grundlage heranzuziehen, ganz im Gegensatz zu Jonas. Dies zeigt sich auch in der unterschiedlichen Bedeutung, die Habermas den Begriffen „Unverfügbarkeit“ und „Unantastbarkeit“ beimisst. Diese Unterscheidung benötigt er, um jeglichen Rückgriff auf metaphysische Fundamente zu vermeiden.

102 Habermas (2005), S. 44-45.

103 Habermas (2005), S. 55.

104 H. Jonas, Zur Ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik (1986), in Jonas (2015), S. 529-544 resp. 536.

Kein menschliches Wesen muss für „unantastbar“ erklärt werden, vielmehr ist das Menschengeschlecht „unverfügbar“, sobald jeder Mensch das Recht hat, sich selbst aus einem natürlichen, nicht manipulierten Kern hervorzubringen. So verschiebt Habermas dennoch den Akzent gänzlich auf den Bereich der Rechte, die man vielleicht sogar etwas (jemandem?) zuschreiben könnte, was noch keine Rechtspersönlichkeit hat. Man könnte somit das Recht auf ein nicht künstlich verändertes Erbgut schützen, ohne auf die ontologische Struktur des Menschen zurückzugreifen. Nicht einmal die Würde müsste man bemühen: Es könnte nämlich aus moralischen Gründen etwas unserer „Verfügbarkeit“ entzogen werden, ohne dass wir damit „unantastbar“ in jenem unbedingten und absoluten Bedeutungsgehalt wären, den die Menschenwürde einfordert.¹⁰⁵ Doch wenn etwas mehr als alles andere unverletzlich sein soll, wäre es wohl nur der Mensch. Aber warum sollte die Menschennatur unverfügbar sein, wenn wir in ihr nicht mehr als etwas nur Biologisches sehen?

Um Jonas' Gedankengang wieder aufzugreifen: Der Mensch stellt im Evolutionsprozess etwas Einzigartiges dar, und aus diesem Grund sind wir gehalten, sein Wesen integral zu bewahren und mit ihm vor- und umsichtig, maß- und respektvoll umzugehen:

„Die Ehrfurcht allein, indem sie uns ein »Heiliges«, das heißt unter keinen Umständen zu Verletzendes enthüllt (und das ist auch ohne positive Religion dem Auge erscheinbar) wird uns auch davor schützen, um der Zukunft willen die Gegenwart zu schänden, jene um den Preis dieser kaufen zu wollen [...]. Die Hütung des Erbes in seinem »ebenbildlichen« Ansinnen, also negativ auch Behütung vor Degradation, ist Sache jeden Augenblicks; keine Pause darin zu verstatten die beste Garantie der Dauer: sie ist, wenn nicht die Zusicherung, gewiss die Vorbedingung auch künftiger Integrität des »Ebenbildes«. Seine Integrität aber ist nichts anderes als das *Offensein* für den immer ungeheuerlichen und zu Demut stimmenden *Anspruch* an seinen immer unzulänglichen Träger. Dies durch die Fährnisse der Zeiten, ja, gegen

105 So Habermas: „Wie ich zeigen möchte, ist ‚Menschenwürde‘ im streng moralischen und rechtlichen Verstande an diese Symmetrie der Beziehungen gebunden. Sie ist nicht eine Eigenschaft, die man von Natur aus ‚besitzen‘ kann wie Intelligenz oder blaue Augen; sie markiert vielmehr diejenige ‚Unantastbarkeit‘, die allein in den interpersonalen Beziehungen reziproker Anerkennung, im egalitären Umgang von Personen miteinander eine Bedeutung haben kann. Ich gebrauche ‚Unantastbarkeit‘ nicht gleichbedeutend mit ‚Unverfügbarkeit‘“ (2005), S. 62.

das eigene Tun des Menschen heil zu erhalten, ist nicht ein utopisches, doch ein gar nicht so bescheidenes Ziel der Verantwortung für die Zukunft des Menschen.“¹⁰⁶

Schlussfolgerungen

Im Lichte der vorhergehenden Überlegungen sehen wir uns dazu befugt zu behaupten, dass Jonas' Beitrag in der heutigen Debatte noch viel zu sagen hat, und zwar in zweierlei Hinsicht: Einerseits erklärt Jonas, dass uns die Ebenbildlichkeit des Menschen – dessen eigentliche Essenz – den Weg zu neuen Existenzformen versagt, welche darauf abzielen, die als bedrängend oder erlösend empfundene Sterblichkeit zu eliminieren,¹⁰⁷ jedoch damit enden, das Menschengeschlecht zur aussterbenden Art verkommen zu lassen.¹⁰⁸ Andererseits betont Jonas, dass hierbei der Rückgriff auf Recht und Moral nicht mehr genügt. Die Absicht, die menschliche Natur zu verändern, bedingt einen metaphysischen Bruch mit dem Wesensbild des Menschen. Die Antwort darauf kann ihrerseits nur metaphysisch sein: nur die Metaphysik kann erklären, warum die Existenz des Menschen besser sei als seine Nichtexistenz, nur auf ihr kann das absolute und unbedingte Gebot beruhen: „*daß es Menschen gebe.*“¹⁰⁹ Das Prinzip der Menschenwürde ist in diesem Zusammenhang gerade deswegen grundlegend, weil es über das Prinzip der individuellen Selbstbestimmung hinausgeht. Eine genetische Selbstverwandlung der Spezies könnte in gewissem Sinne mit einer Zunahme der Selbstbestimmung einhergehen, jedoch nur um den Preis der Verletzung dessen, was das Menschliche ausmacht und ihm Würde verleiht.

In der menschlichen Natur, die unverfügbar bleiben muss, leuchtet mit der *imago Dei* ein Urbild, eine transzendente, unveränderliche Idee auf, die uns angesichts ihrer geplanten Zerstörung erschauern lässt.

106 Jonas (2015), S. 419-420.

107 Vgl. Jonas (2010), S. 455-509.

108 Vgl. Böhler (1998).

109 Jonas (2015), S. 97.

Literatur

- Agar, Nicholas: *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*. Malden 2004.
- Apel, Karl-Otto: Verantwortung heute – nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität? In T. Meyers, S. Miller (Hrsg.): *Zukunftskritik und Industriegesellschaft*. München 1986, S. 15-40.
- Bailey, Ronald: *Liberation Biology*. Amherst 2005.
- Battaglia, Fiorella/Carnevale, Antonio: Epistemological and Moral Problems with Human Enhancement. In „Humana.Mente. Journal of Philosophical Studies“, 26, 2014, S. v-xxi.
(http://www.humanamente.eu/PDF/Complete_Issue%2026.pdf),
(13.03.2017).
- Bayertz, Kurt (Hrsg.): *Verantwortung. Prinzip oder Problem?* Darmstadt 1995.
- Becchi, Paolo: *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*. Napoli 2008.
- Becchi, Paolo: *Hans Jonas. Un profilo*. Brescia 2010.
- Becchi, Paolo: *Our Responsibility towards Future Generations*. In K. Mathis (ed.): *Efficiency, Sustainability, and Justice to Future Generations*. Dordrecht 2011, S. 77-96.
- Becchi, Paolo/Franzini Tibaldeo, Roberto: *Né darwinismo né Intelligent Design. Un confronto tra Hans Jonas e Joseph Ratzinger*. In „Annuario Filosofico“, 29, 2014, S. 242-275.
- Böhler, Dietrich (Hrsg.): *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*. München 1994.
- Böhler, Dietrich (Hrsg.): *Verantwortung für das Menschliche. Hans Jonas und die Ethik in der Medizin*. Erlangen/Jena 1998.
- Böhler, Dietrich: *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik – Orientierung in der ökologischen Dauerkrise*. Freiburg/München 2014.
- Böhler, Dietrich/Brune, Jens Peter (Hrsg.): *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*. Würzburg 2004.
- Böhler, Dietrich/Gronke, Horst/Herrmann, Bernadette (Hrsg.): *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*. Freiburg 2008.
- Bonaldi, Claudio: *Jonas*. Roma 2009.
- Bostrom, Nick: *The Transhumanist FAQ: A General Introduction*. Los Angeles 2003, www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf (13.03.2017).
- Bostrom, Nick: *In Defence of Posthuman Dignity*. In „Bioethics“, Vol. 19, No. 3, 2005a, S. 202-214.

- Bostrom, Nick: A History of Transhumanist Thought. In „Journal of Evolution and Technology“, 14, 1, 2005b, S. 1-25.
- Bostrom, Nick/Ord, Toby: The Reversal Test: Eliminating Status Quo Bias in Applied Ethics. In: „Ethics“ 116, July, 2006, S. 656-679.
- Buddeberg, Eva: Verantwortung im Diskurs: Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas. Berlin 2011.
- Coeckelbergh, Mark: Human Being @ Risk. Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations. Dordrecht 2013.
- Fischer, Joachim: Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. Freiburg/München 2008.
- Franco, Vittoria: Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto. Roma 2015.
- Franzini Tibaldeo, Roberto: La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di „Organismo e libertà“. Milano/Udine 2009.
- Franzini Tibaldeo, Roberto: Animale, „transanimale“ e umano nel pensiero di Hans Jonas. In „Pensando - Revista de Filosofia“, 6, 11, 2015, S. 415-435, www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/3606 (13.03.2017).
- Frogneux, Nathalie: Hans Jonas ou la vie dans le monde. Bruxelles 2001.
- Frogneux, Nathalie: Responsabilité (philosophie). In D. Bourg-A. Papaux (eds.): Dictionnaire de la pensée écologique. Paris, 2015a, S. 872-874.
- Frogneux, Nathalie: Le syndrome animal chez Hans Jonas. In F. Burgat/C. Ciocan (eds.): Phénoménologie de la vie animale. Bucharest 2015b, S. 233-257.
- Fukuyama, Francis: Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution. New York 2002.
- Gammel, Stefan: Achtung und Verachtung der Natur. Hans Jonas' Denken zwischen Transhumanismus und Biokonservativismus. In G. Hartung/K. Köchy/J. C. Schmidt/G. Hofmeister (Hrsg.): Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas. Freiburg/München 2013, S. 239-267.
- Gordon, John-Stewart/Burckhart, Holger: Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and his Critics. Ashgate 2014.
- Habermas, Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? (2001), erweiterte Auflage. Frankfurt a.M. 2005.
- Haraway, Donna: Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature. New York 1991.
- Harris, John: Wonderwoman and Superman: The Ethics of Human Biotechnology. Oxford/New York 1992.
- Harris, John: Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People. Princeton 2007.

- Hartung, Gerald/Köchy, Kristian-Schmidt, Jan C./Hofmeister, Georg (Hrsg.): Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas. Freiburg/München 2013.
- Hauskeller, Michael: The Ontological Ethics of Hans Jonas. In D. Meacham (ed.): *Medicine and Society. New Perspectives in Continental Philosophy*. Dordrecht 2015, S. 39-55.
- Henry, Barbara: Human Enhancement and the Post-Human. The Converging and Diverging Pathways of Human, Hybrid and Artificial Anthropoids. In „Humana.Mente. Journal of Philosophical Studies“, 26, 2014, S. 59-77, www.humanamente.eu/PDF/Complete_Issue%2026.pdf (13.03.2017).
- Hughes, James: *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Boulder 2004.
- Jonas, Hans: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie (1966, 1973). In: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band I/1, hrsg. H. Gronke. Freiburg/Berlin/Wien 2010, S. 1-359.
- Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979). In: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band I/2, hrsg. D. Böhler und B. Herrmann. Freiburg/Berlin/Wien 2015, S. 1-420.
- Jonas, Hans: Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung (1981). In: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band I/2, hrsg. D. Böhler und B. Herrmann. Freiburg/Berlin/Wien 2015, S. 421-509.
- Jonas, Hans: Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen? (1984). In: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band I/2, hrsg. D. Böhler und B. Herrmann. Freiburg/Berlin/Wien 2015, S. 515-528.
- Jonas, Hans: Laßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie (1985). In: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band I/1, hrsg. H. Gronke. Freiburg/Berlin/Wien 2010, S. 455-509.
- Jonas, Hans: Mikroben, Gameten und Zygoten (1985). In: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band I/1, hrsg. H. Gronke. Freiburg/Berlin/Wien 2010, S. 376-389.
- Jonas, Hans: Werkzeug, Bild und Grab. Vom Transanimalischen im Menschen (1985-6). In: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band III/1, hrsg. M. Bongardt/U. Lenzig/W. E. Müller. Freiburg/Berlin/Wien 2014, S. 227-239.
- Jonas, Hans: Zur Ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik (1986). In: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band I/2, hrsg. D. Böhler und B. Herrmann. Freiburg/Berlin/Wien 2015, S. 529-544.

- Jonas, Hans: *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung* (1988). In: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band III/1*, hrsg. M. Bongardt/U. Lenzig/W. E. Müller. Freiburg/Berlin/Wien 2014, S. 241-285.
- Jonas, Hans: *Last und Segen der Sterblichkeit* (1991). In: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band III/1*, hrsg. M. Bongardt/U. Lenzig/W. E. Müller. Freiburg/Berlin/Wien 2014, S. 323-340.
- Jonas, Hans: *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, hrsg. Ch. Wiese. Frankfurt a.M./Leipzig 2003.
- Jonas, Hans: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band I/1*, hrsg. H. Gronke. Freiburg/Berlin/Wien 2010.
- Jonas, Hans: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band III/1*, hrsg. M. Bongardt/U. Lenzig/W. E. Müller. Freiburg/Berlin/Wien 2014.
- Jonas, Hans: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band I/2*, hrsg. D. Böhler und B. Herrmann. Freiburg/Berlin/Wien 2015.
- Kampowski, Stephan: *A Greater Freedom: Biotechnology, Love, and Human Destiny (In Dialogue with Hans Jonas and Jürgen Habermas)*. Eugene 2013.
- Kurzweil, Ray: *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York 2005.
- Kurzweil, Ray/Grossman, Terry: *Fantastic Voyage. Live Long Enough to Live Forever*. Emmaus (PA) 2004.
- Landecker, Hannah: *The Metabolism of Philosophy, In Three Parts*. In I. Malmkus/B. F. Cooper (eds.): *Dialectic and Paradox: Configurations of the Third in Modernity*. Bern 2013, S. 193-224.
- Landkammer, Joachim: *Le domande estreme e le risposte evanescenti di H. Jonas*. In „*Filosofia politica*“, 4, 2, 1990, S. 423-429.
- Michellini, Francesca: *Il vivente e la mancanza. Scritti sulla teleologia*. Milano/Udine 2011.
- Müller, Wolfgang Erich. *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung*. Darmstadt 2008.
- Naam, Ramez: *More than Human*. New York 2005.
- Nida-Rümelin, Julian. *Verantwortung*. Stuttgart 2011.
- Pommier, Eric: *Hans Jonas et le Principe Responsabilité*. Paris 2012.
- Popper, Karl. R.: *Interview in „Die Welt“*, 8 Juli 1987.
- Pulcini, Elena: *Care of the World. Fear, Responsibility and Justice in the Global Age*. Dordrecht 2013.
- Ricœur, Paul: *Ethique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas* (1991). In *Id.: Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris 1992, S. 304-319.
- Scodel, Harvey: *An Interview with Professor Hans Jonas*. In „*Social Research*“, 70, 2, 2003, S. 339-368.

- Seidel, Ralf/Endruweit, Meiken: *Prinzip Zukunft: im Dialog mit Hans Jonas*. Paderborn 2007.
- Singer, Peter: *Shopping at the Genetic Supermarket*. In S. Y. Song/Y. M. Koo/D. R. J. Macer (eds.), *Asian Bioethics in the 21st Century*. Tsukuba 2003, S. 143-156.
- Sloterdijk, Peter: *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt a.M. 1999.
- Sober, Elliott: *Why Methodological Naturalism?* In G. Auletta/M. Leclerc/R. A. Martínez (eds.): *Biological Evolution: Facts and Theories. A Critical Appraisal 150 Years After „The Origin of Species“*. Roma 2011, S. 359-378.
- Spinelli, Emidio: „Dalla parte di Eraclito“. *Hans Jonas e la questione dei „diritti“ degli animali*. In „Paradigmi“, 12, 66, 2004, S. 351-365.
- Stelarc: *Prothetics, Robotics and Remote Existence: Postevolutionary Strategies*. In „Leonardo“, 24, 5, 1991, S. 591-595.
- Stock, Gregory: *Redesigning Humans: Our Inevitable Genetic Future*. Boston 2002. *The Transhumanist Declaration (1998-2009)*, <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration> (13.03.2017).
- Tirosh-Samuels, Hava/Wiese, Christian (eds.): *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden/Boston 2008.
- Vergani, Mario: *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*. Milano 2015.
- Viana, Wellistony C.: *Das Prinzip Verantwortung von Hans Jonas aus der Perspektive des objektiven Idealismus der Intersubjektivität von Vittorio Hösle*. Göttingen 2010.
- Wolin, Richard: *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton/Oxford 2001.
- Wolters, Gereon: *Ambivalenz und Konflikt. Katholische Kirche und Evolutionstheorie*. Konstanz 2010.

III GESELLSCHAFT NATUR TECHNIK

AKTUALITÄT DER GRUNDLAGENREFLEXION IN DER ETHIK

ZUM VERHÄLTNIS MENSCH, NATUR UND TECHNIK IN HANS JONAS' *PRINZIP VERANTWORTUNG*

Jan C. Schmidt

Ein philosophischer Bestseller

Mit seinem Spätwerk *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* – das im selben Jahr wie die Einsetzung der ersten Enquetekommission des Deutschen Bundestages „Zukünftige Kernenergiepolitik“ erschien, nämlich 1979 – hat der Philosoph Hans Jonas öffentliche wie philosophische Diskurse geprägt.¹ Das Werk gilt als „philosophischer Bestseller“,² das maßgeblich zur Anerkennung einer zukunftsorientierten Natur-, Wissenschafts- und Technikethik beitrug. Es führte den Begriff der Verantwortung ins Zentrum der Ethik, sprengte die enge Orientierung an den Pflichtbegriff, bezog sich im Kern auf Wissenschaft, Technik und Natur, spannte den Reflexionshorizont auf raumzeitliche Dimensionen menschlichen Handelns auf und reflektierte doch konkret wissenschaftliche Forschungs- und Entwicklungsprogramme. All das scheint nun über 30 Jahre her zu sein. Ist damalige Normativität einem Normalisierungsprozess gewichen? Wie steht es um die Aktualität von Hans Jonas' Ethik heute?³

Zunächst scheint es darum schlecht zu stehen, folgt man Jonas' Kritikern. „Dass wir der Empfehlung von Hans Jonas weder folgen sollen noch dürfen“, hat Lothar Schäfer Anfang der 1990er Jahre behauptet. Jonas liefere lediglich „religiöse Antworten“ auf Problemlagen, die nicht religiös, sondern gesellschaftlich sind.⁴ Johannes Wendnagel spricht von einer „unhaltbaren argumentativen Untermauerung“ des Prinzips Verantwortung.⁵ Angelika Krebs schreibt, dass diejenigen wie Jonas, „die nach ei-

1 Siehe Böhler (1994) und Schmidt (2007).

2 So Hubig (1995), S. 13.

3 Einige Antworten werden in Böhler (1994), Hartung et al. (2013) und Wetz (1994) gegeben; siehe auch Schmidt (2007) und Schmidt (2013).

4 Schäfer (1999), S. 96/28.

5 Wendnagel (1990), S. 7.

ner radikalen Umkehr, nach einem Paradigmenwechsel in unserem Verhältnis zur Natur rufen und den Anthropozentrismus als Wurzel allen ökologischen Übels brandmarken, [...] im Unrecht [sind]“ und nicht zur Problemlösung beitragen.⁶ Gertrude Hirsch Hadorn sieht einen problematischen „säkularisierten Gottesglauben“.⁷ Heiner Hastedt identifiziert bei Jonas eine „Tendenz, [...] adressatenlose Postulate mit moralisierender Vehemenz zu formulieren“, die „die gesellschaftliche Dimension des Problems“ verfehlen.⁸

Doch Jonas ist nicht erledigt. Was heute angesichts der verschärften ökosozialen *Global-Change*-Problematik fehlt, ist ein grundlagenreflektierter Ansatz, der das Verhältnis Mensch-Natur-Wissenschaft-Technik in den Mittelpunkt rückt. Offenkundig setzen die Bereichsethiken, die eine beachtliche Konjunktur feiern: Bio-, Technik-, Natur-, Nachhaltigkeits-, Medizin-, Neuroethiken, zu spät ein, um Hintergrund und Grundlage der Problementstehung zu adressieren – und zu verändern. Nicht selten wirken Bereichsethiken wie eine „Fahrradbremse am Interkontinentalflugzeug.“⁹ Gegen diese Engführungen soll im Folgenden argumentiert werden. Es sollen sieben Linien der Aktualität und Relevanz der Jonas'schen Grundlagenreflexion des Verhältnisses Mensch, Natur, Wissenschaft und Technik für die Ethik dargelegt werden. Dabei zeigt sich, dass Jonas – auch wenn er seinen Ansatz als rein „ergänzend“ bezeichnet – einen neuen Ethiktyp entwirft, der etablierte Traditionslinien der Ethik zusammenführt und qualitativ erweitert. Dieser integrative Ethiktyp kann als *Zugangs-Zukunfts-Ethik* bezeichnet werden.

Erste Aktualität: Ambivalenz von Wissenschaft und Technik

Mit der Jahrtausendwende sind – nach zwei bis drei Dekaden der Zurückhaltung – wieder große technowissenschaftliche Visionen zurück, wie einst bei Francis Bacon: Zunächst bei der Nanotechnologie und dem großen NBIC-Konvergenz-Programm der US-National Science Foundation vor über 10 Jahren mit dem Anspruch „Shaping the World Atom by

6 Krebs (1997), S. 379.

7 Hirsch Hadorn (2000), S. 385.

8 Hastedt (1994), S. 178.

9 Beck (2007), S. 73f.

Atom“.¹⁰ Sodann in der Hirnforschung und später im Human-Brain-Project der EU, wo von „Neuroenhancement“ die Rede ist. Ähnlich klingt es in der Synthetischen Biologie: Aus „vier Flaschen Chemikalien“ könne man „Leben erzeugen“. Mit dieser „engineering biology“ stehe eine „neue industrielle Revolution“ vor der Tür.¹¹ Schaut man genauer hin, so relativiert sich zwar der Anspruch des Revolutionären; die Versprechungen liegen nicht selten in ferner Zukunft, einiges ist gar unrealistisch. Und doch sind Visionen alles andere als harmlos. Sie prägen die materiell-technische *und* die ideell-symbolische Kultur – die morgige wie auch die heutige.

Die erneute Aktualität Jonas' wurzelt mithin, komplementär, in der zweifelhaften Renaissance des Bacon'schen Fortschrittsoptimismus, verbunden mit seiner Annahme, wissenschaftlich-technischer Fortschritt führe linear zu gesellschaftlich-humanem Fortschritt. Betrachtet man aktuelle Forschungs- und Wissenschaftsprogramme sowie entsprechende Praxen, so mag die erneute Aktualität von Jonas also mit der Sorge verbunden sein, unserer reflexiven Moderne, von der Ulrich Beck sprach,¹² sei offenkundig die Reflexivität abhanden gekommen. Das gilt trotz etwaiger EU-Programmlinien im Rahmen des Horizon 2020, wo ein kompensatorisch ausgerichteter Arm eines so genannten *Responsible Research and Innovation* (RRI) kaum kritische Reflexivität sicherzustellen vermag. Von einem Ende des Bacon'schen Zeitalters, das Gernot Böhme in den 1990er Jahren unter Rekurs auf Jonas heraufziehen sah, kann heute kaum noch gesprochen werden.¹³

Jonas mag ein wenig zugespitzt haben, wie vor ihm etwa Rachel Carson in *Silent Spring* in den frühen 1960er Jahren oder das Ehepaar Meadows in ihrem Bericht über die *Grenzen des Wachstums* in den 1970er Jahren. Doch hat Jonas zu Recht darauf verwiesen, dass das Bacon'sche Programm im Übermaß des Erfolgs zur Drohung geführt hat. Es geht also nicht nur um Restrisiken und Nebenfolgen, sondern umfassender um den Gang des wissenschaftlich-technischen Fortschrittprojekts der Moderne. Jonas startet – ähnlich wie Georg Picht, Walter Schulz und Carl

10 Für den „National Science and Technology Council“ hat die „Interagency Working Group on Nanoscience, Engineering and Technology“ (IWGN) einen Entwurf erstellt (1999), der die National Nanotechnology Initiative (NNI) unterstützt bzw. mitbegründet hat. Siehe insbesondere auch Roco/Bainbridge (2002).

11 Venter (2010) sowie Gibson et al. (2010).

12 Beck (1986).

13 Böhme (1993).

Friedrich von Weizsäcker – mit dem antiutopistischen, anti-Bloch'schen Erschrecken, dass „die Verheißung der modernen Technik in Drohung umgeschlagen ist“ und das „Sein“ nicht mehr gegeben ist.¹⁴ Natur – als leibliche Natur des Menschen, als Werden und Wachsen des Organischen, als äußere Ressource und als phänomenal-ästhetische Natur gedacht – werde technisch weithin verfügbar. Jonas diskutiert die Entwicklung von der vormodernen Technik, die noch Instrument und Mittel war, zur modernen Hochtechnologie, die ubiquitär die Verfügbarkeit sowie die Verletzbarkeit von Natur potenziert. Die aristotelische Gegenüberstellung Natur-Technik, die von Bacon zu Beginn der Moderne programmatisch eliminiert wurde, wird heute faktisch obsolet. *Homo faber* triumphiert über *homo sapiens*. Als Leitmetapher dient Jonas die Grenze zwischen Natur und Stadt. Die freie Natur wird verdrängt durch die universale Stadt, sie wird durch die „Sphäre des Künstlichen verschlungen“.¹⁵ Nun liegt „[d]ie Gefahr [...] mehr im [technischen] Erfolg als im Versagen“, in Unfällen oder Katastrophen. Damit kommt der Technik eine „innere Mehrdeutigkeit“ und nicht-eliminierbare „Ambivalenz“ zu.¹⁶ Durch den Erfolg der „Unterwerfung der Natur“ ist also eine ambivalente Eigendynamik des technischen Handelns entstanden – mit kumulativen Effekten und evolutionären Risiken. Eine negative Dialektik der Bemächtigung von Natur tritt hervor, insofern „[j]eder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, [...] nur um so tiefer in den Naturzwang hinein[führt]“, so Horkheimer und Adorno, ähnlich wie Jonas.¹⁷

Ist angesichts der wissenschaftlichen Entwicklung seit der Jahrtausendwende, so mag man fragen, diese grundlegende Diagnose der wissenschaftlich-technischen Ambivalenz, verbunden mit ihrer Verortung im Horizont des Bacon'schen Programms, nicht aktueller denn je?

Zweite Aktualität: Relevanz von Metaphysiken

Das „Neuland kollektiver Praxis, das wir mit der Hochtechnologie betreten haben“, kennzeichnet Jonas, vielleicht ein wenig überspitzt, als

14 Jonas (1984), S. 7.

15 Jonas (1984), S. 33.

16 Jonas (1987), S. 42/43.

17 Horkheimer und Adorno (1990), S. 19.

„Niemandland“ für die Ethik, als „ethisches Vakuum“.¹⁸ Ähnliche Hinweise findet man schon, freilich aus anderer Perspektive, bei Albert Schweitzer sowie der *Deep-Ecology*-Bewegung.¹⁹

Herkömmliche Ethiken seien *erstens* erweiterungsbedürftig, insofern sie extensional weder Natur noch Zukunft hinreichend berücksichtigen. Die Erweiterungsbedürftigkeit der Ethiken, die keine Ersetzungsnotwendigkeit darstelle, gelte gleichermaßen für Kantianismus, Utilitarismus, Kontraktualismus, Tugendethiken, vermutlich auch für Diskursethiken. *Zweitens* seien herkömmliche Ethiken ergänzungsbedürftig, insofern sie zu schwach sind. Mit Jonas kann gefragt werden, ob herkömmliche Ethiken grundlegend genug sind, um unseren Naturumgang nachhaltig zu modifizieren. Er legt nahe, dass die ökologischen, atomaren und biomedizinischen Problemlagen keine Oberflächenphänomene sind, denen man allein mit modifizierten Regeln und Regulationen Herr werden kann. Für Jonas stellen diese vielmehr ein Tiefenproblem an den Fundamenten des Mensch-Natur-Verhältnisses und der Gegenwartskultur insgesamt dar. Und er fragt weiter, ob nicht die Schwäche der Ethiken auf Defizite in den kulturellen Fundamenten, d.h. in den impliziten Metaphysiken der Gegenwartsgesellschaft, verweist. Liegt also nicht eine Krise im Metaphysischen vor?²⁰

Grundlegende Krisen, so Jonas, nötigen uns, „das erwähnte Umdenken weit auszudehnen und über die Lehre vom Handeln, das heißt die Ethik, hinaus in die Lehre vom Sein, das heißt die Metaphysik, voranzutreiben“.²¹ Dabei kann man Metaphysik zunächst im schwachen Sinne verstehen. Mit Metaphysik sind handlungsleitende Natur- und Wissenschaftsverständnisse bezeichnet, wobei Metaphysik gerade nicht als kontingente Setzung oder als revisionsimmunes Dogmensystem anzusehen ist. Vielmehr sei Metaphysik „von jeher ein Geschäft der Vernunft“.²²

So kann mit Jonas durchaus bestritten werden, dass wir im „nachmetaphysischen Zeitalter“ leben.²³ Ist nicht das selbststilisierte nachmetaphysische Zeitalter von Metaphysik durchtränkt? Ein aktuelles Beispiel könnten die Neurowissenschaften samt Neurophilosophie sein. Ihre naturalistische These unterstellt, dass die Willensfreiheit eine Illusion sei.

18 Jonas (1984), S. 7/57.

19 Næss (1973); siehe auch Meyer-Abich (1984).

20 Zum Verhältnis von Ontologie und Ethik, siehe Höhle (1994) und Schmidt (2007).

21 Jonas (1984), S. 30.

22 Jonas (1984), S. 94.

23 Vgl. hierzu z.B. Habermas (1992).

Aber man könnte auch an die Soziobiologie denken. Dort wird behauptet, dass die biologische Ausstattung des Menschen sein soziales und individuelles Verhalten determiniere. Aber auch Ethiken allgemein liegt „stillschweigend“ Metaphysisches zugrunde, „auch [...] der utilitaristischsten, [...] diesseitigsten“, so Jonas.²⁴ Ethiken sind durchzogen von anthropologischen, handlungstheoretischen, physikalistischen Annahmen, die nicht selten großsystemar-metaphysischen Charakter haben.

Jonas scheint zu Recht nahezulegen, dass spätmoderne Wissens- und Risikogesellschaften von Metaphysiken umgeben und durchdrungen sind. Dann gilt: Nicht *ob* eine Metaphysik vorliegt, ist die Frage, sondern *welche* das sein kann und sein soll. Jonas zielt auf eine rationale Hervorbringung einer der Problemlage adäquaten Metaphysik, kurz: auf eine Metaphysikgestaltung. Auf dieser Linie argumentiert auch Jean-Pierre Dupuy für eine neue Metaphysik der Zeit, die die Potenzialität von „Zukunft als Realität und nicht nur als Hypothesizität“ zu erfassen vermag.²⁵ „Jonas's credo, which I share also, is that there is no ethics without metaphysics“, so Dupuy in seinem Beitrag „The precautionary principle and enlightened doomsaying“.²⁶ Selbst Jürgen Habermas schließt mittlerweile einen Rekurs auf metaphysische Aspekte nicht mehr aus, wenn es, wie er sagt, um „gattungsethische“ Fragen geht.²⁷ Und Michael Hampe sieht ohne Metaphysik eine Kritik an Praktiken und Prämissen der Gegenwartsgesellschaft als unmöglich an: eine „wirksame philosophische Kritik kann es ohne spekulative Metaphysik nicht geben.“²⁸ Könnte also nicht, in Anlehnung an das berühmte Werk „Shaping technology, building society“ von Wiebe E. Bijker und John Law²⁹ mit Jonas das Anliegen verfolgt werden: *Shaping metaphysics, building society?* Dann würde unzweifelhaft die Frage im Mittelpunkt stehen, welche diskursiv verhandelbare, revidierbare Metaphysik wir heute im Angesicht der ökologischen Krise benötigen, um die Dynamik der kontinuierlichen Problementstehung zu reduzieren und an den Wurzeln zur Problemlösung beizutragen.

24 Jonas (1984), S. 93.

25 Dupuy (2004).

26 Dupuy (2009), S. 3.

27 Habermas (2002), S. 27/108. „Die postmetaphysische Enthaltbarkeit stößt jedoch interessanterweise an ihre Grenze, sobald es um Fragen einer ‚Gattungsethik‘ geht. Sobald das ethische Selbstverständnis sprach- und handlungsfähiger Subjekte im Ganzen auf dem Spiel steht, kann sich die Philosophie inhaltlichen Stellungnahmen nicht mehr entziehen.“ (ebd., S. 27)

28 Hampe (2006), S. 20f.

29 Bijker/Law (1994).

Dritte Aktualität: Verflochtenheit von Sein und Sollen

Jonas' Ansatz kann als durchaus kritisch verstanden werden, als Kritik leitender Metaphysiken. Eine *erste* Kritik betrifft die Art und Weise, wie die Mehrheit der etablierten Naturwissenschaften ihre Naturobjekte konstituiert und konstruiert. Jeder naturwissenschaftlichen Methodologie, so Jonas, liegen metaphysische Hintergrundüberzeugungen zugrunde und jede Methodologie legt metaphysische Konsequenzen nahe – mit Relevanz für die Ethik. Wenn die Aussagen des Mainstreams etablierter Naturwissenschaften das „letzte Wort über die Beschaffenheit der Welt wäre, dann wäre diese ein wertneutrales mechanisches Getriebe [...]. [D]ann ist in der Tat nicht zu begründen, warum wir uns Sorgen über das kommende Jahrtausend machen sollen“.³⁰

Auf dieser Linie liegt noch eine *zweite* Kritik, die die erste aufnimmt und ausbaut. Jonas legt eine Tautologie offen. Nach dem in der philosophischen Ethik weithin etablierten Hume-Moore-Verdikt gibt es keinen Übergang vom Sein zum Sollen, von Fakten zu Werten. Denn das wäre ein naturalistischer oder deskriptivistischer Fehlschluss. Jonas lokalisiert in diesem Verdikt Reflexionsdefizite herkömmlicher Ethiken, insofern diese einem „ontologischen Dogma“ aufsitzen, der zu einem Zirkel führt.³¹ Es werde angenommen, dass der „letztlich von den Naturwissenschaften entborgte [Begriff des Seins] bereits der wahre und ganze Begriff des Seins sei.“³² So setze das Verdikt einen Begriff des Seins – metaphysisch – voraus, in dem das Sein „schon in entsprechender Neutralisierung (als ‚wertfrei‘) konzipiert ist.“³³ Dann aber wird die Unableitbarkeit des Sollens eine „tautologische Folge“, sie ist zirkulär und stellt kein Argument dar.³⁴

Mit diesem Zirkelhinweis sind – gegenüber Jonas' Kritikern – gleiche Ausgangsbedingungen gegeben. Jonas kann weitergehen und einen Beleg anführen, dass es durchaus Brücken zwischen Sein und Sollen gibt. Er wählt eine archetypische Situation: den Säugling, den „Urgegenstand der Verantwortung“. Mit dem Eltern-Kind-Sorgeverhältnis illustriert er einen wesentlichen Kern seiner Ethik: die *Sorge-für*-Struktur. Das Sein des hilflosen Säuglings richtet ein Sollen an seine Umwelt, nämlich sich

30 Jonas (1993), S. 44.

31 Jonas (1984), S. 235.

32 Ebd., S. 92.

33 Ebd.

34 Ebd.

seiner anzunehmen: ein „Seinsollen“. Jonas ist sich bewusst, dass man sich dem Anspruch des Säuglings entziehen kann. Der Zugang, der von metaphysischen Vorentscheidungen geprägt ist, ist entscheidend, nämlich ob man den Säugling als Konglomerat von Zellverbänden oder hingegen als lebendigen Organismus ansieht, und ihm somit Würde, Respekt und Ehrfurcht zuerkennt.³⁵ An dieses konkrete Beispiel anschließend versucht Jonas, auf raumzeitliche Dimensionen verallgemeinernd zu argumentieren – ein Argumentationsgang, der freilich Brüche aufweist.

Ist Jonas' Herausarbeitung metaphysischer Vorentscheidungen eines in gewisser Hinsicht verengten Naturverständnisses, das zur Wertneutralisierung von Natur beiträgt und eine ethische Bezugnahme erschwert, nicht auch heute noch beachtenswert?³⁶ Sind Fakten und Werte, Sein und Sollen in Wissenschaft wie in Lebenswelt nicht tiefer verflochten als zu meist anerkannt – mit Relevanz für die Ethik?

Vierte Aktualität: Orientierung durch ein teleologisches Naturverständnis

Für Jonas stellt das Naturverständnis einen Referenzpunkt für die Ethik dar – in motivationaler Hinsicht, als Leitbild, als Orientierungsrahmen. Im Angesicht der ökologischen Problematik zielt Jonas auf eine „Revision der Idee der Natur“.³⁷ Welches Naturverständnis kann einen ethisch relevanten Rahmen für eine umweltverträgliche Handlungspraxis darstellen?

Einen solchen Rahmen bildet für Jonas allgemein „die werdende, viel mehr als die bleibende Natur“.³⁸ Er zielt spezieller auf eine Revitalisierung eines teleologischen Naturverständnisses, das er in seinem naturphilosophischen Hauptwerk *Organismus und Freiheit* 1973 (engl. 1966) entwickelt. Dieses Naturverständnis stellt den ontologischen Hinter- und Untergrund seiner Ethik dar.³⁹ Jonas' integral-monistische Naturphilosophie des Lebendigen umfasst die Philosophie des Organismus und die

35 Vgl. Taylor (1986), Schweitzer (1988) und Sitter-Liver (2005).

36 Vgl. auch Höffe (1993), der von „Moral als Preis der Moderne“ spricht.

37 Jonas (1997), S. 402.

38 Ebd.

39 Jonas (1997).

Philosophie des Geistes.⁴⁰ Jonas bezieht sich dabei auf Aristoteles, kritisiert Descartes, wendet sich gegen Kant und zeigt eine Nähe zu Schelling. Das Reich des Lebendigen wird aristotelisch als Stufenfolge interpretiert, allerdings ohne den evolutionären Optimismus eines Teilhard de Chardin. Geist ist von Anfang an im Organischen präfiguriert und zeigt sich prominent im Menschen. „Die großen Widersprüche, die der Mensch in sich selbst entdeckt – Freiheit und Notwendigkeit, Autonomie und Abhängigkeit, [...] –, haben ihre keimhaften Vorbildungen schon in den primitivsten Formen des Lebens, deren jede die gefährliche Waage zwischen Sein und Nichtsein hält“.⁴¹ Anthropomorph, ausgehend und absteigend vom Naturwesen Mensch, in welchem Natur Zeugnis von sich ablege, erkennt Jonas eine „Immanenz von Zwecken im Sein“⁴² – das allerdings in einem schwachen Sinne: Organismen haben ein Interesse weiterzuleben, sie tragen „eine Selbstbejahungstendenz in sich“.⁴³ Jonas geht über Kants Als-Ob hinaus und wirft, wie Schelling, den Mechanisten vor, Natur zu betrachten, als lägen keine immanenten Zwecke vor.

Erst ein solch teleologisch ausgerichtetes Naturverständnis ermöglicht für Jonas eine ethische Bezugnahme. Gerade an diesem Punkt sind erwartungsgemäß Kritiker eingestiegen und haben ihm zweifelhaft metaphysische Unterstellungen attestiert. Doch eine solche Kritik ist nicht neu, sie durchzieht die Naturphilosophie – und auch Teile der Naturwissenschaften – seit jeher. Trotz Kants *Als-ob*-Abwertung scheinen Zwecke in der Natur nicht so einfach wegzudenken zu sein, zumal wenn man den Menschen selbst als in der Natur stehend ansieht wie Jonas. Berühmt ist Alfred North Whiteheads ironische Bemerkung: Jene „Wissenschaftler, deren Lebenszweck in dem Nachweis besteht, dass sie zwecklose Wesen sind, sind ein hochinteressanter Untersuchungsgegenstand.“⁴⁴ Selbst die moderne Biologie kommt ohne Zwecke nicht aus, auch wenn sie offiziell jede Teleologie durch *Teleonomie* ersetzt hat, sofern es um Funktion(alität)en geht. In der physikalischen Kosmologie gibt es das teleologisch ausgerichtete *Anthropische Prinzip* zur Auswahl der im Urknall realisierten Anfangs- und Randbedingungen. Im Horizont der nachmodernen Naturwissenschaft⁴⁵ finden sich Möglichkeiten, über Selbstorganisa-

40 Zur Einführung in die Biophilosophie, siehe Köchy (2005).

41 Jonas (1997), S. 9f.

42 Jonas (1984), S. 150.

43 Jonas (1984), S. 156f.

44 Whiteheads (1974), S. 16.

45 Schmidt (2015).

tionsprinzipien und Zeitpfeile Aspekte eines teleologischen Denkens zu identifizieren. Zudem artikulieren sich lebensweltlich im Handeln des Menschen Zwecke, was mit der Evolutionstheorie dann auch wieder als Teil der Natur verstanden werden kann. Und in der Bioethikdiskussion ist ein Teleologietyp präsent, nämlich die so genannte Potentialitätsthese: Der Embryo besitze ein Recht auf Entwicklung zum vollständigen Menschen. Kurzum, ein teleologisches Naturverständnis besitzt durchaus eine Aktualität.

Ein so angelegtes Naturverständnis bildet die *erste*, zentrale These, mit der Jonas seine Ethik argumentativ zu begründen versucht. Drei weitere Thesen schließen sich an. Jonas behauptet *zweitens*, dass „indem die Natur Zwecke unterhält, oder Ziele hat [...], sie auch Werte“ habe.⁴⁶ Zwecke stellen als solche – unabhängig von ihrem Inhalt – einen Wert dar, ohne dass damit ein „Urteil über die Güte des Ziels selbst“ vorgenommen werden würde. Der materiale Inhalt von Zwecken kann gut oder schlecht sein; Zwecke als solche sind als *gut* anzusehen – im objektiven, nicht nur subjektiven Sinne, so Jonas.

Für Jonas ist *drittens* mit dem Guten eine immanente Forderung verbunden, nämlich dieses aus der Potenzialität in die Aktualität zu überführen. „[D]as Gute oder Wertvolle, wenn es dies von sich her und nicht erst von Gnaden eines Begehrens, Bedürfens oder Wählens ist, ist eben seinem Begriffe nach dasjenige, dessen Möglichkeiten die Forderung nach seiner Wirklichkeit enthält“.⁴⁷ Es trage ein Sollen in sich. – Doch dieses Sollen könnte man abweisen. Jonas führt eine *vierte* These an, welche allerdings anders gelagert ist als die vorausgehenden drei. Sie geht über den vermeintlichen Naturalismus, der Jonas vorgeworfen wurde, hinaus – und kann als Freiheits- oder Verantwortungsfähigkeits-These bezeichnet werden. Dabei ist der Freiheitsbegriff ein *terminus technicus* und meint tätige Selbsterhaltung in der Natur, die sich vom Menschen hinab bis zu den Grundformen des Organischen erstreckt. Die „Freiheit des Menschen [ist] als höchstes Ergebnis der Zweckerarbeit der [integralmonistischen] Natur“ zu deuten.⁴⁸ Jonas argumentiert, dass durch die Freiheit die Möglichkeit zur Verantwortung dem Menschen diese auch faktisch auferlegt ist. Der Mensch müsse „das Ja [zum Seienden] in sein Wollen übernehmen und das Nein zum Nichtsein seinem Können auferlegen“.⁴⁹ Das

46 Jonas (1984), S. 153.

47 Ebd., S. 153.

48 Jonas (1984), S. 157.

49 Ebd., S. 157.

Wollen ist weiterzuführen als Pflicht *für* das Sein. Zusammengenommen hat die Zweckhaftigkeit einen „Anspruch auf Wirklichkeit“, dessen Wollen der Mensch als Pflicht zu übernehmen habe: als „Seinsollen“.

Jenseits strenger Ableitungen von Naturphilosophie zur Ethik könnte die Frage nach einem teleologischen Naturverständnis und seiner Relevanz als Orientierungsrahmen für die Ethik durchaus aktueller denn je sein.

Fünfte Aktualität: Vorverlagerung der Ethik

Jonas widersetzt sich der Wertneutralisierung von Natur und vertritt eine Zugangsthese, mit der er anregt, sich mit den im Zugang artikulierenden metaphysischen Unterstellungen auseinanderzusetzen.⁵⁰ Durch das Zugangsargument möchte er sodann Ethisches ins Erschließen und Erkennen vorverlagern und, wie angedeutet, „die Lehre vom Handeln [...] in die Lehre vom Sein, das heißt Metaphysik, vorantreiben“⁵¹ – in Absetzung des von Bereichsethiken stets akzeptierten Problemdrucks des vermeintlich Gegebenen. Diese Vorverlagerung „vermögen wir nur [dann zu erreichen], wenn wir *vor* der anscheinend immer nächsten und allein als dringlich erscheinenden Frage: *Was sollen wir tun*, dies bedenken: *Wie müssen wir denken?*“ – so nicht Jonas, sondern sein akademischer Lehrer Martin Heidegger.⁵²

Eine solche Vorverlagerung scheint heute aktueller denn je zu sein, denkt man etwa an die Technikfolgenproblematik. Die übliche Technikfolgenabschätzung setzt methodisch zu spät ein, nämlich wenn wissenschaftlich-technische Entwicklungen schon fortgeschritten und kaum noch gestaltungs offen sind. Abhilfe kann, zumindest teilweise, eine prospektive Weiterentwicklung schaffen, die sich auf Jonas bezieht. Sie weist eine verstärkte Frühzeitigkeitsorientierung auf und verlagert die ethische Urteilsbildung in frühe Phasen von Wissenschaften vor.⁵³ Ähnliches findet sich, im Rekurs auf Jonas, auch bei Wolfgang Lepenies. Dieser plädiert für einen veränderten Zugang mit einer modifizierten Erkenntnispraxis,

50 Vgl. auch Höhle (1994) und Schmidt (2007).

51 Jonas (1984), S. 30.

52 Heidegger (2007), S. 40.

53 Liebert/Schmidt (2010).

nämlich einer „Erkenntnis mit Haltung“, wenn er „über die notwendige Rückkehr der Werte in die Wissenschaften“ reflektiert.⁵⁴

Eine weitere Dimension des Jonas'schen Ansatzes, die zentral ist für das, was als Zugang bezeichnet werden kann, entspricht vordergründig so gar nicht dem Anspruch unserer rationalen Kultur und erinnert eher an Tugenden der Wachsamkeit und Sensibilität. Nach Jonas ist eine wirksame Ethik stets mit der Ebene der Gefühle verbunden. Seine „Heuristik der Furcht“ basiert notwendigerweise auf einer „Gefühlsevidenz“.⁵⁵ Denn „[s]olange die Gefahr unbekannt ist, weiß man nicht, was es zu schützen gibt und warum“. So sei es die „dem Wissen vorausseilende Auflehnung des Gefühls“, die unsere Gefahrenwahrnehmung leite und uns zum Widerspruch ermutige – „dessen Gegensatz uns so affiziert. Wir wissen erst, *was* auf dem Spiele steht, wenn wir wissen, *daß* es auf dem Spiele steht.“⁵⁶ Es ist für Jonas eine Pflicht, eine „Aufbietung des dem Vorgestellten angemessenen Gefühls“ zu entwickeln und einzuüben.⁵⁷ Wenn heute von Awareness, Sensibilitätstraining oder Problemradar die Rede ist, so scheint etwas von dem durch, was Jonas als Teil der Ethik ansieht, nämlich Ethik als Praxis der Gefühlsarbeit: als kulturelle Übung zur Bildung eines der Gefahren entsprechenden Zugangs.

Vor diesem Hintergrund sollte deutlich geworden sein, dass Jonas gewiss keine argumentativ abgesicherte Ethik mit klaren Begründungslinien entwickelt, wie man es im Rahmen der Philosophie erwarten würde. Entscheidend ist aber sein programmatischer Weitblick. Er identifiziert Defizite in allen Ethikkonzepten und versucht Abhilfe zu schaffen, indem er diese einerseits zusammendenkt und andererseits grundlegend überdenkt und weiterentwickelt. So umfasst Jonas' „Ergänzungs-“ und „Notstandsethik“ Elemente deontologischer und konsequentialistischer Ethiken, Tugend- und Diskurs-Ethiken – und geht über diese hinaus. Sie weist zudem in ihrer anti-anthropozentrischen Grundhaltung eine Nähe zu biozentrischen Ethiken auf, etwa einer „Ehrfurcht vor dem Leben“.⁵⁸ Nicht verwunderlich ist vor diesem Hintergrund, dass Jonas' Ansatz von verschiedenen Autoren unterschiedlich kategorisiert wurde. Die Jonas'sche Ethik wird von Hans Lenk und Günter Ropohl als „konsequen-

54 Lepenies (1997).

55 Jonas (1984), S. 61.

56 Ebd., S. 63.

57 Jonas (1984), S. 65.

58 Schweitzer (1988).

tialistische Ethik“ bezeichnet,⁵⁹ während Armin Grunwald Jonas einen „Pflichtenethiker“ nennt.⁶⁰ Doch genau genommen liegt in beiden Sichtweisen eine hohe Plausibilität, die Jonas zusammenführt.

Zusammenführend könnte man von einer *Zugangs-Zukunfts-Ethik* sprechen. Im Zugang (Problemwahrnehmung, Sensibilität, Erkennen, Tugenden, Pflichten) werden Folgen (Konsequenzen) präformiert. Vom Zugang ausgehend spannen sich Korridore zukünftiger Forschungs- und Wissenschaftsentwicklungen auf. Wie eine solche Zugangs-Zukunfts-Ethik, die von Jonas angeregt wurde, aussehen könnte, wäre konzeptionell von der philosophischen Ethik weiter zu untersuchen. Die Aktualität eines derartigen Ethikkonzepts scheint angesichts anhaltender ökologischer und biomedizinischer Problemlagen unbestritten zu sein.

Sechste Aktualität: Operationalisierung für die Praxis

Ethik beansprucht, für etwas gut zu sein. Sie hat sich in der Praxis zu bewähren, weniger im Theorierahmen zu begründen. Für eine gelingende Praxis hält Jonas zwei methodologische Momente für notwendig.

Nichtreziprozität stellt, *erstens*, den formalen Kern der Bedingung der Möglichkeit von Verantwortung dar, wobei ‚Verantwortung‘ zum zentralen Begriff seiner Ethik wird. Diese kann sich allerdings nur dort einstellen, wo asymmetrische Machtverhältnisse vorliegen: Der heutige Mensch verfügt über Macht gegenüber dem zukünftigen, aber nicht umgekehrt. Reziprozität hingegen, wie sie in gerechtigkeits-, vertrags- und diskurstheoretischen Zugängen zu finden ist, setzt eine Symmetrie der Beziehung zwischen freien und gleichen Diskursteilnehmern voraus: des *einen* Pflicht ist das Gegenbild des Rechts des *anderen*. Unterstellt wird, dass jedermann als autonomes Subjekt grundsätzlich in der Lage ist, sich im Diskursraum über Sprechhandlungen zu vertreten. Wie das für zukünftige Generationen, Tiere, Demente oder Embryonen möglich sein soll, ist ungewiss. Nach Jonas „versagt“ diese Reziprozitäts-„Idee [...] für unseren Zweck [einer Zugangs-Zukunfts-Ethik]. Denn Anspruch hat nur das, was Ansprüche [geltend] macht – was erst einmal *ist*.“⁶¹ Der mit der Reziprozitätsidee verbundene Bezug auf „Gleichzeitigkeit und Unmittel-

59 Lenk/Ropohl (1987), S. 10/14.

60 Grunwald (1996), S. 196.

61 Jonas (1984), S. 84.

barkeit“ sei unzureichend. Ethik müsse das Zukünftige, das „Noch-nicht-Seiende“ mit umfassen.⁶² Das ist eine Verantwortung-*für*, keine instanzbezogene Verantwortung-*gegenüber*.

Die Vorsichtsdimension – verbunden mit dem Vorsichtsprinzip (tutorisches Prinzip) – bildet, *zweitens*, den methodologischen Kern von Jonas' Ethik. Sie ist zum Teil in der Nichtreziprozitätsdimension angelegt, insofern sich Vorsicht nichtreziprok auf Zukünftiges bezieht: „Vorsicht [ist ...] ein Gebot der Verantwortung“, denn „niemals darf Existenz oder Wesen des Menschen im Ganzen zum Einsatz in den Wetten des Handelns gemacht werden“.⁶³ Methodologisch fordert Jonas eine anti-utopistische, anti-Bloch'sche „Heuristik der Furcht“ mit dem „Vorrang der schlechten vor der guten Prognose“, dem „Wetterleuchten“ künftiger Katastrophen und der Anerkennung einer objektiven Unbestimmtheit von Zukünften: Potentielles ist Objektives.⁶⁴ Der sich hier artikulierende Konservatismus ist zentrales Element der Seinsverantwortung. Konservierend soll sichergestellt werden, dass es Menschen in Zukunft noch biologisch und sozial-kulturell geben kann. Jonas begründet die Notwendigkeit des Vorsichtsprinzips unter anderem durch den Hinweis auf kumulative Effekte der Technik- und Wissenschaftsentwicklung, wodurch die Zukunft prinzipiell nur unvollständig zugänglich ist. Nichtwissen und die „Ohnmacht unseres Wissens“ ist bei Technikentscheidungen zu berücksichtigen.⁶⁵ So ist „der Unheilsprophezeiung mehr Gehör zu geben [...] als der Heilsprophezeiung“.⁶⁶ Handlungsverzicht werde mitunter notwendig.

Beide Aspekte bündelt Jonas in einem ‚neuen Imperativ‘: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden‘; oder negativ ausgedrückt: ‚Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens‘.“⁶⁷ Hierin kommt ein doppelter Aspekt zum Ausdruck: das Überleben des Menschen als Gattung *und* das humane Leben im sozial-kulturellen Kontext. Formal orientiert sich Jonas an der deontologischen Ethik Kants und deren Anspruch auf Verallgemeinerbarkeit. Anders als bei Kant findet sich eine materiale

62 Ebd., S. 47/84.

63 Ebd., S. 338/81.

64 Ebd., S. 63f./70f.

65 Ebd., S. 71.

66 Ebd., S. 70.

67 Ebd., S. 36.

Füllung, die sich auf das zukünftige Lebenkönnen bezieht. Der Imperativ besitzt zwar nicht die innerlogische Stringenz Kants, wohl aber eine hohe Plausibilität für das Leben selbst – so kann man Jonas verstehen.

In gewisser Hinsicht trägt der neue Imperativ eine moderate anthropozentrische Signatur. Er bezieht sich auf den Menschen, als Adressat wie als Gegenstandsfeld. Natur tritt nur mittelbar auf. Doch die alleinige Zuordnung zu anthropozentrischen Ethikkonzepten ist irreführend. Es würde eine solche Bezeichnung eine Spielart des Dualismus voraussetzen, nämlich dass der Mensch das Andere der Natur und nicht selbst Natur ist. Davon kann bei Jonas keine Rede sein. Der Mensch ist integraler Teil der Natur, wie Jonas in seiner integralmonistischen Naturphilosophie herausstellt; er kann niemals allein im Zentrum stehen, abgekoppelt von allem Übrigen. So wird hier abermals der naturphilosophische Hintergrund von Jonas' Zugangs-Zukunfts-Ethik deutlich, der Naturphilosophie, Anthropologie und Ethik zusammenführt. Einer isolierten, von der Naturphilosophie abgekoppelten Lesart des Imperativs würde Jonas widersprechen.

Siebte Aktualität: Offenlegung des Kerns avancierter Technik

Eine Ethik für die technologische Zivilisation ist auf eine genaue Analyse der Technik angewiesen. Jonas kann durchaus als Technikphilosoph gelesen werden, der einen Epochenbruch im Technikverständnis offenlegt und diesen im technologischen Kern lokalisiert. Er sieht eine ambivalente „organische Technik“⁶⁸ im Entstehen – eine „nachmoderne Technik“, wie man heute sagen könnte.⁶⁹ Diese Technik basiert auf dem Paradigma der technischen Nutzbarmachung von Selbstorganisationsprinzipien, wie etwa in Synthetischer Biologie, Nanotechnologie oder Robotik. Das Selbstorganisationsparadigma stellt einen allgemeinen Trend aktueller Technologiefelder dar: „The paradigm of complex, self-organizing systems is stepping ahead at an accelerated pace, both in science and in technology.“⁷⁰ Dieses Paradigma ist verbunden mit einer weiten Begriffsfamilie: Self-Assembly, Selbst-Replikation und Selbst-Reproduktion – basierend auf Komplexität, Nichtlinearität, Sensitivität, Informationalität, Interaktivität, sowie Stochastizität und Zufall. Von evolutionären Prozes-

68 Jonas (1987), S. 164.

69 Schmidt (2015), S. 223f.

70 Dupuy (2004), S. 12/13.

sen ist die Rede, von neuronalen Netzen, genetischen Algorithmen, zellulären Automaten. Mit diesen Begriffen deutet sich ein system- und strukturwissenschaftlich getriebener Wandel im Technikverständnis an – auch jenseits engerer biologisch-disziplinärer Gegenstandsfelder. Von „Soft Machines“ spricht Richard Jones⁷¹, von „Engines of Creation“ Erik Drexler.⁷²

Eine nachmoderne Technik erscheint weder produkt- noch prozesseitig als Technik, sondern als Natur. Sie wandelt sich und wächst, sie ist eine untechnische Technik. Sie ist lebend oder stellt sich als lebendig dar, sie verfügt über Eigenaktivität und Autonomie. Ihre inneren Dynamiken und Wachstumsphänomene scheinen die Spuren, Signaturen und Siegel des Technischen, wie sie moderner Technik anhaften, abgestreift zu haben. Nachmoderne Technik hat, wie Aristoteles über Natur sagte, das Moment der Ruhe und Bewegung von innen her, nicht von außen. Wie weit diese Naturalisierung der Technik und die damit einhergehende *phänomenologische Konvergenz* – die Hybridisierung und Amalgamierung von Technik und Natur – bereits fortgeschritten ist und überhaupt fortschreiten kann, ist offen. Treibend ist ein weiterer, grundlegenderer Konvergenztyp, der im gesetzhafte Kern liegt: die *nomologische Konvergenz*, die auf Strukturprinzipien der Selbstorganisation basiert – und die zu einer weitergehenden, nämlich gesetzesmäßigen oder nomologischen Naturalisierung der Technik beiträgt. Ein solch nomologischer Ansatz geht systemisch vor und identifiziert in unterschiedlichen Objektsystemen – hier Technik, dort Natur – ähnliche Strukturen.

Jonas hat eine solche Entwicklung heraufziehen sehen. Er stellt eine Differenz zwischen „Ingenieurkunst“ und „organischer“ bzw. „biologischer“ Technologie fest. „Bei totem Stoff“, so Jonas über die bisherige Technik, „ist der Hersteller der allein Handelnde gegenüber dem passiven Material. Bei Organismen [hingegen] trifft Tätigkeit auf Tätigkeit: biologische Technik ist kollaborativ mit der Selbsttätigkeit eines aktiven ‚Materials‘.“⁷³ Jonas hat einige Charakteristika der „Neuartigkeit“ dieser Technik zusammengestellt: „Selbsttätigkeit“, „mangelnde Vorhersagbarkeit“, „Unumkehrbarkeit“ und „Kontrollprobleme“. Die neue Technik verändere das technische Handeln des Technikwissenschaftlers und seine „mittelbare Kausalbeziehung“ zum technischen Gegenstand. Denn

71 Jones (2004).

72 Drexler (1990).

73 Jonas (1987), S. 165.

„Herstellen‘ heißt hier Entlassen in die Strömung des Werdens, worin auch der Hersteller treibt“.⁷⁴

Wie aktuell ist Jonas' Analyse des Kerns avancierter Technik? Auch wenn er die Grenze zwischen organischer und Ingenieurs-Technik allzu schematisch gezogen haben mag und seine auf Trennschärfe ausgerichtete Unterscheidung fehlgeht, so ist doch eine graduelle Gegenüberstellung der zwei Techniktypen für ein aktuelles Technikverständnis, wie für die Synthetische Biologie, hilfreich – auch und insbesondere für die Ethik. Jonas entgeht dabei freilich, dass seine Differenzierung eigentlich viel grundlegender ist, als er sie selbst darstellt: Nicht nur das Organische, sondern die Selbstorganisationsfähigkeit – auch jenseits des Organischen, etwa in der Robotik oder in autonomen Agentensystemen im Internet – ist das entscheidende Differenzmoment.

Kritik und Wirkungsgeschichte

Jonas hat in vielschichtiger Art und Weise eine durchaus unübliche, grenzüberschreitende Grundlagenreflexion der Ethik vorangetrieben. Das hat vielstimmige Kritik provoziert, die aus komplementären Stoßrichtungen vorgebracht wird. Praktische Philosophen und Sozialwissenschaftler identifizieren bei Jonas einen Naturalismus, verbunden mit einem naturalistischen oder deskriptivistischen Fehlschluss. Naturwissenschaftler erblicken in Jonas einen Objektivitätskritiker oder gar einen Wissenschaftsfeind. Utilitaristen sehen in Jonas einen folgenlosen Gesinnungs- und Pflichtenethiker, Kantianer einen teleologisch-moralfernen Konsequentialisten, Tugendethiker einen prinzipienethischen Neokantianer, Diskursethiker einen autoritär-herrschaftsförmigen Kommunikations- und Diskursverächter, Metaethiker einen moralisierenden Religionsphilosophen oder Theologen. Gesellschaftstheoretiker erkennen eine komplexitätsreduzierende Individualethik und vermissen sozialphilosophisch-gesellschaftstheoretische Reflexionen, Rationalisten erblicken eine anti-aufklärerische religiöse Haltung und eine großsystemare teleologische Metaphysik. Insbesondere werden Einwände gegen vier Kernaspekte der Jonas'schen Zugang-Zukunfts-Ethik erhoben: Der *Diagnose-Einwand* kritisiert Jonas' Wahrnehmung und Diagnose der Problemlage und die damit einhergehende Epochenbruchthese. Der *Ursachenanalyse-Einwand* mag zwar die Motive Jonas' teilen, sieht allerdings keine Heraus-

74 Ebd., S. 168.

forderung an Ethik – und schon gar nicht an Metaphysik. Der *begründungstheoretische Einwand* wirft Jonas Fehlschlüsse, ungenaue Ableitungen und Argumentationsschwächen einer naturalistischen, metaphysisch orientierten Ethik vor. Schließlich erhebt der *Operationalisierungseinwand* einen Folgenlosigkeits- und Irrelevanz-Vorwurf.

Positiv aufgenommen wurde – neben dem Zentralbegriff *Verantwortung* – Jonas' *Zugangs- und Frühzeitigkeits-Orientierung*: die Vorverlagerung der Ethik ins Erkennen und Erschließen, um ethikrelevante Wissenszugänge zur Natur zu ermöglichen und so an der Problemstellung anzusetzen.⁷⁵ Als weiterführend gilt ferner Jonas' *Zukunfts- und Zeit-Orientierung*: die Vertiefung der Ethik hinsichtlich der metaphysischen Realität von Zukunft. Der Bedarf einer geeigneten Metaphysik entstand aus der Notwendigkeit, das Vorsichtsprinzip zu stärken und dem Zukünftigen, im Rahmen aufgeklärter Unheilsprophezeiungen einen ontologisch-realen Status zuzuerkennen.⁷⁶ Zudem wird Jonas' *Natur-, Umwelt- und Global-Orientierung* als grundlegend angesehen. Jonas hat Natur nicht nur zum Gegenstand der Ethik gemacht. Zudem wird der Begriff Natur zum zentralen Reflexions- und Orientierungsbegriff, um epochale Verschiebungen im Mensch-Natur-Technik-Verhältnis zu diagnostizieren.

Die Wirkungsgeschichte Jonas' ist nicht auf den akademischen Bereich beschränkt. Durch seine Rolle als öffentlicher Intellektueller hat er auf politische Programme eingewirkt, etwa auf den Brundtland-Bericht.⁷⁷ Jonas' Begriff des ‚Dauergebots‘ sowie sein Imperativ findet sich dort inhaltlich identisch reformuliert.⁷⁸ Die methodologischen Dimensionen des *Prinzips Verantwortung* sind ferner in Gesetzesformulierungen eingeflossen, etwa in das Embryonenschutzgesetz sowie in das Deutsche und Schweizer Tierschutzgesetz. Sie haben Eingang gefunden in Methoden des *Technology Assessment*, verbunden mit der Risikoforschung.⁷⁹ In der EU findet sich sodann das *Vorsorgeprinzip*,⁸⁰ wie es sich ab den 1980er

75 Vgl. Böhme (1999), Altner/Böhme/Ott (2000) und Liebert/Schmidt (2010).

76 Dupuy (2005), S. 81/96.

77 Hauff (1987).

78 Jonas (1984), S. 337.

79 Liebert/Schmidt (2010).

80 Im Maastricht-Vertrag heißt es bzgl. des „Precautionary Principle“: „The absence of certainties, given the current state of scientific and technological knowledge, must not delay the adoption of effective and proportionate preventive measures aimed at forestalling a risk of grave and irreversible damage to the environment at an economically acceptable cost.“

Jahren und deutlicher noch in den 1990er Jahren etabliert hat, das auf Jonas' „Heuristik der Furcht“ und seinem „Vorrang der schlechten Prognose“ zurückgeht. Damit ist eine Umkehr der Beweislast verbunden.

Weitgehend umgesetzt ist Jonas' wissenschaftspolitische Forderung der Institutionalisierung „einer neuen Wissenschaft, die es mit enormer Komplexität der Interdependenzen zu tun“ hat, mit anderen Worten: eine „integrale Umweltwissenschaft“.⁸¹ So stehen auch die heutigen Nachhaltigkeitswissenschaften, die sich im Forschungs- und Bildungssystem etabliert haben, sowie die breit angelegte UN-Dekade Bildung für Nachhaltigkeit durchaus in der Tradition von Jonas.

Fazit

Das *Prinzip Verantwortung* kann selbst als gesellschaftshistorische Wegmarke verstanden werden, welche die gesellschaftlichen Naturverhältnisse der diagnostizierten ökologischen, nuklearen und biomedizintechnologischen Überlebenskrise der 1980er Jahre aufnahm und als Herausforderung an Philosophie, Ethik, Politik und Öffentlichkeit verstand.

Es ist das historische Verdienst Jonas', maßgeblich zur Entstehung und Etablierung einer Ethik für die wissenschaftlich-technische Zivilisation beigetragen zu haben – auch wenn oder sogar weil er darunter keine weitere Bereichsethik versteht, sondern eine allgemeine Ergänzungsethik. Diese kann als *Zugangs-Zukunfts-Ethik* bezeichnet werden, insofern sie den Zugang (Wahrnehmen, Denken, Erkennen) als im Kern zukunftsprägend – und damit als ethikrelevant – konzipiert. Jonas' Ethik weist drei Hauptorientierungen auf: die Zugangs- und Frühzeitigkeits-Orientierung; die Zukunfts- und Zeit-Orientierung sowie die Natur-, Umwelt- und Global-Orientierung. Methodologisch basiert sie auf der Nichtreziprozität sowie der Vorsichtsdimensionen. Mit den drei Orientierungen sowie den beiden methodologischen Dimensionen geht es Jonas um die ethische Praxis, weniger um Ethik-Konzepte und deren binnenphilosophische Begründungskontexte, wie der o.g. begründungstheoretische Einwand durchaus zutreffend darstellt. Das räumt Jonas auch ein: „Ich weiß, dass dies kein Beweis ist und niemanden zur Zustimmung zwingt“.⁸² Allerdings, jene formale Rationalität analytischer oder

81 Jonas (1987), S. 11.

82 Jonas (1988), S. 40.

transzendentalpragmatischer Ethiken ist Jonas nicht nur fremd, er hält sie für unzureichend. Viel zu eng ist dieser Rationalitätstyp mit der derzeitigen Problemlage verwoben: er hat sie mit hervorgebracht.

Die ökologische und biomedizintechnologische Problemlage ist für Jonas kein Oberflächenphänomen, dem man allein mit modifizierten Regeln Herr werden kann, sondern ein Tiefenproblem an den metaphysischen Fundamenten der Gegenwartskultur. Jonas regt an, die ebenso hintergründigen wie zukunftsprägenden Natur- und Wissenschaftsverständnisse in den Blick zu nehmen⁸³ – und sie unter Maßgabe ethischer Reflexionen zu revidieren.

Literatur

- Altner, Günter, Böhme, Gernot, Ott, Heiner (Hrsg.): Natur erkennen und anerkennen. Über ethikrelevante Wissenszugänge zur Natur, Zug 2000.
- Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986.
- Beck, Ulrich: Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit. Frankfurt: Suhrkamp, 2007.
- Bijker, Wiebe E., Law, John (Hrsg.): Shaping Technology / Building Society. Studies in Sociotechnical Change, Massachusetts 1994.
- Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung [1959]. Frankfurt 1985.
- Böhler, Dieter (Hrsg.): Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas, München 1994.
- Böhme, Gernot: Am Ende des Baconschen Zeitalters. Studien zur Wissenschaftsentwicklung, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993.
- Böhme, Gernot: Bios – Ethos. Über ethikrelevantes Naturwissen, Bremen 1999.
- Drexler, K. Eric: Engines of Creation: The Coming Era of Nanotechnology (1986); Oxford 1990.
- Dupuy, Jean-Pierre: „Complexity and Uncertainty. A Prudential Approach to Nanotechnology“, in: European Commission (Hrsg.), Nanotechnologies: A

83 Entscheidend sind frühe Phasen dieser Präformation. Sind Entwicklungspfade weit fortgeschritten, geht Jonas' Zugangs-Zukunfts-Ethik ins Leere. So lehnt Jonas eine spät einsetzende Technikethik oder Technikfolgenabschätzung ab, aber keine zukunftsantizipierende *Prospektive Technikfolgenabschätzung* (Liebert/Schmidt 2010). Mit diesem Typ der Technikfolgenabschätzung besitzt Jonas' Zugangs-Zukunfts-Ethik auch einen methodologischen Kern, welcher zukünftig weiterzuentwickeln wäre.

- Preliminary Risk Analysis on the Basis of a Workshop. Brussels, 1–2 March 2004, S. 71-93.
- Dupuy, Jean-Pierre. "The Precautionary Principle and Enlightened Doomsaying: Rational Choice before the Apocalypse." *Occasion: Interdisciplinary Studies in the Humanities* 1, no. 1 (October 15, 2009).
<http://occasion.stanford.edu/node/28>.
- Gibson, D.G., Glass, J.I., Lartigue, C., Noskov, V.N., Chuang, R.Y., Algire, M.A., Venter, J.C. (2010). Creation of a bacterial cell controlled by a chemically synthesized genome. *Science*, 329(5987), S. 52-56.
- Grunwald, Armin: „Ethik der Technik. Systematisierung und Kritik vorliegender Entwürfe“, in: *Ethik und Sozialwissenschaften*, 2/3, 1996, S. 191-204.
- Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. 1992.
- Habermas, Jürgen: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a.M. 2002.
- Hastedt, Heiner: *Aufklärung und Technik. Grundprobleme einer Ethik der Technik*, Frankfurt a.M. 1994.
- Hampe, Michael: *Erkenntnis und Praxis. Zur Philosophie des Pragmatismus*. Frankfurt: Suhrkamp 2006.
- Hartung, Gerald, Köchy, Kristian, Schmidt, Jan C., Hofmeister, Georg (Hg.): *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*; Freiburg 2013.
- Hauff, Volker (Hrsg.): *Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der WCED*, Greven 1987.
- Heidegger, Martin: *Die Technik und die Kehre* (1962), Stuttgart 2007.
- Hirsch Hadorn, Getrude: *Umwelt, Natur und Moral. Eine Kritik an Hans Jonas, Vittorio Hösle und Georg Picht*, Freiburg 2000.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1990.
- Höffe, Otfried: *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt a.M. 1993.
- Hösle, Vittorio: „Ontologie und Ethik bei Hans Jonas“, in: Dietrich Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 105-125.
- Hubig, Christoph: *Technik- und Wissenschaftsethik. Ein Leitfaden*, Berlin 1995.
- Husserl, Edmund: *Gesammelte Werke (Husserliana)*; Den Haag 1950.
- Jantsch, Erich: *Die Selbstorganisation des Universums* (1979); München 1988.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung* [1979]. Frankfurt a.M. 1984. KGA I/2, erster Teilband.
- Jonas, Hans: *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung* [1985]. Frankfurt a.M. 1987.

- Jonas, Hans: *Materie, Geist und Schöpfung*. Frankfurt a.M. 1988. KGA III/1, S. 241-285.
- Jonas, Hans: *Dem bösen Ende näher*. Frankfurt a.M. 1993. KGA I/2, zweiter Teilband, S. 451-462.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Leben* [1973]. Frankfurt a.M. 1997 (engl. 1966). KGA I/1.
- Jones, Richard: *Soft Machines*; Oxford 2004.
- Köchy, Kristian: *Biophilosophie. Zur Einführung*, Hamburg 2008.
- Krebs, Angelika (Hrsg.): *Naturethik*, Frankfurt a.M. 1997.
- Lenk, Hans, Ropohl, Günter (Hrsg.): *Technik und Ethik*, Stuttgart 1987.
- Lepenies, Wolfgang: *Benimm und Erkenntnis. Über die notwendige Rückkehr der Werte in die Wissenschaften*, Frankfurt a.M. 1997.
- Liebert, Wolfgang, Schmidt, Jan C.: „Towards a Prospective Technology assessment. Challenges for Technology Assessment in the age of Technoscience“, in: *Poiesis & Praxis*, 7(1-2), 2010, S. 99-116.
- Meyer-Abich, Klaus-Michael: *Wege zum Frieden mit der Natur*, München 1984.
- Næss, Arne, 1973: *Shallow and the deep, long-range ecology movement*; In: *Inquiry* 16(1), S. 95-100.
- Passmore, John: *Man's Responsibility for Nature*, London 1974.
- Roco, Michael C./Bainbridge, William S. (Hg.): *Converging Technologies for Improving Human Performance* (National Science Foundation); Arlington 2002.
- Schäfer, Lothar: *Das Bacon-Projekt*, Frankfurt a.M. 1999.
- Schmidt, Jan C.: „Die Aktualität der Ethik von Hans Jonas. Eine Kritik der Kritik des Prinzips Verantwortung“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 4, 2007, S. 545-569.
- Schmidt, Jan C.: „The Renaissance of Francis Bacon. On Bacon's Account of recent Nanotechnosciences“, in: *Nanoethics* 5(1), 2011, S. 29-41.
- Schmidt, Jan C.: *Das Argument ‚Zukunftsverantwortung‘*; in: Hartung, G. et al. (Hg.), 2013: *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*; Freiburg 2013, S. 155-186.
- Schmidt, Jan C.: *Das Andere der Natur. Neue Wege zur Naturphilosophie*. Stuttgart 2015.
- Schweitzer, Albert: *Die Ehrfurcht vor dem Leben* (1919/1966), 5. Aufl., München 1988.
- Sitter-Liver, Beatrix: *Ehrfurcht und Würde in der Natur*, in: Günter Altner et al. (Hg.): *Leben inmitten von Leben*, Stuttgart 2005, S. 139-162.
- Taylor, Paul, W.: *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton 1986.

- Venter, J. Craig (2010). The Creation of 'Synthia' - Synthetic Life. The Naked Scientist, Science Interview May 23, 2010. <http://www.thenakedscientists.com/HTML/content/interviews/interview/1332/>. Accessed: 20 June 2013.
- Wendnagel, Johannes: Ethische Neubesinnung als Ausweg aus der Weltkrise? Ein Gespräch mit dem „Prinzip Verantwortung“ von Hans Jonas, Würzburg 1990.
- Wetz, Franz Joseph: Hans Jonas zur Einführung, Hamburg 1994.
- Whitehead, Alfred North: Die Funktion der Vernunft (1929), Stuttgart 1974.

VERANTWORTUNG NACH HANS JONAS: PRINZIP, DISKURS UND POLITISCHE INSTITUTIONEN

Eva Buddeberg

In seiner moralphilosophischen Hauptschrift „Das Prinzip Verantwortung“ bestimmt Hans Jonas Verantwortung allgemein als „die ganz formale Auflage auf *alles* kausale Handeln unter Menschen, dass dafür Rechenschaft verlangt werden kann.“¹ Für ihn ist Verantwortung *das Prinzip* moralischen Handelns. Ein Gedanke, dem auch ich zustimmen würde. Gleichwohl finde ich einige Aspekte und Implikationen seines ethischen Entwurfs weniger überzeugend – nicht zuletzt, dass er, statt ein diskursives Verfahren zu entwickeln, mit dem er seiner Bestimmung von Verantwortung Rechnung tragen würde, eine Art konsequentialistischen kategorischen Imperativ entwickelt. Das hat mich dazu gebracht, in der Folge vor allem mit anderen Theorieansätzen wie etwa der von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas anfänglich gemeinsam entwickelten Diskursethik weiterzuarbeiten. Dabei hat Apel selbst den Verantwortungsbegriff maßgeblich von Jonas übernommen – und auch wenn sein diskursethischer Ansatz auf der Anwendungsebene m. E. überzeugender ist, gelingt es auch Apel nicht, die von Jonas so früh und richtig erkannten Probleme zu lösen.

Im Folgenden möchte ich zunächst kurz einige von Jonas' grundlegenden Thesen in Erinnerung rufen und dabei einige der Probleme benennen, die es schwierig machen, ihm in seinem Ansatz weiter zu folgen.¹ In einem zweiten Schritt werde ich umreißen, inwiefern Apels diskursiver Ansatz einer primordialen Mit-Verantwortung mir vielversprechender erscheint. Dabei werde ich die Frage nach einer Begründung von Verantwortung hier aus Platzgründen außer Acht lassen.²

1 Siehe hierzu auch meine Arbeit über Verantwortung im Diskurs (2011). Der hier vorliegende Text basiert auf den Ausführungen dort zu Hans Jonas' und Karl-Otto Apels Verantwortungstheorien.

2 Vgl. hierzu Buddeberg (2011), S. 60-75 und 105-119.

Jonas' Prinzip Verantwortung

Jonas' „Prinzip Verantwortung“ kann als der erste wirkungsmächtige (deutschsprachige) Versuch gelten, eine moralphilosophische Theorie der Verantwortung zu entwickeln.³ In seinem Buch möchte Jonas zeigen, warum der Mensch Verantwortung nicht allein für sich selbst, sondern für die ganze Menschheit und darüber hinaus sogar für die Zukunft des Planeten trägt. Denn indem der Mensch, so ließe sich Jonas' Argumentation sehr verkürzt wiedergeben, durch sein Handeln Macht über die Natur gewonnen hat, trägt er auch für deren Fortbestehen Verantwortung.

Am Anfang seiner Forderung nach einer neuen prospektiven Ethik steht die Diagnose, dass sich die gegenwärtige Situation in drei Punkten maßgeblich von der Vergangenheit unterscheide. Während die Welt des Menschen in der Antike durch eine Art von Gleichgewicht zwischen Bleibendem und Wechselndem charakterisiert gewesen sei – „das Bleibende war die Natur, das Wechselnde seine [d. h. des Menschen] eigenen Werke“⁴ –, zeichne sich die gegenwärtige Situation⁵ 1.) durch einen „wachsenden Bereich kollektiven Tuns“⁶, 2.) durch einen zunehmenden Machtgewinn des Menschen über die Natur⁷ und schließlich 3.) dadurch

3 Einen guten Überblick über die Grundlinien dieses Textes gibt Nielsen-Sikora (2017), S. 160-202.

4 Jonas (1984), S. 20.

5 Siehe ebd. Etwas überraschend ist hier, dass Jonas von der Antike gleich in die Gegenwart springt. Offenbar geht er davon aus, dass das Gleichgewicht zwischen Natur und Mensch, das kennzeichnend für die Antike gewesen sei, die Welt bis in die jüngste Vergangenheit bestimmt hat. Bereits an dieser Stelle wird sichtbar, dass Jonas – entgegen seinem eigenen im Vorwort bekundeten Anspruch (S. 10) – kein einer strengen Systematik verpflichteter Denker ist, sondern mit der Drastik seiner Sprache und Bilder überzeugen will. Hierin könnte ein Grund dafür liegen, dass sein Werk gerade außerhalb der Philosophie so viel Widerhall gefunden hat, während die aktuelle philosophische Diskussion, trotz der Aktualität seiner Thesen, sich nur noch selten detailliert mit seinen Schriften auseinandersetzt. Dennoch haben sich natürlich zahlreiche Autoren mit Jonas befasst. (Siehe etwa Bayertz (1995), S. 48-68; Dietrich Böhler (1994), S. 244-276; David und Röpcke (2003); Heidbrink (2003), S. 122-128; Hösle (1994), S. 105-125; Kettner (1990), Kuhlmann (1994); Lenk (1994). Die meisten seiner Anhänger wie seiner Kritiker setzen dabei einfach Jonas' Begriff der „Verantwortung für die Zukunft“ voraus und befassen sich kritisch vor allem mit Jonas' Begründungsprogramm und seinen Vorschlägen einer verantwortungsethischen Praxis.

6 Jonas (1984), S. 26.

7 A.a.O., S. 27.

aus, dass der Mensch nur ein mangelndes Wissen über die Folgen seines Tuns⁸ besitze. Vor allem ist es die aus diesen Veränderungen resultierende, immer größer werdende *Diskrepanz* zwischen der „Macht des Tuns und Kraft des Vorherwissens“⁹, in der Jonas die Gefahr einer vollständigen Vernichtung unseres Planeten sieht¹⁰: Zwar sei es dem Menschen gelungen, Macht über die Natur zu gewinnen, doch habe er nicht gleichzeitig dasselbe Maß an *Mehrwissen* erlangt, das es ihm erlauben würde, die Folgen seines Handelns in ausreichendem Maße zu kennen und in seinem Handeln zu berücksichtigen. Die neu gewonnene *Macht* über die Natur verkehre sich dadurch in eine Situation der *Ohnmacht*:

„Mag es denn sein, daß wir unsere eigene Evolution in die Hand nehmen, so wird sie dieser Hand doch eben dadurch entgleiten, daß sie ihren Anstoß in sich aufgenommen hat, und mehr als irgendwo sonst gilt hier, daß während der erste Schritt uns freisteht, wir beim zweiten und allen nachfolgenden Knechte sind. So kommt zu der Feststellung, daß die Beschleunigung technologisch gespeister Entwicklung sich zu Selbstkorrekturen nicht mehr die Zeit läßt, die weitere hinzu, daß in der dennoch gelassenen Zeit die Korrekturen immer schwieriger, die Freiheit dazu immer geringer werden.“¹¹

Um der aus dem Machtgewinn des Menschen und dem Eigenwert der Natur und der Menschheit resultierenden Verantwortung für den Fortbestand des Planeten Rechnung tragen zu können, unternimmt Jonas den Versuch, eine neue Ethik zu entwickeln. Auf Kants kategorischen Imperativ anspielend, den er für unzureichend hält, weil er nicht ausschließe, dass durch menschliches Handeln die Zukunft des Planeten

8 A.a.O., S. 28.

9 Ebd.

10 In dieser Analyse gibt es viele Parallelen zu Thesen, die Günther Anders (1956) – unter dem Eindruck von Auschwitz und Hiroshima – in seinem Buch „Die Antiquiertheit des Menschen“ formuliert hat. Siehe hierzu auch Christophe David und Dirk Röpcke (2003), S. 250. Es wäre interessant, detaillierter zu untersuchen, warum Jonas derjenige dieser beiden Außenseiter der Philosophie war, der die größere Resonanz erfahren hat. Ein Grund könnte darin liegen, dass Jonas (zumindest seinem eigenen Anspruch nach) im Unterschied zu Anders ein neues System – das *Prinzip Verantwortung* – entwickelt hat. Darüber hinaus ist aber sicherlich von großer Bedeutung, dass das *Prinzip Verantwortung* in einer Zeit geschrieben und veröffentlicht wurde, in der die ökologische Bewegung gesamtgesellschaftlich relevant wurde.

11 Jonas (1984), S. 72.

aufs Spiel gesetzt werde,¹² formuliert Jonas als obersten, seines Erachtens ebenso kategorisch geltenden Imperativ seiner Ethik: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden‘; oder negativ ausgedrückt: ‚Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens‘ [...].“¹³

Auch Jonas' Zukunftsethik soll demnach kategorisch und universell gelten. Einziges Kriterium dieser Ethik, an dem sich alle Handlungen bemessen lassen müssen, ist ihr *Ziel*, dass auch in Zukunft „echtes menschliches Leben“ möglich ist. Eine Handlung ist dann gut, wenn die *voraus-sagbaren* Handlungsfolgen die Zukunft des Planeten und der Menschheit

12 Dagegen ließe sich geltend machen, dass zumindest mit der so genannten Zweck-Formel des kategorischen Imperativs oder mit der Bestimmung des Menschen als Endzweck auch für Kant eine Vernichtung der Menschheit und damit des Planeten moralisch nicht zulässig sein kann. Siehe Kants Formulierung in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“: „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 brauchtest.“ (Kant (1968), 429.)

Jonas kritisiert noch einen weiteren Aspekt an Kants Ethik, nämlich dass sie sich mit ihrem Imperativ nur an das einzelne Individuum wende, während „der neue Imperativ sich viel mehr an öffentliche Politik als an privates Verhalten richtet, welches letztere nicht die kausale Dimension ist, auf die er anwendbar ist.“ (Jonas (1984), S. 37.) Dies mag insofern überraschen, als (wie wir sehen werden) eben auch Jonas' Imperativ sich seiner Form nach zunächst einmal an eine Einzelperson zu richten scheint, wenn er den Singular des Imperativs „handle“ von Kant übernimmt. Dass der Adressat dieses „handle“ nicht ein einzelner Mensch bleibt, sondern öffentliche Politik sei, geht – abgesehen von der hier zitierten Stelle – aus Jonas' Imperativ sonst nicht hervor. Darüber hinaus ist umstritten, inwiefern Jonas Kant hier zu Recht kritisiert: Otfried Höffe etwa weist darauf hin, dass der „zweite Teil der Kantischen Rechtslehre – ‚Das öffentliche Recht‘ – [...] sich [...] an einen kollektiven Willen, an Staaten“ richte. Zwar sei es richtig, dass „Kant auf ökologische Frage allenfalls nebenbei eingeht; mit der Grundidee seiner Rechtslehre, den kategorischen Rechtsimperativen [...] bzw. der Gerechtigkeitsidee, ließen sich die neuen Fragen aber erfolgversprechend beantworten“. So befindet Höffe: „statt eines neuen kategorischen Imperativs braucht es in Wahrheit die Anwendung des bekannten Imperativs auf neuartige Sachbereiche.“ (Höffe (1993), S. 96; zu Jonas' Kant-Kritik siehe auch Lenk (1995), S. 213-223.)

13 Jonas (1984), S. 36.

nicht gefährden.¹⁴ Fragt man, wie sich prüfen lässt, ob Handlungen dieses Kriterium erfüllen, wird man auf zwei zu erfüllende Pflichten verwiesen:¹⁵ zum einen auf die Pflicht, sich eine Vorstellung vom möglichen „malum“¹⁶ zu machen, und (damit diese Vorstellung handlungswirksam wird) zum anderen auf die Pflicht, dafür zu sorgen, dass man sich „vom erst gedachten Heil und Unheil kommender Geschlechter affizieren“¹⁷ lasse. Denn neben dem objektiven Grund, dass Menschen die Pflicht haben, für den Fortbestand der Menschheit und darüber hinaus den der Natur zu sorgen, ist für Jonas deren affektive Wirkung von großer Bedeutung: Menschen sollen sich von der Natur ebenso angesprochen und zu fürsorglichem Handeln aufgerufen fühlen wie von der Hilflosigkeit oder Angewiesenheit anderer Menschen.

Darüber hinaus fordert Jonas eine „imaginative [...] Kasuistik [...], die nicht wie Kasuistik sonst in Recht und Moral der Erprobung schon bekannter Prinzipien dient, sondern der Aufspürung und Entdeckung noch unbekannter.“¹⁸ Jonas selbst gibt als Richtschnur hierfür, „daß der *Unheilsprophezeiung* mehr Gehör zu geben ist als der *Heilsprophezeiung*“¹⁹ und man, „streng genommen, um nichts wetten darf, was einem nicht gehört“, wobei er selbst darauf hinweist, dass es in Anbetracht komplexer Situationen und schwer absehbarer Nebenfolgen unserer Handlungen fast unmöglich sei, „das Schicksal Anderer“ nicht „in Mitleidenschaft“ zu ziehen.²⁰

Nicht allein der Blick in die Tageszeitung bestätigt, wie recht Jonas mit seiner Diagnose und seinen dringlichen Appellen hatte – und sicherlich hat er mit seinem Buch großen Einfluss auf die politische Öffentlichkeit

14 Mindestens zwei Schwierigkeiten scheinen darin impliziert: 1.) lassen sich Folgen nur selten mit absoluter Sicherheit bestimmen, sondern nur als mehr oder weniger wahrscheinlich; 2.) können Folgen nicht vollständig überblickt werden.

15 In *Technik, Medizin und Ethik* fordert Jonas eine neue Wissenschaft, die „Futurologie“, die „uns die Fernwirkungen sehen läßt“ und dazu dienen soll, unsere Macht „zu überwachen und vor sich selbst zu schützen“. Dies könne sie allein, „wenn das von ihr gewusste, d. h. als möglich oder wahrscheinlich Gezeigte, in der *Anschaung* erlebt wird, so daß es das ihm angemessene *Gefühl* in uns erzeugt, das zum Handeln bewegt.“ (Jonas (1985), S. 65.)

16 Jonas (1984), S. 64.

17 Ebd.

18 A.a.O., S. 67.

19 A.a.O., S. 70.

20 A.a.O., S. 77.

genommen. Das zeigt sich schon daran, dass wohl kein philosophisches Werk in so kurzer Zeit eine ebenso hohe Auflage erzielt hat.

Für die Gewinnung von Handlungsgrundsätzen einer universell geltenden Ethik, die den Fortbestand der Menschheit sichern soll, scheinen diese Forderungen jedoch allzu vage – und Jonas selbst ist sich dieses Problems sehr wohl bewusst. In seinem anwendungsorientierten Buch „Technik, Medizin und Ethik“ räumt er ein, dass „das Problem, wie der gewaltigen Verantwortung entsprochen werden kann, die der schier unwiderstehliche wissenschaftlich-technische Fortschritt sowohl auf seine Träger wie auf die ihn genießende oder erleidende Allgemeinheit legt, noch gänzlich ungelöst ist, und die Wege zu seiner Lösung [...] im Dunkeln“²¹ liegen.

Ein anderes von Jonas allerdings selbst nicht thematisiertes Problem liegt darin, dass er mit seiner Zukunftsethik zwar allgemein eine *Verantwortungsethik* entwickeln möchte, jedoch ausschließlich Verantwortung im globalen Sinne, nämlich die für die Zukunft des Planeten und der Menschheit vor Augen hat. Jonas' kategorischer Imperativ erlaubt noch keine befriedigende Antwort auf die weiter gefasste Frage, *wie grundsätzlich* (also nicht nur im Hinblick auf drohende ökologische Katastrophenszenarien) *verantwortlich zu handeln ist*. Das bedeutet aber zugleich, dass seine Ethik, da sie als Handlungsziel in erster Linie den Fortbestand des Planeten und der Menschheit verfolgt, wesentlicher Ergänzungen bedürfte, um auch für Situationen gültig und relevant zu sein, in denen es nicht oder zumindest nicht unmittelbar darum geht, das größte anzunehmende Unglück zu verhindern.²²

Außerdem ist offen, wer genau nach Jonas verantwortlich ist: Es kann entweder (I) der Mensch bzw. die Menschheit verantwortlich sein, wobei nicht klar ist, ob (a) jeder Mensch *allein* Verantwortung trägt oder (b) alle Menschen *gemeinsam*. Es ist aber auch möglich, dass (II) der Mensch im

21 Jonas (1985), S. 108.

22 Jonas kann offensichtlich nicht beanspruchen, mit seinem kategorischen Imperativ ein hinreichendes Moralprinzip entwickelt zu haben. In seiner Ethik geht es Jonas ausschließlich um die Frage, wie die Zukunft des Planeten und die der Menschheit gesichert werden können. Diese hat oberste Priorität, denn sollte unsere Welt wirklich untergehen, bedürfte es auch keiner anderen Ethik mehr. Sobald die Gefahr gebannt ist, würde aber sicherlich auch Jonas mehr fordern als allein den Erhalt des Planeten, auch wenn er sich dazu in der Formulierung seines Imperativs nicht explizit äußert. Siehe zum Geltungsbereich der Jonas'schen Verantwortungsethik Nielsen-Sikora (2017), das Kapitel „7.IV Geltungsbereich des Prinzip Verantwortung“.

Sinne von: diejenigen Teile der Menschheit, die in der Lage sind, die richtigen Entscheidungen zu treffen und entsprechende Handlungen zu vollziehen, gemeint ist, dass also nur eine kleine Elite von Menschen für die Zukunft verantwortlich ist.

(I) Für die erste Alternative sprechen zunächst die Textstellen, in denen Jonas Verantwortung aktuell aus der Macht, die „der Mensch“ über die Natur gewonnen hat, ableitet. So lautet ein Passus in „Technik, Medizin und Ethik“:

„Indem die Technik seine Wirkungsgewalt bis zu dem Punkte vergrößert, wo sie fühlbar gefährlich wird für den Gesamthaushalt der Dinge, dehnt sie *des Menschen Verantwortung* auf die Zukunft des Lebens auf Erden aus, das nunmehr wehrlos dem Mißbrauch dieser Gewalt ausgesetzt ist. Die *menschliche Verantwortung* wird damit zum erstenmal kosmisch [...]“²³

Weil „der Mensch“ durch die Errungenschaften moderner Technologie Macht über die Natur gewonnen hat, ist er auch für sie verantwortlich. Doch ist es in den meisten Fällen nicht der einzelne Mensch, der an Macht gewonnen hat. Dieser ist nach Jonas viel ohnmächtiger als je zuvor²⁴: Da die moderne Welt wesentlich auf Arbeitsteilung beruht und Kausalitätsbeziehungen immer unentwirrbarer werden, lassen sich immer seltener Vorgänge als Handlungen einzelner Subjekte beschreiben, die als deren Verursacher dann auch verantwortlich gemacht werden könnten. Vielmehr scheinen in vielen Fällen verschiedene Ursachen und Handlungssubjekte zusammenzuwirken – wer trägt dort Verantwortung? Jonas' Antwort scheint nicht eindeutig. Manche Textstellen legen nahe, dass es eben nicht einzelne Menschen jeweils für sich sind, die Verantwortung tragen, sondern die Menschen *gemeinsam*:

„Was können „wir“ dazu tun, „wir“, nämlich dieses ganze große, als Ganzes handelnde Super-Subjekt, die heutige technisch-zivilisierte Menschheit – was können wir dazu tun, dass sie sich nicht so verhält, dass die zukünftigen Möglichkeiten von Menschen, wie wir es sind, oder wie sie sein sollten in einer annehmbaren Welt, im voraus in Frage gestellt werden?“²⁵

23 Jonas (1985), S. 47; Hervorhebung E. B.

24 Siehe hierzu Jonas (1984), S. 253f.

25 Jonas (1985), S. 275.

Doch wie kann ein „Wir“ oder „die Menschheit“ Träger von Verantwortung sein, ohne dass hinreichend klar ist, wie sie überhaupt Agens sein kann? Denn wie die Menschheit handelt, wird nicht präzisiert. Jonas versäumt es, dem klassischen Handlungsbegriff (für den die Existenz eines Subjektes vorauszusetzen ist, das über so etwas wie „Intentionalität, Vorausschau, Entscheidungsfähigkeit und Handlungsfreiheit“²⁶ verfügt) einen an seine Gegenwartsbeschreibung angepassten Handlungsbegriff zur Seite zu stellen, der verständlich machen könnte, wie ein „Wir“ als „Super-Subjekt“ „handelt“ und damit Verantwortung hat. Die Menschheit ist, wie Kurt Bayertz treffend kommentiert, eben „kein Individuum und auch keine strukturierte Einheit von Individuen, sondern ein bloßes Konglomerat von Menschen, die jeweils ihre eigenen Ziele verfolgen, ihre eigenen Voraussagen machen und ihre eigenen Entscheidungen treffen. Die Tatsache, dass alle diese individuellen Handlungen sich zu einem Gesamtergebn addieren oder multiplizieren, konstituiert noch kein distinktes Subjekt, dem dieses Resultat zugeschrieben werden könnte.“²⁷

Wenn Jonas trotzdem die „Menschheit“ für verantwortlich hält, müsste geklärt werden, wie diese entweder als Kollektiv handeln kann oder ob sie, auch ohne Handlungssubjekt zu sein, trotzdem verantwortlich ist – hierzu gibt es inzwischen eine Reihe von Vorschlägen. Eine Möglichkeit, die Jonas selbst andeutet, bestünde darin, politische Institutionen verantwortlich zu machen – ich werde am Ende dieser Überlegungen darauf zurückkommen.²⁸

Schwierig ist darüber hinaus die Frage, wie ein solches abstraktes Kollektiv das in Jonas' Augen so notwendige Verantwortungsgefühl entwickeln soll: Dieses „Wir“, von dem schon nicht gesagt werden konnte, wie es überhaupt handeln kann, dürfte noch weniger dazu in der Lage sein, Subjekt eines Gefühls zu werden. Sicherlich, jeder einzelne Mensch könnte sich als Teil einer Idee der Menschheit stellvertretend für diese

26 Bayertz (1995), S. 55.

27 Ebd.

28 Auf diese Schwierigkeiten weist G. Jakobs in einem mit Hans Jonas geführten Gespräch hin. (Jonas (1985), S. 290.) – Dass Institutionen zu einem späteren Zeitpunkt des Rechenschaft-Ablegens nicht mehr existieren, ist insofern relevant, als ja gerade die Antizipation einer geschuldeten Rechtfertigung handlungsleitend sein soll. Wissen Handelnde, dass sie gar nicht mehr zur Rechenschaft gezogen werden können, handeln sie u. U. einfach nach dem Grundsatz der eigenen Nutzenmaximierung (auch hier können wir gar nicht anders, als die Vorstellung eines *kollektiven Handelns* stillschweigend durch das Handeln und Wissen von Einzelpersonen zu ersetzen).

verantwortlich *fühlen* und dieses Gefühl zu seinem subjektiven Handlungsgrund machen. Doch reicht das individuelle Gefühl, wenn der Fortbestand der Natur und damit auch des Menschen gerade nicht so sehr durch Handlungen von einzelnen Individuen als vielmehr durch die nicht hinreichend vorhersehbaren Wechselwirkungen von individuellen oder kollektiven Handlungen bedroht ist?

(II) Alternativ dazu formuliert Jonas die Auffassung, dass „nur eine Elite ethisch und intellektuell die von uns angezeigte Zukunftsverantwortung übernehmen kann.“²⁹ Nicht ohne Grund hat man ihm aufgrund solcher Äußerungen zumindest eine demokratieskeptische, wenn nicht gar eine anti-demokratische³⁰ Haltung vorgeworfen, wenn er etwa fordert, dass die Umverteilung zwischen industriell hoch entwickelten und weniger entwickelten Regionen der Welt „freiwillig wenn möglich, erzwungen, wenn nötig“³¹, erreicht werden müsse.

Eindeutig gibt es viele gute Argumente für eine solche Umverteilung, doch wer kann diese durchsetzen, und wer ist dazu politisch legitimiert? Statt eine befriedigende Antwort zu geben, insistiert Jonas in einer Passage aus den „Philosophischen Untersuchungen und metaphysischen Vermutungen“ auf seiner Prognose,³² „daß dem steigenden Druck einer weltweiten ökologischen Krise nicht nur materielle Lebensstandards, sondern auch demokratische Freiheiten zum Opfer fallen würden, bis am Ende nur noch eine zu retten suchende Tyrannei übrigbliebe.“³³ Nach Jonas wäre selbst diese zu billigen, wenn sie die einzige Alternative zum Untergang darstellen sollte.³⁴ Für ihn ist gewiss, „daß die *ontologische Befähigung* zur Freiheit, unabtrennbar wie sie ist vom Wesen des Menschen,

29 Jonas (1984), S. 263. – Matthias Kettner hat diese Aussage treffend als „ethische[s] Virtuosität“ gekennzeichnet. Vgl. Kettner (1990), S. 422.

30 Vgl. exemplarisch Karl-Otto Apel (1994), S. 389.

31 Jonas (1984), S. 323.

32 Dies ist nur der Form nach eine Prognose. Totalkatastrophen wie die Idee des „Untergangs der Menschheit oder des Planeten“ können Menschen genauso wenig prognostizieren, wie sie das Nichts beschreiben können. Um dennoch damit umgehen zu können, werden Beobachtungen der realen Krisen des 20. Jahrhunderts extrapoliert. Die historische Erfahrung, dass der deutsche Faschismus offensichtlich nicht mit demokratischen Mitteln, sondern nur mit militärischer Gewalt (einschließlich eines Bündnisses mit der Stalin’schen Tyrannei) zu überwinden war, legt die Schlussfolgerung nahe, dass auch eine dramatisch eskalierende ökologische Krise nur noch mit außergewöhnlichen Mitteln zu bewältigen wäre.

33 Jonas (1992), S. 145.

34 Vgl. ebd.

sich nicht wirklich auslöschen, nur zeitweilig sich aus dem öffentlichen Raum verbannen läßt.“³⁵ So meint er, „mit Grund hoffen“ zu dürfen, „daß – solange es *Menschen* sind, die überleben – mit ihnen auch das Ebenbild Gottes weiterlebt und im Verborgenen auf seine neue Stunde wartet. Mit dieser Hoffnung – die hier einmal vor der Furcht den Vorrang hat – dürfen wir um der physischen Rettung willen, wenn es denn sein muß, selbst eine Pause der Freiheit in den äußeren Affären der Menschheit hinnehmen.“³⁶

Was kann und will Jonas mit diesem zweifelhaften Gedankenspiel wirklich leisten? Damit eine solche Elite legitimerweise Verantwortung übernehmen und dementsprechend handeln könnte, müsste Jonas Antwort geben können auf die Fragen, wie oder durch was sich eine solche Elite legitimieren könnte und inwiefern sie über das nötige Wissen zur Verhinderung des Untergangs verfügt, von dem Jonas selbst einräumen würde, dass es nie vollständig sein kann. Desgleichen müsste die Frage beantwortet werden, wie sichergestellt werden kann, dass diese Elite in der Tat verantwortlich handelt und nicht eigenen Machtinteressen folgt. Jonas selbst benennt, allerdings in einem anderen Zusammenhang,³⁷ das Legitimationsproblem von Autoritäten: „Wer soll das entscheiden und aufgrund welchen Wissens? Die Behauptung eines solchen Wissens sollte Grund genug sein, den Behaupter zu disqualifizieren.“³⁸

Darüber hinaus scheint keineswegs gewiss oder auch nur wahrscheinlich, dass eine solche Tyrannei lediglich vorübergehend die Macht übernehme, bleibt doch ebenso dunkel, wann sie wieder beendet werden könnte und durch wen. Jonas' Vorschlag kann und soll wohl wieder nicht mehr sein als eine sehr dramatische, nachdrückliche Warnung. Angesichts der von Jonas als so akut drohend beschriebenen Gefahren scheint diese Warnung allerdings in ihren Handlungskonsequenzen dürftig: Seine Antwort auf die Frage, wer Träger der von ihm herausgearbeiteten Zukunftsverantwortung ist oder sein soll, bleibt unbefriedigend.³⁹

35 Ebd.

36 A.a.O., S. 145f.

37 Hier geht es Jonas um die Frage, wer zu entscheiden hat, welche Form von Eugenik legitim sein könnte.

38 Jonas (1985), S. 177.

39 Auch wenn man Jonas zugute halten mag, dass er sich mit dieser Denkfigur in der Gesellschaft wohl renommierter, in dieser Hinsicht aber ihrerseits zweifelhafter Befürworter einer Erziehungsdiktatur wie Plato, Lenin oder Herbert Marcuse befindet.

Auch bei der Bestimmung des *Objekts* der Zukunftsethik schwanken Jonas' Ausführungen zwischen verschiedenen Besetzungen. So wurde bereits darauf hingewiesen, dass Jonas zwar einerseits eine Verantwortung für die Zukunft *des Planeten* einklagt – darauf zielt auch sein Begründungsversuch, wonach der Natur ein Wert an sich zukommt –, andererseits aber (unter anderem) in seinem eigenen Imperativ allein eine Verantwortung für die Zukunft der *Menschheit* formuliert. In welchem Verhältnis stehen aber diese beiden Verantwortungsobjekte zueinander und, wenn sie nicht identisch sind – wovon Jonas in seinem umständlichen metaphysischen Begründungsversuch ausgeht –, wem ist im Zweifelsfall der Vorrang einzuräumen? Für Jonas scheint die Antwort eindeutig:

„Die Zukunft der Menschheit ist die erste Pflicht menschlichen Kollektivverhaltens im Zeitalter der modo negativ »allmächtig« gewordenen technischen Zivilisation. Hierin ist die Zukunft der Natur als *sine-qua-non* offenkundig mitenthaltend, ist aber auch unabhängig davon eine metaphysische Verantwortung an und für sich, nachdem der Mensch nicht nur sich selbst, sondern der ganzen Biosphäre gefährlich geworden ist.“⁴⁰

Diese Passage fokussiert zunächst die Verantwortung auf die Zukunft der Menschheit – der Mensch muss sich erst einmal selbst erhalten. Die Verantwortung für die Zukunft der Natur scheint dieser Maxime in gewisser Weise untergeordnet. Da der Mensch aber, um zu überleben, immer schon auf die Natur angewiesen ist, muss er auch die Zukunft der Natur sichern. Das klingt wie eine Mittel-Zweck-Argumentation: Die Zukunft der Natur ist notwendige Voraussetzung für die Zukunft der Menschheit, deshalb gilt es, jene ebenfalls zu sichern. Erst der zweite Halbsatz („ist aber auch unabhängig davon [...]“) geht in dieselbe Richtung wie Jonas' objektiver Begründungsversuch, in der Natur ein Gutes-an-sich auszumachen: Die Natur als solche, an und für sich, hat einen Wert; deshalb ist der Mensch verpflichtet, sie zu schützen, weil er sie mit seiner Technik gefährdet.

Inwieweit lassen sich jedoch diese beiden Aussagen miteinander vereinbaren? Wenn Jonas als *erste* Pflicht die Zukunft der Menschheit bestimmt, könnte es so aussehen, als ob er eine Art Hierarchie der Verantwortungsobjekte aufstelle: erst die Menschheit, dann die Natur als notwendiger Lebensraum des Menschen. Einer solchen Hierarchie stünde aber Jonas' Begründung eines Guten-an-sich in der Natur entgegen.

40 Jonas (1984), S. 245; Hervorhebung E. B.

Denn ein Gutes-an-sich ist gerade kein komparativer, sondern ein absoluter Wert: Entweder die Natur verlangt um ihrer selbst willen geschützt zu werden, dann gilt dies allerdings in jedem Fall; oder sie ist unter der Voraussetzung zu schützen, dass sie eine notwendige Bedingung für das menschliche Leben darstellt. Beides zugleich scheint nicht möglich. Da die Begründung eines „Guten-an-sich“ der Natur hochgradig spekulativ und somit problematisch ist, scheint einiges für eine Lesart zu sprechen, in der die Zukunft der Natur als notwendige Bedingung für die Zukunft der Menschheit angesehen wird und als solche zu schützen ist. Um dem möglichen Einwand einer Instrumentalisierung der Natur zu entgehen, sollte dabei aber die dichotomische Trennung von Mensch und Natur fallengelassen und der Mensch als Teil der Natur verstanden werden,⁴¹ woraus folgt, dass die Erhaltung des Menschen die der Natur impliziert oder umgekehrt. Bestehen bliebe auch dann noch die Schwierigkeit, ob und *wie* überhaupt *die Menschheit* oder *die Natur* als abstrakte Größen ein Verantwortungsgefühl auslösen können, fehlt hier doch das für Jonas so entscheidende Moment der sinnlichen Affektion. Zu erwägen wäre immerhin, ob es sich bei Jonas' Formulierungen um eine Art metaphorische Sprachfigur handelt, die nicht praktisch zu konkretisieren ist, sondern nur mit großer Emphase darauf hinweisen soll, dass kein Mensch und kein Aspekt oder Bestandteil der Natur aus der Verantwortung ausgeschlossen werden darf.

Mit Blick auf die *Instanz* der Zukunftsethik schließlich ist zu fragen, *vor wem* Jonas den Menschen bzw. die Menschheit (oder vielleicht doch eine – wie immer legitimierte – politische Elite) eigentlich verantwortlich sieht. In dieser Hinsicht scheint mir Jonas' Theorie am problematischsten, auch weil Jonas selbst fast gar nichts dazu sagt. Berücksichtigt man allein seine Schrift „Das Prinzip Verantwortung“, wird man vergeblich nach einer Bestimmung der Instanz für die Zukunftsverantwortung suchen, so dass man zu dem Schluss verleitet sein könnte, Jonas selbst gehe in seiner neu entwickelten Zukunftsethik – entgegen seiner eigenen allgemeinen Definition dieses Begriffs⁴² – nur von einem *zweistelligen* Verantwortungsbegriff aus: *Jemand* ist *für etwas* oder *jemanden* verantwortlich.

Gegen diese Vermutung spricht allerdings eindeutig auch eine Passage aus Jonas' letzter Schriftensammlung „Philosophische Untersuchungen

41 Vgl. meine Ausführungen zu Jonas' Begründung seines Prinzips in Buddeberg (2011) und hier besonders S. 70-72.

42 Siehe oben, Seite 101. Rechenschaft legt man vor jemandem ab.

und Metaphysische Vermutungen“, in der er Verantwortung noch einmal explizit (und mit bemerkenswerter Klarheit) als Rechenschaftspflicht beschreibt:

„Ich bin verantwortlich mit meiner Tat als solcher (ebenso wie mit ihrer Unterlassung), und das gleichviel, ob jemand da ist, der mich – jetzt oder später – zur Verantwortung zieht. Verantwortung besteht also mit oder ohne Gott, und natürlich erst recht mit oder ohne einen irdischen Gerichtshof. Dennoch ist sie, außer für etwas, die Verantwortung *vor* etwas – einer verpflichtenden Instanz, der Rechenschaft zu geben ist. Diese Instanz, so sagt man wohl, wenn man an keine göttliche mehr glaubt, ist das Gewissen. Aber damit verschiebt man nur die Frage auf die nächste, woher denn das Gewissen seine Kriterien hat, durch welche Quelle *seine* Entscheide autorisiert sind. Vor wem oder was sind wir dann in unserm Gewissen verantwortlich?“⁴³

Einige Absätze weiter antwortet Jonas:

„Wenn nun (und wann immer) die Voraussetzung – wiederum eine *ontologische* –, dass Seiendes werthaltig ist, vorliegt, dann wird *dessen* Sein mit einem Anspruch an mich begabt; und da durch dies Besondere die Werthaltigkeit des Seins im Ganzen mich anspricht, so erscheint letztlich dies Ganze als dasjenige nicht nur, *für* das ich jeweils partikulär mit meinem Tun verantwortlich *werde*, sondern auch als das, *wovor* ich immer schon mit all meinem Tunkönnen verantwortlich *bin* – weil sein *Wert* ein *Recht* auf mich hat. Damit ist gesagt, dass vom Sein der Dinge selbst – nicht erst vom Willen eines persönlichen Schöpfergottes ihretwegen – ein Gebot ergehen und *mich* meinen kann. [...]

Das Sein von dem oder jenem ist es, *wofür* die einzelne Tat eine Verantwortung eingeht; das Sein des Ganzen in seiner Integrität ist die Instanz, *wovor* sie diese Verantwortung trägt.“⁴⁴

Zwar grenzt Jonas sich hier gegen eine traditionelle Bestimmung von Verantwortung ab, die den irdischen Gerichtshof oder Gott selbst als Instanz bestimmt, vor der man Verantwortung zu tragen hat.⁴⁵ Gleichwohl hält er weiter an der Notwendigkeit einer Instanz fest. Doch wer ist „dies Ganze“ oder noch nebulöser „das Sein des Ganzen in seiner Integrität“,

43 Jonas (1992), S. 130.

44 A.a.O., S. 131f.

45 Siehe zum Ursprung von Verantwortung etwa Bayertz (1995), S. 3-19; Heidbrink (2003), S. 60.

vor dem es sich zu verantworten gilt? Offensichtlich sieht Jonas eine Verbindung zwischen Instanz und Objekt der Verantwortung, wenn er präzisiert, „dies Ganze“ sei auch dasjenige, wofür „partikulär“ Verantwortung übernommen werde. Dieses hat Jonas an anderer Stelle auch als die *Zukunft des Planeten* oder aber als *Zukunft der Menschheit* bestimmt. Anders formuliert, ließe sich Jonas dann so verstehen: Verantwortung für die Zukunft des Planeten oder der Menschheit zu tragen heißt, sich beispielsweise bei der Lösung konkreter Umweltprobleme von einer Idee des Menschen bzw. des Planeten leiten zu lassen, „vor“ der man sein Handeln ausweisen muss, in dem Sinne, dass der Handelnde selbst sein Tun immer an dieser Idee von Menschheit und Planet bemisst. Inwiefern ist dann die Instanz nicht doch einfach das von einer bestimmten Idee geprägte Gewissen? Für Jonas scheint aber gerade diese „objektiv“ geltende gehaltvolle Idee vom Sein und nicht etwa persönliche Wertentscheidungen das Entscheidende, an dem sich das Handeln beurteilen lassen muss. Verantwortung für die Zukunft des Planeten oder der Menschheit hieße dann, unter der Vorstellung einer Rechenschaftspflicht so zu handeln, dass sich dieses Handeln auch im Hinblick auf die Idee einer menschenwürdig lebenden Menschheit und eines die Menschheit beherbergenden Planeten vor dem eigenen Gewissen rechtfertigen ließe.

Mit seinen Analysen und Thesen hat Jonas den Weg gebahnt für die Erörterung von Fragen einer prospektiven Ethik mit globalem Maßstab, sowohl in der politischen Öffentlichkeit als auch im philosophisch-wissenschaftlichen Diskurs. Darin besteht – trotz mancher Einwände und Bedenken wie der hier geäußerten – sein nicht zu unterschätzendes historisches Verdienst.

Karl-Otto Apels diskursethische Erweiterungen

Zu den Autoren, für die der Begriff *Verantwortung* ebenso zentral wie für Jonas ist, zählt sicherlich Karl-Otto Apel. Denn nicht nur hält Apel Verantwortung für eine der drei Grundnormen, die er im „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“⁴⁶ mitbegründet sieht, auch der Anwen-

46 Unter dem „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“ versteht Apel die Idee einer Ethik der Kommunikation, die jeder, der ernsthaft denkt und argumentiert, „immer schon“ anerkannt hat. Im Sinne dieses „immer schon“ erweist sich der Diskurs wie auch die in ihm vorausgesetzten Grundnormen als unhintergebar. Siehe zu diesem

dungsteil seiner Ethik befasst sich vor allem mit der Frage, wie *verantwortlich* gehandelt werden kann. Insbesondere in späteren Aufsätzen verwendet Apel den Begriff einer *primordialen Mit-Verantwortung*.⁴⁷ Und um zu erläutern, was er darunter versteht, bezieht er sich an zahlreichen Stellen auf Jonas' Zukunftsverantwortung.⁴⁸

Mit Jonas teilt Apel zunächst die Einschätzung, dass wir in einer Krisenepoche der Menschheit leben.⁴⁹ Heute habe der Mensch aufgrund seiner wissenschaftlichen und technologischen Errungenschaften so viel Macht über die Natur gewonnen, dass es ihm möglich sei, sie in ihrer Existenz – beispielsweise durch einen Atomkrieg, die „ökologische Krise“⁵⁰ und in letzter Zeit verstärkt durch die Wirkungen des internationalen Terrorismus⁵¹ – zu gefährden. Auf diese eminenten Bedrohungen sollte eine moderne Ethik antworten. Apel unterstützt angesichts solcher uns alle betreffenden Gefahren generell Jonas' Forderung nach einer Makroethik, die es möglich machen soll, „die Verantwortung der Menschheit für die Folgen (und Nebenfolgen) ihrer kollektiven Handlungen im planetaren Maßstab zu organisieren“⁵². Erster Grund dieser Verantwortung sind die ausgeweiteten Handlungsmöglichkeiten: Weil die Menschen mit ihrem Handeln die Zukunft des Planeten bzw. der Menschen gefährden können, tragen sie dafür auch Verantwortung. Auch nach Apel ist Verantwortung also zunächst an die *Handlungsfähigkeit* des Menschen gebunden – Menschen sind aufgrund ihrer wissenschaftlichen und technischen Möglichkeiten heute in der Lage, mit ihrem Handeln die Zukunft des Planeten zu gefährden, deshalb sind sie auch verantwortlich.

Wenn Apel dabei betont, dass die *Menschheit* die Verantwortung für Folgen und Nebenfolgen *organisieren* soll, erschließt sich eine weitere wich-

Aspekt insbesondere Apels Aufsatz „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“ in: ders. (1973), Band 2, S. 415ff.

47 Dies belegt bereits der Untertitel seines 2000 erschienenen Aufsatzes „First Things First. Der Begriff primordialer Mitverantwortung. Zur Begründung einer planetaren Makroethik“.

48 Siehe hierzu vor allem den Aufsatz „Verantwortung heute – nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität“; in: Apel (1988), S. 179-216, aber auch ders. (1994), S. 369-404; ders. (2000), S. 21-50; ders. (2001a), S. 69-95.

49 Apel (1988), S. 42.

50 Ebd.

51 Vgl. Apel (2001b), S. 25.

52 Apel, (1988), S. 42.

tige Voraussetzung der Apel'schen Verantwortungskonzeption: Denn damit sich die Menschheit *organisieren* kann, bedarf es einer durch sprachliche Interaktion bewirkten Koordination. Demgemäß muss das Subjekt der Apel'schen Verantwortung neben der Handlungsfähigkeit auch das Vermögen besitzen, mit anderen über sein Handeln zu kommunizieren. Entsprechend betont Apel, dass das Subjekt einer solchen Mit-Verantwortung gerade nicht mit einer konkreten Person aufgrund einer bestimmten Profession oder Position in der Gesellschaft zu identifizieren sei, sondern mit allen Menschen als den Mitgliedern der unbegrenzten *Argumentationsgemeinschaft*,⁵³ d. h. als mit Anderen kommunizierenden und argumentierenden Wesen.

Denn noch bevor Menschen für „irgendwelche besonderen Aufgaben“ Verantwortung hätten, trügen sie bereits Verantwortung „dafür, dass [diese Aufgaben] zugeteilt“ werden.⁵⁴ Für Apel sind alle Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft als solche verantwortlich für das „Freilegen, Entdecken aller diskursfähigen Probleme in der Lebenswelt, und für das Diskutieren selbst, damit auch für das Zustandekommen des Diskurses und für das Lösen der Probleme“⁵⁵, und diese Art der Verantwortung gehe jeder individuellen Verantwortung voraus.

Soweit ließe sich Mit-Verantwortung⁵⁶ also nach Apel als die „Identifikation und Lösung aller diskursfähigen Probleme“⁵⁷ durch die allgemeine (sprachliche) Organisation von (Kollektiv-)Handlungen verstehen. Die daran beteiligten handlungs- und sprachfähigen Subjekte sind wie bei Jonas dem Ziel verpflichtet, die Zukunft der Menschheit und des Planeten zu garantieren bzw. nicht zu gefährden. Allerdings, auch wenn Apel sich nicht nur in seiner Einschätzung der Gegenwart, sondern auch mit seinem Begriff von Verantwortung eng an Jonas' Forderung einer Zu-

53 Apel (2001c), S. 108.

54 A.a.O., S. 109.

55 A.a.O., S. 107f.

56 Und diese ist für Apel eine „transzendente“ Verantwortung, weil sie „schon in den unhintergehbaren Voraussetzungen der Argumentation verankert ist“. (A.a.O., S. 103.)

57 A.a.O., S. 105. – So tragen die Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft etwa auch dafür Verantwortung, „dass besondere Aufgaben im Rahmen von Institutionen zugleich mit den Institutionen selbst etabliert werden. Und es ist auch die Verantwortung für die Kritik und Veränderung oder die Neu-etablierung von Institutionen, ja sogar von sozialen Systemen globaler Art“. (Apel (2001c), S. 104; siehe auch hierzu S. 105.)

kunftsverantwortung anlehnt, distanziert er sich in wichtigen Aspekten von Jonas' Konzeption – ich möchte hier nur fünf kurz erwähnen:

1. Während für Jonas die Ausweitung der menschlichen Handlungsmacht eine völlig „neuartige Natur unseres Handelns“ hat entstehen lassen, die „eine neue Ethik weittragender Verantwortlichkeit“ verlange,⁵⁸ geht Apel davon aus, dass die Gegenwart nicht einer grundsätzlich anderen Ethik bedarf, sondern vielmehr einer Ausweitung oder veränderten Fokussierung von Prinzipien, die für alle Epochen der menschlichen Entwicklung gültig sind.

2. Zweitens zweifelt Apel grundsätzlich daran, dass es dem Menschen „angesichts der räumlichen und zeitlichen Reichweite insbesondere der kollektiven Handlungen [...] noch möglich [ist], unmittelbar von den Folgen seiner Handlungen *sinnlich-emotional betroffen* zu sein.“⁵⁹ Apel sieht unsere Gegenwart gerade durch ein „verbreitete[s] Gefühl der *Verantwortungssohnmacht*“⁶⁰ bedroht, das es dem Menschen erschwere, sich einfach verantwortlich zu *fühlen*. Deshalb müsse „an die Stelle eines gewissermaßen instinkt-residualen Sündenbewußtseins [...] definitiv die *Verantwortung der Vernunft* treten.“⁶¹

3. Drittens kritisiert Apel an Jonas' *Prinzip Verantwortung*, dass es von der Unvereinbarkeit von Verantwortung und Fortschritt ausgehe. Dagegen hält Apel es für notwendig, am Fortschrittsgedanken festzuhalten, da nur so überhaupt der Forderung nachzukommen sei, die Zukunft des Planeten zu sichern: Bewahrung und Fortschritt stehen sich in seinen Augen gerade nicht unvereinbar gegenüber, sondern bedingen einander, da die Natur des Menschen selbst und die „seiner, längst schon technisch und soziokulturell umgeformten Umwelt nicht so beschaffen [ist], daß sie ohne eine *regulative Idee des technologischen und des sozialen Fortschritts* [...] *bewahrt*“⁶² werden kann. Für die aktuelle historische Situation scheint damit auch eine Ethik, die allein auf dem Prinzip der Erhaltung beruht, unzulänglich – zu fortgeschritten sind die menschlichen Eingriffe in die Natur, als dass die Zukunft des Planeten ohne technischen Inno-

58 Jonas (1988), S. 55.

59 Apel (1988), S. 44.

60 Apel (2000), S. 23.

61 Apel (1988), S. 44. – Darin, dass Gefühle wie Lebensformen wandelbar sind, liegt wohl auch der Hauptgrund dafür, dass Apel vehement an einer transzendentalphilosophischen Begründung der Diskursethik festhält. (Vgl. hierzu Apel, „Primordiale Mitverantwortung“, 112.)

62 Ebd.

tionen überhaupt noch zu sichern wäre. Doch nicht erst die gegenwärtige Lage zwinge dazu, am Fortschrittsdenken festzuhalten; vielmehr enthalte jede „kontrafaktische Antizipation der idealen Kommunikationsverhältnisse“ immer schon eine notwendige „Verknüpfung des Imperativs der *Bewahrung des Daseins und der Würde des Menschen* mit dem sozial-emanzipativen Imperativ des *uns aufgegebenen Fortschritts in der Verwirklichung der Humanität*“.⁶³ Für Apel sind Fortschritt und Bewahrung, weil sie sich gegenseitig bedingen, auch miteinander zu verbinden. Daraus folgt für ihn zugleich, dass das Vorhandene oder bereits Erreichte nicht leichtfertig aufs Spiel gesetzt werden darf. Konsequenterweise erteilt Apel revolutionären Bestrebungen eine ebenso klare Absage wie Jonas dem Utopie-Gedanken Ernst Blochs.

4. Viertens beanstandet Apel, dass Jonas die *einseitige* und „nicht-reziproke [...]“⁶⁴ gelebte Verantwortung der Eltern für ihre Kinder als Paradigma der prospektiven Verantwortung versteht. Dagegen sieht er seine Diskursethik auf dem „Prinzip der *verallgemeinerten Gegenseitigkeit aller Menschen als Vernunftwesen*“ gegründet, ein Prinzip, das nach Apel selbst auf der „Ebene der *Verantwortung*“ nicht preisgegeben werden sollte.⁶⁵ Gewiss will auch Jonas keinesfalls zulassen, dass die aktuelle Generation der Menschheit oder auch nur ein einzelner Mensch für die Zukunft der Menschheit geopfert wird. Apel gibt jedoch zu bedenken, dass Jonas mit seiner Formulierung des Imperativs eine solch radikale Lösung nicht explizit ausgeschlossen habe.⁶⁶ Doch da Jonas an anderer Stelle selbst einräumt, dass er unter Verantwortung zwar eine einseitige Beziehung „in jedem Einzelfall“ verstehe, diese aber „umkehrbar“ sei und stets eine „mögliche Reziprozität“ einschließe,⁶⁷ unterscheiden sich Apel und Jonas hier allenfalls graduell voneinander.⁶⁸ Denn nicht immer handeln Person A und Person B zeitgleich in wechselseitiger Verantwortung, vielmehr achtet Person A, sofern sie in Verantwortung für B handelt, für diesen Zeitraum bzw. Bereich nicht auf Reziprozität. Und dasselbe gilt für das Verhältnis zwischen B und A. Die Reziprozität stellt sich erst in

63 A.a.O., 213. Siehe hierzu auch Apel (2001c), S. 101f.

64 Jonas (1984), S. 85.

65 Apel (1988), S. 196.

66 Vgl. ebd.

67 Jonas (1984), S. 184.

68 Zumal Jonas betont, generisch sei „die Reziprozität immer da [...], insofern ich, der für jemanden Verantwortliche, unter Menschen lebend allemal auch jemandes Verantwortung bin“. (Ebd.)

einer Abfolge von Handlungen her und gilt – da ja aus Kindern Erwachsene werden – auch für Jonas' Eltern-Kind-Paradigma.

5. Der wohl bedeutsamste Unterschied zwischen Apels primordialer Mit-Verantwortung und Jonas' Konzeption einer prospektiven Verantwortung betrifft die Frage des Subjekts von Verantwortung. Wie bereits dargelegt, bleibt bei Jonas' Ansatz unklar, ob es der Mensch bzw. die Menschheit ist, der/die verantwortlich ist, oder doch nur eine kleine Elite von Menschen.

Allerdings finden sich auch bei Apel selbst Stellen, in denen er die Menschheit als das Subjekt von Verantwortung annimmt. Dennoch scheint sein Begriff der *Verantwortung* nicht vor die gleichen Schwierigkeiten gestellt: Auch nach Apel gibt es zwar verschiedene Formen von individuell zurechenbarer Verantwortung⁶⁹, ihr voraus geht aber die „mobilisierbare Mit-Verantwortung“, die gerade dann zum Tragen kommt, wenn es um die „heute so brisanten Folgen und Nebenfolgen kollektiver Tätigkeiten“ geht.⁷⁰ Nicht der einzelne Mensch muss nach Apel die „Verantwortung [...] für die unabsehbaren Folgen der politischen, technischen und wirtschaftlichen Aktivitäten der modernen Industriegesellschaft“⁷¹ übernehmen, vielmehr gilt es, Verantwortung im Sinne einer „Beteiligung des einzelnen an öffentlichen (konsensual-kommunikativen) Prozessen der Organisation solidarischer Verantwortung für Institutionen und dadurch vermittelt auch für die Folgen kollektiver Handlungen“⁷² zu verstehen. Dennoch, so betont Apel, schließt sein „Begriff der immer schon vorausgesetzten *Mit-Verantwortung* aller Menschen den traditionellen Begriff *individuell zurechenbarer Verantwortung* keineswegs aus“, vielmehr bildet die Mit-Verantwortung eine Art Basis „für die immer wieder fällige Neuzuteilung von *individuell zurechenbarer Verantwortung im Rahmen von Institutionen*.“⁷³

Wie diese Zitate noch einmal belegen, gründet Apels Verantwortungsbegriff keineswegs allein auf der unmittelbaren und aktuellen Handlungsfähigkeit von Menschen. Apel weist Verantwortung als Teil eines Prozesses aus, bei dem Menschen durch *Kommunikation* mit Anderen die Folgen und Nebenfolgen von Handlungen *unter Berücksichtigung* der In-

69 Vgl. Apel (2000), S. 22ff.

70 A.a.O., S. 26f.

71 Apel (1988), S. 58.

72 A.a.O., S. 59.

73 Apel (2000), S. 27.

teressen aller Betroffenen⁷⁴ *abwägen*. Weil Subjekte handeln oder in Handlungen involviert sind, tragen sie Verantwortung, der sie nachkommen, indem sich das einzelne Subjekt mit Anderen über sein Handeln und das der Anderen verständigt. Dabei agiert es aber nicht mehr losgelöst von Anderen, vielmehr koordinieren sich die einzelnen Handlungssubjekte in der Kommunikation *mit Anderen* nicht nur hinsichtlich ihres eigenen Tuns, sondern auch hinsichtlich der möglichen, teilweise weitreichenden Konsequenzen dieses Tuns, so dass negative Folgen, die speziell aus dem ungünstigen Zusammenwirken verschiedener Einzelhandlungen resultieren, leichter vermieden werden können. *Primordial* ist eine solche *Mit-Verantwortung* nach Apel, weil der Mensch als Mitglied einer idealen Kommunikationsgemeinschaft immer schon in diesem Verhältnis steht und damit die Möglichkeit und Pflicht hat, sich *mit Anderen* über sein Tun diskursiv zu verständigen.⁷⁵

So wie generell *jeder Mensch*, als einer Diskursgemeinschaft zugehörig, *Subjekt* dieser *primordialen Mit-Verantwortung* ist, wird auch das *Objekt* einer solchen Verantwortung sehr weit gefasst: Mit-Verantwortung trägt man nach Apel für die „Aufdeckung bzw. Identifizierung“ aller moralisch relevanten Probleme der Lebenswelt.⁷⁶ Außerdem findet sich bei Apel neben dem Objekt der Verantwortung auch die *Art und Weise* benannt, wie dieser Verantwortung nachzukommen ist: im argumentativen Diskurs. Mit dieser Bestimmung wird auch ersichtlich, warum für Apel der Begriff der Verantwortung nicht durch andere moralische Prinzipien zu ersetzen ist. Indem alle Probleme der Lebenswelt im argumentativen Diskurs gemeinsam gelöst werden sollen, fordern, prüfen und beurteilen potentiell immer zugleich alle betroffenen Mitglieder der Diskursgemeinschaft die Gründe für eine Handlung – letztlich wird erst durch diesen Prozess gemeinsam Verantwortung realisiert. Damit wird auch verständlich, warum Apel selbst dort, wo er ein einziges Mal explizit eine Instanz der Verantwortung ins Spiel bringt,⁷⁷ diese wiederum mit den Mitgliedern der Diskursgemeinschaft identifiziert: Die von ihm postulierte ideale Diskursgemeinschaft ist derart egalitär und herrschaftsfrei, dass es keiner „letzten Instanz“ oder Autorität bedarf, die allein darüber zu entscheiden hätte, ob Handeln berechtigt, d. h. gut begründet ist. So

74 So verstehe ich hier „konsensual“.

75 Siehe zur Apels Versuch einer Letztbegründung der drei Grundnormen Verantwortung, Gerechtigkeit und Solidarität, Kuhlmann (1985) und ders. (1992a); (1992b). Siehe auch das Kapitel II.2.2 in Buddeberg (2011).

76 Apel (2000), S. 37.

77 Vgl. Apel (2001c), S. 109.

kennt der Apel'sche Verantwortungsbegriff keine Instanz als feststehende Institution, vielmehr ist er wesentlich durch das Prozedere des Diskurses, durch Gründefordern, -geben und -beurteilen gekennzeichnet, bei dem potentiell jedes Mitglied der Kommunikationsgemeinschaft (allein oder gemeinsam mit Anderen) die Rolle der Verantwortungsinstanz übernehmen kann.

Ähnlich wie Jonas betrachtet Apel Verantwortung als ein, wenn nicht *das* Grundprinzip bzw. eine oder *die* Grundnorm der Moral.⁷⁸ Und wie Jonas geht er davon aus, dass der Mensch nicht erst Verantwortung übernimmt, sondern immer schon Verantwortung trägt, allerdings – und das ist anders als bei Jonas –, weil sie Diskursteilnehmer sind und daher dieser Grundnorm immer schon unterworfen sind.⁷⁹ Diese primordiale Grundverantwortung, die alle Menschen aufgrund ihres Menschseins immer schon haben, ist für Apel wesentlich eine *Mit*-Verantwortung, der niemand alleine nachzukommen hat, sondern die er als einer Diskursgemeinschaft zugehörig mit allen Anderen teilt. Daraus ergibt sich für Apel auch die Lösung für das Problem, wie selbst in einer immer komplexer werdenden Welt, in der niemand als Einzelperson mehr in der Lage zu sein scheint, die Folgen und Nebenfolgen von Handlungen in vollem Umfang zu überblicken, dennoch jeder Einzelne gemeinsam mit allen Anderen verantwortlich handeln kann: indem sie sich diskursiv verständigen. Damit ist für Apel die Wahrnehmung von Verantwortung als gemeinsamer Prozess der *Verständigung* über Gründe, Absichten und Folgen von Handlungen zu verstehen. Subjekte der Verantwortung sind nicht nur zum Dialog über ihr eigenes Handeln verpflichtet, das sie mit guten Gründen zu rechtfertigen haben, sie sind in gleichem Maße auch gehalten, als Dialogpartner das Handeln Anderer zu diskutieren und nach guten Gründen zu fragen. Verantwortung heißt bei Apel, dass alle Menschen als Teilnehmer einer Diskursgemeinschaft sich *verantworten* müssen, indem sie auch ihr interessegeleitetes Handeln im Rahmen dieser Diskursgemeinschaft koordinieren, vor Anderen mit guten Gründen rechtfertigen und zu einem Einvernehmen gelangen. Im Idealfall, dass

78 So sieht Apel die Frage „warum überhaupt moralisch sein?“ auf derselben Ebene angesiedelt wie die Fragen „warum überhaupt mitverantwortlich sein?“ oder „warum überhaupt gerecht sein in dem Sinne, dass ich allen anderen prinzipiell gleiche Rechte zuordne?“, die er für die „wichtigste und eigentliche Frage bei der Begründung der Ethik“ hält. (Apel, „Primordiale Mitverantwortung“, S. 110.) Vgl. auch Apel, „Das Problem der Gerechtigkeit“, S. 108.

79 Unklar ist bislang, inwiefern Menschen stets *nur im Diskurs* und nicht eventuell auch außerhalb von ihm leben.

Handlungen ganz im Einklang mit gemeinsam geführten Diskursen stehen, verschwindet der interessengeleitete Antagonismus mehr und mehr: In diesem Fall erübrigt sich dann auch eine Unterscheidung von Subjekt und Instanz der Verantwortung – der ideale Diskurs lässt jeden Teilnehmer des Diskurses sowohl die Subjektrolle als auch die Rolle einer Instanz übernehmen. Fraglich ist allerdings, inwieweit die Idee der Diskursgemeinschaft wirklich für die Lebenswelt trägt: Handelt es sich dabei um mehr als eine kontrafaktische Annahme? Welche Rolle spielt die *primordiale Mitverantwortung* in den Situationen der Lebenswelt, in denen sich die intersubjektive Beziehung gerade nicht als Diskursgemeinschaft, sondern als Antagonismus divergierender oder gar feindlicher Positionen beschreiben lässt? Welche Verantwortung besteht hier, sind wir dann noch *mit-verantwortlich* oder nur noch *individuell verantwortlich* für die Handlungen, die aus unseren eigenen Interessen folgen?

Apel selbst sieht die Geltung seines Diskursprinzips durch die Tatsache, dass wir realiter in einer Lebenswelt leben, in der häufig Menschen unter nicht-idealen Bedingungen interagieren, eingeschränkt und hat daher die Diskursethik durch einen Teil B ergänzt. Während Teil A das Handlungsprinzip für eine *ideale* Kommunikationssituation liefere, trage der Teil B in Form eines Ergänzungsprinzips gerade dem kontrafaktischen Charakter dieser Antizipation Rechnung. Damit fordert Apel, nicht allein diskurs-ethisch, sondern immer auch strategisch zu handeln, allerdings nur, sofern diese Strategie langfristig zur Realisierung idealer Diskursbedingungen beiträgt. Zwar tritt an die Stelle eines isoliert handelnden Subjekts eine Gemeinschaft, deren Angehörige sich untereinander diskursiv verständigen und die eben dadurch Verantwortung trägt, trotzdem trägt jeder Einzelne die Verantwortung für das von ihm jeweils vertretene Selbstbehauptungssystem – die dieser nur dann diskursiv zu übernehmen hat, wenn es die Bedingungen erlauben.

Fazit

Wie mit dieser hier nur andeutungsweise skizzierten Spannung zwischen einerseits diskursethisch konsistentem und andererseits strategisch angepasstem Handeln umzugehen ist, scheint mir nicht apriori beantwortbar und ist sicherlich kontextabhängig. Zumindest für jenen Großteil menschlichen Handelns, der selbst oder durch seine Folgen die Zukunft des Planeten gefährdet, scheint mir Habermas' Einsicht richtig,

dass damit die alleinige Zuständigkeit der Moraltheorie aufgehoben ist,⁸⁰ und es stattdessen vielmehr darauf ankommt, durch politische Aushandlungen wie etwa ansatzweise bei den Weltklimakonferenzen in Kopenhagen oder zuletzt in Paris, einen international bindenden Rechtsrahmen zu schaffen, der stärker als es gegenwärtig der Fall ist, mit entsprechender Sanktionsgewalt ausgestattet sein muss, um überhaupt eine Chance zu haben, die fortschreitende Klimaerwärmung aufzuhalten. Parallel dazu sind durch entsprechende Forschungsprogramme und die Förderung und Einsetzung alternativer Technologien zumindest die existenzbedrohenden Folgen der schon existierenden Klimaerwärmung wenn nicht mehr gänzlich rückgängig zumachen, so doch einzudämmen. Auch dabei spielt politisches Handeln, die Entwicklung von Institutionen und einem international geltenden Rechtsrahmen eine eminente Rolle. Gleichwohl: Natürlich kommen solche politischen Prozesse nicht in Gang oder drohen immer wieder zu versanden⁸¹ ohne eine entsprechende Sensibilisierung, ohne eine radikale Infragestellung so mancher bislang als selbstverständlich angenommener Aspekte unseres eigenen Selbst- und Weltverständnisses und ein entsprechend radikales Umdenken auf individueller Ebene. Nicht zuletzt hierzu hat Jonas sicherlich mit seinem „Prinzip Verantwortung“ einen wichtigen Beitrag geleistet, zu dem Apel mit seiner Idee einer diskursiv einzulösenden Mit-Verantwortung das meines Erachtens alles verantwortliche Handeln bestimmende Verfahren aufzeigt: Nur so können auch auf globaler Ebene rechtlich bindende Normen, eben nicht allein für individuelles Handeln politisch legitim etabliert werden, auch wenn weiterhin viele Fragen primär aufgrund faktischer Machtverhältnisse entschieden werden.

Literatur

Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen, 2 Bände, München 1985.

Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie, 2 Bände, Frankfurt a. M. 1973.

Apel, Karl-Otto: Diskurs und Verantwortung, Frankfurt a. M. 1988.

Apel, Karl-Otto: „Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik“; in: Dietrich Böhler (Hg.), Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas, München 1994, S. 369-404.

80 A.a.O., S. 199.

81 Etwa bei dem Versuch, den Klimawandel durch marktkonforme Instrumente wie den Immissionshandel zu beeinflussen.

- Apel, Karl-Otto: „Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft“; in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Frankfurt a. M. 1998, S. 106-130.
- Apel, Karl-Otto: „First Things First. Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung. Zur Begründung einer Makroethik“; in: Matthias Kettner (Hg.), *Angewandte Ethik als Politikum*, Frankfurt a. M. 2000, S. 21-50.
- Apel, Karl-Otto: „Diskursethik als Ethik der Mit-Verantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft“; in: Karl-Otto Apel und Holger Burckhart (Hg.), *Prinzip Mitverantwortung*, Würzburg 2001a, S. 69-95.
- Apel, Karl-Otto: *La réponse de l'éthique de la discussion. Au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*. Louvain 2001b.
- Apel, Karl-Otto: „Primordiale Mitverantwortung. Zur transzendentalpragmatischen Begründung der Diskursethik als Verantwortungsethik. Ein Gespräch mit Karl-Otto Apel“; in: Karl-Otto Apel und Holger Burckhart (Hg.), *Prinzip Mitverantwortung*, Würzburg 2001c, S. 97-121.
- Bayertz, Kurt: „Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung“; in: ders. (Hg.), *Verantwortung. „Prinzip oder Problem?“*, Darmstadt 1995, S. 3-71.
- Böhler, Dietrich: „In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten“; in: ders. (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 244-276.
- Buddeberg, Eva: *Verantwortung im Diskurs. Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas*, Berlin/Boston 2011.
- David, Christophe und Dirk Röpcke: „Zweierlei Verantwortungsethik. Günther Anders und Hans Jonas und die Antinomien der heutigen politischen Ökologie“; in: *Handlung Kultur Interpretation: Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften* (2003), S. 250-273.
- Heidbrink, Ludger: *Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten*, Göttingen 2003.
- Höffe, Otfried: *Moral als Preis der Moderne*, Frankfurt a. M. 1993.
- Hösle, Vittorio: „Ontologie und Ethik bei Hans Jonas“; in: Dietrich Böhler (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 105-125.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1984. KGA I/2, erster Teilband.
- Jonas, Hans: *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1985.

- Jonas, Hans: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a. M. 1992.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.), Gesammelte Schriften, Band IV*, Berlin 1903/11, ND Berlin 1968.
- Kettner, Matthias: „Verantwortung als Moralprinzip?“ in: *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 51 (1990), S. 418-439.
- Kuhlmann, Wolfgang: *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg/München 1985.
- Kuhlmann, Wolfgang: „Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung“; in: *Andreas Dorschel, Matthias Kettner und Marcel Niquet (Hg.), Transzendentalpragmatik*, Frankfurt a.M. 1992, S. 212-238.
- Kuhlmann, Wolfgang: *Kant und die Transzendentalpragmatik*, Nürnberg 1992b.
- Kuhlmann, Wolfgang: „Prinzip Verantwortung‘ versus Diskursethik“; in: *Dietrich Böhler (Hg.), Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 277-302.
- Lenk, Hans: „Macht und Verantwortung“; in: *Dietrich Böhler (Hg.), Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 213-223.
- Nielsen-Sikora, Jürgen: *Hans Jonas. Ein Leben für Freiheit und Verantwortung*, Darmstadt 2017.

DER ÖKOLOGE UND DER KRIEG

ZU EINEM ÜBERRASCHENDEN ASPEKT DES DENKENS VON HANS JONAS

Michael Bongardt

Am 11. Oktober 1987 nahm der jüdische Philosoph Hans Jonas den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels entgegen. In seiner Dankesrede sah er sich zu einem Geständnis genötigt: „Ich mußte mir die Frage vorlegen, womit denn mein Werk, obwohl es nicht ausdrücklich vom Frieden spricht, für diese Auszeichnung in Betracht kam.“¹ Auf die gleiche Diskrepanz hatte zuvor schon der Laudator Robert Spaemann hingewiesen.²

Es ist leicht vorstellbar, dass viele der Zuhörerinnen und Zuhörer ob dieses Geständnisses verwundert, gar irritiert waren. Denn 1979 war das Alterswerk des damals schon bald achtzigjährigen Hans Jonas erschienen: „Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation“.³ Mit diesem Buch wurde er innerhalb kürzester Zeit zum Star einer Gesellschaft, die durch die erlebbare ökologische Krise aufgeschreckt war. Seine Neufassung des kategorischen Imperativs wurde zum Allgemeingut: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung vereinbar sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“.⁴ Jonas wurde nicht nur, aber besonders für die aufkeimende Ökologie-Bewegung zur Gallionsfigur. Diese aber war zugleich eine Friedensbewegung – im Streit um den so genannten Nato-Doppelbeschluss.⁵ Und nun sagt dieser verehrte Vordenker: Mein Werk spricht nicht ausdrücklich vom Frieden.

War das einfaches understatement? Fishing for compliments? Nein. Denn in der Tat finden sich im großen Gesamtwerk von Jonas nur wenige einschlägige Texte zu Krieg und Frieden. Auf sie richte ich im Folgen-

1 Jonas (1987), S. 247.

2 Spaemann (1987), S.2.

3 Jonas (1979).

4 Jonas (1979), S. 40.

5 Zur politischen Rezeption des Werks von Hans Jonas, vor allem des „Prinzip Verantwortung“, vgl. Böhler / Herrmann (2015), S.XLII-LX. Vgl. dazu auch Jonas selbst: Jonas (2003): S. 324-338.

den meine Aufmerksamkeit, um herauszufinden, wie es der Ökologe mit dem Krieg hielt. Ich beginne mit einer bemerkenswerten Rede, die Jonas am 24. Oktober 1964 in Conneticut gehalten hat.⁶ Von dort werde ich auf frühere wie auf spätere Texte Bezug nehmen, um abschließend systematisch nach dem Beitrag zu fragen, den Jonas zu einer Friedensethik leisten kann.

Biographische Kontrastierung I

Die angekündigte interpretierende Spurensuche im Werk von Jonas möchte ich mit der Kontrastierung zweier Biographien rahmen. Der Biographie von Hans Jonas möchte ich meine eigene gegenüberstellen. Dies ist ein zweifellos ungewöhnliches Verfahren in einem philosophischen Text, in dem es doch allein um die Kraft der Argumente gehen sollte, um deren Geltung, nicht um deren Genese. Trotzdem habe ich mich für diese Einschübe entschieden. Denn auch wenn immer biographische Hintergründe in ein auch noch so abstraktes Denken einfließen: Beim Bedenken der Alternative von Krieg und Frieden haben die Lebenserfahrungen der Denkenden ein weitaus größeres Gewicht als bei der Erörterung vieler anderer philosophischer, auch ethischer Fragen. Denn die Abwägung der Argumente, die für oder gegen den Krieg sprechen, ist nicht nur folgenreicher als viele andere Debatten; das Gewicht, dass die Einzelnen den jeweiligen Argumenten beimessen, ist nicht mehr vollständig rational zu begründen – es wird in hohem Maße bestimmt durch die Erfahrungen, die die Diskurspartner gemacht haben und durch die sie geprägt wurden.

Hans Jonas war gerade elf Jahre alt, als am 28. Juli 1914 der 1. Weltkrieg begann. In einem langen Interview, das er gegen Ende seines Lebens gab, schildert er die Begeisterung, mit der er die Nachricht vom Kriegsbeginn aufgenommen hat:

„Mit der dem Kinde eigenen Dummheit hatte ich das Gefühl, daß nun endlich etwas geschah. [...] Ich erinnere mich noch heute mit einer gewissen Scham an das Gefühl des Bedauerns, das ich hatte, weil es

6 Jonas (1964). Der Anlass und genaue Kontext dieser Rede sind leider nicht mehr rekonstruierbar.

mir versagt blieb, in einer großen Zeit zu leben, in der man Heldentum zeigen konnte, in der es Siege gab, eventuell auch Niederlagen.“⁷

Ich selbst war noch nicht ganz neun Jahre alt, als eines der frühesten politischen Ereignisse, an die ich mich erinnern kann, die Welt erschütterte: am 21. August 1968 besetzte die sowjetische Armee Prag, um den so genannten „Prager Frühling“ gewaltsam zu beenden. Ich erinnere mich noch genau an die panische Angst meiner Eltern vor einem erneuten Krieg, die sie sogar zu Hamsterkäufen bewog. Mein Vater war als Jugendlicher zwei Jahre Soldat gewesen, meine Mutter hatte als Kind die Bombennächte durchlitten. Die häufigen Erzählungen meiner Eltern vom Krieg haben mich als Kind geprägt – und führten immer zu der einen, zwangsläufigen Schlussfolgerung, dass es keinen Krieg mehr geben dürfe.

So mag es zu erklären sein, dass mir schon als Kind gewaltsame Auseinandersetzungen fremd waren; dass ich den Wehrdienst verweigerte; dass ich mich der aktuell wiederkehrenden Selbstverständlichkeit, mit der der Krieg als Mittel der Politik gilt, auch öffentlich entgegenstelle.

Die Begeisterung von Hans Jonas für den 1. Weltkrieg wurde durch die Schrecken dieses Krieges bald gebrochen, politisch näherte er sich mehr und mehr dem Zionismus. Hatte er zunächst mit einem raschen politischen und ökonomischen Bankrott des Hitlerregimes gerechnet,⁸ verfasste Jonas kurz nach dem Überfall Hitlers auf Polen einen flammenden Aufruf an die jüdischen Männer, am Krieg gegen Hitler teilzunehmen: „Dies ist der Krieg, durch den allein dies Uebel wieder aus der Welt geschafft werden kann [...]. Wir haben ein Erstlingsrecht an ihm und eine Erstlingspflicht.“⁹ Hans Jonas selbst wird Soldat der britischen Armee; wenige Jahre später kämpft er als Mitglied der israelischen Streitkräfte gegen die arabische Allianz, die den jungen Staat zu vernichten sucht. Unübersehbar ist für ihn der Krieg ein Mittel der Politik, das das Überleben von Menschen und Staaten zu sichern vermag.

7 Jonas (2003), S. 26f.

8 Vgl. Jonas (2003), S. 130.

9 Jonas (1939), S. 61. Der im Hans Jonas-Archiv der Universität Konstanz aufbewahrte Text ist das Manuskript für eine Rede, die Jonas in Jerusalem in einem eher privaten Kreis gehalten hat. Der Text ist damals offenbar nicht publiziert worden. Vgl. die Hinweise der Herausgeber in KGA III/2, S. 422f.

Religionen und der Krieg

„Reflections on Religious Aspect of Warlessness“ – „Reflexionen auf religiöse Aspekte der ‚Kriegslosigkeit‘“ hat Jonas seinen in Connecticut gehaltenen Vortrag betitelt. Darin formuliert er seinen ernst gemeinten Zweifel, ob Religionen zum Thema „Krieg und Frieden“ überhaupt etwas beizutragen vermögen. Zwar, so Jonas, gehöre zu wohl jeder Religion eine Vision von einem umfassenden und wunderbaren Frieden; vom Frieden der Menschen je mit sich selbst, mit den Mitmenschen und mit Gott. Dieser Friede aber stehe in scharfem Kontrast zur erlebten Wirklichkeit. Diese ist vom Krieg geprägt, der seine eigentliche Quelle nach religiöser Auffassung in der Selbstsucht der Menschen hat, in ihrem Hang zum Bösen. Doch ganz gleich, ob Kriege in böser, in guter Absicht oder gar nicht geführt werden: Der Mensch erreicht nichts mit ihnen und nichts ohne sie. Denn, so Jonas' entscheidende These: Nach religiöser Überzeugung könne nur Gott selbst den Frieden heraufführen, nur er die Menschen verändern. Deshalb, so Jonas, habe die religiöse Friedenvision keine politische Relevanz.¹⁰

Noch interessanter als diese überraschende These ist seine anschließende Bestandsaufnahme zum Thema „Frieden“ in den konkreten Religionen.

Jonas beginnt mit dem Judentum.

Wichtig ist ihm hier der Hinweis, dass das biblische und weite Teile des späteren Judentums keine Eschatologie, keinen Himmel und keine Hölle nach dem Tod, kennen. Der erhoffte Friede ist zwar nicht Gegenwart, aber wird innerhalb der irdischen Zeit und des irdischen Raums als von Gott geschenkter Frieden erhofft. Das Judentum ist, so Jonas, eine „weltliche Religion“.¹¹

Das Kriegverständnis im frühen Israel entsprach nach Jonas dem Kriegverständnis seiner Umwelt: Jedes Volk hat seinen Gott, respektive seine Götter. Der Krieg der Menschen galt als Abbild des Kampfes dieser Stammesgötter. Ein Sieg belegte die Stärke, die Niederlage die Schwäche des jeweiligen Stammesgottes.¹²

10 Vgl. Jonas (1964), S. 427-429.

11 Jonas (1964), S. 434, nennt das Judentum eine „worldly religion“.

12 Jonas (1964), S. 429, nennt die israelitische Stammesreligion, deren Gott eine Stammesgott („tribal god“) war, „the old Hebrew religion“ und trägt damit der Tatsache Rechnung, dass das Judentum erst etwa ab dem 3. Jhdt. v.u.Z. in der Rezeption der Hebräischen Bibel entstanden ist.

Die entscheidende Wende im Gottesverständnis Israels sieht Jonas im Prophetentum der Exilszeit im 6. Jahrhundert vor unserer Zeit. Die Propheten verkünden einen einzigen Gott als Herrscher der ganzen Welt. Er lenkt die Geschichte. Dabei sind die Kriege Teil seines Regiments – vor allem Mittel zur Bestrafung des Unglaubens seines Volkes.¹³ Mögen sie auch als Übel erlebt werden, Kriege hindern Gott nicht bei der Durchsetzung seines Friedensreiches, sondern sind der Weg zu diesem Ziel. Kriegslosigkeit ist deshalb kein Ideal. Pazifismus, so Jonas, kann sich nicht auf die Hebräische Bibel berufen.¹⁴

Zwar erwähnt er die biblischen Märtyrer, die sterben, weil sie sich dem Krieg verweigern. Sie würden von der Bibel wegen ihres Glaubens geehrt. Aber das stehe, so Jonas, nicht gegen die, sondern neben der Vorstellung vom Krieg als Handeln Gottes.¹⁵

Höchst ambivalent, so Jonas, stellt sich das Christentum dar.

Schon im Neuen Testament stehen Friedensbotschaften und gewaltsame Gerichtsbilder unverbunden nebeneinander. Der Aufforderung zur Feindesliebe folgt die Aussage Jesu, er sei gekommen, nicht den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.¹⁶

Ähnlich ambivalent, allerdings mit deutlichem Gefälle zur Gewalt, sieht Jonas die Geschichte der Kirchen.¹⁷ Auf den Höhepunkten des religiös begründeten Tötens kommt es zu Kriegen gegen die so genannten Ketzer. Es gilt als Gebot der Liebe, sie umzubringen: Damit die Seele gerettet wird, müsse der Leib brennen, sprich: verbrannt werden. Bei seinen Kriegszügen gegen andere, nicht christliche Völker habe sich das Christentum nur selten auf das Recht zur Selbstverteidigung berufen können – schließlich sei es in der Regel in einer überlegenen Machtposition gewesen.

13 Vgl. Jonas (1964), S. 429f.

14 Jonas (1964), S. 431: „Thus the idea of a universal God as the father of all mankind calls for the universal rule of God over all mankind, making possible (as no merely intra-human desing could) a universal state of peace among mankind under God. *This idea [...] does not postulate pacifism as the means to the pacific end.*“ (Hervorh. M.B.)

15 Vgl. Jonas (1964), S. 432-434.

16 Vgl. Jonas (1964), S. 434, mit implizitem Bezug auf das Matthäusevangelium: Mt 5,5; 5,39 und 10,34.

17 Vgl. Jonas (1964), S. 435: „The strange thing is that no other religion has such a record of wars of religion than has Western Christianity“.

Als ernstzunehmender Historiker verschließt Jonas natürlich nicht die Augen vor der anderen Seite des Christentums. Er nennt Franziskus als Beispiel eines Menschen, der aufgrund seines Glaubens den Frieden sucht.¹⁸

Doch diese Gegenüberstellung löst die Ambivalenz nicht, sondern steigert sie.

„One and the same principle could be invoked for the entirely opposite conclusion. Either the conclusion of turning the other cheek, or the conclusion of hurting for the benefit of those that are hurt in *killing*. It's ultimately also, love.“¹⁹

Aus aktueller Sicht besonders überraschend ist das positive Urteil von Jonas über den Islam.

Zwar, so Jonas, befehle der Islam die Ausbreitung des Glaubens mit dem Schwert.²⁰ Die politische Realität aber habe meist anders ausgesehen. Es habe schon früh die Eroberung weiter Gebiete durch muslimische Herrscher gegeben. Doch diese sei in der Regel nicht mit einer Zwangsmissionierung verbunden gewesen. Mitglieder anderer Religionen seien geduldet und mit Rechten ausgestattet worden, wenn auch nicht mit völlig gleichen Rechten. Jonas bezieht sich hier – ohne ihn zu nennen – zweifellos auf den so genannten Dhimmi-Status, das Institut der Schutzbefohlenen.²¹ Aber auch beim Blick auf den Islam übersieht Jonas nicht die von Gläubigen im Namen Gottes geführten Kriege.

Die einzige in dieser Hinsicht vollkommen unverdächtige, weil friedfertige Religion ist nach Jonas der antike Manichäismus gewesen.

18 Jonas (1964), S. 436.

19 Ebd.

20 Eine eindeutige Aufforderung zur gewaltsamen Missionierung, wie Jonas sie dem Islam, vielleicht sogar dem Koran zuschreibt, gibt es im Koran nicht. Über die Auslegung koranischer Verse, die zur Gewalt gegenüber Ungläubigen aufrufen, wird innerhalb des Islams heftig gestritten. Vgl. dazu genauer: Bongardt (2016).

21 Auf diese unter muslimischer Herrschaft vor allem in den ersten Jahrhunderten weit verbreitete Praxis wird regelmäßig verwiesen, um die Toleranzfähigkeit des Islam zu belegen. Die so genannten „Schutzbefohlenen“ dürfen im privatrechtlichen Bereich ihren religiösen Traditionen folgen, sind aber durch eine eigene Steuer und strikte Regeln für das Auftreten in der Öffentlichkeit in ihren Rechten deutlich beschränkter als muslimische Bürger. Eine sehr kritische Sicht auf dieses Rechtsinstitut wirft Bat Yeor (1985).

Für diesen sei die Welt ohnehin ein gottferner Ort des Leidens. Die Gläubigen sollten deshalb wenigstens dieses Leiden nicht selbst noch durch Kriege verstärken.²²

Kurz: Die religiösen Friedenshoffnungen tragen zum Ziel der Kriegslosigkeit oder gar des Friedens nichts bei. Denn wenn und weil die Religionen Gott die alleinige Macht über die Geschichte zuschreiben, sehen sie Kriege als ein Mittel seiner Herrschaft, das weder abgeschafft werden muss noch abgeschafft werden kann. Diese Mischung aus realitätskritischer Hoffnung auf Frieden und gläubigem Gehorsam gegenüber einem Gott, für den Kriege ein Mittel seiner Herrschaft sind, ist die Quelle der religiösen Ambivalenz gegenüber der „Kriegslosigkeit“.²³

Zwischenruf: Geschichte und Freiheit

Bis hierher habe ich den ersten Teil des Vortrags von Hans Jonas referiert. Bevor ich auf seine weiteren Ausführungen eingehe, ist eine Zwischenbemerkung nötig. Jonas spricht in diesem Teil als der Religionshistoriker, der er auch war. Es wäre falsch, daraus die friedens- oder kriegspolitische Option abzuleiten, die Jonas selbst vertrat. Wenige Jahre vor seinem Vortrag entstand einer seiner berühmtesten Texte, der allerdings erst 1984 unter dem Titel: „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“ in Deutschland bekannt wurde.²⁴ In diesem Text wendet sich Jonas explizit gegen die Vorstellung von einem allmächtigen, d.h. auch geschichtsmächtigen Gott. Diesen Weg geht er nicht, um sich vom Gottesglauben zu verabschieden, sondern um ihn angesichts von Auschwitz bewahren zu können. Die Gründe für diese tiefgreifende Transformation der jüdischen, christlichen und muslimischen Tradition kann und muss ich hier nicht ausführen. Wichtig für unseren Zusammenhang sind lediglich deren Konsequenzen: Jonas denkt die Schöpfung der Welt und des Menschen als einen radikalen Akt der Freilassung. Diese Freiheit der Welt

22 Vgl. Jonas (1964), S. 438f.

23 Jonas (1964), S. 439: „Now on the whole, we must say that the religious record in the matter of peace and war is ambiguous and on the whole we may say that until now peace, in itself, has not been a religious goal at any price – at all costs.“

24 Jonas (1984a). Der – fast wortgleiche – Text des ursprünglichen Vortrags, den Jonas 1965 gehalten hat, findet sich im Hans Jonas-Archiv Konstanz unter der Signatur HJ 1-8-29.

zuzulassen bedeutet für Gott eine vollkommene Selbstzurücknahme.²⁵ Er verzichtet auf jeden Eingriff in die von ihm gewollte Wirklichkeit. Damit aber liegt die Verantwortung für die Geschichte, Jonas geht sogar noch weiter und sagt: die Verantwortung für Gott ganz bei den Menschen.²⁶ Es liegt an ihnen, ob das erhoffte Friedensreich kommt oder nicht.

Aus dieser von den Religionen so deutlich unterschiedenen geschichtsphilosophischen Option schließt Jonas jedoch nicht, dass nun die Krieglosigkeit zum obersten und verpflichtenden Maßstab menschlichen Handelns werden muss. Seine Verantwortung für den Lauf der Geschichte nimmt den Menschen auch in die Pflicht, über Krieg und Frieden zu entscheiden. Dabei bleibt für Jonas der Krieg eine mögliche Option, ein – wie oben schon gezeigt – gegebenenfalls legitimes Mittel der Politik. Diese Auffassung findet sich noch in seinem ethischen Hauptwerk, dem „Prinzip Verantwortung“.²⁷

Der Krieg als Ende aller Ziele

Ich komme zurück zu dem Vortrag in Conneticut: Nach seinem Gang durch die Religionsgeschichte wendet sich Jonas der Gegenwart zu. Sie unterscheidet sich in seinen Augen fundamental von der Geschichte der Kriege bis hin zum 2. Weltkrieg. Mit den Atombomben, die auf Hiroshima und Nagasaki fielen, endete nicht nur dieser fürchterliche Krieg. Es endete auch die Zeit, in der Kriege zwar schlimme, aber stets begrenzte Folgen hatten. Mit der Atombombe besteht die reale Gefahr, das Leben, zumindest das höher entwickelte, das menschliche Leben vollständig zu

25 Jonas (1984a), S. 410: „Da sie einging in das Abenteuer von Raum und Zeit, hielt die Gottheit nichts von sich zurück; kein unergriffener und immuner Teil von ihr blieb, um die umwegige Ausformung ihres Schicksals in der Schöpfung von jenseits her zu lenken, zu berichtigen und letztlich zu garantieren.“

26 Jonas (1984a), S. 425: „Jetzt ist es am Menschen, ihm [Gott, M.B.] zu geben. Und er kann dies tun, indem er in den Wegen seines Lebens darauf sieht, daß es nicht geschehe oder nicht zu oft geschehe, und nicht seinetwegen, daß es Gott das Werdenlassen der Welt gereuen muß.“ Zur genaueren Interpretation des „Gottesbegriff nach Auschwitz“ vgl. Bongardt (2008).

27 In diesem Werk wird dem Krieg, der ja durchaus in der Lage ist, die Fortdauer menschlichen Lebens unmöglich zu machen, keine eigene ethische Reflexion gewidmet. Nur in Nebensätzen ist zu erkennen, dass Jonas den Krieg eher beiläufig zu den Gegebenheiten der Geschichte zählt. So etwa Jonas (1979), S. 83, 200 (Fußnote A), 292.

vernichten. Das ändert, so Jonas, die ethische Bewertung des Krieges sehr weitgehend. Nun wird Kriegslosigkeit zu einem wichtigen Ziel.²⁸

Um den Ernst der neuen Lage deutlich zu machen, zeichnet Jonas das Bild eines neuen Hitler. Wäre der Krieg gegen ein Hitler-Regime 1964 noch so legitim wie 25 Jahre zuvor? Oder müsste analog gelten, was Russell im Blick auf eine sowjetische Eroberung gesagt haben soll: „Lieber rot als tot“²⁹? Jonas fällt in dieser Frage keine klare Entscheidung. Er hält in einer solchen Situation den Krieg für ethisch vertretbar, den Verzicht auf Krieg aber für eine mindestens ebenso verantwortbare Option – die Gewichte haben sich gegenüber der Beurteilung der frühjüdischen Märtyrer also deutlich verschoben.³⁰

Verschoben hat sich aber für Jonas auch noch ein ganz anderes Verhältnis: Das Verhältnis von Religion und Vernunft. In der neu entstandenen Lage zwingt die Vernunft die Religionen dazu, ihren nicht selten gewaltsamen Kampf gegeneinander aufzugeben. Sie haben sich vielmehr zusammenzuschließen, um gemeinsam einen anderen Feind zu überwinden: Jonas nennt als solchen zunächst den Atheismus, dann aber auch den Krieg. Die Vernunft fordert von den Religionen angesichts des drohenden Nuklearkriegs die Überwindung ihrer ambivalenten Haltung zur Gewalt. Es gilt, den in den Religionen immer schon zu findenden Verzicht auf Gewalt zur Norm zu erheben. Denn nur so kann die Hauptaufgabe der Religionen erfüllt werden: Das Bild Gottes, den Menschen, zu bewahren. Mit diesem Appell endet nicht nur der Vortrag in Connecticut, sondern auch die deutschsprachige Ausgabe des „Prinzip Verantwortung“.³¹

Die Bewahrung des Lebens

Nachdem meine Darstellung nun bei Jonas' Plädoyer für die Kriegslosigkeit angelangt ist, gilt es, die Logik seiner Argumentation noch einmal

28 In direkter Kontrastierung zum Schlusssatz des religionshistorischen Durchgangs fragt Jonas (1964), S. 441: „Is then, suddenly, and for the first time, peace at any price the attitude to be adopted?“

29 Jonas (1964), S. 442.

30 Vgl. oben S. 261.

31 Vgl. Jonas (1964), S. 444, und Jonas (1979), S. 419f.

genauer zu untersuchen. Dazu bietet sich der Blick auf die eingangs erwähnte Friedenspreisrede an.

Deren Ausgangspunkt ist ein Grundkonflikt, der für Jonas mit dem Phänomen des Lebens notwendig gegeben ist. Auf der einen Seite steht der Imperativ, der in der Tatsache des Lebens selbst gründet: Die Fortdauer echt menschlichen Lebens muss gewahrt bleiben. Auf der anderen Seite steht die unbestreitbare Tatsache, dass das Leben immer konflikthaft ist, dass Leben sich durch die Vernichtung anderen Lebens erhält. Zustimmung zitiert Jonas Heraklits Diktum vom Krieg als dem Vater aller Dinge.³²

Das wichtigste Mittel, um in diesem Kampf zu bestehen, ist für die Menschen die von ihnen entwickelte Technik. Ihr gilt bekanntlich das Hauptaugenmerk von Jonas. Denn die Technik hat mittlerweile die Schwelle überschritten, jenseits derer sie das menschliche Leben nicht einfach ermöglicht, sondern, ganz im Gegenteil, unmöglich zu machen droht.³³ Ihr sind deshalb Grenzen zu setzen. „Daß sie sich Grenzen setzt, ist erste Pflicht aller Freiheit, ja, die Bedingung ihres Bestands, denn nur so ist Gesellschaft möglich, ohne die der Mensch nicht sein kann und auch nicht seine Herrschaft über die Natur.“³⁴

In diesen Gedankengang schreibt Jonas nun den besonderen Fall kriegerischer Auseinandersetzungen ein. Der Wandel seiner Haltung zum Krieg ist allein technikphilosophisch begründet. Da die Technik auch als Kriegstechnik die Möglichkeit eröffnet hat, die Grundlage des Lebens zu vernichten, ist auch sie zu begrenzen. Da prinzipiell jeder Krieg in Gefahr steht, bis zum so genannten overkill zu eskalieren, wird Kriegslosigkeit zu einem Gebot der Stunde – abgeleitet aus dem ökologischen Imperativ.³⁵ Die Friedensfrage ist ein Spezialfall der durch die Technik gestellten Überlebensfrage. Deshalb spielen die sozialen und politischen Verheerungen durch Kriege im Werk von Jonas kaum eine Rolle.

Das heißt: Jonas bleibt der Ökologe, der sich auf dem gezeigten Weg der Friedensbewegung nähert. Mit der Berücksichtigung der schlimmstmöglichen Folgen eines Krieges knüpft Jonas aber an die lange Tradition phi-

32 Vgl. Jonas (1987), S. 250.

33 Vgl. Jonas (1987), S. 249f.

34 Jonas (1987), S. 251.

35 Jonas (1987), S. 247: „In der Tat versteht es sich im Atomzeitalter von selbst, daß Friede als Nichtkrieg zwischen Nationen, zumal den Supermächten, zur allerersten und hinfort permanenten Aufgabe weltweiter Verantwortung geworden ist.“

losophischen Nachdenkens über Krieg und Frieden an. In den Diskussionen um den „gerechten Krieg“ ging es seit der Antike immer um die Frage, ob und wann der Krieg, der immer ein Übel ist, gerechtfertigt werden kann. Als Rechtfertigung galt allein die Vermeidung noch größerer Übel. Eine solche Rechtfertigung wird absurd, ja zynisch, wenn der Krieg zerstört, was er schützen soll, die Grundlage echten menschlichen Lebens.

Biographische Kontrastierung II

Von frühen Erfahrungen und daraus resultierenden ethischen Grundoptionen war in der ersten Reflexion die Rede. An dieser Stelle der Darstellung des Denkens von Jonas aber wird deutlich, dass auch weitere, neue Erfahrungen sein Denken beeinflussen, zu einer veränderten Gewichtung von Argumenten führen. Dass die Wirkungen einer hoch entwickelten Technologie die Fortdauer echt menschlichen Lebens unmöglich machen können, hat Jonas früher als andere, aber eben erst in fortgeschrittenem Alter erkannt. Dass diese Gefahr in besonderer Weise von der atomaren Militärtechnologie ausgeht, wurde ihm zunehmend bewusst. Nachdem von ihm meines Wissens keine direkten Reaktionen auf die atomare Zerstörung Hiroshimas und Nagasakis mehr bekannt sind, wird die Atombombe für ihn spätestens seit der Rede in Conneticut zum Symbol für die bedrohte Zukunft der Menschen. So wird für ihn der Krieg als Mittel der Politik diskreditiert, die Kriegslosigkeit zu einem erstrebenswerten Ziel. Wege zu diesem Ziel deutet er allenfalls an, entfaltet sie aber nicht.

Von den ab 1991 im ehemaligen Jugoslawien geführten Kriegen hat Hans Jonas nur noch die Anfänge erlebt. Sie führten im Zentrum Europas nach dem vorläufigen Ende des Ost-West-Konflikts zu einer Infragestellung einer pazifistischen Option, die den Verzicht auf Krieg um jeden Preis verlangte. Diese Erfahrungen haben auch mein Denken verändert. Mir wurde immer klarer, dass das stets von grundlegenden Konflikten geprägte Zusammenleben von Menschen immer wieder zu Situationen führt, in denen allein Gewalt, auch kriegerische Gewalt in der Lage scheint, Leben zu schützen und zu retten. Kann nicht, so stellt sich die Frage, der Verzicht auf Gewalt mehr Opfer kosten als eine politische legitimierte und klug begrenzte Gegengewalt?

So haben neue Erfahrungen die eingangs so klar beschreibbaren Kontraste, die durchaus gegensätzlichen Positionen abgeschwächt. Eine philosophisch überzeugende Lösung für die so schwierige Entscheidung zwischen Krieg und Frieden ist damit nicht näher, sondern eher weiter in die Ferne gerückt. Eine Konsequenz aus dieser Feststellung kann die Forderung nach einem dritten Weg sein, wie ihn Jonas mit seinem eigentümlichen Begriff der „Kriegslosigkeit“ angedeutet hat.

Gerechtigkeit ohne Krieg

Gut 50 Jahre nach dem Vortrag von Conneticut und knapp 30 Jahre nach der Friedenspreisrede ist der Krieg als Mittel der Politik wieder zum Alltag geworden. Eine kritische Philosophie hat heute nach meiner Auffassung die Aufgabe, hier mindestens so deutlich die Stimme zu erheben, wie es Jonas angesichts der ökologischen Krise tat. Dabei ist die überkommene Abwägung zwischen den Übeln, die der Krieg bringt, und den Übeln, die er möglicherweise abwehrt, vielleicht gar nicht mehr das Wichtigste. Denn es ist allzu offensichtlich, dass viele Kriege mit ethisch vertretbaren Zielen geführt werden. Doch gleichzeitig ist nüchtern festzustellen, dass die möglicherweise verantwortbaren Ziele, wenn es sie denn gibt, mit sturer Regelmäßigkeit nicht erreicht werden. Nahezu alle kriegerischen Auseinandersetzungen der letzten Jahrzehnte haben zu einer Destabilisierung ganzer Regionen, nicht selten zur Auflösung von Staatlichkeit geführt. Das führte zu Folgekriegen oder zu einem dauerhaft von Gewalt und Terror geprägten Alltag der betroffenen Gesellschaften. Kriege machen faktisch, schon weit vor dem atomaren overkill, ein „echt menschliches Leben“ schwer, wenn nicht gar unmöglich.³⁶ Viel wichtiger als die Frage: „Ist dieser Krieg gerecht?“, ist deshalb die Frage, wie Konflikte denn anders auszutragen wären als mit Gewalt.

36 Zu einem der so vielen Kriegsschauplätze, dem Nahen und Mittleren Osten, vgl. die kritische Analyse von Lüders (2015). Er formuliert, S. 10, scharf: „Die USA haben seit 2001 in sieben mehrheitlich muslimischen Ländern militärisch interveniert oder sie mit Drohnen angegriffen: Afghanistan, Irak, Somalia, den Jemen, Pakistan, Libyen, Syrien. In welchem dieser Staaten haben sich anschließend die Lebensbedingungen der Bewohner verbessert, zeichnen sich Stabilität und Sicherheit ab? Gibt es eine einzige militärische Intervention des Westens, die nicht Chaos, Diktatur, neue Gewalt zur Folge gehabt hätte?“

Hier könnte Jonas nochmals als Ratgeber dienen. Er hat vor den Folgen der modernen Technik nicht nur gewarnt; er hat auch Hinweise dazu gegeben, wie man ihnen wehren kann. Sie lassen sich meines Erachtens übertragen auf die Frage nach Krieg und Frieden:

Um die Dringlichkeit eines veränderten Handelns deutlich zu machen, empfahl Jonas eine Heuristik der Furcht³⁷ und die Weckung des Mitleids³⁸ mit den künftigen Generationen, deren Leben erschwert oder unmöglich gemacht wird. Die Furcht vor dem Krieg und der wache Blick auf das Leiden von Menschen wie die Zerstörung des sozialen Lebens, die von Kriegen selten überwunden, viel häufiger aber verstärkt wenn nicht gar hervorgebracht wird, sind der wichtigste Anstoß, über Alternativen zum Krieg nachzudenken.³⁹

Jonas verlangte aus ethischen Gründen den Verzicht auf technisch Machbares. Friedensethisch würde dieser Selbstbegrenzung der Verzicht auf die Durchsetzung nur eigener Überzeugungen, eigener Interessen, eigener Machtansprüche entsprechen; er wäre mehr als eine strategische Entscheidung, wenn er begründet würde im Wissen um die Begrenztheit und Endlichkeit jedes Anspruchs und jeder Wahrheitsgewissheit, die Menschen für sich behaupten; eine solche Selbstbegrenzung schafft einen Raum der Toleranz für Menschen, die anders denken und leben wollen als man selbst, – wenn nicht gar Achtung vor diesen Anderen, Anerkennung ihrer Freiheit.⁴⁰

Seine ethische Argumentation gründet Jonas auf eine Überwindung des ontologischen Dualismus von Geist und Materie. Erst wenn die wechselseitige Angewiesenheit beider aufeinander anerkannt sei, werde die un-

37 Jonas (1979), S. 417-419.

38 Jonas (1979), S. 93-96.

39 Eher beiläufig hat Jonas die Heuristik der Furcht auf die Frage nach dem Krieg angewandt. 1992 wurde ihm die heute merkwürdig anmutende Frage gestellt: „Seit 1945 gab es Hunderte von begrenzten Konflikten und Zwischenfällen, die früher zum Krieg geführt hätten. Ist die Menschheit besser geworden oder nur klüger?“ Jonas antwortete: „Friedfertiger, vor allem ängstlicher. Die Furcht kann heilsam sein.“ (Jonas [1992], S. 606).

40 Mit diesen Sätzen kann nur unzureichend verwiesen werden auf das grundlegende Werk von Rainer Forst zur Toleranz, deren Gewährung Gerechtigkeit schafft. Zur Selbstbegrenzung als notwendiger Bedingung eines wertschätzenden Umgangs mit fremden Überzeugungen, Haltungen und Handlungen vgl. Forst (2003), S. 630-655.

begrenzte Herrschaft der Technik über die Natur ein Ende finden.⁴¹ Auf soziale und politische Verhältnisse übertragen lautet die Aufgabe, eine oft für die Politik als grundlegend verstandene Gegenüberstellung, den von Carl Schmitt eingeführten Dualismus von Freund und Feind⁴² zu überwinden. Die Anerkennung des gemeinsamen Menschseins ist Grundlage für das, was Jonas in Connecticut hellsichtig einen „gerechten Frieden“⁴³ nannte.

Wenn diese Transformation technikphilosophischer Einsichten in die sozialphilosophische Reflexion auf politische Konflikte gelänge, hätte der Ökologe Hans Jonas mehr für den Frieden getan, als er sich träumen ließ.

Literatur

- Böhler, Dietrich/Herrmann, Bernadette: Einleitenden Bemerkungen, KGA I/2.2, S.XVII-LXVI. 2017.
- Bongardt, Michael: Immanente Religion oder idealistische Spekulation? Zum Verhältnis von Gott und Mensch im „Gottesbegriff nach Auschwitz“ von Hans Jonas, in: Dietrich Böhler u.a. (Hg.): Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas, Freiburg/Berlin/Wien 2008, S. 173-190.
- Bongardt, Michael: „Denn Gott bin ich und nicht ein Mensch“ (Hosea 11,9). Zur verhängnisvollen Allianz von Religion und Gewalt, in: Pastoraltheologische Informationen 36, 2016, S. 7-22.
- Evangelische Kirche Deutschlands: Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen, Gütersloh 2003.
- Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt 2003.

41 Die hier ebenfalls nur angedeuteten Begründungszusammenhänge, mit denen Jonas die Verbindlichkeit seiner Zukunftsethik zu erweisen sucht, sind von ihm selbst glänzend zusammengefasst worden in Jonas (1984b). In diesem Text finden seine Studien zur Religionsphilosophie, Metaphysik, philosophischen Biologie und Ethik prägnant zusammen.

42 Carl Schmitt (1970), S. 25, nennt „die Unterscheidung von Freund und Feind“ das „Kriterium des Politischen“.

43 Jonas (1964), S. 428: „There can be unjust peace and there can be just peace“. Die Evangelische Kirche Deutschlands hat ihre jüngste Publikation zur Friedensethik mit diesem Begriff überschrieben: Evangelische Kirche Deutschlands (2003).

- Jonas, Hans: Unsere Teilnahme an diesem Kriege. Ein Wort an jüdische Männer, in: KGA III/2, 1939, S. 61-76.
- Jonas, Hans: Reflections on Religious Aspects of Warlessness, KGA III/1, 1964, S. 427-444.
- Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, KGA I/2.1, 1979, S. 1-420.
- Jonas, Hans: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, KGA III/1, 1984a, S. 407-426.
- Jonas, Hans: Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen?, KGA III/2.2, 1984b, S. 515 – 528.
- Jonas, Hans: Technik, Freiheit und Pflicht. Dankesrede zu Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, KGA I/2.2, 1987, S. 247-256.
- Jonas, Hans: Die Welt ist weder wertfrei noch beliebig verfügbar. Verantwortung als Überlebenspflicht. Gespräch mit Christian Schütze, KGA I/2.2, 1992, S. 601-611.
- Jonas, Hans: Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander hgg. und mit einem Nachwort versehen von Christian Wiese, Frankfurt/Leipzig 2003.
- Lüders, Michael: Wer den Wind sät. Was westliche Politik im Orient anrichtet, 9. Aufl., München 2015.
- Schmitt, Carl: Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie, Berlin 1970.
- Spaemann, Robert: Laudatio. Anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Hans Jonas, 1987, in:
http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.-php/1290/1987_jonas.pdf [Abruf 24.02.,2016], S. 1.
- Yeor, Bat: The Dhimmi. Jews and Christians under Islam, Rutherford N.J. 1985.

SCIENCE AND TECHNOLOGY IN THE ENCYCLICAL LETTER "LAUDATO SI"

AN INTERPRETATION ACCORDING TO HANS JONAS'S BIOETHICS OF RESPONSIBILITY

Francisco Quesada-Rodríguez

After Modernity, man acquired an unprecedented and immeasurable amount of power through science and technology. Due to the emergence of human reason in those years, man has been able to dominate nature. This is the origin of an exacerbated anthropocentrism that has allowed a shift in nature and a contempt for life manifested ontologically in the living being. After Modernity, the human being was understood as superior to nature because the scientific and technological power was thereafter in his hands.¹ Unfortunately, to promote the long-awaited "progress", man thought of himself as the owner, domineering and exploiting nature without realizing that he himself is part of nature (LS 2).

Traditionally, encyclical letters are addressed to the church hierarchy. However, the Encyclical Letter "Laudato si" has no addressee, i.e., it is not sent to the Church alone, but to all humankind: "In this Encyclical, I would like to enter into dialogue with all people about our common home" (LS 3). The openness to "dialogue" promoted by Pope Francis within this theme of common interest for all humanity (the destruction of nature and poverty) allows us to make an interpretation of "Laudato si" from Hans Jonas's bioethics of responsibility. What I will present in this paper is not a dialogue between faith and reason or theology and philosophy, as is usually done, but an interpretation, that is, a critical understanding of the Encyclical Letter from Hans Jonas's philosophy. Even if "Laudato si" never quotes Jonas's books, a number of references suggest the bioethics of responsibility. At least, many of the issues addressed in the Encyclical Letter (LS 16) had already been glimpsed in advance by Jonas since the late 1960s.

In general, Hans Jonas has a critical perspective of science and technology - he is especially concerned with the genetic manipulation of human beings and the exploitation of nature in the name of progress - while "Laudato si" has a generally positive view of science and technology as

1 Quesada-Rodríguez (2014), p. 15-48.

tools to address the ecological crisis. In fact, “*Laudato si’*” uses some scientific theories that help us to understand the causes and consequences of the ecological crisis, not as a doctrinal appropriation of a particular scientific theory, but rather as a pragmatic use of it. However, according to Jonas, the origins of the ecological crisis are an irresponsible use of science and technology in the modern era, especially when they are at the service of an economic system, as reaffirmed also by “*Laudato si’*”.

In the interpretation of “*Laudato si’*” here proposed from the bioethics of responsibility, we will try to discover the new role of science and technology in order to understand and meet the challenges posed by the ecological crisis today. In this sense, the existential-categorical imperative of Jonas will allow us to evaluate and critique the use of science and technology because it considers the value of nature (humans and living beings) in relation to human action in our modern technological civilization. The existential-categorical imperative is presented by Jonas as a duty to act responsibly towards future generations because of the unlimited technological power that human beings have.

Although technology itself is not the only cause of the ecological crisis, another important issue being the use that man has made of it in order to produce disproportionately, we must say that technology is guided by the mechanism. Indeed, technology is unable to recognize the value of life in itself; it only operates automatically according to a mechanical program induced by human beings without controlling the consequences. This could produce a reductionism of life.

In this perspective, the existential-categorical imperative warns us to consider the future consequences of the actions of human beings in terms of the use of technology. However, we must recognize that the power of scientific and technological rationality is unable to predict the future consequences of human action, as “biological evolution” and mechanical operation are irregular. The existential-categorical imperative can provide us with an ethical contribution towards the drive to resolve the ecological crisis:

“Act so that the effects of your action are compatible with the permanence of genuine human life”; or expressed negatively: “Act so that the effects of your action are not destructive of the future possibility of such life”; or simply: “Do not compromise the conditions for an indefinite continuation of humanity on earth”; or, again turned positive:

“In your present choices, include the future wholeness of Man among the objects of your will.”²

“The Technocratic Paradigm” (LS 101)

Technology not only has an unlimited creativity to produce new, increasingly sophisticated devices, but also has an unprecedented power in the history of humanity that puts man at a crossroads of “technical prowess” (LS 102, 104). This technological power has increased in recent years:

“Nuclear energy, biotechnology, information technology, knowledge of our DNA, and many other abilities which we have acquired, have given us tremendous power [...]. Never has humanity had such power over itself, yet nothing ensures that it will be used wisely, particularly when we consider how it is currently being used” (LS 104).

The ethical question posed by technological power is how to make good use of these capabilities, since technology can also be used by political ideologies, as in the case of the atomic bomb in the twentieth century. In the first line of the preface to his book “The Imperative of Responsibility”, Hans Jonas has this question in mind when he declares that:

“Modern technology, informed by an ever-deeper penetration of nature and propelled by forces of market and politics, has enhanced human power beyond anything known or even dreamed of before. It is a power over matter, over life on earth, and over man himself; and it keeps growing at an accelerating pace.”³

According to Jonas, modern technology has grown because of the influence of market and politics. Indeed, though technology is not a phenomenon exclusive to the modern era, its capacity to penetrate nature has grown exponentially in modern times due to the ever-increasing drive to exploit the richness of matter. On the one hand, the consequences of this exploitation of matter not only mean an indiscriminate intervention in earth and nature, but also in the human being, since he or she is part of nature as well. On the other hand, since the development of technology to ameliorate the condition of human life is continuous, intervention in

2 Jonas (1984), p. 11.

3 Ibid, p. ix.

the human body can positively enhance health and good life. However the progress of humanity has a price to pay.

Again, in his book *“Technik, Medizin und Ethik”*, Jonas insists on the irruption of technology over nature and especially within human life. According to Jonas, technology has taken a particular place in human life insofar as we can say that the future of humanity depends in a certain matter on it:

“If Napoleon once said, ‘Politics is destiny’, we may well say today, ‘Technology is destiny’. These points go some way to explicate the initial statement that modern technology, unlike traditional, is an enterprise and not a possession, a process and not a state, a dynamic thrust and not a set of implements and skills.”⁴

For Jonas, technology is an “enterprise” and it is always in a dynamical process of development which determines human existence. Moreover, because human beings act with technological power, technology is also a philosophical object of ethics. In that sense, Jonas does not have a negative view of technology – given that it can benefit human life – but rather pursues a critical approach from the ontology of the living being and the ontological image of the human being.

The assessment of technological power presented by the Encyclical Letter is not strictly negative either, as it recognizes that: “Technology has remedied countless evils which used to harm and limit human beings. How can we not feel gratitude and appreciation for this progress, especially in the fields of medicine, engineering and communications?” (LS 102).

In fact, “tecnoscience” can improve “the quality of human life” (LS 103). But, since tecnoscience means power, it too definitely requires the formulation of an ethics for our modern technological civilization:

“But human beings are not completely autonomous. Our freedom fades when it is handed over to the blind forces of the unconscious, of immediate needs, of self-interest, and of violence [...]. We have certain superficial mechanisms, but we cannot claim to have a sound ethics, a culture and spirituality genuinely capable of setting limits and teaching clear-minded self-restraint (LS 105).

A new ethics is a necessary element for our technological civilization because humanity has thus far used technology as an instrument to act

4 Jonas (1979), p. 35; Jonas (1985), p. 21.

over nature without controlling freedom and because technological development has thus far been understood “according to an undifferentiated and one-dimensional paradigm” (LS 106) that can be manipulated by ideologies. From the perspective of the Encyclical Letter, “the technocratic paradigm” is also an object of ethics, as Jonas also pointed out in “The Imperative of Responsibility” when he questioned the continued application of traditional ethics in the face of modern technology: “It would be my contention that with certain developments of our powers the nature of *human action* has changed, and, since ethics is concerned with action, it should follow that the changed nature of human action calls for a change in ethics as well [...]. The novel powers I have in mind are, of course, those of modern *technology*.”⁵

For Jonas, “modern *technology*” could also be called the “technocratic paradigm” because it is expanded in history little by little by a mechanical process that affects different aspects of human existence.⁶ For the Encyclical Letter, this is “the globalization of the technocratic paradigm” (LS 106), which is an imposition into all levels of life:

“It can be said that many problems of today’s world stem from the tendency, at times unconscious, to make the method and aims of science and technology an epistemological paradigm which shapes the lives of individuals and the workings of society. The effects of imposing this model on reality as a whole, human and social are seen in the deterioration of the environment, but this is just one sign of a reductionism which affects every aspect of human and social life. We have to accept that technological products are not neutral, for they create a framework which ends up conditioning lifestyles and shaping social possibilities along the lines dictated by the interests of certain powerful groups” (LS 107).

The “technocratic paradigm” results in the conditioning of people and it changes the way of life of human beings by causing them to unconsciously assume the mechanical paradigm of science and technology. This could produce a reductionism of life if science and technology are applied to nature through personal actions or social mechanisms. In other words, “technocracy” has become a dominant paradigm that, once you enter its logic, it subdues human life in all areas at both the personal and social level: “The technological paradigm has become so dominant

5 Jonas (1984), p. 1.

6 Jonas (1985), p. 19-20.

that it would be difficult to do without its resources and even more difficult to utilize them without being dominated by their internal logic [...]” (LS 108).

According to “*Laudato si’*”, the so-called “technological paradigm” could dominate all levels of life. According to Jonas, technologies can curb human liberty in cases where people establish a dependence on them to survive: “In any case, the *tyrannical* element in contemporary technology, which makes our works our master, even compelling us to multiply them further, presents an ethical challenge by itself, quite apart from whether those works in particular are good or bad”.⁷ It is important to take this “*tyrannische Element*”⁸ into consideration. Since the “*tyrannical* element” in technology dominates our human freedom, this should be a subject for ethics. As the Encyclical Letter affirms, “technological products are not neutral”. Resultantly, Jonas criticizes the fact that the previous ethics considered nonhuman issues as “ethically neutral.”⁹ In this sense, Jonas goes further than “*Laudato si’*” because he asks – given that humans use technology – for an ethics for our modern technological civilization.

The “globalization of the technocratic paradigm” results in itself a technological reductionism of life. In others words, the specialization of technology tends to lead to great difficulty to look at the whole because it produces “a loss of appreciation for the whole, for the relationships between things, and for the broader horizon, which then becomes irrelevant” (LS 110). In fact, “technological products are not neutral” because they induce people to differentiate forms of life that have some effect on our human behavior and on our human nature.

Regarding the “technocratic paradigm”, the influence of the philosopher and theologian Romano Guardini (1855-1968) is evident in “*Laudato si’*”. It is interesting to make a comparison between Jonas and Guardini, since although they criticize Modernity from different perspectives; they share the same conclusions concerning anthropocentrism, as we will see in the next section. They show that the modern idea of “progress” has changed the human way of life radically because it is associated with technological “power” as a new value for the culture. According to Guardini, “power is never considered in terms of the responsibility of choice which

7 Jonas (1982), p. 898.

8 Jonas (1985), p. 52.

9 Jonas (1984), p. 4, 24.

is inherent in freedom.”¹⁰ As Jonas points out in “The Imperative of Responsibility”, since the human being has acquired technological power, his freedom must be controlled by responsibility:

“If the new nature of our acting then calls for new ethics of long-range responsibility, coextensive with the range of our power, it calls in the name of that very responsibility also for new kind of humility – a humility owed, not like former humility to the smallness of our power, but to the excessive magnitude of it, which is the excess of our power to act over our power to foresee and our power to evaluate and to judge”¹¹.

Indeed, like Guardini, Jonas is arguing in this text for an ethics of responsibility in order to control technological power. However, unlike Guardini, the Jonasian concept of responsibility is extended in the temporality, in the present and in the future. This necessary concept of responsibility, as developed by Jonas, is not really clear in the Encyclical Letter (LS 105) since the human being has “tremendous power”.

However, against the “technocratic paradigm”, according to “*Laudato si*” there is not full acceptance of science and technology:

“There is also the fact that people no longer seem to believe in a happy future; they no longer have blind trust in a better tomorrow based on the present state of the world and our technical abilities. There is a growing awareness that scientific and technological progress cannot be equated with the progress of humanity and history, a growing sense that the way to a better future lies elsewhere. This is not to reject the possibilities which technology continues to offer us (LS 113).

The Encyclical Letter thus has a clear appreciation of human reality, since an increasing number of people are starting to eschew great scientific and technological discoveries. The secret to obtaining happiness, they believe, is not to be found in technoscientific progress. In other words, the “technocratic paradigm” does not necessarily allow the development of humanity and history because it does not lead to happiness. However this does not mean a total rejection of science and technology, but rather the avoidance of the unnecessary use of it in all levels of life; technology should only be a tool that helps human beings, not the source of happiness. In fact, science and technology should not direct the destiny of hu-

10 Guardini (1998), p. 83.

11 Jonas (1984), p. 21-22.

man life because human beings can, thanks to their freedom, give them a better use for the benefit of all people, especially for those who need human care.¹²

“Modern anthropocentrism” and postmodern biocentrism

In its discussion of the ecological problems facing humanity today, the Encyclical Letter deals with two special themes of relevance for bioethics: anthropocentrism and biocentrism. Normally, these two perspectives are opposed, respectively separating the human being from nature and nature from the human being. On the other hand, “*Laudato si’*” advocates a “universal communion” (LS 89-92) between the two perspectives; that is, a harmonious understanding of human beings and living beings in nature. Nevertheless, it is not easy to classify the Encyclical Letter according to bioethical currents because it indirectly criticizes these movements: physiocentrism, pathocentrism, biocentrism, holism, ecocentrism, speciesism.¹³ According to “*Laudato si’*”, human beings have something unique about them: they are beings capable of ethical responsibility:

“This is not to put all living beings on the same level nor to deprive human beings of their unique worth and the tremendous responsibility it entails. Nor does it imply a divinization of the earth which would prevent us from working on it and protecting it in its fragility. Such notions would end up creating new imbalances which would deflect us from the reality which challenges us. At times we see an obsession with denying any pre-eminence to the human person; more zeal is shown in protecting other species than in defending the dignity which all human beings share in equal measure” (LS 90).

The human being is called upon to protect the fragility of life with his responsibility. Hans Jonas’s bioethics of responsibility offers a very balanced perspective between living beings and human beings in nature. Jonas’s view of living beings is not anthropocentric, but when he considers the enormous responsibility of man before nature from an ontological point of view, the image of man has a special place in the existential-categorical imperative. As man has tremendous technological power in his hands, the “vulnerability of nature” must be considered ethically:

12 Quesada-Rodríguez (2015), p. 172-174.

13 Körtner (2015), p. 596-601; Höffe (2014), p. 38-63.

“Take, for instance, as the first major change in the inherited picture, the critical vulnerability of nature to man’s technological intervention—unsuspected before it began to show itself in damage already done.”¹⁴ Here, Jonas shows the “critical vulnerability of nature” *vis-à-vis* human technological power and the consequences of his intervention. Of course, the land itself cannot be deified because man can lose his place on earth and, consequently, his orientation towards caring for nature. In this regard, the Encyclical Letter seems to opt for a mitigated anthropocentrism because of the “pre-eminence of the human person” above other species. This emphasis on the “human person” is perhaps a critique of “speciesism”, which states that “all animals are equal.”¹⁵

The problem with this kind of argument is that, taken to the extreme, “speciesism” would protect most animal species without defending human dignity, or, in the worst case, against human dignity: “It is clearly inconsistent to combat trafficking in endangered species while remaining completely indifferent to human trafficking, unconcerned about the poor, or undertaking to destroy another human being deemed unwanted” (LS 91). In other words, the Encyclical Letter “*Laudato si’*” seems to opt for a “personalism” against “speciesism” because it insists on the “human person” and “human dignity”. This perspective seems to be a mitigated anthropocentrism that nevertheless allows for the care of living beings, especially if we consider the emphasis on “man” generally found in Christian anthropological theology. However, the Encyclical Letter clearly opts for a non-traditional understanding of theological anthropology in line with the Franciscan theology of creation, itself inspired by the “*Canticum Creaturarum*” of Saint Francis. This theological perspective has an important place in the bioethical debate today since the German theologian Fritz Jahr (1895-1953) associated the origin of bioethics with Saint Francis: “In reality, bio-ethics is not just a discovery of modern times. An especially attractive example from the past is the figure of Saint Francis of Assisi (1182-1226) with his great love towards animals, his own sympathy for all forms of life.”¹⁶ Here, Fritz Jahr considers Saint Francis as an example of fraternity with living beings. According to this description, one can say that Saint Francis had a “pathocentric” personality. In effect, in the Encyclical Letter, the “universal communion” is understood as a “fraternity” in the sense that it does not exclude nature

14 Jonas (1984), p. 6.

15 Singer (2016), p. 530-539; Singer (1974), p. 103-116.

16 Jahr (2013), p. 24.

as a whole from human life. Living beings are considered as brothers since Saint Francis used to name creatures. What is really clear is that “*Laudato si’*” is opposed to cruelty towards animals:

“Moreover, when our hearts are authentically open to universal communion, this sense of fraternity excludes nothing and no one. It follows that our indifference or cruelty towards fellow creatures of this world sooner or later affects the treatment we mete out to other human beings. We have only one heart, and the same wretchedness which leads us to mistreat an animal will not be long in showing itself in our relationships with other people” (LS 92).

The Encyclical Letter “*Laudato si’*” also engages in a criticism of the mistreatment of animals in terms of the suffering and pain that human beings can mete out on other people. In fact, it does not separate human relationships from the treatment of animals. In that sense, the anthropocentrism seems to be mitigated in this specific case of the “fraternity” with living beings.

Even if Hans Jonas insists in the epilogue “Nature and Ethics” of his book “*The Phenomenon of Life*” – and also in “*The Imperative of Responsibility*” – that religions cannot provide any foundation to ethics because they do not offer an ontology of living beings, he is clear that the “philosophy of mind comprises ethics – and through the continuity of mind with organism with nature, ethics becomes part of the philosophy of nature.”¹⁷ That is to say, ethics has its own ground in nature and the human mind is capable of discovering the value of living beings because man is an organism which is part of nature. This is why ethics cannot be found in a divine authority. In Jonas’s words: “An ethics no longer founded on divine authority must be founded on a principle discoverable in the nature of things, lest it fall victim to subjectivism or other forms of relativity.”¹⁸ As a result, ethics must be founded on the ontology of living beings.

In “*The Imperative of Responsibility*”, Jonas shows that living beings have “ends in themselves”, without human intervention in the natural process of existence. For him, “no previous ethics (outside religion) has prepared us for such a role of stewardship – and the dominant, scientific view of *Nature* has prepared us even less.”¹⁹ To put this another way, re-

17 Jonas (1966), p. 284.

18 Ibid, p. 284.

19 Jonas (1984), p. 8.

ligion has a different perspective from science because religion considers the ends of living beings as part of God's creation.

After the formulation of the existential-categorical imperative, Jonas pays particular attention to the value of human beings because they also have an end: that is, the existence of their life and that of future generations. Therefore, we have an obligation to preserve human existence in the temporality: "an obligation not only towards its fortunes in case it happens to exist, but towards its coming to exist in the first place, to which as nonexistence 'it' surely has no claim: to underpin this proposition theoretically is by no means easy and without religion perhaps impossible."²⁰ In this case, the existential-categorical imperative can be motivated by "religion" in order to preserve the existence of future generations in the world, "on earth", as Jonas remarks. From this perspective, the Encyclical Letter "Laudato si'" can inspire the subjective aspect of the human being to achieve an objective aspect of an ethics founded on the ontology of living beings. Spirituality here plays an important role to motivate actions to protect the ontological value of nature (LS 202-245).

Even if religion can play an important role in ethics, Jonas insists in "The Imperative of Responsibility", as he did in the epilogue of "The Phenomenon of Life", that "religion in eclipse cannot relieve ethics of its task; and while of faith it can be said that as moving force it either is there or is not, of ethics it is true to say that it must be there."²¹ Thus, religion cannot take the place of ethics "because men act, and ethics is for the ordering of actions and for regulating the power to act."²² But metaphysics can support the ontological idea of living beings and the image of man that explains humanity:

"We have intimated before that religious belief has answers here which philosophy must still seek, and must do so with uncertain prospects of success. (E.g., from the 'order of creation', faith can argue that according to God's will men should be there in his image and that the whole order should exist inviolate.) Faith in revealed truth thus can very well supply the foundation of ethics, but it is not there on command, and even the strongest argument of need permits resorting to a faith that is absent or discredited. Metaphysics on the other hand

20 Ibid, p. 12.

21 Ibid, p. 23.

22 Ibid, p. 23.

has always been a business of reason, and reason can be set to work upon demand.”²³

Religion used to give answers to human behavior, but today religion is not a strong argument for many people because it could be “absent” or “discredited” in scientific terms. Even if metaphysics is discredited by scientific rationality, Jonas argues that metaphysics is still valid because it is a rational argument.

Nevertheless, it is possible to find an ontology of living beings in the philosophy of Saint Bonaventure (1217-1221/1274). The living being has a special value not only because of its beauty and the goodness of its existence, but also because it was created by God. Thus, the living being could be valued as nature from the philosophical perspective and also as creation from the theological dimension. In both cases, man must take care of nature or creation. According to this philosophical and theological perspective advocated by Bonaventure, Hans Jonas’s bioethics of responsibility can be enriched by religion because it works as a motivation to rediscover nature as good and beautiful. This is not just an anthropocentric justification of nature’s value simply because living beings are considered according to their ontological existence.

The disruption between man and nature in modern times can be explained historically through anthropocentrism. Indeed: “Modern anthropocentrism has paradoxically ended up prizing technical thought over reality” (LS 115). Pope Francis explains why “technical thought” has become “reality”, quoting the theologian and philosopher Romano Guardini (1855-1968): “The technological mind sees nature as an insensate order, as a cold body of facts, as a mere ‘given’, as an object of utility, as raw material to be hammered into useful shape; it views the cosmos similarly as a mere ‘space’ into which objects can be thrown with complete indifference.”²⁴

The Encyclical Letter explains that reality is now understood from the perspective of “technical thought” and also explains that technology is now considered as a tool for human action in nature. Therefore, nature is perceived as a worthless object, merely as a workplace rather than a living shelter. That is to say, in modern times, nature has been stripped of its intrinsic value due to “technical thought”.

23 Ibid, p. 45.

24 Guardini (1998), p. 55.

The exaltation of technocracy in modern society can make us misunderstand the intrinsic value of living beings because they can only be perceived as objects of study or work and thus the human being can also lose his dignity. This is why the Encyclical Letter says: "There can be no ecology without an adequate anthropology" (LS 118). In effect, the problem in some ecological theories is a "misguided anthropocentrism" (LS 118, 119, 122).

Hans Jonas also has a critical view of "anthropocentrism", especially in the field of ethics, as he believes that: "Ethical significance belonged to the direct dealing of man with man, including the dealing with himself: all traditional ethics is *anthropocentric*"²⁵. From this perspective, traditional ethics does not really consider other important issues if there is no relation with man. Obviously, ethics has always had an anthropological point of view since it is man who reflects on human actions or behaviour. This is also the case with Jonas, who always considers living beings and nature from a phenomenological and ontological point of view in order to found the bioethics of responsibility. At the center of his ethical reflections, Jonas tries to understand all kinds of manifestation of life.

In Jonas's opinion, a new dimension should be added to ethics: responsibility. This is, of course, the responsibility of man towards nature. And Jonas is clear that: "Insofar as it is the fate of man, as affected by the condition of nature, which he makes our concern about the preservation of nature a moral concern, such concern admittedly still retains the anthropocentric focus of classical ethics. Even so, the difference is great"²⁶.

The preservation of nature is still an "anthropocentric" issue, first because it depends on human activity and second because we have some systems of ethics that are used as paradigms to understand human actions and behaviour. This is the case with the Encyclical Letter. Even if "Laudato si'" criticizes modern anthropocentrism from a Guardianian perspective, it remains "anthropocentric" from the ethical perspective since it still insists on the interest of "man" against "misguided anthropocentrism". However, for Jonas: "It would require quite some rethinking in basic principles of ethics. It would mean to seek not only the human good but also the good of things extrahuman, that is, to extend the recognition of 'ends in themselves' beyond the sphere of man and make

25 Jonas (1984), p. 4.

26 Ibid, p. 7.

the human good include the care for them"²⁷. This is, of course, an anthropological ethics, but it is extended to nature in that it introduces the need to respect the ends of living beings. This means that it is necessary to respect living beings in and of themselves and not simply use them for human convenience. For Jonas, only an ontological foundation of living beings can provide a value in nature itself in order to develop a bioethics of responsibility. This means that:

"The ethic which may possibly be erected on this ground must not remain bound to the ruthless anthropocentrism which characterizes traditional ethics, in particular Hellenic-Judaic-Christian ethic of the West. The apocalyptic possibilities inherent in modern technology have taught us that anthropocentric exclusiveness could be a prejudice and that it at least calls for reexamination."²⁸

Thus, the "Hellenic-Judaic-Christian" ethic is not enough to found an ethics for the care of nature. It still remains anthropocentric in Jonas's opinion. But we should found a new ethics for our technological civilization according to living beings, respecting organic ends and not human interests only. That is to say, man has to induce a "Durchbrechung der Antropozentrik."²⁹ What Jonas proposes is a break from anthropocentrism, religious or secular:

"That widened scope of human power, as it breaches the horizon of spatiotemporal neighborhood, also breaks down the anthropocentric monopoly of most former ethical systems, religious and secular [...]. But properly understood, the inclusion of the existence of the plenitude as such in the human good, thus the inclusion of its preservation in man's duty, goes beyond the utilitarian and any anthropocentric concern."³⁰

Jonas is concerned not only with nature, but also with human nature. In other words, the bioethics of responsibility is neither an anthropocentric nor – unlike many ecological theories – a biocentric system. As the extent of technological power in human hands is a danger, we must also be concerned with the preservation of the image/idea of man, as Jonas clearly put it in the existential categorical imperative.³¹ For Jonas, human

27 Ibid, p. 8.

28 Ibid, p. 45, 46.

29 Jonas (1985), p. 46-48.

30 Jonas (1982), p. 893-894.

31 Jonas (1984), p. 43-44.

beings must not be detached from living beings, they are also part of nature.

Scientific Research and Technological Intervention with Plants and Animals

The technological intervention of human beings with plants and animals in order to provide resources to preserve human life is an issue that should be discussed in bioethical terms as it bears a relationship with the ecological problems that we are faced with today. The Encyclical Letter discusses intervention with plants and animals from a “new biological technologies” perspective, but according to Hans Jonas’s bioethics of responsibility, we must consider the consequences of new biotechnologies in the future, not only for plants and animals subject to genetic manipulation, but also for humanity.³²

In general terms, the Encyclical Letter permits this kind of technoscientific intervention with living beings when there are human necessities: “While human intervention on plants and animals is permissible when it pertains to the necessities of human life, the “Catechism of the Catholic Church” teaches that experimentation on animals is morally acceptable only [...]” (LS 130). The Encyclical Letter mentions three moral considerations according to the traditional teaching of Catechism: “if it remains within reasonable limits [and] contributes to caring for or saving human lives” (CEC 2417), “it is contrary to human dignity to cause animals to suffer or die needlessly” (CEC 2418), “[it] requires a religious respect for the integrity of creation” (CEC 2415). At one point it seems that, quoting the Catechism, the Encyclical Letter is unclear on what kinds of intervention it is ethical for man to make in nature (“plants and animals”), but intervention is permitted under three conditions: to save human lives, not to cause unnecessary suffering and to uphold respect for creation. Although the Catechism and the Encyclical Letter addresses animal suffering, a special issue in bioethics given the excessive human production of animals, the doctrine accepts in a certain way the suffering and sacrifice of animals if it is for the benefit of the human being. This means that the suffering and sacrifice of animals is acceptable if there is a good use for humanity, but the Encyclical Letter does not address here the issue of

32 Jonas (2004), p. 570-574, 577-580.

mass production of animals by humans: “*Massentierhaltung*”.³³ Rather, it seems that the Encyclical Letter approves such a practice, in the sense that it upholds man’s right to intervene with plants and animals. Even though the Encyclical Letter has generally received positive reviews by those who oppose animal suffering, such permission to sacrifice animals has been criticized by some bioethicists.³⁴

In general terms, “*Laudato si’*” has a positive and optimistic assessment of science and technology because it offers benefits to humans. But it refers to two arguments of John Paul II: “the nobility of the human vocation to participate responsibly in God’s creative action” and “we cannot interfere in one area of the ecosystem without paying due attention to the consequences of such interference in other areas.”³⁵

These two arguments are related to Hans Jonas’s bioethics of responsibility because the use of technology is accepted if there is responsible consideration of future consequences such that will ensure the well-being of future generations, as is required for the existential-categorical imperative. However, if the Encyclical Letter’s approval of techno-scientific intervention with plants and animals is related to the need to feed humanity, this raises the question, in ecological terms, if the problem is not rather demographic overgrowth. In this case, we should question how to stop the growth of the human population in the world, in order to avoid causing more pain and suffering to animals and humans. Is birth control a solution to the ecological problem rather than intervention with plants and animals? In fact, the Encyclical Letter does not directly specify the purpose of the intervention with plants and animals that it discusses, but because it would, in general, be for human use, we should think that it is to provide human food.

Specifically, the Encyclical Letter permits the application of molecular biology and technology to agriculture. Likewise, it refers to the arguments of John Paul II: “The Church values the benefits which result” (LS 131) “from the study and applications of molecular biology, supplemented by other disciplines such as genetics, and its technological application in ag-

33 Körtner (2015), p. 617-620.

34 Singer (2015).

35 John Paul II (1990).

riculture and industry."³⁶ But also this should not lead to "indiscriminate genetic manipulation."³⁷

Consequently, intervention with "plants and animals" is allowed, as well as "genetic manipulation" for "agriculture and industry" purposes. The purpose here, then, is the human being: food and production. The bio-ethical problem of the Encyclical Letter is not to set boundaries for the application of "molecular biology" and "genetic manipulation". On the contrary, it seems to leave open the possibility of continuing research and intervention without solid ethical criteria; everything depends on human will because: "Human creativity cannot be suppressed" and "We need constantly to rethink the goals, effects, overall context and ethical limits of this human activity, which is a form of power involving considerable risks" (LS 131).

Indeed, the Encyclical Letter notes that molecular biology and genetic manipulation involve "considerable risks", but since it is not possible to verify exactly what the effects of an intervention will be until after man has committed it, ethical standards are weak. The Encyclical Letter mentions "effects" but does not indicate what the "considerable risks" and "effects" are in specific terms. In addition, the problem with the doctrine of John Paul II with respect to molecular biology and genetic manipulation is that it is outdated in relation to new scientific and technological discoveries and inventions; the human genome and nanotechnology are just two examples. In fact, current science and technology can put at high risk not only the nature of animals and plants but also "human nature".³⁸ In this regard, Hans Jonas's existential-categorical imperative is useful in order to prevent science and technology from having negative consequences for vegetal and animal nature.

In fact, the Encyclical Letter takes as a given that genetic intervention by biotechnology can produce genetic mutations in plants and animals, but it makes no distinction with respect to mutations that are normally performed in nature in the process of evolution by natural selection: "This, then, is the correct framework for any reflection concerning human intervention on plants and animals, which at present includes genetic manipulation by biotechnology for the sake of exploiting the potential present in material reality" (LS 132). Thus, the Encyclical Letter shows obe-

36 John Paul II (1981).

37 John Paul II (1990).

38 Habermas (2001).

dience to the authority of “biological science” because it can teach us about mutations. Finally, the document considers as legitimate any intervention in nature if it conforms to the proviso “as intended by God”. The theological problem now is how we can know that a creation is intended by God. How can we know, for example, if God would agree with *in vitro* fertilization? Finally, my question is: What is our human responsibility with regard to the consequences of genetic manipulation on plants and animals?

“Laudato si’” is very liberal regarding intervention with plants and animals and “technological application in agriculture and industry” (LS 131). In order to produce benefits for humans, the Encyclical Letter does not consider the consequences of intervention with plants and animals by genetic manipulation, although this process can cause an imbalance in the environment and therefore can be a factor in increasing the ecological crisis in terms of the normal evolution of nature. Regarding genetic modification, the Encyclical Letter prefers not to make a specific consideration, it only warns that there are risks associated with its “improper or excessive application” and that the “techniques” in themselves represent no risk:

“It is difficult to make a general judgement about genetic modification (GM), whether vegetable or animal, medical or agricultural, since these vary greatly among themselves and call for specific considerations. The risks involved are not always due to the techniques used, but rather to their improper or excessive application. Genetic mutations, in fact, have often been, and continue to be, caused by nature itself. Nor are mutations caused by human intervention a modern phenomenon. The domestication of animals, the crossbreeding of species and other older and universally accepted practices can be mentioned as examples. We need but recall that scientific developments in GM cereals began with the observation of natural bacteria, which spontaneously modified plant genomes. In nature, however, this process is slow and cannot be compared to the fast pace induced by contemporary technological advances, even when the latter build upon several centuries of scientific progress” (LS 133).

The criteria used by the Encyclical Letter to accept the genetic modification of organisms is that “genetic mutations” are produced by nature. Indeed, from the scientific perspective of biology, genetic mutation is an undeniable fact in the process of evolution by natural selection. However, the genetic mutations produced via human intervention through sci-

ence and technology is a “modern phenomenon” unprecedented in the history of mankind. The Encyclical Letter asserts that mutations caused by human intervention are not a “modern phenomenon” because humans have intervened before in natural evolution, for example, selecting animals for breeding. However, according to Jonas, these techniques used primitively by humans are not comparable with the scientific and technological power of the intervention that man carries out today through science and technology.³⁹ In this regard, the Encyclical Letter seems to be naive when it affirms that techno-scientific human intervention today is like the intervention that man made in the past without science and technology. Therefore, “*Laudato si*” seems to be contradictory, as it immediately claims, regarding the modification of the plant genome, that “in nature, however, this process is slow and cannot be compared to the fast pace induced by contemporary technological advances” (LS 133).

Even if there is no scientific evidence that the consumption of “transgenic cereals” (“GM cereals”) causes damage to the health of humans, the use of “infertile seeds” for the production of large quantities of produce has an impact on the environment and on socio-economics and politics as well. Contrary to the risks posed by this type of production, “agroecology” has emerged as an alternative, a technique that does not cause damage to the environment. Agroecology, on the contrary, contributes to reducing the effects of the ecological crisis and the loss of biodiversity. Unfortunately, the Encyclical Letter is silent on the positive effects that agroecology produces for humans and nature; it also makes no mention of the economic benefits to farmers. Thus, “*Laudato si*” is very liberal in accepting the free food market. In any case, the document calls for an ethics and declares that “responsible scientific and social debate needs to take place” (LS 135).

Conclusion

From the philosophical perspective, Hans Jonas’s bioethics of responsibility is a current model of ecological ethics because the existential-categorical imperative of responsibility can prevent an apocalypse for nature and humankind. This imperative of responsibility means, above all, precaution and the prevention of any technological interventions that man could make that would have negative consequences for nature and

39 Jonas (2004), p. 570-574.

humanity. Man must be responsible not only for living beings in the world, but also for humanity, given the technological power he has accumulated in his hands for centuries, after Modernity. Freedom of human action means responsibility for the sake of preserving the existence of humanity in the future. The bioethics of responsibility is neither anthropocentrism nor biocentrism because it keeps a balance between living beings and the human being in the ontological foundation of nature. Therefore, the bioethics of responsibility is a philosophy that is generally consistent with the theological proposals of the Encyclical Letter "Laudato si'".

Hans Jonas's existential-categorical imperative calls for the authenticity and integrity of humankind on earth to be protected against the risks that the acts of technological man present, when technology means an intervention in nature, in general, and human nature, in particular. The existential-categorical imperative is not a restriction on human freedom, prohibiting the use of technology, but rather asserts the need to know how to use it freely and responsibly, considering the effects of an act on the future of humanity and nature. Responsibility asks mankind not to act on the mechanical model of modern technology that reduces living beings to machines, but to take into account the life that is freely manifest in nature itself.

However, in explaining the existential-categorical imperative, Jonas does not make any affirmation of the human being to the detriment of other living beings, but rather gives him a place in nature. This is the ontological ground of responsibility. Generally, the bioethics of responsibility coincides with the Encyclical Letter "Laudato si'" in that it is careful "not to put all living beings on the same level nor to deprive human beings of their unique worth and the tremendous responsibility it entails" (LS 90). In fact, Hans Jonas insists on the preservation of the image of man in "The Imperative of Responsibility". Despite the ontological foundation, the image of man in the existential-categorical imperative can be interpreted theologically as of biblical inspiration, derived from Jewish biblical criteria (Gn 1: 26), as Cardinal Karl Lehmann suggest⁴⁰, without any anthropocentric perspective.

40 Lehmann (2016), p. 194-195, 203.

Literature

- Francis: Encyclical Letter *Laudato si'*. On Care for our Common Home. Rome/Vatican City 2015.
- Guardini, Romano: *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Basel 1950.
- Guardini, Romano: *The End of the Modern World*. Wilmington 1998.
- Habermas, Jürgen: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*. Frankfurt a. M. 2001.
- Höffe, Otfried: *Die Macht der Moral im 21. Jahrhundert. Annäherungen an eine zeitgemäße Ethik*. München 2014.
- Jahr, Fritz: *Essays in Bioethics 1924-1948*. English Language Edition. Münster 2013.
- John Paul II: Address to the Pontifical Academy of Sciences. 3 October 1981.
- John Paul II: Message for the 1990 World Day of Peace. 1 January 1990.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt a. M. 2011. KGA I/1.
- Jonas, Hans: Ethics and Biogenetic Art. *Social Research*, Volume 71, Number 3, Fall 2004, p. 569-582. KGA I/1, S. 365-390.
- Jonas, Hans: Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt a. M. 1985.
- Jonas, Hans: Technology as Subject for Ethics. *Social Research*, Volume 49, Number 4, Winter 1982, p. 891-898. KGA I/1, S. 365-375.
- Jonas, Hans: The Concept of God after Auschwitz. A Jewish Voice. *The Journal of Religion*, Volume 67, Number 1, Spring 1987, p. 1-13. KGA III/1, S. 407-426.
- Jonas, Hans: The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age. Chicago and London 1984. KGA I/2 (1).
- Jonas, Hans: *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. New York 1966. KGA I/1.
- Jonas, Hans: *Toward a Philosophy of Technology*. Hasting Center Reports, Volume 9, Issue 1, February 1979, p. 34-43.
- Körtner, Ulrich: Bioethik nichtmenschlicher Lebensformen. In Wolfgang Huber & Torsten Meireis & Hans-Richard Reuter (Hrsg.): *Handbuch der Evangelischen Ethik*, München 2015, p. 585-647.
- Lehmann, Karl: *Auslotungen. Lebensgestaltung aus dem Glauben heute*. Freiburg i. B. 2016.
- Quesada-Rodríguez, Francisco: *La antropología filosófica de Hans Jonas. Ontología y ética de la responsabilidad*. Madrid 2014.

- Quesada-Rodríguez, Francisco: Une anthropologie théologique envers les personnes handicapées d'après Hans Jonas. In Ausloos, Hans & Derroite, Henri & Jacquemin, Dominique (Éds.): *Fragilités, handicaps, capacitation et théologie. De l'importance de penser ces questions en théologie*. Zürich/Münster 2015, p. 155-179.
- Singer Peter: All Animals Are Equal. *Philosophic Exchange*, Volume 1, Number 5, Summer 1974, p. 103-116.
- Singer Peter: *Reconsidering Man's Dominion*. Project Syndicate, 14 July 2015.
- Singer, Peter: All Animals Are Equal. In Kuhse, Helga & Schüklenk, Udo & Singer, Peter: *Bioethics. An Anthology*, [Third Edition], Oxford 2016, p. 530-539.

HANS JONAS' PHILOSOPHISCHE DENKWEGE – EIN SCHLUSSWORT

John-Stewart Gordon

Einleitung

Die Beiträge im vorliegenden Band lassen sich grob in zwei unterschiedliche Kategorien einteilen: Während sich die Beiträge der einen Gruppe intensiv mit der Deutung und Rekonstruktion Jonas' scher Gedanken beschäftigen, gehen die Beiträge der anderen Gruppe kritisch mit Jonas über Jonas hinaus und diskutieren seine philosophischen Überlegungen in unterschiedlichen aktuellen Debatten weiter fort. Beide Perspektiven – die sich nicht immer klar voneinander trennen lassen – haben ihre je eigene Daseinsberechtigung im philosophischen Diskurs. Nimmt man das gesamte philosophische Œuvre von Jonas in den Blick, dann bleibt grundsätzlich zu konstatieren, dass zwei Hauptaspekte besonders hervorstechen. Zum einen fällt die große Themenvielfalt des Philosophen auf, der nicht nur der berühmte Verantwortungsethiker in den unterschiedlichen Bereichen der Technik-, Umwelt- und Bioethik ist, sondern genauso intensiv zu religionsphilosophischen und antiken sowie gesellschaftspolitischen Themen gearbeitet hat. Zum anderen – und dies mag durchaus erstaunen – nimmt Jonas noch immer nicht *den* philosophischen Platz ein, der ihm gebührt (vgl. die Rezeptionsgeschichte zu Jonas bei Nielsen-Sikora und Seidel in diesem Band). Diesbezüglich bleibt nur zu hoffen, dass wir mit diesem Buch einen kleinen Beitrag dazu leisten können, dass sich dies ändert.¹

Ohne jeden Zweifel ist Jonas' philosophisches Hauptwerk *Das Prinzip Verantwortung* (1979) ein Meilenstein in der modernen Philosophiegeschichte. Freilich muss man nicht mit allen Überlegungen des Philosophen in diesem Buch übereinstimmen – dies gilt insbesondere für seinen metaphysischen Begründungsversuch –, doch der Grundgedanke des Werkes überzeugt im Allgemeinen nicht nur Fachkollegen, sondern ist auch von einer breiten internationalen Öffentlichkeit gewürdigt worden. Der Grundgedanke hinter seinem verantwortungsethischen Imperativ²

1 Vgl. auch Gordon und Burckhart (2014).

2 „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“ (Jonas 1979, S. 36)

scheint mir folgender zu sein: Auf Grund des technischen Fortschritts ist der Mensch zum ersten Mal in seiner Geschichte in der Lage, die Welt zu zerstören und alles Leben auf Erden auszulöschen. Auf Grund dieser „Macht“, so Jonas, ergeht eine spezifische Verantwortung an uns Menschen, nämlich, das Fortbestehen der Welt und all seiner Lebewesen (nicht nur der Menschen) sowie insbesondere auch der nachfolgenden Generationen (Stichwort „Zukunftsethik“) sicherzustellen. Dabei wendet sich Jonas explizit gegen den Raubbau an natürlichen Ressourcen – die gerade auch für das Überleben der nachfolgenden Generationen wichtig sind – und setzt sich für eine saubere Umwelt ein, die die „Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“ sicherstellen soll. Mit anderen Worten: Ohne Ressourcen und unter lebenswidrigen Umweltbedingungen gedeiht kein *echtes menschliches Leben*. Diese Position hat Jonas in seinem bedeutenden Buch *Das Prinzip Verantwortung* (1979) theoretisch grundgelegt und dann in einem weiteren wichtigen Werk *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985) für die praxisorientierte Ethik fruchtbar gemacht.

Grundsätzlich kann man die einzelnen Beiträge im vorliegenden Buch nach drei unterschiedlichen Themenkomplexen einteilen: (1.) Rezeptionsgeschichtliches, (2.) Biophilosophie und (3.) Gesellschaft, Natur und Technik. Meine Schlussbetrachtung wird sich im Folgenden an dieser Einteilung orientieren und einige besonders bedenkenswerte Aspekte kritisch diskutieren – ohne dabei jedoch gleichzeitig den Anspruch zu erheben, alles Wichtige abzudecken.

Rezeptionsgeschichtliches

Nicht nur der unerfahrene Jonas-Leser, sondern auch der Jonas-Experte wird behutsam und verständlich in das Werk und die Rezeptionsgeschichte des Philosophen eingeführt (vgl. Seidel und Nielsen-Sikora). Die ungeheure Vielfalt der Themen und Jonas' kritische Bearbeitung der komplexen philosophischen Probleme werden einem unmittelbar vor Augen geführt und man fragt sich, warum der Phänomenologe Jonas zwar viel Beachtung im Kreis der Öffentlichkeit und etwas weniger unter Fachphilosophen erfahren hat, ihm jedoch bis jetzt der gebührende Platz unter letzteren verwehrt geblieben ist. Ob dies an der Bescheidenheit von Jonas liegt oder daran, dass er im Allgemeinen noch immer *philosophisch*

gesehen unterschätzt wird, vermag ich nicht zu beurteilen. Vermutlich beides.

Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: So arbeitet Wolfgang E. Müller in seinem sehr anspruchsvollen Beitrag die Entwicklungsgeschichte des so wichtigen Begriffs der Entmythologisierung heraus und konstatiert, dass nicht Jonas, sondern fälschlicherweise Bultmann als eigentlicher Begründer des Begriffs angesehen wird. Ein bedauerlicher Umstand, so Müller, der hoffentlich noch im Laufe der Allgemeinen Rezeptionsgeschichte des Begriffs korrigiert wird.

Biophilosophie

Die Aktualität der Jonas'schen Denkwege kommt insbesondere im Kontext der modernen Biophilosophie zum Vorschein. Hier hat Jonas gerade mit Blick auf seine ethischen Überlegungen viele zeitgenössische Themen *vorausgedacht*. Hierzu zählen vor allem der Umgang mit Technik, die Umweltethik, das Problem der Überbevölkerung, die genetische Verbesserung des Menschen (vgl. Becchi und Tibaldeo) und der Wunsch nach Unsterblichkeit des Menschen (vgl. Frantik).³ Neben seinem zukunftsorientierten moralphilosophischen Hauptprinzip – der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden – tritt Jonas bekannte Vorsichtsregel, die besagt, dass man der schlechten vor der guten Prognose den Vorzug lassen müsse (Heuristik der Furcht). So argumentiert der Philosoph, dass man auf Grund der unabsehbaren Folgen für zukünftige Generationen und der menschlichen Unzulänglichkeit bezüglich des technischen Verständnisses der Sachlage keine genetische Manipulation des menschlichen Erbguts vornehmen solle, um z.B. den Menschen zu verbessern oder zu versuchen, ihn unsterblich zu machen. Mit anderen Worten: der Schaden, der durch eine fehlerhafte genetische Manipulation des Menschen entstünde, wäre viel zu groß als dass diese Vorzüge einer wie auch immer gearteten menschlichen Verbesserung und eines längeren menschlichen Lebens dies ausgleichen könnten.

Diese Überlegungen haben den bekannten konservativen Bioethiker Leon Kass dazu bewogen, sich in seinen Arbeiten – hin und wieder – auf Jonas zu beziehen. Mit Blick auf das Thema der menschlichen Verbesserung argumentiert Kass, dass Eingriffe in die DNA des Menschen ein

3 Vogel (2014).

Verstoß gegen seine Menschenwürde seien, da sie eine Verletzung der Natur des Menschen darstellen, die der Mensch nicht verändern dürfe. Zwei Aspekte werden bei dieser Position jedoch ausgeblendet: Zum einen verändert sich der Mensch von Natur aus – jedoch viel langsamer als die Anhänger von *Human Enhancement* wollen – und zum anderen erhebt Kass das Natürliche als Kriterium des moralisch Richtigen, indem das Natürliche nicht verändert werden darf, sondern von sich aus wirken solle. Letzteres kann man als ethischen Naturalismus bezeichnen. Für ethische Naturalisten dienen bestimmte Strukturen und Verfahrensweisen der Natur als Maßstab für menschliches Handeln. In diesem Sinne ist der Bezug zur Natur zentral. Grundsätzlich kranken naturalistische Positionen am verbotenen Übergang vom Sein zum Sollen, wie ihn bereits David Hume (Humes' Law) und George Edward Moore (naturalistischer Fehlschluss) diagnostiziert haben. Doch nicht nur konservative Denker wie Kass halten Kontakt zu Jonas' Philosophie, sondern auch liberale Philosophen. So habe ich z.B. in *Refined Marxism and Moral Enhancement*⁴ dafür argumentiert, dass es auch auf der Grundlage von Jonas' Überlegungen möglich ist, ihn für die moralische Verbesserung des Menschen in Anschlag zu nehmen. Freilich bin ich mit Jonas über Jonas hinausgegangen, doch damals wie heute erschien mir das vorgetragene Argument plausibel zu sein.

Die biophilosophischen Beiträge in diesem Band machen deutlich, dass der Brückenschlag zwischen Jonas und der zeitgenössischen Philosophie bezüglich der Aktualität seiner Überlegungen hier am klarsten zum Vorschein tritt.

Gesellschaft, Natur und Technik

Die vier Beiträge von Schmidt (Aktualität ethischer Überlegungen von Jonas), Buddeberg (Verantwortung bei Jonas und Apel), Bongardt (Krieg) und Quesada-Rodríguez (Religion) sind stark werkimmanente⁵ Untersuchungen und rekonstruieren unterschiedliche Aspekte seiner Philosophie, obwohl immer auch Bezüge zu anderen Autoren hergestellt werden. Die große Breite der hier verhandelten Themen spiegelt Jonas

4 Gordon (2014).

5 Schmidts Beitrag ist deutlich weniger stark werkimmanent als die anderen Kapitel.

Vielfalt wider und lädt zum intensiven Nachdenken ein. Ich greife einen Punkt heraus.

Eva Buddeberg weist in ihrem Beitrag *Verantwortung nach Jonas: Prinzip, Diskurs und Politische Institutionen* auf einen interessanten Aspekt hin, der mich in einer früheren Arbeit über Jonas ebenfalls zum Nachdenken angeregt hat.⁶ Es geht dabei um die Frage, auf welche Weise die *Zukunftsverantwortung* angemessen organisiert und politisch geordnet werden kann. Bekanntlich leitet Jonas den Verantwortungsbegriff aus der Macht ab, die die Menschen über die Natur auf Grund der technologischen – zerstörerischen – Möglichkeiten gewonnen haben. Dabei denkt Jonas zunächst an die unabsehbaren negativen Folgen für die Menschheit mit Blick auf die Verwendung von technologischen Errungenschaften (z.B. Einsatz von Atombomben) oder der alleszerstörenden Gier des Menschen nach immer Mehr (z.B. Abholzung der Regenwälder, globale Ausbeutung natürlicher Ressourcen). Buddeberg zitiert mit Recht eine Passage aus *Das Prinzip Verantwortung*, in der Jonas konstatiert, dass „nur eine Elite ethisch und intellektuell die von uns angezeigte Zukunftsverantwortung übernehmen kann.“⁷ Diese und weitere Aussagen sind zumindest „demokratiskeptisch“, wenn nicht sogar als „anti-demokratisch“ einzustufen.⁸ Im Folgenden arbeitet Buddeberg heraus, welche Argumente Jonas hinsichtlich seiner Position der globalen Umverteilung von Ressourcen vorbringt und wer dazu politisch legitimiert wäre, ein solches Vorhaben mit welchen Mitteln durchzusetzen.⁹ Dabei bezieht sie sich in erster Linie auf Jonas' Schrift *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (1992). Sie geht allerdings nicht auf die detaillierten Beschreibungen dazu in Jonas' Hauptwerk ein.¹⁰ Jonas' kritische Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus und dem Marxismus in *Das Prinzip Verantwortung* (1979) offenbart jedoch, dass er dem Marxismus eher zutraut, die zukünftigen globalen Probleme besser zu meistern, wenn es der Marxismus schafft, nicht „the bringer of consumption but the preventer of disaster“¹¹ zu werden.¹² Es wäre wünschenswert gewe-

6 Vgl. Gordon (2014).

7 Jonas (1984), S. 263 (zitiert nach Buddeberg).

8 Vgl. auch Buddeberg, S. 239.

9 Buddeberg, S. 239-240.

10 Vgl. dazu meinen Beitrag Gordon (2014).

11 Gordon (2014), S. 195.

12 Für eine ausführliche Diskussion dieser Frage verweise ich auf meinen Beitrag *Refined Marxism and Moral Enhancement* (2014).

sen, wenn Buddeberg für ihre Diskussion die Jonas'schen Überlegungen zum Vergleich von Kapitalismus und Marxismus einbezogen hätte.

Ausblick

Mir scheint die intensive Beschäftigung mit Jonas' Philosophie insbesondere seiner moralphilosophischen Überlegungen gewinnbringend und fruchtbar zu sein. Dabei erscheint mir der Topos der Verantwortungsübernahme der aktuellen Generation hinsichtlich der Themen wie

- Umwelt: Besserer und fürsorglicherer Umgang mit der Umwelt und gegen die Ausbeutung der Natur im Sinne des Bacon'schen Ideals,
- Technik: Gegen eine ungezügeltere Technikversessenheit und wider eines blinden Fortschrittsoptimismus,
- Überbevölkerung: Entwicklung von Vermeidungsstrategien,
- Umverteilung der Ressourcen: Kampf gegen globale Armut und Elend und
- genetische Verbesserung des Menschen: Vorrang der schlechten vor der guten Prognose

mit Blick auf zukünftige Generationen wesentlich zu sein. Während Jonas allerdings noch vom metaphysischen Grundsatz ausgeht, dass es gut sei, dass es Menschen gibt – ohne jedoch eine wirklich überzeugende Begründung dafür zu liefern –, dürfte dies im zeitgenössischen *säkularisiertem* akademischen Diskurs eher kritisch gesehen werden. Darüber hinaus stößt die *ontologische* Begründung seines ethischen Hauptprinzips ebenfalls an die Grenzen des Verständnisses seitens der zeitgenössischen Ethik und Moralphilosophie:

„Jonas' general account of responsibility is best understood against the background of his philosophy of nature and anthropology. His ethical approach is naturalistic in nature, but it does not fall into bare materialism. Jonas' starting point is the decisive question of the existence of humankind as such. By appealing to metaphysics, Jonas attempts to establish an objective justification of morality that is independent of human beings. In particular, he deduces the (categorical) moral duty (i.e. the imperative of responsibility) from nature itself, by appealing to a teleological account of nature in which the preservation of one's existence is seen as an immanent end that is good as such. Thereby Jonas counters the popular opinion that nature is a mere

object which can be controlled by human beings at their discretion. Nature itself provides the justification for its continuing existence as the foundation of life. It follows, then, that the most general task of responsibility concerns the protection of the existence of humankind and nature (including animals).“¹³

Spätestens seit Kant ist klar, dass die Vorstellung einer *natürlichen* Teleologie (so wie sie in der antiken Philosophie begründet und in der darauffolgenden Zeit weiterentwickelt wurde), befremdlich anmutet und im Kontext ethischer Überlegungen zurückgewiesen werden sollte. Nicht Heteronomie, sondern Autonomie ist die Grundlage der Moral gemäß der Philosophie der Aufklärung. Jonas greift also antike Vorstellungen auf und versucht sie, für den modernen Kontext wieder fruchtbar zu machen. Im Allgemeinen ist dies ein interessanter und oftmals lohnender Ansatz, doch der Rückgriff auf die Idee der *natürlichen* Teleologie mag nicht wirklich überzeugen. Es wäre jedoch verfrüht anzunehmen, dass dadurch sein gesamter ethischer Ansatz zum Scheitern verurteilt ist. Um dies zu beurteilen, muss man sich die Anwendung seiner Theorie auf die Praxis genauer anschauen.

Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: Obwohl Jonas als Umweltethiker international gewürdigt worden ist und dafür von vielen philosophischen Laien Anerkennung bekommen hat, erkennt der philosophische Experte jedoch schnell, dass Jonas' Position einem starken *Anthropozentrismus* verhaftet bleibt und somit den Menschen in den Mittelpunkt umweltethischer Überlegungen stellt. Die Umwelt hat keinen vom Menschen losgelösten moralischen Status, sondern bleibt immer instrumentell auf den Menschen hin bezogen. Diese Position entspringt der philosophischen Grundhaltung von Jonas, die *Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden* sicherzustellen. Die Umwelt wird auch bei Jonas dem Menschen dienstbar gemacht. Ob dies jedoch eine der Sachlage nach angemessene philosophische Position ist, mag durchaus bezweifelt werden.

Die hier versammelten Beiträge geben einen guten Überblick über die Bedeutung von Jonas' Philosophie. Darüber hinaus unternehmen einige Arbeiten den Versuch, Jonas Denkwege für die moderne Diskussion fruchtbar zu machen. Somit bleibt zu hoffen, dass die vorliegende Publikation einen Beitrag dazu leisten kann, der Philosophie von Jonas noch mehr Ansehen zu verschaffen.

13 Gordon, Burckhart und Segler (2014), S. 3.

Literatur

- Gordon, John-Stewart/Burckhart, Holger: Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and His Critics. London 2014.
- Gordon, John-Stewart: Refined Marxism and Moral Enhancement. In: Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and His Critics. London 2014, S. 185-208.
- Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt am Main 1979.
- Jonas, Hans: Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt am Main: 1985.
- Jonas, Hans: Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen. Frankfurt am Main 192.
- Vogel, Lawrence: Refined Marxism and Moral Enhancement. In: Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and His Critics. London 2014, S. 55-71.

KRITISCHE GESAMTAUSGABE

der Schriften von Hans Jonas (KGA), hg. von Dietrich Böhler, Michael Bongardt, Holger Burckhart, Christian Wiese und Walther Ch. Zimmerli

Bereits erschienen:

I/1: Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften. Hg. von Horst Gronke. Freiburg 2010.

I/2a: Das Prinzip Verantwortung. Erster Teilband: Grundlegung. Hg. von Dietrich Böhler und Bernadette Hermann. Freiburg 2015.

I/2b: Das Prinzip Verantwortung. Zweiter Teilband: Aktualität und Tragweite einer Zukunftsethik. Hg. von Dietrich Böhler und Bernadette Hermann. Freiburg 2017.

II/2: Ontologische und wissenschaftliche Revolution. Ontological and Scientific Revolution. Hg. von Jens-Peter Brune. Freiburg 2013.

II/3: Leben und Organismus. Hg. von Jens Peter Brune und Jens Ole Beckers. Freiburg 2016.

III/1: Metaphysische, religions- und kulturphilosophische Schriften. Hg. von Michael Bongardt, Udo Lenzig, Wolfgang Erich Müller. Freiburg 2014.

III/2: Herausforderungen und Profile. Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit. Hg. von Sebastian Lalla, Florian Preußger und Dietrich Böhler. Freiburg 2013.

In Vorbereitung:

II/1a: Zeit und Freiheit Über den Geist der Antike und Spätantike. Teilband 1. Hg. von Emidio Spinelli u.a.

II/1b: Zeit und Freiheit Über den Geist der Antike und Spätantike. Teilband 2. Hg. von Emidio Spinelli u.a.

IV/1: Gnosis und spätantiker Geist I. Die mythologische Gnosis. Hg. von Rainer Kampling und Elad Lapidot.

IV/2: Gnosis und spätantiker Geist II. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Hg. von Rainer Kampling und Elad Lapidot.

IV/3: Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes und die Anfänge des Christentums. Hg. von Christian Wiese.

V: Briefe und Erinnerungen. Hg. von Dietrich Böhler u.a.

Nicht viele Philosophen haben eine solch große Resonanz in der Öffentlichkeit erfahren wie Hans Jonas. Das lag nicht ausschließlich an seinem Bestseller „Das Prinzip Verantwortung“, der 1979/80 zu einem Medienereignis wurde. Jonas' Verdienst war es, eine ethische Debatte über die Zukunft des Menschen befeuert zu haben, die den Zeitgeist traf. Doch sind die Ideen von Hans Jonas heute noch zeitgemäß? Wie haben sich einzelne Themen weiterentwickelt? Der vorliegende Band diskutiert die Denkwege von Hans Jonas und versammelt einige Antworten von ausgewiesenen Jonas-Experten.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-4452-2

ISSN 2512-8892