

# Freiheit und Verantwortung bei Hans Jonas

**Inauguraldissertation**

zur

Erlangung der Doktorwürde

Vorgelegt der

Philosophischen Fakultät I

der

Humboldt-Universität zu Berlin

von

Kamiel Verwer

Berlin, 2011

Erstgutachter : Prof. Dr. Volker Gerhardt  
Zweitgutachter : Prof. Dr. Schwemmer [ ? ]  
Dekan : Prof. Dr. Michael Borgolte

Tag der mündlichen Prüfung:

### Lebenslauf

Name: Verwer, Kamiel

Geburtsdatum: 12. Januar 1979 in Tilburg, Niederlande

Ausbildung: Gymnasium in Tilburg; Philosophiestudium an der Tilburg University,  
2003 abgeschlossen mit dem Diplom.

# Verantwortung und Freiheit bei Hans Jonas

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	7
Teil I. Das Projekt Zukunftsethik.....	10
Kapitel 1: Technologie als Anlaß einer neuartigen Ethik.....	15
1.1 Die Neuartigkeit des technologischen Zeitalters.....	15
1.1.1 Formale Charakteristika moderner Technik.....	16
1.1.2 Weitere Konsequenzen.....	21
1.1.3 Der Mensch als Objekt moderner Technik.....	22
1.2 Die Neuartige kollektive Praxis.....	24
1.3 Das Versagen bisheriger Ethik.....	27
1.4 Die „Heuristik der Furcht“ als Kompass.....	30
1.5 Ein neues Prinzip?.....	33
1.6 Zusammenfassung und Überleitung.....	35
Teil II Philosophie der Freiheit.....	38
Kapitel 1 Die historische Perspektive.....	38
1.1 Über den Nutzen einer historischen Betrachtung.....	39
1.2 Der Panvitalismus.....	43
1.3 Der Dualismus.....	45
1.4 Die Gnosis.....	48
1.4.1 Der Dualismus in der Gnosis.....	51
1.4.2 Erlösung.....	55
Exkurs: die deutsche Mystik.....	59
1.5 Die Vollendung des Dualismus: Descartes.....	61
1.6 Die 'Zerfallsprodukte' Idealismus und Materialismus.....	63
1.7 Das Kausalitätsproblem: Hume und Kant.....	64
Vorläufige Zusammenfassung.....	66

Zwischenbemerkung: historische Notwendigkeit.....	67
Zwischenbemerkung: Gewissheit sinnlicher Eindrücke.....	68
1.9 Ontologischer Monismus.....	72
1.9.1 Leibniz' Monadologie.....	73
1.9.2 Whiteheads Prozessontologie.....	76
1.10 Methodische Schlussfolgerung und Überleitung.....	79
Kapitel 2. Philosophie des Organischen.....	81
2.1 Der Ursprung der Freiheit.....	85
2.1.1 Form und Stoff.....	86
2.1.2 Methodische Zwischenbemerkung: Ontologie - Hermeneutik - Systemtheorie.....	88
2.1.3 Mittleres zwischen dem Einfachen und Unbegrenzten.....	92
2.1.4 Mittleres zwischen Sein und Nichtsein.....	92
2.1.5 Methodische Mitte zwischen Ontologie und Hermeneutik.....	93
2.1.6 Der Organismus als immer gefährdete Funktionsganzheit .....	97
2.2 Evolutionstheorie.....	99
2.2.1 Stellenwert der Evolutionstheorie.....	106
2.2.2 Verlust der Essenz.....	109
2.3 Zusammenfassung: Begriff des Organismus.....	111
2.4 Zwischenbemerkung.....	112
2.5 Wahrnehmung und Bewegung.....	114
2.5.1 Gefühl.....	117
2.5.2 Die Sinne und das Sehen.....	119
Exkurs: J. Lovelock's Gaia-Hypothese.....	125
Kapitel 3. Der Gebrauch der Freiheit: Jonas' Anthropologie.....	129
3.1 Einleitung.....	129
3.2 Zwecke.....	130
3.3 Kybernetik und Freiheit.....	132
3.4 Überindividuelle Zwecke in der Natur?.....	135
3.5 Jonas' theoretische Verteidigung der Innerlichkeit.....	137
3.6 Jonas' Anthropologie.....	144
3.6.1 Das Werkzeug.....	146

3.6.2 Bild und Bildermachen.....	146
3.6.3 Das Grab.....	147
TEIL III: Ontologische Grundlegung der Ethik.....	149
Einleitung.....	149
Kapitel 1. Überwindung des Nihilismus bei Nietzsche.....	152
1.1 Der Begriff des Nihilismus.....	152
1.2. Nietzsches hierarchischer Wertbegriff.....	154
1.3 Der nihilistische Wille.....	155
1.4 Jonas' Verständnis vom Nihilismus.....	159
1.5 Jonas' Überwindung des Nihilismus.....	161
1.6 Jonas' Kritik an dem Übermenschen.....	164
Kapitel 2 . Der Begründungsweg im 'Prinzip Verantwortung'.....	166
2.1 Die Unzulänglichkeit bisheriger Ethik.....	166
2.1.1 Der Gegenstand der Ethik.....	168
2.1.2 Die Instanz der Ethik.....	171
2.1.3 Vorläufiges Fazit .....	173
2.2 Der Begründungsweg im 'Prinzip Verantwortung'.....	175
2.2.1 Zwecke in der Natur.....	175
2.2.2 Vom Zweck zum Gut.....	179
2.2.3 Vom Gut zum Sollen.....	181
2.2.5 Jonas' Machtbegriff.....	183
2.3 Jonas' Verantwortungstheorie.....	184
2.3.1 Der Horizont der Zukunft.....	185
2.3.2 Politische Verantwortung.....	187
2.3.3 Furcht und Hoffnung.....	189
Teil IV: Religionsphilosophie.....	193
Einleitung.....	193
Kapitel 2. Jonas' Gottesbegriff.....	195
1.1 Gott und Verantwortung.....	199

1.2 Entscheidung.....	201
1.3 Vergleich mit dem 'Prinzip Verantwortung' und Kritik.....	203
1.4 Zusammenfassung.....	206
Schluss.....	208
Anhang Verantwortungstheorie in Kontinuität mit der Philosophie des Organischen.	210
Mittelbarkeit und Verantwortung.....	212
Interesse und Verantwortung.....	213
Schluss.....	214
Literaturverzeichnis.....	216

# Einleitung

Es ist das Ziel dieser Untersuchung, aus der Philosophie des Organischen eine Philosophie der Verantwortung zu entwickeln als Alternative für das 'Prinzip Verantwortung'. Wir wollen die Konsistenz des Jonasschen Gesamtwerk<sup>1</sup> betonen.

Das ethische Werk von Jonas ist in Deutschland intensiv diskutiert worden<sup>2</sup>. Die Schriften zu einer Philosophie der Biologie wurden, abgesehen von einigen Dissertationen<sup>3</sup>, nicht in diesen Überlegungen miteinbezogen.

Aus der Perspektive der *Diskursethik* ist die Philosophie von Jonas ausführlich reflektiert (u. A. von Karl-Otto Apel und Dietrich Böhler<sup>4</sup>). Es ist aber offenkundig so, dass die Diskursethik sich nur Jonas' Absichten anschließen kann, ihm aber widersprechen muss in der philosophischen Begründung, also im Kern seiner Argumentation. Jonas' ontologische Erörterungen können von der Diskursethik nur als solipsistische Spekulationen ohne philosophischen Gewicht ausgelegt werden, und daher werden sie auch nicht weiter in Betracht gezogen.

Andererseits gibt es Verteidiger von Jonas' Begründungsmodell, die seine ontologische Ethik teilen<sup>5</sup>. Jonas wird hier werkimmanent gedeutet, manchen Aspekten konsequenter gestaltet. Doch wo die Diskursethik Jonas' Argumentationsweise überhaupt nicht wahrhaben will weil sie ein eigenes Programm durch zuziehen hat, fehlt es seinen Verteidigern an Distanz der Betrachtung um Inkonsequenz auf die Spur zu kommen oder externen Kriterien die als Prüfstein in einer kritischen Analyse nötig sind. Ein solches Kriterium ist unsere Erfahrung der Freiheit.

Ich halte es darum für fruchtbar, Jonas' Philosophie und insbesondere seine Ontologie (Philosophie des Organischen) und die daraus folgenden Konsequenzen für die Ethik, zu untersuchen, aus der Perspektive der einfachen Frage "wie verhalten sich Freiheit

---

1 Jonas Schriften liegen jetzt in einer kritischen Gesamtausgabe vor. Hrsg. H. Gronke, D. Böhler

2 Siehe Leben, Wissenschaft, Verantwortung, S. 230-232. Das Spektrum umfasst naturphilosophische Denker wie Robert Spaemann und Reinhard Löw, Theologen beider Gesinnungen (Katholisch: Karl Lehmann, Protestantisch: Wolfgang Erich Müller), und Diskurstheoretiker wie Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas. Für Bibliographien siehe ebd., S. 229.

3 Bernd Wille, Ontologie und Ethik bei Jonas; Frank Niggemeier, Pflicht zur Behutsamkeit?; Sebastian Poliwoda, Versorgung von Sein; Aus theologischer Sicht; Schieder, Weltabenteuer Gottes.

4 Karl-Otto Apel, Diskurs und Verantwortung; Dietrich Böhler: Orientierung und Verantwortung.

5 Siehe z.B. Bernd Wille, Ontologie und Ethik bei Jonas.

und Verantwortung bei Jonas?“ Sind seine Schriften zu der Philosophie der Biologie kompatibel mit der ontologischen Ethik?

Daraus ergibt sich bereits im Wesentlichen die Struktur meiner Arbeit: die Philosophie des Organischen soll untersucht werden, die Methode dargelegt werden, und der Freiheitsbegriff erörtert. Dann soll die Ethikbegründung unter die Lupe genommen werden, insbesondere soll überprüft werden, ob der dort angewandte Idee des Menschen mit der Philosophie des Organischen in Übereinstimmung zu bringen ist. Die Möglichkeit einer alternativen Ethikbegründung sollte zumindest offen gehalten werden.

Die grundsätzliche Neuorientierung in der Ethik war sehr kontrovers, und wenige sind Jonas das gefolgt. Ich meine, dass die Begründungsfigur von Jonas als ein Zusatz absolut ihren Wert hat. Jonas meinte eine neuartige Begründung zu brauchen, weil die herkömmliche Ethik *in praxi* in Anbetracht des Umweltproblems bankrott schien; also verlangte er nach einer radikal anderen Begründung *in theoreticis*. Diese alternative Begründung ist nicht neu, aber die Prägnanz und die reale Möglichkeit, dass es zu Extremfällen kommen kann, dass also die Grenzsituationen die in nahezu jeder philosophischen Begründung auftreten, als reale Möglichkeiten in den Bereich technologischer Verfügbarkeit rücken. Das ist neu.

Jonas schätzt tatsächlich die Möglichkeiten moderner Technik als etwas *wesentlich* Neues ein und benutzt dafür sogar den Begriff 'Offenbarung':

Die jüngste Offenbarung- von keinem Berge Sinai, auch nicht von dem der Bergpredigt und von keinem heiligen Feigenbaum des Buddha- ist der Aufschrei der stummen Dinge selbst und bedeutet, dass wir uns zusammenschließen müssen, um unsere die Schöpfung überwältigenden Kräfte in die Schranken zu weisen, damit wir nicht gemeinsam zugrunde gehen auf dem Ödland, das einst die Schöpfung war.<sup>6</sup>

Dieses Motiv seines späteren Denkens werden wir in Teil I betrachten. Dieser Teil versteht sich als Hinführung zum Thema, dem eigentlichen philosophischen Denken Jonas'. In Teil II wird Jonas' teleologische Naturphilosophie eingehend besprochen und eine Interpretation entwickelt, die dann im dritten Teil behilflich sein soll bei der Lektüre vom 'Prinzip Verantwortung'. Teil IV ist der eigene Versuch einer Ethikbegründung auf der Grundlage der Philosophie des Organischen.

---

6 "Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung" In: Ethik für die Zukunft, Im Diskurs mit Hans Jonas, S.25.



Kann die ontologische Ethik hier befriedigende Antworten geben, oder müssen wir auf die Religion zurückgreifen? In Teil V werden Jonas' spätere religiöse Schriften besprochen. Das Verhältnis von Philosophie und Religion wird klar und damit die Aufgabe des Philosophen: Es geht ihm immer um eine vernünftige *Selbstdeutung*.

Diese Selbstdeutung kann als der Leitfaden meiner Jonas-Interpretation betrachtet werden: Seine frühen Studien zur Gnosis stellen sich der Herausforderung, das Selbstverständnis in einem radikal dualistischen Weltbild nachzuvollziehen; Seine Philosophie des Organischen macht geltend, dass es immer um eine Selbstdeutung als *lebendiges Vernunftwesen* geht; Im Prinzip Verantwortung könnte das Argument so paraphrasiert werden, dass eine vernünftige Selbstdeutung in einer gefährdeten Welt nur mit der Anerkennung eines absoluten (also im Sein begründeten) Gebots zu haben ist; Schließlich demonstriert Jonas in seinen religionsphilosophischen Schriften eindrucksvoll wie er sogar in seinem 'Mythos' strebt nach Vernünftigkeit.

Am Ende dieser Einleitung sollte die Intention unseres Denkers so deutlich wie möglich dargestellt werden. Und Jonas selbst ist da unübertroffen; er hat immer wieder von sich Kund getan, und so seine Interpreten eines reichen Schatzes beschert<sup>7</sup>. So lauten seine letzten öffentlichen Worte:

Die Pflicht der Verantwortung in einer umfassenden Seinsdeutung so vernünftig zu begründen, die Unbedingtheit ihres Imperativs so überzeugend zu machen, wie das Rätsel der Schöpfung es erlaubt.<sup>8</sup>

---

7 Siehe: Gespräch mit Ingo Hermann; Erinnerungen; Das Hans-Jonas Archiv der Universität Konstanz enthält 308 Mappen von je 150 Seiten.

8 Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts, S. 40.

## Teil I. Das Projekt Zukunftethik

Jonas' Anliegen in seinem 1979 erschienenen Buch „Das Prinzip Verantwortung“ ist ein anderes als oft dargestellt wird. Es geht nicht um den Entwurf einer völlig neuen Ethik, sondern um einen Zusatz, der mit den Verheißungen der neuen Technologie fertig wird<sup>9</sup>. Jonas will keine Revolution in der Ethik, sondern sucht ein Prinzip das sie hinsichtlich der neuartigen Lage unterstützen kann. Er merkt selbst an, dass „die alten Vorschriften der Nächsten-Ethik Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Ehrlichkeit [nach wie vor, KV] gelten“ (PV, 26)<sup>10</sup>

Dennoch ist ihm diese Ergänzung der traditionellen Ethik wesentlich. Seine Begründung für die Notwendigkeit eines *neuartigen* Prinzips das zu der herkömmlichen Ethik hinzutritt, kommt bereits im Vorwort des Prinzip Verantwortung zum Ausdruck. Es gilt zunächst, diese Begründung kritisch zu prüfen. Dabei wird das Vorwort gedanklich als Leitfaden dienen, und es wird natürlich schon etwas von der eigentlichen Argumentation anklingen:

Der endgültig entfesselte Prometheus, dem die Wissenschaft nie gekannte Kräfte und die Wirtschaft den rastlosen Antrieb gibt, ruft nach einer Ethik, die durch freiwillige Zügel seine Macht davor zurückhält, dem Menschen zum Unheil zu werden. Daß die Verheißung der modernen Technik in Drohung umgeschlagen ist, oder diese sich mit jener unlösbar verbunden hat, bildet die Ausgangsthese des Buches. Die dem Menschenglück zuge dachte Unterwerfung der Natur hat im Übermaß ihres Erfolges, der sich nun auch auf die Natur des Menschen selbst erstreckt, zur größten Herausforderung geführt, die je dem menschlichen Sein aus eigenem Tun erwachsen ist. Alles daran ist neuartig, dem Bisherigen unähnlich, der Art wie der Größenordnung nach: was der Mensch heute tun kann und dann, in der unwiderstehlichen Ausübung dieses Könnens, weiterhin zu tun gezwungen ist, das hat nicht seinesgleichen in vergangener Erfahrung. (PV, 7)

Jonas konstatiert eine radikal veränderte Lage der Lebenswelt, die durch die technologische Zivilisation verursacht wird<sup>11</sup>. Diese hat die menschliche Macht ins

---

9 Siehe TME, 300: „Kommen wir nicht eigentlich mit der alten Ethik aus, wenn wir nur mit ihr Ernst machen? Vielleicht, aber ich bin nicht ganz sicher, ob es ausreicht, nur an die Kategorien der Fairneß, der Gerechtigkeit und der Güte, der Liebe, des Vergebens, des Respektierens usw. zu appellieren, sondern glaube, daß man wahrscheinlich noch etwas mehr nötig hat, was natürlich alle jene Begriffe im Keim schon enthalten, nämlich, daß man außer gegen den Mitmenschen Pflichten gegen die Menschheit hat.“

10 Siehe auch TME, 273f. Der Technikphilosoph Hans Lenk hat das in seiner Besprechung nicht gesehen, er wird Jonas nicht gerecht wenn er schreibt „man muß auch hinzufügen, eigentlich handelt es sich nicht um einen Übergang tradioneller Ethik [...] sondern die traditionelle Verantwortung für Getanes bleibt natürlich weiterhin bestehen.“ (In: Böhler 1994, S. 213-223). Siehe auch: ders, Technikbewertung, S. 70.

11 Die Begriffe Technik und Technologie werden häufig verwechselt im Sprachgebrauch, so auch bei

Ungeheure gesteigert<sup>12</sup>. Daraus ergibt sich jedoch noch *nicht*, dass die von dem Gebrauch dieser Macht aufgeworfenen ethischen Probleme nicht mit dem Kanon altehrwürdiger moralischer Maximen gelöst werden könnten. Die moralische Diskussion etwa über die Anwendung von Kernenergie lässt sich begreifen als Kollision *individueller* (durch das politische Organ vertretener) Ansprüchen, nämlich der Anspruch auf Energiekonsum nach dem hiesigen Standard (Gerechtigkeit), und der auf Sicherheit<sup>13</sup>. Sogar ins Ungeheure gesteigerte Macht, wie ‚wir‘ sie mittlerweile über den Planeten ausüben, stellt die Zuständigkeit der überlieferten Ethik der individuellen Ge- und Verbote nicht in Frage, vorausgesetzt, dass mit der Macht auch die Kontrolle über sie wächst.

Doch hier liegt laut Jonas das Problem. Individuelle Kontrolle der Macht ist oft nicht mehr möglich, weil keiner mehr den Überblick hat. Der Einzelne wüsste nicht, wo er ansetzen sollte, und ein an ihn gerichtetes Gebot, egal wie absolut es gültig wäre, würde eher Panik als Lösungen herbeiführen. Das würde auch für jedes ethische Regelwerk zutreffen, das bloß auf individuellen Zuständigkeiten und Ansprüchen fußt. Die Technologie als Prozess geht im Wesentlichen über den Einzelnen hinaus, und so müssten auch die Gebote, die ihn im Zaum halten ihren Ursprung jenseits der Individualethik haben. Die Technik ist also nicht länger als kontrollierbares und verfügbares Hilfsmittel, sondern vielmehr als Modus unseres In-der-Welt-Seins<sup>14</sup> zu

---

Jonas. Siehe Ropohl, *Technologische Aufklärung*, S. 22. Technologie ist eigentlich ein metasprachlicher Ausdruck, und meint „die Menge wissenschaftlich systematisierter Aussagen über den Wirklichkeitsbereich der Technik (ebd, S. 23). Hans Lenks techniksoziologische These lautet, dass „das technische Zeitalter sich wandelt zum technologischen Zeitalter“. Er meint damit, dass ihre Dynamik von der Logik der Technik beherrscht wird, die sich von ihrem eigenen Bereich auf die ganze Gesellschaft ausweitet, und so eine „Verflechtung von den drei Bereichen Wissenschaft, Technik, und Soziologie“ bewirkt. (Philosophie im technologischen Zeitalter, S. 7). Das ist durchaus im Sinne Jonas: ‚Technologie‘ bedeutet für ihn, dass die moderne Technik zu einem Unternehmen und einem Prozeß geworden ist. (TME16).

- 12 Siehe Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung* haben jene Herrschaft über die Natur klassisch beschrieben. Sie konnten 1947 noch nicht die ökologische Krise erahnen. Bei ihnen ist nicht die Macht über die Natur die in unaufhaltsamer Eigengesetzlichkeit der Menschheit gefährdet das Problem, sondern der Rückschlag der Naturbeherrschung auf die Menschen selbst, und die Selbstaufgabe der aufklärenden Vernunft. „Die Absurdität des Zustandes, in dem die Gewalt des Systems über die Menschen mit jedem Schritt wächst, der sie aus der Gewalt der Natur herausführt, denunziert die Vernunft der vernünftigen Gesellschaft als obsolet.“ (S. 53).
- 13 Wobei oft die *Idee* der Sicherheit wichtiger ist als der statistische Beleg. Wir werden sehen, dass Ignoranz und Fehleinschätzungen von Seiten des mündigen Bürgers ein (pragmatisches) Argument für Jonas abgeben.
- 14 Heidegger hat die Relevanz der uns umgebenden Dinge für die Grundbefindlichkeit unseres Daseins erkannt. In ‚Sein und Zeit‘ heißt es, dass er die ‚ontologische Struktur‘ von ‚Welt‘ bestimmen will. (§12); die für uns aufschlußreiche Formulierung lautet „das unthematische, umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeuganzes konstitutiven Verweisungen.“ (§16). Die moderne

verstehen. Jonas zieht diesen Schluss aufgrund der nüchternen Feststellung, dass der Mensch diese Dinge „weiterhin zu tun gezwungen ist“ (PV, 7). Dieser ‚Sachzwang‘<sup>15</sup> *könnte* das Wesen der Praxis verändern. Es muss also nachgewiesen werden, dass die Lage sich absolut und endgültig geändert hat. Wir müssen diese Ausgangsthese nachvollziehen können, um zu verstehen warum Jonas es sich so schwer gemacht hat bei seinem Lösungsversuch. Diesen Versuch unternehmen wir im Abschnitt 1.1.

Doch absolute Veränderung unserer Lage bedeutet nicht zwangsläufig, dass die Praxis, womit wir diese Lage bewältigen, sich ändert<sup>16</sup>. Jonas muss nachweisen, dass mit der Hochtechnologie eine neuartige Praxis einhergeht, nämlich die des kollektiven Handelns. In 1.2 gehe ich nach, was das Neuartige an dieser Praxis des kollektiven Handelns ist.

Das was hinzugekommen ist, das Neuartige, *könnte* aber mit den Mitteln der herkömmlichen Ethik begriffen werden; die kollektive Praxis könnte mit den Prinzipien der Individualethik auskommen, wenn das in ihr neu erschlossene Feld ethisch neutral

---

Technologie hat die Verweisungen des Zeugganzen revolutioniert. Jedes High-Tech-Gerät erweist sich geradezu als Chimäre, im Vergleich zu Heideggers Beispiel eines zuhandenen Zeugs, eines Hammers. Heidegger spricht explizit über die *moderne* Technik in ‚Die Technik und die Kehre‘ von 1962. Die Fragwürdigkeit der modernen Technik ist, wenn ich ihn richtig verstehe, und es mir gestattet ist, seine vielschichtige und einzigartige Argumentation zur Alltagssprache herabzusetzen, dass sie unsere Erfahrung von der Natur von Teilhaben in Zur-Verfügung-haben ändert („Das Wasserkraftwerk ist nicht in den Rheinstrom gebaut wie die alte Holzbrücke, die seit Jahrhunderten Ufer mit Ufer verbindet. Vielmehr ist der Strom in das Kraftwerk verbaut“, S. 15). Da Natur in ihr Wesen verstellt wird, wird die Wahrheitserfahrung unwahrscheinlicher machen könnte und damit die Wahrheit selbst („Die Herrschaft des Ge-stells droht mit der Möglichkeit, daß dem Menschen versagt sein könnte, in ein ursprünglicheres Entbergen einzukehren und so den Zuspruch einer anfänglicheren Wahrheit zu erfahren“, S. 28), wenn nicht das Denken nach Proportion der Technik mitwächst. „Solange wir nicht denkend erfahren, was ist, können wir nie dem gehören, was sein wird.“ (S. 46).

15 'Sachzwang' ist ein in der Soziologie geläufiger Begriff, und meint die vermeintlich nicht veränderbare Grundlagen einer Entscheidung. Er wurde 1961 eingeführt von Helmut Schelsky in dem Vortrag *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation* (In: Ders.: *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf/Köln 1965, S. 439-480).

16 Praxis im Sinne von Aristoteles. In der Antike ließen sich praxis und poiesis noch ohne Probleme trennen., in dem Sinne, dass die *Regeln* für die Praxis deutlich von den technischen Regeln der poiesis abgegrenzt werden konnten. S. Nikomachische Ethik, 1140a: „Das Handeln ist sowenig ein Hervorbringen, als das Hervorbringen ein Handeln. Darum ist auch keines im anderen enthalten“ Kunst begreift Aristoteles als ein mit Vernunft verbundenes hervorbringendes Verhalten. Die Kunst (τέχνη) hat laut Aristoteles ihren Ursprung im Zufall (τύχη), und nicht in der Natur, die „seinen Ursprung in sich selbst hat“ (ebd.).

Die Analyse der Eigendynamik der modernen Technik hingegen, lässt gerade auf ein hohes Maß an Notwendigkeit in ihr schließen. Diese Grenze lässt sich daher heute nicht mehr ohne weiteres ziehen, sie ist zum Problem geworden, und mit ihr die Ethik, die sich nicht mehr nur auf den traditionellen Bereich der Praxis beziehen kann. Auch die Folgen der Handlungen im Hervorbringen und im Hervorgebrachten müssen in der Ethik reflektiert werden: „Wenn die Sphäre des Herstellens in den Raum wesentlichen Handelns eingedrungen ist, dann muß Moralität in die Sphäre des Herstellens eindringen, von der sie sich früher ferngehalten hat, und sie muß dies in der Form öffentlicher Politik tun“ (PV, 32).

ist. Jonas muss also nachweisen, dass die Folgen der kollektiven Praxis nicht ethisch neutral sind, und eine absolut neue Ethik erfordern:

Keine überlieferte Ethik belehrt uns daher über die Normen von „Gut“ und „Böse“, denen die ganz neuen Modalitäten der Macht und ihrer möglichen Schöpfungen zu unterstellen sind. Das Neuland kollektiver Praxis, das wir mit der Hochtechnologie betreten haben, ist für die ethische Theorie noch ein Niemandsland (PV, 7).

In Abschnitt 1.3 frage ich, ob die tradierte ethische Theorie der kollektiven Praxis wirklich nicht gerecht werden kann, und was Jonas' Gründe dafür sind.

Jonas will aber nicht nur die Mängel der traditionellen Ethik aufzeigen, sondern auch eine Alternative bieten. Wir müssen also weiter fragen, woran Jonas sich dafür orientiert. Wenn die Praxis in der Tat völlig neuartig ist, müssen auch die Regeln, die für sie gelten sollen, nicht auf die alten Regeln zurückgeführt werden können, denn eine Praxis definiert sich durch die (ungeschriebenen) Regeln denen man in ihr folgt. Jonas könnte (ihm selbst zufolge) also nicht einfach von den formalen Entwürfen von Kants Metaphysik der Sitten oder Aristoteles' Nicomachische Ethik ausgehen, und ihnen mit eigenen Inhalten versehen, die der heutigen Situation gerecht werden. Was Jonas sucht, ist von vornherein nicht etwa eine Maxime, die ich als *allgemeine* Maxime denken kann, weder eine Tugend die in den von Aristoteles begonnenen Tugendkatalog aufgenommen werden kann. Wie kann er sich denn orientieren bei der von ihm behaupteten Neuartigkeit?

Logisch gesehen stehen ihm zwei Wege offen. Entweder das Subjekt oder das Objekt der neuen Ethik muss strukturell neuartig sein. Entweder muss er einen bisher übersehenen Aspekt des Menschen nachweisen, oder zeigen, dass die neuartige Gefahr selber mit einer Appellqualität behaftet ist. Entweder muss er also eine theoretische Korrektur des Menschenbildes der Moderne vornehmen, *oder* einen direkten ethischen Appell der von der neuen Situation ausgeht nachweisen.

Zunächst wählt Jonas die zweite Option:

Was kann als Kompaß dienen? Die vorausgedachte Gefahr selber! In ihrem Wetterleuchten aus der Zukunft, im Vorschein ihres planetarischen Umfanges und ihres humanen Tiefganges, werden allererst die ethischen Prinzipien entdeckbar, aus denen sich die neuen Pflichten neuer Macht herleiten lassen. Dies nenne ich die „Heuristik der Furcht“ (PV, 7-8)

Im Prinzip Verantwortung hat Jonas die Heuristik der Furcht eigentlich nur angedeutet, und schlicht begründet mit dem Argument, dass „es nun einmal so mit uns bestellt [ist]: die Erkennung des *malum* ist uns unendlich leichter als die des *bonum*; sie ist

unmittelbarer, zwingender, weil weniger Meinungsverschiedenheiten ausgesetzt und vor allem ungesucht: die bloße Gegenwart des Schlimmen drängt sie uns auf[...]“ (PV, 63)<sup>17</sup>. In Abschnitt 1.4 wird die Heuristik der Furcht besprochen, und versucht zu deuten, was Jonas damit meint, dass erst durch sie „die ethischen Prinzipien entdeckbar“ werden.

Überraschenderweise bleibt es aber nicht dabei, sondern für Jonas ist beides verflochten. Auch das Subjekt der gesuchten Ethik ist sich seines Wesens nicht mehr sicher. Die „vorausgedachte Gefahr“ beeinflusst nicht nur unsere Praxis, sondern verändert auch das Menschenbild:

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 [d.h. den Menschenbegriff, KV] geht, nicht nur um physisches Überleben, sondern auch um Unversehrtheit des Wesens, so muß die Ethik, die beides zu hüten hat, über die der Klugheit hinaus eine solche der Ehrfurcht sein (PV, 8)<sup>18</sup>.

Nachdem wir festgestellt haben, das wir durch unsere neuartige Beziehung zur Welt in eine neuartige, nämlich kollektive, Praxis hineingeworfen sind, führt das zwangsläufig zu einer Veränderung des Menschenbildes.

Nachdem wir untersucht haben, ob Jonas' Hoffnung auf eine völlig neue Ethik gerechtfertigt ist, müssen wir uns klar machen, was für eine Begründung dafür möglich ist. In Jonas' Worten:

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. (PV, 8)

Ein *unbedingter* Imperativ, wie Jonas ihn für nötig hält, kann offensichtlich nur von einer *metaphysischen* Überlegung gestützt werden. In der Tat: Jonas will die neuartige Pflicht „im Sein verankern“ (PV, 8).

---

17 Siehe PV, 70: „*der Unheilsprophezeiung [ist] mehr Gehör zu geben als der Heilsprophezeiung.*“ (kursiv im Original), und TME, 67, wo Jonas die Formel *in dubio pro malo* geprägt hat.

18 Ein Autor wie Albert Schweitzer hält eine solche Ethik per se für unbegründbar: „Die Natur kennt keine Ehrfurcht vor dem Leben“ (Die Ehrfurcht vor dem Leben, München 1966, S. 32)

# Kapitel 1: Technologie als Anlaß einer neuartigen Ethik

## *1.1 Die Neuartigkeit des technologischen Zeitalters*

Die Rede von einer absolut neuartigen Lage mag ein gesundes Misstrauen auslösen. Strictu sensu ist Neuartigkeit, absolute „Unähnlichkeit mit dem Bisherigen“ eine logische Unmöglichkeit, nehmen wir als Interpreten doch beide in den Blick. Das Argument einer absoluten Neuartigkeit und Heterogenität kann immer mit dem Hinweis auf Übereinkünfte verstanden werden, denn die sind, wenn man wie Jonas von einer ‚monistischen‘ Ontologie ausgeht, immer vorhanden. Es scheint, dass sie dazu da ist, die These der tatsächlich dramatischen Veränderung unserer Lebenswelt durch die Technik, dramatisch verstärkt wiederzugeben.

Auf jeden Fall muss expliziert werden, worin genau das (relativ) Neue liegt, das die Praxis um einen Bereich ergänzt, wo die alten Prinzipien ihre Gültigkeit verlieren. Diese Nuance, von relativer Neuartigkeit zu reden, wird es gerade erlauben, die moderne Technik in seiner Genese und Kontinuität zu denken, und das Neuartige daran für den Menschen noch überzeugender zu machen, als wenn wir von einer Neuartigkeit im absoluten Sinne sprechen würden. Dabei kommt es auf unser Vorverständnis von Technik an.

Also bevor wir uns mit Jonas' Phänomenologie der Technik beschäftigen, sei eine formale Definition der Technik<sup>19</sup> vorgestellt. Der Technikphilosoph Günter Ropohl definiert Technik folgendermaßen:

Technik umfaßt:

- die Menge der nutzenorientierten, künstlichen, gegenständlichen Gebilde (Artefakte oder Sachsysteme);
- die Menge menschlicher Handlungen und Einrichtungen, in denen Sachsysteme entstehen;
- die Menge menschlicher Handlungen, in denen Sachsysteme verwendet werden.<sup>20</sup>

---

19 Das Wort „Technik“ umfasst wie auch „Apparat“ mehr als Sachen. Man denke z.B. an „Mnemotechnik“ oder „Handapparat“.

20 G. Ropohl, Technologische Aufklärung, Frankfurt/Main 1991, S. 18.

Bei Technik handelt es sich also um nutzenorientierte Sachsysteme. Auf den ersten Blick steht hier eine klare Definition, doch wenn man nach der genauen Bedeutung von Nutzen fragt, wird klar, dass hier begrifflich noch vieles offen ist. Natürlich geht es nicht um bestimmten, vorab festgelegten Nutzen, sondern hängen die von ihren Trägern ab. Diese Definition sagt eben, dass Technik von Menschen entwickelt wird die einen bestimmten Nutzen erkannt haben, der dann als Orientierung für die Entwicklung und Einsatz einer Technik dient. Für die vormoderne Technik (Pfeil, Pflug, Papyrus) ist das unproblematisch, doch bei der modernen Technik kann es zu begrifflichen Komplikationen führen. Wir werden sehen, dass bei zunehmender Eigengesetzlichkeit der Technik das Streben nach Nutzen nicht mehr alles erklärt (dass nämlich dieses Streben nicht mehr autonom ist). Dies vorweggenommen, wenden wir uns jetzt Jonas' Phänomenologie der modernen Technik zu<sup>21</sup>.

Jonas unterscheidet zwischen formaler und materialer<sup>22</sup> Merkmale moderner Technik. In formalem Sinne sieht er Technik als ein „fortlaufendes kollektives Unternehmen“ (TME, 15) mit einer Eigengesetzlichkeit. Jonas betrachtet das material Neue<sup>23</sup> moderner Technik um eine „Taxonomie“ (TME, 16) der formalen Neuheiten aufzustellen, um festzulegen, ‚woran‘ sie sich vollzieht. Die Neuartigkeit wird somit fast ausschließlich durch den formalen Aspekt erfasst. Fast ausschließlich, weil hier der Sachverhalt, dass der Mensch selbst zum Objekt moderner Technik werden kann<sup>24</sup>, offenkundig eine Neuartigkeit im Material ist.

### **1.1.1 Formale Charakteristika moderner Technik**

---

21 Jonas' Überlegungen zu einer Phänomenologie der Technik befinden sich in den ersten beiden Kapiteln von TME, und in PV, 13-58.

22 Er erreicht dadurch eine gute Übersicht. Solange sich die formalen Entwicklungen an dem Prozess und nicht am Material stattfinden, lässt sich Technologie hiermit analysieren. Eine Schwierigkeit könnte die Informationstechnologie sein (die allerdings noch nicht so weit war, als Jonas seine Analyse schrieb), wo das ‚Material‘, die Information, die formalen Entwicklungen direkt beeinflusst.

23 Bei Jonas gleichbedeutend mit „substantiell“ (TME, 15), oder „sachlich“ (TME, 30). Wir werden öfter Synonyme und Homonyme antreffen; Jonas wird oft terminologische Laxheit vorgeworfen, was zum Teil an sein jahrzehntelanges Leben in der Emigration liegen könnte. Auf jeden Fall lässt sich der Geist seiner Philosophie nicht an ihrem Buchstaben ablesen, und bedarf es einer willigen Interpretationsarbeit, die m.E. nicht so sehr seine Ergebnisse deuten muss, sondern vor allem sein Problembewusstsein.

24 Jonas' Auseinandersetzung mit der Biotechnologie bespreche ich in 1.1.2.



Moderne Technologie ist ein „Unternehmen und ein Prozeß“, nicht mehr ein „Besitz und ein Zustand“ (TME, 16) <sup>25</sup> Dieses Merkmal ist sicherlich ein Neues. In vormoderner Zeiten hatte Technologie nicht die Selbständigkeit als Prozess, sondern wurde in den Lebensprozessen (Ernährung, Kriegsführung) eingepasst. Ein Pflug war in erster Linie ein Ding das den Ackerbau erleichterte, ohne selbst Kriterien für ihn zu liefern. Sein Wesensgrund konnte eindeutig auf die Arbeit erleichternden Zwecke zurückgeführt werden, die man mit ihm erfüllt. Der Pflug ist eindeutig ein Werkzeug im Sinne Jonas<sup>26</sup>. Der Pflug ist das Paradigma für die vormoderne Technik, wo die einzelnen technischen Errungenschaften, reduziert werden können auf die Zwecke, denen sie dienen. Das konnte so bleiben, solange das Arsenal an Werkzeugen „ziemlich konstant“ (TME, 17) war, und Entwicklungen einfach passierten, statt bewusst veranstaltet zu werden (ebd.). Kurz: es herrschte noch nicht der Glaube an den Fortschritt (TME, 18), und es gab noch keine Methode, um ihn zu verwirklichen. Ganz im Gegenteil: das erzielte ‚Gleichgewicht‘ war der eigentliche Stolz früherer Hochkulturen, bemerkt Jonas in einer Fußnote (TME, 41).

Für die moderne Technik gilt laut Jonas „das gerade Gegenteil dieses Bildes“ (TME, 19). Wir haben bereits gesehen, dass die moderne Technik sich besser als ein Prozess denn als ein Besitz oder Umstand verstehen lässt. Wir sagen nicht, dass die gegenwärtige Technik, im absoluten Unterschied zu der alten, nun plötzlich einen Prozesscharakter hat, sondern, dass dieser Aspekt der Technologie sich mit ihrer Entwicklung allmählich mehr in den Vordergrund gedrungen hat, bis eine Schwelle überschritten wurde, wo ihr Wesen nicht mehr befriedigend aus ihrer Anpassung an von ihr unabhängigen, von den Menschen gesetzten Zwecken *erklärt*<sup>27</sup> werden konnte. Es

---

25 Hans Lenk nennt auch diese Prozesualität als wichtigstes Merkmal moderner Technik: „there ist a growing and accelerating importance of and orientation toward technological processes, operations, and procedures. Process controll and managerial procedural phenomena are outstanding features of modern technological and industrial production and development.“ (Advances in the philosophy of technology: new structural characteristics of technologies, S. 95).

26 Jonas' Definition eines Werkzeuges lautet: „Ein Werkzeug ist ein hierfür [für den tierischen Vitalzweck, KV] hergerichtetes träges Objekt, das vermittelnd, d.h. als Mittel, zwischen das handelnde Leibesorgan (meist die Hand) und den außerleiblichen Gegenstand der Handlung zwischengeschaltet wird.“(PU, 37).

27 Die Neuartigkeit der modernen Technik hat also *hermeneutische* Gründe, und keine ontologische. Das heißt nicht, dass sie weniger zwangsläufig sind. Die ‚absolut neuartige‘ Merkmale moderner Technik könnten mit ein wenig Phantasie auch in die vormoderne Zeit hineingedeutet werden. Wenn der Mensch z.B. Tiere als Werkzeuge interpretierte und benutzte, hatten die natürlich auch eine selbständige Existenz und waren Teil eines Prozesses mit seiner evolutiven Eigengesetzlichkeit. Der Anspruch der Neuartigkeit wird augenscheinlich geschwächt wenn sie als bloßes Merkmal unserer Interpretation aufgefasst wird. Jedoch ist dies der einzige Weg, jenen phantasievollen

kommt in erster Linie darauf an, nachzuweisen, dass das Wesen der modernen Technologie nach dem alten Muster nicht verstanden werden kann. Dafür müssen wir weiter eingehen auf die von Jonas beschriebene Neuartigkeit. Das Grundmerkmal der Prozessmäßigkeit der Technologie arbeitet Jonas weiter aus; es kommt zum Ausdruck in den folgenden drei formalen Charakteristika:

1. „Jeder neue Schritt in irgendeine Richtung in irgendeinem technischem Gebiet [...] wird im Erfolgsfalle der Anlaß zu weiteren Schritten in alle möglichen Richtungen“ (TME, 19)
2. Die Verbreitung der Technologie ist unvergleichbar schnell durch die Kommunikationstechnik einerseits, und den Wettbewerbsdruck andererseits (TME, 19).
3. In moderner Technologie ist das Verhältnis von Mitteln und Zwecken „dialektisch zirkulär“ (TME, 19).

1. Das erste Merkmal des in den Vordergrund geratenen Prozesscharakters moderner Technik, ist das Fehlen eines „Sättigungspunktes“. Das Bild, das Jonas von dieser Entwicklung skizziert, ist dass jeder erfolgreicher technologischer Schritt zwangsläufig alle durch ihn möglich gewordenen Folgeschritte verursacht. Das Kriterium des Erfolgs kann aber nicht mehr vorher bestimmt werden durch die Tauglichkeit ein bestimmtes Problem zu lösen, sondern liegt eben in jener Vermehrung der technologischen Möglichkeiten die aus ihr folgt. Der Erfolg der Mikroelektronik liegt nicht darin, dass man mit ihr Probleme lösen kann, die man bisher nicht lösen konnte, sondern darin, dass sie die Entwicklung neuer Technik ermöglichte, die ihrerseits Probleme lösen, die bisher gar unvorstellbar waren.

Immerhin ist eine ‚konservative‘ Interpretation dieses Merkmal der Technologie, die die qualitative Neuartigkeit auf quantitative Faktoren zurückführt möglich. Schon die frühesten Techniken der Menschheit, Rad und Feuer, machten vieles denkbar das bisher ungeahnt war. Durch sie folgten sicherlich schon ‚Schritte in alle möglichen Richtungen‘. Der Unterschied würde bloß darin liegen, dass die Schritte heute schneller aufeinander folgen, und dass das Äquivalent von dem, was früher in Jahrhunderten heran wuchs (Ackerbau, Metallurgie, die antike Baukunst) innerhalb von einer Generation schon mehrfach überboten wird. Diese ungeheure Komprimierung der Entwicklung könnte die Ursache dafür sein, dass man in antiken Kulturen so etwas wie einen „technologischen Sättigungspunkt“ (TME, 18) empfand, während man heute

---

Entkräftungsversuchen die Stirn zu bieten. Außerdem macht die Explizierung des Interpreteten den Projekt dieser Untersuchung deutlich. Es geht darum, die ontologische Argumentation für die Verantwortung als rationales Argument für eine der Situation angemessene Technikdeutung zu retten.

insgeheim an die Unersättlichkeit glaubt. Die Konsequenz dieser kulturgeschichtlichen Komprimierung wäre, dass man einfach alles andere auch beschleunigen müsste: prognostizierte Sitten für kommende Jahrhunderte müssten vorschnell in ethische Gebote für das Individuum umgemünzt werden, das sich dann desorientiert und unreflektiert beschränkt auf den gleichen Fortschrittsprozess, dem er so erst recht Gesetzescharakter verleiht.

Doch ich glaube, dass diese Reduktion von Qualitativem auf Quantitativem auch ihre Nachteile hat. Sie überfordert den Interpreten. Die unbedingte, metaphysische Annahme, dass alles, was möglich ist, auch realisiert werden *muß*, und sogar die Erwartung, dass ein Schritt immer neue Möglichkeiten entstehen lässt, diese ‚Begleitvorstellungen‘ der Technologie sind doch die Ursache davon, dass man die moderne Technologie gar nicht mehr anders denn als zwangsläufigen, schicksalhaften Prozess interpretieren *kann*. Wer behauptet, dass was immer schon passierte, jetzt nur mit höherer Geschwindigkeit vor sich geht, verkennt, dass die Rolle die die Menschen in dem Prozess der Technologie haben, eine ganz andere geworden ist. Die Schnittmenge des technologischen Prozesses mit dem menschlichen Entscheidungsprozess ist eine andere. Entscheidungen sind nicht mehr autonom. Jedes „Ja“ und jedes „Nein“ ist in einen selbstständigen Prozess hinein gesagt, dessen Eigengesetzlichkeit ihm abzusprechen nur noch in Wahn möglich wäre. Jonas hatte recht, als er hier einen qualitativen Unterschied diagnostizierte, solange wir stillschweigend hinzu denken ‚für den Menschen‘.

2. Die von Jonas beobachtete schnelle Verbreitung der Technologie, an der Seite des Wissens durch die Kommunikationstechnologie, an der Seite der praktischen Aneignung durch den Wettbewerbsdruck, ist einleuchtend. Betrachtet man die heutige sofortige Verfügbarkeit von beliebiger Information durch das Internet, so ist der quantitativ enorme Unterschied mit vormoderner Technik unverkennbar. Doch handelt es sich hier auch um einen qualitativen Unterschied? Wiederum möchte ich die formale Neuartigkeit anhand des bereits in Punkt eins beschriebenen Entscheidungsmoments des Menschen deutlich machen. Wir können die Ursache der schnellen Verbreitung dann so formulieren, dass in den neuen technischen Errungenschaften ein *Muß der Anwendung* liegt. Durch den Wettbewerbsdruck existieren Unternehmen die *nicht* mit der – binnen

bestimmten Rahmenbedingungen – modernsten Maschinen produzieren einfach nicht mehr, weil sie vom Markt verdrängt wurden<sup>28</sup>. Die schnelle Verbreitung ist dadurch die Ursache einer neuartigen Eigengesetzlichkeit der Technologie: nämlich dass sie de facto schnell verbreitet werden *muß*. In kritischen Debatten steht heutzutage dieses Muß in Frage, während früher umgekehrt in kritischen Situationen das Muß erst hervortrat.

3. Das Verhältnis von Mittel und Zweck hat sich in der modernen Technologie ebenfalls revolutioniert. Es ist ein Gemeinplatz, dass der größte Teil moderner Technologie Bedürfnisse befriedigt die vor einem Jahrhundert kaum vorstellbar waren, da sie erst im Laufe der technologischen Entwicklung erzeugt oder aufgezwungen wurden. Jonas schreibt: „Zwecke, die zunächst ungebeten und vielleicht zufällig durch Tatsachen technischer Erfindung erzeugt werden, werden zu Lebensnotwendigkeiten“ (TME, 20). Dieses Merkmal des Technologieprozesses ist zu unterscheiden von dem in Punkt eins behandeltem Aspekt. Dort liegt der Grund des Fortschreitens ‚in den Sachen selbst‘. Die sind schon ein hinreichender Grund für neue Schritte. Hier aber, erzeugen technische Erfindungen neue *Zwecke*, und fügen somit dem Prozess eine neue Dimension zu, die ihn weiter beschleunigt<sup>29</sup>.

Auch hier könnte – zwecks phänomenologischer Klarheit – eingewendet werden, dass es schon in der ältesten Technik ‚dialektische‘ Verhältnisse von Mitteln zu Zwecken gab. Die ‚Erfindung‘ des Ackerbaus war nicht nur Anlass zu weiteren Erfindungen, etwa der Bewässerungstechnik, sondern auch Anlass zu neuartigen Zwecken, wie dauerhafte Besiedlung usw. Jedoch gilt hier das gleiche Argument wie ich es oben ausgeführt habe. Die Zweck-Mittel-Ketten sind soweit in unsere Kontrolle geraten (und wir können uns dieser Kontrolle nicht entziehen!), dass das alte Paradigma der Technik als eines überschaubaren Ersatzes für den menschlichen Arbeitsaufwand, nicht mehr haltbar ist. Neue Zwecke ergeben sich nicht nur, sondern werden vom System ganz bewusst geplant und erzeugt.

---

28 Diese Eigengesetzlichkeit der Technologie lässt sich besonders gut illustrieren anhand moderner Industriezweigen, wo alles darauf ankommt, dass die jeweils aktuellsten Produktionsmittel im Einsatz sind.

29 Christian Illies weist darauf hin, dass durch das Verständnis dieser veränderten Zweck-Mittel Stellung im 'Bezugssystem Mensch-Technik-Natur' nicht nur die Technik, sondern gerade auch das Wesen des modernen Menschen besser verstanden werden kann. Vgl. „Technik, Mensch, Natur“, in: Prinzip Zukunft, S. 275-289.

Jonas fügt diesen drei Merkmalen ein viertes hinzu, das aus den ersten drei folgt und sie in gewisser Weise zusammenfasst, nämlich den Aspekt des Fortschritts. ‚Fortschritt‘ ist nach Jonas nicht eine ‚Verzierung‘ des technologischen Unternehmens, sondern „ein in der modernen Technologie selbst gelegener Antrieb“ (TME, 20). Jede Erneuerung ist allem Früheren *überlegen*. Jonas betont, dass es dabei nicht um die moralische Bewertung geht, sondern um ‚plane Tatsachenfeststellung‘ (TME, 41). Nóch destruktivere Atombomben sind ihren Vorgängern zum Beispiel technisch überlegen, und stellen in diesem Sinne einen Fortschritt da, moralisch deuten sie aber hin auf einen möglichen Rückschritt. Dieser formale Fortschrittsbegriff der wiederholbaren generischen Verbesserung ist theoretisch uneingeschränkt. Der Glaube an die unendliche Verbesserung (die etwas anderes ist als die *perfectibilitas*, die ständige Verbesserung menschlicher Leistung innerhalb eines Genus, wobei asymptotisch einer Obergrenze genähert wird), der vielleicht einen wahren Kern enthält, ist wesentlich für den Fortschrittsbegriff. „Niemals tritt ein Halt durch interne Erschöpfung der Möglichkeiten ein“ (TME, 25).

Dieser Aspekt des der Technik innewohnenden Fortschritts ist für Jonas der zusammenfassende Terminus für das Neuartige der modernen Technologie. Die drei hier beschriebenen Merkmale, nämlich das Fehlen eines Sättigungspunktes, die de facto gezwungene Verbreitung und die dialektische Verschlingung von Zwecken und Mitteln, sind formal zu unterscheidende Aspekte dieses Fortschreitens.

Doch das unaufhaltsame Wirken der Technologie in der Welt führt zu weiteren Veränderungen, die nicht länger nur ihren formalen Aspekt betreffen. Wir wenden uns diesen jetzt zu.

### ***1.1.2 Weitere Konsequenzen***

Wenn der soeben beschriebene Moloch der Technologie fortschreitet, führt das zunächst zu einigen weiteren neuartigen Konsequenzen. Wir unterscheiden diese von den formalen Aspekten der Technologie selbst, weil es hier nicht mehr um ihre innere Gesetzmäßigkeit geht, sondern um ihre unmittelbaren Folgen, die auch zu neuartigen Bedingungen der Praxis werden.

Erstens ‚braucht‘ die Technologie immer neues Material. Jonas nennt Mechanik, Chemie, und Elektrizität. Natürlich ermöglichen diese letztendlich die Technologie,

doch die Selbstverständlichkeit womit immer bessere Konstruktionen entworfen werden, spricht für das Jonassche Modell eines unabhängig sich vollziehenden Prozess. Jonas hatte schon bei der Chemie konstatiert, dass das Eingreifen menschlicher Ingenieurskunst „tiefer, bis in die Infrastrukturen der Materie, welcher [...] mit geplanten Nutzeigenschaften, durch willkürliche Umordnung ihrer Moleküle abgewonnen werden“ (TME, 34). Das ist ein gutes Beispiel für die Zirkularität von Zwecken und Mitteln: das Erzeugen neuer Nutzen, also neuer Zwecken in immer erfahrungsfremderen Bereichen. Die Konsequenzen des ‚Prinzips Fortschritt‘ führen also zweitens zu immer größeren Erfahrungsfremdheit der Technologie. Elektrizität ist schon ‚gänzlich ein Artefakt‘ (TME, 36). Hinzu kommt die immer größere zeitliche und räumliche Distanz zwischen Einsatz und Wirkungen der Technologie, die zumindest ihre Nachteile durch den Druck des Wettbewerbs immer weiter außerhalb der individuellen Erfahrung rücken. Als dritte Konsequenz sei hier genannt, dass die Technologie dem schieren Ausmaß ihrer Macht nach schon neuartig ist. Es gibt weder einen Bereich des Wissens, noch einen Bereich des Handelns, der nicht von ihr affiziert ist. Jede Handlung hat einen technologischen Kontext, der sie bestimmt als Glied in einer Kette, die sich nicht überblicken kann. Selbst Resultat von Fernwirkungen werden sie zu deren Funktionen. „Macht“ im Sinne von „Wirkungsmacht“ hat sich von den Menschen losgelöst.

### ***1.1.3 Der Mensch als Objekt moderner Technik***

Doch noch eine weitere Neuartigkeit muss hier angedeutet werden. In der Biotechnologie wird der Mensch erstmals selbst zum Gegenstand der Technik. Im Falle der *positiven* Eugenik kann der Mensch, also das Subjekt der Technologie, sogar „direktes Objekt seiner eigenen Baukunst“ sein (TME, 164). Hier ist die formale Entwicklung auf Material gestoßen, das ihre eigenen Voraussetzungen erschüttert. Das Subjekt der Technologie selbst verflüssigt. Jonas ahnte schon, was jetzt Wirklichkeit ist, nämlich dass wir, wenn wir ‚den Text‘ des menschlichen Genoms kennen, uns „daran machen können, den Text umzuschreiben“ (TME, 39). Es fehlt uns aber die Anleitung dafür. Wir haben kein ‚Leitbild‘<sup>30</sup>. Abgesehen von den hochkomplizierten technischen

---

30 Hier ist die Präformierung der Praxis schwer zu trennen von ethischen Überlegungen. Jonas verstand die Analyse des Fortschrittsgedankens nicht als Bewertung; das Fehlen eines Leitbildes ist aber schon ein Argument für Behutsamkeit in Sachen Biotechnologie.

Voraussetzungen, wurde dies vorbereitet durch die ‚metaphysische Neutralisierung des Menschen‘ (ebd.): „die Biotechnologie hat uns eines gültigen Menschenbildes beraubt, da alles indifferent aus Zufall und Notwendigkeit entstand.“ (ebd)<sup>31</sup>. Eine Besinnung auf das Bild des Menschen wird also um so dringlicher durch diese Revolution, sie war es wohl gemerkt jedoch schon seit der Verselbständigung der Technologie überhaupt. Hier sei schon vorweggenommen, dass für Jonas eine Ethik die diesen Entwicklungen gerecht werden soll<sup>32</sup>, nicht formal bleiben kann, sondern ein gültiges, materiales Bild des Menschen<sup>33</sup> enthalten soll.

Die Praxis ist hier also auf unüberbietbare Weise herausgefordert, nämlich durch die Möglichkeit, dass sie, über die Technologie, ihre eigenen Subjekte entwerfen kann. Die Neuartigkeit dieses Tatbestandes muss kaum noch nachgewiesen werden. Auch wenn wir ‚die Natur‘ des Menschen theoretisch ausweiten und dadurch geringere gentechnische Eingriffe so konzipieren, dass sie diese nicht verändern<sup>34</sup>, handelt es sich hier sicherlich um eine Neuartigkeit. Die Fragen nach dem *Nutzen* von positiver Eugenik die sich – schon vor-ethisch – stellen, unterscheiden sich qualitativ von

---

31 Siehe auch J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, S. 73: „Das ethische Neuland besteht in der Verunsicherung der Gattungsidentität.“ Habermas sieht dadurch den Unterschied zwischen Naturschicksal und Sozialisationsschicksal verwischen (S. 103), eine Voraussetzung für die Erfahrung von Freiheit. Die positive Eugenik verletzt die menschliche Freiheit zudem dadurch, dass sie Abhängigkeiten zwischen Generationen herstellt, die prinzipiell nicht reversibel sind. Ein Klon kann die von anderen intendierten Eigenschaften nicht retrospektiv ausgleichen. (S. 107). Das Argument von Habermas lautet demnach, dass durch die positive Eugenik den Zukünftigen die Möglichkeit einer symmetrischen Beziehung genommen wird (S. 112). Die unumkehrbare soziale Abhängigkeit eines Klons ist so fremdartig, dass das gattungsethische Selbstverständnis auf dem Spiel steht (S. 112). Wir wissen, dass Jonas dieses Argument nicht bringen kann: von seiner ontologischen Perspektive besehen, ist gerade die asymmetrische Beziehung zwischen Menschen, paradigmatisch in der Eltern-Kind-Beziehung, fundamental. Für ihn ist das Fehlen jeglicher Anweisung zum ‚Bauplan‘ des Menschen herzustellen, das einzige Argument. Jedoch wird er Habermas zustimmen wenn dieser schließt „wenn uns zwingende moralische Gründe fehlen, müssen wir uns an den gattungsethischen Wegweiser halten. (S. 121), der asymmetrische Bestimmungsverhältnisse zwischen Generationen verbietet.

32 Für Jonas muss die ethische Frage zuerst geklärt sein (S. TME201), bevor wir hier Schritte unternehmen. Es gehört jedoch auch zu moralischer Behutsamkeit, zu überdenken wie wir handeln soll, wenn sie unversehens schon eintreten. Dann dürfen wir nicht moralisch ratlos da stehen. Wichtig ist, ob dass man sich nicht in einer Scheindebatte müde kämpft, um sein moralisches Bankrott dann von der immerhin ungehemmt voranschreitenden Technologie besiegelt zu sehen. Ich glaube, dergleichen mahnte Sloterdijk in seinem ‚Brief‘ *Regeln für den Menschenpark*, S. 46ff.

33 Das Menschenbild kann sich für Jonas nicht *selbst* begründen auf transzendentalphilosophische oder diskursethische Weise. Die vollständige formale Selbstvergewisserung muss notwendig mit einer Verkennung des Eigenrechts des Materialen erkaufte werden.

34 Dies scheint nicht ausgeschlossen, wenn ein Beobachter hier *fragt* „Wie weit könnte man solche Attribute [gemeint sind genetisch veranlagte Körpereigenschaften, KV], wenn überhaupt, verbessern, ohne die Natur des Menschen zu verändern?“ (Nicolas Wade, *Das Genom-Projekt und die neue Medizin*, S. 7. Siehe auch S. 196-200 über die menschliche Natur.

bisherigen Nutzenfragen, da auch das ‚für wen‘ des Nutzens machbar geworden ist.

Hier ist nicht der Ort, uns mit der aktuellen Debatte über die Biotechnologie auseinander zu setzen<sup>35</sup>. Es ist hinreichend klar geworden, wie auch diese Technologie, und schon ihre bloße Möglichkeit, die Praxis auf neuartige Weise beansprucht.

Die absolute Neuartigkeit der modernen Technologie ist also ihre (denk- oder deutungs-) notwendige Eigenständigkeit als ein Prozess, der sich selbst immer neue Grenzen und Zwecke setzt und setzen muss um diese immer wieder zu durchbrechen und zu überbieten. Dabei ist sie durch die Kommunikationstechnologie und den Wettbewerbsdruck allgegenwärtig, und generieren Zwecke und Mittel sich gegenseitig. Die hier festgestellten Merkmale der Technologie verweisen oft schon auf die Praxis. Doch der Nachweis, dass sie nicht mit der Praxis identisch ist, ist wichtig. In der Analyse der Technik als Prozess ging es um das Merkmal der Selbständigkeit, der Unabhängigkeit von ihren Trägern; eine Techniksoziologie muss immer auch die relative Autonomie der Praxis analysieren. So schreibt der Technikphilosoph Günter Ropohl:

Technik kann als Objektivierung sozialer Strukturen und Prozesse verstanden werden; und Gesellschaft kann als Konstrukt aus technischer Substanz aufgefaßt werden. Doch auch wenn Technik und Gesellschaft zum soziotechnischen System verschmelzen, bleiben die technischen und die sozialen Subsysteme mindestens in analytischer Perspektive unterscheidbar. Vergesellschaftung der Technik und Technisierung der Gesellschaft sind Teilansichten soziotechnischer Theoriebildung, für die nicht bedenkenlos Universalansprüche erhoben werden sollten.<sup>36</sup>

Das gilt auch für die ethische Theoriebildung. Wenn wir diese analytische Unterscheidung akzeptieren, lässt sich das Ergebnis dieses Paragraphen folgendermaßen formulieren: Die Neuartigkeit der Technologie, die sich in der Praxis zeigt, ist die Art und Weise worauf sie die Praxis prädisponiert.

## ***1.2 Die Neuartige kollektive Praxis***

Wir haben vorher gesehen, dass Technologie als Prozess eine Eigengesetzlichkeit hat.

---

35 Für eine Übersicht über die bioethische Debatte, siehe Ludger Honnefelder et al., ‚Das genetische Wissen und die Zukunft des Menschen‘, Berlin 2003.

36 Ropohl, a.a.O., S. 197. Es gibt keine eindeutige Zäsur die den Anfang moderner Technologie festlegt. Sie entwickelt sich aus Errungenschaften der abendländischen Tradition, wie ihre Kritiker auch.



Es ist für eine ethische Theoriebildung wichtig, diese anzuerkennen, jedoch kann sie nur als Rahmenbedingung, und niemals als Prämisse in einem ethischen Syllogismus funktionieren. Aus der Tatsache, dass eine bestimmte Produktionsrate eingehalten werden kann, folgt noch nicht, dass es in moralischem Sinne Pflicht sei, dies zu tun. Damit zusammenhängend ist auch die These zu stark, dass individuelles Handeln (in einigen Aspekten) erschöpfend von der Technologie determiniert wird (die Sachzwangthese)<sup>37</sup>.

Jonas weist hin auf die „kollektive Täter und die kollektive Tat“ (PV, 32) die eine Rolle spielen soll in dem neuartigen ethischen Bereich. Er hat, wie wir vorhin sahen, dargestellt, dass die Technik sich nicht nur quantitativ geändert hat, sondern dass ihr *Wesen* sich gewandelt hat. Wir haben diese Neuartigkeit als die Weise verstanden, worauf sie die Praxis beansprucht.

Es tut für Jonas' Zwecke nicht zur Sache, ob man die historische Trennlinie bei der ersten oder der zweiten industriellen Revolution legt; wichtig ist, dass er in einem zweiten Schritt nachweist, dass das Aufkommen der Technologie im Sinne der oben besprochenen Verselbständigung der Technik, auch eine *qualitativ* veränderte *Praxis* impliziert. Denn es *könnte* so sein, dass die neuen Bedingungen des Handelns das Wesen der Praxis nicht ändern. Dass wir viel mehr Macht haben (PV, 59), dass viel mehr in unsere Macht gekommen ist, und wir viel mehr davon Missbrauch machen können ist an sich noch keine qualitative Änderung der Praxis. Das Wesen der Ausübung der Macht müsste sich ändern. An dieser Stelle kann die Antwort natürlich nicht sein, dass eben „das Übermaß an Macht [...] dem Menschen diese Pflicht auferlegt.“ (TME, 47). Eine neuartige Pflicht zur Verantwortung müsste nachgewiesen werden, und darf daher nicht vorausgesetzt werden. Das Ausüben der Macht muss in einem anderen Sinne neuartig sein. Jonas selbst weist auf „die innere Mehrdeutigkeit des technischen Tuns“ (TME, 43), auf die Zwangsläufigkeit der Anwendung (TME, 44), und die schlichte Größe der Ausmaße in Raum und Zeit (TME, 45) hin. Mir scheint das in der Tat eine neue Qualität zu sein. Unter bestimmten Voraussetzungen, denn an sich sind diese Merkmale schon mit dem Anfang der technischen (noch nicht technologischen) Praxis gegeben.

---

37 Ebd., S. 194.

Ich interpretiere Jonas' Beobachtungen als eine qualitative Änderung in der Ausübung der Macht. Die Macht, die wir ausüben ist nicht mehr eindeutig ‚unsere‘ Macht. Als es die moderne Technologie noch nicht gab, konnten sämtliche Folgen einer individuellen Handlung als Folgen ebendieser Handlung identifiziert werden. Natürlich gab es auch unabsehbare Folgen, aber diese konnten als Naturgeschehen ausgelegt werden, weil die Auswirkungen der menschlichen Freiheit sich sowieso leicht davon abgrenzen ließen. Gedanklich war die Ausübung der Macht von dem Weltgeschehen abzugrenzen. Das heißt: indem man den Handlungszusammenhang so interpretierte geriet man nicht in Widerspruch mit seiner *Welterfahrung*, da das Reich der Freiheit und jenes der Notwendigkeit sich klar unterscheiden ließen.

In der modernen Technologie nun, so verstehe ich Jonas' Charakterisierung der Neuartigkeit, sei dies nicht mehr möglich. Ein *notwendiger* Faktor in unserer Weltauslegung ist die kollektive Praxis. Ein kollektives Subjekt<sup>38</sup> müsste dann unterstellt werden, wenn sehr viele Individuen handeln, die Folgen aber von ihnen getrennt sind, d.h. nicht mehr reflexiv nachvollzogen werden können als Folgen des jeweils individuellen Handelns. Ein gutes Beispiel dafür ist die Emission von Treibhausgasen. Diese kann nicht auf einzelne Verursacher zurückgeführt werden, noch als Naturgeschehen interpretiert werden, ohne die Welterfahrung selbst zu erschüttern. Dies wird hier kurz angedeutet, um die von Jonas beobachtete Neuartigkeit nachvollziehen zu können. Die Annahme, unter der sie gilt, ist dass Individuen, die allein Adressat einer neuen Theorie der Verantwortung sein können, zwangsläufig für ihre Weltauslegung den Begriff eines kollektives Subjekts brauchen. Jonas selbst spricht von der ‚Zwangsläufigkeit der Anwendung‘ neuer Technik (TME, 44). Ich möchte hier interpretativ ergänzen, dass es geht um die Tatsache, dass jene Zwangsläufigkeit indem Technologiezeitalter erstmals *bewusst* geworden ist. Das Neuartige der Praxis ist, dass Individuen erstmals ihre Welt so interpretieren müssen, dass ein Kollektivsubjekt darin handelt. Wir *müssen* erstmals unser Handeln als Teil einer kollektiven Handlung interpretieren, die ihrerseits von dem Naturgeschehen abgegrenzt werden kann.

Für Jonas selbst ist die Neuartigkeit der kollektiven Praxis bekanntlich Ausgangsthese seines Hauptwerkes:

Das Zutreffen der Voraussetzungen, nämlich daß das kollektiv-kumulativ-technologische Handeln

---

38 Ich möchte das ‚kollektive Subjekt‘ nicht als suprapersonale Substanz, sondern als *hermeneutisch* notwendiger Aspekt der *individuellen* Weltauslegung verstehen.

nach Gegenständen und Abmaßen *neuartig* und daß es nach seinen, von allen direkten Absichten unabhängigen, Wirkungen ethisch nicht mehr *neutral* ist, haben wir im Vorgegangenen gezeigt. Damit aber fängt die Aufgabe, nämlich nach einer Antwort zu suchen, eigentlich erst an. (PV, 58).

### ***1.3 Das Versagen bisheriger Ethik***

Bei alledem *könnte* es doch so sein, dass die tradierte Ethik der Lage gerecht werden kann, wenn sie sich *von innen aus* konsequent weiterentwickelt, und ihr also kein neuartiges Prinzip *von außen* hinzugefügt werden müsste. Jonas muss zeigen, dass der tradierten Ethik etwas grundsätzliches fehlt. Um dies nachzuvollziehen, beginnen wir bei Jonas' Charakterisierung von ‚aller bisherigen Ethik‘.

Die tradierte Ethik bezog sich nur auf den zwischenmenschlichen Bereich des Handelns; der ganze Bereich der Technik war ‚ethisch neutral‘. Jonas erklärt das dadurch, dass die Natur verstanden wurde als eine in ihrer Integrität nicht zu schadende Ordnung im Ganzen, die natürliche Voraussetzung für jede Ethik war, aber worauf ethische Ge- und Verbote sich umgekehrt nicht beziehen konnten. Da die Ziele der *techne* außerhalb ihrer lagen, mussten sie nicht bei der ethischen Beurteilung veranschlagt werden. „Wirkung auf nichtmenschliche Objekte bildete keinen Bereich ethischer Bedeutsamkeit“ (PV, 22). Außer der konstanten Natur war auch der Mensch eine unveränderliche Größe, und nicht selbst Objekt der Technik. Auch hier konnte die Technik nicht an das Wesen des Zwischenmenschlichen rütteln.

Jonas erwähnt als weiteres Charakteristikum der bisherigen Ethik die zeitliche sowie räumliche Nähe zu ihrem Gegenstand. Zeitlich, weil Maxime sich immer nur auf Zeitgenossen beziehen: „In all diesen Maximen [sind] der Handelnde und der „Andere“ seines Handelns Teilhaber einer gemeinsamen Gegenwart.“ (PV, 23). Räumlich, weil eine Handlung keine Fernwirkungen haben konnte, bzw. diese das *ethische* Selbstverständnis nicht beeinträchtigen konnten. Ich kann Ethik verstehen als eine Regelung für Handlungen in meinem Nahbereich, auch wenn diesen Bereich durch die Handlung eines weit entfernten bösen Königs beeinflusst wird. An den Begriff der Sittlichkeit vermochte dieser König nicht zu rütteln. „Alle Sittlichkeit war auf diesen Nahkreis des Handelns eingestellt.“ (PV, 23). Dadurch reichte die moralische Intuition, um zu bestimmen, was richtig war, wie Jonas mit Bezug auf Kant feststellt<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Kant ging so weit zu sagen, dass „die menschliche Vernunft im Moralischen selbst beim gemeinsten Verstande leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann.“ (Grundlegung zur

Dass gegenwärtig prinzipiell andere Anforderungen an eine Ethik gestellt werden, haben wir oben dargestellt. Doch es *könnte* so sein, dass die bisherige Ethik diese auf *ihre* Weise bewältigen kann. Dass in den überlieferten Schriften zur Ethik nicht über Fernwirkungen und sittlichen Eigenwert nichtmenschlicher Gegenstände gesprochen wird, könnte einfach daran liegen, dass es dazu schlicht keinen Anlass gab.

Ich glaube, Jonas meint einen tiefer greifenden Grund für das Versagen bisheriger Ethik, und der hat etwas mit einer *prinzipiellen* Orientierungslosigkeit zu tun. Diese Orientierungslosigkeit ist die Unfähigkeit, *letzte* Fragen zu beantworten. Die letzte Frage ist für Jonas die Frage nach dem Vorrang des Seins über das Nichts (PV, 100), oder als zu beweisender Imperativ formuliert, der Satz, ‚dass eine Menschheit sei‘ (PV, 91). Diese Orientierungslosigkeit spielte in der neuzeitlichen Aufklärung eine methodische Rolle, nämlich als Verzweiflung (so bei Descartes). Für die praktische Philosophie hatte diese Frage keine Bedeutung. Als in der Neuzeit aber die technischen Voraussetzungen zur Selbstzerstörung der Menschheit erfüllt wurden, änderte sich laut Jonas etwas Wesentliches. Unser Handeln konnte Einfluss nehmen auf die Bedingungen der Ethik, und ihren Geltungsgrund somit untergraben. Das heißt, dass Philosophen, die die Ethik begründen wollen, auf eine *ontologische* Begründung angewiesen sind. Daraus, dass menschliches Tun seine eigene Existenz zunichte machen kann, „ergibt sich, daß das erste Prinzip einer ‚Zukünftigkeithetik‘ 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 (PV, 92).

Jonas gibt zu, dass er es sich mit diesem Weg besonders schwer macht, indem er verstößt gegen eine Grundüberzeugung der Moderne, nämlich, dass er sich dem Einwand eines naturalistischen Fehlschlusses stellen muss. Er will aus der Tatsache, dass etwas (nämlich die Menschheit) in bestimmter Weise *ist*, ableiten, dass sie sein *soll*. Anders ausgedrückt, ein ‚Seinsollen‘ der Welt muss nachgewiesen werden um die Ethik zu begründen. Nun ist eine solche ontologische Annahme nicht strikt notwendig (man widerspricht sich nicht, wenn man aus Prinzipiensparsamkeit das Wollen und das Sollen vollständig subjektiviert). Es geht Jonas aber auch darum, einen Schritt weiter zu tun als die Logik. Logische Gründe allein können die Ethik nicht von ihrer

---

Metaphysik der Sitten, Vorrede, zitiert nach PV, 24)

Orientierungslosigkeit befreien<sup>40</sup>, denn logisch gesehen besteht kein Widerspruch in der Selbstaufhebung der Menschheit<sup>41</sup>.

Dass eine metaphysische Begründung schlagkräftiger ist, scheint mir, gegeben die seinerseits begründete Metaphysikfeindlichkeit unserer Zeit aber auch unsicher. Daher schlage ich vor, Jonas' metaphysische Argumentation zu interpretieren als einen *Versuch über das Selbstverständnis* des Menschen im technologischen Zeitalter. Ausgehend von der *empirischen* Beobachtung der hermeneutischen Notwendigkeit des Begriffs der kollektiven Handlung (siehe 1.2), von einer Änderung eines Aspektes der Selbstinterpretation also, tut eine Reflexion über das Selbstverständnis<sup>42</sup> überhaupt Not. Anstatt von einer metaphysischen Begründung der Ethik zu reden, möchte ich Jonas' Beweis interpretieren als Versuch, das unaufhaltsam wandelnde praktische Selbstverständnis des Menschen mit der Vernunft in Einklang zu bringen. Gegen der positivistischen Auffassung, dass Ethik letztendlich auf willkürliche Annahmen basiert, und die Vernunft daher in ihr nicht ihre Vollendung finden kann, möchte ich durch eine Interpretation von Jonas' Wertontologie zeigen, dass unser Selbstverständnis als Vernunftwesen durch einen *gewissen* Begriff von objektiven Zwecken gefördert wird. Dadurch, dass ich Jonas' ontologische Argumente unter den anthropologischen Vorbehalt stelle, und sie so als ein für unsere Zeit angemessenes *Selbstverständnis* deute, gebe ich den Anspruch auf Letztbegründung auf. Eine Beschreibung eines angemessenen Selbstverständnisses kann bestenfalls eine Empfehlung sein. Statt als einer ontologischen Letztbegründung, die sich leicht ins Abstrakte verlieren kann, möchte ich Jonas' philosophische Ethik wiedergeben als ein Inventar guter Gründe für die Pflicht zur Verantwortung. Dieses Inventar muss aber möglichst vollständig sein. Darum muss dargestellt werden, was die möglichen *Ursachen* für Gründe sind. Gründe sind eine bestimmte Art Interpretationen von Sachverhalten. Mit anderen Worten: die hermeneutische Lage des modernen Menschen muss – im Sinne Jonas' Philosophie – geklärt werden. Nun war Jonas' Beobachtung die der prinzipiellen

---

40 Siehe PV, 149.

41 Vittorio Hösle bringt im Kern dieses Argument ein gegen die Diskursethik in seinem Buch „Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie“. Seine Lösung ist der objektive Idealismus. Ich versuche, Jonas mit hermeneutischer Bescheidenheit zu lesen, und das ontologische Argument in ein Argument für ein vernünftigeres Selbstverständnis umzumünzen.

42 Den Terminus „kollektives Selbstverständnis“ möchte ich bewusst vermeiden. Anders als bei der Unterstellung einer kollektiven Handlung, die wie andere Handlungen durch ihre Folgen identifiziert werden kann, müsste hier eine Substanz unterstellt werden die wenig erklärt, vor allem weil dadurch leicht übersehen wird, dass *Selbstverständnis* nur eine *individuelle* Leistung sein kann.

Orientierungslosigkeit der Ethik. Das Neuartige daran ist, *dass sich die Ethik dessen bewusst werden muss*. Eine *prinzipielle* Orientierungslosigkeit gab es nur in der Metaphysik, nicht in der Ethik. Ethik konnte sich entwickeln unter der Voraussetzung, dass Sein besser ist als Nicht-sein. Wenn sie aber mit derart grundsätzlichen praktischen Möglichkeiten konfrontiert wird, fehlen ihr die Worte, da sie es nicht gewohnt ist, zu verzweifeln.

Die methodische Verzweiflung in der Ethik ist also die Antwort auf die prinzipielle Orientierungslosigkeit. Sie kann keine absolute Vergewisserung leisten, aber wenigstens die Ethik davor behüten, Spielball eines Wertnihilismus zu werden, der die Vernunft auf seiner Seite ahnt. Diese methodische Verzweiflung kann aber nicht das logische Nachdenken über Sein oder Nichtsein beinhalten, sondern muss von einem konkreten Gefühl gespeist werden. Für Jonas ist das die *Furcht*:

Und je weiter noch in der Zukunft, je entfernter vom eigenen Wohl und Wehe und je unvertrauter in seiner Art das zu Fürchtende ist, desto mehr müssen Hellsicht der Einbildungskraft und Empfindlichkeit des Gefühls geflissentlich dafür mobilisiert werden: eine aufspürende *Heuristik* der Furcht wird nötig, die nicht nur ihr das neuartige Objekt überhaupt entdeckt und darstellt, sondern sogar das davon (und nie vorher) angerufene, besondere sittliche Interesse erst mit sich selbst bekannt macht. (PV, 392)

Wir wenden uns jetzt dieser Heuristik der Furcht zu.

#### ***1.4 Die „Heuristik der Furcht“ als Kompass***

„Man darf nicht erst die Aussichten bewerten und daraufhin beschließen, ob man was tun soll oder nicht. Sondern umgekehrt, man muss die Pflicht und die Verantwortung erkennen und so handeln, als ob eine Chance da wäre, sogar, wenn man selber sehr daran zweifelt“<sup>43</sup> Das sagt Jonas in einem Interview, und es zeigt die Verschiebung von der hermeneutischen Lage der Ethik, die er sowohl diagnostiziert als auch befürwortet. Heuristik ist in diesem Fall nicht Kasuistik; es geht nicht darum, ein Prinzip zu erproben, sondern eins zu finden. Es scheint merkwürdig, dass wir gerade auf diesen Aspekt seines Denkens so großen Wert legen, ist doch sein Prinzip Verantwortung sehr

---

43 Dem bösen Ende näher, S. 23.

klar ausbuchstabiert<sup>44</sup>. Gerade in dieser Aufforderung zu einer Heuristik der Furcht liegt aber das Neuartige seiner Ethik, um das es uns hier in diesem ersten Anlauf geht. Hier zwingt die Radikalität womit unsere Lebenswelt sich geändert hat, und die wir als hermeneutische Notwendigkeit des Begriffs Kollektivhandlung gedeutet haben, zu einer Ergänzung der Ethik. Erstmals wird aktiver Spürsinn in *ethicis* zum Gebot<sup>45</sup>. Die Prinzipien der Ethik kommen weder von oben, noch können sie aus reiner Vernunft hergeleitet werden. Streng genommen ist die hermeneutische Lage also aussichtslos. Was wir von einer Reflexion auf sie erhoffen können, ist kein *fundamentum inconcussum* der Ethik, sondern eine Selbstaufklärung und eine starke Empfehlung an jedes Vernunftwesen, seine Verantwortung für das Weiterexistieren seiner Gattung wahrzunehmen.

Doch warum gerade die *Furcht*? Jonas geht schlichtweg davon aus, dass „es nun einmal [so] mit uns bestellt [ist]: die Erkennung des *malum* ist uns unendlich leichter als die des *bonum*; sie ist unmittelbarer, zwingender, viel weniger Meinungsverschiedenheiten ausgesetzt und vor allem ungesucht: die bloße Gegenwart des Schlimmen drängt sie uns auf, während das Gute unauffällig da sein und ohne Reflexion (zu der wir besonderen Anlaß haben müssen) unerkant bleiben kann.“ (PV, 63-64). Er macht also eine bestimmte anthropologische Annahme, die uns erst den Leitfaden verschaffen kann, den wir brauchen um uns überhaupt ethisch zu der Zukunft unserer Gattung verhalten zu können. Diese Annahme könnte natürlich falsch sein, und es könnte so sein, dass Furcht, Jonas' eigenen Erläuterungen zum Trotz, in Ängstlichkeit verkehrt und das Gegenteil bewirkt von dem, wofür wir sie einsetzen wollen, nämlich die Selbstvernichtung statt der Selbstaufklärung. Außerdem geht es bei der Heuristik der Furcht nicht um ‚die bloße Gegenwart des Schlimmen‘, sondern muss diese durch

---

44 „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“, oder „Schließe in deine gegenwärtige Wahl die zukünftige Integrität des Menschen als Mit-Gegenstand deines Wollens ein.“ (PV, 36).

45 Etwa zwanzig Jahren vor Jonas schrieb Günther Anders in dem ersten Band der ‚Antiquiertheit des Menschen‘, dass unser Zeitalter durch die Unfähigkeit zur Angst bestimmt ist (S. 264). Obwohl es Anders einzig geht um die Apokalypse und unsere Blindheit vor ihr, und nicht um die schleichende und größere Gefahr eines langsamen Verschwimmens der Menschheit (was Jonas bei einer weniger wohlwollenden Lesung auch vorgeworfen werden kann), ist seine Intuition wertvoll. Wenn Anders schreibt, dass Roosevelt in seinem Katalog der Freiheiten statt „Freedom from Fear“ „Freedom to Fear“ aufnehmen müsste (S. 266) und die Förderung der moralischen Phantasie (S. 273) befürwortet, nimmt er Jonas' Heuristik der Furcht vorweg. „Wenn es unser Schicksal ist, in einer (von uns selbst hergestellten) Welt zu leben, die sich durch ihr Übermaß unserer Vorstellung und unserem Fühlen entzieht und uns dadurch tödlich gefährdet, dann haben wir zu versuchen, dieses Übermaß einzuholen., (S. 274).

„wohlinformierte Gedankenexperimente“ (PV, 67) erst vorgestellt werden. Jonas denkt hier an Aldous Huxley's ‚Brave New World‘.

Dass Jonas recht hat, indem er auf die Furcht setzt, können wir hier nur unterstellen. Da es uns hier nur um die Neuartigkeit der Zusatzethik für die technologische Zivilisation geht, können wir diese Frage auf sich beruhen lassen. Aus der Perspektive unserer Lesart der Selbstdeutung lässt sich der Leitfaden der Furcht erklären. Furcht ist die Anstrengung, eine zukünftig vorgestellte Situation als Verschlimmerung der heutigen zu interpretieren. Die Heuristik der Furcht beginnt mit diesem Vorstellen einer furchtbaren Zukunft. Diese Anstrengung fragt nach unserem positiven Wert, den sie Bewahren will. Offenbar ist das für die Selbstinterpretation günstiger als der umgekehrte Vorgang, nämlich der Gedanke der Utopie<sup>46</sup>. Wo die Utopie sich auf den Aspekt der Verbesserbarkeit konzentriert, rückt die Heuristik der Furcht das zu Bewahrende in den Vordergrund. Natürlich muss jede Utopie sich in Kontinuität mit der Gegenwart denken, und jeden vorgestellten Garten Eden mit Wesen bevölkern die wir Heutige gerne sein möchten – doch dieses vage Wunschbild genügt nicht mehr in einer Zeit wo die Entscheidungsfähigkeit des Menschen eine sorgfältig gehegte Illusion ist. Für die klassische Utopie galt, egal wie vollständig sie sich realisieren würde, der Mensch und seine Bedürfnisse ein konstanter Faktor waren. Der modernen Utopie fehlt

---

46 Jonas hat sich ausführlich mit dem Utopiegedanken auseinander gesetzt, wie er sie in den Schriften von Ernst Bloch fand. Dass er Bloch zu Recht Unverantwortlichkeit vorwirft, lässt sich anhand des Kapitels „Wille und Natur, die technische Utopien“ in ‚Das Prinzip Hoffnung‘ nachvollziehen. Für Bloch steht die Natur uns *prinzipiell* zur Verfügung: „Natur ist kein Vorbei, sondern *der noch nicht geräumte Bauplatz, das noch gar nicht adäquat vorhandene Bauzeug, für das noch gar nicht adäquat vorhandene menschliche Haus*. Die Fähigkeit des problemhaften Natursubjekts, dieses Haus mitzubilden, ist eben das objektiv-utopische Korrelat der human-utopischen Phantasie, als einer konkreten“ (S. 807). Zwar spricht Bloch von einer ‚Verhäßlichung‘ durch die ‚Maschinenwelt‘ (S. 808), jedoch schreibt er die Schuld dafür einzig dem Kapitalismus zu, wegen dem „*schlecht vermittelten, abstrakten Verhältnis der Menschen zum Materiellen Substrat ihres Handelns*“. Umgekehrt führe das „zwischenmenschliche Konkretwerden, das ist, soziale Revolution“ (S. 813) von selbst zur Lösung aller Probleme die die Technik verursacht. „Ebenso wird die blinde, katastrophenhaltige Notwendigkeit im sozialen wie psychischem Gebiet durch Vermittlung mit den Produktivkräften hier wie dort gebrochen. Hier, indem dies Menschen Herren ihrer eigenen Vergesellschaftung werden, das heißt mit sich vermittelt als erzeugendem Subjekt der Geschichte; dort, indem wachsende Vermittlung mit dem bisher dunklen *Erzeugungs- und Bedingungsgrund* der Naturgestze geschieht“ (S. 816). Der *prima facie* Glaube an diese Vermittlung unterscheidet ihn von Jonas. Es ist von Bloch nicht zu erwarten, dass er ein Problembewusstsein im Bereich Technikfolgen entwickelt, wenn er spricht von dem „Einbau der Menschen (sobald sie mit sich sozial vermittelt worden sind) in die Natur (sobald die Technik mit der Natur vermittelt worden ist.) Verwandlung und Selbstverwandlung der Dinge zu Gütern, natura naturans und supernatura statt natura dominata: *Das also meinen die Grundrisse einer besseren Welt, was konkrete Technik angeht.*“ (S. 817). Jonas hat völlig recht, wenn er den Utopismus dadurch kritisiert, dass es ihm *prinzipiell* schwerer ist als die Ethik der Verantwortung, die Grenzen des Fortschritts zu denken, bevor es zu spät ist (PV, 327ff, hier 330).



es an dieser Grundsicherheit. Durch die Eigengesetzlichkeit der Technologie und die kollektive Praxis ist die Selbstverständlichkeit, dass es letztlich doch um *den* Menschen geht, in Frage gestellt. Wir gelangen, laut Jonas, nur zu ihr zurück, indem wir uns aktiv mit Unheilsprophezeiungen befassen:

„Erst die vorausgesehene Verzerrung des Menschen verhilft uns zu dem davor zu bewahrenden Begriff des Menschen.“ (PV, 8)

Die Heuristik der Furcht verstehe ich also als die Art und Weise, durch etwas, das wir von uns selbst sehr gut verstehen, nämlich die Emotion der Furcht, einen Zugang zu dem zu gewinnen, was wir in unserer Welt zu verstehen leicht verlernen könnten, nämlich dem zu bewahrenden Begriff des Menschen<sup>47</sup>.

### ***1.5 Ein neues Prinzip?***

Die Heuristik der Furcht mag der beste Ansatz sein, über den Nahbereich hinaus zu empfinden, doch damit ist noch kein neues Prinzip gefunden. Hier fragen wir zum letzten Mal nach der Notwendigkeit von Jonas' Verantwortungsethischem Projekt. Es *könnte* doch so sein, dass etwa aus der kategorischen Imperativ „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“<sup>48</sup> folgt, *unter der Voraussetzung* dass das Allgemeine sich nicht mehr auf die Gegenwart beschränkt, sondern künftige Generationen mit einschließt, dass ich das Weiterexistieren ‚echten‘ menschlichen Lebens (PV, 36) in meinem Willen mit einbeziehe. Offenbar ist diese gedankliche Ausweitung des Allgemeinen für Jonas keine Lösung. Das liegt daran, dass ein psychologisches Element (bei Kant die Maxime) fehlt. Statt dessen sind es die *Wirkungen*, die der Einzelne nicht überblicken kann, die bei Jonas der Permanenz echten menschlichen Lebens nicht widersprechen dürfen. Das Prinzip von Jonas geht also deutlich über das individualethische Gebot hinaus.

An dieser Stelle sei nochmals bemerkt, dass jede Ethik sich immer an Individuen richten muss. Jonas würde das natürlich zugeben. In dem ‚Prinzip Verantwortung‘ ging es ihm um den *Beweis* seines Prinzips. Das Problem, wie sich ein Individuum zu dem 'Prinzip

---

47 Die Bemerkung, Jonas' Kritik sei voreilig, und die Hoffnung würde ‚völlig außer Kraft gesetzt‘ (Höffe, *Moral als Preis der Moderne*, S. 88) wird Jonas nicht gerecht. Jonas kritisiert die ungehemmte Hoffnung, und muss deshalb eine der Hoffnung vorausgehenden Pflicht formulieren, so in mehreren Interviews (*Dem bösen Ende näher*, S. 23, S. 39, S. 83). Es kommt ihm darauf an, die *Möglichkeit* der Hoffnung zu bewahren.

48 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, §7, A54.

Verantwortung' verhält, wird uns später noch beschäftigen<sup>49</sup>. Doch auch wenn als Grundlage der neuen Zusatzethik die überlieferten Prinzipien ausscheiden müssen, bleibt die Frage offen, ob die Heuristik der Furcht ein zuverlässiger Leitfaden für uns ist.

Es *könnte* so sein, dass die Reflexion über die neuartigen Phänomene uns keine neuen Prinzipien verschafft, sondern uns endgültig um jede Orientierung hilft. Wenn die Furcht gleichzeitig eine Notwendigkeit ihres Objekts annehmen muss (und das ist eben die Neuartigkeit der Lage), kann sie leicht verfallen in Fatalismus, und jede Gegenkraft der Tradition verliert dann ihre Autorität. Die Furcht darf darum nicht total werden, und um das zu verhindern bedarf es eines Prinzips, das eben durch diese Furcht gefunden werden muss, jedoch mit andern Mitteln begründet, denn nicht die Furcht, sondern das Prinzip muss auf die Ethik der kollektiven Praxis übertragen werden. Die von Jonas unterstellte – und von uns mit hermeneutischen Vorzeichen nachvollzogene – Eigenständigkeit der Technologie und somit der von ihr definierten Praxis nötigt ihn zu einer Begründung die über die Praxis hinaus reicht. Wenn das schicksalhafte Geschehen der Technologie die altherwürdigen Regeln der Praxis, bis hin zu dem Bild des Menschen, überholen kann, reicht auch eine grundsätzliche Reflexion über die Praxis nicht mehr aus, zuverlässige Prinzipien für sie zu definieren. Der endgültig entfesselte Prometheus hat seine Eigengesetzlichkeit – ihm ist aber an den Menschen nichts gelegen. Wir können ihn in der Theorie nur bezwingen, so mag Jonas gedacht haben, indem wir zurückgehen auf das, was uns alle zugrunde liegt, nämlich auf das Sein. Das neuartige Prinzip bei Jonas kann folglich nicht anders als ontologisch begründet werden. Wenn die Technologie unser Dasein gefährden kann, muss im Gegenzug aus dem Sein selbst eine Pflicht abgeleitet werden, es so weit nicht kommen zu lassen. Ich habe diese Absicht von Jonas so verstanden, dass die gesuchte Seinsdeutung immer schon in einer Selbstdeutung eingebettet ist. Nur daraus können Rechtfertigungsgründe, und folglich auch Gebote abgeleitet werden: die Sanktion ist das Fehlschlagen der Selbstdeutung, oder mindestens der Verlust ihres rationalen Charakters. Die Rolle der Philosophie ist es, eine rationale Selbstdeutung vorzuschlagen, oder kulturkritisch zu zeigen, dass die geläufige Selbstdeutung in ihren Konsequenzen nicht rational ist.

Jonas' neues Prinzip einer Verantwortung gegenüber der Menschheit als Ganzes *könnte*

49 Siehe Teil III, wo Jonas' ontologischer Beweis problematisiert wird, und IV, wo ich versuche, die Ethik aus Jonas' Philosophie der Biologie zu entwickeln.

sich als sinnvoll erweisen, nämlich wenn es das Selbstverständnis der Individualethik erweitert um jenes Stück, das nötig ist um in der neuartigen Realität angemessen ethisch argumentieren zu können. Die *Figur* des ontologischen Beweises *könnte* sich als sinnvoll erweisen, wenn gezeigt wird, dass sie zu einer rationaleren Selbstdeutung führt, die uns gegen technologischen Hybris schützt.

### ***1.6 Zusammenfassung und Überleitung***

Wir haben skizziert was laut Jonas eine Ethik für die technologische Zivilisation leisten muss, und wie sie begründet werden kann. Unsere durch die Technologie veränderte Welt wirft uns in eine neuartige Praxis hinein, deren Regeln nicht von der tradierten Ethik aufgestellt werden können. Der Kompass ist die geahnte Gefahr, die zugleich unser zu bewahrendes Menschenbild aufleuchten lässt. Als Philosoph will Jonas aber etwas mehr liefern: seine Bemühungen um eine neuartige Ethik zielen darauf ab, deren absolute Gültigkeit zu beweisen. Jonas versteht das 'Prinzip Verantwortung' ausdrücklich als Argument (PV, 10); er will etwas „härteres“ bieten, denn „was dem Thema einigermaßen gerecht werden soll, muß dem Stahl und nicht der Watte gleichen.“(ebd.).

Wir haben in diesem Kapitel Jonas' Analyse der Neuartigkeit der Lage nachvollzogen, und fanden uns logisch dazu gezwungen, die Neuartigkeit als Merkmal unserer Interpretation zu lesen, also eine Subjektivierung der Argumentation vorzunehmen:

- α Die Technologie muss interpretiert werden als selbstständiger Fortschrittsprozess (1.1), der die Praxis prädisponiert;
- β Die Praxis kann nicht länger vernünftig interpretiert werden ohne einen spezifisch kollektiven Bereich in ihr anzuerkennen (1.2); das Konzept der kollektiven Handlung muss die Praxis vom Naturgeschehen abgrenzen.
- γ Die prinzipielle Orientierungslosigkeit ist ethisch, nicht mehr bloß metaphysisch (1.3).
- δ Eine Heuristik der Furcht muss daher zum Gebot werden, und nicht mehr bloß eine Tugend sein (1.4).
- ε Ein Prinzip muss ontologisch bewiesen werden, woraus ethische Gebote für einzelne Handlungen abgeleitet werden können (1.5).

Unter welcher Bedingung können wir von der Neuartigkeit der modernen Lage sprechen? Der Prozess der Technologie muss sich über eine bestimmte Schwelle hinaus entwickelt haben, so weit nämlich, dass ihr eine Eigengesetzlichkeit unterstellt werden muss. Sie steht uns nicht zu beliebiger Verfügung (das galt schon für das Feuer) – doch die moderne Technologie kann mit einer solchen Auffassung die Welt nicht länger befriedigend verstehen.

Unsere Lesart versteht die Analyse der Technologie und ihrer Folgen also als eine Diagnose des moralischen Selbstverständnisses. Dieses muss sich mit der neuartigen Praxis wandeln. Die philosophische Aufgabe ist es, die beschriebene hermeneutisch prekäre Lage zu durchdenken, um dem moralischen Selbstverständnis, das sich an die Tatsachen anpassen musste, prinzipiell einen Vorsprung zu verleihen. Ein festes Prinzip ist dafür vonnöten.

Meine Interpretation rückt gerade durch das hermeneutische Vorzeichen das individuelle Selbstverständnis in den Mittelpunkt, und damit ein anderer Aspekt des Problems. Einzig in dem Individuum kann es Konflikte zwischen Verantwortung und Freiheit geben. Es muss geklärt werden, wie diese Konflikte von Jonas' Prinzip her gedeutet werden müssen. Dazu muss erstens Jonas' *Verständnis von der menschlichen Freiheit* aufgeklärt werden, und zweitens die *ontologische Begründung* der Verantwortung nachvollzogen werden.

Jonas hat in seiner philosophischen Biologie seine Überlegungen über den Begriff der menschlichen Freiheit dargelegt. Wir werden sehen, dass Jonas' biologischer Freiheitsbegriff das idealistische Problem der Verursachung vermeidet, andererseits jedoch nicht dem Reduktionismus anheim fällt. In gewisser Weise hat Jonas seine Philosophie der Freiheit aus dem phänomenologischen Grundsatz entwickelt, zu der Erfahrung zurückzukehren. Dabei macht er es sich nicht zu leicht mit einer idealistischen Lösung, die alles dem Geist prinzipiell Fremdes aus ihrer Ontologie bannt<sup>50</sup>, sondern versucht vom Standpunkt des Materialismus her dem Phänomen der Freiheit gerecht zu werden. In Teil II werden wir also den Freiheitsbegriff der Philosophie des Organischen darstellen. Er ist die anthropologische Grundkoordinate, mit der alle Überlegungen vereinbar sein müssen. Insbesondere muss er der Ethik zugrunde gelegt

<sup>50</sup> Jonas sagt, dass ein solcher konsequent durchgeführter Idealismus immer auf einen Solipsismus hinausläuft. PL, 40-41, Fußnote 2.

werden; wir werden also in Teil III fragen, ob der in der Philosophie des Organischen entwickelten Freiheitsbegriff mit dem ontologischen Beweis im 'Prinzip Verantwortung' kompatibel ist.

## Teil II Philosophie der Freiheit

In diesem Teil geht es um Jonas' Philosophie der Freiheit. Dabei werde ich mich vor allem beziehen auf die Arbeiten die er zwischen 1950 und 1965 auf Englisch geschrieben hat und die 1973 in deutscher Sprache erschienen sind<sup>51</sup>.

Ich werde also den Begriff der Freiheit rekonstruieren, wie er in jener Artikelsammlung (und in den übrigen Texten Jonas' aus dem gleichen Zusammenhang<sup>52</sup>) gedacht wird. Es bedarf hier einer Rekonstruktion, denn in Jonas' Texten geht es hauptsächlich um das Verstehen des Organischen: er versucht zu zeigen, dass wir die *lebendige* Natur nicht richtig verstehen können wenn wir sie gemäß dem Paradigma des Materialismus erforschen, oder mit dem Idealismus .

Ein Teil der Aufsätze kreist um die philosophischen Ansätze, die es gegeben hat um das Sein zu ergründen: den Panvitalismus der Frühgeschichte, den Dualismus Descartes', den Idealismus, den Wissenschaftlichen Materialismus. So bilden diese Texte eine kritische Geschichte des Verstehens des Organischen, und somit eine Geschichte der menschlichen Seinsdeutung. Diese Geschichte werden wir im ersten Kapitel nacherzählen. Weitere Aufsätze versuchen dem Ergebnis dieser Entwicklung, der Postdualistischen Erstarrung, buchstäblich zu revitalisieren: das Zeugnis des Lebendigen Leibes wieder als ernst zu nehmende Grundlage in die Theorie zu integrieren. Das wird unser Anliegen im zweiten Kapitel sein.

### Kapitel 1 Die historische Perspektive

Jonas – so interpretiere ich ihn – begnügt sich nicht damit, eine Theorie der menschlichen Freiheit abzuleiten aus Erfahrungen von Zeitgenossen, sondern auch eine geschichtliche Betrachtung ist für ihn eine Quelle und Aufgabe ethischen Denkens. Deshalb beschreiben wir in diesem Kapitel einige historische ethische Positionen, die von Jonas zum Teil widerlegt, zum Teil kritisch adoptiert werden. Bevor wir diese Ansätze durchgehen, konzentrieren wir uns erst auf die Frage nach dem Nutzen einer

---

51 Der Titel der deutschen Erstausgabe lautete „Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie.“ 1994 kriegte die Artikelsammlung den (von Jonas selbst nicht ganz geschickt befundenen) Titel „Das Prinzip Leben“ mit.

52 Ich beziehe mich hauptsächlich auf folgende Texte: *Werkzeug, Bild und Grab, Materie Geist Schöpfung, Macht oder Ohnmacht der Subjektivität.*

philosophiehistorischen Betrachtung.

### ***1.1 Über den Nutzen einer historischen Betrachtung***

Jonas steht insofern auf dem Boden der deutschen philosophischen Tradition, dass er die geschichtliche Entwicklung eines Konzeptes für eine philosophische Betrachtung für unentbehrlich hält. Das heißt bei ihm nicht – wie bei Hegel – dass Denken und Welt letztendlich identisch sind und die alten Denksysteme notwendige Phasen in der Entwicklung des absoluten Geistes sind und den Keim der Selbstüberwindung in sich tragen<sup>53</sup>. Jonas betrachtet die alten Theorien zunächst als selbständige Gebilden, wovon man etwas lernen kann. In der bereits herangezogenen späten Schrift 'Materie, Geist und Schöpfung', also nach einem 'jahrzehntelangen Nachsinnen' (MGS, 8) schreibt Jonas, was seines Erachtens der Stellenwert der philosophischen Theorien ist, die es in diesem Kapitel zu behandeln gilt:

„Reine Natur“, „reines Bewußtsein“, Materialismus, Idealismus, selbst Dualismus waren nützliche Fiktionen; in ihrem Windschutz wurden, und werden weiterhin, wichtige Einsichten gewonnen.<sup>54</sup>

Die heutige Auffassung ist somit nicht per se 'weiter' als die, die vom Laufe der Geschichte überholt wurden; sie ist nicht per se adäquater als alle ihre Vorgänger,

---

53 In den Worten von Herbert Schnädelbach: „so versuchte Hegel, das entstehende historische Bewußtsein als das Bewußtsein von Historischem, das zugleich um seine eigene Historizität weiß, noch einmal in einen absoluten Historismus oder in eine Philosophie des selbst historischen Absoluten, der >>Vernunft in der Geschichte<<. Diese von Hegel beanspruchte Einheit des Vernünftigen und Historischen, des Systems und der Geschichte zerfiel notwendig aus Gründen, die sich wesentlich aus der Einsicht in die unübersteigbare Endlichkeit und Kontingenz unserer Selbst als zugleich natürlicher, geschichtlicher und vernunftbegabter Wesen ergeben.“ (Hegel zur Einführung, S. 154f). Zu diesen Gründen gehören auch die zwei furchtbaren Weltkriegen des 20. Jahrhunderts, die für Jonas die Absage an Hegel unausweichlich machten. Jonas beschreibt den Idealismus inklusive Hegelianismus als 'Zerfallprodukt' des Dualismus wie wir unten sehen werden. Er hingegen will die *integrale* monistische Ontologie in ihr Erstlingsrecht setzen. Ob er da recht hat, sei dahingestellt (Siehe: Rolf-Peter Horstmann, Hegels Ordnung der Dinge. Die 'Phänomenologie des Geistes' als transzendentalistisches Argument für eine monistische Ontologie und seine erkenntnistheoretischen Implikationen. In Hegelstudien 41, 9-50): „Als Hegels metaphysische Grundidee wird hier seine Überzeugung bezeichnet, daß nur eine monistische Theorie der Wirklichkeit in der Lage sei, ein konsistentes Gesamtweltbild zu liefern, welcher weder von unausweisbaren Annahmen (irgendwelchen sog. 'Fakten') ausgeht noch zu letztlich unakzeptablen reduktionistischen Konsequenzen führt (durch Privilegierung irgendwelcher einseitigen Gesichtspunkte wie etwa der Forderung nach einem naturalistischen Weltmodell)“ (S. 23). Doch glaube ich dass Jonas' Ablehnung nicht reflexiv, sondern emotional, ja durch physiologischer Abneigung motiviert ist: der Gedanke an einen absoluten Geist ist nicht auszuhalten wenn er auch durch Laufgraben, KZs und Gulags marchiert.

54 Materie, Geist und Schöpfung, S. 64. Das soll aber nicht heißen, dass diesen Fiktionen die in unserer Zeit von Jonas selbst entwickelte Philosophie als real gegenüber steht. Vielmehr lehrt uns der Blick auf die Geschichte der Philosophie ein gesundes Maß an Bescheidenheit.

geschweige denn sie enthält deren Wahrheit aufgehoben als Moment in sich. Jonas erteilt eine klare Absage an den Dialektischen Eifer einer Systemphilosophie für die alles und jenes *vermittelt* sein muss.

Dennoch hält Jonas fest an der Idee einer notwendigen Abfolge von Theorien. Seine Ablehnung der absoluten Dialektik darf nicht darauf hinaus laufen, dass alles Geschichtliche bestenfalls eine äußere, von und hinein projizierte Gesetzlichkeit habe, an sich aber nur eine Ansammlung kontingenter Tatsachen sei.

Warum hält Jonas seine Überlegungen denn für dermaßen anders als die Hegels, dass er dessen System nicht ergänzen will, sondern für überholt hält:

Der erste Schritt [in Hegels universaler Dialektik] ist genau das, wozu wir uns in unserem kosmogonischen Vermuten mehr und mehr gedrängt sehen: die extreme Selbstentäußerung des Schöpfergeistes im Anfang der Dinge. Die Fortsetzung jedoch – Hegels majestätische Entwicklung allen Werdens Schritt für dialektischen Schritt auf uns hin und durch uns hindurch zur Vollendung, überhaupt die ganze erbauliche Idee einer intelligiblen Gesetzlichkeit *eines* Gesamtprozesses, der von vornherein seines Erfolges versichert ist, müssen wir ernüchterteren Zuschauer des großen und des kleinen Welttheaters – der Natur und der Geschichte – verneinen. Zu erdrückend ist die Gegenevidenz. (MGS, 51).

Diese Gegenevidenz ist die unmittelbare Erfahrung eines 'an sich' Bösen. Wenn eine unmittelbare Erfahrung, will sagen eine Erfahrung hinter die wir nicht zurückgehen können und wollen, lehrt dass die Welt nicht perfekt ist, dass wir uns keine Vernunft vorstellen, geschweige denn philosophisch postulieren können, dessen List es wäre, Auschwitz zu veranlassen, kann das nicht ohne Konsequenzen für die Grundlagen der Philosophie bleiben. Das radikal Böse kann auf keine Weise in die Dialektik aufgenommen werden, und impliziert so eine radikale Kontingenz. Der Begriff dieser radikalen Kontingenz kann nicht in das dialektische System aufgenommen werden, ohne den logischen Grundcharakter zu zerstören. Hegels dialektische Logik, durch die Methode der bestimmten Negation vorangetrieben, kann bei 'Zufällen', nicht stehen bleiben. „Das Dialektische macht [...] die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus und ist das Prinzip, wodurch aller immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt“<sup>55</sup>

Der Stellenwert von Begriffen bei Jonas ist folglich bescheidener, und sein System, wenn man es so nennen kann, hat nicht den Anspruch darauf, alle wesentlichen

---

55 Werke 8, S. 173. Vgl. Konrad Utz, Die Notwendigkeit des Zufalls, *Hegels spekulative Dialektik in der »WL«*.



Momente der Geschichte in Begriffen zu erfassen.

Der Widerspruch eines sich entfaltenden Geistes, der dennoch den heterogenen Zufall dulden muss<sup>56</sup>, ist weniger gravierend als der 'gefühlte' Widerspruch, dass die Grausamkeiten irgendwie notwendig sind, und dass der Geist sich darin entwickelt.

Wir betrachten nun Hegels Überlegungen etwas genauer. Für Hegel setzt jede philosophische Betrachtung der Geschichte die Vernünftigkeit derselben voraus:

Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei.<sup>57</sup>

Hegel weiß, dass ohne Festlegung auf den Glauben an die Vernünftigkeit sich die Geschichte nicht untersuchen ließe:

Wenn man nämlich nicht den Gedanken, die Erkenntnis der Vernunft, schon mit zur Weltgeschichte bringt, so sollte man wenigstens den festen, unüberwindlichen Glauben haben, daß Vernunft in derselben ist, und auch den, daß die Welt der Intelligenz und des selbstbewußten Willens nicht dem Zufalle anheimgegeben sei, sondern im Lichte der sich wissenden Idee sich zeigen müsse.<sup>58</sup>

Ist das so? Die Denkfigur, dass Vernünftiges nur Vernünftiges erkennen kann, darf hier nicht vorschnell angewendet werden. Wenn wir eine Geschichte erzählen, ist diese zwangsläufig strukturiert durch den Personenbegriff und die Chronologie (siehe jedes Märchen, und insbesondere 'moderne' Literatur, die eben mit diesen Zwängen spielt), aber das heißt noch lange nicht, dass die Weltgeschichte nur im Lichte der sich wissenden Idee erzählt werden kann. Über historische Personen kann so gesprochen werden wie über Zeitgenossen, es bedarf nur manchmal mehr Phantasie. Wenn die Geschichte jenen eisernen Gesetzen folgt, wir diese aber nicht in uns selbst wiedererkennen, kommt es bei Hegel zu Trauer:

Man kann [...] die Empfindung zur tiefsten, ratlosesten Trauer steigern, welcher kein versöhnendes Resultat das Gegengewicht hält, und gegen die wir uns etwa nur dadurch befestigen, oder dadurch aus ihr heraustreten, indem wir denken: es ist nun einmal so gewesen; es ist ein Schicksal; es ist nichts daran zu ändern; und dann, daß wir aus der Langeweile, welche uns jene Reflexion der Trauer machen könnte, zurück in unser Lebensgefühl, in die Gegenwart unsrer Zwecke und Interessen, kurz in die Selbstsucht zurücktreten, welche am ruhigen Ufer steht und von da aus sicher des fernen Anblicks der verworrenen Trümmermasse genießt.<sup>59</sup>

---

56 Natürlich muss der Geist (das Selbstbewußtsein) auch bei Hegel den 'Zufall' dulden: er kann sich nicht als das 'Wesen' der Natur ansehen, aber er hat sich als Körper zu verstehen. Dies bringt gerade die Dialektik in Gang, die zu Wesenserkenntnis führt. Was ich meine, ist dass der Stellenwert des Zufalls (des Un-fassbaren) nicht hinreichend durch die Figur des Dialektischen Fortschritt gedeutet ist, sondern uns auch *erschüttern* kann.

57 Hegel, Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1961, S. 49.

58 Ebd., S. 50.

59 Ebd., S. 63-4.

Die gegenwärtigen Zwecke dieser normal Sterblichen müssen ihrerseits nicht verstanden werden als Vollstrecker des Weltgeistes, sondern als 'zurücktreten in die Selbstsucht' primär als etwas, das als solche keinen Einfluss auf ihn nimmt. Wie kommt es denn, dass die Protagonisten der Weltgeschichte Menschen sind? Hegels Lösung ist es, einen Wesensunterschied zu definieren und von 'großen Menschen' zu sprechen:

Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigne partikulare Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist.<sup>60</sup>

Dieser 'Wille des Weltgeistes' ist der Aspekt menschlichen Tuns, welcher sich von der Natur abhebt:

Die Veränderungen in der Natur, so unendlich mannigfach sie sind, zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt; in der Natur geschieht nichts Neues unter der Sonne, und insofern führt das vielförmige Spiel ihrer Gestaltungen eine Langeweile mit sich. Nur in den Veränderungen, die auf dem geistigen Boden vorgehen, kommt Neues hervor.<sup>61</sup>

Hier zeigt sich klar, wie Hegel nicht versucht, Geist in Kontinuität mit Natur zu denken, wie es Jonas' Anliegen ist. Die geistigen Neuerungen, durch 'große Menschen' propagiert, bleiben als Stufen menschlicher Seinsdeutung Veränderungen in der Natur, und müssen auch als solche verstanden werden. Eine Naturgeschichte der Freiheit darf nicht auf die Perspektive des Geistes beharren.

Im Folgenden werde ich Jonas' Erzählung von der Entwicklung der menschlichen Seinsdeutung nachvollziehen. Als erster Stufe begegnen wir dem Panvitalismus (oder Animismus) den Jonas zu der Zeit des Gilgamesh-Epos (12. Jahrhundert v. Chr.) ansiedelt; dann dem Dualismus der zunächst als praktische Antwort auf die Dichotomie zwischen dem erwachenden monotheistischen Gott und dem Elend der Welt auftrat, dann theoretisch als Substanzdualismus bei Descartes; danach dem Materialismus sowie dem Idealismus (die Jonas als Verfallsprodukte des Dualismus ansieht).

Wir können aus einer solchen historischen Betrachtung lernen, insofern wir die Geschichte immer wieder unvoreingenommen betrachten. Die Identifikation einer notwendigen Abfolge von Systemen hat eine Plausibilität für die letztlich unser Selbstverständnis bürgt und nicht die 'objektive' Geschichte.

---

60 Ebd., S. 75.

61 Ebd., S. 105. Man betrachte den krassen Unterschied mit der Evolutionstheorie. Darwin's *Origin of Species* wurde 1859, also 28 Jahre nach Hegels Tod veröffentlicht.

## ***1.2 Der Panvitalismus***

Die Anfänge 'menschlicher Seinsdeutung' waren laut Jonas panvitalistischer Natur. Das einzige Erklärungsmuster das zur Verfügung stand war das Leben, und sämtliche Erscheinungen wurden mithin als lebendig gedeutet. Im Gegensatz zu dem, was der heutige *common sense* meint, war es die 'allernatürlichste Annahme' (PL, 25) dass die Welt und alles in ihr belebt ist. In der Tat lehrt die Erfahrung aus dem menschlichen Nahbereich, dass Leben die Regel ist und nicht die Ausnahme. „Erde, Wind und Wasser – zeugend, wimmelnd, nährend, zerstörend – sind alles andere als Paradigmen 'bloßen Stoffes'.“ (PL, 25). Der Anteil an eindeutig 'totem' Material ist in der urzeitlichen Erfahrung einfach zu klein, um ein Paradigma abgeben zu können.

So war der urzeitliche Panpsychismus<sup>62</sup>, auch abgesehen davon, daß er mächtigen Bedürfnissen der Seele entsprach, weithin gerechtfertigt nach Normen des Schließens und Beweisens innerhalb des zugänglichen Erfahrungsbereichs und fand sich ständig bestätigt durch die tatsächliche Präponderanz des Lebens im Nah-Horizont seines irdischen Heims. (PL, 25)

Das 'mächtige Bedürfnis der Seele' ist, dass der Mensch sich in der Welt heim fühlt und dies mit gutem wissenschaftlichen Gewissen tun kann. Zweifel an dem Grundcharakter alles Seins als Lebendiges kamen einfach nicht auf; einzelne anscheinend leblose Sachen konnten mühelos mit der allgemeinen 'Hypothese' in Einklang gebracht werden. Diese Sachlage konnte sich nur verändern durch eine beständige, eindringliche Erfahrung, die sich immer wieder der Kategorisierung unter dem Oberbegriff des Lebendigen entzog. Diese Ausnahme war der Tod. Der tote Körper stellte ein unlösbares Rätsel für unsere panvitalistischen Vorfahren dar, weil er gerade im innersten Erfahrungsbereich des Lebendigen virulent eindrang und alle Urbilder der Lebendigkeit zu widersprechen schien.

In den frühen Hochkulturen war der Tod erklärungsbedürftig. Mit großem rituellen Aufwand wurde versucht, was die Theorie noch nicht zu leisten vermochte: den Tod als natürlich anzuerkennen.

Was meint Jonas mit dem Anfang der 'Seinsdeutung'? Gewiss nicht die bloße Tätigkeit, sich etwas als seiend vor-zu-stellen, denn das tun Raubtiere auch wenn sie ihre Beute verfolgen, und diese genauso wenn sie vor jenen fliehen. Das Element der Deutung, der Interpretation ist ein spezifisch humanes Ingredienz, und erfordert ein

---

<sup>62</sup> Jonas gebraucht 'belebt' und 'beseelt' synonym. In dem Kontext anfänglicher Seinsdeutung ist er dazu auch berechtigt, denn dort gibt es noch keine ausgeprägten Begriffe von 'Leben' und 'Seele'.

Abstraktionsniveau das erst mit der Sprache eintritt<sup>63</sup>. Erst sprachliche Wesen können reflektieren über Eigenschaften des Seins als solches; erst sie können ein Analogon erfassen, das *allgemein* für alles erfahrene Seiende<sup>64</sup> gilt. Unabhängig von der Tatsache, wie differenziert Seiendes in einer Kultur erfahren wurde, ob zum Beispiel zwischen Mond, Sternen und Planeten unterschieden werden konnte, ist das entscheidende Kriterium für den Anfang der Seinsdeutung die Fähigkeit zur Abstraktion (und das setzt das Gedächtnis voraus) die weit genug geht um das Ganze seiner Erfahrungen und das korrespondierende Sein als Eins zu erfassen. Dem Menschen, lebend in *einer* Gemeinschaft, geht es schon am Anfang aller Theorie um das Eine.

Die menschliche Seinsdeutung – und damit die Seinsdeutung überhaupt – hat also angefangen als unsere Urahnen die Gesamtheit ihrer Erfahrungen als *Einheit* (Totalität) zu erfassen begannen, und dieser Einheit dann Eigenschaften zuschreiben konnten. Aus diesem Verständnis von 'Seinsdeutung' als Ur-Akt des Verstehens wird verständlich warum Jonas ohne (prä)historische Untersuchung<sup>65</sup> den Panvitalismus als Ausgangszustand menschlicher Seinsdeutung verstand.

Da wir keine überlieferten Darstellungen der 'Urphilosophie' haben, scheint es mir angebracht in einer Deutung, ihr mit unseren Begriffen zu begreifen. Das Wesentliche an dem Panvitalismus sind dann nicht mehr das Verständnis der Welt über die Merkmale des Lebendigen (das Zeugende und Bewegende) sondern die erstmalige Leistung, die *Gesamtheit der erlebten Welt unter einen Nenner* zu bringen.

Diese Interpretation Jonas' geschichtlicher Darstellung erlaubt uns im Folgenden die 'Geschichte der Seinsdeutung' in beiden Modi des Genitivs zu verstehen. Wir werden

---

63 Die Frage nach den Anfängen und Ursachen menschlicher Abstraktionsfähigkeit, die evolutionär gesehen die Entwicklung der Sprache vorausgegangen sein muss, kann hier nicht nachgegangen werden. Wahrscheinlich hat die Spurenlese erheblich dazu beigetragen.

64 Die ontologische 'Kluft' zwischen Sein und Seiendem tritt erst später zu Tage, wenn die Grammatik sich so weit entwickelt hat, dass sie die Frage nach dem Nichtsein aufwirft. Für die Rekonstruktion der *Anfänge* menschlicher Seinsdeutung ist die ontologische Kluft nicht wichtig.

65 Jonas nennt das Gilgamesch-Epos aus dem 12. Jahrhundert v. Chr. als paradigmatischen Fall für den Panvitalismus. Der sumerische Gott-König Gilgamesch sucht rastlos nach Unsterblichkeit. Die wird ihm aber von den Göttern verweigert. Aber der Rückschluss von der in Keilschrift überlieferten Queste nach Unsterblichkeit (immerwährendem Leben) auf den Panvitalismus scheint mir unerlaubt. Das Epos lässt sich durchaus auch als eine Geschichte verstehen wo der fundamentale Unterschied zwischen toter Materie und lebendiger Form noch nicht theoretisch reflektiert ist, praktisch aber vorweg genommen wird. Ob das Leben in jeder entfernter Vorzeit das *einzig*e Anzeichen des Seins war können wir, trotz Nietzsche („Wir haben vom 'Sein' keine andere Vorstellung als 'Leben'. Wie kann also etwas Totes 'sein'?“ , VIII, 2[172]), nicht sagen.

mit Jonas die Kohärente Nacherzählung der quasi-dialektischen Kapriolen menschlicher Seinsauslegung schildern, und darüber hinaus die Geschichtlichkeit der Deutung selbst im Auge behalten. Dieser Hinweis auf die Geschichtlichkeit soll nicht zu einem historischen Relativismus führen, sondern eine Sensibilität in Hinblick auf die Möglichkeiten unseres Verstehens vermitteln.

Jonas' Anspruch ist, eine gewisse Notwendigkeit in der geschichtlichen Entwicklung von Seinsdeutung nachzuweisen. Ich werde versuchen, diese Notwendigkeit begrifflich etwas stärker hervorzuheben als es in seinen Aufsätzen geschieht. Damit soll Jonas nicht zurückübersetzt werden in ein hermetisches, hegelianisches System, sondern umgekehrt soll deutlich werden, wieviel von dieser Notwendigkeit der Topologie unseres Nachdenkens zuzuschreiben ist, und wieviel der tatsächlichen historischen Entwicklung.

Der Gräberkult als symbolischer Akt, die Toten in Kontinuität mit den Lebendigen und dem Lebendigen zu gedenken konnte auf Dauer nicht mehr standhalten gegen die Versuchungen des theoretischen Geistes, den brisanten Widerspruch begrifflich zu fassen. Der Dualismus musste den Panvitalismus ablösen.

### ***1.3 Der Dualismus***

Der Widerspruch zwischen Tod und Leben im Panvitalismus, der sich bezieht auf die wichtigste Erfahrungsquelle, nämlich den (eigenen) Leib, konnte nicht bestehen. Der Gräberkult konnte ihn zwar „beschwichtigen, aber nicht zum Schweigen bringen“ (PL, 32). Irgendwann war die Glaubhaftigkeit der einst selbstverständlichen Erfahrung des Lebendigen ausgeschöpft; die ständige Wiederholung des Sterbens musste die Erfahrungsgrundlage der naiven Seinsdeutung unterminieren.

In der Sprache meiner Interpretation gefasst: Die Gesamtheit der Erfahrung konnte nicht länger als Einheit gedeutet werden, sondern *um* weiterhin verstehen zu können, musste der unverständliche Widerspruch in Begriffen abgelagert (ausgelagert?) werden. Die Spaltung musste explizit gemacht werden:

„*Soma-sema*, 'der Leib – ein Grab', so lautete (in der Orphik) die erste *dualistische* Antwort auf das Problem des Todes, das nun, ebenso wie das des Lebens, zum Problem des Verhältnisses zweier

verschiedener Entitäten, Körper und Seele, geworden war.“ (PL, 32).

Die immer virulentere Erfahrung des Todes hatte eine strikte theoretische Trennung der Bereiche Seele und Leib zur Folge. Das dem Leben Entgegengesetzte musste auch theoretisch aus der Sphäre des Lebendigen verbannt werden.

Die Frage nach der *Einheit* beider Sphären, die Frage nach einer Gesamtdeutung alles Seiende stellte sich erneut. Dieser Aspekt der Sache, dass nämlich noch der radikalste Dualismus nur in Köpfen von Theoretikern bestehen kann, die beide Seiten in Einheit denken können, scheint mir bei Jonas unterbeleuchtet. Wie schafften es die dualistischen Denksysteme, zwei völlig unabhängige Seinsbereiche zu postulieren? Salopp formuliert: wieso sind Dualisten nicht schizophran?

In nahezu allen bekannten Fällen geht mit den dualistischen Systemen das Konzept Erlösung einher. Die seelische Substanz erhält einen eigenen Seinsbereich nur in Abgrenzung zu der weltlichen Substanz, also die beiden werden in einen Vergleich gesetzt. Völlige Andersartigkeit ist natürlich ausgeschlossen. In etwas müssen die Seinsbereiche übereinstimmen. Die menschliche Seele kann sich von dem Leib befreien; nur eine menschliche Narrative kann beide Bereiche umfassen, und solange die Einheit dieser Narrative gesichert ist, ist auch der Zusammenhang alles Seienden gesichert. Die ursprüngliche Leistung, das Weltganze als Einheit zu begreifen muss nunmehr auf die Leistung des Individuums rekurrieren, sich selbst als Einheit zu begreifen<sup>66</sup>. Schon hier wird deutlich wie eng Seinsdeutung und Selbstdeutung zusammenhängen. Das Individuum versteht sich selbst zwar von vornherein als Eins, jedoch dieses Verständnis wird erst *kritisch* wenn er den Gegenpart dieser Einheit in seinem Gegenüber, im Weltganzen nicht mehr entdecken kann. Die Welt erfährt es nicht so integriert wie es sich selbst erfährt. Es entfremdet sich, denn es muss seine Einheit nunmehr auf Kosten der Weltbezogenheit zurückgewinnen. Wer ist es selbst, in dieser bedrohlichen Welt? Erfinderisch wie es ist, beginnt es sich als Bürger zweier Welten zu empfinden. Als Leib empfindet es sich noch als Teil der materialen Welt; seine Seele gehört einer höheren Seinsordnung an. Die Seele kann sich in jedem Dualismus aus dem Körper befreien und zu reiner Teilhabe an ihrer eigentlichen Seinsordnung aufsteigen. Mit dem Dualismus entstand auch der Jargon der

---

<sup>66</sup> Vgl. V. Gerhardt, Individualität, S. 70 (Nr. 2.5); S. 110 (Nr. 3.13).

Eigentlichkeit. Es ist die Narrativität<sup>67</sup> des Individuums, die die Grundvoraussetzung des Dualismus gewährleistet, nämlich die Erfassung der Welt als Einheit trotz der bis zum Äußersten strapazierten ontischen Differenz. Weil sie narrativ die Unvergänglichkeit der eigenen Seele einholen konnten, wurde es möglich den eigenen Körper als vergänglich zu begreifen. Damit war der Status der unmittelbaren Erfahrung, der durch die immer wieder hervorstechende Absurdität des Todes, jenes 'logischen' Affront (PL, 26) fast untergraben war, vorerst gerettet. Die theoretischen Anstrengungen, den innersten Vitalbefund in dem Begriff der unsterblichen Seele zu verfestigen, ermöglichten es, den Tod nicht länger als endgültig anzusehen und neutralisierten so den Skandal des Todes. Dem Grab ist seine Absurdität genommen: statt ewiger Widerspruch im Herzen des Seins, der auch vom prunkvollsten Grab (Pyramiden) nicht für immer verdeckt werden konnte, ist das Grab nun leer (PL, 34) und der Essenz des einst Lebendigen nun in einer höheren Seinsordnung angesiedelt. In dem Vokabular meiner Interpretation heißt das: das Individuum schafft es, über sich selbst eine einheitliche Geschichte zu erzählen, worin seine Seele an der Totalität des Seins teil hat. Wir werden unten sehen wie diese Narrative in der Gnosis konkret aussah.

Der Dualismus ist also charakterisiert durch die 'Entstehung des unweltlichen Selbst' (PL, 33). Jonas betont die Notwendigkeit einer dualistischen Phase:

*Dualismus* ist das Bindeglied, das historisch zwischen den beiden Extremen [dem Panvitalismus und dem Panmechanismus, d. V.] vermittelte, die wir bisher unhistorisch einander gegenübergestellt haben: er war in der Tat das Vehikel für die Bewegung, die den menschlichen Geist vom vitalistischen Monismus der Vorzeit zum materialistischen Monismus der Jetztzeit, als zu ihrem unvorsätzlichen, ja paradoxen Ergebnis, führte: und es ist schwer zu sehen, wie der eine von dem andern her hätte anders als auf diesem gewaltigen Umweg erreicht werden können. (PL, 31).

Der Weg durch den Dualismus ist unumkehrbar (PL, 35). Eine Rückkehr zum Monismus der Urzeit ist nicht möglich<sup>68</sup>, denn „der Dualismus war keine willkürliche Erfindung, sondern die Zweiheit, die er zum Vorschein brachte, ist im Sein selbst

---

67 Jonas hat den Namen Ricoeur genannt als ihn gefragt wurde, welchen zeitgenössischen Philosophen er für bedeutend hielt. Siehe Focus 3 / 18. Januar 1993, S.89.

68 Der integrale Monismus, den Jonas selbst anstrebt, ist der Versuch einer expliziten Bewältigung des Dualismus, die die Polarität nicht rückgängig machen kann, sondern sie „in eine höhere Einheit des Seins aufheben [will], aus der sie als Seiten seiner Realität oder Phasen seines Werdens hervorgehen.“ (PL, 36). Jonas' Unterschied zwischen dem vorzeitlichen, naiven Monismus und dem postdualistischen Monismus ist aber begrifflich unscharf. Der naive Monismus hatte seine Anomalie durch das Grab bewältigt; der integrale Monismus bedarf theoretischer Anstrengung.

begründet.“ (PL, 36). Jeder Postdualismus muss mit dem Erbe des Dualismus fertig werden (PL, 36).

Die Notwendigkeit der dualistischen Phase kann natürlich von einer kulturrelativistischen Position her in Frage gestellt werden; Jonas muss zugestanden werden, dass zumindest für das Selbstverständnis der abendländischen Kultur die vom Dualismus formulierte Polarität unhinterfragbar ist. Ich glaube aber nicht, dass Jonas zum Beispiel den Buddhismus für zurückgeblieben halten würde aus dem Grunde, dass sich dort keine 'dualistische Revolution' im Denken ereignet hat.

Um die dualistische Weltansicht besser zu verstehen, wenden wir uns jetzt dem *non plus ultra* des Dualismus zu, dem von Jonas ausführlich studierten *Gnosis*.

#### **1.4 Die Gnosis**

Neben der Feststellung, die Gnosis<sup>69</sup> ist eines der radikalsten praktischen Ausprägungen des Dualismus, gibt es noch einen Grund, sie hier etwas ausführlicher zu behandeln.

Jonas' bahnbrechenden Schriften über die Gnosis haben Jonas ein Leben lang begleitet<sup>70</sup>: 1928 reichte er seine Dissertation 'über die Gnosis' bei seinen Lehrern Heidegger und Bultmann ein; 1934 (Jonas war damals schon nach Palästina emigriert) erschien der erste Teil, 'die mythologische Gnosis'. Die Veröffentlichung des zweiten Teils musste bis 1954 warten, als Jonas, mittlerweile Gastprofessor am Carlton College in Ottawa, Kanada, aus Übersee sich damit einverstanden erklärte<sup>71</sup>. Erst 1993, in seinem Todesjahr, erschien dann posthum der zweite Teil nochmal, ergänzt mit einer

---

69 Eine allgemeine Einführung in die Gnosis bietet Micha Brumlik, *Die Gnostiker*. Interessant ist, dass er wie Jonas kommend aus der Gnosisforschung zu einer Kritik an Heidegger kommt: „Noch in einer weiteren Hinsicht steht Heidegger trotz seiner orthodox christlichen Sündenlehre in der Schuld gnostischen Denkens: Jene Formen von Verfehlung und Versuchung, die für Heidegger grundsätzliche Elemente des menschlichen Lebens bilden, entbehren jedes konkreteren, ethischen Bezuges“ (S. 331).

70 Zu den persönlichen Motive: Siehe Micha Brumlik, *Ressentiment – Über einige Motive in Hans Jonas' frühen Gnosisbuch*. In: *Prinzip Zukunft*, S. 113-128. Er legt u.a. dar, wie Jonas, die Hoffnung in der Gnosis nicht wahrhaben wollte (wie sie z.B. im valentianischen 'Evangelium veritatis' enthalten ist, eine Schrift die erst 30 Jahre nach Jonas' Dissertation entdeckt wurde).

71 Einzelne Teile waren zuvor als Artikel publiziert.



Studie über Plotin und einigen wichtigen Artikel über die Gnosis<sup>72</sup>. Er war lange Zeit als 'Gnosis-Jonas' bekannt<sup>73</sup>.

Unseren Überlegungen sei eine kurze Beschreibung 'von außen' voran geschickt, die einen Einblick gibt in den philosophischen Ruf der Gnosis:

Die Kabbalistische und die Gnostische Philosophie, bei deren Urhebern, als Juden und Christen, der Monotheismus vorweg feststand, sind Versuche, den schreienden Widerspruch zwischen der Hervorbringung der Welt durch ein allmächtiges, allgütiges und allweises Wesen, und der traurigen, mangelhaften Beschaffenheit ebendieser Welt aufzuheben. Sie führen daher, zwischen die Welt und jene Weltursache, eine Reihe Mittelwesen ein, durch deren Schuld ein Abfall und durch diesen erst die Welt entstanden sei. Sie wälzen also gleichsam die Schuld vom Souverän auf die Minister. Angedeutet war dies Verfahren freilich schon durch den Mythos vom Sündenfall, der überhaupt der Glanzpunkt des Judentums ist. Jene Wesen nun also sind, bei den Gnostikern, das phlegmata, die Aeonen, die hyle, der Demiurgos usw. Die Reihe wurde von jedem Gnostiker beliebig verlängert. Das ganze Verfahren ist dem analog, daß, um den Widerspruch, den die angenommene Verbindung und wechselseitige Einwirkung einer materiellen und immateriellen Substanz im Menschen mit sich führt, zu mildern, physiologische Philosophen Mittelwesen einzuschleiben suchten, wie Nervenflüssigkeit, Nervenäther, Lebensgeister und dergl. Beides verdeckt, was es nicht aufzuheben vermag.<sup>74</sup>

Das Phänomen der Gnosis betrachten wir also als Exemplifikation jener 'geschichtlichen Notwendigkeit' um die es in diesem Kapitel geht. Wir haben gesehen, dass der 'Aufschrei des Todes' als Erfahrung jeder frühen Menschengemeinschaft auf Dauer nicht durch den naiven Monismus in Zaum zu halten ist. Diese Überlegung konnte nicht durch konkrete Kulturen belegt werden. Die Entstehungsstunde des frühesten Dualismus kann nicht genau bestimmt werden, schon weil, wie ich vermute, sie aus der Zeit vor der Entstehung der Schrift stammt, aus der wir ja keine Dokumente haben. Von der Gnosis hingegen, besitzen wir einen relativ gut erhaltenen Quellenbestand<sup>75</sup>. Wir folgen Jonas in seiner pragmatischen Bestimmung des Phänomens, also in seiner Definition der Sache über ein *Vorverständnis*, das niemals völlig gerechtfertigt werden kann. Die gefundenen Phänomene werden zwar der Definition entsprechen, sie aber nicht berichtigen können. Er ist sich dieses Abgrenzungsproblems bewusst<sup>76</sup> wenn er die Gnosis auf ihre 'Daseinshaltung' hin untersucht. Diese Gnosis also ist die religiöse Manifestation des bislang größten dualistischen Exzesses. Die Grunderfahrung die sie verursacht hat ist nicht nur die

---

72 U.a. der Artikel 'Gnosis, Existentialismus und Nihilismus', abgedruckt im ZNE, S. 4-25.

73 Vgl. R. Löw, Die neuen Gottesbeweise, Augsburg 1994, S. 92.

74 A. Schopenhauer, Parerga I, Fragmente zur Geschichte der Philosophie, §8. Gnostiker. Diese Analogie von Schopenhauer wird auch von Jonas nachvollzogen.

75 Die klassischen Texten, die Kommentare der Kirchenväter und die in 1945 entdeckte Nag-Hammadi Codices. Jonas hat diese in dem zweiten Teil seiner Gnosisarbeit berücksichtigt.

76 Siehe G II, S. 328.

allgemein menschliche Erfahrung der Sterblichkeit, sondern die mehr spezifische Erfahrung 'kosmischer Einsamkeit' (streng genommen ist dieser Terminus unglücklich gewählt, denn was er ausdrücken will ist gerade, dass die Welt aufhört als *kosmos*, als Ordnung zu existieren). Diese Erfahrung kann in den unterschiedlichsten kulturellen Kontexten auftauchen. Jonas zitiert in diesem Zusammenhang aus Pascal's *Pensées*, eines der eindringlichsten Zeugnisse menschlicher Einsamkeit:

Quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l'éternité précédant et suivant, le petit espace que je remplis et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je 'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi? <sup>77</sup>

Es ist die Gefahr des Nihilismus, und Jonas wird später die Grundübereinstimmung vom modernen Existentialismus und der Gnosis einsehen. Für Jonas bezeichnet 'Gnosis' eine 'Daseinshaltung', ein Vorläufer seines späteren Begriffes 'Seinsdeutung'. Indem die Gnosis eine konkrete Reaktion (die Entweltlichungstendenz) auf eine konkrete historische Lage darstellt, kann an ihr die geschichtliche Notwendigkeit der Abfolge von Seinsdeutungen illustriert werden. Der bereits vorhandene Dualismus<sup>78</sup> musste sich, katalysiert durch die miesen Welterfahrungen, drastisch verschärfen. Über die historische Ursache der Gnosis ist die Forschung nicht einer Meinung<sup>79</sup>. Jonas geht davon aus, dass sie eine mittelbare Folge des Untergangs der griechischen Polis war:

Immer blieb wenigstens der Kosmos die große Polis für seine Bürger, die Geschöpfe, immer blieb er der vollkommene Gott. Auf den Menschen rückübersetzt: die große innerweltliche Daseinsmöglichkeit, die das Griechentum für die Eingliederung des Menschen in die Welt gewonnen hatte, blieb auch in der eingetretenen Brüchigkeit des tatsächlichen Verhältnisses theoretisch und der aufgebotenen Haltung nach ungebrochen. Demgegenüber quillt im Gnostizismus [...] etwas völlig Anderes herauf: ungeheure Daseins-Unsicherheit, Welt-Angst des

---

77 *Pensée* 205. Vgl. 347. Zitiert in PL, S. 348. Darf man so etwas in eine andere Sprache übersetzen?

78 Die Spaltung im Ursprung der Welt und deren Aufhebung ist bekanntlich bereits bei Platon belegt, etwa im *Symposion* 15, 189c-193d oder am Schluß der *Nomoi* 12; bei Empedocles heißt es: „Ein weiblicher Daimon, der die Seelen mit fremdartiger Fleischeshülle umkleidet“ (Diels/Kranz, Nr. B 126); im Christlichen Bereich lässt sich *pars pro toto* Epf 2,14f heranziehen: „Denn er ist unser Friede, der aus beiden *eines* gemacht hat...“

79 Manche meinen, die Gnosis sei jüdischen Ursprungs. So Prof. Quispel in einer Diskussion mit Jonas (Siehe G II, 358). Laut Jonas ist die Gnosis entstanden 'at the fringe of judaism'; jedoch ist sie Ausdruck einer selbständigen Denkströmung: Jonas spricht von „the incipient Gnostic flood“ und „the mighty gnostic tide“ (ebd). Vgl. G I, S. 74: „In den Jahrhunderten um die Zeitenwende erwuchs in den Gebieten östlich des Mittelmeeres bis tief nach Asien hinein ein neues Welgefühl – soviel wir sehen in spontaner Gleichzeitigkeit auf weitem Raume -, mit ungeheurer Macht und aller Verworrenheit des Anfangs hervorbrechend und naturgemäß nach eigenem Ausdruck ringend.“ Kurt Rudolph definiert in seinem Standardwerk die Gnosis als „eine historische Kategorie, die eine bestimmte Form spätantiker Weltanschauungen erfassen will und dabei an deren eigenes Selbstverständnis anknüpft.“ (S. 64).

Menschen, Angst vor der Welt und vor sich selbst.<sup>80</sup>

Bei der Gnosis geht es laut Jonas um eine genau abgegrenzte, spezifische 'Seinserfahrung'; hier wäre also der Ort, die Verschränkung historischer Gegebenheiten, psychologischer Auswirkungen und ontologischer Verwurzelung zu illustrieren. Der Nachweis, dass die allgemeinste Disziplin genetisch bedingt ist durch ihren historischen Kontext, kann nur lehrreich sein.

Nach dieser historischen Erklärung der gnostischen Weltfeindlichkeit besprechen wir die Art von Dualismus in der Gnosis. Doch zuerst sei angedeutet, dass der andere Aspekt den ich in meiner Rekonstruktion systematisch zu berücksichtigen versuche, den geistigen Akt der den Bogen überspannt und die Einheitserfahrung trotz des Dualismus wiederherstellt, danach behandelt wird. In dem Kontext der Gnosis geht es dabei natürlich um die *Erlösung*, die Befreiung des Pneuma aus dem Leib, die Hoffnung aus dem irdischen Gefängnis befreit zu werden. Bei Jonas liegt der Nachdruck nicht auf diese narrative Leistung, die zeigt wie der gnostische Dualismus gelebt wird, sondern auf die 'Seinserfahrung', die zeigt wie er zustande kommt. Vielleicht liegt das daran, dass Jonas die Gnosis in seiner Interpretation bewusst 'entmythologisiert' hat und salonfähig gemacht hat für die Philosophie indem er ihr die 'mythologischen Verschrobenheiten' abgestreift hat<sup>81</sup>.

#### **1.4.1 Der Dualismus in der Gnosis**

Die Radikalität des gnostischen Dualismus lässt sich illustrieren anhand der mythologischen Beschreibung der Sphären und deren Entstehung wie sie sich – mit Variationen bei den einzelnen Strömungen – aus den Quellen ergibt<sup>82</sup>. Die Welt wurde nicht direkt von Gott geschaffen, sondern von abtrünnigen finsternen Mächten, meistens dem Demiurgen (der nicht zu verwirren ist mit dem Demiurgen aus Platons *Timaeos*). Am Anfang war nicht das autonome Wort, sondern ein Missgeschick, eine Drama des

---

80 G I, S. 143. Vgl. „die pantheistische Illusion der Antike ist zerbrochen“ (S. 170).

81 Diese Methode hat Jonas bereits in AF entwickelt. „[dass] selbst den entlegensten und metaphysischen dogmatischen Hypostasierungen irgendein konkreter ursprünglicher Erfahrungsboden zugrundeliegt.“ (S. 80). Die Dogmen müssen 'entmythologisiert' werden um sie für die Daseinsanalyse zugänglich zu machen. Der Begriff 'Entmythologisierung' wurde übrigens später von Rudolf Bultmann adoptiert. Vgl dazu: Poliwoda 2005, S. 28.

82 G II, S. 332. Vgl. Kurt Rudolph, *Die Gnosis*, S. 67-74.

Wissensverlustes, worin sich die 'Gottheit'<sup>83</sup> aufspaltete und woraus die finsternen Mächte hervorgingen, die dann die Welt schufen aus Eifersucht um die Menschen – die ja einen Funken göttlichen Pneumas in sich tragen<sup>84</sup> – darin einzukerkern. Die Welt wurde also aus einem *Mangel* an Wissen geschaffen.

Das materielle Universum wird beherrscht durch die Archonten, die Planetengötter. Gemäß der Anzahl damals bekannten Planeten<sup>85</sup> gab es sieben Sphären die konzentrisch geschichtet über der Erde existierten. Jenseits dieser Sphären lag eine achte Zwischensphäre, und erst darüber wohnt Gott in dem Lichtreich, dem Pleroma.

Gershom Scholem definiert das Pleroma folgendermaßen:

Pleroma ist „der Ort 'wo Gott wohnt'. Das Pleroma ist eine Welt der Vollkommenheit und der absoluten Harmonie, die sich aus einer Reihe von Wesenheiten und göttlichen Emanationen heraus entwickelt, die in der Geschichte der Gnosis unter den Namen Äonen, 'Ewigkeiten', oberste Wirklichkeiten, bekannt sind.<sup>86</sup>

Diese äußerliche Sphärenordnung, die in jedem gnostischen System variiert<sup>87</sup>, ist der realste Ausdruck des Dualismus zwischen Welt und Gott. Die Welt wird als das „Gott-Entfremdende, Gegen-Göttliche“ (G I, S. 150) verstanden. Dieser Dualismus Gott-Welt wird widerspiegelt in dem Dualismus Mensch – Welt. Im Grunde geht es laut Jonas um zwei Seiten des gleichen Dualismus: der ursprüngliche Dualismus zwischen Gott und der Welt, der am Anfang des gnostischen Mythos steht, und der, der aus dem existenziellen Zustand der Entfremdung herrührt. Dass es der gleiche Dualismus ist, meint, dass in dem Menschen ein Funken Göttlichkeit anzutreffen ist. Überhaupt können die Dualismen nur so zu einer Narrative (in der Erlösungsmythos s.u.) vereinigt werden, wenn der zu entferntesten Erhabenheit heraufgewürdigte Gott zugleich einem

---

83 In den radikalsten Dualismen kommt es zwangsläufig zu einer Unterscheidung zwischen dem Gott worüber wir aussagen machen müssen um nicht ganz in Schweigen zu verfallen, und der Gottheit die sich jedweder Aussagen entziehen muss. Diejenige Attribute, die nicht verstanden werden können wenn Gott als absolut Fremder, mitunter als Nicht-Seiender verstanden wird, werden mythologisch eingekleidet und verstreut unter den Mittelwesen. Siehe auch unten den kurzen Exkurs über die deutsche Mystik.

84 Ob *alle* Menschen einen solchen Funken in sich tragen oder nur der s.g. pneumatikos sei dahingestellt. In diesem Zusammenhang ist die soziologische (Webersche) Deutung der Gnosis interessant, die sie zurückführen will auf elitäre Herrschaftstrukturen.

85 Und auch jetzt bekannt sind seit der Entscheidung am 24. August 2006, Pluto nicht mehr zu den Planeten zu rechnen.

86 G. Scholem, Ursprünge und Anfänge der Kabbala. Berlin, New York 2001, S. 60. Der Jude Scholem war eng mit Jonas befreundet. Für die biographischen Hintergründe siehe Christian Wiese, *Hans Jonas. 'Zusammen Philosoph und Jude'*. Frankfurt/Main 2003, sowie Jonas' *Erinnerungen*, Frankfurt/Main 2003.

87 Siehe Hörman, *Die Gnosis*, 1994, S. 341ff. für bildliche Darstellungen der unterschiedlichen Systeme.

inneren Kern im Menschen entspricht: einer unreligiösen Erfahrung der Gottähnlichkeit. Dass dieses Gefühl der Erhabenheit imstande ist, die ethischen Intuitionen zu verstümmeln und so eine Indifferenz *in ethicis* zu veranlassen, wird Jonas später beschäftigen und sei hier nur vorweggenommen. Einfache dialektische Logik lehrt diese 'paradoxe' Fusion des äußerst Fremden und äußerst Nahem, wie es allen mystischen Lehren zu eigen ist. Wenn ich reflektiere über das, was mir am fernsten ist, muss ich es zumindest als seiend anerkennen, ich kann ihm aber keine Eigenschaften zuschreiben. So entsteht ein 'reiner' Begriff, der mir zugleich am fernsten und am nächsten ist. Es kommt darauf an, diese dialektische Bewegung nicht als geschichtstreibenden Prozess überzubewerten, sondern sie als 'asymptotische' Grenze der Möglichkeit menschlichen Erlebens zu betrachten. Die Subtilität menschlicher Psychologie, die Vielschichtigkeit menschlicher Freiheit, die für Jonas Anlass zum Philosophieren ist, erlaubt nur diese gelockerte Auffassung von der geschichtlichen Notwendigkeit.

Wo der angestrengte Dualismus zwischen der Welt und Gott resultiert in dem gigantischen Sphärenreich mit den vielen Zwischenwesen, so geht mit der existenziellen Seite des Dualismus die gnostische Leibfeindlichkeit einher. Der Leib wird von Anfang an, und nicht erst seit dem Sündenfall, als feindlich betrachtet. Er ist eindeutig ein Grab. So heißt es in einer wichtigen Quelle: "Warum habt ihr mich von meinem Orte weg in die Gefangenschaft gebracht und in den stinkenden Körper geworfen?"<sup>88</sup> Die Geworfenheit in den Körper lässt sich mit der Geworfenheit bei Heidegger assoziieren<sup>89</sup>, muss allerdings anders verstanden werden. Der Gnostiker würde die Geworfenheit nicht zum *Wesen* des menschlichen Daseins zählen, denn das ist das unantastbare Pneuma.

Bemerkenswert am gnostischen Dualismus ist, dass auch der Geist ( $\psi\upsilon\chi\acute{\epsilon}$ ) sich völlig im Bereich des irdischen, also von den finsternen Mächten Geschaffenen, befindet. Auch die Psyche ist Teil jener Fesseln womit die Archonten verhindern wollen, dass das Pneuma zur  $\gamma\omega\omicron\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$  gelangen kann und so Anspruch hat auf Erlösung wenn es beim Tod den

---

88 Ginza. Der Schatz oder das Große Buch der Mandäer, S. 388. Vgl. im Thomas-Evangelium (Text aus dem Nag Hammadi Fund) Nr. 87 „Es sprach Jesus so: Elend ist der Leib, der an einem Leibe hängt, und elend ist die Seele, die an diesen beiden hängt.“ Vgl. Rechter Ginza III: „Sie stecken ihn in Schmutz / und kleiden ihn in Fleischesschimmer. / Sie stecken ihn in Schmutz / und bekleiden ihn mit einem nichtigen Gewand.“ Zitiert nach Rudolph, *Die Gnosis*, S. 129.

89 Vgl. Sein und Zeit, S. 38ff.

Körper verlässt. Die Psyche ist bestimmt durch das Moralgesetz, womit die Leiber in das System eingefügt werden:

In der radikal-gnostischen Konzeption wird der Kosmos als zur Gänze 'eingeklammert', eigenständiger und auf Gott unbezüglicher Bereich, gleichsam unangetastet in seinem inneren Bestand und Kräftesystem, als Ganzes überboten, und dies führt über ihn und seine Möglichkeiten kein Weg zu Gott (Marcion). Folgerichtig ist auch das menschliche Weltsein und mit ihm die 'ψυχή' von vornherein und radikal verlorenes Gebiet, das keine positiven Möglichkeiten zu entwickeln vorgibt; auch die ausgezeichneten Möglichkeiten realisieren, als solche der ψυχή, nur die ursprüngliche Weltverhaftung, sind Vollzugsweisen der kosmischen Verstrickung, deren Instrumente die ψυχή in jedem Falle, weil ihrem Wesen nach, ist. Hier wie dort, in der anthropologischen wie in der kosmologischen Konzeption, wird der 'eingeklammerte' und überbotene Bereich einfach sich selbst überlassen. (G II, S. 25)

Das sittliche Verhalten ist dadurch völlig unwichtig<sup>90</sup>: In der Tat ist die ethische Indifferenz, die schon Plotin als ungriechisch beanstandet hat, Jonas' Kritikpunkt an der Gnosis. Die Gleichgültigkeit allem Irdischen gegenüber kann sich sowohl in Askese (wie im Manichäismus; siehe G II, S. 35-37) wie im Libertinismus auswirken (Siehe G I, S. 233ff)<sup>91</sup>. Diese 'ethischen' Lehren sind keine Verwirklichungen des griechischen ἀρετή-Begriffs, sondern eine Ethisierung der Entweltlichungstendenz wie sie seit der frühesten hermetischen Gnosis aufgetreten ist (G II, S. 26ff). Anders ausgedrückt: Die Menschheit trägt keinerlei Verantwortung, sie ist radikal entlastet.

Warum musste die Gnosis gerade so trennen? Warum konnte nicht mehr zumindest bei Teilen des Moralgesetzes einen göttlichen Ursprung erkannt werden und dieses Gesetz so in den Bereich des Pneuma hinüber gerettet werden? Nicht, weil die Befolgung des Moralgesetzes Schlimmes bewirken würde, wurde ihm kein göttlicher Ursprung zugestanden, sondern umgekehrt, von der Unmöglichkeit in der widergöttlichen Welt Gutes zu tun schloss man auf die Widergöttlichkeit des Moralgesetzes. Es konnte als solches nur die Psyche ansprechen, niemals das Pneuma. Die fest verankerten

---

90 Jonas beschreibt die 'soteriologische Brüderethik, die von der diesseitigen Gesellschaftsethik der Antike weltenweit absteht.' (G I, 170f): „Nicht mehr wie dort positive Gestaltung des weltlichen Miteinanderseins, das durch die gemeinsamen innerweltlichen Interessen vermittelt wird, und als letzter Sinn dieser Gestaltung die Eingliederung des Menschen in den Kosmos, sondern, unter Überspringung der ganzen diesseitigen Sphäre und ihrer Individuation, einzig die Förderung der Erlösung im Anderen, d. h. Seiner Entweltlichung, die Jedem zum *vehiculum* der eigenen wird, ist das Ziel dieser Ethik; ihr Subjekt nicht das konkrete Individuum, sondern nur noch sein unpersönlicher, nichtweltlicher Kern, der <Funke>, der in allen identisch ist; und die Basis, die dieses Miteinander stiftet, worin seine konsitutive Begegnung stattfindet – gemeinsame Einsamkeit in der zur Fremde gewordenen Welt.“(ebd.)

91 Vgl. Nietzsche: „Wir kennen alle den Rausch, als Musik, als blinde sich selber blendende Schwärmerei und Anbetung vor einzelnen Menschen und Ereignissen [...] Es giebt auch eine gewissen excentrisch werdende Bescheidenheit, welche das Gefühl der Leere selber wieder wollüstig empfinden läßt: ja einen Genus an der ewigen Leere aller Dinge, eine Mystik des Glaubens an das Nichts und ein Sich-Opfern für diesen Glauben.“ (KSA 11,25[13]).

Vorstellung des Bösen in der Welt musste die Trennlinie so ziehen, dass der ganze Bereich des Handelns im Diesseits liegt. Die Frage von Tertullian, *unde malum et quare* war schon definitiv beantwortet im Mythos vom Demiurgen; darum war die Frage *unde bonum et quare* im Diesseits illegitim. Wenn das Phänomen des Bösen so verständlich und allgegenwärtig ist wie in der Gnosis, wird unverständlich warum wir das Gute um des Guten Willen tun sollten.

Die gnostische Daseinshaltung mag hier zusammenfassend anhand eines gnostischen Gedichtes illustriert sein:

Ein Armer bin ich, gekommen aus der Frucht [dem Pleroma, KV],  
ein Entfernter, der von weit hier ist.  
Ein Armer bin ich, dem das Große Leben antwortete,  
ein Entfernter, den die Uthras [der Bote aus der Lichtwelt, KV] des Lichts entfernten.

Sie brachten mich aus dem Wohnort der Guten,  
ach, im Wohnort der Bösen gaben sie mir Platz.  
Ach, sie gaben mir Platz im Aufenthaltsort,  
der ganz voller Bosheit ist.

[...]

Den Ruf der Sieben [Archonten, Planetengötter, KV] höre ich,  
die da untereinander wispern und sprechen:  
'Woher ist dieser fremde Mann,  
dessen Rede nicht der unseren  
Rede gleich ist?'  
Ich hörte nicht auf ihre Rede,  
da wurden sie voller schlimmer Wut auf mich.

[...]

Aber ich, meine Kinder und meine Geschlechter,  
ich werde aufsteigen und den Ort des Lichtes schauen,  
Den Ort, dessen Sonnen nicht untergehn  
und dessen Lampen nicht finster werden,  
Jenen Ort, jene Stätte,  
zu der eure Seelen gerufen und geladen sind,  
Und auch die Seelen unserer Brüder, der Guten,  
und auch jene unserer gläubigen Schwestern.<sup>92</sup>

### **1.4.2 Erlösung**

Das natürliche Gegenstück zum existentiellen Dualismus ist die Narrative der Erlösung. In der Erlösung findet quasi das Umgekehrte statt wie in der Schöpfung (G II, S. 330ff): der Pneumatiker erlangt wieder zu 'Wissen um den Weg', jenes Wissen das einzig als

---

92 Ein Fremdenlied. Aus: „Mandäische Liturgien“. Zitiert nach Hörmann (Hg), S. 88-90. Vgl. Ginza XV 20: „Du warest nicht von hier, und deine Wurzel war nicht von der Welt. Das Haus, in dem du wohntest, dieses Haus hat nicht das Leben gebauet ... Du, verehere und preise den Ort, aus dem du gekommen bist.“

wirkliche Erkenntnis angesehen wird, und das in der Gnosis schließlich konvergiert mit a-gnosia, denn das erkennende Subjekt verschmilzt mit dem Erkannten. Die Seele steigt durch die feindlichen Sphären auf zum Reich des Lichts, dem Pleroma. Die Gnosis ist damit eine *natürliche* Erlösungsreligion: das Göttliche ist von vornherein schon in dem zu Erlösenden<sup>93</sup>. Darin ist ein wichtiger Unterschied mit Paulus zu sehen. Dort ist die Erlösung ausdrücklich keine Wiederherstellung einer ursprünglichen Gottähnlichkeit, sondern nur durch Gnade (Taufe) zu erreichen. Im neuen Testament heißt es: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. (Gal 3,27)<sup>94</sup>. Und: „Ihr aber seid nicht fleischlich, sondern geistlich, wenn denn Gottes Geist in euch wohnt. Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein. (Röm 8,9)<sup>95</sup>. Erst die Taufe, die Aufnahme des Geistes Christi, garantiert in der Paulinischen Version die Erlösung.

Was uns hier interessiert ist die Zuspitzung auf das Individuum<sup>96</sup> in der Gnosis, die von dem Heideggerschüler Jonas existenzialistisch interpretiert wird: es geht ihm um ein 'Zeugnis einer Daseinshaltung' (G II, S. 73). Wir haben das oben gesehen. Der angestrenzte aufspaltende Dualismus verweist schon auf eine anstrengende Einheitsstiftende Narrative. Nur eine Geschichte die das Individuum sich selber erzählt, in der Gnosis also eine Erzählung von sich als eines Tages aufsteigende Lichtseele, kann diesen Dualismus erträglich machen. Jonas selbst spricht in diesem Zusammenhang von einem 'funktionalen' oder dynamischen Dualismus: der kosmologische Dualismus wird im valentinianischen System, der 'radikalste Verwirklichung der Idee gnostischen Mythologie' (G II, S. 20) die Jonas zur Veranschaulichung heranzieht, gesehen als *Geschichte* des Urgeistes (G II, S. 155) und

---

93 Vgl. dazu: Theologische Realenzyklopedie, Artikel Gnosis und Gnostizismus, S. 521.

94 Vgl. Gal 4, 21-31 und Kor 12,3.

95 Vgl. dazu: Walter Schmithals, Theologische Geschichte des Urchristentums, S. 70ff.

96 Siehe Volker Gerhardt, *Die Religion der Individualität*. In: Philosophisches Jahrbuch, 109(2002), S. 1-16. Individualität ist die Bedingung, die wir dem Christentum verdanken, und die in unserer Kritik an ihm zur Blüte kommt (nr. 8). Das Christentum ist die Religion der Individualität (Hegel), ja die unendliche Auszeichnung des Wertes der Einzelne (nr. 8). Diese 'Verabsolutierung des Privaten' erreichen wir nur in der Beziehung zu dem absoluten Gott. Am Beispiel Augustinus sehen wir, wie Selbsterkenntnis mit Gotteserkenntnis zusammenfällt. Die größte Einsamkeit begreifen wir nur „vor dem in allem mitgedachten Forum der Welt“ (nr. 25). Der Unterschied mit der Gnosis liegt in der Bewertung der Welt. Das Gebot der Liebe macht im Christentum Sinn. Es „fordert nur praktisch ein, was intellektuell immer schon bewältigt ist“ (nr. 19). Dieser Schritt erfolgt notwendig: „ich kann den begriffenen Verhältnissen [...] nur affektiv gerecht werden, [wenn] ich sie gelten lasse [und] hinnehme, wie sie sind.“ (nr. 19). Das gelinge nur in der Nächstenliebe. Doch auch die Gnosis kommt irgendwie mit der Welt klar. Eine zusätzliche Voraussetzung um nicht in eine gnostische Weltsicht abzudriften, ist m.E. ein dem Denken begleitendes affektives positives Verhältnis zum Ganzen.



dadurch dynamisiert. Der 'Seinsvorgang' kann dadurch nach einem Prinzip verstanden werden, einheitlich, homogen oder 'selbstmotiviert'. Die 'soteriologische Umkehrung des Prozesses', also die Erlösung, kann dadurch verstanden werden als einer 'verkleinerten Analogie des Allvorganges'. Jonas spricht von 'Selbstverwandlung'. „Der 'Dualismus' ist auch innerlich, ebenso wie kosmologisch, zur dynamischen Funktion eines Selbstgeschehens geworden.“ (G II, S. 156). Dieser einheitsstiftende Aspekt wird bei ihm aber, wie gesagt, nicht so sehr betont. Der innerliche Dualismus wird nicht als Leistung, sondern als Tatsache gesehen<sup>97</sup>.

Dass eine streng dualistische Religion nur dort praktiziert werden kann wo ihr kosmologischer Mythos auch als 'existenzieller Mythos' erzählt werden kann, als chronologische Narrative eines hoffenden Einzelnen, wollen wir festhalten. Doch diese Feststellung, dass die Erfahrung geschichtlich strukturiert ist, bereitet vor auf ein Verständnis der Geschichtlichkeit der Erfahrung und der Notwendigkeit als Unumkehrbarkeit um die es Jonas geht und die ich hier versuche nachzuvollziehen.

Der Nachdruck auf die Gnosis als narrative Leistung des Selbst ist in der Literatur vertreten. Norbert Brox, der das Pneuma, das 'unvergleichliche Selbst im Menschen' nennt, schreibt:

Die soteriologische Begrifflichkeit der Gnosis führt von sich aus, wie gesagt, zum Gebrauch von Kategorien der Subjektivität, des Individuellen. Eine Fülle von Bildern oder Modellen beschreibt den Weg des Individuums. [...] Der einzelne ist stark auf sich zurückgeworfen, um das Notwendige für sich zu tun. Ob Institution und 'Gemeinde' Hilfestellung leisteten, läßt sich nur vermutungsweise sagen und scheint eher nicht der Fall gewesen zu sein. Um so entschlossener ist die Rede des Gnostikers vom Selbst, dessen er in sich gewiß geworden ist: 'Durch Gnosis wird der innere, pneumatische Mensch erlöst'.<sup>98</sup>

Das erlebende und erzählende Selbst ist also das Bindeglied das den extremen Dualismus sinnvoll macht. „Die gnostischen Klagen und Einsichten haben [...] in der

---

97 In seiner frühen Schrift *Augustin und das Paulinische Freiheitsproblem* von 1928 hat Jonas schon die stoische Daseinshaltung als autark charakterisiert. „Freiheit=Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit“ (AF, S. 25). „Sie [die absolute Selbstverfügung, KV] garantiert die im letzten Grunde als Hauptziel erstrebte wahre Seelenruhe im sicheren Genuß seiner selbst“ (AF, S. 28). Ich glaube umgekehrt, dass Autarkie und Selbstgenügsamkeit erkämpft werden müssen, je nach Grad des Dualismus mit starkem oder stärkerem rituellem und narrativem Aufwand. In der Gnosis ist die Selbstverfügung mit der Erlösung verbunden. Dem Gnostiker, der noch in seiner irdischen Hülle ist, wird die vollendete Erlösung in Aussicht gestellt (Vgl. Rudolph, *Die Gnosis*, S. 132). Doch um sich selbst so zu begreifen, muss er *handeln*, also irdisch tätig werden (Ebd., S. 135) und so dem angestrengten Dualismus die Einheit seiner Existenz abringen.

98 Norbert Brox, *Das Frühchristentum*, Freiburg / Basel / Wien 2000, S. 259-260.

Regel narrativen Duktus: Mythische Kosmogonie und Anthropogonie erklären das Aporetische.“<sup>99</sup> Die Kenntnis der Gnosis als eines Systems ('die Gnosis der Gnosis'<sup>100</sup>) reicht nicht aus. Gnosis ist von vornherein ein auf das Individuum und seine narrative Leistung abzielendes Konzept und ist dies notwendig.

Wir haben gesehen wie in der Gnosis ein extremer Dualismus praktiziert werden konnte durch den starken Erlösungsmythos der es Individuen erlaubte, ihre Gottähnlichkeit sinnvoll zu denken. Ohne den Mythos würden sie mit dem vollkommen entfernten Gott, dem *deus absconditus*, nichts anfangen können. Jonas hatte die gnostische Daseinshaltung aus der negativen Welterfahrung abgeleitet. Diese erklärte, dass die Welt als wider-göttlich gesehen wurde. Das gnostische Individuum lebte mit einer tiefen Weltfeindlichkeit, die er aushalten konnte weil er sich als *pneumatikos* selbst auf seine Erlösung hin entwerfen konnte. Was Jonas als Dynamisierung des Dualismus beschreibt, deute ich als Überbrückung in einer individuellen Narrative, also als Herstellen einer Einheit. Diese Interpretation betont die Rolle des Individuums in der gnostischen Praxis (die bei Jonas durch den methodischen Vorgang der Entmythologisierung vielleicht zu kurz getan wird), nicht nur in der gnostischen Welterfahrung.

An dieser Stelle sei noch hingewiesen auf die Analogie mit der prozessualen Freiheit in der Philosophie des Organischen bei Jonas. Tatsächlich hat der dortige (aristotelische) Begriff der 'Einheit im Wandel' in meiner Deutung Modell gestanden für die Interpretation des gnostischen Individuums. Sinn davon war es nicht, Jonas' Gnosisstudien zu korrigieren, sondern die Konsistenz seiner Philosophie zu betonen. Dazu habe ich seine direkte Beschreibung der dualistischen Situation umformuliert. Ein Dualismus kann als erlebter Dualismus (und das ist jeder historisch relevanter Dualismus) nicht das letzte Wort sein; der interessante Aspekt ist eben die Selbsterzählung derjenigen, die mit diesem Dualismus leben. Wir werden unten sehen was das bedeutet für den *theoretischen* Dualismus des Descartes. Doch zuerst sei zur Unterstützung unserer These kurz eine spätere historische Strömung beschrieben, die ihren Ursprung in der Gnosis hat.

---

99 Ebd. S. 265.

100 Siehe G II, S. 125. Die theoretische Erkenntnis kann zunächst nur 'das erste Stück des Weges' leisten.

### ***Exkurs: die deutsche Mystik***

Nicht zufällig ist gerade in der Gnosis, wo die dualistische Spaltung vollendet ist, die Mystik so wichtig. Es ist anstrengend, trotz der radikalen Spaltung eine Geschichte über die Erlösung der Seele zu erzählen. Phantastische Figuren können helfen, indem man sich diese Mittelwesen bildlich vorstellt, und so die Prägnanz der theoretischen Kluft durch eine religiöse Praxis mildert. Mystik<sup>101</sup> (Mystizismus) macht Gottesnähe erfahrbar auf der Grundlage der radikalen Trennung. Dies gilt etwa tausend Jahre später in der deutschen Mystik natürlich genauso. So verbindet Meister Eckhart<sup>102</sup> praktische Gottesnähe (Gott-haben<sup>103</sup>) mit der Unmöglichkeit der Gotteserkenntnis, da Er „weit über den Gedanken der Menschen steht.“<sup>104</sup> Eckhart schreibt:

Du sollst auch nichts von Gott erkennen wollen, denn Gott steht über allem Erkennen. Ein Meister sagt: Hätte ich einen Gott, den ich erkennen könnte, ich würde ihn niemals als Gott ansehen! Erkennst du nun aber etwas von ihm – er ist nichts an alledem, und damit, daß du etwas von ihm erkennst, verlierst du die Erkenntnisfähigkeit überhaupt, und durch diesen Verlust sinkst du herab zum Tier.<sup>105</sup>

---

101 Das Wort 'Mystik' leitet sich ab von *myein*=(die Augen) schließen und *myein*=in Mysterien einweihen. Siehe Lemma 'Mystik' in Metzlers Philosophie Lexikon, Stuttgart/Weimar 1999, S. 383.

102 Eck(e)hart wird traditionell zur deutschen Mystik gerechnet. Kurt Flasch zeigt, dass er vielmehr mit Gründen operiert und in seinem Denken keinen Rekurs nimmt auf die unmittelbare Erfahrung der Gottesnähe. Eckhart muss als scholastischer Autor gelesen werden. Eckharts lateinische Schriften wurden erst 1880 wiederentdeckt, folglich hatte die (protestantische!) Germanistik des 19. Jahrhunderts ihn aufgrund seiner Volkspredigten als Mystiker charakterisiert (Vgl: Flasch, S. 16ff). „Denn extatische Visionen gibt es bei Eckhart nicht. Vom <<Erlebnis>> inniger Gottesnähe ist bei ihm nicht die Rede“ (S. 17). Wenn ich hier Eckhart erwähne, beziehe ich mich in erster Linie auf die deutschen Predigten. Unbeirrt von der Weihrauch-Aura des Wortes 'Mystik' kann das im Grunde gnostische Denken Eckharts ein philosophisches Denken genannt werden. Die gnostische Denkfigur die wir gesehen haben ist auf sich selbst eine klare Definition von 'Erkenntnis'. Dass diese eher in scholastischem Eifer als in exzessive Liturgien wie in den ersten christlichen Jahrhunderten mündete, widerspricht nicht die Verwandtschaft mit der Gnosis. Für Eckhart war Flasch zufolge vor allem Averroes wichtig. Und Eckharts scholastischer Eifer war erfolgreich: die gnostische Figur hat er in seinen lateinischen Werken begrifflich verschärft wiedergegeben. Er versteht Gott anhand des Paradigmas der Selbstbezüglichkeit, und ist damit ein wichtiges Bindeglied zwischen dem Mittelalter und Descartes. Das gnostische Lebensgefühl hatte die Scholastik revolutioniert, wie später, in dem Gestalt des Existentialismus, die Aufklärungsphilosophie.

103 „Der Mensch soll Gott in allen Dingen ergreifen und soll sein Gemüt gewöhnen, daß er Gott immer gegenwärtig habe im Herzen wie im Streben und in der Liebe.“ Meister Eckhart, Der Morgenstern, S. 44. Vgl. S. 55. So stark Eckhart das Erkennen Gottes als des Guten hervorhebt, zeigt sich der Unterschied zur Gnosis.

104 Ibid, S. 46. Vgl. die Eckhart-Nachfolger Seuse (1300-1365), Tauler (1300-1361), Böhme (1575-1624).

105 Ibid, S. 292.

Die mystische Lösung des Problems ist interessant im Hinblick auf die Gnosis, denn sie macht klar, dass die höchste Stufe der Erkenntnis gerade die a-gnosia ist, das Verschwinden der Subjekt-Objekt Trennung und damit der Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis. Um wahrhaft zu erkennen soll man sich selbst in Gott aufheben:

Du sollst dem, was dein Du ausmacht, gänzlich entsinken und in das einfließen, was sein Sein ausmacht, und es soll dein 'Dein' in seinem 'Sein' ein 'Mein' werden, so völlig, daß du mit ihm ewig erkennst seine ungewordene Seinsheit und seine unnennbare Nichtsheit.<sup>106</sup>

Diese Gotteserkenntnis taugt nichts als Wesenserkenntnis, sondern ist praktische Erkenntnis der *Nähe* Gottes. Diese Nähe zu spüren hilft einem, Gutes zu tun und selig zu werden. In einem Abschnitt überschrieben 'Gott will erkannt sein' heißt es in scheinbarem Widerspruch zum obigen Zitat:

Und darum ist der Mensch seliger als ein Stein oder ein Holz, weil er Gott erkennt und weiß, wie nahe ihm Gott ist [... ] Er ist nicht schon dadurch selig, daß Gott in ihm ist und ihm so nahe ist und daß er Gott hat, sondern dadurch, daß er *erkennt*, wie nahe Gott ihm ist, und daß er um Gott weiß und ihn liebt.<sup>107</sup>

Die Christliche Mystik als Praxis der negativen Theologie hat also deutlich – wie vieles in der abendländischen Kultur – gnostische Wurzeln<sup>108</sup>. Beide gehen von der absoluten Negativität Gottes aus und der damit gesteigerten Individualitätserfahrung und beide können in dieser Hinsicht als religiöse Vorfahren des Existentialismus betrachtet werden.

Die philosophische Rechtfertigung einer *Ethik* bereitet Schwierigkeiten wenn in den absolut guten, aber absolut abwesenden Gott das Wissbare und das Unwissbare (die gnosis und die agnosia) konvergieren. Dass die deutsche Mystik im Gegensatz zu manchen Strömungen der Gnosis nicht die Konsequenz der ethischen Indifferenz zieht sondern gerade (stoisch) im Guten die Nähe zu Gott spürt, ist historisch interessant. Ich glaube, dass das mit der 'Entdeckung' der Selbstreferentialität zu tun hat, also auf eine strukturelle Übereinkunft vom göttlichen Wesen mit dem menschlichen (weltlichen, nicht dem pneumatischen) Selbst. Die Figur der Selbstreferentialität wird dann in ihrer Reinheit verstanden: Der Schlüsselbegriff wird Zweckfreiheit, und Zweckfreiheit symbolisiert sich in ethisches 'interesseloses' Verhalten. Gegen die Erbsündenlehre

---

106 Ibid, S. 292. Vgl. S. 268: „Daß Gott 'Gott' ist, dafür bin ich die Ursache; wäre ich nicht, so wäre Gott nicht 'Gott'. Aber dies zu wissen tut nicht not.“

107 Ibid, S. 281. Kursiv im Original.

108 Jonas merkt dies selbst an in G II, S. 333. Die Parallele ist nicht zu verkennen: er beschreibt den Übergang vom zweiten zum dritten Jahrhundert als Transformation der mythologischen Gnosis zur mystisch-philosophischen Gnosis (ebd, S. 122-170).

(Augustinus) wird nun der homo divinus gestellt<sup>109</sup>, und Gottesnähe zeigt sich positiv in Selbstreflexivität ethischen Verhaltens statt in der Selbstzuschreibung von Erbsünden. Die scholastische Konzeption, vor allem bei Averroes, hat also im Begriff der Selbstreferenz einen wichtigen Schritt getan in Richtung einer schärferen theoretischen Formulierung des Dualismus, die für die praktische Philosophie fruchtbar ist.

### ***1.5 Die Vollendung des Dualismus: Descartes***

Descartes hat den entscheidenden Schritt getan in der theoretischen Formulierung des Dualismus. Die absolute und für die Theorie notwendige Trennung des *res cogitans* und des *res extensa* war die letzte Konsequenz der 'Todesontologie'. Alles Seiende muss gemäß der Todesontologie nach dem Muster des Anorganischen verständlich sein. Das in der Selbstreflexion sich zeigende 'Selbst', offenbar Instanz alles Verstehens, konnte so nicht begriffen werden. Um die Verständlichkeit der Phänomene zu sichern, musste strikt zwischen Selbst und Welt getrennt werden. Dass diese Trennung bei Descartes geleistet wird durch das Verzweiflungsexperiment das die *andere* Substanz, das cogito, als unantastbaren Grund auswies, ist ein viel beachtetes Paradox, worauf auch Jonas hinweist<sup>110</sup>. Jonas hat immer wieder gegen Descartes polemisiert<sup>111</sup>, und richtet sich in einem Aufsatz der zeigen soll dass 'Gott kein Mathematiker ist' (PL, S. 127-178) an die unfreiwilligen Nachfolger Descartes'.

Der kartesische Dualismus muss hier außerdem besprochen werden, weil er für Jonas der Gipfel des theoretischen Dualismus ist, wie die Gnosis der Gipfel des praktischen Dualismus darstellt. Wie für den gnostischen Dualismus deutlich gemacht werden konnte, dass sie nur durch die narrativen Leistungen von Individuen aufrecht erhalten

---

109 Siehe N. Winkler, *Meister Eckhart zur Einführung*, Hamburg 1997.

110 PL, S. 141. „Der Geist selbst wird unerkennbar durch den theoretischen Dualismus; Indem Descartes die Verstehbarkeit aufs schärfste begründen will, sägt er den Ast ab, auf dem er sitzt.“ In seinem Spätwerk, *les Principes de la Philosophie* sagt er in einem Abschnitt überschrieben 'Comment nous pouvons plus clairement connaître notre âme que notre corps', dass wir beim Erkennen jedes beliebigen Gegenstandes uns der Tatsache sicherer werden, dass wir als Erkennende existieren. Deshalb gilt, dass „la connaissance que nous avons de notre pensée précède celle que nous avons du corps“ und das heißt für Descartes, dass wir die Seele besser erkennen als den Körper. Es ist ihm offenbar nicht wichtig, dass das Wesen der Seelensubstanz nicht bestimmt werden kann. Das cogito ist reine 'Dass-heit' und eben nur auf die paradoxe Weise erkennbar, dass ihre einzige 'Eigenschaft', die certainté, unhintergebar fest steht, und somit keine erkennbare Eigenschaft sein kann. (Oeuvres, Nr. 11, S. 575-576).

111 PL, S. 102-108.

werden konnte, so werden wir sehen, dass dies beim kartesischen Dualismus schwierig wird. Tatsächlich hat der Kartesianismus als solcher nicht wirklich Schule gemacht. Historisch gesehen war er ein Zwischenschritt, und musste (so Jonas) bald zerfallen in Idealismus und Materialismus (s.u.). Der theoretische Dualismus Descartes' lässt sich nicht praktisch umsetzen, weil für den Erlösungsmythos kein Analogon gefunden werden kann. Man kann zwar die Meditationen nachvollziehen, und so eine cartesische Welterfahrung rekonstruieren, eine *Erzählung* der Befreiung des res cogitans aus dem res extensa des Körpers ist nicht möglich, da die Substanzen radikal andersartig sind:

Der Kartesianismus schuf zum ersten Mal eine Situation, in welcher die Theorie selbstbewußt mit der Erfahrung *kollidiert*: indem dieses Situation von der Theorie eine neue Art von Erfindungsgabe verlangte, um eine 'Versöhnung', herzustellen, erlaubte sie ihr auch eine neue, despotische Rücksichtslosigkeit im Diktieren ihrer Bedingungen: [...] die Theorie konnte sich einen Radikalismus leisten, wie sie ihn vorher nie gekannt hatte.<sup>112</sup>

Die scharfe theoretische Formulierung des Substanzdualismus hat erstmals die Frage nach der mentalen Verursachung aufgeworfen. Die ad hoc Lösung Descartes, die Zirbeldrüsentheorie, ist natürlich unbefriedigend. Die Frage nach der gegenseitigen Beeinflussung beider Substanzen ist aber immer eine relevante Frage geblieben. Die theoretische Frage nach dem Einfluss des Pneumas auf den Körper und die Psyche war in der Gnosis irrelevant. Das Problem der Gnosis war: wie kann die Seele sich aus dem Leib befreien und zu Eigentlichkeit gelangen? Das Problem bei Descartes ist: wie kann die Seele kausal auf den Leib einwirken und den Menschen in seiner Einheit verständlich machen? Beide Strebungen, nach Eigentlichkeit wie nach Verständlichkeit, habe ich als Streben nach einer sinnvollen Narrative beschrieben.

Ich habe stillschweigend unterstellt, dass es bei dem Dualismus Descartes' prinzipiell um den gleichen Dualismus handelt wie in der Gnosis. Doch ist das einsichtig? Ist nicht vielmehr Descartes' Dualismus im Ansatz ein methodischer, so wie Hegel es dann später aufnimmt, und der gnostische Dualismus hingegen ein ontologischer? Ich denke, dass es nur eine Art Dualismus geben kann, der sich als Lösung einer Inkongruenz unserer Erfahrung aufdrängt. Wenn wir die Welt als so radikal böse erfahren wie in der Gnosis drängt sich an uns der Gedanke des unweltlichen Pneumas auf, und das resultiert in ein dualistisches Weltbild. Wenn in der frühen Aufklärung die Frage nach der Sicherheit neu gestellt wird, drängt sich der Dualismus zwischen dem 'dass' und dem

---

112 PL, S. 106, Fußnote 5.

'was' des Wissens auf. In beiden Fällen geht es um existentielle Erfahrungen, womit man erst durch das Formulieren eines Dualismus fertig wird, der dann wiederum, wie gesehen, nur in Verbindung mit einer sinnvollen Narrative zu handhaben ist.

In beiden Dualismen spielt Gott eine entscheidende Rolle, und in beiden wurde der negative *status quo* des Menschen mit einer ihm feindlichen Macht assoziiert; in der Gnosis als Wirklichkeit des bösen Demiurgen; bei Descartes als Möglichkeit eines göttlichen Betrügers. Descartes hat in seinem Verzweiflungsexperiment die Möglichkeit eines göttlichen Betrügers bedacht. Ein 'malin génie' könnte uns täuschen und sogar unsere mathematischen Wahrheiten könnten unwahr sein. Für Descartes kann deshalb nur die Existenz Gottes (als eines notwendig *guten* Gottes) die letzte Garantie für sichere Erkenntnis sein. Wie verhält sich das hypothetische 'malin génie' zum gnostischen Demiurgen? Das 'malin génie' ist der Reflex der Erkenntnis, die fürchtet nicht zu absoluter Sicherheit gelangen zu können, es erklärt die Möglichkeit einer durch und durch täuschenden Welt. Der gnostische Demiurg erklärt warum die wirkliche Welt verdorben ist. Beide Prinzipien korrespondieren also mit einer individuell erlebten negativen Welterfahrung: die Weltfeindlichkeit in der Gnosis und die Verzweiflung an der Möglichkeit echter Erkenntnis bei Descartes. In beiden Fällen ist es ein tief in der Seele liegender innerer Kern, der den Weg zur Erlösung vorgibt. Das gnostische Pneuma kann sich dem Erlösungsmythos zufolge befreien aus seinem Körper und von seiner Psyche; das kartesische *res cogitans* kann methodisch zur Sicherheit gelangen. So stehen der gnostische und der kartesische Dualismus sich als mythologischer und methodischer Substanz-Dualismus gegenüber, bedienen aber eine gleichartig verzweifelte Lage der Seele.

### ***1.6 Die 'Zerfallsprodukte' Idealismus und Materialismus***

Was ist die Konsequenz für unsere Leitfrage nach der Unumkehrbarkeit der Seinsdeutungen? In welchem Sinne ist die 'Revolution' des kartesischen Denkens unumkehrbar? Faktisch sind keine Philosophen von Rang hinter Descartes zurückgefallen. Seine Fragen sind immer relevant geblieben, nur die Herangehensweise und die Antworten haben sich geändert. Aber zu erklären, wie Gewissheit – oder

zumindest die Idee von Gewissheit – zustande kommt, ist immer Anliegen der Philosophie geblieben. Der Hang nach Gewissheit hat sich gleichsam eingeschrieben in die philosophische Grammatik, mehr spezifisch der Versuch, die unmittelbare Erfahrung zu Gewissheit zu bringen, also zu begründen. Es gibt seit Descartes keine Philosophie der Erfahrung mehr die sich nicht dem problematischen Unterschied Denken-Gedachtes gestellt hat. Historisch lässt sich also die Unumkehrbarkeit der Abfolge der Seinsdeutungen belegen. Für Jonas steht aber mehr auf dem Spiel. Was sich im Dualismus ereignet ist ihm zufolge ein 'Riss im Sein' und damit ein ontologisches, nicht bloß ein historisches Ereignis.

### ***1.7 Das Kausalitätsproblem: Hume und Kant***

Aus dem kartesischen Dualismus ergeben sich einige philosophische Schwierigkeiten. Wenn das Erkenntnissubjekt auf eine sauber von ihm getrennte Welt blickt, stellt sich für ihn die Frage nach der Gesetzmäßigkeit derselben, insbesondere die Frage nach der kausalen Verursachung. Jonas behandelt dieses Problem ausführlich in der Entwicklung seines systematischen Ansatzes (PL, 51-72). Es ist aber bereits in diesem historischen Abschnitt zu erwähnen, da es zeigt wie der Substanz-Dualismus bereits bald nach seiner *theoretischen* Formulierung zu zerbröckeln begann, und wie dieser Prozess den Gang der Philosophiegeschichte bestimmt hat.

Für Hume sind Ideen „The less forcible and lively...perceptions of the mind“<sup>113</sup> Die Ideen werden verknüpft durch allgemeine Prinzipien. Das heißt, dass sie bei allen Menschen gleich sind, was Hume belegt mit der Tatsache, dass Wörter für komplexe Ideen in unterschiedlichen Sprachen fast gleichbedeutend sind. Die unterschiedlichsten Kulturkreise kommen auf die gleichen Ideen, anthropologische Konstanten scheinen dort also am Werk. Hume identifiziert diese Konstanten: „Resemblance, Contiguity in time and place, and Cause and Effect“<sup>114</sup> Uns geht es hier um die letztere. Auch kausale Verknüpfungen sind für Hume basiert auf Erfahrung, und nicht auf Verstand:

Let an Object be presented to a man of ever so strong natural reason and abilities; if that object be

---

113 David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford 1999, S. 96. Deutsch *Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Hamburg 1993.

114 Ebd., S. 101.



entirely new to him, he will not be able, by the most accurate examination of its sensible qualities, to discover any of its causes or effects. ADAM, though his rational faculties be supposed, at the very first, entirely perfect, could not have inferred from the fluidity and transparency of water, that it could suffocate him, or from the light and warmth of fire, that it would consume him<sup>115</sup>.

In dem humeschen Modell kann Kausalität nur erklärt werden durch die Gewöhnung, also die ab Adams Zeiten in jedem Individuum angehäuften Erfahrung. Es gibt dann keine notwendige Verknüpfungen, und die Gesetzmäßigkeit der Welt wird zur Illusion erklärt. Damit soll auch der Dualismus überwunden sein, doch Hume hat nur den Stachel und nicht das Gift entfernt.

Kant ist durch Hume aus seinem 'dogmatischen Schlummer' erwacht<sup>116</sup>. Kant sieht scharf, dass Humes *perceptions* eine voreilige Abstraktion sind. Wir nehmen ja keine Billardkugeln an einer Reihe von Positionen wahr, sondern eine kontinuierliche Bewegung. Unser Denken hat immer schon die Sinneseindrücke (buchstäblich verstanden als den Aufprall auf Netzhaut und Trommelfell) geformt, und die Gesetzmäßigkeit womit das geschieht ist die Voraussetzung des Begriffs der Kausalität.

Jonas dreht das Problem um. Als Erklärung von Kausalität reicht nicht der Hinweis auf regelmäßige Abfolge (Hume), weder die Formulierung transzendentaler Regeln (Kant). Das wirkliche Problem ist, laut Jonas, wie wir 'Sinneseindrücke' wahrnehmen können ohne uns zugleich deren Ursprung in dem Aufprall auf die Sinne bewusst zu werden.

An erster Stelle erklärungsbedürftig ist [...] wie es kommt, daß gerade die Wahrnehmung sie [die Kausation] *nicht* vorzeigt, d. h. es fertigbringt, sie zu verbergen – indem ihre Abwesenheit dort, und nicht ihre Anwesenheit in unsern Ideen, die verwunderliche Tatsache ist; daß der Primäraspekt der Kausalität nicht regelmäßige Verknüpfung, nicht einmal notwendige Verknüpfung ist, sondern Kraft und Einwirkung; daß diese selber ursprünglich Erfahrungsinhalte (=Wahrnehmungen) seitens einer synthetischen Funktion, sei diese nun Assoziation oder Verstand; daß die Quelle *dieser* Erfahrung in der Tat nicht Sinneswahrnehmung, sondern unser Leib in der Anstrengung seiner Aktion ist – jene Quelle, die Hume summarisch unter dem Titel »animalischer Nisus« abtut; daß schließlich das Recht der Extrapolation von dieser Quelle über die unmittelbare Reichweite ihres Zeugnisses hinaus eine Frage ist, die eine organische Philosophie ohne Furcht vor dem Tadel des Anthropomorphismus studieren muß (PL, 64).

Wie spielt unser Gehirn es fertig, einen scheinbar von der Außenwelt abgetrennten Sinneseindruck entstehen zu lassen? Statt der Lösungen Humes und Kants, die die Kausalität zurückführen auf eine Zutat des Denkens, sei es Gewöhnung, seien es die Kategorien, ist die Frage für Jonas, warum überhaupt das Problem der Kausalität aufkommt. Der Fokus verschiebt sich dann von den vor uns aufgestellten Wahrnehmungen auf das Element, das diese konstituiert. Der Ausgangspunkt in Jonas'

---

115 Ebd., S. 109-110.

116 I. Kant, *Prolegomena*, Akademienaufgabe, Bd. 4, S. 260.

Denken bildet also der lebendige Leib:

Der lebendige und sterben könnende, Welt habende und selber als Stück zur Welt gehörige, fühlbare und fühlende Körper, dessen äußere Form Organismus und Kausalität und dessen innere Form Selbstsein und Finalität ist – er ist das Memento der immer noch ungelösten Frage der Ontologie, was das Sein ist, und muß der Kanon kommender Lösungsversuche sein, die sich über die partikularen Abstraktionen hinaus dem verborgenen Grunde ihrer Einheit annähern und also jenseits der Alternativen einen integralen Monismus auf höherer Stufe wieder anstreben müssen. (PL, 39).

Die ursprüngliche Einheit muss also im Kern der Theorie begrifflich aufgehoben sein. Jonas' integraler Monismus wird im nächsten Kapitel detailliert besprochen.

### ***Vorläufige Zusammenfassung***

Unsere Beschreibung der historischen Entwicklung der menschlichen Seinsdeutung, vom naiven Panvitalismus über den Leib-Seele-Dualismus zu dessen angeblicher Überwindung in Idealismus und Materialismus, bis hin zu den Versuchen eines integralen Monismus ist damit vorläufig abgeschlossen. Die erste kognitive Leistung, die allen anderen vorausgeht, ist die begriffliche Bewältigung des Ganzen. Dem Panvitalismus gelang dies erstmals, indem er das offenkundige Merkmal des Lebendigseins als Analogon für alles Sein denken konnte, und so einen Begriff des Ganzen gewann. Im kultischen Umgang mit dem Tode wurde dann der aufkommende Zweifel zurückgedrängt und der Dualismus aufgehalten, bis er mit aller Gewalt hervorbrechen musste. Einmal theoretisch in aller Schärfe formuliert, war er nicht länger haltbar und musste in Materialismus und Idealismus auseinander brechen.

Es ging darum, zu zeigen, warum die Seinsdeutungen in eben der Reihenfolge aufgetreten sind wie sie es sind. Diese Notwendigkeit lehrt uns, dass wir keine Wahl haben, zum Beispiel zum naiven Panvitalismus zurückzukehren. Wir müssen mit dem Erbe überkommener Seinsdeutungen leben, insbesondere mit dem Dualismus.

An dieser Stelle ist ein Querverweis auf Wilhelm Dilthey interessant. Wie nah er Jonas verwandt ist, geht aus einer frühen Notiz um 1880 hervor:

Der *Grundgedanke meiner* Philosophie ist, daß bisher noch niemals die ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrunde gelegt worden ist, mithin noch niemals die ganze und volle Wirklichkeit. [...] Das Denken vernichtet [bei Kant, KV] den eigenen Anspruch auf eine unendliche und ewige Gestaltung, um ihn im Willen wiederzufinden: eine

Gaukelei, da im Denken gesucht wird, was nicht in ihm ist, und zum Willen geflüchtet wird, was von Anfang nur unter seiner Mitwirkung, aus der Totalität unseres Lebens, als höhere Weltansicht entsprang.

Aber der Empirismus ist nicht minder abstrakt. Derselbe hat eine verstümmelte, von vornherein durch atomistische theoretische Auffassung des psychischen Lebens entstellte Erfahrung zugrunde gelegt. Er nehme, was er Erfahrung nennt: kein voller und ganzer Mensch läßt sich in diese Erfahrung einschränken. Ein Mensch, der auf sie eingeschränkt wäre, hätte nicht für Einen Tag Lebenskraft!<sup>117</sup>

Wie viel von dem, was Jonas später sagen wird, ist hier vorweggenommen! Doch Dilthey unterscheidet sich von Jonas genau in dem Punkt worauf es auch mir hier ankommt. Ich meine den Nachdruck auf die Geschichtlichkeit des Wissens: „[...] nur durch einen geschichtlichen Vorgang der Abstraktion bildet sich das abstrakte Denken, Erkennen, Wissen.“<sup>118</sup> In unserer Auseinandersetzung mit Jonas werden wir also stets darauf beharren, dass das Wesen *aller* Erfahrung zunächst Deutung ist.

### ***Zwischenbemerkung: historische Notwendigkeit***

Es gab einen historischen Moment, wann der Dualismus so stark strapaziert wurde, dass er auseinander brach. Nun gilt es nicht, diese historische Notwendigkeit absolut zu verstehen. Die geschichtliche Abfolge von Seinsdeutungen kann heuristisch mit der Idee der Notwendigkeit betrachtet werden. Das kann lehrreich für die Interpretation von Jonas' eigener Position sein, denn er will bewusst *nicht* die historische Notwendigkeit als absolute Notwendigkeit verstehen, die seine eigene Position mit einschließen würde und so den Begriff einer *absoluten* Reflexion, der Weltgeist der sich selbst erkennt. Die eigene Position – die eigene Seinsdeutung – muss als einen historisch notwendigen Schritt über die Vorgänger hinaus verstanden werden um die Idee der Gewissheit zu bewahren und doch historisch zu philosophieren. Eine historische Philosophie, das heißt eine Philosophie die mit der Intuition das sie selbst historisch geworden ist Ernst mach, muss entweder die tradierte Idee von Gewissheit aufgeben, oder die eigene Position als Vollendung dieser historischen Entwicklung denken. Jonas will die historische Notwendigkeit nicht als exklusives Deutungsmuster auf die geschichtlichen

---

117 Wilhelm Dilthey, Grundgedanke meiner Philosophie. In: Das Wesen der Philosophie, S. 163-4. Vgl. S. 162: „[...] nun gilt es, die Wirklichkeit des inneren Lebens unbefangen gewahr zu werden und, von ihr ausgehend, festzustellen, was Natur und Geschichte diesem inneren Leben sind.“

118 Ebd.

Überlieferung anwenden, wie es Hegel in seiner Geschichtsphilosophie getan hat, sondern schließt umgekehrt von den überraschend notwendig erscheinenden Entscheidungen von historischen Individuen auf ein heuristisches Konzept von Notwendigkeit. Diese 'Notwendigkeit' ist streng genommen nicht so tragfähig; sie kann aber ertragreich sein. Statt uns das gesamte historische Gedankengut stets borniert als Vorstufe unseres Systems zu deuten, kann sie die Entwicklungen als Regungen und Regelungen lebendigen Verstehens begreifen. Mit anderen Worten: die Notwendigkeit liegt in der Übereinstimmung unseres Denkens mit dem Denken unserer philosophischen Ahnen. Diese Notwendigkeit ist nie eine zwingende, aber eine nahe liegende. Der Begriff der historischen Notwendigkeit verstehe ich also als ein heuristisches Prinzip, und in diesem Sinne habe ich versucht, Jonas' Erzählung von der Geschichte der Philosophie nachzuerzählen.

### ***Zwischenbemerkung: Gewissheit sinnlicher Eindrücke***

Hume steht bekanntlich in der empiristischen Tradition, und geht somit von den 'Sinneseindrücken' (*perceptions*) aus, oder genauer: sieht diese im Unterschied zu anderen Philosophen als einzige Quelle unserer Gewissheit. Natürlich standen und stehen die Sinneseindrücke bei allen Philosophen am Anfang. Aber Descartes (wie Platon) fängt damit an, die Ungewissheit der Sinne zu betonen. So wird er in seiner philosophischen Meditation dazu gezwungen, von den Sinneseindrücken (in seinem Falle, dem Eindruck eines Wachstücks) zu abstrahieren. Dies hat ihn dann schon in das Zweifelexperiment hineingezogen und veranlasst ihn zu den immer tiefer vordringenden Fragen nach dem, was er alles anzweifeln kann. Dabei ist ihm natürlich schon irgendwie gegenwärtig, nach welcher Art von Gewissheit er sucht; er braucht den Begriff der Gewissheit schon am Anfang, um die Ungewissheit seiner Perzeptionen festzustellen, denn der Eindruck der Ungewissheit ist zugleich die Überzeugung, dass es woanders eine größere Gewissheit gibt; wie anders denn von der Gewissheit her kann ich ein Verständnis des Ungewissens haben? Um die Aussage, die Sinneseindrücke sind ungewiss, und damit der Ausgangspunkt des Zweifelexperiments zu bekräftigen, ist schon ein Begriffsrahmen nötig. Wer mit dem Zweifelexperiment beginnt, behandelt die Sinneseindrücke von vornherein so, als ob das Prädikat 'gewiss' oder 'ungewiss' auf sie

zutreffen könnte, und hat sich damit schon von dem Standpunkt des Alltags entfernt, wo sich die Frage nicht stellt. Tatsächlich kann die Ungewissheit einer Perzeption später anhand weiterer Perzeptionen eingesehen werden (zum Beispiel wenn der Eindruck, ein Ast sei geknickt wenn er zur Hälfte im Wasser steckt, korrigiert wird durch weitere Eindrücke desselben Astes auf dem Trocknen). Diese weiteren Perzeptionen hätten dann einen höheren Stellenwert als die Anfänglichen. Das leuchtet ein, wenn sie den Fehler des früheren Eindrucks ersichtlich machen. Es gäbe nur Perzeptionen und unsere Bewertungen aufgrund anderer, qualitativ oder quantitativ hochwertigeren Eindrücke. In dieser Ausgangsposition ist aber schwer ersichtlich, wie Sinneseindrücke *schlechthin* ungewiss seien. Descartes hat übersehen, dass er für den Schluss von „viele Sinneseindrücke sind ungewiss“ auf „Sinneseindrücke überhaupt sind ungewiss“ einen abstrakten Begriff von Gewissheit voraussetzen muss, anders als die Pragmatik die zwischen verschiedenen Eindrücke ausreicht. Dieser abstraktere Begriff von Ungewissheit muss gleichsam über das Reich der Perzeptionen hinaus gehen und das Wesen der Perzeptionen als ungewiss bestimmen können. Dazu muss er selbst felsenfest begründet sein. Aber damit muss Descartes doch eigentlich schon vorweg nehmen was er später beweisen will, nämlich die Existenz des Cogito als Substanz.

Wir haben im vorigen Kapitel eine historische Entwicklung nachgezeichnet, die von der Gnosis über die negative Theologie und die Mystik zu Descartes reichte. Descartes' Eifer, ein unerschütterliches Fundament für alles Wissen in dem *ego cogito* zu finden, wurde als theoretisches Pendant zu dem gnostischen Mythos eines tief in uns liegenden, von der Bosheit der Welt und des Körpers verschütteten Pneuma, das das fragile Band zu Gott darstellt. Descartes hat dies theoretisch – unter dem Aspekt der Gewissheit – reformuliert. Dadurch wurde die Schärfe des Problems eines jeden Dualismus so deutlich wie noch nie. Und hier greift die von Jonas bekundete Notwendigkeit in der Abfolge von Seinsdeutungen: einmal theoretisch sauber formuliert, bar der versöhnenden Mythen, ist der Leib-Seele Dualismus unhaltbar und muss in Naturalismus und Idealismus auseinander fallen.

Für Hume gibt es zunächst also nur die Sinneseindrücke, durch die dominierende visuelle Metapher<sup>119</sup> eingeschränkt auf Anschauungen. Humes Reaktion auf das Dilemma des Dualismus<sup>120</sup>, das innerhalb dessen Begriffsrahmen nicht lösbar ist, ist

119 Siehe Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt/Main 1979.

120 Ich bin mir bewusst, dass Hume seine Philosophie nicht explizit als Reaktion auf Descartes

dass er sich auf die *perceptions* besinnt. Damit umgeht er das oben beschriebene hermeneutische Problem, das am Anfang Descartes' Experiment stand. Hume braucht kein Kriterium um die Ungewissheit von Eindrücken schlechthin zu entscheiden; er hat mit dem pragmatischen Vorgang, Eindrücke gegen einander abzuwägen ein hinreichendes Kriterium für deren Gewissheit. Die Sinneseindrücke sind eben alles was es für Hume gibt. Diese Position erzeugt einen neuartigen Problemkreis. Auf den Hinweis, dass es doch mehr geben müsste als die Sinneseindrücke, etwa ein Argument bei Platon<sup>121</sup>, kann Hume erwidern, dass die Gründe dafür selber immer nur Folgen von Sinneseindrücken sind. Das soll nicht heißen, dass seine Position unantastbar wäre. Die Einwände können nicht länger Gründe für die Existenz zusätzlicher Entitäten (Ideen) sein, sondern müssen die Unrechtmäßigkeit des unmittelbaren Bezugs auf die Sinneseindrücke nachweisen. Der Problemkreis hat sich somit geändert.

Bei Hume steht bekanntlich das Kausalitätsproblem in dem Mittelpunkt. Er hat die Sinneseindrücke von jeglicher Teleologie gesäubert. Er hat das Problem unsichtbarer Qualitäten ersetzt durch das Problem, wie das, was wir wahrnehmen, überhaupt eine Ordnung aufweist. Das Wesen dieser Ordnung muss dadurch an Gewissheit einbüßen. Was traditionell als gesichert angenommen wurde, wurde erschüttert, allen voran der Begriff der Kausalität. Das Problem der Kausalität ist dann, wie es zu dieser Gewissheit, ein Ereignis folge unter den gleichen Umständen immer einem gewissen anderen Ereignis, kommen kann. Dieses 'Kausalitätsgesetz' hat den Charakter eines logischen Gesetzes, das direkt auf die empirische Welt angewandt werden kann. Hume versucht dem Problem der Kausalität mit einer psychologischen Erklärung beizukommen: wir assoziieren Ereignisse A und B miteinander, und aufgrund dieser Verknüpfung verstehen wir B als kausale Folge von A. Dem Schein der Gesetzmäßigkeit der Welt musste durch psychologische beigegeben werden.

Die Position von Hume hat hier seine Schwäche. Hier können Überlegungen anknüpfen, die nachweisen, dass der unmittelbare Zugang Humes auf die Sinneseindrücke nicht berechtigt ist. Dies ist das Argument das Jonas gegen Hume – und gegen Kant – ins Feld führt (siehe unten).

---

entwickelt hat. Ideengeschichtlich müsste man zumindest John Locke heranziehen. Jedoch in dieser Darstellung geht es nur um diesen Hauptstrang, der um das Problem des Dualismus und dessen Auflösung kreist.

121 Etwa Phaidon 65e, Thäetet.

Hume hat – in unserer Rekonstruktion – die logische Schwäche am Anfang des kartesischen Arguments genutzt um den Dualismus in seinen materialistischen Pol aufzulösen. Diese Rückbesinnung auf die Empirie mag kulturhistorisch durch den Hinweis auf die rasante Entwicklung der Naturwissenschaften im 17. Jahrhundert erklärbar sein. Für die Rekonstruktion unter dem Aspekt der Notwendigkeit zählt die logische Unhaltbarkeit der dualistischen Position, und diese wurde durch die klare und eindeutige Formulierung durch Descartes ermöglicht. Hume hat seinerseits die empiristischen Position klar genug formuliert, und damit die nachfolgenden Denkbewegungen vorbereitet, allen voran Kant.

Wir können Kants Position also historisch verstehen als Reaktion auf die Empiristen. Der Versuch, alle Erkenntnis auf Sinneseindrücke zurückzuführen forderte eine ebenso scharfe Formulierung der entgegengesetzten philosophischen Position heraus, die in der 'Kritik der reinen Vernunft' vorliegt. Kants transzendente Methode hätte nicht erfunden werden können wenn der Empirismus keine echte Herausforderung gewesen wäre; und das war er durch eine ganze Reihe Ernst zu nehmende Argumente. Die Tatsache, dass es tatsächlich Philosophen *gab*, die alle Erkenntnis von den Sinneseindrücken her erklären wollten, löste eine verschärfte Reaktion aus, die Kant am besten formuliert hat. Die Tätigkeit der Vernunft war zu lange ausgeblendet gewesen. Vielleicht ist das Konzept der reinen Vernunft aus der Beobachtung ihrer Tätigkeiten, ihrer *Aufgaben* geboren. Kant spricht von “[den] unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft”<sup>122</sup>. Das ist der Gegensatz zum kartesischen Cogito, das nicht über die Tätigkeit, sondern über das Ergebnis der Verzweiflung verstanden wird. Wir haben Tätigkeit oben verstanden als ständige Wiederherstellung der Einheit verschiedener Sphären. So gesehen gäbe es eine historische Parallele zwischen der gnostischen Selbstentwurf auf die Erlösung hin, und der Tätigkeit der reinen Vernunft, seine Welt zu konstituieren.

Kant bereitete seinerseits die Reaktion des deutschen Idealismus vor, und forderte diese heraus – jedoch hier unterbreche ich die geschichtliche Erzählung. Die fundamentale

---

122 KdrV, Einleitung III.

Notwendigkeit die Jonas nachzuweisen versucht, ist dass der auf die Spitze getriebene philosophische Dualismus auseinander brechen muss. Nachdem der Dualismus in seiner erkenntnistheoretischen Prägnanz ausbuchstabiert worden war, waren seine beiden Seiten nicht mehr auf dem theoretischen Niveau vereinbar. Die dualistische Position konnte nicht mehr überzeugend gemacht werden, und die beiden Pole, Materie und Geist, mussten nun jeweils alleine für die gesamte Wirklichkeit eintreten. Das dualistische Problemfeld um die Interaktion verschiedenartiger Substanzen musste jeweils übersetzt werden in eine materialistische und eine idealistische Sprache. Die Materialisten mussten das Entstehen des 'Geistigen' aus der Materie erklären; die Idealisten die Notwendigkeit einer bestimmten materiellen Ausdrucksform des Geistes. Die beiden Gesamtdeutungen, durch das theoretische Scheitern des Dualismus provoziert, müssen also unterschiedlichen Intuitionen gerecht werden. Theorien mit einer niedrigeren analytischen Spannkraft hatten dieses Problem nicht. Nun ist es wichtig, zu sehen, dass die Probleme wovon sich Materialisten und Idealisten gestellt sehen, ihre Existenz dem Dualismus verdanken, und dass die Weise worauf diese Probleme dort formuliert und verstanden wurden, beharrlich dualistisch bleibt. Die materialistische Frage nach dem Entstehen des Geistigen konzentriert sich auf die *Unterschiede* zwischen dem Geist und der Materie, statt die Gemeinsamkeiten als Erklärungsgrund fruchtbar zu machen. Das idealistische Rätsel über die Unabhängigkeit der Materie von dem Denken vermeidet es analog, die Ähnlichkeit von Denken und Materie als Erklärung für ebendiese erfahrene Unabhängigkeit zu nutzen.

## **1.9 Ontologischer Monismus**

Die oben beschriebene Entwicklung des theoretischen Denkens nach Jonas anhand derjenigen Phänomene, die jeweils in einer Ära das Staunen, die Besorgnis, und die Faszination am meisten anregen ist nicht die einzige Entwicklung. Relativ unabhängig davon wurden Gesamtkonzeptionen, die eben nicht bei den Phänomenen anfangen sondern von vornherein über das Ganze sprechen immer versucht (relativ, denn auch sie bedienen sich des gleichen Zeitgeistes und bedienen ihn). In diesem Fall versucht die Theorie nicht, dem aktuellen Bestand der Phänomene gerecht zu werden, insbesondere



die, die als problematisch erscheinen, sondern direkt eine Beschreibung der tieferen Wirklichkeit zu liefern. Die theoretische Strategie unterscheidet sich also von der Strategie, die wir gewöhnt sind, indem sie die Phänomene nicht als einzigen Ausgangspunkt nimmt, sondern höchstens als Indiz für Eigenschaften des Seins, die sie auf eigene Weise zu untersuchen hat. Die beiden kennzeichnenden Charakteristika dieser alternativen theoretischen Strategien sind 1) der hohe Abstraktionsgrad der Beschreibung, weil sie keine Ausnahmen dulden kann; 2) das Bemühen, die Gesamtheit des Seins mit einem Prinzip zu erklären.

In der Geschichte der antiken Philosophie ist das beste Beispiel einer solchen Strategie der Kult der Pythagoräer, die die wahre Wirklichkeit als Zahlen und Zahlenverhältnisse bestimmten. In der Moderne wurden auch Versuche unternommen, eine Gesamtontologie aufzustellen, und einige sollten hier kurz besprochen werden. Die Diskussion mit solchen Systemen ist lehrreich für die Position von Jonas selbst, die im nächsten Kapitel dargestellt wird, denn Jonas fühlte sich hingezogen zu dem klassischen Anspruch der Philosophie, etwas über das Ganze sagen zu können. Er wollte aber von der natürlichen Erfahrung, und nicht von der Spekulation ausgehen, auch auf Kosten eines in sich geschlossenen Systems.

### ***1.9.1 Leibniz' Monadologie***

Obwohl ich die Monadologie hier als einen abstrakten Versuch, eine Gesamtontologie zu entwerfen bespreche, steht sie natürlich auch in einem geschichtlichen Kontext. Die Monadologie wurde in der Diskussion entwickelt, und Leibniz hat versucht auf die Probleme die Descartes' Substanzdualismus hervorriefen zu reagieren<sup>123</sup>. Leibniz wurde zwar durch die Probleme der kartesischen Konzeption angeregt, er meinte sie nicht auf kartesischem Boden lösen zu können oder müssen. Die Monaden sind daher nicht als Materieklümpchen zu verstehen, sondern primär als ein Konstrukt das vor allem logisch stimmen musste. Descartes war stets bemüht auch das *res cogitans* in der von ihm erfahrenen Welt der *res extensa* zu verorten. In der Monadologie ist der

---

123 Vgl. Monadologie, §. 46 und v.a. §. 82: „Cartesius hat erkannt / daß die Seelen denen Körpern keine Kraft mitteilen könnten / weil allezeit einerlei Quantität der Kraft in der Materie vorhanden wäre. Unterdessen hat er geglaubt / daß die Seele die Direktion oder Stellung der Körper verändern könnte; solches aber ist um deßwillen geschehen / weil man zu seiner Zeit das Gesetz der Natur / welches mit sich bringet / daß auch einerlei Direktion in der ganzen Materie erhalten wird / noch nicht eingesehen hat. Wann er dieses Gesetze wahrgenommen hätte / so würde er auf mein Systema harmoniae praestabilitae geraten sein.“

Substanzbegriff so abstrakt, weil sie untereinander keinerlei Wechselwirkung haben (§. 52), dass dies ein lächerliches Unterfangen wäre. Jedoch sind für Leibniz die Monaden der Ursprung aller Wirklichkeit<sup>124</sup>.

Leibniz war von der Definition von Monaden als unteilbaren Substanzen<sup>125</sup> ausgegangen, und in der Folge der Theoriebildung war es eben wichtiger, diese Konzeption widerspruchsfrei zu Ende zu denken, als exemplarische Substanzen in der Welt ausfindig zu machen. Dies wäre strikt genommen auch unmöglich, denn nur das was geteilt werden kann, kann wahrgenommen werden und „Monaden haben keine Fenster“. Leibniz' Spekulation geht von einem Universum voller unteilbaren Monaden aus, und er sieht sich vor das Problem gestellt, wie die Gesetzmäßigkeiten der Welt zu erklären sind. Logische Strenge verbietet es ihm, etwa die Bewegungsgesetze als die Folge von aufeinander prallenden Monaden zu denken, denn dazu müsste er diese als materielle Teilchen konzipieren und die zu beweisenden mechanistischen Bewegungsgesetze voraussetzen, und zudem müsste er die Monaden als teilbar denken. Aus dieser konstruierten logischen Unmöglichkeit physikalischen Einflusses, schließt Leibniz dann auf die Ur-Monade (§. 47) oder absolute Substanz Gott:

§. 52. In denen simplen Substanzen aber ist nur ein ideeller Einfluß einer Monade in die andere / welcher nur durch die darzwischen kommende Beitretung Gottes seinen Effect tut / in so weit eine Monade in denen Göttlichen Ideen mit Raison fordert / daß Gott bei anfänglicher Einrichtung derer Dinge sie in Betrachtung ziehe. Denn weil eine erschaffene Monade keinen physikalischen Einfluß in das Innere einer andern Monade haben kann; so ist kein anderes Mittel als dieses vorhanden / warum eine von der andern eine Dependenz haben kann.

Leibniz war also gezwungen zu der Annahme einer prästabilierten Harmonie und zu der befremdenden Idee, dass jede Monade in sich das gesamte Universum widerspiegelt (§. 65).

In dem Aufsatz „Ist Gott ein Mathematiker“<sup>126</sup> kritisiert Jonas das mathematisierte Bild der Wirklichkeit. Bei der systematischen Beschreibung Jonas' philosophischer Biologie werde ich die dort vorgebrachten Argumente aufgreifen. An dieser Stelle sei nur erinnert an den roten Faden seiner Kritik an der mathematischen Weltbeschreibung. Die biologischen, buchstäblich natürlichsten Begriffe, allen voran der Begriff 'Leben',

124 PL, S. 132. Jonas zitiert Leibniz: „Wenn Gott rechnet und denkt, entsteht die Welt.“ (De connexione inter res et verba (1977). Die Realität die den 'göttlichen' Gedanken entspricht, sucht Leibniz also nicht in der phänomenalen Welt, sondern in ihrer Entstehung. Jedoch können wir diese göttliche 'Tätigkeit' nur nach ihrem Resultat beobachten, als die prästabilierte Harmonie.

125 Monadologie, §. 1: „Die Monaden / wovon wir allhier reden werden / sind nichts anders als einfache Substanzen / woraus die zusammen gesetzten Dinge oder composita bestehen. Unter dem Wort / einfach / versteht man dasjenige / welches keine Teile hat.“

126 Originaltitel „Is God a Mathematician?“ Measure 2, 1951. Auf Deutsch abgedruckt als PL, Kapitel 5.

sollten auf einmal aus leblosen Materiekonstellationen erklärt und hergeleitet werden können. Die erfahrene, erlebte Welt, wird von einer solchen Haltung, salopp ausgedrückt, kaputt erklärt. Jonas diagnostiziert im genannten Artikel eine Umkehrung der Erklärung: das Allereinfachste wurde in der mathematisch aufgeklärten Welt zum 'Vernünftigsten', zum 'Verständlichsten', woraus alles andere erklärt werden müsste. Der Geist konnte – im Gegensatz zu Descartes' Behauptung – nicht mit der neuen wissenschaftlichen Methode erforscht werden. Diese Haltung stellt eine Neuerung hinsichtlich dem traditionellen Erkenntnisgedanken dar, wo das Vernünftige, Komplexe durch Gottes Garantie auch am besten und am ersten Erkennbar ist, und woraus Sinn und Wesen des Elementaren sich ergeben. Getrieben von dem naturwissenschaftlichen Fortschritt konnte dieses Bild nuanciert werden: eine fromme Haltung ging mit einer Erklärung von unten aus einher. Schließlich hatte Gott alles, inklusive den erkennenden Menschen, erschaffen. Doch mit dieser Betrachtungsweise kann auch die Notwendigkeit der Welt (§. 43) in Frage gestellt werden, denn einzelne Ereignisse konnten nicht mehr nur im Lichte dieser Notwendigkeit betrachtet werden.

Leibniz bemühte sich bekanntlich um einen Nachweis, warum gerade die existierende Welt die beste aller möglichen Welten sei. *Dass* dies so ist stand bei ihm als Denker der Christlichen Tradition außer Frage. *Warum* etwa der schwarze Tod und das Erdbeben von Lissabon am 1. November 1755 notwendig haben stattfinden müssen in der besten aller möglichen Welten, wie also andere Ereignisse die Schrecken nur so wettmachen könnten, war ein schwieriges Rätsel. Leibniz zog damit den Spott eines Voltaire nach sich, der ihn als Pangloss in 'Candide' parodierte. Der Umgang Jonas' mit den theologischen Grundsätzen, setzt sich von dieser Sophisterei ab, weil die ihm bekannten Schrecken auch Auschwitz umfassen. Die Welt hätte definitiv besser geschaffen werden können; Jonas lässt von dem Trias Allmacht – Allgüte – Allwissenheit entschieden die Allmacht fallen<sup>127</sup>.

Doch abgesehen von dieser völlig unterschiedlichen Bewertung der Welt scheint mir der methodische Unterschied zwischen Leibniz und Jonas sehr wichtig zu sein. Diesen Unterschied bespreche ich am Ende dieses Kapitels, bevor ich zu Jonas' philosophischen Biologie übergehen.

---

127 Siehe Teil IV dieser Arbeit. An die Stelle einer Welt aus Monaden, die in sich das Ganze widerspiegeln und in prästablierter Harmonie von Gott geschaffen wurden, tritt eine Welt, wo die Macht Gottes sogar von seiner Schöpfung abhängig ist.

### **1.9.2 Whiteheads Prozessontologie**

Bevor wir Jonas' Philosophie des Organischen erörtern, soll hier Whiteheads Prozessontologie besprochen werden, da sie erstens den einzig großen derartigen Versuch im zwanzigsten Jahrhundert darstellt, von einem Denker der auch mit den Entwicklungen der Physik<sup>128</sup> gut vertraut war (Die Bezugnahme auf die Naturwissenschaft ist ein Motiv wodurch Jonas sich selbst von seinem Lehrer Heidegger unterscheidet), und zweitens weil Jonas sich auf sie mit einer kritischen Würdigung bezieht<sup>129</sup>. Es soll hier nur der Ansatz gezeigt werden, um deutlich zu machen warum Jonas an dem imposanten System Kritik übt, das doch gerade vollzieht was ihm selber vorschwebt, nämlich einen 'integralen Monismus'.

Bei Whiteheads Versuch, eine konsistente monistische Ontologie zu denken handelt es sich im Grunde um eine radikale Umkehrung eines metaphysischen Satzes, nämlich des 'operari sequitur esse'<sup>130</sup>. Die fundamentalen Begebenheiten des Kosmos sind keine Substanzen, sondern '*actual entities*' oder Prozesseinheiten.

Wie kommt er dazu? Seine Überlegungen sind denjenigen Jonas' ähnlich: der Dualismus scheitert entweder weil er nicht erklären kann wie die beiden Sphären verbunden sind oder durch einen Versuch dazu inkonsistent wird. Für Whitehead lassen sich die Dinge nur erklären wenn die Verbindungen zwischen den Dingen das Universum *konstituieren*:

The doctrine that I am maintaining is that neither physical nature nor life can be understood unless we fuse them together as essential factors in the composition of 'really real' things whose interconnectedness and individual characters constitute the universe.<sup>131</sup>

Die 'echten' Dinge sind somit ähnlich abstrakt wie bei Leibniz, doch ist hier – ganz im Gegensatz zu Leibniz – die Verbundenheit von den Dingen wesentlich. Die Inkonsistenz, die bei Leibniz nur durch die notwendige Ur-Monade Gott gelöst werden

---

128 Whitehead hatte zwischen 1880 und 1884 Mathematik an dem Trinity College studiert, ein Fach das damals auch die Physik umfasste; er hat eine Dissertation über Maxwell geschrieben.

129 Wenig Literatur über Jonas bezieht sich auf Whitehead. Dabei liegt sein Ansatz Jonas sehr nahe, und zeigt seine Kritik hier schon auf sein späteres Ringen um eine eigene Ontologie.

130 Bei Whitehead geht der Prozess also dem Sein voraus: „esse sequitur operari“.

131 Modes of Thought, S. 150. Das Buch ist 1938, neun Jahre nach *Process and Reality* erschienen.

konnte, löst Whitehead mit seinem Prozessverständnis: „Der Prozeß ist der Weg, auf dem das Universum dem Ausschließenden der Inkonsistenz entkommt“<sup>132</sup>. Nur mit diesem Prozessbegriff kann die Unendlichkeit in die Ontologie aufgenommen werden, und Inkonsistenzen vermieden werden. Der Prozesscharakter der Wirklichkeit besagt, dass die Relationen realer sind als die Entitäten<sup>133</sup>. Real sind Ereignisse, deren Beziehungen das konstituieren, was wir immer 'Eigenschaften' von Dingen genannt haben:

We diverge from Descartes by holding that what he has described as primary *attributes* of physical bodies, are really the forms of internal relationships *between* actual occasions. Such a change of thought is the shift from materialism to Organic Realism as a basic idea of physical science.<sup>134</sup>

Es kommt Whitehead darauf an, die Vorurteile von Jahrtausenden zu hinterfragen<sup>135</sup>, und einen systematischen Rahmen zu bieten, der es erlaubt, vorurteilsfrei zu diskutieren. So heißt es in einem berühmten Satz im Vorwort seines Hauptwerkes: „In der philosophischen Diskussion ist die leiseste Andeutung dogmatischer Sicherheit hinsichtlich der Endgültigkeit von Behauptungen ein Zeichen der Torheit“<sup>136</sup>

Whiteheads Spekulationen gegen Jonas (zu Zeiten der Philosophie des Organischen) eindeutig zu weit:

Alfred North Whitehead, in *Process and Reality*, postuliert schon dies für jede 'aktuelle Entität', also schon für das Elementarteilchen. Diese Ausdehnung aktueller Innerlichkeit ins Vororganische und Allereinfachste, ihre Kongruenz also mit Stofflichkeit überhaupt, scheint mir überkühn und ungedeckt durch irgendein Datum unserer Erfahrung, die uns Spuren von Subjektivität erst in den hochgradigen Zusammensetzungen von Organismen entdecken oder ahnen läßt.<sup>137</sup>

Laut Jonas' Kosmologie (siehe unten, Teil V) ist die Materie mit der *Möglichkeit* der Innerlichkeit begabt. „Materie ist Subjektivität von Anfang an in der Latenz, selbst wenn Äonen und dazu noch seltenstes Glück für die Aktualisierung dieses Potentials nötig sind. Soviel an „Teleologie“ läßt sich dem vitalen Zeugnis allein entnehmen.“

---

132 Modes of Thought, S. 54. „Now Process is the way by which the universe escapes from the exclusiveness of inconsistency. Such exclusions belong to the finitude of circumstance. By means of process, the universe escapes from the limitations of the finite. Process is the immanence of the infinite in the finite, whereby all bounds are burst, and all inconsistencies dissolved.“. Der Prozess ist das Zusammenwachsen der Einzelwesen zu immer neuen Einheiten, eine pulsierende Bewegung, die Whitehead Kreativität nennt.

133 Whitehead kritisiert die 'fallacy of misplaced concreteness', die Idee dass in Raum und Zeit lokalisierbaren Entitäten ('simple locations') per se mehr Realität zukommt.

134 Process and Reality, S. 471.

135 Vgl. Modes of Thought, S. 174: “The use of philosophy, is to maintain an active novelty of fundamental ideas illuminating the social system. It reverses the slow descent of accepted thought towards the inactive commonplace.”

136 Process and Reality, S. 27.

137 MGS, Fußnote 4. Vgl. „Wissenschaft als persönliches Erlebnis“, S. 22.

(MGS, 23). Doch Whitehead ging es um die Auflösung des Unterschieds Wirklichkeit-Möglichkeit. Jonas tut in diesem Sinne also einen Schritt hinter Whitehead zurück, aus dem Grund, dass für die himmelstürmerischen Spekulationen des Letzteren einfach keine Erfahrungsgrundlage da ist. Durch die Verallgemeinerung des Organischen wird das spezifische Problem des Organischen, das Anlass zu den Spekulationen gab, als Problem eliminiert. Die Verlagerung des Problems zu den Tiefen einer Gesamtontologie ist nicht erwünscht, und scheint die Kluft zwischen der Theorie und den Phänomenen nur zu vergrößern. Ähnliches wurde oft in der Whiteheadkritik vorgebracht<sup>138</sup>.

Ohne einen methodischen Dualismus, also die Anerkennung mehrerer gleichberechtigter Quellen des Wissens (wie Jonas es tut) scheint mir der ontologische Monismus nicht zu haben. Eine Prozessontologie kann mit allen wissenschaftlichen Tatsachen vereinbar sein; die Wissenschaft belehrt uns aber nicht über die 'letzte' Struktur der Wirklichkeit, diese Funktion ist der Spekulation vorbehalten, denn der Prozesscharakter der Realität ist nicht falsifizierbar. Es scheint mir, dass 'Dinge' den gleichen ontologischen Status haben wie 'Prozesse', wenngleich nicht den gleichen epistemologischen Status.

Bei Whitehead werden die '*actual entities*' als Verknüpfungen von abstrakten Ideen gedacht. Der zeitliche Prozess wird absolut gedacht, und deshalb muss sein Pendant, das Zeitlose, auf dem minimalen gedanklichen Raum bewahrt bleiben, dass es für alle Zeiten Prozesse *gibt*<sup>139</sup>. Mit anderen Worten: das Nichts ist keine Kategorie mehr. Damit ist aber auch dem Tod (und a fortiori das Böse) um seinen ontologischen Status gebracht. In diesem Sinne gilt, auch Whiteheads Prozessontologie ist eine *success story*. Wir werden später (Teil V) sehen wie Jonas zu alternativen Spekulationen kommt. Hier ist es noch interessant, darauf hinzuweisen, dass in der Prozessontologie kein Platz ist für den Gedanken eines (göttlichen) Wagnisses. Es kann zwar zu unterschiedlichen '*actual entities*' kommen, wovon manche sicherlich zu bevorzugen sind, als solche sind sie aber alle vollendet (PL, 178). Mit der Aufwertung alles Seins erfolgt also eine

---

138 Vgl. Stascha Rohmer, *Whiteheads Synthese von Kreativität und Rationalität*, S. 239ff. Insbesondere ist problematisch, dass bei Whitehead personale Identität immer nur graduell vorliegen kann. Er kritisiert diese Konsequenz aus *Process and Reality* später selbst.

139 Hier klingt schon Jonas' Besorgnis an, nämlich dass es gar nicht gewährleistet ist, dass es eine Menschheit gibt. Die Möglichkeit der Selbstvernichtung, womit Jonas sich in PV so intensiv auseinander gesetzt hat, kann bei Whitehead nicht auf ein Fundament in der Tiefen der Ontologie stützen.

Abwertung unseres Seins.

### ***1.10 Methodische Schlussfolgerung und Überleitung***

Wie angekündigt sollten an dieser Stelle die methodische Unterschiede zwischen den hier erwähnten Systemdenker und Jonas dargestellt werden. Am besten werden dazu beide Ansätze karikiert. Die großen Systematiker würden dann von einer fixen 'logischen' Idee beherrscht, die sie der zu erklärenden Welt aufzwingen, seien es monadische Substanzen (Leibniz), dialektische Gesetze (Hegel) oder *actual occasions* (Whitehead). Jonas hingegen lag daran, eine dem Erfahrungsbereich viel nähere Idee, nämlich die Idee des Organischen, Lebendigen, für das Erklären des Weltgeschehens, d. h. für die Grundzüge einer Ontologie, einzusetzen. Jonas' Methode scheint – in dieser Karikatur – eher den 'wirklichen' Phänomenen gerecht zu werden, sei es nicht mit einer universalen Formel. Denn diese ließe sich nur durch eine logisch schlüssige Systematik aufstellen, wobei das zwielichtige Phänomen der organischen Freiheit nie als solches gewürdigt werden könnte. Die Idiosynkrasie eines logischen Schemas mag in jedem Fall durch Evidenzen belegt sein (meist lassen sie sich auch anhand einfacher Beispiele demonstrieren), sie kann die Phänomene erklären, sich aber nicht von ihnen belehren lassen. Sie sind nicht falsifizierbar, und dürfen das auch nicht sein, denn dann würden sie das Niveau der Empirie nicht übersteigen. Jonas' Methode hinsichtlich der philosophischen Untersuchung der Manifestationen des Organischen scheint mir angemessen. Auch in seinem Fall ist die Theorie nicht wirklich falsifizierbar: Eine Laboruntersuchung wobei anorganische Stoffe (Kristalle) bestimmte Merkmale aufweisen, die man dem Organischen vorenthalten hat wäre kein überzeugender Nachweis dafür, dass die ontologische Trennlinie anders verläuft. Aber die 'Grammatik' die Jonas an den Phänomenen heran trägt, entspringt nicht den Hinterkammern des logisch-mathematischen Denkens, sondern vor allem der gelebten Erfahrung der Freiheit.

Der Grund warum das Organische bei Jonas nicht mit den Konzepten erklärt wird, die für den Rest der materiellen Welt eingesetzt werden, ist dass sonst die potentielle Freiheit, die schon in den Anfängen des Organischen vorhanden sein muss, nicht erkannt werden kann. Erkenntnistheoretisch propagiert Jonas also ganz bewusst ein

Anthropomorphismus, was ihm natürlich die geläufige Kritik einspielt. Nun ist der offene Anthropomorphismus weniger virulent als jene tief in einer Theorie verborgenen logischen Grundsätzen, die eine Theorie völlig bestimmen. Im nächsten Kapitel werde ich also bei dem Gebrauch des anthropomorphischen Schlusses immer wieder überprüfen können, ob sein Einsatz gerechtfertigt ist.

Wenn Jonas sich auf unseren 'privilegierten Zugang' zur Welt beruft, wo wir die Freiheit einfach kennen indem wir sie gebrauchen, dann kann er nicht weiter erläutern worin dieses Privileg dann genau besteht. Dazu müsste er angeben was man durch ihn 'sehen' kann, das der wissenschaftlichen Methode verborgen bleibt, doch diese Beschreibung müsste die Erste-Person-Perspektive in Begrifflichkeiten der Wissenschaft erklären, wenn nicht diese auf jene reduzieren. Eine 'Begründung' jener Innenperspektive könnte also nur darin bestehen, dass das Ergebnis ihres Einsatzes eine befriedigende Theorie liefert.

Die so erfahrene Freiheit gibt natürlich nicht schon von sich aus eine Methode oder einen Begriffsrahmen für die Untersuchung der rudimentären Freiheit im Organischen ab. Auch die erste Person-Einsicht muss in ein Begriffsschema übersetzt werden um für die Theoriebildung in Frage zu kommen. Die methodische Behauptung ist dann, dass dieses Schema (das zurückgeht auf die Unterscheidung Stoff-Form und Freiheit als relative Selbständigkeit der Form des Stoffes gegenüber auffasst<sup>140</sup>) uns bessere Einsichten ins Reich des Organischen beschert als etwa mechanistische Konzepte oder hochabstrakte Ansätze, die Freiheit in untergründige, unerfahrbare Weltsubstanzen verlagern. Jonas ist viel bescheidener wenn er sich für seine Theorie auf das 'Zeugnis subjektiven Lebens' beruft. Ich schließe dieses Kapitel ab mit einem Zitat aus dem Aufsatz 'Materie, Geist und Schöpfung':

[...] es ist schon eine besonders harte Zumutung an das Denken, daß das empathisch Ungleichgültige, wie es die Subjektivität nun einmal ist, aus dem ganz und gar Gleichgültigen, Neutralen entsprungen sein soll, also auch dies Entspringen selber ein gänzlich neutraler Zufall war, für dessen Eintreten keinerlei begünstigende Präferenz bestand. Es liegt vernünftigerweise näher, eine solche Präferenz im Schoße der Materie anzunehmen – d.h. Das Zeugnis subjektiven Lebens, das durch und durch Wille ist, dahin zu *deuten*, daß dem es Hervorbringenden, eben der Materie, so etwas wie Wille nicht gänzlich fremd sein kann.<sup>141</sup>

---

140 Genau diese Definition wird im nächsten Kapitel en détail besprochen. Sie bildet das Kernstück der Philosophie des Organischen.

141 Materie, Geist und Schöpfung, S. 22. Kursiv KV.



## Kapitel 2. Philosophie des Organischen

ἡ γάρ νοῦ ἐνέργεια ζῳή – Aristoteles (Metaph. XII 7, 1072b)

*Wie anziehend ist es, ein mit verschiedenen Pflanzen bedecktes Stückchen Land zu betrachten, mit singenden Vögeln in den Büschen, mit zahlreichen Insekten, die durch die Luft schwirren, mit Würmern, die über den feuchten Erdboden kriechen, und sich dabei zu überlegen, daß alle diese so kunstvoll gebauten, so sehr verschiedenen und doch in so verzwickter Weise voneinander abhängigen Geschöpfe durch Gesetze erzeugt worden sind, die noch rings um uns wirken - Darwin, Entstehung der Arten, Schluss*

Wie wir in den methodischen Vorüberlegungen angedeutet haben, zeichnet sich die philosophische Behandlung des Lebens oder des Organischen dadurch aus, dass wir von unserer alltäglichen Erfahrung Rückschlüsse machen können auf den Ursprung der Phänomene die wir erfahren. Die gelebte Erfahrung soll gelten als etwas für das Erkennen Ursprüngliches, das auch in seiner Genese verstanden werden muss, und dafür ist der Anthropomorphismus, also die Projektion auf biologische Vorgänge aufgrund der Annahme von Kontinuität, erlaubt. In diesem Teil soll nun Jonas' Philosophie des Organischen<sup>142</sup> dargestellt werden und die Argumente die er anführt um seine Überlegungen zu unterstützen, diskutiert werden.

Jonas sagt an mehreren Stellen explizit, dass Freiheit der Schlüssel zum Verständnis des Phänomens des Organischen ist. So heißt es am Anfang seines wichtigen Aufsatzes „Evolution und Freiheit“<sup>143</sup>, dass Freiheit der „Ariadnefaden für 'Leben'“ (PU, 13) darstellt, dass es sie also rudimentär schon in dem einfachsten Stoffwechsel-Prozess gibt. Anderswo schreibt er:

Im Begriff der Freiheit besitzen wir einen Leitbegriff für die Interpretation des Lebens. Das Werdegeheimnis selbst ist uns unzugänglich: so bleibt es eine Vermutung – für mich persönlich eine starke Hypothese- dass schon das gründende Prinzip des Überganges von lebloser zu lebender Substanz eine so zu bezeichnende Tendenz in den Tiefen des Seins selber war. Gewiß aber ist der Begriff sofort in der Beschreibung der elementarsten Lebensstruktur am Platze. (PL, 157)<sup>144</sup>

---

142 Der Originaltitel seiner wichtigsten Aufsatzsammlung aus 1973 zu diesem Thema lautet „Organismus und Freiheit“. Die Neuauflage 1994 trägt den Titel „Das Prinzip Leben“. In Jonas' Überlegungen spielt der Begriff Freiheit die Hauptrolle, wie wir sehen werden als charakteristische Eigenschaft des Organischen, also spreche ich hier konsequent vom Organischen.

143 Dieser Aufsatz wurde *nicht* in „Das Prinzip Leben“ aufgenommen.

144 Wie im vorigen Kapitel bemerkt, wählt Jonas hier nicht den Weg einer 'Gesamtontologie' im Sinne Whiteheads; in seinen späteren Überlegungen zu dem Thema in MGS scheint er Whiteheads Position anzunähern.

Anhand des Begriffes der Freiheit will Jonas also das Organische philosophisch untersuchen. Jonas' Betrachtungsweise muss also von einem *spezifischen* Freiheitsbegriff geprägt sein.

Sein Vorverständnis von Freiheit ist das der relativen Unabhängigkeit. Zunehmende Freiheit ist gleichbedeutend mit zunehmender Unabhängigkeit der Form vom Stoff. Die Form bleibt natürlich immer auf den Stoff angewiesen, dieser gibt aber nicht mehr vor wie sie sich entwickeln wird. Freiheit fängt laut Jonas in dem Moment an, wo sich Form unabhängig vom Stoff gebärdet, wo die Form das Substrat übersteigt. Dieser Moment, den wir mit unserer Begrifflichkeit zugegebenermaßen immer nur dürftig beschreiben können, ist die erste Stelle wo Jonas einen qualitativen Sprung in der Entwicklung des Lebens sieht. Jedoch kann aus der philosophischen Intuition, hier beginne etwas strukturell Neues, nicht gleich theoretische Münze geschlagen werden. Die Einführung eines qualitativen Sprungs bedeutet für jede Theorie zunächst eine Verschärfung des Problems. Jonas war sich dieser Problematik bewusst, und hat verschiedene Auswege aus dem Dilemma versucht. Dabei ist er immer dem Grundsatz treu geblieben, dass wir unsere gelebte Erfahrung nie verraten dürfen. Der Moment, wo Freiheit in der Evolution das Ruder übernimmt<sup>145</sup> ist eher ein unauflösliches Fragezeichen bei jeder wissenschaftlichen Erklärung.

Im ersten Kapitel werde ich mich mit diesem Ursprung der Freiheit auseinander setzen, und nachvollziehen, wie Jonas seine Konzeption gegen die herrschende Auffassung versucht hat, stark zu machen.

Das zweite Kapitel hat den Gebrauch der Freiheit zum Thema. Nur der Mensch macht von seiner Freiheit Gebrauch, denn nur er kann sich ihrer bewusst werden. Für Jonas stellt das Bewusstsein ein zweites unauflösliches Fragezeichen bei der Kontinuität der Evolution dar. Hier sieht er sich mit der Epiphänomenenthese konfrontiert, also dem Gedanken, dass unsere Bewusstseinsphänomene kausal *völlig* entkoppelt sind von den Vorgängen im Gehirn, die alleine das Verhalten steuern, die er ziemlich überzeugend

---

145 Ich werde später 'diplomatisch' sagen, der Moment ab wann die *Beschreibung* mit Rekurs auf den Begriff der Freiheit oder der Form sinnvoller wird. Einem Philosophen fallen dazu gleich mehrere Beispiele ein. Eine Ansammlung von 'Atomen' käme ab einem bestimmten Moment die Eigenschaft 'rund' zu. (emergente Eigenschaft, Searle). Eine Beschreibung des Rades anhand der Position der einzelnen Atomen wäre nicht bloß unnötig kompliziert, sondern ginge schlichtweg ans Ziel vorbei, nämlich eine Beschreibung eines Ganzen zu geben die *einfacher* ist als die Beschreibung aller einzelnen Teilen. Dies wird sofort klar, wenn wir anfangen, uns über den *Gebrauch* des Rades, und hier den Gebrauch der Freiheit Gedanken zu machen.

widerlegt hat<sup>146</sup>. Das Bewusstsein muss einen Ort in der Welt haben. Aber Jonas ist kein Bewusstseinsphilosoph im eigentlichen Sinne. Für die *differentia specifica hominem* um die es hier geht, greift er auf anthropologische Motive zurück: es ist die Fähigkeit des *Bildens*, wohl verstanden als Einbilden *und* Bildermachen, die den Menschen auszeichnet. Die Sprache scheint bei Jonas nicht die überragende Rolle in der 'Hominisierung' zu spielen die ihr von vielen Denkern in der Tradition Herder, von Humboldt, zugesprochen wird.

Ich habe hier künstlich zwischen dem Ursprung und dem Gebrauch der Freiheit unterschieden. Jonas tut das nicht explizit: die Stufenleiter des Organischen kennt zwar qualitative Unterschiede zwischen Stufen, und der Mensch könnte wohl *besser* von seiner Freiheit Gebrauch machen als andere Tiere- auch der einfachste Mikroorganismus macht von seiner Freiheit Gebrauch und muss das in der Systematik von Jonas auch tun, denn es geht ihm um eine *Ontologie* der Freiheit, und diese bezieht sich auf die Kontinuität des Organischen. Die Positionen zwischen denen Jonas also lavieren muss sind also die von Whitehead (eine Fundamentalontologie des Fühlens<sup>147</sup>) und dem bloßen Materialismus<sup>148</sup>. Dabei ist stets die gelebte Erfahrung das Segel. Das Problem ist die Erfahrungsferne der Spekulation: Was wir ausgehend von unserer erfahrenen Freiheit, von den Evidenzen der Affiziertheit und Spontaneität, sagen können, lässt sich nur auf den *erfahrenen* Bereich der Wirklichkeit anwenden, eignet sich aber nicht ohne Weiteres für Spekulationen über den Ursprung des Organischen. Die Beschreibung eines gemalten Bildes mit dem Vokabular der Freiheit ist nicht nur berechtigt, sondern die einzig sinnvolle Beschreibung, wenn das Bild als Kulturgegenstand betrachtet werden soll. Man sagt „Dieses Bild von C. D. Friedrich stellt eine weite Landschaft da, womit er bestimmten erhabenen Gefühlen Ausdruck verleihen will.“ und nicht „Dieses Bild weist eine gewisse Ähnlichkeit mit einer bestimmten Landschaft auf, deren Ursprung sich wohl durch Herrn C. D. Friedrichs

---

146 Ich bespreche Jonas' Argumentation in 2.6.

147 Whitehead's Position wurde im historischen Teil besprochen, im Kontext der 'Gesamtontologien' die Jonas in dieser Form zu vermeiden sucht, weil sie einigen sehr eindringlichen Erfahrungen keinen Raum lassen – so die Ratlosigkeit im Angesicht des Todes.

148 Laut Jonas kann es den 'bloßen' Materialismus nicht geben (PL, 221ff) denn mit der Preisgabe des Dualismus tritt jeder Monismus notwendig als verkappter Dualismus auf: auf einer Seite theoretisch angesiedelt, kann die andere nie völlig durchdrungen werden. Logisch, das heißt geltungslogisch, kann der Dualismus von seinen Erben nicht überwunden werden.

neuronaler Verfassung erklären lässt.“ Diese neuronale Verfassung ist ein neutraler Beschreibungsbegriff. Ich kann nicht ohne Rekurs auf Gefühls-Begriffe deutlich machen, dass er etwas Erhabenes intendiert.<sup>149</sup>

Das Vokabular der Freiheit hat also seine Berechtigung in den Bereichen wo wir es gewöhnlich anwenden. Sobald man das Vokabular aber anwendet auf elementare Lebensformen, hat man eine epistemische Grenze überschritten. Die Gedanken über den Ursprung der Freiheit haben einen anderen epistemischen Status als die Gedanken über ihren Gebrauch. Diese sind eine spekulative Retrojektion, jene eine Selbstreflexion, die seinem Wesen nach keiner weiteren Begründung bedarf.

Jonas hat diese Problematik bemerkt. Er schreibt:

Der Schluss von deskriptiver auf ätiologische Geltung ist ein Wagnis der Spekulation. Wir werden zu ihm gedrängt, wenn wir die überwältigende Folgerichtigkeit, mit der sich das Prinzip nach vorwärts in immer kühneren, es vollkommener darstellenden Gestalten entfaltet, in sein erstes unentwickeltes Auftreten schon einrechnen – wie wir müssen – und damit auch dessen Antezedentien, die das Ganze tragen müssen, nach rückwärts mittreffen: Die produktive, sichtbare Zielstrebigkeit des weitgespannten Prozesses macht eine pure 'Heterogenie der Zwecke' bezüglich seines Anfangs äußerst unwahrscheinlich. (PL, 157)

Mit anderen Worten: schon in der elementaren Materie müssen wir, wenn wir konsequent sein wollen, Zwecke annehmen. Andererseits können wir uns bei diesen Zwecken nichts vorstellen; so bleibt der Schritt immer problematisch. Wir werden zu ontologischen Spekulationen genötigt (ebd.) die Jonas intuitiv scheut: In der Philosophie der Biologie will er 'streng phänomenologisch' vorgehen. Jonas bescheidet sich also hinsichtlich der Geltung seiner Beschreibung; ich unterscheide in meiner Rekonstruktion nach dem *Bereich* der Geltung. Die Spekulation ist durch ihre innere Logik dazu genötigt, immer weiter rückwärts zu schauen. Wir müssen aber nicht vergessen, dass die Spekulation ein Hilfsmittel ist, die von manchen Zeitgenossen ignorierten Intuitionen wieder in Kraft zu setzen, und kein Ersatz für die wissenschaftliche Methode. Das Erklärungspotential der Innerlichkeit soll zwar rehabilitiert werden, aber die Strategie soll keinen universalen Monismus in Aussicht stellen. Das *ignorabimus*<sup>150</sup> muss dort ausgesprochen werden, wo die Spekulation den Kontakt zu verlieren droht mit dem, was Anlass zu ihr gab: der Erfahrung. Die Geltung der Spekulation für die tiefen des Organischen zu fordern könnte sie von ihren Anfängen verfremden, und damit von ihrer Berechtigung. Hier scheint mir also der

---

149 Siehe „Der Adel des Sehens“ (PL VIII) und „Homo Pictor“ (PL IX) sowie die Besprechungen weiter unten.

150 Jonas verweist mehrmals auf das berühmte 'ignorabimus' des Wissenschaftlers Dubois-Reymond.

hermeneutische Vorbehalt angebracht zu sein. Dieser kritische Ansatz ist der Leitfaden für die Überlegungen die jetzt folgen.

## 2.1 Der Ursprung der Freiheit

Jonas hat keinen definitiven Moment festgesetzt, wo die Freiheit begonnen hat<sup>151</sup>. Doch die *Genese* der Freiheit konzipiert er überall als Emanzipation der Form vom stofflichen Substrat. Schon dieser Ansatz, das sture Festhalten an Aristoteles' grundlegende Unterscheidung *und* die gleichzeitige Anerkennung der Evolutionstheorie ist bemerkenswert. Jonas beginnt denn auch die Einleitung für die deutsche Neuausgabe seiner Aufsatzsammlung mit diesem Motiv:

Eine Philosophie des Lebens umgreift in ihrem Gegenstand die Philosophie des Organismus und die Philosophie des Geistes. Dies ist selber bereits ein erster Satz der Philosophie des Lebens, in der Tat ihre vorgreifende Hypothese, die sie im Verlauf ihrer Durchführung wahr zu machen hat. Denn die Anzeige des äußeren Umfanges behauptet inhaltlich nicht weniger, als dass das Organische schon in seinen niedersten Gebilden das Geistige Vorbildet und dass der Geist noch in seiner höchsten Reichweite Teil des Organischen bleibt. Von den zwei Hälften dieser Behauptung ist nur die zweite, nicht die erste, im Einklang mit dem modernen Denken; und nur die erste Hälfte, nicht die zweite, war dem antiken Denken gemäß. Dass beide *Behauptungen* gültig und voneinander unabtrennbar sind, ist die Hypothese einer Philosophie, die ihren Stand jenseits der *querelle des anciens et des modernes* zu nehmen sucht. (PL, 15).

Zunächst bezieht er sich auf die erste Hälfte dieser Behauptung, da die Korrektur dort vorgenommen werden muss. Die zweite Hälfte ist nach der Abdankung des Substanz-Dualismus unproblematisch, und sie wird in der Tat von der Wissenschaft akzeptiert (sei es nicht bis in die letzten Konsequenzen, wird Jonas anmerken, denn die Wissenschaft lebt logisch von den Unterscheidungen des Dualismus die sie offiziell aufgegeben hat<sup>152</sup>).

Ich richte mich auf die erste Hälfte, also auf die Frage wie 'das Organische schon in seinen niedersten Gebilden das Geistige Vorbildet'. Die Antwort habe ich oben vorweggenommen, nämlich als Emanzipation der Form von dem Stoff.

---

151 Diese 'philosophische Preisfrage' hat ihn zu verschiedenen Antworten verführt. So schreibt er „Freiheit' muss einen objektiv unterscheidbaren Seinsmodus bezeichnen, d.h. eine Art zu existieren, die dem Organischen per se zukommt und insofern von allen Mitgliedern, aber keinem Nichtmitglied, der Klasse „Organismus“ geteilt wird: ein ontologisch beschreibender Begriff, der zunächst sogar auf bloß körperliche Tatbestände bezogen sein kann.“(PL, 18).

152 Siehe PL, 95ff.

### 2.1.1 Form und Stoff

Die Unterscheidung Form-Stoff bildet die Grundlage der philosophischen Biologie mit Hinblick auf die Genese des Organischen. Sie tritt neben einer Reihe anderer Unterscheidungen oder Polaritäten auf: „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. Ich erwähne das hier explizit, da Jonas einen anderen Unterschied den fundamentalsten nennt:

Von all den genannten Polaritäten ist die von Sein und Nichtsein die fundamentalste. Ihr wird Identität abgerungen in einer höchsten, anhaltenden Bemühung des Aufschubs, deren Ende doch vorbestimmt ist. [...] Das Leben ist sterblich nicht obwohl, sondern weil es Leben ist, seiner ursprünglichsten Konstitution nach, denn solcher widerruflicher, unverbürgter Art ist das Verhältnis von Form und Stoff, auf dem es beruht. (PL, 20)

Jonas drückt sich hier etwas unklar aus. Die fundamentalste Unterscheidung ist klar die zwischen Form und Stoff, wie er auch an anderer Stelle betont<sup>153</sup>. Die Antithese Sein-Nichtsein ist ontologisch selbstverständlich die fundamentalste. Ich meine jedoch, dass eine Philosophie der Biologie sich zunächst um die rein phänomenologische Beschreibung ihres Themas bemühen sollte. Bei Jonas drohen phänomenologische Beschreibungen vorschnell ontologische Argumente zu werden, und so ist er versucht, ontologische Schemata auf die Phänomene anzuwenden. Statt dessen müssten die Phänomene 'für sich' sprechen – was mir aber unmöglich scheint. Hier soll nur zum Ausdruck gebracht werden, dass die Philosophie des Lebens und das Verständnis des Seins sich gegenseitig durchdringen, dass aber keine voreiligen Schlüsse gezogen werden dürfen. Die hermeneutische Lage ist verfänglich und bietet keinen Halt außer dem, den wir setzen. An die Stelle von ontologischen Antagonismen treten dann sorgfältige Beschreibungen, die Phänomene zwischen zwei Polen ansiedeln, um sie für die Philosophie des Organischen zu qualifizieren.

---

153 Siehe PL, 151. „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.“ An dieser Stelle wird *en passant* deutlich, dass Jonas gewissermaßen – und ungewollt, wie seine Polemiken bezeugen – ein Erbe Hegels ist. Ich meine die Leichtfertigkeit, womit er über Abstraktionen im 'Reiche des Seins' spricht, als hätten wir noch die absolute Identität von Denken und Sein, oder könnten zumindest ihrer Sprengung keine wertvollen Erkenntnisse abgewinnen. Ich glaube nicht, dass Jonas dem zustimmen würde – und sehe mich andermal dazu genötigt, in Bezug auf seine Überlegungen eine hermeneutische Brille aufzusetzen. Die diametrale Gegenüberstellung der Realität des Unterschieds Stoff-Form und der Irrealität der 'bloßen Abstraktion' um ein Alleinstellungsmerkmal des Lebens zu forcieren, sehe ich als eine Schwäche seiner Theorie.

Auch die Leistung des Lebens, das *Nichtsein* als eine 'im Sein selbst enthaltene Alternative' (PL, 19) zu entdecken, muss folglich als bestimmter Grad an Autonomie der Form gegenüber dem stofflichen Substrat verstanden werden. Erst wenn die Form bei wechselndem Substrat eine gewisse Konstanz gesichert hat und weiterhin ständig sichert, gibt es für sie die Möglichkeit des Nichtseins 'im Sein'. Wenn die Welle, die lange Zeit ihren Stoff auf hoher See gewechselt hat, sich liegt und die Form verschwindet, hat ihr ihre eigenste Möglichkeit des Nichtseins heimgesucht. Ihr war diese Möglichkeit natürlich nicht bewusst, dafür 'hat' sie diese aber nicht weniger real als Organismen sie haben. Wenn wir die 'Alternative des Nichtseins' im Sein entdecken, zeugt das eben davon, dass unsere Form eine außerordentliche Autonomie hat.

Für die Antithese Selbst-Welt, also das Phänomen eines 'Selbst' gilt ebenfalls, dass ihre Genese durch die Verselbständigung der Form verstanden werden kann. Das leuchtet ein, wenn wir 'Form' mit 'Funktion' übersetzen. Ein Selbst haben heißt Bezugnahme auf das Eigene im Unterschied zur Welt, ist also eine Tätigkeit, eine Funktion. Der formale Aspekt erfahren wir hier 'von innen aus'. An dieser Stelle kann das nicht weiter erläutert werden; wir werden unten Jonas' Gang durch die Entwicklungsgeschichte der Freiheit nachvollziehen.

Die letzte Unterscheidung, die zwischen Freiheit und Notwendigkeit, ist ebenfalls genetisch durch den neuen Hylemorphismus<sup>154</sup> zu erklären, den Jonas vertritt. Die 'formlose' Welt – genauer: die Welt wo die 'Form' ein rein analytischer (und kein 'realer') Aspekt ist – kennt nur die Notwendigkeit, oder besser: in ihr lassen sich Freiheit und Notwendigkeit noch nicht unterscheiden. Sobald sich aber Materie zu Organismen zusammentut<sup>155</sup> fängt die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit an. Notwendigkeit ist die unentrinnbare Vorgabe, der Spielraum der Freiheit; Freiheit heißt die relative Unabhängigkeit der Form vom Stoff innerhalb dieses Rahmens. Der Hermeneutiker müsste hinzufügen: dieser Unterschied steht in der Hierarchie der Erklärungen ganz oben, denn sie ist ein *sine qua non* jeglicher philosophischen Erklärung des Organischen.

---

154 Der neue Hylemorphismus geht im Gegensatz zum Aristotelischen Hylemorphismus mit einer Entwicklungsperspektive einher.

155 Für Jonas ist der Entstehungsmoment organischen Lebens nicht von großem philosophischen Belang (im Unterschied zu den wissenschaftlichen Fragen); die Wissenschaft kann erklären wie es sich um einen graduellen Entstehungsprozess handelt; der Neigung die daraus folgt, Höheres auf Niederes zu reduzieren, muss von Philosophen aus erkenntnistheoretischen Gründen nicht nachgegeben werden. Siehe PL, Kapitel X.

Wie versteht Jonas nun den Unterschied Form-Stoff genau? Wie wir schon sahen, geht es ihm um die *Realität* des Unterschiedes: beim Organismus ist besagter Unterschied, die „dem Leblosen gegenüber eine bloße Abstraktion ist“ (PL, 151) ein „realer Unterschied“ (ebd). Diese Realität beschreibt er dann ontologisch: „Die Form ist zum Wesen und der Stoff zum Akzidens geworden“ (ebd). Das Stoffliche ist (auf der Ebene der Formen) nicht länger Substanz, sondern Substrat, indem die bestimmende Form gebieterisch über es waltet: „sie läßt nicht die Weltmaterie passiv durch sich hindurchströmen, sondern sie selbst ist es, die sie tätig in sich zieht und aus sich stößt und sich aus ihr aufbaut“ (PL, 152-3).

Die Realität der Form muss also als *Eigenständigkeit* (eigenständige Aktivität) verstanden werden. Die organische Form ist real weil sie ihren Stoff stetig neu organisieren muss. Wenn wir von einem Organismus sprechen, meinen wir diese Form, und nicht die momentane Ansammlung von Stoff. Diese momentane Ansammlung, dieser Querschnitt eines Organismus unter Ausblendung des Faktors Zeit, ist die Abstraktion, und nicht der (komplexe) Begriff des Organismus den jede ernsthafte Philosophie des Organischen sich vornehmen muss.

Jonas führt den Stoffwechsel als wesentlichen Bestandteil des Organischen an; mit dem Stoffwechsel 'hat' die gleiche Form zu verschiedenen Zeitpunkten anderen Stoff, sie ist also nicht mehr bloß identisch mit dem Stoff, sondern die Identität muss ständig *geleistet* werden. Die Form ist real als Leistung.

### **2.1.2 Methodische Zwischenbemerkung: *Ontologie - Hermeneutik - Systemtheorie***

Vom Standpunkt der Hermeneutik muss stark gemacht werden, dass die Form eine notwendige Bedingung jeder Naturbetrachtung ist. Ich habe gezeigt, wie bei Jonas die wichtigsten Unterscheidungen im Grunde auf die Unterscheidung Form-Stoff zurück gehen. Ohne diese Unterscheidung ist nichts zu machen<sup>156</sup>. Doch an dieser Stelle muss noch einmal kritisch gefragt werden, worin sich ein Organismus im wesentlichen von einer Welle unterscheidet. Auch die Welle ist nicht zu jedem Zeitpunkt mit ihrem Stoff identisch; auch sie 'wechselt ihren Stoff'. Der Begriff Welle ist genauso wesentlich für

---

156 Der Versuch könnte unternommen werden, zu zeigen wie diejenigen, die diese Unterscheidung herunterspielen sich in einen performativen Widerspruch verstricken. Mehr noch: die Figur des performativen Widerspruchs selbst hängt von dieser Unterscheidung ab: Die Form einer Aussage widerspricht dann ihrem Inhalt.



die Erklärung elementarer physikalischer Tatsachen wie der Begriff des Organismus für die Biologie. Jedoch ist einer Welle unmöglich jene Eigenständigkeit zuzuschreiben, die wir bei Organismen begrifflich scharf abgrenzen wollen (schließlich will Jonas den Weg frei machen für ontologische Überlegungen). Eine Welle 'leistet' nichts; eine Welle hat keine Freiheit. Dennoch ist eine Weltbeschreibung worin von dem (mathematischen) Begriff einer Welle abgesehen wird, sinnlos. Für die Hermeneutik ist das Konzept 'Welle' ebenso wichtig wie das Konzept 'Organismus'. Aber Jonas sucht eine *ontologische* Beschreibung des Organischen. Bevor ich ihm dort folge, sei bemerkt, dass hier eine Herausforderung für meine Lesart liegt. Durch den hermeneutischen Vorbehalt – 'es bleiben immer unsere *Deutungen*' - haben die philosophischen Unterscheidungen einen höheren Status als die pragmatischen Unterscheidungen, die durch Naturwissenschaft erreicht werden. Die philosophischen Unterscheidungen gehen ja den naturwissenschaftlichen voraus, eben weil sie nur in ständiger Rückbeziehung auf uns selbst als Interpreten bestehen können. Der Preis für diesen Vorteil ist, dass der direkte Bezug auf das Seiende schwierig wird. Die Begründung von ontologischen Unterscheidungen bedarf mehr als des Hinweises auf eine notwendige Bedingung unseres Verstehens. Insbesondere im Fall des Organismus ist das wichtig.

Jonas hat einen Aufsatz über den Systembegriff und seine Anwendung in der Philosophie des Organischen geschrieben, der an dieser Stelle relevant ist<sup>157</sup>. Am Anfang seiner Überlegungen steht die Beobachtung, dass eine Systematik in der Methode nicht per se einer Systematik im Gegenstand entsprechen muss. Ein System von Begriffen muss nicht der Systematik der vom ihm beschriebenen Sache selber entsprechen<sup>158</sup>. Es kommt vor, dass der Nexus zwischen System und Gegenstand gänzlich unverbindlich ist, wie in der Astrologie, in der Numismatik und (oft) in der Statistik:

Da hier keine Erklärung der Tatsachen, d. h. keine Einsicht in den Zusammenhang der Teile des Ganzen, vorliegt, muß man im Theoretischen offenbar bloße Einteilungs- oder Ordnungssysteme von Ableitungs- oder Erklärungssystemen unterscheiden. Die letzteren *wollen* die Verknüpfung der Dinge durch Gründe nachzeichnen und daher Erkenntnis bieten, während die ersteren nur Überblick gewähren, aber eben hierin die Erklärung der Mannigfaltigkeit aus Prinzipien vorbereiten können.<sup>159</sup>

Ein Beispiel solcher Vorbereitung ist die Einteilung der Tiere in Wirbellose und

---

157 Siehe PL, Kapitel IV.

158 PL, S. 111. Es gibt Systeme / Methoden die das aber wesentlich voraussetzen, zum Beispiel die mathematische Analyse und Hegels Dialektik.

159 PL, S. 112. (mein kursiv, KV)

Wirbeltiere. Diese wurde zunächst aus bloß morphologischen Gründen vorgenommen; später durch die Abstammungslehre bestätigt in dem Sinne, dass die Unterscheidung für die Entwicklung Erklärungspotential hat.

Ein Erklärungssystem der ersten Art kann also (manchmal unmerklich) übergehen in ein Erklärungssystem der zweiten Art. Und diese Erklärungssysteme sind verbindlich, nicht beliebig wählbar.

Die Möglichkeit von Erklärungssystemen nun, während die von Ordnungssystemen lediglich in Fähigkeit und Bedürfnis des Menschen ihren Grund haben mag, sagt nicht nur etwas über das Denken aus, dessen Gebilde sie sind, sondern auch über das Sein, dem die Erklärbarkeit eben in Gestalt gewisser Eigenschaften innewohnen muß.<sup>160</sup>

Für Jonas liegt der Unterschied der beiden Systemarten in der Tatsache, dass Erklärungssysteme mit dem Sein korrespondieren während Ordnungssysteme beliebig wählbar sind<sup>161</sup>.

Einteilungssysteme können also eine heuristische Funktion haben, mehr noch: die Wissenschaft ist für das Aufstellen ihrer Hypothesen auf sie angewiesen. Ich habe betont, dass die Erklärungssysteme 'Verknüpfung der Dinge durch Gründe nachzeichnen' *wollen*, weil ich den Unterschied etwas anders ansetzen möchte. Auch Einteilungssysteme können mit der Intention aufgestellt werden, dem Sein etwas von seinen Gründen abzugewinnen<sup>162</sup>. Der Unterschied zwischen den Systemen zeigt sich vielmehr in ihrem Gebrauch. Ein Ordnungssystem wird von etwas, das es noch nicht erfasst hat, nicht entkräftet, sondern kann das Neue meistens aufnehmen (die Wahrsagerei lebt davon). Erklärungssysteme hingegen sagen etwas über die Genese ihres Gegenstandes. Diese Aussagen sind nachprüfbar und insofern verbindlich. Ein Erklärungssystem muss sich der Realität, die es beschreibt, unterordnen; die Möglichkeit, das es von einem anderen System abgelöst wird, muss real bleiben.

Wie lässt sich nun der Systembegriff auf Lebendiges anwenden? Rufen wir in

---

160 PL, S. 112-3.

161 Er gibt zwar zu, dass 'streng genommen' die Einteilbarkeit des Gegebenen an 'Bedingungen des Seins' gebunden ist; das Prinzip der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, das gemeinsame Prinzip aller Einteilungssysteme, steht dem Denkgebrauche beliebig frei. (PL, 113).

162 Etwa wenn man – wie in mancher antiken Ontologie – das Sein als unveränderlichen 'Rahmen' des Werdens denkt. Der Gedanke, dass die vernünftige Ordnung des Seins aus Unvernünftigem entstanden ist, war schlichtweg undenkbar in der Antike. Wenn Aristoteles ein 'Einteilungssystem' schafft, zielt er damit auch auf Gründe 'im Sein selbst'. Unter neuzeitlichen Bedingungen hingegen gilt natürlich, dass die Gründe für ein Einteilungssystem nicht im System selbst liegen können (etwa in seiner Schönheit) sondern seine Entstehung erklären müssen. Daher meine Darstellung der Differenz beider Systeme als einer Differenz ihres *Gebrauchs*.

Erinnerung, dass jede Systemtheorie von der (naiven) Unterscheidung zwischen Denken und Gedachtem lebt. Das Gesamtbild besteht eigentlich aus *zwei* Systemen, einem System der Begriffe, und einem System des Seins, die mehr oder weniger adäquat mit einander korrespondieren. Die hermeneutische Lesart, die ich in diesem Kapitel einsetze, versteht alle Systeme als Mittel für das Verstehen, und unterscheidet sie dementsprechend nach ihrem Gebrauch. Der Gebrauch zeigt sich an dem Abstraktionsgrad: Einteilungssysteme können beliebige Aspekte der Realität hervorheben, solange sie als Systeme konsistent bleiben; Ein Erklärungssystem muss auch mit unserer Erfahrung kompatibel sein, denn es erhebt den Anspruch, dass die Unterscheidungen die es macht *allgemein* gelten, also auch auf unsere Erfahrung auswirken. Diesem Anspruch kann es nur gerecht werden, wenn es nicht von wesentlichen Qualitäten unserer Erfahrung abstrahiert. Eine solche Qualität ist der Lebendige Vollzug unserer Erfahrung, und eine Abstraktion vom Faktor Zeit (eine Dekomposition in Momentaufnahmen) würde diese Qualität ausblenden.

Ein System des Lebendigen darf nicht von dem Faktor Zeit abstrahieren; es darf keine 'Schnappschüsse' von dem Organismus betrachten, sondern muss den Organismus *in actu* erfassen. Es muss deshalb ein Erklärungssystem sein<sup>163</sup>.

Das System 'Organismus' ist sich selbst das Mittel, seine Einheit zu behaupten *und* gleichzeitig das *Wesen* dieser Einheit. In diesem Sinne ist es ein Selbst-Zweck<sup>164</sup>. Der Begriff Mittel impliziert die Fragen nach der Vermittlung. Das System 'Organismus' vermittelt zwischen Innen und Außen indem es seinen Stoff wechselt. Allgemeiner: Im Bereich des Seins vermittelt das System zwischen der sich-behauptenden Funktionsganzheit und ihrer Umwelt. In der Tat werden wir sehen, dass ein System immer ein *Mittleres* ist.

---

163 Eine reine Morphologie des Tierreichs kann nie die *differentia specifica* des Lebendigen befriedigend bestimmen. Um es begrifflich abzugrenzen von toter Materie, um die Form als Substanz statt als Substrat verstehen zu können, muss sie als funktionale Ganzheit bestimmt werden, als etwas, das sich selbst organisieren muss um sich behaupten zu können. Dieses Element der Tätigkeit kann nicht bloss morphologisch beschrieben werden. Das Ziel des Erklärungssystems ist es ja, Unterschiede 'im Sein selbst' zum Ausdruck zu bringen.

164 Hier wird – wenn auch in metaphysischem Vokabular - einsichtig, wie der Organismus von seinen mechanischen Nebenbuhlern abgegrenzt werden kann. Das Wesen der mechanischen Funktionsganzheiten (Roboter, 'intelligente' Maschinen) ist nicht ihre Einheit, sondern ihren Bauplan. Und der verweist stillschweigend auf die lebendige Einheit seines Verfassers. Wir werden unten sehen, dass Jonas dies an die Qualität des *Fühlens* festmacht. Die stillstehende Maschine hat bloß innegehalten; der stillstehende Organismus fühlt nicht – er ist tot (Vgl. PL, 219).

### **2.1.3 Mittleres zwischen dem Einfachen und Unbegrenzten**

Ein System ist eine Ganzheit, die ihre Teile in sich vereint, ohne sie aufzuheben. Die Einheit des Systems liegt nicht in dem bloßen Nebeneinander der vielen Teilen, sondern ist das Geschehen der Selbstintegration dieser Teile. „Das Zusammen der Teile ist nicht neutrales Beieinander, sondern gegenseitiges Bestimmen, und wiederum ein solches Bestimmen, daß das Zusammen eben dadurch erhalten bleibt.“ (PL, 114). Dieses gegenseitige Bestimmen ist ein Wirken, also ein Verändern – ein System hat eben nur Bestand im Wechsel. Anders formuliert: das Kriterium dafür, dass die Teile genau *diesem* bestimmten System und keinem anderen zugehören muss ständig neu geschaffen werden und wird es durch die Interaktion der Teile. Jonas bringt das Beispiel eines Wassertropfens:

„Aber der Tropfen ist ein dynamisches System der ihn bildenden Moleküle, so regellos dieses sich auch im einzelnen bewegen, denn die Tropfenform als solche ist in ihrer Begrenzung das Gleichgewicht des Gegenspiels viele Kräfte, das nur eine endliche Höchstzahl von Molekülen als wirkende Teile zuläßt. Der hier erscheinende Begriff der *Grenze* legt den Gedanken nahe, daß es ein unendlich vielfaches System, überhaupt ein System des Unendlichen, sowenig wie ein System des absolut Einfachen geben kann: es ist ein Mittleres zwischen dem absolut Einem und dem unendlich Vielen; Endlichkeit und damit eine Art Geschlossenheit gehören zum System, und damit ein Außen, gegen das es unterschieden ist.“<sup>165</sup>

Ein Maß ist jedem System also wesentlich. Die Anzahl, aber auch die Art seiner Teile (die 'Kräfteverhältnisse', PL, 115) ist begrenzt. Das Teil hat nur Bestand in einem System, das es integriert. Diese integrierende Aktivität ist die Vermittlung des Systems mit seiner Umwelt.

Dieser Systembegriff als wesentlich begrenztes besagt auch, dass ein 'Gesamtsystem' ein *contradictio in adiecto* ist. Das wird Konsequenzen haben für die methodischen Überlegungen, die dieses Kapitel begleiten. Doch zunächst wird das System als temporale Mitte – zwischen Sein und Nichtsein – verstanden.

### **2.1.4 Mittleres zwischen Sein und Nichtsein**

Die Beschreibung der Wirklichkeit als periodischer Systeme (wie Planetensysteme) erweckt den Anschein, dass sie nicht dem Verfall ausgesetzt sind. Tatsächlich aber räumt Jonas ein, dass dieser Anschein in Wirklichkeit nur verhüllt, dass jedem System eine Tendenz zur Selbstaflösung innewohnt. Dazu braucht er nicht mal den Hauptsatz

---

<sup>165</sup> PL, S. 114. Dem Beispiel des Wassertropfens müsste das Beispiel eines Organismus (einer Amöbe) zur Seite gestellt werden. Hier kommt es noch mehr auf die Grenze an, denn Lebendiges unterscheidet sich von bloßer Materie durch Aktivität über seine Grenzen hinweg. Jonas spricht in diesem Zusammenhang sogar von Transzendenz.

der Entropie demzufolge alle Prozesse einen nicht-umkehrbaren Charakter haben. Er drückt diese Möglichkeit poetisch aus: 'das umwegige Unterwegs zum Nichts des unterschiedslosen Gleichen' (PL, 121). Hier ist das klassische Seinsvertrauen vollends aufgelöst: nicht mal die Formen der Formen beharren. Was ist die Funktion des Systems in diesem Zusammenhang? Es hält die Mitte, und 'hält durch sein existieren den Sturz auf'(PL, 121). Es zögert sein eigenes unabwendbares Ende hinaus, um sich jeden Moment als neue Mitte zu behaupten und sich in den Fluss des Werdens einzunisten. Für lebende, sterbliche, Systeme ist diese Beschreibung deutlich passend, denn hier kommt nicht mal der Anschein der Periodizität auf (es sei denn man meint Regelmäßigkeiten wie Pulsschlag und Atmung – das sind aber Aktivitäten des sich erhaltenden organischen Systems, das sich als Ganzes im Wachstum oder Verfall befindet, je nach seiner Phase; welche Strategie gegen das Unabwendbare es gerade anwendet). Wenn von etwas Lebendigem ein Querschnitt zu einem bestimmten Zeitpunkt genommen wird, kann daraus - dem Anschein zum trotz - nie mittels Analyse eine vollständige Beschreibung des Systems abgeleitet werden. So wie jedes Menschenleben sich zusammensetzt aus Keim, Geburt, Jugend, Reife, Alter, so hat jeder Organismus seine eigene Geschichte. Jedes Leben hat wesentlich eine Geschichte, ohne die es nicht als Leben erfasst werden kann<sup>166</sup>. Ein System verstehen wir also als notwendige Struktur eines Seienden, die eben dieses Seiende damit zum Verhängnis wird. Ein System ist also wesentlich zeitlich, es 'hält den Sturz auf' und verdammt sich zum Nichtsein. So vermittelt es zwischen Sein und Nichtsein.

### ***2.1.5 Methodische Mitte zwischen Ontologie und Hermeneutik***

Damit kehre ich zu den methodischen Überlegungen zurück, die in dieses Kapitel hineingeflochten sind. Bei Jonas gibt es, wie gesehen, die Stilisierung der Philosophiegeschichte als Tendenz zum begrifflich scharfen Dualismus und das konsekutive zerbrechen desselben in Materialismus und Idealismus. Für die Methode der beiden Denkansätze, die uns bis heute begleiten, bedeutet das, dass sie durch ihre Entscheidung für *eine* Seite, ontologische Fragen nicht ernsthaft stellen können:

die Naturwissenschaft [hatte] keine andere Wahl, als sich für die Seite des 'Stoffes' zu entscheiden. So gern nun auch die Naturwissenschaft ihre Wahl nur als Sache der Methode

<sup>166</sup> Für Hegel ist der Begriff einer Gattung unzeitlich, ihre Geschichtlichkeit somit nicht wesentlich: „Es ist völlig leer, die Gattungen vorzustellen als sich nach und nach in der Zeit evolvierend; der Zeitunterschied hat ganz und gar kein Interesse für den Gedanken“ (Enzyklopädie, § 249 Zusatz)

verstanden wissen und um eine *confessio fidei* herumkommen möchte, so befinden sich doch unter ihren Gegenständen solche, die sie dazu zwingen, sich der Fragen des Materialismus auf der ontologischen Ebene zu stellen. Diese Gegenstände sind die lebenden Organismen, der geheimnisvolle Begegnungspunkt der zwei Substanzen des Descartes, obgleich dieser selbst eine solche 'Begegnung' nur in *einem* Fall anerkannten.<sup>167</sup>

Die lebenden Organismen zwingen den Naturwissenschaftler also dazu, seinen (fruchtbaren) Standpunkt zu verlassen und zu reflektieren über die Vorentscheidung, die zu ihm geführt hat. Diese Reflexion versuche ich im Folgenden nachzuvollziehen. Dabei werde ich vom Systembegriff Gebrauch machen.

Was oben über seiende Systeme gesagt wurde, gilt auch für die Methode, das System unseres Denkens. Auch diesem System ist eine Grenze wesentlich. Diese Grenze ist aber nicht erkennbar, da wir uns in dem System befinden. Wenn das System sich auf das 'Ganze' beziehen würde, wäre es grenzenlos. Um also unser Denken als System zu begreifen, als methodisch geordnete Ganzheit von Sätzen, müsste das Ganze als das Systemlose begriffen werden. Innerhalb des Ganzen können dann Systeme entstehen, die sich ihrerseits auf Ausschnitte der Welt beziehen. Diese Weise, die Begrenztheit des Denkens in die Überlegung hinein zu nehmen, erfordert, dass wir das Ganze als einen von uns gesetzten Begriff verstehen. Wenn wir von Systemen mit ihrer Korrespondenz zur Welt sprechen, muss der Begriff des Ganzen sinnvoll gesetzt werden<sup>168</sup>. 'Die Gesamtheit, alles was es gibt' (*plenitudo entis*) ist eine bloße Abstraktion. Sie setzt voraus, dass das Ganze System hat, und versucht die Lücken dieses Systems auszufüllen. Die hiesigen Überlegungen versuchen umgekehrt diese Gesamtheit als Systemlos zu verstehen. Das Denken ist dann angewiesen auf einen anderen Begriff des Ganzen. Dabei sollte nicht das (intuitive) Konzept einer Gesamtheit, oder des 'bloß Vielen' als Leitfaden dienen, sondern das Konzept der Grenze und der Transzendenz. Das System des Denkens müsste sich, um sich auf das Ganze des Seienden zu beziehen,

---

167 PL, 97.

168 Diese meine stringenteren Lesung Jonas' Zweifel, ob „die Suffizienz sich vom Einzelnen auch auf die Erklärung des Ganzen“ erstrecke (PL, 15) ist neu in der Jonasforschung. So schreibt F. Niggemeier: „Dieser Frage ist entgegenzuhalten, daß auch die moderne Naturwissenschaft – zumindest in einigen Forschungsrichtungen – aufs Ganze geht und z. B. in der Kosmologie versucht, das Ganze des Seins, wie sie es versteht, seinem raumzeitlichen Werden nach ebenso wie in seiner physikalischen und chemischen Beschaffenheit zu erklären.“ (Pflicht zur Behutsamkeit, S. 108-9). Die eigentümlich ontologischen Überlegungen Jonas' werden dort als 'Deutung' begriffen, die sich auf die naturwissenschaftliche Erklärung aufsetzt. „Jonas' Ansatz wäre demnach im Kern, die Wirklichkeit organischer Zweckhaftigkeit phänomenologisch zu beschreiben und naturphilosophisch zu deuten; einer Erklärung des Zustandekommens dieser Zweckhaftigkeit bedarf es für seine Zwecke nicht.“ (ebd. S. 111). Dies stimmt offenbar nicht, hat Jonas sich doch immer um einen 'integralen Monismus' bemüht und sich immer wieder mit dem Problem der Phylogenese auseinander gesetzt.

nicht auf das Viele beziehen, sondern auf einzelne Aspekte in der Welt, die sich eben 'am besten' als System betrachten lassen. In diesem Sinn verstehe ich Jonas' Anthropomorphismus:

Doch vielleicht ist in einem richtig verstandenen Sinne der Mensch doch das Maß aller Dinge – nicht zwar durch die Gesetzgebung seiner Vernunft, aber durch das Paradigma seiner psychophysischen Ganzheit, die das *Maximum uns bekannter konkreter ontologischer Vollständigkeit* [kursiv KV] darstellt. *Von diesem Gipfel abwärts* wären dann die Klassen des Seins privativ, durch fortschreitende Abzüge bis zum Minimum der bloßen Elementarmaterie, zu bestimmen, nämlich als ein immer Weniger, ein immer entfernteres 'Noch nicht', anstatt umgekehrt die vollständigste Form von dieser Basis kumulativ abzuleiten.<sup>169</sup>

Diese ontologische Vollständigkeit hat Konsequenzen für die Erkenntnis. Von ihr aus wird das Ganze verstanden, aber auch gesetzt.

Der Gedanke, dass das 'Ganze' gesetzt werden muss, dass also am Anfang der Erkenntnis eine willkürliche Tat des Erkennenden steht, mag befremden. Der hermeneutische Vorbehalt ist damit in absolutem Sinn ausgesprochen. Allem systematischen Erkennen geht dieses Ur-(ein)teilen voraus, das dem System seinen abgegrenzten Seinsbereich zuweist. Das Maß für die Erkenntnis ist dann nicht die Erfassung des bloß Vielen, sondern die Erfassung eines Systems als Ganzheit. Das heißt aber, ein System mit einer echten Grenze, ein System das sich so stark als Einheit unserer Deutung präsentiert, dass es keinen anderen Deutungsweg offen lässt. Sobald die Grenze zu sehr bestimmt ist, sobald also beide Seiten in der gleichen Sprache beschreibbar sind (als Empfänger und Sender von Informationen, oder als Austausch chemischer Substanzen) funktioniert das System nicht mehr als Ganzheit für das Denken, und verliert es seine ontologische Relevanz (und Rätselhaftigkeit). Diese Rolle der Ganzheit ist dann bereits von einem anderen System übernommen, dessen Innen und Außen noch nicht mit der gleichen Sprachen beschreibbar sind. Das ist das methodische Paradox: Systeme zu erklären ist ein wissenschaftlicher Erkenntnisgewinn. Der ontologische Wert des Systems wird damit aber nivelliert.

Die erkenntnistheoretische Pointe mag enttäuschend sein. Ontologische Überlegungen verlieren ihre Gültigkeit sobald die Grenzen woran sie anknüpfen erklärbar werden. Andererseits entsteht Raum für die Intuition, dass lebendige Systeme mit ihren lebendigen Grenzen, eine höhere ontologische Stellenwert haben als andere Naturtatsachen, mögen sie beide naturwissenschaftlich erklärbar sein. Der Begriff

---

169 PU, 15-16.

ontologischer Stellenwert ist aus den Überlegungen über das Ganze abgeleitet, aus dem Denkeperiment, unser Denken selbst als System zu erfassen, was meines Erachtens Jonas angemessen ist. Ein System hat ontologisch am meisten Gewicht wenn es den naiven Unterschied Welt-Denken bedenklich macht (nicht aufhebt in einer Synthese). Das tut es, indem es über einen Gegenstand reflektiert der als eine solche Ganzheit auftritt, und diesen Gegenstand versteht als System, worin es sich selbst widerspiegelt sieht. Organismen sind solche Systeme. Die Reflexion über (und der Respekt für), das Organische ist eine Chance für das Denken, zu sich selbst zu kommen, indem es darin einem integrierten Ganzen begegnet.

Die ontologische Auszeichnung des Organischen liegt darin, dass es das Denken zu sich selbst führt. Die philosophische Besinnung auf die Grenze im Organischen (Stoffwechsel, Wahrnehmung) denkt das Ganze anhand einer *exemplarischen* Transzendenz. Diese Transzendenz muss mittels einer Art Heuristik aufgespürt werden in der Welt.

Dieses ontologische Fundament setzt nicht die Gewissheit am Anfang, sondern versucht, Regionen im Sein zu erkunden, die die Ganzheit am besten repräsentieren. Diese Region im Sein – das Organische – lässt sich aber nur in ihrer Einzigartigkeit erschließen, indem man auf sie eingeht, bestückt mit allen Vorurteilen des fühlenden Lebens. „Nur das geschonte Leben offenbart sich“<sup>170</sup>.

Die Überlegung über den ontologischen Stellenwert des Organischen mag weit hergeholt erscheinen. Brauchen wir für das Denken wirklich diese uns äußerlichen Repräsentationen des Ganzen? Dies ist natürlich nicht so zu verstehen, dass der große Philosoph, der mit einem Tierchen konfrontiert wird, besser versteht was eine Ganzheit ist, als der, der nur die Bücher hat. Das ist aber auch nicht der Sinn eines ontologischen Entwurfs. Vielmehr geht es darum, eine Ontologie zu versuchen, worin den Seinsbereichen, die exemplarischen Ganzheiten sind, einen höheren Stellenwert eingeräumt wird. Diese Hierarchie im Sein wird durch die Überlegung gerechtfertigt, dass auch das Denken eine System-Ganzheit ist, die sich auf Seinesgleichen beziehen muss.

---

170 PV, 373. Dieses Jonas-Zitat ist das Motto von F. Niggemeiers Buch.



Bis soweit unserer Rekonstruktion des epistemologischen Hintergrunds wenn wir den Organismus als System begreifen. Dadurch, dass ich Jonas' Philosophie des Organischen zunächst mit hermeneutischem Vorbehalt betrachte, um es dann als Chance für die Ontologie zu begreifen, versuche ich die Fundamente zu formulieren, die sich dann in der Ethik konkretisieren sollen. Ich verweise hier auf den dritten Teil, wo Jonas' Verantwortungsethik aus der Perspektive seiner Gesamtphilosophie besprochen wird. Er scheint mir dort jedoch ein pragmatisches Hilfsmittel zu sein, um dem Diktum 'dass es eine Menschheit geben soll' gerecht zu werden. In meiner Lesung ist Heuristik aber gerade in den ontologischen Grundlagen am Platze, wie ich in diesem Abschnitt hoffe, gezeigt zu haben.

Kehren wir nun zurück zur Philosophie des Organischen.

### **2.1.6 Der Organismus als immer gefährdete Funktionsganzheit**

Der ontologische Begriff des Organismus kann mit *Funktionsganzheit* übersetzt werden. Nur als Ganzheit ist ein Organismus von seiner Umgebung abgegrenzt. Erst dadurch können sich die Funktionen von Form und Stoff tauschen. Die Bedingung dafür, dass die Form zum Substanz und der Stoff zum Substrat wird, ist die Funktionsganzheit eines Organismus. Der moderne Begriff für Form ist Funktion. Wo ein Organismus sich selbst erhält und sich ständig neu von seiner Umgebung abgrenzt *ist* es als Ganzheit, und *ist* seine Form als Funktion dieser Ganzheit definiert. Mit einem anderen Begriff: dort wo Selbstorganisation<sup>171</sup> stattfindet, wird die Form zum Wesen.

Der Stoff wird also Substrat, die Form wird Substanz. *Wird*, denn nur als Lebendiges existiert der Organismus. Er ist ständig „in Spannung mit dem All der Dinge“ (PU, 24). Diese Spannung ist nicht kontingent, sondern dem Organischen wesentlich. Stets begegnen wir einer Situation wo die Leistung eines Organismus zugleich eine Notwendigkeit ist. Der Spielraum dieser ursprünglichen organischen Freiheit ist beschränkt auf die 'Wahl' (besser: die Möglichkeit) zwischen der eigenen Existenz und der eigenen Nicht-Existenz<sup>172</sup>. Ein Organismus geht zugrunde, wenn es nicht die ihm eigentümliche Leistung stetig vollbringt. Freiheit und Notwendigkeit sind in diesem Stadium also noch identisch. Warum setzt Jonas dann den Ursprung der Freiheit dort an

---

171 Vgl. Volker Gerhardt. Selbstbestimmung, S. 148ff.

172 Diese Wahl wiederholt sich ganz oben auf der Stufenleiter der Freiheit, wo die Freiheit sich vollständig reflexiv geworden ist: Camus' Selbstmord als einziges Problem der Philosophie.

(und nicht 'irgendwo' später, etwa bei der Konstitution des Selbstbewusstseins?)

Die ontologische Figur eines Organismus die wir beschrieben haben ist also die einer Rollentausch von Form und Stoff. Dies hatte zur Voraussetzung, dass es innerhalb einer Funktionsganzheit, die sich von seiner Umgebung aktiv abgrenzt, statt findet, weswegen eine Welle kein Organismus ist. Die anderen Unterscheidungen lassen sich der Genese nach verstehen anhand dieser fundamentalen Umkehrung. Die laut Jonas fundamentalste Unterscheidung, Sein-Nichtsein eben auch, denn sobald sich ein Organismus von seiner Umgebung abgegrenzt hat, fängt sein Kampf ums Überleben an, dessen Ausgang von vornherein festliegt - er muss ihn aber kämpfen. Die Möglichkeit des Nichtseins die sich mitten im Sein auftut und die kaum errungene Autonomie der Form von Anfang an als Bestimmung durchherrscht<sup>173</sup> Diese Möglichkeit ist zugleich die Chance des Organischen, seinen Balanceakt auf dem schmalen Seil zu vollziehen und den Raum seiner *Freiheit* zu eröffnen. Die Differenz Sein-Nichtsein ist eine notwendige Folge der sich selbständig machende Form.

Es geht Jonas um eine strikte ontologische Abgrenzung seines Organismus-Begriffs mittels dem Begriff der Freiheit: „'Freiheit' muß einen objektiv unterscheidbaren Seinsmodus bezeichnen, d.h. eine Art zu existieren, die dem Organischen per se zukommt und insofern von allen Mitgliedern, aber keinem Nichtmitglied, der Klasse 'Organismus' geteilt wird: ein ontologisch beschreibender Begriff“ (PL, 18). Ist das erreicht durch die Charakterisierung des Organischen als 'bedürftige formautonome Funktionsganzheit'?<sup>174</sup> Könnte es eine nicht organische Funktionsganzheit geben, deren Wesen ihre Form ist, die sich zudem dürftig auf ihre Umgebung bezieht? Schon zu Jonas' Zeiten<sup>175</sup> hat es eine Disziplin gegeben, die sich mit künstlichen Systemen

---

173 An dieser Stelle sei daran erinnert, dass Jonas Heideggerschüler war. Auch wenn er dessen 'Fundamentalontologie' nicht adoptiert hat, kommen Elemente davon in der Beschreibung des Organischen zurück. Jedes Lebewesen ist 'zu-Tode'; jedes Lebewesen wird gekennzeichnet durch die Sorge um seine Existenz – aber eben *jedes* Lebewesen. Jonas würde den Begriff des Daseins auf das gesamte Reich des Organischen ausweiten.

174 Kurzformeln sind immer bedürftig; gemeint ist die Klasse 'Organismus' worauf die obigen Überlegungen zutreffen. Es geht um die bedürftige Freiheit zum Stoffe, die Möglichkeit der *Transzendenz* (PL, 12) durch den Stoffwechsel und zugleich dessen Notwendigkeit; zusammen mit der Autonomie der Form soll dies den Begriff des Organischen dafür behüten, jemals von 'künstlichen' Organismen eingeholt zu werden. Siehe die Besprechung der Kybernetik in diesem Kapitel.

175 Die Kybernetik als akademische Disziplin wurde von dem Mathematiker Norbert Wiener eingeführt. Er arbeitete 1940 mit Julian H. Bigelow zusammen an der Entwicklung eines Flugabwehrgeschützes, das sich durch Rückkoppelung intelligent zu verhalten schien. 1948 erschien dann sein Buch *Cybernetics*. Eine wichtige Weiterentwicklung veranlasste 1954 von Bertalanffy in der Form von *General Systems Theory*. Bertalanffy war ein Freund von Jonas, den er in Exil in Ottawa kennen

befasste, die sich selbst durch Rückkoppelung steuern: die Kybernetik. Gilt für diese Systeme das, was wir vom Organischen sagten? Ich nehme die Antwort hier vorweg: Den mechanischen Systeme der Kybernetik, die sich einzig und allein durch Rückbezüglichkeit definieren, mangelt es an Dürftigkeit. Sie können zwar durch Rückkoppelung auf ein Ziel zusteuern, doch dieses Ziel können sie nie als ihr Eigenes setzen. Es geht dem kybernetischen Roboter eben nicht um sich selbst. Ich werde Jonas' Kritik an der Kybernetik später<sup>176</sup> besprechen, im Kontext des Zweck-Begriffes, da dieser im Bereich des Menschlichen gehört, wo es um den Gebrauch der Freiheit geht. Hier galt es nur, das Ergebnis dieser Diskussion heranzuziehen um den Organismusbegriff zu erproben. Die 'bedürftige formautonome Funktionsganzheit' kann als eine essentialistische Definition des Organismus durchgehen.

Um Jonas' ernsthaftes Bemühen um ein Verständnis der Naturwissenschaften zu würdigen, werde ich im nächsten Abschnitt den – nicht-essentialistischen – naturwissenschaftlichen Begriff des Organismus besprechen. Ein integraler Monismus muss sich auch mit den neuesten Erkenntnissen der Wissenschaft auseinandersetzen. Kann der Essentialismus dem Flut wissenschaftlicher Erkenntnis Stand halten, und bleibt er mehr als bloß eine Erklärung unter vielen, die als Idiosynkrasie des Menschengeschlechts relativiert werden müsste?

## 2.2 Evolutionstheorie

Die Theorie der natürlichen Evolution der Arten ist wissenschaftsgeschichtlich nur als Revolution zu verstehen. Dadurch, dass die Wissenschaft anfing, Fragen nach dem Entstehungsgrund ihrer Gegenstände zu stellen und sich nicht länger als Loblied auf die Perfektion der Schöpfung verstand, hatte sie sich ein völlig neues Feld abgesteckt. Kausalerklärungen waren nicht länger beschränkt auf die wahrnehmbaren Bewegungen (Bewegungen die *an* einem Gegenstand statt finden), sondern konnten darüber hinaus angewendet werden auf die Geschichte des Gegenstandes. Dieser Perspektivwechsel

---

gelernt hat. Lore Jonas sprach von einer 'wirklichen Freundschaft' (Prinzip Zukunft, S. 309).

<sup>176</sup> Jonas gliedert seine Kritik an der Kybernetik in PL relativ spät ein: es ist dort Kapitel 7, direkt vor dem Aufsatz über das (menschliche) Sehen.

wurde durch eine noch profundere Transformation vorbereitet, nämlich die totale 'Verzeitlichung' des Sein:

Das metaphysische Geheimnis dieser neuen Sicht liegt in der radikal zeitlichen Auffassung des Seins oder in der Gleichsetzung von Sein mit Aktion und Prozeß. Die zentrale Stellung, die der Bewegung im ontologischen Schema zufällt, in Ersetzung jedes *ens realissimum* früherer Spekulation, bezeichnet diesen Wandel (PL, 77).

Die Denkmöglichkeit, alles als in Bewegung zu betrachten, also an die Stelle eines höchsten Seienden das die zeitliche Bewegung ermöglicht kraft seiner inneren Ruh, tritt die Bewegung selbst, und das 'Seiende' ist eine Abstraktion. Das ist die eigentliche Revolution. Diese wurde durch die *Mathematik* begonnen. Die geometrische Weltbeschreibung wurde von der funktionalen Beschreibung abgelöst. Kulturhistorisch kann diese Entwicklung auf technologische Erfindungen zurückgeführt werden; in unserem Zusammenhang ist die Wende von *Wesensdenken* nach *Funktionsdenken* an der Mathematik zu begreifen, die den Denkhorizont für die Evolutionstheorie bestimmt hat, vor allem die Differenzialrechnung, wie sie zeitgleich von Newton und Leibniz entwickelt wurde. Jonas hat sich intensiv mit der Evolutionstheorie auseinander gesetzt. Den Erklärungen der Naturerscheinungen aus Mutation und natürlicher Auslese gestand er in einem Rahmen Gültigkeit zu<sup>177</sup>.

Die Kraft der evolutionstheoretischen Erklärungsweise möchte ich anhand eines Beispiels verdeutlichen. Ich habe es der Schrift 'The view from mount improbable' von dem renommierten Evolutionsbiologen Richard Dawkins entnommen. Er erklärt dort evolutionstheoretisch die Entstehung von Augen im Naturreich. Der Hinweis auf das Auge ist immer ein Argument für die Kreationisten gewesen, die seine Komplexität als Beweis für einen intelligenten Designer ansehen, also für einen Gott, der diese Struktur gemäß einem *vorher* existierenden Bauplan verwirklicht hat. Dieses wegen der tatsächlichen Komplexität – es geht nicht nur um 'Licht-Sensoren' sondern um die Fähigkeit, bewegende Objekte, Farbe, und Tiefe scharf wahr zu nehmen – intuitive (und für manche sympathische) Argument zu entkräften ist das Ziel von Dawkins' Schrift.

---

<sup>177</sup> Seine intensive Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften belegt zum Beispiel Paolo Becchi, *Hans Jonas: Der Philosoph und die Naturwissenschaften*. In: *Prinzip Zukunft*, S. 151-165. Jonas wurde vor allem in französischen und italienischen Artikeln völlig grundlos angekreidet, dass er sich zu wenig um die Wissenschaft kümmere. Auch Ernst Mayr, dessen Ansatz dem Jonasschen überraschend nahe kommt, hat ihn unter die Metaphysiker eingeteilt; sie „kehrten der reinen Wissenschaften den Rücken. Sie versuchten materialistische durch metaphysische Erklärungen zu 'ergänzen' [...] Sie verließen den Boden der Wissenschaft und suchten ihr Heil bei übernatürlichen Kräften [...] Ihre Erklärungen wurden vitalistisch [sic], teleologisch, und bezogen sich sehr oft letzten Endes auf Gott“ (Eine neue Philosophie der Biologie, S. XIV). Jonas hat eine bessere Einschätzung verdient.

Die Entwicklungsgeschichte die er vom Auge<sup>178</sup> erzählt, kann natürlich auch von anderen Organen erzählt werden. Auch Flügel, Hände, Ohren, Lungen, das Nervensystem und ja, das Gehirn, können auf diese Weise als graduell entstanden erklärt werden. Es ist wichtig, daran zu erinnern, dass Jonas dies anerkennt: „Die Evolutionslehre bezeichnet den Endsieg des Monismus über jeden früheren Dualismus, einschließlich des kartesischen“ (PU, 16). Zwar prangert er ebenda die Verlust der Sonderstellung des Menschen an, das bedeutet aber nicht dass er in irgendeiner Weise den wichtigsten Aspekt der Evolutionstheorie, den Aspekt der *Kontinuität* der Entwicklung, bezweifelt. Diese Kontinuität ist für ihn eine Prämisse, ebenbürtig mit der Prämisse von der Innerlichkeit eines jeden Organismus.

Für den Evolutionsbiologen Dawkins gilt das natürlich auch, und seine bewusst gewählte Metapher einer Berglandschaft, 'Mount Improbable' zeugt davon. Die Anpassung an der Umwelt durch (zufällige) Mutationen und natürliche Auslese wird als die Besteigung eines Berges in der Landschaft vorgestellt. Dabei gelten folgende Regeln:

- 1) Es kann keine plötzlichen Sprünge nach oben geben, keine Übergänge zu einer auf einmal viel größeren Ordnung (ordered complexity)
- 2) Der Weg der Evolution geht immer nach oben den Berg hinauf: Organismen können nicht kurze Zeit schlechter angepasst sein als ihre natürlichen Konkurrenten, auch nicht 'um' später besser an die Umwelt angepasst zu sein.
- 3) Es kann mehrere Gipfel geben, mehrere Weisen dasselbe Problem zu lösen<sup>179</sup>

Nun zu der Entwicklungsgeschichte des Auges als mustergültige evolutionstheoretische Erklärung. Ein erster Hinweis darauf, dass das Auge nicht vorsätzlich entstanden ist, ist die gesicherte Feststellung, dass das Auge sich in der Evolution 40 und vielleicht sogar 60 mal unabhängig entwickelt hat; dabei werden neun verschiedene Prinzipien, also neun Augenarten, unterschieden<sup>180</sup>.

---

178 Ein weiterer Grund, sich auf das Auge zu konzentrieren sind Jonas' phänomenologische Überlegungen über das Sehen. Diese beiden 'Geschichten' können sehr wohl neben einander bestehen, wenn wir aus einer erfolgreichen naturwissenschaftlichen Erklärung nicht gleich ein ontologisches Diktum machen wollen.

179 Richard Dawkins, *The view from Mount Improbable*, S. 5.

180 Ebd., S. 8. Dawkins bezieht sich seinerseits auf die Autoritäten auf dem Gebiet des Auge: M. Land und D. Nilsson, *Animal Eyes*, Oxford 2002.

1. Der Anfang einer Erklärung warum sich das Auge entwickelt hat, muss den evolutionären Vorteil von Lichtsensitivität ins Auge fassen. Wir fangen also in dem 'Unwahrscheinlichkeitsgebirge' ganz unten am Hang des Gesichtssinns (vision slope) an. Das Vorkommen von lichtempfindlichen Molekülen ist eher Regel als Ausnahme und bedarf keiner zusätzlichen Erklärung. Licht besteht aus Photonen, und wenn die auf ein lichtempfindliches Molekül treffen verändert das seine Form. Dabei wird Energie freigesetzt. Jedes farbige Material ist in der Regel dafür geeignet. Besonders gut löst Chlorophyll dieses Problem, also das Grün in Pflanzen das Licht in Energie umsetzen kann. Das ist ein Beispiel eines Gipfels in dem metaphorischen Gebirge, denn die Pflanzenwelt hat ihre Photosynthese bis zur Perfektion entwickelt. Das Prinzip der Registrierung von Photonen ist aber auch die erste Stufe in der Entwicklung des Auges. Die Pigmentmoleküle wurden graduell verbessert, bis sie deutliche Vorteile aufwiesen (S. 9). Diese Verbesserungen fanden natürlich nicht statt mit dem Zweck, dass die jeweiligen Organismen besser sehen, sondern waren stets Nebeneffekte<sup>181</sup>. Die Veränderung der Pigmentmoleküle war für viele andere Funktionen nützlich, also für viele andere Anpassungen die sich ihrerseits auf einem graduellen Hang abspielen, wo direkt Wettbewerbsvorteile zu erwarten sind.
2. Diese einfachen 'Photozellen', wie Dawkins sie nennt, haben ein großes Problem: die meisten Photonen fliegen einfach hindurch. Sie können also nicht registriert werden, eine bloße Anhäufung solcher Zellen ergäbe kein lichtempfindliches Gewebe. Die Lösung ist, dass mehrere Photozellen in räumlichen Schichten zusammenarbeiten. Was die *Entstehungsmöglichkeit* angeht ist dieser Schritt unproblematisch. Kumulative willkürliche Mutationen können sehr wohl bewirken, dass ein Organismus mehrere Photozellen entwickelt, da dies keinen Nachteil für ihn bedeutet. Dieser Hang im Gebirge ist graduell, und die Wahrscheinlichkeit ist groß, dass es ausprobiert wird. Was ist

---

181 Jonas bemerkt, dass die Verbesserungen in der Evolutionstheorie nur negativ als Absterben der 'pathologischen Fälle' erklärt werden können (PL, 91ff). Die Auslese selbst ist nicht schöpferisch, für das Neue ist sie von 'Unfällen' abhängig. Diese Reduktion von dem, was uns ursprünglich an der Evolution fasziniert auf das rein Zufällige (Kontingente) geht Jonas zu weit. In dem Kontext seiner vernünftigen Begründung der Ontologie, wo die innere Erfahrung berücksichtigt werden muss, hat er recht; als Kritik trifft es aber nicht die wissenschaftliche Theorie.

aber der *Selektionsvorteil*? Dieser besteht natürlich darin, dass mit mehreren Photozellen die rudimentäre Wahrnehmung von Licht erheblich besser wird. Für einfache Organismen kann das helfen, zwischen Tag und Nacht zu unterscheiden, oder aufgrund eines über sie hängenden Schattens den Rückschluss auf die Präsenz eines Angreifers zu ziehen, um sich dann zum Beispiel zu krümmen. Der Mensch auf seinem Gipfel in der Teillandschaft der Evolution des Visuellen, hat viele Millionen Photozellen.

3. Der nächste Schritt ist es, die *Richtung* des Lichts festzustellen. Einfache Photozellen können das nicht leisten. Es bedarf mindestens eines Schirms hinter den transparenten Photozellen. Wie wird nun die Richtung des Lichts bestimmt? Ein 'Entwurf'<sup>182</sup> besteht aus einem 'Auge' (Schicht von Photozellen vor einem 'Schirm'). Durch gleichmäßiges Kopfschütteln wird die Lichtintensität an verschiedenen Stellen gemessen und verglichen. Auf diese Weise kann ein Tier feststellen, in welcher Richtung die Lichtquelle sich befindet. Manche Maden tun dies. Eine bessere Lösung des Problems involviert mehreren Photozellen mit je einen eigenen Schirm. Diese Photozellen befinden sich nebeneinander in einer Reihe, die konkav (oder konvex) gekrümmt ist. Durch diese Krümmung reagieren die Photozellen je auf Licht aus einer anderen Richtung. Eine andere Richtung des Lichts wird eine andere Photozelle veranlassen zu 'feuern' (ein Nervensignal zu senden). Diese 'Becher' können graduell eine optimale Form erreichen (tiefer werden): jeder kleine Schritt zu Verbesserung der Richtungsbestimmung hat ihren Nutzen. Auch davon ist nachgewiesen, dass sie mehrmals unabhängig von einander entstanden sind<sup>183</sup>.
4. Wenn die Richtung des Lichts festgestellt werden kann, gibt es aber noch kein klares Bild, denn jede Zelle wird von unzähligen vielen Photonen erreicht. Aus den (unendlich) vielen Bildern muss genau *ein* Bild ausgewählt werden. Wie kann dieses Problem unter den Bedingungen der Evolutionstheorie gelöst werden? Dadurch, dass das Licht die Photozellen nur durch eine kleine Öffnung (pinhole)

---

182 Wenn Dawkins und andere Evolutionsbiologen von Entwurf sprechen, muss das nicht verstanden werden als Zugeständnis an diejenigen die meinen, es gibt einen intelligenten Designer. Entwurf besagt hier: ein organisches Komplex das ein bestimmtes Problem löst und das durch natürlichen Evolution entstanden ist. Es gibt verschiedene Entwürfe für Augen, wie für die anderen Sinnesorgane, oder für Flügel, Beine, usw.

183 Ebd., S. 14.

erreichen kann. Wenn die Öffnung klein genug ist, wird jede Photozelle in dem 'Becher' nur von Photonen aus einer Richtung erreicht. Es entsteht im Idealfall genau ein Bild, das aber seitenverkehrt ist. Eigentlich ist hier die Rede von einer extremen Form eines 'Bechers', wie in Punkt drei beschrieben. Auch diesen Entwurf gibt es tatsächlich in der Natur: die Molluske *Nautilus* hat Gewebe vor ihrem 'Auge' das eine Öffnung formiert.

5. Jedoch wirft auch diese Lösung ihre Probleme auf. Die Öffnung müsste sehr klein sein, um genau ein Bild auf der Netzhaut zu erzeugen. Dann kommt es aber erstens zu Diffraction (Ablenkung): die Lichtwellen überlagern sich, und zweitens gelangen zu wenige Photonen durch die Öffnung, was das Bild zu düster macht. Das Bild ist also entweder scharf und dunkel oder hell und unscharf. Die Lösung ist eine Linse, die sich in der Öffnung befindet. Das Licht wird an der Oberfläche der Linse zweimal gebrochen, so dass die Divergenz des Photonenbündels wett gemacht wird, und auf der Netzhaut auf Brennpunkt Abstand der Linse genau ein Bild entsteht. Die Öffnung muss nun nicht mehr so klein sein, und ein Bild kann gleichzeitig hell und scharf sein<sup>184</sup>. Wie Linsen in der Natur entstehen mag zunächst aber rätselhaft erscheinen. Dabei würde theoretisch aber jedes transparente Material ausreichen. Wassertropfen, die *aus anderen Gründen* (Schwerkraft) eine bestimmte Form haben sind rudimentäre Linsen. Es ist gut mit der Theorie zu erklären, wie in den 'Bechern' der Proto-Augen eine Art transparentes Gelee sich ansammelt, um graduell die Form einer Linse anzunehmen, was für den Besitzer des Augen sofort von Vorteil ist. Auch hier ist die Funktion dieser transparenten Masse zunächst eine andere, sie dient zum Beispiel dem Schutz.
6. Doch ein Auge sollte nicht jedes Objekt das vor ihm beleuchtet wird 'wahrnehmen'<sup>185</sup>. Es muss einen Fokus wählen um ein bestimmtes Objekt aus einer bestimmten Entfernung scharf sehen zu können. Auch hier liegt wieder ein Problem vor, und es ist die Frage ob der Entwurf innerhalb dem Rahmen der Evolutionstheorie verbessert werden kann. Es gibt in der Natur grundsätzlich

---

184 Ebd, S. 25.

185 'Wahrnehmen' steht hier in Anführungszeichen, um es von dem phänomenologischen Wahrnehmungsbegriff abgrenzen zu können. Dass auch das Wort 'Auge' hier zunächst in Anführungszeichen steht, widerspricht nicht seiner graduellen Entwicklung, sondern will nur unser intuitives Verständnis eines Augen von seinen evolutionären Vorläufern abgrenzen.



zwei verschiedene Weisen, worauf ein Auge sich fokussiert. Säugetiere benutzen in der Regel kleine Muskeln um die Krümmung der Linse zu verändern – diese Muskeln mögen ursprünglich eine andere Aufgabe erfüllt haben: auch hier gilt, dass nichts in der Natur vorher ahnen konnte, dass sie das Auge verbessern würden. Die andere Art (bei Chamäleons, Schlangen, Fischen und Fröschen) ist das Verschieben der Linse, also das Vergrößern des Abstands zur Netzhaut.

Auch die Entwicklung der Pupille kann befriedigend erklärt werden. Die Fähigkeit, die Lichtquantität zu variieren, ist ein deutlicher Selektionsvorteil. Die Öffnung muss dazu größer und kleiner gemacht werden können. Worauf es ankommt, ist die – graduelle – Entwicklung der Geschwindigkeit womit die Nerven diesen Prozess steuern können. Menschliche Pupille sind hier erstaunlich leistungsfähig.

7. In diesem Zusammenhang beschränke ich mich auf das menschliche Auge<sup>186</sup>. Als letzter Schritt erwähne ich das Sehen von Farben. Diese Aufgabe wird von einer spezialisierten Art Photozelle übernommen: die drei Arten von Kegeln die jeweils mehr empfindsam auf eine Wellenlänge reagieren (blau, grün, rot). Das Nervensystem schafft es, daraus die tatsächliche Wellenlänge zu 'errechnen', und ermöglicht so die Wahrnehmung von Farben. Der Entwicklung verschiedener spezialisierter Arten von Kegeln steht evolutionstheoretisch nichts im Wege. Die Wahrscheinlichkeit ist groß, dass es ausprobiert wird – und so wird es irgendwann in Millionen von Generationen ausprobiert<sup>187</sup>.

---

186 Dawkins bespricht bewusst auch Insektenaugen, um zu zeigen, wie sich das Auge unabhängig mehrmals entwickelt hat. Diese 'zusammengesetzte Augen' (compound eyes, S. 43) haben statt einer Linse viele Millionen Ommatidia, das sind lange Zylinder die wegen ihrer Form nur Licht aus einer Richtung durchlassen. Sie produzieren zwar ein Bild, doch das wird ignoriert. Registriert vom Insektenhirn wird nur, ob die mit dem jeweiligen Omatidium verbundene Nervenzelle feuert oder nicht. Diese Information wird dann zu einem 'Bild' zusammengefügt. Es ist interessant, zu beobachten wie diese compound eyes einen suboptimalen Gipfel im Wahrscheinlichkeitsgebirge darstellen, wie Dawkins es tut. Wenn ein Mensch seine Gesichtsleistung beibehalten will mit einem solchen Auge, betrüge der Durchmesser des Organs ein Meter. Der Grund, warum sich Insektenaugen nicht zu Kameraaugen entwickelt haben, ist mit der Metapher einsichtig: dafür wäre zunächst ein Abstieg im Gebirge erforderlich. Nur wenn der Vorteil des Sehens klein genug ist, kann diese Möglichkeit ausprobiert werden. Dawkins erwähnt ein seltenes Tier, das tatsächlich aus einem compound eye ein Kameraauge entwickelt hat. Der zeitweilige Nachteil, der dadurch verursacht wird, dass das Gehirn (wieder) lernen muss wie es seitenverkehrte Bilder verarbeitet (die mit einer Linse nun einmal einher gehen), konnte bei dem Meerestierchen *Amplisca* (S. 44) wett gemacht werden, mit einem schönen erfindungsreichen 'Entwurf' zur Folge.

187 Vgl. Dawkins, *Unweaving the Rainbow*, 1998, S. 56ff.

Diese Erklärung der Entwicklung des Auge als Kumulation von Lösungen, auf jeden Fall ihre Methode, scheint mir das Beste, was eine wissenschaftliche Erklärung bieten kann. Charles Darwin hat vielleicht nicht immer daran geglaubt, er hat es theoretisch auf jeden Fall für möglich gehalten:

When it was first said that the sun stood still and the world turnend round, the common sense of mankind declared the doctrine false; but the old saying of *Vox populi, vox Dei*, as every philosopher knows, cannot be trusted in science. Reason tells me, that if numerous gradations from an imperfect and simple eye to one perfect and complex, each grade being useful to its possessor, can be shown to exist, as is certainly the case; if further, the eye ever slightly varies, and the variations be inherited, as is likewise certainly the case; and if such variations should ever be useful to any animal under changing conditions of life, then the difficulty of believing that a perfect and complex eye could be formed by natural selection, though insuperable by our imagination, cannot be considered real.<sup>188</sup>

Wir haben das Auge hier so ausführlich besprochen, weil Jonas in seiner phänomenologischen Besprechung der Wahrnehmung den Nachdruck auf das Visuelle legt. Es ist Jonas Anliegen, dass beide Beschreibungsweisen neben einander bestehen können.

### **2.2.1 Stellenwert der Evolutionstheorie**

Das Erklärungspotential der Evolutionstheorie muss hier nicht weiter ausgeführt werden. Es gibt einen wissenschaftlichen Konsens darüber. Sie ist eine hervorragende Theorie, ohne konkurrierende Erklärungen (die Kritiker, zumal die Kreationisten, beziehen sich immer auf eine intuitive Unwahrscheinlichkeit, die sie nicht durch kleine, an sich wahrscheinliche Schritte auflösen lassen wollen). Als wissenschaftliche Methode erzeugt die Evolutionstheorie einfach die meisten überzeugenden Erklärungssätzen; für jede Naturbeobachtung (zumindest im Lebensreich) generiert sie interessante neue Hypothesen, die alle ihrerseits prüfbar sind<sup>189</sup>.

Jonas hält den Kern der Evolutionstheorie für gesichert: „Die natürliche Zuchtwahl ist eine logische Deduktion aus den zwei Prämissen des Wettbewerbs und der Unterschiede der Wettbewerber, die ihrerseits Tatsachen sind“ (PL, 83). Er kritisiert aber den Opportunismus, die Mutationen allesamt als zufällig zu verstehen:

Der Zufallscharakter der Mutationen ist eine Hypothese: die Veranlassung mancher durch äußere Kräfte z. B. Durch Bestrahlung, ist eine Tatsache der Laboratoriumserfahrung; aber der erhobene

---

<sup>188</sup> Darwin, zitiert in Dawkins, o.c. S. 57.

<sup>189</sup> Das berühmteste Beispiel sind die Finken auf den Galápagos Inseln, deren unterschiedlichen Schnabelformen Darwin in den 1830ern zu der These veranlasst hatten, dies habe ihren Ursprung in der Anpassung an die Umgebung auf der jeweiligen Insel, auf der sie isoliert waren.

Anspruch, das diese repräsentativ für alle Mutationen und die ihnen zugrundeliegende Dynamik seien, ist ein bloßer Versuch mit Occams Rasiermesser; und schließlich, daß diese Art von Variabilität für das Zustandekommen der größeren taxonomischen Ordnungen ausreiche, ist vorläufig mehr eine metaphysische Behauptung (oder, nüchtern gesagt, ein methodologisches Postulat) als eine wissenschaftliche Hypothese – wenn 'Hypothese' die Konstruktion eines wenigstens gedanklich funktionierenden Modells einschließen soll. (PL, 83)

Was Jonas nicht gefällt, ist dass das Prinzip der Auslese, das 'den Platz der Teleologie einnehmen' soll (PL, 91), jedoch selbst nicht schöpferisch ist, selbst nichts hervorbringt. „Auslese ist ihrem Wesen nach ein negativer Ersatz für Teleologie: sie erklärt das Verschwinden, nicht das Auftreten von Formen – sie unterdrückt, aber schafft nicht“ (PL, 91). Das Hervorbringen von Formen würde durch das Prinzip der Auslese als 'Willkürspiel der Abirrungen' verstanden. Selektion wirkt auf die seltenen Abweichungen von der Norm, und könnte daher schwerlich als Ursprung dieser Norm gedacht werden. Jonas formuliert demnach sein allgemeines Bedenken:

Die Theorie hat erst noch zu zeigen, daß die unendlich komplexen und wundervoll subtilen organischen 'Maschinen' und ihre aufsteigende Reihe wirklich aus diesen Voraussetzungen erklärbar sind. [...] Wie 'nützlich' sie auch zufällig sein mag, als eine Abweichung von der Norm ist sie 'pathologisch'. Wie dann ähnliche Pannen dem gleichen Genensystem in aufeinanderfolgenden Generationen immer wieder zustoßen, kann eine Anhäufung solcher Deformationen unter dem Prämiensystem der Auslese in einem von Grund auf neuartigem und bereicherten Muster resultieren: aber die 'Bereicherung' würde immer noch ein wuchernder Auswuchs an der ursprünglichen Einfachheit bleiben, ein Versagen der Formdisziplin, das sich durch immer neue Wiederholung unter der Lizenz der natürlichen Auslese multipliziert. [...] Nach diesem Modell, das den gegenwärtigen Begriffszustand der Genetik widerspiegelt, ist in der Tat jede 'höhere' Form die abnorme, an sich von Degenerationen ununterscheidbare Spielart 'niedrigerer' Formen, aber eine Spielart, bei der sich herausgestellt hat, daß sie differentialen Überlebenswert besitzt (PL, 92-93).

Diese Kritik von Jonas, dass die Ursache der Mutationen ungeklärt ist, und ihre Zufälligkeit nicht angemessen als Hypothese, beruht meines Erachtens auf ein Missverständnis. Vielleicht kommt sie auf das Konto der damaligen Stand der Wissenschaft: Jonas schrieb den Aufsatz bereits im Jahr 1951, also vor entscheidenden Erfolge der Evolutionstheorie<sup>190</sup>. Der Unterschied zwischen Postulat und Hypothese ist nicht so groß wie Jonas behauptet. Es geht nicht um ein 'wenigstens gedanklich funktionierendes Modell', sondern zunächst um Nachprüfbarkeit und um die Leistung der Theorie, überzeugende Entstehungsgeschichten von Organismen und ihren Organen zu erzählen. Aber auch dem gedanklichen Funktionieren des Modells kann durch die Metapher des *Problemlösens*<sup>191</sup> nachgeholfen werden. Jonas vermeidet sie in seinem

190 Ab den 1960ern rückt das Gen in den Mittelpunkt der Überlegungen, und Dawkins einflussreichstes Buch, *The Selfish Gene*, ist erst 1976 erschienen.

191 Bekanntlich hat Karl Popper diesen Gedanken stark gemacht. Für ihn als erkenntnistheoretischen Realisten mit Kontakten zum Wiener Kreis und Physiker wie Otto Robert Frisch, war es eine Selbstverständlichkeit. In der Aufsatzsammlung 'Alles Leben ist Problemlösen' (München, 1996)

Aufsatz. So sieht er den Selektionsvorteil als gelegentlichen Vorteil einer Abweichung, oder er versteht die Berglandschaft von Dawkins' Metapher als zu flach, so dass die aufsteigende Bewegungen zunächst als ein im Grunde überflüssiges Verlassen des status quo erscheinen. Die Abweichungen werden aber, kumulativ über viele Generationen, überlebenswichtig. Der Zufallscharakter der Mutationen wird verständlich, wenn der Zwang zur bestmöglichen Anpassung an die Umwelt richtig verstanden wird. Vom Anfang an 'wirkt' die Selektion, und jede bessere Anpassung wird, über mehrere Generationen betrachtet, wichtig. Die Tatsache, dass die Evolutionstheorie keine 'letzten Erklärungen' liefern kann, dass sie sich, wie jede andere wissenschaftliche Theorie auch, auf ein bestimmtes Gebiet festlegen muss, spricht nur für sie.

Doch wenn sie darüber hinaus geht, und über das Sein als solche Aussagen machen will, müssen wir auf der Hut sein<sup>192</sup>. Der Grund dafür liegt darin, dass sie *dann* nicht ohne metaphysische Annahmen auskommen kann, die allerdings unreflektiert bleiben. Jonas verschärft seine Kritik, indem er den 'neuen Dualismus', nämlich den zwischen Keim und Soma namhaft macht. „Die Wechselfälle der Geschichte des *Keims*, die in Mutationen und Kombinationen besteht, verlaufen völlig getrennt von den Wechselfällen der Geschichte des Somas, unbeeinflusst vom ganzen Drama des Lebens, das sich im Lichte abspielt, obwohl sie dieses durch die nächsten Verkörperungen bestimmen.“ (PL, 94). Auf diesen neuen Dualismus (wenn er ontologisch verstanden wird, und so muss er verstanden werden, wenn die Evolutionstheorie ihre methodischen

---

heißt es: „Der Grundgedanke meiner Erkenntnistheorie ist, daß *Probleme* und ihre *Lösungsversuche* durch *Hypothesenbildung*, durch *Theorien* oder durch *Vermutungen*, aller Beobachtung vorausgehen. Theorien sind sowohl logisch wie historisch führend in dem Zustandekommen unserer Erfahrung – führend in unserer persönlichen Geschichte wie auch in der Geschichte der Menschheit.“(S. 109). „Alles Leben ist Problemlösen. Alle Organismen sind Erfinder und Techniker, gute oder weniger gute, erfolgreich oder weniger erfolgreich im Lösen von technischen Problemen.“ (S. 257). Poppers Gedanke über die Notwendigkeit *irgendeiner* Hypothese entkräftet Jonas' Argument, die Zufälligkeit der Mutationen sei bloßes Postulat. Sie ist eine Hypothese, mit der wir Menschen das Problem der Erklärung lösen, indem wir die Probleme, vor die die untersuchten Organismen gestellt waren, nachvollziehen. Poppers Ansatz misst der Evolutionstheorie den ihr gebührenden Stellenwert bei, ist aber für grundlegende ontologische Überlegungen nicht hilfreich, da diese sich nicht von Erfolgen beim Problemlösen verführen lassen dürfen.

192 Vgl. Thomas Nagel: „Wir sind wirklich nicht so verfasst, dass wir uns in den Regionen des objektiven Standpunkts häuslich einzurichten imstande wären. Nicht nur droht er uns immer hinter sich zu lassen, sondern er gibt und auch mehr, als wir uns im konkreten Leben aneignen können. Begreifen wir uns tatsächlich als ein Stück der Welt, wird deutlich, dass wir gar nicht in der Lage sind, im vollen Bewußtsein dieser Einsicht zu leben. Unser Problem hat in diesem Sinne keine Lösung - doch das fassen zu können heißt für uns, so weitgehend in der Nähe zur Wahrheit leben, wie dies eben möglich ist. (Der Blick vom Nirgendwo, S. 398)

Prinzipien in Prinzipien des Seins versilbern will) müssten die gleichen Vorwürfe zutreffen als die gegen den Leib-Seele Dualismus:

So ist hier die platonisch-aristotelische Unsterblichkeit der Gattung durch die Unsterblichkeit des Keimplasmas als eines kontinuierlichen Seins in sich selbst ersetzt; und in *Umkehrung der klassischen Formel* (mein kursiv, KV) müßte man sagen, daß das Entwickelte um des Unentwickelten, der Baum um des Samens willen da ist. (PL, 94)

Die Tatsache, dass wir zu dieser nahezu perfekten Erklärung imstande sind, und die Kontinuitätsthese mag uns verführen zu einer 'ontologischen Gleichberechtigung' von allem, was wir als seiend (an)erkennen. Wenn die Evolutionstheorie als Ontologie ernst genommen wird, also als ein Modell des Seins, müsste sie auch uns als Betrachter mit einschließen. Das würde aber bedeuten, dass unsere Anpassungsstufe maßgeblich wird, da wir uns, wie die anderen Organismen, nicht von unserer evolutionären Nische los sagen können. Die Vernunft könnte sich nicht etwas anderes zum Ziel setzen als das Ziel, das ihr im Laufe ihrer Entwicklung herangewachsen ist. Als selbst durch Anpassung an die Umwelt evoluierte Systeme könnten wir immer nur unsere eigene Stufe der Anpassung wiedergeben. Wir könnten auf diese spezifische Weise immer nur uns selbst erkennen – und damit wäre unsere Ontologie eine bloße Spielerei. Nach ein wenig Reflexion müsste sie wieder abgeschafft werden. Jonas schildert diese Situation wie folgt:

Wenn es für den Menschen ein 'Leben der Vernunft' gibt (im Unterschied vom bloßen Gebrauch der Vernunft), dann kann es nur irrational gewählt werden, wie alle Zwecke irrational gewählt werden (wenn sie überhaupt gewählt werden können). So hat die Vernunft nicht einmal Rechtsprechung über die Wahl ihrer selbst als mehr denn eines bloßen Mittels (PL, 87).

Rationalität wäre damit um ihre Autonomie gebracht, und das Band zwischen Erkennen und Sein gekappt.

### **2.2.2 Verlust der Essenz**

Anders ausgedrückt: die naive Ontologie der Naturwissenschaft ist zwangsläufig ein Nihilismus. „Der Bruch zwischen Mensch und totalem Sein ist am Grunde des Nihilismus“ (PL, 372)<sup>193</sup> Jonas versteht dies als eine Tatsache, die, trotz ihrer logischen Fragwürdigkeit, wirklich ist. Die sich immer stärker bekräftigende methodische Überlegenheit der Naturwissenschaften haben zu diesem 'Dualismus ohne Metaphysik, d. i. einem Dualismus mit monistischer Voraussetzung' verführt. Diese Lage ist aber

<sup>193</sup> Vgl. Teil V dieser Arbeit für eine Besprechung von Jonas' Nihilismusverständnis im Kontext der Religionsphilosophie.

unhaltbar, wenn die Ontologie nicht explizit gemacht wird. Eine Flucht vor der Essenz unter der Lizenz der wissenschaftlichen Methode ließe das Wesen des Seienden unbestimmt. Ohne den Begriff der Essenz kommt eine Ontologie also nicht aus. Für Jonas ist das mehr als eine theoretische Überlegung: er hat es in seinem Leben erfahren. Seine Beschäftigung mit der Gnosis hatte ihren Ansporn durch die Möglichkeit sie existentialistisch zu deuten; später erkennt Jonas dann umgekehrt<sup>194</sup>, dass der Existentialismus sich so gut für die Deutung der Gnosis einsetzen ließ, weil er selbst gnostische Züge hat. Die Gemeinsamkeit beider Lehren kann als die Flucht vor der bestimmten Essenz charakterisiert werden. Dieser Halt vor der Bestimmung der Essenz wirkt wie ein Dogma<sup>195</sup>. Es macht ihre Erfolge auf manchem Gebiet möglich (eine theoretisch befriedigende Erklärung des Bösen durch die Abwesenheit Gottes; eine adäquate und untermauerte Widerspiegelung der genuin menschlichen Erfahrung der Trostlosigkeit), während es ihnen die Option für eine echte Ontologie (mit Metaphysik, worin die Position des Denkers logisch konsistent integriert ist) abhanden kommen lässt. Der Existentialismus hatte hier, so Jonas, ihren Vorläufer im Darwinismus, und die neue wissenschaftliche Methode die sie ermöglicht hat, weil sie die Essenz zugunsten der Analysierbarkeit aufgibt.

Die Evolutionstheorie ist also nicht imstande, eine brauchbare Ontologie<sup>196</sup> zu liefern. Der Grund dafür haben wir oben gesehen. Hier muss folgendes ausreichen: Die Authentizität unseres Weltbezugs muss in der Ontologie einen Platz haben, unsere Erfahrung müsste für die Ontologie als 'höchster' Gipfel der Entwicklung zumindest das gleiche Gewicht haben wie die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung. Eine Ontologie kann nicht aus einem unabhängigen Standpunkt aufgestellt werden. Das besagt: Eine Ontologie ist zwangsläufig eine Hierarchie. Doch diese Überlegungen

---

194 „Mit anderen Worten, die interpretativen Funktionen kehren sich um und werden reziprok – Schloß wird zu Schlüssel und Schlüssel zu Schloß. Die 'existentialistische' Lesung der Gnosis, so gut gerechtfertigt (oder soweit wie gerechtfertigt) durch ihren hermeneutischen Erfolg, lädt zu ihrem natürlichen Gegenstück zum Versuch einer 'gnostischen' Lesung des Existentialismus ein.“ (PL, 347).

195 Später benennt er zwei Dogmen der modernen Philosophie: Siehe PV, 92-95. Es geht um die Dogmen 1) Es gibt keine metaphysische Wahrheit und 2) Es gibt keinen Weg vom Sein zum Sollen. Hier geht es um das erste Dogma. Es ist leicht einsehbar, dass die Aussage 'Es gibt keine Essenz' dasselbe bedeutet. Eine metaphysische Wahrheit kann nur als Prädikation über die Essenz verstanden werden.

196 Die Bezeichnung als 'brauchbar' ist hier bewusst gewählt. Brauchbar heißt natürlich brauchbar für die Ethik. Es geht nicht darum, eine Ontologie arbiträr so zu wählen, dass uns die resultierende Ethik gefällig ist, auch wenn dieser Verdacht für manchen Leser nahe liegen würde. Er ist eben nicht zu entkommen, wenn wir unsere Erfahrung der Freiheit ein ontologisches Gewicht beimessen.

greifen auf die Ethik voraus. Ich werde sie im dritten Teil aufnehmen.

### ***2.3 Zusammenfassung: Begriff des Organismus***

Die beiden Betrachtungsweisen – die aristotelische, essentialistische, und die naturwissenschaftliche – haben also zu zwei verschiedenen Begriffen eines Organismus geführt.

Der erste, essentialistische, Begriff beschreibt den Organismus als relative Unabhängigkeit der Form gegenüber dem Stoff. Diese Beschreibung versucht die Essenz eines Organismus als bedürftige Freiheit zu fassen. Wir werden unten sehen, wie die zunehmenden Fähigkeiten im Lebensreich als eine graduelle Entwicklung dieser Formunabhängigkeit gedeutet werden können.

Der zweite Organismusbegriff verzichtet auf die Essenz. Ein Organismus ist nicht auf eine andere Weise seiend als ein Stein. Er ist lediglich das Resultat eines anonymen Prozesses des Problemlösens in der Natur.

Die Kontinuitätsthese besagt, dass die Erklärungen mit dem Vokabular *beider* Prinzipien einander nicht widersprechen. Die rudimentären Anfängen der Aporien der Freiheit müssten bereits in dem elementarsten Organismus angelegt sein. Andererseits muss die wissenschaftliche Methode auf das gesamte Lebensreich anwendbar sein. Es darf kein a priori Prinzip geben, das eine evolutionstheoretische Erklärung ausschließt, und keine wissenschaftliche Erklärung, die die erfahrene Freiheit zur Illusion erklärt.

Nebenbei liefert die Theorie der natürlichen Auslese eine weitere Abgrenzung des Organismusbegriffs. Selbst wenn ein Organismus genetisch manipuliert oder gar im Labor hergestellt<sup>197</sup> wird, ist es nach dieser Mutation, die aus der Perspektive des Organismus zufällig ist, der natürlichen Auslese ausgesetzt. Wenn er für einen ganz bestimmten Zweck so manipuliert wurde, wurde ihm dazu eine Umwelt geschaffen, worin er sich wohl nicht mehr weiter entwickelt, das Prinzip der Auslese gilt aber auch dort. Für seinen Widerpart aus Silizium gilt das eben nicht.

Beide Beschreibungsweisen des Organischen sind korrigierbar. Auch wenn unsere Selbstbeschreibung als geistige Wesen sich ändert oder (höchst unwahrscheinlich) das Evolutionsprinzip durch wissenschaftliche Entdeckungen entscheidend revidiert werden

---

<sup>197</sup> Eine Forschergruppe um den Genforscher Craig Venter hat 2007 erstmals das Erbmateriale eines Bakteriums komplett synthetisch hergestellt.

muss, gilt immer noch, dass *beide* Beschreibungsweisen möglich sein müssen. Damit empfehlen wir einen Organismusbegriff, der die Leistungsfähigste Erklärungsmethode und eine konsistente essentialistische Ontologie versöhnt. Der hermeneutische Ansatz, mit dem ich in diesem Kapitel Jonas' Begründung der Ontologie verstärken wollte, besagt hier, dass beide Erklärungsweisen möglich bleiben müssen. Um es noch einmal schematisch zu formulieren: die darwinistische Erklärung liefert Erklärungen mit einer Tendenz zum ontologischen Nihilismus; die essentialistische liefert eine konsistente Ontologie mit der diese Fragen beantwortet werden können, generiert aber keine nachprüfbare Hypothesen. Die Frage danach, was ein Organismus *ist* bedarf beider Antworten, wenn die Kontinuitätsthese gelten soll.

#### **2.4 Zwischenbemerkung**

Die Überlegungen über den Begriff des Organischen bezogen sich bis jetzt auf das gesamte Lebensreich. Die strukturelle Beschreibung des essentialistischen Begriffs trifft schon auf Einzeller zu, und die Evolutionstheorie hat es ihrem Wesen nach mit sämtlichen organischen Entwicklungen<sup>198</sup> zu tun. Wenn wir nun die Stufenleiter des Organischen erklimmen und uns komplexere Organismen mit komplexeren Fähigkeiten vornehmen, werden wir uns dabei Jonas' phänomenologischer Beschreibung dieser Fähigkeiten bedienen, und keine darwinistische Erklärung versuchen. Der Kontakt mit der erlebten Freiheit muss hergestellt werden. Diese Unmittelbarkeit der Erfahrung ist ja Trumpf der Argumentation und der gesunde Anthropomorphismus, der zu der Annahme geführt hat, es gebe Freiheit in den untersten Regionen des Organischen, muss gerechtfertigt werden, indem von ihrer Anwendung auf das ganz Elementare den Bogen nach dem Komplexeren geschlagen wird.

Der erste Schritt über das Pflanzenreich hinaus<sup>199</sup>, besteht aus Wahrnehmung und

---

198 Ich halte den Versuch, die Evolutionstheorie über den Bereich des Organischen auszuweiten, für schlechte Spekulation.

199 Es gibt Botaniker, wie Dieter Volkmann in Bonn, die diese Grenze anzweifeln. Ihre Forschungsrichtung wurde 'Neurobiologie der Pflanzen' getauft. Sie vergleichen pflanzliche Strukturen und Abläufe mit denen des Nervensystems von Mensch und Tier. Dabei fallen erstaunliche Ähnlichkeiten auf. So sind Pflanzen nicht nur imstande, verschiedene Signale wie Feuchtigkeit, Licht, Schwerkraft, Bodenstruktur, oder Wind aus ihrer Umwelt 'wahrzunehmen', sondern diese Signale intern auch über größere zu Distanz senden und empfangen (bei Sonnenblumen können Aktionspotentiale über 30 Zentimeter oder 1000 Zellen transportiert werden). Pflanzen reagieren vielmehr als Gesamtorganismus auf die Umweltreize, so die Forscher. Das Vokabular ist bewusst 'provokativ' gewählt, weil man sich einen Perspektivwechsel erhofft, und „die Möglichkeit



## Bewegung:

Das gleichzeitige Auftreten von *Wahrnehmung* und *Bewegung* eröffnet ein bedeutsames Kapitel in der Geschichte der Freiheit, die mit dem organischen Dasein als solchem begann und sich in der uranfänglichen Ruhelosigkeit stoffwechselnder Substanz zuerst bekundete. Die fortschreitende Ausbildung jener beiden Vermögen in der Evolution bedeutete zunehmende Erschließung von Welt und zunehmende Individuierung des Selbst. (PU, 28).

Dass wir selbst ein Produkt der Evolution sind, heißt nicht, dass wir diese nicht phänomenologisch beschreiben können. Das ist wichtig um die Kontinuität 'von oben' zu erproben, also als Rechtfertigung der zunächst theoretischen These, die 'uranfängliche stoffwechselnde Substanz' müsse mit Freiheit ausgestattet sein. Wie in der evolutionstheoretische Erklärung das jeweils höhere Organ als Lösung eines spezifischen, von dem Zwang zur Anpassung aufgeworfenen Problems begriffen wird, muss es hier als jeweilige Ausweitung der Freiheit verstanden werden. Ich habe oben besprochen wie diese Ausweitung eine Vergrößerung des Umwegs der Selbsterhaltung bedeutet, und damit einhergehend eine Vergrößerung des Risikos. Was sich in der Evolution stetig vermehrt, ist die Mittelbarkeit des Weltbezugs, und diese wird vom Standpunkt unserer Freiheit her verstanden.

Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang auf ein Paradox<sup>200</sup> hinzuweisen. Der Ausgangspunkt war gerade die *Unmittelbarkeit* der erfahrenen Freiheit, der direkte Zugang, den wir in der Reflexion zu ihr haben als Wesen die mit einer 'Innerlichkeit' ausgestattet sind. Doch diese Unmittelbarkeit ist nur erfahrbar, wenn sich die Kluft erst einmal aufgetan hat, wenn es also zu einem Bewusstsein mit der Leistung gekommen ist, sich als Subjekt autonom zur Welt zu verhalten. Das Bewusstsein bezieht sich so fein mittelbar auf seine Umgebung, dass es die Mittel ausblenden kann. Erst auf diesem Gipfel der Mittelbarkeit erahnen wir das Unmittelbare, das uns dann als Erkenntnisquelle dienen soll.

---

[...], endlich interagierende Systeme zu verstehen“ (Zeit-Wissen, 04/2005).

200 Es geht um das bei Plessner als eine anthropologische Konstante angesehene 'Gesetz' von der 'vermittelten Unmittelbarkeit'. (Helmuth Plessner, *Der Mensch als Lebewesen*. In: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Reclam, Stuttgart, 1982, S. 18.) Die anderen Gesetze bei Plessner sind das Gesetz der 'natürlichen Künstlichkeit', und das des 'utopischen Standortes'. Sie folgen aus der exzentrischen Positionalität, die den Kern seiner philosophischen Anthropologie bildet.

## 2.5 Wahrnehmung und Bewegung

Hier soll also nicht der naturwissenschaftliche Wahrnehmungsbegriff erörtert werden. Es geht um keine Reduktion der Wahrnehmung auf Elementares, sondern um das Verstehen der Wahrnehmung in der Natur nach der Figur der uns aus der Selbstreflexion bekannten Wahrnehmung – unser eigene. Der einfachste Organismus steht schon, wie wir gesehen haben, mit seiner Umwelt in Kontakt. Er wechselt seinen Stoff: durch eine Membran, eine noch ganz unausgeprägte Trennung von Innen und Außen, tauscht er Moleküle mit seiner Umwelt aus. Ohne die Begriffe Innen und Außen ist das nicht verständlich; und diese Begriffe verstehen wir wie oben beschrieben als Wesensmerkmale eines essentialistisch verstandenen Organismus. Der schlichte Austausch mit der Umwelt ist aber noch kein Wahrnehmen (wir haben das auch gesehen bei der evolutionstheoretischen Erklärung der Entwicklung des Auges. Das anfängliche Stadium des bloßen Einfangens von Photonen führte zu der Entwicklung der Photosynthese bei Pflanzen, und in dem tierischen Zweig, oder in einer anderen Region des *mount improbable*, zu der Entwicklung von Augen, wenn, aus was für Gründen auch immer, ein Zentralnervensystem vorhanden ist). Die Reize der Umwelt müssen in irgendeiner Weise *dupliziert* werden. Diese Duplizierung, in der Regel als elektrische Impulse<sup>201</sup>, mag eine andere Art Substrat haben; worauf es ankommt, ist dass die Identität der Information bewahrt bleibt. Erst so kann der wahrnehmende Organismus zwischen verschiedenen Ereignissen aus seiner Umwelt unterscheiden. Sonst könnte er nur wahrnehmen *dass* er eine Umwelt hat, und nicht *was* diese beinhaltet, also welche Möglichkeiten sie für ihn bereit hält. Ich spreche absichtlich von Ereignissen, da es bei den primitivsten Organismen darum ging, und nicht um das Wahrnehmen eines Gegenstandes oder Objektes (wie Jonas sich ausdrückt in PL, 187). Ereignisse wie „ein Raubtier kommt mir zu nah“ oder „eine Beute befindet sich in meinem Bereich“ sind die ursprünglichen Informationen die ein wahrnehmendes Tier verarbeiten muss. Die Wahrnehmung von Gegenständen als solche ist damit noch nicht gegeben. Sie könnte erklärt werden aus dem Zusammenleben in hierarchischen Gruppen, wofür die gegenseitige *Wiedererkennung* der Mitglieder eine notwendige Voraussetzung ist.

---

201 Jonas: „Wirklicher Weltbezug entsteht erst mit der Entwicklung spezifischer Sinne, definierter motorischer Strukturen und eines Zentralnervensystems.“ (PL, 184)

Offensichtlich stellt die Wahrnehmung eine Vergrößerung der Mittelbarkeit im Umweltbezug dar. Aus der Evolutionstheorie wissen wir, dass die neue Fähigkeit ausgeschöpft werden muss, insofern sie einen Selektionsvorteil bedeutet. Das gilt natürlich auf eine geologische Zeitskala: zuerst muss die neue Fähigkeit sich erprobt und bewährt haben, damit der Nichtgebrauch zum eindeutigen Nachteil wird. Für den essentialistischen Begriff des Organischen gilt, dass es zum *Wesen* eines Organismus gehört, wahrzunehmen. Er tut es und er muss es tun, indem er sich selbst erhält:

Ihre Mittelbarkeit des Weltbezugs ist eine Steigerung der Mittelbarkeit, die dem organischen Dasein schon auf der untersten (metabolisierenden) Ebene eigentümlich ist, verglichen mit der unmittelbaren Selbstidentität der anorganischen Materie. Diese gesteigerte Mittelbarkeit erwirbt größeren Spielraum, inneren und äußeren, um den Preis größeren Risikos, inneren und äußeren. Ein ausgeprägteres Selbst stellt sich einer ausgeprägteren Welt [einer ausgeprägteren *Wahrnehmung* von Welt, KV] gegenüber. (PL, 193-4)

Ich habe zuerst die Wahrnehmung besprochen, weil sie die Offenheit für die Umwelt impliziert. Die beiden anderen spezifisch tierischen Fähigkeiten, Bewegung und Gefühl, die für Jonas 'Äußerung eines gemeinsamen Prinzips' (PL, 184) sind, könnten leicht als Konsequenz der Wahrnehmung verstanden werden: erst wenn ein Tier zwischen verschiedenen Ereignissen in seiner Umwelt differenzieren kann(oder wenigstens zwischen dem Nicht-stattfinden und dem Stattfinden eines Ereignisses) macht es Sinn, dass es sich bewegt. Doch die Chronologie, die für die wissenschaftliche Erklärungsart notwendig ist, lenkt von Jonas' Ansatz ab, die drei tierischen Fähigkeiten (Wahrnehmung, Bewegung und Gefühl) als Äußerung eines gemeinsamen Prinzips zu verstehen, nämlich das 'Prinzip der Mittelbarkeit' (PL, 187)<sup>202</sup>.

Dieser Hinweis sollte nur an die Vereinbarkeit der essentialistischen Methode mit der Evolutionstheorie erinnern, nicht die Reduktion auf sie das Wort reden. Hier zeigt sich der Erkenntnisvorteil, wenn wir von dem Standpunkt des erfahrenden Selbst sprechen als eines *leiblichen* Erkenntnissubjekts: statt uns an Erklärungen dafür abzumühen, welchen Vorteil die tierischen Fähigkeiten haben könnten, können sie einfach angenommen werden und verstanden als Äußerungen eines einzigen Prinzips der Mittelbarkeit, oder der Freiheit, das wir seinerseits aufgrund der Kontinuitätsthese annehmen.

Für das Visuelle benachdrückt Jonas die Abhängigkeit von der Fortbewegung (PL, 262ff). Die beiden treten gleich ursprünglich im Tierreich auf. Er begründet das in dem

---

202 Vgl. PU, 32: „Die Mittelbarkeit tierischer Existenz liegt an der Wurzel von Motilität, Wahrnehmung und Gefühl. Sie erzeugt das vereinzelt Individuum, das sich der Welt entgegenstellt.

Aufsatz 'Über die Tierseele' indem er die gegenseitigen Abhängigkeiten aufdeckt; dabei geht es ihm vor allem um die häufig vernachlässigte Abhängigkeit (oder: die 'unlösliche Wechselverbindung', PL, 186) von Bewegung und Gefühl. Bevor wir zu der dritten Fähigkeit im Bunde, dem Gefühl, übergehen, sollte zunächst dargestellt werden wie Jonas die beiden anderen Vermögen in ihrer Abhängigkeit denkt. Beide ermöglichen sie die Erschließung des Raumes. Die Fernwahrnehmung macht den Unterschied zwischen hier und dort möglich<sup>203</sup>. Doch nur wenn hier und dort nicht fest liegen (die 'Wahrnehmung' einer Pflanze wenn sie dem Licht entgegen wächst) sondern ausgetauscht werden können, eröffnet sich ein Spielraum für das Tier. So ist die Bewegung das notwendige Gegenstück zur Wahrnehmung um den Raum zu erschließen. Ein Tier das diese Stufe des 'Wagnisses der Freiheit' erreicht hat, kann auch nicht anders mehr als die neuen Vermögen einsetzen. Es geht ihm nunmehr darum, als solche erhalten zu bleiben:

Nicht Fortdauer als solche, sondern 'Fortdauer von was?' ist hier die Frage. Das will heißen, daß solche 'Mittel' des Überlebens wie Wahrnehmung und Gefühl nie nur als Mittel zu beurteilen sind, sondern auch aus Qualitäten des zu erhaltenden Lebens selbst und deshalb als Aspekte des Zwecks der Erhaltung. Es ist eines der Paradoxe des Lebens, daß es Mittel benutzt, die den Zweck modifizieren und selbst Teile desselben werden. Das fühlende Tier strebt danach, sich als fühlendes, nicht bloß metabolisierendes Wesen zu erhalten, d.h. es strebt danach, diese Aktivität des Fühlens als solche fortzusetzen: das wahrnehmende Tier strebt danach, sich als wahrnehmendes Wesen zu erhalten – und so fort.<sup>204</sup>

Der Raum ist also Bedingung der Möglichkeit jeglicher Freiheit, also des Seins von Organismen. Jonas denkt diese Möglichkeit als Stufe auf der Leiter der Mittelbarkeit des Welthabens. Inwiefern ist sie eine a priori-Möglichkeit? Ein kurzer Vergleich mit Kant könnte dies erhellen und den Unterschied zwischen einem transzendentalen Erkenntnissubjekt und einem leibhaftigen Erkenntnissubjekt illustrieren. Folgendes gilt für den Standpunkt eines reinen Erkenntnissubjekts:

b) Der Raum ist nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die

---

203 Jonas' Satz „[Das] Bewegungsvermögen verwandelt *dort* in *hier* und *noch nicht* in *jetzt*“ (PL, 187) scheint mir irreführend. Der Nachdruck lag gerade auf der Tatsache, dass Wahrnehmung und Bewegung gemeinsam die Unterscheidung zwischen *dort* und *hier*, *noch nicht* und *jetzt* ermöglichen. Das Bewegungsvermögen ist natürlich dafür da, Abstand zu überbrücken – die Pointe ist aber, dass es auch Bedingung dafür ist, dass es überhaupt ein *dort* gibt.

204 PL, 193. An dieser Stelle sieht Jonas den Ursprung von Zwecken – über die bloße Selbsterhaltung hinaus - in der Natur. Wir müssen hier kritisch sein. Erstens sind die Vorgänge die Jonas beschreibt, die Erhaltung des Organismus *als* Fühlendes, Wahrnehmendes, auch mit der Evolutionstheorie und der Genetik zu beschreiben. Zweitens muss man darauf achten, dass die Zwecke in der Natur nur analog unserer Zwecke vorkommen können. Das verlangt der erkenntnistheoretische Ansatz, auszugehen von uns als leibhaftigen Erkenntnissubjekt. Wir haben Zwecke immer indem wir eine *Repräsentation* des zu erreichenden im Geist haben, also im kontrollierenden Zentralorgan. Dies können wir der Natur nicht ohne weiteres unterstellen.

subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauungen möglich ist. Weil nun die Receptivität des Subjekts, von Gegenständen afficirt zu werden, nothwendiger Weise vor allem Anschauungen dieser Objecte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin *a priori* im Gemüthe gegeben sein könne, und wie sie eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Principien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne.<sup>205</sup>

Bewegung kommt hier gar nicht in Frage als Bedingung des Raum-Habens, denn dafür müsste Kant auf 'empirische Tatsachen' zurückgreifen, was bei ihm natürlich unzulässig war:

Daß schließlich die transscendentale Ästhetik nicht mehr als diese zwei Elemente, nämlich Raum und Zeit, enthalten könne, ist darauf klar, weil alle andre zur Sinnlichkeit gehörige Begriffe, selbst der der Bewegung, welcher beide Stücke vereinigt, etwas Empirisches voraussetzen. Denn diese setzt die Wahrnehmung von etwas Beweglichem voraus. Im Raum, an sich selbst betrachtet, ist aber nichts Bewegliches: daher das Bewegliche etwas sein muß, was *im Raum nur durch Erfahrung* gefunden wird, mithin ein empirisches Datum.<sup>206</sup>

Dies widerspiegelt Kants Vorverständnis des Erkenntnissubjekts. Die 'innere Anschauung' *deutet* er so, dass eben deren nicht-empirische Voraussetzungen zur Grundlage seines Systems werden, während die empirischen Voraussetzungen *alle ähnlich kontingent* sind. Bei Kant kann das Erkenntnissubjekt also nicht über Bewegung definiert werden, da eine solche Definition auf empirische Tatsachen verweist. Wir sehen bei Jonas eine 'Naturalisierung' des transzendenten Ansatzes, so dass auch empirische Tatsachen für den Begriff des Organischen fruchtbar gemacht werden können. *Bewegung* ist dann wesentlich für die Wahrnehmung wie Raum und Zeit.

### 2.5.1 Gefühl

Wahrnehmung und Bewegung können die Vergrößerung der Mittelbarkeit des Weltbezugs nur dann ausschöpfen, wenn sie durch eine dritte Fähigkeit daran erinnert werden. In der Tat geht es beim Gefühl um elementare Erinnerung:

Die bloße Spanne zwischen Start und Erfolg, die eine solche Reihe [die Zwischenstufen, über die sich ein Vorsatz erstreckt, KV] darstellt, muß durch ständige emotionale Intention überbrückt werden. [...] Gier liegt an der Wurzel der Jagd, Furcht an der Wurzel der Flucht.<sup>207</sup>

Die 'Einschaltung von *Abstand*' (ebd)<sup>208</sup> zwischen Trieb und Erfüllung, d.i. das Haben

---

205 Kritik der reinen Vernunft, Transzendente Ästhetik, § 3.

206 Ebd., § 7.

207 PL, 186.

208 Kursiv im Original. Beachte, dass Jonas das Wort in aktiv benutzt: Es scheint, als hypostasiert er ein übergeschichtliches Subjekt der Freiheit, dass durch absichtliche Vergrößerung der Mittelbarkeit zu sich selbst findet. In der phänomenologischen Beschreibung der Entwicklungsgeschichte der Freiheit muss das aber vermieden werden. Das Erkenntnispotential des richtig angewandten Anthropomorphismus besteht darin, die kontinuierliche Entwicklung der Freiheit sichtbar zu machen,

eines Zwecks, oder die 'Ablösung des Handelns von seinem Zweck'<sup>209</sup>(PL, 190) ist das Komplement von Wahrnehmung und Bewegung. Die Erfüllung des Triebs ist nicht ohne Risiko: es gibt die zu verhindernde Möglichkeit der Nicht-Erfüllung. Damit werden erstmals Möglichkeiten erfahrbar. Das Durchgehen der Zwischenstufen ist dadurch mehr als bloße Abfolge, sondern erschließt eine Dimension der Welt. So wie Wahrnehmung und Bewegung die Dimensionen Raum und Zeit erschließen, so eröffnet das Gefühl den Horizont der Möglichkeit. Erst dadurch, dass Trieb und Befriedigung nicht mehr zeitlich zusammenfallen, besser, dass eine Dimension der *subjektiven Zeit* zwischengeschaltet wird, ähnlich Bergson's *durée*<sup>210</sup>, dass der Organismus also seinen Trieb erstmals als einen solchen erfahren kann, als noch unbefriedigt, darin liegt der Ursprung des Gefühls. Je mehr Stufen zwischen Trieb und Befriedigung, desto größer die Zeitspanne die das Tier überbrücken muss, desto größer ist seine Fähigkeit zur Emotion. Es kann seine emotionale Intention, die Hartnäckigkeit im Verfolgen seines Zweckes (seiner Beute) stetig erneuern bis er sein Ziel erreicht hat (oder bis es erschöpft ist) – und es muss dies tun. „[Die Welt] enthält Dinge, deren das einsame Tier bedarf, und dieses muss sich aufmachen und danach suchen. Sie enthält ebenso die Gegenstände der Furcht, und da das Tier fliehen kann, muß es davor fliehen.“ (PL, 191). Es mag enttäuschen, dass Jonas hier das Gefühl, zumindest seine elementare Form, darstellt als im Kern nichts anderes als Überbrückung der Zeitspanne zwischen Trieb und Befriedigung, als ein Mittel um den Zweck während der Verfolgungsjagd (oder der anderen Exponaten des Trieblebens für die die Jagd Modell steht) hinreichend prickelnd

---

die zu dem Höhenflug des Geistes geführt hat, und zu seiner Möglichkeit des bewussten Zweckhabens. Diese 'Absichtlichkeit' dann als Generalhypothese dem Ganzen zu unterstellen macht es wieder zunichte.

209 Hier sind wohl Tätigkeiten gemeint.

210 Bergson entwickelt seinen Begriff *durée* durch den Gedankengang, dass Zeit nach dem Modell des Raumes verstanden wurde, und dass es die *succession* nur für bewusste Wesen gibt (*Œuvres*, Paris 1991, S. 148). Er will dann die 'sens commun' mit der Wissenschaft vermitteln („En dehors de nous, exteriorité réciproque sans succession: au dedans, succession sans exteriorité réciproque“, S. 149). Die Wissenschaft macht eine künstliche Unterscheidung: „Ces deux éléments, étendu et durée, la science les dissocie quand elle entreprend l'étude approfondie des choses extérieurs“ (S. 149). Die Wissenschaft muss ihren Bereich abgrenzen, und vernachlässigt dadurch die *durée*. „La durée [...] apparaîtra comme une multiplicité toute qualitative, une hétérogénéité absolue d'éléments, que viennent se fondre les uns dans les autres“ (S. 149). Wenn Zeit nicht auf Raum reduziert wird, ergibt sich für Bergson die ursprüngliche Freiheit: „Agir librement, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée.“ (S. 151). Die Denkfigur von Bergson gleicht hier der von Jonas. Nur versucht Bergson seinen Gedanken *gegen* die Wissenschaft durchzusetzen, wo Jonas bescheidener ist. Jonas' Begriff der Freiheit kann als sinnvolle Erzählung neben der Evolutionstheorie stehen; Doch der umgekehrte Weg, was die Wissenschaft ihrerseits über die *durée* lehren kann, scheint für Bergson keine Option zu sein.

zu repräsentieren.

Doch über die Art der Triebe ist nichts gesagt. Wir sehen 'höhere Gefühle' lieber als Begleiterscheinungen<sup>211</sup> denn als vitale Mittel zum Erreichen eines nur von unserem Körper gesetzten Zwecks, so beispielsweise in der Liebe. Der Gefühlsrausch der uns begleitet wenn wir verliebt sind zwingt uns, uns auf die andere Person zu konzentrieren. Das Bild das wir von ihr haben wird ständig erneuert. Das ist nötig, denn es geht um das Neue (sich aufs Neue in den alten Partner verlieben, heißt eben, seinen Partner *neu* kennen zu lernen) das wir uns erschließen wollen. Diese Emotion ist, wie alle Emotionen, zu verstehen als 'Überbrückung der Spanne zwischen Start und Erfolg'.

Die Kluft zwischen Subjekt und Objekt, die Fernwahrnehmung und weiter Bewegungsradius öffneten und die sich in der Emotionen von Begierde und Angst, von Befriedigung und Enttäuschung, von Genuss und Schmerz widerspiegelt, sollte sich nie wieder schließen. Aber in ihrer wachsenden Weite fand die Freiheit des Lebens Raum für alle jene Weisen der Beziehung – wahrnehmende, tätige und fühlende -, welche die Kluft im Überspannen rechtfertigen und auf Umwegen die verlorene Einheit wiedergewinnen.<sup>212</sup>

### ***2.5.2 Die Sinne und das Sehen***

Wir kommen nun langsam höher auf der Stufenleiter des Organischen. Nachdem wir in vorigen Abschnitt das 'Prinzip der Mittelbarkeit' im Tierreich generell betrachtet haben, richten wir uns jetzt auf die nächste Stufe der Freiheit. Worin kann die Steigerung der Freiheit bestehen wenn Fernwahrnehmung und Fortbewegung etabliert sind? Ja, worin ist die Freiheit des Menschen größer als die des Adlers, der um vieles schärfer sieht, oder die Freiheit des Leoparden, der um vieles schneller rennt? Kann die Freiheit überhaupt noch qualitativ gesteigert werden, wenn die Horizonte von Raum und Zeit erschlossen sind? Schafft es die Freiheit, die Umwege ihrer Selbsterhaltung noch größer zu machen, noch mehr Abstand 'zwischenzuschalten'? Und was heißt dieses 'mehr'? Es geht offenbar nicht um längere und schnellere Verfolgungen – Löwe und Antilope sind

---

211 Das ist eine Anspielung auf die Epiphänomenenthese, die die kausale Wirksamkeit des Bewusstseins verneint um seine phänomenale Realität mit dem materialistischen Weltbild im Einklang zu bringen. Siehe unten, Kapitel 2.6.

212 Vgl. PU 33 / PL 194.

heute nicht freier als vor Jahrtausenden, als sie sich etwas gemächlicher hinterher liefen. Es geht offenbar nicht um die Verlängerung der aktuellen Kette von Emotionen, sondern um die Vermehrung der *möglichen* Ketten. Der Spielraum muss vergrößert werden. Die mit der Erschließung von Raum und Zeit auch schon eröffnete Horizont des Möglichen muss nun ausgeschöpft werden. Was tragen die Sinne dazu bei?

Wir wenden uns damit den menschlichen Sinnen und vor allem dem Gesichtssinn zu. Für Jonas ist dieser eindeutig der wichtigste und die Grundlage für das Geistige, weshalb er vom 'Adel des Sehens'<sup>213</sup> spricht. Als Motto könnte ein Zitat von Wittgenstein dienen: „Gewisses am Sehen kommt uns rätselhaft vor, weil uns das ganze Sehen nicht rätselhaft genug vorkommt“<sup>214</sup> Ich werde versuchen, dabei den eingeschlagenen Weg der Interpretation, nämlich die kontinuierliche Steigerung der Mittelbarkeit, zu verfolgen. Das ist wichtig, weil Jonas es nicht überall explizit tut<sup>215</sup>. Er spricht von den „höheren geistigen Leistungen“ (PL, 236) wenn er sich auf die menschlichen Sinne bezieht. Unsere Interpretation will sie als (notwendigen) nächsten Schritt in der Steigerung der Mittelbarkeit im Weltbezug zu verstehen. Hier muss die Kontinuitätsthese erprobt werden, um den Anthropomorphismusvorwurf zu entkräften. Es muss gezeigt werden, dass die Auszeichnung der Sinne nicht von einer Rückprojektion aus dem menschlichen Bereich abhängt. Für Jonas ist das Sehen, als die Wahrnehmung eines Bildes einzigartig in drei Hinsichten:

1. Im Unterschied zu Gehör und Tastsinn schafft es das Sehen, „ein gleichzeitiges Mannigfaches als solches (PL, 237) zu erfassen. Das Bild muss nicht gewonnen werden durch Abstraktion von einer zeitlichen Abfolge. Das Sehen ist nicht 'zeitverhaftet'. Das bedeutet zugleich, dass die räumliche Distanz für das Sehen wesentlich ist (PL, 254ff): ein Bild blendet die Zeitdimension aus um die Tiefendimension zu gewinnen. Die Auswahl im Sehen ist ohne räumliche Distanz nicht möglich. Wenn wie beim Tastsinn die innere Erfahrung unmittelbar nicht über einen Abstand hinweg von der Sinnesregistrierung abhängt, mithin eine Auswahl kaum möglich ist, kann es nicht zum Nebeneinander kommen. Die Fortpflanzungseigenschaften des Lichts machen

---

213 Der Titel vom Aufsatz im Original lautete: The Nobility of Sight, *Philosophical and Phenomenological Research* 14, 1953/1954.

214 Wittgenstein, Schriften, Bd.8, S. 303. Vgl. den Abschnitt im 1. Teil über Hume und Kant, wo das Problem der Unterdrückung der Kausalität im historischen Zusammenhang dargelegt wird.

215 In den phänomenologischen Analysen der Sinne stellt er sich nicht explizit die Frage nach dem Walten des 'Prinzips der Mittelbarkeit'. Das sehen wir als unsere Aufgabe.



einsichtig, warum das Sehen der ideale Fernsinn ist. Um einen Überblick zu gewinnen muss man Distanz nehmen.

Ja, das Sehen ist der einzige Sinn, bei dem der Vorteil nicht in der Nähe, sondern in der Distanz liegt: die beste Ansicht ist keineswegs die nächste; um die richtige Ansicht zu gewinnen, nehmen wir den richtigen Abstand, der für verschiedenen Gegenstände und verschiedenen Zwecke variieren mag, aber immer als positiver Zug und nicht als Mangel an der Erscheinungspräsenz mitwirkt. (PL, 254)

Jonas vergleicht den Charakter der Simultanität mit dem Hören: wir hören Töne grundsätzlich nacheinander und konstituieren aus dem Sinnesmaterial erst ein Nebeneinander (bei einer Symphonie). Die Töne 'sind' nichts anderes als die Schallwellen die sie transportieren; Töne sind zeitverhaftet. „Es ist einfach so, daß Klänge dynamische Ereignisse sind, nicht bloß statische Qualitäten, und damit Grenzübergänger von Natur“ (PL, 240). Ein Musikstück liegt eben nicht als Landschaft vor uns. Wir hören nichts als die Töne selbst, und es braucht nicht zu einer Unterscheidung Objekt – Repräsentation zu kommen. Für den Tastsinn gilt Ähnliches: dort wird durch eine Folge von Sinneseindrücken die Gleichzeitigkeit eines Bildes suggeriert. Die Suggestion ist aber abhängig von der potentiellen Fähigkeit echten Sehens (PL, 243). Jonas' Schema sieht dann wie folgt aus:

„Hören = Darstellung von Folge durch Folge;

Tasten = Darstellung von Gleichzeitigkeit durch Folge;

Sehen = Darstellung von Gleichzeitigkeit durch Gleichzeitigkeit.“ (PL, 244-5)

Die Frage auf die wir hier beharren müssen, ist, inwiefern die Simultanität die Freiheit vergrößert. Sie ist Sache des Augenblicks. Sie macht aus der Gegenwart, die nur punktuell (unvergleichbar) in jeder Sinneserfahrung ist, eine Dimension, „worin Dinge auf einmal erschaut und durch den wandernden Blick der Aufmerksamkeit jedes mit jedem in Beziehung gesetzt werden können“ (PL, 247). Das Sehen repräsentiert Objekte in einem stilles Gesichtsfeld. Auch wenn Objekte sich bewegen, in ihrem Gleichbleiben, in der Tatsache dass wir sie als bewegende *Objekte* fassen, steckt die ursprüngliche Erfahrung der Gleichzeitigkeit. Mit anderen Worten: das Sehen ermöglicht erst die Unterscheidung zwischen verändern und gleich bleiben, zwischen Werden und Sein. Erst die Erfahrung der Gleichzeitigkeit lässt das Tier mehrere Gegenstände auf einmal als potentielle Ziele erfahren. Es liegt an seiner gegenwärtigen Entscheidung, welches Ziel er verfolgt. „In diesem Zusammenhang bedeutet Gleichzeitigkeit soviel wie Auswählbarkeit und ist damit ein Hauptfaktor in der höheren Freiheit des sich selbst

bewegenden Tieres.“ (PL, 248)

Weiterhin ist diese Unterscheidung verantwortlich für das Konzept der Ewigkeit: Durch Extrapolation der Vorstellung des Gleichbleibenden wird das Ewige, zeitlich Unendliche vorstellbar. Im Bereich der Kultur widerspiegelt diesen Schritt das Grab. Die Vergrößerung der menschlichen Freiheit durch die Idee des Ewigen ist offenkundig. Der Mensch kann seine Vermittlung mit der Welt im Licht des Ewigen sehen. Erst der Mensch weiß die Dimension der Zeitlichkeit zu erschöpfen, denn nur er kann von ihr abstrahieren. Er kann Schöpfungsgeschichten erzählen, und Mythen deren Zeitlichkeit als Geschichte nicht aufgenommen ist in dem Fluss der irdischen Menschengeschichte. Damit richtet er sich in der Dimension der Zeitlichkeit ein, ohne dass diese ihn beherrscht. Er *kann* alles Geschehen unter dem Aspekt der Zeitlichkeit betrachten, muss es aber nicht tun. Dieses souveräne Gebieten über die Zeitlichkeit ist eine Vergrößerung der Mittelbarkeit.

Die Idee des räumlich Unendlichen entsteht analog durch Extrapolation:

Die Entfaltung des Raums vor dem Auge, unter dem Zauber des Lichts, trägt in sich den Keim der Unendlichkeit – als einen Aspekt des Sinnlichen selbst. (PL, 256)

Dabei ist der Begriff des Unendlichen nichts Mysteriöses, sondern eher so zu beschreiben als die Nachempfindung dessen, was wir beim Tasten tun um uns davon zu vergewissern, dass wir nicht träumen, dass der Gegenstand vor uns echt ist: Wir erhöhen den Druck solange bis wir keinen Zweifel mehr empfinden. Wir können analog den Blick auf den Horizont richten und uns davon überzeugen, dass er nie näher kommt. Mit der Idee des räumlich sowohl wie des zeitlich Unendlichen vermehrt der Mensch das Repertoire an Möglichkeiten, worauf er sich selbst verstehen und entwerfen kann. Diese Leistung ist offenbar eine Vergrößerung der Freiheit.

2. Dynamische Neutralisierung. Das zweite Charakteristikum des Sehens das Jonas bespricht ist die dynamische Neutralisierung oder jene Ausschaltung der Kausalität, wovon am Anfang dieses Kapitels die Rede war.

Keine Kraft-Erfahrung, keine Qualität von Antrieb und transitiver Kausalität erhält Einlaß in die Natur die 'Bildes', und damit muß jedes Begriffs-Gebäude, das auf dieser Zeugenschaft allein errichtet ist, die Lücke in der gegenseitigen Verknüpfung der Dinge zeigen, die Hume bemerkt hat. (PL, 251)

Aber in Genuß des Vorteils, den die Trennung in der Subjekt->Objekt-Beziehung bietet – nämlich des Vorteils der Freiheit der Theorie- , muß er ihren Nachteil hinsichtlich der Objekt->Objekt-Beziehung in Kauf nehmen.(PL, 61).

Welchen Vorteil für die Mittelbarkeit, den Steigerungsmodus der Freiheit, hat die

Erzeugung eines objektiven Bildes durch Ausblenden der Kausalität? Das Ausblenden ist Voraussetzung für die auswählende Freiheit. Nur wenn vom Nacheinander als ursprüngliche Verbindung (Kausalität *in* dem Erfahrenen) abstrahiert wird, und ein Nebeneinander vor dem 'Geistesauge' erzeugt wird, kann die Tätigkeit des Auswählens stattfinden. Es entsteht die Erfahrung der Objektivität des Dings, wie es an-sich ist (PL, 251) im Unterschied zu wie es mich affiziert. Die Tätigkeit des Auswählens verweist auf ein Nebeneinander von Möglichkeiten. Die Dimension des *Möglichen* wird erobert. Die Selbsterhaltung der Freiheit macht nun nicht mehr bloß den Umweg über räumliche und zeitliche Distanz, wie es bei den anderen Tieren der Fall ist, sondern darüber hinaus über eine 'Distanz der Möglichkeit'. Das stille Bild bietet mehrere Möglichkeiten an. Die Passivität des Sehens, die ihm die Objektivität verpasst (das Seh-Objekt ist nicht identisch mit dem eingetroffenen Licht, wie das Klang-'Objekt' die Schallwellen selbst ist), muss von der Aktivität<sup>216</sup> ergänzt werden um über dieses Bild verfügen zu können. Raum und Zeit werden jetzt nicht nur als Dimensionen erschlossen (wie beim bewegenden Tier) sondern innerlich repräsentiert und verbunden. Die Dimension des Möglichen ist die elementare Form des Gedächtnisses<sup>217</sup>.

Wie steht es um das Freiheitspotential der anderen Sinne? Auch die wollen wir als Stufe in der Entwicklung der Freiheit deuten, um einen Zugang zu deren ontologischen Beschreibung gewinnen. Natürlich sind sie als Anpassung an die Umgebung zu erklären. Das Einfangen bestimmter Wellen und Substanzen bringt einen evolutionären

216 Vgl. PL, 258-264. Bewegung ist wichtig für das Sehen. Die leibliche Bewegung im Raum ermöglicht erst ein wirkliches Verständnis der Perspektivität alles Sehens. Erst ein Tier das sich in dem Raum bewegen kann, kann einen Sinn für Distanz entwickeln. „Die benötigte Muskelanstrengung bedeutet, daß die relative Bewegung mehr ist als nur eine Verschiebung der gegenseitigen geometrischen Lage: durch das Wechselspiel der Kraft wird aus der geometrischen eine dynamische Situation, die durch ebendiesen Charakter auch den geometrischen Aspekt erschließt“ (PL, 263) Die Selbstwahrnehmung motorischer Aktivität „wird dem Organismus ein Führer in der sukzessiven Konstruktion räumlicher Distanz und Richtung aus den Phasen der Bewegung, die er tatsächlich vollzieht“ (ebd.) „Wir können daher sagen, daß der Besitz eines Körpers im Raume, der selber ein Teil des zu erfahrenden Raumes und der Selbstbewegung im Widerspiel mit anderen Körpern fähig ist, die Vorbedingung für ein Sehen der Welt darstellt“ (ebd.).

217 Günther Figal hat in seiner großen Heidegger-Interpretation diese Dimension der Möglichkeit erkundet. Er schreibt: „'Welt' ist dann die Offenheit des Seienden in der Weise der Bewandnis, sofern man in ihr sein kann. [...] Macht man sich noch einmal klar, dass mit der Offenheit des Seienden gemeint ist, 'dass es ist', und liest das zusammen mit Heideggers Bestimmung von 'Dasein' als 'Erschlossenheit' und 'Aufgeschlossenheit', so lässt sich auch einsehen, dass der Ausdruck 'Sein' bei Heidegger gleichbedeutend mit 'Möglichkeit' ist.“ (Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Weinheim 2000). Die Möglichkeit ist also wesentlich für das In-der-Welt-Sein. Es ist eine interessante Beobachtung, dass Heideggers ontologische Analyse und Jonas' Denken der Mittelbarkeit zu einem vergleichbaren Resultat kommen.

Vorteil, der graduell zu der Entwicklung eines ausgeprägten Organs führt. Die ontologische Beschreibung ist der gerechtfertigte Anthropomorphismus, der von unserer Empfindung der Innerlichkeit, der größtmöglichen Mittelbarkeit im Umgang mit unserer Umgebung unter der Annahme der Kontinuität sich auf die Entwicklung dieser Mittelbarkeit konzentriert. Visuelle Wahrnehmung und Bewegung, in Zusammenspiel mit Gefühl, erschließen dem Tier die Dimensionen Raum und Zeit, sie erlauben es ihm, seine Aktionen zu koordinieren und eine Auswahlfreiheit zu gewinnen. Wir verstanden das als die Dimension der Möglichkeit. Können wir die anderen Sinne auch so verstehen, obwohl sie nicht das *eidōs* von dem Phänomen trennen? Beim Gehör, Tastsinn, Geruch findet immer auch eine Auswahl statt. Diese findet nicht nach der inneren Repräsentation der Sinneseindrücke statt, sondern geht denen voraus. Wenn wir konzentriert hören, nähern wir uns dem Auswahlprozess aus der anderen Richtung an. Im Nachhinein konstruieren wir das ganze akustische 'Bild'. Auch dort wird die Dimension des Möglichen erschlossen, aber ohne dass es die Basis für den Überbau des Geistes sein könnte <sup>218</sup>. Die Entwicklung des begrifflichen Denkens wurde durch die Repräsentation von Gleichzeitigem durch Gleichzeitiges voran getrieben. Nur das Visuelle stellt den starken Eindruck eines unmittelbaren Objektbezuges her. Dennoch muss das Zeugnis des Sehens von den anderen Sinnen ergänzt werden, von den anderen 'Schichten der Erfahrung', sonst 'wird seine Wahrheit steril' (PL, 253).

Die Beschreibung der Sinne nach dem Muster der Mittelbarkeit und deren Steigerung, ist also eine sinnvolle Ergänzung der evolutionstheoretischen Betrachtung. Wahrnehmung, Bewegung und Gefühl sind die Grundmerkmale eines zentral organisierten Lebewesens, die Grundausrüstung seiner Freiheit. Der nächste Schritt ist der *Gebrauch* der Freiheit, der im nächsten Kapitel besprochen wird.

---

218 Man denke an die Intelligenz der Delphinen, die bekanntlich einen hochentwickelten akustischen Sinn haben. Das Verhältnis Gehirngewicht / Körpergewicht bei Delphinen ist auch ein Indiz dafür, dass sie intelligent genug sind, Kommunikation zu entwickeln.

### ***Exkurs: J. Lovelock's Gaia-Hypothese***

In 1979, als auch das 'Prinzip Verantwortung' erschien, hat der Wissenschaftler James Lovelock sein einflussreiches Buch 'Gaia' publiziert. Es entwickelt den Gedanken, die ganze Biosphäre, das Leben als solches wie es auf Erden stattfindet, als *einen* Organismus zu begreifen, der aktiv seine Umgebung, also die Erdatmosphäre und die Erdkruste, reguliert. Es ist eine höchst spekulative Hypothese für die es kaum echte (wissenschaftliche) Beweise geben kann. Der Gedanke der Ganzheit alles Organischen als ein Organismus ist für uns interessant, weil wir in den ontologischen Überlegungen Organismen als exemplarische *Repräsentanten der Ganzheit*<sup>219</sup> gedacht haben. Das hieß, dass die Eigenschaften des Ganzen, die Abgrenzung und mithin die Konstitution von innen und außen die wir am (hypothetischen) tatsächlichen Ganzen nicht beobachten können im einzelnen Organismus und nur in ihm zu Tage treten. Die Idee des ganzen Lebens als eines Organismus, also der Gedanke, dass auch ein Ensemble von Organismen (wohlgemerkt nur deren Totalität) der Definition eines Organismus genügt, sich also organisiert über seine Grenze hinweg, ist faszinierend. Gaia wird von Lovelock wie folgt definiert:

Die gesamte Erdoberfläche, das Leben eingeschlossen, ist eine sich selbst regulierende Entität die ich mit dem Namen Gaia bezeichne.<sup>220</sup>

Es ist eine Frage der Interpretation ob Gaia nur eine 'Arbeitshypothese' ist um die Erde zu erforschen (als solche ist sie erfolgreich, d.h. sie kann überprüfbare und sinnvolle Aussagen über die Zukunft generieren), oder alle Wesensmerkmale eines Organismus hat, das heißt wenn Gaia kein Organismus ist, dann der Elefant auch nicht. Lovelock geht von einem weiten Begriff von Leben aus:

Bernal, Schroedinger, und Wigner kamen alle zu der gleichen Schlussfolgerung, dass Leben ein Mitglied der Klasse von Phänomenen ist der offenen oder kontinuierlichen Systeme fähig ihre interne Entropie zu vermindern auf Kosten von Substanzen oder freier Energie die sie aus der Umgebung aufnehmen und dann in degradiert Form wieder ausscheiden. Diese Definition ist nicht nur schwer zu verstehen, sondern auch zu allgemein um der Detektion des Lebens zu dienen. Eine Paraphrase könnte sein, dass Leben einer von den Prozessen ist, die auftreten wenn genug Energie vorhanden ist. Es ist charakterisiert durch eine Tendenz sich selbst zu formen indem es Energie aufnimmt, und dafür muss es immer minderwertige Produkte ausscheiden.<sup>221</sup>

Ein Organismus könnte sinngemäß definiert werden als ein „offenes selbstregulierendes System das ohne Zutun des Menschen entstehen kann.“ Die Identität

---

219 Siehe oben, Kapitel 1.1.

220 Gaia, S. ix, Übersetzung KV.

221 Gaia, S. 4. Übersetzung KV. Die Tendenz zu Form kommt Jonas' Definition sehr nah.

eines solches Systems muss gerade durch seine Offenheit gewährleistet werden. Diese Offenheit bedeutet zugleich, dass es für verschiedene Deutungen offen ist, und diese können wir nur messen nach deren Erfolg, weitere Erklärungen zu liefern. Die Frage nach der Existenz von Gaia gleicht dann der Frage nach dem Sinn der Gaia-Hypothese. Man müsste fragen, ob die äußeren Grenzen von Gaia für sie signifikanter sind als die inneren. Dadurch würde sie sich von einer Symbiose mehrerer Organismen, etwa ein Baum mit Efeu, unterscheiden, die wir auch nicht als einen Organismus verstehen. Der Grund dafür ist, dass diese Deutung keinen Erkenntnisgewinn liefert: deshalb lassen wir unser Unterscheidungsvermögen die kleinsten Entitäten herauslösen. Eine Entität ist dann einfach: „...eine Distribution die sich genügend von ihrer Hintergrund unterscheidet um als Entität erkennbar zu sein.“<sup>222</sup>

Tatsächlich sieht Lovelock den Erfolg der von ihr veranlassten neuen Hypothesen als Beweis für Gaias Existenz (S. 10). Das ist wissenschaftlich richtig, wenngleich mutig für eine so große Entität wie Gaia. Bedenken wir, dass das gleiche gilt für die Existenz von Elementarteilchen. Aber lizenziert jeder Erkenntnisgewinn die Rede von der realen Existenz einer Entität? Wenn Gaia nach Analogie eines Organismus verstanden wird, müssen wir nach ihrer Selbstorganisation fragen. Dieser wunderliche Riesenorganismus hat offenbar kein Zentralnervensystem (Lovelock sieht später die Menschheit als ein solches<sup>223</sup>), gleicht demnach eher einer Pflanze. Wie eine Pflanze dem Sonnenlicht entgegen wächst, so entwickelt sich Gaia so, dass der Reflexionsfaktor (Albedo) der Erde für sie am günstigsten ist. In einem offenkundigen Sinn passt die Analogie nicht: Gaia hat keine Konkurrenten. Damit ist die Rede, dass es ihr um sich selbst (als unterschieden von ihren Nebenbuhlern) geht, schwer anzuwenden. Die organische Basis der Regelungsmechanismen wird als die Organe Gaias betrachtet. Können sie aber nicht ebenso gut selbst als Organismen betrachtet werden, so dass die Biosphäre von mehreren kooperativen Riesenorganismen reguliert werden würde? Die Frage nach der Symbiose dieser partiellen Gaias könnte ihrerseits neue Hypothesen liefern, und damit weitere Entitäten ans Licht bringen.

---

222 Gaia, S. 31. Übersetzung KV.

223 „Still more important is the implication that the evolution of *homo sapiens*, with his technological inventiveness and his increasingly subtle communications network, has vastly increased Gaia's range of perception. She is now through us awake and aware of herself“ (S. 140).

Betrachten wir nun kurz die konkreten Beweise für das planetarische organische Kontrollsystem:

- Die Kontrolle der Reflexion des Sonnenlichts durch die Erde (die Albedo). Die Farbe der Erdoberfläche beeinflusst den Absorptionsgrad des Lichtes. Leichte Farben reflektieren fast alles Licht und kühlen den Planeten somit ab. Eine Änderung der Albedo könnte somit Schwankungen in der Einstrahlung durch die Sonne kompensieren. Die Sonne braucht nur 2% weniger Wärme zu generieren um eine Eiszeit auszulösen (S. 22). Durch die Schneeflächen erhöht sich die Albedo der Erde, und wenn nicht gegengesteuert wird, wäre Leben unmöglich. Gaia hat aber gegengesteuert, indem sie gigantische Flächen mit Algen bedeckt hat, also dunkler wurde, und so weniger Wärmestrahlung reflektierte. Ein weiterer Kontrollmechanismus ist ein Meer-Ökosystem, das Verdampfung von Wasser entgegenwirkt, indem es eine organische Schicht an der Wasseroberfläche bildet. Weniger Wasserdampf in der Atmosphäre bedeutet weniger Absorption von Infrarot-Strahlung, und das hat einen kühlenden Effekt.
- Die Kontrolle von atmosphärischen Gasen. Die Verteilung von Gasen in der Erdatmosphäre ist sehr delikate. Wenn z. B. der Sauerstoffgehalt um nur 4% zunehmen würde, würde ein kleines Feuer unbeherrschbar werden und innerhalb von kürzestem überall Brände auslösen - das Leben wäre dann bald unmöglich (S. 34). Es ist mit herkömmlichen Hypothesen kaum zu erklären, wieso das Äquilibrium der Gasen konstant bleibt (zumal es deutlich von dem chemischen Äquilibrium, also die Verteilung der Gasen die sich nach einiger Zeit im Labor einstellt, abweicht, S. 33). Die Gaia-Hypothese ist hier also angebracht. Innerhalb von Gaia ist die Frage nach der Funktion der Gasen sinnvoll. Sie lässt sich nur beantworten, wenn alle Gasen in Betracht gezogen werden, also u. a. Methan, Ammoniak, Stickstoff und Stickstoffoxide (S. 68ff). Dies würde hier aber zu weit führen<sup>224</sup>.
- Die Kontrolle des Salzgrades der Meere. Innerhalb von Gaia hätten Korallenriffe die Funktion (und sind sie um derentwillen entstanden!), salzarme Lagunen zu bilden

---

<sup>224</sup> Die atmosphärischen Bedingungen bei dem *Anfang* des Lebens waren höchstwahrscheinlich ganz anders als heute. Ammonia und Methan gab es in Überfluss. Im berühmten Miller/Urey Experiment aus 1953 wurden diese Umstände nachgebildet um die Bildung der essentiellen Bausteine des Lebens, die Aminosäuren, so wie sie sich vor 3 Milliarden Jahren abgespielt hat, zu wiederholen. Das Leben hat, Gaia zufolge, seitdem für das Äquilibrium gesorgt.

um so Verdampfung zu beschleunigen und den Salzgrad in einem für das Leben akzeptablen Bereich zu halten (S. 91).

In der Betrachtung über den Menschen als Teil von Gaia kommt Lovelock zu Folgerungen die auch für uns lehrreich sein können, wenn es später darum geht, die Philosophie der Biologie zur Grundlage einer Ethik zu machen.<sup>225</sup> Der Gedanke von Gaia und ihre planetarischen Funktionen, führt zu einer alternativen Ontologie. Unsere Deutung des individuellen Organismus als Repräsentant des Ganzen wäre überflüssig. Das Individuum ist Gaia untergeordnet. Es ist nicht der unendlich wertvolle Repräsentant eines hypothetischen Ganzen, sondern konkreter Teil eines Gesamtorganismus, dessen Wert letztendlich nur in dem Vorteil für Gaia liegt. Es ist leicht auszumalen, welche Konsequenzen für den Wert des Individuellen (der Bedingung jeder rationalen Ethik ist) diese Ontologie hat.

Gaia ist ein sehr starkes Konzept, für die wissenschaftliche Forschung, der sie bereits prüfbare Hypothesen geliefert hat, die tatsächlich bestätigt werden konnten. Jedoch für die Begründung einer Theorie der Verantwortung reicht sie nicht weit genug unter die Kruste der menschlichen Psyche.

---

<sup>225</sup> „As the transfer of power to our species proceeds, our responsibility for maintaining planetary homeostasis grows with it, whether we are conscious of the fact or not.“ (S. 123).



## Kapitel 3. Der Gebrauch der Freiheit: Jonas' Anthropologie

### 3.1 Einleitung

Der Unterschied zwischen *Ursprung* und *Gebrauch* der Freiheit ist künstlich, und wird bei Jonas anders genannt. Jonas definiert den Übergang zum Menschen klassisch, das heißt zunächst wird dieser charakterisiert durch das zu sich selbst kommen des Bewusstseins. Die Naturgeschichte geht so in eine Kulturgeschichte über. Jonas definiert den Menschen so, dass nur er „sich selbst hat“, dass nur er über seine Freiheit verfügen kann. Indem der Mensch sich zu sich selbst verhält, ist seine Aktion nicht nur die Konstitution seiner Freiheit, sondern setzt er seine Freiheit selbst dazu ein, seine Ziele zu erreichen. Seine Ziele werden nicht länger in dem gleichen Prozess mit der Freiheit konstituiert, die ihr eigentlicher Sinn ist, sondern sie bekommen selbst einen Wert.

Das Visuelle ist die Basis für diese geistige Fähigkeit, wodurch sich der Mensch definitiv auszeichnet. Klassisch heißt es bei Aristoteles<sup>226</sup>: der Mensch ist der einzige der die Wahrnehmung um sich selbst Willen will. Und Jonas:

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 Objektivierung. (PL, 308)

In der Reflexion des Selbst erreicht die Subjekt-Objekt-Spaltung, die in der tierischen Evolution begann, ihre 'extremste' Gestalt. (PL, 308). Mit dem Auftauchen dieser Möglichkeit wird die Evolution durch die Geschichte abgelöst und die Biologie macht der Philosophie des Menschen Platz. (PL, 309).

Das *Wesen* menschlicher Freiheit ist bei Jonas ontologisch, und nicht geschichtlich (PL, 310). Begeht er damit am Ende seiner kontinuierlichen Entwicklungsgeschichte der Freiheit doch den Fehler der Diskontinuität? Die Deutung, dass die durch das Sehen vorbereitete Selbstreflexion des Menschen der Geschichtlichkeit enthoben ist, muss genauer betrachtet werden. Darauf kommen wir am Ende dieses Kapitels zurück, nachdem Jonas' Anthropologie als weitere Auswirkung des Prinzips der Mittelbarkeit gedeutet worden ist.

---

226 Metaphysik A, 21.

### 3.2 Zwecke

In der Beschreibung von Organismen haben wir bislang noch keinen Zweckbegriff benötigt. Jonas hat sich erst in dem Begründungszusammenhang des *Prinzip Verantwortung* ausführlich mit diesem Begriff auseinander gesetzt. Das schwer verdauliche Teilkapitel 'Das Verdauungsorgan' probiert erstens nachzuweisen, dass Zwecke in der Natur *möglich* sind. Dazu werden Theorien, die deren Unmöglichkeit implizieren, bestritten; erstens die Emergenztheorie, dann die Epiphänomenenthese. Dann zeigt er, dass die Annahme von Zwecken in der Natur sinnvoll ist.

Die Unterscheidung zwischen zerebraler und nicht-zerebraler Wesen anzusetzen wäre an sich nicht unmöglich (PV, 131). Aber dann müsste das Treiben des vorzweckmäßigen Lebens als *nicht* teleologisch verstanden werden. Wenn das Leben von vornherein auf einen Zweck (den Menschen) hin organisiert wäre, dann müssen schon die ersten Organismen zweckbehaftet sein. Das widerspricht der Erfahrung, und hat keine empirische Basis. Das Problem ist, dass durch ein zu strenges Festhalten an der Kontinuitätsthese keinen Sprung in der Entwicklung zulässt. Neue Qualitäten können nicht plötzlich in komplexeren Organismen auftauchen. Das führt zu der Ohnmacht des Geistes: „*Herrschaft* des Bewußtseins ist hierbei ausgeschlossen“ (PV, 134). Jonas' Alternative ist bekanntlich, dass wir uns 'vom Obersten, Reichsten, über alles Untere belehren lassen müssen' (PV, 136). Über *alles* Untere?

Es widerspricht nicht der Naturwissenschaft: „in den meßbaren Regionen die quantitativ-deterministische Rechnung immer aufgeht, das heißt, daß ihre Gleichungen stimmen, oder daß ihre Methode nicht désavouiert wird. Und das ist mit einer unterliegenden Teleologie des Geschehens wohl vereinbar.“ (PV, 140)<sup>227</sup>. Er kann im Folgenden also von 'keimhafter Innerlichkeit' (PV, 142) sprechen. Die Überlegungen über die keimhafte Zweckmäßigkeit korrespondieren mit den Überlegungen über die

---

227 L. Schäfer meint hingegen, dass „Wer uns empfiehlt, die Teleologie des Aristoteles zu adoptieren, muß uns also zugleich auf ganz unaristotelische Weise empfehlen, einen radikalen Schnitt zwischen die erste und zweite Philosophie zu legen; er empfiehlt uns, die Teleologie als >>bloße<< Metaphysik zu übernehmen, deren Zusammenhang mit der Naturwissenschaft unvorstellbar geworden ist. Dies scheint ein hoher, ein zu hoher Preis für die Rückgewinnung der Naturteleologie zu sein.“ (Das Bacon-Projekt, S. 188). Dabei wird m. E. auf methodisch unwissenschaftliche Weise den Naturwissenschaften der alleinige Zugang zur 'Wirklichkeit' zugesprochen. Wirklichkeit wird mit Meßbarkeit identifiziert, und der menschliche Körper könne nur als 'Meßgerät' etwas zur Begründung beitragen. Das ist tatsächlich Schäfers Lösung, siehe aaO, S. 225: „*Aufgrund des metabolischen Eingelassenseins unseres Körpers in die Zirkulationsprozesse der Natur können wir unseren Körper als Sensorium für die Verträglichkeit der äußeren Bedingungen, unter denen wir leben, betrachten.*“

Freiheit in 'Organismus und Freiheit'. Dort ist er einen Schritt weiter. Die keimhafte Innerlichkeit erklärt nichts<sup>228</sup>, es sei denn man schreitet fort zu einer Gesamtontologie wie bei Whitehead. Dies wollte Jonas in der Philosophie der Biologie vermeiden. Im 'Prinzip Verantwortung' sagt er aber:

In Umgekehrter, aufsteigender Richtung ließe sich gar nicht begreifen, daß das subjekthafte Streben in seiner Partikularisierung völlig unstrebend emporgetaucht sei. Etwas schon von seiner Art muß es aus dem Dunkel in die größere Helle emporgetragen haben. (PV, 141)

Das Prinzip der Kontinuität 'gebietet' unendliche Schattierung. Hier wird das Prinzip aber angewandt ohne auf der anderen Seite phänomenologischen Erklärungsgewinn zu erzielen. Der Organismusbegriff konnte gut erprobt werden; die Zweckhaftigkeit der Natur bleibt ein bloßer Anthropomorphismus. Wir übertragen nicht länger die *Bedingungen* unserer Erkenntnis auf leibliche Subjekte in die Ahnenreihe hinüber, in deren Ursprung, sondern etwas zunächst phänomenologisch Willkürliches: den Zweck<sup>229</sup>.

Ich kann zwecklos herum irren, und auf die Frage „was ist dein Zweck?“ sinnvoll antworten, dass ich gar keinen Zweck empfinde. Bei meiner Körperlichkeit kann ich diese Frage nicht sinnvoll verneinen. Selbst wenn ich gelähmt bin, aber noch antworten kann, setze ich die Kategorien voraus die oben zu dem Begriff des Organismus Anlass gegeben haben: Innerlichkeit, Mittelbarkeit des Weltbezugs. Anders ausgedrückt: Die Phänomene die uns über die Ontologie belehren können sind die, die wir als organische Wesen per se erfahren. Übertragen wir weitere Phänomene auf die Ontologie (vielleicht aus vernünftigem Grund), so übertragen wir zwangsläufig unsere Willkür auf sie. Wir wollen diesen Unterschied betonen, um Jonas' Philosophie der Biologie und ihre zwangsläufig ins Metaphysische reichenden Implikationen zu retten, es nicht in dem Sog des – berechtigten – Zweifels an seinem teleologischen Entwurf mitverschwinden zu lassen.

Die phänomenologischen Grade des Zweckhabens erlauben (verpflichten zu) der

---

228 Der Evolutionsbiologe Ernst Mayr meint, dass „Teleologie eine Ideologie“ ist, die durch die Tatsache der Evolution widerlegt ist. (Eine neue Philosophie der Biologie, S. 59). Seine Hauptunterscheidung ist die zwischen *teleomatisch* und *teleonomisch*. Teleomatisch sind notwendige Vorgänge in der Natur, wie die Erdbewegung. Teleonomisch sind Vorgänge, die durch ein *Programm* gesteuert werden. Mayr sieht, ähnlich den Kybernetikern, keinen prinzipiellen Unterschied zwischen teleonomisch und absichtsvoll. Die bewusste Erkenntnis eines Zieles macht keinen fundamentalen Unterschied; demnach wäre das Wort teleonomisch ein Selbstwiderspruch, denn nicht das telos gibt das Gesetz, sondern das Programm, das im Übrigen von Evolutionsbiologen oft mit der DNS gleichgesetzt wird.

229 Siehe Georg Toepfer, *Zweckbegriff und Organismus*, Würzburg 2004, S. 424.

Übertragung des Begriffs auf die Tiere, da auch diese Gefühle haben, also auch jene Grade erfahren können. Aus der Gradation in unserer Erfahrung auf eine Gradation in ihrer Entwicklung zu schließen, ist aber ein Kategorienfehler. Wir müssen uns immer klar machen, dass wir als vollkommen 'zweckbegabte' Wesen auf die Welt blicken. Im Folgenden wollen wir die Konsequenzen eines Reduktionismus für den Zweckbegriff anhand der Kybernetik erläutern.

### ***3.3 Kybernetik und Freiheit***

Die Kybernetik hat wörtlich ihren Ursprung in κυβερνητική τέχνη, also Steuermannskunst bei Aristoteles. Norbert Wiener hat den Begriff 1947 gewählt für einen Theorienzweig der sich mit selbstregulierenden Systemen befasst. Die Ermöglichung einer solchen Theorie lag ganz klar in der Entwicklung der Technik. Selbstregulierende Systeme gibt es auch in der Natur<sup>230</sup>: Blumen die sich öffnen und schließen je nach Lichtintensität, Bienen die ganz diszipliniert dem Bienenkorb hinein- und heraus fliegen, wobei immer eine gleich kleine Anzahl Bienen draußen vor dem Eingang schwebt. Im ursprünglichen Bereich der Kybernetik geht es um von Menschen konstruierten Systeme, die nur Produkte des Problemlösungsvermögens der Ingenieure sind. Sie werden aber selbst für Problemlöser gehalten. Doch mit diesem Bedenken ist die an sich interessante Theorie nicht abzutun.

Das meistzitierte Beispiel eines sich selbst regulierenden Systems ist der Zentrifugalregulator der James Watt 1782 erfand. Der theoretische Ursprung der Kybernetik kann datiert werden auf 1868, als Maxwell eine theoretische Abhandlung über jene Selbstregulierung veröffentlichte. Es geht in der Kybernetik um einen Kontrollmechanismus der wesentlich vom *negativen* Feedback aus dem System selbst abhängig ist. Bei dem berühmten Zentrifugalregulator<sup>231</sup> zum Beispiel öffnet sich ein Rohr und wird Dampf abgelassen wenn dieser eine bestimmte Grenze überschritten hat und umgekehrt schließt sich das Rohr wieder, wenn der Druck reguliert ist. So bleibt der Druck immer auf einem Mittelwert. Es ist wesentlich, dass wir dieses nur als *ein*

---

230 Vgl. Den Exkurs über J. Lovelocks Gaia-Hypothese, der diesem Kapitel vorausgeht.

231 Es ist interessant zu beobachten, wie groß das Spektrum technologischer Problemlösungen ist, die strukturell feedbackkontrollierte Kontrollvorgänge sind.

System verstehen können. Die theoretische Grenze zwischen Kontrollmechanismus und Maschine ist eine bloße Abstraktion, denn die Kontrollwerte werden nicht gemessen und interpretiert sondern *sind* der Kontrollmechanismus selber.

Die Begeisterung für diese augenscheinlich neuartige Figur musste zunehmen als die Technik sich weiterentwickelte und in der Nachrichten- und Kriegstechnik die Rückkoppelungsmechanismen hochgradig verfeinert wurden.<sup>232</sup> Die theoretische Hybris musste dieses Bild natürlich für sich zunutze machen, und Gleichsetzungen von Mensch und Maschine folgten bald nachdem die Kybernetik sich als technische Disziplin etabliert hatte. Der Mensch ist ja das 'sich selbst kontrollierende System' par excellence. Ein radikaler Technomorphismus wuchs heran:

Der moderne automatische Bedienungsmechanismus wird als wahrnehmend, reagierend, sich anpassend, zielstrebig, erinnernd, lernend, Entscheidungen treffend, intelligent und gelegentlich sogar als emotionell bezeichnet (letzteres allerdings nur, wenn etwas fehlgeht), und entsprechend werden Menschen und menschliche Gesellschaften als Feedbackmechanismen, Nachrichtensysteme und Rechenmaschinen begriffen und erklärt. (PL, 199)

Auch wenn diese Metapher künstlich erscheint, ein Nebenprodukt der Artefakten die sie veranlasst haben, ist die kybernetische Hypothese – im Gegensatz zu der Epiphänomenenthese<sup>233</sup> – philosophisch interessant: „Heute wird uns zum ersten Mal ein mechanistisches Modell angeboten, das auf materielle und geistige Phänomene gleichermaßen zutreffen soll, und zwar nicht nur äquivalent, sondern identisch – d.h. ohne einen Übergang von Bereich zu Bereich zu involvieren.“ (PL, 200). Kann die Kybernetik dieses Versprechen einlösen? Die These, die sie für ihren Monismus machen muss, liegt auf der Hand: der Begriff des Zweckes, der eben aus einem nichtmateriellen Bereich stammte, muss reduziert werden. Tatsächlich heißt Zweckmäßigkeit in der Kybernetik nichts anderes als feedbackkontrollierte Abläufe. Folglich sind Zweckvorstellungen Illusionen. Aber im Gegensatz zu der Epiphänomenenthese sind Illusionen kein unerklärbarer Überrest des in äußerster theoretischer Anstrengung verdrängten Dualismus, sondern werden sie selber

---

232 Jonas nennt auch die Rechenmaschine (PL, 198); es ist aber unklar welche Art von Rückkoppelung hier gemeint ist. Was ist der Mittelwert wenn eine Addition vollzogen wird? Gerade der Ersatz in Autos von den alten Selbstregulierenden Mechanismen zur Kontrolle der Flüssigkeiten (Öl, Bremsflüssigkeit, Kühlwasser) durch computergesteuerte Technik ersetzt die direkte Rückspeisung in das System durch ein unabhängiges Messverfahren und anschließenden Vergleich mit vorgespeicherten Vergleichswerten. Es ist nicht mehr *ein* System.- dies zeigt dass die mechanischen Feedbackmechanismen nur sehr einfachen Dingen kontrollieren konnten und nie annäherungsweise die Leistung eines elementaren Organismus vollziehen könnten.

233 Jonas hat die Widerlegung der Epiphänomenenthese nur vorgenommen weil diese von Zeitgenossen so hartnäckig verfolgt wurde. Siehe MOS, 124.

konsequent reduziert – Zweckvorstellungen sind dann eben feedbackkontrollierte Vorgänge im Gehirn.

Die Kybernetik begreift *Ziele* zunächst als Schein. 'Endzustand' muss heißen 'Zustand des Gleichgewichts'<sup>234</sup>. Eine zweckhafte Handlung ist ein Verhalten, d.h. laut kybernetischer Definition die 'Veränderung eines Dinges *mit Bezug auf seine Umgebung*' (PL, 202), das so gedeutet werden kann *als ob* es ein Ziel hat<sup>235</sup>. Aber die Kybernetik muss das Zweckphänomen erklären, d.h. die in ihm begriffenen Bedingungen angeben, die genau dann gelten, wenn ein zweckhaftes Geschehen vorliegt. Dazu genügt das Beispiel des Zentrifugalregulators nicht, denn dieser arbeitet nicht auf einen Zweck hin, sondern handhabt bloß den Mittelwert. Die klassische Kybernetik nutzt darum lieber das Torpedo als Beispiel, da hier ein Zweck vorprogrammiert ist. Dabei ist die so offenkundige Zweckhaftigkeit, die die Kybernetiker herausstellen möchten, letztendlich eine anthropomorphe Übertragung, und beweist mitnichten, dass eine vollständige Reduktion von Zwecken auf Rückkoppelungsmechanismen möglich wäre.

Natürlich war der selbstregulierende Prozess (genauer: der Prozess mit einem diskreten Teil das die Funktion der Selbstregulierung übernimmt) als solcher nichts Neues; in der Natur kommt er auch vor. Deswegen ist die Kybernetik ja interessant, denn ihr bot es sich an, ihre Denkfigur auf natürliche Organismen auszuweiten.

Die Gegenposition Jonas' lässt sich, in Bezug auf unsere frühere Darstellung, so paraphrasieren, dass wir von der organischen Grundlage nicht unbestraft abstrahieren können. Die Abstraktionen der Zweckfigur, die vielleicht in der Tat als Rückkoppelung zu fassen ist, lässt Wesentliches außer acht, nämlich die Bedürftigkeit des Lebens, den 'Instinkt der Selbsterhaltung' (PL, 219). Zwecke sind also animalisch.

Hier divergiert die Philosophie des Organischen subtil vom 'Prinzip Verantwortung', wo Jonas Zwecke mit einem objektiven Gut in Beziehung setzen muss<sup>236</sup> (in Teil III

234 Ernst Mayr führt das Missverständnis auf die unterschiedliche Bedeutung von *telos* bei Aristoteles zurück, nämlich 'Ziel' oder 'Endpunkt' (*eine neue Philosophie der Biologie*, S. 66). Er unterscheidet daher zwischen teleomatischen und teleonomischen Prozessen. (S. 70).

235 In meiner Entwicklung des Begriffs des Organischen habe ich auch zunächst einen 'hermeneutischen Vorbehalt' gehegt. Er ließ sich dort neutralisieren, indem wir glaubhaft machen konnten, dass Organismen ontologisch Ganzheiten sind; glaubhaft heißt hier die Ontologie ist nicht willkürlich, und eine bessere Alternative gibt es nicht. Die Absurditäten des reduktionistischen Materialismus hat Jonas gezeigt.

236 Natürlich richtet sich jeder Zweck auf ein Gut („Ob individuell oder sozial, intentionales Handeln per se richtet sich auf ein Gut“, PL, 220). Doch dieses Gut kann in einem weiteren Argumentationsschritt nur als *objektiv* gedacht werden, wenn eben Abstraktionen solcher Art vorgenommen werden, die

bespreche ich den Zweckbegriff in PV).

### 3.4 Überindividuelle Zwecke in der Natur?

Die Argumentation im 'Prinzip Verantwortung' basiert auf einen anderen Zweckbegriff. Das 'Subjekt' der Zwecke und Werte ist 'die Welt' (PV, 148) oder 'die Natur' (PV, 150):

Es hat daher [...] einen guten Sinn und ist nicht nur eine von unserer Subjektivität übertragene Metapher, vom immanenten, wenngleich durchaus bewußtlosen und unwillkürlichen *Zweck* der Verdauung und ihres Apparats im Ganzen des lebenden Körpers zu sprechen, und vom Leben als Selbstzweck eben dieses Körpers. Es hat Sinn, und die größere Wahrscheinlichkeit als das Gegenteil für sich, von einem 'Arbeiten' in der Natur zu sprechen und zu sagen, daß 'sie' in ihrem verschlungenen Wegen auf etwas hin arbeitet.<sup>237</sup>

Dem ersten Teil können wir zustimmen, jedoch nicht dem zweiten. „'Zweck' ist damit über alles Bewußtsein[lies: Freiheit] hinaus, menschliches wie tierisches, in die physische Welt als ein ihr ursprünglich eigenes Prinzip ausgedehnt worden“ (PV, 144-5). Die Natur ist *latent*<sup>238</sup> mit Zwecken behaftet, und der Grund dafür muss dem gleichen, der für die Latenz der Freiheit ab den elementarsten Stufen des Organischen angeführt wurde. In der Natur muss eine Kontinuität walten, wenigstens ist sie das wahrscheinlichste Prinzip. Jedoch ist die Kontinuität zwischen Zwecken in 'Regionen des Seins', im einzelnen Organismen und Zwecken im Ganzen unerlaubt. Die ersteren haben eine empirische Grundlage, die Zwecke im Ganzen beruhen auf deren kosmologische Extrapolation, die als solche nicht evident ist als ihr symmetrisches Gegenteil. So scheint der bescheidene Ansatz der Philosophie des Organischen für eine Ethik nicht brauchbar zu sein<sup>239</sup>.

---

Jonas in der Philosophie des Organischen zu vermeiden sucht.

237 PV, 144.

238 Vgl MGS, 23.

239 Georg Toepfer kommt in seiner groß angelegter Studie „Zweckbegriff und Organismus“ zu diesem Schluss. „Über die Erkenntnis von Zwecken in der Natur können einzelne Gegenstände in ihr als »unseresgleichen« nur in Hinblick auf unsere natürliche organische Verfasstheit erfahren – als Organismen – unser an gesetzten Zwecken orientiertes Handeln hilft uns aber gerade nicht, zu einem Verständnis ihrer organischen Teleologie zu gelangen. Wenn die Naturteleologie nach dem Modell der aus dem eigenen Handeln bekannten Teleologie der Intentionalität verstanden werden soll, dann wird gerade ihre eigentliche Natur verkannt.“ (S. 425). Und: „Es ist das Charakteristikum des Menschen, dass er in seinem Handeln Ziele setzen kann, die ihn als organisches System transzendieren“ (S. 426). Toepfer kritisiert an Jonas, dass dieser – in PV- Ziele mit Bezug auf ein Gut und das Gute definiert. Toepfer zufolge kann das Leben kein Wertbegriff sein (S. 231), und er kann dabei auf Platon verweisen: „denn das Erhalten ist nicht das Gute“ (Gorgias 512d.) Der Weg zu einer Ethik über die Zwischenstation des objektiv Guten ist damit versperrt. Aber die Vorsicht, zu der Toepfer zurecht mahnt, die Naturteleologie nicht mit den gleichen Maßen wie die Intentionalität zu messen, scheint mir auch andere fruchtbare Wege zu versperren. Als Organismen dürfen wir uns der

In der Darstellung Jonas' Verantwortungstheorie<sup>240</sup> werden wir diesen Zweckbegriff näher besprechen. Hier würde sie den Fortgang auf der Stufenleiter des Organischen aufhalten, da in PV nicht vom 'Prinzip der Mittelbarkeit' die Rede ist.

Wir sehen zweckhafte Ereignisse in der Natur: eine tierische Verfolgungsjagd kann kaum anders gedeutet werden. Als leibliche Erkenntnissubjekte haben wir das Vorrecht, auf die Erkenntnisse 'von innen aus' zurückzugreifen, die wir durch den Besitz eines Leibes haben. Wir verstanden den Organismus als Repräsentanten des Ganzen; als der beste Versuch, uns selbst als Erkennenden mitzuverstehen. Bei dem Versuch, auch unsere Erfahrung von Zweckhaftigkeit als in der Materie angelegt zu begreifen, gibt es aber Schwierigkeiten. Die Mittelbarkeit eines Organismus in dem Umgang mit seiner Umwelt (der Umweg seiner Bedürfnisbefriedigung) kann beobachtet werden in dem gesamten Spektrum von dem Einzeller bis hin zum Menschen. Dabei bleibt immer deutlich, was die Grenze, über die die Vermittlung statt findet, ausmacht. Für den Zweckbegriff gilt das nicht. Zweckmäßigkeit setzt ein Subjekt der Zwecke voraus, und dieses kann nicht aus der Natur abgelesen werden. Ob es der einzelne Organismus ist, seine Organe, oder der Gesamtorganismus Gaia, kann ein unbevorurteilter Beobachter nicht ausmachen. Das Subjekt der Zwecke muss dann spekulativ gesetzt werden, als eine plötzlich in der Welt auftretende Instanz. Eine Kontinuität in der Entwicklung, wie sie bei dem Spiel der Mittelbarkeit gegeben ist, ist dann nur zu dem Preis theoretischer Aporien zu haben. Mittelbarkeit ist ein besseres heuristisches Prinzip als Zweckmäßigkeit.

Eine Ethik die an die Philosophie des Organischen anschließt, müsste also bei dem Prinzip der Mittelbarkeit ansetzen, und sich die sauber begründete ontologische Spekulation zunutze machen. In Teil IV komme ich auf die Alternative Begründung einer Verantwortungsethik zurück, wie diese aus der Philosophie des Organischen folgen würde. Zunächst werden wir die Deutung der Freiheitsgeschichte als Entfaltung des Prinzips der Mittelbarkeit weiter verfolgen.

---

Innerlichkeit bedienen, ja wir müssen es wenn wir Widersprüche (wie sie bei der Epiphänomenenthese entstehen) in unserer Erkenntnistheorie vorbeugen wollen.  
240 Siehe Teil III, Kapitel 2.



### 3.5 Jonas' theoretische Verteidigung der Innerlichkeit

Jonas hat keine Bewusstseinstheorie als solche vorgelegt. Bewusstsein ist für ihn gleichbedeutend mit der Innerlichkeit auf der Entwicklungsstufe des Menschen, wo das *Sehen* zu eidetische Wahrnehmung avanciert ist. Wir haben gesehen, dass diese Innerlichkeit in Kontinuität mit der restlichen Natur verstanden werden muss, jedoch ohne ihre einzigartige Qualität für die Erkenntnis zu vernachlässigen. Es geht beim Bewusstsein also um die irreduzible Innerlichkeit.

Es gibt einige theoretische Ansätze die versuchen, dem Phänomen des Bewusstseins gerecht zu werden und doch die naturwissenschaftliche Erklärung in ihrem Recht zu lassen. Rein materialistische Ansätze, d.h. Versuche, das Bewusstsein zu reduzieren auf neurophysiologische Vorgänge müssen hier nicht besprochen werden. Die alternativen sind, mit Hinblick auf das Entstehen des Bewusstseins: die *Emergenztheorie*, und mit Hinblick auf das Phänomen der Innerlichkeit: die *Epiphänomenentese*. Ich bespreche hier Jonas' Kritik an beiden Erklärungsmodelle, weil auf dieser Stufe sein Begriff der Freiheit auf die Probe gestellt wird.

Bevor wir uns die Gründe ansehen, die das Bewusstsein zum Schein machen könnten, erinnern wir zuerst an das Phänomen um deren theoretische Rettung es Jonas geht: die erfahrene *Innerlichkeit* und ihre kausale Wirkungsmacht. Das heißt, dass der Determinismus<sup>241</sup> und der Kompatibilismus<sup>242</sup> widerlegt werden muss: wenn unsere Handlungen physikalisch 'hinter unserem Rücken' determiniert sind, haben unsere Gründe keinen Einfluss auf sie. Dies rührt an die aktuelle Debatte<sup>243</sup> um die

---

241 Für eine gute Einschätzung der praktischen Gefahr des Determinismus siehe Luca di Blasi, *Abgründe des Determinismus*. Der Autor nennt drei Gefahren des Determinismus, wenn er in die Praxis umgesetzt werden würde: 1) Determinismus kann Mitleid zwar verstärken, sie aber nicht hervorrufen. Der 'moralische Fortschritt', Straftäter bemitleiden zu können ist Schein, denn er führt zu einer objektivistischen Position, worin „moralische Gefühle wie Dankbarkeit, Groll, Bewunderung, Verachtung“ (S. 121) gleich geschaltet werden. 2) Religionsphilosophisch ist es problematisch, die Allgüte Gottes einzusehen (S. 125). 3) Er befördert die Doppelmoral: Ein Täter könnte je nachdem, wie seine Tat eingeschätzt wird, auf die 'notwendige Illusion seiner Freiheit' oder auf den vollständigen Determinismus pochen.

242 Kompatibilismus ist die Ansicht, dass die empfundene Freiheit in keinem Gegensatz zu dem Determinismus steht. William James sprach daher von 'soft determinism'. Für Jonas' Ziel reicht der Kompatibilismus nicht aus, weil er darauf hinaus laufen würde, dass die kausale Wirkungsmacht unserer Gründe doch beschränkt ist. In einem determinierten Ausgangssituation X wäre stets nur exakt eine Handlungsoption möglich. Das ist auf jeden Fall nicht kompatibel mit jeder Theorie der rationalen Entscheidung.

243 Wie relativ dies Aktualität ist, möchte ich mit B. Groce illustrieren. In *frammenti di etica* schreibt er 1922 unter dem Titel 'responsabilità': “Degno di nota è che ai nostri giorni non si discuta più con l'ansia di una volta della libertà o non libertà del volere, che quaranta e cinquant'anni or sono formavano oggetto di grande controversia. [...] Pungoli a questa disputa appassionata era la

Willensfreiheit, die hier nicht aufgerollt werden soll. Jonas braucht nur die Widerlegung der Leugnung echter Innerlichkeit.

Jonas verwendet verschiedene Begriffe für das, was er meint. Er spricht unter anderem vom 'Noumenalen' (MOS, 16), doch dieser Begriff ist zu sehr von Kant geprägt<sup>244</sup>. Er lässt aber durchschimmern warum es ihm eigentlich geht: die erfahrene Innerlichkeit oder die menschliche Freiheit; das ist der Grund warum hier die Kritik an der Epiphänomenenthese besprochen wird. Es geht um die Grunderfahrung der Freiheit, dass wir über die eigenen Entscheidungen verfügen können; es geht um die Erfahrung der Freiheit als leibliche Individuen, die mithilfe der Kontinuitätsthese zu einem Begriff des Organismus geführt hat. Wir konnten die Entwicklung der Freiheit als Steigerung der Mittelbarkeit beobachten. Der Geist als höchste Stufe der Freiheit – als ihre sublimste Realisierung muss sie dann die größte Mittelbarkeit besitzen. Er muss sich also in den Dimensionen der Zeit, des Raums und der Möglichkeit am Besten bewegen können. Dafür muss ihre Wirkungsmacht garantiert sein. Das Phänomen das Anlass gab zu der Untersuchung einer Philosophie des Organischen darf sich nicht als irrelevante Nebensache oder Illusion erweisen. Der Nachweis der hier geleistet werden muss verweist zurück auf bereits Gesagtes: im historischen Teil wurden die Unzulänglichkeiten des Dualismus, des Materialismus und des Idealismus besprochen<sup>245</sup>. Hier sehen wir uns vor zwei Alternativen gestellt: strengen Determinismus des Physischen der mit der (erfahrenen) Natur des Psychischen unvereinbar ist einerseits; die These dass die Natur des Psychischen nicht imstande sei, die physikalische Welt zu beeinflussen andererseits. Wir werden diese Alternativen besprechen, und prüfen ob Jonas' jeweilige Widerlegung stichhaltig ist.

Kompatibilität der eigentümlich Psychischen Phänomenen mit dem Physischen ist das Mindeste was nachgewiesen werden muss für eine Theorie der Verantwortung wie Jonas sie versteht. Der Nachweis jener Kompatibilität muss weiter gehen als das 'Ignorabimus', des Physikers DuBois-Reymond. Jonas schreibt:

[Es darf] nicht dabei bleiben. Denn so unschuldig und bloß enthaltsam das Bekenntnis des Nichtwissens vor dem Unwißbaren [der psychischen Verursachung, KV] klingt, so überläßt es doch das Feld positiver Aussagen uneingeschränkt dem Naturwissenschaftlichen Dogmatismus, und der kann nicht anders als die Seele (das Bewusstsein [die menschliche Freiheit, KV]) zur

---

mortificazione e disperazione che il prevalente naturalismo o determinismo [...] avevano indotto in molti animi“ (S. 122).

244 Niggemeier geht in seiner Dissertation explizit den Unterschieden zu Kant nach.

245 Siehe den historischen Teil.

Ohnmacht in der objektiven Welt zu verurteilen, welche nach seinen Normen allein erklärt werden muß. Danach wären wir Puppen der Weltkausalität. Damit aber wird der Lehre von der Verantwortung jeder Boden entzogen. (MOS, 17)

Die Möglichkeit der psychischen Verursachung, die für Jonas für einen sinnvollen Begriff der Handlung und somit der Verantwortung unentbehrlich ist darf zumindest nicht ausgeschlossen werden. Im folgenden zeige ich, wie Jonas die Theorien die diese Verursachung verneinen überzeugend widerlegt hat<sup>246</sup>.

1. Erstens die Theorie des 'Panphysikalismus'. Hier ist die Absurdität leicht einzusehen. In ihr wird die Realität des Physischen überhaupt verneint: „die Dinge verlaufen ausschließlich nach der physikalischen *concatenatio causarum*“ (MOS, 25). Ausnahmslose Geltung der Naturgesetze ist ein Ideal und dieses Ideal ist um Willen der Theorie da. Die Gesetzmäßigkeit wird bei physikalischen Regeln *postuliert* (im Gegensatz zu mathematischen Regeln, wo sie das Wesen der Regeln selbst ist). Das Ideal der Gesetzmäßigkeit ist „von uns gesetzt“ (MOS, 27)<sup>247</sup>, und wird von den Theoretikern überstrapaziert:

Aber in dem psychophysischen Unverträglichkeits-Verdikt wird dem Ideal mehr zugebilligt, als ihm nach seinem heuristischen Ertrag (der einzigen Evidenz) zusteht, und mehr als nötig ist um seine berechnete Position zu wahren. Der unbedingte Determinismus hat immer ein größeres Wissen von der Natur präntiert, als wir besitzen und je besitzen können. (MOS, 28).

Das Ideal des Determinismus wurde in der Neuzeit temperiert. Naturgesetze haben kein der Mathematik nachempfundenen Ideal von Gewissheit mehr, sondern ein Statistisches. Die Quantenmechanik nach der Kopenhagener Deutung hat das grundsätzliche Auftreten eines irreduziblen Indeterminismus in der Natur erwiesen. Das methodische Ideal der Naturwissenschaften war eben stärker (ertragreicher) als das deterministische Ideal. Dies war nur ein heuristisches Prinzip unter vielen möglichen - das Ideal der Wissenschaftlichen Methode ist als Prinzip der Prinzipien zu verstehen, als heuristisches Prinzip schlechthin. Damit ist nicht gesagt, dass es außerhalb der Naturwissenschaften keine Wahrheit geben kann. Occams Rasiermesser ist eben auch ein *spezielles* Prinzip: der größere wissenschaftliche Erfolg ist mit ihm nicht garantiert.

246 Die philosophische Reflexion wurde grundlegend beeinflusst von Benjamin Libets Experimente aus 1983. Siehe dazu Stephan Sellmaier, *Was beweisen Libets Experimente zur Willensfreiheit?* Er zeigt, dass „jede Interpretation von Experimenten stillschweigend handlungstheoretische Zusammenhänge voraussetzen muss.“ (S. 393). Insbesondere führt die Deutung Libets Experimente so zu unterschiedlichen Freiheitsbegriffen. Libet selbst bekennt sich sogar zum cartesianischen Dualismus (S. 390).

247 Hier scheint Jonas eine Kritik zu äußern, die auch ihm selbst nicht erspart werden kann. Wenn die Wissenschaft als alles beweisbare d.h. rational gewisse Wissen ein Ideal ist, so ist auch die Ontologie die Jonas selbst entwirft, aus dem phänomenologischen 'Gewissen', ein gesetztes Ideal. Nur muss seinem Ideal 'mehr zugebilligt' werden, weil es nötig ist 'um seine berechnete Position zu wahren'.

Die wissenschaftliche Methode könnte so *definiert* werden, dass sie den größeren Wissenserfolg bringt, mehrere überprüfbare Sätze generiert. Die letzte Faustregel ist also nicht dass eine Mindestzahl an Entitäten angenommen werden muss, sondern dass diese aufgrund ihres Erklärungssurplus angenommen werden dürfen. Gerade der Versuch von den Phänomenen auszugehen und durch ihre Beschreibung zu einer Theorie des Organischen zu gelangen (und damit zu einer Ontologie) ist eine, um in Occams Metapher zu bleiben, vollbärtige These. Sie ist nicht wissenschaftlich, sondern spekulativ, eben weil sie *unsere* phänomenologische Gewissheit für die Theorie fruchtbar macht, statt sie von der abstrakten, rationalen Gewissheit, als inkompatibles Element aus der Theorie zu verbannen.

Auf keinen Fall ist die Aufgabe der Unvereinbarkeit zerstörend für die Wissenschaft<sup>248</sup>, während umgekehrt, die Nichtbeeinflussung durch Psychisches fatal wäre (MOS, 30). Es würde dem Phänomen der Freiheit - um dessen theoretische Rettung es alleine geht-, die Realität absprechen. Diese Realität heißt übrigens nicht *absolute* Gewissheit der Selbsterfahrung der Freiheit. Dass sie 'sich selbst setzt' ist zunächst einmal unsere Deutung. Die Erfahrung der Freiheit, unseren Arm genau dann zu bewegen wenn wir es wollen, die wir in jedem Moment erproben können, bildet die Grundlage des Phänomens. Wir könnten das Phänomen der Freiheit als Abstraktion dieser Erfahrung ansehen. *Dennoch* ist die Behauptung, vielleicht aus Enttäuschung über die fehlende Gewissheit, einen nächsten Abstraktionsschritt sei nötig und das Phänomen müsse auf eine ohnmächtige Begleiterscheinung des Physischen reduziert werden, nicht erlaubt. Genau um das Verhindern dieses Schrittes geht es im Folgenden.

2. Der Epiphänomenenthese besagt also, dass das Bewusstsein (die menschliche Freiheit) kausal ohnmächtig ist. Die Materie geht dem Geist genetisch und logisch voraus: sie ermöglicht und bestimmt ihn ganz. Sie ist dazu völlig determiniert, sodass keine ihr wesensfremde Kraft in die Lücken<sup>249</sup> sich einschleichen kann um hinter den

248 Es mag verwundern, dass Jonas dies doch zu den stärkeren Gründen zählt, das 'Innenleben zum Schein zu verurteilen' (MOS, 22).

249 Das probiert Jonas im Gespräch mit dem Physiker Kurt Friedrich. Doch die Hoffnung in diese Lücken (kausale Nullpunkte) zu setzen scheint mir exotisch. Wir würden die Freiheit erklären durch etwas das von dem Phänomen der Freiheit möglichst weit entfernt ist. Freiheit könnte ihre kausale Kraft nur so entfalten, dass sie wirkt auf indeterministische Quantenzustände, die sie zu einer Seite umkippen lässt. Durch den Auslöseeffekt hat die Wirkung des Willens dann sichtbare Folgen. Doch zu einer Theorie der Freiheit wird eine solche Erklärung wenig beitragen. Es wäre wie eine Erklärung der mathematisch perfekten sinusoiden Form einer Wellenbewegung durch die Bindungskräfte der Wassermoleküle. Es zeigt die Vereinbarkeit von mathematischer Perfektion und physikalischem Determinismus, doch zu dem Preis dass die Welle nur als Abstraktion, nicht als Phänomen in die

Kulissen des augenscheinlich völlig deterministischen Weltgeschehens ihre Wirkung auszuüben, nämlich die Intention des Geistigen, die Zweckmäßigkeit der Materie aufzuzwingen. Subjektive 'Zwecke' sind dann nur Symbole (MOS, 39) der Materiekonfiguration, die schon 'entschieden' hat bevor wir die Erfahrung machen – bevor unsere Gehirne die bestimmten Reize registrieren.

[die] spekulative Hypothese des Epiphänomenalismus von der Ohnmacht des Geistes überhaupt und von der funktionellen Müßigkeit des psychologischen *Zweckes* im besonderen: Wie alles Bewußtsein, das sich eigene Autorschaft zuschreibt, hat auch sein teleologisches Meinen den Charakter eines rein putativen, operativ entbehrlichen und nicht weiter erklärlichen Als-Ob. (MOS, 42-43)

Was spricht gegen diese Theorie? Jonas zeigt die logische Widersprüchlichkeit, und die ontologische Widersinnigkeit<sup>250</sup>. Für ein Epiphänomen kann nichts Materielles ursächlich sein. Es gibt also das Problem eines *creatio ex nihilo*. Konsequenterweise müsste dieses nicht kausal Bewirkte Epiphänomen selber auch nichts bewirken können. Es muss unwirksam bleiben, und doch ist ihre Wirklichkeit nicht zu bestreiten. Dann wären wir zurück bei einer Emergenztheorie ohne Sprünge, und hätten unsere Phänomene gar keine Bedeutung für sich mehr (und es geht die Epiphänomenentese um ihre Rettung gerade durch ihre totale Verharmlosung). Dann wäre alle Selbsterfahrung Täuschung, die Natur eine Karikatur, nicht mal ein *malin génie* könnte es geben, denn das was getäuscht werden sollte gäbe es gar nicht.<sup>251</sup>

---

Theorie aufgenommen werden kann. So wird hier die Freiheit nur als abstrakter 'autonomes Determinieren physischer Vorgänge' in die Theorie eingehen. Der Physiker vermutet: *mittels* des Gehirns könnte das Bewusstsein sich dieses Spielraums bedienen (MOS,113). Das 'Wie' bliebe vorläufig (und vielleicht definitiv) ungeklärt. Mehr noch: die Sprache bleibt dualistisch. Es muss betont werden, dass diese Forschungsrichtung, gleich was ihre Ergebnisse sind, für das Verstehen von Freiheit nichts beiträgt. Jonas merkt das auch auf, indem er den negativen Ertrag der Überlegung hervorhebt: „es beseitigt das axiomatisch sanktionierte Vorurteil, dass die ganze Idee eines solchen Kausalverhältnisses unannehmbar sei für die physikalische Theorie und deshalb sein Vorkommen (wie immer zu beschreiben) per se gelehnet werden müsse. Mit andern Worten, es entkräftet das 'Unverträglichkeitsargument' im psychophysischen Problem und damit das peremptorische Veto des Materialismus. Der Gewinn, wenn auch aufs Negative beschränkt, ist philosophisch bedeutsam, und er ist von innerhalb der Erkenntnisprovinz erlangt worden, von der das Veto ausging: In der Quantenphysik besteht kein flagranter Widerspruch zwischen Mechanik der Natur und Einfluß des Bewußtseins“ (MOS, 114). „Die quantentheoretische Beseitigung der Unverträglichkeit entzieht dem Problem diese Würde [die Würde einer 'ewigen Antinomie' nach kantischem Vorbild], deren es auch nicht mehr bedarf, denn in dem, was es jetzt noch zu lösen aufgibt, darf das Zusammenbestehen von geistiger Spontaneität mit mechanischer Kausalität füglich schon vorausgesetzt werden – und so steht nicht mehr die Würde des Menschen, nur noch die Reichweite seines Verstehens auf dem Spiel, wenn man weiterhin das 'Wie' der vindizierten Wechselwirkung zu enträtseln trachtet“ (MOS, 116).

250 Jonas trennt die beiden. Ich halte das für unnötig, da wir mit der Epiphänomenentese keine ontologisch sinnvolle Alternative besprechen (sie ist nur erfunden um eine irritierende Laus im Pelz der Wissenschaft zu beseitigen, es spricht kein einziges Phänomen für sie), das heißt logische Widersprüchlichkeit der Theorie bedeutet eo ipso ontologische Widersinnigkeit.

251 „Der Betrüger, wer immer der Betrogene sei, erntet gar nichts. Das Spiel wird gespielt keinem Spieler zunutz und keinem Opfer zuschaden. Es wird einfach ein mitfolgendes Etwas erzeugt und

Eine weitere Widersprüchlichkeit besteht darin, dass das Epiphänomen des Bewusstseins auch keine *innere* Kausalität hat (MOS, 51). Denn sonst wäre das Epiphänomen teilbar, hätte es in seinem eigenen Bereich Macht, d. h. das Bewusstsein könnte sich selbst bestimmen. Das führt zu dem Widerspruch:

Wahre Erscheinung der Ohnmacht würde die Theorie der Ohnmacht unwahr machen, denn diese ist eben eine Theorie der Täuschung und nicht der Wahrheit des Bewusstseins. Für die Ohnmachtsthese ist es wesentlich, daß die Ohnmacht verborgen bleibt hinter dem Schein der Macht. Hierfür muß sie unteilbar sein: Nur bei gleicher Ohnmacht nach innen kann die Ohnmacht nach außen verborgen bleiben. (MOS, 50)<sup>252</sup>

Jonas vergleicht den Vorgang des Täuschens mit einer Kinoprojektion. Dabei soll ein Epiphänomen aber *ohne* Energieaufwand sein. Er merkt auf, dass jeder Vergleich hier fehl geht: es wäre eine Klasse für sich selbst: „der Begriff 'Epiphänomen' hat in dem wofür es erfunden wurde, sein einziges Beispiel“ (MOS, 121). Das Bewusstsein wäre ein 'Wahn an sich':

*Das Dasein eines solchen 'Wahnes an sich' ist das absolute metaphysische Rätsel, das die Epiphänomenen-These der Physik zuliebe in Kauf nimmt.* (MOS, 53)

Es muss betont werden, dass dieser Wahn keine Substanz ist, denn dann müsste ihm Eigenwirksamkeit zugesprochen werden. Tatsächlich ist der Wahn an sich kaum vorstellbar. Wenn wir unser Innenleben vorstellen als Projektionen und die Gefühle höchster Selbstgewissheit auch als Projektionen geistloser Aktivität die unentrinnbar sind, dann wird der Unterschied zwischen Projektion und 'Projektor' sinnlos. Dieser Unterschied müsste aber die kausale Wirkungslosigkeit (Ohnmacht) der Projektion erklären. Die behauptete Wirkungslosigkeit des Innenlebens wird durch die Projektormetapher 'belegt' ohne echte Gründe: er ist nur deshalb eingeführt worden. Die Epiphänomenenthese ist die frechste Form eines *petitio principii*. Und wenn im 'Projektor' stattfindet was wir erfahren, wenn der Projektor also den Erklärungswert *hätte* dass er Vorgänge verzerrte und nicht *ex nihilo* produzierte, dann stellt sich die Frage nach dem Projektor *hinter* dem Projektor uns so weiter in *infinitum*. Der 'Schirm' wäre auch ein Epiphänomen; das 'Ich' wäre Epiphänomen eines Epiphänomens (MOS, 55); die Seele wäre eine 'illusionhabende Illusion' (MOS, 56)<sup>253</sup>.

---

unterhalten, das seinem Wesen nach Trug ist, ohne wenigstens *damit* einem Zweck zu dienen, da die Wahrheit des Truges eben die Trägerlichkeit von Zweck überhaupt ist“ (MOS, 53). Vgl. PL. 230, Fußnote 3: „die blinde Natur kann den Platz des göttlichen Erzbetrügers vollkommen ausfüllen.“

252 Vgl. MOS 57-59.

253 Das Argument ähnelt dem von John Searles Gedankenexperiment des chinesischen Zimmers. Der Homunculus in dem Zimmer muss zwar nicht verstehen was die chinesischen Zeichen bedeuten. Die Fähigkeit des Verstehens wird nicht reduziert sondern bekommt einen anderen Ort in der Erklärung zugewiesen. Das vollständig mechanische Innenwerk des Zimmers, wo auch die Emotionen

Wenn man die Epiphänomenenthese in äußerster Konsequenz verfolgt (was ihre Vertreter natürlich nicht getan haben) stößt man zwangsläufig auf Absurditäten. Die Natur wäre nicht nur sinnlos sondern sogar 'widersinnig' (MOS, 61) wenn sie *alles* Interesse (inklusive des Interesse des Naturforschers) als Illusionen und Lügen bezeichnet. Jonas wettet sprachgewaltig gegen diese Absurdität und die Gedankenlosigkeit ihrer Produzenten: „Wer der Natur das Absurde andichtet, um sich ihrem Rätsel zu entziehen, hat sich und nicht ihr das Urteil gesprochen.“ (MOS, 62). Die Theorie macht sich selbst zunichte (MOS, 63) bei dieser konsequenten Durchführung ihres Ansatzes: Das Denken der Theoretiker ist selbst nicht mehr frei, und so wäre ihre Theorie nicht besser als das Gegenteil auf das sie unter anderen physikalischen Voraussetzungen mit Gewissheit gekommen wären. Und sie müssten das jederzeit zugeben. Jede Rede von 'Gültigkeit' hätte demnach ihren Sinn verloren<sup>254</sup>. Was könnten die Vertreter der Epiphänomenenthese dagegen halten? Dass sie vertrauen auf die Wahrheit ihrer Theorie, die sie zwar nicht mehr überprüfen können? Also auf die 'Sorge' einer vollkommen zwecklosen Natur? Noch einmal könnten sie sich steigern in der Absurdität – dann müssten auch sie einsehen, dass dieses Vertrauen (und jedes theoretische Vertrauen) beginnt mit dem Vertrauen in das Phänomen des eigenen Bewusstseins. Jonas schreibt:

Man wird sagen, daß auch unseres ad hoc erfunden sei. Gewiß! Das *hoc* ist nicht weniger als die *Tatsache* aller Innerlichkeit, deren Selbsterweis, wie gezeigt, absolut ist und an theoretischer Dignität die eines erdachten und nachweislich übertriebenen Ideals der Natur unvergleichlich übersteigt. Wir haben dem Naturideal alle Ehre gezollt, die es verdient, aber nicht mehr; der Tatsache des Bewußtseins die mindeste, aber nicht weniger. (MOS, 83)

Über diesen Ausgangspunkt seines Lösungsversuchs ist er sich sicher, jedoch nicht über die Einzelheiten. In einer Fußnote macht er eine für uns wichtige Bemerkung: „Letzten Endes wird die Aufgabe eine solche der *Ontologie* sein, ihre Lösung also wohl ein erst zu entwerfendes kategoriales Schema, in dessen Begrifflichkeit schon unser – jetzt disjunktives – Sprechen von 'Materie' und 'Geist' verändert sein würde“ (MOS, 124).

---

(Nervenreizen) perfekt simuliert werden, sagt noch nichts über das Wesen dieser Emotionen (das von Searle materialistisch gedeutet wird). Ihm geht es um die Verneinung des informationstheoretischen Reduktionismus des Bewusstseins – und dann ist für die Frage nach der Freiheit der Weg offen für Versuche, den physikalischen Indeterminismus dafür fruchtbar zu machen.

254 „mit der epiphänomenalistischen Entwertung der Innerlichkeit spricht er auch seinen eigenen Ergebnissen die Gültigkeit ab, indem er dem Denken überhaupt als einem Produkt des wesentlich Gedankenlosen eine Grundlage möglicher Gültigkeit versagt. Er ist der Kreter, der erklärt, alle Kreter seien Lügner.“ (PL, 230-231).

Wir versuchen in unserer Deutung der Philosophie des Organischen eine solche Ontologie zu rekonstruieren. An die Stelle der quantenphysikalischen Option für Lücken in Kausalketten tritt dann die ontologische Kategorie der *Möglichkeit*. Der freie Wille zeigt sich dann in seinen Streifzügen durch diese Dimension, worin er sich mittelbar zu der Welt – und zu sich selbst verhält. Der empirische Nachweis der Vereinbarkeit mit Physikalischem ist da nicht so wichtig. Für die 'Rettung' der Freiheit muss nicht bewiesen werden, dass eine freie Handlung keiner determinierten Kausalkette entspricht, sondern dass dem Phänomen ein ursprünglicher Erkenntniswert beigemessen wird. Das heißt, dass die reduktionistische Erklärung zutreffen könnte, aber nie eine vollständige Erklärung ist, solange sie nicht das Phänomen würdigt (und das tut sie nicht).

### **3.6 Jonas' Anthropologie**

Jonas erkennt zwar die wesentliche Rolle der Sprache und deren Entwicklung für eine Definition des Menschlichen; er thematisiert sie aber nicht. Als Grund dafür nennt er die das Fehlen frühmenschlicher Artefakte die die Anfänge der gesprochenen Sprache belegen könnten (PU, 37). Die im Folgenden behandelten anthropologischen Koordinate setzen alle die Sprache voraus. Die Abwesenheit von Reflexionen über den Ursprung der Sprache verbinde ich mit dem Fehlen von Anzeigen des Sprachrelativismus in Jonas' Denken. Jonas ist dem Relativismus nicht zugetan. Seine Ethik richtet sich gegen die stärkste Form des *Wertrelativismus*, ein Leitfaden dem er schon seit seiner Gnosisarbeiten folgt. Aus einer *sprachrelativistischen* Intuition erwuchs unser 'hermeneutischer Vorbehalt'. In 'Seinsdeutung' liegt der Nachdruck auf den Prozess der Deutung. Unsere Deutung von Sein ist von Anfang an auf die Dichotomie Teil-Ganze angewiesen. Das gab Anlass zu dem Verständnis des Organischen als exemplarische Repräsentation des Ganzen, wo das Prinzip der Mittelbarkeit am stärksten waltet.

Bis jetzt hat Jonas selbst explizit das Prinzip der Mittelbarkeit hervorgehoben bis in die Selbstreflexion des Menschen hinein. Es lohnt sich nun, auch seine Kultur-



Anthropologie<sup>255</sup> so zu deuten, um den Freiheitsbegriff, wie es aus den Reflexionen über das Organische entwickelt wurde, für die *Ethik* fruchtbar zu machen.

Die Anthropologie definieren wir durch den Unterschied zwischen Ursprung und Gebrauch der Freiheit. Natürlich lässt sich dieser künstliche Unterschied 'dekonstruieren'. Schon wenn ich meine Hand intentional bewege, mache ich von meiner Freiheit Gebrauch. Oben haben wir aber gesehen, dass Bewegung für die Genese der Wahrnehmung wesentlich ist und folglich die erste Handbewegung zum *Ursprung* der Freiheit gehört. Wir machen in diesem Sinne immer von unserer Freiheit Gebrauch. Doch erst mit der Reflexion von Optionen wird der Moment unserer Freiheit explizit. Wir versilbern gleichsam die erreichte Mittelbarkeit durch die Tätigkeit der Reflexion, die auch der Anlass zur ersten Kommunikation gewesen sein muss. Dadurch hat sich der Mensch eine sehr wichtige Ressource erschlossen: Fähigkeiten können jenseits des bloßen Nachäffens weitergegeben werden. Damit kommt die Kultur ins Spiel. Die Fähigkeiten, die wir hier unter Gebrauch der Freiheit rubrizieren, sind grundsätzlich die, die ein Kind erlernen kann und muss, um Träger seiner Kultur zu werden. Erst wenn der Kontext seiner Kultur für die Entscheidungen (die Wahl seiner Zwecke) relevant wird sprechen wir von Gebrauch der Freiheit.

Einen Zweck setzen ist nicht eine freie Erfindung irgendwelcher Zwecke, sondern bedeutet auf dieser Ebene die Entdeckung und Manipulation von bereits waltenden Zwecken. Das Grundvokabular der Zwecke ist vorgegeben, und wir können sie durch Auswahl zu Eigen machen. Wir können so über die Freiheit verfügen, die schon in uns waltet. Wenn Jonas spricht von den 'Luxus seiner höchst eigenmächtigen *selbsterzeugten* Zwecke' (PU, 35) versteht er diese weder als beliebig, noch als determiniert:

Im Gegenteil [zur Leugnung des Animalischen im Menschen, KV], jenes alle Tierheit Übertreffende können wir gerade als neue Stufe einer im Tierdasein sich ausbildende Mittelbarkeit des Weltverhältnisses begreifen, die ihrerseits schon das Mittelbare aller organischen Existenz als solche überlagert und *auf* der sich die nochmalige, gesteigerte Mittelbarkeit menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses aufbaut – aber als ein essentiell, nicht nur graduell Neues. (PU, 36)

Die 'Grundkoordinaten einer philosophischen Anthropologie' (PU, 37) bilden das Werkzeug, das Bild und das Grab. Wir versuchen in der Beschreibung explizit die angedeutete Steigerung der Mittelbarkeit nachzuvollziehen.

---

<sup>255</sup> In der Folge spreche ich von Anthropologie wenn ich die Wissenschaft der für das Wesen des Menschen wesentlichen Kulturerzeugnisse meine.

### **3.6.1 Das Werkzeug**

Nur der Mensch mit seinem Bildvermögen kann Werkzeuge herstellen für einen Zweck, der nicht präsent sein muss<sup>256</sup>. Der Mensch kann seine Probleme verinnerlichen. Erst das ermöglicht es ihm, sie auf eine andere Weise zu lösen, als die Natur es ihm vorgibt. Die Manipulation beginnt also mit der Manipulation der Vorstellung. Mit dem Werkzeug nimmt der Mensch das Problemlösen dann selbst in die Hand (zunächst buchstäblich). Wir verstehen das Werkzeug als direkte Folge des Bildvermögens<sup>257</sup>. Andererseits bedarf das Bildermachen natürlich des Werkzeugs. Werkzeug und Bild sind gleichursprünglich. Die archäologische Frage, was geschichtlich als erstes entstanden ist, muss uns hier nicht interessieren. Wahrscheinlich wurden die ersten Artefakte vorgefunden, und verdanken sie ihre Interpretation als Werkzeuge dem Katalysator der Gewöhnung. Die Konstellation ist irgendwann als Ganze da, und damit ist dann eine neue Stufe der Mittelbarkeit erreicht.

Neben der Erklärung über den evolutionären Vorteil, der Verbesserung des Vermögens, Probleme zu lösen, hat also auch die Erklärung über die Steigerung der Mittelbarkeit ihr Recht. Ein Werkzeug ist ja offenkundig ein neues Glied in der Mittel-Zweck Kette, und vergrößert den Umweg des Welthabens.

### **3.6.2 Bild und Bildermachen**

Beim Bildvermögen ist eine 'neue Objektbeziehung' (PU, 39) am Werk. Ein Bild ist „eine absichtlich hergestellte Ähnlichkeit der visuellen Erscheinung eines Dings (in Ruhe oder Aktion) im statischen Medium der Oberfläche eines andern Dinges“ (PU, 40). Ein Bild ist eine Abstraktion, es geht immer um eine Auswahl, solange die Intention der Ähnlichkeit bestehen bleibt. Ein Bild kann beliebig oft kopiert werden und von einem Gegenstand können beliebig viele verschiedene Bilder gemacht werden. Somit ist das Bild-Artefakt, wie das Werkzeug, losgelöst von seiner Verursachung. Mit

---

256 Die Forschung mit Menschenaffen kommen immer wieder zu erstaunenden Ergebnissen. Sie sind fähig, Werkzeuge zu gebrauchen, allerdings immer nur in Situationen wo der Zweck präsent ist. Das impliziert, dass sie auch keine Werkzeuge herstellen können, denn dafür müsste das Vorstellungsvermögen sich vom Zweck abwenden. Dieser Umweg ist nur dem Menschen erlaubt.

257 Jonas beginnt mit dem Werkzeug, weil es das erste ist. Womit werden sonst Bilder gemacht? Aber aus Laune gezogene Spuren sind noch keine Bilder; die komplexen tierischen Gebilde sind nicht mit Werkzeugen gemacht. Die benötigte Ingredienz, das nur dem Menschen zukommt ist die 'Vorstelligkeit'.

dem Begriff der Ähnlichkeit als Vermittlung zwischen Identität und Differenz ist der Begriff des *Wesens* (Eidos) geboren. Denn er ist nötig für den Umgang, den Gebrauch, von Bildern. Ein Bild kann nur etwas Allgemeines vorstellen. Die Denkleistung, die das Interpretieren (und das Kreieren) des Bildes erfordert, ist eben, dass ein 'Wesen' vorstellbar wird. Dies ermöglicht dann die Trennung von Form und Stoff: verschiedene Hirschkühe habe dieselbe Form, aber anderen Stoff. Dass es intentional das vollzieht was 'blind' am Ursprung des Lebens geschah, nämlich die Trennung von Form und Stoff (PU, 41), belegt dass das Bildvermögen das fundamentalste kulturelle Vermögen ist.

Mit der Imagination entstand die Freiheit, die innere Vorstellung in ein äußeres Bild zu übersetzen. Das 'Reich des *Möglichen*' (PU, 43) wird erschlossen<sup>258</sup>. Die Mittelbarkeit hat sich hier noch mehr gesteigert. Beim Sehen lag der Raum des Möglichen als Dimension der Freiheit offen. Beim Bildermachen wird die Umwelt damit kolonisiert. Der Mensch hat seine Welt mittels Bilder; er bezieht sich auf ein Tier als auf ein Exemplar einer Gattung. Auch hier sind die evolutionären Vorteile eminent: aber auch hier wollen wir mit Jonas daran festhalten, dass es um etwas 'essentiell Neues' beim Menschlichen geht.

### 3.6.3 *Das Grab*

Ein drittes Anthropologikum hat mit dem Umgang mit der Endlichkeit zu tun. Jonas gibt diese Definition eines Grabes:

In dieser letzten Abstandnahme [des Selbst von sich Selbst, hin zum Überpersonellen, Ewigen, im Grab und allgemein in Toten- und Ahnenkult, KV] und ihrer Überbrückung durch die Reflexion, die nie endet, *gipfelt das Prinzip der Mittelbarkeit*, mit der das Leben begann und deren Anwachsen sich durch die ganze organische Evolution verfolgen läßt. Dies müßten wir jetzt tun, um auch das Transanimalische im Menschen einschließlich jenes Gipfels noch im Zusammenhang des Ganzen zu sehen. Doch dafür muß ich auf meinen vorjährigen Aufsatz über 'Evolution und Freiheit' verweisen, der mit der Analyse der Tierheit endet und zu dem der jetzige die Folge ist. Soviel sei immerhin in äußerster Kürze rekapituliert. Das einigende Leitmotiv in der Interpretation äonenlanger Lebensentwicklung ist wachsende Selbstheit und Freiheit um den Preis wachender Mittelbarkeit, Leidensfähigkeit und Gefahr. (PU, 46-47, meine Kursivierung)

Das Grab zeugt davon, dass dem Menschen das Verhältnis zu sich selbst ein Mittelbares

---

258 Der Kontext: „Die erste vorsätzlich gezogene Linie erschließt jene Dimension der Freiheit, in der auch Treue zum Original oder überhaupt zu einem Modell nur *eine* Entscheidung ist: Diese Dimension transzendiert die aktuelle Wirklichkeit als ganze und bietet ihr Feld unendlicher Variation als ein Reich des *Möglichen* an, das von Menschen wahr gemacht werden kann nach seiner Wahl. Dasselbe Vermögen ist Macht des Wahren und Macht des Neuen“ (PU, 43). In dem ethischen Teil werden wir explizit diese Dimension des Möglichen als ontologisch begreifen, und in einer alternativen Theorie der Verantwortung diese als vollkomeneren Erschließung ebendieser Dimension beschreiben. Im 'Prinzip Verantwortung' nennt er 'Selbstheit, Welt und Zeit' als die Horizonte unseres Daseins (PV, 144).

ist, und damit den Gipfel der Mittelbarkeit erreicht hat. Das Grab erfordert die äußerste Anstrengung des Vorstellens, die Verbildlichung von einer Welt nach dem Tode, und oft eine äußerste Anstrengung der Werkzeuge (Pyramiden). In dem Grab verhält ein Mensch sich zu seiner eigenen Endlichkeit, mittels der Endlichkeit des verstorbenen Artgenossen. Es stellt so einen Umweg des Welthabens dar, der nicht mehr zu überbieten ist, die ganze irdische Existenz wird selbst als Vermittlung zwischen Geburt und Tod, zwischen Sein und Nichtsein erfahren. Eine natürliche Ergänzung wäre die Analyse von zwischenmenschlichen Abläufen als Prozessen der Mittelbarkeit und deren Steigerung. Es ist kennzeichnend, dass Jonas die Begründung von Verantwortung nicht auf diesen Weg versucht, sondern sie unabhängig von ihr begründen will. Ich meine, dass er die Auswirkung der Interaktion für die 'Grundkoordinaten' des Menschlichen unterschätzt hat, und einen Wertobjektivismus vertrat um die Gefahr des Relativismus, die ihm aufgrund seiner Biographie klar vorschwebte, zu entkommen.

Es mag deprimierend erscheinen, diesen Teil mit dem Grab zu beenden; Die Aufsteigung der Mittelbarkeit ist aber nach unserem Verständnis noch nicht zu Ende. Sie kann helfen, auch ethische Phänomene zu deuten, und daraus vielleicht eine alternative Grundlage für die Theorie der Verantwortung zu gewinnen.

## TEIL III: Ontologische Grundlegung der Ethik

### Einleitung.

Die neuartige Konzeption von Verantwortung hat Jonas berühmt gemacht<sup>259</sup>. So wird das Prinzip Verantwortung als sein Hauptwerk verstanden, entgegen seiner eigenen Einschätzung. Vielmehr ist es ein Versuch, auf die Not des Tages philosophisch zu reagieren. Der kalte Krieg war im vollen Gang als Jonas 1976 anfang am 'Prinzip Verantwortung' zu arbeiten. Die Gefahr einer totalen Vernichtung muss als realer empfunden gewesen sein als wir es heute nachvollziehen können, in einer Welt die sich grundsätzlich durch diplomatische und ökonomische Offenheit und Abhängigkeit strukturiert. Aber eine andere Gefahr hatte Jonas' Aufmerksamkeit: Die schlummernde Gefahr der Umweltkatastrophe, eine Gefahr die sich jenseits der subjektiven Absichten der Einzelakteure entwickelt, da sie in der Summe von an sich 'harmlose' (rechtfertigbare) Einzelhandlungen besteht. Die Entscheidungsmacht liegt dort nicht bei einem Einzelnen. Ein Staatsoberhaupt kann eine Atomrakete abfeuern, oder nicht. Er wird nicht die Einzelaktionen verbieten können die kumulativ zu einer Katastrophe führen können, da diese, etwa Beschaffung von Grundnahrungsmitteln<sup>260</sup>, nicht mit moralischen Verdikte unterbunden werden können.

Jonas geht auf der Suche nach einer neuen, ergänzenden Grundlegung für die Ethik, weil in seiner Optik die Menschheit unter Einhaltung der herkömmlichen, subjektivistischen Moral, die Welt vernichten könnte. Ein absolutes Verbot der Vernichtung und Gebot der planetaren Verantwortung ist ihm zufolge nicht aus der herkömmlichen Ethik herzuleiten. Die Gültigkeit dieser Voraussetzung müssen wir später überprüfen, so wie die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Alternative. Gesetzt, er hat darin recht, und eine subjektivistische Moralbegründung ermögliche die Selbstabschaffung des Menschen, welche Instanz könnte dann zu Hilfe gerufen werden?

---

259 Das 'Prinzip Verantwortung' ist vielfach besprochen worden, und durch es wurde Jonas 1987 mit dem Friedenspreis des deutschen Buchhandels ausgezeichnet.

260 Durch die wachsende Weltbevölkerung und die Rücksichtslosigkeit der Großkonzerne, die keine Münder sondern Geldbeutel zu füllen sich verpflichtet haben – moralisch abgesichert durch das zu wählende Interesse der Aktionäre - kommen 2008 von Mexiko bis China dramatische Nahrungsmittelknappheiten vor.

Was kann definitiv ein formal 'gerechtfertigten' konsensuellen Vertrag zur Selbstvernichtung als schlecht bezeichnen? Es kann nicht die Evokation der reichen Geschichte des Menschengeschlechts sein, denn die Reflexion über diese hat gerade zu dem teuflischen Vertrag geführt. Nicht irgendeine Eigenschaft des Menschen kann den Vertrag endgültig für nichtig erklären. Das Wesen des Menschen ist offen für Gut und Böse (PV, 385). Also muss die planetare Verantwortung begründet sein in irgend etwas das *über ihm* steht. Dabei kann es *nicht* um eine Rangordnung gehen, die der Mensch seinerseits anerkennen müsste, denn mit diesem Element des Anerkennens ist doch wieder die subjektive Seite im Spiel. Das einzige, was über dem Menschen steht, ohne dass es dafür seiner Anerkennung bedarf, ist das, was seinerseits nicht überragt wird. Anerkennung findet immer statt angesichts einer (hypothetischen) höheren Macht hinter dem Herrscher. Nur das Ganze ist von der Anerkennung unabhängig, denn nur das Ganze wird durch eine Aberkennung nicht tangiert. Jonas' Begründungsweg muss also das Ganze ins Spiel bringen. Es muss um das Sein selbst gehen. So ist Jonas dazu gezwungen, für seine alternative Begründung der Ethik ontologische Argumente zu bemühen.

Es ging Jonas natürlich nicht um die Abwendung der Apokalypse, das war bloß die Zuspitzung seiner Überlegungen. Diese Erfahrung können wir heute schwer nachvollziehen: wir sehen wie Politiker sich auf Gipfeln treffen und, wie mangelhaft auch immer<sup>261</sup>, über eine Lösung im Gespräch sind von Problemen über deren Existenz wissenschaftlichen Konsens herrscht. Damit steht Jonas' Denken schon in einer geschichtlichen Perspektive, und wir müssen fragen, ob er Vorläufer hat. Zu Zeiten der Gnostiker wurde deren Weltverneinung aus schärfste kritisiert, unter anderem von Plotin. Doch es ging nicht um die Möglichkeit des Menschen seine Selbstvernichtung, das 'böse Ende'<sup>262</sup> herbeizuführen. Diese technologische Macht hat es erst im 20. Jahrhundert gegeben. Doch die Frage, ob wir diese Macht einsetzen dürfen, das heißt die Weiterexistenz der Welt aufs Spiel setzen dürfen, setzt die Möglichkeit voraus, dass wir fähig sind, es zu wollen. Der Mensch *ist* dazu fähig, das ist eben die ungeheure Spannweite seiner Freiheit. Gegen diesen Willen sucht Jonas ein endgültiges Argument.

---

261 Beispiel ist die G8-Gipfel in Juni 2007 in Heiligendamm. Bei der politischen Bewältigung von Gegenwartsproblematik geht es um Kompromisse, also um jeweils eine richtige Mitte. Dieses Bild passt nicht zu dem der Abwehr der größtmöglichen Gefahr.

262 'Dem bösen Ende näher' heißt die Sammlung von Interviews mit Jonas, die 1992 veröffentlicht wurde.

Den Gedanken, dass er um sich greifen könnte und dass er uns sogar immer schon affektiert, blendet er aus. Sein Anliegen, konstruktiv eine Ethik zu begründen, braucht das auch nicht. Doch die furchtbare Frage, ob dergleichen nicht in unserer Kultur eine *Wünschbarkeit* darstellen kann, darf ein Philosoph nicht umgehen. Es ist die Frage nach dem Nihilismus, uns sie wurde am schärfsten bei *Nietzsche* gestellt.

Wir haben diese Untersuchung mit einem historischen Teil angefangen, der die Gründe für Jonas' Philosophie des Organischen an den Unzulänglichkeiten anderer Theorien illustrierte. Hier wollen wir die Gründe für Jonas' Anstrengungen einer ontologischen Ethik aufspüren. Die Frage 'dürfen wir *alles*, was wir können?' (MGS, 58) muss zurückgeführt werden auf die Frage „woher hat der Mensch diese Fähigkeit, das Nichts zu wollen?“ Damit haben wir das Nihilismusproblem vor uns. Wir werden seine Diagnose bei Nietzsche betrachten, und sehen wie Nietzsche zu seiner Lösung, die ich hier philologisch ungenau als die Philosophie des Übermenschen andeute, kommt. Es geht ihm wesentlich um die Überwindung des Menschen, die nur als Selbstüberwindung gedacht werden kann. Es wird eine interessante Parallele mit Jonas geben, bei dem das oberste Gebot gerade lautet 'dass eine Menschheit sei' - was sind die tieferen Gründe dafür, dass diese zwei Denker, die sich dem Problem des Nihilismus auf je eigene Weise gestellt haben, zu entgegengesetzten Resultaten kommen?

## Kapitel 1. Überwindung des Nihilismus bei Nietzsche

Eine adäquate Darstellung von Nietzsches Diagnose des Nihilismus erfordert eine eigene Untersuchung<sup>263</sup>. Ich habe mich hier bewusst auf einen der einschlägigsten Texte Nietzsches zu diesem Thema konzentriert: das 'Lenzer Heide-Fragment'.<sup>264</sup> Im Folgenden werde ich Nietzsches Begriff des Nihilismus (1.1), seinen Wertbegriff (1.2) und den nihilistischen Willen sowie seine Überwindung (1.3) erörtern. Danach kehren wir für einen Vergleich zu Jonas zurück (1.4-1.6).

### ***1.1 Der Begriff des Nihilismus***

Der Nihilismus bedeutet bei Nietzsche zunächst „Entwertung der höchsten Werte“ [KSA 12/9[35]]<sup>265</sup>. Er meint das Verschwinden des letzten „um zu“ unseres Handelns. Es ist prima facie nicht verständlich wie das passieren kann. „Handeln“ impliziert ja einen Zweck und zwar einen Zweck der als wertvoll gesetzt wird. Und unsere Handlungen haben zumindest dies gemeinsam, dass wir durch sie unsere Identität konstituieren. Damit verweisen sie bereits auf einen höchsten Wert und ein höchstes Zweck. Dieser letzte Zweck wurde in dem Nihilismus entwertet. Die Zweck-Mittel-Kette muss irgendwann zu lang und so schwach geworden sein, um die Werthaftigkeit auf *einen* höchsten Wert zu übertragen. Gesucht ist damit ein historisches Ereignis. Die dringliche Frage ist die nach dem Ursprung des europäischen Nihilismus. Diese Frage beantwortet Nietzsche im Lenzer Heide-Fragment. Die christliche Moralhypothese hat uns 2000 Jahre lang vor dem Nihilismus geschützt.

Welche Vortheile bot die christliche Moral-Hypothese?

- 1) sie verlieh dem Menschen einen absoluten Werth, im Gegensatz zu seiner Kleinheit und Zufälligkeit im Strom des Werdens und Vergehens
- 2) sie diente den Advokaten Gottes, insofern sie der Welt trotz Leid und Übel den Charakter der *Vollkommenheit* ließ, - eingerechnet jene 'Freiheit' – das Übel erschien voller *Sinn*.

---

263 Siehe vor allem Elisabeth Kuhn, *Nietzsches Quellen des Nihilismus-Begriffs*. In: Nietzsche-Studien 13, Berlin/New York 1984, S. 253-278, sowie ders., *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin 1992. Die Untersuchung führt den Nihilismus im Grunde zurück auf die russischen Oppositionellen der 1860er. Vor allem Turgenevs *pères et enfants* spielt eine entscheidende Rolle.

264 KSA 12, 5[71]. Nietzsche wird im Folgenden nach diesem Muster zitiert.

265 Ich meine, dass hier schon im Keime der Unterschied zu Heidegger anklingt: dieser versteht den Nihilismus nicht als Wertungsdefizit, sondern führt ihn weiter zurück auf eine bestimmte Art von Wertung, die ontologische: „Die Verneinung wird wünschbar durch das Ansetzen des Übersinnlichen als des eigentlich Seienden“ (Werke Bd 6, S. 158).



3) sie setzt ein *Wissen* um absolute Werthe beim Menschen an und gab ihm somit gerade für das Wichtigste *adäquate Erkenntniß* sie verhütete, daß der Mensch sich als Menschen verachtete, daß er gegen das Leben Partei nahm, daß er am Erkennen verzweifelte: sie war ein *Erhaltungsmittel*; - in Summa: Moral war das groß Gegenmittel gegen den praktischen und theoretischen *Nihilismus*. (KSA 12/5[71].1)

Die Wahrheit war der höchste Wert und barg eben *damit* die Gefahr einer Entwertung in sich: „Wir constatiren jetzt Bedürfnisse an uns, gepflanzt durch die lange Moral-Interpretation, welche uns jetzt als Bedürfnisse zum Unwahren erscheinen: andererseits sind es die, an denen der Werth zu hängen scheint, derentwegen wir zu leben aushalten.“ (Ebd., Nr. 2)

Und die Inkonsequenz wurde aufgefunden. Die Christliche Moral erwies sich als Verlogenheit. Die höchsten Gebote und die größten Tugenden, einst als direkte Fingerzeigen Gottes geglaubt, wurden entlarvt von einer unter ihnen: der Tugend zur Wahrheit<sup>266</sup>. Wie der Geist des Protestantismus gegen die katholische Kirche kämpfte, wo der Wahrheitsinstinkt noch gezähmt werden konnte durch den Rückkehr zum Wortlaut der Bibel (*sola scriptura*), so trat der Geist des Atheismus gegen die Gottesidee als solche an. Der raffiniert aufgezüchtete Wille zur 'Wahrheit' war ihrer Herkunft entwachsen und musste sich darum gegen sie kehren. Die Entlarvung der Betrachtungsweise der Welt kann nur schlagartigen Charakter haben: die Entwertung erscheint total:

*Eine* Interpretation gieng zu Grunde; weil sie aber als *die* Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles *umsonst* sei. (ebd, Nr. 4)

Anstelle des höchsten Wertes tritt ein Wertvakuum, ein historisches Stadium des Nihilismus<sup>267</sup>. Er ist der 'lähmendste Gedanke' (ebd, Nr. 5) doch auch dieser enthält in sich die Möglichkeit seiner Überwindung. Auch der 'Gefoppte' muss eine Instanz voraussetzen, die ihn an der Nase herumführt: „Wir werden Gott nicht los, solange wir die Grammatik nicht los werden.“<sup>268</sup>. Er muss immer wieder zu den alten Werten

---

266 Dieser Entlarvungsprozess findet nicht nur in der Religion im engen Sinne statt, sondern die gleiche Entwertung ist beim sittlichen Verhalten des Christentums, den Inhalten der neuzeitlichen Philosophie, Geschichts- und Naturwissenschaften, Politik, Ökonomie und Kunst zu beobachten, wie E. Kuhn sagt (a.a.O., S. 121ff).

267 Als Definition des Nihilismus kann folgendes Nachlassfragment durchgehen: „*Der Nihilism ein normaler Zustand. Nihilism: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das 'Warum' was bedeutet Nihilism? - daß die obersten Werthe sich entwerthen.*“ (12,9[35]). Und der Gipfel des Nihilismus: „Die extremste Form des Nihilism wäre: daß jeder Glaube, jedes Fürwahr-Halten nothwendig falsch ist: weil es eine *wahre Welt gar nicht giebt*. Also: ein *perspektivischer Schein*, dessen Herkunft in uns liegt [...] \_insofern könnte Nihilism, als Leugnung einer wahrhaften Welt, *eines* Seins, eine göttliche Denkweise sein. (12,9[41]). Siehe auch das radikalere Fragment 'Kritik des Nihilismus' zwischen November 1887 und März 1888 (KGW 13, S. 10-194).

268 KSA 6, S. 78.

zurückkehren uns weiß dabei dass es nur verführerische Fiktionen sind. Es scheint ähnlich mit der Situation in der Gnosis: auch dort wurde der Wert der Welt, inklusive moralischer Werte, negativ bestimmt.<sup>269</sup> Der Sinn der Welt wurde vollständig ins jenseits verlagert, und der schmalste Draht zu dem Jenseits ins hyperindividuelle Pneuma. In dem neuzeitlichen Nihilismus hat die Welt überhaupt keinen Wert mehr. Doch mit dem erledigen des Wertes ist die Arbeit des totalen Nihilismus nicht getan. Logisch ist Gott nicht abgeschafft. Er bleibt, aber nur als ein Postulat das die Täuschung erklärt. Der höchste Wert, der aufgrund der Grammatik nicht verschwinden kann, waltet im Nihilismus als Unwert. Der Nihilismus leidet also an der Wertlosigkeit, die durch die geschichtlich unausweichliche Gottestötung induziert wurde. Die Leere, die an die Stelle Gottes trat, unterminierte den Wert jedes Tuns, nach dem gleichen Muster wie Gott ehemals jedes Tun abgesegnet hatte. Der unvollendete Nihilismus birgt in ihrem Kern das, was er überwinden sollte. Das definitive Abschaffen von Gott, nicht bloß das Töten, ist folglich der nächste Schritt. Wie Nietzsche diese Selbstüberwindung des Nihilismus denkt, werden wir später sehen. Zunächst gilt es, Nietzsches Wertbegriff genauer zu betrachten.

### ***1.2. Nietzsches hierarchischer Wertbegriff***

Bislang war nur die Rede von 'Wert'. Bei Nietzsche heißt das aber immer 'Wertschätzung'. Eine *Wertschätzung* ist zunächst eine Leistung eines *Einzelnen*. Der Gegenstand einer Wertschätzung kann ein Ding sein, oder ein Geschehen. Ich schätze guten Wein, ich schätze ein gutes Gespräch. Offenbar erweitert Nietzsche den Begriff für seine Analyse des Nihilismus: Es geht ihm um *kollektive* Wertschätzungen, also diejenige, die von mehreren Individuen zeitgleich nachvollzogen werden, weil sie in ihrer 'Einflussphäre' aufgewachsen sind, kurz weil sie Teil unserer Kultur sind. Es geht nicht um die Sätze 'das ist so und soviel wert' sondern um die Affekte die damit notwendig verknüpft sind. Aus der Einheit von Individuen folgt, dass die Wertschätzungen nicht unabhängig von einander sind. Die Selbstorganisation unserer Affekte zu einem Gemütszustand, letztlich zu einem Handlungsvorsatz widerspiegelt die Organisation der Wertschätzungen.

---

<sup>269</sup> Vgl. I, S. 48.

Dies besagt auch schon dass es eine *Hierarchie* von Wertschätzungen geben muss. Zwei Wertschätzungen können sich nur auf einander beziehen indem sie 'wertend' in diese Beziehung treten. „Buch X ist gut“; „Buch Y ist gut“- aber eins von den beiden ist besser. Natürlich kann ich sie 'gleich gut' finden. Das ist dann aber wieder eine neue Wertschätzung. Die Aktivität des Wertschätzens weist einem Wert also per se einen Platz in einer Hierarchie zu. Was bedeutet das für die Analyse des Nihilismus?

Nietzsche analysiert den Nihilismus als Entwertung des *höchsten* Wertes. In einer sozialen Hierarchie würde dann die Nummer zwei auf den Plan treten, der Vizepräsident, oder es wird eben eine Nummer zwei gewählt. Im Normalfall ist das ganze System nicht so sehr von dem obersten Machthaber abhängig, dass es bei dessen Abdankung in Anarchie verfiel. (diese Gefahr war aber in den großen Diktaturen des 20. Jahrhunderts oft präsent). In Wert-Hierarchien ist dies aber der Fall. Wenn Gott tot ist, nimmt nicht der Papst seinen Platz ein. Das ist keine kontingente Eigenschaft des katholischen Systems, sondern ein Wesensmerkmal. Warum? Die Antwort lautet, dass es um eine Hierarchie von *Wertschätzungen* geht, die auf Einheit aus sind, weil sie von Individuen getragen werden. Zwei konkurrierende Wertschätzungen werden alsbald von einem Dritten übertönt, nur so können sie von einem Individuum vollzogen werden. Die 'höchste Wertschätzung' bezeichnet also eine Leistung, seine Wertschätzungen zu einer Einheit zu schmieden. Diese Einheit muss bei kollektiven Wertschätzungen ein letztes 'wozu' sein, ein letzter Grund der so abstrakt bleiben muss um von allen angenommen zu werden, und zugleich in einer Kultur als religiöse Symbolik konkret werden muss, um von jedem Individuum nachvollzogen werden zu können. Die Fähigkeit, auf die Frage nach dem letzten 'wozu?' eine – wie auch immer stammelnde – Antwort zu geben, ist ein notwendiges Attribut einer Hierarchie der Wertschätzungen. Indem Wertschätzungen nach Einheit streben, beziehen sie sich auf ein 'wozu' als höchsten Wert. Wenn das höchste 'wozu' hinfällt, taumelt der Rest wirklich in eine Anarchie der Werte, die alle nur noch unverbindlich als Dekorament des 'umsonst' existieren.

### ***1.3 Der nihilistische Wille***

Die *Ursache* der Wertschätzungen kann man *definieren* als den Willen zur Macht.

Dieser drückt sich in uns aus. So verstanden ist sofort klar, dass der Wille zur Macht nicht der 'freie Wille' ist, da dieser eine *Folge* von Überlegungen und Wertschätzungen ist. Er ist vielmehr die dunkle Ursache der Wertschätzungen. Über die Substanz des Willens zur Macht ist damit noch nichts gesagt - er könnte im Organischen elementar wirksam sein, oder in einem politischen Kontext. Es ist der Wille zur Macht einer Bakterie sich zu duplizieren; es ist der Wille zur Macht eines Volkes zu einer bestimmten Wertschätzung zu kommen. So ist der Wille zur Macht ein Prinzip des Lebens; Sein kennen wir nur als Lebendig-sein; er ist Nietzsches Analogon von Jonas' Prinzip der Mittelbarkeit. Nietzsche scheut sich im Gegensatz zu Jonas nicht, sein Prinzip bis zum Äußersten anzuwenden. Da für Nietzsche der Wille zur Macht die Formel für *alles* Leben ist, kann er sie auf das Problem des Nihilismus anwenden, wo er dann zwischen verschiedenen Arten von Willen zur Macht unterscheiden muss:

A) Nihilismus als Zeichen der *gesteigerten Macht des Geistes*: als aktiver Nihilismus.

B) Nihilismus als *Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes*: der passive Nihilismus.

Die moralischen Wertschätzungen sind lebensfeindlich. Sie werden also als *künstliche Instandhaltung* eines Machtgrades verstanden. Die Frage stellt sich sofort, wie dieser Gegensatz möglich ist, wenn eben *alles* Leben Wille zur Macht ist. Es ist das Problem mit jedem allgemeinen Prinzip, dass es etwas über das Wesen der Wirklichkeit aussagt, und jede Abweichung auf sie selbst zurückwirkt. Wenn Wille zur Macht das Wesen der Wirklichkeit ist, könnte gegen den Christlichen Machtwillen nur vorgebracht werden, dass er de facto schwach ist. Dieser Einwand ist aber grundlos nach seiner 2000-jähriger Vorherrschaft. Das eigentliche Argument müsste dann ein ästhetisches sein: dieser Machtwille ist 'hässlich', sie verhindert 'schönere' Machtwillen. Für Nietzsche wäre das aber zu wenig. Er sagt: Der Nihilismus verhindert den stärkeren Willen zur Macht. Dazu ist eine weitere implizite Annahme notwendig.

Für Nietzsche widerspricht der Wille zur Macht in der abendländischen Kultur dem im Leben selbst aktiven Willen zur Macht. Das kann nur sinnvoll ausgelegt werden, wenn ein anderes Prinzip bemüht wird. Nietzsche spricht von der 'Unangemessenheit der Werte' in einer Kultur. Es ist also die Geschichte und ihre Trägheit, die tatsächlich den stärkeren Willen zur Macht verhindern können:

Der *vollkommene Nihilist* – das Auge des Nihilisten, *das das Häßliche idealisiert*, das Untreue übt gegen seine Erinnerungen (- es läßt sie fallen, sich entblättern; es schützt sie nicht gegen leichenblasse Verfärbungen, wie sie die Schwäche über Fernes und Vergangenes gießt; und was er gegen sich nicht übt, das übt er auch gegen die ganze Vergangenheit des Menschen nicht, - er

läßt sie fallen. (KSA 12/10[43])

Wie kann die erschöpfte Macht des Geistes sich überhaupt *gegen* das Leben behaupten?  
Antwort: sie zehrt von Anzeichen früherer Macht. Ihre Werte sind die Zeichen ihrer Erschöpfung. Die Ruine der alten Werte, einst Produkt eines gesünderen Machtwillens ist zu eindrucksvoll für den aufkeimenden neuen Machtwillen. Aus diesem Stadium sah Nietzsche nur einen Ausweg. Zarathustra sagt, in 'von alten und neuen Tafeln 3':

Dort war's auch, wo ich das Wort „Übermensch“ vom Wege auflas, und dass der Mensch Etwas sei, das überwunden werden müsse,  
- dass der Mensch eine Brücke sei und kein Zweck: sich selig preisend ob seines Mittags und Abends, als Weg zu neuen Morgenröthen:  
- das Zarathustra-Wort vom grossen Mittage, und was sonst ich über den Menschen aufhängte, gleich purpurnen zweiten Abendröthen.

Um das Leben zu bejahen muss der Mensch als Zweck (geschweige denn als Selbst-Zweck) verneint werden<sup>270</sup>. Das ist das Resultat der Verallgemeinerung des Nihilismus.<sup>271</sup>

Wie kann es zu dem Gegensatz vom Menschen und Leben kommen? Welche Grundlage hat Nietzsche um seine scharfsinnigen Beobachtungen zu stützen? Es müsste einen Verstoß gegen das Prinzip des Lebens geben, also ein entgegengesetztes Prinzip müsste walten. Welches 'Prinzip' könnte das sein? Nicht der Wille zur Macht, denn dagegen kann schlicht nicht verstoßen werden: „Alles leben ist Wille zur Macht und nichts außerdem“<sup>272</sup>. Also muss es eine bestimmte Ausprägung des Willens zur Macht sein, die einer anderen Ausprägung, nämlich dem *abgeleiteten* Prinzip des Willens zum Leben widerspricht.

Umgekehrt muss es einen Willen zur Macht geben, der das Leben verstärkt. Diesen sieht Nietzsche in dem Aushalten von größeren Gegensätzlichkeiten: „immer neue Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltener, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung

---

270 Schon in *Richard Wagner in Bayreuth* heißt es: „Und wenn die ganze Menschheit einmal sterben muss – wer dürfte daran zweifeln! - so ist ihr als höchste Aufgabe für alle kommenden Zeiten das Ziel gestellt, so in's Eine und Gemeinsame zusammenzuwachsen, dass sie als *ein Ganzes* ihrem bevorstehenden Untergange mit einer *tragischen Gesinnung* entgegengehe;“ (KSA 1, S. 453).

271 Vgl. „Der mit der neuzeitlichen Wissenschaft eingeleitete *Selbstversuch der menschlichen Gattung* soll nunmehr *bei vollem Bewußtsein* fortgeführt werden. Das aber heißt für Nietzsche: ohne die Illusion bleibender Wahrheiten und allgemein gültiger Werte, ohne Hoffnung auf ein Jenseits, auch ohne Glauben an ein Ziel der Geschichte oder an die Überlegenheit des Menschen. Das Ende der Menschheit, in welcher Form auch immer, ist stets im Horizont der von Nietzsche gedachten Möglichkeiten.“ (V. Gerhardt, Pathos und Distanz, *Hundert Jahre Zarathustra*, S. 210-211).

272 Wille zur Macht, Nr. 1067.

des Typus 'Mensch' (II, 727)<sup>273</sup>. Der neue Typus wäre dazu besser in der Lage: er kann aber nicht ohne weiteres aus den aktuellen Menschen entstehen. Relevant ist hier, dass es Nietzsche um einen neuen Typus geht, und nicht um das Bewahren des Menschen. Was bewahrt werden muss ist vielmehr ein Prinzip, das zwar auch waltet im Menschen, das aber viel älter ist als er. Der neue Typus hält die größten Gefühlsgegensätze aus, ohne eines neutralisierenden Glaubens zu bedürfen (eines Christentums). Das Aushalten dieser Gegensätze ist auch ein vermitteln, denn es geht um ein Individuum, das sie in einer Brust trägt. Der Wille zur Macht scheint hier sehr ähnlich zu sein mit dem 'Prinzip der Mittelbarkeit', das Jonas identifiziert hat als Wesen der Entwicklung des Lebens. Nietzsche behauptet also, dass diese Entwicklung nur in einem anderen Typus (ob biologisch anders muss hier offen bleiben) fortgesetzt werden kann<sup>274</sup>. Es gibt Tendenzen bei Nietzsche wo die menschlichen Merkmale, zumal das Bewusstsein, in Frage gestellt werden. Das bedeutet, dass das Wertvolle am Menschen seine Brückenhaftigkeit zwischen Tier und Übermensch ist, und nicht sein aktueller Status als zweckmäßigster Organismus wie bei Jonas<sup>275</sup>. Uns käme keine Aufgabe des Bewahrens zu.

Dass Nietzsche sich bezüglich der Überwindung des Nihilismus konzentriert auf einen neuen Typus, hat m. E. zwei Ursachen: Erstens war es in seiner Zeit noch schwer vorstellbar, wie die Technik ein alles beherrschendes Eigenleben führen würde und die reale Drohung, dass der höchste bislang bekannte Typus, der Mensch, alles Leben auszulöschen imstande sein würde, wie es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

---

273 Mein Versuch in Teil IV ist es, *Verantwortung* eben als eine solche 'Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst' zu fassen. Er könnte somit als Versuch einer Versöhnung von Nietzsche und Jonas gelesen werden.

274 Wir erinnern an die Berglandschaft-Metapher von R. Dawkins: der Mensch stünde auf einem Gipfel; der Übermensch auf einem anderen. Der Übergang zu dem Übermensch würde zunächst einen Schritt zurück ins Tal implizieren.

275 Nietzsche war hier wie immer äußerst selbstkritisch, und sieht die Größe seiner Aufgabe, ein neues Ideal aufzustellen. In dem Nachlassfragment überschrieben 'Wir Hyperboreer' heißt es „Mein Schlußsatz ist: daß der *wirkliche* Mensch einen viel höheren Werth darstellt als der 'wünschbare' Mensch irgend eines bisherigen Ideals; daß alle 'Wünschbarkeiten' in Hinsicht auf den Menschen absurde und gefährliche Ausschweifungen waren, mit denen eine einzelne Art von Mensch *ihre* Erhaltungs- und Wachthumsbedingungen über der Menschheit als Gesetz aufhängen möchte; daß jede zur Herrschaft gebrachte 'Wünschbarkeit' solchen Ursprungs bis jetzt den Werth des Menschen, seine Kraft, seine Zukunfts-Gewißheit *herabgedrückt* hat; daß die Armseligkeit und Winkel-Intellektualität des Menschen sich am meisten bloßstellt, auch heute noch, wenn er *wünscht*; daß die Fähigkeit des Menschen, Werthe anzusetzen, bisher zu niedrig entwickelt war, um dem tatsächlichen, nicht bloß 'wünschbaren' *Werthe des Menschen* gerecht zu werden; daß das Ideal bis jetzt die eigentlich welt- und menschverleumdende Kraft, der Gifthauch über der Realität, die große *Verführerin zum Nichts* war.“ (KSA 13, 11[118]).

der Fall war. Zweitens die Sensitivität Nietzsches, die in seinen Zeitgenossen subtile (oder offenkundige) allzumenschliche Züge meisterhaft erkannt hat und aus ihnen ein Zeichen des allgemeinen Verfalls ableiten konnte. Sein Geist drang dort vor, wo es unheimlich war, und so kam er zu der Feststellung, dass der Mensch etwas sei, das überwunden werden muss.

Was wäre Nietzsches vermutliche Reaktion auf die technologische Gefahr, Jonas vordergründige Ansporn zum 'Prinzip Verantwortung'<sup>276</sup>? Er würde den Typus Mensch, die Psychologie der Technikpraxis scharfsinnig beobachten, und die nihilistischen Züge dort versuchen nachzuweisen. Ob er für den Zweck der späteren *Überwindung* des Menschen die Notwendigkeit dessen *Bewahrung* hervorheben würde, lässt sich nicht ausmachen.

#### ***1.4 Jonas' Verständnis vom Nihilismus***

Für Jonas ist der Nihilismus eine Folge des Dualismus, wie wir bereits bei der Besprechung der Gnosis gesehen haben<sup>277</sup>.

Plato sah das Werden als ein Mittleres zwischen Nichtsein und Sein, teilhabend an beiden, und die ins Werden eingetauchte Seele als offen für das ewige Wissen der Vernunft. Das übermächtig gewordene Werden, abgeschnitten vom ewigen und vernünftigen Sein, überlieferte das Ich dem Schwindel seiner Freiheit und ließ die Begegnung mit dem Sein zur Begegnung mit dem Nichts werden. Der moderne Nihilismus, dem Nietzsche nachspürte, nötigt dazu, die Seinsfrage im nachplatonischen Zeitalter neu zu stellen. Sie muß historisch den Gründen der nihilistischen Erfahrung nachfragen; sie muß ontologisch das Wesen menschlicher Freiheit im Verhältnis zur übrigen Lebenswelt, ja zur ganzen Natur zu bestimmen suchen; und sie findet in der inneren Transzendenz jener Freiheit die Anzeige, um sich metaphysisch einem neuen Sinn von Transzendenz und Ewigkeit entgegenzutasten.<sup>278</sup>

In Jonas' Analyse des Nihilismus ist nicht die christliche Moral die große Ursache alles Übels, sondern er macht verschiedene Aspekte fest:

1. Die kosmische Einsamkeit (ZNE, 7). Es ist Pascals Schaudern vor den unendlichen

---

276 Das tiefere Motiv könnte die Wiederherstellung der Ehrfurcht vor Gott sein, dem jüdischen Gott, wie Jonas ihn versteht.

277 Siehe I, 48.

278 PL, 310. Das 'Prinzip Verantwortung' könnten als Versuch, den Nihilismus zu überwinden gelesen werden: "Beim derzeitigen prekären und verwirrten Zustand der Werttheorie, mit ihrer letztlich nihilistischen Skepsis, ist dies [die ethisch-metaphysische Frage nach dem Seinsollen des Menschen, KV] kein hoffnungsvolles Unternehmen." (PV, 102). Vgl. „Nun zittern wir in der Nacktheit eines Nihilismus, in der größte Macht sich mit größter Leere paart, größtes Können mit geringstem Wissen davon, wozu“ (PV, 57).

Weiten des Alls, im Gegensatz zu dem fundamentalen Vertrauen eines Giordano Bruno<sup>279</sup>. Die Auszeichnung des Menschen, die wir oben beschrieben haben, führte zu der „unüberbrückbare[n] Kluft die uns von dem Rest der Wirklichkeit scheidet“ (ZNE, 7).

Sinn wird nicht mehr gefunden, sondern „gegeben“; Wert wird nicht mehr wahrgenommen in der Schau des objektiven Seins, sondern gesetzt als Tat der Wertung. Als Funktion des Willens sind die Zwecke meine alleinige Schöpfung. Wille ersetzt Schau; die Zeitlichkeit des Aktes verdrängt die Ewigkeit des „Guten an sich“. Dies ist die Nietzschesche Phase der Situation, in der der europäische Nihilismus an die Oberfläche bricht. Nun ist der Mensch allein mit sich.“ (ZNE, 8).

Bei Nietzsche sind Werte per se 'Tat der Wertung'. Hier wird der Unterschied der beiden Analysen noch einmal deutlich. Jonas' objektive Werte würden von Nietzsche als Resultat eines Willens zur Macht gesehen, und umgekehrt deutet Jonas den Willen zur Macht als Ersatz für die Schau der Werte. Die entscheidende Folge von diesem Ersatz ist die Verdrängung von Zwecken aus der Natur. Jonas spricht von der 'Nietzscheschen Phase der Situation': Es gibt keine im Sein begründete Hierarchie der Werte mehr.

2. Der extreme Dualismus im Nihilismus macht, dass der Mensch sich nicht als Teil sondern als Gefangene des Systems (ZNE, 13) empfindet. Er musste für die Gnostiker auf die Spitze getrieben werden. Die Welt musste völlig von der Göttlichkeit entleert werden. Gott ist jenseits des irdischen Gefängnisses, dessen Schöpfer, der Demiurg, die totale Kontrolle über alle Geschöpfe hat (bis auf ihr Pneuma). Der bösertige Demiurg ist als Schöpfer Verursacher von Lust und Leid, aber, über die Moral, auch von unseren Entscheidungen:

So wie das physische Gesetz, das Fatum, die Leiber in das allgemeine System fügt, so das moralische Gesetz die Seelen, indem es sie dem demiurgischen Regime gefügig macht. Insoweit als das Prinzip dieses Moralgesetzes „Gerechtigkeit“ ist, nämlich Lohn- und Strafgerechtigkeit (vor allem letztere), hat es im Psychischen denselben Zwangscharakter, wie ihn das kosmische Schicksal im Physischen hat. (ZNE, 18)

Der Wert des Schöpfungsganzen ist nihil. Um das denken zu können, mussten die Gnostiker einen ungeschundenen inneren Kern, das unweltliche Pneuma bemühen. Sonst würde ein performativer Selbstwiderspruch vorliegen – und wäre die Gnosis tot geboren. Ein konsequenter Dualismus führt immer zu eine Art Pneuma, ein unweltlicher Kern der auf dem Gipfel der individuellen Erfahrung die unweltliche Sphäre mit der weltlichen verbindet. Die Einheit des Individuums bürgt in ihrer äußersten Kraftakt für die Einheit beider Sphären. Jonas sieht hier die Parallele zum Existentialismus:

In dieser Konzeption einer trans-essentiellen, sich frei entwerfenden Existenz sehe ich etwas Vergleichbares zum gnostischen Begriff von der trans-psychischen Negativität des unweltlichen

---

<sup>279</sup> Siehe PU, 110-111.



Pneuma. (ZNE, 19)

3. Im Existentialismus steht die Freiheit total zur Verfügung, oder sind wir gar zu ihr verurteilt (Sartre): Es gibt überhaupt kein 'Kosmos' mehr und der 'Pneumatikos' ist zurückgeworfen auf seine Freiheit die entgöttlicht ist, wie sie bei den alten Gnostikern entweltlicht war. Freiheit ist ziellos im 'innerweltlichen Nihilismus' (ZNE, 20).

Jonas hält das Fehlen einer Metaphysik, und damit die Dimension der Ewigkeit, dafür verantwortlich, dass die Gegenwart in Heideggers Sein und Zeit keinen eigenen Status hat. „Es ist also Ewigkeit, nicht Zeit, die Gegenwart gewährt und ihr einen eigenen Status im Fluß der Zeit gibt; und es ist der Verlust der Ewigkeit, der für den Verlust einer echten Gegenwart verantwortlich ist.“ (ZNE, 23). Er wird zum 'ungastlichen Nullpunkt' bloßer formaler Entschlossenheit' (ZNE, 22). Er ist bloß der konstruierte dimensionslose Punkt um die Freiheit zu verorten, die restlos reduziert werden kann auf das Überhebeln von Vergangenheit in die Zukunft, ohne die Möglichkeit in der Gegenwart zu verweilen. Wir werden unten sehen, dass Jonas die *Entscheidung* als Verweilen in der Gegenwart versteht, und so eine gewisse Autonomie gegenüber dem Fluss der Zeit betont.

### ***1.5 Jonas' Überwindung des Nihilismus***

Für Jonas fängt die Überwindung des Nihilismus also an mit der *Einsicht* in seiner Inkonsistenz. Er zeigt, dass die großen monistischen Lösungen, der Naturalismus und der Dualismus, verschwiegene dualistische Annahmen machen und dadurch inkonsistent werden. Das naturalistische Verbannen von Zwecken aus der Natur, unter dem Vorwand wissenschaftlicher Rigorosität, der zufolge Anthropomorphien partout verdächtig sind, macht eine dualistische Annahme.<sup>280</sup> Die idealistische Erklärung muss die Wirklichkeit als Erscheinung der Idee begreifen, deren Wesen sich nicht in der Wirklichkeit erschöpft. Auch hier wird die Theorie durch eine dualistische Voraussetzung lizenziert. Jonas beobachtet diese Unzulänglichkeiten scharf. Wir

---

<sup>280</sup> Vgl. Teil II, S. 63. Der Physikalismus stößt auf ihre Grenzen wenn er Wesen und Wirksamkeit des Geistes erklären muss. Wenn alle Zwecke Illusionen sind, gibt es keine *Gründe* mehr für einen bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit. Oder der Begriff 'Grund' müsste auch naturalisiert werden – Aber das müsste grundlos geschehen. In dem Moment spricht Jonas von dem Selbstmord der Vernunft.

rekonstruieren Jonas' Gedanken zu der Überwindung des Nihilismus in drei Schritten:

1. Die gelebte Einsicht in der Unzulänglichkeit des Dualismus ist also der erste Schritt zur Überwindung des Nihilismus bei Jonas.

Der Bruch zwischen Mensch und totalem Sein ist am Grunde des Nihilismus. Die logische Fragwürdigkeit des Bruches, d.h. eines Dualismus ohne Metaphysik, also eines Dualismus mit monistischer Voraussetzung, macht seine Tatsache nicht weniger wirklich, noch seine Alternative annehmbarer: Der gebannte Blick auf das isolierte Selbst, zu dem er den Menschen verurteilt, mag sich eintauschen wollen gegen einen monistischen Naturalismus, der mit dem Bruch zugleich die Idee des Menschen als Menschen beseitigen würde. Zwischen dieser Scylla und jener Charybdis, ihrer Zwillingschwester, schwankt der moderne Geist. Ob ihm ein dritter Weg offensteht, einer, der die dualistische Entfremdung vermeidet und doch genug von der dualistischen Einsicht bewahrt, um die Menschlichkeit des Menschen zu erhalten – dies herauszufinden ist Sache der Philosophie. (ZNE, 25).

Wenn der Mensch wieder beheimatet ist im Ganzen, wenn er sein Herausstehen aus der Natur nicht länger mit dualistischen Gebilden unterstreichen muss, sondern seine Freiheit als integriert erlebt, ist der erste Schritt zur Überwindung des Dualismus gemacht. Der Einsicht liegt also eine Selbsterfahrung zugrunde, die ihrerseits von den Umständen abhängt. In den Laubgräbern oder Gulags oder KZs hatte sie eine sehr geringe Chance. Das Leiden ist nur auszuhalten in einer als böse erfahrenen Welt, wenn wenigstens der Kern der Freiheit nicht von ihr besudelt ist. Das 20. Jahrhundert musste gnostisch empfinden, aber eine 'gnostische' Theorie war nicht mehr möglich.

2. Aber die Einsicht, dass der Monismus *gültig* ist (vielleicht jedoch unbeweisbar) reicht noch nicht aus. Die Entwertung der Welt muss überwunden werden. Warum führt das Jonas nicht zu Phantasien über die Überwindung des Menschen? Oder zu der logischen Konsequenz, dass wir die 'Absicht der Schöpfung' (MGS) selbst in die Hand nehmen sollten, da wir doch der bislang höchste ihrer Gipfel sind. Ich glaube, weil er dies für unmöglich und unerwünscht hält als bewahrender Denker. Das liegt an seinen Lebenserfahrungen, die denen des Misanthropen Nietzsche in diesem Punkt diametral entgegengesetzt sind. Im Prinzip Verantwortung geht die Argumentation auf die 'Menschheit', doch nur wenn diese abstrakt als Zwecke- und Werte hegende Wesen vorgestellt wird, kann ein QED erreicht werden. Das müsste den Gedanken an einen 'Zweckwesen' höher als der Mensch zulassen. Aber das hält Jonas für unmöglich, weil wir keinen anderen Begriff von Zweck haben als eben den, der unsere Reflexion uns liefert.

Aus nietzschescher Sicht würde Jonas einen Aspekt des Menschen überbetonen: Dass er

ein Tier ist, dem 'befohlen werden muss'<sup>281</sup>. Deshalb muss die menschliche Freiheit unter ein allgemeines Gebot gestellt werden: 'dass eine Menschheit sei'. Unter monistischen Bedingungen muss dieses Gebot aus dem Sein abgeleitet werden<sup>282</sup> Es geht Jonas um die *absolute* Gewissheit der Geltung dieses Gebots – über die anderen Ge- und Verbote lässt sich reden<sup>283</sup>.

3. Wäre der Nihilismus damit überwunden? Der höchste Wert wäre wiederhergestellt, aber noch nicht die *Rangordnung* von Werten. Unter dem vagen Gebot, dass wir die Gattung nicht aufgeben dürfen (das einzige laut Jonas beweisbare) könnte viel Verzweiflung aufkommen und eine geradezu nihilistische Stimmung entstehen. Die Verantwortung für die Zukunft der Menschheit liegt in den Händen der Menschheit. Es geht um politische Entscheidungen gegen gefährliche technologische Projekte. Jonas lehrt die 'gesunde' Furcht. Doch für den Einzelnen bedeutet das wenig Hoffnung. Es ist nicht seine Macht, die bezähmt werden muss. Seine Freiheit wird nicht tangiert von dem obersten Gebot; es gibt ihm keine Handlungsanleitung. In der Tat: es geht hier um das Phänomen Verantwortung als Sorge um das Sein (PV, 391). Für die Überwindung des Nihilismus sind wir also auch angewiesen auf die Faktizität der Sorge, die begriffen wird als Verbindung der ontologisch begründeten Verantwortung für das Sein und der phänomenalen Verantwortung, die wir erfahren. Im Prinzip Verantwortung heißt es:

Mit jedem Kinde, das geboren wird, fängt die Menschheit im Angesicht der Sterblichkeit neu an, und insofern ist hier auch Verantwortung für den Fortbestand der Menschheit im Spiel. Aber dies ist schon zu abstrakt für das jetzt betrachtete Urphänomen äußerster Konkretheit. (PV, 241)

Aber die Konkretheit kann keine Theorie begründen, denn sie würde ein *bestimmtes* Menschbild voraussetzen, was laut Jonas nicht möglich ist, denn „Von der immer offenen *Frage*, was der Mensch sein soll, deren Antwort wandelbar ist, sind wir in der totalen Gefahr des welthistorischen Jetzt zurückgeworfen auf das erste, jener Frage immer schon zugrundeliegende, aber bisher nie aktuell gewordene *Gebot*, daß er sein soll – allerdings als Mensch.“ (PV, 249-250)<sup>284</sup>. Eine Rangordnung von Werten kann

281 Die fröhliche Wissenschaft IV, Nr. 347; KSA 3, S. 581ff.

282 Siehe unten, Teil III, Kapitel 2.

283 Die intensive diskursethische Beschäftigung mit Jonas versucht dieses Gebot als notwendige Voraussetzung des rationalen Diskurses herauszustellen. Damit geht sie an Jonas' Intention vorbei, ein bindendes Gebot zu begründen, dass der Rationalität voraus geht.

284 Der vorangehende Satz lautet: „Zum Glück für unser theoretisches Unterfangen und zum Unglück für unsere heutige Lage brauchen wir uns auf eine Theorie vom bonum humanum und vom 'besten Menschen', die sich aus einer Erkenntnis seines Wesens herleiten müßte, nicht einzulassen. Für den Augenblick tritt alle Arbeit am »eigentlichen« Menschen zurück hinter der bloßen Rettung der *Voraussetzung* dafür – der *Existenz* einer Menschheit in einer zulänglichen Natur.“ (PV, 249). Hier zeigt sich am deutlichsten der Unterschied zu Nietzsche, der sich immer darum bemüht hat, den

nur dort bestehen, wo es einen höchsten Wert gibt *und* alle konkreten Werte gleichsam von ihm durchtränkt sind. In Jonas' Denken ist dieser höchste Wert die Verantwortung dafür, dass es weiterhin Zwecke geben kann, die konkret wird in der Sorge. Das heißt unmittelbar auch eine Sorge für die Natur, weil Mensch sich von der Natur 'ohne Karikatur des Menschbildes nicht trennen lässt' (PV, 245). Jonas spricht in dieser Hinsicht von der 'Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Natur' (PV, 246). Die Überwindung des Nihilismus bedarf also laut Jonas neben dem absoluten Gebot der konkreten Einsicht, dass unsere Werte mit ihm zusammenhängen.

### ***1.6 Jonas' Kritik an dem Übermenschen***

Sind Jonas' Gedanke von der Rettung der Voraussetzungen einer künftigen Menschheit und Nietzsches mächtige Bild vom Übermenschen wirklich so verschieden? Bei Nietzsche wären die 'Voraussetzungen' für das Weiterexistieren radikaler gedacht; bei ihm könnte die 'Menschheit' nur weiter existieren indem sie sich in eine andere Gattung (in ein andersartiges Geschöpf) verwandelt. Jonas hat den Gedanken des Übermenschen im Rahmen seiner Utopiekritik verworfen. Das Ideal des Übermenschen ist bloß formal, es ist 'Übergang-sein' (PV, 280). Jonas betont, dass Nietzsche nicht konkret wird über den Übermenschen. Er nenne zwar 'Härte' und 'Tapferkeit' als Tugenden des Übermenschen, es sei aber schwer einzusehen wie dies mehr sein könnte als eine Steigerung des heutigen Menschen, so wie er sich immer gesteigert hat. „Der Übermensch war schon immer da“ (PV, 281). Es geht auch nicht darum, den Übermenschen als neue Gattung zu verstehen. Nietzsche wollte einen neuen *Typus*, der sich vielleicht aus dem aktuellen Menschen entwickeln kann. Wichtig ist, dass das *Bewahren* für ihn anders als für Jonas ein Überwinden ist. Mit anderen Worten: Nietzsche nimmt das ständige Sichselbstübertreffen, das beide in der Natur des Menschen veranlagten, ernster als Jonas es tut. Für Jonas wird es zum Problem:

Wieso wird zur Pflicht, was vom Sein seit je schon fürs Ganze betreut wird durch alles Einzelwollen hindurch? Wieso das Herausstehen des Menschen aus der Natur, wonach er ihrem Walten durch Normen zu Hilfe kommen und dafür sein eigenes, einzigartiges Naturerbe, die Willkür, beschränken soll? Wäre nicht gerade deren vollste Ausübung die Erfüllung des Naturzwecks, der sie hervorbrachte – wohin immer sie führen mag? Eben dies wäre der Wert an

---

'besseren Menschen' zu formulieren.

sich, dem die Bewegung des Seins zugestrebt hatte; dies sein Spruch, der Beipflichtung verlangen könnte, sie aber durchaus nicht nötig hat. (PV, 158)

Zugespitzt formuliert: Nietzsche würde Jonas' Pathos des Bewahrens nihilistische Züge unterstellen, weil in ihm das Leben nicht mehr über sich hinaus wagt. Umgekehrt würde Jonas Nietzsche als Nihilist abstempeln, da er „Werte“ nicht als seiend verstehen kann, und so keinen gehaltvollen höchsten Wert denken kann.

Also haben wir Jonas' Verantwortungsethik als den Versuch gedeutet, den Nihilismus oder Wertrelativismus zu überwinden und neben Nietzsches Versuch gestellt. Bei Nietzsche ging es um eine höhere Art Wertschätzung, die nur verstanden werden konnte als eine Leistung des zu kommenden neuen Typus. In Kapitel 2 werden wir uns genauer mit Jonas' Argumentationsschritte auseinander setzen, und versuchen, die Abweichung von der Philosophie des Organischen aufzuzeigen, mit Blick auf eine alternative Theorie der Verantwortung, die wir dann versuchen im Anhang zu skizzieren.

## **Kapitel 2 . Der Begründungsweg im 'Prinzip Verantwortung'**

In der ersten Begegnung mit Jonas' Argumentation sahen wir schon den Kern seiner Verantwortungstheorie: das Sein selbst hegt Werte, und schon deshalb haben wir ihm gegenüber Verantwortung. Das Sein ist die Instanz der Verantwortung. Instanz und Gegenstand fallen somit zusammen: wir haben Verantwortung für das Sein insofern es einen bestimmten Charakter hat, nämlich Zwecke hegt. Der Gegenstand der Verantwortung ist also, wie wir gesehen haben, das Weiterexistieren von Zwecken, und dies können wir nur als Pflicht zum Instandhalten der Menschheit begreifen. Das oberste Gebot ist, dass eine Menschheit sein soll; daraus folgen alle anderen Gebote, die anknüpfen können an die phänomenale Evidenz der Verantwortungs-Situation. Wir begriffen diesen Gedanken als die Überwindung des Nihilismus, und kontrastierten ihn mit Nietzsches Denken, das stets um einen neuen Typus bemüht ist, das also das Instandhalten selbst bereits als ein Überwinden verstehen musste. Für Nietzsche ist der Mensch darum kein Argument; für Jonas ist er es als Kronzeuge und Gipfel der Zweckhaftigkeit der Natur. Wir wollen in diesem Kapitel Jonas' Gedankengang genauer nachvollziehen. Dabei sollen die Schwächen hervorgehoben werden, die wir später versuchen mit einer 'alternative' Theorie zu begegnen (Teil IV). Dabei geht es insbesondere um Inkonsistenzen zwischen der Philosophie der Verantwortung und der Philosophie des Organischen.

Zuerst zeigen wir die Unzulänglichkeit bisheriger Ethiken aus Jonas' Gesichtspunkt, und die Notwendigkeit, sie zu erweitern (2.1). Dann vollziehen wir Jonas' Begründungsweg nach (2.2) und referieren schließlich seine konkrete Gestaltung der Philosophie der Verantwortung (2.3).

### ***2.1 Die Unzulänglichkeit bisheriger Ethik***

Um sein Projekt einer Zukunftsethik 'für die technologische Zivilisation' (so der Untertitel von PV zu rechtfertigen, muss Jonas zunächst zeigen, dass die bisherige Ethik dazu nicht ausreicht. Etwas muss sich wesentlich an den Umständen geändert haben, so dass Probleme strukturell nicht mit der herkömmlichen Ethik und ihren Geboten gelöst

werden können. Zunächst skizziere ich darum das Vorverständnis der Ethik, das hier eine Rolle spielt.

Bei einem ethischen Verhältnis (insbesondere bei der Verantwortung) gibt es immer eine dreigliederige Struktur: Ein handelnder Akteur, eine urteilende Instanz, und ein Gegenstand derer Intentionalität. Ein Versprechen zum Beispiel hat einen Akteur, der einer anderen Person (die Instanz) etwas (den Gegenstand) verspricht. Bei der Sorge ist das Versprechen unausgesprochen, dort hütet der Akteur für den 'Gegenstand' der Sorge, etwa ein Säugling. Die Instanz, die das Verhalten eine ethische Dimension gibt, ist ein Selbstversprechen, und wesentlich etwas, wovon der Akteur sich distanzieren kann.

Ob man einen Wertrelativismus anhängt oder nicht, um von einer ethischen Handlung sprechen zu können, müssen wir die Kriterien ihrer Bewertung als eine Instanz begreifen die immer auch die kulturellen Grundnormen mit einschließt. Der Bruch eines Versprechens wäre kein ethisches Brechen wenn es nicht durch einen Instanz verurteilt würde. Auch evidente Gebote brauchen um zu gelten eine Instanz (dieser kann seinerseits gewachsen sein durch und an dieser Evidenz). Das ist die allgemeine ethische Situation, sozusagen die Grammatik die per se für eine Ethik gilt. Jonas versucht nun zu zeigen, dass in der modernen Zivilisation sich der Gegenstand und die Instanz entschieden geändert haben, wodurch der Akteur sich nicht mehr an der herkömmlichen Theorie *allein* orientieren kann<sup>285</sup>.

---

285 Dieser Gedanke von Jonas ist wohl am meisten missverstanden worden. So schreibt L. Schäfer in seiner Studie „Das Bacon-Projekt“ über Jonas: „Aber das Prinzip Verantwortung kann nicht >>alle frühere Ethik ersetzen<<, wie Jonas meint, sondern es setzt Ethik in traditionellem Sinne immer schon voraus und bringt darin eine bestimmte Qualifikation zum Ausdruck.“ (S. 87). Jonas geht es auch um eine bestimmte Qualifikation, aber diese wird vom *Gegenstand* der Ethik her verstanden. Im herkömmlichen zwischenmenschlichen Bereich reicht die kategorische Imperativ Kants, meint auch Jonas. Seine Kritiker sehen in seiner Ergänzung und die laut Jonas dafür nötige alternative *Begründung* der Ethik die Gefahr, dass damit die *Autonomie* des Menschen über Bord geworfen wird. Ich halte das für übertrieben, denn das Sollen ist doch immer abhängig von unserer 'Lesart' der Natur. Jonas zeigt bloß, *dass* dieses Sollen im Sein begründet ist, nicht wie es konkrete Handlungsoptionen vorentscheidet. Die geforderten Maßnahmen sind, so meine ich zudem, gar nicht so alternativ wie es oft von Autoren zwecks Abgrenzung dargestellt wird (Schäfer, aaO, S. 119). Überdies wird Jonas angelastet, „die Verabschiedung des Zukunftdenkens zugunsten des Bewahrungsdenkens zu gebieten“ (S. 267). Dies ist eine grobe Verstellung, und Jonas hat besser verdient. Die Dichotomie Zukunftdenken-Bewahrungsdanken erscheint wie Propaganda, die versucht zu Verdrängen dass Bewahren eben das ist, was unsere primäre Einstellung zur Zukunft bestimmen soll.

### 2.1.1 Der Gegenstand der Ethik

Die überlieferte Ethik hatte immer nur den Menschen zum Gegenstand<sup>286</sup>. „Ethische Bedeutung gehörte zum direkten Umgang von Mensch mit Mensch, einschließlich des Umgangs mit sich selbst; alle traditionelle Ethik ist *anthropozentrisch*.“ (PV, 22). Dabei wurde das Wesen des Menschen als Konstant angesehen. Insofern ethisch relevant, war das Wesen des Menschen unveränderlich. Der Mensch war selbst kein Objekt der technischen Verbesserung. In ethischen Zusammenhängen war er als menschlich gegeben: der Gedanke an die Manipulation des menschlichen Wesens kam nicht auf. Traditionelle Ethik, wie sie repräsentiert wird durch die zehn Gebote, hatte es mit Personen in ihren Interaktionen zu tun. Das Zentrum der ethischen Theorie bildet die Handlung, wobei immer mindestens zwei Personen involviert waren (dies bestätigt ein Blick auf die zehn Gebote). Nur eine Handlung könnte einer anderen Person gegenüber richtig oder falsch sein.

Das rechte Tun aber ist am besten aufgehoben beim rechten Sein: darum hatte die Ethik es vornehmlich mit der »Tugend« zu tun, die eben das bestmögliche Sein des Menschen darstellt und wenig über ihre Betätigung hinaus auf das entferntere Danach blickt. (PV, 222)

Die Naturgesetze, obzwar auch göttlich und bei Platon von den Göttern erlassen (Timaios 40e), können nie an die Menschen appellieren. Die Idee, dass dem Meeresspiegel, den Gezeiten und deren Gott geholfen werden kann uns sogar sollte, wäre unvorstellbar. Etwas Außermenschliches konnte nicht Gegenstand der Ethik werden.

Das hat sich heute offensichtlich geändert. „Die moderne Technik hat Handlungen von so neuer Größenordnung, mit so neuartigen Objekten und so neuartigen Folgen eingeführt, daß der Rahmen früherer Ethik sie nicht mehr fassen kann.“ (PV, 26). Die menschliche Macht erstreckt sich über die gesamte Biosphäre. Alles was die Natur hervorgebracht hat, kann durch die Technologie verändert werden – inklusive der Mensch selbst. Riesendämme werden gebaut um den Energiegier riesiger Städte zu sättigen, Öltanker durchkreuzen unaufhörlich die Ozeane<sup>287</sup>, weite Felder mit immer

---

286 Ausnahmen sind Tier-Ethiken die immer da waren und zeigen, dass das Gefühl als Quelle bisweilen eine größere Rolle gespielt hat als die Rechtfertigung, also irgendeine Form von Reziprozität, die nur zwischen Personen möglich ist.

287 Die kapitalstarke Ölwirtschaft ist ein gutes Beispiel dafür, wie das so regelmäßig wie die Ölkatastrophen (zB in der Bai von San Francisco in 1996 und in November 2007, oder November 2002 an der spanischen Nordküste ) wiederkehrende Bürgerbegehren den Gang der Dinge kaum beeinflussen kann. Die 'eigenen Gesetze' der Ölbranche belegen was Jonas Verselbständigung der Technik nennt.



notwendigeren Pestiziden besprüht, - alles mit den bekannten ökologischen Katastrophen zur Folge. Diese Naturzerstörung findet fast immer statt aufgrund menschlicher Wünsche, die im Nahbereich entstehen: Bedarf von Energie, ist der gemeinsame Nenner der meisten technologischen Anstrengungen (und von allen von mir hier genannten). Ob es um direkte Energieaufnahme (Nahrung) oder Energie für das Wohlbefinden (Wärme, Licht, Mobilität) geht, spielt keine Rolle. Die augenscheinliche Ausnahme bildet die reine Wissenslust als Grund für Einsatz von Technologie; die Marsmissionen oder der Bau des LHC im CERN geschehen für die Befriedigung menschlicher Neugier. Sie werden meistens dadurch gerechtfertigt, dass nach Leben gesucht wird (oder nach seiner Voraussetzung: Wasser), nach einer letzten physikalischen Erklärung. So ist auch dieser Aufwand zu verstehen als Versuch, es sich als Menschheit kosmisch bequem zu machen. Diese allzumenschlichen Bedürfnisse haben in den letzten paar hundert Jahren die exponentiell steigende technologische Entwicklung zur Folge. Die immer rasantere Entwicklung der Technologie lässt sich durch die Rückwirkung erklären:

Ihre kumulative Schöpfung, nämlich die sich ausdehnende künstliche Umwelt, verstärkt in stetiger Rückwirkung die besonderen Kräfte, welche sie hervorgebracht haben: das schon Geschaffene erzwingt deren immer neuen erfinderischen Einsatz in seiner Erhaltung und weiteren Entwicklung und belohnt sie mit vermehrtem Erfolg – der wieder zu dem gebieterischen Anspruch beiträgt.  
(PV, 31)

In dem kumulativen Antrieb, es sich möglichst bequem zu machen, hat die Technologie ihren letzten Grund und Rechtfertigung. Damit ist sie nichts neues unter der Sonne. Wenn die Affen die Chance gehabt hätten, hätten sie sich gewiss mit Technologie ausgestattet<sup>288</sup>. Die Triebe sind uralte, und deren Befriedigung über kaum noch übersehbare Wertschöpfungsketten erscheint zunächst als quantitative Steigerung, nicht als Neuartigkeit. Auch wenn die Mittelbarkeit der Befriedigung, deren Aufstieg Jonas als Grundfigur für die Entwicklung des Lebens ansetzt, dafür sorgt, dass die gesamte Biosphäre technisch kontrollierbar und reproduzierbar ist, leuchtet nicht ein, warum das zu neuartigen Imperativen zwingt. Ein Kunststoffrasen ist doch ethisch genauso wertlos wie ein echter Rasen?<sup>289</sup> Natürlich geht es Jonas nicht um den Rasen oder um einzelne Naturdinge. Diese wären in der Tat nicht mit Argumenten an Bord der *Ethica* zu holen.

---

288 Wie in dem Film *Planet of the Apes* von 19

289 Ja sogar dieser Unterschied selbst wird als künstlich entlarvt. Je größer die Naturbeherrschung, desto weniger werden die Produkte der Natur als übernatürlich betrachtet. Alles ist prinzipiell künstlich herstellbar, also wird der Unterschied natürlich – künstlich hinfällig.

Allein das Sentiment für die Natur, wie sympathisch auch, kann nicht rütteln an die Prämissen einer Theorie die in ihrer ganzen Tradition aus guten Gründen anthropozentrisch war. Wenn der Eisbär keinen moralischen Wert hat, kann auch der bedrohte Eisbär diesen nicht plötzlich bekommen<sup>290</sup>.

Manche Denker der ökologischen Ethik<sup>291</sup> appellieren an die Pflicht, die *Artenvielfalt* auf Erden zu bewahren als der Natur höchstes Werk. Ist diese Pflicht mehr als eine bloße Abstraktion unserer Sentimente? Der Mensch als Hüter der Erde ist eine alte biblische Vorstellung; Noah nahm die Tiere in Paaren an Bord. Doch in dem Mythos war das die Erklärung für deren Existenz in der heutigen nachsintflutlichen Welt, nicht die Demonstration einer Pflicht zu deren Bewahrung. Das Bemühen um Artenvielfalt ist lobenswert, aber entspringt der *menschlichen* Vorstellung, damit käme das Leben besser voran, und setzt dies (das Vorankommen) als das höchste Gut. Der Mensch, das Tier das Enzyklopädiem macht, projiziert seine Vorstellungen in die Natur. Es geht der Natur natürlich nicht um Artenvielfalt – auch nicht in Jonas' Teleologie.

Wo setzt Jonas denn an? Wo ist die Not die eine neuartige Ethik rechtfertigen kann?

Nicht ihr oder ich: es ist der kollektive Täter und die kollektive Tat, nicht der individuelle Täter und die individuelle Tat, die hier eine Rolle spielen; und es ist die unbestimmte Zukunft viel mehr als der zeitgenössische Raum der Handlung, die den relevanten Horizont der Verantwortung abgibt. Dies erfordert Imperative neuer Art. Wenn die Sphäre des Herstellens in den Raum wesentlichen Handelns eingedrungen ist, dann muß Moralität in die Sphäre des Herstellens eindringen, von der sie sich früher ferngehalten hat, und sie muß dies in der Form öffentlicher Politik tun. (PV, 32)

Die Sphäre 'wesentlichen Handelns' hat sich offenbar vergrößert. Die angewendeten Mittel können einfach nicht mehr ethisch neutral betrachtet werden. Das Wissen um die Konsequenzen spielt also eine viel größere Rolle in der gesuchten Ethik. Die Frage ist aber, warum diese Tatsachen der Fernwirkung das Wesen des ethischen Handelns verändern. Das Wissen um die Folgen kann als pragmatische Appendix bei der herkömmlichen Ethik aufgenommen werden. Die Ausweitung des Gegenstandsbereichs der Ethik um das Nichtmenschliche verändert ihre Anwendung, nicht ihr Wesen. Warum hält Jonas dann eine alternative Begründung der Ethik für notwendig?

---

290 Der berliner Eisbär Knut hat weltweit für Schlagzeilen gesorgt – bis er sich als Raubtier zeigte.

291 Vgl. das ausführliche Werk Dieter Birnbachers. Eine Bibliographie befindet sich unter <http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/philo/personal/ptphil/birnbacher/>.

### **2.1.2 Die Instanz der Ethik**

Unter modernen Voraussetzungen hat sich auch das geändert was ich die Instanz nenne. In den bisherigen Ethiken waren wir wesentlich Zeitgenossen. Es ging um Handlungsregelungen in der Gegenwart. Jede Verpflichtung war eine Verpflichtung gegenüber Zeitgenossen. Ob eine Handlung gut oder schlecht ist, lag an ihrer unmittelbaren Folge in der Gegenwart. Die sittliche Qualität von Fernwirkungen liegt selbst nicht mehr bei den Handelnden allein. Auch die zukünftigen Menschen müssen in eine ethische 'Rechnung' miteinbezogen werden, nicht weil ihre Existenz für *uns* wichtig ist, sondern um ihr *selbst* willen. Die Handlungsmacht die wir über die Zukunft haben, kulminierend in die äußerste Möglichkeit, zu verhindern, dass überhaupt künftig eine Menschheit sei, stellt in Frage was frühere Ethik stillschweigend annehmen konnte: eine Nachwelt die unsere Sittlichkeit kontinuiert. Wenn das nicht mehr gegeben ist, steht die Gegenwartsethik selbst in Frage. Ihre Voraussetzung ist das bonum humanum, unabhängig davon ob sie eine Gesinnungs- oder Tugendethik ist, und das existiert außergeschichtlich. Wenn das Gute als Kategorie für die Zukunft nicht gesichert ist, wirft das einen Schatten zurück auf die Gegenwart. Das Gute wird zeitverhaftet, ein Relativismus droht. Das letzte 'Warum' kann nicht mehr mit 'weil es gut an sich ist' beantwortet werden, sondern müsste mit 'weil unser Zeitalter nun einmal so denkt' entgegnet werden. Diese Gefahr ('nach uns die Sintflut') als ethischer Nihilismus, haben wir in III.1 besprochen. Sie ist eher implizit anwesend als dass sie explizite Verfechter hat. Niemand schlägt vor, den Planeten zu zerstören um die Sittlichkeit der gegenwärtigen Menschen Willen. Um die implizite Gefahr zu überwinden, muss die Zukunft nicht nur Gegenstand meiner ethischen Handlung werden können, sondern auch die Instanz mit konstituieren die deren Urteil wir uns unterwerfen. Aber: „Die »Zukunft« ist in keinem Gremium vertreten; sie ist keine Kraft, die ihr Gewicht in die Waagschale werfen kann.“ (PV, 55). Das ist eine Anforderung an die Zukunftsethik die neuartig scheint. Jonas formuliert die neue kategorische Imperativ die daraus folgt so:

»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 Handlungen nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens«; oder einfach: »Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden«; oder, wieder positiv gewendet: »Schließe in deine gegenwärtige Wahl die zukünftige Integrität des Menschen als Mit-Gegenstand deines Wollens ein«. (PV, 36)

Der wesentliche Unterschied mit Kants Imperativ ist, dass es letztlich nicht auf eine

logische Widerspruchslosigkeit gründet. Die neue Imperativ gründet nicht in der Logik sondern in einer Ontologie. Jonas zweifelt deshalb ob die Zukunftsethik ohne Religion möglich ist<sup>292</sup>.

Die neue Ethik könnte somit etwas leisten, was die alten wesentlich verfehlten. Die Perspektive der Zukünftigen, die noch nicht existieren, die noch nicht einmal gewollt sind, wird Teil der ethischen Instanz. Nicht nur sind sie Gegenstand der ethischen Überlegungen, sondern sie haben selbst ethisches Gewicht, d. h. Stehen über unseren Überlegungen. Unser Vermächtnis an die Nachwelt ist *nicht* das Menschenbild das uns bequem macht und das wir unseretwegen kontinuierieren wollen, sondern die Möglichkeit, dass es Menschen, und das heißt verantwortliche Menschen, überhaupt geben kann. Nicht unsere Wirklichkeit, sondern die Möglichkeit der Nachwelt ist das Argument. Diese Imperativ der Kontinuität kann auch so gefasst werden. Die größte Sünde ist es, der Nachwelt das Sollen zu nehmen. Jonas demonstriert diese Neuartigkeit an früheren Zukunftsethiken indem er zeigt, dass es dort immer um eine Extrapolation der Gegenwart geht.

Als *Anforderung* an die Ethik ist die Bezugnahme auf die Perspektive der Zukünftigen auf jeden Fall etwas Neuartiges. Der neue Imperativ, der diese Anforderung zur tatsächlichen Forderung macht, kann nicht zwingend bewiesen werden: ihr kann mit Gründen zuwider gehandelt werden. Die Gegenwart muss immer selbst das 'Gremium der Zukunft' inszenieren, und kann es auch aus Gründen vernachlässigen. Aber das führt eben zu einem Wertnihilismus. Die Exklusivität der Gegenwart als Ort von ethischen Wertungen kann das Gute, das sie postulieren muss, nicht mehr verorten. Wenn die stillschweigende Annahme, dass das Gute immer möglich sein wird, hinfällt, und so potentiell endlich wird, hat die gegenwärtige Tat nicht mehr die Idee des Guten als Hintergrund, sondern ist sie zeitverhaftet, erhält ihren Wert nicht von einer ewigen, sondern von einer *werdenden* Instanz, die das Gute im Werden begreift. Der Ort des

---

292 „warum wir [...] eine Verpflichtung gegenüber dem haben, was noch gar nicht ist und >>an sich<< auch nicht zu sein braucht, jedenfalls als nicht existent keinen *Anspruch* auf Existenz hat, ist theoretisch gar nicht leicht und vielleicht ohne Religion überhaupt nicht zu begründen.“ (PV, 36). „Es ist die Frage, ob wir ohne die Wiederherstellung der Kategorie des Heiligen, die am gründlichsten durch die wissenschaftliche Aufklärung zerstört wurde, eine Ethik haben können, die die extremen Kräfte zügeln kann, die wir heute besitzen und dauernd hinzugewinnen und auszuüben beinahe gezwungen sind.“ (PV, 57) in Teil V besprechen wir Jonas' onto-theologische Schriften, wo er wie mir scheint tatsächlich von einer ontologisch-rationalen zu einer theologischen Begründung übergeht. In unserer Lesart heißt das, dass er dort seine Ontologie noch expliziter ausspricht, sie noch weiter in den Vordergrund rückt. Dort zeigen sich aber auch die Annahmen der Ontologie als nicht zwingend.

Guten kann nicht mehr das Jetzt – oder sein Pendant das Jenseits – sein, weil jede Ethik die höchste Pflicht hat, das Gute zu wahren. Diese abstrakte Pflicht muss sich bei der realen Gefährdung der Zukunft – genauer beim *Wissen* um diese Gefährdung – in konkrete Normen ausdrücken. Das Gute findet nicht (nur) jetzt statt, es ist auch nicht das ewige Noch-nicht einer Utopie, sondern artikuliert sich in der konkreten Möglichkeit, es herbeizuführen, die wir zu wahren haben.

### **2.1.3 Vorläufiges Fazit**

Bedarf es nun einer weiteren, andersartige Begründung? Aus der Perspektive der Philosophie des Organischen fragen wir: erlaubt es das Kontinuitätsprinzip, dass ein 'unbedingtes Sollen' für den Menschen gilt und nur für ihn? Kann das höchst Wünschbare deshalb auch objektive Pflicht sein? 'Dass eine Menschheit sei' (PV, 90) ist ein kategorischer Imperativ. Die Phänomenologie kennt aber nur das *was*; die Analyse des Organischen hat uns in Teil II den Begriff des Organismus geliefert.

Das erste grundsätzliche Bedenken gegen das Unterfangen 'Prinzip Verantwortung' aus der Sicht der früheren Schriften hat mit der Methode zu tun. Eine Alternative müsste die phänomenologische Grundlage als alleinigen Ausgangspunkt haben, wie Jonas selbst manchmal andeutet:

Wie dann dieses Urbeispiel nicht nur an Evidenz und Inhalt der Archetyp aller Verantwortung ist, sondern auch ihr Keim und sich sinngemäß in andere Verantwortungshorizonte erweitert, sei hier nicht ausgeführt, mag aber bei der kommenden Erörterung solche Horizonte miterkennbar werden. (PV, 242)<sup>293</sup>.

Die Beschreibung der Genese der Verantwortung ist aber zu wenig um ihre absolute Geltung zu beweisen. Eine Verantwortungstheorie soll versuchen, dem Phänomen Verantwortung in seiner Genese gerecht zu werden, *und* etwas von der Geltung zu retten. In der Interpretation der Philosophie des Organischen haben wir diese als eine Ontologie gedeutet, wobei jeder Organismus das Ganze repräsentiert, und als solcher einen höheren Wert als seine Umwelt hat. 'Wert' bedeutete dort ontologisches Primat. Er

---

293 In einer Fußnote merkt Jonas an: „Ob sie dies auch genetisch-psychologisch ist (wie ich vermute), ist eine Tatsachenfrage, die sich empirisch erst prüfen ließe, wenn der erste, geschlechtslose Retortenmensch vorliegt und man beobachten kann, ob sich bei ihm Verantwortungsgefühle entwickeln.“ (PV, 405, Fußnote 31). Der Zynismus ist nicht zu übersehen. Doch auf diese natürliche Entwicklung der Verantwortung als konsequenter nächster Schritt auf der Stufenleiter der Freiheit geht es uns in Teil IV.

folgte aus dem erkenntnistheoretischen Primat durch unseren Zugang zu ihm, da wir selbst Individuen sind. Dieses Primat war aber noch kein Ethisches. Aus ihm kann kein Sollen folgen, kein Anspruch auf Sein. Eine Pflicht könnten wir bestenfalls begründen, indem wir den Hinweis auf 'Selbstverlust' als Konsequenz der Nichtbefolgung liefern. Dies soll hier auf sich beruhen, während wir Jonas' Gedanken folgen und ihre Stringenz verstehen wollen. Erst dann können wir sehen, wie diese Gedanken zu transformieren sind. Jonas versucht den 'Spruch der Natur' herauszustellen und da wir Teile der Natur sind, *sollten* wir ihn befolgen. Weil wir sonst uns in einen Widerspruch verstricken:

Vor allem kann ich von der Natur doch *rechtmäßig* nur dissentieren, wenn ich eine Instanz außerhalb ihrer anrufen kann, das heißt eine Transzendenz, die ihrerseits die Autorität besitzt, die jener bestritten wird: also unter der Bedingung irgendeines Dualismus. (PV, 148)<sup>294</sup>

Was ist aber am Widerspruch gelegen, wenn nicht Individuen ihn begehen, die sich zuerst auf die Wahrheit eingelassen haben, sondern Gesellschaften? Auf der Ebene der Individuen die sich selbst setzen kann daran appelliert werden. Das Sollen ist schließlich immer etwas, das aus Einsicht gesetzt wird. Anstelle des 'Spruchs' der Natur kommt unsere Einsicht in sie, dass wir in ihrer Bewahrung die größte Chance haben. Jonas erwähnt diesen 'Reichtum des Selbst' als eine Chance zum bonum humanum:

Es gibt nur die biologisch-seelische *Ausstattung* dieser »Natur« zu Reichtum *und* Armut des Seinkönnens, die beide gleich »natürlich« sind – mit einem Vorsprung der letzteren, denn Armut im Menschlichen kann sowohl durch ungünstige Umstände verhängt als auch unter den günstigsten durch Trägheit und Bestechlichkeit (wahrlich natürliche Triebe) gewählt sein, während Reichtum des Selbst zugleich mit der Gunst der Umstände auch Anstrengung erfordert (schon die des Kampfes mit der Trägheit). Das entbindet natürlich nicht im mindesten von der Pflicht, nach den günstigsten Umstände für Alle zu trachten, ohne von ihnen mehr zu erwarten als die verbesserte *Chance* zum bonum humanum (PV, 385).

Statt *Hören* auf den Spruch der Natur kommt die *Einsicht* in sich selbst, und an die Stelle einer Zweckontologie tritt die Einsicht in der Vernünftigkeit der Bewahrung des Naturganzen. Die 'normale' interpersonale Ethik schöpft aus der gleichen Quelle. Wir hören die Anspruchslosigkeit der Natur, und verwandeln sie aus Einsicht in den höchsten Anspruch an uns selbst.

---

<sup>294</sup> Aber der Sinn des 'rechtmäßig' bedarf auch dieser transzendenten Instanz. Diese Instanz ist Gott und wird in Teil IV explizit.

## **2.2 Der Begründungsweg im 'Prinzip Verantwortung'**

In Teil II ist der Zweckbegriff schon zur Sprache gekommen<sup>295</sup>. Dort ging es darum, die Kategorie des Zwecks ausschließlich für Organismen zu reservieren. Mechanische Feedbacksysteme haben nicht wirklich Zwecke, ihr 'Verhalten' erscheint nur zweckmäßig. Die Definition eines Organismus beruhte nicht auf das Haben von Zwecken, sondern auf den immer mehr mittelbaren Umgang mit der Welt.

Im 'Prinzip Verantwortung' spielen Zwecke eine entscheidende Rolle. Der Begründungsweg fängt an mit dem Nachweis, dass es objektive Zwecke im Sein gibt. Dieser Nachweis hält Jonas selber für den Schwierigsten. Wenn er einmal als gesichert gilt, dann führt konsequentes Nachdenken zu der anvisierten Zukunftsethik, also einem kategorischen Imperativ, der die Zukunft als *eigenständige* ethische Instanz enthält.

Aber jener Nachweis – der Immanenz von Zwecken im Sein – machte die Stellung dieser Frage erst möglich, und es wird sich herausstellen, daß mit ihm für die Theorie der Ethik schon die entscheidende Schlacht gewonnen ist. (PV, 150)

Was ist nun Jonas' Argument dafür, dass Zwecke eine 'Stellung im Sein' haben?

### **2.2.1 Zwecke in der Natur**

Jonas bespricht zunächst den herkömmlichen Zweckbegriff. Ein Hammer wird ganz von seinem Zweck konstituiert. Das verstehen wir so: Wir können etwas nur als 'Hammer' identifizieren indem wir den Zweck des Hämmerns hineinlegen. Umgekehrt kann aus der physischen Bestandaufnahme eines Hammers auf die Zweckmäßigkeit geschlossen werden. Im Falle eines Gerichtshofes, Jonas' zweites Beispiel, ist das nicht möglich: aus dem bloßen Gebäude kann nicht der Zweck, die Rechtsidee abgeleitet werden (PV, 111). Der Zweck ist ihm auswendig, er wirkt nur als Zweck indem er *ständig* von uns hinein gelegt wird. Die Interpretation als Zweckgebilde ist dadurch unproblematisch. Der Zweck wird getragen von den Richtern, Anwälten, Angeklagten, die dem Gerichtshof 'Leben einhauchen'. Wenn wir den Zweck aber nicht selber hineingelegt haben, werden wir auch nicht auf ihn stoßen. Letztlich hängt die Eigenschaft der Zweckmäßigkeit dann von der Interpretation ab.

Dieser Zweckbegriff ist auf dem ersten Blick sinnvoll und wird den Phänomenen gerecht. Doch wenn er eine subjektive Kategorie ist, wird alles, was aus ihm abgeleitet

---

<sup>295</sup> Siehe S. 130.

ist, es auch sein. Wert, das Gute, und das Sollen. Pessimistisch ausgedrückt wäre jede Moral strikt genommen beliebig, denn sie wäre nur das Ausbuchstabieren moralischer 'Bedürfnisse'. Bestenfalls kann Kantianisch an die Selbteinstimmigkeit der Vernunft appelliert werden – doch das war für Jonas, wie wir gesehen haben, zu wenig, da die Zukunft dann (wie alles andere) unter Bedingungen *unserer* Rationalität gefasst werden muss, und die sagt nichts darüber aus, *ob* es überhaupt eine Zukunft geben soll. Das kann allein mit einem Eigenrecht der Zukunft erreicht werden. Ein solches Eigenrecht bedeutet zunächst ein Recht auf eigene Zwecke. Die Zwecke einer nicht existenten Zukunft lassen sich nur mit unserer Zweckmäßigkeit verbinden, indem das *Gemeinsame*, nämlich 'das Sein oder die Natur', selbst zweckmäßig ist<sup>296</sup>. Auf irgendeine Weise müssen Zwecke also in der Natur anzutreffen sein, um ein absolutes Sollen der Nachwelt gegenüber begründen zu können.

Oben haben wir gesehen, dass dort die Kontinuitätsthese als gerechtfertigte Annahme über die Natur, die anthropomorphistische Projektion auf die 'Tierseele' erlaubte. Für das Prinzip Verantwortung bedarf es aber mehr. Das Sein als solches müsste einen Zweck haben, um ein Sollen begründen zu können, dass so unausweichlich ist, dass ihm nicht ohne Aufgabe des eigenen Seins zuwider gehandelt werden kann.

Die Theorie ist also angewiesen auf über den Bereich menschlicher Absicht hinaus gehende Zwecke. Das ist impliziert in einer Ontologie die die Innerlichkeit berücksichtigt, und dadurch Zwecke nicht auf etwas Anderes reduzieren muss. Diese Ontologie haben wir schon in der Philosophie der Biologie rekonstruiert. Wir sahen dort, dass der Anthropomorphismus berechtigt war bei der Betrachtung höherer Tiere mit einem Zentralnervensystem. Das fühlende Leben, an das wir auch in unserer Reflexion teilhaben, bezeugt diese Zweckmäßigkeit:

Wir können also mit Zuversicht sagen, daß der Bereich willkürlichen Körperbewegens bei Mensch und Tier (am »Gehen« exemplifiziert) ein Ort wirklicher Determination durch Zwecke und Ziele ist, die von denselben Subjekten objektiv ausgeführt werden, die sie subjektiv unterhalten: daß es also »Handeln« in der Natur gibt. Darin ist enthalten, daß die Wirksamkeit von Zwecken nicht an Rationalität, Überlegung und freie Wahl, also an den Menschen, gebunden ist. (PV, 128)<sup>297</sup>

296 Die Zweckmäßigkeit eines Einzelnen kann so nur konsequent bedacht werden in dem Zusammenhang einer allgemeinen Zweckmäßigkeit. Da jeder Zweck über sich hinaus verweist, bleibt in einer zweckmäßig gedachten Welt nichts unberührt. Die Natur als zweckmäßig denken heißt, den Zusammenhang von allem mit allem bedenken. Das erinnert an Whitehead: „Es gibt in der realen Welt nichts, was lediglich eine ganz inerte Tatsache wäre.“ (Prozess und Realität, S. 310). Vgl. S. 76ff.

297 Für das Ziel vom PV müssen Zwecke aber noch tiefer im Sein verankert sein. „[...] die Frage erhebt



Damit ist er bereits einen Schritt über die Philosophie des Organischen hinaus. Dort<sup>298</sup> hatte er versucht, die Zweckmäßigkeit des Menschen von kybernetischen Feedback-Mechanismen abzugrenzen. Dies gelang nur mit dem Hinweis, dass es jedem Leben um sich selbst geht, dass jeder fühlender Organismus ein ursprüngliches Interesse hat, das es ihm ermöglicht, 'echte' Zwecke zu hegen. Für menschliches Leben kann das nur bedeuten, dass die Wirksamkeit unserer Zwecke an 'Rationalität, Überlegung und freie Wahl' gebunden ist. Die Beschaffenheit der 'natürlichen Zwecke', wie sie sich im Menschen offenbaren, muss mit der Selbsterfahrung kompatibel sein, und diese nicht außer Kraft setzen. Doch genau das, so scheint mir, tut Jonas, wenn er für das Argument in PV Zwecke ganz unten auf der Stufenleiter des Organischen ansetzt.

Wenden wir uns jetzt dem Argument zu, das Jonas in PV für die Existenz von Zwecken in der 'dem Leben tragenden Natur' überhaupt anführt. Diesen Schritt exemplifiziert Jonas am Verdauungsorgan. Er kann so paraphrasiert werden: Werkzeuge (Maschinen) sind teleologisch in dem Sinne, dass sie mit einem Ziel hergestellt werden (PV, 130). 'Teleologisch' ist ein irreduzibles Merkmal, und muss also seinen Ursprung irgendwo haben. Die Kette muss irgendwo enden. Woanders als in den Menschen kann der Anstifter sitzen? Die Teleologie wurde von den Menschen 'hineingelegt'. Aber dann stellt sich die Frage: wie anders als durch Zweckmäßigkeit kommt er dort?

Nun hatte *diese*, von außen erborgte, Teleologie der Maschine doch ihren ursprünglichen Sitz in den herstellenden Organismen, den menschlichen Konstrukteuren, die demnach selber doch nicht ganz unteleologischer Natur sein können. *Deren* Teleologie wird jedoch von der herrschenden Theorie, so sehen wir, in ihre bloßen Vorstellungen, nicht in ihre tatsächliche Kausation verlegt: Auch diese sieht nur so aus, als ob sie von den subjektiven Zwecken regiert sei. (PV, 131)

Die zwei alternativen Lösungen für dieses Problem waren der Dualismus und der Monismus (Emergenztheorie), die wir bereits besprochen haben. Der Dualismus scheitert an dem Phänomen der Evolution. Die Emergenztheorie kann der *Neuheit* von Zwecken im Organischen nicht bekommen: Als andersartige Kausalität müssten sie wirklos sein in der Sphäre der physischen Wirkungskausalität. Es führt zu der Epiphänomenenthese, einen negativen Dualismus, wo nur ein Prinzip einen ontologischen Status hat. „Also können wir sagen, daß das – theoretisch wertvolle –

---

sich, ob auch unterhalb davon, im bewußtlosen und unwillkürlichen Lebensgeschehen (zu schweigen von dem, was noch unterhalb davon ist, der das Leben tragenden Natur im allgemeinen), so etwas wie »Zwecke« am Werke ist. Dieser Frage, die für eine letztlich ontologische Basierung von »Wert« und damit von ethischer Obligation fundamental ist, für die wir aber bei weitem nicht dieselbe Sicherheit der Antwort wie bei der vorigen erwarten dürfen (außerdem jedes Vorurteil der Moderne gegen uns haben), wenden wir uns jetzt zu. (PV, 129)

298 In dem Aufsatz „Kybernetik und Zweck“, PL, 197-231. Hier S. 213f.

Prinzip auftauchender *Neuheit*, soll es nicht gänzlich willkürlich und damit irrational sein, temperiert werden muß durch das [Prinzip] der *Kontinuität*, und zwar einer inhaltlichen, nicht bloß formalen Kontinuität.“ (PV, 135). Aufgrund dieser Kontinuität kann Jonas sagen:

Das Sein, oder die Natur, ist eines und legt Zeugnis von sich ab in dem, was es aus sich hervorgehen *läßt*. Was das Sein ist, muß daher seinem Zeugnis entnommen werden, und natürlich dem, das am meisten sagt, dem offenbarsten, nicht dem verborgensten, dem entwickeltsten, nicht dem unentwickeltsten, dem vollsten, nicht dem ärmsten – also dem uns zugänglich »Höchsten« (PV, 136)

Das Komplexeste sagt also am meisten über das Sein aus. Hier wird äußerster Gebrauch von der Kontinuitätsthese gemacht: sie dient nicht bloß als 'Temperierung' des Prinzips auftauchender Neuheit, sondern lizenziert den erkenntnistheoretischen Vorzug der höchsten Stufe über alle niederen. Der Eindruck kann entstehen, dass mit geschicktem Rhetorik die beiden Prinzipien, Neuheit und Kontinuität, für beliebige Zwecke eingesetzt werden können. Natürlich ist Jonas' Zweck nicht beliebig: Er braucht beide Prinzipien für den Beweis einer Zukunftsethik. Aber in dem Beweis soll keinen 'Willkür' vorkommen. In Wahrheit ist es ein Taster und ein zu Geltung kommen lassen von den aus phänomenologischen Gründen akzeptierten Prinzipien, auch wenn das Ziel, die Begründung eines absoluten Gebotes, darüber hinwegtäuschen kann.

Der nächste Schritt ist dann die Hypothese von Zwecken in elementarer, unbewusster Innerlichkeit: „Da die Subjektivität wirkmächtigen Zweck zeigt, ja ganz und gar daraus lebt, muß das stumme Innere, das durch sie erst zu Wort kommt, der Stoff also, in nichtsubjektiver Form schon Zweck, oder ein Analogon davon, in sich bergen.“ (PV, 139) Diese unterliegende Teleologie ist mit der Wissenschaft vereinbar, denn sie widerspricht keinem Naturgesetz. So kann Jonas das Prinzip der Kontinuität anwenden:

Und nun gebietet, wenn wir vom Menschen durch die Tierreihe herabsteigen, das Prinzip der Kontinuität die Einräumung unendlicher Schattierung, in der das »Vorstellige« wohl irgendwann verschwindet (vermutlich da, wo es noch keine spezifischen Sinnesorgane gibt), das Appetitive aber mit Sinnlichkeit überhaupt wohl nie. (PV, 141)

Die Teleologie die wir in der Aktivität von Organismen sehen wird unter dem Verdikt der Kontinuitätsthese auf ihre Entstehung ausgedehnt. Jonas' Teleologiebegriff droht dann undeutlich zu werden. Alle Aktivität der Natur sollte zweckmäßig sein. Dazu muss der Begriff aus der menschlichen Sphäre der Zielvorstellung herausgelöst werden und dann als Modalität des Ganzen verstanden werden. Methodisch ist das unsauber. Für die phänomenologische Beschreibung von Zwecken und deren Abgrenzung von anderen

Phänomenen reicht die Annahme eines Strebens aus (in höheren Tieren, nicht im Sein selbst). Um aber nicht den hart erkämpften ontologischen Monismus zu verspielen, muss Jonas über die phänomenologische Beschreibung hinaus weitreichende Annahmen machen:

Es hat Sinn, und die größere Wahrscheinlichkeit als das Gegenteil für sich, von einem »Arbeiten« in der Natur zu sprechen und zu sagen, daß »sie« in ihren verschlungenen Wegen auf etwas hin arbeitet, oder daß »es« vielfältig in ihr daran arbeitet. (PV, 144).

So scheint es Jonas doch um 'Vernünftigkeit' zu gehen<sup>299</sup>. Das gesuchte Sollen ist aber nicht auf Vernunft, sondern auf das Sein basiert, das an sich nicht 'vernünftig' ist. Wir sind es, die darüber urteilen müssen, ob man eine bestimmte Ontologie vernünftiger ist als eine andere.

Ich habe oben die Ontologie der Philosophie des Organischen rekonstruiert und für ihre Vernünftigkeit plädiert. Organismen sind dort bessere oder schlechtere Repräsentanten des Ganzen, je nachdem, wo sie auf der Stufenleiter angesiedelt sind. Die Annahmen dieser Ontologie waren *formale* Gründe, die folgen aus der Struktur der Erkenntnis und ihres Gegenstandes. Die Zweckontologie hingegen hat einen *inhaltlichen* Grund, für den Jonas das Kontinuitätsprinzip überstrapazieren muss. Die phänomenologische Evidenz wird versilbert in der Ontologie; sie verliert dabei aber etwas von ihrer eigenen Stärke. Nach dieser kritischen Bemerkung verfolgen wir nun die Argumentation von PV weiter.

### 2.2.2 Vom Zweck zum Gut

Wenn nun Zwecke 'in der Natur beheimatet sind', und zwar so, dass der ontologische Status des blinden Strebens dem des sehenden Menschen gleicht, ist der Rest der Argumentation geradlinig und stößt auf keine größeren Hindernisse. Wir wollen das zeigen und die Argumentation verfolgen. Wenn die Zwecke gesichert sind, wie ist dann ihren Wert bestimmt? Welcher Zweck ist am wertvollsten? Mit anderen Worten: Es geht um die Frage nach der Rangordnung von Zwecken, wie wir ihm oben<sup>300</sup> bereits begegnet sind. Jonas antwortet:

---

299 Siehe PV, 397, Note 12: „Wir sagten voraus (S. 129), daß hier eine geringere Sicherheit der Antwort als auf die Frage der Zweckkraft willkürlicher Handlungen zu erwarten ist. Diese konnten wir *beweisen* durch die schlüssige Widerlegung des Gegenteils (s. S. 127f.); hier haben wir nur die eminente Vernünftigkeit ihrer Annahme gegenüber ihrer Verneinung plädiert.“ Ein zynischer Leser könnte anmerken: Die Vernünftigkeit heißt hier nicht mehr phänomenologische Präzision oder Prinzipienbescheidenheit, sondern Tauglichkeit für einen Beweis des Prinzips Verantwortung.

300 Siehe S. 154.

Wenn aber (nach nicht unvernünftiger Vermutung) das »Zwecksein« selber der Grundzweck wäre, gleichsam der Zweck aller Zwecke, dann allerdings wäre das Leben, in welchem Zweck frei wird, eine erlesene Form, *diesem* Zweck zur Erfüllung zu verhelfen. (PV, 143)

Der Wert eines bestimmten Zwecks ist natürlich zunächst nur relativ zu ihm. Das Gut seiner Realisierung existiert erst mit dem Zweck. Jede Tugend setzt die Existenz von etwas Zweckhaftem voraus, auf das sie wirkt. Dass Zwecke einen immanenten Wert haben, ist demzufolge eine Tautologie. Was nachgewiesen werden muss, ist die Existenz objektiver Zwecke, denn daraus folgen direkt objektive Werte<sup>301</sup>. Jonas wesentlicher Schritt ist: „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“ (PV, 154). Dieser Satz lässt sich in der Tat nicht vernünftig verneinen. Wenn es dann dieses Gut-an-sich gibt, kann Leibniz' berühmte Frage wie folgt beantwortet werden:

In der Zielstrebigkeit als solcher, [...] können wir eine grundsätzliche Selbstbejahung des Seins sehen, die es *absolut* als das Bessere gegenüber dem Nichtsein setzt. In jedem Zweck erklärt sich das Sein für sich selbst und gegen das Nichts. Gegen diesen Spruch des Seins gibt es keinen Gegensatz, das selbst die Verneinung des Seins ein Interesse und ein Zweck verrät. Das heißt, die bloße Tatsache, daß das Sein nicht indifferent gegen sich selbst ist, macht seine Differenz vom Nichtsein zum Grundwert aller Werte, zum ersten Ja überhaupt. (PV, 155)

So kommt Jonas also zu einer Ontologie: „Daß es dem Sein um etwas geht, also mindestens um sich selbst, ist das erste, was wir aus der Anwesenheit von Zwecken in ihm über es lernen können“ (PV, 156). Er formuliert damit implizit was wir früher feststellten, dass Zweckhaftigkeit auf das Ganze ausgedehnt werden muss. Das Sein als Ganzes wird zum Subjekt der Zwecke. Wenn also objektive Zwecke angenommen werden, muss *der* objektive Zweck vorausgesetzt werden, und die Folge ist eine Bestimmung des Guten (seiner allgemeinsten Form) an sich als Überlegenheit von Anwesenheit von Zwecken gegenüber ihrer Abwesenheit. Die Ausdehnung von Zwecken auf die Sphäre des Seins ist der entscheidende Schritt. Ein absoluter Zweck, dessen Subjekt das Ganze ist, muss angenommen werden. Wenn man ihm

---

301 Objektive Zwecke sind nur denkbar in einer Rangordnung, worin sie also einen *Wert* bekommen. Ein Vergleich mit Sartre kann hier die Vorzüge des ontologischen Monismus illustrieren. Sartre schreibt in *Das Sein und das Nichts* „Als Wert hat der Wert ja das Sein; aber dieses normative Existierende hat gerade kein Sein als Realität. Sein Sein ist, Wert zu sein, das heißt, nicht Sein zu sein. So ist das Sein des Wertes als Wert des Seins dessen, das kein Sein hat,“ (S. 195/136). Der Wert ist jenseits des Seins. Bei Sartre gibt die dualistische Struktur des Selbstbewußtseins (das An-sich und das Für-sich) die phänomenologische Beschreibung vor. Er braucht die Irrealität von Werten um das Für-sich als Mangel verstehen zu können. Unter monistischen Voraussetzungen, in der Philosophie des Organischen, taucht die Möglichkeit des Nichtseins auf in dem Moment, wann die Bedürftigkeit etabliert wird. Damit tritt auch ein Wert ins Dasein. Werte *sind real*, als unzertrennliche Begleiter des aufkeimende Lebens.

zuwiderhandelt, hat man keinerlei Vernunft, keinerlei Rationalität auf seiner Seite; man begeht den tiefsten aller möglichen Widersprüche. Das Äußerste wozu der freie, entfesselte Wille in der Lage ist, wozu aber nichts außer ihm selbst den geringsten Anlass gibt, geschweige denn die Erlaubnis, ist die totale Selbstvernichtung alles Wollens. Für diese existiert ein totales Vakuum von Sollen – Doch können wir daraus schließen, dass ihr Gegenteil, die Selbstwahrung der Menschheit, sein soll? Der nächste Schritt, der vom Gut zum Sollen, ist damit vorgezeichnet.

### **2.2.3 Vom Gut zum Sollen**

Dieser Schritt ist problematischer als der Vorangegangene. Jonas ist sich dessen bewusst, und formuliert das Problem:

Wieso wird zur Pflicht, was vom Sein seit je schon fürs Ganze betreut wird durch alles Einzelwollen hindurch? Wieso dieses Herausstehen des Menschen aus der Natur, wonach er ihrem Walten durch Normen zu Hilfe kommen und dafür sein eigenes, einzigartiges Naturerbe, die Willkür, beschränken soll? Wäre nicht gerade deren vollste Ausübung die Erfüllung des Naturzwecks, der sie hervorbrachte – wohin immer sie führen mag? Eben dies wäre der Wert an sich dem die Bewegung des Seins zugestrebt hätte; dies sein Spruch, der Beipflichtung verlangen könnte, sie aber durchaus nicht nötig hat. (PV, 158)

Das Gute ist also nicht selbstgenügsam, sondern es braucht uns Handelnden. Das besagt: Es ist ursprünglich eine Aufforderung, die im Sein begründet ist. Hätte es eine weniger fundamentale Quelle, dann wäre sie eine bloße 'Verkleidung des Wollens' (PV, 159). Und damit wäre sie nicht verbindlich: Dem Wollen stünde ja nichts gegenüber. Die Existenz einer absoluten Pflicht würde in dieser Konstellation der Freiheit des Wollens widersprechen, indem sie das Wollen bindet durch etwas, das letztendlich sein eigenes Erzeugnis ist, jedoch von ihm nicht mehr revidiert werden kann. Wir erkennen zwar, dass es Resultat unseres Wollens ist, können es aber nicht mehr anders wollen.

Wenn man hingegen daran festhält, wie Jonas es in seiner Argumentation tut, dass es dem Sein um etwas geht, dann muss dies eine Spur im Wollen zurücklassen, und ist dieses gewissermaßen 'Verkleidung des Seinswollens', also 'Verkleidung des Sollens'. Eine solche Spur ist was Jonas mit dem 'Urphänomen des Forderns' (PV, 161) andeutet, worin die eigenen Neigungen vergessen werden:

»Wirklich« der-Mühe-wert nun muß bedeuten, daß der Gegenstand der Mühe *gut* ist, unabhängig vom Befinden meiner Neigungen. Eben dies macht ihn zur Quelle eins Sollens, mit dem er das Subjekt anruft in der Situation, in der die Verwirklichung oder Erhaltung *dieses* Guten durch *dieses* Subjekt konkret in Frage steht. (PV, 161)

Wie wir oben gesehen haben, impliziert der Zweck-an-sich auch ein von 'Befinden meiner Neigungen' unabhängiges Gutes. Hier wird darauf hingewiesen, dass dieser ontologische Überlegung einem Phänomen entspricht, dass also das absolute Sollen nicht abstrakt bleibt sondern in unserer Lebenswelt einen Platz hat. Es geht um die Prävalenz der 'Sache', die Kant nicht so direkt aussprechen konnte<sup>302</sup>, weil für ihn die Vernunft das letzte Prinzip der Moral sein musste, also ihre Selbsteinstimmigkeit. Die Motivation *und* der Grund von Verantwortung ist die Sache an sich selbst. Nicht weil ich sie (Kantianisch) als Selbstzweck konzipiere, sondern weil sie mich unmittelbar affiziert. Das unbedingte Sollen, das es für freie Menschen geben muss insofern das Sein Zwecke hegt, findet hier sein Pendant in Phänomenen, die es dem Wollen öffnen. Das Kind ist das Urbild der Verantwortung, in 'genetischer, typologischer und erkenntnistheoretischem Sinne' (PV, 234). Jonas spricht von dem ontischen Paradigma: „Nötig ist daher [angesichts der Entleerung der Ontologie von jedem Soll, KV] ein *ontisches* Paradigma, in dem das schlichte, faktische »ist« evident mit einem »soll« zusammenfällt – also den Begriff eines »bloßen Ist« für sich gar nicht zulässt.“ (PV, 235). Es muss ein bestimmtes Seiendes geben, das das 'Soll' in sich birgt. „[...] aber ein verhungertes Kind, das heißt das Zulassen, daß es verhungert, ist eine Versündigung an der ersten, grundlegendsten aller Verantwortungen, die es überhaupt für den Menschen geben kann.“ (PV, 241). Es gehört zum Wesen dieses Seinsollens, dass es nicht weiter erklärbar ist. Es muss uns einfach ansprechen. Für unser Verständnis fügen wir hinzu: mit der *Beschreibung* dieses Prototyps eines Sollens als einer nicht zu verneinenden Pflicht<sup>303</sup> die dem Sein innewohnt, ist eine Ontologie impliziert, nämlich die einer Rangordnung von Zweckhaftigkeit. Die Zweckmäßigkeit bezeugt sich eben intensiver in diesem Anspruch des Neugeborenen. Die erkenntnistheoretische Sonderstellung des Säuglingsparadigmas ist somit auch eine ontologische Sonderstellung. In ihm lernen wir etwas über die Beschaffenheit des Seins, nämlich dass wir dieser exemplarischen Zweckhaftigkeit verpflichtet sind. Ohne diese Pflicht würde *unsere* menschliche Zweckmäßigkeit aus der Natur heraus stehen, und damit dem ontologischen Monismus widersprechen. Ohne die Pflicht könnte das Zweckgebilde der Natur nicht als ein Einheitliches konzipiert werden. Die Konkretisierung dieses Schritts,

---

302 Siehe PV, 167ff.

303 Zu verneinen bedeutet hier: unabhängig von was ich tue existiert die Pflicht für mich. Es heißt nicht: zuwiderhandeln – das kann ich nämlich jeder Pflicht (es gehört analytisch zu ihrem Begriff).

die als Korollar aus der Zweckontologie folgt, erfolgt im Begriff der menschlichen Macht, dem wir uns jetzt zuwenden.

### **2.2.5 Jonas' Machtbegriff**

Das Sollen gibt es nur für den Menschen, aufgrund der Emanzipation seines Wollens von der Natur:

Also erhebt sich bei ihm, und ihm allein, aus dem Wollen selber das Sollen als Selbstkontrolle seiner bewußt wirkenden Macht; und zuerst in Bezug auf sein eigenes Sein: da in ihm das Prinzip der Zweckhaftigkeit durch die Freiheit, sich Zwecke zu setzen, und die Macht, sie auszuführen, seine höchste und zugleich selbstbedrohendste Spitze erreicht hat, so wird im Namen des Prinzips er sich selber zum ersten Gegenstand des Sollens, nämlich jenes erwähnten »ersten Gebots«, nicht das in ihm Erreichte, wie er *auch kann*, durch die Art seiner Nutzung zu verderben. (PV, 232)

Wieso erhebt sich das Sollen aus dem Wollen? Nicht weil die menschliche Macht größer ist als die Macht anderer Lebewesen, sondern weil sie mit Wissen und Willkür einher geht. Doch es geht nicht von alleine. Die Einsicht, dass die Macht nur durch Selbsteinschränkung bestehen kann, ist eine vernünftige Einsicht, sie folgt aus der Reflexion über sein eigenes Wirken. Die Natur kann nie die Selbstbeschränkung verordnen: die Einsicht, dass Beschränkung objektiv die einzige Lösung ist, könnte aus ihr abgelesen werden (wenn es vielleicht schon zu spät ist) aber der Schritt zu Selbsteinschränkung bedarf der individuellen Vernunft. Das 'unmittelbare' Appell an ein Individuum müsste also durch die vernünftige Einsicht vermittelt werden, dass dieses Wollen nicht ohne jenes Sollen zu haben ist.

Die alternative Verbindung basiert auf einer expliziten Ontologie. Diese Lesart von Jonas wählen wir. Die Zweckontologie kulminiert nicht in einen Selbstzweck, sondern in den Zweck des Ganzen, der inhaltlich unbestimmt sein muss. Die einzige absolute Pflicht die aus ihr folgt ist die Wahrung der Zweckhaftigkeit als solche. Jede Macht hat also ihr Sollen, und weil die menschliche Macht mit Wissen und Willkür einher geht, *hat* sie die Verantwortung, sich um das Zweckgebilde der Natur, dessen höchste Spitze sie selbst ist, zu kümmern. Ob der Mensch diese Verantwortung wahrnimmt und in die Tat umsetzt ist eine zweite Frage<sup>304</sup>. Macht ist demnach nichts Elementares (wie etwa bei Nietzsche Wirkungsquanta), sondern ein Maß dafür, wie weit Zwecke die der restlichen Natur überlagern, und über deren Existenz entscheiden können. Sobald ein

---

304 Jonas behandelt diese Frage im Rahmen der damals konkurrierenden Systemen, des Kapitalismus und des Kommunismus. Dieser Teil von PV ist weltpolitisch etwas veraltet, braucht hier also nicht ausführlich besprochen zu werden.

Zweck in den Bereich einer Macht kommt, die über ihn entscheiden kann, gibt es auch das Sollen. Der Vollstrecker der Macht (der Mensch) *ist* nichts anderes als Vollstrecker der Natur-Zweckmäßigkeit. Da er *de facto* in der Hierarchie von Zwecken eingebunden ist, bedeutet die Emanzipation seiner Macht keine Emanzipation von der Zweckmäßigkeit der Natur, sondern eine 'Imanzipation' 'zu' ihr: die Einbindung in das Zweckgebilde des Ganzen geschieht durch das *seinsimmanente* Sollen. Mit anderen Worten: das Autonomisieren von Zwecken bringt unzertrennlich ein Sollen mit sich. Die ontologische Rechnung muss gleichsam ausgeglichen werden.

So lautet, wie ich glaube, Jonas' Argument für die Existenz eines Sollens im Sein. Allein das Wesen der menschlichen Freiheit allein kann etwas über die Verantwortung sagen. Das Freiheit *absolut* gedacht wird d.h. bei einer Entscheidung für oder gegen X, sind wir vollkommen frei. Das einzige wovon die Freiheit *abhängen* könnte ist das Ganze. Und das einzige, das die Freiheit real macht, ist diese Abhängigkeit. Sie bezeugt sich nur in der Verantwortung für andere Seiende, die dieses Ganze repräsentieren. Und aufgrund der Zweckhaftigkeit des Ganzen muss das Wesen der Freiheit dann näher bestimmt werden, und zwar so: Die Freiheit kann sich von allem los sagen, nur nicht von ihrem Schatten, der Verantwortung. Die Macht kann nur Macht *dieser* Freiheit sein, indem sie auch die unzertrennlich damit einhergehende Verantwortung übernimmt.

### ***2.3 Jonas' Verantwortungstheorie***

Wir haben gesehen, wie es, gegeben einer bestimmten Zweckontologie die Verantwortung einfach *gibt*. Auf der ersten Stufe der Ontologie wurde schon entschieden, dass das Sollen im Sein verankert ist. Folglich muss jede Autonomisierung von Zwecken ein entsprechendes Quantum an Sollen generieren. In diesem Abschnitt beschreiben wir, wie dieses Sollen konkret eine Bedeutung für das Handeln gewinnt. Es war bereits die Rede von dem 'langen Arm menschlicher Macht'; Macht wird im 'Prinzip Verantwortung' als das Medium der Verantwortung begriffen. Daraus folgt unmittelbar, dass Verantwortung eine Zukunftsperspektive hat (2.3.1). Verantwortung wird archetypisch von einzelnen übernommen; die Zukunftsverantwortung für den Planeten, also die ultimative Probe wo alles auf dem Spiel steht, nämlich die



Zweckhaftigkeit als solche, ist nur sinnvoll als *politische* Verantwortung zu denken (2.3.2). Wird sie einmal wahrgenommen, stellt sich die Frage nach dem Umgang mit ihr, wobei sich zwei Grundhaltungen unterscheiden: Furcht und Hoffnung (2.3.3).

### **2.3.1 Der Horizont der Zukunft**

Jede Verantwortung ist sinnlos ohne die Perspektive der Zukunft. Nur darin liegt die Möglichkeit des Scheiterns oder des Gelingens beschlossen. Das Elternparadigma macht das besonders deutlich. Eine Tat die aus Verantwortung erfolgt kann Neues zur Folge haben, vielleicht gar Neuartiges im Falle einer notwendig gewordenen hochtechnologischen Lösung von durch technischen Fehleinschätzungen verursachten Problemen. Es muss darauf insistiert werden, dass wir für 'Mutter' Erde wie für ein Kind Verantwortung tragen.

In jedem Fall ist Verantwortung immer das Ausüben einer *Aktivität*<sup>305</sup>. Verantwortung für ein Kind, wie für einen Komapatienten, kennzeichnet sich durch die *totale* Abhängigkeit und Übergeliefertsein an den Verantwortlichen. Er hat die Zukunft seines Gegenstandes in der Hand, d. h. er ist verantwortlich für dessen Existenz. Das eben kennzeichnet totale Verantwortung, dass der Zukunftshorizont nicht vollbringen einer bestimmten Leistung ist, sondern die Existenz als solcher. Ein Arzt hat Verantwortung für seinen Patienten, ein Lehrer für seine Schüler, ein Priester für die Gläubigen seiner Gemeinde. Diese Verantwortung betrifft nicht die Existenz ihres Gegenstands, sondern ein Ereignis (wie das erfolgreiche Verlaufen einer Operation, eines Bildungsweges, einer Beichte)<sup>306</sup>. Das Kind muss *eine Zukunft* haben. Welche, das kann noch nicht festliegen. Im Falle der totalen Abhängigkeit, wie diese bei einem Säugling gegeben ist, kann das auch jeden Moment verhindert werden. Wenn man vergisst, es zu stillen. Dies ist durch die Natur gewährleistet: wir alle haben einen elterlichen Instinkt. Das besagt, dass die totale Verantwortung *Kontinuität* impliziert (PV, 198). Die Ausübung der Verantwortung darf nicht unterbrochen werden, es gibt keinen Urlaub von der

---

305 „Nicht die vom Handeln abratende, sondern die zu ihm auffordernde Furcht meinen wir mit der, die zur Verantwortung wesenhaft gehört, und sie ist Furcht um den Gegenstand der Verantwortung“ (PV, 391).

306 Dass der Gegenstand der Verantwortung *immer* ein Geschehen ist, und nicht unmittelbar ein Gegenstand, ist der Standpunkt in Teil IV, wo ich eine Verantwortungstheorie als Überbau der Philosophie des Organischen skizziere.

Elternschaft. Der Horizont der Zukunft ist immer da; totale Verantwortung kann nicht 'im voraus arbeiten', sondern sie muss ständig bereit sein, aktuell zu handeln. Gesetzlich haften Eltern für ihre Kinder bis diese erwachsen sind und selbst Subjekte der Verantwortung werden. Dieser feste Endpunkt der elterlichen Verantwortung bedeutet nicht, dass elterliche Verantwortung in der gleichen Kategorie fällt wie die berufliche Verantwortung eines Arztes oder eines Lehrers. Es geht nicht um einen Aspekt (die Gesundheit des Kindes, seine schulischen Leistungen) sondern um sein Sein als solches. Das Kind soll zu seiner Freiheit erzogen werden. In dem Kind soll, laut Jonas, die menschliche Freiheit wieder einmal von vorne anfangen und sich eben dadurch kontinuierlich. Die (abstrakt erscheinende) Verantwortung der Eltern ist es, dass das Kind selbst die Fähigkeit zur Verantwortung entwickelt. Wenn das Kind aus der elterlichen Verantwortung entlassen ist, zeigt sich ob das gelungen ist. Bei partikularer Verantwortung für das Gelingen einer Aktion, erschöpft sich der Sinn in ihrem Gegenstand. Der Sinn von ärztlicher Verantwortung ist die motivationale und juristische Einbindung des Arztes in den Genesungsprozess. Der Sinn der elterlichen Verantwortung hingegen ist letztlich die Kontinuität des Menschengeschlechts: Nachwuchs der die Sache der Menschheit weiterführen kann.

Auch im Fall der Verantwortung eines Staatsmannes spricht Jonas von totaler Verantwortung. Dem Staatsoberhaupt geht es nicht um eine spezifische Leistung des Staates, etwa einen Krieg, sondern um den Staat als solchen. Nun folgt die Totalität staatsmännischer Verantwortung nicht unmittelbar aus der Abhängigkeit von ihm: denn auch ohne den Staatsmann könnte ein Staat existieren. Vielleicht gäbe es eine Phase der Anarchie, aber das Nichtsein des Staatsmannes bedeutet nicht per se den Einsturz des Staates. Die Bürger sind für ihr *eigenstes* Interesse nicht von dem Staat abhängig; sie können sich auch ohne ihn behelfen. Ein Säugling kann sich nicht behelfen. Weshalb ist die Verantwortung des Staatsmannes denn *total*? Auch sie hat 'das pure Sein als solches und dann das beste Sein dieser Wesen' (PV, 190) im Auge. Für Aristoteles war das der *ratio essendi* des Staates: Er entstand, damit menschliches Leben möglich ist, und bleibt bestehen, damit das gute Leben möglich ist. Das ist dann die 'Sorge des wahren Staatsmannes' (PV, 190). Der Staatsmann hat die Verantwortung für das öffentliche Wohl. Die Totalität der Verantwortung ist auch in diesem Fall praktisch gleichbedeutend mit der Kontinuität. Ein Staatsmann kann keinen Urlaub nehmen von

seiner Verantwortung (wenn auch von seinen Staatsgeschäften, die er delegieren kann). Die Verantwortung ist etwas wovon der Staatsmann (oder die Staatsfrau) nicht ablassen kann.

In beiden Fällen, elterliche und staatsmännische Verantwortung, kommt die Aufgabe der Verantwortung als *totale* Verantwortung in der Kontinuität ihres Gegenstandes zum Ausdruck. Natürlich können elterliche und staatliche Verantwortung nur real existieren wenn sie mit einem ganzen Katalog konkreter Pflichten einher gehen. Doch diese ursprüngliche Aufgabe zeigt, dass es in ihr nicht um die Befolgung einzelner Pflichten geht, sondern um den Horizont der Zukunft als solchen. Dieser gilt es zu wahren. Zugespitzt formuliert: Die erste Verantwortung ist die Verantwortung für die Möglichkeit künftiger Verantwortung. Dies ist eine Abstraktion, die des Hinweises bedarf, dass die Verantwortung an bestimmten *Inhalten* gebunden ist.

### **2.3.2 Politische Verantwortung**

Die Zukunft eines menschlichen Wesens ist inhaltlich nicht vorhersagbar (wenn wir von unserem gängigen Menschenbild ausgehen). Formal können wir die Entwicklung des Menschen bestimmen als einen teleologischer Prozess. Jeder Mensch der heranwächst, ist – laut hier vorausgesetzter Ontologie – ein bezweckter Zweckmäßiger. In ihm bekundet die Natur aufs Neue ihren Zweck, indem er sich frei Zwecke setzen kann; in ihm hat die Natur eine neue Schnittstelle von Freiheit und Zweckmäßigkeit erreicht. Die elterliche Verantwortung kann sich nach dem Datum des Erwachsenwerdens ausrichten, wann sie entlassen werden aus der Pflicht (Eltern die ihre Kinder nur mit dieser Haltung erziehen sind absurd).

Für die staatliche Verantwortung kann es ein ähnliches Enddatum nicht geben. Hier ist die Lage strukturell verschieden. Der Gegenstand der Verantwortung des Staates, ist nicht aus einem künftigen Zweck heraus zu verstehen. Der Zweck des Staates kann nur als abgeleiteter Zweck verstanden werden, wie beispielsweise der Schutz seiner Bürger. Geschichte ist für Jonas also *nicht* teleologisch. Das 'Werden' eines Staates hat einen anderen Sinn als das Werden eines Individuums (PV, 201).

Die Menschheitsgeschichte hat keinen Zweck. Diese Feststellung mag befremden nach unserer ausführlichen Erörterung der Zweckontologie. Die Natur selbst setzt ja Zwecke

– warum kann nicht die Menschheit Subjekt ihrer Zwecke sein, die sie durch die Geschichte verwirklicht? Die ontologische Antwort lautet: nur das Individuum und (korrespondierend in Jonas' Ontologie) das Ganze können Zwecke hegen, denn nur sie sind selbst-organisiert. Alles dazwischen weist keine Selbstorganisation auf (höchstens deren Anschein) und hegt folglich keine Zwecke.

Die konkrete Antwort ist: Für einen Zweck der Menschheitsgeschichte mangelt es an Vorwissen. Immer und überall tauchen Propheten auf, weil die Zukunft eben nicht vorhersagbar ist. Ein mittelalterlicher Mensch konnte noch keine Ahnung davon haben, was in den Jahrhunderten nach ihm geschehen würde, und dass er am Ende als mittelalterlichen Menschen bezeichnet werden würde. Nur im Nachhinein sprechen wir von Vormoderne. Bedeutet dieser Mangel an Vorwissen aber schon, dass es den Menschheitszweck nicht gibt? Der tiefere Zweck der Geschichte könnte doch verborgen sein, sogar für immer dem individuellen menschlichen Blick entrückt? Nun könnte man meinen, dass dies auf der Ebene der Menschheitsgeschichte dem Ziel einer Klassenlosen Gesellschaft und dem Mittel der Revolution entspreche. Dann nehmen einige dieses Menschheitsziel wahr und machen sich daran, es zu verwirklichen. Doch auch Lenin konnte nicht im voraus wissen, was kam. „auch sein Genie, trotz dem Wissen um die enorme *Zukunftsdimension* seines Unternehmens, [konnte] das meiste von dem, was wirklich kam, unmöglich vorhersehen. [...] Die einzige, paradoxe Sicherheit, die es hier gibt, ist die der Unsicherheit.“ (PV, 212). Ganze Epochen können von großen Staatsmännern organisiert werden, doch diese hinterlassen immer eine Unsicherheit, solange es Geschichte gibt<sup>307</sup>. Eine neue Generation wird die Geschichte auf ihre Weise weiterführen; es gibt keine übergreifende Instanz, die die 'Organe' der Geschichte miteinander kooperieren lässt um einen Zweck zu verwirklichen. Anders ausgedrückt: Die Geschichte ist nicht selbstorganisiert, und kann deshalb keinen Zweck haben.

Verantwortliches politisches Handeln, wie zweckmäßig es auch immer im einzelnen ist,

---

307 Vgl. die Debatte um Francis Fukuyamas *Das Ende der Geschichte*. Jonas merkt dazu in dem Spiegel-Interview 1992 auf: „Wer sich anmaßt zu wissen, daß irgend etwas ein für allemal gilt, der ist von vornherein nicht ernst zu nehmen. Aber ernst zu nehmen ist die Frage, zu welchen Freiheitsverzichten man bereit ist; zu welchen Freiheitsverzichten der Philosoph ethisch verantwortungsvoll raten kann. Da ist doch zunächst nicht zu übersehen, daß Freiheit sowieso nur existieren kann, indem sie sich selber beschränkt. Eine unbegrenzte Freiheit des Individuums zerstört sich dadurch, daß sie mit den Freiheiten der vielen Individuen nicht vereinbar ist...“ (BE, 16).

kann nicht auf ein Endziel der Geschichte ausgerichtet sein. Denn *sensu strictu* würde das bedeuten, dass eben diese Fähigkeit, über sich hinauszugehen, einen Horizont der Zukunft zu haben, der Nachfolgeneration abgesprochen wird. Es kann also keinen Endzweck der Geschichte geben. Da zeigt sich, was laut Jonas die erste Verantwortung des Staatsmannes ist: Die Gewährleistung, dass es künftig auch staatsmännische Freiheit gibt (PV, 214). Das ist nur gegeben, wenn die Unsicherheit der Prognosen auch für sie besteht, und nicht für die Sicherheit eines technokratischen Systems eingetauscht wird, das seine eigene Freiheit nur noch erfahren kann indem es sich als Erbe dessen betrachtet, die sich mit ihrer letzten Freiheit endgültig für das Unabwendbare entschieden hat. Jonas beschreibt die Dynamik zwischen Technik und Politik als eine Art Wettlauf zwischen bekannten und unbekanntem Faktoren (PV, 207). Durch die rasant zunehmende Rechenkraft unserer Computer werden immer mehr Faktoren im voraus Berechenbar (Zum Beispiel in der Meteorologie). Durch die Dynamik die unserer Zeit (schreibt Jonas bereits 1979) charakterisiert, kommen aber auch immer mehr unbenannte Faktoren hinzu. Wir wissen nicht, welche Technologien es geben wird um welche Probleme zu lösen usw. Die einzige Folgerung die Jonas macht ist eben diese, dass der Staatsmann (die Regierung) die Bedingungen für ihre Nachfolger schafft, damit sie in gleicher Freiheit regieren können. Das ist kein leeres Gebot, sondern es führt zu ganz bestimmten Entscheidungen, wie Bildungsmaßnahmen, Mediengesetzen, Verboten verfassungswidriger Parteien.

Das ist für Jonas die Basis politischer Verantwortung, fragen wir jetzt nach der Haltung gegenüber ihr. Verantwortung ist ein Konzept, das wir direkt aus der Ontologie ableiten. Es hat ihr Pendant in zutiefst menschlichen Erfahrungen (das Säuglingsparadigma). Dennoch sind diese Erfahrungen kontingent (wenn wir uns absolut auf sie verlassen könnten, bräuchten wir ja keine ontologische Begründung). Es muss also gefragt werden, wie sich das Individuum zu der Verantwortung und allgemeiner zu der Zukunft verhält. Um verantwortliches Handeln zu verstehen, müssen wir uns dem emotionalen Verhältnis zur Zukunft zuwenden.

### ***2.3.3 Furcht und Hoffnung***

Wenn wir Verantwortung beschreiben als Haltung gegenüber der Zukunft, als die

Pflicht, die Zweckhaftigkeit die in uns waltet weiterhin zu ermöglichen, zwingt sich die Frage nach dem emotionalen Verhältnis zu dieser Zukunft auf. Die Zukunft kann so auf zwei diametral entgegengesetzte Weisen empfunden werden. Die verheißungsvolle Technik kann die *Furcht* einflößen, dass sie künftig die 'Zweckarbeit' der Natur vereiteln wird. Die autonom gewordene Technik könnte brechen mit der äonenlangen 'Tradition des Seins', zu immer zweckmäßigeren Gefügen zu tendieren. Bei allen Versprechungen, das Leben bequemer zu machen, sagt uns ihre unaufhörliche Fortschrittlichkeit, dass es keine Alternative für sie gibt, und dass ihr nichts gelegen ist an dem Planeten.

Andererseits könnten die technologischen Entwicklungen uns mit *Hoffnung* erfüllen, wie es Ernst Bloch<sup>308</sup> zum Programm gemacht hat. Sämtliche Probleme die wir identifizieren können, werden letztendlich durch die Technik lösbar sein, die wird also schneller voranschreiten als dass sie neue Probleme verursacht; es wird ein Leben in Müßiggang möglich. Diese Sicht wird von Jonas stark kritisiert, weil sie ihm zufolge am Wesen des Menschen vorbei geht. Ein Leben in Müßiggang (PV, 357f) wo der Beruf zum Steckenpferd verkommt, wo 'Freiheit ohne Widerstand' (PV, 364) gelebt wird, ist nicht mit dem Wesen des Menschen vereinbar, so wie Jonas es in seiner Philosophie des Organischen dargelegt hat. Der Grundirrtum von dieser Philosophie der Hoffnung ist „die *Trennung des Reiches der Freiheit vom Reiche der Notwendigkeit*“ (PV, 357). Diese Trennung macht das was das Leben im Menschen erreicht hat, nämlich der atemberaubend weite Bogen seiner Mittelbarkeit, also der Vermittlung seiner Freiheit mit der Notwendigkeit seiner Umgebung, zunichte.

Welche Haltung müssen wir den Vorrang geben? Furcht könnten nötig sein um der Eigendynamik der Technik etwas entgegen zu setzen. Hoffnung könnte nötig sein um diese Eigendynamik, die ja nicht aufzuhalten ist, mit positiven Gefühlen zu besetzen. Jonas wählt bekanntlich die Option der Furcht:

Der wirklich eindeutig gewordene, utopische Mensch kann nur der schmachlich zum Wohlergehen und Wohlbefinden konditionierte, bis ins Innerste auf Regelrechtheit abgerichtete Homunculus sozialtechnischer Futurologie sein. Das ist heute ein von den Dingen, die wir von der Zukunft zu *fürchten* haben. Zu *hoffen* ist – ganz im Gegensatz zum eschatologischen »Prinzip Hoffnung« daß auch in Zukunft jede Zufriedenheit ihre Unzufriedenheit, jedes Haben sein Begehren, jede Ruhe ihre Unruhe, jede Freiheit ihre Versuchung – ja, jedes Glück sein Unglück gebiert (und darauf darf man sich wohl, mit der vielleicht einzigen Sicherheit, die wir vom Menschen haben, verlassen). (PV, 382)

---

308 Siehe die Fußnote auf Seite 32.

Erst die Furcht lässt uns die verheißungsvollsten Szenarien aufspüren; die Hoffnung richtet sich auf den guten Ablauf. Die Heuristik der Furcht bildet den Leitfaden für die Einschätzung der künftigen Technik.

Die Verantwortung verpflichtet uns zu 'formaler' Bewahrung der Möglichkeiten der Menschheit. Für mehr konkrete Pflichten muss die Theorie aus einer anderen Quelle schöpfen, und diese erlauben nicht die gleiche apodiktische Gültigkeit. Das menschliche Wesen müsste herangezogen werden. Aber der Mensch *hat* kein Wesen. „Denn auch damit muß man sich abfinden, daß es eine eindeutige »Natur« des Menschen nicht gibt; daß er zum Beispiel von Natur (»an sich«) weder gut noch schlecht ist: er hat die *Fähigkeit* zum Gut- oder Schlechtsein, ja, zum einen *mit* dem andern – und *dies* allerdings gehört zu seinen »Wesen«“ (PV, 385). Hier zeigt sich das existentialistische (und mithin gnostische) Erbe von Jonas. Die *Natur* des Menschen ist unbestimmt, indem er eine Freiheit hat, die jede theoretische Vorhersage entkräften kann, indem sie das Entgegengesetzte tut. Diese Freiheit haben wir in der Philosophie des Organischen als Gipfel der Mittelbarkeit verstanden. Warum sollte dieses strukturelle Merkmal der Freiheit nicht als Ansatz genommen werden für eine Psychologie der Verantwortung, eine Psychologie die deren *Struktur* beschreibt und folglich über die Unmittelbarkeit des Anspruchs eines Hilfslosen hinausgeht<sup>309</sup>, und die Theorie der Verantwortung von dem Diktum der absoluten Gegenwart befreit. In dem Anhang skizziere ich einen Versuch

---

309 Für Jonas liegt das Wesen der Verantwortung in der absoluten Gegenwart. Nur so können die Phänomene mit der 'Stimme des Seins' sprechen. Die psychische (vorbewusste) Bewegung, die mit konkreter Verantwortung einhergeht, entzieht sich so seinem Blickfeld. Die Verantwortung kann, wie der menschliche Zweck, nicht ex nihilo ins Leben gerufen werden, sondern stellt sich als Vermittlung zwischen rationalen Überlegungen und psychofysiologische Gestimmtheit dar. Das bedeutet allerdings nicht, das Jonas' ontologischer Ansatz aufgegeben werden muss. Ich glaube, der Begriff der Mittelbarkeit lässt sich anwenden auf die Kommunikation. Vgl. Nathalie Frogneur, *Pluralität à la Robinson Crusoe. Ist die Anthropologie von Hans Jonas eingeschränkt durch den Archetyp des Einzellers?* Sie verweist auf die Kritik die *The Phenomenon of Life* schon früh zuteil fiel, von Seiten des mit Jonas befreundeten Leon Karr („Appreciating *The Phenomenon of Life*“). Das Sexuelle und das Soziale spielt keine bedeutende Rolle, da sie laut Jonas für das Leben qua Leben nicht notwendig sind. Frogneur paraphrasiert: „Das Leben ist somit wesensmäßig ein individueller Prozess, es ist für das Individuum die durch die Gefahr des Todes erneuerte Herausforderung“ (S. 177). Sie verfolgt: „Es ist grundlegend a-relational“ (ebd.), eine Haltung die angeblich von Heidegger's Sein-zum-Tode und seinem Begriff der Sorge verursacht wurde. Das kann nicht Jonas' Position sein, wenn wir ihn wohlwollend lesen, da er doch in der Philosophie des Organischen die Mittelbarkeit zum Leitfaden nimmt. Jonas denke die Gemeinschaft im Modus des Gattungssingulars (S. 179), und die Pluralität würde bei ihm „nur diachron gedacht“ (S. 182), nämlich als Bezug zu den Nachkommen. Dies sei „aus akzidentellen Gründen“ (S. 183) geschehen, vermutlich katalysiert durch die langjährige Beschäftigung mit der Gnosis. Vielleicht muss Jonas mit mehr Phantasie gelesen werden; mir scheint es auf jeden Fall offenkundig, dass die Ausweitung der Mittelbarkeit nicht Halt macht bei der individuellen Intelligenz des *homo pictor*, sondern darüber hinaus das Soziale prägt. Ontologisch gesehen ist die Mittelbarkeit (Relationalität) dem Leben also sehr wohl ursprünglich.

dazu.



## Teil IV: Religionsphilosophie

Wir müssen wieder rufen nach dem, der unserem Dasein einen Schrecken einzujagen vermag. Denn wie steht es mit unserem Dasein, wenn ein solches Ereignis wie der Weltkrieg [der erste] im wesentlichen spurlos an uns vorüber gegangen ist?<sup>310</sup>

### Einleitung

Im vorigen Teil haben wir gesehen, wie Jonas versucht hat, ein allgemein gültiges Gebot für die Erhaltung der Menschheit aus ihrer tatsächlichen Existenz abzuleiten. Wir haben das wie folgt interpretiert. Das Sollen ist erst dem Menschen (im Unterschied zu den Tieren) möglich, aber damit es ist ihm zugleich *wesentlich*. Von der Errungenschaft der Freiheit darf nicht äußerster Gebrauch gemacht werden, weil eben das *Wesen* der Freiheit das nicht zulässt. Dieses Wesen muss also bestimmt werden aus einer weiteren Quelle als der Freiheitserfahrung. Eine metaphysische Annahme ist notwendig, die die auf dem ersten Blick beliebigen Konsequenzen der Freiheitserfahrung bändigen kann. Diese Annahme kann nur eine teleologische Seinsdeutung sein. Das einzige was dieser primären Erfahrung der Freiheit eine a priori Bestimmung geben könnte ist das *Ganze*, als dessen Teilhaber die Freiheit sich notwendigerweise verstehen muss. Die Wesensbestimmungen dieses Ganze schlagen dann auf die Freiheit zurück. Nun hat, der Teleologie zufolge, das Sein selbst eine Richtung, nämlich hin zu 'mehr Komplexität' oder, wie es in PV heißt, ein Höchstmaß an Verantwortungsfähigkeit. Dies müsste dann auch Inhalt der Freiheit werden. Prinzipiell kann die Freiheit alles verneinen weil sie sich selbst widersprechen kann. Wenn sie das aber unter der Annahme der teleologischen Seinsdeutung tut, verneint sie damit auch ihr eigenes 'Sein'. Die absolut unbändige Freiheit 'ist' nicht – in dieser Metaphysik. Daraus folgt die Pflicht zu einer Verantwortung, die die Freiheit hat, insofern sie 'sein' will.

Dem Begriff der *Teleologie* kommt demnach große Bedeutung zu, und seine Bestimmung ist die wichtigste Aufgabe der Fundierung der Ethik. In der Philosophie des Organischen hat Jonas zwar den phänomenologischen Ausgangspunkt hervorgehoben und den organischen Zweck als eigenständige Kategorie

---

<sup>310</sup> Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. In: Gesamtwerke Bd. 29/30, S. 255.

herausgearbeitet; der Teleologiebegriff wurde dort nicht übertragen auf das Sein<sup>311</sup>. In PV wurde die Zweckmäßigkeit zum ursprünglichen Prinzip erhoben:

Es hat Sinn, und die größere Wahrscheinlichkeit als das Gegenteil für sich, von einem »Arbeiten« in der Natur zu sprechen und zu sagen, daß »sie« in ihren verschlungenen Wegen auf etwas hin arbeitet, oder daß »es« vielfältig in ihr daran arbeitet. Schon wenn dies erst mit dem »Zufall« des Lebens begänne, wäre es genug: »Zweck« damit über alles Bewußtsein hinaus, menschliches wie tierisches, in die physische Welt als ein ihr ursprünglich eigenes Prinzip ausgedehnt worden; und wie weit sein Walten unter das Lebendige hinunter in die Elementarformen des Seins hinab reicht, kann offen bleiben. (PV, 144-145).

Jonas hielt es in PV für unnötig, die Zweckhaftigkeit auf das Sein als solches auszudehnen. Die Latenz der Zwecke reichte dort aus um den Wertbegriff und den Begriff des Guten im Sein zu fundieren. Wenn irgendwann, durch 'Zufall', Zwecke auftauchen, treten damit auch objektive Werte als Bedingung dieser Zweckmäßigkeit auf die Bühne. Damit ist implizit mehr über das Sein gesagt als die Annahme latenter Zwecke in ihm, nämlich dass es dem Sein um etwas geht. Es gibt *einen* höchsten Zweck und *ein* Subjekt das diesen Zweck hegt. Das heißt aber: das Sein wird als Subjekt verstanden in einem äußersten Anthropomorphismus. Diese Subjekthaftigkeit des Seins bleibt im PV implizit, ist aber eine notwendige Voraussetzung: Nicht das diffuse Streben, sondern das Streben dieses Strebens, dass es Zweckgerichtetes gibt, ist der Charakter des Seins, der letztendlich in PV das Argument fundiert. Wenn nun in PV die Anzeigen dieser 'Intention des Seins' als Basis für den ontologischen Grund der Verantwortung dienen, wird in der Religionsphilosophie ein anderer Weg beschritten: Das subjekthafte Sein wird explizit gemacht. Damit sind wir bei Jonas' Gottesbegriff<sup>312</sup>.

In diesem Teil besprechen wir diesen Gottesbegriff anhand der Schriften die Jonas dazu verfasst hat. Die Argumentationsrichtung hat sich damit umgekehrt: die Intention des Ganzen muss nicht bewiesen werden, sondern sie wird vorausgesetzt. Es ist eine theologische Betrachtungsweise, die dem philosophischen Nachsinnen (für Jonas) komplementär ist. Der Anspruch auf Geltung kann hier nicht so streng genügt werden wie dort. Da religiöse Annahmen, gerade für Jonas, keine Dogmen sind, sondern 'stammelnde Versuche', sich an die Wahrheit heran zu tasten, muss ihr

---

311 Siehe Jonas' Kritik an A.N. Whiteheads Prozessdenken (S. 76), die gelesen werden kann als eine Absage an eine fundamentalontologische Begründung. Dieser bedarf er aber in PV.

312 Ich nehme also eine Kontinuität an, wo mancher Leser einen Widerspruch vermutet, nämlich zwischen GA und PL. Siehe Klaus Harms, *Hannah Arendt und Hans Jonas*, S. 496. Annemarie Gethmann-Siefert zufolge liefert Jonas eine „ontotheologische Begründung“ der Ethik (Ethos und metaphysisches Erbe. *Zu den Grundlagen von Hans Jonas' Ethik der Verantwortung*).

Geltungsanspruch gemildert werden<sup>313</sup>. Es gilt zu untersuchen, was die Folgen der Religionsphilosophie für den Begriff der Verantwortung sind.

## Kapitel 2. Jonas' Gottesbegriff

Ich beginne mit einem längeren Zitat von Jonas, worin wir den Übergang zu einem mehr religiösen Denken beobachten können:

Und da ergibt sich denn aus unserer kosmogonischen Hypothese, die sich uns vom kosmologischen Befund her aufdrängte – aus der Kombination also einerseits vom urgründlichen *Gewolltseins* des Geistes im Strome des Werdens und andererseits der *Machtentsagung* des so wollenden Urgeistes eben um der unvorgreiflichen Selbstheit endlicher Geister willen – daß in unsere unsteten Hände, jedenfalls in diesem irdischen Winkel des Alls, das Schicksal des göttlichen Abenteurers gelegt ist und auf unseren Schultern die Verantwortung dafür ruht. Da muß der Gottheit wohl um ihre Sache bange werden. Es ist kein Zweifel, wir haben es in unserer Hand, die Schöpfungsabsicht zu vereiteln, gerade in ihrem anscheinenden Triumph mit uns, und sind vielleicht kräftig daran. Warum dürfen wir es nicht? Warum dürfen wir nicht, wie die Tiere, *alles*, was wir können? Einschließlich der Selbstvernichtung? Weil das Sein es uns sagt? Aber bekanntlich, so lehrt uns alle moderne Logik und Philosophie, sagt es uns gar nicht darüber, aus keinem Ist folgt ein Soll. Nun, es kommt auf das „Ist“ an. Man muß es sehen und man muß es hören. Was wir sehen, umschließt das Zeugnis des Lebens und des Geistes – Zeugen wider die Lehre von einer wert- und zielfremden Natur. Was wir hören, ist der Anruf des gesehenen Guten, sein innewohnender Anspruch auf Existenz. Unser Sehen- und Hörenkönnen macht uns zu Angerufenen seines Gebotes der Anerkennung und so zu Subjekten einer *Pflicht* ihm gegenüber. Die Pflicht, die stets bestand, wird akut und konkret mit dem Wachstum menschlicher Macht durch die Technik, die der ganzen Lebenswohnung hier auf Erden gefährlich wird. Das gehört mit zum Befund, zum allergegenwärtigsten, das „Ist“, das man sehen und hören kann. Es sagt uns, daß wir jetzt die von uns gefährdete göttliche Sache in der Welt vor uns schützen, der für sich ohnmächtigen Gottheit gegen uns selbst zu Hilfe kommen müssen. Es ist die Pflicht der wissenden Macht – eine kosmische Pflicht, denn es ist ein kosmisches Experiment, das wir mit uns scheitern lassen, in uns zuschanden machen können. (MGS, 58-59)

Hier ist von einem 'kosmischen Experiment' die Rede, das besteht in der Machtentsagung Gottes. Statt des Nachweises von Zwecken im Sein wie in PV heißt es hier unumwunden 'Schöpfungsabsicht'. Unsere Verantwortung ist für 'die göttliche Sache der Welt'. In PV ist das Objekt der Verantwortung letztendlich bestimmt als 'dass weiterhin eine Menschheit existieren kann'. Das war die einzige Absicht des Seins die in PV aus dem Sein abgeleitet werden konnte. In der Religionsphilosophie wird diese Absicht als Schöpfungsabsicht explizit. Es kann dann gesagt werden, wir seien dem

---

313 Dies ist mit Hinblick auf die Diskussion zwischen den Religionen wichtig. Natürlich würden alle großen Weltreligionen dem Gebot des PV zustimmen – dies muss aber immer wieder von Neuem aus einem echten Diskurs heraus geschehen. Die unterschiedlichen – ggf. konträren – Gründe um dem Gebot zuzustimmen müssen versöhnt werden in der übergeordneten Aufgabe der planetären Verantwortung. Es ist so gesehen eine Anforderung an den Gottesbegriff, dass er diesen Diskurs ermöglicht.

Schöpfer etwas *schuldig*, weil die Beziehung zu der Instanz der 'letzten Absichten des Seins' als persönliche Beziehung verstanden wird. Hier kann aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott heraus argumentiert werden. Das 'Gebot der Anerkennung', das uns zu Subjekten einer Pflicht gegenüber dem Guten macht, ist zugleich ein göttliches Gebot, und die Pflicht ist eine Pflicht gegenüber Gott. Die Pflicht gegenüber dem 'Urgegenstand der Verantwortung', dem hilflosen Leben, hat ihren Grund nicht nur im Sein, das seine Intentionen in ihm (wie in jedem anderen Seienden auch) bekundet. Sie ist nun auch Gebot Gottes, ein Gebot das die *eine* Absicht des Schöpfers zum Inhalt hat. Der Verstoß gegen die Pflicht ist im ersten Fall schlicht eine Anomalie im Sein; bei der religiös verstandenen Pflicht wird er fassbar als Urform der Schande. Das Nachkommen wie das Verstoßen gegen eine solche 'ontologische' Pflicht (also die Art von Pflicht um die es Jonas geht) kann besser verstanden werden wenn wir den Gottesbegriff erläutern. In welchem Sinne steht der Schöpfer uns gegenüber wenn wir ihm Verantwortung ablegen?

In dem 1984 gehaltenen Vortrag 'der Gottesbegriff nach Auschwitz' (GA) bietet Jonas 'ein Stück unverhüllter spekulativer Theologie' (PU, 190). Er reflektiert dort zunächst über die Folgen von den Schrecken von Auschwitz für den Gottesbegriff<sup>314</sup>. Diese Vernichtung, mit dem perversen Sinn der Ausrottung eines ganzen Volkes, das sich als erwählt empfindet – kann nicht mit dem jüdischen Gott kompatibel gedacht werden. Der jüdische Gott ist nämlich 'eminent Herr der Geschichte' (PU, 193) und würde so etwas nicht zulassen können. Es kann auf keiner Weise als 'Prüfung' im Sinne Hiobs gedacht werden.

Jonas will die Diesseitigkeit des Gottes retten, sicherlich weil er sich der Konsequenz des Gegenteils in der Gnosis bewusst ist. 'Moral' war dort Sache des bösen Demiurgen. Der Gnostiker würde seine Sicht der totalen<sup>315</sup> Abwesenheit Gottes in Auschwitz bestätigt sehen. Im Diesseits ist nichts Göttliches, außer unseren eingekerkerten Seelen, und alles was wir erfahren ist das Werk des bösen Demiurgen – außer der ins Zeitloseste, Privateste verdrängten Erfahrung, dass unsere Seelen göttlich sind. In der Gnosis ist der Demiurg Gottes Widersacher und schränkt die göttliche Allmacht ein – in

---

314 Dem voraus ging der Aufsatz 'Unsterblichkeit und heutige Existenz', abgedruckt in ZNE, 1963. Dort wird nicht über die Möglichkeit eines Gottesbegriffes reflektiert, sondern ein Verständnis von Unsterblichkeit herausgearbeitet unter der Voraussetzung eines bestimmten Gottesbegriffs.

315 Erinnern wir daran, dass diese Abwesenheit nur als 'total' zu denken ist, wenn ein Kern, das *pneuma* im Menschen angenommen wird, der den Sinn der totalen Abwesenheit vermittelt.

Jonas' Mythos ist die Lage gewissermaßen umgekehrt. Gott verzichtet willentlich auf seine Allmacht. Der Sinn dieser Machtentsagung liegt in der 'unvorgreiflichen Selbstheit endlicher Geister', die dadurch ermöglicht wird. Gott verwirklicht sich durch die Machtentsagung indem wir als *endliche* Geister eine Selbstheit ausbilden. Betrachten wir nun diesen Mythos genauer:

Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. Und zwar gänzlich: 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. (PU, 193-194)

Gott hat sich ganz und gar der Welt anheim gegeben; er hat sich abhängig gemacht von einem Experiment, das auch anders hätte ausgehen können. Doch bis das Aufkommen des Menschen ist es noch nicht wirklich ein Wagnis, denn Gott hätte alles kalkulieren können, indem er die gigantischen Unwahrscheinlichkeiten gegen die gigantische Zahl der Gelegenheiten abwog, womit das Leben begonnen hat. Tatsächlich hat in diesem Mythos auch die Evolution ihren Platz: „Alles dies stellt die Evolution zur Verfügung durch die bloße Üppigkeit ihres Spiels und die Strenge ihres Sporns“ (PU, 196). Das göttliche Experiment hätte bis dahin noch keinen Sinn für die Gottheit: als Allwissender hätte Er alles erreichen können, und seine Absicht, sich *gänzlich* dem Zufall anheim zu geben, wäre noch nicht verwirklicht.

Doch mit dem Heraufkommen des Menschen wurde es ernst: „Die Heraufkunft des Menschen bedeutet die Heraufkunft von Wissen und Freiheit, und mit dieser höchst zweischneidigen Gabe macht die Unschuld des bloßen Subjekts sich selbst erfüllenden Lebens Platz für die Aufgabe der Verantwortung unter der Disjunktion von Gut und Böse.“ (PV, 196). Der Mensch grenzt sich von der Tierheit ab indem er nicht mehr bloß sich selbst erfüllt (sein Potential verwirklicht in Aristotelischem Sinne) und sich so der göttlichen Kalkulation entzieht. Gott ist mit dem Menschen definitiv sein Wagnis eingegangen.

Dieser Mythos hat Elemente der jüdischen Kabbala: Die spricht auch von einem Schicksal Gottes, dem er sich restlos anheim gegeben hat. Die kabbalistische Idee des Zimzum<sup>316</sup> kommt dem was Jonas sagt sehr nahe. Er ist sich dessen bewusst: „Um

---

316 Zimzum bedeutet 'Kontraktion, Rückzug, Selbsteinschränkung' (PU, 206). Das Unendliche muss sich zusammenziehen um eine Leere entstehen zu lassen, der es bedarf um eine Welt zu schaffen worin Entwicklung, Geschichte möglich ist.

Raum zu machen für die Welt, mußte der *En-Ssof* des Anfangs, der Unendliche, sich in sich selbst zusammenziehen und so außer sich die Leere, das Nichts entstehen lassen, in dem und aus dem er die Welt schaffen konnte.“ (PU, 206). Auch hier ist die Selbstverneinung Gottes die Erklärung für die Unvollkommenheit der Welt.

Diese Selbstverneinung schuldet alle Kreatur ihr Dasein und hat mit ihm empfangen, was es vom Jenseits zu empfangen gab. Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Mensch, ihm zu geben. (PU, 207).

Das Dasein ist ein Geschenk Gottes, seine totale Machtentsagung ist eine notwendige Bedingung für unsere Freiheit. Unsere Freiheit ist somit der Sinn des kosmischen Experiments: Nur sie kann dem Unendlichen der am Anfang stand etwas hinzufügen, nämlich als endliche Geister können wir etwas, das Gott niemals kann: *Die Schöpfung von innen aus bejahen*. Das war das Ziel der Machtentsagung, die nur sinnvoll denkbar ist als *totale* Machtentsagung. Ein Rest göttlicher Macht würde Freiheit von Gott abhängig machen – die Abgründigkeit der Freiheit zeigt sich aber erst im göttlichen Unvermögen, sie zu beeinflussen. Dieser Aspekt verstehe ich als Existentialismus, also als Radikalisierung des gnostischen pneuma. Die Freiheit ist eine göttliche Fähigkeit, jedoch ohne Geheimbund mit Gott wie es in der Gnosis kultiviert wurde. Der kann auch nicht existieren, denn Gott 'ist' gar nicht, er 'wird'.

Gemäß der Tradition vereint Gott drei Merkmale in sich: Allmacht, Allgüte, und Allwissenheit<sup>317</sup>. Jonas vertritt die Auffassung, dass nur jeweils zwei von ihnen erreichbar sind. Ein Merkmal von Gott muss also entfallen. Für Jonas' Gottesbegriff ist das, wie wir gesehen haben, das Merkmal der Allmacht<sup>318</sup>. Die Allgüte ist zu eng mit

---

317 Siehe Schieder, S. 271f. Allwissenheit laut Schieder müsste auch aufgegeben werden, weil Gott prinzipiell die Zukunft nicht kennen kann. Dem göttlichen Subjekt würden 'Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als ewiges Jetzt gegenwärtig sein'. Vgl. auch Hans Hermann Henrix, *Machtentsagung Gottes?*, pars pro toto für die katholische Reaktion auf Jonas. Die Allmacht Gottes sollte gerettet werden, denn „die Rede von Gottes Allmacht ist über ihren gleichsam prospektiven Sinn hinaus Anruf der Rettermacht Gottes und appelliert an ihn, wirksam und mächtig für jene zu sein.“ (S. 110). Ohne den Appell wäre die Rede von Gott wenig sinnvoll. Bemerkenswert ist, dass der Autor die Frage nach der Allmacht fast mit der Sehnsucht nach ihr gleichsetzt: „Ist Gottes Machtentsagung unabwendbar zu statuieren? Müssen wir der Sehnsucht nach dem mächtigeren Gott tatsächlich entsagen?“ (S. 109). Es scheint mir ein Konflikt zweier 'Bedürfnisse': Nach der Allmacht Gottes und nach der Verstehbarkeit Gottes. Die katholische Darstellung ist, dass die Rede von der Allmacht Gottes durch die 'Feuerprobe der ethischen Anforderung' (S. 109) hindurch muss. Diese würde sie überstehen, weil die Allmacht Bedingung der Hoffnung wäre, und der Gläubige „vor der Herausforderung steht, sich nicht selbst zu trösten, sondern von der Hoffnung für die Anderen zu leben“ (S. 111). Für Jonas ist es umgekehrt: Gäbe es die Allmacht Gottes, dann wäre Auschwitz der Beweis, dass es von Gott nichts mehr zu hoffen gibt, weil es nichts mehr zu verstehen gibt.

318 Siehe Düsing, S. 459ff. für die Thematik bei Nietzsche.

dem Gottesbegriff verknüpft, um darauf zu verzichten. Außerdem ist es undenkbar, was der Gottesbegriff damit gewinnen könnte, während er durch die Machtentsagung ja die Beglaubigung seiner Schöpfung durch endliche Geister erreichen kann<sup>319</sup>. Das dritte Merkmal, die Allwissenheit, aufzugeben würde Gott auch nichts bringen. Um das göttliche Wagnis vollbringen zu können, muss er das Experiment mit den Menschen beobachten können, und alles mögliche Wissen über sie besitzen. Strikt genommen hat er mit der Aufgabe seiner Allmacht bereits die Allwissenheit aufgegeben. Er hat sich selbst um die Fähigkeit gebracht, die Zukunft vorauszusagen, denn diese hängt von den menschlichen Entscheidungen ab. Doch sobald die Entscheidungen gefällt sind, weiß Gott davon: Das Wissen gelangt in gewisser Weise zu ihm zurück.

Damit ist Jonas' Gottesbegriff erläutert. Es gilt nun, das Verhältnis von Gott und Verantwortung zu thematisieren. Führt Jonas' Mythos zu einem anderen Verantwortungsbegriff als dem im *Prinzip Verantwortung* etablierten?

## 1.1 Gott und Verantwortung

Jonas' Antwort auf die Frage, warum wir Verantwortung haben fällt hier in der Tat anders aus. Was ist der Unterschied mit der Konzeption in PV? Dort wurde bewusst das Nichtwissen um den Urgrund hervorgehoben. Der Inhalt der Zwecke war nicht das, worauf es ankam. Es war vielmehr die Beobachtung, dass es Zwecke im Sein überhaupt gibt. *Dass* es Zwecke gibt lehrte uns, dass wir als Gipfel jener Zweckhaftigkeit Verantwortung für alles Untere haben. Am Anfang stand ein Rätsel, das nicht gelöst werden konnte und musste. In der hiesigen religionsphilosophischen Konzeption steht die Gottheit am Anfang, und sein Akt der Machtentsagung. Die Konsequenz einer Teleologie des Seins ist Gott. Wie könnte das Sein etwas vorhaben, also nicht nur Zweckhaftiges hervorbringen, sondern sich eben dies selbst zum Zweck gesetzt haben, ohne selbst auch subjekthaft zu sein? Da Jonas aber jenseits des Glaubens eine

---

319 Die Preisgabe der Allmachtprädikation ist in der Tradition „überraschend auffällig präsent“ von der Patristik bis zur Gegenwart (Wolfgang Baum, *Gott nach Auschwitz?*, S. 176). Er formuliert ganz im Sinne Jonas': „Theologie nach Auschwitz' muß daher als Stachel im Fleisch empfunden werden, von der Theologie heute nicht befreit werden darf und soll“ (S. 177). „Die Geschichte hat gezeigt, wohin der Missbrauch der menschlichen Freiheit führen kann. Dadurch kommt gerade dort, wo Gott als ordnende Größe nicht mehr ausgemacht werden kann, der verantwortungsvollen Handlung die höchste Priorität zu. Dies ist das Anliegen der von Hans Jonas entwickelten Verantwortungsethik und des von ihm entworfenen Mythos vom 'Gottesbegriff nach Auschwitz'“ (ebd.)

Begründung für die Verantwortung liefern wollte, hat ihm das Postulat Gottes in PV nicht gereicht. Die Faktizität innerer Erfahrung und die wissenschaftliche Beobachtung der Evolution mussten auf eine andere Weise mit einander in Einklang gebracht werden. Der Begriff der Teleologie konnte dort deshalb nicht als ontologisch grundlegend gedacht werden. Am Anfang blieb das Rätsel von der latenten und aktuellen Zweckhaftigkeit, das er in PV nicht lösen musste. Diesem offenen Rätsel ist es auch zu verdanken, dass er in PV noch nicht von der Teleologie auf einen Schöpfergott schließen musste. Hätte er das Rätsel aufgelöst, würde sich der Begriff Gottes aufdrängen. Wenn alle Zweckhaftigkeit von Anfang an existiert hätte, müsste sie von der ursprünglichen Einheit selbst bezweckt sein, sonst wäre sie doch aus etwas anderem entstanden; wenn die Zweckhaftigkeit erst plötzlich aufgetaucht wäre auf der Bühne des Lebens, gilt dasselbe für die latente Zweckhaftigkeit. Sie wäre eine Zutat der Materie die ihr von Anfang an beigemischt wäre, und wesentlich unabhängig von der materiellen Kausalität. Dann wäre die latente Zweckhaftigkeit eine Art Götterfunken, und da sie unabhängig von den Kausalketten existieren müsste und sich noch nicht geäußert haben müsste, könnte sie auch nicht lokalisiert werden. Die latente Kausalität wäre dann ein allgemeines Merkmal des Seienden, und folglich ein Merkmal Gottes.

In PV wurde ein bestimmter Zweck bevorzugt, nämlich *dass* es Zwecke überhaupt gibt. Gott müsste ebendiesen Zweck bevorzugen. Der Zweck muss eine inhaltliche Bestimmung haben um eine Pflicht begründen zu können. Eine Zweckontologie *kann* eben nicht deskriptiv sein. Daran hängt ja die Argumentation in PV. Meine Zweckhaftigkeit, meine Zwecke, sind autonom. Die Erfahrung der Zweckmäßigkeit als solche ist eine Analogie zur Innerlichkeit. Die Erfahrung der Innerlichkeit kann ich in jedem Moment wiederholen um die Ontologie zu rechtfertigen; die Erfahrung der Zweckmäßigkeit kann das nur wenn sie bestimmte Zwecke, nämlich diejenige die von dem Ganzen gehegt werden, bejaht. Dieser begründet ontologisch das Sollen – aber die Zweckerfahrung zeichnet sich gerade ab von Zwecken in der Welt. Mit anderen Worten: Erfahrung der Innerlichkeit ist immer Erfahrung *meine* Innerlichkeit; erfahrene Zwecke hingegen sind nicht unbedingt meine. Fremde Zweckmäßigkeit ist erfahrbar; sie bildet die Grundlage für kommunikatives Handeln. Wenn ich keine Vorstellung davon hätte, wie etwas anderes, ein anderes Wesen, einen bestimmten Zweck verfolgen kann, kann ich ihn nicht als Zweck erfahren. Zu Objektivierung von Zwecken gehört



auch Objektivation des Zweckhabenden. Wenn Zwecke Erfahrbare sind, dann sind es also auch fremde Zweckerfahrungen. Zwecke haben somit immer eine objektive Komponente. Diese Tatsache, dass es objektive Zwecke gibt, bildete die Grundlage des PV. Nun tut Jonas einen Schritt darüber hinaus: Der religionsphilosophische Ansatz versucht, die Zweckmäßigkeit mit einer *Aufgabe* der Menschheit zu verbinden.

Der Anspruch ist daher stärker, es geht um Wiederherstellung der von Gott aufgegebenen Fülle des Seins, und indem die Menschen es als endliche Geister schaffen, übertreffen derselben. Dieser stärkere Anspruch müsste ebenfalls in einer Erfahrung fundiert sein. So wie die Philosophie der Biologie auf die Erfahrung der Innerlichkeit stützt, die das Zeugnis der Wissenschaft ergänzt, und der Argumentation in PV die Erfahrung, von Zweckmäßigkeit in der Welt zugrunde liegt. Diese 'religiöse' Erfahrung versuchen wir zu beschreiben.

Um die Erfahrungsbasis des Mythos zu fassen müssen wir den Zweck Gottes verstehen. Nicht als Abstraktion, als 'Zweckmäßigkeit als solche', sondern als Phänomen. Dieses Phänomen muss 1) kein Phänomen unter anderen sein, sondern auf sich gestellt, gleichsam die 'Form' der Ganzheit haben und 2) den 'Inhalt' der Zweckmäßigkeit haben. Das gesuchte Phänomen ist die *in* der Innerlichkeit erfahrene Zweckmäßigkeit. Es geht nicht um die eigenen Zwecke, über die ich autonom verfügen kann, sondern um die Zwecke die mich 'überkommen'. So wird die Innerlichkeit selbst als zweckmäßig erfahrbare. Es wäre eine Art mystische Erfahrung, vielleicht gab man ihr einst den Namen 'Offenbarung'. Für Jonas ist das aber entschieden zu wenig.

## 1.2 Entscheidung

Bei Jonas geht es um ein verwandtes Phänomen: die *Entscheidung*. Bedingung 1) wird durch den Augenblick in seinem blitzhaften Dasein erfüllt. Zweckmäßigkeit erfahren in einem Augenblick, das ist Entscheidung. In einem Brief an seinen Lehrer Bultmann schreibt Jonas:

Ich wollte sagen, daß ich die Erfahrung (das 'Aufblitzen') der Ewigkeit, das uns in der Begegnung der Liebe oder der Schönheit in der Tat zuteil werden kann, nicht für mein Argument in Anspruch nehmen will, da dies nicht bei uns ( $\epsilon\phi'$  ημιν) steht und die Scham verbietet, sich im Diskurs auf etwas zu berufen, was Gnade oder Vorzug, jedenfalls 'Widerfahrnis' ist und dem Unterredner versagt geblieben sein mag; während das Tun bei uns steht und sein rechter Geist, d.h. der Ernst der Entscheidung, jedem zugemutet werden kann (ZNE, 68)

Das Tun zeichnet sich für Jonas durch Kürze aus: Es ist das, „was am kürzesten dauert und innerlich am meisten der Dauer abwendig ist“ (ZNE, 52). Wir können fragen, ob die Tat wirklich eine so allgemeine, von Dauer unabhängige Erfahrung ist. Das begleitende Gefühl mit seiner Dauer ist der Kern der Erfahrung, nicht die Entscheidung. Es ist nicht die Entscheidung als solche, sondern jene Stimmung die macht dass wir sie als Pendant der Ewigkeit erfahren. Jonas beobachtet, dass schon „In Augenblicken der *Entscheidung*, wenn unser ganzes Sein sich einsetzt, fühlen wir als ob wir unter den Augen der Ewigkeit handelten.“ (ZNE, 49). Das Wesen der 'Entscheidungs-Erfahrung' bestimmt er aber durch die Zeitlosigkeit. Es gäbe aber eine Alternative, nämlich die Erfahrung dass die Entscheidung einen überkommt<sup>320</sup>.

Zählt jede Entscheidung? Wird jede Entscheidung ins 'große Buch' eingetragen? Laut Jonas, ja. Darin liegt die menschliche Unsterblichkeit (ZNE, 58). Man könnte Jonas einen *petitio principii* vorwerfen. Das Phänomen der Entscheidung dient als 'Beleg' (an Stelle der Schönheit und der mystischen Erfahrung) für den Mythos. Die Wichtigkeit der Entscheidung wird ihrerseits durch den Mythos begründet. Ohne Erfahrung, d.h. ohne Dauer, scheint der Mythos nicht für die Vernunft zugänglich.

Der Augenblick der *Entscheidung* sieht Jonas als 'Bund mit der Ewigkeit'.

Indem er auf der Schwelle der Tat die Zeit in die Schweben bannt, nicht aber als Ruhepause von der Zeit, setzt er unser Sein dem Zeitlosen aus uns schnell es mit der Wende der Entscheidung in Tat und Zeit. Bald verschlungen von der Bewegung, die er in Gang setzte, bezeichnet der Augenblick unsere Offenheit zur Transzendenz, eben da er uns dem Vergänglichem der Situation überantwortet, und in dieser doppelten Aussetzung, die das Wesen unbedingten Interesses ausmacht, stellt er den verantwortlich Handelnden zwischen Ewigkeit und Zeit. (ZNE, 51)

Der Augenblick ist also die Schwelle zur Ewigkeit. Der Fluss wird nicht angehalten, sondern in dem Fluss zeigt sich, dass der weitere Verlauf der Dinge von diesem infinitesimalen Moment abhängt. *Jetzt* wird eine Entscheidung getroffen, die irreversibel ist, also eine Entscheidung ist immer ein neuer Anfang. So verstanden ist sie

---

320 Die Erfahrung fremder Zweckmäßigkeit möchte ich die Erfahrung des Ewigen nennen. So können wir anknüpfen bei Jonas' Überlegungen in UHE. 'Der Aufruf zur ganzen Wahrheit des Selbst' (ZNE, 50) interpretiere ich so: die eigene Zweckerfahrung reicht nicht aus. Die Zweckerfahrung muss auf die Sphäre des Handelns ausgedehnt werden. Es ist nicht nur mein Zweck, sondern der 'Zweck des Ganzen, das was das Ganze mit mir vorhat, ist die ganze Wahrheit des Selbst. Aber ich bräuchte die Erfahrung eines bestimmten Zwecks, als Erfahrungsbasis des Mythos. Diese Erfahrung wäre die 'mystische' Erfahrung, dass die Natur ihre Zwecke durch uns ausführt. Dass wir ihre Zwecke am Liebe spüren können, ohne selbst Zwecke zu hegen. Das wäre die Grundlage für die Zweckontologie, und so wird ersichtlich dass diese zugleich auf den Mythos hindeutet. Es ist die Erfahrung des göttlichen Zwecks in uns.

ein Sprung ins Hier und Jetzt. Unsere Taten sind der Einsatz, unsere Freiheit ist das Wagnis des ewigen Grundes<sup>321</sup>. Jonas kann hier auf eine gnostische Metapher zurückgreifen. Mani spricht von einem 'letzten Bild', das Antlitz der Gottheit das von den menschlichen Entscheidungen geformt wird, und diesen so Sinn verleiht<sup>322</sup>.

Im zeitlichen Geschehen der Welt, dessen flüchtiges Ist stets verschlungen wird vom War, wächst eine ewige Gegenwart. Ihr Antlitz tritt langsam hervor, wie seine Züge eingezeichnet werden von den Freuden und Leiden, den Siegen und Niederlagen des Göttlichen in den Erfahrungen der Zeit, die solcherart unsterblich dauern. Nicht die Handelnden, die stets vergehen, sondern ihre Handlungen gehen ein in die werdende Gottheit und formen unauslöschlich ihr nimmer entschiedenes Bild. Gottes eigenes Geschick steht auf dem Spiel in diesem All, an dessen wissenslosen Prozeß er seine Substanz überließ, und der Mensch ist zum vorzüglichen Verwahrer dieses höchsten und immer verratbaren Treugutes geworden. In gewissem Sinne ist das Schicksal der Gottheit in seiner Hand. (ZNE, 55)

Die Handlungen formen die werdende Gottheit<sup>323</sup>. Hier geht es um religiöse Phänomene, wo ein bestimmter Zweck der Gottheit erfahren wird. Unter Annahme dessen Existenz reicht das in der Tat für die Begründung der Verantwortung aus.

### 1.3 Vergleich mit dem 'Prinzip Verantwortung' und Kritik

Diese Überlegungen über die Verantwortung fordern einen Vergleich mit der Konzeption in PV. Vorab sei bemerkt, dass die Intention der Schriften eine völlig verschiedene war. PV wollte unabhängig von jeglichem Glauben die Pflicht zur

---

321 Hier wird einsichtig, warum wir endlich sein müssen: „Unendliche Dauer würde die Schneide der Entscheidung stumpf machen und den Anruf der Situation seiner Dringlichkeit berauben.“ (ZNE, 60)

322 „Zum Schluß, bei der Auflösung der Welt, wird der Gedanke des Lebens sich selbst einsammeln und seine Seele gestalten zur Form des Letzten Bildes. ... Durch seinen Geist wird er das Licht und das Leben einfangen, das in allen Dingen ist, und es auf seinen Körper bauen.. Und er wird sich aufstellen im großen Feuer und zu sich einsammeln seine eigene Seele und sich formen zu diesem Letzten Bilde; und du wirst ihn finden, wie er hinausfeht aus sich die Unreinheit, die ihm fremd ist, das Leben aber und das Licht, das in allen Dingen ist, zu sich einsammelt und darauf baut auf seinen Körper. Wenn dieses Letzte Bild vollendet ist in allen Gliedern, dann wird es emporsteigen und entkommen aus dem großen Kampfe ...“ Kephalaia V (29,1-6) und XVI (54, 14-24): Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin. Bd. I: Kephalaia, 1. Hälfte. Zitiert nach ZNE, 54.

323 Vgl. die Kritik von Schieder: „Müsste Jonas nicht konsequenterweise damit rechnen, daß auch die Personen selbst – und nicht mehr nur ihre Taten – Eingang in die Gottheit und damit in die Ewigkeit finden, wenn auch nur im Modus immerwährender, mentaler Präsenz? [...] Auch wenn dies noch kein christlicher Begriff vom 'ewigem Leben' ist, so wäre doch – und dies darf sicherlich als nicht zu unterschätzender Vorzug gelten – wenigstens eine große Aporie der Jonasschen Unsterblichkeitsvorstellung überwunden – die äußerst konstruiert und gewaltsam anmutende Trennung vom Subjekt und Tat“ (S. 275). Jonas hatte 'Subjekt und Tat' gerade voneinander getrennt um die menschliche relative Autonomie zu gewährleisten. Der Mensch hat zu entscheiden in einer ganz und gar ungöttlichen Welt, dem er als Person seit der Machtentsagung Gottes angehört. Es ist konsequent von Jonas, dass sich in seinem Mythos diese Machtentsagung nicht rückgängig machen lässt. Die Konzeption ähnelt die gnostische Trennung von *psyche* und *pneuma*, nur tritt an die Stelle des nach innen gewandten untätigen göttlichen *pneuma* die nach außen gerichtete Entscheidung.

Verantwortung begründen. Es ging dort um eine Antwort auf die akute Problematik der überschäumenden menschlichen Macht, die die Konsequenzen seines Handelns, die Fernwirkungen in räumlichen und zeitlichen Sinn zum Bösen führen kann, während die bewährten ethischen Regeln in Kraft bleiben. Die neue Ethik musste eine allgemein gültige Ergänzung sein, und nicht von Weltanschauungen abhängig, da es um eine Verantwortung geht für einen Bereich der die Weltanschauungen erst ermöglicht.

Die Intention der theologischen Spekulation ist es, in der 'Pause der Metaphysik' (ZNE VI) einen Weg für das Denken zu finden, wo es doch Zugang zu den existentiellen Themen hat. Der Anspruch bleibt philosophisch: Jonas versucht den Mythos zu begründen. Er will nicht nur gehört werden, sondern auch nachvollzogen. Doch es bleibt ganz bewusst eine Option, und geprägt von Jonas' eigener Weltanschauung. Es geht hier darum, einer Intuition Ausdruck zu verleihen, und Gründe für sie zu finden; in PV ging es darum, eine Intuition zu dem Status eines absoluten Gebots zu verhelfen mittels einer möglichst lückenlosen Begründung. Ich habe zu zeigen versucht, dass PV am Ende doch zu dem Glauben an einen Zweck des Ganzen führt und nicht ohne einen Hauch theologischer Spekulation bestehen kann. Doch die unterschiedliche Intention führt zu unterschiedlichen Ergebnissen in Bezug auf die Verantwortung.

In PV hat die gesuchte Zusatz-Verantwortung letztendlich den Fortbestand der Menschheit zum Gegenstand. Dies wurde begründet durch die in 3. Teil geschilderte Argumentation. Es ging um weltliche Folgen. Es war für das Argument wesentlich, dass eine monistische Ontologie zugrunde gelegt wurde. Nur so konnte die Existenz von Zwecken überhaupt einen absoluten Wert haben – keine andersartige Instanz könnte für eine Kompensation der vernachlässigten irdischen Werten eintreten. Es gab keine Vermittlung, und folglich keinen Ausgleich, zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen. Das Zuwiderhandeln der Schöpfungsabsicht, also das Ignorieren der Anruf zur Verantwortung, wie dieser im Sein verankert ist, ist absolut verboten, weil es ein Widerspruch im Wesen des Seins ist. Anders ausgedrückt: Es verneint jeden Ansatz einer Rechtfertigung.

Wenn ich dem Gebot aber zuwiderhandle, tue ich das nicht angesichts Gottes. Bei den religionsphilosophischen Überlegungen wie in diesem Teil beschrieben geht es um die Beziehung zu Gott. Handelt sich Jonas mit dem Mythos von der Machtentsagung Gottes einen neuen Dualismus ein zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit? Wie ist auszumachen

ob die Folgen einer Tat bloß weltlich sind (und ethisch unter dem irdischen Konsens fallen, der keine absolute Geltung hat) oder das Antlitz Gottes mitbestimmen? Laut Jonas wäre das die Erfahrung des sublimen Moments der 'höchsten Entscheidung', der aufblitzt. Aber als Erfahrung hat sie eine Dauer, und wird sie von anderen Erfahrungen mitbestimmt, ist sie also eingebunden in dem weltlichen Kontext. Es scheint, dass Jonas wider Willen zu einem gnostischen Standpunkt gelangt, den er nicht überwinden kann trotz seiner Betonung der Wichtigkeit des weltlichen Tuns. Die Erfahrung einer Schwere der Entscheidung ist nicht so universell wie er sie darstellt, und die sezierte Entscheidung, bar der Erfahrung, zu abstrakt um das göttliche Antlitz sichtbar zu machen. Die erfahrene Wichtigkeit einer Entscheidung beflügelt die Entscheidung, nicht umgekehrt. Die 'unerträgliche Leichtigkeit des Seins' könnte das menschliche Schicksal sein.

Die zwingende Kraft von PV, dass wir nämlich in den irdischen Folgen des Handelns Konsequenzen für das Sein als solches sehen können, stütze auf der monistischen Ontologie. Diese scheint hier bewusst über Bord geworfen zu werden. Es handelt sich nicht um einen Substanzen-Dualismus sondern um einen Dualismus zwischen Ewigkeit (Gott) und Zeitlichkeit (Welt). Jonas' Gott ist nicht mit der Welt identisch (er ist kein Pantheist); Gott ist wissentlich und willentlich in die Welt aufgegangen. Das bedeutet für die Verantwortung, dass es eine personale Entität gibt gegenüber der Verantwortung abzulegen ist. Anstelle des Widerspruchs im Sein als solchem tritt nun der Widerspruch zwischen dem menschlichen Willen und der Absicht eines Gottes, der sich wehrlos abhängig gemacht hat. In der religiös-spekulativen 'Strategie' wird die zwingende Kraft aus dem Bezug zu Gott geschöpft, der als Person auftritt. Sein Machtverzicht bedeutet das größte Opfer für die Menschheit, da er ja eine Existenzbedingung derselben ist. Ein Verstoß gegen die damit bekundete Schöpfungsabsicht ist also das Verbrechen schlechthin, und dies kann nicht mit irdischen Mitteln geahndet werden.

Verantwortung hat also nicht nur weltliche Folgen! Die Rede ist von der 'transzendenten Wichtigkeit unseres Tuns' (ZNE, 59); unsere Handlungen haben Bedeutung für jenes ewige Bild, das sie mitkonstituieren. „[...] unsere Verantwortung [ist] nicht durch die Hinsicht weltlicher Folgen allein bestimmt, wonach ihr Gewicht oft gering genug ist, sondern reicht in eine Dimension, wo Wirksamkeit sich nach transkausalen Normen inneren Wesens bemißt“ (ZNE, 59). Wir haben das göttliche Schicksal in unserer Hand

- kann der Urgrund sich bemerkbar machen? Kann er sein Leid, Zorn uns mitteilen?<sup>324</sup>

So unterscheidet Jonas in dem Kontext seiner Religionsphilosophie zwei Arten von Verantwortung:

[...] eine nach Maßgabe weltlicher Kausalität, wonach die Wirkung seiner Tat in eine kürzere oder längere Zukunft geht, in der sie sich schließlich verliert; und zugleich eine andere, nach Maßgabe ihres Einfalls in den ewigen Bereich, worin sie sich niemals verliert. Die eine ist, bei der Begrenztheit unserer Voraussicht und der Komplexität der weltlichen Dinge, in hohem Maß ein Spielball von Zufall und Glück; die andere hat die Sicherheit wißbarer Normen, die nach den Worten der Bibel unserem Herzen nicht fremd sind. (ZNE, 62)

Der ewige Bereich ist begründet mit dem Mythos; die andere Art der Verantwortung ist Spielball der irdischen Komplexität. Eine Begründung auch dieser Art Verantwortung stützt aber letztlich auf Erfahrungen: „jenes subjektive Gefühl von einem ewigen Interesse, [...] das wir im Ruf des Gewissens, im Moment höchster Entscheidung, in der Hingabe der Tat und selbst in der Qual der Reue erleben“ (ZNE, 55).

Es scheint mir, dass Dauer doch wesentlich ist für die von Jonas hervorgehobenen Phänomene. Reue, Gewissen, Hingabe und 'höchster' Entscheidung lassen sich nur als Erfahrungen verstehen, die wesentlich dauern. Auch wenn sie 'hervorbrechen' deutet das nur auf eine *gefühlte* Zeitlosigkeit hin, die keinen Dualismus begründen kann. Die Beschreibung des 'ewigen Interesse' als etwas qualitativ Anderes, also die Aufmachung des Dualismus irdischer Handlung – zeitloser Folgen erscheint forciert. Der Mythos hat schon seinen Sinn, aber er kann nicht weiter begründet werden. Jonas' philosophisches Bemühen um eine solche Begründung im Spätwerk verdient Respekt, führt aber m. E. in eine Sackgasse.

## 1.4 Zusammenfassung

Jonas' religionsphilosophische Spekulationen sind um seinen Mythos organisiert, die im Grunde reagiert auf das Theodizeeproblem: Wie kann Gott gleichzeitig allmächtig und allgütig sein? Gott gibt von den traditionellen Merkmale Allmacht, Allgüte und Allwissenheit die Allmacht auf. Er gibt sich, wie im jüdischen Schöpfungsmythos, völlig der Welt anheim, Er ist also ein werdender Gott. Dennoch ist dieses

<sup>324</sup> „Es könnte wohl sein, daß über alle vielschichtigen innerhistorischen Faktoren hinaus auch die Verstörung der transzendenten Ordnung, die die gehäuften Untaten dieser Epoche bewirkt haben, sich uns rückwirkend mitteilt – und so in paradoxer Weise die moderne Stimmung selber die Unsterblichkeit spiegelt, die sie leugnet.“ (ZNE, 61)

Zusammenfallen von Gott und Welt für Jonas keine logische Identität. Das göttliche Wagnis könnte misslingen; Gott könnte durch das weltliche Treiben – und Unterlassen – zu Schande gemacht werden. Die göttliche Intention mit der Welt muss immer wieder dem bloßen Sein abgerungen werden. Die Menschheit hat in dem Mythos eine ganz klare Aufgabe.

Das Problem der Verbindung zu Gott, gleichsam die Bedingung dafür, dass der göttliche Anruf entgegengenommen werden kann, löst Jonas anders als die Gnostiker. Es ist nicht der Wesenskern, das Pneuma, das an sich göttlich angehaucht ist, nur durch zwielichtige Gestalten im Pleroma in die Welt eingekerkert und mit der Moral verriegelt wurden. Bei Jonas ist es die *Entscheidung*, die er als blitzhaften Augenblick<sup>325</sup> stilisiert, die nach dem Bild von Mani, das Antlitz Gottes bestimmen. In dem Augenblick höchster Entscheidung, aber auch bei Reue und Gewissensbissen, wird für Jonas das Göttliche erfahrbar, und aus dieser Verbundenheit heraus ergibt sich die Verantwortung für die Schöpfung.

In PV diene letztlich die Erfahrung des hilfsbedürftigen Anderen, des Kindes als Erfahrungsbasis, in der Religionsphilosophie ist es die eigene Entscheidung, die das universale, Göttliche, erfahrbar macht.

Problematisch erschien uns der Dualismus Zeitlichkeit/Weltlichkeit – Ewigkeit/Gott und infolgedessen die Deutung der Entscheidungserfahrung als augenblicklich, zeitenthoben, und in diesem Sinne ewig. Diese Erfahrungen sind in dem individuellen kulturellen Kontext eingebettet, als solche nur als dauernde Phänomene zu verstehen. So lässt sich von der Augenblicklichkeit in unserer Erfahrung nicht auf eine tatsächliche Zeitlosigkeit schließen, und mithin nicht auf einen besonderen Wert einer Tat.

Eine Alternative zu Jonas' Erfahrung der Entscheidung, um den Bund zum Göttlichen an einem Phänomen zu belegen, ist die Erfahrung fremder Zweckmäßigkeit innerhalb der eigenen Innerlichkeit, wie wir sie oben kurz angedeutet haben. Diese Zweckmäßigkeit, die einen überkommt lässt die Welt als die eigene Sache erscheinen, und das eigene als Sache der Welt. Es geht um die Erfahrung, mit seinen *eigensten* Zwecken ein Agent *fremder* Zweckmäßigkeit zu sein.

---

325 Vgl. Damir Barbaric, *Anblick, Augenblick, Blitz. Ein philosophischer Entwurf zum Seinsursprung*. Tübingen 1999. Auch dort ist der Augenblick grundlegend als 'Umschlag eines Gegensatzes in einen anderen'. Mir scheint, dass sobald wir von der *Erfahrung* des Augenblicks sprechen, der Dualismus unausweichlich ist.

## Schluss

Wir stehen im Sein und überblicken das Ganze, erfahren es in seinem repräsentativen Exponaten, die sich durch ihren Aufstieg entlang dem Pfade der Freiheit, stets besser dieser Funktion angepasst haben. Das Sein spricht, wenn wir es sprechen lassen, und es schweigt, wenn wir uns von ihm abwenden. Indem wir hören, werde wir auch gehorchen, und wir *sollen* hören. Soviel lässt sich laut dem *Prinzip Verantwortung* aus dem Sein schließen. Es ist unsere Pflicht, und gleichzeitig unsere einzigartige Möglichkeit. Die rasante Entwicklung moderner Technik (Teil I), in deren Wesen es liegt stets neue und größere Risiken einzugehen, ja hervorzubringen, stellt Anforderungen an die Ethik, denen laut Jonas die herkömmlichen Theorien nicht überzeugend entgegen können. Die Möglichkeit eines Spiels mit *totalem* Einsatz stellt sie in Frage. Die Regeln für dieses Spiel gehen über die Regeln für das Zusammenleben hinaus, und ihre Quelle muss eine andere sein als die der Tugenden und Pflichten individualethischer Art. Die ganze Schwere des Seins, nicht nur die Möglichkeit einer regionalen Bedrohung, sondern die Gefahr eines unwiederbringlichen Verlorengehens alles das, worauf es ankommen kann. Es kommt darauf an, die absolute Haltlosigkeit unserer Existenz, dass 'alles erlaubt ist', zu Grenzen zu setzen. Dafür steht aber kein absoluter Grund zur Verfügung, sondern immer nur die mitunter verzweifelten Versuche, theoretisch festen Grund zu gewinnen.

Die Philosophie der Biologie (Teil II) beschreibt das Fortschreiten des Lebens, von dem rätselhaften organischen Anfang, über Einzeller, Pflanzen, primitiven Tieren bis hin zu den höheren Säugetieren und den Menschen. Wir konnten Freiheit verstehen als Mittelbarkeit, und ihre graduelle Steigerung nachvollziehen. Bewegung, Wahrnehmung und Gefühl waren die wesentlichen Entwicklungsschritte zur Ausweitung der Mittelbarkeit. Im Bereich des Menschen konnten wir Werkzeug, Bild und Grab als solche verstehen.

Diese Gradualität, Kontinuität führt zu der Frage nach der besonderen Stellung des Menschen. Nicht nur weil unsere Kultur den Menschen immer als aus dem Tierreich herausragend begriffen hat, müsste die Sonderstellung verständlich gemacht werden,



sondern weil sonst der Mensch bloß der zufällig höchst erreichte Gipfel der Evolution wäre – und jedes Argument für seine Bewahrung gehaltlos.

Jonas bestreitet in diesem Kontext die Epiphänomenenthese und die Emergenztheorie. Mit seiner Betonung der Innenperspektive und des ontologischen Monismus bekennt er sich zu der zwei-Aspekte-Theorie als Lösung des 'Leib-Seele-Problems'.

Die Vehemenz womit er die dualistischen Betrachtungsweisen bestritten hat, musste im *Prinzip Verantwortung* nachlassen.

Im Anhang haben wir einen anderen Weg versucht, das qualitativ Neue im Menschen zu beschreiben, indem wir die Stufen der Mittelbarkeit ontologisch verstanden als Erschließen verschiedenartiger Dimensionen. Die Tierwelt erschließt den Raum und die Zeit besser als die Pflanzenwelt; nur der Mensch kann auch die Dimension des *Möglichen* erschließen, indem er sich verschiedene Optionen vorstellen kann und sich für eine von ihnen entscheiden kann. Wir versuchten zu beschreiben, wie mit dieser Ausweitung der Mittelbarkeit die Pflicht zur Verantwortung einher geht. Dem Menschen müsste es ontologisch um Ausweitung der Mittelbarkeit gehen, und *wohl verstanden* bedeutet das die Pflicht, seinen Standpunkt, als erreichte Stufe der Mittelbarkeit, zu bewahren. Die Pflicht lässt sich so ableiten aus dem richtigen Verständnis der ontologischen Situation.

Ich schließe mit einem Wort von Jonas, das seine Einsicht jenseits aller Theorie und sehr treffend auch fünfzehn Jahre nach seinem Tode zum Ausdruck bringt: "immer neu auch daran mitzuarbeiten, daß sich ein schlechtes Gewissen in den ungeheuerlichen Hedonismus der modernen Genußkultur hineinfrißt — dies ist eine unabweisbare Pflicht."<sup>326</sup>

---

<sup>326</sup> Spiegel-Interview mit Hans Jonas, 1992.

## **Anhang Verantwortungstheorie in Kontinuität mit der Philosophie des Organischen**

Im dritten Teil habe ich gezeigt, dass das 'Prinzip Verantwortung' eine andere Ontologie voraussetzt als die Philosophie des Organischen. In der Philosophie des Organischen wurde behutsam ein Prinzip, die Mittelbarkeit, in seiner Entfaltung betrachtet. Das Prinzip ist uns zunächst als Innerlichkeit, in der wir Herr sind über unsere Mittel, sehr vertraut. Wegen dieser ursprünglichen Motivation war Autor stets gefasst auf den Anthropomorphismusvorwurf. Dieser konnte erwidert werden durch eine 'Ontologisierung' der Argumentation. Jeder Organismus und damit seine Eigenschaften wurde demnach als Repräsentant des Ganzen verstanden. Dieser Ontologie der Repräsentation musste der Philosophie des Organischen zugrunde gelegt werden.

In der Zweckontologie wird eine andere Erfahrung, das Zweckhaben, unter Diktum der Kontinuität die Seinstreppe hinunter zurückverfolgt. Nur eine explizite Teleologie könnte das Ergebnis sein: das Subjekt der Zwecke war letztlich das Sein selbst. In dieser Ontologie gehen die Zwecke aber nicht auf die Repräsentanten übrig, da jede Zweckmäßigkeit ihre eigene Autonomie voraussetzt.

Ist eine Philosophie der Verantwortung möglich aufgrund der Ontologie des Organischen? In diesem Anhang möchte ich eine solche skizzieren.

Ich versuche hier, die im zweitem Teil entwickelte Ontologie nützlich zu machen. Es geht dann um die Frage, warum die Werthaftigkeit des Seins eine ontologische Qualität ist. Die natürliche Fortsetzung der von Jonas beschriebenen Geschichte des Organischen, als ständige Ausweitung der Mittelbarkeit, des Umweges in der Selbsterhaltung, müsste doch sein dass der Mensch, als vorläufiger Gipfel dieser Entwicklung, eben *wesentlich* in der größtmöglichen Gefahr verkehrt, dass ihm wesentlich die Möglichkeit des Nichtseins offen ist, dass seine Klippe zwischen Sein und Nichtsein am engsten ist, sein Balanceakt am erstaunlichsten und unsichersten. Es erscheint darum zunächst artifiziell, ja streng genommen widernatürlich, den Menschen an einem ontologischen Grundsatz zu binden.

Der Versuch ist also, nicht aus dem Prinzip der Zweckmäßigkeit, sondern aus dem der Mittelbarkeit einen Begriff und eine Pflicht zur Verantwortung abzuleiten. Der Anlass ist, dass wir dieses Prinzip als ontologisches Fundament der Philosophie des Organischen erkannt haben (Teil II). Das Problem mit der Zweckontologie war, dass die Annahme einer Zweckmäßigkeit des Seins streng genommen nicht auf Phänomenen stützen kann, da das Subjekt der Zweckmäßigkeit das Ganze wäre, und das Ganze könnte nie solche Zwecke haben wie wir, da es kein Gegenüber hat.

Deshalb versuchten wir die Ontologie der Repräsentation. Diese haben wir von vornherein als 'Chance' verstanden. Mit diesem Ausgangspunkt geben wir also das Apodiktische auf. In der Tat werden wir keine unbedingte Pflicht nachweisen, sondern das Phänomen Verantwortung als natürlich herausstellen, so wie ein Säugetier natürlich säugt: es gehört zu seinem Wesen, muss aber nicht getan werden. Jonas selbst wollte letztlich auch die Absurdität in unserer Seinsdeutung nachweisen, wenn wir Verantwortung leugnen, und den Anspruch ignorieren. Wir möchten die Absurdität im *Freiheitsverständnis* zeigen, wenn die Chance der Verantwortung nicht wahrgenommen wird<sup>327</sup>.

Jonas geht es um eine Ergänzung der Tatverantwortung. Auch ohne Bindung durch eine Tat oder eine Schuld kann von Verantwortung die Rede sein. Das heißt, dass Akteuren unabhängig von ihren Akt Verantwortung zugeschrieben werden kann. Diese Zuschreibung ist eine Sprachregelung, Teil der Sprachregelung die Personen als Handelnden unter sich verständlich macht. Jonas geht es aber stets um den Anspruch eines absoluten Sollen: nur so glaubte er Verantwortung wirklich begründen zu können. Eine Theorie die sich auf eine Sprachgemeinschaft bezieht und aus ihr begründet ist kann nie ein kollektiv gewolltes Übel verbieten – die Existenz des absolut Bösen macht die Existenz einer absoluten Pflicht erforderlich. Es geht dabei um das Individuum, das eine Verantwortung aufnimmt, die im Sein selbst begründet liegt. Er nimmt den Anspruch wahr und handelt verantwortlich. Im Fall der Eltern ist das nur natürlich; Rabenmütter sind eine Ausnahme. Dieser natürliche Prozess des Verantwortens ist eine bewusste, gewollte Tätigkeit. Wie reimt sich das mit dem gewöhnlichen Begriff der Verantwortung? Ein Mörder *ist* verantwortlich, ob er es nun will oder nicht. Es wird

<sup>327</sup> Wir versuchen die Leugnung der Verantwortung also nicht auf einen performativen Selbstwiderspruch zurückzuführen, wie die Diskursethik es tut.

ihm zugeschrieben, und egal ob er sich selbst als Mörder versteht, er muss hinter Gittern. Diese rein negative Zuschreibungsverantwortung ist nicht das Phänomen das ich meine. Man kann bedenken, dass es immer eine positive Verantwortung gibt, die ihm entspricht, in diesem Fall die Verantwortung der Gesellschaft für das Gemeinwohl. Dieser Verantwortung geht es darum, etwas zu bewahren; sie wird nicht zugeschrieben aufgrund einer vergangenen oder zukünftigen Tat ihres Trägers, sondern aufgrund der Existenz ihres Gegenstands.

Auf diese positiven Fälle konzentriert sich Jonas: Eltern wollen die Verantwortung für ihr Kind, ein Gewinner will die Verantwortung für seine siegreiche Tat. Auf den Charakter dieses Wollens konzentrieren wir uns. Der Gegenstand dieses Wollens muss eine Bedeutung für den Akteur haben. Diese Bedeutung ist mitgewollt: Der Akteur macht sich von ihr abhängig. Wenn ich zum Beispiel viel Geld will, will ich auch dass es seine Bedeutung behält, und mache ich mich von der Inflation abhängig. Es geht mir daher nicht um die Bedeutung als solche, sondern um die Funktion die sie für mich hat. Wenn ich aber Verantwortung für etwas will, ist mir seine Bedeutung als solche wichtig. Damit bekunde ich meine Intention, den Gegenstand der Verantwortung 'sein zu lassen'.

Der Versuch in diesem Anhang ist es, diesen Akt des Wollens als Schritt auf der Leiter der Mittelbarkeit zu verstehen, nach dem Leitfaden der Philosophie des Organischen. Die Frage ist also, wie der in diesem Sinne verantwortliche Mensch einen höheren Grad von Freiheit hat.

### ***Mittelbarkeit und Verantwortung***

Bei der Ausweitung der Mittelbarkeit ging es um das Erschließen von Dimensionen. Das Tier machte den entscheidenden Schritt über die Pflanze hinaus indem es sich durch Fernwahrnehmung und Bewegung den Raum erschloss und durch das Gefühl die Zeit. Das Gefühl erlaubt dem Tier, zwischen Trieb und Befriedigung eine Zeitspanne zu öffnen, die ihm den Trieb erfahrbar macht. Wir haben dort gesagt, die *Möglichkeit* sei eine dritte Dimension, da für die adäquate Beschreibung einer Handlung auch den Willensentscheidung für eine Möglichkeit und gegen eine andere berücksichtigt werden muss. So befanden wir die Möglichkeit als die Dimension, die nur vom Organ der

Freiheit erschlossen werden kann.

Es kann in der Folge nur darum gehen, diese Dimension zu erschließen, wie die anderen vollkommen erschlossen wurden. Wenigstens darum müsste die Freiheit auf den Wegen der Mittelbarkeit gehen. Was könnte das Erschließen der Dimension bedeuten für die Dimension der Möglichkeit? Es scheint mir plausibel, dass dann die ganze Skala der Möglichkeiten erfahrbar sein muss. Diese Skala erstreckt sich von unausweichlicher Notwendigkeit bis hin zu totaler Kontingenz: Beide müssten durch das 'Organ' der Freiheit erfahren werden.

Die größte Kontingenz erfahre ich im unvorhersehbaren Zufall, indem ich es wollend anerkenne. Die größte Notwendigkeit erfahre ich, wenn ich die Bedeutung des Gegenstands meines Willens unabhängig von mir machen *will*. Das genau tue ich wenn ich Verantwortung übernehme. Indem ich den Gegenstand meiner Verantwortung in seinem eigenen Sein will, erfahre ich an ihm die Notwendigkeit: Der eigene Akt meines Wollens hat sich an etwas gebunden, das es nicht beherrschen kann. Gleichzeitig bin ich dadurch der Kontingenz ausgesetzt in der Form dessen, was dem Gegenstand meiner Verantwortung zustoßen kann. Notwendigkeit und Kontingenz rücken mich wirklich auf den Leib, indem ich sie mit dem Akt der Verantwortung dazu einlade. Diese Auslegung von Verantwortung ist zugegebenermaßen ziemlich exotisch. Im Rahmen dieser Skizze sollte sie zumindest erprobt werden.

### ***Interesse und Verantwortung***

Was bedeutet das für das konkrete Phänomen der Verantwortung? Wieso ist diese Ausweitung der Mittelbarkeit als Interesse der Freiheit zugleich das Interesse des Handelnden, der von seiner Freiheit Gebrauch macht? Müsste dieser letztendlich nicht dazu aufgefordert werden, mit einem unentrinnbaren „Sieh hin und du weißt“, wie es im *Prinzip Verantwortung* der Fall ist?

Verantwortung ist nicht ohne Kommunikation zu denken. Mittelbarkeit unter Menschen setzt Mittelbarkeit voraus. Jonas' Urbild des Säuglings, also die unmittelbare Evidenz, ist dann nicht die ursprüngliche Verantwortung. Wenn die zur Sprache gebracht wird, wird das Verantwortungs-Modell auf Instinkt übertragen. Der absolute Wert des Säuglings ist evident. Doch die Situation ist qua Verantwortung nicht das Paradigma.

Das ist eher die Verantwortung für eine andere Freiheit. Diese Verantwortung kommt zum Ausdruck in der Aufforderung „Eltern haften für ihrer Kinder“. Hier passt die Vergrößerung der Mittelbarkeit: die Eltern erfahren die Notwendigkeit, also die fremde Freiheit ihrer Kinder, und die Kontingenz, sie selbst erkennen die Kinder an. So eröffnet sich der Horizont. Dieses Paradigma, eine andere Freiheit wie die eigene zu schützen, ist somit das eigentliche Urbild der Verantwortung. Verantwortung für der Säugling ist als deren Bedingung nicht weniger wichtig. Doch das ursprüngliche Interesse der Freiheit ist nicht darauf ausgerichtet. Es geht der Freiheit um ihre Ausweitung, für die sie auf selbständige Andere angewiesen ist. Die Freiheit des Anderen ist in gewisser Weise zum Medium meiner Freiheit geworden. Nur im Ausüben von Verantwortung findet das Wagnis der Freiheit einen größeren Umweg ihres Weltbezugs.

So wird die Verantwortung als *eigenstes* Interesse der Freiheit verständlich. Verantwortung ist so verstanden als natürliches Phänomen, eine letzte Stufe auf der Stufenleiter der Freiheit.

## Schluss

Die Philosophie kann nicht mehr als 'vernünftig eine Option begründen'. Sie ist deswegen vernünftig, weil sie eine Kontinuität setzt zwischen Sein und Sollen. Das Diktum des Lebens, dass der Organismus es immer wieder den Umständen abgewinnen muss, übersetzt sich in eine Pflicht zur Verantwortung, die den Umständen – mitunter dem fatalistisch-nihilistischen Zeitgeist – abgerungen werden muss.

In der religiösen Überlegungen wird das Verhältnis zu einer absoluten Person thematisiert: Gott. Der 'Mythos' war die Erzählung von hinaufsteigender Freiheit, die eben dadurch zu Mythos wurde, indem wir sie frei nacherzählen. Der Verstoß gegen das Gebot der Verantwortung ist ein Verstoß gegen die Entwicklungsgeschichte der Freiheit. Aber anders als in PV ist dieses Gebot in erster Linie zwischen Menschen. Analogie mit den religiösen Spekulationen: die Verantwortung findet statt angesichts einer Person. Der Andere repräsentiert die Absicht des Mythos. In diesem Sinne ist meine 'Alternative' für PV (die eigentlich bloß einen Aspekt der herkömmlichen Theorie

beleuchtet) eine Mitte zwischen den beiden Optionen von Jonas.

# Literaturverzeichnis

*Werke von Hans Jonas (mit Siglen für häufig zitierte Literatur)*

Zitate sind in ihrer jeweiligen Rechtschreibung wiedergegeben. Jonas wird in der Regel mithilfe dieser Kürzel zitiert, gefolgt von der Seitenzahl.

- MOS Macht oder Ohnmacht der Subjektivität. Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung. Frankfurt am Main 1981.
- PL Das Prinzip Leben. Ansätze einer philosophischen Biologie. Frankfurt am Main / Leipzig 1994.(ursprünglicher Titel: Organismus und Freiheit, Göttingen 1973).
- PU Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen. Frankfurt am Main und Leipzig 1992.
- PV Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt am Main 1979.
- TME Technik, Medizin und Ethik. *Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main 1985..
- AF Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee. Göttingen 1965.
- BE Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur. Frankfurt am Main 1993.
- GA Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Frankfurt am Main 1987.
- G Gnosis und spätantiker Geist.
- E Erinnerungen. Frankfurt am Main/Leipzig 2003.
- Rü Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts. Frankfurt am Main 1993.

## *Sonstige Literatur*

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

**Karl-Otto Apel**, Das Risiko im Prinzip Verantwortung. In: Ethik und Sozialwissenschaften 5, 1994.

**Karl-Otto Apel**, In: Ethik für die Zukunft. *Im Diskurs mit Hans Jonas*.



- Karl-Otto Apel** u.A., Prinzip Mitverantwortung. Würzburg 2001.
- Aristoteles**, de anima / Über die Seele. Hamburg 1995.
- Aristoteles**, Nicomachische Ethik. Düsseldorf / Zürich 2001.
- Wolfgang Baum**, Gott nach Auschwitz?, Paderborn 2004.
- Dieter Birnbacher**, Ökologie und Ethik. Stuttgart 1980.
- Dieter Birnbacher**, Verantwortung für zukünftige Generationen. Stuttgart 1988.
- Ernst Bloch**, Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt am Main 1959.
- Hans Blumenberg**, Lebenswelt und Technisierung. In: Ders. – Wirklichkeiten in denen wir leben. Stuttgart 1981, S. 8-54.
- Dietrich Böhler** (Hg), Ethik für die Zukunft. *Im Diskurs mit Hans Jonas*. München 1994.
- Dietrich Böhler** (Hg), Orientierung und Verantwortung. Würzburg 2004.
- Dietrich Böhler** (Hg), Idee und Verbindlichkeit der Zukunftverantwortung. Münster 2000.
- Norbert Brox**, Selbst und Selbstendfremdung in der Gnosis. In: Das Frühchristentum, Freiburg / Base/ Wien 2000, S. 255-270.
- Micha Brumlik**, Die Gnostiker. *Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*. Frankfurt / Main 1992.
- Paul Cobben**, In: Dietmar Heidemann, Christian Krijnen (Hg.), Hegel und die Geschichte der Philosophie. Darmstadt 2007.
- Richard Dawkins**, The view from Mount Improbable. London 1996.
- Richard Dawkins**, Climbing Mount Improbable. London 1998.
- Descartes**, Oeuvres complètes. Paris 1953.
- Diels / Kranz**, Fragmente der Vorsokratiker. 1968.
- Wilhelm Dilthey**, Das Wesen der Philosophie. Stuttgart 1984.
- Meister Eckhart**, Der Morgenstern. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Hans Giesecke. Berlin 1964.
- Nathalie Frogneur**, Pluralität à la Robinson Crusoe. Ist die Anthropologie von Hans Jonas eingeschränkt durch den Archetyp des Einzellers? In: Prinzip Zukunft, S.167-183.
- Volker Gerhardt**, Das Prinzip Verantwortung. *Zur Grundlegung einer ökologischen Ethik. Eine Entgegnung auf Hans Jonas*. In: V. Gerhardt & W. Krawietz (Hg.),

Recht und Natur, Berlin.

**Volker Gerhardt**, Individualität. Das Element der Welt. München 2000.

**Volker Gerhardt**, Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität. Ditzingen 1999.

**Annemarie Gethmann-Siefert**, Ethos und metaphysisches Erbe. *Zu den Grundlagen von Hans Jonas' Ethik der Verantwortung*. In: H. Schnädelbach, G. Keil (Hg), Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie, Hamburg 1993, S. 171-215.

**Horst Gronke**, Beispiel Bioethik. In: D. Böhler (Hg.) - Orientierung und Verantwortung. Würzburg 2004, S. 297-318.

**Horst Gronke**, Epoché der Utopie. Verteidigung des ‚Prinzip Verantwortung‘ gegen seinen liberalen Kritiker, seine konservativen Bewunderer und Hans Jonas selbst. Ethik für die Zukunft. *Im Diskurs mit Hans Jonas*, S. 407-427.

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

**Klaus Harms**, Hannah Arendt und Hans Jonas. Duisburg 2003.

**Heidegger**, Sein und Zeit. Auflage 19A. Tübingen 2006.

**Hans Hermann Henrix**, Machtentsagung Gottes? In: Prinzip Zukunft. S. 93-111.

**Ottfried Höffe**, Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik, und Umwelt. Frankfurt am Main 1993.

**Max Horkheimer / Theodor W. Adorno**, *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main 1969.

**Rolf-Peter Horstmann**, Hegels Ordnung der Dinge. *Die 'Phänomenologie des Geistes' als transzendentalistisches Argument für eine monistische Ontologie und seine erkenntnistheoretischen Implikationen*. In Hegelstudien 41, 9-50. Hamburg 2006.

**Werner Hörman**, Die Gnosis, Augsburg 1994.

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

**Vittorio Hösle**, Ontologie und Ethik bei Hans Jonas. In: Ethik für die Zukunft. *Im Diskurs mit Hans Jonas*, S. 105-125.

**Immanuel Kant**, Werke in 12 Bänden, hg von W. Weischedel, Frankfurt am Main 1968.

**Leon Karr**, Appreciating *The Phenomenon of Life*. In: Hastings Center Report, 25,

1995.

- Matthias Kettner**, Moralische Verantwortung als Grundbegriff der Ethik. In: M. Niquet u.A. (Hg), Diskursethik, *Grundlegungen und Anwendungen*.
- Hans Lenk**, Advances in the philosophy of technology: new structural characteristics of technologies. In: Lenk (Hg)- Advances and Problems in the Philosophy of Technology, S. 93-106. Hans Lenk, Macht und Verantwortung. In: W.E. Müller, Der Begriff Verantwortung bei Hans Jonas. Frankfurt am Main 1988, S. 213-223.
- Hans Lenk**, Philosophie im technologischen Zeitalter. Stuttgart 1971.
- Hans Lenk** (Hg), Technikbewertung. Frankfurt am Main 1988.
- Hans Lenk**, Macht und Verantwortung. In: W.E. Müller, Der Begriff Verantwortung bei Hans Jonas. Frankfurt am Main 1988, S. 213-223.
- Hans Lenk**, Gewissen und Verantwortung als Zuschreibungen. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987), S. 571-591.
- Hans Lenk**, Konkrete Humanität. *Vorlesungen über Verantwortung und Menschlichkeit*. Frankfurt am Main 1998.
- Hans Lenk**, Philosophie im technologischen Zeitalter. 1971.
- Mark Lidzbarski** (Hg), Ginza. Der Schatz oder das Große Buch der Mandäer. Göttingen 1978.
- Reinhard Löw**, Die neuen Gottesbeweise, Augsburg 1994.
- Metzlers Philosophie Lexikon**, Stuttgart/Weimar 1999.
- Wolfgang Erich Müller** (Hg) Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik. Stuttgart 2003.
- Christian Müller**, Verantwortungsethik. In: A. Pieper (Hg), Geschichte der neueren Ethik 2, Tübingen und Basel 1992, S. 103-131.
- Wolfgang Müller-Lauter**, Nietzsche. *Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin / New York 1971.
- Friedrich Nietzsche**, Kritische Gesamtausgabe (KSA). München / New York 1980.
- Frank Niggemeier**, Pflicht zur Behutsamkeit? Würzburg 2002.
- Blaise Pascal**, Pensées. Paris 1950.
- Platon**, Sämtliche Dialoge. Otto Apelt (Hg). Hamburg 2004.
- Sebastian Poliwoda**, Versorgung von Sein. Die philosophischen Grundlagen der Bioethik bei Hans Jonas. Hildesheim/Zürich/New York 2005.

- Friedrich Rapp**, Analytische Technikphilosophie. München 1978.
- Günther Ropohl**, Technologische Aufklärung. Beiträge zur Technikphilosophie. Frankfurt am Main 1991.
- Kurt Rudolph**, Die Gnosis. Göttingen 1977.
- Lothar Schäfer**, Das Bacon-Projekt. Frankfurt am Main 1999.
- Thomas Schieder**, Weltabenteuer Gottes. Braunschweig 2001.
- Walter Schmithals**, Theologische Geschichte des Urchristentums. Stuttgart 1994.
- Herbert Schnädelbach**, Hegel zur Einführung. Hamburg 1999.
- Arthur Schopenhauer**, Sämtliche Werke. Mundus Verlag 1999.
- Albert Schweitzer**, Die Ehrfurcht vor dem Leben, München 1966.
- Gerschom Sholem**, Ursprünge und Anfänge der Kabbala. Berlin, New York 2001
- Peter Sloterdijk**, Regeln für den Menschenpark. Frankfurt am Main 1999.
- Ernst Tugendhat**, Vorlesungen über Ethik. Frankfurt am Main 1993.
- Ernst Tugendhat**, Anthropologie als „Erste Philosophie“. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1/2007, S. 5-16.
- Ernst Tugendhat**, Egozentrität und Mystik, München 2003.
- Konrad Utz**, Die Notwendigkeit des Zufalls, *Hegels spekulative Dialektik in der* >>WL<<. Paderborn 2001.
- Nicolas Wade**, Das Genom-Projekt und die neue Medizin. Berlin 2001.
- Wilhelm Weischedel**, Das Wesen der Verantwortung. Frankfurt am Main 1972.
- Franz Josef Wetz**, Hans Jonas. Eine Einführung. Wiesbaden 2005.
- Micha H. Werner**, Weiterwohnlichkeit der Welt? Zu Aktualität von Hans Jonas. Berlin / Wien 2003.
- Christian Wiese / Jacobson** (Hg), Weiterwohnlichkeit der Welt? Berlin / Wien 2003.
- Bernd Wille**, Ontologie und Ethik bei Hans Jonas. Dettelbach 1996.
- Norbert Winkler**, Meister Eckhart zur Einführung, Hamburg 1997.
- Ludwig Wittgenstein**, Philosophische Untersuchungen. Frankfurt am Main 2001.
- Gereon Wolters**, Jonas' ‚philosophische Biologie‘. In: Wiese / Jacobson (Hg) - Weiterwohnlichkeit der Welt?, S. 225-241.

## Erklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorgelegte Arbeit selbstständig verfasst habe.

Andere als die angegebenen Hilfsmittel habe ich nicht verwendet.

Die Arbeit ist in keinem früheren Promotionsverfahren angenommen oder abgelehnt worden.

1. 8. 2008 Kamiel Verwer