

Hans Jonas

Herausgegeben von Holger Burckhart und Michael Bongardt

Sebastian A. Höpfl

Anspruch und Verantwortung

Eine kritische Untersuchung zu
ontologischen und dialogischen Argumenten
in Hans Jonas' Verantwortungsethik

λογος

Hans Jonas

Volume 3

Hans Jonas

Volume 3

Herausgegeben von / Edited by
Prof. Dr. Holger Burckhart
Prof. Dr. Michael Bongardt

Sebastian A. Höpfl

Anspruch und Verantwortung

Eine kritische Untersuchung zu
ontologischen und dialogischen Argumenten
in Hans Jonas' Verantwortungsethik

Logos Verlag Berlin



Hans Jonas

Herausgegeben von / Edited by

Holger Burckhart und Michael Bongardt

Hans Jonas-Institut

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Diese Publikation wurde durch die Hans Böckler Stiftung gefördert.

**Hans Böckler
Stiftung** 

Mitbestimmung · Forschung · Stipendien



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

Logos Verlag Berlin GmbH 2025

ISBN 978-3-8325-5944-1

ISSN 2512-8892

Logos Verlag Berlin GmbH
Georg-Knorr-Str. 4, Gebäude 10
D-12681 Berlin – Germany

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

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

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

Für alle,
die weiter für ein solidarisches und
nachhaltiges Zusammenleben eintreten.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung: Warum Verantwortung?	11
2	Die ontologische Begründung des Guten im Sein	17
2.1	Einige Begründungsansätze im Prinzip Verantwortung	19
2.1.1	Neue Probleme	21
2.1.2	Ethische Prinzipienfrage	22
2.1.3	Grundlagenfragen: Heuristik der Furcht	22
2.1.4	Grundlagenfragen: Gebot der Unheilsprophetie	28
2.1.5	Grundlagenfragen: Verbot der Wette ums Ganze	33
2.1.6	Grundlagenfragen: Pflicht zur Zukunft	38
2.1.7	Grundfrage: Sein und Sollen	41
2.2	Jonas' objektive Fundierung des subjektiven Daseins im lebendigen Organismus	43
2.2.1	Über Zwecke und ihre Subjekte	45
2.2.2	Über Zwecke und ihre Organismen	49
2.2.3	Natürliche Entwicklung der Freiheit	52
2.2.4	Anthropomorphismus in der Biologie	58
2.2.5	Organismus und Freiheit des lebendigen Daseins	60
2.3	Strukturen des Daseins und Lebens: Jonas nach Heidegger	67
2.3.1	Dasein als Leben	70
2.3.2	Subjektive Dialektik oder Ontologie: weitere Referenzen	82
2.3.3	Ethischer Horizont und das kritische Verhältnis zu Heidegger	92
2.4	Das Gute im Sein als Phänomen zweckhafter Erscheinung	95
2.4.1	Die Frage nach Sein und Sollen in der Natur	97
2.4.2	Lebendige Zweckhaftigkeit als Gut-an-sich	102
2.4.3	Phänomenologie des lebendigen Daseins nach Heidegger	105
2.4.4	Das Gute als existenziales Phänomen	113
2.5	Das Gute im menschlichen Dasein als eigentliche Ganzheit des elterlichen Mitseins	125
2.5.1	Paradigmatische Aspekte urbildlicher Verantwortung	126
2.5.2	Verantwortung als Daseins-Sorge	130
2.5.3	Verantwortung und Biologie	133
2.5.4	Urbildliche Verantwortung	135

2.6	Das Gute in der Natur als nachhaltige Ganzheit menschlicher Allmacht	141
2.6.1	Theologie menschlicher Güte nach Auschwitz	141
2.6.2	Praktische Metaphysik der Menschheitsverantwortung . . .	147
2.6.3	„Der Staatsmann“ als Verantwortungs-Vermittler zwischen Mensch und Natur	156
3	Kritik der ontologischen Totalität als Grundstruktur von Moralität	169
3.1	Jonas' struktureller Verlust unbedingten Sollens zugunsten der Totalität	173
3.1.1	Menschenbild und Angesicht	174
3.1.2	Ontologisches Bedürfnis und Begehren	179
3.1.3	Totalität und Unendlichkeit	183
3.2	Die Ohnmacht der Allverantwortung vor ihrer eigenen Allmacht .	189
3.2.1	Macht und Ohnmacht der Politik	190
3.2.2	Menschliche Macht und Verantwortung	194
3.2.3	Macht und Verantwortung in zwischenmenschlicher Praxis	203
3.3	Verlust der individuellen Menschen in der Totalität der Fortpflanzungsordnung	206
3.3.1	Individuelle Elternschaft: das Subjekt in der Rolle des Elternteils, Vaters und Hausherrn	207
3.3.2	Individuelle Kindheit: Du mein Kind	217
3.3.3	Denkende und sprechende Individuen als Beispiele entgegen schematischer Vorbilder	227
3.4	Moralität und Verantwortung ausgehend von Kant	232
3.4.1	Kritische Moralphilosophie und Verantwortungsethik . . .	233
3.4.2	Dualismus von Theorie und Praxis in Kants kritischer Philosophie	238
3.4.3	Jonas' Schematismus der Verantwortung und der unbedingte Anspruch von Moralität	247
3.4.4	Unbedingte Moralität und Totalität der Verantwortung . .	252
3.5	Jonas' problematische Verortung des Geistes im Bildvermögen . . .	258
3.5.1	Adel des Sehens und das anthropologische Bildvermögen .	259
3.5.2	Die menschliche <i>differentia specifica</i> in Bild und Rede	267
3.5.3	Metaphysisches Sehen, Bilden und Sprechen	280
3.6	Selbstkritik der bildlichen Verantwortung aus Jonas' Kritik der Utopie	285
3.6.1	Jonas' Kritik der Utopie	287
3.6.2	Kritik der Wünschbarkeit ontologischer Verantwortung . .	297
3.6.3	Vom ontologischen Urbild zu dialogischer Verantwortung .	323

4	Erläuterung eines anderen Prinzips Verantwortung	327
4.1	Phänomenologie des Hörens als Verweis auf den Anspruch der Anderen	329
4.1.1	Phänomenologie des Hörens	329
4.1.2	Wahrnehmung des lebendigen Daseins	332
4.1.3	Der Anspruch der Verantwortung als Metapher des Hörens	338
4.1.4	Ereignis und Negative Ontologie der Verantwortung	341
4.2	Wahrheit als wahrhaftige Begegnung zum Dialog	345
4.2.1	Ursprünge von Wahrheit und Wahrhaftigkeit	346
4.2.2	Wahrheit als subjektive Frage nach Sicherheit und Ganzheit des Daseins	349
4.2.3	Wahrhaftigkeit und Wahrheit des Anderen	355
4.2.4	Das Gute und die Anderen	363
4.3	Moralischer Anspruch im Dialog und auf das gute Leben	372
4.3.1	Enthüllung des Wer als Anfang der Selbstverantwortung . .	374
4.3.2	Enthüllung des Wer als Anspruch zur Verantwortung . . .	381
4.3.3	Dialogische Verantwortung im Versprechen auf das gute Leben	393
4.4	Der Anspruch eines Kleinkinds als Verantwortung gegenüber einem Anderen	406
4.4.1	Zukunftsverantwortung angesichts des Kindes	407
4.4.2	Dialog mit dem bloßen Leben	415
4.4.3	Beispiele anstatt eines Urbilds	424
4.5	Ausgang: Pluralität, Politik und Ökologie	434
4.5.1	Fragen nach Verantwortung in zwischenmenschlicher Pluralität	435
4.5.2	Verantwortung und Politik	441
4.5.3	Verantwortung als sozial-ökologische politische Praxis . . .	445
5	Literaturverzeichnis	455
5.1	Werke von Hans Jonas	455
5.2	Werke anderer Autor*innen	457
5.3	Nachschlagewerke	478
5.4	Weitere Quellen	480
	Danksagung	483

1 Einleitung: Warum Verantwortung?

Am Anfang der meisten philosophischen Projekte steht wohl ein verwundertes Staunen, wie schon Platon durch seinen Protagonisten Sokrates bezeugen lässt: „Denn gar sehr ist dies der Zustand eines Freundes der Weisheit, die Verwunderung; ja es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen“¹. Die Verwunderung, die dieser Arbeit vorausging und ihren Fortschritt in Bewegung hielt, geht auf eine schlichte, sogar noch kindliche Beobachtung zurück: nämlich die, dass die meisten Menschen nur selten so handeln, wie man es selbst sich als gut vorstellen würde. Diese Beobachtung mag banal erscheinen, aber dennoch muss sie im Laufe des je eigenen Heranwachsens erst einmal gemacht und verarbeitet werden. Solche Verarbeitung mag verschiedene Wege nehmen, und ein spezifischer davon ist die fragende und deutende Beschäftigung, die man philosophisch nennt.

Im hier vorliegenden Fall nimmt diese Beschäftigung ihren Ausgang von und mit einem bestimmten Autor und Werk, nämlich Hans Jonas und seinem *Prinzip Verantwortung*. Jonas versucht darin, eine „Ethik für die technologische Zivilisation“² unter dem Begriff der Verantwortung zu entwickeln. Dabei geht er auf sehr grundsätzliche moralphilosophische Fragen nach einem allgemeinen Guten und dem menschlichen Sollen zurück, welche eine gewisse Resonanz zu oben genannter Verwunderung erzeugen. Der Begriff der Verantwortung, unter dem er seine Überlegungen versammelt, bildet den Rahmen, in dem Antworten auf diese grundsätzlichen Fragen formuliert werden.

Im Kontext der europäischen Philosophie-Tradition ist dieser spezifische Rahmen der Verantwortung weit weniger selbstverständlich als die Beschäftigung mit den genannten Fragestellungen. Warum gerade dieser Rahmen für moralphilosophische Überlegungen seit dem 20. Jahrhundert und im Kontext europäischer Philosophie sinnvoll ist, und inwiefern eine moderne Ethik eine Verantwortungsethik sein soll, versucht Jonas mit seinem *Prinzip Verantwortung* gleich mehrfach zu begründen. Die vorliegende Arbeit setzt sich mit diesen Begründungen inhaltlich auseinander. Sie wird einige von Jonas' Begründungsansätzen vorstellen und die tragenden Wurzeln seines primären Begründungsversuchs umfassend nachverfolgen, kritisch

¹Platon, *Theaitetos*, übers. v. Friedrich Schleiermacher, in: Gunther Eigler (Hg.), *Theaitetos – Sophistes – Politikos* (Werke in acht Bänden: griechisch und deutsch 6), Darmstadt 2011, 1–217, hier 155d.

²Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, in: Dietrich Böhler / Bernadette Herrmann (Hg.), *Das Prinzip Verantwortung – Erster Teilband: Grundlegung* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/2), Freiburg, Berlin, Wien 2015, 1–420, hier 1.

analysieren und letztlich um einen alternativen dialogischen Argumentationsstrang erweitern.

Die hierzu angestellten Gedankengänge werden in den nachfolgenden drei Hauptkapiteln festgehalten. Diese Dreiteilung spiegelt die drei unterschiedlichen Perspektiven – hermeneutischer Nachvollzug, kritische Analyse, alternative Erweiterung –, aus denen Jonas' Verantwortungsethik befragt wird.

Das Kapitel 2 beginnt mit einer Untersuchung des *Prinzip Verantwortung* in hermeneutisch-affirmativer Absicht. Zunächst wird die Ausgangsproblematik beschrieben, die Jonas zur Formulierung seines *Prinzip Verantwortung* bewegt und auch die vorliegende Revision von Jonas' Verantwortungsethik prägt. Jonas verfolgt letztlich eine ontologische Begründung seiner Verantwortungsethik, die mit seiner Neuinterpretation des Lebensphänomens in *Organismus und Freiheit* ansetzt. Diese Neuinterpretation ist stark von Heideggers Fundamentalontologie und der zugehörigen Variante der Phänomenologie aus *Sein und Zeit* beeinflusst. Entsprechend wird auch Jonas' Versuch einer Verankerung der Ethik in der Zweckhaftigkeit des Lebens als „Gut-an-sich“³ nur vor dem Hintergrund dieser existenzialphänomenologischen Herangehensweise durchsichtig. Das ethische Grundverhältnis, in welchem diesem Guten angemessene Sorge zuteilwerden soll, entwirft Jonas anhand der Eltern-Kind-Beziehung als „Urbild aller Verantwortung“⁴. Die für ihn strukturgleiche Verantwortung von politischen Entscheidungsträger*innen⁵ ermöglicht ihm, diese Begründungsfigur auf eine Verantwortung für Gesellschaft und Natur auszuweiten.

Leider bringt ein ethisches Prinzip Verantwortung, das entlang dieser Begründungsstrategie verstanden wird, einige grundlegende Probleme mit sich, die in Kapitel 3 kritisch analysiert werden. Das moralphilosophische Grundproblem besteht darin, dass Jonas mit seiner ontologischen Begründung die Möglichkeit verschließt, Verantwortung als unbedingtes moralisches Sollen jenseits faktisch-ontologischer Notwendigkeiten und Zwänge zu verstehen. Dies äußert sich etwa darin, dass er politische Macht nur als hierarchische Entscheidungsgewalt denkt, die zudem zur verantwortlichen Selbsterhaltung vornehmlich objektiven Zwängen folgen muss, statt Politik als demokratische Selbstgestaltung pluralistischer Gesellschaften zu entwerfen. Auf der Ebene menschlicher Individuen wiederum fixiert sich seine Verantwortungsethik auf schematische Rollenbilder im Rahmen der biologischen Fortpflanzungsordnung, ohne die einzelnen Menschen als selbstbestimmt denkende und sprechende Individuen in gegenseitigem Dialog anerken-

³Ebd., 158.

⁴Ebd., 252.

⁵In dieser Arbeit wird versucht, möglichst inklusive sprachliche Formulierungen zu nutzen, sofern menschliche Individuen gemeint sind. Wo die Schreibweise mit Genderstern „*“ im thematischen Zusammenhang nicht problemlos umsetzbar ist, wird die jeweils gewählte Alternative in einer Fußnote angekündigt.

nen zu können. Die Grundproblematik seiner Begründung zeigt sich ebenfalls in Jonas' Verhältnis zu Kant, dessen Anspruch zur Formulierung unbedingter Moralität er zwar teilt, aber mit seiner ontologisierenden Interpretation der Kantischen Erkenntnistheorie und der eigenen Fortführung grundlegend vereitelt. Seine erkenntnistheoretisch-ontologischen Überlegungen gipfeln in einer Anthropologie des Menschen als „Homo pictor“⁶, aus der heraus seine ethische Fixierung auf ein primäres Urbild zwar nachvollziehbar wird, ihm aber zugleich ein adäquates Verständnis des zwischenmenschlichen Sprechens und Handelns verstellt. Letztlich zeigt sich, dass Jonas' ontologisches „Urbild aller Verantwortung“⁷ als ethisches Leitbild auch einer immanenten Kritik – nämlich den wesentlichen Argumenten seiner „Kritik der Utopie“⁸ – nicht standhält.

Das Kapitel 4 stellt die Frage nach einem moralphilosophischen Prinzip Verantwortung neu und versucht dabei, die genannten Probleme zu umgehen. So finden sich in Jonas' Phänomenologie des Hörens einige Ansätze, um seine Fixierung auf das ontologische Bildermachen und das ethische Urbild mithilfe einer sprachphilosophischen Deutung zu lösen. In seinen Überlegungen zum Wahrheitsbegriff steckt außerdem das Potential, die Ethik nicht primär am Maßstab faktisch-ontologischer Wahrheit, sondern zunächst am Anspruch dialogischer Wahrhaftigkeit orientieren zu können. Von diesen Erweiterungen ausgehend kann durch eine Verbindung mit Arendts Überlegungen zum Sprechen und Handeln ein *dialogisches Prinzip Verantwortung* plausibilisiert werden, das sich statt aus der eigenen Macht zunächst aus den Ansprüchen von Anderen ergibt, und primär für den gemeinsamen Dialog statt für bestimmte Gegenstände gilt. Obwohl solche Verantwortung zunächst eine zwischenmenschliche ist, lässt sie sich über eine metaphorische Deutung von Jonas' „Urbild aller Verantwortung“⁹ auch auf sprachlose Lebewesen übertragen sowie hinsichtlich einiger emanzipativer Aspekte ausweiten. Anders als ein vorrangig ontologisch verankertes Verständnis von Verantwortung, ermöglicht eine solche dialogische Verantwortung die Anerkennung zwischenmenschlicher Pluralität, sowie einer dieser entsprechenden, tendenziell demokratischen politischen Praxis. Außerdem spielt sie soziale und ökologische Ansprüche nicht gegeneinander aus, sondern verknüpft sie als zwischenmenschliche Verantwortung voreinander und auch vor unseren Mitlebewesen, sowie für ein gutes Zusammenleben in der gemeinsamen terrestrischen Atmosphäre.

Gemäß ihrer Reihenfolge bauen die drei Hauptkapitel aufeinander auf, insofern nämlich einige der kritischen Punkte erst vor dem Hintergrund des vorhergehenden

⁶Hans Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, in: Horst Gronke (Hg.), *Organismus und Freiheit – Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/1), Freiburg, Berlin, Wien 2010, 1–359, hier 277.

⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252.

⁸Ebd., 335.

⁹Ebd., 252.

den, verstehenden Nachvollzugs hervortreten, und auch die alternative Interpretation eines dialogischen Moralprinzips Verantwortung erst mit der Kritik an einer ontologischen Grundlegung vollends sinnfällig werden mag. Aber dennoch dürfte für diejenigen Leser*innen, die Jonas' *Prinzip Verantwortung* einigermaßen in Erinnerung haben, auch jedes Kapitel für sich in seinen Hauptargumenten verständlich sein. Um dies zu ermöglichen, enthält jedes zu Beginn eine kurze Zusammenfassung der enthaltenen Unterkapitel, und jedes Unterkapitel beginnt mit einer Skizze der darin versammelten Thesen und Argumente.

Sollte jemand wiederum ausschließlich an der Kritik eines ontologischen Verantwortungsbegriffs in Kapitel 3 oder der Entwicklung eines dialogischen Verantwortungsbegriffs in Kapitel 4 interessiert sein, ohne Jonas zu kennen, denen sei zur Vorbereitung zumindest die Lektüre von Jonas' Rede „Wissenschaft als persönliches Erlebnis“ angeraten.¹⁰ Diese ermöglicht einen knappen Einblick in Jonas' Biographie und Werk, welcher zum Verständnis der vorliegenden Arbeit wohl nötig ist. Darüber hinaus sei natürlich auch die Lektüre des *Prinzip Verantwortung* empfohlen, das seit seiner Veröffentlichung u.a. wegen der fortschreitenden ökologischen Krisen *im Prinzip* an Relevanz eher gewonnen als verloren hat.

In diesem Zusammenhang übt Jonas' Position wenigstens in Deutschland bis heute einen gewissen gesellschaftlichen Einfluss aus. So hat das *Prinzip Verantwortung* im Jahr 2020 eine Neuauflage erfahren, für die der spätere deutsche Vizekanzler Robert Habeck das Nachwort verfasste.¹¹ Neben solchen Bezugnahmen aus institutionell etablierteren Kreisen, deren längeres Bestehen schon der Friedenspreis des deutschen Buchhandels 1987 anzeigt,¹² wird heute wie damals auch aus zivilgesellschaftlichen und ökologisch-aktivistischen Kreisen auf Jonas verwiesen. So hielt etwa Luisa Neubauer von „Fridays for Future“ bei den Anti-Kohle-Protesten 2023 in Lützerath demonstrativ eine Ausgabe des *Prinzip Verantwortung* in die Kamera und untertitelte dieses Bild später mit Jonas' ökologischem Imperativ.¹³ Angesichts dieser relativ breiten gesellschaftlichen Rezeption in ökologisch orientierten politischen Diskursen ist eine philosophische Untersuchung des *Prinzip Verantwortung* nicht nur ein akademisch-theoretisches Unterfangen, sondern hat auch eine we-

¹⁰Vgl. die Einzelausgabe: Hans Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (Sammlung Vandenhoeck), Göttingen 1987; oder im Rahmen der KGA: Hans Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, in: Sebastian Lalla / Florian Preußner / Dietrich Böhler (Hg.), Herausforderungen und Profile: Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/2), Freiburg, Berlin, Wien 2013, 277–298.

¹¹Vgl. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Berlin 2020, 399–418.

¹²Vgl. Robert Spaemann / Hans Jonas, *Friedenspreis des deutschen Buchhandels – 1987: Hans Jonas*, Frankfurt am Main 1987.

¹³Vgl. Luisa Neubauer [@Luisamneubauer], „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“ (Hans Jonas), in: Twitter. Tweet 12.01.2023, <https://twitter.com/Luisamneubauer/status/1613503482169905153> (Stand: 25.01.2023).

nigstens indirekte gesellschaftliche Relevanz. Außerdem kann sie zum Verständnis dieser Diskurse sowie potentiell auch zu diesen selbst beitragen.

Freilich können solche weiterreichenden Verbindungen und Potentiale in einer Einleitung nur angedeutet werden. Einer möglichen Entfaltung muss die inhaltliche Auseinandersetzung vorausgehen.

2 Die ontologische Begründung des Guten im Sein

Hans Jonas versucht sich in seinem *Prinzip Verantwortung* an einer „ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik“¹. Dieses Projekt wird hier verstanden als eine Begründung des Guten, das laut Jonas der einzige Quell von Ethik und Wert sein könne, und das selbst irgendwie im Sein verankert sein müsse. Nur wenn sich zeigen ließe, dass es im Sein etwas gibt, das unbedingt sein soll, d.h. ein Gut-an-sich, dann ließen sich laut Jonas auch universelle Werte und eine ebensolche Ethik begründen.

Der Leitsatz, um dieses Gut aufzuspüren in der Vielzahl weltlicher Phänomene, ist Jonas' ökologischer Imperativ: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“² Je ich bin darin angesprochen zu handeln, und zwar in einer bestimmten Weise, nämlich mit Rücksicht auf die Wirkungen, und mit Rücksicht auf die „Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“.

Die folgenden Unterkapitel versuchen Jonas' Begründung dieses Imperativs im Sein nachzuvollziehen und zu plausibilisieren. Beide diese verstehenden Modi scheinen nämlich im *Prinzip Verantwortung* nicht ohne weiteres gegeben. Zunächst geht es um die Frage, wie Jonas' Gedankengang genau nachzuvollziehen ist. Dabei wird betont, dass Jonas mehrere Begründungsansätze versucht, von denen ihn selbst aber keiner eigentlich zufriedenstellt. Erst nachdem er verschiedene Ansätze durchdacht und allesamt wieder relativiert hat, kommt er zur eigentlichen Frage eines Guten im Sein. Diese erratische Suche wird im Kapitel 2.1 beschrieben.

Mit der Frage nach dem Guten im Sein wird erst die Begründungsfigur berührt, die Jonas letztlich verfolgt. Die Erläuterung dazu wird eingeleitet mit einer grundsätzlichen Überlegung zur Möglichkeit eines Seins ohne Sollen, einer Welt ohne Wert. Er fragt, angelehnt an Leibniz, warum überhaupt etwas sein solle, und nicht vielmehr nichts?³ Diese Frage scheine nämlich ohne einen naturalistischen Fehlschluss nicht zu beantworten. Es müsse also irgendwie vom Sein auf ein Sollen geschlossen werden können (wenn auch nicht beliebig). Dasjenige Sein, bei dem dies mit

¹Hans Jonas, *Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik – Vortrag auf der Tagung „Industriegesellschaft und Zukunftsethik“ der Friedrich-Ebert-Stiftung in Bonn 1985*, in: Dietrich Böhlen / Bernadette Herrmann (Hg.), *Das Prinzip Verantwortung – Erster Teilband: Grundlegung* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/2), Freiburg, Berlin, Wien 2015, 529–544; vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 100f.

²Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 40.

³Vgl. ebd., 101–108; Gottfried Wilhelm Leibniz, *In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und Gnade*, in: Hans Heinz Holz (Hg.), *Kleine Schriften zur Metaphysik* (Philosophische Schriften Bd. I), Sonderausg., Darmstadt 2013, 415–438, hier 427.

Jonas möglich ist, ist das organische Sein, das Leben. Jonas' Überlegungen zum Phänomen des Lebens⁴ werden im Kapitel 2.2 dargestellt.

Nun klärt aber schon ein kurzer Blick in beinahe jedes Lehr- und Schulbuch der Biologie darüber auf, dass es in der modernen Lehre vom Leben allenfalls am Rande um Ethik geht. Und eine Ethik, die ihre Normen aus biologischen Feststellungen ableiten wollte, würde in einem Biologismus münden, der problematische Implikationen wie einen Sozialdarwinismus nahelegen kann. Es muss deshalb geklärt werden, wie aus einer deskriptiven Wissenschaft von lebenden Organismen eine ‚philosophische Biologie‘⁵ werden kann, welche Hinweise auf das Gute als Maßstab für die Ethik der Verantwortung liefert. Diese ist möglich – so die These in Kapitel 2.3 –, da Jonas seinen Begriff des Lebens eng an der Konzeption des menschlichen Daseins anlehnt, wie Martin Heidegger sie in der Fundamentalontologie in *Sein und Zeit* darstellt.

Ausgehend von dieser anthropomorphen Sichtweise auf lebendige Organismen und die lebende Natur, lässt sich Jonas' Argumentation für ein Gut-an-sich in der lebendigen Natur plausibilisieren. Jonas verweist auf die „Selbstevidenz“⁶ dieses Umstands, womit ein Grundbegriff der Phänomenologie angesprochen ist: eine unmittelbare Einsicht oder Anschauung soll den unbedingten Maßstab der Verantwortungsethik verbürgen. Entsprechend spricht er auch von einem „Urbild aller Verantwortung“⁷, das er in der Eltern-Kind-Beziehung erkennt. Das jeweilige Verantwortungsobjekt zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es selbst Zwecke verfolgen kann. Warum dies plausibler erscheinen kann, als man bei der Lektüre des *Prinzip Verantwortung* zunächst meint, versucht das Kapitel 2.4 unter erneutem Verweis auf Heideggers Phänomenologie des Daseins zu zeigen.

Im Bewusstsein dieser verschiedenen aber jeweils relevanten Vorarbeiten – mehrere Begründungsansätze, die ‚philosophische Biologie‘, sowie der ontologische und phänomenologische Einfluss Heideggers – wird in Kapitel 2.5 versucht, die begründende Funktion und Geltung des „Urbild aller Verantwortung“ für Jonas' Verantwortungsethik aufzuzeigen. In diesem Urbild meldet sich laut Jonas das Grundphänomen von Verantwortung, nämlich in Gestalt der elterlichen Sorge für den eigenen Nachwuchs.

Diese elterliche Sorge zeigt als Urbild die Struktur von Verantwortung generell auf. In ihrer spezifischen Verknüpfung von organischer Abhängigkeit und geistiger Freiheit soll sie dazu anhand einer individuellen Verantwortungsbeziehung verdeutlichen, welche Verantwortung ‚der Mensch‘ als Teil einer kollektiven Menschheit wahrzunehmen hat. Dies ist die Verantwortung für die lebendige Natur. Deren

⁴Vgl. den englischen Originaltitel von *Organismus und Freiheit*: Hans Jonas, *The phenomenon of life: toward a philosophical biology*, Chicago 1982.

⁵Vgl. den Untertitel zu Jonas, *Organismus und Freiheit*.

⁶Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 159.

⁷Ebd., 252.

Verwirklichung erfordert aufgrund ihres kollektiven Charakters eine Vermittlung, welche bei Jonas als die politische Verantwortung von ‚Staatsmännern‘ vorgestellt wird. Diese Zusammenhänge werden – auch in Verbindung mit wichtigen religionsphilosophischen Motiven – in Kapitel 2.6 dargestellt, welches die Rekonstruktion von Jonas’ Begründung ethischer Verantwortung der Menschheit für die gefährdete Natur abschließt.

2.1 Einige Begründungsansätze im Prinzip Verantwortung

Unter Hans Jonas’ Interpret*innen und Gesprächspartner*innen herrscht alles andere als Einigkeit darüber, wo Jonas’ wesentliches Argument für die Geltung des Prinzips Verantwortung als Grundsatz einer „Ethik für die technologische Zivilisation“⁸ nun denn zu finden sei. Zwar sind sich viele Autor*innen weitgehend einig, dass es sich um einen ontologisch-metaphysischen Begründungsversuch handelt,⁹ aber dessen Charakter wird wahlweise als (auch) theologisch,¹⁰ intuitionistisch-

⁸Ebd., 1.

⁹Vgl. Wolfgang Erich Müller, *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Frankfurt am Main 1988, 69; Sebastian Poliwooda, *Versorgung von Sein: die philosophischen Grundlagen der Bioethik bei Hans Jonas* (Philosophische Texte und Studien Bd. 81), Hildesheim, Zürich, New York 2005, 46–52; Jan C. Schmidt, *Die Aktualität der Ethik von Hans Jonas*, in: Dtsch. Z. Für Philos. 55 (2007), 545–570, hier 559; Theresa Morris, *Hans Jonas’s Ethic of Responsibility: From Ontology to Ecology*, Albany 2013, 1; Michael Bongardt, *Ornamentation or foundation? On the significance of the belief in creation for the foundation of ethics in the work of Hans Jonas*, in: Boll. Della Soc. Filos. Ital. (2016), 49–59, hier 59; Karl Günter Arnold, *Das kosmische Datum: Untersuchungen zum Subjektivitätsbegriff bei Hans Jonas*, Leipzig 2017, 312–314. Diese Einordnung entspricht auch Jonas’ eigenen Angaben, vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 100f.

¹⁰Vgl. Johannes Wendnagel, *Ethische Neubesinnung als Ausweg aus der Weltkrise? Ein Gespräch mit dem „Prinzip Verantwortung“ von Hans Jonas* (Unipress Reihe Philosophie Bd. 7), Würzburg 1990, 38; Annemarie Gethmann-Siefert, *Ethos und metaphysisches Erbe: Zu den Grundlagen von Hans Jonas’ Ethik der Verantwortung*, in: Herbert Schnädelbach / Geert Keil (Hg.), *Philosophie der Gegenwart, Gegenwart der Philosophie*, Hamburg 1993, 171–218, hier 194; Klaus Harms, *Hannah Arendt und Hans Jonas: Grundlagen einer philosophischen Theologie der Weltverantwortung*, Berlin 2003, 493f.; Alexander Klier, *Umweltethik: wider die ökologische Krise. Ein kritischer Vergleich der Positionen von Vittorio Hösle und Hans Jonas*, Marburg 2007, 126; Torben Pfau, *Die Idee des Menschen: eine kritische Analyse des normativen Menschenbildes in Hans Jonas’ Zukunfts- und Bioethik* (Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum-Verlag. Reihe: Philosophie 24), Marburg 2014, 122; Wolfgang Huber, *Ehrfurcht vor dem Heiligen*, in: *Pastoraltheologie* 107 (2018), 411–426, hier 416, <https://doi.org/10.13109/path.2018.107.10.411>.

wertethisch,¹¹ naturalistisch,¹² oder neo-aristotelisch¹³ vorgestellt. Meist geschehen diese Darstellungen in Vorbereitung einer scheinbaren Widerlegung, oder einer ‚notwendigen‘ Ergänzung. Diese interpretatorische Diskrepanz ist auch dem Umstand geschuldet, dass Jonas im *Prinzip Verantwortung* – und auch in verschiedenen Stellungnahmen vor wie nach diesem Werk – eben sehr verschiedene Ansätze bedenkt und erläutert.¹⁴

Im Folgenden sollen die primären Begründungsversuche, die Jonas im *Prinzip Verantwortung* behandelt, kurz vorgestellt werden. Die hier verfolgte These besagt dabei, dass letztlich keine der vorgestellten Begründungsmöglichkeiten von Jonas selbst uneingeschränkt angenommen wird. Nur die Überlegung zum „Gut-an-sich“¹⁵, dass sich in einer Reflexion der natürlichen Teleologie selbstevident zeige, nimmt er als grundsätzlich an. Und erst in einem späteren Kapitel zum Eltern-Kind-Verhältnis als „Urbild aller Verantwortung“¹⁶, das eigentlich schon nicht mehr im Kapitel zur theoretischen Begründung, sondern unter dem Thema der praktischen Motivation steht, verkündet Jonas selbstsicher: „Sieh hin und du weißt.“¹⁷ Erst bei diesem konkreten Archetyp wagt er also, zur Anerkennung der vermeintlichen Evidenz des Sollens, des unmittelbar einleuchtenden Wissen eines grundsätzlichen Verantwortungs- und Handlungs-Anspruchs aufzurufen.

Bevor diese Begründungsfigur aber genauer betrachtet wird, soll Jonas' Gedankengang nachgezeichnet werden. Dies geschieht nachfolgend angelehnt an die Gliederung, wie er sie im zweiten Kapitel „Grundlagen- und Methodenfragen“¹⁸ des *Prinzip Verantwortung* vorlegt. Zunächst wird die grundsätzliche Neuartigkeit der Problemlage skizziert (2.1.1), sowie als prinzipielles Problem philosophischer Ethik identifiziert (2.1.2). Darauf folgt eine Darstellung der von Jonas skizzierten Begründungsansätze, die ihn auf die Grundlagenfragen nach dem Status des Guten und der Geltung eines Sollens im Sein führen (2.1.7).

¹¹Vgl. Dietrich Böhler, *Nachwort: Hans Jonas – Werk, Einsichten, Aktualität*, in: Dietrich Böhler (Hg.), *Leben, Wissenschaft, Verantwortung: Ausgewählte Texte* (Universal-Bibliothek 18340), Stuttgart 2004, hier 252.

¹²Vgl. Angelika Krebs, *Naturethik im Überblick*, in: Angelika Krebs (Hg.), *Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1262), 7. Aufl., Frankfurt am Main 2014, 337–379, hier 358.

¹³Vgl. Julian Nida-Rümelin (Hg.), *Moral, Wissenschaft und Wahrheit*, in: *Moral, Wissenschaft und Wahrheit* (Humanprojekt Bd. 13), Boston 2016, 1–22, hier 14.

¹⁴Vgl. dazu Dietrich Böhler, *Einleitender Kommentar*, in: Dietrich Böhler / Bernadette Herrmann (Hg.), *Das Prinzip Verantwortung – Erster Teilband: Grundlegung* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/2), Freiburg, Berlin, Wien 2015, XV–LIX, hier XLIff.

¹⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

¹⁶Ebd., 252.

¹⁷Ebd., 254.

¹⁸Ebd., 63–108.

2.1.1 Neue Probleme

Jonas beginnt im ersten Kapitel des *Prinzip Verantwortung* damit, das „veränderte Wesen menschlichen Handelns“¹⁹ in der Moderne aufzuzeigen. Dabei nennt er drei Voraussetzungen, die „bisherige Ethik“²⁰ bestimmten: „(1) Der menschliche Zustand, gegeben durch die Natur des Menschen und die Natur der Dinge, steht in den Grundzügen ein für alle Mal fest. (2) Das menschliche Gute läßt sich auf dieser Grundlage unschwer und einsichtig bestimmen. (3) Die Reichweite menschlichen Handelns und daher menschlicher Verantwortung ist eng umschrieben.“²¹ Diese drei Voraussetzungen, von denen ‚klassische‘ Ethik, d.h. althergebrachte Systeme oder Kataloge normativer Handlungsvorschriften immer ausgingen, sind heute nicht mehr gegeben. Der Grund dafür ist laut Jonas, dass heutiges menschliches Handeln von der modernen Technologie bestimmt ist. Der menschliche Zustand lässt sich weitgehend technisch bestimmen, und diese menschliche Selbstbestimmung vollzieht sich immer umfangreicher und schneller. In dieser Konstellation ist aber das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt nicht mehr als ein unveränderliches Optimum erkennbar – sei es als Ideal des freien Bürgers in Antike oder Neuzeit, als mittelalterliche Ordnungstrias aus Volk, Klerus und herrschendem Adel, o.a. –, wodurch auch das menschlich Gute nicht mehr ohne weiteres erkennbar ist. Dazu sind die Wirkungen, die technologisches Handeln entfalten kann, nicht mehr innerhalb einer Generation spür- und revidierbar, sondern verändern die Zukunft langfristig und unwiderrufflich.

Wo ‚bisherige‘ Ethik von einem natürlichen Rahmen begrenzt war, in dem Handlungsmöglichkeiten und -imperative diskutiert werden können, muss heute die mögliche Veränderung des Rahmens selbst mitbedacht werden. Die Existenz der menschlichen Welt selbst steht zur Diskussion, da sie – durch Atomwaffen oder technologische Nebenwirkung wie die Erderwärmung – beendet werden könnte. Aber auch die Existenz des Menschen selbst wird fraglich: die Menschheit könnte sich heute mit Waffengewalt selbst ausrotten,²² oder ihre genetisch-materielle Grundlage grundlegend verändern und sich damit selbst ‚abschaffen‘.²³ Da diese Möglichkeiten bis zum 20. Jahrhundert ethisch nicht erwogen wurden, und da vielmehr bisherige Erwägungen von der Gegebenheit der Welt und des Menschen

¹⁹ Ebd., 21.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Vgl. die hierzu prägenden Überlegungen von Jonas' Freund Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I. Über die Seele im Zeitalter der Zweiten industriellen Revolution*, 7., unveränd. Aufl., München 1985.

²³ Vgl. auch spezifischer Hans Jonas, *Laßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie*, in: Horst Gronke (Hg.), *Organismus und Freiheit – Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/1), Freiburg, Berlin, Wien 2010, 455–510; aktueller: Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Eine Geschichte von Morgen*, übers. v. Andreas Wirthensohn, München 2017.

abhängen, kann über diese neuen Möglichkeiten noch gar nicht allgemeingültig entschieden werden. Innerhalb eines festen Rahmens sind bestimmte Handlungen sinnvoll oder sinnlos, aber ohne die Festigkeit des Rahmens ist nicht einmal mehr klar, ob es diesen Rahmen überhaupt geben soll.

2.1.2 Ethische Prinzipienfrage

Nachdem dieses Problem, das mit dem technologischen Handeln über die Welt kam, aufgezeigt ist, beschäftigt sich das zweite Kapitel mit „Grundlagen- und Methodenfragen“²⁴ der neu zu begründenden Ethik. Unter „Grundlagenfragen“ versteht Jonas nun keine weiteren Vorüberlegungen, die sich mit kontingenten Bedingungen der neuen Ethik beschäftigen sollen. Stattdessen wird die „Vordringlichkeit der Prinzipienfrage“²⁵ betont, als Frage nach der „Prinzipienlehre der Moral“²⁶, d.h. der grundlegenden Regeln und Gesetzmäßigkeiten moralischen Handelns. Diese machen selbst den Prüfstein aus, an dem konkrete, ‚angewandte‘ Forderungen der neuen Ethik gesichert und gerechtfertigt werden sollen. Das geforderte ethische Wissen muss nämlich „vor dem Verdachte der Willkür geschützt sein, das heißt es darf nicht dem Gefühl überlassen bleiben, sondern muß sich aus einem einsichtigen Prinzip theoretisch rechtfertigen.“²⁷ Eben eine solche prinzipielle Grundlage ist gesucht, eine unabweisbare Begründung der neuen Ethik, als verbindliche Antwort auf die „Frage ‚warum denn?‘“²⁸. Es gilt, das Prinzip Verantwortung nachzuweisen; dies ist die eigentliche philosophische Aufgabe, der Jonas sich hier stellt.

2.1.3 Grundlagenfragen: Heuristik der Furcht

Allerdings geht er dieser zunächst nicht weiter nach. Stattdessen springt er von dieser Frage nach dem Guten zur Frage „gleich danach“²⁹, nämlich was die Wissenschaften als „Real- und Eventualwissen bezüglich der Tatsachensphäre“³⁰ zur neuen Ethik beitragen können. Nachdem also festgestellt wurde, dass ein erstes verbindliches Prinzip vordringlich genannt werden muss, geht Jonas unvermittelt dazu über, die darauffolgenden Schritte für den Entwurf der neuen Ethik zu diskutieren, ohne die Prinzipienfrage zu beantworten. Er nennt nur seine weitere Arbeitshypothese: den „– kaum strittigen und vielleicht zu willig zugegebenen – Grund-Satz, daß es überhaupt eine Zukunft geben soll“³¹. Festzuhalten ist also:

²⁴Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 63.

²⁵Ebd.

²⁶Ebd.

²⁷Ebd.

²⁸Ebd., 64.

²⁹Ebd.

³⁰Ebd., 65.

³¹Ebd., 64.

Alle weiteren Grundlagenüberlegungen stehen unter dieser vorausgehenden Annahme. Die Begründungsfrage ist damit vorerst zurückgestellt.

2.1.3.1 Rolle der Wissenschaften

Die weiteren Überlegungen beschäftigen sich gewissermaßen mit „Grundlagen- und Methodenfragen“³² in zweiter Ordnung. Zuerst kommt dabei die Frage nach der produktiven Rolle der Wissenschaften für die Ethik. Und diese ist, nachdem der Fokus auf die Zukunft eingestellt ist, auch prompt gefunden: Es müsse „eine Wissenschaft hypothetischer Vorhersagen, eine ‚vergleichende Futurologie‘, ausgebildet werden.“³³ Gefragt ist eine Wissenschaft, die wahrscheinliche zukünftige Wirkungen jetziger Handlungsmöglichkeiten verlässlich beschreiben kann. Der Gedanke ist simpel: Weiß man um die wahrscheinlichen Wirkungen, so kann man sich entscheiden, ob man diese wünscht oder nicht, ob man bestimmte Handlungsmöglichkeiten also wahrnimmt oder nicht.

Diese Wissenschaft soll also verlässliche Zukunftsprognosen machen können. Mit dieser Kennzeichnung ist zunächst nur das Kriterium angeführt, das man mit Lakatos als grundsätzlich für jedes wissenschaftlich-empirische Forschungsprogramm benennen kann: neue und bisher unbekannte Tatsachen vorzusagen.³⁴ Da die Untersuchungsobjekte hier aber keine unabhängigen Naturphänomene, sondern die Wirkungen möglichen technologischen Handelns sind, ist ein spezifisches Forschungsprogramm gemeint, nämlich eine Spielart deskriptiver Technikfolgenabschätzung. Diese wird noch spezifiziert: Sofern diese ‚Futurologie‘ nämlich zu fürchterlichen bis apokalyptischen Voraussagen gelangen kann, die unmittelbar als schlecht erkennbar sind, gibt sie selbst schon Hinweise auf dasjenige, dessen Bewahrung die neue Ethik gewährleisten soll. Als „Heuristik der Furcht“³⁵ gibt die geforderte Wissenschaft Hinweise auf dasjenige, „was es zu schützen gibt und warum [...] Wir wissen erst, *was* auf dem Spiele steht, wenn wir wissen, *daß* es auf dem Spiele steht. Denn so ist es nun einmal mit uns bestellt: die Erkennung des *malum* ist uns unendlich leichter als die des *bonum*“³⁶.

2.1.3.2 Pflicht zur Futurologie

Die bloße Voraussage von Folge- oder Nebenwirkungen technologischen Handelns kann also laut Jonas aufgrund einer in manchen Fällen ‚offensichtlichen‘ Schlech-

³²Ebd., 63.

³³Ebd., 65.

³⁴Vgl. Imre Lakatos, *The methodology of scientific research programmes*, hg. v. John Worrall u. Gregory Currie (Philosophical papers Vol. 1), Cambridge 1978, 5f.

³⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 65.

³⁶Ebd., 66; Vgl. ähnlich Ulrich Beck, *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne* (Edition Suhrkamp 1365 = n.F., Bd. 365), Frankfurt am Main 1986, 37f.

tigkeit und Unwünschbarkeit dazu führen, das Handeln zu überdenken. „Was wir *nicht* wollen, wissen wir viel eher als was wir wollen. Darum muß die Moralphilosophie unser Fürchten vor unserm Wünschen konsultieren, um zu ermitteln, was wir wirklich schätzen“³⁷. Eine solche Herangehensweise sei als erste Orientierung vielversprechend. Jonas nennt dabei die mögliche „*Verzerrung* des Menschen“³⁸, andere bekannte ‚Horrorvorstellungen‘ umfassen verschiedene Varianten des ‚Sterbens der Natur‘³⁹ und andere Katastrophenvorstellungen.⁴⁰ Jonas liefert an späterer Stelle mit einigen Überlegungen zu den „Toleranzgrenzen der Natur“⁴¹ selbst noch skizzenhafte Ansätze zu einer solchen futurologischen Katastrophenforschung. Aber auch die bekannte, bereits 1972 vorgestellte Studie *Die Grenzen des Wachstums* des Club of Rome lässt sich als Forschung in diesem Sinne interpretieren.⁴²

Wo eine solche Futurologie nun noch nicht praktiziert werde, da erhebt Jonas sie zur „erste[n] Pflicht“ der Zukunftsethik: Beschaffung der Vorstellung von den Fernwirkungen⁴³. Unter der Voraussetzung einer Zukunftsethik wird mit der möglichen Gefährdung der Zukunft eine solche Futurologie zur Verpflichtung. Der Gedanke lässt sich denkbar einfach zusammenfassen: Wo man die eigene Zukunft gefährden kann, ist Vorsicht und vorausschauendes Handeln geboten. Zu dieser vorstellenden stellt Jonas aber noch eine emotionale Pflicht: „Aufbietung des dem Vorgestellten angemessenen Gefühls“⁴⁴. Da es bei den angesprochenen Gefahren nämlich 1979 noch weniger um Gefahren für die je eigene Zukunft ging, reicht eine schlichte Vorstellung als Handlungsmotivation nicht unbedingt aus. Eine elende Zukunft, die jenseits meiner Lebenserwartung liegt, vermag mein Eigeninteresse nicht zu bewegen. Es benötigt laut Jonas „eine Furcht geistiger Art, die als Sache einer Haltung unser eigenes Werk ist. Die Einnahme dieser Haltung, das heißt die Selbstbereitung zu der Bereitschaft, sich vom erst gedachten Heil und Unheil kommender Geschlechter affizieren zu *lassen*, ist also die zweite ‚einleitende‘ Pflicht der gesuchten Ethik“⁴⁵. Auch diese Pflicht steht unter der Prämisse, dass eine menschliche Zukunft – nämlich „kommender Geschlechter“ – sein soll.

³⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 67.

³⁸Ebd., 66.

³⁹Vgl. die diversen Diskurse zu Waldsterben, Korallensterben, Insektensterben, Artensterben o.ä.

⁴⁰Vgl. das Panorama der Risiken „auf dem zivilisatorischen Vulkan“ in Beck, *Risikogesellschaft*, 25–66; Andreas Böhm / Angelika Faas / Heiner Legewie (Hg.), *Angst allein genügt nicht: Thema Umwelt-Krisen* (Psychologie heute Taschenbuch 518), Weinheim 1989; die Historie der Ängste in Joachim Radkau, *Natur und Macht: eine Weltgeschichte der Umwelt*, München 2000, 299–305; Joachim Radkau, *Die Ära der Ökologie: eine Weltgeschichte*, Epub-Ebook, München 2011, 229–254.

⁴¹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 353–362.

⁴²Donella H. Meadows u.a. (Hg.), *The Limits to growth: a report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*, New York 1972.

⁴³Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 68.

⁴⁴Ebd.

⁴⁵Ebd., 69.

2.1.3.3 Prinzipieller Negativismus gegen prinzipielle Unsicherheit

Aber auch wenn die Menschheit in ihrem zukünftigen Handeln diesen Pflichten nachkommt, bleibt ein Problem bestehen: Die Futurologie als Wissenschaft von der technischen Entwicklung muss notwendig der technischen Entwicklung selbst immer hinterherhinken. Handlungsmöglichkeiten, die erst durch neue technologische Mittel hervorgebracht sind, könnten auch nur verlässlich in ihrem Wirken vorausgesagt werden, wenn sie selbst zu dieser Voraussage herangezogen werden können. Jonas erklärt sich an dieser Stelle nicht weiter, aber seine Überlegung hängt zweifelsohne mit dem experimentellen Charakter der modernen Wissenschaften zusammen: Eine wissenschaftliche Theorie bedarf empirischer, d.h. im naturwissenschaftlichen Kontext experimenteller Belege. Wo aber Folgen für ein ‚Objekt‘ jenseits jedes geschützten Laborrahmens vorausgesagt werden sollen, da lässt eine durch Laborexperimente gestützte Prognose keine sichere Voraussage zu. Dies gilt im räumlichen Sinne, da die Erde und ihr Ökosystem als Ganze nicht in ein Labor auf der Erde verfrachtet werden kann, wie im zeitlichen Sinne, da eine z.B. hundertjährige Entwicklung nicht einfach in einem hundertminütigen Laborversuch vorweggenommen werden kann. Es besteht also ein prinzipieller Rückstand, der eine ebenso prinzipielle Unsicherheit der Voraussage bedingt.⁴⁶

Deshalb können keine sicheren Prognosen aufgestellt werden, mit denen man positiv für die Zukunft ‚rechnen‘, d.h. die man bewusst und zielsicher antizipieren könnte. Allerdings ist die Prognose erwartbarer Möglichkeiten „für die Zwecke der heuristischen Kasuistik, die im Dienste der ethischen *Prinzipienlehre* angestellt wird“⁴⁷, ausreichend. Die Futurologie beschäftigt sich nicht mit Zielvorstellungen, die erreicht, sondern mit möglichen Endeffekten, die vermieden werden sollen. Die mit unzähligen Modalitäten behafteten Wahrscheinlichkeiten, die eine solche Wissenschaft produziert, sind zwar als positive Planungsgrundlage nicht belastbar genug, als negative Warnung vor zu vermeidenden Nebenfolgen reicht ihre Aussagekraft aber aus. Skeptiker haben lange Zeit mit einer gewissen wissenschaftstheoretischen Berechtigung darauf hingewiesen, dass Prognosen wie „Die Grenzen des Wachstums“ mit unzähligen Unsicherheiten behaftet waren, und man die Zahlen auch ganz anders lesen konnte.⁴⁸ Jonas betont dagegen, dass auch eine unsichere

⁴⁶Der Wissenschaftstheoretiker Lakatos betont in diesem Sinne ganz grundsätzlich, dass Wissenschaft immer erst im Nachhinein verlässlich von Pseudo-Wissenschaft unterschieden werden kann. Vgl. Lakatos, *The methodology of scientific research programmes*, 5f.

⁴⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 71.

⁴⁸Vgl. Nils Freytag, „Eine Bombe im Taschenbuchformat“? Die „Grenzen des Wachstums“ und die öffentliche Resonanz, in: *Zeithistorische Forschungen Stud. Contemp. Hist.* (2006), 465–469, <https://doi.org/10.14765/ZZF.DOK-1933>. Dennoch konnte das genutzte Modell die relevanten Daten bisher erstaunlich verlässlich voraussagen, was gegen die wissenschaftstheoretische und für eine verantwortungsethische Skepsis spricht: vgl. Gaya Herrington, *Update to limits to growth: Comparing the World3 model with empirical data*, in: *J. Ind. Ecol.* 25 (2021), 614–626, <https://doi.org/10.1111/jiec.13084>.

Voraussage einer Katastrophe aus ethisch-philosophischer Sicht ernstzunehmen ist, da sie ein „apodiktisch“⁴⁹ Nicht-sein-sollendes aufzeigt, zu dessen Vermeidung die nötigen Schritte eingeleitet werden sollen. Es geht Jonas nicht um einen Streit über Zahlen und deren wissenschaftliche Interpretation, sondern um die imaginative Entwicklung einer angemessenen Vorstellung für mögliche katastrophale Nebeneffekte.

2.1.3.4 Politische Dystopien

Jonas' Beispiel einer solchen imaginativen Entwicklung ist Aldous Huxleys *Brave New World*. Er hält das Genre der Dystopie, sofern sie wissenschaftlich möglichen Prognosen die angemessene Vorstellung verleiht, für hilfreich, um den gesuchten ethischen Prinzipien näherzukommen. Über 40 Jahre später sind wir heute zwar um viele dystopische Meisterwerke reicher,⁵⁰ die größere Sicherheit ethischer Prinzipien bleibt aber dennoch weiter fraglich. Eine Variante der von Jonas angesprochenen ökologischen Problematik – der anthropogene Klimawandel – ist inzwischen zwar mehrheitlich anerkannt, aber politische Maßnahmen beschränken sich bisher eher auf Maßnahmen aufgrund sicher erwartbarer Schäden, während Gesamtvereinbarungen über abstraktere Werte wie das 1,5°C-Ziel der Pariser Klimaverträge auch mehr als 40 Jahre nach dem Erscheinen des *Prinzip Verantwortung* zwar global erwünscht, aber weiterhin zu zögerlich umgesetzt werden.⁵¹ Bei anderen ökologischen Problemen ist die politische Gleichgültigkeit noch weitaus deutlicher.⁵²

⁴⁹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 72.

⁵⁰Vgl. *List of dystopian literature*, in: Wikipedia (2021), https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List_of_dystopian_literature&oldid=1056830914 (Stand: 02.12.2021); *List of dystopian films*, in: Wikipedia (2021), https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List_of_dystopian_films&oldid=1057627781 (Stand: 02.12.2021); *List of dystopian comics*, in: Wikipedia (2021), https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List_of_dystopian_comics&oldid=1051505522 (Stand: 02.12.2021); *List of dystopian music, TV programs, and games*, in: Wikipedia (2021), https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List_of_dystopian_music,_TV_programs,_and_games&oldid=1054848265 (Stand: 02.12.2021); Stephan Meyer, *Die anti-utopische Tradition: eine ideen- und problemgeschichtliche Darstellung* (Europäische Hochschulschriften, Reihe I, Deutsche Sprache und Literatur Bd. 1790), Frankfurt am Main, New York 2001.

⁵¹Vgl. Michael Nachmany / Emily Mangan, *Aligning national and international climate targets*, London 2018; UNFCCC / Conference of the Parties serving as the meeting of the Parties to the Paris Agreement (CMA), *Report of the Conference of the Parties serving as the meeting of the Parties to the Paris Agreement on its fifth session, held in the United Arab Emirates from 30 November to 13 December 2023. Addendum. Part two: Action taken by the Conference of the Parties serving as the meeting of the Parties to the Paris Agreement at its fifth session*, 2024.

⁵²Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung, *Zahlen und Fakten: Globalisierung – Ökologische Probleme*, in: bpb.de 12.2018, <https://www.bpb.de/mediathek/281909/zahlen-und-fakten-globalisierung-oekologische-probleme> (Stand: 20.04.2021); Andreas Novy / Richard Bärnthaler / Veronika Heimerl, *Die Welt im Umbruch – eine Vielfachkrise*, in: *Zukunftsfähiges Wirtschaften*, Weinheim 2020, 59–128.

Jonas spricht auch die damit zusammenhängende Problematik der „praktisch-politischen Anwendung“⁵³ von theoretisch-wissenschaftlich vorhandenen Erkenntnissen über zukünftige Nebenfolgen an. Seiner Einschätzung nach krankt diese ‚Umsetzung‘ wissenschaftlicher Erkenntnisse über abzuwendende Handlungsfolgen daran, dass man „sie insgesamt mit dem agnostischen Entscheid abtun [wird], daß wir überhaupt zu wenig wissen, um Bekanntes [wie kurzfristige Gewinne aus neuen Erdölvorkommen] für Unbekanntes [wie langfristige Klimaveränderungen] hinzugeben, und [man] im Übrigen es damit halten [wird], daß immer noch ‚unterwegs‘ Zeit ist, wenn ‚wir‘ (das heißt Spätere) sehen, was wird.“⁵⁴ Wo keine deutlichen Projekte mit definierten Produkten möglich sind, sondern Zurückhaltung und Beschränkung angesichts selbstproduzierter Probleme gefordert scheint, sind konkrete politische Schritte unwahrscheinlich. Die Frage wird stattdessen an „Spätere“, d.h. an kommende Generationen weitergegeben, für welche sie vielleicht ein statistisch ‚sicheres‘ und damit ‚pragmatisch‘ behandelbares Problem sein wird.

2.1.3.5 Philosophischer Fokus: Angst

Zweifelsohne verrät Jonas’ Konzept einer ‚Heuristik der Furcht‘, mit der erst das wesentliche Objekt von Sorge und Verantwortung in seiner Bedrohung zum Vorschein kommen soll, gewisse Einflüsse aus der Analyse der Angst in Heideggers *Sein und Zeit*.⁵⁵ Als Gestimmtheit zum möglichen Entwurf des eigentlichen Ganzen des menschlichen Daseins in seiner Sorge wird auch dort das Zentrum des menschlichen Besorgens als Selbstsorge des Daseins entdeckt. Beachtet man die ebendort entwickelte Differenzierung von objektbedingter Furcht und daseinstotaler Angst, so deutet sich dazu bereits eine zentrale Differenzierung zwischen beiden Erfahrungskonzepten an: Während Heidegger im Rahmen eines dynamischen wie kollektiven Selbstverhältnisses (Dasein) argumentiert, will Jonas trotz deutlicher Parallelen zu Heideggers strukturellen Konzeptionen den Subjekt-Objektbezug in seiner Ethik wahren. Entsprechend spricht Jonas von objektbezogener Furcht statt von Heideggers „*Wovor der Angst [als...] das In-der-Welt-sein als solches*“⁵⁶. Und doch liegt Jonas’ ethische Betonung weniger auf der Furcht *vor* etwas, sondern mehr auf Furcht *um* etwas, nämlich das menschliche Wesen. Mit dieser Absicht, in der die Furcht *vor* spezifischen Gefahren eine Angst um die Ganzheit des Menschseins zum Zweck seiner Bewahrung wachrufen soll, bewegt sich Jonas’ Konzeption gewissermaßen zwischen den von Heidegger vorgegebenen Alternativen.

⁵³Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 72.

⁵⁴Ebd., 73.

⁵⁵Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 19. Aufl., Tübingen 2006, 184–191; Philipp Höfele, *New Technologies and the „Heuristics of Fear“: The Meaning and Prehistory of an Emotion in Jonas, Heidegger and Hegel.*, in: Hung. Philos. Rev. Magy. Filoz. Szle. 64 (2020), 166–182.

⁵⁶Heidegger, *Sein und Zeit*, 186.

Vor diesem begrifflichen Hintergrund wird denn auch die Spaltung verständlich zwischen der ‚Unsicherheit‘ einer probabilistisch berechneten Folgenanalyse, die zu befürchtende Objekte untersucht, und der Eindeutigkeit des ethischen Urteils, das Angst evoziert um die Möglichkeit des Menschseins als solchem. Eine Furcht um das Menschliche soll dabei zu einer selbstbezogenen Angst werden, sobald die Fürchtende versteht, dass auch sie menschlich ist. Die unmittelbare Eindeutigkeit einer solchen Angst um die Existenz also solche ist es, die Jonas als „apodiktisch“⁵⁷ für das ethische Urteil reklamiert. In diesem Sinne bedeutet die Aufforderung, „sich vom erst gedachten Heil und Unheil kommender Geschlechter affizieren zu lassen“⁵⁸ nicht einfach ein Hineindenken in deren Interessen und Befürchtungen, sondern sich stellvertretend ihrer Angst, und damit letztlich unserer gemeinsamen Angst um die menschliche Existenz auszusetzen. Es bleibt aber ebenso die Alternative, sich zynisch auf dem Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit ‚auszuruhen‘, und die Zukünftigen eben ihrem Schicksal zu überlassen, das jenseits der eigenen Lebensspanne liegen wird. Um diese Alternative wenigstens als unmoralisch ausweisen zu können, sucht Jonas nach einem eindeutig verbindlichen Prinzip.

2.1.4 Grundlagenfragen: Gebot der Unheilspromphetie

Das politische Problem, dass angesichts langfristigen Unheils sinnvolle Beschränkungen mit kurzfristigen Heilserwartungen durch bestimmte ökonomisch-technologische Projekte aufgerechnet, und die langfristigen Ziele damit faktisch verworfen werden, muss laut Jonas in die ethische Theorie einfließen. Für eine Ethik des politischen Handelns soll deshalb heute gelten, „daß der *Unheilspromphetie* mehr Gehör zu geben ist als der *Heilspromphetie*.“⁵⁹ Dieses weitere Prinzip war durchaus in den vorangegangenen Überlegungen schon impliziert. Eine Erweiterung besteht allerdings darin, dass Jonas nun den Fokus auf die mögliche Begründung für ein solches Gebot legt: die Werthaftigkeit des Gegenwärtigen, dem Unheil droht.

2.1.4.1 Kleine Schritte in großen Dingen

Jonas begründet dieses Gebot der Unheilspromphetie damit, dass „in den ganz großen, irreversiblen [Dingen], die an die Wurzeln des ganzen menschlichen Unternehmens gehen,“⁶⁰ keine Fehler erlaubt werden dürfen. Das naturwissenschaftliche Erkenntnisprinzip des experimentellen ‚trial and error‘ ist nicht anwendbar, wo es kein abgeschlossenes Labor für Experimente geben kann, und ein grundsätzlicher Fehler das menschliche Erkenntnisprojekt selbst beenden kann. Jonas scheint hier

⁵⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 72.

⁵⁸Ebd., 69.

⁵⁹Ebd., 74.

⁶⁰Ebd.

an trans- und post-humane Ideen zu denken, die unter Stichworten wie ‚die Evolution selbst in die Hand nehmen‘ durch Veränderung der *condicio humana* die Erfüllung bestimmter menschlicher Interessen proklamieren.⁶¹ Für Jonas sind dies Projekte, die „aufs Ganze gehen“⁶², und insofern ‚das Ganze aufs Spiel setzen‘. Solchen Vorhaben widerspricht Jonas mit seinem Prinzip der Vorsicht und stellt ihnen seine Deutung der Evolution gegenüber: „Mit kleinen Dingen arbeitet die Evolution, die nie aufs Ganze geht und sich deshalb unzählige ‚Irrtümer‘ im Einzelnen leisten kann, aus denen ihr geduldiges, langsames Verfahren die wenigen, ebenfalls kleinen, ‚Treffer‘ ausliest.“⁶³ Gerade bezogen auf technologische Projekte, die die Möglichkeiten der evolutionären Entwicklung bezüglich Geschwindigkeit und Umfang übertreffen, äußert Jonas das „Gebot der Bedächtigkeit“⁶⁴.

Dazu kommt der Umstand, dass technologische Entwicklungen nicht nur oft irreversibel sind, sondern sich in einer „kumulative[n] Dynamik“⁶⁵ verselbständigen, verstärken und „das Wollen und Planen der Handelnden überflügeln.“⁶⁶ Die zukünftige Unterlassung einer schädlichen technologischen Praxis wird also kaum dazu führen, dass das von ihr produzierte Problem stagniert oder sogar zurückgeht. Vielmehr verselbständigen sich globale Problematiken (wie z.B. die weitere globale Erwärmung beim Überschreiten bestimmbarer Kippunkte),⁶⁷ und dazu wird die geforderte Unterlassung im Verlauf sogar immer schwieriger, da mehr und mehr gesellschaftliche Institutionen und Technologien von der betreffenden problematischen Praxis abhängen (z.B. staatliche und soziale Institutionen von der Verfügbarkeit fossiler Energieträger).⁶⁸ Auch aufgrund dieser Eigenschaft technologischer Entwicklung fordert Jonas, im Voraus schon gegen Projekte mit womöglich unheilvollen Folgen zu plädieren.

⁶¹Vgl. Janina Loh, *Trans- und Posthumanismus zur Einführung* (Zur Einführung), Hamburg 2018; Eva D. Sampanikou / Jan Stasiński (Hg.), *Posthuman Studies Reader: Core readings on Transhumanism, Posthumanism and Metahumanism* (Posthuman Studies 2), Basel 2021.

⁶²Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 76.

⁶³Ebd., 74f.

⁶⁴Ebd., 76.

⁶⁵Ebd.

⁶⁶Ebd.

⁶⁷Vgl. Timothy M. Lenton u.a., *Climate tipping points — too risky to bet against*, in: *Nature* 575 (2019), 592–595, <https://doi.org/10.1038/d41586-019-03595-0>; Timothy M. Lenton, *Tipping points in the climate system*, in: *Weather* 76 (2021), 325–326, <https://doi.org/10.1002/wea.4058>.

⁶⁸Vgl. Gregory C Unruh, *Understanding carbon lock-in*, in: *Energy Policy* 28 (2000), 817–830, [https://doi.org/10.1016/S0301-4215\(00\)00070-7](https://doi.org/10.1016/S0301-4215(00)00070-7); Gregory C. Unruh, *Escaping carbon lock-in*, in: *Energy Policy* 30 (2002), 317–325, [https://doi.org/10.1016/S0301-4215\(01\)00098-2](https://doi.org/10.1016/S0301-4215(01)00098-2); Andreas Malm, *Fossil capital: the rise of steam-power and the roots of global warming*, Epub-Ebook, London, New York 2016.

2.1.4.2 Heiligkeit von Mensch und Natur

Jonas' zentrales Argument aber findet sich unter dem sperrigen Titel der „Sakrosanktheit des Subjektes der Entwicklung“⁶⁹. Er weist darauf hin, „daß es das Erbe einer vorangegangenen Evolution zu wahren gibt, das schon deswegen nicht so ganz schlecht sein kann, weil es seinen jetzigen Inhabern die (sich selber zugesprochene) Fähigkeit vermacht haben soll, über gut und schlecht zu befinden. Dieses Erbe aber ist verlierbar.“⁷⁰ Dieses Erbe umfasst gleichermaßen die *condicio humana* wie die natürlichen Bedingungen des biologischen Lebens, das – evolutionär wie globalisiert betrachtet – als Ganzes die aktuell-reale Bedingung der Möglichkeit menschlichen Lebens darstellt. Jonas spricht diesem „Erbe“ an dieser Stelle keinen absoluten Eigenwert zu. Aber er spitzt die Frage nach seiner Erhaltung auf eine pseudo-revolutionäre Situation zu, in der es als Ganzes für ein höheres Heil der Menschheit ‚eingetauscht‘, und d.h. gegen den höheren Wert dieses ‚Heils‘ aufgerechnet wird. Dagegen lehnt er das Ausspielen des einen gegen das andere ab, und betont stattdessen die Kontinuität und Abhängigkeit beider. Als heutiger Mensch und heutiges Lebewesen den ausschließlichen Zweck eines zukünftigen Menschseins zulasten des heutigen verfolgen, leugnet die eigene Werthaftigkeit, und führt so die eigene Bewertung dieses zukünftigen Menschseins *ad absurdum*. Dieser Akt gleicht mit Jonas dem Kreter, der alle Kreter Lügen straft.⁷¹

Diese quasi-transzendente Überlegung, die auf Bedingungen der Lebensmöglichkeit des Menschen verweist, hat aber nur normativen Wert, sofern schon ein absoluter Wert als allgemeingültig angenommen wird. Gegen eine nihilistische ‚Lösung‘, die alles Leben als wertloses Spiel verstehen will, plädiert Jonas für den absoluten Wert des Menschseins.⁷² Zugleich versucht er diesen Wert nicht als transzendentes Faktum „im dualistischen Stil“⁷³ schlicht zu behaupten, sondern als evolutionär Gewordenes und insofern innerweltlich Verbundenes zu verstehen. Für ihn fällt der Wert des Menschseins zusammen mit der

„Zulänglichkeit für Wahrheit, Werturteil und Freiheit, ist aber ein Ungeheures im Fluß des Werdens, aus dem es emportauchte und das es mit seinem Wesen übersteigt, von dem es aber auch wieder verschlungen werden kann. Sein Besitz, soviel davon gegeben ist, besagt also, daß

⁶⁹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 77.

⁷⁰Ebd.

⁷¹Vgl. Jonas' Verknüpfung dieses Topos mit Descartes' bösem Schöpfergott, den dieser aus einer analogen Überlegung als absurd verwirft: Ebd., 78 FN A.

⁷²Erneut ist er – angesichts der in seinen Augen „innerlich widerspruchslos[en]“ (Ebd.) Möglichkeit des Nihilismus – mit der Frage nach einem ersten verbindlichen Prinzip der Verantwortungsethik konfrontiert, das sämtliche Überlegungen in diesem Kapitel gewissermaßen einkreisen.

⁷³Ebd. Vgl. zu Jonas' Problemverständnis des ‚Dualismus‘, dessen moderne Reinform er bei Descartes verortet, dessen mythologische Basis er aber anhand des antiken Gnostizismus verdeutlicht, u.a. das Kapitel „Das Problem des Lebens und des Leibes in der Lehre vom Sein“ in Jonas, *Organismus und Freiheit*, 19–49.

es ein *Unendliches* in dem Flusse zu bewahren, aber auch ein Unendliches zu verlieren gibt. [... Es] droht eben dies Transzendente mit in den Schmelztiegel technologischer Alchemie hineingeworfen zu werden, als ob die Vorbedingung alles Revidierenkönnens mit zum Revidierbaren gehöre.“⁷⁴

Diese Konzeption einer immanenten Transzendenz (Unendliches im Werden des Endlichen), die in einem quasi-transzendentalen Sinne gerechtfertigt wird (Revidierenkönnen als Bedingung der Möglichkeit des Revidierens), umreißt bereits Jonas' Begründungs-Idee der „Zweckhaftigkeit als Gut-an-sich“⁷⁵. Gleichwohl beansprucht Jonas vorerst nicht ein solches Argument ausgeführt zu haben. Stattdessen verweist er darauf, dass unter der (von ihm klar favorisierten) Annahme eines absoluten Werts dessen Bewahrung nicht mit anderen Zielen aufgerechnet werden darf. Unter einer solchen Annahme, die klare Parallelen zu Kants Definition der Würde gegenüber berechenbarem Wert aufweist,⁷⁶ muss einer Unheilsprognose, die dieses ‚Unendliche‘ gefährdet sieht, vor jeder Alternative endlichen Gewinns Vorrang gewährt werden. Das Gebot der Unheilsprophezie, das zunächst als neurotischer Pessimismus erscheinen mag, soll mit Jonas deshalb gegen den noch größeren Pessimismus eintreten, nach dem das bisher gewordene Menschsein „schlecht oder unwert genug [... sei], um jedes Wagnis möglicher Verbesserung auf sich zu nehmen.“⁷⁷

2.1.4.3 Gründe negativer Ethik

Die hier von Jonas geforderte Strategie, ethische Forderungen zunächst negativ festzulegen, erinnert an andere negative Ethikansätze, die – statt von einem ersten Gut – von einem eindeutig Schlechten, einem Nicht-sein-sollenden ausgehen, um Handlungsforderungen zu formulieren.⁷⁸ Einer der bekanntesten und prägendsten Ansätze dieser Richtung in der deutschsprachigen Debatte ist wohl Theodor W. Adornos negativistisches Denken, das dieser in seinem Imperativ nach Auschwitz kondensiert: „Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“⁷⁹ als die uns aufgezwungene Pflicht für Erziehung und Politik. In der französischen Debatte wurde dies früh ergänzt

⁷⁴Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 79.

⁷⁵Ebd., 158.

⁷⁶Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* (Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden IV), Darmstadt 2011, 7–102, hier BA77.

⁷⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 80.

⁷⁸Vgl. Emil Angehrn, *Die Herausforderung des Negativen: zwischen Sinnverlangen und Sinnentzug* (Schwabe Reflexe 42), Basel 2015, 31–40.

⁷⁹Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt (Main) 1966, 356; vgl. Gerhard Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*, 2., überarbeitete Aufl., Wiesbaden 2016; Fabian Freyenhagen, „Aber was das Unmenschliche ist, das wissen wir sehr genau“: Zur Normati-

durch ein anderes Zerrbild: den „Archipel GULAG“⁸⁰ als Kulmination des stalinistischen Terrors, was etwa bei André Glucksmann ein zentrales Motiv darstellt.⁸¹ Jonas' Thematik am nächsten steht aber wohl Günther Anders' Thematisierung der Gefahr der Atombombe nach Hiroshima.⁸² Auf die Analogie mit Anders – der auch lange Zeit mit Jonas befreundet und ebenso ein Schüler Heideggers war – hat Jonas selbst hingewiesen.⁸³ Dennoch interessiert Jonas weniger die Gefahr durch Atomwaffen, deren Einsatz immer noch in der Hand bestimmter Menschen liege, sondern die Gefahren unbewusster Nebenfolgen, etwa ungewollte Unglücke und ökologische Probleme.⁸⁴

Trotz solcher Ähnlichkeiten gibt Jonas sich aber mit einer unmittelbar negativen Formulierung der Ethik nicht zufrieden. Er behandelt die für ihn zentrale ökologische Katastrophe nicht als präsent, sondern als zukünftig drohend. Die Modernitätskatastrophen, die unter den Titeln ‚Auschwitz‘, ‚Hiroshima‘ und ‚Archipel GULAG‘ bekannt sind, waren dagegen historische Ereignisse, die sich in der jeweiligen Perspektive als Erfahrung eines totalen Bösen ereigneten. Dieses Nicht-sein-sollende ist seither nicht vergangen, da es nicht nur in den faktischen Folterungen und Morden der jeweiligen Ereignisse besteht. Das metaphysische Problem ist, dass diese Katastrophen keine außergewöhnlichen ‚Unfälle der Geschichte‘ sind, für die es nur einzelne Schuldige haftbar zu machen gilt, um dann zur gewohnten Normalität zurückzukehren. Diese gesellschaftliche Normalität selbst hat ihre Katastrophe hervorgebracht, diese hat sich als Ausdruck einer gewissen Alltäglichkeit zugetragen.⁸⁵ Deshalb ist in einer solchen Normalität keine zentrale Norm i.S. ei-

vitätsproblematik bei Adorno, in: Sven Ellmers / Philip Hogh (Hg.), *Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien*, Weilerswist 2017, <https://doi.org/10.5771/9783845287447>.

⁸⁰Alexander Solschenizyn, *Der Archipel GULAG*, Bd. 1 (Rororo 14196), Reinbek bei Hamburg 1978.

⁸¹Vgl. André Glucksmann, *Köchin und Menschenfresser: über die Beziehung zwischen Staat, Marxismus und Konzentrationslager* (Politik 67), 7.-10. Tsd, Berlin 1976; zur weiteren Solschenizyn-Rezeption: Elisa Kriza, *Alexander Solzhenitsyn: cold war icon, gulag author, Russian nationalist? A study of the Western reception of his literary writings, historical interpretations, and political ideas* (Soviet and post-Soviet politics and society (SPPS) Vol. 131), Stuttgart 2014.

⁸²Vgl. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, 294–308; ähnlich Hans Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, in: Michael Bongardt / Udo Lenzig / Wolfgang Erich Müller (Hg.), *Metaphysische und religionsphilosophische Studien* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/1), Freiburg, Berlin, Wien 2014, 341–366, hier 365.

⁸³Vgl. Hans Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung – Stationen eines Denkens: Gespräch mit Ingo Herrmann*, in: Dietrich Böhler / Jens Peter Brune (Hg.), *Orientierung und Verantwortung: Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg 2004, hier 449–451.

⁸⁴Im Englischen lässt sich die Differenz analog der Unterscheidung zwischen security (Sicherheit vor bewusstem Missbrauch) und safety (Sicherheit vor unbewussten Nebenfolgen) festmachen, die insbesondere in der Bioethik genutzt wird. Vgl. Deutscher Ethikrat, *Biosicherheit – Freiheit und Verantwortung in der Wissenschaft* (Stellungnahme), Berlin 2014, 12f.

⁸⁵Vgl. hierzu etwa die Vorlesungen zur Ethik in Wolfgang Eßbach, *Kulturtheorie in Deutschland und Frankreich seit 1968 (Theorie III)*, Freiburg 2009; Adorno, *Negative Dialektik*, 352–359; dazu Jochen Gimmel, *Konstellationen negativ-utopischen Denkens: ein Beitrag zu Adornos aporetischem Verfah-*

nes Guts mehr zu finden, sondern sie bleibt nur zurück als Totalität, in der die nächste Katastrophe schon winkt.

2.1.4.4 Das bedrohte Gute

Jonas dagegen beharrt auf der Suche nach dem Guten im Sein, d.h. nach einer Quelle des Sollens, die das Handeln bestimmt und, wenn keinen Ausweg, so doch eine Grenze der verhängnisvollen Normalität des technologischen Fortschritts setzt. Dieses Gute soll sich der philosophischen Betrachtung als erhaben über das Verbot des naturalistischen Fehlschlusses zeigen. Unmittelbar plädiert er für einen evolutionär verstandenen Humanismus, der nicht anthropozentrisch exklusiv dem Menschen Wert gegenüber der Natur zuspricht, sondern die Werthaftigkeit des Menschseins als Ergebnis natürlicher Evolution, und damit auch als Werthaftigkeit der Natur versteht.

Allerdings besteht ein Unterschied zur klassischen Vorstellung des Guten oder Werthaften, der die spezifische Entdeckung über den Umweg des negativen Ansatzes von Furcht und Unheilspromphetie bedingt: Das Werthafte ist für Jonas nicht primär ein zu erstrebendes, wie das *summum bonum* bei Thomas von Aquin, oder die Lebensform des *bíos theoretikós* bei Aristoteles.⁸⁶ Die Werthaftigkeit des Menschseins und mit ihm des natürlichen Seins kommt diesem Sein zu, ohne dass es Produkt einer erstrebten Leistung wäre. Stattdessen ist dieses Gute ein Zu-bewahrendes, um das man fürchtet, und dessen Gefährdung es als Unheil zu prophezeien und abzuwenden gilt. Diese Konzeption des Guten analog einem ‚Treugut‘ wird in dieser Arbeit in ihren verschiedenen Facetten behandelt werden, wodurch auch die Frage nach der Negativität wieder aufkommen wird.

2.1.5 Grundlagenfragen: Verbot der Wette ums Ganze

In diesem Abschnitt will Jonas „das dahinter stehende ethische Prinzip“⁸⁷ zur Bevorzugung von technologischen Unheilsprompheten liefern, was man wohl so verstehen darf, dass hier eine verbindliche Regel für das Handeln formuliert werden soll, die grundlegender ist, als jedes praktische Gebot zur Unheilspromphetie in Fällen apokalyptischer Handlungspotentiale. Diese Regel will Jonas in einer Reflexion auf „das Element des *Glücksspiels* oder der *Wette* reflektieren, das in allem menschlichen Handeln hinsichtlich des Ausgangs wie der Nebenwirkungen enthalten ist“⁸⁸.

ren (Alber-Reihe Thesen Bd. 64), Freiburg 2015, 276f.; ähnlich Christian Dries, *Die Welt als Vernichtungslager: eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*, Bielefeld 2012, 282f.

⁸⁶ Vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 164–172.

⁸⁷ Ebd., 80.

⁸⁸ Ebd., 81.

2.1.5.1 Wetteinsätze für Einzelne und Viele

Eine erste Annäherung versucht er mit dem Leitsatz, „daß man, streng genommen, um nichts wetten darf, was einem nicht gehört“⁸⁹. Sogleich steht aber fest, dass dieser vermeintlich so pragmatische Grundsatz gar nicht einhaltbar ist. Es gibt kein Handeln in solipsistischer Einsamkeit, bei dem nicht die Angelegenheiten und das je Eigene von Anderen betroffen ist. Handeln ist immer eine Tätigkeit in Wechselwirkung mit Anderen,⁹⁰ und deshalb immer in gewisser Weise auch zulasten von Anderen. „Dies Element der Schuld muß in allem Handeln (wovon quietistisches Unterlassen auch nur eine Art wäre) übernommen werden; und das gilt nicht nur für die uns unbekannt bleibende Schuld, [...] sondern auch für die bekannte und voraussehbare.“⁹¹ In jeder Handlung werden also Dinge oder Interessen Anderer aufs Spiel gesetzt und auch verletzt. Es braucht eine qualitative Unterscheidung, um bestimmen zu können, welche Dinge und Interessen definitiv nicht verwettet werden dürfen.

Diese Unterscheidung gibt Jonas damit, „daß der Einsatz nie das *Ganze* der Interessen der betroffenen Anderen sein darf, vor allem nicht ihr Leben.“⁹² Wo also die Berührung einzelner Interessen Anderer nicht vermeidbar ist, da bleibt gleichwohl die Schädigung des gesamten Interesses Anderer untersagt. Jonas begreift an dieser Stelle „das Ganze“ sowohl als die je eigene Unversehrtheit jedes Einzelnen („ihr Leben“)⁹³, als auch die Wahrung des gemeinsamen Ganzen, unter dem Andere sich versammeln. Dies wird durch das nachfolgende, einschränkende Beispiel deutlich, in dem Jonas auch die „Nation“⁹⁴ als ein solches Ganzes vorstellt, das in Kriegssituationen gefährdet wird. Auch hier gilt für Jonas das Verbot, dieses Ganze zu verwetten, was einem Kriegsverbot gleichkommt. Lediglich „unter der Drohung einer fürchterlichen Zukunft“⁹⁵, d.h. unter der Bedrohung der eigenen Integrität, kann für Jonas ein solcher Krieg legitim sein.⁹⁶ Dabei stellt Jonas diese Ausnahme nicht

⁸⁹Ebd.

⁹⁰In diesem Verständnis zeigt sich eine Parallele zu Arendts Handlungsbegriff, die in Kapitel 4.3 produktiv aufgenommen wird.

⁹¹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 82.

⁹²Ebd., 83.

⁹³Im Englischen im Plural: „their lives“ (Ebd., FN 1).

⁹⁴Ebd.

⁹⁵Ebd.

⁹⁶Dieses Verständnis entspricht einem Verbot von ‚Angriffskriegen‘, unter Wahrung der Möglichkeit zur Verteidigung, wie es u.a. im Briand-Kellogg-Pakt von 1928 oder im Art. 26 des deutschen Grundgesetzes festgehalten ist. Dagegen verbietet die nominell ebenso verbindliche Charta der Vereinten Nationen in Kap. I jegliche staatliche Gewaltanwendung.

Jonas war selbst Soldat im 2. Weltkrieg gegen das nationalsozialistische Deutschland und lehrender Offizier der israelischen Armee 1948 zur Verteidigung des neu gegründeten jüdischen Staates. Es sind sicherlich auch diese Erfahrungen, sowie die unmittelbare Betroffenheit von der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik gegen Jüdinnen und Juden, die Jonas' Überlegungen zur ‚Ganzheit des Interesses Anderer‘ mitbedingen (vgl. Hans Jonas, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Sala-*

so vor, dass dann das integrale Interesse Anderer i.S. anderer Nationen und deren Individuen angegriffen werden dürfe. Aber staatlichen Autoritäten könne in einem solchen Notfall nicht abgesprochen werden, die eigene Integrität wie die Unversehrtheit der eigenen Mitbürger in Gefahr zu bringen, d.h. in Kampfhandlungen zum Zwecke der Verteidigung zu involvieren. Die eigene kollektive Ganzheit dürfe also im Notfall, in dem sie ohnehin bedroht ist, zu ihrer Verteidigung eingesetzt werden, und mit ihr die Leben Anderer, die zu diesem Kollektiv gehören.

2.1.5.2 Vereinzelt und totale Übel

Als solche bedrohlichen Notfälle zählen nun laut Jonas explizit nicht die ‚Mängel‘ oder Bedrohungen, denen moderne Technologie begegnen soll. Die „alten Nöte und Leiden der Menschheit“⁹⁷, die laut Jonas die neuzeitliche Förderung von Wissenschaft und Technik motiviert hatten, stellen nämlich keine Gefährdung des ‚Ganzen‘ der Menschheit dar. Deshalb dürfe die Menschheit auch nicht als Ganze durch die Technologie gefährdet werden. Es lohnt sich, dies kurz zu reflektieren: Jonas leugnet hier nicht, dass technischer Fortschritt zum Nutzen der Menschen nötig ist. Aber er leugnet, dass die Menschheit als Ganze ohne diesen Fortschritt bedroht wäre (sie hat ja auch bis zur Neuzeit unter relativ statischen technischen Möglichkeiten überlebt und sich global sogar immer weiter ausgebreitet).⁹⁸ Da die Menschheit also mit Jonas nie als Ganze bedroht war, sondern immer nur Einzelne, besteht weder Notwendigkeit noch Legitimation, die Menschheit als Ganze durch technische (Heil-)Mittel aufs Spiel zu setzen. Eben deshalb gilt ein Gebot zur Unheilsprediktion bezüglich technischen Handelns, da solches zwar zur Verbesserung der menschlichen Lebensumstände beitragen soll, nie aber diese im Ganzen gefährden darf.⁹⁹

2.1.5.3 Das ethische Grundprinzip

Diese Überlegung, die mit dem Beispiel der Nation von einer kollektiven Ganzheit unter anderen zur Menschheit als Ganzer übergeht, bringt Jonas zu seinem

mander, hg. v. Christian Wiese, Frankfurt am Main, Leipzig 2003, 185–214; Jürgen Nielsen-Sikora, *Hans Jonas: für Freiheit und Verantwortung*, Darmstadt 2017, 90).

⁹⁷Jonas, *Organismus und Freiheit*, 326.

⁹⁸Vgl. Radkau, *Natur und Macht*, 284f.; Yuval Noah Harari, *Sapiens: a brief history of humankind*, übers. v. John Purcell u. Haim Watzman (Popular science), London 2015, 45.

⁹⁹Griffige Beispiele für solche gefährlichen Technologien sind u.a. gentechnologische Modifikationen an Wildtieren angesichts unabsehbarer evolutionärer Langzeitfolgen, oder auch in die Geologie eingreifende Vorhaben im Rahmen eines „Global Engineering“. Das grundsätzliche Problem ist aber die allgemeine Dynamik des technischen Fortschritts selbst, die mit Jonas nur extern, d.h. politisch ‚gemäßregelt‘ werden kann. Die vereinten Nationen haben mit dem Vorsorgegrundsatz in Prinzip 15 der „Rio Declaration“ versucht eine solche Maßregelung anzumahnen (vgl. United Nations General Assembly, *Rio Declaration on Environment and Development* (Report of the United Nations Conference on Environment and Development), Rio de Janeiro 1992).

eigentlichen ethischen Grundprinzip. Dieses umfasst „(wie allerdings noch gezeigt werden muß) eine *unbedingte Pflicht* der Menschheit zum Dasein“. ¹⁰⁰ ‚Der Mensch ist Muss‘, könnte man verkürzen. Diesen Grundsatz erreicht Jonas durch seine ‚Heuristik der Furcht‘, nämlich der Überlegung, bei welchem Wetteinsatz man sich absolut fürchten müsse. Der gänzlich fürchterliche Gedanke ist für ihn dabei der an einen kollektiven Selbstmord der Menschheit, der Ende der 1970er Jahre angesichts des atomaren Wettrüstens nicht so fern lag, wie man heute anti-alarmistisch meinen möchte. ¹⁰¹ Gleichwohl weist er auf eine damals erst ins kollektive Bewusstsein tretende Gefahr hin, nämlich die einer schleichenden Aushöhlung der Lebensbedingungen. In ihr könnte sich die menschliche Spezies selbst ‚abschaffen‘, wie neuerdings entsprechend getitelt wurde. ¹⁰²

Auch hier lohnt ein zweiter Blick: Einerseits geht es um eine „*unbedingte Pflicht*“. ¹⁰³ Dieser im Deutschen recht gängige Begriff verweist zurück auf Kant als den Moralphilosophen, der so wirkmächtig kategorische von hypothetischen Imperativen, und damit unbedingte Pflichten als Gebote der Sittlichkeit von je nach Umständen bedingten Regeln und Ratschlägen begrifflich schied. ¹⁰⁴ Dass Jonas Verantwortung auch aus der Perspektive Kants denken will, verrät er einerseits durch die Auseinandersetzung mit ihm an zentralen Stellen, andererseits durch verschiedene persönliche Bekenntnisse. ¹⁰⁵ Das Verhältnis zwischen diesem Anspruch und der letztlich Darstellung im *Prinzip Verantwortung* wird insbesondere im Kapitel 3.4 behandelt werden.

Zunächst geht es aber um ein anderes, nämlich dasjenige von Jonas' Ethik zur Ontologie und ihrer Darstellung, der Phänomenologie. Dieses ist hier – nimmt man Stichworte an geeigneter Stelle ernst – angesprochen, einerseits insofern es Jonas um die „Pflicht der Menschheit zum *Dasein*“ ¹⁰⁶ geht, andererseits da Jonas „Nichtsein oder Entmenschtheit“ ¹⁰⁷ offenbar gleichsetzt. Es geht ihm also nicht unmittelbar um die physische Präsenz der Spezies *homo sapiens*. Stattdessen könne diese auch ‚entmenschet‘ existieren, d.h. vorhanden sein, ohne der propagierten Pflicht „zum Dasein“ nachzukommen. Mit dem Begriff des ‚Daseins‘ spricht Jonas also eine bestimmte Seinsweise an, die über schlichte Vorhandenheit hinausgeht. Damit ist implizit auf den Denker eben solcher ontologischen Differenz verwiesen, bei

¹⁰⁰ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 85.

¹⁰¹ Vgl. Uli Jäger / Michael Schmid-Vöhringer, *„Wir werden nicht Ruhe geben ...“: die Friedensbewegung in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1982; Geschichte, Dokumente, Perspektiven* (Dokumentation / Verein für Friedenspädagogik Tübingen 4), Tübingen 1982, 39–41.

¹⁰² Harald Lesch / Klaus Kamphausen, *Die Menschheit schafft sich ab: die Erde im Griff des Anthropozän* (Knaur 78940), Vollständige Taschenbuchausgabe, München 2018.

¹⁰³ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 85.

¹⁰⁴ Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA39, BA43.

¹⁰⁵ Vgl. u.a. Jonas, *Erinnerungen*, 69.

¹⁰⁶ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 85. Hervorhebung S.A.H.

¹⁰⁷ Ebd.

dem Jonas das Philosophieren studiert hatte, nämlich Martin Heidegger. Die Kapitel 2.3, 2.4 und 2.5 werden versuchen, Jonas' Verantwortungsbegriff in seinem Verhältnis zu Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* darzustellen.

2.1.5.4 Eine absurde Wette

Mit den genannten Konzeptionen im Hintergrund versucht Jonas im Zusammenhang der Grundlagenfragen des *Prinzips Verantwortung* das Gedankenexperiment der Pascal'schen Wette von der Frage der persönlichen Glückseligkeit auf das Problem der Menschheit als Ganzer zu übertragen. Pascal hatte dafür argumentiert, dass mit dem Glauben an Gott unendliche Glückseligkeit zu gewinnen, aber nur endliche zu verlieren sei. Deshalb sei die einzig ‚rationale‘ Wahl, auf den Glauben zu setzen, statt Gott zu leugnen.¹⁰⁸ Jonas' Abwandlung dieser Wettsituation versucht nun nicht, diese in Bezug auf die Menschheit proportional zu erweitern. Stattdessen will er zeigen, wie absurd Pascals ‚Rationalisierung‘ der Frage nach dem Glauben an Gott, und wie absurd ihre heutige Erweiterung auf den blinden Glauben an den technologischen Fortschritt der Menschheit ist. Bloße Berechnung hat kein Argument für einen solchen Glauben, da auch unendliche Freuden im Jenseits nicht mit der unendlichen Unsicherheit verrechenbar sind, mit der sie eintreten könnten.¹⁰⁹ Und ebenso lässt sich nie beweisen, dass die Zukunft des technischen Fortschritts unendliches Glück bereithält. Umgekehrt lässt sich aber die Möglichkeit bestimmen, dass dieser Fortschritt die Wettenden, d.h. die Menschheit in ihrem Dasein gefährden kann. Statt dieses endliche Sein für ein hypothetisch unendliches zu verwetten, muss hier mit Jonas die Möglichkeit des Nicht-Seins einbezogen werden. Er hält fest, „daß im Verhältnis zum *Nichts*, das hier unter die Risiken aufgenommen ist, jedes Etwas, also auch das des flüchtig-zeitlichen Daseins, eine unendliche Größe ist und [...] die Möglichkeit unendlichen Verlustes hat.“¹¹⁰

Damit tritt erneut der negative Charakter hervor, der schon unter dem Stichwort der ‚Heuristik der Furcht‘ angesprochen wurde. Aber er ist hier spezifiziert in der Hinsicht, dass das Nicht-gesollte gefasst ist als Nichts im Gegensatz zum menschlichen Dasein – nicht zum bloßen Sein von Etwas. Jonas meint nicht, dass es der Menschheit vielleicht möglich wäre das Universum zu annihilieren und alles was ist, auszulöschen. Er befürchtet aber, dass die Menschheit in ihrer wesentlichen

¹⁰⁸Vgl. Blaise Pascal, *Gedanken über die Religion und einige andere Gegenstände*, übers. v. Karl Adolf Blech, Berlin 1840, 247.

¹⁰⁹Wobei die absolute Unsicherheit auch nicht mit einer Wahrscheinlichkeit = 0 gleichgesetzt werden kann. Ein solcher jenseitiger ‚Wert‘ ist schlicht nicht mathematisch übersetzbar. Gerade dies macht den Reiz aus, um ihn zu wetten. Denn während im diesseitigen Glücksspiel zwar jedes einzelne Spiel einen offenen Ausgang hat, steht mathematisch doch fest, dass über längere Sicht die Bank immer gewinnt. Im jenseitigen Spiel aber steht nichts fest, alles ist offen, das All scheint als Gewinn oder Verlust greifbar zu sein.

¹¹⁰Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 87.

Seinsweise – einer welche die Begriffe des Guten, des Schönen und des Wahren kennt – aus dem Dasein schwinden könnte. Dagegen spricht sich sein Grundsatz aus: „Niemand darf Existenz oder Wesen des Menschen im Ganzen zum Einsatz in den Wetten des Handelns gemacht werden.“¹¹¹ Aber auch an dieser Stelle bleibt Jonas die Antwort auf die skeptische Frage „Warum?!“ schuldig. „Das Prinzip von Verantwortung überhaupt – der Beginn der Ethik – wurde noch nicht gezeigt.“¹¹²

2.1.6 Grundlagenfragen: Pflicht zur Zukunft

Auch das kommende Unterkapitel zeigt keine Begründung der Verantwortungsethik im bindenden Sinne auf. Vielmehr stellt es thesenartig die wesentlichen Züge der fundierenden Architektonik der Verantwortungsethik dar, und damit auch eine Ausdifferenzierung der zu Anfang der Grundlagenfragen gestellten, normativen Hypothese, „daß es überhaupt eine Zukunft geben soll“¹¹³.

2.1.6.1 Fundierende Ansätze

Zuerst umfasst dies den „Fortfall der Reziprozität in der Zukunftsethik“¹¹⁴. Wird ein Wechselverhältnis von Rechten und Pflichten angenommen, greift dies laut Jonas nicht für zukünftige Rechtssubjekte. „Denn Anspruch hat nur das, was Ansprüche macht – was erst einmal *ist*.“¹¹⁵ Die Verantwortung für die Zukunft soll aber gerade eine für noch nicht seiende Entitäten sein. Deshalb kann diese Verantwortung nicht auf einem symmetrischen Rechtsverhältnis gegründet, und selbst nicht reziprok sein.

Darauf stellt Jonas das Beispiel von Verantwortung vor, das seiner Ansicht nach den Archetyp seines Prinzips Verantwortung darstellt: „die gegen die *Kinder*, die man gezeugt hat, und die ohne die Fortsetzung der Zeugung in Vor- und Fürsorge zugrunde gehen müßten.“¹¹⁶ Dieses prägende Beispiel sei einerseits auch von der „herkömmlichen Moral“¹¹⁷ abgedeckt – es lässt sich also auch als ein gemeinsames Bindeglied verstehen von Jonas' Verantwortungsethik und den Ethikansätzen, die er für die Frage zukünftiger Verantwortung als unzulänglich erweist. Andererseits bilde dieses Beispiel

„die einzige von der *Natur* gelieferte Klasse völlig selbstlosen Verhaltens, und in der Tat ist dieses mit der biologischen Tatsache der Fort-

¹¹¹Ebd., 86.

¹¹²Ebd., 88.

¹¹³Ebd., 64.

¹¹⁴Ebd., 88.

¹¹⁵Ebd., 89.

¹¹⁶Ebd.

¹¹⁷Ebd.

pflanzung gegebene Verhältnis zum unselbständigen *Nachwuchs*, und *nicht* das [reziproke] Verhältnis zwischen selbständigen Erwachsenen [...], der Ursprung der Idee von Verantwortung überhaupt, und seine ständig fordernde Handlungssphäre ist der ursprünglichste Ort ihrer Betätigung. [...] Hier ist der Archetyp alles verantwortlichen Handelns, der zum Glück keiner Deduktion aus einem Prinzip bedarf, sondern uns (oder wenigstens dem gebärenden Teil der Menschheit) von der Natur mächtig eingepflanzt ist.“¹¹⁸

Diese offensichtlich zentrale Verankerung des Archetyps von Verantwortung im Sein der Natur wird Jonas und uns noch wiederholt beschäftigt.

Weiter geht es Jonas um „eine Pflicht zum *Dasein* künftiger Menschheit“¹¹⁹, und sekundär auch um „eine Pflicht zu ihrem *Sosein*“¹²⁰. Dieses „Sosein“ – im engl. „*their condition, the quality of their life*“¹²¹ – soll eine bestimmte Qualität dieses Daseins bezeichnen, also eher ein gutes Leben gegenüber einem schlechten, kargen, o.ä. Eben ein glückliches „Sosein“ vermutet Jonas bei seinem imaginären Widersacher Bloch und dessen *Prinzip Hoffnung* im Vordergrund, wo mit einem marxistisch-utopischen Programm das Dasein der Menschheit aufs Spiel gesetzt werde.¹²² Jonas betont dagegen den Vorrang des Daseins, und zwar eines solchen, das selbst moralisches Sollen und die „Pflicht zu wirklichem Menschentum“¹²³ kennt. Wo dies vereitelt wäre – etwa durch perfektionierte Wissenskontrolle im Stile von *Brave New World* –, da ist laut Jonas die eigentliche Pflicht für die Möglichkeit des Verpflichtet- und Verantwortlich-seins kommender Generationen schon verspielt. Er geht so weit zu behaupten, dass es darum ginge, „allen nach uns Kommenden ihr Dasein nicht sowohl zu schenken [...], als vielmehr zuzumuten – eben ein Dasein, das der Bürde fähig ist, für die die Pflicht gemeint ist. Ob sie diese Bürde auch wünschen, würden wir sie garnicht fragen, selbst wenn wir könnten.“¹²⁴ Hier zeigen sich aus moralphilosophischer Perspektive höchst problematische Intentionen in Jonas' Verantwortungskonzept, die sich aus der ausschließenden Gegenstellung von wandelbarem Sosein und ‚wesenhaftem‘ Dasein ergeben, und die in Kapitel 3 kritisch beleuchtet werden.

Jonas reformuliert das geforderte Primat des Daseins der Menschheit als den „erste[n] Imperativ: daß eine Menschheit sei“¹²⁵. Diese Menschheit ist mit Jonas weder zu verstehen als bloße Vorhandenheit mehrerer Exemplare der Spezies *homo sapiens*, noch als von aller (moralischen) Last befreite Gesellschaft, sondern i.S. eines

¹¹⁸Ebd., 89f.

¹¹⁹Ebd., 91.

¹²⁰Ebd.

¹²¹Ebd. FN 4.

¹²²Vgl. Kapitel 3.6.

¹²³Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 94.

¹²⁴Ebd., 95.

¹²⁵Ebd., 96.

idealen Wesens des Menschen. Jonas fokussiert eine „Idee des Menschen, die eine solche ist, daß sie die Anwesenheit ihrer Verkörperungen in der Welt fordert. Es ist [...] eine *ontologische* Idee, [...] die sagt, daß eine solche Anwesenheit sein *soll*, also gehütet werden soll“.¹²⁶ Diese ontologische Idee ist mit Jonas der Legitimationsgrund für die Pflicht zur Verantwortung für die zukünftige Menschheit. Verantwortung ist mit Jonas das Verhältnis, in dem heutige Menschen gegenüber der zukünftigen Menschheit stehen.

2.1.6.2 Problematische Metaphysik der Zukunftsverantwortung

Letztlich ist es die in der Menschheit bzw. im menschlichen Dasein verkörperte Verantwortung selbst, die Jonas hier als selbstzweckhaftes Ideal vorschlägt. Eine zukünftige Menschheit, die – aus egal welchen Gründen – gar nicht in der Lage wäre, Verantwortung für sich selbst und ihre Zukunft zu übernehmen, wäre für Jonas kein eigentlich menschliches Dasein. Der ideelle Zweck von Verantwortung ist Verantwortung, weshalb der Imperativ der Verantwortung ein kategorischer, d.h. von externen Zwecken und Ursachen unbedingter ist. Und gleichwohl ist es laut Jonas ein ontologischer Imperativ, der das Dasein der Menschheit als Verantwortungsträger fordert. Diese mehrschichtige Verantwortungsfigur wird in ihrer ontologischen Deutung in den Kapiteln 2.5 und 2.6 behandelt werden, und dann erneut unter einer emanzipativen Perspektive im Kapitel 4.

Jonas selbst stellt die Probleme heraus, die seine Konzeption mit sich bringt.¹²⁷ Einerseits will er sie nämlich ausdrücklich als metaphysische Idee verstanden wissen, die jeglicher Prüfung in physisch-materieller Hinsicht entzogen bleibt. Er schlägt also keine wissenschaftliche Theorie vor, sondern eine Ontologie jenseits der Wissenschaften, die dazu noch praktisch i.S. einer ideellen Ethik der Verantwortung sein soll. Dieses Praktisch-sein beinhaltet einen anderen problematischen Aspekt: die von ihm geforderte Folgerung von einem Sein auf ein Sollen, nämlich von der aktuellen aber gefährdeten Präsenz der Menschheit auf die verpflichtende Verantwortung, dieses Dasein für die Zukunft zu bewahren. Jonas räumt damit bewusst ein, dass sein Verantwortungsprinzip scheinbar einen ‚naturalistischen Fehlschluss‘ bedeutet. Er reklamiert allerdings, dass dessen Verbot selbst eine metaphysische Position sei, deren einziges Argument das ‚Occam‘sche‘ sei, nämlich „daß sie die sparsamste Annahme vom Sein macht (damit natürlich auch die ärmste für die Erklärung der Phänomene, also um den Preis von deren eigener Verarmung).“¹²⁸ Dieser reduktionistischen Position will Jonas seine Konzeption des Guten entgegen-

¹²⁶Ebd., 97.

¹²⁷Interessanterweise nur in der deutschen Ausgabe des *Prinzip Verantwortung* an dieser Stelle. In der engl. Fassung finden sich dieser explizite Verweis auf Metaphysik erst in den Kapiteln IV und V, also erst nach der Exposition der Konzeption des Guten; vgl. ebd., 98 FN 1.

¹²⁸Ebd., 99.

gehalten, mit der er explizit für eine metaphysische Position in Bezug auf Fragen der Ethik plädiert.

Denn nur unter Berufung auf eine Metaphysik (die Jonas synonym als „Ontologie“¹²⁹ bezeichnet) lässt sich laut Jonas die Grundfrage beantworten, warum wir denn i.S. einer Zukunftsverantwortung handeln sollen. Es geht in dieser Frage um letzte bzw. erste Dinge, die selbst nicht mehr bezweifelbar wären.¹³⁰ Die eine Möglichkeit, solche letzten Fragen zu beantworten, ist laut Jonas die Religion, und die andere, ‚vernünftige‘ Möglichkeit ist die Metaphysik, die über die bloß „positiven Wissenschaften“¹³¹ hinausweist. Im Rahmen einer metaphysischen Überlegung will Jonas „aus dem *Sinn* des, selber zwar unbegründbaren, Seins von ‚Etwas überhaupt‘ vielleicht doch ein Warum für das Sollen bestimmten Seins [...] erfahren“¹³². Diese Formulierung erinnert deutlich an Heideggers „*Frage nach dem Sinn von Sein*“¹³³, ohne aber deren vorläufig primär ‚theoretisches‘ Interesse zu teilen,¹³⁴ bzw. deren nihilistische Grundausrichtung.¹³⁵ Dazu betont Jonas, dass die aus der Seinsfrage „begründbare Ethik nicht bei dem rücksichtslosen Anthropozentrismus stehen bleiben kann, der die [...] hellenisch-jüdisch-christliche Ethik des Abendlandes auszeichnet: Die in der modernen Technologie gelegenen apokalyptischen Möglichkeiten haben uns gelehrt, daß die anthropozentrische Ausschließlichkeit ein Vorurteil sein könnte“¹³⁶. Die Ethik braucht laut Jonas also einen Neuanfang, der in einer ontologischen Frage gründet, welche selbst das Verhältnis zwischen menschlichem und anderem Sein beinhaltet.

2.1.7 Grundfrage: Sein und Sollen

Nach diesen Vorüberlegungen präsentiert Jonas seine zentrale Frage in aller Einfachheit: „Soll der Mensch sein?“¹³⁷ Diese Frage führt ihn zunächst zurück auf die Frage, was ‚Sein-sollen‘ eigentlich bedeutet. Im Fall relativer Nützlichkeit heißt dies, dass eine Alternative aufgrund ihrer höheren Nützlichkeit sein soll gegenüber einer anderen, z.B. zur Ernährung Brot statt Papier, oder allgemeiner Wohl statt Übel.

¹²⁹Ebd., 100.

¹³⁰Vgl. dazu Aristoteles‘ Beschreibung der Gegenstände der philosophischen Suche nach Weisheit als „die ersten Ursachen [...] und Prinzipien“: Aristoteles, *Metaphysik*, hg. v. Ursula Wolf, Reinbek 1994, 981b.

¹³¹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 100.

¹³²Ebd., 101.

¹³³Heidegger, *Sein und Zeit*, 1.

¹³⁴Vgl. die Fokussierung „auf die leitende Aufgabe der Ausarbeitung der Seinsfrage“: Ebd., 17.

¹³⁵Vgl. Hans Jonas, *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, in: *Zwischen Nichts und Ewigkeit – Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 165), Göttingen 1963, 5–25.

¹³⁶Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 101.

¹³⁷Ebd.

2.1.7.1 Die ontologische Grundfrage

Im Fall der Alternative zwischen Sein und Nichtsein, also der Frage nach dem Sein von Etwas überhaupt, ist die Antwort theoretisch herausfordernder. Wird dem bloßen Sein nicht ein besonderer Vorrang eingeräumt, so gibt es kein absolutes Sein-sollen. Zunächst ist dies bezogen auf die Menschheit: Wird das menschliche Dasein nur begriffen als eine komplexe Form natürlichen Seins, von dem nicht auf ein Sollen geschlossen werden darf, so lässt sich nicht beantworten, ob ‚der Mensch‘ eigentlich sein soll. Diese Frage kann nur jede*r Einzelne für sich beantworten, und in diesem Zusammenhang erscheint diese ‚Antwort‘ nicht als irgendwie ‚richtig‘ ausweisbar, sondern als beliebige Vorliebe. Die Frage kondensiert zu der nach dem eigenen Willen: ‚Will ich sein?‘, und Sollen geht auf im selbstbezogen-beliebigen Wollen. Ob ‚der Mensch‘ i.S. der Menschheit aber sein solle, dies ist damit nicht beantwortet.

Deshalb führt Jonas die Frage zurück auf diejenige nach dem Sinn von Sein überhaupt, nach dem „Sinn der Leibnizischen Frage ‚warum ist etwas und nicht nichts?‘“¹³⁸ Er macht also zunächst die theoretische Reduktion des menschlichen Daseins auf bloßes Natur-sein mit, ohne die Frage nach dem Fluchtpunkt der Ethik, d.h. nach dem Sollen aufzugeben. In Abwandlung von Leibniz formuliert Jonas die daraus erstehende Frage so: „warum überhaupt etwas im Vorrang zum Nichts sein *soll* [...] Auf den Sinn dieses ‚soll‘ kommt es allein an.“¹³⁹

Jonas will diese Frage explizit „unabhängig von der Religion“¹⁴⁰ stellen, d.h. unabhängig von der Frage nach einem Gott, welcher die Schöpfung des Seienden verursacht haben könnte. Die Frage nach dem Sein überhaupt wird gerade zu derjenigen nach dem Sein-sollen, weil sie in aller Radikalität nicht in einem kausalursächlichen Sinne gestellt werden kann: Sie fragt nach den Gründen für den kausalursächlichen Zusammenhang selbst. Der Verweis auf ein vorgängig Seiendes – z.B. Gott – beantwortet die Frage nicht, sondern stellt sie nur erneut. Stattdessen schlägt Jonas vor, sie als die Frage nach dem Sein-sollen, und damit nach dem Guten zu verstehen. Diese verweist nicht auf eine kausale Ursache, sondern auf den inneren Wert des Seienden selbst, der das Seiende legitimieren würde. Jonas Antwort müsste also lauten: Es soll überhaupt etwas sein – und nicht vielmehr nichts – weil das Seiende gut ist. Diese Antwort aber gilt es zu spezifizieren, und überhaupt erst plausibel zu machen.

¹³⁸Ebd., 103.

¹³⁹Ebd., 105. Diese Frage wird im Kapitel 4.3 verbunden werden mit Arendts Frage, warum überhaupt jemand sei, und nicht vielmehr niemand.

¹⁴⁰Ebd.

2.1.7.2 Skizze eines transzendental-ontologischen Begründungsversuchs

Jonas skizziert sein zentrales Argument, dem er in den folgenden Kapiteln des *Prinzip Verantwortung* nachgeht: „Es ist zu beachten, daß mit der bloßen *Zusprechbarkeit* von Wert an Seiendes, gleichgültig wie viel oder wenig davon aktuell vorhanden sein mag, der Vorrang des Seins über das Nichts [...] bereits entschieden ist“¹⁴¹. Dies ist recht konkret zu verstehen: Egal wie gut oder schlecht die aktuellen Umstände seien mögen, wie hoch feststellbare ‚Werte‘ wie ‚Glücksindizes‘ oder Bruttosozialprodukte sein mögen; wenn auf der prinzipiellen Ebene in der theoretischen Reflexion ein zusprechbarer, d.h. möglicher Wert des Seienden gezeigt werden kann, dann soll dieses grundsätzlich sein. Die Möglichkeit des Guten im Seienden legitimiert schon dieses Seiende selbst. Diese Möglichkeit ist allerdings nicht als beliebige Wahrscheinlichkeit verstanden, sondern als zusprechbare, intrinsische Kapazität: die seiende Möglichkeit zum Guten ist selbst schon an sich gut. Jonas hebt hier auf eine ontologische Legitimierung in transzendentaler Form ab, die zunächst vom Wertbegriff ausgeht: „Die Fähigkeit zu Wert ist selber ein Wert, der Wert aller Werte [...] Also nicht erst der etwaige Wert, schon die Möglichkeit zu Wert überhaupt, als selber ein Wert, hat Anspruch auf Sein und beantwortet die Frage, warum das diese Möglichkeit Bietende existieren soll.“¹⁴²

Mit dieser quasi-transzendentalen Begründungsfigur im Hinterkopf geht Jonas dann in einem eigenen Kapitel der Erörterung des Wert-Begriffs und seiner ontologischen Fundierung nach. Sein Ziel ist es, zu zeigen, dass über Seiendes i.S. der lebendigen Natur nur sinnvoll gesprochen werden kann, wenn eine Zweckhaftigkeit in diesem Seienden schon vorausgesetzt ist. Zwecke wiederum implizieren Werte, sofern sie Zwecke von jemand oder etwas, also im weitesten Sinne ‚subjektive Zwecke‘ sind, da für ein Subjekt die Erreichung der je eigenen Zwecke auch wertvoll ist. Mit der oben genannten Figur eines „Wert[s] aller Werte“¹⁴³ scheint sich dann eine Antwort auf die Frage nach dem Sein-sollen zu ergeben. Diesem Gedankengang wird im folgenden Kapitel nachgegangen.

2.2 Jonas' objektive Fundierung des subjektiven Daseins im lebendigen Organismus

Unter dem Titel „Über Zwecke und ihre Stellung im Sein“¹⁴⁴ versucht Jonas nach der Darlegung seiner Grundlagen- und Begründungsfragen zu zeigen, dass die Natur selbst teleologisch beschaffen ist, d.h. letztlich Zwecke verfolgt. Dabei bekennt er sich explizit zu seiner aristotelischen Grundthese, dass dem natürlichen Werden

¹⁴¹Ebd., 106.

¹⁴²Ebd.

¹⁴³Ebd.

¹⁴⁴Ebd., 109.

eine zielgerichtete Entwicklungsrichtung unterstellt werden kann und soll: „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‘ in ihr daran arbeitet.“¹⁴⁵ Wie diese Aussage über die Natur als Ganze genauer zu verstehen ist, wird in Kapitel 2.6 ausgeführt werden.

Vorerst interessanter für den hier verfolgten Zusammenhang seines Begründungsversuchs ist die Frage, wie Jonas überhaupt meint zeigen zu können, dass es ‚natürliche‘ Zwecke jenseits menschlicher Zielsetzungen gebe. Dies leugnet nämlich gerade die moderne Wissenschaft von der Natur, sofern man mit Jonas die mechanistische Physik als deren Idealbild versteht. Sogar menschliche Ziele selbst können deterministisch als verschiedenartige Ausdrücke natürlicher Prädetermination verstanden werden, und damit nicht mehr i.S. wählbarer Zwecke, sondern als systematisch festgestellte Kausalitäten oder Funktionalitäten.¹⁴⁶

Gegen die Annahme einer solchen umfassenden Kausaldetermination versucht Jonas im *Prinzip Verantwortung* zu zeigen, dass vielmehr eine grundsätzliche Freiheit menschlicher Subjekte angenommen werden muss (2.2.1). Dieses selbstzweckhafte Freiheitsmoment wird zudem bereits in der teleologischen Orientierung organischer Natur erkennbar (2.2.2). Im Hinblick auf diese Feststellung versteht Jonas die biologische Evolution als eine natürliche Entwicklung der Freiheit des Lebens (2.2.3), welche freilich über mathematisch-naturwissenschaftliche oder systemtheoretische Ansätze hinaus eine anthropomorphe Perspektive auf das Phänomen des Lebens nötig macht (2.2.4). Jonas exemplifiziert sein Verständnis des Lebendigen in *Organismus und Freiheit* anhand des Phänomens des organismischen Stoffwechsels, was abschließend in Kapitel 2.2.5 rekapituliert wird.

¹⁴⁵Ebd., 151.

¹⁴⁶Vgl. etwa den neuzeitlichen deterministischen Entwurf in Paul Henri Thiry d’Holbach, *System der Natur*, Leipzig 1841. Die Grundannahme eines solchen physikalischen Determinismus lässt sich kondensieren in der Figur des ‚Laplaceschen Dämons‘, die dieser selbst als allwissende „Intelligenz“ betitelt, vgl. Pierre Simon Laplace, *Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeiten*, übers. v. Norbert Schwaiger, Leipzig 1886, 4, <https://doi.org/10.14463/KXP:1727944984>. Jonas bezieht sich in seiner Kritik auf einige der Gründer der Physikalischen Gesellschaft zu Berlin, aus welcher später die Deutsche Physikalische Gesellschaft hervorging, vgl. Hans Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, in: Dietrich Böhler / Bernadette Herrmann (Hg.), *Das Prinzip Verantwortung – Erster Teilband: Grundlegung* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/2), Freiburg, Berlin, Wien 2015, 421–509, hier 427–432; Herrmann Ebert, *Von der Gründung der PBzB 1845 bis zur Gründung der DPG 1899: 1845–1855*, in: Physikalische Gesellschaft zu Berlin e.V. 2001, <https://www.pgzb.tu-berlin.de/index.php?id=209> (Stand: 08.02.2022). Insbesondere in der theoretischen Physik ist eine deterministische Betrachtung auch Anfang des 21. Jahrhunderts eine wenigstens methodische Norm, wenn auch in recht unterschiedlichen Facetten, vgl. John Earman, *Aspects of Determinism in Modern Physics*, in: Jeremy Butterfield / John Earman (Hg.), *Philosophy of Physics* (Handbook of the Philosophy of Science), Amsterdam 2007, 1369–1434, hier 1372, <https://doi.org/10.1016/B978-044451560-5/50017-8>.

2.2.1 Über Zwecke und ihre Subjekte

Jonas wendet sich im *Prinzip Verantwortung* gegen die These einer kausaldeterminierten Natur. Er versucht über die Erläuterung einzelner ‚Dinge‘ – nämlich Hammer, Gerichtshof, menschliche Tätigkeit und Verdauungsorgan – zu zeigen, dass diese alle die Annahme einer jeweiligen Zweckhaftigkeit voraussetzen. Unter Zweckhaftigkeit versteht er keine bloße Funktionalität, sondern eine gewollte und handlungsbestimmende Zielsetzung. Zunächst nimmt er darin Bezug auf eine bewusste und freie Subjektivität, die als Quelle von Zielsetzungen bzw. als „Sitz des Zweckes“¹⁴⁷ unterstellt werden muss. Entsprechend verweisen die Analysen eines Werkzeugs wie des Hammers oder die einer sozialen Institution wie des Gerichtshofs auf den Menschen zurück. Beide sind kategorische Beispiele für Artefakte, die hergestellt wurden, um bestimmte Zwecke zu erfüllen, die von Menschen als ihren Herstellern gefasst worden waren. Die Frage nach den Zwecken der Dinge verweist hier zurück auf den Menschen als *homo faber*, der die Welt nach seinen Vorstellungen umformt und für seine Ziele gefügig macht.

2.2.1.1 Naturwissenschaftliche Determination des Objekts

Bereits zu diesem Hinweis werden aber vonseiten einer physikalistischen Wissenschaft Zweifel laut, ob die Rede von Zwecken eigentlich sinnvoll ist. Solchen Einwänden widmet Jonas eine eigene Veröffentlichung mit dem Titel *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, die er als notwendige Vorarbeit für seinen Verantwortungsbegriff versteht.¹⁴⁸ Das menschliche Individuum ist als biologischer Organismus selbst naturgesetzlichen Einflüssen unterworfen, die sein Verhalten erklären und vorhersehbar machen, und es ist als soziales Wesen nur ein Exemplar eines kollektiv-systematischen Ganzen, das die individuellen Interessen und Tätigkeiten bestimmt und berechenbar macht. Wird der Mensch als Objekt wissenschaftlicher Analyse betrachtet, die seine konkrete Erscheinung auf allgemeine Gesetzmäßigkeiten zurückführt, welche seine Entwicklung bestimmen, so bleibt kein Ort für freie Wahl von Zwecken. Die alltäglich gewohnte Rede, dass man etwas tat, weil man etwas anderes damit wollte, das man aus freien Stücken als Ziel gefasst hatte, muss als scheinbar hohle Metaphorik vor den wissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten weichen.

Vorbild für diese Art der Betrachtung ist das naturwissenschaftliche Experiment, in dem eine objektive Erkenntnis über einzelne Dinge ermöglicht wird, die unabhängig von individuellen Betrachtenden funktionieren soll, sondern ‚dem Menschen‘ als solchem offensteht. Zugleich muss ein solches Experiment aus eigener Macht dieser beliebigen Betrachtenden reproduziert werden können, was auf die unterstellte Verfügbarkeit und einen potentiellen Gebrauch des jeweiligen Objekts

¹⁴⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 111.

¹⁴⁸Vgl. ebd., 131; Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*

verweist.¹⁴⁹ Das beobachtete Objekt wird dabei vornehmlich unter der Brille mess- und quantifizierbarer Entitäten und Bewegungsgesetze betrachtet; ihm bleibt kein Raum für eine eigene Regung, da eine solche selbst als Effekt des Zusammenspiels seiner Bestandteile und deren Bewegungen erklärt werden soll.¹⁵⁰ Im Dienst der Suche nach klaren Gesetzmäßigkeiten und der damit einhergehenden Möglichkeit zur berechnenden Planbarkeit der materiellen Natur wird das Untersuchungsobjekt als determiniertes auf seine materiellen Ursprünge reduziert. Willensfreiheit – und mit ihr freie Wählbarkeit von Zwecken – ist selbst weder materiell identifizierbar, noch als beobachtbares Gesetz experimentell zu ‚stellen‘. Folgerichtig ging und geht der naturwissenschaftlich geprägte Diskurs oft davon aus, dass die moderne Wissenschaft diese Idee ‚inzwischen‘ als Schein überführt hätte.

2.2.1.2 Philosophische Freiheit des Subjekts

Der Streit über die Frage der persönlichen Freiheit des Menschen, seine Ziele selbst zu wählen, ist aber bedeutend älter, und keineswegs eindeutig entschieden. Schon antike Autoren streiten darüber, wie menschliche Freiheit zu verstehen sei, und spätestens Augustinus behandelt explizit die Frage des freien Willens.¹⁵¹ Der von Jonas betonte Schwerpunkt der Debatte als Gegenüberstellung von naturgesetzmäßigem Determinismus und menschlicher Freiheit ist auch beeinflusst von Kants *Kritik der reinen Vernunft*, wo die Möglichkeit von Freiheit gegenüber der theoretischen Denknötwendigkeit einer mechanistischen Natur unter dem Titel der „Antinomien der reinen Vernunft“¹⁵² verhandelt wird. Kant zieht dort den Schluss, dass aus transzendentalphilosophischer Perspektive weder Determinismus noch Willensfreiheit ausgeschlossen werden können, und dass es insofern theoretisch zumindest möglich ist, von individueller Freiheit auszugehen.

¹⁴⁹Vgl. Hans Jonas, *Vom praktischen Gebrauch der Theorie*, in: Horst Gronke (Hg.), *Organismus und Freiheit – Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/1), Freiburg, Berlin, Wien 2010, 325–356, hier 328.

¹⁵⁰Vgl. Hans Jonas, *Ist Gott ein Mathematiker?*, in: Horst Gronke (Hg.), *Organismus und Freiheit – Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/1), Freiburg, Berlin, Wien 2010, 125–187, hier 128–135. Eine ähnliche Methodik findet sich bereits bei Cusanus, vgl. Regine Kather, *Was ist Leben? Philosophische Positionen und Perspektiven*, Darmstadt 2003, 44.

¹⁵¹Vgl. W Warnach, *Freiheit*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: *Hist. Wörterb. Philos.* 13 Bd. 1971–2007 Bd. 2, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007); Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem: Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, in: Michael Bongardt / Udo Lenzig / Wolfgang Erich Müller (Hg.), *Metaphysische und religionsphilosophische Studien* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/1), Freiburg, Berlin, Wien 2014, 59–174, hier 81–97; Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Two / Willing (A Harvest book), San Diego, New York, One-volume Ed., London 1978, 84–112.

¹⁵²Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Jens Timmermann (Philosophische Bibliothek Bd. 505), Hamburg 1998, B432–B595.

Diese Überlegung erneuert Jonas in seiner Studie unter der Frage: „Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?“ Diese ist u.a. verfasst als Kritik an der These, dass das Geistige und der subjektive freie Wille nur ein „Epiphänomen“¹⁵³ – also bloßer Schein – der objektiv materiellen Natur seien. Dieser Schein werde in unserer Psyche (wahlweise) von der mechanischen / physiologischen / neuronalen Tätigkeit unseres Körpers erzeugt. Diese Konstruktion kritisiert Jonas als Absurdität: in ontologischer Hinsicht folgert er, „daß, wer *im Namen der Natur* die Natur zum Hochstapler erklärt, [...] nicht mehr von Gesetzen der Natur, geschweige denn ihrer Erkennbarkeit sprechen darf“¹⁵⁴. Eine materielle Natur, die zugleich als verlässlich und gesetzmäßig erkennbar vorausgesetzt wird, und dabei aber das sie erkennende Erkenntnissubjekt als bloßen Schein hervorbringen soll, würde sich selbst die Grundlage entziehen. Das menschliche Erkenntnisvermögen als ihr vielleicht komplexestes Produkt – und bloßer Schein – wäre ihre größte Widersinnigkeit, indem es die Fähigkeit zu Wahrheit ist, die zugleich aber bloße Selbstlüge sein soll.

Die erkenntnistheoretische Folgerung wird bereits in der ontologischen impliziert, da die Natur als „Hochstapler“ hier auch als die eigene, erkennende Natur gemeint ist. Eine erkennende Natur, die sich nur als fähig zu Theorie und Erkenntnis aus gibt ohne es zu sein, entspricht einer ‚Theorie, die alle Theorie Lügen straft‘.¹⁵⁵ Jonas gibt seiner „Reductio ad absurdum“¹⁵⁶ aber noch eine spezifische Prägung:

„Alle Theorie, noch die falscheste, ist ein Tribut an die Macht des Denkens, dem im theoretischen Vollzug doch zugebilligt wird, daß es sich über die Macht geistfremder Determinationen erheben und das, was im Vorstellungsfeld auftritt, frei nach Normen der Einsicht beurteilen kann, ja daß es überhaupt des *Entschlusses* zur Wahrheit fähig ist. Der Epiphänomenalismus behauptet aber die Ohnmacht des Denkens und damit die Unfähigkeit seiner selbst, unabhängige Theorie zu sein. In der Tat muß noch der extremste Materialist für sich als Denker eine Ausnahme behaupten, damit extremer Materialismus als Lehre möglich sei.“¹⁵⁷

Jonas geht es hier nicht primär um eine bloß vorliegende, formallogische Widersprüchlichkeit, welche in einer solchen Theorie ruhe; eine solche stellt er im Begriff des Epiphänomens zwar heraus,¹⁵⁸ projiziert sie aber nicht ohne weiteres auf die

¹⁵³Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, 441.

¹⁵⁴Ebd., 464.

¹⁵⁵Der sprichwörtliche ‚Kreter, der alle Kreter lügen straft‘, kann sich als außergewöhnliches Individuum wenigstens von seinem Urteil ausnehmen, was bei einem apodiktischen Urteil über die Natur nicht möglich ist. Vgl. ebd., 463.

¹⁵⁶Ebd., 460.

¹⁵⁷Ebd., 463.

¹⁵⁸Vgl. ebd., 458–460.

daraus extrapolierte, erkenntnistheoretische Absurdität. Er hebt bei dieser auf den aktiven, spontanen Charakter der Erkenntnis ab: Erkennen ist nie bloße Spiegelung von Vorhandenem, sondern ein Akt, der einzelne Möglichkeiten unter mehreren wahrnimmt. Das Erkennen hat seine eigenen „Normen der Einsicht“¹⁵⁹, nach denen es urteilt; es kann sich ‚zur Wahrheit entschließen‘, wie es auch die bloß schöne Form wählen kann. Die Erkenntnis speist sich aus der eigenen „Macht des Denkens“¹⁶⁰. Dieses aktive Moment entzieht sich selbst die Grundlage und stürzt sich in einen „Abgrund des Generalurteils“¹⁶¹ über es selbst, will es sich als bloßes Produkt und machtlosen Schein begreifen. Jonas fasst das Erkenntnisvermögen wesentlich als Freiheit zur Theorie, die auch falsch sein kann, die aber zunächst einmal gewählt werden muss, um ihre Adäquatheit überhaupt beurteilen zu können.

Dieses fundamentale Freiheitsmoment der Erkenntnis ist mit einem konsequenten Determinismus verletzt:¹⁶² In einem solchen ist Erkenntnisfreiheit nur als Beliebigkeit des Inhalts möglich, welcher unter gleichwertig überflüssigen Inhalten zwar unterschieden sein mag, aber selbst keinen Unterschied im eigenen Wahrheitsurteil macht. Die verschiedenen Entwürfe der Wissenschaften wären damit nur zufällige Strömungen, die zwar gesetzmäßigen Ursachen entspringen sollen, selbst aber chaotische Bewegungen darstellen, die sich ohne Grund oder Sinn zueinander wie zu ihrem natürlichen Ursprung verhielten. Und dieses Urteil selbst, dass sie dies täten, ist eine Strömung dieses geistigen Rauschens und damit ebenso bloß chaotischer Schein. Die Wissenschaft und jede Theorie ist in deterministischer Sicht ein überflüssiges und machtloses Spektakel; und die Feststellung, dass dies so sei, ist es selbst auch.

2.2.1.3 Theoretische Freiheit der Wissenschaften

Jonas betont gegen solche absurden Determinismen, dass jede Theorie immer erst von jemandem entworfen und formuliert werden muss. Die Newton'schen, die Darwin'schen ebenso wie die Kantischen Gesetze setzen mit ihrer ‚Entdeckung‘ voraus, dass ein jeweils erkennendes Subjekt sie entdeckt, welches sie dann in bestimmter Weise formuliert und der Menschheit zur beurteilenden Ansicht und eigenen Erkenntnis vorgelegt hat. Jede Theorie setzt ein aktives Verhältnis zur Natur,

¹⁵⁹Ebd., 463.

¹⁶⁰Ebd.

¹⁶¹Ebd.

¹⁶²Nicht aber in jedem fatalistischen Ansatz: Solche können durchaus persönliche Freiheit zulassen, ohne dieser aber weiterreichende Macht gegenüber einem übermächtigen Schicksal zuzugestehen. Die Tragik einer solchen Konzeption ist ein ganz eigenes philosophisches Grundmotiv: vgl. Juichi Matsuyama, *Freiheit und Notwendigkeit. Zur Poetik und Philosophie des Tragischen bei Aristoteles und Schelling*, in: Lore Hühn / Philipp Schwab (Hg.), *Die Philosophie des Tragischen*, Berlin 2011, 223–246, <https://doi.org/10.1515/9783110216639.223>.

zum Sein und zur Wahrheit voraus, das frei ist zu seinen theoretischen Entwürfen – diese also wählt, oder sie auch sein lässt.

Die Möglichkeit überhaupt über Zwecke in der Natur nachzudenken, setzt laut Jonas also voraus, dass es ein freies Denken gibt und freie Wesen, die es ausüben. Wir selbst als Menschen, die sich diese Frage hier stellen, sind solche Wesen. Damit müssen wir uns und Menschen grundsätzlich auch als frei voraussetzen, eigene Zwecke und diesen dienliche Handlungen frei zu wählen. So kommen wir zurück zur Frage nach den Zwecken artifizieller Produkte: Diese sind vorgegeben von ihren Produzenten, z.B. das mögliche Hämmern oder das konkrete Holzteil-Fixieren des Hammers. Jonas setzt voraus, dass Menschen als subjektive Wesen frei sind zum Wählen und Setzen von Zwecken, da sich ohne die Annahme einer solchen freien Subjektivität die theoretische Frage nach einer solchen Möglichkeit gar nicht stellen ließe.

2.2.2 Über Zwecke und ihre Organismen

Wir kehren zurück zu Jonas' Überlegungen, ob und wie Zwecke im Seienden und in der Natur nachzuweisen sind. Die im *Prinzip Verantwortung* folgenden Beispiele des ‚Gehens‘ und der Verdauung nehmen nun nicht mehr ein hergestelltes Artefakt, sondern organische Tätigkeiten in den Blick.¹⁶³

2.2.2.1 Gehen und Verdauen als organische Mechanik?

Zunächst zur Praxis des Gehens: Diese kennzeichnet Jonas als der Nutzung eines Hammers insofern ähnlich, als die Beine als körperliches Organ hier ganz analog einem Werkzeug bewegt werden können – oder eben hochgelegt. Ihr weitgehend wählbarer Zweck bleibt das Gehen, wie der Zweck des Hammers das Hämmern; und beide diese Funktionen bleiben dem menschlich gewählten Zweck ihrer Betätigung unterstellt, z.B. in einem Raum verteilte Bretter zu einem Regal zu fügen. Soweit diese Analogie trägt, ist auch Jonas' Annahme einer analogen Freiheit des Menschen zur Wahl seines Zwecks des ‚Gehens‘ plausibel.

Dennoch bemerkt man schon, dass die Analogie ihre Grenzen hat: Die eigenen Beine lassen sich nicht wie ein Hammer problemlos ersetzen, und auch nicht einfach nach getaner Arbeit im Regal ablegen, geschweige denn dort vergessen; dazu ist ihre Beschädigung auch unsere eigene, und nicht mit ein paar Handgriffen zu reparieren.¹⁶⁴ Als leibliche Organe sind sie ein Teil unseres Organismus, und insofern ein Teil von uns selbst als lebende Wesen. Sie sind selbst lebendige Materie, haben

¹⁶³Vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 118–151.

¹⁶⁴Sie lassen sich therapeutisch behandeln und kurieren, seit dem 20. Jh. notfalls transplantieren, was aber nicht dasselbe ist, wie einfach ein Bestandteil auszutauschen. Vgl. hierzu etwa Alexandra Manzei, *Körper – Technik – Grenzen: kritische Anthropologie am Beispiel der Transplantationsmedizin* (Ethik in der Praxis Studien 13), Münster 2003, 13–18.

ihre eigene lebendige Spontaneität in ihrer Teilhabe am körperlichen Stoffwechsel wie in unkontrollierten Zuckungen, und ihre Nutzung beschränkt sich nicht auf bewusste Handhabung, sondern wird zu großen Teilen intuitiv und unbewusst ausgeübt.

Noch deutlicher treten diese Eigenschaften am Beispiel des Verdauungsorgans hervor, das Jonas zuletzt diskutiert. Vorerst interessiert es uns hier nur insofern, als eine evolutionsbiologische Betrachtung Beine wie Verdauungsorgane schlicht als Teilelemente eines Gesamtorganismus versteht, der wiederum selbst in einem systematischen Zusammenhang mit seiner Population und seiner Umwelt steht. In dieser Perspektive wird zwar einem jeden Organ ein ‚Zweck‘ in dem Sinne zugesprochen, dass es eine bestimmte Funktion für den gesamten Organismus erfüllt; aber damit ist gerade nicht eine Zielvorstellung gemeint, die subjektiv als handlungsmotivierend gewählt werden könnte. Die Organe werden vielmehr als funktionale Einzelbauteile in der komplexen ‚Maschinerie‘ des Körper-Organismus betrachtet.¹⁶⁵ Diese Funktionalität ist keine Subjektivität, die sich ihre organischen Teile frei wählen könnte, sondern sie wird evolutionsbiologisch als zufälliges Produkt einer phylogenetischen Variation verstanden. Das Entstehen einer selbsterhaltenden Funktionalität ist weder selbst einer zielgerichteten Entwicklung geschuldet, noch kann es eine solche selbst hervorbringen; so zumindest eine mögliche evolutionsbiologische Erklärung.

2.2.2.2 Zweckorientierung organischer Tätigkeit

Jonas zweifelt an diesem Bild der Natur und des Lebens. In der Tätigkeit des ‚Gehens‘ hebt er hervor, dass diese als menschliche Tätigkeit ebenso unter freier Wahl ihrer Zwecke stehe wie die Nutzung von Artefakten. Unter Verweis auf die Fortbewegung von Tieren am Beispiel einer Katze betont er außerdem, dass man Tieren bei ihrer Bewegung zwar nicht dieselbe Freiheit zugestehe wie Menschen; andererseits aber brauche es doch eine gewisse Sturheit, um bei der Interaktion mit Tieren nicht zu bemerken, dass sie durchaus gewisse Entscheidungen treffen, und dass sie auch an Schmerz oder Enttäuschung leiden, statt bloß automatisch durch bestimmte Umwelteinflüsse determiniert zu werden. Ein gewisser Grad an tierischer ‚Subjektivität‘, d.h. an selbstbezogenem Erleben und Bewusstsein scheint sich also nicht leugnen zu lassen. Dazu Jonas: „[D]er ganz und gar künstliche Grund einer solchen Leugnung, nämlich Descartes‘ Dekret, daß Subjektivität als solche nur vernünftig und folglich nur beim Menschen sein kann, bindet den vernünftigen Beobachter nicht und jeder Hundebesitzer kann ihn hinweglachen.“¹⁶⁶

¹⁶⁵Diese Sichtweise erlaubt erst ihre chirurgische ‚Reparatur‘ oder Transplantation, da sie keinen intrinsischen Wert auf die organismische Integrität legt, wodurch ein konstruierender Eingriff als unmöglich erschiene. Stattdessen wird Integrität als funktionale Notwendigkeit gesehen, in der Einzelaspekte relativ zu dieser Funktionalität modifizierbar sind.

¹⁶⁶Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 129.

Die Ontologie organismischer Fortbewegung kann also mit Jonas nicht dabei stehenbleiben, solche Tätigkeit nur in funktionalistischer Hinsicht zu verstehen. Die Beschreibung dessen, was ‚Gehen‘ allgemein bedeutet, muss immer auch auf Zwecke der Bewegung verweisen, die als solche von den subjektiven Organismen selbst gewählt wurden. Dieser Umstand drückt sich auch in der Wortwahl aus: eine Bewegung mit denselben Organen, die nicht subjektiv auf einen Zweck orientiert ist, nennt man nicht ‚Gehen‘, sondern je nach Kontext ‚Stolpern‘, ‚Rutschen‘, ‚Zittern‘ o.ä. Auch wenn sie als Funktion im Zusammenhang einer ‚größeren‘ Systematik begriffen werden, ist stattdessen nüchterner von ‚Fortbewegung‘ oder ‚Annäherung‘ zur Befriedigung eines bestimmten Triebs oder Instinkts die Rede, z.B. ‚Ernährung‘. Das recht allgemeine Beispiel des ‚Gehens‘ verweist aber auf eine subjektiv zweckgerichtete Tätigkeit, die man auch Tieren alltäglich teilweise zuschreibt, wenn man ihnen etwa zugesteht, dass sie dies ‚auf der Suche nach‘ etwas tun.

2.2.2.3 Freiheit lebendiger Organismen

Jonas hatte die Ontologie des organismischen Lebens in seinem früheren Werk *Organismus und Freiheit* bereits unter dem Titel einer „philosophischen Biologie“¹⁶⁷ thematisiert. Dort hatte er sich mit dem Thema des Lebens in der in diesem Titel ausgedrückten, doppelten Perspektive beschäftigt: einerseits als Objekt naturwissenschaftlicher Forschung, die Jonas u.a. in der Variante der damals jungen System-Biologie kennenlernte, andererseits als Thema der europäischen Philosophie, die Leben zumeist als eine Variante von Selbstbezüglichkeit betrachtet hatte, deren ‚höchste Form‘ die menschliche Subjektivität darstellt.¹⁶⁸ Er versuchte diese beiden Perspektiven zu vermitteln, einerseits um der naturwissenschaftlichen Sicht ihre immanente Gefahr absurder Reduktionismen vorzuführen, andererseits um dem philosophischen Anthropozentrismus der Neuzeit seine natürlich-materiellen Grundlagen in Erinnerung zu rufen.

Die wohl zentrale These in *Organismus und Freiheit* lautet, dass der Begriff der Freiheit zur vollständigen Interpretation des Lebens nötig und sinnvoll sei:

„Gewiß aber ist der Begriff sofort in der Beschreibung der elementarsten Lebensstruktur am Platze. In diesem deskriptiven Sinn ist ‚Freiheit‘ also ein ontologischer Grundcharakter des Lebens als solchen; und auch [...] das durchgehende Prinzip [...] seines Fortschrittes zu höheren Stufen, in dem jedesmal Freiheit auf Freiheit sich baut, höhere

¹⁶⁷Jonas, *Organismus und Freiheit*, 1. Er macht den Verweis auf dieses frühere Werk im *Prinzip Verantwortung* nur an einer Stelle explizit: Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 150 FN A.

¹⁶⁸Vgl. „Das Problem des Lebens und des Leibes in der Lehre vom Sein“ in: Jonas, *Organismus und Freiheit*, 19–49. Zu Jonas' Deutung der naturwissenschaftlichen Biologie vgl. auch „Harmonie, Gleichgewicht und Werden“ in: Ebd., 109–123; außerdem Hans Jonas, *Comment on General System Theory*, in: Hum. Biol. Baltim. 23 (1951).

auf niedrigere, reichere auf einfachere: In den Termini des Freiheitsbegriffes läßt sich das Entwicklungsganze überzeugend interpretieren¹⁶⁹.

Die zugehörige Interpretation sei „die Aufgabe einer philosophischen Biologie“¹⁷⁰. Das wichtigste Argument gegenüber der naturwissenschaftlichen Position, die organisches Werden und Evolution des Lebens nur als Wechselwirkung gemäß mathematischer Gesetzmäßigkeit verstanden wissen will, ist für Jonas die menschliche Freiheit, die je eigenen Zwecke frei zu wählen. Diese ist laut Jonas nur unter der Hinnahme absurder Folgen grundsätzlich zu leugnen, wie in Kapitel 2.2.1 skizziert wurde.

2.2.3 Natürliche Entwicklung der Freiheit

Nimmt man diese menschliche Freiheit zu je eigener Zwecksetzung grundsätzlich an, so bleibt dennoch die Frage, wie sich ein freies Wesen aus dem natürlich-notwendigen Gang der Evolution entwickelt haben soll. Versteht man ‚Natur‘ ausschließlich als ein determiniert-funktionales Geschehen, so wäre ein irrationaler ‚Sprung‘ in der Entwicklung vom determinierten Affen zum freien *homo sapiens* nötig, der sich ohne eine metaphysische oder religiöse Setzung nicht begründen läßt, und der der Entwicklungslogik der biologischen Evolutionstheorie grundsätzlich widerspräche. Das Verhältnis von Jonas’ ‚philosophischer Biologie‘ zur Evolutionstheorie verdient eine genauere Betrachtung.

2.2.3.1 Evolutionsgeschehen oder Entwicklungsfreiheit

Wenn gemäß der Evolutionstheorie der Mensch in allen seinen Anlagen sich aus seinen tierischen Vorfahren entwickelt hat, dann wäre es kaum erklärbar, wie ein menschliches Freiheitsvermögen aus dem tierischen Reich bloßer Naturnotwendigkeiten hervorgegangen sein soll. Die Freiheit zur Wahl je eigener Zwecke wäre eine Singularität gegenüber der animalischen Triebgebundenheit, die sich nicht als Weiterentwicklung verstehen läßt, sondern sich nur als metaphysische oder göttliche Zugabe ‚erklären‘ ließe. Dies wiederum würde einen prinzipiellen Dualismus zwischen freien Menschen und unfreier Natur, menschlicher Seele und natürlichen Körpern implizieren. Das Prinzip der Freiheit müsste gedacht werden als ‚nicht von dieser Welt‘, sondern zu einer jenseitigen Sphäre gehörig. Mit der Evolutionsbiologie wäre eine solche Annahme nicht ohne weiteres vereinbar.¹⁷¹

¹⁶⁹Jonas, *Organismus und Freiheit*, 159f.

¹⁷⁰Ebd., 160.

¹⁷¹Vgl. „Philosophische Aspekte des Darwinismus“ in: Ebd., 73–99; Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 136f. Die von Jonas ebenfalls angesprochene Emergenztheorie, wonach eine bestimmte Schwelle der Entwicklung eine neue Qualität wie Freiheit hervorbringen soll, fällt in dasselbe Problem zurück: Entweder die neue Qualität speist sich aus einer natürlichen Ursache derselben Qualität, oder ihr Aufkommen ist ein evolutionäres ‚Wunder‘, eine unerklärliche, jenseitige Singularität, ähnlich

Die ‚materialistische‘ Deutung umgeht diesen Widerstreit, indem sie menschliche Willensfreiheit als solche leugnet. Jonas bemüht sich – wie oben dargestellt wurde –, die Absurdität einer solchen Annahme herauszustellen. Stattdessen versucht er das Freiheitsvermögen selbst als ein Grundprinzip der biologischen Evolution vorzustellen. Dieses Prinzip hat sich im Laufe der Evolution immer weiter entfaltet und zur Geltung gebracht. In der menschlichen Gattung ist solche Freiheit zum Bewusstsein ihrer selbst gekommen, die sich ausspricht und die eigenen Grenzen bedenken kann. Aber in den einfachsten Formen liegt sie mit Jonas bereits im anaeroben Stoffwechsel vor, der schon archaische Organismen vor Milliarden von Jahren auszeichnete.¹⁷²

Da wir Menschen uns selbst Freiheit zur Wahl unserer Ziele wie unserer Theorien wenigstens theoretisch zugestehen müssen, müssen wir als evolutionär entstandene Tiere ebenso den anderen Lebewesen prinzipiell Freiheit zugestehen – wenn auch in je geringerem Maße. Jonas dreht damit das evolutionistische Argument, dass der Mensch auch nur ein Tier sei, zu der Annahme um, dass alle lebenden Wesen wie Menschen auch subjektive Zwecke verfolgen. Der Mensch bleibt damit zwar auch nur ein Tier, aber jedes Tier und jeder lebende Organismus ist schon ein Ausdruck aufkeimender Freiheit.

Jonas versteht diese Freiheit primär als eine solche zu je eigenen Zwecken und Zielen. Freiheit ist für ihn individueller Ausdruck der teleologischen, d.h. zielgerichteten Verfasstheit des natürlichen Lebens. Wie wir Menschen Freiheit in der Wahl unserer Lebensziele üben, d.h. prinzipiell selbst über unser Handeln und unsere Haltung zum Leben entscheiden, so gilt dies eingeschränkt für jede Lebensform. Da gemäß der Evolutionstheorie alle Lebensformen auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehen,¹⁷³ und insofern evolutionär miteinander verwandt sind, teilen sie mit dieser Verwandtschaft auch die prinzipielle Freiheit je eigener Zwecksetzung. Diese gemeinsame Teilhabe wird zugleich deutlich in der Stoffwechsellätigkeit, die alle lebenden Organismen gemeinsam haben.

religiöser Offenbarung. Auf eine solche unerklärliche Singularität muss denn auch ein reduktionistischer Darwinismus Bezug nehmen, vgl. etwa Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, 30th anniversary ed., Oxford, New York 2006, 3; dazu Steven P. R. Rose, *Lifelines: biology beyond determinism*, Oxford, New York 1997, 213f.

¹⁷²Vgl. zur Deutung des Stoffwechsels als Freiheit Kapitel 2.2.5. Zur Evolution des organismischen Stoffwechsels vgl. etwa Johannes Sander, *Die Erdurzeit*, in: Ursprung und Entwicklung des Lebens: Eine Einführung in die Paläobiologie, Berlin, Heidelberg 2020, 25–50, https://doi.org/10.1007/978-3-662-60570-7_3.

¹⁷³Vgl. etwa OneZoom Core Team, *OneZoom Tree of Life Explorer*, in: 2021, <https://www.onezoom.org> (Stand: 09.03.2022); Yan Wong / James Rosindell, *Dynamic visualisation of million-tip trees: The OneZoom project*, in: *Methods Ecol. Evol.* 13 (2022), 303–313, <https://doi.org/10.1111/2041-210X.13766>.

2.2.3.2 Freiheit im Einzelnen wie im Allgemeinen

Insofern das Freiheitsprinzip aber keine bloß deskriptive Eigenschaft ist, wie z.B. Graueit oder die gängigen „Kennzeichen von Leben“¹⁷⁴, sondern das singuläre Vermögen zur Selbstverursachung der eigenen Tätigkeit, spiegelt sich das individuelle Freiheitsvermögen im evolutionären: Der gemeinsame Ursprung verbürgt das je eigene Vermögen zur freien Selbstverursachung, und die freie Selbstbezüglichkeit wiederholt beständig die erste Emanzipation des Lebens von der bloßen Materie.

Komplementär dazu betrifft die angesprochene Teleologie das Einzelne wie das Allgemeine: Die je eigene Zwecksetzung jedes Lebewesens als selbstbezogene nimmt die allgemeine Zwecksetzung der Evolution als freie vorweg. Wie die Individuen ihre je eigene Freiheit zur Selbstzwecksetzung leben, so lebt das Freiheitsprinzip in der biologischen Evolution zu seinem eigenen Zweck. Die Teleologie des individuellen Lebens entspricht der Teleologie der Evolution des Lebens. Der Evolution ist damit eine Teleologie gegeben, deren Ziel kein definierter Zustand wäre – d.h. gerade keine Teleonomie –,¹⁷⁵ sondern die Entfaltung des Vermögens zu Zielsetzungen, d.h. die Entfaltung von Freiheit. Im Einzelnen wiederum zeigt sich dies daran, dass die Deutung des Lebens als dynamische Freiheit über die darwinistische Selbsterhaltung hinausgeht: Es geht um Selbstentfaltung und -steigerung, um Verwirklichung der je eigenen Zwecke über die Erhaltung der Selbstbezüglichkeit hinaus.¹⁷⁶

2.2.3.3 Biologische und kosmologische Evolution

Diese Steigerungstendenz in der Ausrichtung auf weitere Ziele und Zwecke kann zugleich als die Kontinuität verstanden werden, die noch über das Lebensphänomen hinausgeht und einen Übergang zwischen kosmologischer und biologischer Evolution garantiert. Der ‚Beginn des Lebens‘ lässt sich so zumindest prinzipiell verstehen, wenn auch nicht spezifisch in seinem Ablauf erklären. In dieser Perspektive, die Jonas versucht zu plausibilisieren, liegt schon in der anorganischen Natur eine Art „Streben“¹⁷⁷ und „Zielorientierung“¹⁷⁸ vor, die erst mit den An-

¹⁷⁴Max-Planck-Gesellschaft, *Leben ist Definitionssache*, in: Synthetische Biologie, <https://www.syntetische-biologie.mpg.de/17480/was-ist-leben> (Stand: 03.10.2019).

¹⁷⁵Vgl. Martin Mahner / Mario Bunge, *Philosophische Grundlagen der Biologie*, Berlin 2000, 350–353; H Schlüter, *Teleonomie*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 10, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007). Jonas macht diese begriffliche Unterscheidung selbst nicht explizit, hebt aber wiederholt die Notwendigkeit eines teleologischen Verständnisses von Lebewesen hervor.

¹⁷⁶Insofern diese Freiheit als ontologische eine Wechselwirkung mit der Umwelt meint, können Parallelen mit Nietzsches „Wille zur Macht“ gezogen werden, vgl. Hannah Maria Rotter, *Selbsterhaltung und Wille zur Macht: Nietzsches Spinoza-Rezeption* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung Bd. 73), Berlin, Boston 2019, 146–164.

¹⁷⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 147.

¹⁷⁸Ebd., 149.

fängen des Lebens in einzelnen Exemplaren, d.i. Subjekten verkörpert wird. Jonas spricht von einem „Panpsychismus“¹⁷⁹ in der anorganischen Natur, den er als eine „Streuung keimhafter appetitiver Innerlichkeit durch zahllose Einzelemente“¹⁸⁰ versteht. Die denkbare Alternative eines Pantheismus i.S. der „anfängliche[n] Einheit [solcher Einzelemente] in einem metaphysischen Totalsubjekt“¹⁸¹ hält er für mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen vereinbar, sie bedeutet aber eine weit größere metaphysische Vorannahme. Beide Perspektiven auf die Natur erlauben es, die Entstehung des Lebens nicht bloß als blinden Zufall, sondern als folgerichtigen Schritt in einer kosmologischen Teleologie der Freiheit zu verstehen, die sich in der biologischen Evolution fortsetzt: „Jedenfalls, wiederholen wir, wie das manifest Subjektive (das immer auch partikular ist) so etwas wie eine hochgetriebene Oberflächenerscheinung der Natur ist, so ist es auch in dieser verwurzelt und in Kontinuität des Wesens mit ihr: so also, daß beide an ‚Zweck‘ partizipieren.“¹⁸²

Zur Plausibilität eines solchen Verständnisses der Natur liefert Jonas im *Prinzip Verantwortung* eigene wissenschaftstheoretische Bemerkungen.¹⁸³ Diese betreffen zunächst die Anerkennung von quasi-aristotelischen Zweckursachen neben den modern verstandenen Kausalursachen. Die ersteren wurden schon zu Beginn der naturwissenschaftlich-technischen Ambitionen aus der Naturlehre verbannt, da sie zur Erklärung von Naturvorgängen überflüssig, wie ihrer Erforschung hinderlich seien. Diese Argumente gibt Jonas als methodische Axiome naturwissenschaftlicher Forschung ohne weiteres zu. Allerdings haben sie sich eben nur in dieser Tätigkeit der Forschung dauerhaft bewährt, wo vermutete Kausalzusammenhänge in wiederholbaren Einzelexperimenten empirisch bestätigt werden. Jonas dazu: „Ob die Suffizienz [der Kausalerklärung] sich vom Einzelnen auch auf die Erklärung des Ganzen erstreckt, steht dahin.“¹⁸⁴ Die allgemeine Geltung naturwissenschaftlicher Gesetze i.S. metaphysischer Notwendigkeiten ist letztlich nur eine Arbeitshypothese der naturwissenschaftlichen Forschung. Sie lässt sich in ihrer Allgemeinheit nicht im strengen Sinn ‚beweisen‘, aber eben in Einzelexperimenten und definierten Bedingungen bestätigen. Dass diese Einzelfälle und diese Bedingungen für „das Ganze“, und für alle Fälle mit beliebigen Bedingungen geltend sind, wird zwar im Rahmen der Forschungstätigkeit unterstellt, bleibt aber darüber hinaus offen.

¹⁷⁹Ebd., 148; vgl. auch Patrick Spät, *Panpsychismus: ein Lösungsvorschlag zum Leib-Seele-Problem*, Freiburg 2010.

¹⁸⁰Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 148.

¹⁸¹Ebd.

¹⁸²Ebd.

¹⁸³Umfangreiche Vorarbeiten dazu finden sich in Jonas, *Organismus und Freiheit*.

¹⁸⁴Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 144.

2.2.3.4 Kritischer Idealismus der Freiheit

Diese Position gegenüber naturwissenschaftlicher Erkenntnis entspricht einer – zugegeben eigenwilligen – Interpretation des kritischen Rationalismus nach Karl Popper: Der prinzipiellen Offenheit entsprechend, sind naturwissenschaftliche Erkenntnisse nicht im eigentlichen Sinne verifizierbar, sondern legitimieren sich in ihrer prinzipiellen Bestreitbarkeit und „Falsifizierbarkeit“¹⁸⁵. Eine experimentelle Bestätigung eines naturgesetzmäßigen Zusammenhangs ist kein Beweis, sondern legitimiert nur zu der weiteren Arbeitshypothese, dass der Zusammenhang gilt; so lange, bis das Gegenteil gezeigt werden kann.

Zusätzlich verweist Jonas auf die Quantenphysik, nach der einzelne Teilchen nicht mehr in allen ihren Eigenschaften exakt kausaldeterminiert sind.¹⁸⁶ Stattdessen gilt hier nur eine statistische Berechenbarkeit, während die exakte Position und Bewegung der Einzelteilchen unbestimmbar bleiben. Diese Erkenntnisse der Quantenphysik versteht Jonas i.S. einer Widerlegung rein kausaldeterminierter Naturgesetze. Diese Unbestimmtheiten, gewissermaßen ‚Lücken‘ im ‚Kausalnetz am untersten Grund der Dinge‘¹⁸⁷, will Jonas als ‚Gelegenheiten‘¹⁸⁸ für die allgemeine Naturteleologie verstehen, einen weiteren zweckmäßigen Schritt zu tun. Auch die Entstehung des Lebens war demnach eine solche wahrgenommene ‚Gelegenheit‘, die allgemeine Freiheitstendenz in selbstbezogenen Exemplaren zu verwirklichen. Diese Betonung der Freiheit versteht Jonas dabei nicht selbst als naturwissenschaftliche Position, sondern explizit als ontologisch-metaphysische.¹⁸⁹

2.2.3.5 Ein einheitliches Bild erklär- und verstehbarer Natur

Mit dieser Interpretation, die auf eine prinzipielle Unbestimmtheit baut, soll die Möglichkeit einer zweckgerichteten Natur verteidigt werden. Die Ermöglichung von Teleologie in der Natur will aber nicht die experimentelle Kausalerklärung delegitimieren, mit deren Hilfe seit der Neuzeit enorme techno-wissenschaftliche Fortschritte produziert wurden. Jonas geht es nur darum, die Vereinbarkeit beider

¹⁸⁵Karl Popper, *Logik der Forschung: Zur Erkenntnistheorie der Modernen Naturwissenschaft*, Wien 1935, 12.

¹⁸⁶Vgl. die Bemerkung zur Offenheit der Naturwissenschaft, „wie ein- oder mehrdeutig das Kausalnetz am untersten Grunde der Dinge [...] wirklich ist.“ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 145; umfangreicher in Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, 489–509. Eine solche Interpretation der Quantentheorie in der ‚Kopenhagener Deutung‘ zugunsten der Möglichkeit der Willensfreiheit bleibt unter philosophischen Interpretatoren beliebt. Die Plausibilität ist auf der Seite mathematisch-physikalischer Zusammenhänge umstritten, aber nicht widerlegt. Vgl. etwa Christof Koch / Klaus Hepp, *Quantum mechanics in the brain*, in: *Nature* 440 (2006), 611–611, <https://doi.org/10.1038/440611a>; Earman, *Aspects of Determinism in Modern Physics*.

¹⁸⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 145.

¹⁸⁸Ebd., 149.

¹⁸⁹Als metaphysische Positionierung erhebt sie also gar nicht den Anspruch, falsifizierbar zu sein, welcher nach Popper für eine naturwissenschaftliche Position gelten müsste.

Sichtweisen zu garantieren. Beide sind menschliche Perspektiven auf die Natur: die eine folgt einem technisch-wissenschaftlichen Programm, das objektive Sachverhalte mathematisch berechenbar machen soll; die andere entspricht dem menschlichen Selbstverständnis als freies Individuum, das je eigene Entscheidungen fällen und die Entscheidungen anderer Individuen verstehen kann.

Gemäß dieser Unterscheidung ist „die Natur Erklären und sie Begreifen nicht dasselbe.“¹⁹⁰ Kausalzusammenhänge lassen sich erklären, während sich individuelle Beweggründe begreifen und verstehen lassen.¹⁹¹ Keine der beiden Perspektiven ist allein vollständig, aber beide können sich ergänzen. „Wir sagen also eigentlich nicht mehr, als daß die Naturwissenschaft uns nicht Alles über die Natur sagt“¹⁹², genauer nämlich nichts Sinnvolles über das Bewusstsein, das Gefühlsleben, sowie Ziele und Ängste von Individuen. Dazu gehören auch die Individuen, die als Forschende die naturwissenschaftliche Perspektive professionalisiert haben und weiterentwickeln. Die mathematisch-experimentelle Methodik spricht nicht von Zwecken und Absichten, sondern erklärt berechenbare und reproduzierbare Zusammenhänge. „Es ist dies ein essentielles, kein vorläufiges Unvermögen, und ein paradoxer Nebenerfolg davon ist, daß die Naturwissenschaft selbst, als ein Vorkommnis im zu erklärenden Universum, auf immer von dem, was *sie* erklären kann, ausgeschlossen bleibt.“¹⁹³

Die Verbindung beider Perspektiven soll laut Jonas ein vollständiges Bild liefern, das keine Perspektive allein gewinnen könnte. In diesem vollständigen Bild greifen die Erklärung kausaler Zusammenhänge und das Verstehen zweckbezogener Tätigkeiten ineinander; die kosmologische und biologische Evolution werden als teleologische Bewegung verständlich, wie andererseits pathologisches Verhalten von Individuen wissenschaftlich erklärbar und beeinflussbar wird.¹⁹⁴ Die ‚philosophische Biologie‘ ist ein Ansatz zu einem solchen vollständigen Bild. Mit dem Phänomen des Lebens nimmt sie das ontologische Verbindungsglied zwischen beiden Perspektiven in den Blick, um deren Zusammenhänge aufzuklären.¹⁹⁵ Der Fokus liegt dabei im Rahmen des *Prinzip Verantwortung* mit der Suche nach einer „Ethik

¹⁹⁰Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 145.

¹⁹¹Vgl. zu dieser Unterscheidung Wilhelm Dilthey, *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (Gesammelte Schriften V. Band), 4. unveränd. Aufl., Göttingen 1964, 144.

¹⁹²Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 145.

¹⁹³Ebd., 146.

¹⁹⁴Vgl. auch Hans Jonas, *Im Dienste des medizinischen Fortschritts: Über Versuche an menschlichen Subjekten*, in: Horst Gronke (Hg.), *Organismus und Freiheit – Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/1), Freiburg, Berlin, Wien 2010, 391–440.

¹⁹⁵Dies entspricht einem ‚integrativen Monismus‘, den Jonas dem theoretischen Dilemma dualistischen Denkens entgegensetzt. Vgl. „Das Problem des Lebens und des Leibes in der Lehre vom Sein“ in Jonas, *Organismus und Freiheit*, 19–49.

für die technologische Zivilisation“¹⁹⁶ natürlich auf der philosophischen Perspektive. Die Erfolge der Naturwissenschaften brauchen heute weniger Fürsprecher, sondern müssen für Jonas verständlich gemacht und in verantwortliche Bahnen gelenkt werden. Der Biologie und der Evolutionstheorie kommen dabei hermeneutische Schlüsselstellungen zu.

2.2.4 Anthropomorphismus in der Biologie

Im Feld der Biologie kann die doppelte Hinsicht noch anders formuliert werden. Mit seiner Deutung des Lebens als Freiheitstätigkeit spricht Jonas nämlich auch davon, dass zum Verständnis des Lebensphänomens eine anthropomorphe Perspektive nötig sei. Dieser Anthropomorphismus ist eigentlich nur die Methode, die zur Deutung des Lebensphänomens als Freiheitstätigkeit nötig ist.

2.2.4.1 Kontinuität der Evolution

Seine Verteidigung beruft sich auf die genannte Reinterpretation der evolutionären Kontinuität: Statt mit dem Freiheitsvermögen die anthropomorphe Perspektive aus der gesamten Betrachtung der lebenden Natur zu verbannen (inkl. der des *homo sapiens*), wie es eine bloß deskriptive Evolutionsbiologie in der Tradition Basons tut, wird diese Perspektive als Verständnismethode grundsätzlich gefordert. Ist der *homo sapiens* aus der Evolution des Lebens hervorgegangen, und fordert seine Selbstbetrachtung eben eine spezifische Perspektive, so muss diese Perspektive als Anthropomorphismus prinzipiell für das gesamte Lebensreich zugelassen werden.¹⁹⁷

Ein solcher Anthropomorphismus wird zunächst aus der Kontinuität des menschlichen Lebens mit dem seiner Vorfahren gezogen. Entsprechend hat man sich das Leben von Frühmenschen eben anthropomorph vorzustellen, und zwar mindestens innerhalb der gesamten Gattung der Menschenaffen.¹⁹⁸ Sofern diese Perspektive nun zum Verständnis des Lebens unserer früh- und vormenschlichen Vorfahren sinnvoll ist, da uns eine grundlegende Kontinuität mit ihnen verbindet, so ist diese Perspektive ebenso angesichts der heutigen Nachfahren dieser gemeinsamen Vorfahren angebracht, d.h. heutiger Menschenaffen. Wir können ihr Leben schlicht nicht angemessen verstehen, wenn wir ihre Tätigkeiten und Äußerungen nicht aus einer anthropomorphen Perspektive zu deuten versuchen. Das heißt natürlich nicht, dass Menschenaffen auch Menschen wären, wohl aber, dass sie in vielerlei Hinsicht *so wie* Menschen sind, d.h. dass ihr Leben mit unserem vergleichbar ist. Der anhand der evolutionären Vorzeit plausibilisierte Anthropomorphismus ist

¹⁹⁶ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 1.

¹⁹⁷ Vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 64–71.

¹⁹⁸ Vgl. Harari, *Sapiens*, 4f.

auf die gegenwärtige Umwelt, den gesamten Raum des menschenähnlichen Lebens auszuweiten.

2.2.4.2 Vegetative Freiheiten

Die Betrachtung soll aber nicht bei offensichtlich menschenähnlichen Lebensformen stehenbleiben, sondern betrifft laut Jonas jede Form von Stoffwechsel. Dies lässt sich anhand eines Beispiels verdeutlichen, das insbesondere im Zusammenhang der Rede von Begründungen und dem Begriff des Fundamentalen interessant ist. Die Verwurzelung von Pflanzen in der Erde wird oft analog dem Fundament eines Hauses verstanden, auf dem der eigentliche Bau erst stabil in die Höhe ragen kann. Solange man das Wurzelfundament in dieser Analogie als ein menschliches Kunstprodukt begreift, erscheint die Pflanze oder der Baum als vereinzelt Produkt menschlicher Gärtner-technik, dessen Kultivierung mit Expertise geplant und durchgeführt werden will. Diese Expertise behält immer auch einen Blick auf die weitere Verwertung zu menschlichen Zwecken, etwa Zierpflanzen-, Holz- oder Fruchtkörperproduktion.

Aber so schlüssig diese Herstellungsanalogie zunächst erscheinen mag, so verkürzt ist sie auch. Zwar lassen sich Güter aus Pflanzen in analoger Weise herstellen wie Bauwerke aus Materie, aber Pflanzen widersetzen sich auf eine andere Weise solcher Einengung als bloße Materie, und zugleich muss für ihre Kultivierung auch auf ihre wachsende Mitwirkung ‚gebaut‘ werden. So ist ihr Wurzelwerk kein gefertigtes Netz, das für den Zweck der Fundierung nur noch mit Erde verfugt werden müsste, sondern selbst Teil des wachsenden und stoffwechselnden Organismus. Es passt sich den Bodengegebenheiten dynamisch an, nähert sich den Nährstoffen und reagiert auf Verletzungen. Es fügt sich auch nicht einfach nur in den Boden, sondern breitet sich in ihm aus und prägt ihn immer weiter, ganz anders als ein statisches Baufundament aus Stein oder Beton. Und zuletzt dient es nicht nur dem einzelnen Pflanzenexemplar, sondern fügt dieses ein in ein Netzwerk der Vegetation, in dem Kooperation und Kommunikation zwischen Pflanzen, Pilzgewächsen und anderen Lebewesen stattfindet.¹⁹⁹ Es fällt schwer, diese u.a. Funktionen und

¹⁹⁹Vgl. Sudhir K. Sopory, *Sensory biology of plants*, Singapore 2019; Thomas C. G. Bosch / Michael G. Hadfield (Hg.), *Cellular Dialogues in the Holobiont* (Evolutionary Cell Biology), Boca Raton 2021; Muhammad Usman Rasheed / Agnès Brosset / James D. Blande, *Tree Communication: the Effects of "Wired" and "Wireless" Channels on Interactions with Herbivores*, in: *Curr. For. Rep.* 9 (2023), 33–47, <https://doi.org/10.1007/s40725-022-00177-8>; Lorenzo Baravalle, *How (not) to Talk to a Plant: An Application of Automata Theory to Plant Communication*, in: *Acta Biotheor.* 72 (2024), 8, <https://doi.org/10.1007/s10441-024-09484-y>; Chandan Das, *A Review on Understanding the Plant's Secret Language for Communication and its Application*, in: *Haya Saudi J. Life Sci.* 9 (2024), 1–11, <https://doi.org/10.36348/sjls.2024.v09i01.001>. Für eine etwas zugänglichere Darstellung: Peter Wohlleben, *Das geheime Leben der Bäume: was sie fühlen, wie sie kommunizieren – die Entdeckung einer verborgenen Welt*, 36. Aufl., München 2015; Peter Wohlleben, *Das geheime Netzwerk der Natur: wie Bäume Wolken machen und Regenwürmer Wildschweine steuern*, Epub-Ebook, München 2017;

Tätigkeitsaspekte in Analogie zu Kunstprodukten auf gärtnerisch vorausgeplante Verwertungszwecke zu reduzieren. Entsprechend fordert Jonas eine anthropomorphe Betrachtung, die diese Vielfalt als Zwecksetzungen auch vonseiten vegetativer Organismen anerkennt.

Mit Jonas' Deutung des Stoffwechsels als einfachste Freiheitsäußerung wird die anthropomorphe Perspektive auf das gesamte Lebensreich ausgeweitet, seit der Vorzeit bis in seine weitere Zukunft, und überall in unserer Gegenwart. Jedes Lebewesen lebte in gewisser Weise *so wie* wir Menschen auch, tut dies heute und wird diese Lebensweise auch an seine Nachkommen weitergeben. Gleichwohl ist dieser gemeinsame Zug des Lebens gegenüber der Erkenntniskraft und Macht des Menschen eingeschränkt. Er macht ausschließlich einen Grundzug aus, gewissermaßen ein aus menschlicher Perspektive notwendiges, aber keinesfalls hinreichendes Kriterium menschlichen Lebens. Dieser ‚kleinste gemeinsame Nenner‘ ist mit Jonas das ontologische Freiheitsvermögen des Lebens, das nachfolgend anhand der Erläuterung in Jonas' *Organismus und Freiheit* genauer beleuchtet wird.

2.2.5 Organismus und Freiheit des lebendigen Daseins

Die einfachste Form von Freiheit – und damit die Verfolgung subjektiver Zwecke – verortet Jonas schon in der Tätigkeit des Stoffwechsels. In dem Aufsatz „Ist Gott ein Mathematiker?“²⁰⁰ geht er der Frage nach, ob eine rein analytisch-physikalische Sicht, die Natur bloß als mathematisch-funktionale Bewegung von ‚Teilchen‘ versteht, dem Phänomen des lebendigen Organismus gerecht wird. Er verneint dies unter Verweis auf den Stoffwechsel, den alle Organismen in unterschiedlicher Weise betreiben. Dieser ‚verbrennt‘ nicht nur ‚Treibstoff‘, wie es eine Maschine tut, deren Substanz dabei selbst erhalten bleibt, auch wenn man sie abschaltet. Vielmehr besteht Stoffwechsel darin, dass Stoff aus der Umwelt aufgenommen wird, um mit ihm die eigene materielle Substanz beständig zu ergänzen bzw. zu ersetzen, und ‚altes Material‘ auszuscheiden. Organismen sind keine Maschinen, sondern sie sind selbstorganisierende, selbstbildende Wesen.²⁰¹

2.2.5.1 Stoffwechsel mit Aristoteles

Jonas drückt diesen Umstand in der aristotelischen Dyade von Form und Stoff aus: „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

kritisch ergänzend Torben Halbe, *Das wahre Leben der Bäume: ein Buch gegen eingebildeten Umweltschutz*, 4. Aufl., Schmallenberg 2020.

²⁰⁰ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 125–188.

²⁰¹ Vgl. etwa Jens Boenigk (Hg.), *Boenigk – Biologie: der Begleiter in und durch das Studium* (Lehrbuch), Berlin, Heidelberg 2021, 6–9.

Unterschied von Stoff und Form, der dem Leblosen gegenüber eine bloße Abstraktion ist, als realer Unterschied hervor. Und zwar mit einer völligen Umkehrung des ontologischen Verhältnisses. Die Form ist zum Wesen und der Stoff zum Akzidens geworden.²⁰² Das Wesentliche an lebenden Wesen ist mit Jonas nicht ihre materielle Beschaffenheit, sondern die Form, in der sich diese materielle Beschaffenheit entwickelt. Die Form ist dabei dynamisch gedacht, mit Raum *und* Zeit als zwiefältiges „Medium der Formganzheit des Lebendigen“²⁰³. Zugleich ist sie natürlich nicht ‚rein‘, sondern Form einer materiellen Grundlage, nach ‚innen‘ wie nach ‚außen‘, d.h. des eigenen Körpers wie der Beziehung auf Umwelt und Nahrung. Diese zeitliche Form konstituiert also für sich eine Differenz zwischen Innen und Außen: „Die Herausforderung der Selbstheit qualifiziert alles jenseits der Grenzen des Organismus als fremd und irgendwie gegensätzlich: als ‚Welt‘, in welcher, durch welche und gegen welche er sich erhalten muß.“²⁰⁴

Wird dieser Selbstbezug nur als funktionaler Bewegungszusammenhang von Materie verstanden, so wird auch die Integrität von lebenden Individuen zu einer bloß funktionalen Hypothese. Das Bewegungsmuster von Materie, das an ihnen beobachtet werden kann, zeigt eine Häufung unter bestimmten funktionalen Gesetzmäßigkeiten. Theoretisch kann die gleiche Funktionalität auch bei ganz anderen Entitäten vorkommen, etwa ganzen Populationen oder Computern.²⁰⁵ Die Beschreibung eines lebenden Individuums anhand dieses Musters kennzeichnet deshalb nicht dieses Individuum und die Spezifität seines Stoffwechsels gegenüber ähnlichen Phänomenen. Laut Jonas kann diese Sichtweise Lebewesen eben nicht als das erkennen, was sie sind, da sie gerade die fundamentale Freiheit ausblendet, die dem Leben eigen ist.

2.2.5.2 Subjektives Selbstinteresse

Diese selbstbezügliche Freiheit, die ‚Kern‘ der Subjektivität einzelner lebender Individuen sei, unterscheidet laut Jonas Lebewesen von – physikalisch betrachtet –

²⁰²Jonas, *Organismus und Freiheit*, 152. Jonas' Beschreibung ist deutlich angelehnt an Aristoteles' Darstellung in *De Anima*, was Jonas in diesem Kapitel nur mit seiner Bezeichnung als „aristotelische[...] Erinnerung“ bekennt: Ebd., 168, vgl. auch 12.

²⁰³Jonas, *Organismus und Freiheit*, 153.

²⁰⁴Ebd., 159.

²⁰⁵Vgl. zur Übertragung auf Populationen und Gesellschaften etwa Ludwig von Bertalanffy, *General System Theory: Foundations, Development, Applications*, New York 1968, 149. Zur Gleichsetzung von Lebewesen und Computern oder anderen ‚komplexen Systemen‘: Harari, *Homo Deus*, 497–537; Avi Ma'ayan, *Complex systems biology*, in: J. R. Soc. Interface 14 (2017), 20170391, <https://doi.org/10.1098/rsif.2017.0391>. Einen bemerkenswerten Sonderfall bildet die biologische Theorie der „Autopoiesis“, die zwar ihrem Anspruch nach mechanistisch ist, aber dennoch einen expliziten Fokus auf das lebendige Individuum behält: vgl. Humberto R. Maturana / Francisco J. Varela, *Autopoiesis and cognition: the realization of the living* (Boston studies in the philosophy of science v. 42), Dordrecht, Boston 1980, 112–123; Margaret A. Boden, *Autopoiesis and life*, in: Cogn. Sci. Q. 1 (2000), 117–145.

vergleichbaren Entitäten. Für jedes Lebewesen gilt, „daß es selbst-zentrierte Individualität ist, für sich seiend und in Gegenstellung gegen alle übrige Welt, mit einer wesentlichen Grenze zwischen Innen und Außen – trotz, ja auf der Grundlage des tatsächlichen Austausch.“²⁰⁶ Diese Individualität unterscheidet sich von einem toten, selbstreferentiellen System schlicht dadurch, dass es dem lebendigen Individuum um sich selbst geht, dass seine primäre Bedürftigkeit ihm selbst gilt. Einem System, das Jonas am Beispiel einer kybernetischen Maschine diskutiert, geht es dagegen um nichts. Es ‚tut‘, d.h. es funktioniert eben so, wie es von seinen Produzenten determiniert bzw. programmiert wurde. Man kann es abschalten, oder es kann einen Fehler in seiner Funktionalität aufweisen; aber dies interessiert nicht die Maschine selbst, sondern ihre Produzenten, d.h. Menschen. Andere Lebewesen dagegen sind bedürftig auf sich selbst bezogen, ihr eigenes Leben ist ihr grundlegendes Bedürfnis, und ihren Körper erfahren sie als ihren Leib, der gleichermaßen sie selbst und ihnen Äußerliches ist. Laut Jonas erkennen wir dies eben dadurch, dass wir selbst leibliche Lebewesen sind, denen es ebenso geht.²⁰⁷

Dieser leibliche Selbstbezug äußert sich als individuelles Interesse: „ihr stofflicher Bestand ist jeweilig und diese Jeweiligkeit ist ihre eigene Funktion.“²⁰⁸ Als Jeseiniges besorgt das Lebewesen also sein eigenes stoffliches Dasein. Diese individuelle Selbstbezogenheit ist kein empirisches Datum, das rein quantitativ von bloß vorhandener Funktionalität einer komplexen Struktur unterschieden werden könnte. Vielmehr ist sie eine ontologische Qualität, die alle Lebewesen teilen, und die insofern nicht von einer Apparatur schlicht gemessen werden könnte, sondern nur von anderen Lebewesen erkannt werden kann. Prägnant formuliert: „Leben kann nur von Leben erkannt werden.“²⁰⁹ Nur weil Menschen – und Wissenschaftler*innen – selbst Lebewesen sind, können sie selbst die spezifische, selbstbezogene Qualität des Lebens in der Natur erkennen.

Diese gemeinsame Qualität allen lebendigen Daseins ist mit Jonas aber nicht eine gemeinsame Teilhabe an einer Lebenssubstanz oder bestimmten geheimnisvollen Kraft,²¹⁰ sondern es ist die verstehende Begegnung mit anderem, freiem und selbstsorgendem Dasein. Freiheit ist mit Jonas „ein ontologischer Grundcharakter des Lebens als solchen“²¹¹, und insofern ein zentrales Moment, das von einem lebendigen Betrachter eines anderen lebenden Wesens gleichsam wiedererkannt wird. Mit solcher Freiheit, die das lebendige Sein eines Lebewesens fundamental bestimmt,

²⁰⁶ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 150.

²⁰⁷ Vgl. ebd., 158. Zur Leiblichkeit und der in ihr konstituierten Wahrnehmung der ‚Außenwelt‘ vgl. das Kapitel „Wahrnehmung, Kausalität und Teleologie“ in: Ebd., 51–71.

²⁰⁸ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 153.

²⁰⁹ Ebd., 176.

²¹⁰ Jonas vertritt keinen Vitalismus im engeren Sinne, vgl. N Tsouyopoulos, *Vitalismus*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: *Hist. Wörterb. Philos.* 13 Bd. 1971-2007 Bd. 11, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007), hier 1076.

²¹¹ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 160.

zeitigt ein lebendiges Objekt für den Betrachter ein je eigenes Selbstverhältnis, das sein Dasein von einem bloß materiellen Vorhandensein unterscheidet. Lebewesen sind nicht schlicht in der Welt vorhanden, sondern in ihrem jeweiligen Sein sorgen sie sich um ihr eigenes Dasein.

2.2.5.3 Dialektische Freiheit

Die primitivste Variante dieser ontologischen Freiheit erkennt Jonas schon im Stoffwechsel einfacher Organismen. In dieser einfachsten Form zeigt sich zugleich deutlich die „dialektische[...] Natur organischer Freiheit, [...]die] Tatsache nämlich, daß sie im Gleichgewicht zu einer korrelativen Notwendigkeit steht.“²¹² Der Vorgang des Stoffwechsels bedeutet eben einerseits die Notwendigkeit, durch Nährstoffaufnahme den körperlichen Stoff des Organismus ständig zu erneuern, zu wechseln. Zugleich ist damit aber ein Freiheitsmoment gegeben, nämlich Freiheit von der bloßen Bestimmtheit einer statischen, stofflichen Konfiguration und Gebundenheit, und Freiheit zum Zugriff auf neuen Stoff zur Erneuerung der eigenen organismischen Form. Der Stoffwechsel ist „ein Vermögen der organischen Form [...], nämlich ihren Stoff zu wechseln, aber zugleich auch die unerläßliche Notwendigkeit für sie, ebendies zu tun. Ihr ‚Kann‘ ist ein ‚Muß‘, da seine Vollziehung identisch ist mit ihrem Sein.“²¹³

Diese Dialektik ist zumal keine bloße Gleichzeitigkeit von Gegensätzen, sondern ein dynamischer Wechsel von Befreiung und Not, Genuss und Hunger, Bewegung und Erschöpfung. Die dialektische Freiheit ist eine dynamische Tätigkeit, die beständig an ihre Grenzen gerät und in Notwendigkeit umschlägt, um sich als Freiheit zurückzugewinnen.²¹⁴ Entsprechend ist die fundamentale Grenze dieses dynamischen Vermögens der Zustand statischer Beharrung. Ein Lebewesen ohne Stoffwechsel hört auf zu leben und fügt sich ein in die materielle Vorhandenheit der Materie. „Im Besitz des [Freiheits-]Vermögens muß [...]der Organismus] es betätigen, um zu sein, und kann nicht aufhören, dies zu tun, ohne aufzuhören zu sein: eine Freiheit des Tuns, aber nicht des Unterlassens.“²¹⁵

Dieser Freiheit zum Stoffwechsel korreliert zugleich die Notwendigkeit dazu, d.h. zur faktischen Ernährung und Selbsterhaltung. „Die lebende Form, zeitlich existierend, ist jeweils stofflich konkret – aber kann in dieser einmaligen Konkretion ihrer selbst, d. h. im Zusammenfall mit der bestimmten Stoffsumme des Augenblicks, nicht verbleiben. Sie kann nicht: denn ihre ‚Freiheit‘ ist ihre Notwendigkeit“²¹⁶. In der faktischen Gegebenheit der Stoffwechseltätigkeit des Lebens liegt

²¹²Ebd.

²¹³Ebd., 161.

²¹⁴Vgl. die ähnliche Kennzeichnung des Lebensprozesses in Friedrich Engels, *Dialektik der Natur*, in: Marx-Engels-Werke Bd. 20, Berlin 1962, 305–570, hier 554–568.

²¹⁵Jonas, *Organismus und Freiheit*, 161.

²¹⁶Ebd.

die existentielle Freiheit, sich selbst zu erzeugen und zu erhalten, aber eben nur in den faktischen Grenzen dieser Gegebenheit.

2.2.5.4 Selbst und Welt

Diese Begrenztheit, die in der Tätigkeit des Stoffwechsels sich selbst reproduziert, ihre Zellmembran oder Haut also selbst erzeugt, schafft zugleich die Differenz zwischen ‚innen‘ und ‚außen‘, zwischen Selbst und Welt, der das Lebewesen selbst entgegensteht:

„Sein Selbstinteresse, tätig im Erwerb benötigten neuen Stoffes, ist wesentlich Offenheit für die Begegnung äußerer Wirklichkeit. Bedürftig an die Welt gewiesen, ist es ihr zugewandt; zugewandt (offen gegen sie) ist es auf sie bezogen; auf sie bezogen ist es bereit für Begegnung; begegnungsbereit ist es fähig der Erfahrung; in der tätigen Selbstbesorgung seines Seins, primär in der Selbsttätigung der Stoffzufuhr, stiftet es von sich aus ständig Begegnung, aktualisiert es die Möglichkeit der Erfahrung; erfahrend ‚hat‘ es ‚Welt‘. So ist ‚Welt‘ da vom ersten Beginn, und die grundsätzliche Bedingung für Erfahrung: ein Horizont, aufgetan durch die bloße Transzendenz des Mangels, die die Abgeschlossenheit innerer Identität in einen korrelativen Umkreis vitaler Beziehung ausweitet. Das Welt-Haben, also die *Transzendenz* des Lebens, in der es notwendig über sich hinausreicht und sein Sein in einen Horizont erweitert, ist tendenziell schon mit seiner organischen Stoff-Bedürftigkeit gegeben.“²¹⁷

und meint so sein Dasein in der Welt. Die Abhängigkeit von Welt i.S. der Verfügbarkeit des Nahrungs-Stoffs eröffnet diese Welt als offenes Begegnungsfeld, als „Horizont“. Begegnungen in diesem betreffen die je eigene Selbstbezüglichkeit und verändern sie möglicherweise, sie werden erfahren. Im Zusammenhang von Erfahrungen und Begegnungen wird das „Welt-Haben“ selbst explizit als „Transzendenz des Lebens“, d.h. als Übertreten in dieses Außen zum Zweck der Begegnung mit Nahrung, Schutzraum etc.

Mit dieser Transzendenz zur Welt, zu einem materiell begegnendem und berührten ‚Außen‘ ersteht zugleich eine Dimension der Innerlichkeit:

„Mit dem ersten Dämmer subjektiven Reizes, dem rudimentärsten Erlebnis der Berührung, öffnet sich ein Spalt in der Verslossenheit geteilten Seins und entriegelt eine Dimension, in der die Dinge neues, vielfältiges Sein im Modus des Objekts gewinnen: es ist die Dimension der darstellenden Innerlichkeit.“²¹⁸

²¹⁷Ebd., 162f.

²¹⁸Ebd., 165.

Das materielle Selbstverhältnis des Stoffwechsels eröffnet im Übergreifen auf sein Außen eine Beziehung zwischen subjektiven Bedürfnissen und seinen Objekten. Diese werden als seiende Dinge erfahren, die dem Bedürfnis entsprechen oder nicht, werden konsumiert oder ausgestoßen. Die Reaktionen auf sie entsprechen der innerlichen Beschaffenheit des Bedürfnisses, ob das jeweilige Objekt als verdauulich erfahren wurde oder nicht, und ob der Organismus überhaupt gerade der Nahrung bedarf. Diese Selbstbezogenheit, die das Ausgreifen auf Objekte von der inneren Bedürftigkeit abhängig macht, kennzeichnet Jonas als Subjektivität. „In der Affektion durch ein Fremdes fühlt das Affizierte sich selbst“²¹⁹, und äußert ihm gegenüber Spontaneität als Attraktion oder Ablehnung. Die basale Entscheidung über die Tätigkeit gegenüber dem Objekt anhand der Erfahrung mit Ähnlichem macht das Lebewesen zu einem Subjekt, das in seiner Reaktion gegenüber äußeren Reizen einen Freiheitsgrad erlebt.

2.2.5.5 Selbstbezogene Zeitlichkeit

Dieses Freiheitsvermögen ist selbst wesentlich bezogen auf die Zeit als dem subjektiven Horizont, vor dem ein selbstbezogenes Verhältnis zum Raum begegnender Objekte möglich wird. Die subjektive Zeitlichkeit und die objektive Räumlichkeit stehen damit in einem Wechselverhältnis, das durch das stoffwechselnde Lebewesen unterhalten wird:

„das Bevorstehen jener nächsten Zukunft, wohin die organische Kontinuität in jedem Augenblick unterwegs ist zur Befriedigung des Mangels ebendieses Augenblicks. So ist das Gesicht des Lebens vorwärts sowohl wie auswärts gekehrt; wie sein Hier in das Da, dehnt sich sein Jetzt ins Sogleich aus, und Leben ist ‚jenseits‘ seiner eigenen Unmittelbarkeit in beiden Horizonten zugleich. [...] Beide Horizonte, in die hinein das Leben sich ständig transzendiert, lassen sich auf das transitorische Verhältnis organischer Form zu ihrem einen Stoff zurückführen [d.h. auf den Stoffwechsel]. Die innere Ausrichtung auf die nächstbevorstehende Phase eines Seins, das sich selbst fortsetzen muß, konstituiert die biologische Zeit; die äußere Ausrichtung auf das mitgegenwärtige Nichtselbst, das den für seine Fortsetzung erfordernten Stoff enthält, konstituiert den biologischen Raum.“²²⁰

²¹⁹Ebd.

²²⁰Ebd., 166f. In diesem Verhältnis zu Raum und Zeit des Lebens zeigen sich Ähnlichkeiten zu Plessners Begriff der Positionalität: vgl. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie* (Sammlung Göschen 2200), 3., unveränd. Aufl., Berlin 1975, 183f.; zu weiteren Bezügen auch Francesca Micheline, *Helmut Plessner und Hans Jonas. Geschichte einer verpassten Begegnung*, in: Kristian Köchy / Francesca Micheline (Hg.), *Zwischen den Kulturen: Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext* (Lebenswissenschaften im Dialog Bd. 20), Freiburg 2015, 323–358.

Das Selbstsein als Selbstfortsetzung bedingt die Transzendenz des subjektiven Daseins hin zu seiner Welt, d.h. seinem Raum mit allem und allen anderen, und seiner Zeit mit seiner Geschichte und seinen Möglichkeiten.

Diese „biologische Zeit“ ist nicht die objektive, physikalische Zeit, die als Zeitstrahl aufgezeichnet und in homogene Stücke unterteilt werden könnte. Sie ist die subjektive Seite der Weltbezogenheit des Lebens. Dies heißt einerseits, dass sie ‚subjektiv‘ ist im alltäglichen Sinn des Worts, d.h. dass Angaben über ihren Verlauf keiner objektiven Vereinheitlichung entsprechen. Die Subjektivität ist hier aber fundamentaler gemeint, nämlich als existentielle Bestimmung des Lebens, die eine objektive Begegnung in der räumlichen Dimension bedingt. Ohne solche subjektive Zeitlichkeit kann es keine objektive Bestimmung von Zeit geben.

Entsprechend gilt in dieser biologischen Zeit auch eine ‚andere Ordnung‘, als sie die linear messbare Zeit nahelegt. In dieser ist vorausgesetzt, dass frühere Zustände die späteren bedingen, d.h. Ursachen in der Vergangenheit den Lauf der Dinge in die Zukunft bestimmen.²²¹ Die Zukunft wird in dieser objektiven Perspektive als die bloße Weiterentwicklung der bisher vergangenen Konstellationen und Wechselwirkungen dargestellt. In der biologischen Zeit dagegen „ist das Leben immer auch schon, was es sein wird und gerade sich anschickt zu werden: in seinem Fall ist die extensive Ordnung von Vergangenheit und Zukunft intensiv umgekehrt.“²²² Das Leben ist also durch seine Zukünftigkeit ausgezeichnet, und Vergangenheit wie Zukunft bestimmen sich aus seiner Innerlichkeit und dem jetzigen Augenblick, in dem sie bestimmten Intentionen und Zwecken quasi ‚Raum‘ geben, ohne einfach eine starre wie chronische Hülle zu sein. In diesem Umstand zeigt sich das Leben als dynamisch selbstreproduzierende Lebensform gegenüber der bloß statischen Organisation seiner körperlichen Grundlage. Seine fundamentale Freiheit besteht eben darin, in die Zukunft hinein je eigene Zwecke um seiner selbst willen zu verfolgen.

Damit sind die wesentlichen Punkte von Jonas' philosophischer Biologie skizziert. Sie lassen sich zusammenfassen in der Grundannahme, dass Leben keine bloße Systemeigenschaft von materiellen Konstellationen ist, sondern dass Leben von Lebewesen immer schon ein Dasein bedeutet, das in Sorge um sein je eigenes Sein

²²¹Vgl. etwa Kants „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität“: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B232. Diese Grundannahme lässt sich wissenschaftstheoretisch so interpretieren, dass das wesentliche Kriterium für naturwissenschaftliche Erkenntnis eben deren Vorhersagekraft und die mit ihr einhergehende Verlässlichkeit in der Prognose seien (vgl. v.a. Lakatos, *The methodology of scientific research programmes*, 5f.). Die physikalischen Entdeckungen im Rahmen der Relativitätstheorie haben dort dazu geführt, dass Vergangenheit und Zukunft explizit als Ereignisräume (geom. Kegel) von möglichen kausalen Ursachen und Wirkungen definiert werden: vgl. Richard P. Feynman / Robert B. Leighton / Matthew L. Sands, *The Feynman lectures on physics. Volume I: Mainly mechanics, radiation, and heat*, The New Millennium Ed., New York 2011, 17-3; Wolfgang Nolting, *Grundkurs Theoretische Physik. 4,1: Spezielle Relativitätstheorie / Wolfgang Nolting* (Springer-Lehrbuch), 9. Aufl., Berlin, Heidelberg 2016, 27.

²²²Jonas, *Organismus und Freiheit*, 168.

existiert. Dies gilt für Jonas vom Einzeller bis zu komplexesten Lebensformen wie *homo sapiens*. Das folgende Kapitel wird aufzeigen, inwiefern Jonas' Verständnis des Lebens von der Existentialontologie seines Lehrers Heidegger geprägt ist.

2.3 Strukturen des Daseins und Lebens: Jonas nach Heidegger

Die Überlegungen zum Status und der Teleologie der lebenden Natur stellen aus der Perspektive positiver Wissenschaften die wahrscheinlich problematischsten Stellen im *Prinzip Verantwortung* dar. Jonas bekennt selbst auch, dass er letztlich ein „aristotelisches“ Seinsverständnis²²³ verfolgt. Ein solches erscheint aus diversen heutigen Perspektiven äußerst fragwürdig, v.a. der von Jonas so vehement verteidigte Aspekt der Teleologie in der Natur kommt als überholter bis gefährlicher Anachronismus daher.²²⁴ Einerseits scheint die neuzeitliche Naturwissenschaft, und spätestens die biologische Evolutionstheorie, mit dem Vorurteil aufgeräumt zu haben, dass in der Natur irgendwelche zielgerichteten Projekte verfolgt werden, ja dass der Ursprung der Arten der Beginn einer irgendwie gerichteten Bewegung oder gar eines Fortschritts sein soll.²²⁵ Andererseits ist es gerade ein bestimmtes solches Verständnis von normativer ‚Natürlichkeit‘ im Sozialdarwinismus, mit dem verschiedene reaktionäre und gewaltverherrlichende Bewegungen im 20. Jahrhundert sich zu legitimieren versuchten.²²⁶ Einige dieser Probleme werden im Kapitel 3 aufgegriffen. Um sie angemessen behandeln zu können, muss Jonas' Verständnis der Naturteleologie zunächst spezifiziert werden.

Jonas führt mit dem Freiheitsbegriff ein Grundprinzip in die Naturphilosophie ein, das so von Aristoteles nicht betont wird. Dieser spricht in *De anima* von Form (*hylé*), Bewegung (*kínesis*), Tätigkeit (*enérgeia*) und vollendeter Tätigkeit (*entelécheia*) von organischen Lebewesen. Freiheit aber beschäftigt Aristoteles nicht in der Naturphilosophie, sondern in Ethik und Politik.²²⁷ Auch der Begriff des Subjekts – i.S. einer Entität in freier Selbstbezüglichkeit – ist bei Aristoteles so nicht zu finden, der sich vielmehr mit Substanzen (*hypokeímenon*), Ursachen (*aitía*)

²²³Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 144.

²²⁴Vgl. etwa Nida-Rümelin (Hg.), *Moral, Wissenschaft und Wahrheit*, 14; Michael Esfeld, *Einführung in die Naturphilosophie* (Einführungen Philosophie), 2., vollst. überarb. Aufl., Darmstadt 2011, 15.

²²⁵Vgl. etwa Michael Ruse, *Monad to man: the concept of progress in evolutionary biology*, Cambridge, London 2009, 17.

²²⁶Vgl. Mike Hawkins, *Social Darwinism in European and American thought, 1860-1945: nature as model and nature as threat*, Cambridge, New York 1997, 184–291; Markus Vogt, *Sozialdarwinismus: Wissenschaftstheorie, politische und theologisch-ethische Aspekte der Evolutionstheorie*, Freiburg 1997, 260–306; Thomas McCarthy, *Race, empire, and the idea of human development*, Cambridge, New York 2009, 69–95; Ingo Harms, *Biologismus: zur Theorie und Praxis einer wirkmächtigen Ideologie* (Historische Forschungen in der Sonder- und Rehabilitationspädagogik 1), Oldenburg 2011, 89–134.

²²⁷Vgl. Warnach, *Freiheit*, 1068f.

und Grundprinzipien (*arché*) beschäftigt.²²⁸ Die aristotelische Naturphilosophie scheint von der Annahme auszugehen, dass Natur (*phýsis*) vornehmlich als Vielzahl von Naturen verstanden werden kann, die sich im Kosmos selbsttätig bewegen und begegnen können, ohne dass dies im Einzelnen *alles* determiniert oder gar berechenbar wäre.²²⁹ Der aristotelische *kósmos* folgt weniger der Metapher eines gesetzmäßig berechenbaren Uhrwerks, sondern lässt sich besser analog einer politisch gesetzmäßigen Ordnung verstehen.²³⁰ Jonas spitzt diese Unterscheidung zu einem antiken „Panvitalismus“²³¹ zu. Damit meint er die Grundüberzeugung, dass „Sein [...] dasselbe wie Lebendsein“²³² sei, und dass tote, rein mechanische Zusammenhänge in der Natur eine Kuriosität ausmachen, die sich dem Verstehen entzieht. Der aristotelische Kosmos ist beseelt,²³³ er ist kein Mechanismus bestimmt durch ‚Naturkonstanten‘ und deren mathematische Zusammenhänge.

Aus diesem Grundverständnis braucht es keine Begriffe, die einzelne Dinge – als selbstbezogene, freie Subjekte – vom Großteil derer abheben, die eindeutig den Naturgesetzen gehorchen. Entsprechend dreht sich auch Aristoteles‘ *Nikomachische Ethik* nicht um freie Spontaneität, Gesetze und deren Verhältnis zur Natur, sondern eher um Tugenden und deren rechtes Maß, ohne dass deren mögliche Ausübung durch die Menschen als Naturwesen grundsätzlich in Frage stünde. Die mit den neuzeitlichen Begriffen ‚Subjekt‘ und ‚Freiheit‘ beantwortete Fragestellung geht laut Jonas erst aus der geänderten Situation hervor, die seit den ersten Erfolgen der neuzeitlichen Naturwissenschaft und Technik entstanden ist. Nur vor dem Hintergrund einer Natur als mathematisch-gesetzmäßiger Wechselwirkung von Körpern und Kräften wird überhaupt die Frage nach etwas interessant, dass sich von dem mechanischen Ablauf dieses Räderwerks irgendwie ‚freimachen‘ bzw. entziehen können sollte.²³⁴

Die prägenden Bezugspunkte der Begriffe ‚Freiheit‘ und ‚Subjekt‘ in dem von Jonas verwendeten Sinn finden sich vielmehr in der deutschen Philosophietradition, von der Jonas‘ Denken seit seiner Jugend geprägt wurde.²³⁵ Hervorzuheben ist dabei Kants Erkenntnistheorie und Moralphilosophie, die Jonas wiederholt kritisch

²²⁸Vgl. J. Stolzenberg / T. Trappe / U. Dreisholtkamp, *Subjekt*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 10, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007), hier 373.

²²⁹Vgl. Esfeld, *Einführung in die Naturphilosophie*, 13–15.

²³⁰Vgl. M. Gatzemeier / R. Ebert, *Kosmos*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 4, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007), hier 1170.

²³¹Jonas, *Organismus und Freiheit*, 19.

²³²Ebd.

²³³Vgl. Gatzemeier/Ebert, *Kosmos*, 1170f.

²³⁴Vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 125–142.

²³⁵Vgl. Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*; Vittorio Hösle, *Hans Jonas‘ Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie*, in: Christian Wiese / Eric Jacobson (Hg.), *Weiterwohnlichkeit der Welt: zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin 2003.

behandelt, um sich von ihr abzugrenzen, zugleich aber um Kants moralphilosophischen Anspruch eigentlich erst zu erfüllen.²³⁶ Von wenigen Bemerkungen abgesehen scheint Jonas die Philosophie des Deutschen Idealismus dagegen eher als Problem zu betrachten, dem man nicht auf seinem eigenen Feld, sondern nur ‚von außen‘ beikommen könne, um ihn seiner „Weltlosigkeit“²³⁷ zu erinnern und diese zu überwinden.²³⁸ Gleichwohl täuscht dieser Schein. Die Proklamation einer *dialektischen* Freiheit des Lebens verweist unweigerlich auch auf Hegels dialektisches Denken.²³⁹ Und auch Schellings Überlegungen zur Naturphilosophie und zur menschlichen Freiheit scheinen einen Einfluss auf Jonas’ Verständnis von Freiheit und Subjektivität in der Natur ausgeübt zu haben.²⁴⁰

Der eigentliche Schlüssel zur Verbindung dieser zentralen Motive bei Jonas mit ihrer Tradition liegt aber in der Vermittlung durch Jonas’ Lehrer und Promotionsbetreuer Martin Heidegger, genauer in dessen phänomenologischer Ontologie in *Sein und Zeit*. Jonas expliziert den prägenden Einfluss Heideggers in seiner Dissertation über die antike Gnosis. Diese Arbeit sei „eine Anwendung von Heideggers Philosophie“²⁴¹: „Die Seinsstrukturen aus der reinen Daseinsanalyse werden zu konkreten Befragungshinsichten gegenüber geschichtlichen Daseinsformen“²⁴² verwendet und fruchtbar gemacht. Dass dieser prägende Einfluss in der philosophischen Biologie fortbesteht, konstatierte etwa Vittorio Hösle;²⁴³ welche Parallelen zwischen Jonas’ und Heideggers Gesamtwerken festzuhalten sind, führte Eric Jakob umfassend vor;²⁴⁴ wie dieser konkrete Bezug von Jonas’ Lebensphilosophie auf Heideggers Daseinsanalyse aber das Verständnis von Jonas’ Verantwortungsprinzip – und dessen vermeintlicher „Selbstevidenz“²⁴⁵ – erst erhellt, soll nachfolgend gezeigt werden.²⁴⁶ Hierzu werden Heideggers Strukturen des (menschlichen) Daseins skizziert und auf Jonas’ Darstellung des lebendigen Organismus bezogen (2.3.1).

²³⁶Vgl. etwa Jonas, *Erinnerungen*, 69. Mehr dazu in Kapitel 3.4.

²³⁷Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, 287.

²³⁸Vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 48f.

²³⁹Vgl. ebd., 159, vielsagend auch die Nennung im Epilog: 359.

²⁴⁰Vgl. Jesper Lundsryd Rasmussen, *Hans Jonas’ philosophische Biologie und Friedrich W. J. Schellings Naturphilosophie. Einleitende Bemerkungen zu einer Affinität*, in: *Res Cogitans* 11 (2016).

²⁴¹Jonas, *Erinnerungen*, 117.

²⁴²Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments H.51 / 33. Heft der ganzen Reihe), 4. Aufl., Nachdr. der Ausg. 1964, Göttingen 1988, 14.

²⁴³Vgl. Hösle, *Hans Jonas’ Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie*, 44.

²⁴⁴Vgl. Eric Jakob, *Martin Heidegger und Hans Jonas: Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*, Tübingen 1996.

²⁴⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 159.

²⁴⁶Damit soll eine Forschungslücke geschlossen werden, die auch Sebastian Poliwođa in seiner Arbeit zu den philosophischen Grundlagen von Jonas’ Bioethik offenließ, vgl. Poliwođa, *Versorgung von Sein*, 260 FN64. Zu Jakobs Skizzierung dieses Verhältnisses vgl. Jakob, *Martin Heidegger und Hans Jonas*, 254–258.

Im Anschluss daran wird das Verhältnis zu einigen weiteren prägenden philosophischen Ansätzen diskutiert (2.3.2), und die spezifische moralphilosophische Motivation skizziert, mit der Jonas die Existenzialontologie zu ergänzen sucht (2.3.3). Die leitende These lautet: Heideggers Existenzialontologie des Daseins bildet den ontologisch strukturierenden Rahmen, anhand dessen Jonas die Interpretation des Stoffwechsels in seiner philosophischen Biologie entwirft.²⁴⁷

2.3.1 Dasein als Leben

Den unmittelbarsten Hinweis auf Verbindungen zwischen Jonas' Lebensphilosophie und Heideggers Daseinsanalyse gibt die teils äußerst eigenwillige Wortwahl, die Jonas von Heidegger übernimmt. Formulierungen wie „Jeweiligkeit“²⁴⁸ deuten bereits auf Heideggers sprachpoetischen Eigenwillen hin.²⁴⁹ Darüber hinaus drängen sich in der Rede von Freiheit als dem „ontologischen Grundcharakter des Lebens als solchen“²⁵⁰ auch Erinnerungen an ähnliche Formulierungen Heideggers auf, z.B. in der Rede von einer „ontologische[n] Möglichkeit eines existentiellen eigentlichen Seins“²⁵¹, oder der existential-ontologischen „Freiheit zum Tode“²⁵².

Neben diesen oberflächlichen Indizien ist auch Jonas' beständige Rede vom „Sein“²⁵³, und auch vom „Dasein“²⁵⁴ zu erwähnen, die kaum als beliebige Präferenz im Ausdruck verstanden werden kann. Jonas versteht seine Verantwortungsethik nämlich explizit als einen Antwortvorschlag auf die „Frage nach dem Sinn von Sein“²⁵⁵, die Heideggers *Sein und Zeit* leitet. Die ontologische Fragerichtung in Jonas' Ethik soll dazu dienen, „aus dem Sinn des, selber zwar unbegründbaren, Seins von ‚Etwas überhaupt‘ vielleicht doch ein Warum für das Sollen bestimmten Seins zu erfahren“²⁵⁶.

In der Vorrede zu *Organismus und Freiheit* leitet der Verweis auf die existenzial-ontologische Daseinsanalyse gar das Werk ein. Die ersten beiden Sätze lauten:

„Auf die kürzeste Formel gebracht legt dieses Buch eine ‚ontologische‘ [engl. Ausgabe: ‚existential‘] Auslegung biologischer Phänomene vor. Der zeitgenössische Existentialismus, wie manche Philosophie vor ihm

²⁴⁷Vgl. entsprechend Horst Gronke, *Einleitender Kommentar zu diesem Band*, in: Horst Gronke (Hg.), *Organismus und Freiheit – Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/1), Freiburg, Berlin, Wien 2010, LXXXI–CXLVIII, hier CIIIff.

²⁴⁸Jonas, *Organismus und Freiheit*, 153.

²⁴⁹Vgl. dessen „Jemeinigkeit“: Heidegger, *Sein und Zeit*, 42.

²⁵⁰Jonas, *Organismus und Freiheit*, 160.

²⁵¹Heidegger, *Sein und Zeit*, 266.

²⁵²Ebd.

²⁵³Jonas, *Organismus und Freiheit*, 152ff. u.a.

²⁵⁴Ebd., 164.

²⁵⁵Heidegger, *Sein und Zeit*, 1.

²⁵⁶Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 101.

gebannt auf den Menschen allein blickend, pflegt *ihm* als einzigartige Auszeichnung und Last vieles von dem zuzusprechen, was im organischen Dasein als solchen wurzelt: damit entzieht er dem Verständnis der organischen Welt die Einsichten, welche die menschliche Selbstwahrnehmung zu seiner Verfügung stellt, und verfehlt darüber auch die wirkliche Scheidelinie zwischen Tier und Mensch.²⁵⁷

Den „zeitgenössische[n] Existentialismus“ identifiziert Jonas an anderer Stelle als Heideggers (frühe) Philosophie.²⁵⁸

Selbstverständlich ist die hier behauptete strukturelle Vorprägung von Jonas' ‚philosophischer Biologie‘ durch Heideggers Fundamentalontologie keine blanke Identität. Jonas behauptet etwa nicht, dass das Leben und alle Lebewesen ein Seinsverständnis ausbilden würden, in dem sich „*die Frage nach dem Sinn von Sein*“²⁵⁹ explizit stellt, wie Heidegger es für das menschliche Dasein beschreibt; mit dem Stoffwechsel wird keine thematische Ontologie ausgebildet. Aber schon in diesem einfachsten Lebensvorgang zeigt sich für Jonas ein je eigenes Seinsverhältnis, d.h. in Heideggers Diktion eine selbstbezügliche „Existenz“²⁶⁰. Die sinnvolle Interpretation dieser biologischen Existenz – d.h. für Jonas letztlich die Entwicklung einer ontologisch fundierten Ethik²⁶¹ – obliegt dem philosophischen Fragen von Menschen nach der eigenen und mit der Natur geteilten Grundlage. Um diese an *Sein und Zeit* orientierte Fragerichtung weiter zu plausibilisieren, werden nachfolgend einige wesentliche strukturelle Parallelen zwischen Heideggers Darstellung des Daseins und Jonas' Interpretation des organisch-stoffwechselnden Lebens erläutert. Die behandelten Aspekte orientieren sich dabei erneut an Jonas' Erläuterungen zum Stoffwechsel in der Abhandlung „Ist Gott ein Mathematiker?“²⁶².

²⁵⁷Jonas, *Organismus und Freiheit*, 3. Auch Coyne verfolgt diese Fährte und stellt noch einige weitere Bezüge zwischen Heidegger und Jonas' Naturphilosophie heraus: vgl. Lewis Coyne, *Hans Jonas: life, technology and the horizons of responsibility*, London, New York 2020, 39, 37–94.

²⁵⁸Vgl. den ursprünglich auch in *Organismus und Freiheit* integrierten Aufsatz: Jonas, *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*. Diese Identifikation der Existenzphilosophie und sogar des Existentialismus mit Heideggers frühem Denken ist Jonas' spezifischem Fokus als ehemaliger Heidegger-Schüler geschuldet. Für eine knappe Differenzierung vgl. K Hartmann, *Existenzphilosophie*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 2, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

²⁵⁹Heidegger, *Sein und Zeit*, 1.

²⁶⁰Ebd., 12.

²⁶¹Jonas gebraucht die Begriffe ‚ontologisch‘ und ‚existentiell‘ teilweise fast synonym, wie sich im Vergleich der deutschen mit der englischen Ausgabe zeigt. Vgl. das Vorwort in: Jonas, *Organismus und Freiheit*, 3–5. Auch der intendierte Übergang von der Biologie zur Ethik wird dort deutlich angezeigt.

²⁶²Vgl. „Ist Gott ein Mathematiker? Vom Sinn des Stoffwechsels“ (v.a. Abschn. VII und VIII) In Ebd., 125–188.

2.3.1.1 Formen der Sorge in Dasein und Leben

In Kapitel 2.2.5 wurde festgehalten, dass Jonas den biologischen Stoffwechsel als rudimentäres Selbstverhältnis interpretiert. Diese selbstbezogene Struktur soll als Ausgangspunkt für die Parallelisierung mit der Fundamentalontologie dienen. Es ist nämlich gerade diese aktive Selbstbezüglichkeit, die Heidegger in seinen Vorüberlegungen, wie die Frage nach dem Sinn von Sein denkend angegangen werden könnte, herausstellt: Das menschliche „Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht.“²⁶³ Das Mensch-sein zeichnet sich dadurch aus, dass es selbstbezogen und selbstinteressiert ist. Dieses selbstbezogene Sein nennt Heidegger zunächst „Existenz“²⁶⁴. Im weiteren Verlauf wird er herausstellen, dass dieses Sein des menschlichen Daseins in seiner Ganzheit die Sorge sei.²⁶⁵ Diese Erkenntnis erstehe wiederum aus der Analyse des Phänomens der Angst, die nicht dasselbe wie Furcht um etwas Bestimmtes ist, sondern Angst um „sein eigentliches In-der-Welt-sein-können“²⁶⁶. Angst und Sorge werden in ihrer Struktur aber nur durchsichtig, sofern sie in ihrer Beziehung zum Tod als „Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens“²⁶⁷ verstanden werden. Denn: „Im Sein zum Tode verhält sich das Dasein *zu ihm selbst* als einem ausgezeichneten Sein-können.“²⁶⁸

Jonas übersetzt diese Struktur des menschlichen Daseins in eine Struktur des Lebens als solchem. Das Sein des Lebens ist „zeitlich existierend“²⁶⁹, d.h. selbsterhaltend in der je eigenen Tätigkeit des Stoffwechsels. Zugleich ist diese Selbsterhaltung zu verstehen als „Interesse“²⁷⁰ und Sorge um dieses Leben in der Welt, und damit zunächst jeweils um sich selbst und die eigene Existenz. Sorge ist die Struktur des Daseins, anhand der Jonas das Phänomen des Lebens beschreibt. Sie beschreibt als Selbst-Sorge das Interesse um die jeweilige Selbst-Integrität und um die Verfügbarkeit und Offenheit von Raum und Nahrung in der je eigenen Welt des Lebewesens. Diese Umstände sind dem bloß stoffwechselnden Lebewesen selbstverständlich nicht bewusst, es pflegt kein Bewusstsein der Unabwendbarkeit des Todes. Aber empfundene Angst um sein Dasein in seiner Welt, ausgehend von einer konkreten Furcht vor dem Ableben, kann ihm ob seiner basalen „Innerlichkeit“²⁷¹ und Bedürftigkeit in Situationen der Not durchaus unterstellt werden.²⁷²

²⁶³ Heidegger, *Sein und Zeit*, 12.

²⁶⁴ Ebd.

²⁶⁵ Vgl. ebd., 182.

²⁶⁶ Ebd., 187.

²⁶⁷ Ebd., 250.

²⁶⁸ Ebd., 252.

²⁶⁹ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 161.

²⁷⁰ Ebd., 165.

²⁷¹ Ebd., 164.

²⁷² Vgl. ebd., 17.

Zugleich erschöpft sich diese Sorgestruktur aber nicht in bloß partikularer Selbst-Sorge. In seiner Anknüpfung an Aristoteles versteht Jonas das biologische Konzept der Selbsterhaltung nicht nur als individuellen Kampf ums Überleben gegen die Umwelt, sondern auch als Erhaltung der eigenen Nachkommen, Population oder gar Spezies.²⁷³ Die Sorge des Lebens ist in dieser Interpretation nicht nur ein vereinzelter Wille zum Leben, sondern eine Sorge um das Dasein selbigen Lebens. In Jonas' Vokabular zeichnet sich das Leben durch die Form aus. Diese ist entsprechend schon als jeweilige mitzuverstehen, d.h. als differenziert in Arten und Gattungen.

Die Struktur der Sorge ist auch bei Heidegger nicht nur exemplarisch egozentrisch als Selbst-Sorge zu verstehen, sondern umfassender. Er stellt dazu heraus: „Sorge kann nicht ein besonderes Verhalten zum Selbst meinen, weil dieses ontologisch schon durch das Sich-vorweg-sein charakterisiert ist; in dieser Bestimmung sind aber auch die beiden anderen strukturalen Momente der Sorge, das Schon-sein-in... und das Sein-bei... *mitgesetzt*.“²⁷⁴ Das „Sich-vorweg-sein“ betrifft die zukunftsbezogene Weise des Daseins, das seine bloße Situation immer schon transzendiert, und „als Sein zum Seinkönnen“²⁷⁵ in Zukunft und Umfeld vorausgreift, um jeweilige Ziele und Zwecke zu verfolgen. Es ist die „Seinsstruktur des wesenhaften ‚es geht um...‘“²⁷⁶ Hierüber setzt sich Dasein zu seiner aktuellen Position in ein Verhältnis. Mit solchem Vorausgriff hat es sich schon in einem Umfeld und bei anderem verortet. Sorge umfasst damit schon die Umwelt und die anderen, bei denen das Selbst sich vorfindet. Diese Horizonte sind Teil derselben Form der Sorge, einerseits als Umwelt zum Zweck des Besorgens, andererseits als Mitwelt der Fürsorge.²⁷⁷ Die Sorge als Sein des Daseins integriert sich aus Selbst-Sorge, Besorgen und Fürsorge.

Heidegger stellt Sorge als „formal existenziale Ganzheit“²⁷⁸ des Daseins vor, d.h. als Totalität der Bedingungen der Möglichkeit für jeweilige Existenz und als Grundstruktur des In-der-Welt-seins.²⁷⁹ In dieser Rolle ist sie nicht objektiv feststellbar; es gibt kein positiv Seiendes, kein empirisches Datum, das ihr (Nicht-)Vorhandensein nachweisen könnte. Sie ist die allgemeine Struktur menschlichen Daseins, in der ein Besorgen von objektiv-wissenschaftlichen Erkenntnissen erst sinnvoll denkbar wird. In diesem Status hat sie keine Ausdehnung oder bestimmbare Grenze. Wohl aber können einzelne ihrer Momente sichtbar gemacht und verstanden werden. Heidegger nennt als Beispiel hierfür u.a. die Biologie: „Leben ist eine eigene Seins-

²⁷³Vgl. Aristoteles, *Über die Seele: griechisch-deutsch*, hg. v. Horst Seidl, übers. v. Willy Theiler (Philosophische Bibliothek 476), Hamburg 1995, 415af.

²⁷⁴Heidegger, *Sein und Zeit*, 193.

²⁷⁵Ebd., 192.

²⁷⁶Ebd.

²⁷⁷Vgl. ebd., 193.

²⁷⁸Ebd., 192.

²⁷⁹Vgl. ebd., 12; 192.

art, aber wesentlich nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation; sie bestimmt das, was sein muß, daß so etwas wie Nur-noch-leben sein kann.²⁸⁰ Dies scheint die Idee in Jonas' philosophischer Biologie zu sein, in der die Sorge als Form des Lebens angesetzt ist. In dieser ‚Anwendung‘ lassen sich dann Grenzen der jeweiligen Sorge ziehen, die der jeweiligen Lebensform entsprechen: die jeweilige Sorge wird verstanden als beschränkt auf die jeweilige Art und Umwelt. Nur in der vollen, nicht-privativen Fülle menschlicher Sorge bleibt die Integration auf das Phänomen des Lebens als solchem, das alle Lebewesen über Artgrenzen hinaus teilen, erhalten.²⁸¹

2.3.1.2 Existentielle Freiheit und faktische Notwendigkeit

In der grundlegenden Form der Sorge liegt laut Heidegger schon ein Sich-vorweg-sein. Dieses beschreibt die Struktur des jeweiligen „Freisein[s] für das eigenste Sein-können und [...] zeigt sich in einer ursprünglichen, elementaren Konkretion in der Angst.“²⁸² Dieses je eigene Freisein als strukturelles Sich-vorweg-sein „charakterisiert das In-der-Welt-sein“²⁸³ als solches. Damit ist es je schon in einer Welt verortet. „Das Sich-vorweg-sein besagt voller gefaßt: *Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt*.“²⁸⁴ Das Sich-vorweg-sein setzt sich in ein Verhältnis zu seinem Ausgang, seiner Welt; es ist ein je bedingtes in Notwendigkeiten der jeweiligen ‚Welt‘. „Anderer gewendet: Existieren ist immer faktisches. Existenzialität ist wesentlich durch Faktizität bestimmt.“²⁸⁵

In diesem Begriff des Freiseins liegt die Verknüpfung mit Jonas' ontologischem Freiheitsbegriff. Dieses existentielle Freisein ist für Jonas (noch) kein freies Entscheiden und Handeln, kein eigentliches Anfangen-können, sondern ‚nur‘ ein Freisein für je eigene Möglichkeiten, allgemein der Möglichkeit des Daseins und In-der-Welt-seins selbst. Diese Möglichkeiten sind faktisch bedingt, in der Form des ‚bloßen‘ Lebens als Stoffwechsel gewissermaßen als bloße Freiheit zur notwendigen Selbsterhaltung und Ernährung. Diese dialektische Freiheit zeigt sich nur gegenüber der letzten Not des Nicht-sein-könnens, in der Angst vor dem Tod.²⁸⁶ Sie hat kaum etwas zu tun mit einem ‚freien Willen‘ oder einer menschlichen Handlungsfreiheit, sondern als zeitlich begrenztes Freisein zum eigenen Leben-können bildet sie nur ein Moment unter anderen, die mit Jonas den vollen Begriff menschlicher Freiheit ausmachen.

²⁸⁰Ebd., 50; vgl. 58.

²⁸¹Die eigentliche Sorge um dieses Ganze des Lebens bezeichnet Jonas als Verantwortung der Menschheit, wie im Kapitel 2.6 gezeigt werden soll.

²⁸²Heidegger, *Sein und Zeit*, 191.

²⁸³Ebd., 192.

²⁸⁴Ebd.

²⁸⁵Ebd.

²⁸⁶Vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 17.

In Heideggers Begriff des Freiseins, das strukturell als Sich-vorweg-sein gefasst ist, erscheint zugleich der Ansatzpunkt für die von Jonas herausgestellte Zweckorientierung. Die Freiheit des Lebens ist Freiheit zu je eigenen Zwecken, und allgemein Freiheit zur Selbsterhaltung als Selbst-Zweck. Die „Seinsstruktur des wesenhaften ,es geht, um...“²⁸⁷ liegt in der Sorge selbst als je eigenes Freisein zur je eigenen Sorge (Selbst-Sorge, Für-Sorge und Besorgen).

2.3.1.3 Selbst und Welt

Mit der faktischen Bedingtheit des existentialen Freiseins ist der ‚Rahmen‘ angesprochen, in dem diese Seinsweisen statthaben: das In-der-Welt-sein, „das wir auch den *Umgang in der Welt* und *mit dem innerweltlichen Seienden* nennen.“²⁸⁸ In-der-Welt-sein äußert sich vornehmlich als Umgang im „hantierende[n], gebrauchende[n] Besorgen, das seine eigene ‚Erkenntnis‘ hat.“²⁸⁹ Dinge in der ‚Welt‘ begegnen entsprechend nicht als definierte ‚Objekte‘, sondern als „*Zeug*.“²⁹⁰ Dieses „ist wesentlich ‚etwas, um zu ...“²⁹¹, d.h. es ist brauch- und nutzbar – oder nicht –, verdaulich und genießbar – oder nicht. Die Weltlichkeit strukturiert das Sein des Daseins in der je eigenen ‚Welt‘, d.h. innerhalb der Vielzahl von Zeug, das je begegnet und besorgt wird, entsprechend seiner „*Zuhandenheit*“²⁹². Diese Strukturierung ist selbst Teil des In-der-Welt-seins, d.h. sie gehört zum Existieren des Daseins, dem anderes Sein in weltlicher Form begegnet.

Laut Heidegger bleibt aber fraglich, wie Welt als die Einheit dessen, worin Dasein ist, anders denn als objektiver Zusammenhang von Seienden, d.h. als kausaldeterminierte Systematik sein kann. „Die Frage erhebt sich: wie ist so etwas wie Welt in seiner Einheit mit dem Dasein ontologisch möglich? In welcher Weise muß Welt *sein*, damit das Dasein als In-der-Welt-sein existieren kann?“²⁹³ Seine Antwort hierauf lautet, dass Welt schon im Voraus „transzendent [sei]. Sie muß schon ekstatisch erschlossen sein, damit aus ihr her innerweltliches Seiendes begegnen kann. [...] Die Welt ist gleichsam schon ‚weiter draußen‘, als es je ein Objekt sein kann.“²⁹⁴ Das heißt, erst vor dem Horizont von Welt, den Dasein in seinem Existieren selbst transzendiert, zu dem es immer schon übertritt, begegnet ‚Welt‘ als Zeug oder Objekte. Die Welt als Phänomen ist transzendent, indem sie in der transzendierenden

²⁸⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, 192.

²⁸⁸ Ebd., 66f.

²⁸⁹ Ebd., 67.

²⁹⁰ Ebd., 68.

²⁹¹ Ebd.

²⁹² Ebd., 69.

²⁹³ Ebd., 364.

²⁹⁴ Ebd., 366.

Bewegung des Daseins strukturiert wird.²⁹⁵ „Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit.“²⁹⁶

In dieser Bewegung selbst-transzendierenden Zeitigen bezieht Dasein sich auf sich selbst. Wie bereits herausgestellt wurde, ist das Sein des Daseins in seiner Ganzheit Sorge, wozu auch das Besorgen um seiner selbst willen gehört. In diesem Transzendieren zur ‚Welt‘ gründet sich Sorge auch als Selbstbezüglichkeit um seiner selbst willen im Besorgen von Zeug.²⁹⁷ Im Beziehen auf anderes entsteht auch der jemeinige Selbst-Bezug.

Jonas benennt solchen Selbst-Bezug des Lebens in Beziehung auf anderes mit dem Begriff der „Intentionalität als eine[m] Grundcharakter des Lebens.“²⁹⁸ Mit der bedürftigen Selbst-Transzendenz des Lebens „,hat‘ es ‚Welt‘“²⁹⁹, d.h. es ist wählend bezogen auf verfügbaren Stoff um seines Stoffwechsels willen. Welt ist „die grundsätzliche Bedingung für Erfahrung: ein Horizont, aufgetan durch die bloße Transzendenz des Mangels“³⁰⁰, d.h. des Besorgens um seiner selbst willen.

2.3.1.4 Innerlichkeit und Seinsverständnis

In diesem selbst-transzendierenden Weltverhältnis besteht zugleich ein Selbstverständnis, das Jonas unter dem Titel von „Innerlichkeit oder Subjektivität“³⁰¹ beschreibt. Die strukturell entsprechenden Bestimmungen sind in *Sein und Zeit* im Rahmen der Erläuterung von „*In-Sein als solchem*“³⁰² zu finden, wo auch Bezüge zum Subjekt-Objekt-Verhältnis diskutiert werden. Das In-Sein ist immer auch In-der-Welt-sein, aber im Fokus auf das In-Sein wird die Seinsweise hervorgehoben, wie Dasein in der Welt ist. Diese Weise wird am Beispiel ihres Modus des Welterkennens herausgestellt, da die Frage der Erkenntnis von Welt laut Heidegger im Zentrum der philosophischen Tradition steht.³⁰³ Die Frage des Erkennens i.S. einer Objekt-Erkenntnis durch ein Subjekt wird so auf das In-Sein rückbezogen, dass Erkennen als „ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein“³⁰⁴ vorgestellt wird. Dem identifizierenden Erkennen geht der Modus des Besorgens voraus: „Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer *Defizienz* des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt.“³⁰⁵ Erst

²⁹⁵ Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von „Sein und Zeit“* (Klostermann Rote Reihe 66), 4., unveränd. Aufl., Frankfurt 2014, 68ff.

²⁹⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, 365.

²⁹⁷ Vgl. ebd., 84.

²⁹⁸ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 164.

²⁹⁹ Ebd., 162.

³⁰⁰ Ebd.

³⁰¹ Ebd., 164.

³⁰² Heidegger, *Sein und Zeit*, 52.

³⁰³ Vgl. ebd., 59.

³⁰⁴ Ebd., 61.

³⁰⁵ Ebd.

durch ein defizientes Scheitern des Besorgens stellen sich also Fragen nach objektiver Erkenntnis und subjektivem Erkennen.

Weiter wird unter dem Titel des In-Seins die konstitutive Bedeutung des Ausdrucks ‚Dasein‘ erläutert: „Das Seiende, das wesenhaft durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, *ist selbst je sein*, ‚Da‘.“³⁰⁶ Dieses Seiende ist nicht schlicht neben anderem vorzufinden, sondern sein Seinsmodus ist derjenige, in dem erst ein ‚Da‘, ein ‚Hier und Jetzt‘ konstituiert wird, innerhalb dessen seiende Dinge vorgefunden werden können. Da-Sein konstituiert in seinem Sein Weltbezug und Selbstbezug. In-Sein als Da-Sein wird entsprechend dieser Prämisse weiter ausgeführt: „Die beiden gleichursprünglichen konstitutiven Weisen, das Da zu sein, sehen wir in der *Befindlichkeit* und im *Verstehen* [...] Befindlichkeit und Verstehen sind gleichursprünglich bestimmt durch die *Rede*.“³⁰⁷

Unter dem Titel „Befindlichkeit“ wiederum wird der grundlegende Modus dessen beschrieben, was sich alltäglich konkret äußert als „die Stimmung, das Gestimmtsein.“³⁰⁸ Diese sind keine isolierten Phänomene einer abgekapselten Psyche, sondern die „*Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf ... allererst möglich*.“³⁰⁹ In der Stimmung ist also ein ‚ganzheitlicher‘ Weltbezug gegeben, der sich als ‚innerliches‘ Selbstempfinden zeitigt. Zugleich ist in der Befindlichkeit die Bedingung für Affektion durch die Welt überhaupt gegeben: „*In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann*. Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ‚bloßen Stimmung‘ überlassen.“³¹⁰ Mit dem Phänomen der Furcht wird der explizit selbstbezogene Modus der Befindlichkeit thematisiert: mit den Aspekten von Furcht „kommt die Struktur der Befindlichkeit überhaupt zum Vorschein.“³¹¹ Im verwandten Phänomen der Angst gelangt solche Selbsterhellung zu eigener Ganzheit, wie oben angesprochen wurde.

Ein weiterer Modus des Da-Seins ist das Verstehen. Das Verstehen betrifft ursprünglich das Selbstverhältnis des Daseins, welches um seiner selbst willen existiert, d.h. dem es um sein Sein selbst geht:

„Im Worumwillen ist das existierende In-der-Welt-sein als solches erschlossen, welche Erschlossenheit Verstehen genannt wurde. Im Verstehen des Worumwillen ist die darin gründende Bedeutsamkeit [der Welt] miterschlossen. [...] Worumwillen *und* Bedeutsamkeit sind im

³⁰⁶Ebd., 132.

³⁰⁷Ebd., 133.

³⁰⁸Ebd., 134.

³⁰⁹Ebd., 137.

³¹⁰Ebd., 137f.

³¹¹Ebd., 140.

Dasein erschlossen, besagt: Dasein ist Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um es selbst geht.³¹²

In solchem Selbstverstehen wird grundlegend auch Welt in ihrer jeweiligen Bedeutung für das eigene „Worumwillen“, für das Selbst-Interesse verstanden. Diese Bedeutsamkeit strukturiert die Welt des Daseins, sie ermöglicht erst ihre Zergliederung in einzelne Seiende, die miteinander in einer „Bewandnisganzheit“³¹³ stehen, je nach ihrer Bedeutung für das Dasein. Damit wird wiederum eine Abhängigkeit des Daseins von ‚Welt‘, d.h. von verschiedenem „Zeug“³¹⁴ in dessen Zusammenhang deutlich: „Dasein ist als solches je dieses, mit seinem Sein ist wesenhaft schon ein Zusammenhang von Zuhandenem entdeckt – Dasein hat sich, sofern es *ist*, je schon auf eine begegnende ‚Welt‘ angewiesen, zu seinem Sein gehört wesenhaft diese *Angewiesenheit*.“³¹⁵

Zugleich meint Selbstverstehen des In-der-Welt-seins aber auch ein Vermögen gegenüber sich selbst und seiner Welt: „Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können. [...] Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist. [...] Die Möglichkeit als Existenzial [...] ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins“³¹⁶. Das Selbstverstehen umfasst also ursprünglich keine spezifisch vorhandenen Eigenschaften wie Triebe oder bestimmte Grundbedürfnisse, sondern das eigene Sein-können überhaupt. „Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins *für* das eigenste Seinkönnen. Das Möglichsein ist ihm selbst in verschiedenen möglichen Weisen und Graden durchsichtig.“³¹⁷ Im Selbstverstehen ist also das Freisein zum je eigenen Sein in einem rudimentären Maße immer schon mitverstanden.

Hier liegt der oben angesprochene Ansatz für die existenziale Freiheit des Daseins. Diese Freiheit wird zugleich als Selbstverständnis entwickelt, d.h. als Moment der je eigenen Selbstsorge. Beide ‚Seiten‘ des Verstehens, Welt- und Selbst-verstehen finden statt als ein Entwerfen, das immer schon in Wechselwirkung mit Befindlichkeit und Welt steht. Im Verstehen entwirft Dasein sich selbst und seine Welt ‚immer neu‘: „Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*.“³¹⁸

Das Selbstverstehen stellt Heidegger entsprechend der europäischen Philosophie-tradition als ein formalisiertes Sehen vor: „Das Verstehen macht in seinem Entwurfcharakter existenzial das aus, was wir die *Sicht* des Daseins nennen. [...] Die

³¹²Ebd., 143.

³¹³Ebd., 87.

³¹⁴Ebd., 68.

³¹⁵Ebd., 87.

³¹⁶Ebd., 143f.

³¹⁷Ebd., 144.

³¹⁸Ebd., 145.

Sicht, die sich primär und im ganzen auf die Existenz bezieht, nennen wir die *Durchsichtigkeit*.³¹⁹ Diese Selbst-Durchsichtigkeit grenzt Heidegger von einer subjektiven Selbsterkenntnis ab. Letztere gründe vielmehr in der existenzialen Durchsichtigkeit. Diese gibt in der Struktur der Sorge die verstehend-selbstbezügliche Form vor, der auch eine subjektive Selbsterkenntnis folgt. Diese isoliert aber laut Heidegger diese Form in einem ‚reinen‘ Subjekt gegenüber ‚äußeren‘ Objekten, die beide als statisch vorhandene Seiende gefasst werden.³²⁰ Die Selbsterkenntnis ist für Heidegger demnach ein „Aufspüren und Beschauen eines Selbstpunktes“³²¹. Wird dieser ‚Selbstpunkt‘ als Ausgangspunkt des Denkens begriffen wie in Descartes‘ ‚cogito‘, so folgt ein dualistisches Verständnis von ‚Welt‘, die in subjektive *res cogitans* und objektive *res extensa*, bzw. Geist und Natur zerfällt.³²² Dem will Heidegger vorbeugen, indem er das Verstehen als vorausgehendes Existenzial entwirft, das eine subjektive Erkenntnis erst ermöglicht. Dabei wird auch der Charakter der „Angewiesenheit“³²³ entgegen einer vermeintlichen Selbstgenügsamkeit des denkenden Subjekts betont.

Die dritte ursprüngliche Modifikation des In-Seins bezeichnet Heidegger als Rede. „Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins *spricht sich als Rede aus*.“³²⁴ In diesem Modus wird erneut deutlich gemacht, dass Dasein grundlegend im Plural gedacht werden muss. Das Dasein ist im Voraus nie allein, sondern immer schon im Mitsein mit anderem Mitdasein.³²⁵ „Mitdasein ist wesenhaft schon offenbar in der Mitbefindlichkeit und im Mitverstehen. Das Mitsein wird in der Rede ‚ausdrücklich‘ *geteilt*, das heißt es *ist* schon, nur ungeteilt als nicht ergriffenes und zugeeignetes.“³²⁶ Laut Heidegger gibt es also kein (menschliches) Dasein, das sein Dasein nicht mit anderen teilt und mit diesen im Austausch steht. Auch darin wird die Ablehnung eines ursprünglich solipsistischen Subjektivismus deutlich.

Mit diesen Skizzen von Befindlichkeit, Verstehen und Rede als grundlegender Modi des In-Seins sind die Grundstrukturen angezeigt, die Jonas‘ Darstellung der Innerlichkeit des Lebens leiten. Ausgehend vom Selbstinteresse beschreibt er das Weltverhältnis i.S. von „Modi wählender *Beziehung*“³²⁷, die man als Weisen des Besorgens verstehen kann. In dieser Weise des In-der-Welt-seins liegt einerseits die Möglichkeit zu „Affizierbarkeit“³²⁸, die Heidegger ausgehend von der Befindlichkeit

³¹⁹Ebd., 146.

³²⁰Vgl. ebd., 60.

³²¹Ebd., 146.

³²²Vgl. ebd., 89ff.

³²³Ebd., 87.

³²⁴Ebd., 161.

³²⁵Vgl. ebd., 114ff.

³²⁶Ebd., 162.

³²⁷Jonas, *Organismus und Freiheit*, 164.

³²⁸Ebd., 165.

beschreibt. In der Stimmung gegenüber der Welt ist ein weltbezogenes Selbstempfinden gegeben. In Jonas' Worten:

„In der Affektion durch ein Fremdes fühlt das Affizierte sich selbst. [...] Gleichzeitig aber, über den bloß inneren, selbstbezüglichen Erregungszustand hinaus und durch ihn wird die Gegenwart des Affizierenden gefühlt [...Es] öffnet sich ein Spalt in der Verslossenheit geteilten Seins und entriegelt eine Dimension, in der die Dinge neues, vervielfältigtes Sein im Modus des Objekts gewinnen: es ist die Dimension der darstellenden Innerlichkeit.“³²⁹

Über ein ganzheitlich weltbezogenes Selbstgefühl hinaus werden also Dinge in der Welt als unterschiedene wahrgenommen. Jonas benennt diese als „im Modus des Objekts“ gewonnene, d.h. nicht objektiv erkannte, aber in der Weise des Verstehens vernommen, welche auch objektive Erkenntnis leitet. Die vom bloßen Leben gewonnenen Dinge sind stattdessen auf ihre „Besonderheit und Dringlichkeit“³³⁰ hin verstanden, d.h. ihre Bedeutsamkeit im Zusammenhang der besorgenden Angewiesenheit des Daseins. Dieses Verstehen von Dingen erstet zugleich aus der „darstellenden Innerlichkeit“, die sich als die Weise des In-der-Welt-seins deuten lässt, welche im Verstehen des eigenen Sein-könnens das eigene Sein auf die Bedeutsamkeit des weltlich Begegnenden hin entwirft. So „öffnet sich ein Spalt in der Verslossenheit geteilten Seins“, d.h. für je eigenes Dasein wird Welt und anderes Dasein erschlossen. In solcher Erschlossenheit des Verstehens gewinnt lebendiges Dasein sein Vermögen, „selektiv und ‚informiert‘ statt nur blinde Dynamik zu sein.“³³¹

In dieser verstehenden Offenheit wird die jeweilige Lebens-Form „Subjektpol einer Kommunikation mit Dingen, die enger als die zwischen bloß physischen Einheiten ist, und so erstet das genaue Gegenteil von Vereinzelung aus der Vereinzelung des organischen Subjektes selbst.“³³² Der „Subjektpol“ erstet also aus der strukturellen Form des lebendigen Daseins. Damit erschließt es sich als in eine intersubjektive Kommunikation eingebunden, in seine Möglichkeit der Mitteilung im Mitsein mit anderen. Entgegen einer quasi-solipsistischen Entdeckung der objektiven ‚Welt da draußen‘ durch ein einzelnes Subjekt versucht Jonas also wie Heidegger zu betonen, dass diese Spaltung nur in Seinsverbundenheit des lebendigen Daseins entsteht.

³²⁹Ebd.

³³⁰Ebd., 164.

³³¹Ebd., 166.

³³²Ebd.

2.3.1.5 Zeitlichkeit

Heidegger präsentiert die Zeitlichkeit als diejenige Struktur, in der das Dasein sich in seiner Sorge eigentlich erst zeitigt, d.h. die überhaupt begründet, was menschliches Dasein eigentlich ist, gegenüber Oberflächen-Beschreibungen der Spezies Mensch durch Sozial- und Naturwissenschaften. Die Zeitlichkeit ist „der ontologische Sinn der Sorge“³³³, d.h. der grundlegende Entwurf des Daseins, der dieses als Sorge erst ermöglicht.³³⁴ Die eigentlich ursprüngliche Dimension der Zeitlichkeit ist die Zukunft, i.S. eines „sich auf sich *Zukommen*-lassen[s]“³³⁵. Vergangenheit als Gewesenheit und Gegenwart als Gegenwärtigen entspringen „in gewisser Weise der Zukunft.“³³⁶ Mit dieser wird zugleich die wesentliche Endlichkeit der Zeitlichkeit herausgestellt, da diese immer auf die letzte Möglichkeit des Daseins bezogen bleibt: den Tod, der die eigentliche Zeitlichkeit bestimmt. „Die ursprüngliche und eigentliche Zukunft ist das Auf-sich-zu, aus *sich*, existierend als die unüberholbare Möglichkeit der Nichtigkeit.“³³⁷

Die ekstatische Zeitlichkeit als ganze bildet den Horizont, vor dem sich das Da und die Welt des Daseins zeitigen.³³⁸ Aus dieser Zeitlichkeit des Daseins erweist sich weiter seine Geschichtlichkeit, die die zeitliche Geschehensstruktur des Daseins-in-der-Welt beschreibt.³³⁹ „*Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins.*“³⁴⁰ Dieses Geschehen hängt ebenfalls wesentlich mit der Endlichkeit zusammen: „*Das eigentliche Sein zum Tode, das heißt die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins.*“³⁴¹ Die Geschichte als ein Geschehen in der Welt – „*Welt-Geschichte*“³⁴² – ist dieser eigentlichen Geschichtlichkeit nachgeordnet.

Diesem uneigentlichen Modus der Geschichtlichkeit entspricht eine uneigentliche Zeitlichkeit, die sich im „vulgäre[n] Zeitbegriff“³⁴³ äußert. Dieser bezeichnet eine Zeitvorstellung i.S. des linear-gleichförmigen Nacheinander der Jetztpunkte des Sekundenzeigers, d.h. eines scheinbar objektiven „Fluß“ der Jetzt, als ‚Lauf der Zeit‘³⁴⁴, der sich gleichmäßig einteilen und messen lässt wie der Strom einer Sanduhr. Dieses Zeitverständnis „sieht das Grundphänomen der Zeit im *Jetzt* [...], das

³³³Heidegger, *Sein und Zeit*, 301.

³³⁴Vgl. ebd., 324.

³³⁵Ebd., 325; vgl. 329.

³³⁶Ebd., 326.

³³⁷Ebd., 330.

³³⁸Vgl. ebd., 365. Vgl. auch die Erläuterung oben zur Transzendenz des Daseins.

³³⁹Vgl. ebd., 375.

³⁴⁰Ebd., 388.

³⁴¹Ebd., 386.

³⁴²Ebd., 387.

³⁴³Ebd., 405; vgl. 329.

³⁴⁴Ebd., 422.

man ‚Gegenwart‘ nennt.³⁴⁵ Der Zeitstrom fließt gewissermaßen unendlich durch diese Gegenwart. Dazu gehört zu diesem Zeitverständnis u.a. ein Geschichtsverständnis, das das Geschehen des Daseins als Ablauf von ontischen Begebenheiten deutet, die vom Vergangenen mechanisch bestimmt bleiben.³⁴⁶

Analog unterscheidet Jonas eine „biologische Zeit“³⁴⁷. In dieser „ist das Leben immer auch schon, was es sein wird und gerade sich anschickt zu werden: in seinem Fall ist die extensive Ordnung von Vergangenheit und Zukunft intensiv umgekehrt.“³⁴⁸ In einer solchen Geschichtlichkeit entzieht sich das Leben dem „lineare[n] Zeitschema des Vorher und Nachher, [...] das im Äußeren, bloß Physischen gilt“³⁴⁹. In dieser Zeitlichkeit liegt für Jonas „die Wurzel der teleologischen oder finalistischen Natur des Lebens: ‚Zweckhaftigkeit‘ ist in erster Linie ein dynamischer Charakter einer gewissen Weise zu sein“³⁵⁰.

2.3.2 Subjektive Dialektik oder Ontologie: weitere Referenzen

Der obige Entwurf einiger Strukturmomente des Daseins aus Heideggers *Sein und Zeit* sollte zeigen, inwiefern Jonas’ „ontologische‘ Auslegung biologischer Phänomene“³⁵¹ von der Fundamentalontologie seines Lehrers vorgeprägt ist. Damit soll nicht behauptet werden, dass Jonas ‚bloß‘ ein Schüler Heideggers wäre, der ausschließlich dessen aufgegebenes Projekt weitertreibt. Aber Jonas ist *auch* ein solcher Schüler, und zwar in größerem Maße als seine Verweise in *Organismus und Freiheit* vermuten lassen. Insbesondere die Beschreibung des stoffwechselnden Lebens folgt den Strukturen des Daseins aus *Sein und Zeit*.

Dennoch bleibt die Frage, ob diese Deutung sich verteidigen lässt trotz der von Jonas als zentral hervorgehobenen Begrifflichkeiten der aristotelischen „Form“³⁵², der an Hegel erinnernden „Dialektische[n] Freiheit“³⁵³, und der titelgebenden Betonung des „Organismus“ sowie dessen „Subjektivität“³⁵⁴, die alle im Zusammenhang von *Sein und Zeit* nicht explizit behandelt oder – im Falle der Subjektivität – scheinbar abgewiesen werden. Im Folgenden sollen einige weitere Referenzen und Einflüsse gezeigt werden, die allerdings allesamt nicht anstelle des Heidegger’schen

³⁴⁵Ebd., 426f.

³⁴⁶Vgl. dazu die von Heidegger zitierten Erläuterungen des Grafen Yorck zur „*generische[n] Differenz zwischen Ontischem und Historischem*“: Ebd., 399.

³⁴⁷Jonas, *Organismus und Freiheit*, 167.

³⁴⁸Ebd., 168.

³⁴⁹Ebd.

³⁵⁰Ebd.

³⁵¹Ebd., 3.

³⁵²Ebd., 152.

³⁵³Ebd., 159.

³⁵⁴Ebd., 164.

Einflusses zu nennen sind, sondern denen sich Jonas jeweils über die Vermittlung durch Heidegger nähert.³⁵⁵

2.3.2.1 Aristotelische Erinnerungen

In der Tat stellt Jonas seine Erläuterung zum Stoffwechsel nicht als daseinsanalytisch, sondern als „aristotelische[...] Erinnerung“³⁵⁶ vor, v.a. an Aristoteles' Manuskript *Über die Seele*.³⁵⁷ Aristoteles beschreibt das Prinzip des Lebens als die tätige Vollendung eines organischen Körpers.³⁵⁸ Dieses Prinzip ist die Seele, und zwar gleichermaßen als Form, Zweck und Wirkursache des Lebens.³⁵⁹ Jonas betont entsprechend die Form des Lebens gegenüber seiner Stofflichkeit, und die Zweckorientierung, beides unter der Prämisse einer jeweiligen Freiheit eigenen Wirkens. Zweifelsohne ließen sich in Jonas' Erläuterungen auch einige weitere ‚aristotelische‘ Züge herausstellen, wie er selbst bekennt.³⁶⁰ Allerdings ist diese aristotelische Grundprägung kaum gegen die These von einer Prägung durch Heideggers Daseinsanalyse vorzubringen, insofern *Sein und Zeit* selbst weitgehend von der Auseinandersetzung mit Aristoteles beeinflusst ist.³⁶¹ Eine wesentliche Variation teilt Jonas' Lebensbegriff dagegen mit Heideggers Beschreibung des Daseins, nämlich die fundamentale Endlichkeit des lebendigen Daseins entgegen Aristoteles' Annahme der Teilnahme aller Lebewesen am Ewigen.³⁶²

Dazu lautet die hier vertretene Position nicht, dass die Einflüsse seitens anderer Autoren und Ansätze für Jonas' Konzeption nicht wichtig wären. Allerdings zeigen diese Einflüsse sich bei Jonas als solche, die über Heideggers Einfluss vermittelt sind. Dies betrifft auch die aristotelischen Motive, in Bezug auf welche Jonas noch in späten Jahren betont, dass Heidegger deren Studium seinen Studierenden nachdrücklich ans Herz legte.³⁶³

³⁵⁵Vgl. zu weiteren Einflüssen Francesca Michelini, *Naturphilosophie*, in: Michael Bongardt u.a. (Hg.), *Hans Jonas-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Berlin 2021, 59–63.

³⁵⁶Jonas, *Organismus und Freiheit*, 168.

³⁵⁷Vgl. ebd., 12.

³⁵⁸Vgl. Aristoteles, *Über die Seele*, 412af.

³⁵⁹Vgl. ebd., 415b.

³⁶⁰Vgl. Jonas, *Erinnerungen*, 325.

³⁶¹Vgl. Alfred Denker u.a. (Hg.), *Heidegger und Aristoteles* (Heidegger-Jahrbuch 3), Freiburg 2007; Dimitrios Yfantis, *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles: Ihre Entstehung und Entfaltung sowie ihre Bedeutung für die Entwicklung der frühen Philosophie Martin Heideggers (1919–1927)* (Philosophische Schriften 75), Berlin 2009, 545.

³⁶²Vgl. Aristoteles, *Über die Seele*, 415a; dagegen Jonas' analoge Kritik an Whitehead: Jonas, *Organismus und Freiheit*, 187.

³⁶³Vgl. Jonas, *Erinnerungen*, 82f.

2.3.2.2 Freiheit und Dialektik: Hegel und Whitehead

Die Heidegger'sche Vermittlung gilt auch für den zentralen Begriff der Freiheit in Jonas' Erörterung, dessen Korrelat bei Heidegger oben im Begriff des Freiseins vorgestellt wurde. Im Hintergrund steht dabei auch die Naturphilosophie des Deutschen Idealismus, die um den Begriff der subjektiven Freiheit förmlich ‚kreist‘.³⁶⁴ Verbindungen zu Schelling beispielsweise ließen sich ausgehend von Heideggers Schelling-Seminar 1927 aufzeigen, an dem auch Jonas teilnahm.³⁶⁵ Dabei wäre die Vermittlung über Heidegger offenkundig.

Noch naheliegender scheint aber eine Interpretation, die Jonas' Unterfangen auf den Spuren Hegels deutet. Der Begriff einer „dialektischen Freiheit“ lässt sich so am einfachsten verstehen. Auch bei der Erläuterung der evolutionären Entwicklung verweist Jonas entsprechend auf die Möglichkeit einer „dialektischen“³⁶⁶ Deutung, die zwar eine schlüssige Theorie emergenter Entwicklung ermöglichen, das positivistische Vertrauen auf empirische Daten und deren mathematische Modellierung aber unterwandern würde.³⁶⁷ Dass damit eine Dialektik in Hegels Sinne gemeint ist, macht Jonas in der englischen Ausgabe des *Prinzip Verantwortung* explizit.³⁶⁸ Hegels dialektischer Naturbegriff erfüllt gerade die Aufgabe, eine Entwicklung in der Natur zu verstehen, die zwar von der ‚bloßen Materie‘ und deren quantitativ-komplexer werdender Evolution ausgeht, dabei aber qualitativ Neues – Emergenzen – hervorbringt, das sich nicht bloß als Komplexität der Teile erklären lässt, sondern besser als systematisch-notwendige Stufen.³⁶⁹

Dabei ist aber Hegels Unternehmen ein grundsätzlich anderes, als Jonas' „ontologische“ Auslegung biologischer Phänomene³⁷⁰. Hegel betrachtet die natürliche Entwicklung als einen Ausdruck der Selbstverwirklichung des Geistes und der „fortschreitende[n] Entwicklung der Wahrheit“³⁷¹, die in einem „wissenschaftli-

³⁶⁴Vgl. Höhle, *Hans Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie*.

³⁶⁵Vgl. Lore Hühn / Jörg Jantzen (Hg.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28): die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings „Freiheitsschrift“ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006; Lektüren F.W.J. Schellings I* (Schellingiana 22), Stuttgart-Bad Canstatt 2010.

³⁶⁶Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 139.

³⁶⁷Vgl. zu einer solchen Theorie etwa Engels, *Dialektik der Natur*.

³⁶⁸Vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 139 FN4.

³⁶⁹Eine solche Emergenz ließe sich in Hegels logischer Begrifflichkeit als „Maß“ kennzeichnen: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik – Mit den mündlichen Zusätzen* (Ausgewählte Werke Bd. IV/I), Sonderausg., auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg., Darmstadt 2015, 224. In der Natur zeigen sich solche Maße für Hegel als „ein System von Stufen“: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie – Mit den mündlichen Zusätzen* (Ausgewählte Werke Bd. IV/II), Sonderausg., auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg., Darmstadt 2015, 31.

³⁷⁰Jonas, *Organismus und Freiheit*, 3.

³⁷¹Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Ausgewählte Werke Bd. I), Sonderausg., auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg., Darmstadt 2015, 12.

che[n] System³⁷² der Wahrheit ihren Abschluss findet. Das erkenntnistheoretische Paradigma dieser Unternehmung verdeutlicht Nietzsche ironisch in dem Ausspruch, dass Hegels Gott „sich selbst innerhalb der Hegelischen Hirnschalen durchsichtig und verständlich [geworden sei, ...] so dass für Hegel der Höhepunkt und der Endpunkt des Weltprozesses in seiner eigenen Berliner Existenz zusammenfielen.“³⁷³ Diese Unternehmung steht einer ontologischen Deutung des Lebens diametral gegenüber, sofern sie ihr Grundprinzip in einem Idealismus hat, der von der isolierten Selbsterkenntnis des Subjekts ausgeht und in der weiteren Entwicklung der Erkenntnis das Sein der Dinge im Selbstbewusstsein gründet. Mit seiner ontologischen Auslegung versucht Jonas sich gerade gegen diesen subjektivistischen Ansatz zu stellen, den er gegenüber den Ansprüchen der materiellen Welt als vor-eingenommenen begriff, „der mit dem Primat des Denkens im vorhinein seine eigene Partei genommen hat.“³⁷⁴

Entsprechend dieser vorgängigen Selbst-Parteinahme des unendlich um sich selbst kreisenden Denkens übersieht dieser Ansatz laut Jonas das wesentliche Moment der Endlichkeit des Lebens, die existentielle Bestimmtheit durch den Tod. „[W]elches Verständnis des Lebens aber kann es geben ohne ein Verständnis des Todes?“³⁷⁵ Mit dem Ausgang von der eigenen Selbstgenügsamkeit, und dem gesuchten Abschluss in der systematischen Vollendung solcher selbstgenügsamen Wahrheitsentwicklung wird die Vergänglichkeit des Lebens umgedeutet zu einem bloßen „Siegel auf die Tatsache erreichter Vollendung.“³⁷⁶ Dabei wird das für Jonas wesentliche Moment der endlichen Existenzialität des jeweiligen Selbstverhältnisses übergangen. Mit der Betonung dieses Aspekts verweist Jonas auf ein Phänomen, das er an anderer Stelle explizit an die Philosophie Heideggers knüpft.³⁷⁷

Mit demselben Argument, nämlich dass die Relevanz des Phänomens des Todes übersehen wird, kann der prägende Einfluss von Whiteheads Denken für Jonas eingegrenzt werden. Whitehead stellt sein Hauptwerk *Process and Reality* als „philosophy of organism“³⁷⁸ vor. Jonas lernte Whiteheads Philosophie nach seiner Emigration nach Nordamerika kennen und nahm dessen metaphysisches Denken im

³⁷²Ebd., 14.

³⁷³Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: Giorgio Colli / Mazzino Montinari (Hg.), *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873 (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA) 1)*, 7. Aufl., München 2007, 243–334, hier 308.

³⁷⁴Jonas, *Organismus und Freiheit*, 49.

³⁷⁵Ebd., 187.

³⁷⁶Ebd. Vgl. auch Hegel, *Enzyklopädie 2: Naturphilosophie*, 535ff. (§§375f.).

³⁷⁷Vgl. Jonas, *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, 21f. Heidegger grenzt seine Analyse der Zeitlichkeit übrigens selbst mit Verweis auf die ursprüngliche Endlichkeit von Hegels Zeitbegriff ab, welcher „die radikalste [...] begriffliche Ausformung des vulgären Zeitverständnisses“ (Heidegger, *Sein und Zeit*, 428.) darstelle, d.h. der Vorstellung, „daß die Zeit ‚unendlich‘ sei“ (ebd., 424).

³⁷⁸Alfred North Whitehead, *Process and reality: an essay in cosmology*, hg. v. David Ray Griffin u. Donald W. Sherburne (Gifford lectures 1927–28), Corrected ed., New York 1978, xi.

neuen, logisch-analytischen Umfeld begeistert auf.³⁷⁹ Im „Anhang 2. Bemerkungen zu Whiteheads Philosophie des Organismus“³⁸⁰ des Kapitels „Ist Gott ein Mathematiker?“ hält Jonas seine Bewunderung und auch einige Parallelen zwischen Whiteheads und seiner eigenen Theorie des Organismus fest. Ebenso betont er aber, dass Whitehead das Phänomen des Todes nicht ausreichend würdigen kann, da er durch eine Universalisierung organischer Identität auch auf die materielle Natur „eine Verwischung des Unterschiedes von beseelter und unbeseelter Natur“³⁸¹ betreibe. Jonas betont dagegen an dieser Stelle einerseits die „ontologische Revolution“³⁸² im Übergang von lebloser Materie zum Phänomen des Lebens, sowie die Relevanz von dessen Bezug zum Tod. „Whitehead, in dieser Hinsicht nicht ungleich Hegel, hat in seiner Metaphysik eine Geschichte wesentlich garantierten Erfolgs geschrieben“³⁸³. Jonas will sich einer solchen nicht anschließen. Diese Abgrenzung hängt wesentlich mit Jonas' Orientierung auf eine ethische Perspektive zusammen, wie in den folgenden Kapiteln verdeutlicht werden wird.

2.3.2.3 Subjektivität und lebensweltliche Intersubjektivität: Husserl

Noch ein anderer Einfluss scheint für Jonas' Lebensphilosophie wesentlich, der bisher noch nicht angesprochen wurde. Wie schon Jonas' Ankündigung im Vorwort zu *Organismus und Freiheit*, dass seine „Werkzeuge in der Hauptsache kritische Analyse und phänomenologische Beschreibung“³⁸⁴ seien, nahelegt, versteht er sich auch als Phänomenologe, bezüglich seiner Beschreibung des stoffwechselnden Lebens sogar als „streng phänomenologisch[...]“³⁸⁵ Da liegt es nahe, auch Bezüge zu Husserl, dem Gründervater der philosophischen Phänomenologie zu suchen.

Allerdings zeigt sich betreffend des Lebensphänomens deutlich, inwiefern Jonas' Verständnis der Phänomenologie von Heidegger geprägt ist.³⁸⁶ Zwar spricht Jonas mit der Subjektivierung des Lebens auch grundlegende Momente einer Phänomenologie des Bewusstseins an, die bei Heidegger gar nicht mehr thematisiert werden,

³⁷⁹Vgl. Jonas, *Erinnerungen*, 311f.; Hans Jonas, *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts – Vortrag im Prinzregententheater München 1993*, in: Dietrich Böhler / Bernadette Herrmann (Hg.), *Das Prinzip Verantwortung – Erster Teilband: Grundlegung* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/2), Freiburg, Berlin, Wien 2015, 561–575, hier 567.

³⁸⁰Jonas, *Organismus und Freiheit*, 184–187. Vgl. weiterführend Regina Uhtes, *Metaphysik des Organischen: zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft in Jonas' Philosophie des Lebens vor dem Hintergrund der organismischen Philosophie Whiteheads*, Bochum, Freiburg 2006.

³⁸¹Jonas, *Organismus und Freiheit*, 186.

³⁸²Ebd., 155, 186.

³⁸³Ebd., 187.

³⁸⁴Ebd., 4.

³⁸⁵Ebd., 159 (FN A).

³⁸⁶Vgl. Abschnitt 2.4.4.

z.B. „die Intentionalität als einen Grundcharakter alles Lebens“³⁸⁷ oder zentral den Begriff der Subjektivität.³⁸⁸ Offensichtlich hat es aber keinen Sinn, ein stoffwechselndes Einzeller-Subjekt als Bewusstsein mit der Fähigkeit zu phänomenologischer Wesensschau zu betrachten, und die von Jonas angesprochene Intentionalität des Lebens liegt entsprechend fern eines theoretisch gerichteten Bewusstseins. Stattdessen ist dieser Begriff bei Jonas genuin praktisch-zweckorientiert gewendet.³⁸⁹ Gleichwohl reserviert Jonas den Begriff eines wissenden Bewusstseins explizit für die menschliche Freiheit, die in ihrem expliziten Selbstverhältnis über die ‚bloß‘ lebendige Freiheit hinausreicht.³⁹⁰

Dennoch ließe sich einwenden, dass Jonas’ Lebensphilosophie doch mehr Erinnerungen an Husserls „Lebenswelt“³⁹¹ wachruft, als an Heideggers eigentlich anders gelagerte Daseinsanalyse. Eine vergleichende Betrachtung würde sicherlich lohnen und Anknüpfungspunkte aufzeigen können. Diese Anknüpfungspunkte stehen allerdings in einem besonderen Spannungsverhältnis zu Husserls langjährigem Projekt der transzendentalen Phänomenologie, das auch in der Husserl-Forschung nicht abschließend geklärt scheint.³⁹² Dazu scheint dieses späte Thema Husserls auch von Heidegger beeinflusst zu sein: In der Rezeption wird Husserls ‚Lebenswelt‘ gelegentlich als eine Reaktion auf *Sein und Zeit* gedeutet, eine Entwicklung beider Ausprägungen der Phänomenologie im Austausch der 1920er Jahre scheint aber zutreffender.³⁹³

Im hier verfolgten Zusammenhang einer Untersuchung von Jonas’ Ethikbegründung und deren Motive sprechen dazu einige Argumente gegen einen primären Fokus auf Husserls Phänomenologie und Lebenswelt-Begriff: Zum einen weisen ver-

³⁸⁷Jonas, *Organismus und Freiheit*, 164. Vgl. „V. Über intentionale Erlebnisse und ihre ‚Inhalte‘“ in Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen II/1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 7. Aufl., Tübingen 1993, 343–363.

³⁸⁸Vgl. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen: eine Einleitung in die Phänomenologie*, hg. v. Elisabeth Ströker, 2., durchges. Aufl., Hamburg 1987, §8.

³⁸⁹Vgl. auch Gronke, *Einleitender Kommentar*, CVII–CXI.

³⁹⁰Vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 267f.

³⁹¹Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hg. v. Walter Biemel (Husserliana: Gesammelte Werke VI), 2. Aufl., photomechan. Repr., Den Haag 1976, 53.

³⁹²Es scheint keine klare Übereinkunft zu herrschen, wie sich der Begriff der ‚Lebenswelt‘ in Husserls Phänomenologie integriert, oder ob er vielmehr auf die ‚natürliche Einstellung‘ aufbaut, die es im Rahmen phänomenologischer Forschung gerade ‚einzuklammern‘ bzw. zu reduzieren gilt. Vgl. Dan Zahavi, *Husserls Phänomenologie*, übers. v. Bernhard Obsieger (UTB Philosophie 3239), Tübingen 2009, 131. Zur These der genealogischen Inklusion: Erik Norman Dzwiza-Ohlsen, *Die Horizonte der Lebenswelt. Sprachphilosophische Studien zu Husserls „erster Phänomenologie der Lebenswelt“* (Phänomenologische Untersuchungen 37), Paderborn 2019. Für die gegenteilige These: Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit* (Suhkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1514), 5. Aufl., Frankfurt am Main 2016, 15.

³⁹³Vgl. Thomas Nenon, 35. *Martin Heidegger*, in: Sebastian Luft / Maren Wehrle (Hg.), *Husserl-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2017, 257–261.

schiedene Andeutungen Jonas' recht deutlich darauf hin, dass er selbst seine Untersuchung mehr in den Spuren Heideggers anlegt, während Husserl nirgends in *Organismus und Freiheit* überhaupt erwähnt wird.³⁹⁴ Weiter greift auch für Husserls Phänomenologie das Argument der ‚Todesvergessenheit‘, mit dem Jonas seinen Ansatz von Whitehead und Hegel abgrenzen will; zwar nicht i.S. einer Verwertung und Aufhebung in eine höhere Ewigkeit, aber i.S. einer Ausklammerung (Epoché): Husserl behandelte das Thema des Todes in seinen veröffentlichten Schriften nicht. Seine Gedanken dazu wurden erst 2014 – lange nach Jonas' Tod – durch Veröffentlichungen aus dem Nachlass umfangreich nachvollziehbar und weisen das Thema als eines der „Grenzprobleme der Phänomenologie“³⁹⁵ aus. Jonas' Vorwurf der ‚Todesvergessenheit‘ scheint insofern auch in Bezug auf Husserls Denken anwendbar.

Ein – mindestens gegen Husserls frühere, transzendente Phänomenologie – wesentlicher Unterschied lässt sich außerdem in den methodischen Grundannahmen aufzeigen, die die jeweilige Phänomenologie prägen. Wo Husserl nämlich bei einer eidetischen Reduktion ansetzt, die wesensmäßige Evidenz und Erkenntnis überhaupt erst ermöglicht, spricht sich Jonas ganz explizit gegen solche Reduktionen und voreingenommene Perspektiven aus. Er betont stattdessen Erfahrungen, die ein solcher professionell-wissenschaftlicher Blick erst verstellt, etwa mit seiner Feststellung: „Leben kann nur von Leben erkannt werden.“³⁹⁶ In dieser Ablehnung einer Erkenntnis-„Technik“ zur phänomenologischen Betrachtung liegt er nahe bei Heideggers „Ablehnung der methodischen Generalrezeptur der Phänomenologie“³⁹⁷.

2.3.2.4 Ethik von Subjektivität und Dasein: Kant

Warum hält Jonas dann aber scheinbar entgegen Heidegger am Subjekt-Begriff fest und stellt die subjektive Freiheit an den Ursprung, wo laut *Sein und Zeit* eigentlich das zeitliche Sein selbst stehen müsste? Diese scheinbare Diskrepanz lässt sich erklären, indem zwei komplementäre Missverständnisse bezüglich Heideggers und Jonas' Unternehmen verdeutlicht werden.

Einerseits leugnet nämlich Heidegger in *Sein und Zeit* nicht die Subjektivität als grundsätzlichen Modus des Daseins gegenüber einer objektiven ‚Welt‘. Vielmehr will er zeigen, dass dieser Modus zwar nicht das geeignete Fundament liefern kann, um die Frage nach dem Sinn von Sein angehen zu können. Dennoch bleibt die-

³⁹⁴Vgl. im Umkreis solcher ‚Indizien‘ auch Jonas' eher distanzierte Darstellung seiner Beziehung zu Husserl in: Jonas, *Erinnerungen*, 80ff.; 108; Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung*, 415.

³⁹⁵Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, hg. v. Rochus Sowa u. Thomas Vongehr (Husserliana: Gesammelte Werke XLII), Dordrecht 2014.

³⁹⁶Jonas, *Organismus und Freiheit*, 176.

³⁹⁷Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 19. Vgl. in diesem Sinne auch Coyne, *Hans Jonas*, 40.

ser Modus und die Subjekt-Objekt-Beziehung „in ihrer Faktizität unantastbare [...] Voraussetzung“³⁹⁸ des In-der-Welt-seins. Dieser Modus soll nicht ‚aus der Welt geschafft‘, sondern bezüglich seiner ontologischen Fundamente hinterfragt werden, um letztlich die Seinsfrage angehen zu können. Bezüglich anderer Fragestellungen mag er durchaus wesentlich bleiben.³⁹⁹

Andererseits stellt auch Jonas die Subjektivität nicht gegen das zeitliche Sein, sondern begreift sie als lebendiges Moment eben dieses Seins der Natur. Er versteht sie nicht als transzendentes, d.h. jenseitiges Prinzip i.S. einer *res cogitans*, das zu einem materiellen Sein hinzukomme, sondern als Äußerung des natürlichen Seins selbst und als das individuelle Dasein von Lebewesen „kraft ihrer selbst, um ihrer selbst willen und von ihnen selbst stetig unterhalten.“⁴⁰⁰ Als dieses Dasein beginnen Lebewesen, ihrer Welt faktisch im Verhältnis von Subjekt und Objekt zu begegnen. Dies gründet aber nicht in einem jeweiligen *cogito*, sondern in der Seinsweise der Selbstsorge, die ein endliches Freiheitsmoment bedeutet. Damit will Jonas zwar nicht die Frage nach dem Sinn von Sein, wohl aber die nach dem „Sinn des Stoffwechsels“⁴⁰¹ beantwortet wissen.

Es bleibt die Frage, warum Jonas überhaupt auf den Begriff der Subjektivität abhebt, wenn dieser in seiner klassischen, erkenntnistheoretischen Form gar nicht gemeint ist. Dies lässt sich verstehen, wenn man die grundlegend ethische Argumentationsrichtung von Jonas' Überlegungen in Betracht zieht. Diese scheint im besprochenen Kapitel „Ist Gott ein Mathematiker?“⁴⁰² durch, wo implizit ethisch aufgeladene Begriffe wie „Interesse“⁴⁰³, „Individuum“⁴⁰⁴ oder „Bedürftigkeit“⁴⁰⁵ in Bezug auf Lebewesen angeführt werden. Im Gesamtzusammenhang von *Organismus und Freiheit* wird diese Richtung explizit, da die Beschreibung des Stoffwechsels als Freiheitsmoment beansprucht, zum Verständnis menschlicher Freiheit insofern beizutragen, als die organische „Bedingung ihrer Möglichkeit“⁴⁰⁶ aufgezeigt wird. Jonas beansprucht also, einen ontologisch-transzendentalen – Heidegger führt hierfür den Begriff eines „*existenzialen* Verstehens“⁴⁰⁷ in Abgrenzung zu einem existentiellen ein – Modus des Lebens aufzuzeigen, der auch menschlicher Freiheit mit ihren ethischen Konnotationen zugrunde liegt. Entsprechend geht für Jonas letztlich „Biologie in Ethik über.“⁴⁰⁸ Dies macht er im Nachwort „Natur

³⁹⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, 59.

³⁹⁹ Vgl. ebd., 45.

⁴⁰⁰ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 151.

⁴⁰¹ Ebd., 125.

⁴⁰² Ebd., 125–187.

⁴⁰³ Ebd., 151.

⁴⁰⁴ Ebd.

⁴⁰⁵ Ebd., 164.

⁴⁰⁶ Ebd., 14.

⁴⁰⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, 12.

⁴⁰⁸ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 13.

und Ethik⁴⁰⁹ erneut deutlich: sein Gedankengang hat sich mit der philosophischen Biologie „nicht wirklich von der Ethik entfernt, sondern suchte nach ihrer möglichen Grundlegung.“⁴¹⁰ Entsprechend erneuern die Erläuterungen im *Prinzip Verantwortung* die wesentlichen Überlegungen aus *Organismus und Freiheit* und bauen auf diesen auf. Dieser Umstand hat die hiesige Erörterung erst zum Thema des stoffwechselnden Lebens geführt.

Mit der ethischen Ausrichtung von Jonas' Überlegungen zur Biologie wird auch der Sinn des Subjekt-Begriffs in diesen deutlich. Dieser soll nicht dazu dienen, die vermeintliche Selbsterkenntnis von Tieren oder gar Einzellern nachzuvollziehen, um hierüber eine bloß theoretische Klarheit zu erlangen. Das wesentliche Moment liegt vielmehr in dem Umstand, dass das Verhältnis zwischen Mensch und Natur als eines zwischen Lebewesen gedeutet wird, das eine wechselseitige Praxis begründet. Dieses Verhältnis hat mit Jonas ein irreduzibel intersubjektives Moment, in dem ethische Handlungsansprüche begründet liegen. Das Mensch-Natur-Verhältnis ist für Jonas kein bloß technisches zwischen Subjekt und Objekt, sondern immer auch ein ethisches zwischen lebendigen Subjekten.

Diese Verzahnung von (Inter-)Subjektivität und Ethik expliziert Jonas im Nachwort zu *Organismus und Freiheit* so: „Die Philosophie des Geistes schließt die Ethik ein“⁴¹¹. Damit ist erneut auf Hegel verwiesen, diesmal über den Begriff des Geistes.⁴¹² Der subjektive Geist macht bei Hegel ein anfängliches, vereinzeltes Entwicklungsmoment des Geistes aus, der in einer Entwicklung über Moralität und Sittlichkeit letztlich – und als Idee unvermeidlich – „auf dem Standpunkt des *absoluten* Geistes“⁴¹³ zur Versöhnung mit sich findet. Dabei wird aber – wie oben erwähnt – die Endlichkeit jeweiliger Subjektivität nur als im Geist „aufzuhebende und aufgehobene“⁴¹⁴ begriffen, d.h. nicht als die wesentliche Gefährdung, die Jonas für die Ethik herausstellt.

Der ethische Fluchtpunkt von Jonas' Subjekt-Begriff wird erst im *Prinzip Verantwortung* scharf erfasst. Dieser Punkt ist „der unbedingte Selbstwert vernünftiger Subjekte“⁴¹⁵ im Anschluss an Kants Selbstzweck-Formel des kategorischen Imperativs. Die moralische Würde der Subjektivität, welche in autonomer Selbstgesetzgebung ihr Handeln an einem unbedingten Wert ausrichten kann, ist der ethische

⁴⁰⁹Ebd., 357–359.

⁴¹⁰Ebd., 359.

⁴¹¹Ebd., 357.

⁴¹²Vgl. auch expliziter Jonas' Kennzeichnung der ontologischen Genese menschlichen Bewusstseins und darin sich zeigender Verpflichtung als „in Hegels Sprache: ein Zu-sich-selbst-Kommen der ursprünglichen Substanz“ (ebd., 359).

⁴¹³Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes – Mit den mündlichen Zusätzen* (Ausgewählte Werke V), Sonderausg., auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg., Darmstadt 2015, 34 (§385 Zusatz).

⁴¹⁴Ebd., 36 (§386 Zusatz).

⁴¹⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 177.

Maßstab für Jonas' Subjekt-Begriff. Eben deshalb setzt er sich an zentralen Stellen immer wieder mit Kant auseinander. Dabei verwirft er letztlich nie die Position Kants, sondern versucht sie mit seinem Verantwortungsbegriff zu ergänzen.⁴¹⁶

Jonas will sich mit seiner Verantwortungsethik aber nicht der formalen Fassung des kategorischen Imperativs anschließen, nach der die gesetzliche Verallgemeinerbarkeit einer Handlungsmaxime das entscheidende Kriterium für deren Güte sei.⁴¹⁷ Dieses Kriterium sei als bloß logisches nicht ausreichend, um die Pflicht zum Dasein der Menschheit als solcher zu begründen.⁴¹⁸ Dagegen nennt er die Selbstzweck-Formel als Beleg dafür, dass Kant selbst über „die bloße Formalität seines kategorischen Imperativs durch ein ‚materiales‘ Prinzip des Verhaltens“⁴¹⁹ hinausgegangen sei. Mit diesem ‚Material‘ ist zugleich das Gegenstück zur Betonung der Subjektivität angesprochen: die Objektivität. Das Problem Kants ist für Jonas die reine Formalität, in der jener das Moralgesetz zu fassen versucht. Jonas betont dagegen die „Prävalenz der ‚Sache“⁴²⁰, die objektive Werthaftigkeit i.S. einer Herkunft dieser Werthaftigkeit von den Objekten, nicht aus ‚reiner‘ Reflexion auf die Subjektivität selbst. Er findet dafür u.a. folgende Formulierung: „Die Objektivität muß wirklich vom Objekt kommen.“⁴²¹ Diese Objekte sind das ‚materiale‘ Prinzip, das der Ethik einen wirksamen Maßstab geben kann. Sofern Objektivität aber immer auch von erkennenden Subjekten abhängt, betont Jonas gegen Heidegger das Subjekt-Objekt-Verhältnis als konstitutiv v.a. für die Ethik. Der Wert der ‚materialen‘ Objekte rührt demnach eben von diesen Objekten her, zugleich sind diese aber nur Objekte gegenüber einem Subjekt, das sie als solche und als wertvolle erkennt.

Die Objektivität dieses ‚materialen‘ Prinzips ist zudem als Intersubjektivität gedacht: das ‚materiale‘ Prinzip der Ethik ist die objektive Subjektivität des Lebens. Es sind lebende Objekte, leiblich-‚materiale‘ Subjekte, die solche wertbehaftete ‚Materie‘ von bloß kausaldeterminierten, materiellen Zusammenhängen unterscheiden – vor diesem Hintergrund erklärt sich vielleicht auch die Bezeichnung als ‚materialen‘ Prinzip statt schlicht als *materielles*. Jedes Lebewesen zeigt als „ein freihandelndes Selbst in einer Welt der Notwendigkeit“⁴²² seine jeweilige Selbstzweckhaftigkeit, und darin die Selbstzweckhaftigkeit des Lebens überhaupt. In

⁴¹⁶In seinen *Erinnerungen* betont er ebenfalls, wie wichtig für ihn die Lektüre der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* war: Jonas, *Erinnerungen*, 69. Vgl. thematisch Kapitel 3.4.

⁴¹⁷Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* (Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden IV), Darmstadt 2011, 103–308, hier A54.

⁴¹⁸Vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 39f.

⁴¹⁹Ebd., 177.

⁴²⁰Ebd., 166.

⁴²¹Ebd., 253.

⁴²²Ebd., 177.

dieser bedürftigen Freiheit leiblicher Subjektivität liegt der begriffliche Ursprung ethischer Verantwortung.⁴²³

2.3.3 Ethischer Horizont und das kritische Verhältnis zu Heidegger

Obwohl Jonas' philosophische Deutung des biologischen Stoffwechsels sich in wesentlichen Zügen an Heideggers Fundamentalontologie orientiert, behält Jonas ein deutlich kritisches Verhältnis zu Heideggers Denken. Dies betrifft v.a. Fragen der Ethik.

2.3.3.1 Inhaltliche Abgrenzungen

Heidegger blendet ethische Aspekte in seinen Begriffen des Mitdaseins und Mitseins explizit aus, da ihm diese als existentielle Fragen erscheinen, die jede*r Einzelne faktisch für sich selbst zu beantworten habe.⁴²⁴ Ihn interessiert dagegen nur die Seinsfrage, zu der er über die Analyse der existenzialen Momente des Daseins vordringen will. Die existenziale Erörterung aber betrifft Bedingungen der Möglichkeit des Daseins, nicht existentielle Möglichkeiten selbst. Jonas deutet diese Gleichgültigkeit gegenüber den ‚praktischen‘ Möglichkeiten des Lebens als „Nihilismus“⁴²⁵. Gegen Heidegger sucht er gerade nach einem ethischen Handlungsprinzip, das solche existentiellen Möglichkeiten im Sinne des Guten leitet. Die Grundlagen eines solchen Handlungsprinzips sucht er aber auf der Ebene existenzial-ontologischer Überlegungen, wenn er das Phänomen des Lebens als existenziale Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit beschreibt. In gleicher Intention beschreibt er die primäre Zukunftsverantwortung nicht als Pflicht gegenüber einem (virtuellen) Recht zukünftiger Menschen, sondern als Pflicht gegenüber der Bedingung der Möglichkeit solcher Pflichten überhaupt, d.h. gegenüber der „Fähigkeit [zukünftiger Menschen] zu dieser Pflicht“⁴²⁶. Diese Fähigkeit hängt – entsprechend der Fundierung von Freiheit im lebendigen Dasein überhaupt – auch von der organischen Konstitution zukünftiger Menschen ab, die technologisch beeinflussbar geworden ist. So schließt sich der hermeneutische Zirkel zwischen den (existenzial-)ontologischen Überlegungen in *Organismus und Freiheit* und dem Grundprinzip der Verantwortungsethik.

⁴²³ Vgl. auch den Satz, mit dem Jonas seine Vorstellung der Freiheit als organisches Wesensmoment abschließt: „Dies ist die Antinomie der Freiheit an den Wurzeln des Lebens und in ihrer elementarsten Form, der des Stoffwechsels selber“ (Jonas, *Organismus und Freiheit*, 162). Die entsprechende dritte Antinomie der Freiheit beschreibt in Kants *Kritik der reinen Vernunft* die mögliche ‚Lücke‘ im Kausalzusammenhang der Natur, die ein moralisches Handeln als freies erst rational denkbar macht (vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B472–B479). Ihre Thematisierung stellt damit, bei Kant wie bei Jonas, eine Vorbereitung für die später folgende, ethische Problematisierung dar.

⁴²⁴ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 12; 312.

⁴²⁵ Vgl. Jonas, *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*.

⁴²⁶ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 94.

Den Ausgang der Suche nach diesem Grundprinzip macht Jonas bei Heideggers Existentialismus, versucht diesen aber für die ethische Perspektive zu öffnen. Diese Öffnung kündigt sich deutlich im Begriff des Subjekts an, der auf die ethische Figur der Selbstzweckhaftigkeit verweist. Jonas versucht Heideggers existenziale Wertfreiheit im Begriff der Verantwortung – als ethisch verpflichtender Form der Sorge – zu überwinden. Diese Überwindung findet aber nicht als äußerliche Belehrung durch eine ‚bessere‘ Theorie statt, sondern als ein Versuch der inneren Überwindung aus diesem ‚Existentialismus‘ selbst. Deshalb baut die Ethik auf der „,existential‘ interpretation of biological facts“⁴²⁷ in *Organismus und Freiheit* auf, findet sich zentral von der grundsätzlichen Frage nach dem Sollen von Sein überhaupt aufgehalten,⁴²⁸ und spitzt sich zu auf die Frage nach der eigentlichen Präsenz „menschlicher Eigentlichkeit“⁴²⁹ im Verhältnis zur Zeitlichkeit.

In dieser Überwindung Heideggers erhält auch die Betonung des Subjektbegriffs noch einen anderen, explizit kritischen Sinn. Heidegger selbst stellt nämlich die Subjektivität wiederholt als nachrangigen und irgendwie zu überwindenden Begriff dar, der den Schein einer ontischen Substanz des Selbst erzeuge.⁴³⁰ Beim Lesen von *Sein und Zeit* erhält man entsprechend den Eindruck, das Begriffspaar von Subjekt und Objekt sei für die Philosophie nicht mehr relevant und müsse der Daseinsanalyse weichen. Im Rahmen einer existenzial-ontologischen Auslegung des Organismus, die stark von Heidegger beeinflusst ist, explizit den Subjektbegriff und das Subjekt-Objekt-Verhältnis hervorzuheben, weist auf Jonas’ kritische, fast trotzig Haltung gegen Heideggers Fallenlassen dieses Begriffs hin.

Damit einher geht auch die scheinbar gänzliche Einbettung der existenzialen Daseinsverfassung in die ‚bloße‘ Biologie, ohne ihr eine anthropozentrische Würde zu belassen. Wo Heidegger das Tier als „weltarm“⁴³¹ bezeichnet, spricht Jonas explizit vom einfachsten Lebewesen und dessen jeweiligem „Welt-Haben“⁴³². Diese Profanisierung wirkt mit der Rede von der „Transzendenz des Lebens“⁴³³ beinahe wie ein Hohn auf den erhabenen Gestus Heideggers. Und sie spiegelt sich in einer Polemik, die Jonas an anderer Stelle gegen Heideggers Kritik der „Definition des

⁴²⁷ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 3 (FN 1).

⁴²⁸ Vgl. hierzu Kapitel 2.1.7.

⁴²⁹ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 410. Den Begriff der ‚Eigentlichkeit‘ scheint Jonas an dieser Stelle aus Blochs *Prinzip Hoffnung* zu zitieren, ohne aber die Fundstelle anzugeben. Selbst wenn der Wortlaut hier von Bloch übernommen ist, so bleibt doch die von Jonas diskutierte Fragestellung in der Struktur von *Sein und Zeit*, ergänzt um ein ethisches Handlungsprinzip i.S. einer eigentlichen Gegenwart, nämlich der Verantwortung. Vgl. hierzu auch Jonas, *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, 21.

⁴³⁰ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 46.

⁴³¹ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 Bd. 29/30), 2. Aufl., Frankfurt 1992, 261, <https://doi.org/10.5771/9783465140931>.

⁴³² Jonas, *Organismus und Freiheit*, 163.

⁴³³ Ebd.

Menschen als *animal rationale*⁴³⁴ führt. Wo Heidegger den Menschen mit diesem Begriff zum ‚bloßen Tier‘ erniedrigt sieht, betont Jonas dagegen die Einbettung des Menschen in die Natur. Entsprechend geht seine ‚Anwendung‘ der Daseinsanalyse auf die Biologie auch über das Maß hinaus, das Heidegger i.S. einer „privativen Interpretation“⁴³⁵ hierfür vorsieht.

2.3.3.2 Heideggers Enttäuschung der Philosophie

Jonas' erweiternde Anwendung ist gegenüber Heidegger dennoch nicht als explizite Kritik, sondern nur implizit vorgetragen. Jonas würdigt seinen philosophischen Lehrer in keiner seiner Schriften in einer solchen Weise verbundener Kritik. Er behandelt Heidegger beinahe ausschließlich in zwei Modi: a) in ablehnender Kritik, exemplarisch verwirklicht in den Aufsätzen „Gnosis, Existentialismus und Nihilismus“⁴³⁶ und „Heidegger und die Theologie“⁴³⁷; oder b) in biographischer Absicht, etwa in „Wissenschaft als persönliches Erlebnis“⁴³⁸ oder seinen *Erinnerungen*.⁴³⁹ Letztere geben auch Auskunft über die Gründe dieser Distanziertheit: Jonas bezeichnet Heideggers nationalsozialistisches Engagement 1933 als „eine Enttäuschung, die sich nicht nur auf seine Person bezog, sondern auch auf die Kraft der Philosophie“⁴⁴⁰, d.h. einerseits nicht als persönliches, sondern als philosophisches Problem, und andererseits als Enttäuschung, statt etwa als Fehler. Die Enttäuschung, die aus Jonas Sicht nicht wie ein Fehler einfach auszubessern ist, betrifft also Heideggers Philosophie. Diese wird Jonas nach 1933 nur noch abweisend kritisch oder rückblickend behandeln, wenn sie auch ihre deutliche Prägung bei ihm hinterlassen hat. Dass auch diese Prägung ihm bewusst ist, zeigt sich etwa in der hervorgehobenen Stellung als Lehrer, die er Heidegger in „Wissenschaft als persönliches Erlebnis“ noch 1986 zukommen lässt.⁴⁴¹ In seiner Dissertation *Gnosis und spätantiker Geist*, die „eine Anwendung von Heideggers Philosophie“⁴⁴² war, liegt diese Prägung noch offen zutage. Er scheint sie aber seit 1933 als etwas Zuüberwindendes zu begreifen.

Diese nötige Form der Überwindung betrifft den immanenten Nihilismus, d.h. das Fehlen einer ethischen Norm und einer Idee des Guten. Eine solche Norm sowie

⁴³⁴Vgl. Jonas, *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, 19.

⁴³⁵Heidegger, *Sein und Zeit*, 50.

⁴³⁶Jonas, *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*.

⁴³⁷Hans Jonas, *Heidegger und die Theologie*, in: Sebastian Lalla / Florian Preußger / Dietrich Böhler (Hg.), *Herausforderungen und Profile: Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/2), Freiburg, Berlin, Wien 2013, 225–258.

⁴³⁸Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*.

⁴³⁹Jonas, *Erinnerungen*.

⁴⁴⁰Ebd., 299.

⁴⁴¹Vgl. Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, 283. Vgl. auch Jonas, *Erinnerungen*, 299ff.

⁴⁴²Jonas, *Erinnerungen*, 117.

die Konzeption eines „Gut-an-sich“⁴⁴³ schlägt Jonas mit seinem *Prinzip Verantwortung* vor. Im Folgenden wird weiter aufgezeigt, inwiefern sich in Jonas' Herangehensweise an dieses Unternehmen ebenfalls noch die Prägung durch Heideggers *Sein und Zeit* erkennen lässt, die darin überwunden werden soll. Der Ausgang dazu ist mit der existenzialontologischen Biologie gemacht. Diese holt für Jonas die Stellung des Menschen von einem scheinbar unbeteiligten Beobachter der Natur, der diese nach Belieben analysieren und manipulieren kann, zurück in deren Gesamtzusammenhang lebendiger Existenz. Dieser Zusammenhang umfasst mit Jonas auch die teleologische Evolution der Freiheit, wie er sie in *Organismus und Freiheit* und erneut im *Prinzip Verantwortung* beschreibt.⁴⁴⁴

Diese Rückholung ist aber auch nicht nur eine antimoderne Rückkehr zu Aristoteles und der antiken Theorie. Jonas geht mit der Thematisierung der modernen Naturwissenschaft und der existenzialontologischen Erweiterung der Biologie durchaus von einer modernen Position aus, will sich aber nicht mit deren metaphysischer Orientierungslosigkeit abfinden. Einen vorbereitenden Schritt zur Überwindung dieses Nihilismus tut er nach eigenem Verständnis mit der Verbindung der Theorie des Lebens und der Philosophie der subjektiven Freiheit. Die eigentliche Begründung eines aktuellen ethischen Grundprinzips sieht er damit aber auch selbst nicht getan, wie im *Prinzip Verantwortung* angesichts der dort mehrfach aus verschiedenen Perspektiven aufgeworfenen „Vordringlichkeit der Prinzipienfrage“⁴⁴⁵ deutlich wird.

Aus der hier nachgezeichneten Strukturverwandtschaft von Jonas' Lebensbegriff mit Heideggers Daseinsfigur lässt sich eine These als Antwort auf diese Prinzipienfrage formulieren: Jonas' Begriff der Verantwortung ist als verpflichtende Fürsorge zu verstehen. Ausgehend von diesem Verständnis lässt sich Jonas' versuchte Überwindung des wissenschaftlich-existentialistischen Nihilismus erläutern.

2.4 Das Gute im Sein als Phänomen zweckhafter Erscheinung

Ausgehend von der Erläuterung seiner These, „daß Zweck faktisch schon in der Natur vorhanden ist“⁴⁴⁶, will Jonas im *Prinzip Verantwortung* zur eigentlichen Frage nach ethischen Werten fortschreiten: „Von der Zweckfrage zur Wertfrage“⁴⁴⁷. Die Verortung von Zwecken in der Natur bezeichnet einerseits einen Realismus von Zwecken als subjektive Verhaltensgründe für Lebewesen. Diesen Realismus führt Jonas gegen den Fokus auf bloße Kausalursachen ein, wie er ihn bei den Naturwissenschaften kritisiert. Solche realen Zwecke in der Natur sind aber keine seien-

⁴⁴³Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

⁴⁴⁴Vgl. Kapitel 2.2.3.

⁴⁴⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 63. Vgl. Kapitel 2.1.

⁴⁴⁶Ebd., 151.

⁴⁴⁷Ebd.

den, materiellen ‚Teilchen‘, die man empirisch messen könnte. Ebenso wenig gehen sie gänzlich auf in systemischen Notwendigkeiten oder in genetischen Programmierten und Bio-Informationen, die das Verhalten von Lebewesen notwendig und gänzlich hinreichend steuern und vorhersehbar machen würden. Vielmehr wurden diese Zwecke als subjektive Verhaltensgründe von Lebewesen, die in diesen ihre basale Freiheit ausdrücken, in Anlehnung an Heideggers besorgendes Dasein vorgestellt. Lebewesen sind bzw. leben demnach im Modus einer Sorge, in der sie um ihrer selbst willen agieren und dabei bestimmte Zwecke verfolgen – d.h. zweckrational Dinge tun, um jeweils weitere Dinge zu erreichen. Zwecke sind insofern keine empirisch in der Natur vorhandenen Entitäten, sondern Modi des Daseins von Leben.

Auch der generisch-allgemeine Grundmodus des Lebens, seine teleologische Verfasstheit selbst ist nicht einfach zu begreifen als ein determinierendes Programm, nach dem jedes Lebewesen schlicht einen Überlebens- und Fortpflanzungstrieb eingepflanzt habe, der zu Konkurrenz und einem automatischen ‚survival of the fittest‘ führe. So mag sich das Leben zwar auch betrachten lassen. Das Moment aber, das Jonas mit der Zweckhaftigkeit betont, transzendiert ein solches Programm. Mit der Transzendenz des Lebens, das Jonas als Entwicklung von Freiheit zu begreifen sucht, zeigt sich die Evolution weniger als Verdrängung, sondern eher als jeweilige Ermöglichung der je eigenen Freiheit in der jeweiligen Welt. Eine Evolution der Freiheit ist eher ein Sprießen und Wuchern von unzähligen Möglichkeiten des faktischen Daseins, weniger ein determinierter Prozess innerhalb notwendiger Zwänge. Die naturwissenschaftliche Perspektive kommt zwar zur letzteren Erkenntnis, aber dies liegt mit Jonas nicht ‚in der Natur der Natur‘, sondern in der naturwissenschaftlichen Perspektive selbst. Diese betrachtet Lebewesen nicht in ihrer Freiheit, da sie objektiv-gleichbleibende Gesetzmäßigkeiten sucht, die in wiederholbaren Experimenten immer als identische quantitative Prozessdaten erscheinen sollen.⁴⁴⁸ Dem entgegen ‚enthüllt‘ Jonas’ phänomenologische Perspektive die jeweilige Freiheit von Lebewesen, die leibliche Subjekte sind wie wir.

Genau genommen versteht Jonas dies aber nicht als ‚Enthüllung‘, die eine ganz bestimmte Schulmethode nötig hätte, sondern mehr als Erinnerung an eine ganz alltägliche Perspektive. In diesem Sinn erinnert er in *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* an die Situation, in der jede Wissenschaftler*in ihre je eigene These eben als Mensch gegenüber anderen Menschen präsentiert und in einem letztlich gewöhnlichen Gespräch argumentativ behaupten muss.⁴⁴⁹ Zugleich ist damit die alltägliche Selbstverständlichkeit angesprochen, dass man als selbstbewusstes Subjekt eigentlich einen Status für sich beansprucht, der ein grundlegend konsistentes Selbstverhältnis bedeutet – absurde Behauptungen wie ‚Ich bin gar nicht da‘ zeugen von Humor oder Verwirrung, nicht aber von authentischer Glaubwürdigkeit

⁴⁴⁸Vgl. ebd., 142; Jonas, *Vom praktischen Gebrauch der Theorie*.

⁴⁴⁹Vgl. Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, 463f.

einer ernsthaften Person. Zugleich betont Jonas diese Alltags-Perspektive, die sich in einem Da- und Mitsein mit anderen in einer Mitwelt bewegt, auch im Umgang mit nichtmenschlichen Lebewesen. Und nicht zuletzt weitet er diese Perspektive zu einem latenten Panpsychismus der (noch) unbelebten Natur aus, um die Evolution des Lebens aus dieser Natur verständlich und geistig nachvollziehbar machen zu können. „Die Bereitschaft dafür muß dem Sein der Natur als solchem gutgeschrieben werden.“⁴⁵⁰

In dieser teleologischen Natur verfolgen Lebewesen Zwecke um ihres jeweiligen Daseins willen. Zugleich stellt jedes solche jeweilige Dasein einen freien Zweck des Seins der Natur dar. Der allgemeine Zweck, die Teleologie der Natur ist dabei die Evolution der Freiheit selbst, die nicht linear abläuft, aber eine Tendenz zu mannigfaltigeren und höheren Freiheitsmomenten zeitigt.⁴⁵¹

Die menschliche Freiheit zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie nicht nur einen jeweiligen und partikularen Modus gegenüber solcher Zweckhaftigkeit der Natur ermöglicht, sondern diese Zweckhaftigkeit allgemein bejahen oder verneinen kann. Dies betrifft inhaltlich einerseits die deskriptive Feststellung, ob es diese Zweckhaftigkeit überhaupt gibt. Dass es sie gibt, versucht Jonas mit seiner ‚philosophischen Biologie‘ aufzuzeigen. Dass diese Präsenz aber andererseits nicht nur theoretisch in philosophischer Betrachtung, sondern auch praktisch in ethischer Befragung und darin gebotener Handlung zu bejahen sei, dies soll mit der Erläuterung der „Wertfrage“⁴⁵² im *Prinzip Verantwortung* gezeigt werden.

Das Kapitel 2.4.1 stellt dar, welche ontologischen Implikationen der Schritt „von der Zweckfrage zur Wertfrage“⁴⁵³ mit sich führt. Darauf folgt die Vorstellung von Jonas’ Versuch, mit der Zweckhaftigkeit ein Gut-an-sich und damit eine unmissverständliche Quelle ethischen Sollens im lebendigen Sein zu verankern (2.4.2). Während Jonas’ Untersuchung inhaltlich einen Schritt macht, hält sie dabei dieselbe Methode der Untersuchung durch, nämlich eine phänomenologische. Das Kapitel 2.4.3 skizziert zunächst Heideggers methodischen Entwurf einer existenzialontologischen Phänomenologie, um dann zu zeigen, dass Jonas’ Verankerung eines Gut-an-sich im Sein ihre behauptete Selbstevidenz mithilfe ebenjener phänomenologischen Methode zu verdeutlichen sucht (2.4.4).

2.4.1 Die Frage nach Sein und Sollen in der Natur

Jonas sucht zur Beantwortung der Frage nach dem allgemeinen Wert, den die Zweckhaftigkeit des natürlichen Seins auszudrücken scheint, nach einem „Gut-an-sich“⁴⁵⁴. Ein solches Gut müsste seinen Wert unabhängig von konkreten Zweck-

⁴⁵⁰ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 151.

⁴⁵¹ Vgl. ebd., 160.

⁴⁵² Ebd., 151.

⁴⁵³ Ebd.

⁴⁵⁴ Ebd., 158.

und Wertsetzungen haben. Vielmehr müsste es deren Werthaftigkeit erst ermöglichen. Damit also eine partikulare Zwecksetzung – z.B. der Appetit auf Kuchen, der mutige Kriegseinsatz zum Schutz der eigenen Nation, oder auch die Verteidigung von Menschenrechten – auch eine allgemeine Wertsetzung ausdrücken kann, braucht es laut Jonas einen ontologischen ‚Maßstab‘, an dem sich Werte in Bezug auf ein Gut-Sein ‚messen lassen‘. Dieser ‚Maßstab‘ erlaubt keine quantitative Berechnung, er ist nicht experimentell-empirisch bestimmbar, sondern es ist eine eigene Qualität, die nicht in empirischen Daten aufgeht: das Gute an sich.

2.4.1.1 Primat des ontologischen Objekts

Dieses Gute müsste auch unter der Annahme eines ‚absoluten Subjekts‘ oder eines Gottes als Urheber aller Werte vorausgesetzt werden. Jonas betont, „daß ein ‚Gebot‘ nicht allein von einem gebietenden Willen, zum Beispiel eines persönlichen Gottes, ausgehen kann, sondern auch vom immanenten Anspruch eines an-sich-Guten auf seine Wirklichkeit.“⁴⁵⁵ Jonas will also nicht schlicht die Bewertungssphäre vom endlichen Menschen zu einer unendlichen Gottheit hin verschieben, womit formal das teleologische Schema Zwecksetzung-Wertung-Wert beibehalten wäre. Stattdessen sucht er nach einem Guten, das diesem Schema ermöglichend immer schon vorausgehen muss. Bevor ein bewertendes Subjekt eine bestimmte Sache als allgemein wertvoll feststellen kann, fragt Jonas also nach der ontologischen Bedingung der Möglichkeit für ein solches allgemeines Wertes, d.h. nach einem allgemeinen Guten im Sein.

Dieses Gute versteht Jonas explizit ontologisch: „An-sich-Sein des Guten oder Wertes heißt aber, zum Bestand des Seins zu gehören (nicht notwendig damit zur jeweiligen Aktualität des Daseienden)“⁴⁵⁶. Er verfolgt also die Prämisse eines ethischen Realismus, nach dem es sich bei diesem höchsten Gut nicht nur um eine ‚bloße‘ Idee i.S. ‚leerer Worte‘ handelt, sondern um einen realen Sachverhalt.⁴⁵⁷ Kurz: Es muss dieses Gute geben, damit überhaupt Dinge legitimer Weise als ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ qualifiziert werden können.

2.4.1.2 Fundamentale Ontologie statt partikulares Seiendes

Das gesuchte Gut muss sich also im Sein, und d.h. irgendwie in der Natur finden lassen.⁴⁵⁸ Sofern die Wertfrage zudem von der Erörterung der Zweckhaftigkeit in

⁴⁵⁵Ebd., 157.

⁴⁵⁶Ebd.

⁴⁵⁷Vgl. ebd., 166–170.

⁴⁵⁸Jonas verwendet beide Begriffe mitunter synonym, vgl. etwa ebd., 141. Einige systematische Bemerkungen zu einer solchen Verschränkung der Begriffe von ‚Natur‘ und ‚Sein‘ finden sich in: Sebastian Schwenzfeuer, *Natur und Sein – Affinitäten zwischen Schelling und Heidegger*, in: Lore Hühn / Jörg Jantzen (Hg.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28): die Protokolle von Martin*

der Natur ausgeht, ist die Suche eines ‚natürlichen‘ Guten nur folgerichtig. Dies darf jedoch nicht als positivistischer Naturalismus missverstanden werden; die Suche nach dem Guten ist *nicht* Aufgabe einer Naturwissenschaft. Eine naturwissenschaftliche Perspektive könnte sich vornehmlich mit quantitativen Daten und deren Systematisierung beschäftigen, d.h. mit dem von Jonas gegenüber dem „Bestand des Seins“⁴⁵⁹ ausgeklammerten „Daseienden“. Es geht Jonas nicht darum, das Gute im Sein experimentell zu ‚stellen‘, d.h. als in ganz bestimmten, experimentellen Situationen als aktuell daseiend nachzuweisen. Es soll vielmehr als ontologisches Prinzip nachgewiesen werden, das allgemein im Sein verankert ist.

Dazu ist eine naturwissenschaftliche Betrachtung dieses Guten schon aus eigenen methodischen Prämissen dieser Wissenschaft nicht möglich: diese fordern Wertfreiheit bezüglich ihrer untersuchten Objekte. Dagegen soll sich das gesuchte Gute ja gerade dadurch auszeichnen, dass es allgemein als wertvoll anerkannt werden muss. Das ist schlicht kein Kriterium für naturwissenschaftliche Untersuchung. Ethische Wertung bleibt der Naturwissenschaft im Voraus fremd, weil sie gar keinen Platz in deren Methodik und ‚Ontologie‘⁴⁶⁰ objektiv-quantitativer Daten haben kann. Dennoch würde mit dem von Jonas gesuchten Gut-an-sich „die Axiologie ein Teil der Ontologie“⁴⁶¹, aber eben primär der fundamentalen des Seins.

Gemäß der Unterscheidung von ‚daseienden‘ Daten und allgemeinem Sein differenziert Jonas zwischen bestimmten partikularen Wertsetzungen, die jeweils als ontisch vorhandenes Datum empirisch feststellbar sind – das wären biologische Instinkte oder Triebe genauso wie materielle Interessen rationaler Akteure –, und einer allgemeinen Werthaftigkeit, die in solchen Daten über partikulare Präferenzen nicht aufgeht. Für partikulare Werte i.S. von ‚Vorlieben‘ gilt: Hier „hat sich Gut oder Übel erst als Korrelat im voraus vorhandener Zweckausrichtung gezeigt“⁴⁶². Selbst wenn also eine bestimmte Präferenz bzw. Zweckausrichtung gemäß empirischen Wissenschaften festgestellt ist, etwa als Selbsterhaltungs- oder Fortpflanzungs-Trieb – d.h. formal als teleonomes Prinzip⁴⁶³ –, dann bleibt diese Zweckausrichtung bloß deskriptiv-vorhandener Maßstab für seine faktischen Verwirklichungen: Vor dem Hintergrund des Fortpflanzungs-Triebes lässt sich der Umstand ‚viele Nachkommen‘ also als relativ ‚gut‘ bewerten. Das macht aber den

Heideggers Seminar zu Schellings „Freiheitsschrift“ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006; Lektüren F.W.J. Schellings I (Schellingiana 22), Stuttgart-Bad Canstatt 2010, 227–262.

⁴⁵⁹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 157.

⁴⁶⁰Der frühe Heidegger unterscheidet regionale ‚Ontologien‘ (in Anführungszeichen), die bestimmte Entitäten als Seiende bzw. Objekte aufzählen, und eine allgemeine Ontologie, die die Struktur des Seins allgemein betrifft. Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 8–15. Diese Unterscheidung wird hier übernommen, wo sie zum Verständnis von Jonas’ Gedankengang beiträgt.

⁴⁶¹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 157.

⁴⁶²Ebd., 158.

⁴⁶³Vgl. Schlüter, *Teleonomie*.

Trieb selbst nicht zu einem Gut, also einem Bonum, sondern er bleibt ein bloßes Datum.

2.4.1.3 Wissenschaftstheorie und Naturphilosophie

Mit dieser ontologischen Unterscheidung zwischen ‚daseienden‘ Daten und allgemeinem Sein versucht Jonas zunächst, einem der „befestigten Dogmen unserer Zeit“⁴⁶⁴ innerhalb seines angestammten Bereichs zur Geltung zu verhelfen: dem ‚Verbot‘ eines ‚naturalistischen Fehlschlusses‘.⁴⁶⁵ Den wissenschaftstheoretischen Grundsatz, „daß sich aus dem Sein kein Sollen ableiten läßt“⁴⁶⁶, konkretisiert Jonas zu der Feststellung, dass von partikularen, seienden Daten nicht auf allgemein Gesolltes geschlossen werden kann.⁴⁶⁷

Interessanterweise entspricht diese Konkretisierung gerade der Definition des Begriffs des naturalistischen Fehlschlusses, wie G.E. Moore sie 1903 ursprünglich gibt: Von der Feststellung objektiver Eigenschaften bestimmter Dinge könne man nicht auf deren ethische „goodness“⁴⁶⁸ schließen, wie man von der physikalischen Messung bestimmter Wellenlängen elektromagnetischer Strahlung z.B. auf die Farbe Gelb schließen könne. Tue man dies doch, d.h. schließt man z.B. von der Feststellung, dass die Mehrheit der Menschen Kuchen mag, auf ein allgemeines Gut-Sein von Kuchen, so begeht man einen naturalistischen Fehlschluss. Moore leugnet aber keineswegs, dass es ein allgemeines Gutes gibt. Dieses sei allerdings nicht naturwissenschaftlich feststellbar, sondern die Qualität ‚gut‘ sei „a simple notion“⁴⁶⁹ und insofern Gegenstand moralischer Intuition.⁴⁷⁰ Ganz analog dazu beruft auch Jonas sich auf eine „evidenzielle Intuition“⁴⁷¹, die unten erläutert wird. Diese Analogie soll keine Identität zwischen Jonas’ und Moores Begriffen des Guten behaupten, denn beiden liegen u.a. recht unterschiedliche Begriffe von Ontologie zugrunde.⁴⁷²

⁴⁶⁴Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 98.

⁴⁶⁵Vgl. zur Definition des Begriffs „naturalistic fallacy“: George Edward Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1922, 10.

⁴⁶⁶Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 98.

⁴⁶⁷Jonas verfällt also nicht einer bloß bestandserhaltenden „Inversion der Teleologie“, welche Selbsterhaltung schlicht als höchstes Gut setzt. Vgl. Robert Spaemann / Reinhard Löw, *Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1981, 105.

⁴⁶⁸Moore, *Principia Ethica*, 10.

⁴⁶⁹Ebd., 7.

⁴⁷⁰Vgl. Thomas Hurka, *Moore’s Moral Philosophy*, in: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015), ch. 1.

⁴⁷¹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 159.

⁴⁷²So lehnt Moore sogar Kants kategorischen Imperativ als ‚metaphysischen Naturalismus‘ ab (vgl. Moore, *Principia Ethica*, 126ff.), während Jonas gerade „die bloße Formalität seines [Kants] kategorischen Imperativs“ kritisiert (Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 177).

Aber sie weist darauf hin, dass Jonas' Ansatz nicht ohne weiteres als ‚naturalistischer Fehlschluss‘ verworfen werden sollte.⁴⁷³

Jonas begründet seine Ablehnung der Identifikation von empirisch festgestellten Werten mit dem Begriff des Guten mit einem Sparsamkeits-Argument: „Der eingepflanzte Zweck setzt sich durch und bedarf keines Sollens, könnte es auch an sich garnicht begründen. Bestenfalls bediente er sich der Fiktion eines ‚Sollens‘ als Mittel seiner Macht.“⁴⁷⁴ In der Natur vorhandene Zwecksetzungen sind also schlicht da und wirksam, aber eben deshalb nicht gut, auch weil das eine überflüssige Verdopplung ihrer Wirksamkeit bedeuten würde.⁴⁷⁵ Mit dieser Feststellung bestätigt er letztlich – und ebenfalls innerhalb der Sphäre empirischer Daten – das in der Wissenschaftstheorie weitgehend anerkannte ‚Occam'sche Rasiermesser-Prinzip‘, nach dem eine wissenschaftliche Theorie funktional überflüssige Annahmen zu vermeiden habe, d.h. in diesem Sinne ‚sparsam‘ mit Vorannahmen sein solle.⁴⁷⁶ Bezüglich naturwissenschaftlicher Theorien, in denen objektive Prozesse aus determinierenden Wirkgesetzen erklärt werden sollen, ist die Annahme eines Guten als Handlungsmotivation entsprechend überflüssig. Jonas drückt dies allerdings nicht als wissenschaftstheoretische, sondern als ontologische Prämisse aus: der „eingepflanzte Zweck setzt sich durch und bedarf keines Sollens“⁴⁷⁷. Damit ist impliziert, dass die natürliche Beschaffenheit konkreter Zweckausrichtungen so sei, dass diese keine zusätzliche Motivation eines „Sollens“ nötig habe. Mit dieser Annahme steht Jonas mehr in der Tradition der Naturphilosophie als der Wissenschaftstheorie, welche sich traditionell eher auf Prinzipien der Theoriebildung beschränkt.⁴⁷⁸

⁴⁷³ So etwa in Krebs, *Naturethik im Überblick*, 358. Eine umfassende Problematisierung des Verhältnisses von Jonas' Darstellung und dem Diktum vom naturalistischen Fehlschluss müsste entsprechend auch den Ursprung dieser Fehlschluss-Idee bei David Hume berücksichtigen. Dieser formulierte den Grundsatz, nie von einer Beschreibung der Naturdinge mit „*is*, and *is not*“ mittels des Verstandes auf „*ought*, or *ought not*“ als Kriterien der Moral zu schließen: vgl. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, hg. v. Amyas Merivale u. Peter Millican (Hume Texts Online), on-line edition 2000-2012, London 1739, T3.1.1.27. Jonas konzentriert sich wie Hume meist auf die Unterscheidung von Sein und Sollen, während Moore seinen Fokus auf das Prädikat ‚gut‘ i.S. einer zuschreibbaren Eigenschaft legt.

⁴⁷⁴ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

⁴⁷⁵ Vgl. analog Kants Unterscheidung zwischen dem naturnotwendigen Zweck der Glückseligkeit und dem allein kategorischen Selbstzweck der Sittlichkeit, die auch in Kapitel 3.4 aufgegriffen wird: Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B42f.

⁴⁷⁶ Vgl. G. König, *Denkökonomie*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: *Hist. Wörterb. Philos.* 13 Bd. 1971-2007 Bd. 2, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007), hier 108.

⁴⁷⁷ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

⁴⁷⁸ Vgl. zur Naturphilosophie etwa Kants ersten Satz einer „teleologischen Naturlehre“: „Alle Naturanlagen sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln.“ (Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* (Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden VI), Darmstadt 2011, 31–50, hier A388), sowie bereits Aristoteles: „Gott und die Natur machen aber nichts zwecklos.“ (Aristoteles, *Vom Himmel*, übers. v. Olof Gigon, in: *Vom Himmel – Von der Seele – Von der Dichtkunst* (Werke des Aristoteles), 2. Aufl., Zürich, München 1983, 11–180,

2.4.2 Lebendige Zweckhaftigkeit als Gut-an-sich

Für die Sphäre des Lebens, d.h. des lebendigen Daseins aber stellt Jonas die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Sollen erneut und etwas anders:

„Aber gilt, was für den bestimmten Zweck gilt – daß nämlich seine Faktizität das erste und die Geltung von ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ darauf bezüglich das zweite ist, von jenem zwar determiniert (de facto), aber nicht legitimiert (de jure) – auch für ‚Zweckhaftigkeit‘ selber als ontologischen Charakter eines Seins?“⁴⁷⁹

Konkrete Zweckausrichtungen in der Natur mögen also faktisch bestehen, ohne dass dies auf ihren allgemeinen Wert „de jure“ schließen lässt. Aber für die allgemeine Zweckhaftigkeit muss dies laut Jonas so nicht gelten. Jonas beschreibt diese auch als die „Fähigkeit, überhaupt Zwecke zu haben“⁴⁸⁰ bzw. als Zwecke-haben-können. Der Fokus verschiebt sich damit von konkreten, aktuellen Einzelzwecken zu deren Grund i.S. ihrer Bedingung der Möglichkeit.

2.4.2.1 Eine existenzialontologische Begründungsstrategie

Diese Fokusverschiebung ist nicht als transzendente Reflexion auf Verstandesvermögen des Bewusstseins gemeint. Jonas meint „Zweckhaftigkeit‘ selber als ontologischen Charakter eines Seins“⁴⁸¹, welche aber auch nicht ein empirisch messbarer Zweck, d.h. eine vorhandene Eigenschaft eines seienden Objekts sei. Die ‚Zweckhaftigkeit‘ ist ein Charakter des natürlichen Seins selbst, das bei Jonas etwas anderes meint als vorhandene Zwecke und seiende Eigenschaften. Mit einem ‚ontologischen Charakter‘ ist dementsprechend nicht ein vorhandenes, messbares Datum an bestimmten Objekten gemeint.

Einen weiteren Hinweis darauf, wie diese Unterscheidung zu verstehen ist, gibt der Rückbezug auf die Biologie. Dort hatte Jonas die „Wurzel der teleologischen oder finalistischen Natur des Lebens [festgehalten]: ‚Zweckhaftigkeit‘ ist in erster Linie ein dynamischer Charakter einer gewissen Weise zu sein, zusammenfallend mit der Freiheit und Identität der Form relativ zum Stoff, und erst in zweiter Linie ein Faktum der Struktur oder physischen Organisation“⁴⁸². Die Zweckhaftigkeit betrifft also eine bestimmte, teleologische Seinsweise, nicht primär ein physisches

hier 271a); „bei Naturdingen muß ja ‚begrenzt‘ [sic!] und ‚besser‘, wenn das nur möglich ist, eher vorliegen“ (Aristoteles, *Physik: Vorlesung über die Natur*, übers. v. Hans Günter Zekl, in: *Physik – Über die Seele* (Philosophische Schriften 6), Hamburg 1995, 1–258, hier 259a). Zur wissenschaftstheoretischen Variante vgl. König, *Denkökonomie*.

⁴⁷⁹ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

⁴⁸⁰ Ebd.

⁴⁸¹ Ebd.

⁴⁸² Jonas, *Organismus und Freiheit*, 168.

Faktum. Diese Seinsweise ist die des organischen Lebens, wie sie sich bereits im einfachen Stoffwechsel als subjektives Freiheitsmoment entfaltet.⁴⁸³

Es wurde darauf hingewiesen, dass sich Jonas' Darstellung des Lebensphänomens in wesentlichen Zügen anhand von Heideggers Daseinsstrukturen nachvollziehen lässt.⁴⁸⁴ Hält man sich an dieses leitende Konzept, so lässt sich auch Jonas' Rede von einer Seinsweise entgegen physischer Organisation genauer verstehen. Diese erinnert nämlich stark an Heideggers ontologische Differenz zwischen vorhandenem Seienden und dessen Sein als solchem, nach dem in *Sein und Zeit* gerade gefragt werden soll. „Das Sein des Seienden ‚ist‘ nicht selbst ein Seiendes.“⁴⁸⁵ Deshalb ist die Frage nach dem Sein keine Aufgabe für die positiven Wissenschaften, sondern erfordert eine eigene Methode, mit der ausgehend von einer Analyse des menschlichen Daseins nach dem Sinn von Sein gefragt werden soll. Jonas wiederum fragt im *Prinzip Verantwortung* ganz ähnlich nach „dem Sinn des, selber zwar unbegründbaren, Seins von ‚Etwas überhaupt‘ [, um so] vielleicht doch ein Warum für das Sollen bestimmten Seins zu erfahren“⁴⁸⁶. Vorbereitend verweist er auf das Sein des Lebens und seine Seinsweise der Zweckhaftigkeit, die er radikal von vorhanden, feststellbaren Zwecken naturwissenschaftlicher Untersuchungsobjekte zu unterscheiden sucht.

Vor dem Hintergrund der Daseinsanalyse zeigt sich der Charakter der Zweckhaftigkeit i.S. des lebenden Daseins auch gerade als ontologischer. Er drückt die „ontische Auszeichnung“⁴⁸⁷ des Daseins gegenüber anderem Seienden aus, nämlich „daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht.“ Dieser Umstand, dass lebendiges Dasein um seines Seins selbst willen existiert, ist der ontologische Charakter, der ein Gebundensein an konkrete Zwecke erst ermöglicht. Lesen wir Jonas also vor dem Hintergrund von Heideggers Daseinsstruktur, so ist die Zweckhaftigkeit existenzialontologisch zu verstehen.

2.4.2.2 Die Selbstevidenz des Gut-an-sich

Zunächst gilt es aber, Jonas' zentrale Grundthese zur Wertfrage im Licht des hier explizierten Vorverständnisses festzuhalten: „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.“⁴⁸⁸ Die Zweckhaftigkeit als existenzialontologischer Charakter des Lebens, die dieses von allem zwecklos bloß Seienden unterscheidet, sei also das gesuchte Gut-an-sich. Es ist die Seinswei-

⁴⁸³Vgl. Kapitel 2.2.

⁴⁸⁴Vgl. Kapitel 2.3.

⁴⁸⁵Heidegger, *Sein und Zeit*, 6.

⁴⁸⁶Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 101. Vgl. auch die Anknüpfung an Heidegger betreffend der Frage nach ethischer Verantwortung in: Jonas, *Erinnerungen*, 323.

⁴⁸⁷Heidegger, *Sein und Zeit*, 12. Nachfolgende ebd.

⁴⁸⁸Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

se des Lebens selbst, in der es interessiert ist an seinem Leben, das den allgemeinen Wert schlechthin, d.h. das Gute darstelle. In diesem Guten soll das Prinzip Verantwortung begründet sein, nämlich als Verantwortung für dieses Gute, d.h. für die Zweckhaftigkeit des Lebens. Zugleich ist mit dieser ‚Begründung‘ der existentialistische Nihilismus überwunden, den auch Heidegger laut Jonas vertritt,⁴⁸⁹ und zwar aus der Existenzialontologie selbst. Das scheint zumindest Jonas’ Anspruch; dazu sei dieses Gute „intuitiv gewiß“⁴⁹⁰, sein Nachweis besitze „Selbstvidenz“⁴⁹¹.

Neben dem Verweis auf diese Evidenz bringt Jonas eine Erläuterung in Form einer Art Widerspruchs-‚Beweis‘: Er versucht die „Lehre vom Nirvana“⁴⁹² – anzustrebende Erlösung liegt in der Loslösung von aller Zweckhaftigkeit – als Kontradiktum zu seiner These zu widerlegen. Demnach könne, da in der Frage nach dem Wert von Zweckhaftigkeit „Indifferenz offenbar nicht möglich“⁴⁹³ sei, nur ein Befürworter der Nirvana-Lehre seine These ablehnen. Ein solcher müsste aber damit „dem Paradox vom zweckverneinenden Zweck“⁴⁹⁴ anhängen, was Jonas ablehnt. Er gibt allerdings selbst zu, dass seine Argumentation „etwas von einem argumentum ad hominem an sich“⁴⁹⁵ habe. Demgemäß sei die Widersprüchlichkeit der ‚Nirvana-These‘ zwar ein Argument gegen deren Vertreter, nicht aber eine ausreichende Begründung für seine These der Zweckhaftigkeit des Lebens als Gut-an-sich.

Diese zentrale Begründung des Guten im Sein im *Prinzip Verantwortung* hat entsprechend wenig Zustimmung gefunden. Angelika Krebs etwa verwirft die These vom Gut-an-sich pauschal mit dem Argument, „daß Werte immer Werte für wertende Wesen sind und außer uns (und empfindungs- und handlungsfähigen Tieren) keine anderen wertenden Wesen in der Welt sind.“⁴⁹⁶ Dass es Jonas mit seiner Suche nach dem ontologischen Gut letztlich um den ‚Wert‘ solcher Wesen als Bedingung der Möglichkeit solchen Wertens selbst geht, verkennt sie dabei allerdings. Micha H. Werner begreift den beigeestellten Widerspruchs-Hinweis der Nirvana-Lehre als vermeintlichen Beweis, den er als wenig überzeugend herausstellt.⁴⁹⁷ Damit bestätigt er aber doch nur Jonas’ eigene Bedenken.

Beide Kritiken verfehlen Jonas’ Intention. Er selbst versucht nämlich an dieser Stelle weder einen Beweis noch eine diskursive Begründung zu liefern. Stattdessen

⁴⁸⁹Vgl. Jonas, *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*.

⁴⁹⁰Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

⁴⁹¹Ebd., 159.

⁴⁹²Ebd.

⁴⁹³Ebd.

⁴⁹⁴Ebd.

⁴⁹⁵Ebd. FN A.

⁴⁹⁶Krebs, *Naturethik im Überblick*, 358.

⁴⁹⁷Vgl. Micha H. Werner, *Ist Wertenkönnen wertvoll?*, in: Gerald Hartung u.a. (Hg.), *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik: zur Aktualität von Hans Jonas (Physis 1)*, 2. Aufl., Freiburg 2014, hier 202f.

nennt er seine Erkenntnis dieses Gut-an-sich eine „Selbstevidenz“⁴⁹⁸ bzw. „evidenzielle Intuition“⁴⁹⁹. Bevor man dies vorschnell abweist, lohnt es sich, dieser Behauptung genauer nachzuspüren und Jonas' Worte an dieser zentralen Stelle ernst zu nehmen. Der Begriff der Evidenz verweist nämlich zurück auf die Phänomenologie, die Jonas zum Nachweis der Zweckhaftigkeit des Lebens in *Organismus und Freiheit* noch explizit bemüht hatte.

2.4.3 Phänomenologie des lebendigen Daseins nach Heidegger

Jonas gibt selbst nur verstreute Hinweise zur von ihm selbst verfolgten Variante der Phänomenologie. Zugleich benutzt er den Begriff ‚Phänomen‘ oft nicht in einem streng-terminologischen Sinne.⁵⁰⁰ Nichtsdestotrotz behauptet er in *Organismus und Freiheit* bezogen auf das Phänomen des Lebens, dieses einer „streng phänomenologischen“⁵⁰¹ Interpretation zu unterziehen. Ebenso kündigt er im Kapitel „Der Adel des Sehens. Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Sinne“ eine solche Methode an.⁵⁰² Gemäß der existenzialontologischen Lesart der philosophischen Biologie soll versucht werden, Jonas' Methode entlang der methodischen Leitlinien in Heideggers *Sein und Zeit* nachzuvollziehen. Heidegger benennt seine Methode dort selbst als Phänomenologie, die den Untersuchungsgegenstand der Existenzialontologie thematisch zugänglich macht.⁵⁰³

Nachfolgend wird zunächst der Begriff der Phänomenologie aus *Sein und Zeit* vorgestellt, und zwar entlang der dortigen Unterteilung in einerseits die Untersuchung eines Phänomens und andererseits die Betonung eines dafür nötigen Verhältnisses bzw. *lógos*, nämlich der Rede. Daraufhin wird in Kapitel 2.4.4 die These erläutert, dass Jonas' Begriff des Guten als Phänomen i.S. dieser existenzialontologischen Phänomenologie verstanden werden kann. Der angemessene *lógos* für die Untersuchung dieses Phänomens erscheint bei Jonas allerdings nicht als sprachliche Rede, sondern als das bildnerische Vermögen des Menschen, was im Zusammenhang von Kapitel 2.5 verdeutlicht wird.

2.4.3.1 Phänomen oder Erscheinung

Für seine Phänomenologie reklamiert Heidegger im Geiste Husserls, als reine Methode „in der Auseinandersetzung mit den Sachen selbst verwurzelt“⁵⁰⁴ zu sein,

⁴⁹⁸Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 159.

⁴⁹⁹Ebd.

⁵⁰⁰Vgl. Jens Peter Brune, *Phänomenologie*, in: Michael Bongardt u.a. (Hg.), *Hans Jonas-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Berlin 2021, 54–58, hier 54.

⁵⁰¹Jonas, *Organismus und Freiheit*, 159 FN A.

⁵⁰²Vgl. auch Kapitel 4.1.

⁵⁰³Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 27–39.

⁵⁰⁴Ebd., 27.

nicht aber bloß „Standpunkt“ oder „Richtung“. Entlang der Zusammensetzung des Begriffs ‚Phänomenologie‘ aus Phänomen – vom griechischen *phainómenon* – und Logos – griech. *lógos* – beginnt Heidegger mit der Kennzeichnung eines Phänomens. Demnach ist an der „Bedeutung des Ausdrucks ‚Phänomen‘ [...] festzuhalten: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare. Die *φαινόμενα*, ‚Phänomene‘, sind dann die Gesamtheit dessen, was am Tage liegt oder ans Licht gebracht werden kann, was die Griechen zuweilen einfach mit *τά ὄντα* (das Seiende) identifizierten.“⁵⁰⁵ Bereits im griechischen Wortgebrauch ist aber neben dieser positiven Bedeutung auch die privative des ‚bloßen Phänomens‘ oder bloßen Scheins enthalten. Zum strukturellen Zusammenhang beider Bedeutungen äußert Heidegger: „Nur sofern etwas überhaupt seinem Sinne nach prätendiert, sich zu zeigen, d. h. Phänomen zu sein, kann es sich zeigen als etwas, was es nicht ist, kann es ‚nur so aussehen wie ...‘. In der Bedeutung *φαινόμενον* (‚Schein‘) liegt schon die ursprüngliche Bedeutung (Phänomen: das Offenbare) mitbeschlossen als die zweite fundierend.“⁵⁰⁶ Zur Klärung der Terminologie weist Heidegger dem Wort Phänomen die ursprüngliche, positive Bedeutung zu, während er die privative als Schein übersetzt.

Im Weiteren werden beide Begriffe von dem der Erscheinung abgegrenzt, die an dem Beispiel der Krankheitserscheinung erläutert wird und an so Verschiedenem wie „Indikationen, Darstellungen, Symptome und Symbole“⁵⁰⁷ ausgemacht werden kann. Eine Erscheinung bzw. Erscheinen⁵⁰⁸ meint demnach „das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt. Erscheinen ist ein Sich-nicht-zeigen“⁵⁰⁹ eines Phänomens, durch ein Sich-zeigen einer ‚Erscheinung‘ (‚Phänomen‘). Was sich im Erscheinen zeigt, ist nicht das Phänomen selbst, sondern eben seine ‚Erscheinung‘ als ‚Phänomen‘ bzw. Sich-zeigendes. Nach dieser Differenzierung ist Erscheinung nie ein Phänomen, und Erscheinen nicht das Sich-zeigen des Letzteren. Allerdings bedarf jede Erscheinung eines Phänomens, Letzteres ist Bedingung der Möglichkeit für Ersteres. Weiter darf das ‚Nicht‘ im Sich-nicht-zeigen in einer Erscheinung „keineswegs mit dem privativen ‚Nicht‘ zusammengeworfen werden, als welches es die Struktur des Scheins bestimmt“⁵¹⁰, Erscheinung ist also nicht Schein. Erscheinen ist damit immer ein Sich-nicht-zeigen eines Phänomens im Sich-zeigen einer ‚Erscheinung‘. Sofern nun ein Phänomen „aber privativ sich abwandeln kann zu Schein, so kann auch Erscheinung zu bloßem Schein werden. In bestimmter Beleuchtung kann jemand so aussehen, als hätte er gerötete Wangen, welche sich zeigende Röte als Meldung vom Vorhanden-

⁵⁰⁵Ebd., 28.

⁵⁰⁶Ebd., 29.

⁵⁰⁷Ebd.

⁵⁰⁸Heidegger benutzt Erscheinung im verbalen Sinn von Erscheinen, während er den Gegenstand einer solchen als ‚Erscheinung‘ mit Anführungszeichen betitelt.

⁵⁰⁹Heidegger, *Sein und Zeit*, 29.

⁵¹⁰Ebd.

sein von Fieber genommen werden kann, was seinerseits noch wieder eine Störung im Organismus indiziert.“⁵¹¹

2.4.3.2 Phänomen oder Ding an sich

Um seinen Begriff der ‚Erscheinung‘ von dem Kants abzugrenzen, führt Heidegger weiter aus: „Faßt man das Meldende [‚Erscheinung‘], das in seinem Sichzeigen das Nichtoffenbare [Phänomen] anzeigt, als das, was an dem selbst Nichtoffenbaren auftritt, von diesem ausstrahlt, so zwar, daß das Nichtoffenbare gedacht wird als das wesenhaft *nie* Offenbare – dann besagt Erscheinung soviel wie Hervorbringung, bzw. Hervorgebrachtes, das aber nicht das eigentliche Sein des Hervorbringenden ausmacht: Erscheinung im Sinne von ‚bloßer Erscheinung‘.“⁵¹² Der Unterschied zu Heideggers eigener Begriffsbestimmung wird an dem Aspekt festgemacht, dass Kants Erscheinung „an dem selbst Nichtoffenbaren auftritt, von diesem ausstrahlt“, also gleichsam ein äußerliches Akzidens des eigentlichen Phänomens – bzw. in Kants Terminologie: des Dings an sich – darstellt. Die ‚Erscheinung‘ ist damit ein „Hervorgebrachtes“, das zwar auf seinen Ursprung verweist, der sich aber nicht selbst zeigt. Demgegenüber sagt Heidegger über das phänomenologisch verstandene Phänomen, dass es „gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.“⁵¹³ Sofern man hier das, „was sich zunächst und zumeist zeigt“, als ‚Erscheinung‘ versteht, lässt sich die Rolle des eigentlichen Phänomens als „Sinn und Grund“ bei Heidegger von einer Rolle als Ursprung der „Hervorbringung“⁵¹⁴ unterscheiden, die er Kants Ding an sich zuschreibt.

Um die Abgrenzung verstehen zu können, die Heidegger zwischen seinem und Kants Konzept zieht, ist es hilfreich, sie anhand einer Unterscheidung der Begriffe ‚Ursprung‘ und ‚Grund‘ zu verdeutlichen.⁵¹⁵ Dafür eignen sich die entsprechenden Einträge im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*.⁵¹⁶ Während ‚Ursprung‘ einen anfänglichen Ausgangspunkt oder -ort meint, aus dem etwas hervorspringt und von dem es ausgeht, bezieht sich Grund auf ein Fundament oder eine tiefe Fläche, worin etwas verwurzelt ist. Beide Begriffe können durch erdbezogene Metaphern beschrieben werden, die die Unterscheidung schärfen: Der Grund einer Sache er-

⁵¹¹Ebd., 30f.

⁵¹²Ebd., 30.

⁵¹³Ebd., 35.

⁵¹⁴Ebd., 30.

⁵¹⁵Emil Angehrn, *Die Frage nach dem Ursprung: Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik*, München 2007, 28f. (v.a. FN 3).

⁵¹⁶Vgl. H. Holzhey / D. Schoeller Reisch, *Ursprung*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 11, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007); K. Bendszeit, *Grund*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 3, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

möglicht diese, wie der Erdboden das Wachsen eines Baumes ermöglicht als Raum und Fundament seiner Verwurzelung in der Tiefe. Ein Ursprung dagegen spaltet gewissermaßen den Erdboden und lässt einen Wasserlauf aus ihm hervorspringen, der seine eigenen Wege geht. Ein Ursprung ist mehr ein Raumpunkt, von dem eine Bewegung ausgeht und der sich innerhalb derselben Sphäre wie das Entsprungene befindet. Formal linear verstanden zeigt sich dabei die Verwandtschaft zur kausalen ‚Ursache‘, die dazu noch eine hinreichend-determinierende Bedingung der entsprungenen Sache ist.⁵¹⁷ Ein Grund ist dagegen die begründende Sphäre, in der etwas anderes erst möglich wird.

Wie Heidegger Kant deutet, betrachtet dieser also das Ding an sich als einen je bestimmten Ursprung oder Ausgangspunkt einer hervorgebrachten Erscheinung. Dieser Ursprung hat selbst keine Freiheitsgrade, ist also ein Feststehendes, das als Ausgang bestimmt ist. Diese Figur spiegelt wider, dass Kant am Ding an sich eben als Ding festhält, das einzig erfüllende Quelle für die Formen und Bedingungen der Erfahrung sein soll. Weil ‚Sein‘ kein Gattungsbegriff ist,⁵¹⁸ sondern für Kant nur ein kategoriell differenzierter Modus der Erfahrung, fehlt ohne die Annahme des Dings an sich gerade das, was da in bestimmter Quantität, Qualität, Relation und Modalität ist:⁵¹⁹ „Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.“⁵²⁰ Erst ein hervorbringender Ursprung, der selbst außerhalb von Verstand und Anschauung steht, verbürgt Seiendes im Sein.

Heidegger zielt mit seinem Phänomen-Begriff zwar auf die fundamentale ontologische Ebene ab, auf die Kant mit der Rede von einem Ding an sich verweist. Allerdings deutet er diese als diejenige des Seins, nicht wie scheinbar Kant als diejenige eines ursprünglich Seienden.⁵²¹ Die begriffliche Unterscheidung zwischen einer Ursache als einem solchen Seienden und dem Grund des Seins spiegelt diese ontologische Differenz. Für Heidegger ist ein genuines Phänomen als das, was sich in einer Erscheinung gerade nicht zeigt, der Grund derselben, also das Offene und Tiefste, in dem eine Erscheinung besteht. Als solches ist es gerade kein Bestimmtes, sondern das Beständige, das sich in der Erscheinung meldet, darin aber offen bleibt. Abseits der Erscheinung kann sich dieses Unbestimmte als eigentliches Phä-

⁵¹⁷Wenn Heidegger in *Sein und Zeit* wiederum von ursprünglichen Phänomenen spricht, dann meint er nicht ursprünglich i.S. einer Kausalursache, sondern i.S. der Bedingung der Möglichkeit. Vgl. Christoph Martel, *Heideggers Wahrheiten: Wahrheit, Referenz und Personalität in Sein und Zeit* (Quellen und Studien zur Philosophie 87), Berlin, New York 2008, 90f.

⁵¹⁸M. Frede, *Sein; Seiendes*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: *Hist. Wörterb. Philos.* 13 Bd. 1971-2007 Bd. 9, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007), hier 90f.

⁵¹⁹Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B106; vgl. auch Aristoteles, *Metaphysik*, 1026a-b.

⁵²⁰Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B392.

⁵²¹Die Frage nach dem Ding an sich legt insofern eine Interpretation nahe, dieses als Seiendes zu verstehen, als Kant selbst oft von „Dingen an sich“ im Plural spricht, was eine Auslegung der bedeuteten Sphäre als eigentlichen Weltgrund unwahrscheinlich werden lässt. Ebd., BXXVI, BXXIX u.v.a.

nomen selbst zeigen. Laut Heidegger finden sich solche Grundphänomene auch bei Kant, etwa Raum und Zeit als Formen der Anschauung.⁵²² Er selbst versucht diese grundlegenden Formen auf eine Einheit zu bringen, nämlich in der Zeitlichkeit als Sinn und Grund der Sorge des Daseins.⁵²³

2.4.3.3 Phänomen als Negatives

Beiden Konzepten gemeinsam ist die Annahme, dass sich das Eigentliche in der Erscheinung gerade nicht zeigt, sich negiert, ohne aber nur Schein zu sein. Diese negative Bestimmung äußert Kant mit der Bezeichnung des Dings an sich als „Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können.“⁵²⁴ Heidegger beschreibt es, wie oben genannt, als „das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt. Erscheinen ist ein *Sich-nicht-zeigen*.“⁵²⁵ Dieses ‚nicht‘ ist rein negativ, nicht aber privativ wie im Begriff des Scheins.

Heidegger liefert an dieser Stelle keine weitere Erläuterung dieser Unterscheidung. Kant aber trennt beide Verneinungsweisen klar, obgleich ihre begrifflichen Strukturen beide zu kategorialen Klassen der Qualität gehören. Die Negation meint ein ‚nicht‘ im Sinne eines verneinenden Urteils, also eine klare Abweisung eines bestimmten Prädikats bezogen auf das in Frage stehende grammatikalische Subjekt: z.B. ‚Das Blatt ist nicht rot.‘ Die Aussagekraft eines solchen Satzes besteht in der Behauptung des Widerspruchs von Subjekt und Prädikat, d.h. in der Selbstwidersprüchlichkeit des zugehörigen behandelnden Satzes: ‚Das Blatt ist rot.‘ Ein Widerspruch besteht mit Kant gerade dann, wenn man dem Subjekt ein Prädikat zuschreibt, das jenem nicht zukommen kann.⁵²⁶ Ein widersprüchlicher Satz drückt also eine Denkmöglichkeit aus, ein „*nihil negativum*“⁵²⁷. Negatives Sich-nicht-zeigen in diesem Sinne kann also umschrieben werden als ein Sich-zeigen in einer Eigenschaft des Sich-nicht-zeigenden, das diesem gar nicht zukommen kann, also als ein Sich-zeigen des ‚Phänomens‘ bzw. der ‚Erscheinung‘, in dem bzw. in der etwas (sich selbst widersprechend) meldet, das sich nicht zeigt.

Die Privation im Sinne Kants dagegen kann auch als Mangel bezeichnet werden, wobei dem Subjekt eben das mangelt, was ihm abgesprochen wird. Dem Schein mangelt also der phänomenale Gehalt, er ist „Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes [...] (*nihil privativum*)“⁵²⁸. Damit hieße Sich-nicht-zeigen im privativen Sinne, Sich-irgendwie-zeigen außer an ihm selbst, d.h. in Bezug auf das eigentliche

⁵²²Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 31.

⁵²³Vgl. ebd., 301–333.

⁵²⁴Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A250.

⁵²⁵Heidegger, *Sein und Zeit*, 29.

⁵²⁶Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B190.

⁵²⁷Ebd., B348.

⁵²⁸Ebd., B347.

Phänomenen Sich-falsch-zeigen, und zwar in seinem solchen starken Sinne, dass nur diese Falschheit sich zeigt. Schein ist also ein Sich-nicht-zeigen als Sich-verstellen, indem Falsches *vorgestellt* wird.⁵²⁹

Dazu kann man festhalten, dass Heidegger in der Beziehung von Erscheinung und Phänomen von einer Negation als Geschehen oder Akt ausgeht: Er spricht vom Sich-melden und Sich-zeigen der Phänomene, nicht aber von einer Eigenschaft dessen, was sich da jeweils zeigt oder nicht zeigt. Die Negation kommt hier also weniger einem bestimmten Subjekt als Ursprung einer Täuschung zu, als vielmehr dem Seinsmodus eines Etwas als Grund.⁵³⁰ Der Modus dieses Meldens ist laut Heidegger die Rede, in der Phänomene thematisiert werden können.

2.4.3.4 Rede als *lógos* der Phänomenologie

Zweiter Bestandteil des Wortes ‚Phänomenologie‘ ist der *lógos*. Die Übersetzungsmöglichkeiten dieses altgriechischen Worts sind sehr vielfältig und umfassen u.a. „Sprechen“, „Rede“, „Beredsamkeit“, „Erzählung“; aber auch „Berechnen“, „Rechenschaft“, „Rechnung“, „Verhältnis“ oder „Vernunft“⁵³¹. Heidegger betont diese Vieldeutigkeit bei Plato und Aristoteles, bei denen „die Bedeutungen auseinanderstreben“⁵³², fügt außerdem noch „Urteil, Begriff, Definition, Grund“ hinzu, und macht als Grundbedeutung „Rede“ aus. Laut ihm besagt „*λόγος* als Rede [...] soviel wie *δηλῶν*, offenbar machen das, wovon in der Rede ‚die Rede‘ ist.“ Diese Auslegung als „offenbar machen“ zeigt bereits, wie eng Heidegger die Begriffe Phänomen und Logos bzw. Rede führt. Noch deutlicher wird dies mit seiner weiteren Erläuterung:

„*Aristoteles* hat diese Funktion der Rede schärfer expliziert als *ἀποφαινεσθαι*. Der *λόγος* läßt etwas sehen (*φαίνεσθαι*), nämlich das worüber die Rede ist und zwar für den Redenden (Medium), bzw. für die miteinander Redenden. Die Rede ‚läßt sehen‘ *ἀπό* ... von dem selbst her, wovon die Rede ist. In der Rede (*ἀπόφρασις*) soll, wofern sie echt ist, das, *was* geredet ist, *aus* dem, worüber geredet wird, geschöpft sein, so daß die redende Mitteilung in ihrem Gesagten das, worüber sie redet, offenbar und so dem anderen zugänglich macht. Das ist die Struktur des *λόγος* als *ἀπόφρασις*. Nicht jeder ‚Rede‘ eignet *dieser* Modus des Offenbarmachens im Sinne des aufweisenden Sehenlassens. Das Bitten (*εὐχῆ*) z. B. macht auch offenbar, aber in anderer Weise.“⁵³³

⁵²⁹Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 36.

⁵³⁰Vgl. auch Rainer A. Bast, *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 174–193.

⁵³¹Wilhelm Gemoll/Karl Vretska, *lógos*, in: Griech.-Dtsch. Schul- Handwörterbuch, 9. Aufl. (1965), hier 475f.

⁵³²Heidegger, *Sein und Zeit*, 32.

⁵³³Ebd.

Heidegger macht hier seine Position implizit in der Aristoteles-Interpretation geltend. Rede lässt das Beredete sehen, und zwar von diesem selbst her. Diese Konzeption entspricht dem Phänomen, das gefasst wurde als Sich-an-ihm-selbst-zeigendes, also als das, was sich an ihm selbst sehen lässt. Allerdings lässt die Rede etwas sehen nicht an, sondern von ihm selbst her, ist also nicht das Phänomen selbst, sondern eine Weise, wie dieses sich zeigt. Die anderen Weisen bestimmt Heidegger als Modi der Erschlossenheit des Daseins, nämlich Befindlichkeit, Verstehen und Auslegung.⁵³⁴

Weiter lässt die Rede etwas sehen „für den Redenden“⁵³⁵ als Medium, „bzw. für die miteinander Redenden.“ Heidegger denkt Rede also nicht als Belehrung, die der Redende einer Zuhörenden zuteilwerden lässt, sondern als eine Art entdeckende Rede. Solche muss auch nicht als Gespräch unter mehreren stattfinden, sondern genügt sich im Monolog, sofern es nur „den Redenden“ im Singular braucht. In der Rede lässt sich dem, der oder den Redenden etwas sehen, nämlich das Beredete. Nicht aber entdeckt der Redende hier etwas mittels seiner Verstandesleistung oder -tätigkeit im Sinne eines aktiven Produzierens, sondern sie ist Weise dieses Entdeckens, das vom Beredeten selbst herrührt. Letztlich scheint die Rede also fast mehr eine Optik, unter der die Phänomene sich zeigen bzw. sehen lassen. Pointiert kann man sogar sagen, dass die Rede für Heidegger eben nicht vornehmlich das von einem Redenden willentlich Ausgedrückte ist, sondern der Redende fungiert als Medium der Rede über artikulierte Phänomene.

2.4.3.5 Echte Rede oder Gerede

Dazu spricht Heidegger darüber, wie echte Rede beschaffen sein solle. In diesem ‚Soll‘ wird ersichtlich, dass es auch unechte Rede gibt, nämlich solche, die nicht Rede der Phänomene ist, sondern des Scheins, welche er später als „Gerede“ im Man beschreibt.⁵³⁶ Allerdings ist dieses Sollen zugunsten echter Rede nicht primär in einem ethischen Sinne zu verstehen, etwa als ehrliche Rede gegen die Möglichkeit der Lüge. Zwar suggeriert die gesamte Konzeption von *Sein und Zeit* an vielen Stellen solche ethische Wertung, letztlich sei das Projekt aber „ganz auf die leitende Aufgabe der Ausarbeitung der Seinsfrage orientiert“⁵³⁷. Laut Heidegger gilt: „Die existenziale Interpretation wird nie einen Machtspruch über existenzielle Möglichkeiten und Verbindlichkeiten übernehmen wollen.“⁵³⁸ Vielmehr reicht es, das ‚Soll‘

⁵³⁴Vgl. ebd., 130ff.

⁵³⁵Ebd., 32.

⁵³⁶Vgl. ebd., 167ff.

⁵³⁷Ebd., 17.

⁵³⁸Ebd., 312. Über die weiterführende Auslegung in Richtung einer Ethik existiert reichhaltige Literatur: vgl. u.a. Annemarie Gethmann-Siefert / Otto Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 694), Frankfurt am Main 1988; Beat Sitter, *Dasein und Ethik: Zu einer ethischen Theorie der Existenz* (Reihe: Praktische Philosophie 3), Freiburg, Mün-

auf den geforderten Fokus zu beziehen, es also als phänomenologischen Anspruch zu verstehen, ernsthaft hinzusehen oder auch zu hören, sodass die Phänomene zur Geltung kommen können.

Das ‚Gerede‘ lässt sich dann mithilfe des Konzepts des Scheins beschreiben als privatives Nicht-zeigen, also als Mangel und Fehlen des Wesentlichen. Auch Heideggers Benennung der Rede als „echt“⁵³⁹ (etymologisch „das wahre, aufrichtige, [...] unverfälschte“⁵⁴⁰) statt bspw. richtig (im Sinne einer exakten Abbildung eines Sachverhalts), sowie des Geredes als „defizient“ (von lat. *deficere*, „abfallen, untreu werden [...] erlahmen, sinken, erliegen“⁵⁴¹) statt falsch (d.h. unsachgemäße Darstellung), wird so plausibel. Rede soll nicht einfach eine Sache abbilden und wahrheitsgemäß sein, sondern als echte diese Sache treffen, sodass die Sache in der Rede zutage treten und sich gewissermaßen selbst ausdrücken kann. Umgekehrt ist defiziente Rede nur ein untreuer Ausdruck der Sache, der ihr Wesen nicht zur Geltung kommen lässt, nicht unbedingt aber eine objektiv unrichtige Darstellung.

In dieser echten Rede also soll „das, *was* geredet ist, *aus* dem, worüber geredet wird, geschöpft sein“⁵⁴². Was geredet ist, also die Konstituenten der Rede, die Sprache, Zeichen und Worte, sollen aus dem Beredeten geschöpft sein. ‚Schöpfen‘ zeigt hier zum einen das Beredete als die Verstehensquelle an, aus der das Geredete stammen soll, wie man Suppe aus einem Topf schöpft. Zum anderen meint Schöpfen aber auch Schaffen, Kreieren, wobei ‚aus‘ dann nicht die Quelle meint,⁵⁴³ sondern vielmehr den Beweggrund oder Sinn solcher Schöpfung (in gewissem Sinne auch den Zweck), wie wir manches ‚aus Freude‘, anderes ‚aus Verzweiflung‘, oder aus einem bestimmten Gedanken heraus machen. Diese Doppeldeutigkeit von Verstehensquelle und Motiv hält Heidegger fest in seiner Konzeption von ‚Sinn‘.⁵⁴⁴

Sinn des Geredeten ist das, „worüber geredet wird“⁵⁴⁵. ‚Worüber‘ meint wiederum alltagssprachlich das Beredete, über das man redet; es drückt aber auch ein Darüberstehen aus. So bedeutet es eine gewisse Emanzipation der Rede von ihren Inhalten, den ‚festen Sachen‘. Dies meint für Heidegger weniger, dass selbst klare Tatsachen

chen 1975; Diana Aurenque, *Ethosdenken: auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers* (Alber Thesen 44), Freiburg 2011; Michael Lewis, *Heidegger and the place of ethics: being-with in the crossing of Heidegger's thought* (Continuum studies in Continental philosophy), London, New York 2005.

⁵³⁹Heidegger, *Sein und Zeit*, 32.

⁵⁴⁰Jacob Grimm / Wilhelm Grimm, *ECHT*, in: Dtsch. Wörterb. Bd. 3 (1854), Sp.20, <http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=echt>.

⁵⁴¹Rita Hau / Adolf W. Fromm (Hg.), *deficio*, in: Pons Wörterb. Für Sch. Stud. Lat.-Dtsch., Neubearb., 1. Aufl., Nachdr. (2011), 235.

⁵⁴²Heidegger, *Sein und Zeit*, 32.

⁵⁴³Allenfalls im negativen Sinne, in dem Schöpfung ‚aus dem Nichts‘ geschieht, im Gegensatz zur bloßen Veränderung, die immer ein Zugrundeliegendes umformt. Vgl. etwa Aristoteles, *Metaphysik*, 1069b35-1070a5.

⁵⁴⁴Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 151; Herrmann, *Subjekt und Dasein*, 116ff.

⁵⁴⁵Heidegger, *Sein und Zeit*, 32.

durch freie rhetorische Rede beliebig verfälscht werden könnten, sondern vielmehr, dass jede noch so schlichte Tatsache erst in die Rede aufsteigen muss, um überhaupt Sache des Daseins zu werden, um „offenbar und so dem anderen zugänglich“⁵⁴⁶ zu werden. Dies bleibt wieder unabhängig davon, ob man etwas faktisch mit seinen Augen und ohne Gesprächspartner anschaut, oder in einer Diskussion zu ergründen sucht. Um „zugänglich“ zu werden, muss es (zumindest im inneren Monolog) beredet und vermittelt werden, sonst bleibt es bloße Mannigfaltigkeit⁵⁴⁷ bzw. einfacher Wahrnehmungsgegenstand etwa als Farbe oder Ton,⁵⁴⁸ und damit unverstanden. ‚Zu den Sachen selbst‘ meint nicht eine unmittelbare Betrachtung der ‚Dinge an sich‘, sondern ein Hinsehen auf die in sich vermittelten Phänomene, ohne die reflexiv erkannte Vermittlung dieser zu vergessen.⁵⁴⁹ Phänomene zeigen sich zwar an ihnen selbst, aber sie müssen laut Heidegger „thematisch zum Sichzeigen gebracht“⁵⁵⁰, also vermittelt und verstehbar werden. Dies wird möglich in der auslegenden Rede, die Heidegger in Anknüpfung an Platon und Aristoteles als *lógos* der Phänomenologie kennzeichnet.⁵⁵¹

2.4.4 Das Gute als existenziales Phänomen

Der vorgestellte Begriff der Phänomenologie gibt uns eine methodische Struktur in die Hand, anhand derer Jonas' Erläuterung zur „Zweckhaftigkeit als Gut-an-sich“⁵⁵² nachvollzogen werden kann. Die These dieses Kapitels lautet entsprechend, dass dieses Gute als ein Phänomen im Sinne der vorangegangenen Kennzeichnung von Phänomenologie zu verstehen ist.

2.4.4.1 Das Gut-an-sich als Seinsstruktur

Zunächst aber eine Erinnerung an den ontologischen Status dieses Guten: Jonas nennt die Zweckhaftigkeit auch die „Fähigkeit, überhaupt Zwecke zu haben“⁵⁵³. Sie ist als Fähigkeit eine Bedingung der eigenen Verwirklichung, nämlich in konkreten Zwecken, und zwar „überhaupt“. So meint er damit also keine Fähigkeit zu bestimmten Zwecken neben anderen, sondern die Fähigkeit zu Zwecken über-

⁵⁴⁶Ebd.

⁵⁴⁷Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B129f.

⁵⁴⁸Vgl. etwa Aristoteles, *Über die Seele*, 418a7-25.

⁵⁴⁹Vgl. ganz analog „Zur Moral des Denkens“ in Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, hg. v. Rolf Tiedemann (Gesammelte Schriften Bd. 4), 9. Aufl., Frankfurt am Main 2014, 82f.

⁵⁵⁰Heidegger, *Sein und Zeit*, 31.

⁵⁵¹Vgl. ebd., 32–34.

⁵⁵²Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

⁵⁵³Ebd.

haupt, d.h. die Bedingung der Möglichkeit konkreter Zwecke. Als solche stellt die Zweckhaftigkeit also formal eine transzendente Struktur dar.⁵⁵⁴

Was versteht Jonas darunter, wenn er sie außerdem „als *ontologischen* Charakter eines Seins“⁵⁵⁵ bezeichnet und von konkret seienden Einzelzwecken abgrenzt? Klar ist zunächst, dass er sie als ontologische Entität bezeichnet, nicht als bloße Verstandesfunktion ohne eigenen Seinsstatus, und auch nicht als bloßes Akzidens zu einer eigentlich seienden Substanz. Weiter ist die Zweckhaftigkeit kein bestimmter Zweck. Für einen solchen gilt laut Jonas, wie bereits gezeigt, „daß nämlich seine Faktizität das erste und die Geltung von ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ darauf bezüglich das zweite ist, von jenem [dem konkreten Zweck] zwar determiniert (de facto), aber nicht legitimiert (de jure)“⁵⁵⁶.

Für die Zweckhaftigkeit selbst gilt das Umgekehrte, sie legitimiert eben eine solche „Geltung von ‚gut‘ oder ‚schlecht‘“, aber sie determiniert sie nicht im selben Sinne. Die Determination, die ein konkreter Zweck auf besagte Geltung ausübt, gestaltet sich so, dass er einen klar definierten Maßstab für weitere faktische Verwirklichung abgibt, sodass also „die jeweilige Erreichung ein Gut und die Vereitelung ein Übel“⁵⁵⁷ wird. Am Zweck selbst ist mess- und handhabbar, wie ‚gut‘ er umgesetzt wurde, was zuvor als relativer Wert bezeichnet wurde. Die Bezeichnung Determination rührt daher, dass der konkrete Zweck de facto eine *causa finalis* darstellt, die auf Verwirklichung drängt. Solcher „im voraus *vorhandener* Zweckausrichtung [...] bleibt] es überlassen [...], eben jene Macht über den Willen auszuüben, die in seinen ‚Entscheidungen‘ – ihrem [der Zweckausrichtung] Ergebnis – ex post facto zutage tritt.“⁵⁵⁸ Konkret vorhandene Zwecke, die mit Jonas primär solche von Lebewesen sind, binden also den jeweiligen Willen und lenken seine Entscheidungen, die selbst nur Ergebnis des jeweiligen Zweckes sind. Andererseits kann dieser Zweck solche Entscheidungen und damit den gebundenen Willen nie legitimieren, was Jonas zum einen mit dem oben genannten Sparsamkeits-Prinzip begründet, und was zum anderen einen naturalistischen Fehlschluss vermeidet. Die Zweckhaftigkeit selbst als Bedingung der Möglichkeit konkreter Zwecke dagegen ist eben kein bloß Vorhandenes und kann dies gar nicht sein, schon allein weil genau dann die obigen Argumente auf sie zuträfen, wonach sie gerade kein Quell von Legitimation sein könnte. Sofern sie also als dieser Quell gedacht wird, kann sie nichts Konkretes oder Vorhandenes sein, d.h. kein Seiendes, sondern eine normative Struktur eines zugrundeliegenden Seins. Als legitimierendes Gut für jeden Wert und „*ontologi-*

⁵⁵⁴Vgl. auch Poliwoda, *Versorgung von Sein*, 114.

⁵⁵⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

⁵⁵⁶Ebd.

⁵⁵⁷Ebd., 157.

⁵⁵⁸Ebd., 158.

sche[r] Charakter eines Seins“⁵⁵⁹ ist die Zweckhaftigkeit ein anderes zum vorhandenen Seienden.

2.4.4.2 Erscheinende Zwecke

Aber ist dieses Gute damit „das Sich-an-ihm-selbst-zeigende“⁵⁶⁰, wie Heidegger die Seinsphänomene beschreibt? Diese Frage lässt sich anhand der Erläuterungen beantworten, die Heidegger mithilfe des Begriffs der Erscheinung gibt. Der konkrete Zweck kann als eine ‚Erscheinung‘ im Sinne Heideggers angenommen werden, und das Haben und Verfolgen von bestimmten Zwecken als dynamisches Erscheinen bzw. Erscheinung (ohne Führungszeichen). Der Begriff der ‚Erscheinung‘ bei Heidegger orientiert sich an Kants Begriff der Erscheinung, der Naturerscheinungen meint, welche den Verstandeskategorien entsprechen. Hierzu gehören verstandesgemäß interpretierte Sinnesdaten ebenso wie komplexere Erscheinungen. Heidegger findet hierfür Beispiele wie „gerötete Wangen“, die auf „Vorhandensein von Fieber“⁵⁶¹ (ebenfalls eine vorhandene ‚Erscheinung‘) hinweisen. Solche ‚Erscheinungen‘ sind erfahrbare Daten, die der direkten oder linear vermittelten Betrachtung offen, also scheinbar evident vor Augen stehen.

Anders ausgedrückt, bezeichnen sie die Natur als *natura naturata*, also die Elemente bzw. Produkte einer gewordenen Natur als vorhandene Objekte, unabhängig von deren Gewordensein. Eine solche ‚Erscheinung‘ ist auch die vorhandene Zweckausrichtung, die sich laut Jonas in unzähligen Variationen in der Natur erkennen lässt. Jonas führt dafür im *Prinzip Verantwortung* die Beispiele des Gehens und der Verdauung an, die zunächst als schlicht vorhandene Tätigkeiten von Organismen beobachtbar sind. Die Beobachtung dieser Sachverhalte enthüllt aber laut Jonas keine automatische Mechanik, in der sich Verhaltensmuster nur als Wirkungen von eindeutigen Ursachen erklären ließen, sondern eine jeweilige Zweckorientierung. Diese Differenz fasst Jonas ontologisch als ein Freiheitsmoment.⁵⁶²

Welche Beobachtungsmethode kann aber ein solches Moment enthüllen? Im Rahmen der phänomenologischen Strukturierung einer solchen Beobachtung wird dieses Freiheitsmoment zunächst als dynamisches Moment des Erscheinens eines vorhandenen Verhaltens deutlich. Man kann das Erscheinen als Geschehen und Werden einer bestimmten ‚Erscheinung‘ begreifen. Dieses dynamische Erscheinen entspricht bei Jonas dem Zwecke-haben bestimmter Subjekte, im Gegensatz zur bloßen Beobachtung eines vorhandenen Zwecks. Dieses Zwecke-haben ist ein Akt bzw. eine Tätigkeit, die – bereits abstrahiert von konkreten Zwecken – im Verfolgen bestimmter Zwecke besteht und sich gerade anhand solcher Zwecke zeigt.

⁵⁵⁹ Ebd.

⁵⁶⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, 28.

⁵⁶¹ Ebd., 30f.

⁵⁶² Vgl. Kapitel 2.2.2.

Die phänomenologisch achtsame Beobachtung beschreibt also bestimmte Dinge nicht nur als physikalische Objekte mit bestimmten Eigenschaften, sondern in der Intention eines Erscheinens, in dem sie erst ihr Wesen zeigen. Dies gilt für Jonas' Beispiele eines Hammers, eines Gerichtshofs, des Gehens und des Verdauens gleichermaßen. In allen zeigt sich erst, was diese Dinge sind, sofern nach dem Geschehen gefragt wird, in dem sie sich in ihrer eigentlichen Bedeutung zeigen können. Im Falle von Hammer und Gerichtshof betrifft dies menschliche Tätigkeiten, während Gehen und Verdauung allgemeine organismische Erscheinungen sind. Nur im Hinblick auf ihr Erscheinen als Zwecke-haben von Subjekten treten auch die Zwecke selbst als vorhandene Untersuchungsobjekte, d.h. als ‚Erscheinungen‘ vor Augen.

2.4.4.3 Das Phänomen der Zweckhaftigkeit

Aber meldet sich in diesem Erscheinen ein ontologisches Phänomen, das von dieser Erscheinung noch unterschieden werden könnte? Was ist der „Sinn und Grund“⁵⁶³ eines solchen Zwecke-habens von menschlichen Subjekten und anderen Organismen? Jonas bezeichnet das zugrundeliegende Phänomen als „Zweckhaftigkeit“⁵⁶⁴. Diese grundlegende Zweckhaftigkeit äußert sich in jedem konkreten Zwecke-haben, wie etwa in den oben genannten Erscheinungen. Jonas präsentiert sie als eine erweiterte Form von Subjektivität, welche er im Rahmen des *Prinzip Verantwortung* primär als freie und bewusste Entscheidungsfähigkeit von menschlichen Subjekten bezeichnet,⁵⁶⁵ welche aber zugleich „so etwas wie eine hochgetriebene Oberflächenerscheinung der Natur ist,“⁵⁶⁶ d.h. eine herausragende Form der allgemeineren Zweckhaftigkeit.

In phänomenologischer Hinsicht bedeuten beide Begriffe ein Vermögen, welches sich nur anhand von konkreten Aktualisierungen beobachten lässt. Die allgemeine Zweckhaftigkeit als die „Fähigkeit, überhaupt Zwecke zu haben,“⁵⁶⁷ meldet sich in jedem beobachteten Zwecke-haben, d.h. in jeder ihrer Verwirklichungen. Zugleich meint der Begriff der Zweckhaftigkeit einen „*ontologischen* Charakter eines Seins“⁵⁶⁸, d.h. keine bloß virtuelle Fähigkeit, die auch beliebig verborgen bleiben oder jederzeit ganz anders dargestellt werden könnte. Das Erscheinen eines konkreten Zwecke-habens, welches objektiv an einen bestimmten Zweck gebunden ist, ist insofern nicht als ein bloßer Schein zu verstehen, hinter dem eine gänzlich andere, verschleierte Ungebundenheit läge. Das Sich-nicht-zeigen allgemeiner Zweckhaftigkeit ist keine bloße Privation gegenüber einer vermeintlich umfassenderen Sicht.

⁵⁶³Heidegger, *Sein und Zeit*, 35.

⁵⁶⁴Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

⁵⁶⁵Vgl. Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*

⁵⁶⁶Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 148.

⁵⁶⁷Ebd., 158.

⁵⁶⁸Ebd.

Im Zwecke-haben meldet sich vielmehr das Phänomen der Zweckhaftigkeit, das sich in dieser Meldung zugleich nicht selbst zeigt, weil es als ein Vermögen etwas ist, das sich nur in seinen Verwirklichungen melden kann. Zweckhaftigkeit selbst zeigt sich nicht, weil ihr Charakter als Vermögen einer unmittelbaren Ansicht begrifflich widerspricht.⁵⁶⁹

Andererseits weist die Kennzeichnung als ontologisch trotz dieser Unsichtbarkeit darauf hin, dass dieses Vermögen der Zweckhaftigkeit immer auch im Sein zutage tritt, nämlich indem sie sich meldet in Form von konkreten Zwecken einzelner Subjekte. Mit Heidegger ist dieses grundlegende Vermögen die Sorge als Sinn und zentrales Strukturmoment des menschlichen Daseins, das sich zunächst als Besorgen bzw. herstellende Tätigkeit um seiner selbst willen äußert.⁵⁷⁰ Diese existenziale Bedingung der Möglichkeit menschlichen Handelns spricht Jonas jeder Form von Leben in seinem jeweiligen Zwecke-haben zu.⁵⁷¹ Er benennt diese Sorgestruktur als Zweckhaftigkeit, welche sich entlang der vorgestellten phänomenologischen Kriterien als das zugrundeliegende Phänomen konkreter Erscheinungen natürlicher Zwecke offenbart hat.

2.4.4.4 Das wertvolle Phänomen eines Gut-an-sich

Die ethische Normativität dieser Entdeckung biologischer Zweckhaftigkeit wird laut Jonas deutlich, wenn man „[v]on der Zweckfrage zur Wertfrage“⁵⁷² übergehe. Aus phänomenologischer Perspektive bedeutet dies einen Übergang von der Betrachtung von scheinbar neutralen Zwecken zu normativen Werten. Dies entspricht keiner Umwendung zu einem ganz anderen Gegenstand, sondern ergibt sich aus der Betrachtung von Zwecken von selbst. Solche Zwecke sind immer Zwecksetzungen eines Subjekts, welches nach diesem Zweck strebt und seine Erfüllung deshalb als gut, seine Vereitelung aber als schlecht bewertet. Aus dieser subjektiven Perspektive sind Zwecke also immer schon normative Werte.

Mit der subjektiven Erfahrung, dass man mit eigenen Zielen solche Werte hegt, erkennt man in den in der Natur beobachtbaren Zweckverhältnissen auch, dass dort Werte gehegt werden. Diese Erkennbarkeit besteht auch, wenn man die jeweilige Wertsetzung nicht teilt – etwa die scheinbare Wertschätzung einer Ratte für das Verspeisen von Küchenabfällen. „Daß die Welt Werte hat, folgt zwar direkt daraus, daß sie Zwecke hat [...], aber ich brauche ihre ‚Werturteile‘ nicht zu teilen“⁵⁷³. Solche Werte sind Erscheinungen von normativer Geltung, aber in ihrer jeweiligen Konkretion nur von einer solchen, die auf ein bestimmtes Subjekt als Ursprung

⁵⁶⁹Vgl. Abschnitt 2.4.3.3.

⁵⁷⁰Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 84.

⁵⁷¹Vgl. Kapitel 2.3.

⁵⁷²Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 151.

⁵⁷³Ebd., 153.

und Adressat verweist. Ich kann mich an dessen Stelle begeben und mir diese Normativität zu eigen werden lassen, muss es aber nicht, sofern wir nicht zwingend ‚im selben Boot sitzen‘ bzw. auf demselben Grund stehen.⁵⁷⁴ Diese Aneignung und Anerkennung eines Werts auch für mich wäre gewissermaßen ein zweiter Schritt, den ich der Wert-Beobachtung noch hinzufügen könnte.

Für das zugrundeliegende Phänomen ist dies laut Jonas aber anders:

„Aber gilt, was für den bestimmten Zweck gilt – daß nämlich seine Faktizität das erste und die Geltung von ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ darauf bezüglich das zweite ist [...] – auch für ‚Zweckhaftigkeit‘ selber als ontologischen Charakter eines Seins? Hier liegt, so scheint mir, die Sache doch anders. 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.“⁵⁷⁵

Die intuitive Gewissheit dieses „Gut-an-sich“ erschließt sich erst der phänomenologischen Betrachtung, welche nach dem Phänomen fragt, das den Wert-Erscheinungen zugrunde liegt. Die Zweckhaftigkeit, welche als Vermögen der Zwecksetzung den konkreten Zwecken zugrunde liegt, nimmt dieselbe Stellung gegenüber deren normativer Geltung ein. Die Zweckhaftigkeit des Lebens ist eine grundlegende Werthaftigkeit, ohne deren Anerkennung auch keine partikularen Werte mehr wirklich werden könnten. Sie muss als ontologische Bedingung der Möglichkeit von Werten überhaupt in ihrem allgemeinen Wert anerkannt werden. Diese Zweckhaftigkeit ist mit Jonas das Phänomen des Guten, welches die Grundlage bildet für alles Werten als ‚gut‘ oder ‚schlecht‘, d.h. für jede Erscheinung eines konkret wertvollen Zwecks.

Dieses Phänomen des Guten ist kein spezifisches Seiendes, es ist kein einzelner Wert, sondern es zeigt sich als ‚bloßes‘ Seinsvermögen zu Werten und normativer Geltung, nämlich im Zwecke-haben-Können des Lebens. Es ist als solches Vermögen im Sein des Lebens ein genuin Negatives gegenüber der verwirklichten Erscheinung bestimmter seiender Werte.

Jonas' Gut-an-sich ist also primär weder das konkrete Subjekt, das einen bestimmten Zweck hat, noch der Modus des Zweck-habens (bzw. das Wollen), sondern das Zwecke-haben-können eines solchen Subjekts.⁵⁷⁶ Dieses Phänomen meldet sich im Zwecke-haben bzw. Erscheinen eben eines Zwecks als ‚Erscheinung‘. Modal ist es ein Vermögen, um seiner selbst willen in seine Wirklichkeit zu treten⁵⁷⁷ und eigene Zwecke zu verwirklichen. Es ist die existenziale Struktur, die jeder existenziellen Tätigkeit zugrunde liegt. In seinem Erscheinen zeigt es sich gerade nicht an ihm selbst, da es, wo es verwirklicht ist, seinen Charakter als Möglichkeit ver-

⁵⁷⁴Vgl. Abschnitt 2.4.3.2.

⁵⁷⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

⁵⁷⁶Vgl. Poliwoda, *Versorgung von Sein*, 103f.

⁵⁷⁷Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 1046b–1047b.

birgt. Analog kann man sagen, dass es sich als Gut gerade nicht zeigt, sofern es sich in Wertung verwirklicht und sich dadurch selbst relativiert und in die Sphäre des Tauschhandels stellt, der kein Gut kennt, sondern nur Güter von bestimmtem Wert⁵⁷⁸ – bzw. im Falle des Scheins eben Unwert. Und obgleich dieses Gut als fundamentaler Geltungsgrund jedes Werts primär eine existenziale Seinsstruktur ist, ist diese immer verkörpert in einem konkret existierenden Subjekt, das zugleich Objekt für andere Subjekte ist. Jedes Subjekt bzw. Objekt ist Erscheinung des phänomenalen Guts und raumzeitlicher Ursprung konkreter Zwecke. Das einzelne Subjekt – also das einzelne Lebewesen – hat Teil an der grundsätzlichen Struktur der Subjektivität, und damit an der allgemeinen Güte. Bestimmte Zwecke und die Zweckhaftigkeit als Gut-an-sich sind getrennt durch die ontologische Differenz zwischen Seiendem und seinem eigentlichen Sein, das ein Gut-an-sich sei. Dadurch existiert solches zweckfähige Seiende als Gut-für-sich – es ist um seiner selbst willen –, und in der gemeinsamen Struktur des Lebens auch als Gut für alle anderen.

2.4.4.5 Konterkarikatur einer Nirvana-Vorstellung

An die Feststellung der phänomenologischen Gewissheit des Gut-an-sich schließt Jonas unmittelbar eine Überlegung über „die Lehre vom Nirvana“⁵⁷⁹ an, die scheinbar einen logischen Widerspruchsbeweis seiner These liefern soll.⁵⁸⁰ Mit der phänomenologisch verdeutlichten Differenzierung zwischen seienden Werten und dem Guten als Seinsvermögen wird allerdings deutlich, warum diese logische Widerlegung der Nirvana-Lehre keine negative Begründung für sein Gut als Zweckhaben-können sein kann: Wird der „Wert des Zweckhabens verneint, aber dann doch wieder de[r] Wert der Befreiung davon bejaht und seinerseits zum Zweck“⁵⁸¹ gemacht, so entspricht dies eigentlich einer Zwecksetzung, welche Zwecklosigkeit anstrebt. Das logische Gegenteil dessen wäre eine Zwecksetzung, welche eine Zweckhaben anstrebt, ohne dieses inhaltlich spezifizieren zu können. Im Zentrum dessen stünde der „Satz von der Selbstbeglaubigung des Zweckes als solchen“⁵⁸², nicht derjenige von der notwendigen Anerkennung des Vermögens zum Zweckhaben als Gut-an-sich. Anders formuliert: Zwecklosigkeit bedeutet nicht Zweckimpotenz, deren Gegenteil das Vermögen zum Zweckhaben wäre.

Dies lässt sich auch in Begriffen des Willens ausdrücken: In Jonas' Interpretation fordert die Nirvana-Lehre einen subjektiven Willen zum Nichtwollen, also ein gewolltes Aushängen des Willens.⁵⁸³ Das Gegenteil eines solchen Willens wäre nicht

⁵⁷⁸ Vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 164–166.

⁵⁷⁹ Ebd., 159.

⁵⁸⁰ Vgl. Werner, *Ist Wertekönnen wertvoll?*

⁵⁸¹ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 159.

⁵⁸² Ebd.

⁵⁸³ Vgl. H. Hühn, *Wille*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: *Hist. Wörterb. Philos.* 13 Bd. 1971-2007 Bd. 12, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007), hier 786.

einer, der sein Wollen-können will, sondern ein Wollen seines aktiven Wollens. Es ginge dann um einen Willen zum Willen, gänzlich losgelöst von bestimmten Gehalten bzw. Zwecken. Nietzsche trifft diese Differenz auf den Punkt, wenn er über den Menschen sagt: „eher will er noch das Nichts wollen, als nicht wollen“⁵⁸⁴, und sich damit gerade gegen das Nirvana ausspricht. Nun sind aber beide diese Alternativen ohnehin Modi eines vorhandenen Willens, nicht grundlegende Bedingung seiner Möglichkeit, auf die die phänomenologische Betrachtung verweist.

Die ausschließende Gegenüberstellung wäre nur zutreffend, sofern man beide Zwecksetzungen als Naturphänomene betrachtet, denen jeweils eine gegenteilige Entscheidung seitens der Natur als eines personifizierten Gegenübers zugrundeliegt. In diesem Sinne scheint Jonas das Phänomen der Zweckhaftigkeit zu wenden, wenn er vom „Satz von der Selbstbeglaubigung des Zweckes als solchen im Sein“⁵⁸⁵ und von der „Selbstwahl des Seins“⁵⁸⁶ spricht. Diese Formulierungen suggeriert, dass dem Vermögen der Zweckhaftigkeit als grundlegendes Phänomen selbst wieder eine Entscheidung bzw. „Selbstwahl des Seins“ vorherging, dieses Vermögen als Selbstzweck zu initiieren. Die unterstellte Alternative wäre eine ebensolche ursprüngliche Entscheidung, die Zwecklosigkeit als Zweck zu initiieren. Die eigene Entscheidung über die Zustimmung zu einer dieser Alternativen ist aber selbst keine notwendige Wahl, weil die Unterstellung einer solchen Naturentscheidung kein nachweisbarer Sachverhalt ist, sondern allenfalls eine Frage des Glaubens. Obwohl die letztere Entscheidung für die Initiation eines zweckverneinenden Zwecks problematischer erscheinen mag als die von Jonas präferierte zugunsten selbstzweckhafter Zweckhaftigkeit, stellen beide Alternativen kontingente Möglichkeiten dar, die zwar nicht zugleich stattfinden, aber beide auch nicht notwendig bewiesen werden können. Jonas erkennt dies an, indem er seine Wahl nicht als Widerspruchsbeweis bezeichnet, sondern als „spontane Vorliebe für eine von zwei logisch möglichen Alternativen“⁵⁸⁷ zugunsten des ontologischen Axioms der initialen „Selbstbeglaubigung des Zweckes als solchen im Sein“⁵⁸⁸.

Abseits des Fehlens einer ausschließlichen Beweiskraft durch eine vermeintliche Widerlegung dieser Interpretation einer „Lehre vom Nirvana“⁵⁸⁹ ist es außerdem fraglich, ob viele Lehrer*innen des Nirvana dieser eigenwilligen Interpretation

⁵⁸⁴Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: Giorgio Colli / Mazzino Montinari (Hg.), *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral* (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA) 5), Neuausg. 1999, 11. Aufl., München 2010, 245–412, hier 339. Vgl. zur Willensthematik auch Hans Jonas, *Philosophische Reflexion über Paulus, Römerbrief, Kapitel 7*, in: Augustin und das paulinische Freiheitsproblem: eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit, 2., neubearb. u. erw. Aufl., Göttingen 1965, 93–105.

⁵⁸⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 159.

⁵⁸⁶Ebd.

⁵⁸⁷Ebd. FN A.

⁵⁸⁸Ebd.

⁵⁸⁹Ebd.

zustimmen könnten.⁵⁹⁰ Für die Frage nach der Begründung des Phänomens der Zweckhaftigkeit als Gut-an-sich ist diese Frage allerdings nachrangig. In jedem Fall behauptet Jonas die normative Geltung dieses Guten nicht aufgrund eines Widerspruchsbeweises, sondern eben wegen dessen phänomenologischer „Selbstevidenz“⁵⁹¹. Die Abgrenzung zur angeführten Lehre vom Nirvana dient lediglich als rhetorische Konterkarikatur.

2.4.4.6 Einsicht, Artikulation und Gefühl

Nichtsdestotrotz benötigt die „evidenzielle Intuition“⁵⁹², die die Anerkennung dieses Gut-an-sich nahelegt, laut Jonas weitere Artikulation. Diese beschreibt er als

„eine grundsätzliche Selbstbejahung des Seins [...], 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, da selbst die Verneinung des Seins ein Interesse und einen Zweck verrät.“⁵⁹³

Diese Selbstbejahung sieht er in dem Umstand verwirklicht, dass mit der Zweckhaftigkeit ein Vermögen im natürlichen Sein initiiert wurde, welches Zwecke und damit Werte in die ansonsten indifferente Welt bringt. Zuvor hatte er die Initiation dieses Vermögens bereits als „Selbstwahl des Seins“⁵⁹⁴ benannt. In stoffwechselnden Organismen wird diese Selbstbejahung, die vom allgemeinen Sein nur als impliziter Ursprung des Phänomens der Zweckhaftigkeit unterstellt werden kann, zuletzt explizit. „In diesem Sinne ist jedes fühlende und strebende Wesen nicht nur ein Zweck der Natur, sondern auch ein Zweck an sich selbst, nämlich sein eigener Zweck. Und eben hier, durch den Gegensatz des Lebens zum Tode, wird die Selbstbejahung des Seins emphatisch.“⁵⁹⁵ Die basale Freiheit des stoffwechselnden Lebens verwirklicht mit ihrer Selbstsorge zugleich die Erscheinung eines Selbstwerts der Natur. Diese Selbstwertsetzung vernimmt Jonas als Selbstbejahung und Verneinung der existentiellen Gefahr des Todes. Diesen basalen ‚Sprechakt‘ dialektischer Selbstbejahung des Lebens versteht Jonas als Artikulation, welche von uns Anerkennung ihres Selbstwerts und des zugrundeliegenden Vermögens der Zweckhaftigkeit als Gut-an-sich beansprucht.

Diese Artikulation des Lebens in seinem Anspruch an uns Menschen ließe sich verstehen als Rede, in der das Phänomen des Guten zur Geltung kommen kann,

⁵⁹⁰Vgl. für einen Einblick in die Begriffsgeschichte L. Schmithausen, *Nirvana*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 6, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

⁵⁹¹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 159.

⁵⁹²Ebd.

⁵⁹³Ebd., 160.

⁵⁹⁴Ebd., 159.

⁵⁹⁵Ebd., 161.

d.h. als der *lógos* in Jonas' moralphilosophischer Phänomenologie des Lebens. Idealtypus dieser anspruchsvermittelnden Rede wäre die zwischenmenschliche, in der Menschen mithilfe normativer Imperative kooperieren können. Diesem Gedanken entsprechend hält Jonas fest: „Obligatorische Kraft gewinnt dieses blind sich auswirkende Ja in der sehenden Freiheit des Menschen, die als höchstes Ergebnis der Zweckarbeit der Natur nicht mehr einfach deren weiterer Vollstrecker ist, sondern mit der vom Wissen bezogenen Macht auch ihr Zerstörer werden kann.“⁵⁹⁶ Die menschliche Freiheit ist zwar Freiheit zur Zerstörung, aber gleichermaßen erlaubt sie eine Form der Kooperation, die über die Verwirklichung genetisch-biologischer Verhaltensmuster hinausgeht, und zwischenmenschliche Verbindlichkeit durch die „[o]bligatorische Kraft“ der Sprache erlaubt. Allerdings belässt Jonas es nur bei einer Andeutung in diese Richtung, statt den Gedanken weiter im Sinne einer dialogischen Ethik zu entwickeln.⁵⁹⁷

Statt als Anspruch zwischenmenschlicher Praxis begreift er das „Ja in der sehenden Freiheit des Menschen“⁵⁹⁸ in seiner weiteren Argumentation als Leistung eines einheitlichen Subjekts Menschheit, das im Bewusstsein seiner Macht eine Art Höchstform der natürlichen Zweckhaftigkeit des Lebens ausüben kann. „Wäre nicht gerade deren vollste Ausübung die Erfüllung des Naturzwecks, der sie hervorbrachte – wohin immer sie führen mag?“⁵⁹⁹ Aus dieser Perspektive ist nicht ersichtlich, warum die freie Ausübung menschlicher Macht nicht der höchste Wert sein soll, der aus der grundlegenden Zweckhaftigkeit erwachsen konnte, gleichgültig welche Folgen daraus für Mensch und Natur erstehen sollten. So gesehen fundiert die Evidenz des phänomenalen Gut-an-sich keine Grenze menschlicher Willkür, sondern befestigt allenfalls die Sicht auf den unendlichen Horizont menschlicher Macht als Selbstwert. Die Artikulation eines Guten in der Natur muss scheinbar zurückweichen vor der selbstsicheren Einsicht des Menschen, dass nur ‚er‘ es besser wissen könne als alles blind strebende Getier der Erde.

Allerdings wäre kaum zu erwarten, dass sich Jonas mit dieser abgründigen Einsicht zufriedengäbe, die die Möglichkeit umfassender Naturzerstörung als moralisch gleichgültiges Geschehen ansehen könnte. Vielmehr versucht er erneut, die Differenz zwischen spezifischen Werten als natürlichen Erscheinungen und einem zugrundeliegenden Phänomen des Guten festzuhalten, um eine solche Gleichgültigkeit einzuhegen. Während nämlich solche Werte ihre Normativität nur aus der Bewertung eines Subjekts gewinnen, sei das Phänomen des Guten nur gut kraft einer objektiven Normativität, die von jedem Subjekt Bestätigung verlangt. Das Solen, das von einem Gut-an-sich gefordert sei, sei nicht unmittelbar mit einem subjektiven Wollen zu identifizieren, wie es etwa in der Freiheit menschlicher Macht

⁵⁹⁶Ebd., 162.

⁵⁹⁷Vgl. in diesem Sinne Kapitel 4.

⁵⁹⁸Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 162.

⁵⁹⁹Ebd.

zum Ausdruck komme. Das Gute tritt dem wertenden Subjekt als „Sache in der Welt, ja [als] die Sache der Welt“⁶⁰⁰ gegenüber, statt sich unmittelbar als seine eigene Freiheit zu entfalten. „Erst seine Gründung im Sein stellt es dem Willen gegenüber. Das unabhängige Gute verlangt, Zweck zu werden. [...] Wenn nicht im Gehorchen, zeigt sich die Anerkennung im Gefühl der Schuld: Wir sind dem Guten das Seine schuldig geblieben.“⁶⁰¹

Um die Einsicht in das Phänomen des Guten, welches sich in der Freiheit des Lebens artikuliert, in eine angemessene Praxis umsetzen zu können, bedarf es einer weltgewandten Feinfühligkeit. „Unsere emotionale Seite muss ins Spiel kommen. Und nun liegt es im Wesen unserer moralischen Natur, daß der Appell, wie die Einsicht ihn vermittelt, eine Antwort in unserm Gefühl findet. Es ist das Gefühl der Verantwortlichkeit.“⁶⁰² Oder eben das „Gefühl der Schuld“⁶⁰³, falls ersteres nicht zu seinem Recht kam. Inhaltlich stellt Jonas das Gefühl elterlicher Verantwortung für das eigene Kind als den Archetyp der Verantwortungsethik heraus, in dem Einsicht und Artikulation des Guten objektiv integriert werden können.⁶⁰⁴

In methodischer Hinsicht ist festzuhalten, dass Jonas durch Prüfung der Zugangsweisen zum Phänomen des Guten – nämlich Einsicht, Artikulation und Gefühl – implizit seine „Phänomenologie der Sinne“⁶⁰⁵ aus *Organismus und Freiheit* erneuert, die die Wahrnehmungsweisen der Welt anhand von „Tastsinn“⁶⁰⁶, „Gehör“⁶⁰⁷ und dem „Adel des Sehens“⁶⁰⁸ untersucht. Dort beschreibt er die Verlässlichkeit des Gehörs als überwiegend problematisch im Vergleich zur klareren Wahrnehmung des Sehens, welches tendenziell bereits das Vermögen geistiger Einsicht ontologisch vorwegnehme.⁶⁰⁹ Dennoch müsse das Sehvermögen durch „das Element der Tätigkeit im Tasten“⁶¹⁰ und die leibliche Bewegung und Orientierung im Raum ergänzt werden, um eine Weltwahrnehmung zu gewährleisten, aus der geistige Erkenntnis erwachsen kann. Ganz analog ordnet er die Wahrnehmungsweisen des Guten in Metaphern, die diesen drei Wahrnehmungssinnen entlehnt sind. Und obwohl die Artikulation der „Selbstbejahung des Seins im Zweck“⁶¹¹ umfangreich erläutert wird, vertraut er nicht auf das Hinhören auf einen solchen Anspruch. Vielmehr müsse „der Appell, wie die Einsicht ihn vermittelt, eine Antwort in unserm Ge-

⁶⁰⁰Ebd., 167.

⁶⁰¹Ebd., 166.

⁶⁰²Ebd., 167.

⁶⁰³Ebd., 166.

⁶⁰⁴Vgl. Kapitel 2.5

⁶⁰⁵Jonas, *Organismus und Freiheit*, 243.

⁶⁰⁶Ebd., 250–253.

⁶⁰⁷Ebd., 246–250.

⁶⁰⁸Ebd., 243.

⁶⁰⁹Vgl. ebd., 268. Außerdem Kapitel 3.5.

⁶¹⁰Ebd., 270.

⁶¹¹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 160.

fühl“⁶¹² finden, um verantwortliches Handeln in der Welt zu leiten. Analog zur früheren Untersuchung hebt er also die leibliche Erfahrung und Reaktivität als nötige Ergänzung zu distanzierter Einsicht hervor.

2.4.4.7 *Lógos* in Bild und Rede

Die Untersuchung in *Organismus und Freiheit* geht von der Behandlung sinnlicher Wahrnehmung über zur Frage geistiger Erkenntnis, welche Jonas anthropologisch in der menschlichen „Freiheit des Bildens“⁶¹³ festmacht. In diesem Vermögen, sich Bilder von den Dingen in der Welt zu machen, zeigt sich der Mensch als „Homo Pictor“⁶¹⁴. Dies sei der Begriff, in „dem Homo faber und Homo sapiens verbunden sind – ja, in dem sie sich als ein und derselbe erweisen.“⁶¹⁵ Der Begriff des *homo pictor* verbindet also das Vermögen des Menschen, durch theoretische Einsicht ein Wissen von den Dingen zu erlangen, mit der Fähigkeit, in der handgreiflichen Produktion von künstlichen Objekten die Welt zu gestalten. Der primäre Ausdruck dieser Verbindung ist die Herstellung von Bildern, in denen der jeweils höchste Ausdruck der Wahrnehmungssinne des Sehens und der handgreiflich-leiblichen Reaktivität zusammenfinden.⁶¹⁶ Diesem Primat des anthropologischen Bildermachens entsprechend läuft auch die Untersuchung der Wahrnehmungsweisen des Guten zuletzt darauf hin, inhaltliche Bestimmung und formale Notwendigkeit der Verantwortungsethik in einem Bild zu finden, nämlich im „zeitlosen Urbild aller Verantwortung [...], der elterlichen für das Kind.“⁶¹⁷ Im Bild dieses existenziellen Verantwortungsverhältnisses meldet sich das Phänomen des Guten in seiner ontologischen Notwendigkeit.⁶¹⁸

Die Bildlichkeit ist zugleich die Weise, in der sich ein solches Phänomen laut Jonas eigentlich melden kann. In Bildern drückt sich die menschliche Erkenntnis zeitloser Sachverhalte aus, unter denen die ontologische Notwendigkeit der handelnden Wertschätzung des Guten ein wesentliches Moment ausmacht. Das menschliche Bildvermögen ist insofern als der *lógos* in Jonas' phänomenologischer Herangehensweise zu bezeichnen. Heidegger hatte die Rede als den grundlegenden *lógos* einer solchen Phänomenologie bezeichnet, deren Funktion aber ebenso anhand starker visueller Metaphern beschrieben.⁶¹⁹ Jonas knüpft in seiner Herangehensweise an Heidegger an, zunächst indem er eine betonte Aufmerksamkeit auf die Vermittlungs- und Wahrnehmungsweise ontologischer Phänomene legt. Darüber

⁶¹²Ebd., 167.

⁶¹³Jonas, *Organismus und Freiheit*, 277.

⁶¹⁴Ebd.

⁶¹⁵Ebd., 301.

⁶¹⁶Vgl. Kapitel 3.5.

⁶¹⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 253.

⁶¹⁸Vgl. Kapitel 2.5.

⁶¹⁹Vgl. Abschnitte 2.4.3.4 und 2.4.3.5.

hinaus will er aber das menschliche Bildvermögen nicht als ausschließende Alternative zur zwischenmenschlichen Rede verstanden wissen, sondern eher als deren einfachere und grundlegendere Form:

„Ein gewisser hermeneutischer Vorzug, dessen wir uns versichern wollen, liegt in der relativen *Einfachheit* der Natur des Bildens – verglichen etwa mit der des Sprechens. [...] Es besteht bessere Hoffnung auf ein vorausgehendes Einverständnis darüber, was ein Bild ist, als darüber, was ein Wort ist. In der Tat mag ein Verstehen des schlichteren Bildvermögens etwas zum Verstehen des weit verwickelteren Problems der Rede beitragen.“⁶²⁰

2.5 Das Gute im menschlichen Dasein als eigentliche Ganzheit des elterlichen Mitseins

Die Vermittlung des Phänomens der ethischen Verpflichtung benennt Jonas als die „*Affizierung unseres Gefühls*[...] Erst das hinzutretende *Gefühl der Verantwortung*, welches *dieses* Subjekt an dieses Objekt bindet, wird uns seinethalben handeln machen.“⁶²¹ Dieses bewegende Gefühl präsentiert er darauffolgend in der archetypischen „Sorge um den Nachwuchs“⁶²².

Neben der gefühlsmäßigen Motivation spricht Jonas aber auch die konkrete Erkenntnisform eines Verantwortungsobjekts an. Diese Erkenntnis zielt auf ein „*Sein*, erkannt in seiner Fülle oder einer Einzellerscheinung derselben, beegend einem Sehvermögen, das nicht durch Selbstsucht verengt oder durch Stumpfheit getrübt ist“⁶²³. Erst in dieser zweiseitigen Vermittlung kann Jonas die Begründung seines ethischen Grundprinzips auch vor sich selbst verbindlich gelten lassen. So bemerkt er unsicher und noch nach der Vorstellung der „Zweckhaftigkeit als Gut-an-sich“⁶²⁴, die eigentlich die grundlegende, objektive Verbindlichkeit des Verantwortungsprinzips aufweisen soll, dass man die Begründung auch von der motivationalen Seite her beginnen könne; gerade als ob er die „Selbstevidenz“⁶²⁵ seiner bisherigen Darstellung selbst nicht ganz einsähe:

„Nach logischer Ordnung würde [sic!] die Gültigkeit von Verpflichtungen zuerst kommen und das antwortende Gefühl als zweites. Aber in der Reihenfolge des Zugangs hat es Vorteile, mit der subjektiven Seite zu beginnen, weil sie nicht nur das immanent Gegebene und Bekann-

⁶²⁰Jonas, *Organismus und Freiheit*, 279. Vgl. ebd., 301f. Außerdem in dieser Arbeit das Kapitel 3.5.2.

⁶²¹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 178.

⁶²²Ebd.

⁶²³Ebd.

⁶²⁴Ebd., 158. Vgl. hierzu Kapitel 2.4.2.

⁶²⁵Ebd., 159.

te ist, sondern auch in dem transzendenten Anruf, der an sie ergeht, schon mitgemeint ist.“⁶²⁶

Diese vermittelnde Seite wird nachfolgend entlang der phänomenologischen Struktur nachvollzogen, die am Vorbild Heideggers gewonnen wurde. Jonas wandelt dabei den phänomenologischen *lógos* der Rede in Richtung seiner Anthropologie des „Homo Pictor“⁶²⁷ zu einer bildlichen Vorstellung um.⁶²⁸ Ein angemessenes Bild ermöglicht als Kombination aus visuell präsentierter Anschauung des Daseins des Guten und dieser Einsicht antwortendem Gefühl der Verantwortung eine richtungsweisende Darstellung menschlicher Verantwortung. Diese Darstellung liefert Jonas anhand eines Bilds elterlicher Verantwortung.

Die Darstellung beginnt mit den von Jonas genannten inhaltlichen Aspekten dieses Bilds (2.5.1) und zeigt die grundlegende Verankerung dieser Verantwortung in der menschlichen Sorge für das eigene Dasein (2.5.2), sowie potentiell bereits in der allgemeineren Sorge des Lebens auf (2.5.3). Abschließend wird die spezifische Rolle der Bildlichkeit in Jonas' Begründung ethischer Verantwortung genauer beleuchtet (2.5.4).

2.5.1 Paradigmatische Aspekte urbildlicher Verantwortung

Jonas' Überlegungen wenden sich „zum zeitlosen Urbild aller Verantwortung [...], der elterlichen für das Kind. Urbild ist sie in genetischer und typologischer Hinsicht, aber auch gewissermaßen in ‚erkenntnistheoretischer‘, nämlich wegen ihrer unmittelbaren Evidenz.“⁶²⁹ Er beruft sich also auf ein „Urbild“, d.h. einen Gegenstand, den sich der Mensch mit seinem spezifischen Bildvermögen zugänglich machen kann.

2.5.1.1 Funktionale Hinsichten

Die urbildliche Verantwortung ist damit ein asymmetrisches Beziehungsverhältnis zwischen biologisch Verwandten, und zwar zunächst in „genetischer“ Hinsicht. Diese Formulierung verweist einerseits auf die biologisch-genetische Vorprägung des menschlichen Nachwuchses i.S. der Genetik und der DNS als Träger von Erbinformation. Menschenkinder können nicht als Schaben heranwachsen, und die biologische Verwandtschaft zu ihren Eltern prägt sie unweigerlich in einem gewissen Maß. Darüber hinaus bezieht sich Jonas' Formulierung aber auch auf die menschliche Ontogenese, d.h. den individuellen Wachstumsprozess. In dieser Hinsicht steht das Urbild dafür, dass ein jeder Mensch elterliche Verantwortung in ir-

⁶²⁶Ebd., 170.

⁶²⁷Jonas, *Organismus und Freiheit*, 277.

⁶²⁸Vgl. Abschnitt 2.4.4.7 und Kapitel 3.5.

⁶²⁹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252.

gendeiner Weise schon erfahren hat, und zwar aus materiell notwendigen Gründen der Fortpflanzung und biologischen Einrichtung der menschlichen Spezies. Urbild in „typologischer“ Hinsicht ist sie, sofern sie das paradigmatische Beispiel und Vorbild (griech. *týpos*) darstellt, was Verantwortung bedeutet und anhand dessen sie praktisch orientierbar ist und verwirklicht werden kann. Urbild in „erkenntnistheoretischer“ Hinsicht ist sie, weil sie unmittelbar evident sei und insofern unhintergebar begründen könne, wie Verantwortung aussieht. Als solche begründet sie zugleich jede andere Erkenntnis von Verantwortung und ermöglicht im Vergleich also Erscheinungen als solche von Verantwortung zu erkennen.

2.5.1.2 Urbild als Erscheinung

Jonas ergänzt diese Erläuterung der funktionalen Aspekte des Urbild-Charakters um die explizit ethische Frage der Vermittlung zwischen Sein und Sollen, welche noch bei der ‚bloß objektiven‘ Begründung ethischer Verpflichtung im Gut-an-sich offenblieb:

„Der Begriff der Verantwortung impliziert den des Sollens, zuerst des Seinsollens von etwas, dann des Tunsollens von jemand in Respons zu jenem Seinsollen. Das innere Recht des Gegenstandes geht also voran. Erst ein seinsimmanenter Anspruch kann objektiv eine Pflicht zu seinstransitiver [...] Kausalität begründen.“⁶³⁰

Der Auslöser und damit das eigentliche Seinsollen, das heißt das fragliche Gute im Urbild der Verantwortung ist also das Objekt, das die Verantwortung eines anderen benötigt. Dies ist das Seinsollen des neugeborenen Kindes, d.h. eigentlich die direkte Aufforderung, die in seinem prekären und hilfsbedürftigen Sein immer schon gründet und Antwort verlangt, und zwar als „seinsimmanenter Anspruch“. Dieses Seinsollen ist „ein *ontisches* Paradigma, in dem das schlichte, faktische ‚ist‘ evident mit einem ‚soll‘ zusammenfällt“⁶³¹.

Diese Einheit von Sollen und Sein wurde bereits für das Gut-an-sich am Anfang desselben Kapitels im *Prinzip Verantwortung* gesucht und zunächst als evident erkennbar im Zwecke-haben-können genannt. Hier wird nun das Paradigma des Gut-an-sich mit demjenigen des Verantwortungs-Urbilds zusammengeführt: Beide bestehen bezogen auf die ethisch-philosophische Untersuchung in besagter Einheit von Sein und Sollen. Das zuvor beschriebene Vermögen der Zweckhaftigkeit kann man als abstrakte Definition der konkreten Möglichkeiten verstehen, die in jedem Kind schlummern und für dieses in der Zukunft offenstehen mögen.

Das Urbild der Verantwortung lässt sich phänomenologisch spezifizieren zu einer Erscheinung und Gestalt, in der sich das eigentliche Phänomen meldet, das Verantwortung begründet. Die beiden Paradigmen, d.h. das Gut-an-sich und das Urbild

⁶³⁰Ebd., 252f.

⁶³¹Ebd., 253.

der Verantwortung trennt die ontologische Differenz: Das Kind ist ein ontisches Paradigma, während das Gut-an-sich das zugehörige ontologische Prinzip und Phänomen darstellt. Bleiben wir der vorgeschlagenen Konzeption treu, wonach sich dieses Phänomen also in der Erscheinung des Kindes genuin meldet, so geben die konkreten Merkmale dieser Erscheinung auch Spezifikationen des Phänomens als einem strukturellen Vermögen wieder.

2.5.1.3 Offensichtliche Paradigmen

In Jonas' Darstellung wird die phänomenologische Unterscheidung zwischen ontischem Objekt und ontologischer Struktur allerdings gelegentlich unscharf. Sein zentrales Dogma, „um das ontologische Dogma [des verbotenen naturalistischen Fehlschlusses] zu brechen!“⁶³², lautet bezüglich des Verhältnisses zum Kind: „Sieh hin und du weißt.“⁶³³ Zu sehen und wissen gibt es dreierlei: „Äußerste Faktizität der Diesheit, äußerstes Recht darauf und äußerste Fragilität des Seins fallen hier zusammen.“⁶³⁴ Letzterem entspricht die Bedürftigkeit des Säuglings, sein „Hängen des hilflosen Seins über dem Nichtsein“⁶³⁵, das den Betrachter direkt zu engagieren scheint.

Diese Bedürftigkeit ist in der Weise total, dass sie Handeln und Hilfe notwendig fordert, weil unterlassene Ernährung und Erziehung schon tödlich sind. Entsprechend umfasst die Verantwortung „das totale Sein [...], das heißt alle Aspekte desselben, von der nackten Existenz zu den höchsten Interessen.“⁶³⁶ Es gibt mit Jonas keinen Aspekt des Daseins des eigenen Kindes, für den man als Elternteil keine Verantwortung hätte. Jede Seite aktueller Existenz, und jeder zukünftige Moment dieser Existenz ist Gegenstand dieser Verantwortung. In der Vergangenheit entspricht diesem Totalzusammenhang „das Bewußtsein der eigenen totalen Urheberschaft“⁶³⁷. Mit dieser Verursachung beginnt die ununterbrochene „Kontinuität“⁶³⁸ der Verantwortung, d.h. der Umstand, „daß ihre *Ausübung* nicht aussetzen darf.“⁶³⁹ Diese trägt die Verantwortung fort in die Zukunft des Daseins des Kindes: „Also gerade das, was der Verantwortliche selber in seinen *Wirkungen* nicht mehr verantworten

⁶³²Ebd., 254.

⁶³³Ebd.

⁶³⁴Ebd., 262.

⁶³⁵Ebd., 259.

⁶³⁶Ebd., 201.

⁶³⁷Ebd., 205. Ganz ähnlich nennt übrigens bereits Mill die elterliche Verantwortung als evidenten Beispiel einer grundlegenden Verpflichtung, die eigener Freiheit entspringt: Vgl. John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, hg. v. Horst D. Brandt, übers. v. Else Wentscher (Philosophische Bibliothek Bd. 583), Hamburg 2009, 153.

⁶³⁸Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 208.

⁶³⁹Ebd.

kann: die Eigenursächlichkeit der betreuten Existenz, ist ein letztthinniger Gegenstand seiner Betreuungspflicht.⁶⁴⁰

Und das Tun gilt dem einzelnen Kind als solchem: „Dieses aber in seiner absolut kontingenten Einzigkeit ist es, dem jetzt die Verantwortung gilt – der einzige Fall, wo die ‚Sache‘ nicht mit einer Beurteilung der Würdigkeit zu tun hat, nichts mit einem Vergleich, und nichts mit einem Vertrag.“⁶⁴¹ Das Kind als Individuum entzieht sich also einer vergleichenden Wertung es ist also nicht bloßes Exemplar eines Kollektivs, sondern einzigartiges Individuum.

2.5.1.4 Objektive Pflicht der Fortpflanzungsordnung

Was aber begründet wesentlich das „Recht darauf“⁶⁴² zu sein und damit das eigentliche Sollen? Jonas argumentiert noch im vorhergehenden Absatz – bevor die „Einzigkeit“⁶⁴³ hervorgehoben wird – letztlich für ein statisch-objektives, implizites Vertragsverhältnis:

„Verantwortung im ursprünglichsten und massivsten Sinn folgt aus der Urheberschaft des Seins, an der über die aktuellen Erzeuger hinaus alle beteiligt sind, die der Fortpflanzungsordnung durch Nichtwiderruf ihres Fiat im eigenen Fall beipflichten, also alle, die sich selber das Leben erlauben – kurz, die jeweils seiende Menschenfamilie als solche.“⁶⁴⁴

Nimmt man diese Begründung wörtlich, so pflichte ich gerade durch mein eigenes Dasein und Leben dem Dasein der Menschheit als ganzer bei, und muss deshalb auch schon der Menschheit im Beispiel des bedürftigen Kindes vor meinen Augen beipflichten, d.h. für sie sorgen. Dies entspricht der stillschweigenden Zustimmung zu einem Daseins-Vertrag, der hier als „Fortpflanzungsordnung“ bezeichnet wird.

Offensichtlich und explizit wird diese implizite Zustimmung laut Jonas im Akt der Zeugung des eigenen Kindes. Dabei entspricht dem Recht zu sexueller Fortpflanzung die unbedingte Pflicht zur Sorge um das so gezeugte Dasein. Diese explizite Interpretation nähme das Recht des Kindes als vertragliches Gegenstück zum Recht der Zeugung und zur Pflicht der Fürsorge. Zugleich ermöglicht sie die definitorsche Festschreibung von Verantwortung als empirisches Faktum: Die biologische Elternschaft ‚beweist‘ Verantwortlichkeit, das Gegenteil scheint ‚natürlich‘ von ihr zu entbinden.

Nun ist diese empirische Interpretation aber insofern unzureichend, dass an dieser Pflicht „über die aktuellen Erzeuger hinaus alle beteiligt sind“. Jede*r Einzelne im

⁶⁴⁰Ebd., 211.

⁶⁴¹Ebd., 261.

⁶⁴²Ebd., 262.

⁶⁴³Ebd., 261.

⁶⁴⁴Ebd., 260.

All der Menschheit steht also in der Pflicht, dem Recht des Kindes Genüge zu verschaffen, sofern auch in ihm ein Mensch sich verkörpert. In dieser Formulierung scheint ein Kantisches Motiv durch die Überlegung, nämlich die Selbstzweckhaftigkeit der Idee der Menschheit in jedem einzelnen Mensch, die für Kant Ausdruck und Bewegungsgrund moralischen Handelns ist.⁶⁴⁵

Im Gegensatz zu Jonas weigert sich Kant selbst aber, einen moralischen Imperativ aus dem ‚bloßen‘ Dasein bestimmter Objekte abzuleiten. Weder das eines anderen Menschen noch mein eigenes Leben begründen den absoluten moralischen Imperativ, sondern dieser ist vielmehr das Gebot, welches dieses Leben als vernünftiges und damit moralisches erst fordert. Jonas argumentiert mit Kant gegen Kant, wie er an diversen anderen Stellen auch betont, wo er wiederholt Kants erkenntnistheoretischen Formalismus ablehnt.⁶⁴⁶ Dies wird nachfolgend als eine Wiedergewinnung des moralischen Gehalts in der existenzialontologischen Betrachtung des Lebens gedeutet.

2.5.2 Verantwortung als Daseins-Sorge

In Jonas' Vorstellung der implizit zustimmungspflichtigen „Fortpflanzungsordnung“⁶⁴⁷ des menschlichen Lebens lassen sich deutliche Anklänge an die Konzeption des ontologischen Daseins bei Heidegger erkennen:⁶⁴⁸ Im Dasein ist man immer auch schon Mitsein mit anderen, d.h. mit Mitdasein, das ebenso als Dasein sein Sein besorgt in der gemeinsamen Mitwelt. Diesem anderen Mitdasein springt man immer schon vor, oder für es ein in gemeinsamer Fürsorge, was im allgemeinen Dasein mitbegründet liegt.⁶⁴⁹ Was Jonas hier von Heidegger trennt ist die moralische Forderung, die man dem Mitdasein intuitiv oder evident ansehen können soll. Heidegger benennt solchen moralischen Anspruch weder in *Sein und Zeit*, noch an anderer Stelle explizit,⁶⁵⁰ und gerade der blanken Daseinsstruktur scheint ein solcher Anspruch allenfalls scheinbar zu inhärieren, wenn alles Gesollte im Bann des Man nur als defizitäre Uneigentlichkeit gefasst wird.⁶⁵¹ Jonas versucht dagegen, menschliche Sorge als gleichsam unendliche Praxis zu skizzieren, in der die Totalität des Menschseins sich erhalten kann und soll.

⁶⁴⁵Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA66f.

⁶⁴⁶Vgl. Jonas' Kritik am transzendentalen Kausalitätskonzept (Jonas, *Organismus und Freiheit*, 51–64), der Achtung als moralisches Gefühl (Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 175–177), sowie am ‚bloß‘ logischen Charakter von Kants Imperativ (Ebd., 39–42).

⁶⁴⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 260.

⁶⁴⁸Vgl. zur Vorbereitung dieser Einführung Kapitel 2.3.

⁶⁴⁹Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 122.

⁶⁵⁰Vgl. Gethmann-Siefert/Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, 7.

⁶⁵¹Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 167ff.

2.5.2.1 Verantwortung als Unendliches

Jonas scheint das menschliche Dasein als transzendente Übereinkunft deuten zu wollen, der man im eigenen Dasein immer schon implizit beipflichtet, obwohl die zugrundeliegende Abmachung nie explizit gemacht wurde. Deutet man das Dasein in dieser Weise als *ordo entis*⁶⁵² um, entsteht ein Verhältnis zum vergleichenden Aufwägen von ebenso transzendentalen Rechten und Pflichten, und im bedürftigen Kleinkind zeigt sich „äußerstes Recht“⁶⁵³ insofern, dass im Urbild der elterlichen Verantwortung reines Recht (ohne Beimischung irgendeiner Pflicht) der reinen elterlichen Pflicht (ohne jedes weitere Recht) gegenübersteht, als äußerste Enden der ‚moralischen‘ Skala.

Das Urbild löst damit den selbstwirksamen Kreis der Selbst-Sorge bei Heidegger⁶⁵⁴ auf und spreizt Anfang und Ende dieses Zirkels zu einer Wechselbeziehung, die zugleich aber gewissermaßen als Monade des allgemeinen Zirkels des Daseins begriffen wird. Die zirkelhafte Sorge, die Eltern wie Kind auszeichnet und miteinander da sein lässt, verbindet sich zu einer wechselseitigen und fortdauernden Bezüglichkeit, die ebenso für das Ganze des Daseins steht. Es ist ein symbolisches Urbild der Unendlichkeit des lebendigen Seins: ∞ . In der elterlichen Fürsorge als Urbild der Verantwortung ist gezeigt, „daß es ein *Unendliches* in dem Flusse zu bewahren, aber auch ein Unendliches zu verlieren gibt.“⁶⁵⁵

Dieses Bild bestehender wie zukünftiger Dauer ist der ontische Platzhalter für die Idee der Unendlichkeit als anthropologisches Charakteristikum der Menschheit. Ausgehend von solcher Abbildung lässt sich mit Jonas sagen: „So ging der Geist, wohin das Sehen zeigte.“⁶⁵⁶ Der in diesem Bild gemeldete ontologische Sachverhalt besteht im zukünftigen Fortlaufen zu Tod *und Geburt* des menschlichen Daseins, den Jonas als Sinn des Daseins in der evidenten Verantwortung von Eltern für ihr Kind bildlich darzustellen sucht.⁶⁵⁷ Die ‚Angesprochene‘ findet sich auf beiden Seiten der Beziehung wieder: als selbst Geborene und Aufgezogene weiß man sich als Empfangende verantworteter Sorge, als zuletzt auch Sterbende weiß man ebenso um die notwendige Möglichkeit zu selbst verantwortender Sorge, soll der Sinn des Daseins eigentlich sein. Das selbst als Kind wahrgenommene Recht auf Dasein

⁶⁵²Vgl. Poliwoda, *Versorgung von Sein*, 239. Jonas bezieht sich auch auf den theologischen Begriff des „*ordo creationis*“, Jonas, *Organismus und Freiheit*, 358.

⁶⁵³Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 262.

⁶⁵⁴Heidegger lehnt den Terminus Selbstsorge als vermeintliche Tautologie ab, weil damit auch nur die Sorge selbst benannt sei. Dies muss nicht bedeuten, dass seine Sorge bloß Selbstsorge im Sinne der Eigenliebe meint. Aber es bedeutet dennoch, dass für ihn auch eine Sorge zum Wohle Anderer und der Gemeinschaft wesentlich um des eigentlichen Selbstseins willen geschieht. Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 193, 318.

⁶⁵⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 79.

⁶⁵⁶Jonas, *Organismus und Freiheit*, 268.

⁶⁵⁷Vgl. Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*.

wird in diesem Bild mit der Zeit zur Pflicht für solches Dasein, an dem man mit teilhat.

2.5.2.2 Totalität sorgender Verantwortung

Ein solches Verhältnis zum Unendlichen ist laut Jonas keine Frage individueller Wahl zur Fortpflanzung, mit der man gewissermaßen in einen unendlichen Vertrag eintrete. Eine partikularvertragliche Deutung mithilfe von Rechten und Pflichten widerspricht Jonas' eigener Verlautbarung, wonach das Recht des individuellen Kindes gerade „nichts mit einem Vertrag“⁶⁵⁸ zu tun habe. Deshalb ist auch an dieser Stelle die ontologische Differenz zwischen der erscheinenden Eltern-Kind-Beziehung und der darin eigentlich abzubildenden menschlichen Fürsorge-Struktur zu wahren. Das Dasein ist auch hier im Sinne Heideggers als existenzielle Bedingung der Möglichkeit jedes konkreten existentiellen Verhältnisses zu fassen, d.h. auch jedes Vertrages. Die verpflichtende Ordnungsstruktur ist in diesem Sinne nicht zustimmungspflichtig, sondern ontologisch total. Sie ist eine Notwendigkeit des natürlichen Seins, der man allenfalls entfliehen kann, entweder geistig in die von Jonas kritisierte „Lehre vom Nirvana“⁶⁵⁹, oder praktisch in den individuellen Selbstmord.⁶⁶⁰ Die ontologische Struktur geht aber als *ordo entis* jedem einzelnen Menschen schon voraus, und dazu verpflichtet sie jeden einzelnen Mensch angesichts ihrer ontischen Bedrohtheit im Beispiel des Kindes.

Die Sorge in Gestalt der fürsorglichen Verantwortung der Eltern für die Kinder ist dabei dieselbe, die im Kind selbst vereinzelt materialisiert ist, und die sich ebenso im jeweiligen Erzeuger selbst meldet. Die Allgemeinheit dieser Struktur des Daseins, die in allen drei Perspektiven erscheint, gewährleistet die Totalität der Verantwortung im Sinne der universellen Geltung für alle Menschen, die am Dasein teilhaben. Nur in dieser Totalität, die erst deutlich sichtbar wird durch die Einführung von Jonas' Argumentation mit Heideggers Daseinsanalyse, kann Jonas' Verantwortung als zentrales Vorbild für eine universelle Ethik bestehen.

Weil das zu verantwortende Kind außerdem wesentlich mit dem Tod konfrontiert und bedürftig ist, ist die Verantwortung als solche für die Ganzheit dieses Kindes total. Heideggers Sein zum Tode ist hier also nicht mehr (nur) Gegenstück zur eigentlichen Ganzheit in Selbstsorge, sondern gerade zur Ganzheit in eigentlicher Fürsorge, die „die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt“⁶⁶¹. Nicht die Ganzheit des individuellen, eigenen Daseins steht in Frage, sondern die Totalität der eigentlichen Beziehung zwischen Eltern und Kind als unendlicher Idee der lebendigen „Fortpflanzungsordnung“⁶⁶².

⁶⁵⁸ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 261.

⁶⁵⁹ Ebd., 159.

⁶⁶⁰ Vgl. ebd., 85f.

⁶⁶¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, 122.

⁶⁶² Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 260.

Und weil der Verantwortende in der Geburt dieses Kindes auch seinem Sein zum Tode in fortpflanzender Sorge entspricht und damit der Ganzheit des eigenen Erbes, ist die Verantwortung total im Sinne der Beanspruchung des ganzen elterlichen Daseins. Nicht nur individuelles Dasein und individuelle Zukunft, die man selbstbestimmt gestalten könnte, stehen in Frage, sondern das aktuelle und zukünftige Dasein des eigentlichen Menschseins in der Beziehung zum eigenen Kind. Als Verantwortlicher ist die eigene Ganzheit verpflichtend, indem sie in die ontologische Struktur menschlicher Verantwortung integriert und dieser verpflichtet ist.

Die beiden letzten Aspekte rekurren wesentlich auf die Biologie: Sofern das Dasein des Neugeborenen wesentlich prekär ist, ist es faktisch noch nicht viel mehr als ein unvorbereitetes Leben im Stoffwechsel. Sofern es aber ein menschliches Neugeborenes ist, was sich in der Herkunft von seinen menschlichen Eltern begründet, reichen seine eigentlichen Möglichkeiten bedeutend weiter, zeitlich auch weiter als die seiner Eltern. Und sofern das elterliche Dasein eines ist, das ein sich gleiches erzeugen kann, und d.h. sich selbst zu besorgen und fortlaufen zu lassen in Form der menschlichen Spezies, ist verantwortliche Fürsorge nichts anderes als die allgemeine Sorge. Vielmehr erscheint sie als deren ethisch eigentliche Verwirklichung. „Verantwortung ist die als Pflicht anerkannte *Sorge* um ein anderes Sein“⁶⁶³, und darin ist sie „überhaupt nichts anderes [...] als das moralische Komplement zur ontologischen Verfassung unseres *Zeitlichsein*.“⁶⁶⁴

2.5.3 Verantwortung und Biologie

Die Verankerung moralischen Sollens findet in Zusammenhang mit Jonas' philosophischer Biologie statt, in der sich das Gute als Objekt menschlicher Verantwortung zeigt. Sie soll aber kein positivistischer Biologismus sein, in dem eine wissenschaftlich feststellbare Systematik biologischer Organismen auch als normative Ordnung verstanden werden würde. Vielmehr erlaubt Jonas' existenzialontologische Deutung des Lebensphänomens, eine ontologische Begründung von Verantwortung als ethischer Dimension der menschlichen Lebenssorge mit der lebendigen Natur in Verbindung zu bringen. Das Sollen wird zwar in der wissenschaftlichen Theorie als ‚Brutpflege‘ im Rahmen eines ‚Fortpflanzungstriebes‘ sichtbar, aber nicht aus dem dort erkannten Seienden begründet, sondern in diesem meldet sich die zugrundeliegende Struktur der Sorge des Daseins.

2.5.3.1 Menschliches und biologisches Leben

Diese Argumentationsfigur, die in der phänomenologischen Sache der Ontologie selbst eine Grundlage für eine philosophische Ethik ausmacht, wäre für sich nicht

⁶⁶³Ebd., 418.

⁶⁶⁴Ebd., 212.

unbedingt an die Biologie gebunden.⁶⁶⁵ Heidegger hat seinen Begriff des Daseins in Auseinandersetzung mit der deutschen Lebensphilosophie erarbeitet, die eher i.S. des menschlich-biographischen Lebens geprägt ist und in *Sein und Zeit* ohnehin stark formalisiert ist.⁶⁶⁶ Für Jonas aber ist das Lebensphänomen i.S. der Biologie so zentral, da es eine Brücke zwischen geisteswissenschaftlich-philosophischer Thematisierung des menschlichen Geisteslebens und naturwissenschaftlich-technischer Untersuchung der natürlichen Grundlagen dieses Lebens bietet.

Das biologische Leben ist zwar als solches kein menschliches, welches autobiographisch sein persönliches Erleben festhalten und mitteilen könnte, und in einem ethischen Anspruch steht.⁶⁶⁷ Aber es kann auch nicht auf das mechanisch-systematische Funktionieren einer Maschine reduziert werden, als welches es den mathematisch fundierten Naturwissenschaften erscheint.⁶⁶⁸ Dennoch lässt sich das biologische Leben zu großen Teilen aus seinen natürlichen Funktionalitäten erklären, und ebenso anthropomorph als Freiheitsgeschehen deuten.⁶⁶⁹ Dazu ist das menschliche Leben nie nur Geistesleben, sondern immer auch leiblich und biologisch in einem Zusammenhang mit der Natur fundiert. Die Thematik des biologischen Lebens stellt für Jonas deshalb ein Gebiet dar, mit dem jeder Mensch als Lebewesen selbstverständlich zu tun hat, und das Natur- wie Geisteswissenschaften betrifft und somit einen Austausch zwischen verschiedenen Perspektiven ermöglicht. Dieser scheint angesichts der modernen Gefahren der Technologie nötig,⁶⁷⁰ um der ethischen Verantwortung der Menschheit genügen zu können.

Dazu mögen auch persönlich-biographische Zufälle zur Betonung des Themas beigetragen haben, wie Jonas selbst einräumt.⁶⁷¹ Dennoch greift er mit der Thematisierung der Biologie eine ethische Problematik auf, die heute erst deutlich hervortritt. Die biotechnologische Modifikation von Lebewesen bis hin zum Menschen stellt ethische und wissenstheoretische Grundlagen in Frage, die seit den Anfängen wissenschaftlich-philosophischer Tätigkeit des Menschen zu gelten schienen.⁶⁷² Jonas versucht mit seiner Ethik der Verantwortung, die Gefährdung dieser Grundlagen als ethisches Problem zu verdeutlichen und zu verhindern.

⁶⁶⁵Hannah Arendt etwa verweist auf die menschliche Sphäre der politischen Öffentlichkeit, vgl. Kapitel 4.3.

⁶⁶⁶Vgl. Thomas Rentsch, 9. „*Sein und Zeit*“, in: Dieter Thomä (Hg.), Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung, 2., überarb. und erw. Aufl., Stuttgart 2013, 48–74, hier 52f.

⁶⁶⁷Vgl. Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*.

⁶⁶⁸Vgl. das Kapitel „Kybernetik und Zweck. Eine Kritik“ in Jonas, *Organismus und Freiheit*, 205–242.

⁶⁶⁹Vgl. Kapitel 2.2.

⁶⁷⁰Vgl. Kapitel 2.1.

⁶⁷¹Vgl. Jonas, *Erinnerungen*, 211.

⁶⁷²Vgl. für einen zugänglichen Überblick Harari, *Homo Deus*.

2.5.3.2 Leben als Einheit von Sein und Sollen

Den normativen Anker für diese Problematisierung sucht er in einem „Urphänomen äußerster Konkretheit“⁶⁷³, das nicht nur einem wissenschaftlich geübten Auge zugänglich ist, sondern das jede*r aus dem je eigenen Alltag irgendwie kennt: Die Beziehung zwischen Eltern und Kind. Wie das Leben der Eltern in Verantwortung für das Leben des Kindes gestaltet werden soll, so auch das Leben der Menschheit in Verantwortung für das Leben in der Natur. Dies ist die suggestive Analogie, mit der Jonas das *Prinzip Verantwortung* als menschliche Sorge um das Leben auf der Erde zu verwurzeln sucht. Ihr gemeinsamer Grund ist die ontologische Verantwortung. Aber in der elterlichen Verantwortung „zeigt sich exemplarisch, daß der Ort der Verantwortung das ins Werden eingetauchte, der Vergänglichkeit anheimgegebene, vom Verderb bedrohte Sein ist.“⁶⁷⁴ Dieses Sein ist das natürlich-biologische Leben.

Der Rückgriff auf die biologische Fortpflanzungsfolge von Eltern zum Kind erlaubt Jonas, den Übergang vom Sein zum Sollen in der Sphäre alltäglicher Sachverhalte, d.h. des Seienden selbst als Erscheinung zu benennen. Das Sein des Kindes ist aufgrund der Zeugung ebenso Sein und damit Sorge der Eltern, aber aufgrund der Vereinzelung des Kindes zu einem selbständigen Subjekt auch ihr Sollen in Form von eigentlicher Fürsorge. Dieser ontologischen Beziehung entspricht die ontisch-biologische von Erbfolge und stoffwechselnder Individuation. In der Eltern-Kind-Beziehung kreuzen sich Fundamentalontologie – als Frage nach dem Sinn von lebendigem Sein – und Wissenschaft – als Praxis der Feststellung objektiv-seiender Daten und Sachverhalte.

2.5.4 Urbildliche Verantwortung

Die für das Menschsein fundamentale Fürsorge zeigt sich laut Jonas evident in der elterlichen Verantwortung, die von keinem Elternteil geleugnet werden könne, und in solcher Hinsicht sogar wissenschaftlich evident genannt werden könnte. Diese Evidenz sei mehr als die bloß biologisch-hormonelle Bindung an das Kind, sondern ein philosophisch-phänomenologische Evidenz des „zeitlosen Urbild[s] aller Verantwortung“⁶⁷⁵. Im Urbild der Verantwortung sieht Jonas ein Sollens-Phänomen, das sich in seiner biologischen Erscheinung selbst zeigt: „Sieh hin und du weißt“⁶⁷⁶, lautet das Credo.

Mit Rückgriff auf Heideggers Konzeption der Phänomenologie lassen sich einige Facetten klären, die bei Jonas allesamt gebündelt dargeboten werden. Dabei wird

⁶⁷³ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 261.

⁶⁷⁴ Ebd., 262.

⁶⁷⁵ Ebd., 252.

⁶⁷⁶ Ebd., 254.

die in Abschnitt 2.4.4.7 genannte Rolle der Bildlichkeit als *lógos* der ethischen Verantwortung spezifiziert.

2.5.4.1 Das Stehen in einer Verantwortung

Die tätige elterliche Verantwortung selbst beruht nicht darauf, dass das Kind betrachtet werde und man wisse, was zu tun sei. Eltern ‚wissen‘ hierzu zwar meist einiges intuitiv, aber diese Intuition hat zunächst wenig mit einem operationalisierbaren Wissen zu tun, welches schriftlich festgehalten und anderen zur Unterstützung mitgegeben werden könnte. Dass ein Betrachten ausreicht um rudimentär zu ‚wissen‘, liegt vielleicht an einer Art biologischer Selbstverständlichkeit von Säugetieren, die sich in elterlichen Instinktreaktionen äußert und beginnt bei neurophysiologischen Reaktionen und Hormonausschüttungen.⁶⁷⁷ In der Erscheinung elterlicher Fürsorge, die man von außen miterleben oder in die man als Eltern selbst eingebunden sein kann, meldet sich das Phänomen der Verantwortung, ohne sich eigentlich schon zu zeigen. Was sich zeigt, ist allerdings die verantwortliche Tätigkeit elterlicher Fürsorge für das eigene Kind, die die Beziehung überhaupt als lebendige konstituiert. Aber dass sich darin eine ontologische Verantwortung der Menschheit meldet, dies muss erst thematisch erläutert werden. Die Erscheinung elterlicher Fürsorge ist zunächst eine natürliche Einrichtung, die sich im Rahmen einer wissenschaftlichen ‚Ontologie‘ untersuchen und in ihre kausalen Notwendigkeitsverhältnisse – hormonelle und physiologische Anpassungen, gesellschaftliche Normierungspraktiken u.a. – zergliedern lässt.

Aber das ethisch-ontologische Phänomen der Verantwortung muss in dieser Erscheinung erst thematisch aufgewiesen werden, was Jonas im *Prinzip Verantwortung* versucht. Das Phänomen der Verantwortung meldet sich in der Erscheinung der Eltern-Kind-Beziehung, d.h.: Artikuliert man dieses biologische Vorverständnis in Hinsicht auf seinen Sinn und Grund, dann zeigt sich das Phänomen von ihm selbst her.⁶⁷⁸ Diese Artikulation geschieht bei Heidegger in der Rede, in Jonas’ Adaption dagegen in der bildlichen Darstellung, also mittels des Urbildes der Verantwortung.

2.5.4.2 Das Stehen vor einem Bild der Verantwortung

Sieht man gleichermaßen ‚von außen‘ auf das Urbild aller Verantwortung – elterliche Fürsorge für ein Kind – hin, so weiß man, dass dies Verantwortung ist, insofern

⁶⁷⁷Vgl. Kirby Deater-Deckard / Mamatha Chary / Sarah McCormick, *Biological Factors in Parenting and Child Development*, in: Alina Morawska / Matthew R. Sanders (Hg.), *Handbook of Parenting and Child Development Across the Lifespan*, Cham 2018, 27–46, hier , <https://doi.org/10.1007/978-3-319-94598-9>; Marc H. Bornstein (Hg.), *Biology and ecology of parenting* (Handbook of parenting Volume 2), 3. ed., New York, London 2019.

⁶⁷⁸Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 32.

das Urbild eben dieses Phänomen von ihm selbst her zeigt. Verantwortung wird hier thematisiert anhand ihrer exemplarischen Erscheinung. Erst in dieser bildlichen Thematisierung und Symbolisierung aber kann sie sichtbar evident genannt werden. Weil das tatsächliche Verhältnis, also das faktische Geworfensein in ein solches Verantwortungsverhältnis eben mit sichtbarer Evidenz ethischer Grundprinzipien nichts zu tun hat (sondern mit Handlungsansprüchen), zeigt sich allgemeine Verantwortung nicht unmittelbar den in solcher Situation Involvierten, sondern meldet sich ‚nur‘. Dieses Melden ereignet sich im triebhaft motivierenden Gefühl der Verantwortung.

Es besteht also eine phänomenologische Differenz zwischen der Erfahrung konkreter Verantwortung und der Erkenntnis allgemeiner Verantwortung als ethischem Grundprinzip. Das konkrete Gefühl der Verantwortung ist eine elterliche Erfahrung und eine Erscheinung in einer bestimmten Situation. Die Erkenntnis allgemeiner Verantwortung dagegen muss vermittelt werden, was exemplarisch in der Anschauung des Urbilds elterlicher Verantwortung geschieht. Diese Anschauung ist eine Form ‚teilnehmender Beobachtung‘: sie schaut zwar ‚von außen‘, aber nicht aus einer unbeteiligten Position, sondern als Mitglied der Menschenfamilie, das dieses konkrete Gefühl auch kennt. Die Anschauung involviert die Betrachter*in als Dritte, die sich virtuell in der verantwortlichen wie in der verantworteten Position wiederfinden kann, ohne akut in einer dieser Positionen zu sein. Die anschauend bildende Erfahrung allgemeiner Verantwortung findet gerade nicht statt, indem man ein Kind bekommt und sich dieser konkreten Erscheinung von Verantwortung aussetzt. Vielmehr findet diese Bildung statt, indem man sich die universell-zwingende Reichweite dieses Phänomens der Verantwortung vor Augen führt, z.B. in der Lektüre des *Prinzips Verantwortung*. Die bildende Thematisierung der biologisch ‚natürlichen‘ Verantwortung erlaubt, das Phänomen der Menschheitsverantwortung von ihm selbst her zu zeigen.

Die konkrete elterliche Verantwortungs-Beziehung ist zwar durch ein natürlich erscheinendes Gefühl vermittelt, dass sich wissenschaftlich feststellen und als kausale Bedingung fürsorglichen Verhaltens bestimmen lässt. Aber zugleich ist sie genuin menschlich, insofern sich in ihr die allgemeine Verantwortung des Menschseins meldet und sie im eigenen Leben jeweils schon als Exempel dieser allgemeinen Sorge des Menschseins verstanden ist. Jede*r ist mit Bildern dieser Beziehung aufgewachsen, angefangen bei den eigenen Geschwistern über kulturspezifische Motive⁶⁷⁹ bis zum industriellen Hochglanzplakat für frühkindliche Konsumartikel. Jede*r Einzelne hat im eigenen Leben verschiedene Bilder von elterlicher Verant-

⁶⁷⁹Vgl. u.a. so verschiedene Beziehungen wie Abraham und Isak, Noah und die ‚Kinder‘ auf seiner Arche, Jesus als Sohn Gottes und Marias, die vielzähligen Verhältnisse von Eltern- und Erbschaft der griechischen Mythologie und ihre Ausgestaltung in antiken Tragödien, darunter nicht zuletzt die komplexen Familienverhältnisse des Ödipus oder seiner Tochter Antigone, oder auch Sokrates und seine jungen Gesprächspartner, um nur eine spontane und begrenzte Auswahl aus christlich-europäischen Kontexten zu nennen.

wortung gesehen, und diese auch als grundsätzliche Beziehung des menschlichen Lebens verstanden. Dieses allgemeine Verständnis verantwortlicher Sorge unterscheidet menschliche Elternschaft von der allgemein biologischen. Die darin aktualisierte Verantwortung wird als sinnvoll dargestellt, wo natürliche Brutpflege biologisch als schlichte Funktion beschrieben werden könnte.

2.5.4.3 Das Urbild der Verantwortung als *imago hominis*

Das Aufzeigen eines ‚Urbilds‘ als Begründungsmotiv der Verantwortungsethik stellt innerhalb von Jonas’ Denken einen impliziten Verweis auf seine Anthropologie dar. In *Organismus und Freiheit* hatte Jonas den Menschen als „Homo Pictor“⁶⁸⁰ vorgestellt, als Bildermacher. Ohne diese anthropologische Kennzeichnung hier bereits umfassend vorzustellen,⁶⁸¹ lässt sich anhand des Urbilds der Verantwortung der Sinn der menschlichen „Freiheit des Bildens“⁶⁸² als *differentia specifica* verständlich machen.

In Anspielung an Kierkegaards existentielles Grundverhältnis des Menschseins,⁶⁸³ beschreibt Jonas das wesentliche Selbstbild des Menschen als dynamisches Selbstverhältnis: „Der Mensch im vollen Sinne taucht auf, wenn er, der den Stier und selbst seinen Jäger malte, sich dazu wendet, das nicht-malbare Bild seines eigenen Benehmens und Seelenbefindens in den Blick zu bekommen.“⁶⁸⁴ Das Urbild der Verantwortung ist ein Bild eines Verhältnisses, das sich zu sich selbst verhält, nämlich der Verantwortung, die ihr eigenes Erzeugnis gegenüber ihrem Selbstbild zu verantworten hat. Dieses Selbstverhältnis ist ein „nicht-malbare[s]“ Selbstbild insofern, dass jedes statische Gemälde von ihm das dynamisch-tätige Selbstbild schon verfehlt und zum Zeitpunkt seiner Fertigstellung schon vom zeitlichen Dasein des Menschen selbst ‚überholt‘ ist. Zugleich geht es als Vorbild der praktischen Tätigkeit schon vorher, die Darstellung folgt dem vorgestellten Selbstbild des Menschen und erneuert dieses. „Diese Arbeit geht fort, solange der Mensch als Mensch am Leben ist.“⁶⁸⁵

Der Mensch ist das Wesen, das ein Selbstbild hat und bildet, welches eigentlich sogar seinen dynamischen Charakter, d.h. seine eigentliche Unzulänglichkeit der Abbildung, mit abzubilden sucht. Diese innere Widersprüchlichkeit bildet sich – gewissermaßen ‚naturverbunden‘ – in der Fortpflanzung ab: Die Eltern-Kind-Beziehung stellt ein Bild des menschlichen Bildens dar, in dem ‚der Mensch‘ ein

⁶⁸⁰Jonas, *Organismus und Freiheit*, 277.

⁶⁸¹Vgl. dazu Kapitel 3.5.

⁶⁸²Jonas, *Organismus und Freiheit*, 277.

⁶⁸³Vgl. Søren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Darlegung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus*, übers. v. Gisela Perlet (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 9634), Nachdr., Stuttgart 2013, 13f.

⁶⁸⁴Jonas, *Organismus und Freiheit*, 320.

⁶⁸⁵Ebd., 322.

Abbild von sich schafft, welches ihm nie total gleicht, sondern vielmehr entwächst. Der Mensch schafft und schöpft sein Kind als Abbild von ihm selbst, zunächst nur im ontischen Sinne der genetischen Fortpflanzung. Dieses quasi-statische Abbild, das sich im neugeborenen Kind darstellt, ist nun aber insofern unzulänglich, als es an sich noch gar nicht überlebensfähig ist. Sein Sein ist zu diesem Zeitpunkt gewissermaßen ein Motiv der Eltern, ohne Fürsorge bleibt es in eben diesem Status stecken und stirbt. Ein ‚eigener‘ Mensch, d.h. ein Träger des menschlichen Abbildes, wird es erst durch Fürsorge, die es zum Menschsein ausbildet. Dieses Abbild der Eltern ist es erst, wenn es sich selbst hat, also in elterlicher Fürsorge aufgezogen wurde. Der Bildungsprozess war mit der Zeugung nur so weit, dass er ein unfertiges, weil statisches Bild geschaffen hatte. Dieses gilt es fürsorglich in Erziehung und Ausbildung zu vollenden, sodass das eigentlich dynamische Bildvermögen im Kind ebenfalls abgebildet und ihm mitgegeben wird.

Laut Kierkegaard verhält sich der Mensch in seinem Selbstverhältnis zugleich zu dem, „was das ganze Verhältnis gesetzt hat.“⁶⁸⁶ Jonas deutet diesen theologischen Ursprungsbezug gemäß der *imago dei*, der Ebenbildlichkeit des Menschen mit dem göttlichen Schöpfer. Dieses Urbild des göttlichen Schöpfers leitet das menschliche Selbstbild: „Der Mensch gestaltet, erfährt und beurteilt sein eigenes inneres Sein und äußeres Tun nach einem Bilde davon, was sich für den Menschen gehört.“⁶⁸⁷

Die säkulare Form dieses Urbildes, die kraft eigener Evidenz auch ohne Glaubensdogma auszukommen scheint, ist das Urbild der Verantwortung als das elterliche Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf, als *imago hominis*. Das verantwortlich selbstbildende Verhältnis zum Schöpfer dieses Verhältnisses bedeutet darin vordergründig: Das gesetzte Kind unterhält ein Verhältnis zu seinem Erzeuger. Dieses Verhältnis ist zunächst ein Verantwortungsverhältnis, das sich in der Bedürftigkeit des Kindes gründet, selbstverantwortlich erst werden zu können. Aber dieses Verhältnis ist zugleich wechselseitig: Der Erzeuger verlängert die Verantwortung selbst in seinem Kinde, wozu dieses aber auch erzogen werden muss, um die Verantwortung letztlich von der Elterngeneration übernehmen zu können. Umgekehrt übernimmt das Kind prospektiv die Verantwortung für das Dasein der Eltern, wenn diese im hohen Alter nicht mehr für sich selbst sorgen können.

Die biologisch-anthropologische Erscheinung hiervon ist nun, dass der Mensch ein bildendes Lebewesen ist, das sich ein Selbstbild in seinen Nachkommen macht, und zwar so, dass auch diese bildende Lebewesen werden. Der biologische Nexus, der die Trennung der Geburt überwindet, ist das Gefühl elterlicher Verantwortung als Ausdruck der Pflicht zum Bilden gemäß dem Urbild verantwortlichen Menschseins. Darin verhält sich das Kind zu seinem Erzeuger so, dass es sein erzieherisches Bilden verlangt und sich nach seinem Vorbild richtet, es wird also es selbst als Ab-

⁶⁸⁶Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, 14.

⁶⁸⁷Jonas, *Organismus und Freiheit*, 320.

bild. Dabei ist dieses Abbild nie ein bloßer Klon seines Erzeugers, sondern ein ebenso dynamisches Selbstverhältnis wie dieser.

2.5.4.4 Urbild als Vorbild eigentlichen Menschseins

In der kommunikativen Ebene ist das Urbild eines, das ein Bild des Bildens und ein Selbst-Verhältnis ist, und das sich zu seinem Betrachter wie zu seinem Erzeuger verhält. Damit ist es als Abbild zugleich auch Vorbild, es nötigt wie selbstverständlich dazu es nachzuzeichnen um es überhaupt zu verstehen. Es bildet den Menschen als Betrachter, der selbst sich als bildendes Wesen weiß, und zeigt ihm die eigentliche Selbstverständlichkeit, dass er ein solches bildendes Wesen, dass dies sein Sein ist. Weil es aber eben nur ein Abbild ist, also ein anderes zu ihm selbst, ist dieses sein Sein eigentlich Fürsorge für sein unfertiges Abbild. Das gesehene Abbild will fertig gebildet werden, was auch auf die möglichen Identifikationsmomente in diesem Bild rekurriert. Bedürftiges Kind war jede*r von uns, weshalb wir als von unseren Eltern (oder Erzieher*innen) aufgezogene dieses Abbild des verantwortlichen Menschseins und unsere Involviertheit darin erst erkennen können. Das Abbild soll aber vollendet und eigentlich ganz gemacht werden, was von uns ebenso die Rolle des verantwortlichen Elternteils fordert.

Das sichtbare Sollen ist also ein der Identifikation geschuldetes eigentliches, d.h. eigenmächtiges Vollenden-müssen des abbildenden „Entwurf[s] des Seinkönnens seiner selbst“⁶⁸⁸ in der Um- und Mitwelt. Es entspricht dem eigentlichen Seinkönnen des menschlichen Daseins als endliches Wesen in der unendlichen „Fortpflanzungsordnung“⁶⁸⁹. Die Verantwortung ist darin eigentliches Mitsein in Fürsorge, und zwar in vorausseilender Fürsorge.⁶⁹⁰ Verantwortung bildet das eigentliche Seinsverhältnis, welches die Ganzheit bzw. Totalität des menschlichen Daseins in der Sorge um dieses Dasein als Ganzes umfasst. Dieses Seinsverhältnis wird repräsentiert im „Urbild aller Verantwortung“⁶⁹¹, der Sorge des einzelnen Menschen um sein jeweiliges Abbild im Nachwuchs. Die eigentliche Möglichkeit des einzelnen Menschen zur Schöpfung seines Nachwuchses wird vollendet in der Verantwortung für das eigene Kind, dem gegenüber er Macht über dessen Leben und Tod hat. Dem Nachwuchs als in dieser Weise bedürftigen Mitdasein ist der Weg zu bereiten zum zukünftigen eigenen Selbstsein, es muss zu einem eigentlichen Menschen erzogen und gebildet werden.

⁶⁸⁸Heidegger, *Sein und Zeit*, 193.

⁶⁸⁹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 260.

⁶⁹⁰Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 122.

⁶⁹¹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252.

2.6 Das Gute in der Natur als nachhaltige Ganzheit menschlicher Allmacht

In der Vollendungsfigur eines Urbilds der Verantwortung als totaler Sorge des Menschseins fallen individuelle Sorge für die Zukunft des eigenen Kinds und allgemeine Sorge für die Zukunft des eigentlichen Menschseins zusammen. Im eigenen Nachwuchs tritt dem menschlichen Betrachter ein Exemplar der Menschenfamilie gegenüber, welche Subjekt und Objekt, Verantwortenden und Verantworteten der allgemeinen Sorge umfasst. Die elterliche Verantwortung ist das archetypische Bild der Verantwortung gegenüber dem „Menschwesen“ als das Fundamentale⁶⁹². Das elterliche Urbild der Verantwortung drückt exemplarisch die totale Selbstverantwortung der Menschheit gegenüber ihrer eigentlichen Zukunft aus. „Das Urbild aller Verantwortung ist die von Menschen für Menschen“⁶⁹³, im singulären Fall der Eltern wie im kollektiven Fall der Menschheit.

Diese selbstzweckhafte Struktur menschlicher Verantwortung hat Jonas bereits als leitenden Entwurf im Rahmen seines Problemaufriss als „ontologische Idee“⁶⁹⁴ der Menschheit vorgestellt, die in der „[o]ntologische[n] Verantwortung für die Idee des Menschen“⁶⁹⁵ besteht. Was im Entwurf nur als abstrakt-selbstzweckhafte Struktur gefasst war, wird im elterlichen Urbild zu ontologisch wirklicher Verpflichtung gewendet. Aus der bloß selbstzweckhaften Formel von Verantwortung wird der ontologisch vermittelte Anspruch eigentlicher Sorge. Dieser Anspruch gilt aber der ganzen Menschheit, er fordert totale Verantwortung für die Idee des Menschen.

Jonas präsentiert die Dimension dieser Forderung anschaulich in seiner Rede „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“, wie in Kapitel 2.6.1 erläutert wird. Diese religionsphilosophische Spekulation wird dann auf diejenigen ‚säkularen‘ Gehalte rückbezogen, die eine praktische Metaphysik der Verantwortung bilden (2.6.2). Abschließend wird Jonas' Bild politischer Verantwortung präsentiert und dessen vermittelnde Rolle zwischen individueller und kollektiver Verantwortung aufgezeigt (2.6.3).

2.6.1 Theologie menschlicher Güte nach Auschwitz

Jonas präsentiert die menschliche Selbstverantwortung in „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“ eindrücklich in Gestalt von „unverhüllt spekulativer Theologie“⁶⁹⁶, die auf dem Motiv der *imago dei* als theologischem Vorbild des menschlichen Selbst-

⁶⁹²Ebd., 194.

⁶⁹³Ebd.

⁶⁹⁴Ebd., 97.

⁶⁹⁵Ebd. Vgl. Kapitel 2.1.6.

⁶⁹⁶Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme*, in: Michael Bongardt / Udo Lenzig / Wolfgang Erich Müller (Hg.), *Metaphysische und religionsphilosophische Studien* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/1), Freiburg, Berlin, Wien 2014, 407–426, hier 407.

bildes aufbaut. Mit dem spekulativen Charakter betont Jonas, dass darin versucht wird, theoretische Antworten auf grundsätzliche Fragen von „Sinn und Bedeutung“⁶⁹⁷ zu geben, ohne diese Antworten als Wissen verifizieren zu können. Sie geben also einen erzählten Deutungsrahmen, der die Sphäre von Wissenschaft und prüfbarer Wahrheit übersteigt.⁶⁹⁸ Damit ist in gewisser Weise auch das Feld der theoretischen Philosophie hin zu einem religiösen Bekenntnis überschritten. Aber der erörterte Sinnhorizont ist bei Jonas dennoch deutlich auf die Philosophie bezogen. Besonders tritt dies darin hervor, dass der im „Gottesbegriff nach Auschwitz“ aufgegriffene Mythos zum Thema „Unsterblichkeit und heutige Existenz“ ursprünglich auch in *Organismus und Freiheit* abgedruckt war.⁶⁹⁹ Der Zusammenhang wird nachfolgend bezogen auf die Verantwortungsethik rekonstruiert.

2.6.1.1 *Homo pictor und imago dei*

Die Annäherung an das theologische Narrativ kann bei der anthropologischen Deutung des Menschen als *homo pictor* ansetzen.⁷⁰⁰ Die biologische Fortpflanzung ist das naturnotwendige Band, das der Mensch mit allem Leben teilt. Aber in der bewusst selbstschöpferischen Form der erziehenden Bildung seines Nachwuchses zu einem ihm gleichen schafft der Mensch sich sein eigenes Abbild, das es ihm gleichtun soll. Das Urbild der Verantwortung zeigt mit der Gegenüberstellung elterlicher Macht und kindlicher Abhängigkeit zugleich die Wechselbeziehung von Macht und Abhängigkeit im Leben der Menschheit. Dieses Urbild ist die ontologische Idee des Menschen, die in ihrem Sein auch ihr Sollen darstellt, „die sagt, daß eine solche Anwesenheit sein *soll*, also gehütet werden *soll*“⁷⁰¹.

Wie die selbstbildende Struktur des einzelnen Individuums die Möglichkeit bereithält, ihr einzelnes Menschsein in elterlicher Verantwortung zu vollbringen, so erlaubt die artbildende Struktur der Fortpflanzung eine ebensolche Selbstfindung in der praktischen Verantwortung der Menschheit. Den eigenen Sprössling als eigenes Abbild zu erkennen, ohne bloße Identität zu unterstellen, aber ihn dennoch nach dem eigenen Vorbild zu erziehen und darin die eigene Vollendung zu praktizieren, das ist die exemplarische Verantwortung des einzelnen Menschen. Im selben Urbild zeigt sich auch die kollektive Verantwortung der Menschheit, die noch über das Leben der Kindergeneration grundsätzlich hinausreicht. In diesem kollektiven Aspekt identifiziert sich der Mensch selbst als *homo pictor* und verantwortliches Wesen, womit er das selbstorgende Fundament für das „Ordnen der Welt gemäß

⁶⁹⁷Ebd.

⁶⁹⁸Jonas beruft sich mit dieser Abgrenzung zwischen überprüfbarem Wissen und der metaphysisch-theologischen Erörterung von Sinn und Bedeutung auf Kants kritische Philosophie. Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AVIIIff./BVIIf. u.a.

⁶⁹⁹Vgl. Gronke, *Einleitender Kommentar*, XCIf.

⁷⁰⁰Vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 277–303.

⁷⁰¹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 97.

ihren generischen Urbildern⁷⁰² legt. In diesem Sinne wird das Urbild der Verantwortung nicht von der Perspektive des anfangenden Handelns von Einzelnen her betrachtet, sondern von der sichernden Präsenz der Menschheit her, die die Ordnung solcher Urbilder verbürgt und gewissermaßen ‚überwacht‘. Diese Perspektive ist auf das Allgemeine gerichtet, auf „die Verfügbarkeit des Eidos jenseits der Einzeldinge“⁷⁰³, womit eine metaphysische Sphäre des Ewigen intendiert wird.

An diese metaphysische Intention schließt die theologische Erläuterung an. Die Idee des Menschen tritt darin auf als *imago hominis*, die die *imago dei* nach dem Tod Gottes⁷⁰⁴ zu beerben verspricht. Wo Gott als Garant für die Ewigkeit ausfällt, weil spätestens seit Auschwitz er nicht mehr als in dieser Weise mächtig gedacht werden kann,⁷⁰⁵ da tritt der Mensch selbst an Gottes Stelle. Mit dem verpflichtenden Urbild der Verantwortung soll – wenn schon keine Ewigkeit – zumindest Unsterblichkeit (der Spezies und ihrer Welt) gegenüber dem „ganzen Zustand des ewigen Seins“⁷⁰⁶ verbürgt werden.

2.6.1.2 Ewige Präsenz des leidenden Gottes

Wir müssen die Rede vom Ewigen nicht als transzendent-unberührbare, reale Wesenheiten verstehen, die selbstgenügsam eine eigene Welt ewiger Idee ‚bevölkern‘. Vielmehr stellt diese Ewigkeit eine Forderung angesichts der existentiellen Bedrohung des menschlichen Urbilds selbst dar, die sie überhaupt erst der menschlichen Verantwortung anvertraut. Die Ewigkeit der Urbilder ist gedacht als bedrohte, aber dem Anspruch nach unendliche Fortdauer in der Zeit, für die es zu sorgen gilt.⁷⁰⁷ Diese geforderte Fortdauer wird zentral präsentiert im Urbild menschlicher Verantwortung für das Leben der Menschheit, das existentiell immer bezogen auf die – apokalyptische – Möglichkeit des Todes der Gattung ist. Die *imago hominis* fordert Verantwortung für das „Abenteuer der Sterblichkeit“⁷⁰⁸.

⁷⁰²Jonas, *Organismus und Freiheit*, 302.

⁷⁰³Ebd.

⁷⁰⁴Vgl. die einflussreiche Formulierung bei Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA) 4), Neuausg., 14. Aufl., München 2014, 115.

⁷⁰⁵„Dies ist nicht ein allmächtiger Gott!“, Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 418. In diesem Ansatz stimmt Jonas letztlich mit Heidegger in dessen Deutung der Moderne überein: „Das Wort ‚Gott ist tot‘ bedeutet: die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft.“ (Martin Heidegger, *Holzwege*, 8., unveränd. Aufl., 37.-41. Tsd, Frankfurt am Main 2003, 217; zitiert in Jonas, *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, 17.)

⁷⁰⁶Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 413. Jonas ‚verwirft also das Ewige i.S. der Selbstgenügsamkeit bestimmter Dinge, Ideen, oder Gesetze, und lässt es aufgehen in der Totalität, im „ganzen Zustand ewigen Seins“ (Hervorhebung S.A.H.). Gleichwohl scheint er das Ewige noch jenseits der ontologischen Differenz aufrechterhalten zu wollen, als Möglichkeit für die Offenbarung Gottes jenseits des Seins.

⁷⁰⁷Vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 243–245.

⁷⁰⁸Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 411.

Dieses Abenteuer ist gleichermaßen dasjenige der Menschheit, des Lebens überhaupt und auch Gottes. Gott selbst hat mit der Schöpfung seine Integrität preisgegeben und sein Schicksal in das Werden von Natur und Welt gelegt. Das zeitliche Sein der Natur ist damit die gefährdete Selbstwerdung Gottes in Evolution und Geschichte. Der göttliche Charakter tritt aber erst in der lebendigen Natur hervor, und erst in der Menschheit wird der göttliche Charakter wieder explizit:

„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. [...] Das Bild Gottes, stockend begonnen vom physischen All, so lange in Arbeit – und unentschieden gelassen – in den weiten und dann sich verengenden Spiralen vormenschlichen Lebens, geht mit dieser letzten Wendung und mit dramatischer Beschleunigung der Bewegung, in die fragwürdige Verwahrung des Menschen über, um erfüllt, gerettet oder verdorben zu werden durch das, was er mit sich und der Welt tut.“⁷⁰⁹

Das Zusammentreffen von Freiheit und Wissen ermöglicht die menschliche Macht, das Werden dieses göttlichen Selbstversuchs im Sein der natürlichen Welt zu unterstützen oder zu vereiteln. Diese Macht bedeutet zugleich Verantwortung, wenn die göttliche Existenz als Inbegriff des Guten von ihr gesichert wie bedroht werden kann. Die Verantwortung für die göttliche Existenz, fundamental präsent im „Bild Gottes“, ermöglicht die „Disjunktion von Gut und Böse“ als Erfüllen oder Verderben des „Bild Gottes“.

2.6.1.3 Evolution Gottes in Leben und Verantwortung

Die menschliche Verantwortung für das Bild Gottes ist aber dem Menschen nicht einfach als Bild des Schöpfers übergeben, der zum Menschen als ein ganz anderes ohne Bezug stünde. Das Bild Gottes wurde der Menschheit gewissermaßen durch die Evolution des Seins als ihre Bestimmung übermittelt, als das Erbe, in dem die Menschheit eigentlich steht. Das Bild Gottes zeigt sich im Urbild der Verantwortung, die *imago dei* wurde bereits mit der Schöpfung an den Menschen weitergegeben und erneuert sich in diesem zur *imago hominis*, die die menschliche Macht und Verantwortung sichtbar werden lässt. Gott hat mit der Schöpfung „darauf verzichtet, die Befriedigung seiner selbst durch seine eigene Macht zu garantieren“,⁷¹⁰ und diese Macht und Verantwortung stattdessen der Menschheit vermacht. Der Mensch hat damit „empfangen, was es vom Jenseits zu empfangen gab. Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt

⁷⁰⁹Ebd., 413.

⁷¹⁰Ebd., 418.

ist es am Menschen, ihm zu geben.⁷¹¹ Das menschliche Geben wiederum ist die erneuernde Bildung des Bild Gottes im Menschen, d.h. die verantwortliche Selbstpräsentation der Menschheit im Urbild der Verantwortung.

Der Aspekt der Erneuerung des Bild Gottes im Menschen wird im früheren Aufsatz „Unsterblichkeit und heutige Existenz“ noch deutlicher hervorgehoben. Dort wird zunächst das Bild vom „Buch des Lebens“⁷¹² aufgegriffen, in dem jede Entscheidung und Handlung der Menschen für die Ewigkeit verzeichnet wird. Diese metaphysische ‚Biographie‘ der Menschheit wird zugleich als die Vorstellung formuliert, dass „unser ewiges Bild durch unsere jetzige Tat bestimmt wird, und daß durch das, was wir diesem unserem Bilde hier und jetzt antun, wir verantwortlich sind für die spirituelle Totalität der Bilder, die immer wachsend die Summe gelebten Seins zusammenfaßt und anders sein wird durch unsere Tat.“⁷¹³ Dieses werdende Selbstbild ist zugleich die mögliche „Vollendung des göttlichen Selbst“⁷¹⁴, die wiederkehrende Erneuerung des dem Menschen übergebenen Bild Gottes:

„Wenn, im Sinne unserer Erzählung, der Mensch nicht sosehr ‚im‘ Bilde wie ‚für‘ das Bild Gottes geschaffen wurde – wenn unsere Lebensläufe Linien im göttlichen Gesicht werden: dann ist unsere Verantwortung nicht durch die Hinsicht weltlicher Folgen allein bestimmt, [...] sondern reicht in eine Dimension, wo Wirksamkeit sich nach transkausal-normen inneren Wesens bemißt. Ferner, da die Transzendenz mit der furchtbar zweideutigen Ernte unserer Taten wächst, ist unser Eindruck auf die Ewigkeit zum Guten *und* zum Bösen: wir können bauen und zerstören, wir können heilen und verwunden, die Gottheit nähren oder darben lassen, ihr Bild vervollkommen oder entstellen: und die Narben des einen sind so dauernd wie der Glanz des anderen.“⁷¹⁵

Das verantwortliche Handeln des Menschen gemäß dem Urbild der Verantwortung ist also zugleich die Bestätigung (oder Verneinung) dieses Urbildes als *imago hominis* und die Erneuerung dieses Urbildes als *imago dei*. Die Bestätigung ist als Erneuerung des Bild Gottes zugleich die Bestätigung der göttlichen Güte im Menschen. In der Übernahme der Verantwortung Gottes hat auch der Mensch das Vermögen, die göttliche Güte auszuüben.

Aber er kann sie auch verneinen, die Güte zum Bösen verkehren und damit dem Bild Gottes Wunden zufügen und sein Dasein in der Welt sogar beenden. Kommt der Mensch seiner Verantwortung für die Totalität der Schöpfung nicht nach, so verliert er mit seinem Selbstbild auch die Möglichkeit seiner eigenen Güte als ein

⁷¹¹Ebd., 425; auch: Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, 363.

⁷¹²Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, 348.

⁷¹³Ebd., 348f.

⁷¹⁴Ebd., 355.

⁷¹⁵Ebd., 362.

Erbe Gottes. Aber nicht genug: auch die Möglichkeit des Wissens als ein weiterer Teil dieses Erbes ginge ihm mit der Verfehlung seiner Verantwortung verloren. Dies wird deutlich, wenn man sich die fundamentale Rolle des menschlichen Urbildes als sichernde Referenz für das „Ordnen der Welt gemäß ihren generischen Urbildern“⁷¹⁶ in Erinnerung ruft. Die Ordnung des Wissens dessen, was die Geschöpfe des Seins jeweils sind, kann mit dem menschlichen Urbild von Verantwortung verloren gehen. Die Erkenntnis der Welt verlöre ihren Halt in der selbstsicheren und selbstsichernden Verantwortung des Menschen, die die Wahrung der göttlichen Schöpfung übernimmt.

2.6.1.4 Göttliche und menschliche Attribute

Der mögliche Verlust der Grundlage der Güte und des Wissens durch unverantwortliches Handeln des Menschen entgegen dem Vorbild Gottes findet auch seine Entsprechung in diesem Vorbild selbst. Jonas verweist auf drei Attribute Gottes, „absolute Güte, absolute Macht und Verstehbarkeit“⁷¹⁷, die insbesondere angesichts der faktischen Erfahrung des „Gelingen[s] des gewollt Bösen“⁷¹⁸ in Auschwitz für die Theologie nicht mehr zusammen haltbar seien. Wenn Gott absolute Güte zugeschrieben wird – was Jonas nicht aufgeben will⁷¹⁹ –, dann muss er angesichts des Bösen in Auschwitz entweder machtlos sein, oder als absurder Weltenschöpfer ein den Menschen gänzlich unverständliches Schicksal verfolgen, d.h. „total unverständlich“⁷²⁰ sein. Mit der wiederkehrenden Betonung des Bild Gottes, das ein gewisses darstellbares Verständnis von Gott impliziert, spricht Jonas sich für die Ohnmacht Gottes in der Welt aus, für seine Selbstaufgabe in die Welt.

Mit dieser Selbstaufgabe Gottes, der sein Bild damit der Menschheit in Obhut gibt, gehen auch die in diesem Bild dargestellten Attribute Gottes auf den Menschen über. Die Güte Gottes spiegelt sich im Urbild der Verantwortung als menschliche Güte wider. Die Verständlichkeit Gottes, die auch ein dem Menschen und Gott gemeinsames Wissen vom Sein, d.h. von der Schöpfung Gottes impliziert, stellt sich ebenso dar im Urbild der Verantwortung als Selbstbild des *homo pictor*. Der Mensch, der sein eigenes Bild schöpft, begründet darin sein Selbst-verstehen, in dem allein ein Verstehen des Seins möglich wird.⁷²¹ Und die Allmacht Gottes wiederum ist dasjenige Attribut, das sich im menschlichen Urbild nicht nur spiegelt,

⁷¹⁶Jonas, *Organismus und Freiheit*, 302.

⁷¹⁷Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 420.

⁷¹⁸Ebd., 424.

⁷¹⁹Vgl. ebd., 420.

⁷²⁰Ebd., 421.

⁷²¹Die Wandlung des göttlichen Attributs verstehenden Allwissens (Leibnitz) zur Verständlichkeit des Daseins erklärt sich aus Jonas' Orientierung an Heideggers Ontologie: Erkenntnis und Wissen sind darin spezifische Weisen des existenzialen Verstehens des Daseins, dem wohl auch ein in-der-Welt-seiender Gott – wenn auch aus freien Stücken – unterliegen müsste. Vgl. ebd., 420, FN 45 (633f.); Heidegger, *Sein und Zeit*, 142–153.

sondern das gerade in der materiellen Selbstaufgabe Gottes an den Menschen übergeben wird. Die Selbstbindung Gottes an die Notwendigkeit der Materie, die diese Notwendigkeit überhaupt erst ermöglicht, geht einher mit der Übergabe freier Macht entgegen dieser Notwendigkeit an den Menschen.

So wiederholt sich die Trias der Attribute Gottes im *Prinzip Verantwortung* in der Beschreibung des Erbes der Menschheit, mit dem „es ein *Unendliches* in dem Flusse [des Werdens] zu bewahren, aber auch ein *Unendliches* zu verlieren gibt.“⁷²² Dieses Unendliche ist die menschliche „Zulänglichkeit für Wahrheit, Werturteil und Freiheit“⁷²³, und damit das Vermögen zu verständlichem Wissen, zum Guten und Bösen, und die freie Macht des Eingriffs in den ‚Lauf der Dinge‘. Verantwortung für dieses Unendliche bedeutet, das Vermögen zum Guten zu aktualisieren und die menschliche Macht zu nutzen, indem Verantwortung für die göttlichen Attribute selbst übernommen wird, d.h. Verantwortung für die *imago dei*.

2.6.2 Praktische Metaphysik der Menschheitsverantwortung

Gott bleibt in Jonas' Erläuterung in der *imago dei* als ideelles Erbe präsent, als welches sein Bild dem Menschen zur Erfüllung in selbstschaffender Tätigkeit und Macht vorschwebt. Dieser Gottesbegriff lässt sich auch abseits einer dogmatischen Theologie und i.S. einer praktischen Metaphysik formulieren, die Jonas im *Prinzip Verantwortung* zu etablieren sucht.⁷²⁴ Eine entsprechende Interpretation kann die von Jonas erläuterte „Idee des Menschen“⁷²⁵, die in Kapitel 2.6.1 als *imago hominis* und Urbild der elterlichen Verantwortung i.S. einer Erneuerung der ererbten *imago dei* erläutert wurde, gewissermaßen ‚umgekehrt‘ deuten. Statt das Bild Gottes und in diesem letztlich Gott selbst als offenbarten Ursprung des Bilds des Menschen zu nehmen, wird dabei vom Menschen ausgegangen, sodass das Bild Gottes als vervollkommnet makellose Version des Bilds des Menschen nur als Extrapolation vorgestellt wird. Das Bild Gottes wird so zu einer regulativen Idee, ohne die das Bild des Menschen keine Einheit findet, d.h. ohne die Verantwortung als Schutzmacht des Seins keine sichere Einheit in einem Urbild finden könnte.⁷²⁶

2.6.2.1 Gott als imaginiertes Vorbild der Verantwortung

Die *imago dei* ist bei Jonas dem kantischen Postulat Gottes als Oberhaupt des intelligiblen Reichs der Zwecke⁷²⁷ insofern ähnlich, als es dem Handeln als Vor- wie Urbild einen verbindenden Sinn und Grund gibt. In der Machtlosigkeit der Idee

⁷²²Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 79. Vgl. Kapitel 2.1.4 und 2.1.5.

⁷²³Ebd.

⁷²⁴Vgl. Kapitel 2.1.6.

⁷²⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 97.

⁷²⁶Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B728f.; Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A223–A237.

⁷²⁷Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA75.

Gottes, die nichts verbürgen kann, sondern primär das vorgestellte Bild eigentlich vollkommenen Handelns in der Schöpfung wäre,⁷²⁸ liegt aber auch ein wesentlicher Unterschied zu Kants Idee, die Gott als durchaus mächtigen Garant der Glückseligkeit innerhalb verwirklichter Moralität postuliert.⁷²⁹ Und doch ist auch bei Kant gerade im Charakter der Erkenntnis Gottes als regulativer Idee eine primäre Abhängigkeit des Laufs der Dinge von menschlichem, und nicht von göttlichem Handeln ausgedrückt. Die Idee Gottes reguliert die Wahl der Handlung insofern, dass sie es dem Handelnden erlaubt, vernünftigerweise von einem wirklichen Erfolg verschiedener, jeweils in gutem Willen vollzogener Handlungen der Menschen auszugehen. In der Idee Gottes liegt die zeitlich vorausgenommene Macht, widersprüchliche Konsequenzen verschiedener Handlungen miteinander zu versöhnen und gemäß einer praktischen Vernunft und deren Güte aufzuheben. Die Grundlage für diese abschließende göttliche Versöhnung bilden aber die menschlichen Handlungen gemäß dem vernünftigen guten Willen, denen die Idee eines göttlichen Abschlusses nur zum Vertrauen verhilft, auf eine solche Vervollkommnung der menschlichen Belange zu bauen und jeweils tätig zu unterstützen. Jonas nimmt dieser Idee Gottes also den Aspekt der Macht, die auch bei Kant schon nur als immer noch ausbleibende gefasst ist, d.h. als etwas, das sich immer erst noch ereignen wird, wenn man ihm nur den rechten Boden bereitet. In Jonas' Radikalisierung wird es sich zwar nicht mehr ereignen. Aber die Bewahrung der göttlichen Idee vollkommener Güte als Vorbild menschlichen Handelns bereitet sich selbst den Boden, auf dem die Fortdauer dieser Idee der Güte durch menschliches Handeln gewährleistet und beständig erneuert werden kann.

Die rational-metaphysische Auslegung von Jonas' Bild Gottes als Urbild der Verantwortung bedarf – wie auch Kants „vernünftiger Glaube“⁷³⁰ – zuletzt keiner theologischen Offenbarung, weil sie als Extrapolation vom Menschlichen her nicht etwas transzendentes offenbart, sondern die Bewegung des Transzendierens selbst als sinnvolles wie natürliches Wahrheitsereignis versteht.⁷³¹ Dieses Transzendenzverhältnis des Menschen geht nicht von einer exklusiv menschlichen Praxis aus, sondern von der ganz alltäglichen Sorge des menschlichen Daseins. Das gelebte Verantwortungsverhältnis, das sich im Urbild der Verantwortung darstellt, ist ein

⁷²⁸Jonas lässt dem Gottesbild alle Vollkommenheiten außer der Allmacht, womit es bestehen bleibt als perfektes Sinnbild in Bezug auf „absolute Güte [...] und Verstehbarkeit“ (Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 420).

⁷²⁹Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A223f.

⁷³⁰Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA126f.; Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* (Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden IV), Darmstadt 2011, 645–879.

⁷³¹Vgl. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 413f. Zugleich soll in dieser verantwortlichen Weltsorge Raum bleiben für göttliche Offenbarung und Theologie, die konkretere Vorstellungen und Normen annehmen könnte, nicht aber als ein Geschick i.S. des späteren Heidegger, sondern eben als Offenbarung von der transzendenten Persönlichkeit Gottes her (vgl. Jonas, *Heidegger und die Theologie*, 240f).

völlig alltägliches Phänomen, insofern es sich in jeder Eltern-Kind-Beziehung ereignet, und zwar schon als natürlich-triebhaft vermittelte Fürsorge. Als ein solches beobachtbares Ereignis ist es zugleich die ursprüngliche Wahrheitserfahrung, in der sich der Mensch wahrhaftig als verantwortungsfähiges Lebewesen zeigt. Diese Fähigkeit zur Verantwortung wird zu vollkommener Güte, und die Fähigkeit zur Wahrheit zu vollkommenem Verstehen des Daseins in der Extrapolation eines göttlichen Vorbilds. Die göttlichen Attribute absoluter Güte und Verstehens des Daseins⁷³² müssen also nicht offenbart sein, sondern stellen eine Vervollkommnung des menschlichen Selbstbildes dar, welches sich schon im Leben des Menschen in ganz ‚natürlicher‘ Alltäglichkeit meldet.

2.6.2.2 Macht zur Schöpfung

Gleiches gilt umso mehr für das Attribut der Macht, die sich in Jonas' theologischem Versuch ausschließlich als die des Menschen zeigt. Die Vorstellung ihrer göttlichen Vervollkommnung wird statt in ein Vorbild in den göttlichen Schöpfungsakt verlegt, mit dem die göttliche Macht selbst in ihre Schöpfung und letztlich den Menschen übergeht. Die *imago dei* erhält so den gründenden Urbild-Charakter, der die Vorbild-Funktion eines Sinnhorizonts zu einer ewig-zeitlosen Totalität ergänzt, die das zeitliche Dasein des natürlichen Lebens im Ganzen umfasst. Als Wirken menschlicher Freiheit in der Zeit ist die Erkenntnis schöpferischer Macht ebenso in der menschlichen Selbsterkenntnis der *imago hominis*, d.h. in der Idee des Menschen begründet und kommt insofern ebenso ohne eine theologisch zu deutende Offenbarung aus. Der ursprüngliche Schöpfungsakt, der in einem freien Anfangsakt das natürliche Sein selbst aus dem Nichts geschaffen hat, wird dabei reduziert zu einem ursachelosen Ereignis, einem Urknall.⁷³³ Dieses anonyme Ereignis eines ersten Anfangs nimmt die Möglichkeit von Freiheit in der Natur vorweg. Es bildet ein a-theologisches, ‚bloß‘ ontologisch-metaphysisches Urbild für das Vermögen, trotz natürlicher Kausalzusammenhänge einen freien Handlungsanfang zu machen. Die menschliche Möglichkeit zum freien Anfang in der Welt ist in diesem Urbild vervollkommnet zu einem freien Anfang der Welt selbst.

2.6.2.3 Metaphysik als ontologisches Ethos des Alltags

Diese Rede vom menschlichen Urbild der Verantwortung als Sinn und Grund einer Ethik stellt eine spezifische Form von Metaphysik dar. Trotz Jonas' Verweis auf das menschliche Bildvermögen zum „Ordnen der Welt gemäß ihren generischen Urbil-

⁷³²Vgl. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 420.

⁷³³Vgl. etwa Reiner Kümmel, *Die vierte Dimension der Schöpfung: Gott, Natur und Sehen in die Zeit*, Berlin 2015.

dern⁷³⁴, bildet die metaphysische Erkenntnis im Sinnhorizont des menschlichen Urbilds keine reine Schau einer absoluten Ideenwelt.⁷³⁵ Vielmehr kann man sie als eine praktisch-metaphysische Letztbegründung i.S. einer öffnenden Verweisung auf einen immanenten Sinn der Evolution des Lebens und der menschlichen Stellung darin verstehen. Die sich ständig überschreitende Grenze wissenschaftlichen Erkennens und menschlichen Handelns erscheint so als die Spitze dieser Evolution, die in der Evolution sich gegen diese als ihr natürliches Erbe wenden, oder dieses Erbe des natürlichen Seins und damit sein eigenes Dasein in diesem verantwortungsvoll hüten kann. Mit dieser Macht, die lebende Natur zu vernichten oder fortzuführen, wird das Bild des Menschen zu einem gründenden Urbild der Sorge des Daseins um sein Sein im Ganzen, und zugleich um die Totalität des lebenden Seins. Die Vergangenheit des Seins selbst verdankt sich der Verantwortung, die sich im menschlichen Urbild zeigt, ebenso wie die Zukunft dieses Seins in der Verantwortung des Menschen liegt, die im Vorbild menschlicher Güte verständlich wird. Verantwortung ist in diesem Selbst-Bild des Menschen eine Selbst-Verständlichkeit, die alltäglich nicht deduziert oder theoretisch geschaut werden muss, sondern entweder tätig erneuert und damit bewahrheitet werden kann, oder sich selbst vernichtet. Verantwortung meint eine metaphysische Tugend des Menschen, in der dieser mit seiner Selbst-Bejahung auch die allumfassende Selbst-Bejahung des Lebens und der Natur bewahrt und bewahrheitet.

Die von Jonas bemühte Metaphysik verweist in ihrem Ursprung nicht auf jenseitige Entitäten, die vor, hinter oder über der erfassbaren Welt liegen. Stattdessen ist sie eine ontologische Versicherung, eine Grundlegung des menschlichen Ethos im alltäglichen Seinsverhältnis verantwortlicher Sorge. Das Urbild der Verantwortung ist das menschliche Selbstbild, das dieses metaphysische Seinsverhältnis in seiner unabweisbaren Evidenz vor Augen führt. Es stellt gleichermaßen seine eigene ontologische Bedingung– ohne verantwortliche Sorge kein Bildender, der diese darstellen kann – und seinen ‚höheren‘ zukunftsweisenden Sinn und Zweck dar – ohne seine Fortführung war seine aktuelle Verwirklichung hinfällig. Es ist das Bild ontologischer Selbstzweckhaftigkeit an und für sich, gleichermaßen ontologisch-gründendes Urbild und metaphysisch-sinngebendes Vorbild menschlicher Tätigkeit. In ihm drückt sich die ewige Einheit von ontologischer Bedingtheit und metaphysischem Transzendieren des menschlichen Daseins, und von diesem her auch des natürlichen Seins als solchem aus.

⁷³⁴Jonas, *Organismus und Freiheit*, 302.

⁷³⁵Vgl. Jonas' Abgrenzung von Platon: Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 243. Dazu auch Lawrence Vogel, *Overcoming Heidegger's Nihilism: Leo Strauss versus Hans Jonas*, in: Samuel Fleischacker (Hg.), *Heidegger's Jewish followers: essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*, Pittsburgh, PA 2008, 131–150, hier 141.

2.6.2.4 Verantwortliche Sorge einzeln wie allgemein

Was verantwortliche Sorge gegenüber dem menschlichen Kind bestimmt, das betrifft auch verantwortliche Sorge gegenüber dem natürlichen Sein. Mit dem Wechsel des Verantwortungsobjekts von der individuellen auf die ‚ganzheitliche‘ Ebene geht aber kein Wechsel, sondern nur eine gewisse Verallgemeinerung des Verantwortungsobjekts einher. Verantwortungsobjekt bleibt ‚der Mensch‘ als freies wie verantwortungsfähiges Wesen, das seine wesenhafte Verantwortlichkeit in der Erfüllung der urbildhaften Sorgebeziehung zeigt. Der Unterschied von Verantwortung gegenüber Kind oder Natur besteht vornehmlich in der Gerichtetheit des ontologischen Gründungsverhältnisses: wo die elterliche Verantwortung primär in ihrem Vorbildcharakter erscheint, hebt die Naturverantwortung des Menschen mehr die urbildliche Verbundenheit mit dem natürlichen Sein hervor. Beide Aspekte erscheinen wie ‚zwei Seiten einer Medaille‘, die die Auszeichnung des Menschen gegenüber dem Leben allgemein darstellt.

Beide Aspekte lassen sich auch als Emanzipation des Menschseins von der natürlichen Bedingtheit deuten: Während die elterliche Verantwortung die selbstbestimmte Vollendung elterlicher „Seinsverursachung“⁷³⁶ bedeutet, meint Naturverantwortung die Übernahme der Verantwortlichkeit in der eigenen Seinsverursachtheit durch die natürliche Seinsevolution. In beiden Aspekten wird die subjektive Verursachung gewissermaßen angeeignet, im einen aber vordergründig als Vollendung elterlichen Daseins, im anderen als Vollendung natürlichen Seins. Dennoch ist der je andere Aspekt in elterlicher wie natürlicher Verantwortung enthalten: Die elterliche Verantwortung ist urbildliche Bedingung für das je eigene Dasein, und die Naturverantwortung ist Vorbild für gelingendes Menschsein. Letztlich ergeben nur beide zusammen als die beiden Seiten der *imago hominis* ein vollständiges Bild des Menschen. Die Vernachlässigung einer der beiden bedingt schon eine „Karikatur des Menschenbildes“⁷³⁷ und damit eine „Entmenschung des Menschen“⁷³⁸.

Die eigene Bedingtheit als menschliches Wesen anzuerkennen und zu übernehmen bedeutet für Jonas gleichermaßen, sich verantwortlich dem Dasein des eigenen Nachwuchses wie dem Sein der lebendigen Natur zu widmen. Nur in dieser totalen bzw. ‚ganzheitlichen‘ Verantwortung kann der Mensch in seinem eigentümlichen Ethos der Sorge das zeitliche „Abenteuer der Sterblichkeit“⁷³⁹ überdauern.

2.6.2.5 Macht als Quelle der Verantwortung

Mit der Emanzipation des Menschen von der Natur geht zugleich eine Unterwerfung der Natur unter die Macht des Menschen einher. Dies wird zunächst am Bei-

⁷³⁶Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 261.

⁷³⁷Ebd., 263.

⁷³⁸Ebd.

⁷³⁹Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 411.

spiel der Naturverantwortung deutlich. Die Übernahme des eigenen, natürlichen Verursacht-seins bedeutet eine Bewahrung der Natur als Grund dieses Verursacht-seins des Menschen. Diese Bewahrung ist zugleich Emanzipation des Menschen, da sie auch eine mittelbare Selbstübernahme des eigenen Verursacht-seins durch den Menschen bedeutet. Sie ist in diesem Sinne eine Selbstermächtigung des Menschen, die mit einer Ermächtigung über die Natur einhergeht.

Diese praktische Emanzipation ist kein mystisch-spiritueller Entzug des Menschen von der natürlichen Bedingtheit, der den Versuch einer Trennung zwischen beiden bedeuten würde. Stattdessen ist die Befreiung des Menschen eine praktische Selbstbehauptung im Austausch mit der Natur. Sie beruht auf technischer und wissender Macht, auf Know-how darüber, welche natürliche Gesetzmäßigkeit für jeweilige menschliche Zwecke genutzt werden können. Nur unter der Bedingung einer solchen praktischen Macht über die Natur kann eine tätige Bewahrung dieser Natur sinnvoll gefordert werden. Ohne eine solche Macht müsste man die Bewahrung als ‚bloße‘ Symbolik verstehen, z.B. als Erntedank-Ritual, oder als Archivierung natürlicher Formen, die keine objektiv absehbare Wirksamkeit nach sich ziehen.

Die heutige „technologische Zivilisation“⁷⁴⁰ aber hat die Macht, die lebendige Natur als Ganze zu bedrohen.⁷⁴¹ Unter Bedingung dieser Macht bedeutet verantwortliche Bewahrung der Natur eine tätige Sorge um die Integrität der Natur. Da die Gefahr für diese Integrität aber vom Menschen selbst ausgeht, meint Verantwortung eine Vollendung der menschlichen Selbstermächtigung, eine „Macht über die Macht“⁷⁴². Verantwortung vollendet damit erst die Emanzipation des Menschen von der Natur, da die technologische Selbstermächtigung zunächst nur eine Befreiung von natürlicher Bedingtheit unter Gefährdung der natürlichen Grundlage des menschlichen Daseins ermöglicht. Die technologische Emanzipation schlägt um in die Bedrohung der eigenen Grundlage, die mit der Bedrohung der Natur einhergeht. Mit der verantwortlichen Aneignung des natürlichen Verursacht-seins des Menschen kommt die technologische Selbstermächtigung zu einer Vollendung, in der die menschliche Freiheit sich nicht mehr selbst bedroht.

Die Emanzipation des Menschen wird damit vollendet in der totalen Verantwortung und Sorge für die lebendige Natur, für die Ganzheit der räumlichen „Biosphäre“⁷⁴³, die das Leben auf der Erde beherbergt. So unterwirft sich zwar die Freiheit einer verantwortlichen Selbstbeschränkung, aber sie erhebt sich dadurch zugleich zur totalen Macht über die Natur: Diese wird nicht aus technologischer Freiheits-suche und -sucht gefährdet, sondern bewusst geschont. Die technologische Freiheit, die Mittel für beliebige Zwecke bereitzustellen, wird damit zu einem verantwortlichen Freisein zum Guten. Dieses Freisein agiert nicht mittelbar selbstbedrohlich,

⁷⁴⁰Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 1.

⁷⁴¹Vgl. ebd., 267f.

⁷⁴²Ebd., 274.

⁷⁴³Ebd., 268.

sondern es bleibt auch sich selbst gegenüber frei: Selbst- und Naturbewahrung sind ihm kein selbstauferlegter Zwang, sondern eine „letzte metaphysische Wahl“⁷⁴⁴. Dieses freie Menschsein behält sich selbst die Freiheit, statt dem Guten der Bewahrung das Böse der Vernichtung zu wählen.

2.6.2.6 *Ethos* der Güte als Möglichkeit zum totalen Bösen

Dennoch sind diese beiden Möglichkeiten nicht beliebig durcheinander ersetzbar. Die Vernichtung kann zwar der Bewahrung nachfolgen, aber nicht umgekehrt. In zeitlicher Hinsicht qualifiziert sich deshalb eine Ethik, der diese zweiseitige Freiheit zugrunde liegt, i.S. eines beständigen und dauerhaften Lebensentwurfs, eines gewohnheitsfähigen und charakterbildenden Ethos, als eine Anleitung zur Bewahrung des Freiseins, d.h. zur Güte des Menschseins in der Zeit. Das darin liegende Primat der Bewahrung gegenüber der Möglichkeit der Vernichtung wird im Urbild der elterlichen Verantwortung hervorgehoben. Dieses stellt nicht primär die Übernahme des eigenen Verursacht-seins vor, sondern diejenige der eigenen „Seinsverursachung“⁷⁴⁵, d.h. des Verursacht-seins des eigenen Kindes. Diese Übernahme ist zugleich eine Bewahrung des eigenen Freiseins zur elterlichen Seinsverursachung, d.h. sie erhält die eigene freie Beziehung zum Sein des Kindes, welches kraft eigener Freiheit gezeugt wurde. Zugleich ist dieser Modus verantwortlichen Freiseins ein solcher der Bewahrung des eigenen Kindes, und d.h. des freien Menschseins dieses Kindes. Die freie Verursachung des Daseins dieses Kindes ermöglicht diesem, selbst das menschliche Freisein der Verantwortung in der Zukunft zu übernehmen. Im lebendigen Dasein des eigenen Kindes erstreckt sich so das freie Dasein des Menschen durch die Zeit. Es ermöglicht sich selbst, über die je eigene Zukunft hinaus sich zu erneuern in eine potentiell unendliche Zukunft des Menschseins. So umgreift die Verantwortung die zeitliche Totalität des Menschseins: sie ist keine vorübergehende Aufgabe, geschweige denn eine mit partikularen Einzelzielen in der Zukunft, sondern die Verantwortung betrifft das Ganze der zeitlichen Freiheit des Menschen. Die Bewahrung freien Menschseins in der zukünftigen Generation spiegelt sich im Urbild der Verantwortung als das Ideal der Güte, an dem sich die Verantwortungsethik orientiert.

Aber auch diese Orientierung lässt sich nur Bewahren, sofern sie die Freiheit des Menschseins explizit einschließt. Entsprechend bleibt die Verantwortungsethik bezogen auf die freie Möglichkeit totaler Selbstvernichtung, die potentielle Nachkommen miteinbezieht. Ohne diese eigentliche Möglichkeit bliebe von einem freien Menschsein nur die zwanghafte Selbsterhaltung eines vergleichsweise komplexen Lebewesens, das durch den Kreislauf des Lebens und eine determinierende Selbsterhaltung bestimmt wird. Die metaphysische Dimension des freien Menschseins

⁷⁴⁴Ebd., 159.

⁷⁴⁵Ebd., 261.

wäre aufgegeben, und damit auch ein Selbstbewusstsein menschlicher Subjektivität, das die eigene Macht als Wahrheit in der Welt anerkennt, um die Objektivität der Welt aus diesem machtwirksamen Subjekt-Objekt-Verhältnis zu bestimmen.⁷⁴⁶ Nur mit der Bewahrung der Möglichkeit der Selbstvernichtung bewahrt sich das menschliche Freisein als Ganzes, sowie als Freisein über sich selbst und seine eigene Ganzheit. Nur diese letzte „Möglichkeit *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*“⁷⁴⁷ vollendet das Freisein des Menschen zu einem metaphysischen Vermögen, das sich über die physischen Zwänge seines Daseins erheben kann, indem es diese objektiv bestimmt. Verantwortung als Bewahrung freier Subjektivität und des damit einhergehenden Verhältnisses zu verantworteten Objekten ist nur möglich, wenn sie sich zugleich die Möglichkeit zur Selbstverneinung bewahrt. Dies ist der volle Sinne dessen, was es bedeutet „den Horizont der *Möglichkeit* offenzuhalten“⁷⁴⁸.

Dieser Horizont der Möglichkeit zum vernichtenden Bösen setzt das abschließende Siegel auf die Vollkommenheit des Guten der Verantwortung. Diese Möglichkeit der Vernichtung ist nämlich einerseits völlig frei, d.h. in ihrer Wahl jederzeit möglich. Zugleich betrifft sie potentiell die Totalität der lebendigen Natur und mit ihr die ganze Menschheit. Erst diese Potentialität aufs Ganze macht sie zur Möglichkeit der Vernichtung über eine bloß partikulare Zerstörung hinaus. Ihr gegenüber wird die Alternative der Verantwortung, d.h. die Möglichkeit zu bewahrender Güte, von einer partikularen Tugend zur Allverantwortung. Als Allverantwortung ist sie die grundsätzliche menschliche Praxis, die das allgemeine Leben in der Natur erst ermöglicht. Verantwortung ist die ontologische Bedingung der Möglichkeit für das lebendige Dasein im Ganzen, d.h. für die Totalität dieses Daseins. Diese Verantwortung umspannt das totale Sein ihres Objekts, „das heißt alle Aspekte desselben, von der nackten Existenz zu den höchsten Interessen.“⁷⁴⁹ Wäre die Möglichkeit der totalen Vernichtung nicht gegeben, so würde auch die zugehörige Verantwortung sich nur auf einzelne bedrohte Aspekte erstrecken. Im Angesicht der technologischen Macht der Menschheit zur Vernichtung aber wird Verantwortung zum Grundprinzip der Bewahrung der Totalität des Lebens.

Die Möglichkeit der Vernichtung liegt bei jedem Individuum zunächst nur als solche zur Zerstörung einzelner Objekte bzw. zum Töten einzelner Lebewesen. Aber potentiell betrifft dies die totale Vernichtung des Lebens, da hierfür die technologischen Mittel jederzeit bereit liegen. Damit ist auch für Einzelne die totale Vernichtung keine prinzipielle Unmöglichkeit, sondern grundsätzlich nur von der Quantität der jeweils zur Verfügung stehenden Mittel abhängig. Besonders augenfällig wird dies, wenn man an mächtige Politiker*innen an den Spitzen industrialisierter

⁷⁴⁶Vgl. Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*

⁷⁴⁷Heidegger, *Sein und Zeit*, 262.

⁷⁴⁸Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 270.

⁷⁴⁹Ebd., 201.

Nationalstaaten denkt, die Verfügungsgewalt über atomare Waffen besitzen. Aber auch in so alltäglichen Verrichtungen wie der Besorgung von Lebensmitteln liegt das Potential zur Vernichtung, wenn nämlich der einzelne Mensch als Kollektiv agiert. Dies wird anschaulich an Beispielen wie dem Einsatz von Plastik im Alltag, der kollektiv eine Müllmenge hervorruft, die Lebensräume in den Meeren zerstört,⁷⁵⁰ der alltäglichen Nutzung fossiler Rohstoffe, die nicht zuletzt den anthropogenen Klimawandel und dadurch ein ausschweifendes Vernichtungspotential in Gang hält,⁷⁵¹ sowie zahlreiche andere menschliche Alltagspraktiken, die in ihrem globalisierten Ausmaß ein ökologisches Massensterben verursachen.⁷⁵²

2.6.2.7 Allmacht und Allverantwortung des *homo pictor* im Anthropozän

Dieser Zusammenhang zwischen Vernichtung und Bewahrung, der die praktisch-ontologische Konsequenz der metaphysischen Freiheit zum Guten und Bösen erläutert, lässt sich als die Komplementarität von Allverantwortung und Allmacht fassen. Die technologische Macht des Menschen ist im 20. Jahrhundert eine potentielle Allmacht.⁷⁵³ Dies bedeutet nicht, dass sie alles jederzeit nach Belieben erschaffen könnte. Aber sie kann prinzipiell jeden erdenklichen Zweck durch die Beistellung passender Mittel herstellen – dies gilt ‚nur‘ prinzipiell, da manche dieser technischen Mittel erst noch entwickelt werden müssen, dies prinzipiell aber immer als möglich vorgestellt wird. V.a. aber kann diese Allmacht alles in der Natur jederzeit nach Belieben vernichten. Die Allmacht ist eine solche über die Totalität der Natur, sofern sie prinzipiell alles in der Natur umformen kann, und sofern sie grundsätzlich alles vernichten kann.

Greift man auf Jonas' anthropologische Betrachtungen zurück, liegt diese Allmacht als positive Möglichkeit in der menschlichen Freiheit zum Bilden verankert. Die Kennzeichnung des Menschen als ein Wesen, das sich die Welt im Herstellen von Bildern begreiflich macht, „bezeichnet den Punkt, an dem homo faber und homo sapiens verbunden sind – ja, an dem sie sich als ein und derselbe erweisen.“⁷⁵⁴ Dieses Grundvermögen des *homo pictor* erreicht in der modernen Ausdehnung zur schöpfenden Technologie eine unbegrenzte „Ausdehnung seiner Macht“⁷⁵⁵, die sich mit dem Menschen (wie gegen ihn) ständig selbst überschreitet bzw. transzendiert. In solcher ontologischen Transzendenz der Technologie bestimmt diese auch die

⁷⁵⁰Vgl. Andreas Fath, *Mikroplastik kompakt: Wissenswertes für alle* (essentials), Wiesbaden 2019.

⁷⁵¹Vgl. IPCC, *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Working Group II contribution to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge 2022.

⁷⁵²Vgl. Elizabeth Kolbert, *The sixth extinction: an unnatural history*, New York 2014.

⁷⁵³Jonas macht dies insoweit explizit, als er die „größte Macht“ des Menschen in der englischen Ausgabe als „near-omnipotence“ formuliert. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 60.

⁷⁵⁴Jonas, *Organismus und Freiheit*, 301.

⁷⁵⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 36.

Welt des Menschen als erschlossene wie verfügbare, die Naturwissenschaft ist im „Anthropozän“⁷⁵⁶ zugleich theoretische Schau und Herrschaftswissen über die Natur. Als der „kollektive Täter und die kollektive Tat“⁷⁵⁷ ebenso kollektiver menschlicher Sorge ist die Technologie das Instrument der „planetarische[n] Macht ersten Ranges“⁷⁵⁸, das die Natur totaler Verfügbarkeit überantwortet, welcher totale Verantwortung gegenübersteht analog zu derjenigen von Einzelnen gegenüber ihrem Kind. Damit trägt der Mensch als Kollektiv die Verantwortung für diese Natur als seine ganze Welt,⁷⁵⁹ und die Menschheit als Gattung mit der Möglichkeit zu Bewahrung und Vernichtung dieses Ganzen ist das totale Gut-an-sich, das der unbedingten Möglichkeit der Vernichtung entgegensteht. Dieses Gut-an-sich meldet sich in jedem Menschen-Exemplar, nämlich in der Fürsorge für den Nachwuchs, sowie analog für die „Natur als *sine-qua-non*“⁷⁶⁰ des Daseins überhaupt, in Fortpflanzung von verantwortender Allmacht. Verantwortung bedeutet für den *homo pictor*, die bildende Allmacht nicht gegen das Menschenbild selbst zu wenden, sondern im Urbild der Verantwortung in seiner vollkommenen Totalität und Zusammenhang mit der lebendigen Natur zu bewahren.

2.6.3 „Der Staatsmann“ als Verantwortungs-Vermittler zwischen Mensch und Natur

Im vorangegangenen Kapitel wurde dargestellt, inwiefern Jonas' Verantwortungsethik eine Metaphysik des menschlichen Daseins umfasst. Diese Metaphysik besteht in einer praktischen Ontologie, die nicht eine ewige Substanz – wie die Seele, Gott oder Descartes' *res cogitans* – zu einer ersten Ursache macht, sondern die Bewahrung der Ewigkeit selbst als die begründende Praxis menschlicher Verantwortung vorstellt. Diese menschliche Praxis bildet eine praktisch-selbstzweckhafte Struktur, deren Archetyp im Urbild der Verantwortung anschaulich wird. In diesem Urbild wird Verantwortung archetypisch als die Beziehung zwischen Eltern und Kind vorgestellt.

⁷⁵⁶Der Begriff wurde erst Anfang des 21. Jh. etabliert, sinngemäß drückt er aber passend aus, was die moderne Technologie für die Natur bedeutet. Vgl. P. J. Crutzen, *Geology of mankind – The Anthropocene*, in: *Nature* 415 (2002), 23–23; zu ethischen Implikationen: Peter Sloterdijk, *Das Anthropozän – Ein Prozeß-Zustand am Rande der Erd-Geschichte?*, in: *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Berlin 2016, 7–43.

⁷⁵⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 36.

⁷⁵⁸Hans Jonas, *Technik, Ethik und biogenetische Kunst. Betrachtungen zur neuen Schöpferrolle des Menschen*, in: Horst Gronke (Hg.), *Organismus und Freiheit – Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/1), Freiburg, Berlin, Wien 2010, 365–389, hier 370.

⁷⁵⁹Die Nähe zur Rede vom „*homo creator*“, dem gottgleich schöpferischen Menschen, wie Jonas' Freund Günther Anders sie ohne jede Scheu führt, wird hier unmittelbar deutlich: Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Band II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, 4., unveränd. Aufl., München 1986, 19.

⁷⁶⁰Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 263.

2.6.3.1 Analogie der Verantwortung für Kind und Natur

Zugleich stellt das Urbild aber auch das verantwortliche Verhältnis zwischen Mensch und Natur dar, welches analog zu dem von Eltern und Kind verstanden wird. Die Thematisierung eines verantwortlichen bzw. guten Mensch-Natur-Verhältnis hebt über die individuelle Ebene hinaus den Aspekt kollektiver Menschheitspraxis in der Verantwortungsbeziehung hervor. Dieser Aspekt ist zwar ebenso in der elterlichen Verantwortung enthalten, insofern nämlich die Menschheit als Kollektiv nur bewahrt werden kann, wenn jedes Individuum je seinen Nachwuchs verantwortlich erzieht und ‚bildet‘. Bereits die individuelle Sorge um das eigene Kind betrifft also zugleich und exemplarisch die Menschheit als Ganze. In der Naturverantwortung aber ist die kollektive Problematik nicht mehr auszublenden. Wo Verantwortung für das eigene Kind sich ohne weiteres Zutun auch auf das Schicksal der Menschheit erstreckt, erfordert Naturverantwortung diese Menschheit als Kollektiv – oder wenigstens größere Teile von ihr – miteinzubeziehen. Die Natur, für die es verantwortliche Sorge zu tragen gilt, wird vornehmlich nicht von Einzelnen, sondern von der Menschheit als Kollektiv beeinflusst und bedroht. Folglich ist die Verantwortung für sie eine genuin kollektive, die vom je einzelnen Menschen mitübernommen werden muss.

Diese Dimension kollektiver Verantwortung ist für Jonas allerdings nicht als Pflicht gegenüber den aktuellen Mitmenschen zu verstehen,⁷⁶¹ sondern analog zum elterlichen Urbild als Verantwortung gegenüber dem zukünftigen Menschsein. Die kollektive Verantwortung ist Selbstverantwortung der kollektiven Menschheit, aber nicht primär als Pflicht zu aktueller Vergesellschaftung, sondern vornehmlich als Versicherung der Kontinuität der Menschheit als Ganzer in der Zukunft.⁷⁶² Diese zukünftige Menschheit steht uns anschaulich nicht in dem Mitmenschen gegenüber, sondern zunächst in den Kindern als bedürftige Lebewesen und zugleich zukünftige Menschen.

Aber auch die Darstellung der kollektiven Verantwortung als Sorge für die jetzige Kindheit kann die Zukunftsperspektive der Verantwortung missverständlich stellen. Es scheint Jonas weniger um das akute Bedürfnis einer noch hilflosen Generation zu gehen, sondern um die heute noch unverfügbare Zukunft der Menschheit: „Es ist die selbstverbindliche, immer transzendente *Möglichkeit* [menschlicher Verantwortung], die durch die Existenz [der Menschheit] offengehalten werden muß.“ Diese Möglichkeit kollektiver Menschheit steht der heutigen Menschheit in der Totalität der lebendigen Natur als Ganzer gegenüber, von der Menschenkinder das anschaulichste Beispiel sind. Die kollektive Verantwortung der Menschheit ist

⁷⁶¹Das gemeinte Verhältnis ist „mehr als die gemeinmenschliche Pflicht gegenüber nebenmenschlicher Not, deren Grundlage etwas anderes als Verantwortung ist“: Ebd., 260.

⁷⁶²Vgl. ebd., 194.

also auch solche für die lebendige Natur, die die heutige Bedingung der Möglichkeit zukünftiger Menschheit darstellt.

2.6.3.2 Analogon dazwischen: staatspolitische Verantwortung

Im Zusammenhang dieser kollektiven Verantwortlichkeit drängt sich die Frage auf, wie zwischen der Verantwortung der Einzelnen und der Verantwortung der Menschheit als Ganzer vermittelt werden kann. Etwas anders als in der elterlichen Verantwortung können Einzelne in ihrer je eigenen Praxis die nötige Verantwortung gegenüber der Natur nämlich nicht ausschöpfen. Eine individuelle Sorge um die Natur ist zwar ein notwendiger Bestandteil menschlicher Naturverantwortung, aber bezogen auf die Natur als Ganze ist sie nie hinreichend. Dieser Verantwortungsaspekt kann nur umfänglich erfüllt werden, wenn die Menschheit als Kollektiv sie wahrnimmt und verwirklicht. Damit ist die Menschheit nicht nur als Mehrzahl von Menschen betroffen, sondern in ihren gesellschaftlichen Zusammenhängen, die menschliche Praxis mitprägen.

Jonas thematisiert diesen Aspekt des Sozialen im *Prinzip Verantwortung* anhand eines zweiten Urbilds, nämlich der „selbstgewählte[n] Verantwortung des Politikers“⁷⁶³ für „die res publica, die öffentliche Sache“⁷⁶⁴. Die kollektive Verantwortung der Menschheit gegenüber der Natur wird so vermittelt über die Institutionen und Verhältnisse der Staatlichkeit. Die Praxis der Menschen als Kollektiv wird wesentlich geprägt durch diese Institutionen, u.a. die geltenden Rechte und deren Durchsetzung, die einen expliziten Rahmen für die „Erfüllung der allgemeinen Bürgerpflichten“⁷⁶⁵ darstellen. Die spezifische Ausprägung dieser Institutionen und des Staates hängt mit Jonas aber in besonderer Weise von denjenigen Einzelnen ab, die als Politiker bzw. Staatsmänner⁷⁶⁶ die Möglichkeiten nutzen, solche Macht und Verantwortung zu erlangen.

Er stellt solche Politiker anhand von Beispielen wie Winston Churchill,⁷⁶⁷ Philipp von Mazedonien oder Lenin⁷⁶⁸ als Führungspersönlichkeiten eines Gemeinwesens dar. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich freiwillig und gewollt in eine machtvolle, prägende Rolle ihrer jeweiligen Gemeinwesen begaben, und mit dieser Rolle auch eine umfassende politische Verantwortung übernahmen. Im Gegensatz zur elterlichen Verantwortung, die jeder Mensch potentiell zu tragen hat, ist die

⁷⁶³Ebd., 189.

⁷⁶⁴Ebd., 190.

⁷⁶⁵Ebd.

⁷⁶⁶Entsprechend der affirmativ-hermeneutischen Lesart dieses Kapitels wird das Rollenbild ‚des Politikers‘ wie bei Jonas im Maskulinum geschrieben. Für eine kritische Betrachtung dieser Formulierung vgl. Kapitel 3.3.1.

⁷⁶⁷Vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 191.

⁷⁶⁸Vgl. ebd., 219f.

politische Verantwortung Sache „des herausgehobenen Einzigen.“⁷⁶⁹ Dieser einzelne „Freie nimmt die herrenlos wartende Verantwortung für sich in Anspruch und steht dann allerdings unter ihrem Anspruch. Indem er sie sich angeeignet hat, gehört er ihr und nicht mehr sich selbst. Die höchste und anmaßlichste Freiheit des Selbst führt ins gebieterischste und unnachsichtigste Muß.“⁷⁷⁰ Theoretisch kann das Subjekt dieser Verantwortung auch ein „Regierendes Kollegium“⁷⁷¹ sein, die freiwillige und führende Rolle des jeweiligen Subjekts politischer Verantwortung wird durch eine solche Erweiterung zu einer Gruppe jedoch nicht beeinflusst.

Das Objekt solcher Verantwortung ist das staatliche Gemeinwesen, d.h. „das Lebensganze des Gemeinwesens, das sogenannte öffentliche Wohl.“⁷⁷² Die Verantwortung für dieses Ganze reicht „von der physischen Existenz zu den höchsten Interessen, von Sicherheit zu Fülle des Daseins, von Wohlverhalten zu Glück.“⁷⁷³ Darin überschneidet sie sich mit der elterlichen Verantwortung der Mitglieder dieses Gemeinwesens, was eine „Erziehungspolitik“⁷⁷⁴ zur Folge hat. Diese ist aber nur ein Teil der politischen Verantwortung, die das gesamte Staatswesen betrifft. In diesem Ganzen des Staates betrifft sie ebenso auch die einzelnen Bürger*innen. Diese allerdings nicht als Individuen, sondern als „die Vielen, Namenlosen, je für sich Selbständigen der schon vorbestehenden Gesellschaft, welche doch in ihrer Einzelidentität gerade ignoriert werden“⁷⁷⁵. Das Objekt politischer Verantwortung ist also nicht ein Einzelmensch, sondern das staatlich organisierte, menschliche Kollektiv und seine einzelnen Exemplare. Hierfür muss eine „Übernahme des Kollektivinteresses“⁷⁷⁶ durch ‚den Staatsmann‘ stattfinden.

Jonas beschreibt das politische Verantwortungsverhältnis zwischen Staatsmann und Gemeinwesen als weitgehend strukturgleich mit dem elterlichen Verantwortungsverhältnis zwischen Eltern und Kind.⁷⁷⁷ Die zentrale Analogie liegt in der „Totalität der Verantwortungen“⁷⁷⁸. Damit meint Jonas, dass sowohl elterliche als auch politische Verantwortung „das totale Sein ihrer Objekte umspannen, das heißt alle Aspekte desselben, von der nackten Existenz zu den höchsten Interessen.“⁷⁷⁹ Dies hängt – wie in Kapitel 2.6.2 für die Naturverantwortung beschrieben – mit der jeweiligen Machtposition des Verantwortungssubjekts gegenüber dem Objekt zusammen: Diese Macht kann jeweils das ganze Sein des Verantwortungsobjekts

⁷⁶⁹Ebd., 192f.

⁷⁷⁰Ebd., 192.

⁷⁷¹Ebd., 202.

⁷⁷²Ebd.

⁷⁷³Ebd.

⁷⁷⁴Ebd., 203.

⁷⁷⁵Ebd., 193.

⁷⁷⁶Ebd.

⁷⁷⁷Vgl. Arnold, *Das kosmische Datum*, 314–319.

⁷⁷⁸Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 201.

⁷⁷⁹Ebd.

bedrohen. Zugleich ist das Verantwortungsobjekt in bedürftiger Weise vom Subjekt abhängig. Ein Säugling überlebt nicht ohne die Zuwendung seiner Eltern, und diese besitzen theoretisch die Macht über Leben und Tod ihres Kindes. Ebenso beschreibt Jonas das Gemeinwesen als bedürftig und abhängig von der Sorge der Politiker in führenden Ämtern. Diese besitzen zugleich die Macht, dieses Gemeinwesen zu zerstören, oder verantwortlich zu bewahren.

Weiter benennt Jonas „Analogien der beiden [Verantwortungsformen] im Gefühl“⁷⁸⁰. Diese zeigen sich einerseits in des Politikers „gefühlte[r] ‚Solidarität‘, die der Liebe zum Einzelnen analog ist“⁷⁸¹; andererseits in dem subjektiven „Wissen, daß die Dinge des Gemeinwohls sich nicht einfach ‚selber machen‘ [...] – mit einem Wort, daß auch die *res publica* ein Geschöpf der Notdurft ist“⁷⁸², ähnlich einem Kind. Einzig „das Bewusstsein der eigenen totalen Urheberchaft“⁷⁸³ bleibt der elterlichen Verantwortung vorbehalten. Der Politiker ist also nicht dem verpflichtet, „was er gemacht hat, sondern dem, was ihn gemacht hat“⁷⁸⁴ – sofern er nämlich meist in dem Gemeinwesen aufwuchs, für das er die Verantwortung übernimmt. Bei dieser Differenz darf man allerdings auch an „die freie Tat“⁷⁸⁵ erinnern, mit der laut Jonas ‚der Staatsmann‘ erst zu seiner Macht und Verantwortung kommt. Diese Tat verursacht zwar nicht das politische Verantwortungsobjekt, d.h. das ihr unterstellte Gemeinwesen. Wohl aber begründet diese Tat das Verantwortungsverhältnis subjektiv, sofern sich das Subjekt mit ihr in dieses Verhältnis selbst einsetzt.

An die analoge Totalität von elterlicher und politischer Verantwortung schließt Jonas außerdem die notwendige Kontinuität beider Verantwortungen an. Dies bezeichnet den Umstand, „daß ihre *Ausübung* nicht aussetzen darf. Weder Eltern- noch Regierungssorge kann sich Ferien erlauben, denn das Leben des Gegenstandes geht unausgesetzt weiter und gebiert seine Anforderungen von Mal zu Mal neu.“⁷⁸⁶ Das wesentliche Komplement zu dieser Kontinuität von Verantwortung „ist die Kontinuität dieser betreuten *Existenz* selbst als ein *Anliegen*, das beide hier betrachteten Verantwortungen bei jedem Einzelanlaß ihrer Aktualisierung im Auge haben müssen.“⁷⁸⁷ Erneut geht es Jonas also um das grundlegende und zeitlich fortwährende Dasein des Verantwortungsobjekts als Ganzen, das bewahrt werden soll. Der Aspekt der Kontinuität betont dabei den zeitlichen Aspekt: „totale Verantwortung muß ‚geschichtlich‘ verfahren, ihren Gegenstand in seiner Geschichtlichkeit umgreifen“⁷⁸⁸

⁷⁸⁰Ebd., 205.

⁷⁸¹Ebd., 206.

⁷⁸²Ebd., 207.

⁷⁸³Ebd., 205.

⁷⁸⁴Ebd., 208.

⁷⁸⁵Ebd., 192.

⁷⁸⁶Ebd., 208.

⁷⁸⁷Ebd.

⁷⁸⁸Ebd., 209.

Im Hinblick auf diese Geschichtlichkeit zeigt sich erneut die Verwobenheit von elterlicher und politischer Verantwortung. Wie politische Verantwortung für die Zukunft der öffentlichen Sache immer auch die Sorge für den Nachwuchs in der Gesellschaft umfasst, so bedeutet elterliche Verantwortung für den Nachwuchs immer auch Vorbereitung für das gesellschaftliche und öffentliche Leben, d.h. für die zukünftige Mitwirkung in diesem. Jonas hebt den Horizont der Zukunft in seiner Konzeption der Verantwortung besonders hervor. Über eine Voraussicht für eine beschränkte Zeit hinaus,

„wird die Zukunft der ganzen Existenz, jenseits der direkten Einwirkung des Verantwortlichen und damit jenseits der konkreten Berechenbarkeit, zum Mitgegenstand aller Einzelakte der Verantwortung [...] Also gerade das, was der Verantwortliche selber in seinen *Wirkungen* nicht mehr verantworten kann: die Eigenursächlichkeit der betreuten Existenz, ist ein letzthinniger Gegenstand seiner Betreuungspflicht.“⁷⁸⁹

In Jonas' Konzept der Verantwortung umfasst diese also explizit auch Aspekte, für deren Verletzung ein Verantwortungssubjekt im Nachhinein nicht mehr zur Rechenschaft gezogen werden kann. Verantwortung bedeutet, Sorge für die zukünftige Freiheit jenseits der historischen Reichweite des jeweiligen Verantwortungssubjekts zu tragen. Eine solche Verantwortung übersteigt planende Voraussicht und Vorbereitung grundsätzlich, da solche Voraussicht durch unvorhersehbare Freiheitsgrade des betreffenden Objekts gerade gestört würde. Verantwortung in Jonas' Sinne dagegen soll gerade Sorge dafür tragen, dass die „Spontaneität oder *Freiheit* des betreffenden Lebens“⁷⁹⁰ auch für die aktuell noch unverfügbare Zukunft gewahrt wird.⁷⁹¹

2.6.3.3 Grenzen der Analogie in der Zukunft

Auch diese primäre Zukunftsorientierung der Verantwortung gilt gleichermaßen für elterliche wie für politische. Zugleich versucht Jonas das jeweilige Zukunftsverhältnis genauer zu differenzieren. Während nämlich elterliche Verantwortung hinausläuft auf ein bekanntes und abschätzbares „Ziel der Aufzucht: Erwachsensein“⁷⁹², so scheint dies nicht im gleichen Maße für politische Verantwortung zu gelten. Jonas verwendet einige argumentative Energie, um zu zeigen, dass „Ge-

⁷⁸⁹Ebd., 211.

⁷⁹⁰Ebd.

⁷⁹¹Im Zusammenhang dieser paradoxalen Figur – der Verantwortung für eine persönlich unverantwortbare Zukunft – gibt Jonas einen Hinweis, wie dies zu verstehen ist: nämlich so, „daß Verantwortung überhaupt nichts anderes ist als das moralische Komplement zur ontologischen Verfassung unseres *Zeitlichseins*“ (Ebd., 212). Die vermeintliche Paradoxie gründet also im zeitlichen Dasein selbst.

⁷⁹²Ebd.

schichtliches mit organischem Werden nicht vergleichbar⁷⁹³ sei. Seine zentrale These hierzu lautet:

„Die Geschichte der Gesellschaften, Nationen oder Staaten – kurz: ‚die Geschichte‘ – hat kein vorgezeichnetes Ziel, dem sie zustrebte oder entgegengeführt werden sollte; von Kindheit, Reife, Greisenalter kann bei ihnen in keinem legitimen Sinn die Rede sein; alle organischen Vergleiche, besonders die des Wachstums, so groß die Versuchung dazu, sind hier fehl am Platze und letztlich irreführend.“⁷⁹⁴

Diese Feststellung wendet sich explizit gegen die „politisch-utopischen Geschichtsschatologien und [...den] unpolitischen endlosen Fortschrittsglauben.“⁷⁹⁵ Von den ersteren nennt Jonas hauptsächlich Karl Marx‘ dialektische Geschichtstheorie, zunächst aufgrund ihrer „praktische[n] Implikationen“⁷⁹⁶ sowie der historischen Relevanz für das Paradigma des ‚Staatsmannes‘ im „Beispiel Lenins“⁷⁹⁷ und der bolschewistischen Revolution 1917 in Russland. Diese Theorie unterstellt laut Jonas, dass Gesellschaft als Verantwortungsobjekt durch die richtige politische Führung zu einem befreiten Erwachsenenalter gelangen könnte, analog zum Erwachsenwerden von Kindern.⁷⁹⁸

Die Vorstellung eines „unpolitischen endlosen Fortschrittsglauben[s]“⁷⁹⁹ dagegen behandelt Jonas erst an späterer Stelle des *Prinzip Verantwortung*, ebenfalls in direktem Zusammenhang mit „der marxistischen Utopie“⁸⁰⁰, d.h. dem vermeintlichen Erwachsenenalter der Gesellschaft in marxistischer Geschichtstheorie. Der ‚unpolitische‘ Fortschrittsglaube hat sein Paradigma laut Jonas in einem „Fortschritt in Wissenschaft und Technik“⁸⁰¹. In diesem Bereich sei „Fortschritt, und sogar potentiell endloser, ein eindeutiges Datum, und sein Anstiegscharakter, nämlich daß das jeweils Folgende dem Vorigen *überlegen* ist, ist keineswegs bloße Sache der Interpretation.“⁸⁰² Diese beständige Entwicklung zum Besseren hat aber auch negative Seiten: Der technologische Fortschritt, der die menschliche Herrschaft über die Natur steigert, bedroht letztlich die Natur in ihrem Dasein und damit auch das Dasein der

⁷⁹³ Ebd., 214.

⁷⁹⁴ Ebd., 214f.

⁷⁹⁵ Ebd., 216.

⁷⁹⁶ Ebd., 229 FN A.

⁷⁹⁷ Ebd., 220.

⁷⁹⁸ Inwiefern in Marx‘ Geschichtstheorie von einem Greisenalter gesprochen werden kann, bleibt allerdings offen. Die Analogie zwischen Reifestadien eines Menschenlebens und solchen einer Gesellschaft stammt demnach auch nicht von Marx. Vielmehr verweist auch Jonas auf Oswald Spengler, der mit dieser Analogie eine wissenschaftliche Vorhersagbarkeit der Gesellschaftsgeschichte anstrebte (vgl. ebd., 229 FN A).

⁷⁹⁹ Ebd., 216.

⁸⁰⁰ Ebd., 304.

⁸⁰¹ Ebd., 312.

⁸⁰² Ebd., 313.

Menschheit selbst.⁸⁰³ Bezogen auf die Frage nach politischer Verantwortung angesichts dieser Problematik verweist Jonas zurück auf Marxismus und Utopismus als vermeintliche politische Umsetzung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts-glaubens, d.h. als diejenige Ideologie, die die negativen Seiten dieses Fortschritts ins Unermessliche fortzutreiben scheint.

Das Problem, das laut Jonas einem utopisch-orientierten politischen Handeln anhaftet, ist die scheinbar falsche Annahme, dass eine Gesellschaft und ein Gemeinwesen ‚erwachsen‘ werden könnten wie ein Kind. Jonas stellt den Gedanken einer gesellschaftlichen Utopie als einen ‚erwachsenen‘ Zustand eines politischen Gemeinwesens vor, das der Verantwortung von ‚Staatsmännern‘ nicht mehr bedürfe.⁸⁰⁴ Dementsprechend weist die weitgehende Analogie zwischen elterlicher und politischer Verantwortung in diesem Punkt eine Diskrepanz auf. Während Eltern ihr Kind nach einer gewissen Zeit in die Selbstverantwortung überlassen, bleiben politische Gemeinwesen dauerhaft unter der scheinbar notwendigen Leitung von verantwortlichen Politikern. Laut Jonas gibt es keine antizipierbare Emanzipation gesellschaftlicher Gemeinwesen von politischem Führungspersonal, wie es Emanzipation von erwachsen gewordenen Kindern gegenüber ihren Eltern gibt.

2.6.3.4 Subjektive Bewahrheitung der Analogie in der Zukunft

Allerdings hat die Analogie unter einem leicht geänderten Blickwinkel dennoch Bestand. Zwar kommt politische Verantwortung nicht zu einem organischen Ende wie die elterliche, aber dennoch bleiben beide der Zukunft ihres Verantwortungsobjekts grundsätzlich verpflichtet. Elterliche Verantwortung muss zwar irgendwann die Emanzipation ihres kindlichen Objekts hinnehmen, aber zugleich zielt sie von Beginn an auf diese Ablösung, sowie auf die selbstverantwortliche Fortführung ihrer Sorge durch das ehemalige Kind selbst. Elterliche Verantwortung ist für die involvierten kein ewiger Zustand, sondern erfüllt eine selbstbewahrende Erneuerungsbewegung, in der das ehemalige Kind selbst Verantwortung übernimmt.

Ebenso zielt politische Verantwortung in einem bestimmten Sinn auf die Emanzipation des Gemeinwesens von dem jeweiligen politischen Verantwortungssubjekt. Zwar nimmt Jonas nicht an, dass ein Gemeinwesen schlicht ohne leitende Politiker auskommen könnte, aber dennoch muss es immer wieder ohne je einzelne Führungspersonen auskommen. Bisher lebte kein Politiker oder ‚Staatsmann‘ ewig. Laut Jonas besteht politische Verantwortung wesentlich in der Vorsorge, dass das verantwortete Gemeinwesen den jeweiligen Politiker langfristig überleben soll. „Das Prinzip ist hier, daß jede totale Verantwortung bei all ihren Einzelaufga-

⁸⁰³ Vgl. Kapitel 2.1.1 und 2.6.2.

⁸⁰⁴ Vgl. dazu die Ausführungen gegen Lenins Beispiel von der politisch verantwortlichen Waschfrau: Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 229.

ben immer auch dafür verantwortlich ist, daß über die eigene Erfüllung hinaus die Möglichkeit verantwortlichen Handelns auch künftig bestehen bleibt. [...] dies [ist das] Prinzip der Verantwortung für die *Erhaltung der eigenen Voraussetzung*“⁸⁰⁵. In diesem Sinne zielt politische Verantwortung auf die zukünftige Emanzipation ihres Objekts von der Person des Verantwortungssubjekts, wie elterliche Verantwortung auch. Zugleich bestehen beide darin, zukünftige Verantwortung zu ermöglichen und ihre Voraussetzungen zu erhalten.

Sogar der Aspekt anzustrebender Selbstverantwortung lässt sich in der politischen Verantwortung wiederfinden. Zwar besteht diese mit Jonas nie in der Unabhängigkeit eines Gemeinwesens von verantwortlicher Führung. Nimmt man allerdings den oben angesprochenen Gedanken auf, dass Politiker meist selbst aus dem Gemeinwesen stammen, für welches sie Verantwortung übernehmen,⁸⁰⁶ so besteht die anzustrebende Selbstverantwortung im Politischen darin, dass dieses Gemeinwesen auch zukünftig Personen hervorbringt, die politische Verantwortung übernehmen. Wie elterliche Verantwortung dem zukünftigen Leben der nächsten Generation verpflichtet ist, so ist politische Verantwortung dem zukünftigen politischen Leben und der Folgegeneration von Verantwortungsträger*innen verpflichtet.

Diese Verpflichtung zur zukünftigen Möglichkeit politischer Verantwortung formuliert Jonas auch als Pflicht zur Offenheit gegenüber zukünftiger Freiheit, und zwar verstanden i.S. bürgerlicher Liberalität:

„Kein Zweifel also, ohne ‚das Gute‘ selber festzulegen, es *gibt* sittlich bessere und schlechtere gesellschaftliche Systeme; und insofern die besseren, wie Rechtsstaat, Ausdehnung bürgerlicher Freiheiten, usw., die Frucht von Entwicklungen und oft langen Bemühungen sind, also geschichtlich zunächst einmal *später* auftreten als die anderen, so kann hier auch von Fortschritt gesprochen werden.“⁸⁰⁷

Diese Freiheit, die geschichtlich hervorgebracht ist und der politischen Verantwortung verpflichtet sein soll, ist selbst eine Offenheit für Freiheit und Verantwortung. Als solche Offenheit ist sie aber keine sichere Wirklichkeit, sondern eine Möglichkeit, die zugleich ihr Gegenteil erlaubt. In diesem Sinn sind Freiheit und Verantwortung immer auch gefährdet. Verantwortung zeigt sich also erneut als Sorge für ein gefährdetes Dasein, nämlich für die immer gefährdete Freiheit in politischen Gemeinwesen. Mit Jonas kann man festhalten: „die sittlich guten sind zugleich die *prekären* Systeme, und schon darum eignen sie sich nicht zur ‚Utopie‘, deren erstes *formales* Erfordernis doch eine Sicherheit der Dauer für ihren Inhalt sein muß.“⁸⁰⁸ Politische Verantwortung ist also nicht einer zu antizipierenden und heranzureifenden Utopie verpflichtet, sondern einer freiheitlichen Organisationsform

⁸⁰⁵Ebd., 231.

⁸⁰⁶Vgl. ebd., 208.

⁸⁰⁷Ebd., 327.

⁸⁰⁸Ebd.

des gesellschaftlichen Gemeinwesens, die die Möglichkeiten ihrer eigenen Weiterentwicklung offenlässt.

2.6.3.5 Vermittlung der Naturverantwortung durch den „Staatsmann“

Die obigen Erläuterungen sollten zeigen, inwiefern Jonas sein Verantwortungskonzept, das er am Urbild elterlicher Verantwortung für das eigene Kind ausrichtet, um eine politische Verantwortung ergänzt. Diese politische Verantwortung ist mit der elterlichen weitgehend strukturgleich. Die Ergänzung besteht allerdings darin, dass politische Verantwortung einen Machtbereich betrifft, der über die individuelle Ebene hinausgeht. Während elterliche Verantwortung primär eine Ethik der Mikroebene individueller Interaktionen fundieren soll, leistet das Konzept politischer Verantwortung eine solche Verankerung auf der Mesoebene staatlicher Institutionalität, die eine sittliche Organisation des gesellschaftlichen Zusammenlebens ermöglicht. Beide Verantwortungsbeziehungen stellen die ethische Vervollkommnung einer Subjekt-Objekt-Beziehung dar, die ein asymmetrisches Machtverhältnis beschreibt. Elterliche Verantwortung vervollkommnet die elterliche Freiheit und Macht gegenüber dem eigenen Kind, politische Verantwortung die freie Selbstwahl und Macht von politischen Führungspersonen gegenüber dem jeweiligen Gemeinwesen und dem Kollektiv seiner Angehörigen.

Die politische Erweiterung der Verantwortungskonzeption erlaubt auch auf der Makroebene eine analoge Beschreibung, in der die Verantwortung der Menschheit gegenüber der Natur als praktische Vervollkommnung menschlicher Freiheit und Macht erscheint. Im Abschnitt 2.6.2 wurde diese Struktur als theoretisch-metaphysische Forderung dargestellt, die menschliche Übermacht über die Natur mit Verantwortung zu erfüllen. Im Archetyp des verantwortlichen Politikers erhält diese theoretische Forderung ein praktisches Vorbild, welches die Menschheitsverantwortung gegenüber der Natur leiten soll. Wie auch ‚Staatsmänner‘ in einzelnen Staaten verantwortlich für ihr Gemeinwesen und dessen Zukunft Sorge tragen, so sollen Politiker mit globaler Macht verantwortlich Sorge tragen für die Menschheit und deren Zukunft, d.h. auch für die Integrität der Natur als Grundbedingung dieser Zukunft der Menschheit. Jonas' Verantwortungskonzeption für die Makroebene einer globalen Gesamtgesellschaft der Menschheit behält damit dieselbe Struktur, die mit dem Urbild elterlicher Verantwortung begründet wurde. Die Position des handelnden Verantwortungssubjekts wird durch eine Vermittlung über das Konzept politischer Verantwortung ausgefüllt. Dieses liefert ein Vorbild gesellschaftlicher Verantwortung, das auch in der globalen Sphäre ein verantwortliches Ethos für das Handeln mächtiger politischer Führungspersonen vorgeben soll. Jonas lässt offen, wie die konkrete Verwirklichung solcher globalverantwort-

lichen Politik genau organisiert sein soll. Konkret spricht er sich nur gegen eine autokratische Zentralverwaltung unter einem marxistischen Programm aus.⁸⁰⁹

2.6.3.6 Hierarchien der Verantwortung

Zugleich aber scheint diese nationalstaatliche Verteilung politischer Verantwortung auch konzeptuell nahezuliegen, insofern Jonas die politische Verantwortung ‚des Staatsmanns‘ in weiten Teilen parallel und scheinbar gleichursprünglich mit der elterlichen Verantwortung behandelt. Die politische Verantwortung für ein staatliches Gemeinwesen ist keine bloß mögliche Ergänzung unter anderen. Jonas scheint diesen Bereich als beinahe ebenso evidenten Urphänomen zu betrachten wie die elterliche Verantwortung. Vielmehr ist für ihn diese Form politischer Verantwortung ein Phänomen, das über die elterliche wie über vertragstheoretische Verantwortungskonzepte „in eigenartiger, die menschliche Freiheit auszeichnender Weise hinausgeht.“⁸¹⁰

Diese Betonung und Auszeichnung politischer Verantwortung in abgegrenzten Gemeinwesen – d.h. in einzelnen Staaten – lässt sich so verstehen, dass es mit Jonas nicht sinnvoll wäre, diese Mesosphäre der Verantwortung zugunsten einer Zentralregierung der gesamten Menschheit gewissermaßen zu ‚überspringen‘. Zugleich legt aber die Struktur der Verantwortungsbeziehung selbst eine deutlich hierarchische Organisation nahe. Verantwortung als Vervollkommnung einer Machtbeziehung erscheint sowohl in der elterlichen Mikro- wie in der politischen Meso-Sphäre als abgeschlossene Ordnungsstruktur, in der die Handlungsmacht des Verantwortungssubjekts selbstmächtig begrenzt und geordnet werden soll. Die Quelle der Begrenzung ist das Subjekt selbst, welches mittels seiner „Macht über die Macht“⁸¹¹ zu selbstverantwortlichem Handeln finden soll. Diese Selbstverantwortung beschreibt den Modus der Sorgebeziehung zwischen ‚Staatsmann‘ und Gemeinwesen: Der ‚Staatsmann‘ übernimmt stellvertretend die Sorge des Gemeinwesens, dem er selbst angehört, um dieses Gemeinwesen zu bewahren. Diese Bewahrung besteht wesentlich in der zweckdienlichen Beschränkung seiner Macht über dieses Gemeinwesen, welches er gleichermaßen zerstören und bewahren kann. Die Zerstörung impliziert aber zugleich eine Selbstzerstörung des ‚Staatsmanns‘ in seiner Machtposition innerhalb des Gemeinwesens. Die Bewahrung dagegen bedeutet eine Selbstbewahrung dieser Figur, und potentiell auch ihrer persönlichen Prägung nach dem Charakter des einzelnen Politikers, d.h. ein Weiterleben seines Charakters im Gemeinwesen über den individuellen Tod hinaus. Politische Verantwortung erfüllt also eine kollektive Selbstverantwortung, zugleich steht und fällt sie aber mit der Selbstverantwortung des einzelnen ‚Staatsmanns‘, der dieses kollektive Interesse

⁸⁰⁹Vgl. die Kapitel 5 und 6 des *Prinzip Verantwortung*.

⁸¹⁰Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 189.

⁸¹¹Ebd., 274.

übernimmt. Seine freie Machtausübung an der Spitze der Entscheidungshierarchie bestimmt das Schicksal des Gemeinwesens.

Mit dieser hierarchischen Organisationsstruktur politischer Verantwortung, die sich auch in der natürlichen Asymmetrie elterlicher Verantwortung findet, scheint es nur konsequent, menschliche Naturverantwortung entlang einer analogen Hierarchie zu denken. Ohnehin begreift Jonas auch in dieser das tragende Machtverhältnis als eine entsprechende Asymmetrie zwischen technologischer Machtstellung der Menschheit und ohnmächtiger Bedürftigkeit der Natur. Soll diese Asymmetrie zu einer verantwortlichen Sorgebeziehung nach dem Vorbild politischer Verantwortung werden, so erfüllt sich dies nicht in einer vielköpfigen Kooperation unterschiedlicher ‚Staatsmänner‘ mit unterschiedlichen Kollektivinteressen, sondern nur als einheitliche Führung der gesamten Menschheit. Diese braucht nicht zwingend eine einzelne Person an der Spitze, aber sie muss als einheitliches Gremium handeln können und so das Kollektivinteresse der Menschheit gegenüber widersprüchlichen Partikularinteressen einzelner Gemeinwesen übernehmen – wie ein ‚Staatsmann‘.⁸¹²

Obwohl also eine marxistische Zentralregierung aufgrund ihres utopischen Programms für Jonas nicht wünschenswert erscheint, und obwohl sich für ihn die Mesebene politischer Verantwortung in menschlichen Gemeinschaften auch angesichts globaler Probleme nicht übergehen lässt, deutet die Struktur seiner Verantwortungskonzeption auf die Idee einer politischen Menschheitsregierung hin. Angesichts der existentiellen Gefahr, in die sich die technologisch agierende Menschheit immer weiter begibt, scheint Jonas eine selbstverantwortliche Besinnung und politische Sammlung der Menschheit hinter dem gemeinsamen Interesse des zukünftigen Weiterlebens zu fordern, die auch eine politische Selbstorganisation umfasst.⁸¹³ In diesem Sinne greift auch Peter Sloterdijk Jonas’ Verantwortungsprinzip als ethischen Appell zu kollektiver immunologischer Selbstsorge im Zeitalter der Anthropotechnik auf.⁸¹⁴ Die Menschheit muss sich als Ganze in ihrem gemeinsamen Daseinsinteresse begreifen und selbstverantwortlich organisieren. Andernfalls

⁸¹²Die Vereinten Nationen (UNO) bündeln ein solches Kollektivinteresse zwar theoretisch und symbolisch, aber ihre Organisation beinhaltet gerade keine freien Machtmittel, die die Wahl über Zerstörung oder Bewahrung eröffnen. Sie können gerade nicht wie ein ‚Staatsmann‘ in Jonas’ Sinne agieren, der über politische und militärische Entscheidungsmacht verfügen müsste. Auch der UN Sicherheitsrat, der den internationalen Frieden wahren soll, kann nur Untersuchungen fordern und Maßnahmen empfehlen: vgl. United Nations, *Functions and Powers*, in: United Nations Security Council, <https://www.un.org/securitycouncil/content/functions-and-powers> (Stand: 16.05.2022).

⁸¹³Vgl. Hans Jonas, *The Outcry of Mute Things*, in: Sebastian Lalla / Florian Preußger / Dietrich Böhler (Hg.), *Herausforderungen und Profile: Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/2), Freiburg, Berlin, Wien 2013, 391–395, hier 394.

⁸¹⁴Vgl. Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern: über Anthropotechnik*, Frankfurt am Main 2009, 708f.

droht sie unterzugehen, zusammen mit der durch ihre technologische Macht bedrohten Natur, auf deren Grundlage das menschliche Leben allein möglich ist.

3 Kritik der ontologischen Totalität als Grundstruktur von Moralität

Nach der Darstellung von Jonas' ontologischer Ethikbegründung vor dem Hintergrund von Heideggers Phänomenologie und Fundamentalontologie soll diese Begründung kritisch hinterfragt werden. Die bisherige Analyse folgte einer eher wohlwollenden Hermeneutik, die ihrem Gegenüber eine umfassendere Vernunft schon unterstellt, als sie für sich selbst beanspruchen könnte. In der Annahme, dass Probleme des Verstehens nicht von Konzeptionsfehlern des Gegenübers herrühren, sondern allenfalls vom mangelnden Verständnis desjenigen, der verstehen will, versucht sie Erklärungen nachzuliefern und das Verstandene als ein vernünftiges Ganzes zu deuten, bei dem Lücken allenfalls geschlossen und abgerundet werden sollen, statt sie als Schwachpunkte hervorzuheben.

Da es in Jonas' Verantwortungsethik aber nicht nur um die philosophische Würde und Stringenz eines bestimmten Denkens gehen darf, sondern sie bemüht ist, in die menschliche Welt nachhaltig hineinzuwirken, sie also ‚zu verändern, statt sie nur neu zu interpretieren‘¹, so kann es ihrem eigenen Anspruch nach nicht ausreichen, sie im Licht innerer Vollkommenheit darzustellen. Ein Projekt, das „dem Stahl und nicht der Watte gleichen“² soll, muss sich auch Prüfungen gefallen lassen, die einerseits nach Sollbruchstellen suchen, andererseits aber auch die Intention hinterfragen, mit der dieser Stahl zu Felde geführt werden soll. Entsprechend verfolgt das folgende Kapitel eine Lesart, die besser als Hermeneutik des Verdachts oder einer „Schule des Zweifels“³ bezeichnet ist, denn als nachvollziehendes Verstehen.

Nachdem also Jonas' Verantwortungsethik in Kapitel 2 zunächst affirmativ erläutert und argumentativ gestützt wurde, wird nachfolgend ein hermeneutisch-kritisches Gespräch⁴ eröffnet. Dieses beginnt mit einer Art Anklageerhebung – freilich nur unter lesenden Zeug*innen, aber ohne legitimierte Richter*innen –, in der drei Verdachtsfälle geschildert werden. Ein Verdacht mag zunächst genügen, um Schwachstellen und falsche Intentionen der untersuchten Theorie zu entbergen und aus der Deckung zu holen, in die sie sogar kunstvoll eingebettet sein können.

¹Vgl. Karl Marx, [*Thesen über Feuerbach*], in: 1845-1846 (Marx-Engels-Werke Bd. 3), Berlin 1978, 5–7, hier 7.

²Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 17.

³Paul Ricoeur, *Die Interpretation: ein Versuch über Freud* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 76), Frankfurt am Main 1974, 45.

⁴Vgl. zu diesem Motiv bei Jonas: Sebastian A. Höpfl, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (1987), in: Michael Bongardt u.a. (Hg.), *Hans Jonas-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Berlin 2021, 191–193.

Zur Hervorhebung der problematischen Punkte dient eine Art von Übertreibung, die sich ganz in die entdeckte Problematik zu versenken sucht. Nur so lässt sich entscheiden, ob ein Verdacht letztlich unbegründet oder ‚weit hergeholt‘ war, oder ob er sich zu einem wirklichen Problem erhärtet, das die Theorie ins Wanken bringt, bzw. den ‚Stahl‘ brechen lassen kann. Die Erhärtung der erhobenen Verdachtsfälle findet nachfolgend durch Rückführung auf einige argumentative Grundentscheidungen im Zusammenhang zweier Themenfelder aus Jonas' *Organismus und Freiheit* statt. Der Bruch, der dieser Erhärtung folgt, soll dann nicht durch rohe, äußere Gewalt erfolgen, sondern aus der untersuchten Bewegung selbst entstehen. Wo ein Verdacht sich erhärtet, soll die Kritik den Bruch immanent aus den Begriffen der untersuchten Theorie selbst nachvollziehen, um auch den Kritiserten selbst wenigstens potentiell von seinen Fehlern überzeugen zu können. Hierzu wird abschließend Jonas' „Kritik der Utopie“⁵ immanent gegen seine eigene Verantwortungskonzeption gewendet, um deren Selbstwiderspruch und ontologische Infirmität zu offenbaren.

Das Kapitel 3.1 zieht in Zweifel, dass Jonas' Verantwortungsethik eine moralphilosophische Perspektive ermöglicht, die sich nicht nur auf ontologische Notwendigkeiten stützt, sondern Anspruch auf ein unbedingtes Sollen erhebt. Dieser Anspruch wird anhand von Levinas' Idee des Unendlichen erläutert. Diese Idee formuliert eine prinzipielle Offenheit, die sich der Totalität der Einrichtung des eigenen Daseins entzieht. Jonas' Verantwortung stellt sich in der Bewahrung dieser Totalität gerade gegen eine solche unberechenbare Offenheit. Dadurch übersieht sie sowohl den moralischen Anspruch, den wir im Angesicht einer Anderen⁶ abseits anthropologischer Vorurteile erfahren, als auch die Bewegung eines metaphysischen Begehrens, das jenseits ontologischer Bedürfnisse lebt. Da Jonas solche Offenheit ebenfalls beansprucht, bringt der Verdacht ihrer konzeptuellen Exklusion seine Ethik in grundsätzliche Erklärungsnot.

Die prinzipielle Intention einer abschließenden Totalität des verantwortlichen Handelns, d.h. die möglichst lückenlose Vorsorge für jegliche Gefährdung, bedingt zudem eine grundsätzliche Selbstüberforderung in Jonas' Verantwortungskonzeption. Jonas stellt Verantwortung primär als vervollkommnende Tugend eines jeweils machtvollen Subjekts vor, das die Totalität seines Daseins in Verbindung mit seiner Umwelt bewahren muss und so dem Ideal verantwortlicher Allmacht folgen soll. Vonseiten dieser Umwelt ist keine produktive Initiative vorgesehen,

⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 335.

⁶Die Benennung von anderen Menschen als ‚Anderer‘ soll die besondere Weise der dialogischen Begegnung betonen, die eine objektive Identifikation der Anderen vermeidet. Obwohl also auch eine geschlechtliche Identifikation vermieden werden soll, ist dies grammatikalisch im Deutschen bei der Benennung einzelner Anderer nur umständlich formulierbar. Auch eine Benennung im Neutrum als ‚das Andere‘ erscheint meist unpassend, da sie eher Verdinglichung als Begegnung suggeriert. Deshalb wird im Folgenden vorzüglich das Femininum verwendet, im Zusammenhang von Zitaten werden die Formen aber auch alterniert. Gemeint sind immer alle Geschlechter.

sondern lediglich Ereignisse, welche das verantwortliche Subjekt zum Handeln nötigen. Durch eine Gegenüberstellung von Jonas' technischem Machtbegriff mit Arendts Konzeption politischer Praxis kann in Kapitel 3.2 gezeigt werden, dass Jonas' Verantwortungskonzeption v.a. im Bereich des Politischen eher einer Ohnmacht gleicht, als ein nachhaltiges Gemeinwesen zu befördern.

In Bezug auf das „Urbild aller Verantwortung“⁷, das Jonas in der elterlichen Beziehung mit dem eigenen Kind erblickt, drängt sich ein weiterer Verdacht auf, der in Kapitel 3.3 artikuliert wird. Obwohl nämlich diese Beziehung eine genuin zwischenmenschliche ist, erscheint sie bei Jonas kaum als Begegnung von zwei individuellen Menschen, sondern im Rahmen verantwortlicher Interaktion nur als Subjekt-Objekt-Beziehung. Auch hier wird die offene Kooperation, ohne die Erziehung sich kaum von Abrichtung unterscheiden ließe, schon konzeptuell durch eine subjektfixierte Verantwortungsforderung verdrängt, die im Kind vordringlich ein für die Zukunft zu präparierendes Objekt erblickt. Aber auch das Verantwortungssubjekt selbst kann sich so nicht mehr als Person mit individuellen Sorgen und Wünschen für sich und seine Nächsten verstehen, sondern soll sich den objektiven Zwängen der notwendigen Gefahrenabwehr beugen, ohne welche dem eigenen Kind und mit ihm der eigenen Erfüllung in der biologischen „Fortpflanzungsordnung“⁸ die Vernichtung droht. Auch für diese Kritik wird Unterstützung bei Arendt gesucht, die explizit das sprechende Person-sein von Menschen von einem Objekte besorgenden Überleben unterscheidet.

Die genannten Verdachtsfälle zielen auf eine geschärfte Schilderung jeweils unterschiedlicher Probleme in Jonas' Argumentation ab. Sie gehen nicht davon aus, dass Jonas diese Probleme in all ihr Schärfe beabsichtigt, sondern dass sie sich als eine übersehene Konsequenz aus seinen argumentativen Grundannahmen erschließen lassen. Zunächst betrifft dies Jonas' Verhältnis zu Kants Moralphilosophie und Erkenntnistheorie, welches in Kapitel 3.4 erläutert wird. In Fragen ethischer Grundannahmen wird Kant im *Prinzip Verantwortung* wiederholt genannt, immer aber in einer kritischen Distanz zu dessen formalen Begründungsversuchen. In dieser Weise werden einige prägende Grundentscheidungen der Verantwortungsethik in abgrenzender Anerkennung zu Kants Moralphilosophie getroffen. Ähnlich geht Jonas in *Organismus und Freiheit* vor bezüglich erkenntnistheoretischer Grundfragen zur Einheit menschlicher Erfahrung, zur Möglichkeit moralischer Wahrnehmung und zur ontologischen Genese der Erkenntnis von Kausalitäten. Hier erfolgt die Auseinandersetzung v.a. mit Passagen aus der *Kritik der reinen Vernunft*, welche Jonas nicht ablehnt, ihnen aber eine ontologische Lesart gibt, die eng mit derjenigen in Heideggers „Kantbuch“ verwandt ist. Diese Lesart erzeugt eine Unvereinbarkeit zwischen der so gedeuteten Erkenntnistheorie und Kants Moralphilosophie, wel-

⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252.

⁸Ebd., 260.

che analog zu Kapitel 3.1 erneut anhand des Begriffspaares von Unbedingtheit und Totalität herausgestellt wird.

Eine weitere problematische Grundentscheidung besteht in Jonas' anthropologischer Verortung geistiger Erkenntnis im menschlichen Bildermachen, welches er als ontologische *differentia specifica* des „Homo Pictor“⁹ gegenüber dem Rest der Natur beschreibt. Dieses menschliche Grundvermögen zum Herstellen von Bildern fußt laut Jonas in der ausgezeichneten Erkenntnis, die visuelle Wahrnehmung gegenüber allen anderen Wahrnehmungssinnen ermöglicht. In Anknüpfung an die Betonung der Einbildungskraft in seiner ontologischen Lesart Kants deutet er die Fähigkeit, visuelle Formen zu erkennen und bildnerisch herzustellen als ontologische Grundlage aller geistigen Erkenntnis. Die Grundlegung dieses bildenden Geistes gegenüber den Wahrnehmungsformen, die Menschen mit anderen Lebewesen teilen, erfolgt durch eine ontologisch-phänomenologische Grundunterscheidung zwischen bildlicher Seinsform und seiendem Stoff. Diese Grundunterscheidung spiegelt Heideggers ontologische Differenz, gibt ihr aber durch die Bevorzugung visueller Erkenntnis vor dem menschlichen Vermögen der Rede eine objektivierende Tendenz, die bereits in Kapitel 3.3 in Bezug auf zwischenmenschliche Verantwortung problematisiert wird, und deren Korrelat die in Kapitel 3.2 beschriebene Ohnmacht politischer Subjektivität ist. Durch eine Gegenüberstellung mit Arendts Begriff des Denkens, welcher mit dem menschlichen Sprechen und Handeln in enger Beziehung steht, und ebenfalls an Heideggers ontologische Differenz anknüpft, wird in Kapitel 3.5 das Ungenügen in Jonas' bildend-herstellender Metaphysik deutlich herausgestellt.

Nachdem so die problematisierten Verdachtsfälle durch die Verknüpfung mit argumentativen Grundentscheidungen in Jonas' Denken erhärtet werden konnten, versucht das abschließende Kapitel 3.6, einen grundlegenden Selbstwiderspruch in Jonas' *Prinzip Verantwortung* nachzuweisen. Dies geschieht entlang von Jonas' „Kritik der Utopie“¹⁰, welche mit erstaunlicher Treffsicherheit auch Jonas' eigenes Urbild der Verantwortung trifft. Hierzu werden zunächst die Kritikpunkte referiert, die Jonas primär gegen Blochs *Prinzip Hoffnung* anführt. In einer immanenten Wendung von Jonas' Kritik unter strenger Einhaltung deren argumentativen Aufbaus wird gezeigt, dass Jonas' ontologische Verantwortungskonzeption mit ihrer Verankerung in einem scheinbar eindeutigen Urbild auch aus Jonas' eigener kritischer Perspektive weder objektiv noch subjektiv wünschenswert ist, und auf einer unhaltbar fatalistischen Ontologie des Noch-Nicht-Nichtseins beruht. Durch den Nachweis dieses Selbstwiderspruchs in Jonas' ontologischer Verantwortungskonzeption wird eine erneute Rückfrage nach einem anderen Verständnis von Verantwortung ermöglicht, welches in Kapitel 4 erläutert werden wird.

⁹Jonas, *Organismus und Freiheit*, 277.

¹⁰Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 335.

3.1 Jonas' struktureller Verlust unbedingten Sollens zugunsten der Totalität

Jonas verfolgt eine ontologische Begründung seiner Verantwortungsethik. Durch die Analyse dieser Begründung wurde deren Struktur vor dem Hintergrund von Heideggers Fundamentalontologie deutlich. Jonas' Ethikbegründung sucht in der ontologischen Verfassung des natürlichen Seins nach einem Verhältnis, in dem das menschliche Handeln zugunsten des Seins gebunden erscheint, statt es zu bedrohen. Er sucht nach einer Notwendigkeit für das Handeln, die eine Bedingung der Möglichkeit von Zeitlichkeit und Zukunft ist. Diese Bedingung selbst soll nicht erst in der Zukunft versprochen – Jonas wendet sich explizit gegen das *Prinzip Hoffnung* –,¹¹ sondern phänomenologisch schon heute aufweisbar sein. Das „Gut-an-sich“¹² muss sich für Jonas evident nachweisbar zeigen, bevor die zukünftige Notwendigkeit seiner Bewahrung sich in wirklichen Zwang verwandelt.

Diese Strategie sucht Ethik auf einem sicheren Fundament zu begründen, auf dem sie wider die Gefahren und Fahrlässigkeiten zukünftigen Geschehens verankert bleiben muss, weil sie es eigentlich schon immer war. Das ontologische Fundament, auf dem Jonas seine Verantwortungsethik kultivieren will, soll eine Metaphysik ermöglichen, die Auskunft über Ewiges gibt, statt nur vorübergehender Notnagel zu sein. Obwohl die Ontologie für Jonas nur für das zeitliche Dasein des Menschen einen Sinn erhält, muss sie doch Auskunft geben über zeitlose Strukturen, die sich von der Vergangenheit in die Zukunft ziehen und an denen man sein Handeln in der Gegenwart ausrichten muss, um die Zeitlichkeit selbst bewahren zu können. Der Maßstab ist selbst kein vergängliches Produkt in der Zeit, sondern die ontologische Struktur des zeitlichen und räumlichen Seins selbst, in deren Ordnung der Mensch seinen angemessenen Platz einnehmen muss. Die *imago dei* ist integriert in den *ordo entis*, dessen lebendige Form auch das Leben des Menschen umfasst.

Die metaphysische Versicherung, die Jonas zum Aufweis der Notwendigkeit seiner Verantwortungsethik bemüht, beruht in der Begründung dieser Verantwortung in der Totalität des Seins. Das Sein, das nicht nur ein Teil des Universums ist, sondern das All des Lebens, ist die Bezugsgröße für Jonas' Verantwortungsethik. Verantwortung integriert den Menschen in diese Totalität, und sorgt praktisch für deren Integrität.¹³ Jonas fasst das totale Sein als das Absolute, das den letzten Grund für die Ethik bildet. Einer solchen Metaphysik der Totalität entgegen soll im Folgenden auf eine andere Weise hingewiesen werden, das Absolute zu denken: nämlich von seiner ursprünglichen Unbedingtheit her, statt prospektiv auf die totale Integration aller Bedingungen hin. Ein solches Unbedingtes, das den Charakter eines

¹¹Vgl. v.a. Ebd., 375–414.

¹²Ebd., 158.

¹³Vgl. Kapitel 2.6.2.

„Hinzutretende[n]“¹⁴ und der „Idee des Unendlichen“¹⁵ hat, ein unendlicher Zusatz zum bloßen Dasein, steht einem bloßen Verständnis des Absoluten als ontologische Totalität entgegen.

Aus der Tradition der Phänomenologie hat insbesondere Levinas darauf hingewiesen, dass diese Gegenüberstellung für die Ethik zentral ist. Im Folgenden wird versucht, diese Gegenüberstellung, die Levinas als diejenige zwischen *Totalität und Unendlichkeit* fasst, im Bezug zu Jonas' Verantwortungsethik zu eröffnen. Dazu wird zunächst Jonas' Menschenbild mit Levinas' Metapher des Antlitzes bzw. Angesichts¹⁶ konfrontiert, die jeweils das Gegenüber der ethischen Konzeption vorstellen (3.1.1). Dann wird auf die ‚subjektive‘ Seite eingegangen, die Jonas schlicht als „Verantwortungsgefühl“¹⁷ bezeichnet, das oben als das ontologische Bedürfnis der Daseinsorge beschrieben wurde, und dem Levinas das metaphysische Begehren gegenüberstellt (3.1.2). Das Kapitel endet mit einer Unterscheidung zwischen dem Begriff der Totalität und der Idee des Unendlichen als Vorstellungen metaphysischer Transzendenz (3.1.3).

3.1.1 Menschenbild und Angesicht

Im Kapitel 2.6.2 wurde dargestellt, dass Jonas' Verantwortungsbegriff auch sein Menschenbild bestimmt, gemäß welchem ‚der Mensch‘ erst durch tätige Verantwortung der Menschheit das Erbe der *imago dei* vervollkommen soll. In der praktischen Ausübung nimmt die Menschheit die Rolle als Bewahrerin und Behüterin der Welt ein, die ihr durch die göttliche Schöpfung zuerkannt war, und welche die Zukunft der Welt als Ganzer tätig gewährleisten soll. Jonas' Verantwortungsethik soll die Menschheit nötigen, in dieses ontologische Ethos einzutreten, das ihr angestammtes Verhältnis zur Welt darstellt.

3.1.1.1 Menschliche Beziehungen: Natur und Andere

Jonas' metaphysische Konzeption lässt sich als ein integrativer Humanismus verstehen, der sowohl versucht die *imago dei* als göttliches Vorbild, als auch die natürliche Nachwuchssorge als Urbild in das menschliche Dasein zu integrieren. Sowohl das göttliche Erbe des Ewigen als auch das natürliche Erbe der Vergänglichkeit sollen gleichermaßen geachtet werden: die praktische Metaphysik soll offen bleiben für die religiöse – in Jonas' Darstellung vornehmlich jüdisch-christliche – Offenbarung, derer die Metaphysik zwar nicht zwingend bedarf, die sie aber als persönliche Hingabe an den Glauben weiterhin ermöglichen soll. Auch die Existenzrechte der

¹⁴ Adorno, *Negative Dialektik*, 224.

¹⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*, 4. Aufl., 3. Aufl. d. Studienausg., Freiburg, München 2008, 59.

¹⁶ Vgl. ebd., 109–112, 267–365.

¹⁷ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 179.

lebenden Natur sollen in dieser Metaphysik bewahrt werden, die ihren Archetyp zwar im zwischenmenschlichen Verhältnis zwischen Eltern und Kind hat, welcher aber hauptsächlich die allgemeine Verantwortung des Menschen für die Natur darstellt.

Bei dieser Totalisierung der menschlichen Verantwortung, welche gleichermaßen das Bild Gottes und die ganze Natur bewahren soll, droht die zwischenmenschliche Verantwortung für den anderen Menschen vergessen zu werden. Jonas führt selbst aus, dass er nicht eine Verantwortung unter „Ebenbürtigen“¹⁸ meint, sondern primär das nicht-reziproke Verhältnis zwischen Eltern und Kindern. Davon grenzt er sowohl Beziehung einer „Zweck-Bruderschaft“¹⁹ als auch eine außergewöhnliche, aus akuter Not geborene Verantwortung „unter Brüdern im natürlichen Sinne“²⁰ ab – deren mögliche Verantwortung gegeneinander auch von ihrer natürlichen Verwandtschaft abzuhängen scheint. Andere ethische Prinzipien, die das Zusammenleben der Menschen untereinander regeln, will Jonas als solche anerkennen, zu denen seine Verantwortung nur einen nötigen Zusatz im Rahmen der technologischen Gefahren darstelle.²¹

Allerdings kann kaum die Rede davon sein, dass dieser Zusatz andere Prinzipien unangetastet ließe, wo er doch das Grundprinzip einer „Notstandsethik“²² sein soll. Ein Notstand ist dadurch definiert, dass gewohnte Rechte aus einer vermeintlichen Not heraus beschnitten, geändert oder an diejenigen übertragen werden, die die Verantwortung übernehmen sollen. Wer den Notstand als vermeintlich harmlosen Zusatz beschreibt, der vergisst, verschweigt oder unterdrückt den begrenzten Ausnahmecharakter, den ein Notstand haben muss, soll er sich durch besondere Not noch von einem Normalzustand unterscheiden.

Der Notstand, in dem Jonas seine Menschheitsverantwortung propagiert, setzt eine zwischenmenschliche Gerechtigkeit außer Kraft, die in der Totalisierung des Menschenbildes auf Göttliches und Natürliches hin nicht gerettet werden kann, sondern bestenfalls vertagt wird. Es geht um die Gerechtigkeit gegenüber den anderen Menschen, die wir als Einzelne den jeweils Anderen schulden, und die ebenfalls in unserer Verantwortung liegt. Diese Gerechtigkeit lässt sich mit Levinas beschreiben als eine Forderung im Angesicht einer Anderen. Statt das eigene Handeln nur nach dem Vorbild auszurichten, das die abstrakte Rolle der Menschheit gegenüber Gott und Natur darstellt, darf die Gerechtigkeitsforderung nicht vergessen werden, deren Ursprung im Angesicht einer Anderen liegt.²³

¹⁸Ebd., 186.

¹⁹Ebd.

²⁰Ebd.

²¹Vgl. ebd., 50.

²²Ebd., 270; vgl. dazu Poliwoda, *Versorgung von Sein*, 225.

²³Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 95.

3.1.1.2 Totalität der Sorge oder kindliches Angesicht

Anders als Jonas' Menschenbild lockt ein Angesicht mich nicht, es verspricht mir keine Macht in vollkommener Verantwortung, es erlaubt mir nicht, anderes darin zu integrieren oder mich selbstmächtig mit ihm zu identifizieren. Stattdessen gebietet es eine unendliche Gerechtigkeit, die meiner Macht Einhalt gebietet. Im Angesicht einer Anderen erkenne ich die unendliche Verantwortung, die ich ihr gegenüber tragen soll, und die ich selbst nie vervollkommen kann. Angesichts einer Anderen ist es nicht geboten, das eigene Dasein in einer ontologischen Totalität aufgehen zu lassen, da das Angesicht sich gegenüber einer solchen Totalisierung abwendet. Die Andere entzieht sich einem solchen Zugriff, mit dem unser Verhältnis von mir eigenmächtig bestimmt würde. Mein Verhältnis angesichts einer Anderen lässt sich nicht unter ein bestimmtes Schema oder Bild subsumieren, nicht unter der Leitung einer konsequenten Logik zu einem Ganzen integrieren, sondern es ist bestimmt durch die dialogische Begegnung mit der Anderen.²⁴

Bei Jonas klingt dieses Verhältnis an, wo er die verantwortliche Beziehung zum Kleinkind als Erfahrung eines Gut-an-sich beschreibt. Aber der absolute Überschuss, der eine solche zwischenmenschliche Begegnung bestimmt, wird dann doch wieder beschnitten durch die Einordnung dieser Beziehung in die natürliche Sorge um den Nachwuchs. Laut Jonas soll die ontologische Evidenz des Guten die Notwendigkeit aufzeigen, die eigenen Möglichkeiten in diejenige ontologische Struktur ein- und unterzuordnen, die die Integration dieses Guten in der allgemeinen Seinsorge bewahrt. In der Evidenz des Guten spiegelt sich das Dasein des Menschen, der mit seiner Selbstsorge auch die Verantwortung für dieses Gute übernimmt, und in seiner selbstverantwortlichen Güte gegenüber seinem Nachwuchs auch die lebendige Totalität des Guten bewahrt. Diese ontologische Integration des Guten in das menschliche Dasein, das sich dabei selbst in die Totalität des natürlichen Seins einordnet, wird im Urbild elterlicher Verantwortung dargestellt.²⁵

Die Erfahrung angesichts einer Anderen lässt sich in ihrem ethischen Anspruch nicht in ein solches Ganzes einordnen, in dem der Gedankengang abschließend zur Ruhe kommt. Die moralische Begegnung mit einer Anderen lässt sich nicht in ein Konzept bannen, das einen ewigen und feststehenden Maßstab für die Zukunft bilden könnte. Jede Begegnung ist ein Ereignis angesichts einer Anderen, und ihre Erfahrung lässt sich nicht vorwegnehmen. Der Anderen und meiner Verantwortung ihr gegenüber gerecht zu werden bleibt eine unendliche Aufgabe, in der ich weder Anfang noch Ende bestimme.²⁶ Meine Verpflichtung geschieht vielmehr in der „Epiphanie des Anderen“²⁷, sie entspringt seinem Angesicht. Die Begegnung

²⁴Vgl. ebd., 97–105. Eine weiterführende Interpretation von Jonas' Verantwortungsprinzip i.S. einer dialogischen Ethik erfolgt in Kapitel 4.

²⁵Vgl. Kapitel 2.5.

²⁶Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 359f.

²⁷Ebd., 359.

mit einer Anderen in ihrem Angesicht ist kein Erblicken eines Bildes oder einer bestimmten Form, sondern die Begegnung mit einem bloßen Antlitz. Dessen Blöße stellt nichts dar, das Angesicht ist kein Bild von oder Symbol für etwas ‚Größeres‘, das sich so anschaulich machen lässt. Das Angesicht stellt nichts dar außer dieses persönliche Seiende, das die Andere ist.²⁸

3.1.1.3 Evidenz im Blick einer Anderen

Entgegen Jonas' „Sieh hin und du weißt“²⁹, das eine evidente Handlungsanforderung auf den Begriff bringen soll, lässt sich im Angesicht einer Anderen nur sagen, dass ich unter ihrem Blick meine subjektive Macht nicht ausüben kann. Nicht mein Sehen und mein Selbstbild definiert die moralische Forderung, sondern der Blick der Anderen, der mir in ihrem Angesicht begegnet. Und die Handlungsanweisung liegt nicht in meinem unmittelbaren Wissen, sondern in der Forderung an mich. Das „erste Wort: ‚Du wirst keinen Mord begehen.‘“³⁰ ist der unmittelbare Anspruch, der im Angesicht liegt, und dem ich gerecht werden muss, bevor ich über das Zu-tuende Bescheid wissen kann. Statt eine Seinsordnung von ihrer vermeintlichen Spitze her zu vervollkommen, unterbricht dieser Anspruch meine Aktivität und setzt mich einer Anarchie aus, in der ich dem Anspruch einer einzelnen Anderen unterworfen werde.³¹

Ausgang und Motivation zur Ethik gegenüber einer Anderen liegt so nicht in einem Ur- oder Vorbild, das meine Güte gegenüber der Anderen evident vor Augen führen könnte, sondern in ihrem anspruchsvollen Blick, den ich in ihrem Angesicht vernehme. In diesem Blick liegen kein vorgefertigtes Muster und keine Form des Handelns, sondern lediglich die Nötigung, der Anderen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Wie dies möglich gemacht werden kann, lässt sich pauschal nicht voraussehen. Aber dass es durch mein Handeln und meine Vorsicht ermöglicht werden soll, drückt sich in dieser Nötigung aus. Es mag im Angesicht einer Anderen jeweils Evidenzen für diese Ermöglichung geben, aber diese Evidenz geht nicht dem Anspruch voraus, sondern umgekehrt. „Wie die göttliche Wahrhaftigkeit, die den cartesianischen Rationalismus trägt, so ist das Antlitz die Evidenz, die die Evidenz möglich macht.“³² Welche evidente Güte es gegenüber einer Anderen gibt, wird mir erst in ihrem Angesicht eröffnet.

²⁸Vgl. ebd., 382f.

²⁹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 254.

³⁰Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 285.

³¹Vgl. ebd., 425.

³²Ebd., 294. Vgl. auch Kapitel 4.2.3.

3.1.1.4 Weisen des Humanismus

Die Evidenz darüber, was im Angesicht einer Anderen jeweils ein gutes Handeln wäre, lässt sich also nicht ohne Rücksicht auf diese Andere gewinnen. Es mag schematische Vorstellungen davon geben, welche Arten von Beziehung oder Begegnung eine menschliche Güte verwirklichen können, und die elterliche Fürsorge ist ein Beispiel dafür. Aber eine Güte, die der jeweils Anderen gerecht zu werden sucht, kann nicht nur ein solches Schema über den Kopf der Anderen hinweg verwirklichen. Eine Verantwortung, die sich nur auf die Verwirklichung eines „Urbild[s] aller Verantwortung“³³ und der darin festgesetzten menschlichen Güte fokussiert, handelt unverantwortlich gegenüber der Anderen, der sie diese Verwirklichung anzutun sucht. Elterliche Verantwortung, die ein Vorbild gütiger Elternschaft ins Werk setzen will, statt durch Sorge dem Kind gerecht zu werden, kann ebenso einem Missbrauch gleichen wie gleichgültige Vernachlässigung.

Es reicht also nicht, gutes menschliches Handeln anhand eines schematischen Urbilds menschlicher Güte zu bestimmen. Ein Humanismus, der das Menschsein anhand eines vorgefertigten Menschenbildes zu beurteilen und verwirklichen sucht, wird den Menschen nicht gerecht. Wir kennen in der europäischen Geistesgeschichte heute unzählige Beispiele, die diese Dialektik eines humanistischen Ethos schauderhaft verdeutlichen, darunter Aristoteles‘ naturphilosophische oder Augustinus‘ theologische ‚Rechtfertigung‘ des Sklaventums, den selbtherrlichen Antijudaismus und Rassismus vieler Aufklärer, Kants vulgärpopulistischen Rassismus in seiner Anthropologie, Hegels zynische Funktionalisierung kolonialer Gewalt zu einem Fortschritt des Weltgeistes u.v.a.³⁴ In allen diesen Fällen soll ein selbstgerechtes Bild des Menschen in seiner eigentlichen Pracht und Güte zwar die Möglichkeit eröffnen, ein unmenschliches Leben zu überwinden, aber nicht ohne zum eige-

³³Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252.

³⁴Vgl. jeweils Aristoteles, *Politik*, hg. v. Ursula Wolf, übers. v. Franz Susemihl (Rowohlt's Enzyklopädie), 4. Aufl., Reinbek 2014, 1254a–1255a; Aurelius Augustinus, *Der Gottesstaat – De Civitate Dei*, Zweiter Band, hg. v. Carl Johann Perl (Aurelius Augustinus' Werke 3,8), Paderborn, München, Wien, Zürich 1979, 481f.; Gudrun Hentges, *Schattenseiten der Aufklärung: die Darstellung von Juden und „Wilden“ in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts* (Studien zu Politik und Wissenschaft), Schwalbach/Ts 1999; Peter Longerich, *Antisemitismus: eine deutsche Geschichte – von der Aufklärung bis heute* (Schriftenreihe / Bundeszentrale für Politische Bildung Bd. 10752), Sonderausg. der BpB, Bonn 2021, 19–31; Christian Geulen, *Geschichte des Rassismus* (Schriftenreihe / Bundeszentrale für Politische Bildung Bd. 10740), Sonderausg. für die BpB, Bonn 2021, 50–62; Robert Bernasconi, *Kant as an Unfamiliar Source of Racism*, in: Julie K. Ward / Tommy Lee Lott (Hg.), *Philosophers on Race: Critical Essays*, Malden, MA 2002, 145–166; Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, *Kant – Ein Rassist? Interdisziplinäre Diskussionsreihe*, in: 2021, <https://www.bbaw.de/me-diathek/archiv-2020/kant-ein-rassist-interdisziplinare-diskussionsreihe> (Stand: 11.01.2021); Alison Stone, *Hegel and Colonialism*, in: *Hegel Bull.* 41 (2020), 247–270, <https://doi.org/10.1017/hgl.2017.17>; Daniel James / Franz Knappik, *Hegel (anti)kolonial*, in: 2022, <https://hegelantikolonial.wordpress.com/> (Stand: 24.05.2022); überblickshaft auch: Chika Mba, *Conceiving global culture: Frantz Fanon and the politics of identity*, in: *Acta Acad.* 50 (2018), <https://doi.org/10.18820/24150479/aa50i1.5>.

nen Vorteil jeweils andere Menschen von dieser Möglichkeit mit unterschiedlichen Strategien auszuschließen. Es ist diese dunkle Seite des europäischen Humanismus, von der man hoffen mag, dass sie sich unter der Einwirkung der unnachlässigen Gezeiten im Sand verlaufen möge.³⁵

Zu dieser etwas resignativen Hoffnung mag außerdem eine Kritik treten, die nicht nur ihr Missfallen an solchen zwielichtigen Verhältnissen kundtut, sondern sie als menschenverachtende Vorurteile im Namen der Menschlichkeit zu überwinden sucht. Eine solche Kritik lässt sich in Bezug auf einen „Humanismus des anderen Menschen“³⁶ formulieren, welcher sich an keinem schematisierten Menschenbild orientiert, sondern an Ausdruck und Angesicht der Anderen. Das gesamte Kapitel 3 versucht einige Schattenseiten von Jonas' „Urbild aller Verantwortung“³⁷ kritisch auszuleuchten, um dadurch eine Reinterpretation im Sinne dieses Humanismus in Kapitel 4 vorzubereiten.

3.1.2 Ontologisches Bedürfnis und Begehren

Wie oben gezeigt wurde, vergisst Jonas' Urbild der Verantwortung die Ansprüche zwischenmenschlicher Gerechtigkeit, die sich erst im Angesicht der anderen Menschen verdeutlichen. Statt das eigene Dasein durch Integration von Gott und Natur in ein Menschenbild zu vervollkommen, bin ich im Angesicht einer Anderen aufgefordert, meine Macht zu Identifikation und Integration zurückzunehmen. Diesen unterschiedlichen Ansprüchen im Gegenüber – Menschenbild und Angesicht – entsprechen auch unterschiedliche Reaktionsweisen des Selbst. Während Jonas mit dem Gefühl der Sorge auf ein ontologisches Bedürfnis zur Vervollkommenung verweist, das aus der Evolution des Lebens hervorgeht, betont Levinas ein metaphysisches Begehren, das sich nach dem Unendlichen sehnt, von dem es nur wissen kann, dass es unerreichbar bleibt.

3.1.2.1 Das Bedürfnis nach einer Ganzheit des Daseins

Die ontologische Begründung der Verantwortungsethik behauptet eine abgeschlossene Vollkommenheit des Seins erkannt zu haben und dieser zu folgen, neben der keine sinnvolle Alternative denkbar sei. Ihr letzter Grund ist die Totalität der natürlichen Ordnung, aus der nichts und niemand dauerhaft entkommen kann. Wo eine solche sinnlose Flucht heute möglich ist, da behauptet die ontologische Verantwortung, dass sie nicht sein soll, weil sie diejenige Ordnung verletzen müsste,

³⁵Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge: eine Archäologie der Humanwissenschaften* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 96), Frankfurt am Main 1974, 462.

³⁶Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, hg. v. Ludwig Wenzler (Philosophische Bibliothek Bd. 547), Hamburg 2005.

³⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252.

die sich in der Zukunft dafür rächen wird. Das „ontologische Bedürfnis“³⁸, dem Jonas folgt, begehrt Zuflucht in einem Ganzen, in dem es nicht als Einzelmoment kommt und vergeht, sondern sich als Teil des Ganzen verewigt betrachten kann. Jonas' Verantwortungsethik folgt diesem ontologischen Bedürfnis und empfiehlt das Handeln nach ihm auszurichten.

Dieses Bedürfnis ist keine partikulare Vorliebe unter anderen, sondern ein existenzielles Grundbedürfnis. Heidegger benennt es als das Gefühl der Angst, in dem sich die Ganzheit des menschlichen Daseins erst zeigen kann, und Jonas erweitert dieses anthropozentrische Verständnis auf alle stoffwechselnden Lebewesen.³⁹ Dieses ontologische Bedürfnis, das eigene Dasein sowohl fortführen als auch zu einem sinnvollen Ganzen integrieren zu können, äußert sich laut Jonas bereits im selbstbezogenen Überlebensinteresse einfachster Organismen. Die menschliche Angst um das Dasein im Ganzen ist davon keine Ausnahme, sondern eine bemerkenswert elaborierte und weitsichtige Fortführung. Eine Ethik, die der Menschheit in ihrer bio-organischen Verfasstheit gerecht werden will, darf und kann dieses Grundbedürfnis nicht vernachlässigen.

Aber ebenso wenig reicht es hin, den moralphilosophischen Anspruch an menschliches Handeln auf dieses Grundbedürfnis zurückführen und so letztlich reduzieren zu wollen. Eine menschliche Verantwortung und Ethik, die dem ontologischen Bedürfnis des organischen Lebens nichts hinzuzufügen hat, wäre schon ihrem Anspruch nach überflüssig. Jonas ist in dieser Hinsicht eigentlich deutlich genug: „Der [in der Natur] eingepflanzte Zweck setzt sich durch und bedarf keines Sollens, könnte es auch an sich garnicht begründen. Bestenfalls bediente er sich der Fiktion eines ‚Sollens‘ als Mittel seiner Macht.“⁴⁰ Dennoch scheint Jonas auf der grundsätzlicheren Ebene ontologischer Zweckhaftigkeit erneut dem natürlichen Bedürfnis zu verfallen, eine solche überflüssige Selbstversicherung der Macht des *homo sapiens* als Grundgefühl der Ethik zu hypostasieren.

3.1.2.2 Das Begehren des Unendlichen

Diesem Bedürfnis gegenüber scheint Jonas eine Weise des Begehrens zu vergessen, das nicht nach seiner ewigen Befriedigung verlangt, sondern sich auf ein Unendliches richtet, dem es sich einzugliedern nicht wagen dürfte. Ein solches Begehren äußert sich als Staunen, das schon Platon als den Ausgang der Philosophie beschreibt,⁴¹ und das nicht befriedigt vergeht, sobald es gesucht wurde, sondern sich als unendliche Möglichkeit erhält. Bei Jonas mag sich ein solches Begehren in dem Wunsch äußern, die Möglichkeit der Zukunft offenzuhalten, die er anhand sei-

³⁸ Adorno, *Negative Dialektik*, 67.

³⁹ Vgl. Kapitel 2.2 und 2.3.1.

⁴⁰ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

⁴¹ Vgl. Platon, *Theaitetos*, 155d.

ner Vorbilder als ihre je eigene zukünftige Ermöglichung beschreibt.⁴² Aber diese Offenheit bildet für Jonas' ontologisches Bedürfnis dann doch nur den Horizont, innerhalb dessen das ewige Grundprinzip seiner Ethik begründet wird. Genötigt, verweist diese Ethik auf die ontologische Totalität, in die sie sich einfügt und in der das nötige Bedürfnis mit Sicherheit befriedigt werden wird. Die Idee des Unendlichen wird für sie in die Ewigkeit gebannt, die die Zeiten überdauert und sich in ihnen verfestigt. Metaphysik erscheint als Lehre einer ewigen Struktur des Ganzen, gegen die ein Aufbegehren aussichtslos bleiben muss. Wie ein solches Aufbegehren sich vermeiden lässt, das lehrt die dieser Ontologie folgende Ethik.

Das Begehren, das Levinas als metaphysische Aktivität beschreibt, und das selbst ‚nur‘ eine Reaktion auf die Forderung angesichts einer Anderen ist, verweist grundsätzlich in eine Offenheit, die nicht abschließend integriert werden kann. Das metaphysische Begehren gilt dem Unendlichen, während das ontologische Bedürfnis nach der Integration in eine Totalität verlangt.

Bedürfnisse sind solche, die durch den Konsum oder die Aneignung eines bedurften Gutes befriedigt werden können. Das metaphysische Begehren sucht keine Konsumgüter, sondern strebt nach der Güte als unendlicher Schöpfung solcher endlichen Güter. „Das Begehren ist wie die Güte – es wird vom Begehrten nicht erfüllt, sondern vertieft.“⁴³ Es ist unerfüllbar, und gerade darin gewinnt es seine unerschöpfliche Bewegung. Zugleich ist diese Bewegung keine indifferente Rastlosigkeit, sondern jeweilige Orientierung an einer Anderen, die Sinn und Ziel dieser Bewegung in der Hand hat. Wie die Güte findet das Begehren keine Erfüllung in der Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern nur in der Freigabe durch eine Andere, die dadurch eigene Freigebigkeit möglich werden lässt. Der Dank für solche Gaben ist keine Bedürfnisbefriedigung, sondern nur die weitere Möglichkeit zur Freigebigkeit. Diese „ist eine Beziehung, deren Positivität darin liegt, daß die Ferne wächst, daß eine Trennung stattfindet; denn die Freigebigkeit, könnte man sagen, nährt sich von ihrem Hunger.“⁴⁴

Wenn man wie Jonas den menschlichen Weltbezug wesentlich vom Sehen und der Imagination her versteht,⁴⁵ lassen sich Bedürfnisse als Intentionen sichtbarer oder imaginierten Gegenstände begreifen. Ein ontologisches Bedürfnis gilt insofern einem Sichtbaren. Das metaphysische Begehren dagegen richtet sich auf ein Unsichtbares, d.h. ein Anderes, das sich nicht in der eigenen Umsicht und Vorstellung einverleiben lässt.

„Die Unsichtbarkeit bezeichnet keine Abwesenheit der Beziehung; sie impliziert Beziehungen zu dem, was nicht gegeben ist, zu dem, wovon es keine Idee gibt. Das ist eine Angleichung zwischen der Idee und der

⁴²Vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 210–239.

⁴³Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 36.

⁴⁴Ebd., 37.

⁴⁵Vgl. Kapitel 3.5.

Sache: Begreifen, das vereinnahmt. Die Inadäquatheit bezeichnet nicht eine bloße Verneinung oder eine Verdunklung der Idee; sondern, unabhängig von Licht und Dunkel, unabhängig von der Erkenntnis, die den Seienden das Maß gibt, meint sie die Maßlosigkeit des Begehrens. Das Begehren ist Begehren des absolut Anderen.⁴⁶

3.1.2.3 Transzendenz: Übertritt oder Rede

Das Bedürfnis und das Begehren drücken jeweils einen Bezug zu einem Anderen aus. Beide Bezugsformen können sich auf ein Transzendentes richten, d.h. auf etwas, das zunächst außerhalb der eigenen Reichweite liegt. Das Bedürfnis nach einem Transzendenten strebt danach, dessen Unerreichbarkeit zu überwinden und die Grenze zu überschreiten, die zwischen der Selbstheit und dem Anderen zunächst besteht. Das Bedürfnis nach Transzendenz erfüllt sich im Übertritt. So erfüllt sich Jonas' Verantwortungsbeziehung darin, dass die Grenze zum gefährdeten Anderen intentional übertreten wird, indem die eigene Handlungsmacht mit ihren natürlichen Objekten zum Ganzen einer Sorge integriert wird, statt Natur und Anderes als bloße Adressaten der Macht sich selbst zu überlassen. Verantwortung erfüllt sich als das Bedürfnis, die Grenze zum gefährdeten Anderen zu übertreten und dieses in die eigene Sorge einzubeziehen. Die Transzendenz ereignet sich als Übertritt zu einer Totalität der Sorge.

Die im metaphysischen Begehren ersehnte Transzendenz ereignet sich dagegen nicht als selbstmächtiges Überschreiten bisheriger Grenzen zu neuen Horizonten, sondern als immer wieder vorübergehende Begegnung mit einer absolut Anderen, die sich als Andere nicht aneignen lässt. Anders als etwa Jonas' sorgsames Machtbedürfnis lässt sich dieser Bezug zur Anderen nicht objektivieren, gewissermaßen von außen betrachten und seinerseits zu einem Ganzen integrieren. Das Begehren vollzieht sich in einer personalen Beziehung, in der jemand als ‚ich‘ einem ‚du‘ bzw. ‚Sie‘ zugewandt ist, statt einem Objekt vorsichtiger Erkenntnis. Diese Beziehung durch selbstmächtige Sorge zu übertreten würde bedeuten, sie zu zerstören.

„Die Transzendenz, durch die der Metaphysiker das äußere Sein charakterisiert, hat das Bemerkenswerte, daß die Distanz, die sich in der Transzendenz ausdrückt – im Unterschied zu jeder anderen Distanz – in die *Seinsweise* des äußeren Seins eingeht. Sein formales Charakteristikum – anders zu sein – macht seinen Inhalt aus. Dergestalt, daß der Metaphysiker und das Andere kein *Ganzes* bilden. Der Metaphysiker ist absolut getrennt.“⁴⁷

Ein Begehren eines Transzendenten, das die Beziehung in dieser Trennung und eigenmächtigen Unerreichbarkeit fortführt, ereignet sich als Begegnung und Rede.

⁴⁶Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 37.

⁴⁷Ebd., 39.

Eine solche Beziehung verwirklicht keine Aneignung, sondern eine Freigebigkeit in einer gemeinsamen Welt. „Diese Beziehung über die Dinge, die von nun an der Möglichkeit nach gemeinsam sind, d. h. fähig, gesagt zu werden – ist die Beziehung der Rede.“⁴⁸ In der Rede kann ich die Dinge einer Anderen darbieten und benennen, und die Andere kann sich mir ausdrücken und das Wort ergreifen. „Den Anderen ansprechen, heißt, seinen Ausdruck empfangen; in seinem Ausdruck überschreitet der Andere in jedem Augenblick die Idee, die sich ein Denken von diesem Ausdruck machen könnte.“⁴⁹ Die Transzendenz einer Anderen in der Rede verwirklicht sich nicht als mein Übertritt, sondern als das Übertreffen meiner Vorstellungen durch den Ausdruck der Anderen. Diese Transzendenz der Anderen lässt sich selbst zwar nicht in einer Vorstellung sichtbar machen, aber sie lässt sich ansprechen, nämlich als Idee des Unendlichen.

3.1.3 Totalität und Unendlichkeit

Die Idee des Unendlichen versucht eine Beziehung metaphysischer Transzendenz zu formulieren, die jede abgeschlossene Form von Einheit zwischen Erkennendem und Transzendenten, zwischen mir und jenem Anderen immer schon übertrifft. Damit soll eine begriffliche Unterscheidung zwischen der Idee der Totalität i.S. einer abgeschlossenen Ganzheit und der Idee des Unendlichen i.S. einer offenen Vielheit etabliert werden. Freilich bleibt strittig, ob eine solche Unterscheidung als ontologische Grundunterscheidung Bestand haben kann, ohne selbst in die Totalität einer allgemeinen Ontologie integriert, und so eingeebnet zu werden. Deshalb spricht Levinas die Idee des Unendlichen nicht als Grundprinzip der Ontologie, sondern der Ethik an.⁵⁰ Die damit gemeinte Ethik ist keine beliebige Gewohnheit, deren Notwendigkeit erst ontologisch begründet werden müsste, sondern sie benennt eine praktische Theorie, die sich ihrem Anspruch nach nicht ontologisch begründen lassen soll. Diese Theorie vollzieht sich im Angesicht einer Anderen und im Begehren des Unendlichen, während die Ontologie in der Bestimmung eines Menschenbildes und im Bedürfnis nach vollständiger Totalität aufgeht.

Ohne mit Levinas schon zeigen zu wollen, dass eine solche ethische Metaphysik grundsätzlich aller Ontologie vorausginge,⁵¹ soll diese Beziehung zur Transzendenz hier als ein Anderes zu Jonas' ontologischer Ethikbegründung vorgeschlagen werden. Die Idee des Unendlichen ist ein Zusatz, der keinen Mangel einer ontologischen Begründung ergängt, sondern einen ethischen Anspruch jenseits der Onto-

⁴⁸Ebd., 63. Vgl. zum verwandten Motiv der „Kommunikation des Unterschiedenen“: Theodor W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, in: *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Stichworte. Anhang* (Gesammelte Schriften 10.2), Frankfurt am Main 1997, 741–758, hier 743; dazu Gimmel, *Konstellationen negativ-utopischen Denkens*, 153–156.

⁴⁹Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 64.

⁵⁰Vgl. ebd., 51.

⁵¹Vgl. ebd., 51, 58.

logie ausdrückt. Wenn Jonas' ethisches Prinzip der Verantwortung nur ein weiterer Zusatz zur Ethik sein soll,⁵² der nicht deren Totalität ausdrücken will, müsste es im Sinne der Idee des Unendlichen formuliert sein. Nachfolgend wird diese Idee genauer erläutert und erneut betont, dass Jonas' ontologisches Grundprinzip dieser Idee nicht genügen kann. Die späteren Kapitel 3.2, 3.3 und 3.4 werden versuchen, dieses Ungenügen als ethische Verfehlungen zu kennzeichnen.

3.1.3.1 Idee des Unendlichen

Levinas formuliert die Idee des Unendlichen im Anschluss an Descartes. Dieser versucht in seinen *Meditationen*, in denen er auch die Selbstevidenz der Subjektivität als „Res cogitans“⁵³ festhält, die Existenz Gottes als ebensolche Evidenz einer „unendlichen Substanz“⁵⁴ zu erweisen.⁵⁵ Levinas bezeichnet diese Überlegung als „eine Beziehung, die ‚Idee des Unendlichen‘ heißt.“⁵⁶ Dabei teilt er nicht Descartes' Interpretation dieser Idee als Gottesbeweis, aber er betont dennoch ihr metaphysisches Moment. Im Gegensatz zu allen anderen Ideen, die gegenständliche Sachverhalte vorstellen, kann die Idee des Unendlichen nämlich ihr Gedachtes nie erreichen. Jede andere Idee – auch die Idee der Totalität – besteht in der Hoffnung, ihren Gegenstand angemessen darzustellen.

Die Idee des Unendlichen dagegen besteht im Gedanken der Trennung zwischen Idee und *ideatum*, sofern sie Idee eines endlichen Wesens ist. Zwischen dem Unendlichen und den Ideen eines endlichen Wesens bleibt immer ein Abstand, den die Idee des Unendlichen auszudrücken versucht. Diese Idee meint: „Der Abstand, der *ideatum* und Idee trennt, macht den eigentlichen Inhalt des *ideatum* aus.“⁵⁷ In der Idee des Unendlichen ist dieser Abstand geachtet, statt ihn überwinden und in eine schlüssige Erkenntnis des endlichen Subjekts bannen zu sollen. Vom Unendlichen kann es für uns nur eine Idee geben, sein vermeintliches Sein ist für uns unerreichbar. Die Idee des Unendlichen versucht diese Unerreichbarkeit zu formulieren und so dem metaphysischen Begehren Ausdruck zu verleihen.

Diese Idee ist so zugleich die eines absolut Anderen, dessen Gegenwart nicht als Gegenstand aufgeht, den man gleichermaßen verstehen oder imaginieren könnte. Aus der Perspektive eines allein selbstbewusst Denkenden ist diese Idee ein Wider-

⁵²Vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 30f.

⁵³René Descartes, *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die erste Philosophie: Lateinisch/Deutsch*, hg. v. Gerhart Schmidt (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 2888), Stuttgart 1986, 86.

⁵⁴Vgl. ebd., 121.

⁵⁵Vgl. auch Kapitel 4.2.3.

⁵⁶Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 60.

⁵⁷Ebd., 61.

spruch, der das metaphysische Begehren als aussichtslosen Wahn erscheinen lässt.⁵⁸ Als eine Beziehung zu einem Anderen, das ich nicht kenne und nicht gänzlich kennen kann, ist sie Ausdruck eines Begehrens in dieser Beziehung. Dieses Begehren wird von keinem Gegenstand geweckt, den man sich aneignen in sein Selbstverhältnis integrieren könnte, sondern nur von einem Anderen, das meine Idee von ihm immer schon übertrifft. Die Begegnung mit einem solchen absoluten und für mich immer unendlichen Anderen ist diejenige mit einem anderen Menschen in seinem Angesicht. „Die Weise des Anderen, sich darzustellen, indem er *die Idee des Anderen in mir* überschreitet, nennen wir nun Antlitz.“⁵⁹ Die in der Idee des Unendlichen ausgedrückte Beziehung ist nicht exklusiv auf Gott bezogen, sondern sie ist in all ihrer Unergründlichkeit zunächst eine zwischenmenschliche.

Aus diesem Umstand ist die Idee des Unendlichen zentral für die Ethik, die zunächst das zwischenmenschliche Handeln betrifft. Sie ermöglicht die Ethik als Theorie eines guten Lebens und Handelns, ohne sie auf eine Ontologie notwendigerzwanghafter Verhaltensformen zu reduzieren. Die Begründung der Ethik in einer solchen Ontologie ließe von ihr nur ein Ethos übrig, das die menschliche Freiheit in beständig-lebensfähige und labil-totgeweihte Verhaltensweisen unterteilt. Statt der Idee des Unendlichen ist ein solches Ethos an einer ontologischen Idee eines ewigen Ganzen orientiert, an dem man Anteil nehmen und sich aneignend einfügen muss, um mit dieser Totalität auch sich selbst zu bewahren.⁶⁰ In der Idee des Unendlichen wird dagegen das Begehren formuliert, ein gutes Leben unter anderen Menschen jenseits dieser Totalität zu führen. In der Begegnung und Rede mit Anderen wird die Möglichkeit eines solchen Lebens bezeugt.

3.1.3.2 Lücken in der Totalität der Verantwortung

Wie erwähnt wird die Idee des Unendlichen von Jonas so nicht formuliert. Und doch ist sie für seine Verantwortungsethik kein gleichgültiger Fremdkörper, der an der argumentativen und praktischen Geschlossenheit eines Prinzips Verantwortung abprallen müsste. Obwohl Jonas die Verantwortung an einem Bild des Daseins als abgeschlossenem und ewigen Ganzen ausrichtet, deutet er auch Unstimmigkeiten dieser Vorstellung eines ewigen Grundverhältnisses der Ethik an.

⁵⁸Vgl. ebd., 62; Emmanuel Lévinas, *Der Tod und die Zeit*, übers. v. Astrid Nettleing u. Ulrike Wasel, in: Peter Engelmann (Hg.), *Gott, der Tod und die Zeit* (Edition Passagen 43), Wien 1996, 17–129, hier 128.

⁵⁹Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 63.

⁶⁰Vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 91–98. Außerdem Kapitel 2.6. Diese Bewahrung einer ethischen Totalität, in der ein wenigstens drohender Zerfall unterstellt wird, nimmt nur zu leicht „etwas Gewalttätiges und Repressives an“: Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, hg. v. Thomas Schröder (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1983), 1. Aufl., [Nachdr.], Berlin 2010, 32; vgl. Judith Butler, *Kritik der ethischen Gewalt: Adorno-Vorlesungen 2002*, Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main, übers. v. Reiner Ansén u. Michael Adrian (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1792), 4. Aufl., Frankfurt am Main 2014, 9–17.

Diese scheinen etwa am Ende des *Prinzip Verantwortung* auf, wo Jonas versucht, nach seiner ausufernden Polemik gegen Blochs *Prinzip Hoffnung* doch wieder die unleugbare Relevanz der Hoffnung auch für die Verantwortung festzuhalten – nicht unbedingt ein leichtes Unterfangen, nachdem er diese emotionale Haltung recht harsch zusammen mit einem vermeintlich naiven wie gefährlichen Utopismus diskreditiert hat. Komplementär dazu greift er erneut die Furcht als wesentliches Moment der Verantwortung auf, die er anfangs bereits in seiner „Heuristik der Furcht“⁶¹ hervorgehoben hatte. Anfangs war diese deutlich negativ orientiert, d.h. gegen technologische Entwicklungen mit potentiell katastrophalem Risiko, was als Verhaltensweisen eher vorsichtig hemmende Modi des Unterlassens und der Zurückhaltung nahelegte. Dem entgegen versucht Jonas am Ende seines Buches die Furcht als eine aktivierende Emotion zu beschreiben. „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.“⁶² Diese begrifflichen ‚Ausweichmanöver‘ rund um Furcht und Hoffnung gerade an der Stelle, an der ein eindeutiges Abschlusswort zu erwarten wäre, bezeugen eine konzeptuell unerwartete diskursive Offenheit.

Ohne abstreiten zu wollen, dass verantwortliches Handeln gleichermaßen vorsichtige Impulse der Furcht und vielversprechende Zuversicht der Hoffnung berücksichtigen muss, so eröffnen die letzten Seiten des *Prinzips Verantwortung* zu diesem Verhältnis eine Spannung, die die vermeintlich immer wieder ererbte und als Ganze zu vererbende „Integrität des ‚Ebenbildes‘“⁶³ strapaziert. Jonas spricht diese Spannung an, indem er diese Integrität etwas widersprüchlich „als das *Offensein* für den immer ungeheuerlichen und zu Demut stimmenden *Anspruch* an seinen immer unzulänglichen Träger“⁶⁴ bezeichnet. Einerseits ist damit wohl die Forderung der Erhaltung des lebendigen Seins als Ganzen gemeint, die für jedes Individuum natürlich eine Überforderung darstellt, welche aber durch die verantwortungsvolle Fortführung der „Fortpflanzungsordnung“⁶⁵ objektiv überwunden werden könne.⁶⁶ Andererseits werden in dieser Formulierung Anklänge an eine Offenheit für Ansprüche laut, die sich nur in Begegnung und Rede mit Anderen ergibt. So verstanden formulieren die spannungsreichen Abschlussworte des *Prinzip Verantwortung* einen Anklang an die Idee des Unendlichen, aufgrund dessen auch die umfassendere Konfrontation mit dieser Idee plausibel wird.

Dasselbe gilt auch für Jonas' Erläuterung zur „Prävalenz der ‚Sache‘“⁶⁷ in der Ethik, wo er auf eine untilgbare Spannung ethischer Theorie hinweist: „Das Geheimnis

⁶¹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 65. Vgl. Kapitel 2.1.3.

⁶²Ebd., 418.

⁶³Ebd., 420.

⁶⁴Ebd.

⁶⁵Ebd., 260.

⁶⁶Vgl. Kapitel 2.5.

⁶⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 166.

oder die Paradoxie der Moral ist, daß das Selbst über der Sache vergessen werden muß, um ein höheres Selbst [...] werden zu lassen. [...] Der gute Mensch ist nicht der, der sich gut gemacht hat, sondern der, der das Gute um seinetwillen getan hat. Das Gute aber ist die Sache in der Welt, ja die Sache der Welt. Moralität kann nie sich selber zum Ziel haben.“⁶⁸ Dieser Hinweis auf die „Paradoxie der Moral“ konterkariert die Vorstellung der Verantwortung als abgeschlossenes und ewiges Urbild der Ethik, in welches man sich selbstbestimmt einzufügen hat. Wie die Normativität moralischer Forderungen generell, so kann auch Verantwortung nicht als einheitliches und allumfassendes ontologisches Grundprinzip verstanden werden, ohne diese Paradoxie zu unterschlagen. Die Forderung, dieses Ungenügen eines bloßen Selbstbezugs in ethischen Fragen wach zu halten, drückt sich in der Idee des Unendlichen aus. Jonas' Erläuterungen zur „Prävalenz der ‚Sache‘“⁶⁹, welche sich mit Levinas als Vorrang der Anderen benennen lässt, können somit im Sinne der Idee des Unendlichen verstanden werden.

3.1.3.3 Schicksal oder Zusatz

Die vorgeschlagene Differenzierung zwischen Totalität und Unendlichem lässt sich anhand einer der prägenden Ausgangsprobleme von Jonas' Verantwortungsethik verdeutlichen. Das Prinzip der Verantwortung ist laut Jonas ein notwendiger Zusatz bisheriger Ethik, da die Macht der Menschheit in der Moderne gänzlich neue Probleme hervorrufe, für die die klassischen Ansätze der Ethik keine Lösungen bereithalten. Es stellt sich die Frage, in welchem Sinne dieser Zusatz zu verstehen wäre.

In Kapitel 2.1.1 wurde versucht dieses Grundproblem durch die Metapher des Rahmens zu verdeutlichen. Während klassische Ethik sich innerhalb dieses vermeintlichen Rahmens menschlicher Existenz abspiele, der unveränderbar erscheint, müsse die Verantwortungsethik auch die Bewahrung dieses Rahmens selbst besorgen. Die neue Macht, den Rahmen zu sprengen oder zu verformen bringt laut Jonas die schicksalhafte Verantwortung mit sich, den Rahmen bewahren zu müssen. Ginge er aus den Fugen, so drohen katastrophale Folgen, deren Ausmaß kaum absehbar ist. Jonas beantwortet seine Grundlagenfragen für die neue Ethik allesamt mit Handlungsprinzipien, die die Integrität eines solchen Rahmens zu bewahren helfen sollen.⁷⁰ Im weiteren Verlauf der Argumentation hat sich gezeigt, dass dieser Rahmen gewissermaßen schon selbst ein Teil des durch ihn umschlossenen Bildes zu sein scheint, indem er nämlich als Fortpflanzungsordnung und *ordo entis* das menschliche Urbild der Verantwortung in ein sinnvolles Ganzes integriert.⁷¹ Die

⁶⁸Ebd., 166f.

⁶⁹Ebd., 166.

⁷⁰Vgl. Kapitel 2.1.3 bis 2.1.6.

⁷¹Vgl. Kapitel 2.5.

Ethik der Verantwortung ist gemäß diesem Verständnis ein notwendiges Schicksal, welches durch die Bedrohung dieser ontologischen Totalität als scheinbar einzige Möglichkeit menschlicher und kreatürlich-lebendiger Selbsterhaltung über die Menschheit kommt. Diese ontologische Selbstbedrohung ‚des Menschen‘ ist es, die „der Ethik eine neue, nie zuvor erträumte Dimension der Verantwortung aufzwingt.“⁷²

Dem entgegen ließe sich diese Bedrohung nicht primär als zwingendes Schicksal, sondern als ein ethischer Zusatz verstehen, der neue Ansprüche und mögliche Antworten im Sinne eines guten Lebens formuliert. Ein solches Verständnis als etwas „Hinzutretende[s]“⁷³ impliziert nicht primär Zwang, der durch kluge Entscheidungen zu mildern oder zu umgehen wäre, sondern einen Anspruch an die eigene Freiheit, diese sinnvoll zu nutzen. Die Ansprüche der Verantwortung treten nach diesem Verständnis an uns Menschen heran, wie die Ansprüche unserer Mitmenschen auch, nämlich als gewissermaßen ungebetene Gäste, die man freigebig empfangen, aber auch ‚im Regen stehen lassen‘ und abweisen kann. Den Unterschied zwischen diesen Handlungsmöglichkeiten machen nicht primär bereits im Voraus absehbare notwendige Konsequenzen, die man bereit sein kann zu tragen, sondern gleichsam die Etablierung von entweder Freund- oder Feindschaft mit diesem Anderen, das ungefragt an uns herantritt. Ein solches Verständnis der Ethik, das die neuen Ansprüche seitens der bedrohten lebendigen Natur als Zusätze vernimmt, die Antworten erfordern, wäre im Sinne der Idee des Unendlichen. Eine solche Ethik müsste nicht nur neue Probleme für die Bewahrung alter Selbstverständlichkeiten formulieren, sondern wäre offen für neue Möglichkeiten des Zusammenlebens mit der Natur.⁷⁴

Eine solche Ethik würde sich nicht der Bewahrung eines Rahmens widmen, sondern versuchen, die offenen Grenzen ihres Horizonts offenzuhalten gleich einer Tür, durch die Gäste kommen und gehen können. In der Bewahrung dieser Offenheit ist es denkbar, dass die heutigen Probleme und Ansprüche sich vielleicht einmal als ‚alter Hut‘ herausstellen können, den ein verabschiedeter Gast zurückließ. Wird diese offene Flexibilität im althergebrachten Rahmen der Ethik aber zwecks einer Verfestigung des Rahmens aufgegeben, so wird die vermeintliche Unausweichlichkeit der neuen Bedrohungen erst selbstmächtig festgehalten und als voraussehbares Schicksal zementiert. Die folgenden Kapitel beleuchten kritisch einige Ecken dieses verfestigten Rahmens ontologischer Verantwortungsethik, um statt seiner Verfestigung eine verantwortungsethische Öffnung zu motivieren.

⁷²Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 31.

⁷³Adorno, *Negative Dialektik*, 224.

⁷⁴Vgl. in diesem Sinne Kapitel 4.4 und 4.5.

3.2 Die Ohnmacht der Allverantwortung vor ihrer eigenen Allmacht

In der kritischen Betrachtung von Jonas' phänomenologischer Verantwortungskonzeption ist insbesondere der Aspekt der Macht interessant. Um einem Subjekt Verantwortung für ein Objekt zuschreiben zu können, muss das Subjekt laut Jonas Macht über das Objekt haben. Macht ist die „Wurzel des Soll der Verantwortung“⁷⁵, und zwar menschliche Macht, in der „sich Kausalgewalt mit Wissen und Freiheit verbindet“⁷⁶. Diese Verknüpfung drückt den Gedanken aus, dass Menschen – im Gegensatz zu anderen Lebewesen, die ‚Macht‘ ausüben – eben ‚wissen, was sie tun‘, oder es zumindest wissen können.

Betrachten wir das herausgestellte ‚Urbild der Verantwortung‘⁷⁷ unter dieser Prämisse, erscheint die Macht der Eltern als das Vermögen, über Wohlergehen und Leiden, letztlich über Leben und Tod des Kindes verfügen zu können. Insofern sie menschliche Macht ist, wird sie aber nicht einfach ‚automatisch‘ oder ‚instinktiv‘ ausgeübt: einerseits ‚geschieht‘ verantwortliche Sorge nicht einfach, sondern sie wird frei gewählt; andererseits erwachsen auch ihre Mittel nicht einfach aus Instinkten, sondern werden wissend eingesetzt, angefangen beim ersten Kontakt zwischen dem Neugeborenen und der Mutter. Bereits dieser wird bestimmt durch ‚professionelle‘ Einschätzungen (z.B. zu seinem optimalen Zeitpunkt), medizinische Notwendigkeiten (z.B. Notbehandlung auf einer ‚Frühchen-Station‘), kulturelle Vorstellungen bezüglich der angemessenen Umstände, usw.⁷⁸

Der für die Geltung von Verantwortung wesentliche Punkt ist nicht ein bloßes Wissen um geeignete Mittel, sondern die Macht selbst. Menschen können zwar wissen, dass eine bestimmte Kinderkrankheit einen tödlichen Verlauf haben wird. Falls aber kein Heilmittel zur Verfügung steht, d.h. falls die Heilung nicht in der Macht der ‚Verantwortlichen‘ liegt, so wären sie auch nicht verantwortlich zu ma-

⁷⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 251.

⁷⁶Ebd.

⁷⁷Vgl. Abschnitt 2.5.4.

⁷⁸Vgl. Friedrich von Zglinicki, *Geburt: eine Kulturgeschichte in Bildern*, Braunschweig 1983; Hilary Marland / Anne Marie Rafferty (Hg.), *Midwives, society, and childbirth: debates and controversies in the modern period* (Studies in the social history of medicine), London, New York 1997; Jürgen Schlumbohm u.a. (Hg.), *Rituale der Geburt: eine Kulturgeschichte* (Beck'sche Reihe 1280), München 1998; Hans-Christoph Seidel, *Eine neue „Kultur des Gebärens“: die Medikalisierung von Geburt im 18. und 19. Jahrhundert in Deutschland*, Stuttgart 1998; Eva Labouvie, *Andere Umstände: eine Kulturgeschichte der Geburt*, Köln 1998; Eva Labouvie, *Beistand in Kindsnöten: Hebammen und weibliche Kultur auf dem Land (1550-1910)* (Reihe „Geschichte und Geschlechter“ Bd. 29), Frankfurt/Main, New York 1999; Beatrix Spitzer, *Der zweite Rosengarten: eine Geschichte der Geburt*, Hannover 1999; Angelika Dierichs, *Von der Götter Geburt und der Frauen Niederkunft* (Kulturgeschichte der antiken Welt Bd. 82), Mainz am Rhein 2002; Christine Mändle / Sonja Opitz-Kreuter (Hg.), *Das Hebammenbuch: Lehrbuch der praktischen Geburtshilfe*, 6. Aufl., Stuttgart 2020; Olivia Mitscherlich-Schönherr / Reiner Anselm (Hg.), *Gelungende Geburt: Interdisziplinäre Erkundungen in umstrittenen Terrains* (Grenzgänge 2), Boston 2021.

chen. Dies legt zumindest Jonas' Gedanke von Macht als „Wurzel des Soll der Verantwortung“⁷⁹ plausibel nahe.

In den folgenden Kapiteln wird gezeigt, dass diese Plausibilität sich nicht auf die Sphären der Politik in menschlichen Gesellschaften (3.2.1) erstreckt. Auf dieser Ebene führt die Fokussierung auf Macht im Sinne subjektiver Souveränität und zugehöriger Verantwortung als ebenso souveräner Selbstermächtigung dazu, dass kollektive Verantwortung und Macht als eigene Phänomene übersehen werden. Verantwortung erscheint aus Jonas' subjekt-zentrierter Perspektive nicht als Mitbestimmung der Menschen in ihren politischen Gemeinschaften und der Menschheit, sondern als notwendig diktatorische Befehlsgewalt einzelner ‚Staatsmänner‘. Das Kapitel 3.2.2 stellt diese politische Gewalt als Vervollkommnung der technologischen Macht dar, die laut Jonas Verantwortung notwendig macht. Abschließend wird diese technokratische Macht von einem pluralistischen Verständnis politischer Macht abgegrenzt, wobei die ethische Unzulänglichkeit der ersteren besonders deutlich wird (3.2.3).

3.2.1 Macht und Ohnmacht der Politik

Geht man mit Jonas über das augenscheinliche Beispiel des Einzelnen hinaus, so wandelt sich das Verhältnis von Macht und Verantwortung. Jenseits der konkreten Situation zwischen einem Einzelsubjekt und dessen Verantwortungsobjekt liegt die Verantwortung für das kollektive Menschsein im je eigenen Gemeinwesen. Jonas diskutiert diese politische Verantwortung ausschließlich anhand des paradigmatischen Beispiels ‚des Politikers‘.⁸⁰ Nicht jede*r ist laut Jonas ein solcher ‚Politiker‘, sondern politische Verantwortung sei „die des herausgehobenen Einzigen.“⁸¹ Ein solcher ‚Staatsmann‘ ist nicht für ein einzelnes Kind verantwortlich, sondern für die *res publica*, d.h. gewissermaßen für die staatliche Gesamtheit seiner Mitbürger*innen.⁸²

3.2.1.1 Staatsmännische Verantwortungen

Zu diesen Mitbürger*innen zählen auch neugeborene Kinder, die – wie im eingangs genannten Beispiel – an einer tödlichen Kinderkrankheit leiden können. Dabei lassen sich zwei Fälle unterscheiden: a) Existiert per se kein Heilmittel für diese Krankheit, fehlt also die Macht über sie gänzlich, so ist auch ‚der Politiker‘ nicht verantwortlich für den Tod erkrankter Kinder. b) Existiert allerdings ein Heilmittel, dass nur nicht für Eltern, Mediziner*innen und andere Verantwortliche verfügbar ist, sieht der Fall anders aus. Prinzipiell lässt sich nun sagen, dass es durchaus

⁷⁹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 251.

⁸⁰Vgl. Kapitel 2.6.3.

⁸¹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 192f.

⁸²Vgl. ebd., 190.

in der Macht ‚des Politikers‘ läge, das existente Heilmittel so verfügbar zu machen, dass den erkrankten Kindern geholfen werden könnte. Damit ist dieser letztlich auch für den Tod der erkrankten Kinder verantwortlich.

Der beschriebene Umstand kann mit zahlreichen Beispielen zur Verteilung von Gütern erweitert werden, von ökonomischen oder logistischen Unverfügbarkeiten von Medikamenten, Grundnahrungsmitteln oder auch individuellen Freiräumen, bis zu diskriminatorischen Ausschlüssen bestimmter Bevölkerungsgruppen von höherer Gesundheitsversorgung oder anderen gemeinschaftlichen Institutionen.⁸³ Immer wandert mit der Möglichkeit zum Eingreifen – d.h. der Macht – auch die Verantwortung von den einzelnen Subjekten in einer konkreten Situation zu den politisch Verantwortlichen, die mit einer Veränderung der Umstände die Situation verhindern könnten.

3.2.1.2 Individuelle Mitverantwortung Einzelner

So plausibel die Verantwortungskonzentration in Jonas' Politikverständnis erscheint, so absurd wäre allerdings die Folgerung, dass Verantwortung sich in einer solchen Übertragung einfach abgeben ließe. Auch wenn bestimmte politische Akteure letztlich dafür verantwortlich sind, dass z.B. eine bestimmte Krankheit für manche unheilbar ist, so bleiben die konkret eingebundenen Personen, z.B. Eltern und Mediziner*innen doch mitverantwortlich. Zwar liegt es weder in ihrer Macht, die Krankheit einfach zu heilen, noch die allgemeinere Ungleichbehandlung eigenmächtig zu ändern. Aber sich als gänzlich machtlos einzuschätzen, wäre nur unter vollendeten, politisch-totalitären Verhältnissen legitim.⁸⁴ Solange diese nicht gegeben sind, bleibt den Einzelnen wenigstens die Macht politischer Einflussnahme.⁸⁵ Diese zu leugnen bedeutet, sie zu ihrer eigenen Abschaffung zu nutzen.⁸⁶ Über die politische Einflussnahme informeller Art hinaus besteht z.B. in Demokratien theoretisch für jede:n ein allgemeines Wahlrecht, und damit die konstitutionelle Möglichkeit, die Regierung mitzubestimmen oder auch selbst in

⁸³Vgl. Tom L. Beauchamp / James F. Childress, *Principles of biomedical ethics*, 7th ed., New York 2013, 249–301; Serena Olsaretti (Hg.), *The Oxford handbook of distributive justice* (Oxford handbooks), Oxford, New York 2018; Dennis Hindenburg, *Vom Urzustand zum Gesellschaftsvertrag: eine Theorie der sozialen Gerechtigkeit*, München 2022, 196–230.

⁸⁴Und selbst diese Situation belässt noch die Möglichkeit des widerständigen Entzugs. Vgl. Hannah Arendt, *Personal Responsibility Under Dictatorship*, in: *Responsibility and Judgment*, Reprint, New York 2005, 17–48, hier 45ff.

⁸⁵Oder auch die Macht illegalen Eingriffs, wie anhand des weit verbreitetem Schulbeispiels des ‚Heinz-Dilemmas‘ deutlich wird. Vgl. Lawrence Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1232), 2. Aufl., Frankfurt am Main 1997, 495.

⁸⁶Die Leugnung ist auch nicht dasselbe wie Enthaltung, die das eigene Machtpotential durchaus anerkennen kann, ohne es im konkreten Fall zu verwirklichen.

die Reihe ‚der Politiker*innen‘ einzutreten und aktiv an der politischen Änderung der Lebensverhältnisse mitzugestalten.⁸⁷

Es ergibt sich damit, dass in unserem Beispiel zwar die Machtverhältnisse zwischen ‚Politiker*innen‘ und ‚regierten‘ Einzelnen einigermaßen geklärt sind, die Verantwortungsverhältnisse aber nicht im selben Maße. Zwar kommt den Einzelnen keine Macht i.S. einer direkten, evtl. gewaltbereiten Intervention zu, aber doch bleibt auch ihnen unter nicht-totalitären Verhältnissen ein Machtpotential, mit dem sie als Mit-Verantwortliche in einer gemeinsamen Welt in der Pflicht bleiben.⁸⁸ Diese Mit-Verantwortung ist nun aber keine solitäre, welche jemand auf sich allein gestellt ausüben könnte, sondern sie ist als politische immer von Anderen und deren Mitwirkung abhängig.⁸⁹ Mit ihr herrscht ein Netz von Verantwortlichkeiten, in das auch ‚der Politiker‘ mit eingebunden bleibt.

3.2.1.3 Politische Macht in Ko-Abhängigkeiten

Diese zwischenmenschliche ‚Komplexion‘ der Macht zeigt sich noch deutlicher, sofern man sich entscheidet, von seinem passiven Wahlrecht Gebrauch zu machen: Niemand kann allein ‚die Macht ergreifen‘, sondern die Wahl in eine Machtposition wird von unzähligen Mitmenschen getroffen. Um eine Machtposition in einer (staatlichen) Gemeinschaft zu erlangen, benötigt man die Unterstützung eines großen Teils seiner Mitmenschen; insofern muss man diese zunächst für sich gewinnen.⁹⁰ Die Erlangung einer politischen Machtposition läuft also innerhalb eines interpersonellen Beziehungsgefüges ab, in dem man von vielen Anderen abhängig ist.

Diese umfassende Ko-Abhängigkeit zwischen ‚Politikern‘ und ‚Regierten‘ führt letztlich dazu, dass auch die Machtverhältnisse verschwimmen. Sogar unter einer totalitären Führerideologie wäre ‚der Souverän‘, der nach Carl Schmitts politischer Theologie dadurch definiert wird, dass er „über den Ausnahmezustand entscheidet“⁹¹, im auf Dauer unabwendbaren ‚Normalzustand‘ wieder von denen abhängig,

⁸⁷Vgl. Michael Krennerich, *Free and fair elections? Standards, curiosities, manipulations*, Bonn 2021, 36–82.

⁸⁸Vgl. Karl-Otto Apel / Holger Burckhart (Hg.), *Prinzip Mitverantwortung: Grundlage für Ethik und Pädagogik*, Würzburg 2001. Diese Form der politischen Verantwortung schneidet sich zudem mit Jonas' Fürsorge-Verantwortung für das Leben eigener Kinder: diese sind oder werden ebenso Mitmenschen in dieser gemeinsamen Welt, von deren Umstände sie als weitgehend Unwissende weitaus mehr abhängig sind, als erwachsene – d.h. mit vergleichsweise mehr Erfahrung und in verlässlicherem Urteilsvermögen geübte – Verantwortungsträger*innen.

⁸⁹Vgl. Arendt, *Personal Responsibility Under Dictatorship*, 46f.

⁹⁰Ob diese Gewinne durch Charisma, ‚Bestechungsangebote‘ an ein bestimmtes Klientel, Gewaltdrohung o.a. stattfindet, ist auf dieser Abstraktionsebene gleichgültig; alle diese Mittel dienen dem Gewinn der Unterstützung einer ausreichenden Wähler*innen-Menge.

⁹¹Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 10. Aufl., Berlin 2015, 13.

über die ‚er‘ regiert. Eine diesem Umstand entgegenwirkende, totalitäre ‚Normalisierung‘ des Ausnahme- und Kriegszustands dient eben dem Zweck das zwischenmenschliche Netz von Beziehungen auszuhebeln und zu ersticken. Dies erfordert aber permanente Arbeit und andauernden Kampf und Anspannung, sowohl seitens des Souveräns wie seitens der Beherrschten. Bröckelt tyrannische oder auch totalitäre Herrschaft, so wuchern die politischen Freiheitsbewegungen sogleich wie wilde Kräuter, um der mühsam verpflanzten Herrschaftskultur die Nährstoffe streitig zu machen.⁹²

Entgegen Jonas' paradigmatischer Identifizierung von politischer Macht und Verantwortung mit ‚dem Politiker‘, stellen sich die Verhältnisse weit komplexer dar. Politischen Herrschaftsakteuren steht zwar oft – und in technisch hochgerüsteten Staaten umso mehr –⁹³ die Macht zur Verfügung, große Teile der Bevölkerung mit polizeilicher oder militärischer Gewalt zur Kooperation zu zwingen, oder sie mit informationstechnischem Wissen effektiv zu regulieren, aber letztlich steht und fällt ihre Machtposition mit der Unterstützung großer Teile ihrer ‚untergebenen‘ Mitmenschen. Ist diese entzogen, so genügt ein kurzer Moment technokratischer Schwäche, um die Herrschenden auszutauschen, oder die Herrschaftsverhältnisse abzuwandeln.⁹⁴ In den Amtszeiten demokratisch gewählter Entscheidungsträger*innen wird diese Abhängigkeit der Herrschaft von den Beherrschten institutionell expliziert; der Abruf steht immer schon in absehbarer Zeit des nächsten Wahltermins bevor. Die Macht ‚des Staatsmanns‘ – auch des diktatorischen – wird zur Ohnmacht, sobald sie der Gefahr begegnet, allein allen anderen gegenüberzustehen, statt viele hinter sich zu wissen.

Von der Seite der Beherrschten her betrachtet, hat sich gezeigt, dass die scheinbare Ohnmacht letztlich keine ist. Selbst ohne materielle Herrschafts- und Gewaltmittel bleiben verschiedene politische Einflussmöglichkeiten, die im Charakter zwischenmenschlicher Beziehungen selbst begründet liegen. Wo kein aktives oder passives Wahlrecht zu Verfügung steht, da bleiben das Engagement in Verbänden, Vereinen, oppositionellen Gruppen etc. Theoretisch ist die aktive Mitwirkung an vielfältigen politischen Praktiken denkbar, ‚sogar‘ an einem revolutionären, gänzlichen Umsturz der Herrschaftsverhältnisse. In potentieller Hinsicht hat jede*r Einzelne die Macht, die Gesamtheit der politischen Verhältnisse selbst zu verändern. Solche persönlichen ‚Allmachtsfantasien‘ zeigen sich in verschiedener Couleur und werden seit den Anfängen der politischen Philosophie mit Platons Idee, dass die „Philosophen Könige werden“⁹⁵, häufig als wesentlicher Aspekt politischen Handelns

⁹²Vgl. in diesem Sinne das Schlusswort in Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Frauensteiner Kreis E-Books), Frankfurt (Main) 2009, 1174.

⁹³Vgl. Thomas Mergel, *Staat und Staatlichkeit in der europäischen Moderne* (utb Geschichte 5829), Göttingen 2022, 13–18, 197–221.

⁹⁴Vgl. die treffende Erläuterung hierzu in Harari, *Homo Deus*, 184–190.

⁹⁵Platon, *Politeia (Der Staat)*, hg. v. Gunther Eigler, übers. v. Friedrich Schleiermacher (Werke in acht Bänden: griechisch und deutsch 4), Darmstadt 2011, 473c.

missverstanden. Mit Arendt kann man aber festhalten, dass ein solches Politikverständnis, in dem politische Macht auf die Entscheidungen eines Einzelnen reduziert wird, eher einer Vorstellung des Herstellens von Gegenständen entspricht als der Erfahrung politischen Handelns.⁹⁶ Faktisch hängt politische Macht eben von der Mitwirkung der Mitmenschen ab. Selbst der ‚beste‘ und ‚weiseste‘ Anwärter auf Thron oder War Room braucht weitreichende Unterstützung; jede Machtvision eines Einzelnen schmilzt zu bloßer Ohnmacht zusammen, wenn sie gegen eine Mehrzahl politischer Entscheidungsträger und der Mitmenschen verwirklicht werden soll. In dieser Situation bleibt nur ein Wechsel der Machtverhältnisse, oder aber eine tyrannische Durchsetzung mit Gewalt, die in dieser Hinsicht eben ein Ausdruck von Ohnmacht ist.⁹⁷

3.2.2 Menschliche Macht und Verantwortung

Jonas beginnt seine Problemanalyse nicht bei solchen Aporien politischer Macht. Vielmehr ist es die technische Macht der Menschheit, die er primär problematisiert. Technische Macht ist ganz allgemein die Fähigkeit, bestimmte Zwecke durch vorhandene Mittel zu erreichen. Sie ist ein instrumentelles Vermögen, vorgegebene Ziele zu erreichen. So stellt etwa der Besitz eines Messers das Machtmittel zur Verfügung, Nahrung zum Zweck der Aufnahme bedarfsgerecht zu zerkleinern. Heutzutage sind Computer Machtmittel, um komplexe Zwecke schnell und exakt erreichen zu können, etwa nicht-analytische mathematische Berechnungen oder schlicht die eigene Steuererklärung.

3.2.2.1 Technik als übermenschliche Macht

Das paradigmatische Beispiel für technische Macht ist aber das Feuer, das der mythische Prometheus für die Menschen gegen den Willen der Götter stiehlt, um Selbständigkeit der Menschen gegenüber den anderen Geschöpfen zu vervollkommen.⁹⁸ Diese lodernde Metapher greift auch Jonas auf, wenn er vom „endgültig entfesselte[n] Prometheus“⁹⁹ spricht und damit die scheinbar neue Problematik der modernen Technologie erhellen will. Das Feuer ist die wohl bekannteste Metapher für die technische Macht des Menschen:¹⁰⁰ Es ist einerseits ein offensichtlich

⁹⁶Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 18. Aufl., München, Berlin 2016, 281–289.

⁹⁷Entsprechend kennzeichnet Arendt mit Montesquieu die Tyrannis als Gewaltherrschaft, die durch wechselseitige Ohnmacht zwischen Beherrschten und auch den Herrschenden gekennzeichnet ist, vgl. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 1168; Arendt, *Vita activa*, 256.

⁹⁸Vgl. Gustav Schwab, *Sagen des klassischen Altertums*, Berlin, Darmstadt, Wien 1960, 8.

⁹⁹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 15.

¹⁰⁰Vgl. James George Frazer, *Myths of the origin of fire: an essay*, Reprint, London 1930; Claude Lévi-Strauss, *Das Rohe und das Gekochte* (Mythologica 1), 1. Aufl., 6. [Nachdr.], Frankfurt am Main 2000.

hilfreiches Mittel zur Befriedigung von menschlichen Grundbedürfnissen wie Nahrungssicherheit und Schutz, und andererseits lässt es sich als Machtmittel selbst zur Schau stellen. Diese Präsentation ist selbst ein Beweis der eigenen Macht über das Feuer, das sich ohne Einhegung und Begrenzung in zerstörerischer Weise fortpflanzen kann. Dazu bildet es ein wesentliches Element in der weiteren technischen Entwicklung, von der Behandlung von Steinen über die Verarbeitung von Metallen bis zum Verbrennungsmotor.¹⁰¹

Außerdem bringt es wortwörtlich ‚Licht in die Dunkelheit‘, und berührt damit über die Beschreibung von Objekten als praktischen Mitteln hinaus die Sphäre der Erkenntnis. Erkenntnis und Wissen sind mindestens seit der Antike symbolisiert durch das Licht entgegen der Dunkelheit,¹⁰² und das Feuer ist das Mittel, um sich des Erkennens eigenmächtig versichern zu können. Es ist selbst kein schlichtes Objekt, das man einfach besitzen oder aufbewahren kann, sondern es ist als Machtmittel immer schon Ausdruck eines Wissens: modern-alltäglich, es schadlos zu nutzen;¹⁰³ evolutionär, es zu hegen und weiterzutragen, und letztlich auch zu erzeugen. In der Feuer-Metapher wird deutlich, dass Machtmittel immer schon mit einem Wissen verwoben sind. Mindestens betrifft dies das Wissen um die wirksame Nutzung, mehr oder weniger indirekt aber auch um die Herstellung der Objekte, die technische Macht verkörpern.¹⁰⁴

3.2.2.2 Technische Instrumente und wissenschaftliche Praxis

Technische Macht zeigt sich also zwar primär in machtvollen Objekten und Instrumenten wie dem Teleskop¹⁰⁵ oder ‚der Bombe‘,¹⁰⁶ ohne das ihnen entsprechende Wissen von Menschen bleiben solche Objekte aber machtlose Artefakte. Unter dem zentralen Aspekt des Wissens zeigt sie sich deshalb als instrumentelles Vermögen der Erkenntnis, als „instrumentelle Vernunft“¹⁰⁷, die auch Jonas in kritischer Absicht analysiert.¹⁰⁸ Das technische Wissen ist Macht in dem Sinne, dass es nicht

¹⁰¹Vgl. Chris Stringer, *The origin of our species*, Epub-Ebook, London 2011; Johan Goudsblom, *Feuer und Zivilisation*, übers. v. Heike Hammer, Elke Korte u. Jan-Peter Kunze, 2. Aufl., Wiesbaden 2016.

¹⁰²Vgl. W. Beierwaltes / C. v. Bormann, *Licht*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: *Hist. Wörterb. Philos.* 13 Bd. 1971-2007 Bd. 5, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007), hier 282.

¹⁰³Ein Kinderreim drückt es aus: ‚Feuer, Wasser, Schere, Licht; sind für kleine Kinder nicht.‘

¹⁰⁴Ohne ein Wissen um die Nutzung von so einfachen Werkzeugen und Machtinstrumenten wie Hammer oder Messer bleiben diese bloß interessante Artefakte, bar aller Nützlichkeit.

¹⁰⁵Vgl. Arendt, *Vita activa*, 331.

¹⁰⁶Vgl. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, 233ff.; ähnlich Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, 365.

¹⁰⁷Vgl. Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, in: Alfred Schmidt (Hg.), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969* (Gesammelte Schriften 6), Frankfurt am Main 1991, 21-186.

¹⁰⁸Vgl. Jonas, *Vom praktischen Gebrauch der Theorie*.

einfach ein Mittel zu jeweils gegebenen Zwecken wäre, sondern es ist das Mittel aller Mittel, die objektive Vermittlung zur technischen Umsetzung beliebiger Zwecke. Von solchen Zwecken weiß es nur insofern, als sie ihm aufgegeben werden. Es erkennt aber solche Zwecke nie als objektive oder allgemein verbindliche. Es kann nur ihm gegebene Zwecke selbst vermitteln, d.h. ihren jeweiligen Zusammenhang und Nutzen in Bezug auf andere Zwecke erkennen oder herstellen. Die Erkenntnis von Zwecken i.S. von Werten bleibt für ein solches Wissen subjektiv beliebig. Es kann weder nach der Güte von etwas unabhängig von seinem Nutzen fragen, noch gibt es letztlich Aufschluss darüber, was etwas ist, sondern nur darüber, wie es funktioniert und sich zu anderen Dingen verhält.

Auch die moderne naturwissenschaftliche Erkenntnis ist ein technisches Wissen, sofern sie praktische Relevanz hat. In ihrem Charakter als empirische Wissenschaft, die als Wahrheitskriterium u.a. das funktionierende und wiederholbare Experiment anführt,¹⁰⁹ ist sie immer schon abhängig von den technischen Instrumenten, die Funktion und Wiederholbarkeit dieses Wahrheitskriteriums garantieren. Naturwissenschaftliches Wissen ist technische Macht, deren Zwecke zwar vordergründig rein theoretisch sind und eine bloße Einsicht darüber gewähren, wie ihre Untersuchungsobjekte beschaffen sind. Aber diese Einsicht ist immer nur summarisches Ergebnis eines technischen Prozesses, eines Experiments, das in seiner Extrapolation immer schon eine technische Anwendung verspricht. Diese Einsicht ist selbst ein technisch hergestelltes, theoretisches Produkt, das dem Experiment als der produzierenden Institution entspricht.

3.2.2.3 Totalität wissenschaftlicher Technologie

Die technische Macht, deren handlungstheoretische Bedingung der Möglichkeit instrumentelles Wissen und die entsprechende ‚Denkweise‘, d.h. die instrumentelle Vernunft ist, wurde laut Jonas' Analyse in der modernen, naturwissenschaftlich gestützten Technologie zu einer ‚Allmacht‘¹¹⁰. Die ‚Allheit‘ bzw. Totalität dieser Macht besteht nicht in einer durchgehend totalen Kontrolle, aber in der umfassenden Möglichkeit der Menschheit, prinzipiell immer und überall technisch eingreifen zu können, um ‚Objekte‘ nach je eigenen Zielvorstellungen zu verändern. Mit Objekten sind damit nicht nur einzelne Dinge gemeint – etwa technische Objekte oder ihre Produkte, wie Stromgeneratoren oder elektrische Energie, Brunnen oder Trinkwasser, Waffen oder ‚öffentliche Ordnung‘. Technisch herstellbare Objekte sind aus der naturwissenschaftlichen Perspektive immer schon Funktionszusammenhänge bzw. Systeme, deren interne und externe gesetzmäßige Zusammenhänge wissenschaftlich festgestellt und technisch hergestellt werden. Wo Stromgeneratoren und Brunnen bereitgestellt werden, könnte man immer auch schon ein um-

¹⁰⁹Vgl. etwa Popper, *Logik der Forschung*, 16–19.

¹¹⁰Vgl. Kapitel 2.6.

fassendes Versorgungsnetz installieren, dessen Sicherheit und Funktionalität mit Waffengewalt verteidigt werden kann. Die Menschheit seit dem 20. Jahrhundert zeichnet aus, dass diese Möglichkeit theoretisch wie praktisch immer möglich wäre: es fehlt weder das Wissen über die funktionalen Zusammenhänge, noch fehlen die Mittel solche Systeme zu installieren.¹¹¹

Und selbst falls einer der Aspekte für ein bestimmtes Projekt aktuell nicht gegeben ist, wie im oben angesprochenen Beispiel einer unheilbaren Krankheit, so ist dieser Mangel für die technologische Vernunft kein prinzipielles Hindernis, sondern ein Problem für weitere Forschung. Es gibt nichts, das für eine rein instrumentelle Vernunft prinzipiell unmöglich wäre. Alles ist möglich – oder besser: alles wird immer schon möglich gemacht worden sein. Das technologische Denken bewegt sich als planendes auch in aktuellen Projekten in einem bestimmten, nämlich ontologisch schöpferischen Modus des Futur II.¹¹² Es interessiert sich genaugenommen nur für aktuelle Gegebenheiten, sofern diese einem herzustellenden Ziel dienen, d.h. ein dem Zweck dienliches Mittel gewesen sein werden. In seiner Zukunftsgewandtheit ist es nie abgeschlossen, wie das All möglicher Machtobjekte nie abgeschlossen ist, sondern prinzipiell offen für bisher Unbekanntes, um dieses in das All erst einzuordnen und seine funktionalen Zusammenhänge festzustellen. Auch alles Unbekannte und Fremde wird unter der Perspektive dieser instrumentellen Vernunft schon erfasst worden sein. In dieser Perspektive verbietet sich eine abergläubische Angst vor unbekanntem Mächten in der Dunkelheit, vielmehr ist diese Sphäre ein unbekannter Horizont des Fortschritts, auf den es wachen Auges zuzugehen gilt, um das Unbekannte zu Gesicht zu bekommen, das bald schon entdeckt, erklärt und nützlich sein wird.

Wissenschaftliche Technologie ist als praktische Vernunftform also im zweifachen Sinne expansiv, räumlich wie zeitlich. Ihre möglichen Objekte liegen überall, sofern ihr nur ein Zweck für deren Nutzung gegeben wird; und ihre Objekte werden solche immer schon gewesen sein, auch wenn sie aktuell noch nicht bekannt sind. Beide Dimensionen bestärken sich gegenseitig: Eine ‚Erschließung‘ unberührter Orte mag zukünftig nützlich sein, wie der wissenschaftlich-technische Fortschritt für Weiterentwicklung auch in hochentwickelten Gebieten sorgt. Dies bezeichnet die der Menschheit eigene technische ‚Allmacht‘, die immer schon alles zum potentiellen Objekt ihrer zielgerichteten Veränderung gehabt haben wird.

Diese totale Möglichkeit technischer Veränderung, prinzipiell überall und zukünftig immer schon, kennzeichnet Jonas mit der Metapher des „endgültig entfessel-

¹¹¹Beides fehlt vielleicht akut an einzelnen Orten, aber nicht prinzipiell; die Mittel sind unter den Menschen nur ungleich verteilt.

¹¹²So gesehen erscheint die Strategie, das eigene Leben und insbesondere abgebrochene Projekte unter diesem Blickwinkel zu betrachten, um ein Hohl-drehen technischen Projekt-denkens zu verhindern, naheliegend: vgl. Harald Welzer, *Nachruf auf mich selbst: die Kultur des Aufhörens*, Frankfurt am Main 2021.

te[n] Prometheus“¹¹³, der letztlich auch die göttlichen Fesseln abgeworfen hat, die die Ausbreitung der technischen Feuersbrunst zurückgehalten hatten. Nach seiner Befreiung trägt er seine ehemaligen Fesseln schmuckvoll am Finger; eine an die göttliche Macht zwar erinnernde, aber sie gleichsam verhöhnende Geste. Begrenzung des technischen Fortschritts durch göttliche Macht ist überwunden, wo alles möglich und machbar ist.

3.2.2.4 Technische oder technologische Macht

Mit der Betonung der Eigendynamik und Reichweite der modernen Technologie gegenüber klassischen Techniken knüpft Jonas an technikphilosophische Ansätze des 20. Jahrhunderts an. Nietzsche hatte einige von deren Grundgedanken bereits aphoristisch formuliert, unter Titeln wie „Reaktionen auf die Maschinen-Kultur“ oder „Prämissen des Maschinen-Zeitalters“¹¹⁴. Ernst Jünger beschreibt die Materialschlachten des Ersten Weltkriegs zwar mit einem schockierenden nationalistischen Heroismus, aber auch unter dem Aspekt der Vorherrschaft menschlicher Kriegstechnik gegenüber der Natur, und entwirft sein anthropologisches Modell des ‚Arbeiters‘ entsprechend dieser Übermacht der maschinellen Technik.¹¹⁵ Heidegger begreift analog die Technik nicht mehr als handwerkliches Mittel zur Herstellung bestimmter Zwecke, wie etwa Aristoteles das Herstellen aus dem technischen Wissen – der *techné* – anhand der Baukunde beschrieben hatte.¹¹⁶ Stattdessen wird Technik als „Ge-stell“¹¹⁷ zu einem ontologisch-erkenntnisbestimmenden Modus des Menschen, einem naturwissenschaftlich berechnenden Entdeckungszusammenhang, der nicht beliebig genutzt werden kann, sondern selbst das Verständnis der Natur als verfügbares Material zu technologischer Verwertung bestimmt.¹¹⁸ Die Menschen haben aus dieser Perspektive nicht einfach technische Möglichkeiten zum Zwecke ihres guten Lebens, sondern die technische Macht bestimmt den Menschen als *homo sapiens faber*,¹¹⁹ letztlich als *animal laborans* an ihrem Fortschritt und gegen den antizipierten Zwang der Natur zu arbeiten.¹²⁰

¹¹³Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 15.

¹¹⁴Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister*, in: Karl Schlechta (Hg.), *Werke in drei Bänden*, Bd. 1 (Digitale Bibliothek Bd. 31), München 1954, 435–1008, hier 965f., 983.

¹¹⁵Vgl. das Vorwort in Ernst Jünger, *In Stahlgewittern, aus dem Tagebuch eines Stoßtruppführers*, 3. Aufl., Berlin 2010; Ernst Jünger, *Der Arbeiter* (Sämtliche Werke Zweite Abteilung, Essays Bd. 8, Essays II), Stuttgart 1981, 159–207.

¹¹⁶Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, hg. v. Ursula Wolf, Reinbek 2006, 1140a.

¹¹⁷Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik (1953)*, in: Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.), *Vorträge und Aufsätze* (Gesamtausgabe. I. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910-1976 Bd. 7), Frankfurt am Main 2000, 5–36, hier 20.

¹¹⁸Vgl. zur Verwandtschaft von Heideggers und Jonas' Betrachtungen zur Technologie: Jakob, *Martin Heidegger und Hans Jonas*.

¹¹⁹Vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 301.

¹²⁰Vgl. das Abschlusskapitel in Arendt, *Vita activa*, 407–415.

Jonas konstatiert nun diesen Überlegungen entsprechend die ‚Allmacht‘ der technologischen Menschheit gegenüber der Natur als die Macht, diese Natur zu gestalten oder auch auszulöschen. Bereits in seiner biologischen Anthropologie beschreibt er den Menschen gegenüber anderen Lebewesen als *homo pictor*, der seine Arbeit und Lebensweise nicht nur tätigt, sondern bildnerisch festhält und darin als Idee festschreibt.¹²¹ Die moderne Technologie steigert diese bildend-feststellende Macht zur gänzlichen Verfügung über die natürliche Lebensgrundlage des menschlichen wie des kreatürlichen Lebens überhaupt. Die ‚totalitäre‘ Vollendung technischer Herrschaft identifiziert Jonas in Blochs Utopiebegriff. Jonas’ Utopiekritik versucht entsprechend zunächst auf ontologischer Ebene die Problematik einer Überbeanspruchung der terrestrischen Natur, und darin die katastrophale Teleonomie der utopisch-technologischen Herrschaft der Menschheit über die Natur aufzuzeigen.¹²²

Das Ausgangsproblem ist also eine ‚Allmacht‘, die Jonas mit dem Begriff der Technologie beschreibt. Diese entfaltet eine eigene Dynamik, die keinem Einzelnen ihrer ‚Nutzer*innen‘ eine freie Wahl über ihre Nutzung erlaubt. Dies stellt einen deutlichen Gegensatz zu ‚klassischer‘ Technik dar. „Da ist denn eine Hauptunterscheidung eben die im Namen ‚Technologie‘ angedeutete, daß moderne Technik ein Unternehmen und ein Prozeß ist, während frühere ein Besitz und ein Zustand war.“¹²³ Vormoderne Technik stellte bloß ein Mittel zum Verfolgen anderweitig vorgegebener Ziele dar. Sofern die technischen Errungenschaften diesen Zwecken genügten, stellte sich so etwas wie ein „statisches Gleichgewicht von anerkannten Zwecken und geeigneten Mitteln [ein ...] War ein solches Verhältnis einmal hergestellt, so blieb es für lange Zeiten ein nicht weiter herausgefordertes Optimum technischer Kompetenz.“¹²⁴ Klassische Techniken unterlagen auch keiner beständigen und optimierenden Fortentwicklung: „[S]elbst in den Zeiten kräftiger Blüte gab es keine proklamierte *Idee* einer Zukunft *beständigen Fortschritts* in den Künsten; und wichtiger noch: niemals eine vorsätzliche *Methode*, ihn herbeizuführen – wie Forschung, Experiment, risikowilliges Ausprobieren unorthodoxer Pfade, weitreichender Austausch von Informationen darüber usw.“¹²⁵

Ganz anders sieht dies im Fall moderner Technologie aus. Deren Zwecke sind oft genug nicht mehr fest vorgegebene, mit deren Erreichen das gesellschaftliche Bedürfnis gestillt und die technische Entwicklung folglich angehalten wäre. Vielmehr

¹²¹Vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 277–303. Dieser Aspekt wird uns in Kapitel 3.5 noch ausführlich beschäftigen.

¹²²Vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 335–414. Dazu Kapitel 3.6.

¹²³Hans Jonas, *Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist*, in: Dietrich Böhler / Bernadette Herrmann (Hg.), *Das Prinzip Verantwortung – Zweiter Teilband: Tragweite und Aktualität einer Zukunftsethik* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/2), Freiburg, Berlin, Wien 2017, 129–158, hier 131.

¹²⁴Ebd., 131f.

¹²⁵Ebd., 133f.

„verflüssigen“¹²⁶ sich die Zwecke. „Bloßer ‚Anlaß‘ wird zur zwingenden Ursache bei jedem größeren oder ‚wichtigen‘ Schritt“¹²⁷. Der Zweck technischer Neuerungen ist nicht positiv, sondern negativ vorantreibend formuliert: Wenn diese oder jene Weiterentwicklung ausbleiben würde, könnten noch ganz andere Entwicklungen verpasst werden. Wo kein genaues Ziel verfolgt wird außer Fortschritt, da wird auch bei keinem solchen Halt gemacht. Die bloße Möglichkeit einer Weiterentwicklung und Verbesserung zeigt sich als Notwendigkeit, diese auch herbeizuführen. Immerhin wird damit etwas ‚besser‘, nämlich besser als die jeweilige technische Errungenschaft, von der die Entwicklung ausgeht. Die Entwicklung schreitet nicht nach einem vorgegebenen Zweck-Mittel-Verhältnis voran, sondern „dialektisch zirkulär“¹²⁸.

Die formale Besonderheit der modernen Technologie besteht entsprechend darin, dass *Fortschritt* „ein in ihr selbst gelegener Antrieb [ist], der über unseren Willen hinweg (obwohl meist im Bunde mit ihm) sich in der formalen Automatik ihres Modus operandi und dessen Widerspiel mit der nutznießenden Gesellschaft auswirkt.“¹²⁹ Solcher Fortschritt ist dabei ein wie oben beschriebenes ständiges Streben zum technisch Überlegeneren und Besseren, ohne dass dies auf ein eigentliches Gut abzielen würde. Das Fortschreiten selbst wird als (Eigen-)Wert, als Gut zumindest gehandhabt, wenn nicht sogar als solches betrachtet und verteidigt. Jonas sieht dies als einen „Fall von anti-entropischem Prozeß [...] (biologische Entwicklung ist ein anderer), wo die innere Bewegung eines Systems, wenn sich selbst überlassen und nicht von außen gestört, als Regel zu immer ‚höheren‘ und nicht ‚niedrigeren‘ Zuständen seiner selbst führt.“¹³⁰

Diese ständige und selbsttätige Weiterentwicklung moderner Technologie begründet die herausragende Machtstellung dieses kollektiven Unternehmens der Menschheit. Wo sich eine Gelegenheit zeigt, Naturzusammenhänge technologisch zu beeinflussen und zu nutzen, wird diese im Namen des wissenschaftlichen Fortschritts mindestens experimentell ergriffen. Solches Verfügungs-Wissen wiederum wird ökonomisch genutzt bzw. gesellschaftlich verbreitet, sofern eine gesellschaftliche Nachfrage für diesen Nutzen zu erwarten und werbetechnisch hervorzurufen ist. Jonas' Beschreibung der technologischen Eigendynamik zeigt Parallelen zur Kri-

¹²⁶Ebd., 135.

¹²⁷Ebd.

¹²⁸Ebd.

¹²⁹Ebd., 136.

¹³⁰Ebd., 137. Der Begriff der Entropie entstammt der Physik und kann verstanden werden als ein Maß für Unordnung bzw. Gleichverteilung von Teilchen. In einem abgeschlossenen thermodynamischen System nimmt die Entropie beständig zu, das heißt erkennbare ‚Ordnung‘ nimmt ab. In Jonas' Bild ist die moderne Technik also anti-entropisch, weil sie in ihrer eigenen Dynamik immer höhere/ ‚ordentlichere‘ Zustände erreicht. Zu den physikalischen Grundlagen und der Interpretation als ‚Ordnung‘ vgl. etwa Feynman/Leighton/Sands, *The Feynman lectures on physics I*, 44-10ff., 46-7ff. Thomas Fairchild Sherman, *Energy, entropy, and the flow of nature*, New York 2018, 106–110.

tik am Konsumkapitalismus,¹³¹ er versteht sie allerdings als ontologische Kritik an der techno-wissenschaftlichen Praxis der modernen Menschheit, nicht (primär) als Kapitalismuskritik. Die dialektisch-selbstverstärkende Fortschrittsdynamik der Technologie, die ein wachsendes Machtpotential der Menschheit gegenüber der Natur bedingt, ist für ihn das grundlegende Problem.

3.2.2.5 Verantwortung als Dialektik der Macht?

Jonas fordert deshalb eine der Macht entsprechende Verantwortung, in der die Menschheit die überwundenen, übermächtigen Grenzen durch eigene ersetzt. Der Allmacht muss eine Allverantwortung entsprechen. Bleibt man dabei, dass die Macht „die Wurzel des Soll der Verantwortung“¹³² darstellt, so ist diese Verantwortung gewissermaßen ein Nebeneffekt der Produkte der eigenen Machtausübung. Verantwortung gibt es demnach nur dort, wo Macht schon verwurzelt ist.¹³³ Zugleich ist sie in diesem Schema ursprünglich eine Selbst-Verantwortung, die überhaupt erst durch einen Rekurs auf die eigene Macht anhebt, um selbst die möglichen Grenzen der eigenen Macht festzustellen. Jonas spricht von einer gesuchten „Macht über die Macht“¹³⁴, die die problematische Allmacht in einer rettenden Selbstbeschränkung gewissermaßen vervollkommen soll. Sie soll den oben beschriebenen, offenen Charakter der technischen Allmacht zu einem verantwortungsvollen Abschluss bringen.

Hier zeigt sich nun die Aporie, die in einer solchen Menschheits-Verantwortung liegt: Dieser Abschluss ist ein selbstbestimmter, der – unter der bisherigen Analyse – verantwortlich ist, wenn er der natürlichen Seinsordnung entspricht. Bezogen auf die Menschheit bedeutet dies, dass das Sein des Menschen nicht zerstört werden darf. Dieses Sein besteht aber gerade in der Möglichkeit zur Verantwortung, und insofern in der Erhaltung seiner Wurzel, d.h. der technischen Macht. Die geforderte Beschränkung der menschlichen Allmacht wird unter Betrachtung ihres Zweckes,

¹³¹Vgl. etwa Jonas' Zeitgenossen Erich Fromm, Pier Paolo Pasolini, Jean Baudrillard u.a.: Burkhard Bierhoff, *Das Unbehagen im Konsumismus*, in: Rainer Funk / Marko Ferst / Burkhard Bierhoff (Hg.), Erich Fromm als Vordenker: „Haben oder Sein“ im Zeitalter der ökologischen Krise, Berlin 2002, 57–74; Pier Paolo Pasolini, *Freibeuterschriften: Aufsätze und Polemiken über die Zerstörung des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft*, übers. v. Thomas Eisenhardt, Berlin 1978; Jean Baudrillard, *Die Konsumgesellschaft: ihre Mythen, ihre Strukturen*, hg. v. Kai-Uwe Hellmann u. Dominik Schrage, übers. v. Annette Foegen (Konsumsoziologie und Massenkultur), Wiesbaden 2015; für einen kurzen Überblick: Burkhard Bierhoff, *Liebe im Konsumkapitalismus* (Essentials), Wiesbaden 2017.

¹³²Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 251.

¹³³In der englischsprachigen Ethikdebatte wurde dies interessanterweise so interpretiert, dass Jonas eine abwägende, spezifisch die jeweilige technische Möglichkeit betrachtende Verantwortung fordert, ohne den technischen Fortschritt im Ganzen aufhalten zu wollen. Er sei damit Wegbereiter eines „empirical turn“: Paul B. Thompson, 37. *Technology: Philosophy of Technology and the Environment*, in: Stephen Mark Gardiner / Allen Thompson (Hg.), *The Oxford handbook of environmental ethics*, New York 2017, 438–448, hier 439.

¹³⁴Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 274.

nämlich entsprechende All-Verantwortung, zur Erhaltung dieser Allmacht als Bedingung für Verantwortung. Als Imperativ schlägt dieses primär machtverwurzelte Konzept einer Selbst-Verantwortung um in die Forderung von Selbst-Erhaltung der eigenen Machtposition. Die Forderung eines „echten menschlichen Lebens auf Erden“¹³⁵ lässt sich eben im Sinne einer solchen Machterhaltung interpretieren.

Analog wandelt sich auch Jonas' Argumentation: Ausgehend vom Problem der menschlichen Übermacht über die Natur bzw. das Leben auf der Erde, gelangt er nicht zu einer primären Verantwortung der Menschheit gegenüber dieser Natur, sondern primär gegenüber sich selbst, bzw. gegenüber dem eigenen Bild.¹³⁶ Aus dieser soll erst eine Verantwortung gegenüber anderen Lebewesen und der Lebenswelt auf diesem Planeten hervorgehen, die demnach eher unter dem Primat der menschlichen Selbsterhaltung verstanden werden kann. Die Argumentation lässt sich zuspitzen zu der populären ‚Weisheit‘, dass man niemals an dem Ast sägen sollte, auf dem man sitzt. Vom alltäglichen Verständnis unterscheidet sich Jonas' Allverantwortung nur dadurch, dass dieses ‚man‘ nicht die je Einzelne meint – die die Spätfolgen wahrscheinlich selbst nicht mehr erleben wird –, sondern die Menschheit als Ganze, deren Lebensspanne über das individuelle Leben hinausreicht.

Das ursprüngliche Problem – die technische Übermacht gegenüber der Natur – ist damit aber nicht beantwortet. Bildlich gesprochen: Man mag durchaus am Ast sägen, solange man ihn anderweitig stützt, später wieder ‚flickt‘, eine Sicherheitsleine an höheren Ästen befestigt, eine Leiter auf den ‚Boden der Tatsachen‘ vorsieht etc. Ein mehr ‚anthropomorpher‘ Aspekt in dieser Metapher, dass nämlich der Baum der uns stützende Freund in diesem Leben wäre, der dieses langfristig vor der einsamen Verirrung auf einem solchen Boden gleichgültiger Tatsachen bewahrt, tritt hinter einer eigenmächtig verstandenen Selbstverantwortung zurück.

3.2.2.6 Ohnmacht machtgezeugter Verantwortung

Verantwortung ist, solange sie sekundär zu entsprechender technischer Macht verstanden wird, im Ganzen immer ohnmächtig gegenüber der Allmacht, die sie bedingt. Sie ist vielmehr das Argument, diese Allmacht gegenüber bloßer Natur als möglicher Gefahr noch zu steigern, damit auch die einhergehende Allverantwortung noch wachsen könne. Diese Aporie besteht unabhängig davon, dass die Menschheit als Kollektiv kein ansprechbares Individuum ist. Auch mit einer ‚totalverantwortlichen‘ Weltregierung unter einem total-rationalen Ansprechpartner müsste dieses Problem bestehen, solange Verantwortung nur sekundär zum technisch verstandenen Machtvermögen steht – dieses Beispiel spitzt die Aporie sogar zu. Verantwortung, die nur kraft ihres mächtigen Arms diesen Arm selbst zügeln

¹³⁵Ebd., 40.

¹³⁶Vgl. Kapitel 2.6.

soll, stellt kein Gegenmotiv zur Ermächtigung dar, sondern als „Macht über die Macht“¹³⁷ allenfalls deren dialektische Verfeinerung.

Dies ändert sich auch nicht, wenn man Verantwortung nicht als gleichgestelltes Gegenprinzip zur technischen Macht versteht, sondern als deren konkrete Selbstbeschränkung in Einzelfällen. Hier bliebe das Machtprinzip primär, aber Verantwortung würde sich zeigen als Ausnahme, in der selbstbestimmt auf Machtausübung verzichtet wird – trotz der allgemeinen Machtausweitung. Solcher ‚Selbstverzicht‘ ließe sich zeitlich deuten, wodurch er mehr als Gnade erscheint, bestimmte potentielle Objekte in konkreten Situationen eben nicht einzugliedern und zu funktionalisieren.¹³⁸ Oder er lässt sich primär räumlich deuten, womit der Charakter der Grenzziehung deutlicher hervortritt, wenn bestimmte Areale dauerhaft ausgegliedert werden.¹³⁹ Aber unter dem Primat der Macht fehlt dennoch das Kriterium, wann solche Zurückhaltung prinzipiell geboten wäre. Als bloße Selbstbestimmung der Menschheit gegenüber demselben, eigenen Machtprinzip wird sie zur willkürlichen Ausnahmeentscheidung, zur selbstmächtigen Entscheidung über den partikularen Ausnahmezustand.¹⁴⁰ In zeitlicher Hinsicht lässt sie sich jederzeit zurücknehmen, und in räumlicher jederzeit verschieben. Solange nicht auf ein dem Machtprinzip ebenbürtiges Prinzip der Beschränkung verwiesen werden kann, ändern solche Ausnahmen nur die Form technischer Macht, ohne sie aber prinzipiell einzuschränken.

3.2.3 Macht und Verantwortung in zwischenmenschlicher Praxis

Die ausweglose Dialektik menschlicher Macht und Verantwortung ersteht bei Jonas aus dem Umstand, dass er menschliche Praxis nur am Beispiel technischer Macht betrachtet. Bezieht man neben dieser menschlichen Praxis, die jeweils Aktivität eines einzelnen Subjekts ist, auch die zwischenmenschliche Praxis menschlicher Kooperation mit ein, lässt sich ein Ausweg aus diesem Verhängnis andeuten. Dies soll nachfolgend anhand von Arendts Praxis des Politischen skizziert werden.¹⁴¹ So eröffnen sich neue Aspekte des Verhältnisses von menschlicher Macht über und Verantwortung für die Natur, die in den Kapiteln 4.4 und 4.5 weiterentwickelt werden.

¹³⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 274. Vgl. auch die deutliche Kritik in Poliwođa, *Versorgung von Sein*, 216.

¹³⁸Von Wissenschaftler*innen geforderte Moratorien, z.B. zu Eingriffen in die menschliche Keimbahn, wären ein Beispiel für solche Selbstbeschränkung im Einzelfall, vgl. Eva Richter-Kuhlmann, *Keimbahneingriffe: Konsens trotz vieler Konflikte*, in: Dtsch. Ärztebl. 116 (2019), 998–1000; Eric S. Lander u.a., *Adopt a moratorium on heritable genome editing*, in: Nature 567 (2019), 165–168, <https://doi.org/10.1038/d41586-019-00726-5>.

¹³⁹Diese Möglichkeit wurde früh ergriffen und von Jonas im Beispiel der US-Nationalparks auch emphatisch benannt, vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 400.

¹⁴⁰Vgl. Schmitt, *Politische Theologie*, 13.

¹⁴¹Vgl. v.a. Arendt, *Vita activa*, 213–317.

3.2.3.1 Politische Praxis der Menschen

Oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass politische Macht nie diejenige von Einzelnen ist, sondern dass jede*r Einzelne eingebunden bleibt in das zwischenmenschliche Beziehungsgewebe, in welchem politisches Handeln erst Wirkungen zeitigen kann. Politische Macht hat nur, wer viele Mitmenschen als Unterstützende bei und hinter sich hat. Ohne dieses unterstützende Potential bleibt das eigene Handeln folgenlos und gleich einsamen Flüchen – oder es muss umschlagen in effektive Gewalt, um wirksam zu werden.

Politische Macht ist ein gemeinschaftliches Potential zur Veränderung der Wirklichkeit, kein bloß kollektives Merkmals-Datum des *homo sapiens*. Zwar hängt dieses Potential von verschiedenen, evtl. messbaren Fähigkeiten der menschlichen Spezies ab, aber es zeitigt sich erst durch seine komplexen Wirkungen in Interaktion, nicht in einer messbaren Feststellung über die menschliche Physis, ‚das Gehirn‘ o.ä. Und politische Macht wird letztlich immer von ‚den Vielen‘ – manchmal sogar allein – ausgeübt, ohne aber die Trägheit, Eigenschaft oder Reaktion ‚der Masse‘ bzw. ‚des Volkes‘ zu sein. Sie entspricht nicht einem berechenbaren Effekt, sondern einer gemeinsamen dynamischen Tätigkeit menschlicher Subjekte, die im Sprechen und Handeln wurzelt und weitere Folgen im Herstellen und Arbeiten der Menschen nach sich zieht.

3.2.3.2 Technische und politische Praxis

Technische Macht dagegen besteht im Vermögen, geeignete objektive Mittel für extern bestimmte Zwecke bereitzustellen – im Einzelfall unterscheidet sich moderne Technologie dabei nicht von klassischer Technik. Die externen Zwecke können sowohl als objektive wie als subjektive Werte vorgestellt werden, sie werden aber immer nur verwirklicht als Werte und Zwecke *für* ein Subjekt. Technik liefert diesem Subjekt die Mittel, diese Werte oder Zwecke selbstmächtig, d.h. gemäß der freien Entscheidung und mit den je eigenen Kräften des Subjekts, zu erreichen. Im Gegensatz zu politischer Macht, deren Freiheit nur in der gegenseitigen Abhängigkeit gemeinschaftlicher Tätigkeit vielseitiger Akteure zur Geltung kommt, ist technische Macht diejenige eines einheitlichen Subjekts. Technische Macht vergrößert die subjektive Kraft dieses Subjekts gemäß den jeweils zweckmäßigen Anforderungen. Technische Macht ist instrumentelle Macht zur Verwirklichung vorgestellter Ziele.

Diese Unterscheidung von politischer und technischer Macht wird zentral, wo sich die Macht auf umstrittene Zwecke richten soll, d.h. auf solche, deren unmittelbare Verwirklichung nicht einheitlich als wünschenswert betrachtet wird (z.B. bei knappen Gütern, deren Erlangung durch Einzelne die jeweils anderen benachteiligt; oder bei Zwecken, die nicht einheitlich als Güter anerkannt werden). Macht bedeutet nun grundsätzlich das Vermögen, solche Zwecke zu erreichen. Technische

Macht erlaubt dies einem Subjekt aus eigener Kraft, und gegen objektive Widerstände, auch vonseiten anderer Subjekte. Technische Macht erlaubt dies damit in Form von Gewalt gegenüber dem Widerstand Anderer. Politische Macht in dem Sinne, wie sie oben entwickelt wurde, verwirklicht ihre Zwecke nicht gegen andere Subjekte, sondern innerhalb des Beziehungsnetzes zwischen diesen Subjekten. Politische Macht besteht darin, Zwecke gemeinsam und unter gegenseitiger Anerkennung zu verwirklichen. Sie ist damit konzeptuell eine Macht, die ihre Zwecke gewaltlos zu verfolgen strebt. In Arendts Differenzierung des tätigen Lebens der Menschen verwirklicht sich politische Macht in der Sphäre des Sprechens und Handelns unter Menschen, während technische Macht eine Verwirklichung ihrer Zwecke in der Sphäre des Herstellens sucht.¹⁴² Jonas dagegen bietet keine solche Differenzierung möglicher Vermögen an, mit denen Zwecke im Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen erreicht werden können.

3.2.3.3 Politische Verantwortung über technische Macht

In Jonas' Verantwortungskonzeption liegt die gesuchte „Macht über die Macht“¹⁴³ zwar in der politischen Verantwortung. Aber diese Verantwortung ist schlicht verstanden als eine vervollständigte Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, die in einer technischen Macht gründet. Verantwortung ist eine politische Tugend, die gute ‚Staatsmänner‘ gemäß ihrem nachhaltigen Ethos auszuüben hätten. Diese Tugend der Verantwortung besteht darin, die verfügbaren Machtmittel nicht übermäßig einzusetzen, sondern maß- und verantwortungsvoll. Gemäß diesem Ethos gilt es, das Gemeinwesen als Objekt von Macht und Verantwortung möglichst nachhaltig zu bewahren, und in diesem zugleich dieses Ethos der Verantwortung selbst nachhaltig zu verankern. Die Macht hierzu soll aber primär beim ‚Staatsmann‘ selbst liegen, d.h. das Subjekt der Machtbeziehung ist selbst das Subjekt der Verantwortung. Darin zeigt sich erneut die Aporie der Ohnmacht in Jonas' Konzeption politischer Verantwortung: Subjektive Entscheidungsmacht des ‚Staatsmannes‘, die Ursprung der bedrohlichen Machtbeziehung ist, soll zugleich die Versöhnung als ebensolche selbstmächtige Entscheidung hervorbringen. Die monologisch fortgeführte „Macht über die Macht“ pflanzt die bedrohliche Machtbeziehung eher fort, als dass sie zu ihrer Auflösung beitragen könnte.

Mit der oben eingeführten Unterscheidung von politischer und technischer Macht wird aber eine andere Form der Verantwortung denkbar. Politische Macht und Verantwortung verwirklichen sich nicht in einer souveränen Entscheidung eines Einzelnen, sondern in Verhandlungen und Unterredungen, die eine gemeinsame

¹⁴²Vgl. ebd., 251–270. Vgl. auch Walter Benjamins analoge Abgrenzung von rechtsetzender Gewalt einerseits, und konfliktlösender Macht andererseits als „reine Mittel“, die am Beispiel der „Unterredung“ verdeutlicht werden: Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in: Aufsätze, Essays, Vorträge (Ausgewählte Werke Bd. III), Sonderausg., Darmstadt 2018, 153–176, hier 165f.

¹⁴³Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 274.

Verwirklichung anstreben. Politische Macht in diesem Sinne ist immer schon auch Verantwortung, weil sie nur unter Anderen stattfinden kann, gegenüber denen man sich verantworten muss. Sie verwirklicht sich immer auch darin, sich untereinander Rede und Antwort zu stehen, und so das je eigene Handeln mit Anderen zugunsten gemeinsamer Kooperation zu koordinieren.

Solche politische Verantwortung wider grenzenlose technische Macht, d.h. eine politische ‚Macht über die Macht‘ zu fordern, bedeutet keine Verfeinerung und eigenmächtige Selbstbegrenzung eines machtvollen Subjekts, sondern solches eigenmächtige Treiben zur Rede zu stellen und es mit der Möglichkeit des Widerspruchs zu konfrontieren. Politische Macht gegen technische Macht zu wenden bedeutet, deren selbstbezogenen Fortschritt zu verneinen und ihn wenigstens für die Dauer einer Unterredung anzuhalten. Solche politische Macht geht über das Subjekt-Objekt-Verhältnis hinaus, das den technischen Zugriff prägt, und das Jonas in seinen archetypischen Bildern von Verantwortung immer unterstellt.¹⁴⁴ Diese politische Macht stört ein scheinbar exklusives Subjekt-Objekt-Verhältnis dadurch, dass entweder eine außenstehende Andere, oder gar das vermeintliche Objekt dem Zugriff widerspricht und ein gemeinsames Vorgehen einfordert.

Eine wirksame Verantwortung, die diesem Sprechen und Handeln von Menschen entspricht und sich als politische Praxis verwirklicht, kann als Handlungsprinzip unabhängiger Geltung der Drohung technischer Macht entgegentreten. Eine so verstandene Verantwortung entgeht damit der verhängnisvollen Dialektik, die Jonas' Konzeption politischer Verantwortung plagt. Das Kapitel 4 wird versuchen, dieses andere Prinzip Verantwortung in Anknüpfung an randständige Überlegungen bei Jonas in seinen Ansätzen auszuformulieren.

3.3 Verlust der individuellen Menschen in der Totalität der Fortpflanzungsordnung

Im letzten Kapitel wurde dargestellt, inwiefern Jonas' Verantwortungsprinzip im Bereich des Politischen mit dem Vorbild ‚des Staatsmannes‘ den selbstgesteckten Ansprüchen nicht genügen kann. Die Idee, dass ein mächtiger Souverän die Gefahren menschlicher Macht in der Moderne sorgsam eindämmen könnte, verkennt den eigentümlichen Charakter politischer Macht und zeigt sich deshalb allenfalls als Scheinlösung. Aber auch das Urbild der Verantwortung in der Eltern-Kind-Beziehung kann kaum halten, was es verspricht. Statt als Vorbild ein verantwortliches menschliches Leben aufzuzeigen und verlässlich zu leiten, erscheint es vielmehr als Zerrbild dessen, was menschliche Verantwortung in der Frage nach dem Guten sein sollte.

¹⁴⁴Vgl. Kapitel 2.6.3.

Um dieses Versagen des vermeintlichen Urbildes darzustellen, muss diejenige Beziehung genauer beschrieben werden, die es darstellen soll. Die Eltern-Kind-Beziehung ist weit mehr als eine paradigmatische Darstellung der „Fortpflanzungsordnung“¹⁴⁵ des Seins. In moralischer Hinsicht ist sie v.a. auch eine Begegnung zwischen zwei Wesen, die sich nicht beliebig ersetzen lassen. Wie bereits ein jedes Kleinkind ein unverwechselbares Aussehen sowie individuelle Eigenheiten und Vorlieben hat, so ist auch ein jeder Elternteil ein menschliches Individuum. Keines der beiden ‚Glieder‘ dieser Beziehung lässt sich austauschen, ohne wiederum die Beziehung selbst in ihrer wesentlichen Einzigkeit zu ersetzen.

Das folgende Kapitel zeigt Versäumnisse des „Urbild[s] aller Verantwortung“¹⁴⁶ hinsichtlich der menschlichen Individualität auf, zunächst bezogen auf das elterliche Subjekt (3.3.1), dann auf das kindliche Objekt (3.3.2). Jonas nimmt auf dieses wesentliche Merkmal des Menschseins explizit Bezug, sofern er elterliche Verantwortung gerade als diejenige für ein Kind „in seiner absolut kontingenten Einzigkeit“¹⁴⁷ beschreibt, d.h. für ein Individuum mit einer persönlichen wie einzigartigen Identität. Ebenso beschreibt er Verantwortungsträger als Personen, die in der Anerkennung ihrer persönlichen Macht und Entscheidungsfreiheit sich auch ihrer individuellen Verantwortlichkeit bewusst werden sollen, statt die persönliche Handlungsmacht vollends hinter objektiven Determinanten verschwinden zu lassen.¹⁴⁸ Obgleich persönliche Individualität laut Jonas ihre Fundamente in der biologischen Verfasstheit des menschlichen Lebens hat,¹⁴⁹ darf eine solche Grundlegung im Bereich des Biologischen nicht zu einer Reduktion auf diesen und dessen „Fortpflanzungsordnung“¹⁵⁰ führen. Zum Abschluss wird in Kapitel 3.3.3 eine Betrachtungsweise von Jonas Urbild der Verantwortung skizziert, die einer solchen Reduktion entgegen gehen kann.

3.3.1 Individuelle Elternschaft: das Subjekt in der Rolle des Elternteils, Vaters und Hausherrn?

Jonas' Urbild der Verantwortung erscheint auf den ersten Blick intuitiv einleuchtend. Was sollte den spezifischen Charakter menschlicher Verantwortung besser zur Anschauung bringen, als das Beispiel der Verantwortung von Eltern für ihr Kind? Neben dieser gewissermaßen profanen Angemessenheit des Bildes wurde

¹⁴⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 260.

¹⁴⁶Ebd., 252.

¹⁴⁷Ebd., 261.

¹⁴⁸Vgl. Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*; Hans Jonas, *Fatalismus wäre Todsünde – Ansprache zur Berliner Ehrenpromotion, 1992*, in: Dietrich Böhler / Bernadette Herrmann (Hg.), *Das Prinzip Verantwortung – Zweiter Teilband: Tragweite und Aktualität einer Zukunftsethik* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/2), Freiburg, Berlin, Wien 2017, 463–465.

¹⁴⁹Vgl. Hans Jonas, *Biological Foundations of Individuality*, in: L. E Long (Hg.), *Philosophical Essays: from ancient creed to technological man*, New York, Dresden 2010, 187–207.

¹⁵⁰Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 260.

oben gezeigt, dass es sich zugleich als ethische Erweiterung der Fundamentalontologie verstehen lässt;¹⁵¹ das Urbild bietet neben phänomenaler Deutlichkeit also auch phänomenologische Stringenz. Und dennoch bleibt die Frage: für wen eigentlich?

Wer ist es, die oder der eine Verantwortung nach dem Vorbild der elterlichen auf sich nehmen soll? Und was bedeutet es überhaupt, dem Vorbild elterlicher Verantwortung zu folgen? Das Urbild fokussiert die Beziehung zwischen Eltern und Kind; aber ist eine solche immer schon gut, oder kann sie auch ‚schlecht ausgehen‘, oder gar ‚ein böses Ende nehmen‘? Und was bedeutet dies für ihren Vorbild-Charakter, und für mich als denjenigen, der sich an diesem Vorbild zu orientieren versucht?¹⁵² Darf und kann die eigene Unsicherheit an dieses scheinbar heilige Bild menschlicher Güte überhaupt mit solchen Fragen herantreten, oder liegt die verpflichtende Würde des Verantwortungsprinzips nicht eigentlich jenseits solcher ‚persönlicher Probleme‘? Obwohl Jonas gerade die individuelle Freiheit und Verantwortung jedes Einzelnen unter uns Menschen betonen möchte,¹⁵³ hält sein Urbild der Verantwortung keine angemessenen Antworten auf solche Fragen bereit.

3.3.1.1 Wer ist es, bzw. welches Exemplar hat sich fortzupflanzen?

Der mögliche Träger von Verantwortung, und damit auch der Adressat des Urbildes, ist für Jonas ‚der Mensch‘. In ‚seiner‘ unvergleichlichen Macht, die aus einer äußerst produktiven Kombination von individueller Handlungsfreiheit und instrumentellem Wissen besteht, hat ‚er‘ sich bis zu der Möglichkeit entwickelt und ‚hochgearbeitet‘, ‚seine‘ eigene Existenz und das Leben auf der Erde überhaupt weiterzuführen oder zu beenden. Mit dem Urbild der Verantwortung versucht Jonas darauf hinzuweisen, dass die einzig ‚natürliche‘ Wahl in dieser letzten Entscheidung immer die Weiterführung von Existenz und Leben sein muss, d.h. die Erfüllung elterlicher Verantwortung. Wer aber ist ‚der Mensch‘, der all dies getan haben und tun soll? Bin ich das, oder wenigstens jemand von uns, oder zumindest irgendjemand?

Jonas verhandelt die Frage menschlicher Verantwortung ausschließlich auf der Ebene allgemeiner, d.h. gewissermaßen ‚objektiver‘ Subjektivität. Diese meint aber

¹⁵¹Vgl. Kapitel 2.5.

¹⁵²Im vorliegenden Kapitel wird teilweise die Selbstbenennung ‚mich‘ und ‚ich‘ in der ersten Person Singular statt einer äußerlichen Bezeichnung wie ‚das Subjekt‘, ‚das Individuum‘, ‚die Einzelne‘ o.ä. gewählt, um beispielhaft die Spannung zwischen individueller Subjektivität und dem generalisierten Handlungssubjekt in Jonas' ethischem Urbild zu formulieren. Eine solche Selbstbenennung lässt sich nicht gänzlich abstrakt-objektiv, sondern nur situiert formulieren, was hier durch den Autor im grammatischen Maskulinum der Selbstzuschreibungen erkennbar gemacht wird. Es wird stets unterstellt, dass diese Kritik auch aus Perspektiven anderer Selbstzuschreibungen heraus formuliert werden könnte.

¹⁵³Vgl. Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*; Jonas, *Fatalismus wäre Todsünde*.

immer nur alle und keinen, jeden Menschen oder auch irgendeinen. Das letzte Fundament für die Forderung menschlicher Verantwortlichkeit erscheint dann auch nicht mehr als etwas spezifisch Menschliches; vielmehr ist es die allgemeine „Fortpflanzungsordnung“¹⁵⁴ des Lebens überhaupt, deren Notwendigkeit sich in menschlicher Verantwortung erfüllen soll.

Um diese Notwendigkeit zu erfüllen bin aber nicht ich als Individuum mit einem Namen, einer persönlichen Biografie und je eigenen Wünschen für die Zukunft der geeignete Adressat. Um diese biologische Notwendigkeit der Fortpflanzung zu erfüllen, die sich aus der prinzipiellen Sterblichkeit lebendiger Organismen ergibt, braucht es keine menschlichen Individuen, sondern funktionale Exemplare der Spezies Mensch, die ihrem Fortpflanzungstrieb folgen und zugleich effektiv dafür sorgen, dass auch ihre Nachkommen dies tun können und werden. Die Adressatin für eine solche Fortführung einer ‚natürlichen‘ Ordnung ist schlicht diejenige Spezies der Menschenaffen, die neben dem biologischen Fortpflanzungstrieb auch bestimmte kognitiv-technische Fähigkeiten mitbringt: *homo sapiens*. Um Exemplare dieser Spezies dazu zu bewegen, den eigenen Fortbestand durch Zeugung von Nachkommen zu sichern, mögen Appelle und Vorbilder zwar nicht schaden; effektiver wäre es aber, genetisch oder gesellschaftlich verlässliche Verhaltensmuster auszunutzen.

Mit einer solchen Strategie befände man sich aber in einem Bereich, der nur noch mit einem zynischen Zwinkern als ‚Ethik‘ bezeichnet werden könnte. Nicht mehr die Frage nach dem guten Leben oder einem guten Willen steht hier im Vordergrund, sondern die Suche nach geeigneten Mitteln, um vorbestimmte Ziele wie das Überleben des Kollektivs zu sichern. Dies ist keine Aufgabe für die philosophische Ethik, sondern für eine „*Bio-Politik der Bevölkerung*“¹⁵⁵, die sich auf die effektive Gestaltung der kollektiven Fortpflanzung und des Sexualitätsdispositivs fokussieren müsste. Aus der Perspektive einer Ethik menschlicher Individualität und Freiheit können solche Projekte bestenfalls als duldbar bezeichnet werden.¹⁵⁶ Eine ‚Ethik‘, die dem damit verbundenen Verständnis von Moral als Zwang zu einer normativen „Fortpflanzungsordnung“¹⁵⁷ das Wort redet, kann nicht mich als

¹⁵⁴Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 260.

¹⁵⁵Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen*, übers. v. Ulrich Raulf u. Walter Seitter (Sexualität und Wahrheit 1), Frankfurt am Main 1977, 166.

¹⁵⁶Vgl. etwa die ethische Diskussion zum „Nudging“, die immer schon von einem benevolenten Paternalismus zugunsten der Einzelnen ausgeht: Andreas T. Schmidt / Bart Engelen, *The ethics of nudging: An overview*, in: *Philos. Compass* 15 (2020), e12658, <https://doi.org/10.1111/phc3.12658>; Hanno Beck, *Behavioral Economics: Eine Einführung* (Springer Lehrbuch), Wiesbaden 2014, 372–391. Nimmt man nicht die Zwecksetzung zugunsten der Einzelnen, sondern zur Erhaltung oder Vermehrung des Kollektivs an, erscheinen auch ethisch unannehmbare Konsequenzen zweckmäßig, vgl. Kathrin Braun, *Biopolitics and historic justice: coming to terms with the injuries of normality* (Edition Politik volume 66), Bielefeld 2021; Gottfried Schnödl / Florian Sprenger, *Uexkülls Umgebungen: Umweltlehre und rechtes Denken*, Lüneburg 2021, 31–41.

¹⁵⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 260.

Individuum mit ihren Forderungen meinen, sondern nur meinesgleichen als folg-samen Untertan, bzw. biologisch: als funktionierendes Exemplar der Spezies *homo sapiens*.

3.3.1.2 Was heißt ‚dem Vorbild folgen‘, bzw. welchen Haushalt hat Mann anzustreben?

Das Vorbild, das Jonas von der elterlichen Verantwortung zeichnet, stellt scheinbar den privaten Aspekt der geforderten biologischen Ordnung dar. Das Subjekt, dem dieses Vorbild vorgehalten wird, ist Untertan*in (engl. *subject*) dieser allgemeinen Ordnung, und die von ihm geforderten Handlungen entsprechen der Erfüllung von Fähigkeiten einer kollektiven Subjektivität des Menschen. Einem solchen Vorbild zu folgen, heißt vornehmlich folgsam zu sein gegenüber den allgemeinen Anforderungen, die das Optimum des normalen und beständigen Fortbestehens dieses Kollektivs bezeichnen.

Dabei ist die Möglichkeit der Fragwürdigkeit nicht vorgesehen. Elterliche Verantwortung ist schlicht als moralische Güte dargestellt. Selbst wenn ich diesem Ideal folgen wollte, so ist ein so pauschales Vorbild gänzlich ungeeignet, um spezifische Entscheidungen danach auszurichten. Ich kann aus ihm nur schließen, *dass* hier das Verantwortlich-Sein eines Elternteils vorgesehen ist. Daraus lässt sich allgemein folgern, dass ich eher sorgsam mit Dingen in meiner Obhut umgehen sollte, nicht sorglos. Aber welche ‚Dinge‘ sind damit gemeint, abseits eigener Kinder? Mitmenschen, Bedürftige oder meine Nächsten? Gemeineigentum oder Heiligtümer? Oder doch eher mein Hausrat, meine Projekte oder mein Aktienportfolio? Aus dem *Prinzip Verantwortung* wird nur deutlich, dass man sich um das Gemeinwesen, die *res publica* sorgen soll, falls man ‚Staatsmann‘ ist, und generell auch um die bedrohte Natur. Aber es bleibt im Bereich des Privaten prinzipiell abstrakt, was dies für mich heißen soll. Das Problem liegt dabei nicht in der Abstraktheit als solcher,¹⁵⁸ sondern in der prinzipiellen Verschlossenheit eines solchen schematischen Vorbilds für weitere Rückfragen meinerseits. Einem so allgemeinen Vorbild in vergleichbarem Handeln zu folgen, ohne sich über spezifische Sinngehalte verständigen zu können, drängt zur Nachahmung des oberflächlichen Scheins. Angesichts eines so sterilen Vorbilds scheint es angemessener, den Anschein elterlicher Verantwortung zu erwecken, als verantwortlich zu handeln.

Eine Vorgabe lässt sich allerdings aus dem Urbild schließen, nämlich dass man ein Elternteil sein, d.h. Kinder bekommen soll. Diese direkte Aufforderung, die man beim Gedanken an Verantwortung gegenüber der Natur und einer nachhaltigen Gesellschaft gelegentlich fast vergessen mag, betont Jonas an zentralen Stellen. Das

¹⁵⁸Die Abstraktheit eines schematischen Bildes ließe sich auch als Herausforderung verstehen, die eigene Kreativität spielen zu lassen und das Bild beispielhaft auszumalen.

„Erste Gebot“¹⁵⁹ der Verantwortungsethik, dass es Menschen geben soll, versteht Jonas nicht in einem ‚bloß‘ bewahrenden Sinn zugunsten der lebenden Menschen, sondern als Auftrag zur selbsttätigen Fortpflanzung der Menschheit. Dieses „Urgebot“¹⁶⁰ zur Fortpflanzung des *ordo entis* menschlichen Lebens ist laut Jonas „die Ur-Sache aller Sachen, die je Gegenstand gemeinmenschlicher Verantwortung werden können.“¹⁶¹

Die Nähe dieses ‚Urgebots‘ zum biblischen „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan“¹⁶² ist nicht zu leugnen. Freilich ist eine solche Nähe in einer ethischen Arbeit wie dem *Prinzip Verantwortung* kein grundsätzliches Problem. Es lässt sich aber festhalten, dass es für Jonas offensichtlich eine Parallele zwischen der heutigen technologischen Gefahrenlage und denjenigen Momenten gibt, in denen der biblische Gott seinen menschlichen Geschöpfen wohlwollenden Zuspruch gewährt und ihnen seine Unterstützung bei der Herrschaft über das Land und die Natur versichert. So besonders die heutige Gefahrenlage ist, in der „dies Urgebot selber mit seinem Elementarinhalt ausdrücklich werden muß“¹⁶³, so wenig kann es just in dieser Lage hilfreich sein, einfach mehr von der problematischen Herrschaftsform zu empfehlen, die die Gefahren verursacht. Dass Verantwortung zwar auch als Modus einer solchen Herrschaftsform verstanden werden kann – nämlich hierarchischer Herrschaft, die sich politisch rechtfertigt –, kann keinesfalls bedeuten, dass die schiere Zur-Schau-Stellung solcher Herrschaft als vermeintliches ‚Vorbild‘ gerade diesen besonderen, verantwortlichen Modus bei den Adressierten motivieren würde.

Ein resigniertes Vertrauen darauf, dass das ‚natürliche Gefühl‘ schon den rechten Weg weisen wird,¹⁶⁴ sobald man das eigene Kind in Händen hält, oder dass eine geeignete Hermeneutik schon den rechten Sinn des Bibelwortes offenlegen wird, sobald man sich darum bemüht,¹⁶⁵ ist in der heutigen Notlage gänzlich fehl am Platz. Eine naive Motivation, sich schlicht im Rahmen der eigenen Nationalgemeinschaft zu vermehren und sich dabei auch noch moralisch in vermeintlichem

¹⁵⁹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 196.

¹⁶⁰Ebd., 197.

¹⁶¹Ebd., 198.

¹⁶²1. Mose 1:28; vgl. 1. Mose 9:1, 7; 1. Mose 35:11; v.a. an den späteren Stellen wird im Zusammenhang deutlich, dass dieses Gebot zur Fruchtbarkeit eine gewisse Herrschaft über das Land und die Natur bedeutet (*Lutherbibel*, Stuttgart 2017).

¹⁶³Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 197.

¹⁶⁴Die Thematisierung des nötigen Verantwortungsgefühls war ja der Ausgangspunkt für die Darstellung der Verantwortungsbeziehung, vgl. Kapitel 2.5.

¹⁶⁵Vgl. zu Jonas' Einfluss auf die protestantische Hermeneutik der Entmythologisierung Rudolf Bultmann, *Vorwort*, in: *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments H.51 / 33. Heft der ganzen Reihe)*, 4. Aufl., Nachdr. der Ausg. 1964, Göttingen 1988, VI; Saskia Wendel, *Marburger Umfeld*, in: Michael Bongardt u.a. (Hg.), *Hans Jonas-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Berlin 2021, 19–23, hier 21.

Recht zu fühlen, kann die soziale und ökologische Krise nur befeuern, statt ihr abzuweichen. Weder bietet ein solches Motiv irgendeinen Anhaltspunkt, wie mit der steigenden Belastung terrestrischer Ökosysteme durch die sich weiterhin vermehrende Menschheit umgegangen werden könnte,¹⁶⁶ noch lässt sich aus ihm ablesen, wie der globalen Ungleichverteilung von Reichtum Einhalt geboten werden kann.¹⁶⁷ Etwas anderes als diese fatal naive Motivation zur Fortpflanzung kann das „Urbild aller Verantwortung“¹⁶⁸ aber für sich stehend kaum vermitteln.

Mit diesem vermeintlichen Gebot zur Fortpflanzung im Urbild der Verantwortung geht ein weiteres Vorurteil über den Charakter einer Verantwortungsbeziehung einher. Bedeutet Verantwortung primär, dass man sich fortpflanzen und für seine Nachkommen sorgen soll, so impliziert Verantwortung auch eine bestimmte Weise des Haushaltens, in der eine Verantwortungsbeziehung stattfindet. Dies umfasst zunächst die ‚Beschaffung‘ einer Sexualpartner*in des jeweils anderen Geschlechts (oder anderer technischer Mittel zur Fortpflanzung). Dazu braucht es weitere, materielle Bedingungen als Kontext, in dem die verantwortliche Beziehung stattfinden kann, d.h. einen Haushalt. Sofern dieser gemäß dem Vorbild auf die Fortpflanzung und die eigenen Sprösslinge ausgerichtet sein soll, ist ein vermeintlich verantwortliches Haushalten damit auf die Kernfamilie reduziert. Weitere Elemente im Haushalt hätten sich aus dieser Perspektive dem Zweck der Bewahrung der Fortpflanzungsordnung unterzuordnen, oder erscheinen als überflüssig bis hinderlich. Das Vorbild elterlicher Verantwortung impliziert also eine moralische Norm, seinen Haushalt im Rahmen einer heteronormativen Kernfamilie einzurichten. Eine solche Norm wäre weder universell, noch wird sie individuellen Lebensentwürfen gerecht, die andere, ebenso verantwortliche familiäre Strukturen verfolgen.¹⁶⁹

Berücksichtigt man dazu Jonas' zweites Verantwortungsvorbild ‚des Staatsmannes‘, werden weitere Implikationen deutlich. Jonas behandelt beide Urbilder weitgehend parallel, räumt aber der elterlichen Verantwortung den Vorrang ein.¹⁷⁰ Angesichts

¹⁶⁶Vgl. United Nations, *World Population Prospects*, in: Department of Economic and Social Affairs: Population Dynamics 2019, <https://population.un.org/wpp/> (Stand: 17.04.2020); Elias Ganivet, *Growth in human population and consumption both need to be addressed to reach an ecologically sustainable future*, in: *Environ. Dev. Sustain.* 22 (2020), 4979–4998, <https://doi.org/10.1007/s10668-019-00446-w>.

¹⁶⁷Vgl. Max Roser, *Global Economic Inequality*, in: *Our World in Data* (2013).

¹⁶⁸Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252.

¹⁶⁹Vgl. David H. Demo / Katherine R. Allen / Mark A. Fine (Hg.), *An Overview of Family Diversity: Controversies, Questions, and Values*, in: *Handbook of family diversity*, New York 2000, 1–14; Vern L. Bengtson, *The Burgess Award Lecture: Beyond the Nuclear Family: The Increasing Importance of Multigenerational Bonds*, in: *J. Marriage Fam.* 63 (2001), 1–16; Alexis J. Walker, *A Feminist Critique of Family Studies*, in: *Handbook of Feminist Family Studies*, Thousand Oaks 2009, 18–27, <https://doi.org/10.4135/9781412982801>; Kay Pasley / Raymond E. Petren, *Family Structure*, in: Constance L. Shehan (Hg.), *Encyclopedia of Family Studies*, Hoboken 2015, 1–4, <https://doi.org/10.1002/9781119085621.wbefs016>; Gisela Notz, *Kritik des Familismus: Theorie und soziale Realität eines ideologischen Gemäldes* (theorie.org), Stuttgart 2015, 17–19.

¹⁷⁰Vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 201–212, 252–262.

der Parallelisierung fällt auf, dass Jonas immer nur von *Staatsmännern* und *Politikern* spricht, nirgends aber von Frauen, während das Subjekt elterlicher Verantwortung nur unter dem geschlechtslosen Plural ‚Eltern‘ behandelt wird. Es herrscht also eine deutliche Bevorzugung des männlichen Geschlechts hinsichtlich des idealen Verantwortungssubjekts. Nirgends wird erklärt, warum politische Verantwortung sich am Vorbild von Männern ausrichten sollte, nicht aber an dem von Frauen. Jonas tut einfach so, als ob es Frauen in politischen Ämtern schon konzeptuell nicht geben könne. Angesichts des expliziten Terminus des *Staatsmannes* wäre gegen diese Feststellung auch ein Einwand weit hergeholt, der das generische Maskulinum in der deutschen Sprache als effektiv geschlechtslos behaupten will. Wenn ‚Männer‘ in einem solchen Sprachgebrauch plötzlich beliebigen Geschlechts sein sollten, so wäre der Begriff ‚Mann‘ letztlich weit bedeutungsloser geworden, als dies manche feministische Kritik überhaupt beabsichtigt.¹⁷¹

Im Zusammenhang damit erscheint auch die Wahl des geschlechtslosen Plural ‚Eltern‘ nicht ausgleichend, sondern vielmehr als weitere Bevorzugung des männlichen Geschlechts. Wenn es nämlich gemäß einer nüchternen Betrachtung eine ‚natürliche‘, scheinbar evidente Verantwortungsbeziehung zu Kleinkindern gibt, dann ist dies vornehmlich diejenige von Müttern als denjenigen Menschen, die das jeweilige Kind seit seiner Zeugung ernährt und getragen und schließlich geboren haben. Zu dem Zeitpunkt, an dem ein Kind geboren wird und Sorge als quasi selbständiges Lebewesen benötigt, ist die Beteiligung des biologischen Vaters keineswegs selbstverständlich; die der Mutter aber durchaus. Es ist also kaum rational nachvollziehbar, warum das Urbild elterlicher Verantwortung, das ja gerade durch seine Erfüllung der allgemeinen ‚natürlichen‘ Fortpflanzungsordnung glänzen soll, nicht primär die Mutter-Kind-Beziehung meint.¹⁷² Wenn schon politische Verantwortung unmittelbar mit dem männlichen Geschlecht identifiziert wird – wofür man allenfalls konventionelle Gründe anführen könnte, sicher aber keine ‚natürlichen‘ –, erschiene es konsequent, die elterliche Verantwortung mit dem weiblichen Geschlecht zu identifizieren, und so zumindest eine komplementäre Geschlechtergerechtigkeit zwischen den Idealbildern von Verantwortung herzustellen. Angemessener wäre eine explizite Stellungnahme zur Gleichheit der Geschlechter als Verantwortungssubjekte. Ohne solche Richtigstellungen behält Jonas’ Verantwor-

¹⁷¹Vgl. Barbara Holland-Cunz, *sex and gender*, in: Online Encycl. Philos. Nat. (2022), hier 7f., <https://doi.org/10.11588/oepn.2022.2.88208>. Dazu sei betont, dass es mit dieser Kritik an Jonas’ Begrifflichkeit nicht um einen Angriff gegen den ‚alten weißen Mann‘ Hans Jonas geht, sondern um die Problematisierung einer sprachpolitischen Betriebsblindheit gegenüber geschlechtsspezifischer Diskriminierung. Es mag sogar sein, dass Jonas persönlich patriarchalen Strukturen kritisch gegenüberstand; aber sofern er diese in seinem Sprachgebrauch reproduziert und noch moralisch auflädt, tritt er als ihr Verfechter auf, der sich solche diskursive Kritik gefallen lassen muss.

¹⁷²Vgl. zu einer am mütterlichen Vorbild orientierten Moral: Virginia Held, *Feminist morality: transforming culture, society, and politics* (Women in culture and society), Chicago 1993, 59–62.

tungsethik unweigerlich einen patriarchalen Charakter. Verantwortungssubjekte scheinen laut Jonas idealerweise nur machtbewusste Männer zu sein.

Bezogen auf den Haushalt, der einer verantwortlichen Beziehung entspricht, legt dies eine patriarchale Familienordnung nahe. Wenn hauptsächlich Männer die Verantwortung für den eigenen Nachwuchs tragen sollen, dann wird die Rolle der Frau in dieser Beziehung nur noch funktional greifbar. Für die Bewahrung der Fortpflanzungsordnung braucht Mann zwar eine Frau, die die Rolle der Mutter übernimmt, aber diese Frau wird nicht selbst als freies Verantwortungssubjekt erfasst. Sie taucht im Urbild der Verantwortung nicht auf, sondern bleibt als Erfüllungsgehilfin im Hintergrund.¹⁷³ Versuchen wir dazu die Rolle des Verantwortungssubjekts anhand der Analogie zum ‚Staatsmann‘ genauer zu verstehen, so erscheint dieses Subjekt primär als Hausmann, oder entsprechend der ‚alteuropäischen‘ Tradition: als Hausherr.¹⁷⁴ Weitere Einzelheiten dieser Rollenbeschreibung, wie sie gewissermaßen am Schatten von Jonas’ Urbild väterlicher Verantwortung erkennbar wird, ließen sich in Bezügen zum Begriff des *oikos* der griechischen Antike aufzeigen.¹⁷⁵ Aus der hier verfolgten kritischen Perspektive reicht es zu benennen, dass Jonas’ Vorbild als ethische Norm den Großteil der Menschen als potentielle Verantwortungssubjekte verfehlt, die sich mit einer solchen männlich-stereotypen Rolle nicht identifizieren können. Jonas’ schematisches Vorbild viriler Verantwortung verfällt durch diese Missachtung individueller Selbstverständnisse in traurige Impotenz.¹⁷⁶

¹⁷³Laut Haraway ist die Hintergrundrolle weiblicher Akteurinnen ein Merkmal westlicher Helden-Mythologie, in der Frauen nicht nur im Hintergrund bleiben, sondern Teil der stofflich-hintergründigen Welt sind, die der männliche Held formt. Diese geschlechtlich-prägende Unterscheidung, die sich auch in Jonas’ Verantwortungs-Urbild andeutet, kennzeichnet die männliche Handlungsstruktur in solchen Mythen als „sadism“: Donna Jeanne Haraway, *Metaphors into hardware: Harry Harlow and the technology of love*, in: Primate visions: gender, race, and nature in the world of modern science, New York 1989, 231–243, hier 233f.

¹⁷⁴Die Figur des Odysseus verkörpert wesentliche Aspekte von Jonas’ Narrativ, in dem der freie Mensch sich bei seinen Fortschritten und Eroberungen an unbekanntem Ufern in aussichtslose Gefahren verstrickt, diesen aber durch eine kühne und klug begangene Heimkehr zuletzt doch entgeht. Einige kommen um des Ziels dieses Helden willen unter die Räder: die Kameraden, die als kollaterale Opfer dieser Irrfahrt erhalten müssen; beinahe auch seine Frau, über die der jahrzehntelang verirrt ‚Hausherr‘ meint, pauschal Urteil sprechen zu müssen; einige Bedienstete und die Freier, die sich mehr um den Haushalt gesorgt hatten, als um den irrenden Hausherrn; u.v.m. Vgl. hierzu auch die Kritik dieses Urmythos der Aufklärung in Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente* (Fischer-Taschenbücher 7404), 23. Aufl., ungekürzte Ausg., Frankfurt am Main 2017, 50–87.

¹⁷⁵Vgl. G. Bien / Hannah Rabe, *Haus*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 3, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007), hier 1008.

¹⁷⁶Vgl. für die Kritik der Verantwortung in der kollektiven Sphäre der Politik Kapitel 3.2.

3.3.1.3 Gute Eltern, schlechte Eltern: Was nicht hätte sein sollen

Ein weiteres Problem des Vorbilds elterlicher Verantwortung liegt darin, dass die Gleichsetzung von moralischer Güte und der Eltern-Kind-Beziehung als Verantwortung es nicht mehr zulässt, eine unverantwortliche Eltern-Kind-Beziehung vorzustellen. Laut dem Urbild der Verantwortung bedeutet moralische Güte, elterliche Fürsorge auszuüben. Wie diese Fürsorge aber konkret aussieht, welche spezifischen Zwecke und Mittel sie mit sich bringt, welchen speziellen Dynamiken sie im Einzelnen folgt, bleibt unbestimmt. Gemäß diesem Vorbild bin ich verantwortlich und gut, solange ich Kinder habe und soweit für deren Wachstum Sorge, dass sie selbst wiederum befähigt werden, Kinder zu haben und für deren Wachstum zu sorgen. Ob ich dies mit Worten oder Prügeln erreiche, durch den Aufbau einer verstehenden Beziehung oder durch möglichst effiziente Abrichtung, ob ich sie als heranwachsende Menschen anerkenne oder als einzigartige Versuchsobjekte benutze,¹⁷⁷ scheint irrelevant.

Entgegen der von Jonas behaupteten, scheinbar evidenten Güte der Eltern-Kind-Beziehung als solcher, kann man festhalten, dass man viel eher evidente Beispiele schlechter Erziehung benennen kann. In keiner bestimmten Eltern-Kind-Beziehung wird man je vollendete Güte entdecken können. Es mag zwar immer paradigmatische Szenen geben, die als solche Güte erscheinen, allen voran wohl das Stillen elementarer Bedürfnisse eines Neugeborenen. Aber über den Verlauf der Zeit, die eine solche Beziehung währt, gibt es immer auch Verletzungen und Missachtungen, bis hin zur Möglichkeit von grausamem Missbrauch. Aus der Sicht von Unbeteiligten sind es solche extremen Fälle offensichtlich gewalttätiger Übergriffe, deren Bewertung als Nicht-sein-sollendes zweifelsfrei möglich scheint. Insbesondere der sexualisierte Kindesmissbrauch scheint mindestens in nachchristlichen, ‚westlichen‘ Gesellschaften das Paradigma des Teuflischen, des ‚absolut Bösen‘ darzustellen. Bei der Darstellung des ‚absolut Guten‘ herrscht weit weniger Eindeutigkeit, wie Jonas’ verzweifelte Suche danach eindrucksvoll in Erinnerung ruft.

Aus einer in dieser Weise unbeteiligten Außenperspektive wird aber auch deutlich, dass die eindeutig schlechte Bewertung einer solchen Beziehungsform nicht unmittelbar mit einer ebensolchen Bewertung der Beziehungsteilnehmer*innen einhergehen kann. Insofern aus einer solchen Außenperspektive nämlich ganz verschiedene Einzelfälle als gleichermaßen schlecht erkannt und eingeordnet werden können, so wird damit auch unmittelbar eine Analyse von weiteren Strukturen und ursächlichen Zusammenhängen möglich. Genau betrachtet, wird erst so das Urteil möglich, dass das Kind nicht an einer solchen Missbrauchsbeziehung schuldig sein kann, schlicht weil ihm Erfahrungsgrundlage für eine entsprechende Motivation fehlen muss. Aber auch der gewalttätige Elternteil kann bei genauerer

¹⁷⁷Ein solcher Missbrauch kann auch sehr subtile Formen annehmen, vgl. etwa Emanuel Hoss-Desmarais (Reg.), *Birthmarked*. Item 7, Parallel, 30.03.2018.

Analyse meist nicht mehr als absolut böser ‚Teufel‘ betrachtet werden. Fragt man nach Motivationen und Bedingungen solchen Verhaltens, stößt man unweigerlich auf eine Vielzahl von Kodeterminanten, die eine Erklärung ermöglichen.¹⁷⁸ Diese wissenschaftlich-analytisch motivierte Perspektive legt nahe, auch Missbrauchstätter*innen schlicht als Menschen – statt als Teufel oder Unmenschen – zu betrachten, und so differenzierte Urteile zu treffen.

Dies gilt sogar für offensichtliche Stereotype: Man kann die Mutter, die aufgrund einer postnatalen Depression ihr Kind vernachlässigt, wie auch den Vater, der aufgrund seiner eigenen Gewalterfahrungen die gewalttätige Züchtigung seines Kindes für die einzig wirksame Methode hält, durchaus bemitleiden; oder besser sogar um des Kindes und einer verantwortlichen Beziehung willen unterstützen. Dabei hilft aber kein Verweis auf ein vermeintliches Urbild elterlicher Verantwortung und Tugend, dessen natürliche Evidenz ja bereits durch die Ausnahme des erkannten Missbrauchs widerlegt ist. Vielmehr muss dafür u.a. die unbeteiligte Außenperspektive verlassen werden zugunsten einer sorgsam Begegnung mit den Beteiligten, die diesen als selbstverantwortlichen Individuen gerecht wird und zugleich Missstände eindeutig benennt, wie offene Alternativen bespricht.

Erst in einer solchen Herangehensweise, die Anteil nimmt, ohne unmittelbare Herrschaft zu übernehmen, treten auch die Positionen der Beteiligten hervor. Dass eine missbräuchliche Beziehung vorliegt, sollten diese schon längst wissen, bevor Außenstehende sie überhaupt wahrnehmen konnten. Dazu ist ihre Wahrnehmung hierfür meist weit ‚feinfühlicher‘, d.h. sie bemerken nicht erst offenkundigen Missbrauch, sondern bereits die ganz alltäglichen Verletzungen und Missachtungen. Am deutlichsten zeigen dies die Kinder selbst, wenn sie nämlich mit Geschrei und Verzweiflung, später auch mit verbalisierten Verweigerungen und Anschuldigungen auf solche Verletzungen reagieren. Aber auch die meisten Eltern wissen selbstverständlich, dass sie fürsorgliche Ansprüche immer wieder kläglich verfehlen. Oft geschieht dies wohl nicht aus bösem Willen oder falschem Bewusstsein zugunsten einer ‚harten‘ Erziehung, sondern schlicht aus Erschöpfung, Überforderung und Selbstschutz. Und obwohl man in solchen Situationen weiß, dass man subjektiv kaum anders könnte, versteht man doch auch, dass man den Bedürfnissen des Kindes gerade nicht umfassend gerecht wird. Diese ‚evidente‘ Selbstverständlichkeit des Schlechten heißt nicht, dass elterliche Verantwortung an sich schlecht oder böse wäre.¹⁷⁹ Aber sie macht deutlich, dass man um einen moralischen An-

¹⁷⁸Vgl. etwa Günther Deegener, *Kindesmissbrauch: erkennen, helfen, vorbeugen*, 6. Aufl., Weinheim 2014; Birgit Mertens / Sabine Pankofer, *Kindesmisshandlung: körperliche Gewalt in der Familie* (UTB 2895), Paderborn 2011.

¹⁷⁹Jonas argumentiert selbst gegen solche extremen Schlussfolgerungen, die er „von verzweifelten Emigrantenpaaren der Hitlerzeit oft gehört habe, daß man ‚in eine solche Welt keine Kinder bringen‘ dürfe.“ (Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 93.) Auch aktuelle, ökologisch beeinflusste Überlegungen, wonach Eltern unverantwortliche ‚Klimasünder‘ seien, wollen buchstäblich das Kind zusammen mit dem Bade ökologischer Probleme ausschütten. Es kommt nicht darauf an, Kinderlosigkeit als sche-

spruch in solchen Beziehungen weiß, obwohl es eine vollendet gute Beziehung kaum geben kann. Das Nicht-sein-sollende tritt auch innerhalb der Eltern-Kind-Beziehung viel deutlicher hervor als irgendein positives Schema moralischer Güte. Subjektiv bestimmt vornehmlich die Erkenntnis des Unverantwortlichen dasjenige, was verantwortlich gewesen wäre.

Dieses Bewusstsein der je eigenen Verfehlungen wird von einem vermeintlich vollendeten, stillen Vorbild elterlicher Verantwortung gerade nicht angesprochen. Gerade das individuelle Vermögen, sich selbst und das eigene Verhalten kritisch zu hinterfragen, und so über die eigene Verantwortung nachzudenken, sich vor sich selbst zu verantworten,¹⁸⁰ wird durch das Vorhalten eines schematischen Idealbildes eher verstellt als gefördert. Der Verweis auf ein ewiges und starres „Urbild aller Verantwortung“¹⁸¹ und Güte in der Eltern-Kind-Beziehung verfehlt also sogar diejenigen Adressierten, für die er zu sprechen scheint: Eltern, die ihre je individuelle Verantwortung selbstkritisch bedenken und wahrnehmen wollen.

3.3.2 Individuelle Kindheit: Du mein Kind

Neben der persönlichen Individualität des Verantwortungssubjekts missachtet Jonas' Vorbild elterlicher Verantwortung ebenso die Individualität des vorgestellten Verantwortungsobjekts, des jeweiligen Kindes. Dieses soll in der Verantwortungsbeziehung gerade „in seiner absolut kontingenten Einzigkeit“¹⁸² gemeint sein. Das Ziel elterlicher Verantwortung soll gerade ein offenes sein, nämlich „die Selbständigkeit des Individuums, die wesentlich Verantwortungsfähigkeit einbegreift“¹⁸³. In diesem Zusammenhang erwähnt Jonas auch das ‚personale Wachstum‘, das an das biologische gebunden sei.

Aber angesichts eines schematisch-abstrakten Urbildes, welches das Wesen der zugehörigen Verantwortungsbeziehung vorgeben soll, geht diese Offenheit für die Entwicklung persönlicher Individualität des Kindes in der Vorstellung eines Objekts der Sorge unter. Insbesondere wenn diese Sorge nur eine Fortpflanzung der Selbstsorge des Verantwortungssubjekts ist, tritt darin eine freilassende Fürsorge hinter das Besorgen des je eigenen Lebens zurück.¹⁸⁴ Elterliche Verantwortung erscheint in ihrer scheinbar evidenten Imagination nicht als zwischenmenschliche

matische Notwendigkeit zu etablieren, sondern u.a. ökologische Probleme in Relation zum eigenen Kinderwunsch zu berücksichtigen.

¹⁸⁰Vgl. Hannah Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, in: *Responsibility and Judgment*, Reprint, New York 2005, 49–146, hier 92.

¹⁸¹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252.

¹⁸²Ebd., 261.

¹⁸³Ebd., 213.

¹⁸⁴Auch in *Sein und Zeit* werden die Modi der Fürsorge nur knapp vorgestellt, um sich dann wieder in der Darstellung der eigentlichen Sorge des Daseins zu verlieren. Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 122.

Beziehung um der individuellen Bedürfnisse des Kindes willen, sondern als Besorgen der biologischen Fortpflanzungssorge des elterlichen Machtsubjekts, die am Nachwuchs als exemplarischem Objekt befriedigt wird. Dies wird angesichts der scheinbaren Totalität elterlicher Verantwortung deutlich, und lässt sich entlang derselben Fragen nachverfolgen, die auch die Missachtung elterlicher Individualität aufgedeckt haben.

3.3.2.1 Wer ist es, bzw. welches Exemplar wächst heran?

Aus analytisch naturwissenschaftlicher Sicht lässt sich darüber streiten, ab wann ein Kleinkind eigentlich die physiologischen und kognitiven Fähigkeiten aufweist, um ihm die Leistung selbstbewusster Persönlichkeit überhaupt zurechnen zu können.¹⁸⁵ Dass man zudem sein eigenes, schreiendes Kind gelegentlich nicht als Individuum mit eigenen Bedürfnissen, sondern wenigstens kognitiv schlicht als Ärgernis wahrnehmen kann, lässt sich nur mit einem gehörigen Maß romantischer Naivität leugnen. Aber dass man, ob als Beobachter oder als Elternteil, auch ein Kleinkind als werdende Persönlichkeit versteht, dem man einen individuellen Namen gibt und mit dem man von Anbeginn an verständnisvoller spricht, bedarf zumeist keiner expliziten Betonung.

Und doch geht eine solche Selbstverständlichkeit in Jonas' Urbild nicht auf. Dieses hebt gerade nicht auf die dialogische Sphäre der Verantwortungsbeziehung ab, sondern vielmehr auf die archetypische Identität solcher zwischenmenschlichen Verantwortung mit der natürlichen Sorge von Lebewesen für ihren Nachwuchs. Die Sorge um den Nachwuchs sei „der elementarmenschliche Urtyp des Zusammenfalls von objektiver Verantwortlichkeit und subjektivem Verantwortungsgefühl [...], durch den uns die Natur für alle, vom Trieb nicht so gesicherten Arten der Verantwortlichkeit vorerzogen und unser Gefühl dafür vorbereitet hat.“¹⁸⁶ Die natürliche Nachwuchssorge soll ‚den Menschen‘ vorerzogen haben für die Erziehung seines Person-seins.

Diese Vorstellung ist kaum haltbar. In der natürlichen Aufzucht von Tieren taucht Persönlichkeit des erzogenen Exemplars nicht unbedingt auf. Zwar erscheinen uns viele Säugetiere durchaus als zu individuellen Bindungen begabt – denkt man nur an das Sozialverhalten von Affen, oder auch die Beziehungen zwischen Hundehalter*innen und ihren Hunden. Aber in der Brutpflege von Ratten, Vögeln oder Fischen dieselbe natürliche Struktur zu erkennen, die einen hinreichend differenzierten Urtyp von Verantwortung zur Beförderung menschlicher Persönlichkeiten darstellen soll, ist absurd.

¹⁸⁵Vgl. die klare, gleichwohl radikale Erläuterung in Peter Singer, *Praktische Ethik* (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 18919), 3., rev. und erw. Aufl., Stuttgart 2013, 98–136, 288–300.

¹⁸⁶Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 178f.

Wie Jonas selbst festhält, gleicht die vermeintlich ‚harmonische‘ Naturordnung nicht immer einer wohltemperierten Harmonik.¹⁸⁷ Auch hält er selbst fest, dass eine natürliche Zweckausrichtung keinen moralischen Wert begründet: „Der eingepflanzte Zweck setzt sich durch und bedarf keines Sollens, könnte es auch an sich garnicht begründen.“¹⁸⁸ Die Evidenz des lebendigen Daseins als „Gut-an-sich“¹⁸⁹ zeigt seiner Intuition nach einen solchen moralischen Wert. Aber auch dieser genießt nur in dem einen Fall der elterlichen Sorgebeziehung evident handlungsmotivierende Kraft. Diese Beziehung ist eben eine natürliche Zweckausrichtung, was ja gerade ihre handlungsmotivierende Kraft begründen soll. Die ‚Vorerziehung‘ dieser Zweckausrichtung soll es sein, die eine verantwortliche Persönlichkeitserziehung ermöglicht.

Um diesen naturalistischen Begründungszusammenhang zu entschärfen, behauptet Jonas, dass die evidente Verpflichtung auch gelten würde, „wenn nicht die Natur durch mächtige Instinkte und Gefühle diesem Sollen zuhilfe käme“¹⁹⁰. Aber die Verwirklichung dieser hypothetischen Einschränkung würde doch nur die handlungsmotivierende Kraft des elterlichen Verantwortungsprinzips unverständlich machen. Ohne die naturnotwendige Kraft elterlicher „Instinkte und Gefühle“ genösse das Urbild elterlicher Verantwortung nicht die Kraft, die die Evidenz des Verantwortungsprinzips laut Jonas legitimiert. Die Evidenz des elterlichen Verantwortungsprinzips liegt gerade im Zusammenfallen von faktischer Genealogie und moralischer Geltung. Die Seite natürlicher Zweckausrichtung und Instinkthaftigkeit lässt sich nicht ausklammern. Vielmehr liegt in ihr gerade der ontologische Grund, auf dem die menschliche Verantwortung um der totalen „Fortpflanzungsordnung“¹⁹¹ willen fundiert werden kann.

Wie auf diesem Grund organisch ein Person-sein erwachsen soll, ohne dass hierfür eine spezifisch persönliche Qualität bemüht werden müsste, bleibt unerklärlich. Dass menschliche Personen immer auch Organismen, und in dieser Rolle schon selbstbezogene Individuen sind, bezeichnet keine hinreichende Ursache für das Person-sein, sondern allenfalls ein Bedingungsverhältnis.¹⁹² Reduziert man den Personenbegriff auf organische Individualität, so bleibt auch keine Referenz, die natürliche von menschlichen Beziehungen unterscheiden könnte. Der gemeinsame Rahmen bleibt reduziert auf das Geschehen der Evolution, in der vornehmlich das Überleben zählt, ohne auf irgendeine Vorstellung vom guten Leben noch hinweisen zu können. Nur falls diese Vorstellung dem Überleben dient, hat sie in diesem Rahmen Wert kraft ihres eingepflanzten Naturzwecks. Und ob einem Indi-

¹⁸⁷Vgl. ebd., 266.

¹⁸⁸Ebd., 158.

¹⁸⁹Ebd.

¹⁹⁰Ebd., 254.

¹⁹¹Ebd., 260. Außerdem Kapitel 2.5.3.

¹⁹²Vgl. Jonas, *Biological Foundations of Individuality*.

viduum das persönlich gefällt, zählt nur, solange dieses Individuum selbst sich den Kriterien des nötigen Überlebens anpassen kann, statt dem „harte[n] Gesetz der Ökologie“¹⁹³ um des symbiotischen Ganzen willen zum Opfer zu fallen.

Eine solche Reduktion des Person-seins auf organische Individualität des Verantwortungsobjekts liegt nahe, wo Jonas die Totalität einer Verantwortung beschwört, deren ethische Geltung gerade auf ihrer natürlich-organischen Wirklichkeit beruht. Auf der Grundlage organischer Individualität sucht er gar nicht erst nach einer Qualität, die ein Entwachsen des Menschseins aus dem Notwendigkeitszusammenhang der natürlichen Fortpflanzungsordnung und dadurch einen Verantwortungsanspruch gegenüber dieser Ordnung verständlich machen könnte. Vielmehr soll die allumfassende Notwendigkeit natürlicher „Instinkte und Gefühle“¹⁹⁴, in denen sich die allgemeine Fortpflanzungsordnung ausdrückt, mit Verantwortung nur abgeschlossen und vervollkommen werden. Verantwortung bietet keine Erweiterung natürlicher Sorge, sondern bringt diese zur ihrer eigentlichen Ganzheit und Totalität.¹⁹⁵

Diese abschließende Funktion erfasst auch das Verantwortungsobjekt. Schon im elterlichen Fall solle Verantwortung „das totale Sein ihrer Objekte umspannen, das heißt alle Aspekte desselben, von der nackten Existenz zu den höchsten Interessen.“¹⁹⁶ Jonas mag in dieser Beschreibung quasi unschuldig seiner individuellen Erfahrung Ausdruck verleihen, dass ein bedürftiges Kind eben nicht so geduldig ist wie das Papier, dem er beruflich seine Aufmerksamkeit widmete. Aber die Erfahrung solchen umfassenden Ausgeliefertseins – zusammen mit dem abstrakten Wissen über die eigene Vernichtungsmacht – zu einem Gebot totaler Verantwortung gegenüber dem bedürftigen Kind zu hypostasieren, reduziert die Beziehung konzeptuell zu einer totalen Macht- und Kontrollausübung, und damit das kindliche Gegenüber zu einem Verantwortungsobjekt, dessen problematisches Dasein es nachhaltig zu gestalten gilt. Das schematische Vorbild, welches von der Natur ererbt und in ihrer Fortpflanzungsordnung fundiert sein soll, wird als totale Vorschrift begriffen, deren althergebrachter Wirksamkeit sich das kindliche Objekt zu fügen, und wenn nötig ihrer durch die Eltern stellvertretenden Gewalt zu beugen hat.

Die vermeintliche Totalität elterlicher Verantwortung suggeriert, dass das kindliche Verantwortungsobjekt keine eigene Macht hätte, um zu überleben. Es erscheint als stummes Ding, zu dem das elterliche Verantwortungsobjekt nur hinsehen müsse um zu wissen, dass aktive und totale Machtausübung an diesem passiven Spross geboten sei. Diese Vorstellung ist so absurd, wie sie in diesen Sätzen klingt. Ein Kleinkind, das nicht selbsttätig zu atmen beginnt, wird nicht über die engen Gren-

¹⁹³Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 266.

¹⁹⁴Ebd., 254.

¹⁹⁵Vgl. Kapitel 2.5.

¹⁹⁶Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 201.

zen des ‚Brutkastens‘ hinauswachsen können. Sobald getätigt, folgt diesen ersten Atemzügen ein wahres Feuerwerk von Anstrengung und Entwicklungsaktivität, zu dem auch nicht die fleißigste Arbeiter*in im Erwachsenenalter sich je wieder aufschwingen könnte. Besonders hervorzuheben ist dabei die Entwicklung des Kommunikations- und Sprachvermögens mitsamt der zugehörigen Motorik, die nicht einfach durch totale Sorge der Eltern zum Wachsen gebracht, sondern von Beginn an durch das Kind selbst aktiv verfolgt und geübt werden.¹⁹⁷ Kleinkinder bedürfen keiner totalen Verantwortungsmacht. Aber sie sind ‚total‘, d.h. einnehmend anspruchsvolle Individuen, die Eltern kaum Ruhe lassen, solange ihre Bedürfnisse für die eigene Entwicklungstätigkeit nicht befriedigt sind.

Und noch eine absurde Note steckt in Jonas' Behauptung dieser Totalität: Wo eine verantwortliche Macht total sein soll, da ist kein Ausweg vorgesehen. Der Begriff der Totalität bedeutet eine Ganzheit, die kein Außen kennt, und die insofern auch ihre eigenen Grenzen gar nicht kennen darf, hinter denen ein Anderes schon zu erwarten wäre. Wo ein Bezug zu einem Außen stattfände, da wäre die Totalität schon verloren, zu bloßer Übermacht degradiert. Elterliche Verantwortung als total zu beschreiben – nicht nur als ‚total‘ anspruchsvoll, was sicher zutrifft –, schließt insofern auch ein Entwachsen des Kindes aus dieser eindimensionalen Machtbeziehung konzeptuell aus. Eine Totalität elterlicher Verantwortung könnte jene Offenheit für die Zukunft gar nicht zulassen, in die hinein ein Kind irgendwann erwachsen wird und sich emanzipiert, um seinen ganz persönlichen Lebensweg zu gehen. Jonas benennt auch diese Offenheit,¹⁹⁸ aber zusammen mit einer totalen Elternverantwortung kann diese nie zur Geltung kommen, und so auch keine individuelle Persönlichkeit des kindlichen Verantwortungsobjekts.

Ein reduziertes Verständnis von Individualität wird weder dem Selbstverhältnis verantwortlicher Personen gerecht, noch der landläufigen elterlichen Erziehungspraxis. Zur elterlichen Sorge gehört nicht nur die Rolle ‚des Versorgers‘, der die vermeintliche Totalität der Bedürfnisse des eigenen Kindes im Blick hat und abdeckt. Vielmehr gehört zu einer guten Erziehung eine ständige Auseinandersetzung mit den je eigenen Ansprüchen und Fragen eines Kindes. Ein Kind will nicht nur auf die Ganzheit natürlicher Zwänge und Notwendigkeiten ‚der gefährlichen Welt da draußen‘ vorbereitet werden, sondern muss in der gemeinsamen, durch Sprache deutbaren Welt empfangen und eingeleitet werden, in der man sich nur als Person selbständig bewegen kann. Dieser Empfang beginnt damit, dass man ein Kind nicht nur als bedürftiges Objekt begreift, sondern als ein Gegenüber in der zweiten Person, als ein Du. Im Alltag ist dies selbstverständlich; aber Jonas' schematisches

¹⁹⁷Vgl. Ann V. Sanson / Primrose N. C. Letcher / Sophie S. Havighurst, *Child Characteristics and Their Reciprocal Effects on Parenting*, in: Alina Morawska / Matthew R. Sanders (Hg.), *Handbook of Parenting and Child Development Across the Lifespan*, Cham 2018, 337–370, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-94598-9>.

¹⁹⁸Vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 213.

Vorbild sieht dies im Rahmen der allgemeinen, ontologischen Fortpflanzungsordnung nicht vor.

3.3.2.2 Was bedeutet es, als Kind heranzuwachsen?

Die ontologische Ordnung des Ganzen der Natur, d.h. die objektive Fortpflanzungsordnung wird im Vorbild elterlicher Verantwortung hinsichtlich ihrer subjektiven Notwendigkeit dargestellt. Dabei wird das Kind in die Totalität dieser natürlichen Notwendigkeit durch die Vorgabe ethischer Verantwortung integriert und versorgt. Dem Verantwortungssubjekt als gestaltendem Versorger steht das kindliche Verantwortungsobjekt als in seiner Ganzheit bedürftiger Organismus gegenüber. Die Verantwortung erfüllt sich darin, dass dafür vorgesorgt wird, dass dieser Organismus in seine zukünftige Rolle als Verantwortungsträger in der allgemeinen Fortpflanzungsordnung zuverlässig hineinwächst.

In diesem biologisch fundierten Schema elterlicher Verantwortung geht die persönliche Individualität unter. Dies betrifft nicht nur die des Subjekts als individuellem Ich,¹⁹⁹ sondern auch die des Objekts als dem individuellen Du, das in seiner persönlichen Einmaligkeit in die gemeinsame Welt eintritt. Für Arendt findet dieses Eintreten und die Begegnung mit dieser neuen Persönlichkeit nur in der Sphäre des Sprechens und Handelns statt. Sie grenzt diese Sphäre menschlicher Praxis ab von denjenigen der Arbeit, die den Notwendigkeiten des Überlebens begegnet, und des Herstellens, das die gemeinsame Welt durch technische Vermittlung gestaltet.²⁰⁰

In Jonas' schematischem Vorbild tritt vor allem der Bereich der Arbeit um des Lebens willen hervor: Verantwortung erscheint als Versorgung des Überlebens des bedürftigen Kindes. Aber auch der Aspekt des Herstellens lässt sich leicht hervorheben, v.a. aufgrund der teleologischen Struktur, die Jonas für die Verfassung natürlicher Prozesse hervorhebt, und die in Herstellungsprozessen am deutlichsten hervortreten. Herstellungsprozesse folgen einem objektiven Zweck oder Vorbild, für dessen Verwirklichung die geeigneten Mittel besorgt und eingesetzt werden. Die Handlungsnotwendigkeit in elterlicher Verantwortung erwächst aus dem Naturzweck, der die Fortpflanzungsordnung regiert. Deren selbstzweckhafte Vollkommenheit, d.h. die selbstbezogene und ewig sich fortpflanzende Totalität des Lebens ist der letzte Zweck, dem die natürliche Seinsordnung folgt. Der Mensch, der sich verantwortlich in diese Ordnung stellt, hat durch sein Wissen an ihrer Bewahrung, und d.h. mindestens an ihrer Wiederherstellung, aber auch an der Herstellung geeigneter Umstände und Bedingungen mitzuwirken. Die Erziehung eigener Nachkommen, die zukünftig in diese Fortpflanzungsordnung eintreten, gehört zu Herstellung dieser notwendigen Umstände. Ihre Bildung gemäß dem ontologi-

¹⁹⁹Vgl. Kapitel 3.3.1.

²⁰⁰Vgl. Arendt, *Vita activa*, 16f.

schen Vorbild ist eine wesentliche Notwendigkeit in Jonas' ontologischer Verantwortung.²⁰¹

Im schematischen Vorbild der Eltern-Kind-Beziehung gehören beide Tätigkeiten zusammen. Dem Elternsubjekt ist zwar vorgegeben, um des Überlebens willen des eigenen Nachwuchses zu arbeiten. Aber diese Arbeit muss vorausschauend geplant und geordnet werden, sie erfüllt ihren Zweck nur im Dienste der Herstellung eines zukünftigen Verantwortungssubjekts. Die Zukunft dieses Lebewesens selbst, und mit ihm die des Lebens als ontologische Totalität, soll hergestellt werden. Gemäß Jonas' naturzweck-gerichteter Vorstellung genügt es nicht, als Elternteil ‚von der Hand in den Mund‘ zu arbeiten, sondern zum Erfolg führt nur planvolle Tätigkeit, die die Totalität des kindlichen Lebens i.S. der materiellen Bedingungen dieses Herstellungsprozesses im Blick hat und entsprechend des zukünftigen Zwecks formt.

Den elterlichen ‚Hersteller*innen‘ steht allerdings nicht nur formbare Materie gegenüber, auf deren Grundlage ein künstliches Objekt verwirklicht werden könnte. Das Kind ist selbst ein Lebewesen, das sich in seinem Dasein um sein eigenes Leben sorgt. Das Kind ist als tätiges Wesen immer schon in Arbeit um seines Überlebens willen begriffen. Noch das bedürftige Schreien nach Nahrung lässt sich als Arbeit des Organismus um seiner eigenen Erhaltung willen begreifen, sofern der Schrei bei den leiblichen Eltern die naturzweckhaft berechenbare Reaktion der Nahrungsversorgung auslöst.

Der Zweck elterlicher Verantwortung gegenüber diesem wachsenden Organismus ist es, dafür zu sorgen, dass dieser sein Arbeiten von der ursprünglich egozentrischen Reproduktion des eigenen Lebens erweitert auf die Bewahrung der Fortpflanzungsordnung, d.h. auf das verantwortliche Herstellen, in dem die elterliche Verantwortung selbst begriffen ist. Der Keim lebendiger Subjektivität, der im Dasein des Kindes erkennbar ist, muss so geformt werden, dass sich dieses Subjekt zukünftig der objektiv ontologischen Notwendigkeit unterordnet, der die ethische Verantwortung dient. Das elterliche Herstellen gilt wesentlich den Vorgaben, nach denen die kindliche Arbeit selbst zu demselben Herstellungsprozess führt. Die elterliche Rolle ist analog der eines Handwerksmeisters, der seinen jungen Lehrlingen unproduktive Ideen austreibt und ihnen die Vorschriften einbläut, nach denen sie es selbst zur Meisterschaft des verantwortlichen Mensch-seins bringen können.²⁰² Das Kind muss in diese Rolle erst hineinwachsen, deren konkrete Konturen vom Vormund vorgegeben und überwacht werden.

Jenseits dieser objektiv-zweckrational ausgerichteten Tätigkeiten in Jonas' Vorbild stünde die Begegnung zwischen Eltern und Kind als Personen, die nur im Sprechen und Handeln verwirklicht werden kann. Auf der Suche nach einem moralischen

²⁰¹ Vgl. Kapitel 2.5.4.

²⁰² Mit Torben Pfau könnte man sagen, erst ein gelernter Meister genießt bei Jonas die Vollversion der Menschenwürde, vgl. Pfau, *Die Idee des Menschen*, 189f.

Grundprinzip menschlichen Handelns darf diese Ebene eigentlich nicht fehlen. Arendt, die entsprechende Entwürfe zum *Prinzip Verantwortung* korrekturlesen durfte, machte diese Kritik in einem Brief gegenüber Jonas deutlich.²⁰³ Nicht auf der Grundlage biologischer Notwendigkeit, sondern nur mit Bezug auf das Personsein, mit dem sowohl das Auftreten als politisches Subjekt als auch das Denken in enger Verbindung steht, lässt sich ein solches Moralprinzip plausibel machen. In dieser Sphäre wird die Gebürtigkeit des einzelnen Organismus emphatisch und wiederholt sich als Gebürtigkeit der individuellen Person, die als einmalig Neues in die zwischenmenschliche Sphäre eintritt. Mit diesem Eintreten in das Sprechen und Handeln unter Anderen wird eine neue Persönlichkeit geboren, deren Dasein nicht in einer Ganzheit natürlicher Bedingungen aufgehen kann, sondern unvorhersehbare und neue Handlungsimpulse setzt, die neue Möglichkeiten in die Zukunft eröffnen. Die Zukunft selbst wird in ihrer Offenheit erneuert, indem neue Sprechende und Handelnde in die Gemeinschaft eintreten, deren Handeln noch unvorhersehbar ist, und die neue Ideen und Ansprüche mitbringen, die in Zukunft wirken.

Aufwachsen in dieser Sphäre bedeutet nicht nur, vorherbestimmten Notwendigkeiten zu genügen, die das zukünftige Überleben sichern. Aufwachsen in diese Sphäre, in der man nie allein ist, sondern immer nur im Plural, bedeutet in die sprechende Gemeinschaft hineinzuwachsen, in der das eigene Handeln wahrgenommen und erwidert wird. Als Person wächst ein Kind in diesen Bereich hinein, indem es die Sprache findet, um sich und seine Bedürfnisse auszudrücken, und indem es die Handlungsweisen erlernt, mit denen es sich in dieser Gemeinschaft bewegen und sie beeinflussen kann.

Damit einher geht ein inneres Wachstum, mit dem das Kind gewissermaßen in sein je eigenes Personsein hineinwächst, indem es sich nicht nur als leibliches Wesen in einer natürlichen Umwelt selbstbezogen verhält, sondern sich selbst als Person unter Anderen erkennt. Aufwachsen bedeutet in diesem Sinne, in das eigene Zusammenleben mit sich selbst hineinzuwachsen, um sein Leben als persönliches Individuum führen zu können, und nicht nur in die Umwelt wirken, sondern über sich und die Welt nachdenken zu können. In diesem Sinne gilt es zu lernen, dass ich mir selbst Rede und Antwort stehen, d.h. Denken kann, und dass das eigene Handeln auch mich selbst verändert.

Ein Kind zu Erziehen bedeutet auch, es in dieser zwischenmenschlichen Sphäre zu empfangen, und ihm die eigene Entwicklung als Person zu ermöglichen. Dies kann nur geschehen, indem man ihm oder ihr als einem Du begegnet. Es gilt anzuerkennen, dass ein Kind immer schon als ein Jemand auftritt, die oder der Anerkennung und Achtung verlangt. Elterliche Verantwortung geht nicht in der von Jonas skizzierten ontologischen Beziehung zu einem Verantwortungsobjekt auf, das als ein vermeintlich evidentestes Etwas erscheint.

²⁰³Vgl. Jonas, *Erinnerungen*, 324.

3.3.2.3 Gute Kinder, schlechte Kinder: Was nicht gewesen sein sollen wird

Jonas' Vorbild elterlicher Verantwortung, das sich in die allgemeine Fortpflanzungsordnung des Lebens einordnet und daraus seine verbindliche Geltung gewinnt, unterstellt ein organismisches Bild von Erziehung und kindlichem Wachstum. Dieses ist problematisch, insofern es mit der persönlichen Individualität des Kindes einen moralisch zentralen Aspekt missachtet. Diese Problematik lässt sich in Bezug auf die Vorstellung des Kindes als Verantwortungsobjekt weiter verdeutlichen.

Jonas' Suche nach einem objektiv Guten war von seiner teleologischen Darstellung der Natur und des Lebens ausgegangen.²⁰⁴ In der Betrachtung dieser zweckgerichteten Natur erschien ihm das selbstsorgende Dasein des Lebens in Gestalt einzelner Lebewesen als ein „Gut-an-sich“²⁰⁵, in dem sich die Zweckbezogenheit der Natur zu einer Selbstzweckhaftigkeit zusammenzieht. Diese Selbstzweckhaftigkeit zeigt einen objektiven Wert, der der Möglichkeit von subjektiven Werten vorausgeht und diesen erst ein Fundament gibt. Das spezifische Beispiel einer solchen Selbstzweckhaftigkeit, die als Gut-an-sich erscheint und ihren Beobachter zugleich notwendig zu tätiger Sorge und Verantwortung nötigt, ist das eigene Kind. Damit erschien die elterliche Fürsorge als das „Urbild aller Verantwortung“²⁰⁶.

Die objektive Geltung der Handlungsnotwendigkeit wird damit erst in der natürlichen Verwandtschaftsbeziehung zwischen Eltern und Kind deutlich, in der objektive Notwendigkeit mit subjektiver Geltung zusammenzufallen scheint. Die Vorstellung von einem Gut-an-sich, um dessen willen es zu handeln gelten würde, wird damit zur spezifischen Vorstellung von einem wertvollen Zweck für mich, der durch die Integration in die Ganzheit der natürlichen Fortpflanzungsordnung hineinzuwachsen hat. Das Heranwachsen gemäß der ontologischen Fortpflanzungsordnung ist der Naturzweck, dessen konkrete Existenz in Gestalt des eigenen Kindes zur tätigen Bewahrung dieses Naturzwecks nötig, d.h. zur Verantwortung.

Indem die Vorstellung von einem Gut-an-sich so in einem bestimmten natürlichen Verhältnis identifiziert wird, wird seine Werthaftigkeit zugleich in einen Zusammenhang eingeordnet, dessen Güte das Gut-Sein des bestimmten Objekts übersteigt. Anders ausgedrückt: Die Güte der ontologischen Struktur, die sich in der Eltern-Kind-Beziehung ausdrückt, übersteht auch den Verlust dieses bestimmten Verantwortungsobjekts, das nur ein Exemplar in dieser Güte ist; aber das Gut-Sein dieses Objekts müsste untergehen, wenn die allgemeine ontologische Struktur verloren ginge, deren Güte einem konkreten Gut-sein erst zur Geltung verhilft. Nicht das einzelne Individuum ist der objektive Ursprung von Jonas' ethischer Verantwortung, sondern die Güte der ontologischen Ordnung zeigt sich angesichts ei-

²⁰⁴ Vgl. Kapitel 2.2 und 2.4.

²⁰⁵ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

²⁰⁶ Ebd., 252.

nes ihrer Exemplare, das der allgemeinen Notwendigkeit zur Verwirklichung ihrer konkreten Geltung dient.

Das Gut-Sein des einzelnen Verantwortungsobjekts erscheint damit als Wert für ein Verantwortungssubjekt, dessen tätige Wertung die Geltung des Objekts als gut oder schlecht erst wirklich bestimmt. Wo bereits das evidente Gut-Sein eines lebendigen Objekts eine „letzte metaphysische Wahl“²⁰⁷ des betreffenden Subjekts impliziert hatte, da hat sich der individuelle Wert des einzelnen Verantwortungsobjekts Kind gänzlich der Freiheit der verantwortenden Subjektivität zu fügen. Das einzelne Kind erscheint zuletzt nicht als ein absolutes Gut-an-sich, das wie ein gefährdetes Heiliges in seiner Unnahbarkeit zu achten wäre, sondern nur als eines unter anderen Gütern, das die vermeintliche Güte der allgemeinen Ordnung vertritt, der es zu dienen hat.

In dieser Vermitteltheit zum Subjekt seiner Bewertung kann es zugleich von einem Gut zu einem Schlechten werden, sofern es dem Naturzweck, den es zu repräsentieren hat, eben nicht dient. Wie das Gut-Sein des einzelnen Objekts sich im ordnungsgemäßen Wachstum äußert, das sich dem ontologischen Vorbild fügt, so äußert sich ein Schlecht-sein in seinem individuellen Widerstand gegen die vermeintlich heilige Ordnung, aus der das Objekt überhaupt hervorgegangen war. Sein Wert lässt sich abschätzen anhand der begründeten Erwartung des Gelingens seines Lebens gemäß der Ordnung des lebendigen Seins.

Entsprechend lassen sich gute von schlechten Kindern unterscheiden. Das Gut-sein selbst ist in diesem Zusammenhang zu kultivieren, indem es Wachsen-gelassen wird. Umgekehrt kann das Ungenügen des Objekts in seiner Unangemessenheit zum Naturzweck benannt und in Grenzen zurückverwiesen werden, innerhalb derer ein Wachstum wieder der allgemeinen Ordnung entspricht. Wo solche Zurückweisung keinen Erfolg mehr verspricht, wo also nur noch die Vorstellung vor Augen steht, dass die Zukunft dieses Kindes nicht gewesen sein sollen wird, da wird Verantwortung aussichtslos. Dem Subjekt bleibt nur abzulassen von dem aussichtslosen Objekt, dessen Entwicklung keine gelingende Zukunft voraussehen lässt, da die eigene Tätigkeit so nicht mehr der Güte des natürlichen Seins entspricht, die im Urbild der Verantwortung vorgestellt wird. Schon solches Ablassen bedeutet angesichts der Wehrlosigkeit eines Kleinkindes, ihm Gewalt anzutun.

Daraus ergeben sich unhaltbare Konsequenzen: Man müsste im Schema der „Fortpflanzungsordnung“²⁰⁸ formal sogar eine Pflicht des Kindes zum Sein als Folge des elterlich urhebenden Aktes der Zeugung proklamieren. An dieser Stelle wird die Überlegung offensichtlich absurd und gewalttätig gegenüber dem wehrlosen Kind, das demnach für jede Behinderung als Mangel seines Seins zur Verantwortung gezogen werden müsste, und die größte Schlechtigkeit träfe es für seine eigene Totgeburt. An dieser Stelle wäre die Sphäre der Moral offenkundig verlassen zu-

²⁰⁷Ebd., 159.

²⁰⁸Ebd., 260.

gunsten einer totalitären Ordnung der Stärke der Überlebenden. Eine Begegnung mit einem Kind als einem persönlichen Anderen, dessen Sprechen und Handeln nicht mit seinem Dasein und Verhalten zusammenfällt, wird in dieser Perspektive verstellt.

3.3.3 Denkende und sprechende Individuen als Beispiele entgegen schematischer Vorbilder

Jonas' Fokus auf ein scheinbar ewiges „Urbild aller Verantwortung“²⁰⁹, das sich in elterlicher Verantwortung evident zeigen und als gleichbleibende Beziehungsstruktur den Wandel der Zeiten überdauern und die Fortpflanzungs- und biologische Seinsordnung bewahren soll, verfehlt seine Adressierten als individuelle Verantwortungssubjekte. Dies haben die oben dargestellten Aspekte beispielhaft gezeigt. Abschließend soll die nur durch Unterwerfung überwindbare Kluft zwischen dem schematischen Urbild der Verantwortung und menschlichen, d.h. denkenden Verantwortungssubjekten in ihrer prinzipiellen Problematik vorgestellt werden. Diese besteht darin, dass ein solches schematisches Vorbild keine Individualität vorstellt.

3.3.3.1 Individuum und Person in moralphilosophischer Geltung

Was aber wäre ein Individuum, was bedeutet dieser Begriff? Das Wort ist lateinischen Ursprungs und bedeutet wörtlich eine Verneinung der Teilbarkeit der bezeichneten Substanz. Individuum ist das, was nicht geteilt oder zertrennt werden kann (vgl. das griech. *átomos*). In der modernen Bedeutung werden mit ‚Individuum‘ vornehmlich menschliche Einzelwesen bezeichnet, im übertragenen Sinne auch einzelne Tiere oder Pflanzen – nur in chemischer Fachsprache wird es noch im antiken Sinne eines kleinstmöglichen Teilchens verwendet.²¹⁰ Die Bezeichnung von einzelnen Menschen als Individuen ist unmittelbar mit dem Begriff der Person verknüpft, der bedeutend stärkere ethische Konnotationen trägt. Auch er ist lateinischen Ursprungs: Im römischen Theater meinte *persona* die Maske eines Schauspielers, sowie den durch sie dargestellten Charakter. Die moderne Bedeutung bezieht sich auf das menschliche Einzelwesen, aber auch auf einzelne Akteure in erzählerischen Werken, sowie juristisch auf einzelne Träger*innen von Rechten und Pflichten, und linguistisch auf mögliche Handlungsträger*innen eines Verbs (i.S. der 1./2./3. Person Singular/Plural). Insbesondere anhand der juristischen Bedeutung wird die ethische Konnotation deutlich, nach der Personen immer mit bestimmten Rechten ausgestattet sind. Die enge Assoziation mit dem Begriff des

²⁰⁹Ebd., 252.

²¹⁰Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Individuum*, in: DWDS – Digit. Wörterb. Dtsch. Sprache Wortauskunftssystem Zur Dtsch. Sprache Gesch. Ggw. (o. J.), <https://www.dwds.de/wb/Individuum> (Stand: 28.04.2020).

Individuums lässt sich so verstehen, dass die Unteilbarkeit nicht mehr nur als ontologische Aussage, sondern als moralische Aufforderung gemeint ist: die individuelle Integrität von Personen soll nicht verletzt werden.

Bei Kant, mit dem Jonas sich intensiv und wiederholt auseinandersetzt,²¹¹ tritt die moralische Bedeutung des Personen-Begriffs deutlich hervor. Dieser wird sowohl mit dem Begriff der Würde als Wert-an-sich, als auch mit dem der Selbstzweckhaftigkeit verbunden.²¹² Auch Jonas verweist bei der Vorstellung seines „Gut-an-sich“²¹³ auf dessen Selbstzweckhaftigkeit und Wert-an-sich, ohne dabei aber den Begriff der Person explizit zu gebrauchen. Stattdessen wird deutlich, dass die Struktur dieses Guten diejenige des leiblichen Lebens ist, die er zudem mit dem Begriff der biologischen Individualität verbindet.²¹⁴ Als primären Gegenstand moralischer Verantwortung benennt er nicht Personen, sondern lebende Individuen.

Auch solche Individuen, denen gegenüber Verantwortung geboten sein soll, sind zwar primär Menschen, aber nicht ausschließlich. Der Grund ihres Gut-seins ist nicht wie bei Kant die praktische Vernunft und ein durch sie ermöglichter, autonomer Wille, der das subjektive Handeln mit dem objektiven Moralgesetz identifiziert. Stattdessen zeigt sich für Jonas schon im lebendigen Dasein selbst die Selbstzweckhaftigkeit und das Gut-Sein dieses Daseins. Das bloße, objektive Leben zeigt für Jonas schon individuelle Subjektivität, der gegenüber man verantwortlich sein soll.

Das Problem dieser unmittelbaren Verbindung von biologisch-objektivem Dasein und erkennend-subjektivem Dasein in einer ethisch verantwortlichen Sorgebeziehung liegt in der immanenten Tendenz zum Reduktionismus auf dieses bloße Dasein selbst. Dieser Reduktionismus zeigt sich am deutlichsten darin, dass das „Urbild aller Verantwortung“²¹⁵ gerade eine biologisch determinierte Sorgebeziehung sein soll. Die Bewahrung des Menschseins wird darin reduziert zur Erhaltung der Spezies *homo sapiens*, Verantwortlich-sein wird gefasst als im Ursprung triebgesteuerte Versorgung des je eigenen Daseins im zukünftigen Nachwuchs. Dies geht einher mit einem Verständnis von biologischer Individualität, bei dem vom individuellen Person-sein weitgehend abstrahiert wird. Auch die je eigene Individualität des Verantwortungssubjekt wird primär verstanden als ontologische Ganzheit und Integrität des je eigenen Daseins, dessen Struktur durch die allgemeine des Lebens zusätzlich zu ihrer Faktizität noch normativ vorgegeben wird. Der persönlich-moralische Aspekt wird dabei vernachlässigt, bzw. missachtet.

²¹¹Vgl. Kapitel 3.4.

²¹²Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA77.

²¹³Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

²¹⁴Vgl. Kapitel 2.4; außerdem Jonas, *Biological Foundations of Individuality*.

²¹⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252.

3.3.3.2 Persönliches Sprechen über lebendiges Dasein

Wie oben erwähnt, übte Arendt eine Kritik an Jonas' Verantwortungsbegründung, die ebenfalls mit diesem Übergehen persönlicher Individualität zu tun hat.²¹⁶ Der spezifisch persönliche Aspekt menschlicher Individualität besteht mit Arendt darin, dass ich mich immer schon vor mir selbst rechtfertigen und verantworten kann, und so bewusst und verbalisierbar mit mir selbst zusammenlebe, statt einfach nur zu leben. Als Mensch bin ich nicht schlicht lebendiges Dasein unter anderem, sondern ein denkendes Individuum, das mit sich selbst in Dialog treten, und so auch gegenüber anderen denkenden Wesen als Person auftreten kann. Dieses Vermögen geht in der Weise über die individuell-selbstbezogene Sorge des bloßen Daseins hinaus, dass ich mich damit vor mir selbst verantworten kann, statt nur aus den – mitunter schmerzhaften – Konsequenzen meines Verhaltens zu lernen. Die darin liegende Freiheit besteht nicht nur in der Selbstwahl des Daseins und damit einhergehend des Lebens als solchem, sondern in der freien Gestaltung des Lebens und der je eigenen Persönlichkeit durch dieses Vermögen, sich vor sich selbst zu rechtfertigen, sich zu widersprechen, und mit sich selbst ‚im Dialog zu bleiben‘.

Dass ich mich selbst als Person mit bestimmten Rechten und Pflichten verstehe, ist nur dauerhaft möglich, weil ich mir selbst überhaupt begegnen und an mich selbst Ansprüche zu eigenen Rechten und Pflichten stellen kann. Das Person-sein ist in diesem Sinne keine objektive Eigenschaft des bloßen Lebens, die man durch genaues Hinsehen identifizieren könnte. Deshalb ist es in gewisser Weise korrekt, dass Jonas das Person-sein auf der Suche nach evidenten, offensichtlichen Gründen und Gegenständen ethischer Verantwortung vernachlässigt. Mein eigenes Person-sein bedeutet dagegen, dass ich mir selbst Rede und Antwort für mein Handeln stehen kann, ohne dass dies von außen irgendwie ersichtlich würde. Person-sein offenbart sich nicht in der Weise einer Selbst-Evidenz, sondern im subjektiven Selbstverhältnis zunächst als selbstbezogener Anspruch, dessen Geltung von mir selbst immer schon anerkannt wird.

In dieser anspruchsvollen Anerkennung meiner selbst als Person, als ‚ich‘ in der ersten Person Singular, liegt auch die Möglichkeit, andere als solche Personen anzuerkennen, zunächst als ‚du‘, die an mich ebensolche Ansprüche stellt, wie ich auch an mich selbst. Und indem ich in dieser Analogisierung auch andere als Subjekte identifiziere, als andere ‚Iche‘ wie mich, kann ich sie auch unabhängig von einer konkreten Begegnung mit mir als Personen begreifen, als ‚er‘ oder ‚sie‘, und sie im Plural gruppieren. Dabei soll hier zunächst noch nicht über einen prinzipiellen Vorrang der ersten, zweiten oder dritten Person geurteilt werden.²¹⁷ Negativ steht aber fest, dass ohne ein Bewusstsein von der eigenen Person auch keine anderen Personen als solche anspruchsvollen Gegenüber verstanden, geschweige denn

²¹⁶Vgl. hierzu Kapitel 4.3.

²¹⁷Vgl. zum moralischen Vorrang der Anderen das Kapitel 4.3.

anerkannt werden könnten. Soll Verantwortung als solcher Anspruch verstanden werden, in dem man sich auch gegenüber einer Instanz für dessen Anerkennung oder Ablehnung zu verantworten hat, dürfte eine Thematisierung des Person-seins eigentlich nicht fehlen. Obwohl Jonas eine solche Verantwortungsinstanz zwar explizit mit dem Verantwortungsobjekt identifiziert,²¹⁸ unterlässt er eine Thematisierung persönlicher Individualität.

Stattdessen beschreibt er Subjektivität nach dem Vorbild vereinzelter Daseins, das in seiner Existenz sich um sein je eigenes Sein und Leben sorgt, was auch die Sorge um das eigene biologische Sein in der Fortpflanzungsfolge einbegreift. Nur in der subjektiven Vorwegnahme der Negation dieses Seins – gewissermaßen im „*Vorlaufen zum Tode*“²¹⁹ dieses Lebens – wird für Jonas ein verantwortliches Individuum sichtbar. Wo elterliche Sorge sich um Leben und Tod des eigenen Kindes dreht, da zeige sich Verantwortung. Was menschliche Verantwortung von animalischer Brutpflege dann unterscheide, sei ein Wissen um weiterreichende Folgen, sowie die in der Moderne mit solchem Wissen einhergehende Macht, das natürlich Leben an sich zu vernichten. Nicht Person-sein bezeichnet ein verantwortliches Subjekt, sondern dessen Selbstermächtigung zur Herrschaft über Leben und Tod der Ganzheit lebendigen Seins. Wo kein Gott oder eine andere Macht mehr Widerstand zeigt,²²⁰ da bleibt nur verantwortliche Zurückhaltung der menschlichen Macht selbst.

Weil Jonas solche Verantwortung nicht als Verantwortung gegenüber persönlichen Instanzen begreift, muss er sie als ontologisches Prinzip proklamieren, um ihre moralische Geltung wider die willkürliche Wahl Einzelner zu gewährleisten.²²¹ Diese Absicherung eines letzten Prinzips wider die Möglichkeit der totalen Vernichtung und zugunsten der Bewahrung der bestehenden, ‚natürlichen‘ Welt bringt seine Konzeption an ihre Grenzen. Er muss zugeben, dass die Anerkennung der formalen Selbstzweckhaftigkeit des Lebens als Gut-an-sich vielleicht doch eine „letzte metaphysische Wahl“²²² bedeutet, die so allgemein keiner ontologischen Notwendigkeit unterliegt. Erst das Urbild elterlicher Verantwortung scheint eine solche ontologische Notwendigkeit vorzustellen, die in der biologischen Fortpflanzungsordnung wurzelt, und in menschlicher Naturverantwortung gipfelt. Der Mensch tritt darin in die Rolle des Hüters der göttlichen Schöpfung, er handelt nach dem Vorbild Gottes, der *imago dei*, und erfüllt damit den Sinn seiner eigenen Schöp-

²¹⁸Vgl. u.a. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 172, 254. Dazu Micha H. Werner, *Die Unmittelbarkeit der Begegnung und die Gefahren der Dichotomie: Buber, Lévinas und Jonas über Verantwortung*, übers. v. Beate Ulrike Sayed, in: Dietrich Böhler / Horst Gronke / Bernadette Herrmann (Hg.), *Mensch, Gott, Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, Freiburg, Berlin, Wien 2008, 113–144.

²¹⁹Heidegger, *Sein und Zeit*, 267.

²²⁰Vgl. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*.

²²¹Vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 101–108.

²²²Ebd., 159.

fung. Das „Urbild aller Verantwortung“²²³ soll das ethisch-metaphysische Schema der theologisch reicheren *imago dei* sein, das die globalisierte Menschheit jenseits religiöser Differenzen vor ihrem technologischen Selbstmord bewahrt.

Für die Einzelnen, für mich als individuellen Verantwortungsträger fällt eine Orientierung an diesem allgemeinen Vorbild schwer, wie oben dargestellt wurde. In seiner schematischen Allgemeinheit sieht es gewissermaßen keine persönliche Beteiligung vor, sondern zeigt letztlich nur eine Rolle, in der der eigene Machtgebrauch mit der Selbsterhaltung seiner Bedingungen konform wäre. Das schematische Vorbild ist kein Vorbild im alltäglichen Sinne des Wortes, es ist keine Person, deren vorbildliches Handeln man anerkennt und der man nacheifert, die man aber auch befragen, zur Rede stellen und gar kritisieren kann. Es bleibt trotz seiner konkreten Rollenbeschreibung gegenüber dem persönlichen Handeln schematisch und abstrakt, während es als ethisches Vorbild vielmehr ein exemplarisches Beispiel verkörpern müsste.

3.3.3.3 Beispielhafte statt schematischer Vorbilder

Arendt macht diese Unterscheidung zwischen schematischen und exemplarischen Vorstellungen im Rahmen einer Darstellung zum moralischen Urteilen deutlich.²²⁴ Das Schema kennzeichnet sie als diejenige Vorstellung, die eine Sache ihrem Wesen nach bestimmt, d.h. das Schema elterlicher Verantwortung ist ein solches, das in jedem einzelnen Fall elterlicher Verantwortung erkennbar ist. Wäre es das nicht, wäre der einzelne Fall eben keine elterliche Verantwortung, sondern etwas anderes, z.B. eine Freundschaft, oder auch eine biologische Symbiose.²²⁵ Ein Schema ermöglicht eine objektive Erkenntnisleistung, indem ein Einzelfall unter ein allgemeines Schema eingeordnet und identifiziert wird. Eine exemplarische Vorstellung dagegen geht nicht von einem allgemeinen Schema aus, sondern von einem konkreten Beispiel, dem allgemeine Geltung zuerkannt wird. Das Eltern-sein mag zwar ein Beispiel für eine zwischenmenschliche Beziehung sein, aber es ist kein konkretes. Exemplarische Verantwortung wäre eine solche, bei der man eine in herausragender Weise verantwortliche Person sich als Vorbild nähme, und ihrem Beispiel eine allgemeine Gültigkeit für das eigene Handeln zuerkannte, z.B. schlicht eigene Eltern oder Bekannte, deren vorbildhaftes Verhalten sich detailreich beschreiben ließe. Für die makroskopische Ebene politischer Verantwortung nennt Jonas einige Beispiele historischer Persönlichkeiten und stellt kritisch ihre spezifische Geltung heraus.²²⁶ Für die mikroskopische Ebene elterlicher Verantwortung genügt ihm aber die schematische Vorstellung des Eltern-seins als solchem.

²²³Ebd., 252.

²²⁴Vgl. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, 143f.

²²⁵Was eine Eltern-Kind-Beziehung beides auch zu bestimmten Zeiten sein kann, aber nicht dauerhaft sein muss.

²²⁶Vgl. etwa Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 219f.

Die hier vertretene These lautet nicht, dass der Verweis auf solche exemplarische Vorbildlichkeit Jonas' ethischer Verantwortung als universeller Moral die verhoffte Geltung verschaffen könnte.²²⁷ Aber die Gestalt eines solchen exemplarischen Vorbilds könnte zumindest selbstverantwortlichen Individuen als potentiellen Verantwortungssubjekten gerecht werden und sie als solche ansprechen, d.h. ihnen den vertretenen Verantwortungsanspruch vermitteln.

Jonas' schematisches Urbild tut dies nicht. In diesem verbirgt sich kein persönlicher Anspruch, sondern nur die allgemeine Notwendigkeit im Dienste der Selbstbehauptung. Dieses Schema lässt zwar große gestalterische Freiheit, wodurch es jedem Individuum offensteht, ihm zu folgen. Aber die motivierende Kraft, die Jonas überhaupt erst nach dieser spezifischen Beziehungsform eines Urbilds suchen lässt,²²⁸ wird so verfehlt. Die Übernahme von Verantwortung bleibt einer letzten, metaphysischen, eigentlichen Entscheidung überlassen, ob man sich denn dauerhaft um das eigene Dasein sorgen will, oder eben nicht. Jonas' Vorbild beansprucht von mir als Person nicht diese Wahl von Verantwortung, sondern bietet scheinbar gleichgültig an, Verantwortung zu wählen oder nicht. Das Kapitel 4.4 wird versuchen, Jonas' Verantwortungs-Vorbild neu zu formulieren, sodass diese Gleichgültigkeit zugunsten eines moralphilosophischen Anspruchs an Verantwortung überwunden wird.

3.4 Moralität und Verantwortung ausgehend von Kant

Nachdem die Probleme von Jonas' Verantwortungskonzeption von der Mikroebene persönlicher Elternschaft bis zur Makroebene der Menschheit aufgezeigt wurden, sollen einige Ursprünge dieser Probleme untersucht werden. Zunächst wird hierzu Jonas' Verhältnis zu Kants kritischer Moralphilosophie genauer betrachtet. Diese war für Jonas seit seiner Schulzeit prägend, wie er in seinen *Erinnerungen* eindrücklich bekennt.²²⁹ Er diskutiert das Verhältnis zu Kant an verschiedenen Stellen des *Prinzip Verantwortung*, an denen jeweils entscheidende Bestimmungen vorgenommen werden. Dabei geht es jeweils um eine Abgrenzung der neuen Verantwortungsethik zu bisherigen Ethik-Konzeptionen, und Kants Moralphilosophie wird jeweils als die abschließende Referenz behandelt, von der Jonas ausgeht.

²²⁷ Arendts Betonung solcher exemplarischer Vorstellungen zielt gerade darauf ab, die beschränkte Reichweite von Ethik herauszustellen, entgegen klassischer Forderungen nach universellen Prinzipien. Die hier vertretene These lautet dagegen, dass Verantwortung zwar als universelles Moralprinzip verstanden werden soll, dies aber in solchen exemplarischen Vorbildern nur metaphorisch vorgestellt werden kann. Solche exemplarischen Metaphern sind nicht selbst eine verbindliche Handlungsvorstellung, sondern verweisen nur auf das universelle dialogische Prinzip, dem sie immer schon folgen. Vgl. Kapitel 4.4.3.

²²⁸ Vgl. Kapitel 2.5.

²²⁹ Vgl. Jonas, *Erinnerungen*, 69; Böhler, *Einleitender Kommentar*, XLIV.

Nach der Vorstellung der betreffenden Stellen und ihrer bestimmenden Funktionen in Jonas' Verantwortungsethik (3.4.1), wird die Kantische Unterscheidung von Totalität und unbedingtem Anfang vorgestellt. Diese Unterscheidung korrespondiert bei Kant in spezifischer Weise mit dem vermeintlichen Dualismus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, was sich im Vorrang jeweils unterschiedlicher Vermögen des Subjekts äußert: des Schematismus auf theoretischer, der Typologie auf praktischer Seite (3.4.2). Nach der Darstellung dieser Zusammenhänge bei Kant wird das Verhältnis von Jonas' Verantwortungsethik zu Kants Moralphilosophie genauer bestimmt. Dabei wird die These vertreten, dass Jonas' Konzeption versucht, den Dualismus durch eine vereinheitlichende Begründung im Schematismus-Vermögen des Subjekts zu überwinden (3.4.3). Die Spaltung des Subjekts soll fundamentalontologisch in dessen Vorstellungskraft in einer monistischen Wurzel verankert werden. Mit seinem „Urbild aller Verantwortung“²³⁰ und dem Verweis auf eine ontologische Evidenz für dessen ethische Geltung geht Jonas insofern von Kants theoretischer Philosophie aus, um eine praktische Ethik zu begründen, ohne aber Kants praktische Philosophie in ihrem unbedingten Anspruch zur Geltung kommen zu lassen (3.4.4).

3.4.1 Kritische Moralphilosophie und Verantwortungsethik

Jonas verweist an mehreren wichtigen Stellen des *Prinzips Verantwortung* auf Kants Moralphilosophie. Nachfolgend werden die wichtigsten Abschnitte für diese prägende Bezugnahme vorgestellt.

3.4.1.1 Gegenwarts- und Zukunftsethik

Zuerst ist der Abschnitt „Merkmale bisheriger Ethik“ im ersten Kapitel zu nennen. In diesem zählt Jonas einige solche Merkmale auf, die seiner Ansicht nach bisherige Ethik auf den mitmenschlichen Nahhorizont beschränken. Zum Abschluss geht er auf das Verhältnis von Ethik und Wissen ein. In bisheriger Ethik sei meist kein herausragendes Wissen nötig gewesen, um gut handeln zu können. Als Gewährsmann für diese These zitiert er Kant, der ausdrücklich betont, dass „die menschliche Vernunft im Moralischen, selbst beim gemeinsten Verstande, leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann“²³¹. Jonas grenzt sich dezidiert von einem solchen Verständnis ab, indem er betont, dass für seine Verantwortungsethik ein Wissen auf wissenschaftlich-professionalisiertem Niveau nötig wird. Insofern die Verantwortungsethik auf die neuen Gefahren wissenschaftlicher Technologie reagiert, benötigt sie Wissen, das diese Technologie und ihre Auswirkungen versteht, um ethisch richtige Entscheidungen treffen zu können. Dies betrifft

²³⁰Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252.

²³¹Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BAXIII; vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 29.

einerseits ein prognostisches Zukunftswissen,²³² andererseits ein Prinzipienwissen, das sichere Aussagen über letzte Grundsätze der Ethik trotz dynamischer Veränderungen der Umstände aufgrund des technologischen Fortschritts ermöglicht.

Zu solchem Prinzipienwissen gehört die Kenntnis grundlegender Forderungen, d.h. von kategorischen Imperativen. Jonas diskutiert Kants kategorischen Imperativ in der Gesetzes-Formulierung: Ich solle so handeln, „daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.“²³³ Jonas kennzeichnet diese Formulierung von Kants Imperativ als unzureichend für eine Zukunftsethik, die er für so nötig hält. Das Problem von Kants Imperativ beschreibt er so: „das ‚wollen können‘ oder ‚nicht können‘ drückt logische Selbstverträglichkeit oder -unverträglichkeit, nicht sittliche Approbation oder Revulsion aus. Es liegt aber kein *Selbstwiderspruch* in der Vorstellung, daß die Menschheit einmal aufhöre zu existieren“²³⁴. Der von ihm gesuchte Imperativ müsse diesen Mangel überwinden und sei „letztlich nur metaphysisch zu begründen.“²³⁵ Kants Metaphysikkritik, die ein sicheres Kriterium für praktische Prinzipien (auch) in logischen Grundsätzen sucht, muss demnach im Namen einer Zukunftsethik zumindest bezüglich der grundlegenden Imperative berichtigt werden.²³⁶ Jonas bezieht seinen Imperativ letztlich auf eine „*ontologische Idee*“²³⁷ des Menschen, die ein metaphysisch Gesolltes sei.

Der Verantwortungsimperativ sei zudem im Gegensatz zu Kants Imperativ eindeutig auf globale Konsequenzen des Handelns ausgerichtet, die nicht nur private, sondern v.a. politische Entscheidungen nach sich ziehen. „Der neue Imperativ ruft eine andere Einstimmigkeit an: nicht die des Aktes mit sich selbst, sondern die seiner schließlichen *Wirkungen* mit dem Fortbestand menschlicher Aktivität in der Zukunft.“²³⁸ Zudem gehe er nicht von einer hypothetischen Universalisierung aus, sondern von der faktischen Gefahr, dass Handlungskonsequenzen sich zukünftig allgemein auswirken; entsprechende politische Handlungen „totalisieren“ sich selbst im Fortschritt ihres Impulses und können nicht anders, als in der Gestaltung des universalen Zustands der Dinge zu terminieren. Dies nun fügt dem moralischen Kalkül den *Zeithorizont* hinzu, der in der logischen Augenblicksoperation des kantischen Imperativs gänzlich fehlt“²³⁹. Jonas' Verantwortungsimperativ betrifft die Zukunft, während Kant sich auf die Gegenwart bezogen habe.

²³²Vgl. Kapitel 2.1.3.

²³³Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA17.

²³⁴Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 39.

²³⁵Ebd., 40.

²³⁶Vgl. ebd., 100.

²³⁷Ebd., 97. Vgl. Kapitel 2.1.6.

²³⁸Ebd., 41.

²³⁹Ebd., 41f.

In der darauffolgenden Erörterung „Frühere Formen der ‚Zukunftsethik‘“²⁴⁰ stellt Jonas andere zukunftsbezogene Ethikansätze vor, die sich von dem bei Kant so zentralen Gegenwartsbezug unterscheiden würden. Dabei unterschlägt er – zunächst –²⁴¹ Kants eigene Versuche, seine Moralphilosophie auf politische Entscheidungen mit klarer Zukunftsausrichtung zu beziehen, wie etwa im Aufsatz „Zum ewigen Frieden“²⁴². Stattdessen diskutiert er Elemente religiösen Jenseitsglaubens, mehr oder weniger weitsichtige Anforderungen an politische Entscheidungen in der antiken Philosophie, und eschatologische wie utopische Ansätze. Letztere hält er für verantwortungslos, und die vorangehenden Beispiele seien in ihrer Zukunftsausrichtung meist ebenso beschränkt, wie es der Kantischen Moralphilosophie vorgeworfen wurde.

3.4.1.2 Formale und ontologische Ethik

Die nächste explizite Auseinandersetzung mit Kant sucht Jonas nach der Präsentation seiner Konzeption des „Gut-an-sich“²⁴³ im thematischen Rahmen der „Gefühlsseite der Sittlichkeit in bisheriger ethischer Theorie“²⁴⁴. Ohne ein Gefühl, welches dem objektiven Gut-sein auf subjektiver Seite auch Wirksamkeit verleiht, müsse die ethische Theorie machtlos bleiben. Bereits zu Beginn des betreffenden Abschnitts wird die besondere Stellung Kants bezüglich dieser Gefühlsseite der Ethik betont: „unter den Großen war Kant wohl der einzige, der sich dies als Zugeständnis an unsere sinnliche Natur abringen mußte, anstatt es als integrierende Komponente des Ethischen an sich anzusehen.“²⁴⁵ Kants Moralphilosophie wird also in herausragender Spannung zur affektiven Seite ethischer Theorie porträtiert.

Und doch nimmt die Erörterung des Kantischen Gefühls der „Ehrfurcht vor dem Gesetz“²⁴⁶ den verhältnismäßig größten Umfang im besagten Abschnitt ein. Zu Kants Begriff der Ehrfurcht bemerkt Jonas: „Das Einzigartige ist, daß dieses Gefühl keinem Gegenständlichen, sondern dem Gesetz selber gilt.“²⁴⁷ Aber diese Selbstbezüglichkeit, die eine Affektion für das Sittengesetz aus der Ehrfurcht vor diesem Gesetz begründe, ist für Jonas letztlich absurd. Der Kantische Imperativ müsse auf eine selbstreferentielle Absurdität hinauslaufen. Die besondere Stellung von Kants Position für Jonas kulminiert im bekannten Formalismus-Vorwurf. Kants Problem

²⁴⁰Ebd., 42.

²⁴¹ Anders nämlich im späteren Abschnitt „Kant, Hegel, Marx: Geschichtsprozeß als Eschatologie“: Ebd., 246.

²⁴² Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* (Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden VI), Darmstadt 2011, 195–251.

²⁴³ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

²⁴⁴Ebd., 170.

²⁴⁵Ebd., 171.

²⁴⁶Ebd., 175.

²⁴⁷Ebd.

sei die „eigentümlich Leere, in welche der rein formale ‚kategorische Imperativ‘ mit seinem Kriterium widerspruchslloser Generalisierbarkeit der Willensmaxime führt“²⁴⁸.

Jonas erwähnt zugleich, dass Kant mit der Selbstzweck-Formel des kategorischen Imperativs diesem Problem begegne. „Aber Kant selber erlöste die bloße Formalität seines kategorischen Imperativs durch ein ‚materiales‘ Prinzip des Verhaltens, das angeblich aus ihm folgt, in Wahrheit aber ihm hinzugefügt ist: Achtung vor der Würde von Personen als Zwecken an sich selbst.“²⁴⁹ Dies sei eine inhaltliche Ergänzung, die die nötige ethische Sachhaltigkeit ermögliche. In diesem Zusammenhang verweist Jonas auch auf Schellers materiale Wertethik, ohne aber weitere explizite Bezüge zu dieser herzustellen.²⁵⁰ Stattdessen betont er seinen eigenen Standpunkt, nach dem eine ontologische Affektion des Subjekts im Gefühl der Verantwortung die genannten Mängel überwinden könne. Dabei nennt er erneut die „Sorge um den Nachwuchs [... als den] elementarmenschliche[n] Urtyp des Zusammenfalls von objektiver Verantwortlichkeit und subjektivem Verantwortungsgefühl“²⁵¹. Mit diesem Urbild hebt er seine Konzeption von der Kantischen Moralphilosophie ab.²⁵²

3.4.1.3 Können und Sollen

Nach weiteren Erläuterungen seines Verantwortungsbegriffs diskutiert Jonas erneut das Verhältnis zu älteren Ethik-Konzepten, wobei er wieder auf Kant zu sprechen kommt. Der Ausgangspunkt für die erneute Verhältnisbestimmung sind Überlegungen zur technologisch gesteigerten Macht des Menschen und einem damit einhergehenden, geänderten Zeit- und Weltverständnis. Traditionelle Ethik findet laut Jonas ihren Maßstab „in der ‚Vertikale‘, im Ewigen“²⁵³, was anhand der platonischen Ideenlehre verdeutlicht wird. Davon grenzt er einen modernen Standpunkt ab, der sich in der ‚Horizontalen‘ orientiert: „Das angestrebte Ziel, zum Beispiel das ‚höchste Gut‘, liegt in der *Zeitreihe*,“²⁵⁴ statt im Ewigen. Den Umschlagpunkt vom einen zum anderen Standpunkt macht Jonas bei Kant aus, nämlich in dessen „regulativer Idee“, die insofern ein Äquivalent von Platons ‚Idee des Guten ist, als ja auch diese [...] praktisch als Grenzziel einer unendlichen An-

²⁴⁸Ebd., 176f.; vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in: Jenaer Schriften: 1801-1807 (Werke 2), Frankfurt am Main 1970, 434–532, hier 459–469.

²⁴⁹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 177.

²⁵⁰Vgl. die zugehörige Fußnote A.

²⁵¹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 178f.

²⁵²Vgl. Kapitel 2.5.4.

²⁵³Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 243.

²⁵⁴Ebd., 246.

näherung verstanden werden kann.²⁵⁵ Auf dem modernen Standpunkt geschieht diese Annäherung allerdings im zeitlichen Verlauf der Geschichte, während sie bei Platon eine innere Angelegenheit des Einzelnen gewesen sei.

Es muss festgehalten werden, dass Jonas an dieser Stelle Kant als den Vorreiter eines modernen, geschichtsorientierten Standpunkts zuschreibt, obwohl er ihn noch im ersten Kapitel als Vertreter eines traditionellen Standpunkts kennzeichnet, dem es an einer angemessenen Zukunftsorientierung mangle.²⁵⁶ Ich interpretiere dies so, dass es Jonas weniger um eine kohärente Kant-Interpretation geht, sondern um eine Schärfung seines Verantwortungsbegriffs in kritischer Abgrenzung von Kants Ethik als der zentralen Referenz. Kants Moralphilosophie fungiert als diejenige autoritative Position in der Tradition, der gegenüber die Verantwortungsethik profiliert werden soll.

Der an besagter Stelle herausgestellte geschichtsorientierte Standpunkt Kants wird unter der Überschrift „Geschichtsprozeß als Eschatologie“²⁵⁷ vorgestellt und entsprechend in einen Entwicklungszusammenhang eingeordnet, der über die Hegelsche Geschichtsphilosophie zum Marxismus führe. „[I]ndem er um Richtung und Ziel zu wissen glaubt, ist der Marxismus noch Erbe der Kantischen regulativen Idee“²⁵⁸. Die Kritik, die Jonas gegen die marxistische, utopische Zukunftsorientierung führt, die angesichts der technologischen Gefahren letztlich unverantwortlich sei, gilt insofern auch Kant, der die gedanklichen Weichen für diese Orientierung gestellt habe. Unter der Selbstbezeichnung „Wir Postmarxisten“²⁵⁹ bereitet Jonas hier seine „Kritik der Utopie“²⁶⁰ dadurch vor, dass er den Begriff einer regulativen Idee als sinnvolles Ziel für die Zukunft angreift. Er stellt heraus, „daß wir also *ohne gewußtes Ziel* den vorwärtstreibenden Prozeß auf ganz neue Weise in die Hand nehmen müssen.“²⁶¹ Diese neue Weise besteht eben in einer Orientierung an den möglichen katastrophalen Gefahren, die die Menschheit für sich selbst technologisch produziert, statt an möglichen Erlösungsperspektiven. Vor diesem Hintergrund seien verantwortliche Entscheidungen heute primär „eine Frage der Zweckmäßigkeit, vielleicht des Überlebensdiktates, aber nicht mehr der Weltanschauung.“²⁶²

Um die geschichtliche Orientierung an einem Ideal dauerhaft zu untergraben, geht Jonas auf das Verhältnis von Sollen und Können ein. Er fordert eine „Umkehrung des Satzes ‚Du kannst, denn du sollst‘“²⁶³, den er dem Kantischen moralphiloso-

²⁵⁵ Ebd.

²⁵⁶ Vgl. Abschnitt 3.4.1.1.

²⁵⁷ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 246.

²⁵⁸ Ebd., 248.

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Ebd., 335.

²⁶¹ Ebd., 249.

²⁶² Ebd.

²⁶³ Ebd.

phischen Idealismus zuschreibt.²⁶⁴ „Wir müssen heute sagen: Du sollst, denn du tust, denn du kannst, das heißt dein exorbitantes Können ist schon am Werk.“²⁶⁵ Die Gefahren dieses Könnens diktieren laut Jonas heute das Sollen, nicht umgekehrt wie in Kants Perspektive. Vornehmlich gelte diese Umkehrung in Fragen politischer Entscheidungen, und bei diesen wird insofern am deutlichsten, dass die technologisch gewonnene Macht des Menschen die „Wurzel des Soll der Verantwortung“²⁶⁶ sei.

Welche politischen Absurditäten diese einseitige Ableitung mit sich bringt, wurde in Kapitel 3.2 diskutiert. Man kann an dieser Stelle noch hinzufügen, dass sich Jonas mit der Forderung nach einer vermeintlichen Umkehr des Begründungsverhältnisses von moralischem Sollen und Können, das letztlich auch einem Verhältnis von Sollen und Sein entspricht, in eine begrifflich schwierige Lage begibt. Zwar soll nämlich das Sollen im Können, und d.h. letztlich ontologisch im Sein begründet werden, aber zugleich steht doch das Schema des Gesollten, nämlich das Dasein der Menschheit gewissermaßen schon fest, bevor im Sein nach dessen Begründung gesucht wird.²⁶⁷ Entsprechend orientiert Jonas seine Verantwortung bei aller Kritik gegenüber dem Begriff der regulativen Idee selbst an der „ontologische[n] Idee“²⁶⁸ des Menschen, die im Urbild der Verantwortung anschaulich wird. Die Paradoxien, die sich hieraus für Jonas' Verantwortungsethik ergeben, werden im Kapitel 3.6 umfassend vorgestellt.

3.4.2 Dualismus von Theorie und Praxis in Kants kritischer Philosophie

Jonas' wiederholte Abgrenzungen von Kants Moralphilosophie im *Prinzip Verantwortung* wurden im vorigen Kapitel zusammengefasst. Sie teilen wenigstens eine Grundintention: Der Zweck ethischen Handelns, bzw. das Gute, seien bei Kant inhaltsleer bestimmt, und führen deshalb nicht zu verantwortlichem Handeln. Diese unterstellte Unfähigkeit wird einerseits als Machtlosigkeit einer leeren Gesetzsehrfurcht skizziert, andererseits als überzogenes Idealbild, das die menschliche Zukunft auf Erden gefährdet. Kants Gesetzesfurcht mag laut Jonas alltägliche Verhältnisse in einem liberalen Sinne zufriedenstellend regeln, aber der technologischen Gefahr spiele sie eher in die Hände, oder stehe ihr bestenfalls nutzlos gegenüber.

²⁶⁴Das vermeintliche Zitat findet sich bei Kant nirgends wörtlich, und die Kant zugeschriebene Reduktion des Könnens auf ein Sollen trifft auch inhaltlich allenfalls eingeschränkt zu. Vgl. die sinngemäßen aber komplexeren Formulierungen in Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B835f.; Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B59f.; für eine Historie des Zitats vgl. Gerald Krieghofer, *ZITATFORSCHUNG*: „Ich kann, weil ich will, was ich muss.“ *Immanuel Kant (angeblich)*, in: *ZITATFORSCHUNG* 25.06.2017, <https://falschzitate.blogspot.com/2017/06/ich-kann-weil-ich-will-was-ich-muss.html> (Stand: 12.07.2022).

²⁶⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 250.

²⁶⁶Ebd., 251.

²⁶⁷Vgl. Kapitel 2.1.6; dazu exemplarisch: Ebd., 96, 196.

²⁶⁸Ebd., 97.

Das darin kritisierte Element lässt sich auf Kants Begriff des Intelligiblen beziehen. Kant stellt der natürlichen Erfahrung wiederholt eine intelligible Sphäre gegenüber, die gewissermaßen jenseits der endlichen Vernunft liegen soll. Gelegentlich wird diese Gegenüberstellung gar als eine „Zwei-Welten-Lehre“²⁶⁹ hypostasiert. Neben unserer Erfahrungswelt, in der Wissen durch das Zusammenspiel von Verstandeskategorien und Sinneswahrnehmung gewonnen bzw. erarbeitet werden könne, sei da eine intelligible Welt, in der die ‚Dinge an sich‘ gleichsam ‚zuhause‘ seien, die hinter den Erscheinungen unserer Erfahrung stünden. Über diese Dinge und ihre Welt könne man als endliches Vernunftwesen zwar keinerlei Erkenntnis erlangen, aber dass sie unserer Erfahrung zugrundeliegen, könne kaum bezweifelt werden. Nur eine göttliche Anschauung könne die Gesetze dieser Welt in ihrer Reinheit erkennen.

3.4.2.1 Dualismus zweier Welten

Die wahrscheinlich ergiebigste Quelle für diese Interpretation findet sich in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Dort propagiert Kant die Notwendigkeit der „zwar rohe[n], Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt“²⁷⁰, um den begrifflichen Zirkel aufzulösen, den er durch seine Idee der Autonomie zuvor einführt. Diese besagt, dass ein freies Wesen nur als ein selbstgesetzgebendes Wesen verstanden werden könne, d.h. als eines, das aus Freiheit seiner Freiheit Grenzen setzen müsse. Es lässt sich auch umgekehrt formulieren als die Notwendigkeit, kraft des Gesetzes der Freiheit dieses Gesetz setzen zu müssen. Was Kant als Selbstzweckhaftigkeit ohne jegliche Fremdbestimmung zu denken versucht, erscheint ihm auch selbst als „eine Art von Zirkel“²⁷¹.

Die Lösung besteht in der besagten Unterscheidung, bei der die Verstandeswelt mit den Dingen an sich als von der Sinnenwelt unabhängig gedacht werden soll. Mit dieser Unabhängigkeit ist auch der Eindruck des Zirkels hinfällig, da das verstandesgemäße Gesetz der Freiheit so nicht mehr als von der Sinnenwelt beeinflusstes Produkt betrachtet werden kann, sondern als unabhängige Größe, der sinnlich bedingte Wesen gemäß ihrer praktischen Vernunft entsprechen sollen. In dieser Unterscheidung wiederum muss sich ein jeder Mensch als zugehörig zu beiden denken. Einerseits sei man selbst ein Subjekt mit bestimmten Eigenschaften in der Sinnenwelt, andererseits müsse man „noch etwas anderes zum Grunde Liegendes, nämlich sein Ich so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen“²⁷². Von

²⁶⁹Michael Baurmann, *Die Zwei-Welten-Lehre und das dualistische Menschenbild*, in: Michael Baurmann (Hg.), *Zweckrationalität und Strafrecht: Argumente für ein tatbezogenes Maßnahmerecht*, Wiesbaden 1987, 33–70, https://doi.org/10.1007/978-3-663-01504-8_3; vgl. Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Digitale Bibliothek Bd. 3), Tübingen 1912, 465.

²⁷⁰Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA106.

²⁷¹Ebd., BA104.

²⁷²Ebd., BA107.

diesem Ich an sich wisse man zwar nichts bestimmtes, da eine jede bestimmte Eigenschaft nur wieder über die Sinne vermittelt sein könne; aber dass man dieses Ich für sich in Anspruch nehmen müsse, sei als vernünftiges Wesen alternativlos.

Ohne auf die Vielfalt möglicher Interpretationen dieser Idee Kants hier genauer einzugehen, soll spezifisch der für Jonas problematische Aspekt beleuchtet werden. Jonas stößt sich nämlich nicht an der Idee einer unüberwindbaren Gesetzmäßigkeit, die in einer unerreichbaren ‚Verstandeswelt‘ weilt und unbeeinflusst von einzelnen Sinneseindrücken schlicht sich durchsetzen soll. Stattdessen zielt seine Kritik eher auf den Umstand, dass diese intelligible Sphäre der Dinge an sich für unsere Vernunft nicht genauer bestimmt werden könne. Die rein formale Bestimmung in der Gesetzesformel des kategorischen Imperativs, mit der Kant versucht wenigstens eine negative Bestimmung solcher Prinzipien zu gewährleisten, reicht Jonas nicht. Er fordert eine sachliche Grundlage, d.h. ein ontologisches Prinzip, das auch sinnlich erfahrbar sein müsse. Statt eines Dualismus, in dem die Dinge an sich nur negativ anhand formaler Grenzen der betrachtenden Vernunft verständlich werden können, fordert Jonas einen ontologischen Monismus, der metaphysische Grundsätze schon aus der Naturerfahrung erhalten kann. Das Urbild der Verantwortung ist das Paradigma dafür.

Diese Kritik gegen Kant fokussiert auf ethische Prinzipien als Objekte, als Ur-Sachen bzw. *archai*, die das betrachtende Subjekt zu bestimmten Handlungsweisen nötigen. Bei Kant seien diese als reine Formalität, oder als zukunftsblinde Gegenstandsgegenstände, oder auch als gefährlich unmögliche Ideen beschrieben. Solche vermeintlichen ‚Dinge an sich‘, die einer unmittelbaren Anschauung entzogen bleiben, könnten laut Jonas keinen subjektiven Willen binden. Als sinnlich leere Pseudo-Gegenstände seien sie so wirkungslos wie die ihnen geltende formale Ehrfurcht. Dagegen stellt Jonas mit dem Urbild der Verantwortung ein ontisch objektives Paradigma, das die ontologische Verantwortung fundieren soll.

Betrachtet man aber die Funktion der Kantischen Unterscheidung von Sinnes- und Verstandeswelt im Zusammenhang der *Grundlegung*, so wird deutlich, dass sie weniger auf vermeintliche Objekte, sondern vielmehr auf eine subjektive Perspektive abhebt. Kant spricht zu keinem Zeitpunkt über beide Welten als vollständig getrennte ‚Räume‘ mit Objekten, die mit denjenigen der jeweils anderen Welt nie in Berührung kommen könnten. Stattdessen beschreibt die Aufteilung bei Kant zwei verschiedene Standpunkte des Subjekts, die beide eingenommen werden können. Diese Standpunkte betreffen vornehmlich zwei Perspektiven auf die Subjektivität selbst. Die Metapher der beiden Welten ist die Antwort auf die – rhetorische – Frage, „ob wir, wenn wir uns, durch Freiheit, als a priori wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach

unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen.“²⁷³

Diese unterschiedenen Standpunkte offenbaren also unterscheidbare Modi des subjektiven Selbstverhältnisses: einmal als reflektiertes Subjekt, das sich selbst erkannt und in dieser Weise zum Objekt gemacht hat; und einmal als „vernünftiges, mithin zur intelligiblen Welt gehöriges Wesen“²⁷⁴, das Kant auch mit Begriffen wie „wirkende Ursachen“²⁷⁵, „Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag“²⁷⁶, oder „Intelligenz“²⁷⁷ umschreibt. In dieser letzteren Perspektive wird das Selbstbewusstsein als vernunftfähiges Wesen deutlich, das als „reine Selbsttätigkeit“²⁷⁸ auftreten kann, ohne dass hierfür ein äußerer Anreiz bzw. eine äußere Ursache nötig wären.

Dies ist die Perspektive selbstbewusster Freiheit, die selbst einen Anfang machen, d.h. Kausalketten auslösen kann, statt ausschließlich in solchen natürlichen Kausalketten determiniert zu sein. Allerdings ist weder diese Perspektive, noch diejenige selbstobjektivierender Reflexion die ausschließlich richtige. Als vernünftiges Sinnenwesen hat der Mensch das Vermögen zu beiden, obwohl beide sich zu widersprechen scheinen. In der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* ist dieser Widerspruch des Selbstbewusstseins unter der Kategorie der Kausalität ausgedrückt.²⁷⁹ Als Sinnenwesen gemäß den Verstandeskategorien betrachtet, muss sich der Mensch in seinem Verhalten als durch die Naturkausalität bedingt betrachten. Als Vernunftwesen aber nimmt er sich zugleich als freie Spontaneität wahr, die den Anfang zu solcher Kausalität machen kann. Um den Widerspruch aufzulösen, trennt Kant die Sinnenwelt der Erscheinungen von der Verstandeswelt der Dinge an sich. Der innere Widerspruch wird in zwei Objektsphären auseinandergenommen, um beide Standpunkte des Selbstbewusstseins zu ermöglichen.

Auch in der Auflösung der dritten Antinomie ist aber diese Trennung nicht einfach als objektives Datum gefasst, sondern sie bleibt eine Hypothese, die die zwei subjektiven Standpunkte offenhalten soll. Diese beiden Standpunkte ergeben sich für Kant zudem nicht erst aus einer umfangreichen Analyse, sondern laut Kant besteht diese Unterscheidung schon im „gemeinste[n] Verstand“²⁸⁰. Anders gesagt: Dass man manche Handlungen als ‚rein spontan‘ bzw. ‚einfach so‘ beschreibt, ist uns ebenso selbstverständlich, wie die Erklärung, dass man bei manchen Dingen ‚einfach nicht anders konnte‘, bzw. wegen diesem und jenem dazu genötigt gewesen sei. Kant versucht, die prinzipielle Möglichkeit beider gewissermaßen alltäglichen Standpunkte rational verständlich zu machen.

²⁷³Ebd., BA105.

²⁷⁴Ebd., BA109.

²⁷⁵Ebd., BA105.

²⁷⁶Ebd., BA107.

²⁷⁷Ebd., BA108.

²⁷⁸Ebd.

²⁷⁹Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B472–B479.

²⁸⁰Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA105.

Zugleich korrespondieren beide Standpunkte aber auch mit derjenigen Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft, die sich in der Trennung der *Kritik der reinen Vernunft* von der *Kritik der praktischen Vernunft* niederschlägt. Auch diese ist nicht primär als Trennung verschiedener Objekte zu verstehen, so als ob es zwei klar getrennte Hirnareale für theoretische und für praktische Tätigkeiten gäbe, sondern besser als zwei unterschiedliche Standpunkte des Selbstbewusstseins. Die *Kritik der reinen Vernunft* beschäftigt sich mit der Frage, wie man sich als erkennendes Vernunftwesen selbst richtig versteht, während die *Kritik der praktischen Vernunft* das Selbstverständnis als handelndes Vernunftwesen analysiert. Beide Perspektiven des Selbstbewusstseins kennen ihre je spezifischen Probleme,²⁸¹ aber diese lassen sich nicht in zwei völlig getrennte Objektbereiche aufteilen, die den jeweils anderen nicht berühren. Diese Verwobenheit wird nicht zuletzt dadurch deutlich, dass Kant die vermeintliche Dichotomie durch die *Kritik der Urteilskraft* ergänzt und vermittelt.

3.4.2.2 Reine Theorie

Mit diesen unterschiedenen Perspektiven geraten verschiedene Vermögen von Vernunftwesen in den Blick. In der *Kritik der reinen Vernunft* ist dies zunächst der Verstand, der „die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln“²⁸² bringt. Diese Regeln folgen den Verstandeskategorien, gemäß denen die Vernunft ihre eigene objektive Beschaffenheit analysieren kann, sofern sie als erkennender Verstand auf sinnliche Vorstellungen gerichtet ist. Die ‚reine Vernunft‘ im Titel wird dagegen einer solchen Kritik unterzogen, dass von ihr kaum etwas übrigbleibt, sofern man sie als Organ für die Dinge an sich in einer von sinnlichen Einflüssen ‚gereinigten Verstandeswelt‘ versteht. Und doch wird sie nicht ganz verworfen, so als ob die Kritik die absolute Nichtigkeit dieses metaphysischen Vermögens ergeben hätte. Ihr Kern wird sogar als ein ganz wesentliches Element herausgestellt, nämlich das Selbstbewusstsein der reinen Spontaneität, mit der ein Erkenntnisprozess überhaupt erst initiiert wird. Kant bezeichnet dies als die „transzendente Einheit des Selbstbewusstseins“²⁸³, die er u.a. so erläutert:

„Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die *reine Apperzeption*, um sie von der *empirischen* zu unterscheiden, oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle

²⁸¹Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B432–B595; Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A204–A215; Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie* (Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden V), Darmstadt 2011, 237–622, hier B232–B245, B311–B363.

²⁸²Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA108.

²⁸³Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B132.

andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann.“²⁸⁴

Diese spontane Selbstapperzeption bringt das Selbstbewusstsein ‚Ich denke‘ hervor, das erst die Grundlage für alle anderen Vorstellungen und Erkenntnisse bildet. Zu diesen anderen Vorstellungen gehören in gewisser Weise sogar die Verstandeskategorien, die zwar keine empirischen Gegenstände, aber objektive Prinzipien des Denkens von empirischen Gegenständen sein sollen.

Mit der rein intellektuellen Synthese des Selbstbewusstseins muss aber auch eine „Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung“²⁸⁵ einhergehen, die überhaupt die möglichen Gegenstände der Erfahrung in der Anschauung konstituiert. Diese bezeichnet Kant als „die transzendente Synthesis der Einbildungskraft [...], welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist.“²⁸⁶ Auch diese ursprüngliche Synthesis der Einbildungskraft entsteht aus reiner Spontaneität und ist insofern ein Vermögen, das der reinen Vernunft entspringt. Sie ermöglicht die Beziehung der Verstandeskategorien auf mögliche Erfahrungsgegenstände.

Wie eine solche Beziehung zwischen Verstandeskategorien und empirischen Gegenständen dann aber zustande kommt, das benennt Kant schon in der *Kritik der reinen Vernunft* als ein Problem der Urteilskraft. Für diese entwirft er in der Analytik der Grundsätze einen „Kanon [...], der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden.“²⁸⁷ Die Urteilskraft selbst bezeichnet er als „das Vermögen unter Regeln [des Verstandes] zu subsumieren“²⁸⁸. Und das vermittelnde Element, anhand dessen die kanonischen Grenzen der Urteilskraft in Sachen der Erkenntnis genauer bestimmt werden sollen, ist das „transzendente Schema.“²⁸⁹ Zu jeder Verstandeskategorie benennt Kant ein Schema, das die jeweilige Kategorie durch eine Zeitbestimmung auf sinnliche Erfahrung bezieht. „Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.“²⁹⁰

Dieser Schematismus des reinen Verstandes übernimmt eine zentrale Funktion in Kants Erkenntnistheorie: Einerseits ist er nämlich das vermittelnde Vermögen zwischen dem reinen Verstand mit seinen Begriffen und der Sinnenwelt, die unsere Anschauung affiziert und durch unseren Verstand regelhaft geordnet werden kann.

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ Ebd., B151.

²⁸⁶ Ebd., B152.

²⁸⁷ Ebd., B171.

²⁸⁸ Ebd.

²⁸⁹ Ebd., B177.

²⁹⁰ Ebd., B179f.

Andererseits begründet der Schematismus aber umgekehrt, dass der reine Verstand nur in Bezug auf die Sinnenwelt und die Erfahrung überhaupt eine sinnvolle Funktion ausübt. Die Selbsterkenntnis des reinen Verstandes, der seine eigenen Kategorien ordnet, sowie auch die transzendente Einheit der Apperzeption als deren Bedingung, machen nur Sinn sofern sie letztlich selbst als Transzendentalien, d.h. Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung verstanden werden. Nur in Bezug auf die Empirie und auf die Sinnenwelt lassen sich Bestimmung des reinen Verstandes als ‚metaphysische‘ Erkenntnisse festhalten. Der Schematismus ist die funktionale Verbindung zwischen beiden Sphären, und er ist gleichermaßen Zugangsweg des Verstandes zur Sinnenwelt, und faktische Bedingung der reinen Verstandeserkenntnis selbst.

3.4.2.3 Praktische Vernunft

Diese letzte Rolle, die eine ontologische Bedingung der Erkenntnistheorie auszeichnet, hat Heidegger in seinem „Kantbuch“²⁹¹ umfassend herausgearbeitet. Mit der Betonung des Schematismus und der transzendentalen Einbildungskraft als ontologische Bedingung der Kant’schen Erkenntnistheorie knüpft er ausdrücklich an *Sein und Zeit* an. Heidegger versuchte diese Deutung von Kants *Kritik der reinen Vernunft* auch gegen die damalige neukantianische Kulturphilosophie in Stellung zu bringen.²⁹² Allerdings wird aus den Notizen im Anhang des Kantbuches deutlich, dass auch Ernst Cassirer als Vertreter dieser Kulturphilosophie Heideggers Überlegungen in Bezug auf die Erkenntnistheorie durchaus zu teilen scheint. Und doch zieht Cassirer eine scharfe Grenze: nämlich zwischen Erkenntnistheorie und Moralphilosophie. Obwohl die Rolle des Schematismus innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* kaum zu überschätzen sei, schließe Kant dasselbe Vorgehen „im Ethischen“²⁹³ explizit aus, was in der *Kritik der praktischen Vernunft* deutlich wird.

In der Moralphilosophie interessiert primär nicht die Vermittlung zwischen Verstandesbegriffen und den Erfahrungsgegenständen, sondern diejenige zwischen dem Verstandesgesetz der Freiheit und möglichen Maximen bzw. Grundsätzen meines Handelns. Diese Vermittlung kommt laut Kant nicht über den Schematismus zustande, sondern über die „Typik der reinen praktischen Urteilskraft“²⁹⁴ – schon allein, weil Handlungsmaximen keine empirischen Gegenstände sind. Die Typik ist keine Funktion der Einbildungskraft, sondern diejenige des Verstandes selbst, eine Maxime als allgemeines Gesetz nach dem Typus eines Naturgesetzes zu denken.

²⁹¹Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 7. Aufl., Frankfurt am Main 2010, XIII.

²⁹²Vgl. Michael Friedman, *Carnap, Cassirer, Heidegger: geteilte Wege* (Fischer Philosophie 16006), Frankfurt am Main 2004, 19, 71.

²⁹³Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 277.

²⁹⁴Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A119.

Die Unterscheidung zwischen Typik und Schematismus ist für Kant wichtig, da eine Anwendung des kategorischen Imperativs über den Schematismus den Begriff des Guten verfehlen muss. Dieses sei „etwas dem Objekte nach Übersinnliches, für das also in keiner sinnlichen Anschauung etwas Korrespondierendes gefunden werden kann“²⁹⁵. Ein Missverständnis des Guten als empirisches Objekt führt laut Kant zum „Empirism [sic!] der praktischen Vernunft, der die praktischen Begriffe, des Guten und Bösen, bloß in Erfahrungsfolgen (der sogenannten Glückseligkeit) setzt“²⁹⁶. In diesem Zusammenhang wäre aber das Gute zugleich auf das angenehme Wohl reduziert – sowie das Böse auf das unangenehme Übel –, und ein zugehöriges Gesetz müsste – ganz utilitaristisch – die nützlichsten Mittel zur Erreichung solchen Wohls vorschreiben.

Dennoch beschreibt Kant das Gute – wie auch das Böse – als etwas Objektives, das den Willen nötigt – analog also zu einem Wohl, das ein Bedürfnis weckt. Dieses Objektive ist aber kein empirischer Gegenstand, sondern die Form des vernünftigen Wollens selbst, d.h. das moralische Gesetz. In der *Kritik der praktischen Vernunft* benennt er dieses so: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“²⁹⁷ Das Bewusstsein dieses Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft nennt er auch das „Faktum der Vernunft“²⁹⁸, wodurch eine sinngemäße Analogie zu empirischen Fakten hergestellt wird. Dieses Faktum soll aber nicht empirisch sein, sondern ein Bewusstsein der praktischen Vernunft selbst über ihr reines Praktisch-sein, ohne empirische Beweggründe. Als ein solches reines Selbstbewusstsein der Vernunft ist es der „ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption“²⁹⁹ verwandt, die als „Apperzeption“ allerdings die Erkenntnisseite solchen Selbstbewusstseins betont. Im Faktum der Vernunft überwiegt stattdessen die praktische Selbstwirksamkeit, die sich als vernünftige nur gemäß der Verstandesgesetze ausdrücken kann, folglich als Gesetzmäßigkeit ihrer eigenen praktischen Wirksamkeit.

Sofern das moralisch Gute aber nach dem Muster eines erstrebenswerten Zwecks formuliert werden soll, so ist dieses bei Kant eine praktische Idee, nämlich diejenige der „Heiligkeit des Willens“³⁰⁰. Das Sittengesetz fordere, dieser unendlichen Idee nachzustreben, und dieses Streben selbst sei Tugend. Im Übrigen ist mit dem Begriff der praktischen Idee impliziert, dass diese nie eigentlich erreicht werden könne, sondern nur immer weiter angenähert. Diese Idee ist entsprechend kein Gegenstand der Einbildungskraft, sondern ein Ziel der reinen Vernunft. Als sol-

²⁹⁵ Ebd., A120.

²⁹⁶ Ebd., A124f.

²⁹⁷ Ebd., A54.

²⁹⁸ Ebd., A56.

²⁹⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B131.

³⁰⁰ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A58.

ches hat sie keine Anschauung, sondern ist ein reiner Vernunftbegriff, der sich im moralischen Gesetz ausdrückt.

Kant fügt noch hinzu, dass jedes mögliche materiale Prinzip, das als objektiver Ursprung bzw. als höchstes Gut das Sittengesetz begründen solle, das Moralische letztlich zu einer Glückseligkeitslehre werden lasse. In einer Tabelle führt er verschiedene Varianten solcher materialen Prinzipien auf.³⁰¹ Zu diesen zählt er auch den Begriff der „Vollkommenheit als Beschaffenheit der Dinge, und die höchste Vollkommenheit, in Substanz vorgestellt, d. i. Gott“³⁰². In praktischer Hinsicht müsse der Begriff der Vollkommenheit immer bezogen sein auf konkrete Zwecke, da praktische Vollkommenheit nur „die Tauglichkeit, oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken“³⁰³ bedeutet. Mit diesem Zweckbezug aber sei selbst in den Begriff der Vollkommenheit Gottes ein empirisches Objekt eingeführt, das die Vollkommenheit als ein Glückseligkeitsprinzip kennzeichne. Sei dieses materiale Prinzip, dass das eigene Handeln den Geboten des vollkommenen Wesens folgen solle, so wäre dieser Gott damit vorgestellt als nur auf seinen eigenen Vorteil bedacht und dafür menschlicher Knechte bedürftig. Sei das materiale Prinzip aber die Vollkommenheit des Menschen selbst, so sei diese „nichts anders, als Talent, und, was dieses stärkt oder ergänzt, Geschicklichkeit.“³⁰⁴ Damit aber würden zufällig verteilte Anlagen zum moralischen Maßstab gemacht.

In Bezug auf die in Kapitel 3.1 eingeführte Unterscheidung der Begriffe des Unbedingten und der Totalität lässt sich noch hinzufügen, dass eine Ausrichtung des Moralischen an den Begriffen der Vollkommenheit bzw. der Glückseligkeit für Kant auf die Vorstellung einer unmöglichen Totalität hinauslaufen müsste. Da Glückseligkeit immer von einer Vielzahl von begehrten Erfahrungsgegenständen abhängt, sowie von einzelnen Meinungen, könne sie nur „generelle, aber niemals universelle Regeln“³⁰⁵ begründen. Eine Glückseligkeitslehre kann allenfalls durchschnittliche Neigungen befriedigen, nie aber ausnahmslos alle, geschweige denn alle für jedes vernünftige – oder sogar jedes bedürftige – Wesen. Sie verfolgt also dem Begriff nach einen unmöglichen Anspruch der Totalität.³⁰⁶

Das Sittengesetz dagegen fordert eine unbedingte Pflicht, die weder in einem einzelnen materialen Prinzip noch der vollkommenen Glückseligkeit als solcher begründet, d.h. bedingt sei. Stattdessen soll die reine Formalität des Gesetzes als Gebot der Gesetzesförmigkeit alle Freiheit von der Einschränkung äußerer Bedingungen ermöglichen. Kant bezeichnet es auch als das Gesetz der Freiheit, da es nur sich selbst bedingt als unmittelbare Geltung in der reinen Spontaneität der praktischen

³⁰¹ Vgl. ebd., A69.

³⁰² Ebd., A70.

³⁰³ Ebd.

³⁰⁴ Ebd.

³⁰⁵ Ebd., A63.

³⁰⁶ Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA45–BA48.

Vernunft. Diese unbedingte Geltung drückt sich aus als „Faktum der Vernunft“³⁰⁷, das dem Selbstbewusstsein freier Subjekte entsprechen soll, die ebenso unbedingtd handeln, d.h. eine Kausalkette beginnen können, die nicht ausschließlich auf natürliche Bedingungen reduzierbar ist. Kant bezeichnet diese Unbedingtheit auch als einen Modus des Begriffs des Höchsten, nämlich als „diejenige Bedingung, die selbst unbedingtd, d. i. keiner andern untergeordnet ist (originarium)“³⁰⁸. Davon grenzt er die objektive Vollkommenheit ab als „dasjenige Ganze, das kein Teil eines noch größeren Ganzen von derselben Art ist (perfectissimum)“³⁰⁹. Das Ziel der Glückseligkeit gehöre zur letzteren Kategorie, während die Tugend – d.h. gutes Handeln – dem unbedingtden Sittengesetz entspreche, und selbst „die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut sei“³¹⁰.

3.4.3 Jonas' Schematismus der Verantwortung und der unbedingtd Anspruch von Moralität

Wie in den vorangehenden Abschnitten dargestellt wurde, zielt Jonas' Kritik an Kants Formalismus in der Moralphilosophie gewissermaßen in deren Kern, nämlich die Freiheit von sinnlicher Erfahrung. Während Kant sich umfassend bemüht, das moralische Grundprinzip um seiner Universalität für jedes Vernunftwesen willen von partikularen Objekten freizuhalten, zieht Jonas diese Freiheit der Impotenz, wenigstens angesichts der technologischen Gefahr. Dennoch bezieht Jonas sich an den dargestellten, wichtigen Stellen immer wieder auf die Ideen Kants, statt sich einfach von dessen scheinbar höchst fragwürdigen Gedanken abzuwenden. Nachfolgend wird dargestellt, auf welche Interpretation von Kants kritischem Projekt Jonas sich stützt. Hierfür wird zunächst der philosophiegeschichtliche Rahmen skizziert, in den Kant von Jonas eingeordnet wird. Dann werden einige positive Bezüge von Jonas auf Kant beleuchtet. Diese verweisen auf eine ontologische Interpretation, die derjenigen Heideggers verwandt ist, und die einen starken Fokus auf die Einbildungskraft und den zugehörigen Schematismus des Verstandes bei Kant legt. Abschließend wird gezeigt, inwiefern Jonas mit dieser Interpretation seinen Anspruch verfehlen muss, Kants universalistische Moralphilosophie durch seine Verantwortungsethik zu aktualisieren.

3.4.3.1 Dualistische Moderne und monistische Metaphysik

Jonas kritisiert besonders den Formalismus in Kants Moralphilosophie, da dieser die Wirksamkeit eines ethischen Gefühls verhindere. Kants Ehrfurcht vor dem Sit-

³⁰⁷Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A56.

³⁰⁸Ebd., A198.

³⁰⁹Ebd.

³¹⁰Ebd.

tengesetzt will Jonas nicht als wirksames Gefühl anerkennen, und auf den Begriff der Achtung geht er nach einer kurzen Erwähnung im *Prinzip Verantwortung* nicht weiter ein.³¹¹ Wie gezeigt wurde, verweist der Formalismus-Vorwurf auf einen wesentlichen Aspekt von Kants Moralphilosophie, den dieser selbst gelegentlich auch anhand der Gegenüberstellung von Verstandes- und Sinnenwelt umschreibt.³¹² Mit diesem Bezug auf einen vermeintlichen Dualismus lässt sich Kants Denken einer Strömung der modernen Philosophiegeschichte einordnen, der Jonas in *Organismus und Freiheit* eine umfassende Kritik gewidmet hat.

Der bekannteste Vertreter dieser problematisierten Strömung ist wohl Descartes, der mit seiner grundsätzlichen Trennung der Welt in zwei (beinahe) unverbundene Sachbereiche – *res cogitans* und *res extensa* – auch als „Vater der neuzeitlichen Philosophie“³¹³ beschrieben wurde. Diese dualistische Strömung ist es, die gemäß Heidegger die Seinsvergessenheit der Philosophie befeuert und dadurch das metaphysische Verhängnis der Moderne mitbegründet habe.³¹⁴ Jonas schließt sich dieser Befürchtung seines ehemaligen Lehrers an und betont dabei die Ursprünge im technischen Verhältnis des Menschen zur Natur, wie Francis Bacon es bereits einige Jahre vor Descartes in seinem *Neuen Organon* proklamierte. Jonas benennt das Ziel eines integrativen Monismus, der die dualistische Spaltung zwischen weltfernem Idealismus und geistlosem Materialismus mit ontologischem Sinn füllen soll. Diese Reintegration des Denkens will Jonas ausgehend von einer materialistisch-naturwissenschaftlichen Position beginnen.³¹⁵

Jonas' Kritik am Dualismus und insbesondere am Idealismus, wie er ihn bei Kant ausmacht,³¹⁶ kommt allerdings mit einer metaphysischen Pointe. Für Jonas ist nicht die Vorstellung einer Metaphysik ewiger Prinzipien problematisch, die unabhängig von der endlichen Bedingtheit menschlichen Denkens ein ontologisches Fundament bieten sollen. Stattdessen kritisiert er den Dualismus, weil dieser die metaphysischen Prinzipien in eine abgetrennte Sphäre ohne ontologische Grundlagen verschiebe. Die ‚Verstandeswelt‘ sei gewissermaßen ‚nichts‘, wenn sie der sinnlichen Welt als dem Inbegriff des Seienden ohne Verbindung gegenübersteht. Jonas kritisiert die vermeintliche Leere in Kants Imperativ, insofern der dieser nichtigen Sphäre angehört, die gar nicht zum Sein gehört. In der Erfahrung dieses Seienden

³¹¹Vgl. Abschnitt 3.4.1.2.

³¹²Vgl. Abschnitt 3.4.2.1.

³¹³Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. II: Neuzeit und Gegenwart, Frechen 1999, 88.

³¹⁴Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 95–101; Martin Heidegger, *Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“* (1949), in: Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.), *Wegmarken* (Gesamtausgabe Bd. 9), Frankfurt am Main 1976, 365–384.

³¹⁵Vgl. v.a. „Wahrnehmung, Kausalität und Teleologie“ in Jonas, *Organismus und Freiheit*, 51–72.

³¹⁶Vgl. Abschnitt 3.4.1.3.

selbst müssen die metaphysischen Prinzipien erkannt werden, die die Ordnung des Seins – die „Fortpflanzungsordnung“³¹⁷ – regeln.

Diese Kritik an einer Orientierung in einer Sphäre jenseits der Ontologie faktischer Erfahrung verbindet Jonas mit einer Mahnung vor der entfesselten Macht der Technologie, die Natur und Menschheit bedrohe. Zur Bewältigung dieser Probleme verweist er auf ontologische Grenzen des menschlichen Handelns, die in seiner Verantwortungsethik gebündelt werden sollen.

3.4.3.2 Ehrfurchts- und Verantwortungsgefühl

In Jonas' Selbstabgrenzung von Kant und dessen Beschreibung eines ethischen Gefühls ist hervorzuheben, dass Jonas das bei Kant scheinbar primäre Gefühl vornehmlich als ‚Ehrfurcht‘ benennt, während Kant selbst in der großen Mehrheit der Fälle vom Gefühl der „Achtung fürs Gesetz“³¹⁸ spricht. Die wohl bekannteste Stelle, an der Kant das Gefühl der Ehrfurcht hervorhebt, ist wohl der Beschluss der *Kritik der praktischen Vernunft*: „Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir“³¹⁹ sind dort genannt als die Dinge, die „Bewunderung und Ehrfurcht“ einflößen. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* aber ist der Begriff der Ehrfurcht gar nicht zu finden.³²⁰ Zwar scheint Kant die Begriffe der Ehrfurcht und der Achtung im Rahmen der Moralphilosophie gelegentlich synonym zu gebrauchen, aber dies geschieht zumeist in einem Kontext, in dem Ehrfurcht von bloßer Furcht abgegrenzt werden soll. Wenn Kant den Begriff der Ehrfurcht zusätzlich zu dem der Achtung benutzt, dann betrifft dies meist den Begriff Gottes und dessen reine moralische Prinzipien in ihrer Überlegenheit gegenüber der endlichen, menschlichen Vernunft.³²¹ Abseits davon benutzt Kant diesen Begriff in der *Kritik der Urteilskraft* als „Ehrfurcht für das Erhabene“³²², und in diesem Sinne ebenfalls in expliziter Abgrenzung vom Begriff der Furcht, spezifisch der Furcht vor materiell übermächtigen Naturerscheinungen.

In Jonas' Interpretation findet durch die vorrangige Nutzung des Begriffs der Ehrfurcht also eine implizite Bedeutungsverschiebung des ‚ethischen Gefühls‘ gegenüber der Kantischen Vorlage mit dem primären Begriff der Achtung statt. Dies bestätigt sich, wenn Jonas eben den Begriff der Achtung explizit benutzt, sobald er

³¹⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 260.

³¹⁸Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA14.

³¹⁹Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A288.

³²⁰Vgl. eine Stichwortsuche in Korpora.org, *Suche in der elektronischen Edition von Immanuel Kants Gesammelten Werken*, in: Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/suche.html> (Stand: 22.05.2020).

³²¹Vgl. etwa Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A146; Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B478; Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* (Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden IV), Darmstadt 2011, 303–634, hier A183.

³²²Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B109.

die Selbstzweckformel von Kants Imperativ paraphrasiert. Diese Formel beschreibe nämlich das Gefühl der „Achtung vor der Würde von Personen als Zwecken an sich selbst.“³²³ ‚Achtung‘ benutzt auch Jonas also für Personen, während ‚Ehrfurcht‘ bei Kant eine leere Gesetzesfurcht sei.

Das vermeintliche Problem bei Kant liegt für Jonas aber nicht darin, dass das Gefühl der Ehrfurcht unpassend wäre, sondern dass es sich mit dem reinen Gesetz auf das falsche Objekt richte, nämlich ein bloß formales. Sich von einer solchen Gesetzesfurcht abgrenzend, greift Jonas den Ehrfurchts-Begriff auf und integriert ihn in sein Gefühl der Verantwortung, während der Begriff der Achtung weitgehend fallengelassen wird. Das Verantwortungsgefühl wird als die aktive Seite zum Gefühl der Ehrfurcht vor dem lebendigen Dasein konstruiert, weniger zum Gefühl persönlicher Achtung. Dies zeigt sich etwa in der prominenten Rolle, die die „Heuristik der Furcht“³²⁴ in der Verantwortungsethik einnimmt. Eine Passage aus dem Schlusskapitel des *Prinzip Verantwortung* betont das Gefühl der Ehrfurcht entsprechend: „Die Ehrfurcht allein, indem sie uns ein ‚Heiliges‘ [...] enthüllt [...] wird uns auch davor schützen, um der Zukunft willen die Gegenwart zu schänden“³²⁵. Die Ehrfurcht ist in ihrer ontologischen Orientierung also integraler Bestandteil der Zukunftsverantwortung.

3.4.3.3 Leibliche Kausalität und Einbildungskraft

Jonas' wiederholte Kritik an Kants Gesetzesbegriff und dessen enger Verbindung der Moralphilosophie mit dem Verstand hängt mit einer explizit ontologischen Interpretation der Kategorie der Kausalität zusammen. Jonas beschäftigt sich in *Organismus und Freiheit* mit dem von Hume gestellten Problem, dass Kausalität nicht zu den Daten der Wahrnehmung gehöre, d.h. dass ein Zusammenhang von Ursache und Wirkung zwischen zwei betrachteten Objekten selbst nicht zur Klasse betrachtbarer Objekte gehört. Hume zieht daraus den Schluss, dass Kausalität nur eine Gewohnheit von Assoziationen sei.³²⁶ Nach dieser Erklärung wäre es nicht möglich, zwischen Kausalität und bloßer Korrelation zu unterscheiden.

Kant greift Humes Problem in seiner *Kritik der reinen Vernunft* auf und löst es dadurch, dass er die Kausalität als eigene Verstandeskategorie vorstellt. Kausalität wird so verständlich als ein Grundprinzip des Verstandes, das eine bestimmte Gesetzmäßigkeit der Abfolge von Ursache und Wirkung bedeutet. Kausalität ist so gedacht als ein erfahrbarer Zusammenhang, sofern sie nämlich der Form nach zu den Grundkategorien verstehender Erfahrung selbst gehört; zugleich ist sie aber nicht als eigenes ‚Objekt‘ wahrnehmbar, d.h. nicht unter der Verstandeskategorie

³²³ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 177.

³²⁴ Ebd., 65. Vgl. Kapitel 2.1.3 und 2.6.

³²⁵ Ebd., 419; vgl. Huber, *Ehrfurcht vor dem Heiligen*.

³²⁶ Vgl. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, hg. v. Amyas Merivale u. Peter Millican (Hume Texts Online), London 1748, E 7.2 8; Jonas, *Organismus und Freiheit*, 52.

der Substanz. Die Kausalität ist damit eine Gesetzmäßigkeit des Verstandes, gemäß derer Naturerfahrung überhaupt möglich wird.

Auch Jonas greift Humes Problem auf. Humes Lösung hält er wie Kant für unzureichend. Aber auch Kants Lösungsansatz kritisiert er als mangelhaft bezüglich einzelner Erfahrungen. Kants Argument für die Kausalität als Verstandesgesetz sei zwar schlüssig in Bezug auf die Möglichkeit von regelhafter Erfahrung überhaupt – d.h. v.a. die Erfahrung naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeiten, aber auch pragmatisch-alltäglicher Regelmäßigkeit –, aber es könne für keine einzige konkrete Erfahrung die Geltung eines kausalen Zusammenhangs von einer bloß zufälligen Abfolge unterscheiden. Kants Verstandesgesetz erkläre eine

„Notwendigkeit der Notwendigkeit – einer abstrakten Notwendigkeit von konkreten Notwendigkeiten, d. h. der Notwendigkeit, daß irgendeine Notwendigkeit = Nötigung (transitiv) in jedem Einzelfall waltet und daß alle diese Nötigungen zusammen ein homogenes System bilden. Kants Argument betrifft ausschließlich diese (nicht-transitive) Notwendigkeit zweiter Ordnung und hat schlechterdings nichts, nicht einmal implizit, zur Frage unserer authentischen Erfahrung von Ursache und Wirkung an sich zu sagen.“³²⁷

Diese ‚authentische Erfahrung‘ rechnet Jonas stattdessen der Leiblichkeit als Lebewesen zu, als welches man durch eigene Aktivität die faktische Ursache für äußere Wirkungen werden könne. Die Grundlage der Erfahrung von Kausalität sei weder die passive Wahrnehmung von Erfahrungsdaten, noch die gesetzmäßige Antizipation des formalen Gesetzes der Kausalität, sondern die Wirklichkeit eigener Kraftanstrengung durch den eigenen Leib. Die Kausalität sei „nicht eine apriorische Grundlage der Erfahrung, sondern selber eine Grunderfahrung.“³²⁸ In Bezug auf das Verhältnis zu Kant ist dabei folgende Formulierung hervorzuheben:

„Das Erlebnis der lebendigen Kraft, der eigenen nämlich, in der Aktivität des Leibes, ist die Erfahrungsgrundlage für die Abstraktionen der allgemeinen Begriffe des Wirkens und der Ursächlichkeit, und der ‚Schematismus‘ *gerichteter* leiblicher *Bewegung*, nicht neutral-rezeptiver Anschauung, vermittelt zwischen der Formalität des Verstandes und der Dynamik des Wirklichen.“³²⁹

Jonas benennt also den „Schematismus“ als die grundlegende Vermittlung zwischen Verstand und dem „Wirklichen“. Dabei geht er so weit, auch die Kausalität als kategoriale Gesetzmäßigkeit nicht als Verstandesgesetz, sondern als „die universale Extrapolation aus der eigenleiblichen Grunderfahrung ins Ganze der Wirklichkeit“³³⁰

³²⁷ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 55.

³²⁸ Ebd., 44.

³²⁹ Ebd.

³³⁰ Ebd., 45.

zu erklären. Die Gesetzmäßigkeit wird dadurch selbst als Erfahrungsergebnis bezeichnet, statt als erkenntnistheoretische Bedingung möglicher Erfahrung. Damit wandelt sich das Kausalitätsproblem: es wird „primär eine ontologische, nicht eine erkenntnistheoretische Frage.“³³¹

Jonas schließt sich damit Heideggers ontologischer Interpretation der Kantischen Verstandeskritik an.³³² Mit der Betonung des ‚Schematismus‘ wird die Einbildungskraft hervorgehoben und gewissermaßen als ontologisches Grundvermögen interpretiert, das den Einheitsgrund von Verstandes- und Sinnenwelt garantieren soll.

Aufgrund des explizit monistischen Anspruchs wird die Betonung dieses Grundvermögens dazu nicht auf einen primär theoretischen Bereich beschränkt, sondern auch auf die Ethik erweitert – deren Gesetz bei Kant der sinnenfernen Vernunft vorbehalten war. Das Grundprinzip in Jonas’ Ethik soll die Verantwortung sein, die selbst einen Vollendungsmodus der wirksamen Macht des eigenen Daseins darstellt. Verantwortung integriert die Erfahrung der eigenen Wirkmächtigkeit – die Grunderfahrung von Kausalität – in die ontologische Totalität der Natur, statt beide in einem Antagonismus zu belassen. Das Schema für diese Integration des eigenen Daseins in das natürliche Sein ist das „Urbild aller Verantwortung“³³³. In ihm stellt sich das Dasein durch seine Einbildungskraft das eigene Wirklichwerden im natürlichen Sein vor. Jonas baut diesen Vorrang der Einbildungskraft in anthropologischer Hinsicht zur *differentia specifica* des Menschen aus, was weitreichende Folgen für die Verantwortungsethik haben muss.³³⁴ In Bezug auf Jonas’ Verhältnis zu Kant ist abschließend aber noch sein Anspruch, mit der Verantwortungsethik die Kantische Moralphilosophie weiterzuentwickeln, genauer zu analysieren.

3.4.4 Unbedingte Moralität und Totalität der Verantwortung

Mit der obigen Schilderung der Zusammenhänge von Jonas’ Verantwortungsethik mit Kants Moralphilosophie wird deutlich, dass Jonas wiederholt versucht an Kant anzuschließen. Dieser Anschluss erscheint primär als Abgrenzung, da Jonas sich auf vermeintlich problematische Aspekte bei Kant konzentriert. Aber diese Abgrenzung versucht zugleich, den Anspruch Kants an ein universales Prinzip menschlichen Handelns aufzunehmen und fortzuführen, statt einen solchen Anspruch einfach zu verwerfen.

3.4.4.1 Kants unbedingte Moralität im Fortschritt der Vernunft

Allerdings wandelt Jonas gewissermaßen den Modus der Universalisierung gegenüber Kant. Letzterer hatte in der *Kritik der reinen Vernunft* festgestellt, dass die

³³¹Ebd.

³³²Vgl. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*.

³³³Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252.

³³⁴Vgl. Kapitel 3.5.

Vernunft außerhalb möglicher Erfahrung zu problematischen Schlussfolgerungen tendiert, die zuletzt zu selbstwidersprüchlichen Konzeptionen führen.³³⁵ Kant trug damit wesentlich zur Kritik an spekulativer Metaphysik bei. Ein besonderes Augenmerk legte Kant selbst auf die Frage der Freiheit, die in der dritten Antinomie der reinen Vernunft diskutiert wird. In dieser werden zwei verschiedene Modi der Universalisierung diskutiert, die sich als unvereinbar erweisen: Einerseits die Totalität der Erfahrung, nach der ein jeder Erfahrungsgegenstand auf eine Ursache zurückgehen muss, die nicht in ihm selbst liegt; andererseits die Unbedingtheit einer Verursachung von Erfahrungsgegenständen kraft menschlicher Freiheit. Beide Begriffe des Universellen sind nicht ohne weiteres miteinander vereinbar: gilt die Totalität der Erfahrung, so muss eigentlich auch jeder menschliche Akt eine äußere Ursache haben; gilt aber die Unbedingtheit menschlicher Freiheit, so kann es keine Totalität der Erfahrung geben, weil diese jederzeit nach Belieben zerstört werden kann. Kant löst bzw. entschärft diese Antinomie durch eine negative Beweisstrategie, indem er zu zeigen versucht, dass keine der beiden theoretischen Möglichkeiten ausgeschlossen werden kann. Dies bleibt zwar für das theoretische Interesse unbefriedigend, aber zugleich eröffnet es laut Kant die Möglichkeit, eine moralische Praxis nach dem Gesetz der Freiheit zu denken.³³⁶

Dieses Gesetz der Freiheit ist das Sittengesetz, nach welchem Freiheit praktisch möglich sei, wenn sie als Autonomie, d.h. Selbstgesetzgebung gedacht wird. Die unmittelbare Einsicht in diesen Zusammenhang bezeichnet Kant als das „Faktum der Vernunft“³³⁷. Mit diesem Ausdruck wird deutlich, dass es gleichermaßen als objektives wie als subjektives Gesetz erscheint. Es ist ein objektives Faktum, das aber zugleich nicht von einer äußeren Ursache herrührt, sondern aus der erkennenden Subjektivität selbst kraft deren Vernunft.

In der inhaltlichen Verbindung von unbedingter Freiheit – d.h. der reinen praktischen Spontaneität – und totaler Gesetzmäßigkeit soll die theoretische Antinomie als eine praktische Angelegenheit aufgelöst werden. Das Gesetz entspringt zwar der unbedingten Freiheit, aber es gebietet Handeln gemäß einer totalen Gesetzmäßigkeit. Diese Totalität bezieht sich nicht primär auf die Gesamtheit inhaltlicher Erfahrung, sondern auf die Form vernünftiger Handlungen, und damit letztlich auf die Totalität und Integrität der Vernunft selbst. Diese erhält sich als praktische Selbstgesetzgebung, die die Ausrichtung handelnder Spontaneität auf eine praktische Idee des höchsten Guts lenken soll. Dieses höchste Gut wird als die Verwirklichung der Selbstgesetzgebung postuliert, mit der die umfassende Möglichkeit zur Glückseligkeit handelnder Subjekte einhergehen würde.³³⁸ Diese Verwirklichung muss aber immer ausstehend bleiben, soll die auf sie hinwirkende Vernunft ihre

³³⁵Vgl. die transzendente Dialektik in Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B349ff.

³³⁶Vgl. ebd., B566–B569.

³³⁷Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A56. Vgl. Abschnitt 3.4.2.3.

³³⁸Vgl. ebd., A238–A241.

praktische Integrität bewahren können. Die Idee bleibt orientiert auf einen Fortschritt und kann nicht zu einer Totalität der erfahrbaren Wirklichkeit werden, ohne mit der Vernunft verloren zu gehen.

3.4.4.2 Jonas' totale Verantwortung angesichts der Vernichtung der Welt

Jonas adaptiert diese praktische Integration von unbedingter Freiheit und totaler Gesetzmäßigkeit, wendet sie aber zu einem bio-ontologischen Sachverhalt. Der Imperativ der Verantwortung soll wie das Sittengesetz die Einheit der menschlichen ‚Vernunft‘ garantieren, dies aber i.S. der materiellen Existenz des *homo sapiens* in seiner Welt, dem Planeten Erde. Dabei wird die Prämisse unterstellt, dass die Einheit der Menschheit mit der Ganzheit seiner Welt immer schon gewesen sei, statt jederzeit noch auszustehen. Die Totalität menschlicher Erfahrung entspringt der Ganzheit des natürlichen Seins, aus dem die Menschheit evolutionär hervorgegangen ist. Diese Integrität gilt es zu bewahren, statt einen Zustand des höchsten Guten erst herzustellen. Zum natürlichen Erbe dieser Integrität gehört dann zugleich die unbedingte Freiheit, diese aber depotenziert zu einem jeweiligen Moment der Freiheit des Lebens als solchem.

Nichtsdestotrotz wird diese Totalität der Verantwortung motiviert von einer bestimmten Idee dessen, was noch aussteht: die Zukunft. Jonas wirft Kant stellenweise gerade vor, diese in seiner Moralphilosophie nicht angemessen zu berücksichtigen. Der spezifische Modus, in dem Jonas die Zukunft entgegen Kant berücksichtigt, muss aber benannt werden: es ist derjenige der Vernichtung der Totalität des Seins. Jonas stellt die Zukunft vor als mögliche Selbstgefährdung der Menschheit, in der deren Einheit mit der Natur und damit die Menschheit selbst vernichtet wird. Entsprechend sind die ersten Ansätze für mögliche Regeln des menschlichen Handelns formuliert als eine „Heuristik der Furcht“³³⁹.

In diesem negativen Zukunftsbezug wird ein ontologisches Verhältnis von Theorie und Praxis entworfen, das Kants Bemühung um die Orientierung der theoretischen Vernunft anhand ihrer praktischen Gesetzmäßigkeit im Moralgesez konterkariert. Bei Jonas diktiert die theoretische Erkenntnis der Vernichtung theoretisch-empirischer Totalität die praktische Orientierung der Menschheit auf Bewahrung dieser erkannten Totalität. Die Erkenntnis dieser Totalität wird zugleich erst möglich in der Antizipation zukünftiger Vernichtung dieser Ganzheit.

Damit orientiert sich Jonas ebenfalls an Kants theoretischer Entschärfung der Antinomien in der *Kritik der reinen Vernunft*. Wie diese findet Jonas eine negative ‚Lösung‘ für die Unvereinbarkeit von Freiheit und Notwendigkeit. Auch Verantwortung als Lösung soll weder die Unbedingtheit eines ersten Prinzips noch die Totalität der Prinzipien letztlich ausschließen. Vielmehr noch, Jonas' negative Antizipation der Zukunft beinhaltet gerade das Verbot einer Auflösung dieses

³³⁹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 65.

Spannungsverhältnisses durch einen menschlichen Machtstreich. Jede letzte Entscheidung für ausschließlich eine dieser Möglichkeiten – menschliche Freiheit oder natürliche Notwendigkeit – würde das Spannungsverhältnis auflösen, droht aber zugleich die jeweils andere Möglichkeit zu vernichten. Es wäre eine Entscheidung zwischen der Menschheit oder der Natur, die Jonas so nicht treffen will. Das Verantwortungsprinzip soll die Vernichtung der Natur verbieten, die der Menschheit durch das Anwachsen ihrer machtvollen Freiheit möglich wurde, wie es auch die Vernichtung der Menschheit zum Schutz der Natur unterbinden soll.

Diese Vernichtungsszenarien beziehen sich primär nicht auf konkrete Objekte, sondern als menschliche Handlungsmöglichkeiten sind sie auf die beiden Seiten des ontologischen Mensch-Natur-Verhältnisses bezogen. Es sind keine beliebigen Möglichkeiten jeweils unbeeinflussbarer Ereignisse, sondern Möglichkeiten menschlicher Tätigkeit, welche nur als Mensch-Natur-Verhältnis stattfinden kann. In der Antizipation der Vernichtung dieses Verhältnisses zeigt Jonas eine Möglichkeit auf, wie eine Totalität der Welt theoretisch vorstellbar wird. Diese Totalität ist nicht ‚das ganze Universum‘ abseits menschlichen Lebens, nicht das abstrakte All, das Elementarteilchen und Sonnensysteme umfasst. Es ist vielmehr die Totalität der Welt, in der die Menschheit lebt, die sie kennt, und die sie inzwischen vernichten kann. Es ist die Natur, mit der die Menschheit als eine Spezies von Lebewesen in einem notwendigen Verhältnis steht. Die Menschheit gehört zu dieser Natur, und die Natur des Menschen ist ein Teil dieser lebendigen Natur. Die Integrität dieser menschenverbundenen Natur ist durch menschliche Macht gefährdet und soll verantwortlich bewahrt werden. Die Verantwortung dafür ist total, weil sie diese Natur als Ganze und in all ihren bedrohten Aspekten betrifft.

Obwohl dieses Ganze des natürlichen Seins schon längst existierte, bevor die Menschheit aus ihm hervorging, erkennt die Menschheit dieses Ganze erst darin, dass sie es vernichten kann. Die Totalität der Natur, für die die Menschheit Verantwortung übernehmen soll, zeigt sich erst als Totalität destruktiver Handlungsfolgen. Zugleich bildet sie aber eine Ganzheit des lebendigen Daseins, die dieser Erkenntnis und sogar dem Entstehen menschlicher Erkenntnissubjekte vorhergeht. Diese Totalität des Daseins ist die ontologische Bedingung der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis und Macht schlechthin. Erst auf Grundlage dieser Totalität mit ihren notwendigen Gesetzmäßigkeiten wird menschliche Freiheit als ein unbedingtes Prinzip möglich, nämlich indem es von der Evolution dieses Daseins freigegeben wird. Die Verantwortung für die Totalität dieses lebendigen Daseins ist insofern auch Verantwortung für die Bewahrung menschlicher Freiheit. Das „Urbild aller Verantwortung“³⁴⁰ als die ontologische „Idee des Menschen“³⁴¹ ist ein Schema, um die spannungsreiche Einheit dieser beiden Pole in einzelnen Handlungsmöglichkeiten beurteilen und verwirklichen zu können.

³⁴⁰Ebd., 252.

³⁴¹Ebd., 97.

Wie oben erwähnt, kann das in diesem Schema ausgedrückte Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit als Konterkarikatur zu Kants Antinomie der Freiheit gesehen werden. Kant versteht Totalität und unbedingte Prinzipien nicht als ontologische, sondern als transzendente und insofern immaterielle Kategorien. Laut ihm ermöglichen transzendente Ideen das „Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen, bis zum Unbedingten, d.i. zu den Prinzipien“³⁴² und zu einer Vorstellung der Totalität der Bedingungen – nicht Absteigen zur Totalität von Handlungsfolgen. In Fragen des Handelns sind diese Ideen keine Schemata, die eine Identifikation ontologischer Verhältnisse ermöglichen, sondern Typen von Handlungsregeln, die als allgemeine Gesetzmäßigkeiten zustimmungsfähig sind. Die freie Handlungsmacht des Menschen wird darin nicht als empirisch-ontologisches, sondern als transzendentes „Faktum der Vernunft“³⁴³ deutlich. Dieses zeigt sich nicht in seinem ontologischen Destruktionsvermögen, das bei Jonas die totale Macht des menschlichen Daseins eröffnet, sondern in der Möglichkeit der Integration von gesetzmäßiger Notwendigkeit und spontaner Freiheit, d.h. in der selbstzweckhaften Möglichkeit der Autonomie. Jonas' schematisches Urbild der Verantwortung ist eine Konterkarikatur zu Kants Idee der Autonomie.

3.4.4.3 Leben als Selbstzweck

Jonas spricht im Zusammenhang des *Prinzip Verantwortung* kaum über Autonomie, wohl weil er diese Idee Kants mit dessen Moralphilosophie als bloß formales Konstrukt einschätzt. Ein bestimmter Aspekt der Kantischen Autonomie ist für Jonas zentral, da er sich direkt mit seinem teleologischen Naturverständnis in Verbindung bringen lässt: die Selbstzweckhaftigkeit.

Jonas' Verantwortungsprinzip ontologisiert die Kantische Idee der Selbstzweckhaftigkeit, die dieser in der Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs formuliert. Diese Formulierung geht von dem Grundsatz aus: „die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst.“³⁴⁴ Der entsprechende Imperativ lautet: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“³⁴⁵ Nach Jonas' Interpretation unterscheidet sich diese gerade dadurch von der primären Gesetzesformel, dass sie bereits „ein ‚materiales‘ Prinzip“³⁴⁶ enthält, das dem Begriff des Verstandesgesetzes fehlt. Man kann diese Interpretation stützen, insofern die Selbstzweckformel sich direkt auf die Idee der Menschheit bezieht, statt nur abstrakt von vernunftfähigen Wesen auszugehen. Dabei wird diese Idee nicht auf ein zwar irdisches aber immer noch ungreifbares Kollektiv bezogen, sondern auf die

³⁴²Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B394.

³⁴³Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A56.

³⁴⁴Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA66.

³⁴⁵Ebd., BA66f.

³⁴⁶Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 177.

eigene und die „Person eines jeden andern“³⁴⁷, in dessen Angesicht man sich nach dem eigenen Sollen fragen kann. Die scheinbar materiale Greifbarkeit der Selbstzweckformel hat mit der Möglichkeit einer intuitiven Anwendung dieses Imperativs in konkreten zwischenmenschlichen Begegnungen zu tun.

Jonas radikalisiert die Struktur des Selbstzwecks zur ontologischen Objektivität des „Gut-an-sich“³⁴⁸. Dieses zeige sich laut Jonas unmittelbar evident im Anblick des Lebens, den ein jedes beliebige Lebewesen dem Betrachter bietet – nicht nur im Anblick einer „vernünftige[n] Natur“³⁴⁹. Ein jedes solches Lebewesen verkörpert die ontologische Bedingung der Möglichkeit von Zwecken in der Natur, und sei deshalb selbst verkörperter Selbstzweck. Strukturell drückt damit ein jedes lebendige Exemplar die Selbstzweckhaftigkeit des Lebens als solchem aus, und die Integrität des Einzelwesens spiegelt die Totalität der lebendigen Natur, in die es selbst integriert ist.

Zugleich soll diese Erfahrung eines Guten, das in der Totalität des lebendigen Seins verwurzelt ist, aber auch die Rolle einer unbedingten Rechtfertigung für dieses Sein übernehmen. Die grundlegende Frage, mit der Jonas die Suche nach dem Guten aufnahm, war folgende: Warum soll überhaupt etwas sein, und nicht vielmehr nichts? Diese Frage variiert die Leibniz'sche Frage: Warum ist überhaupt etwas, und nicht vielmehr nichts?³⁵⁰ Eine Variation scheint nötig, da die ursprüngliche Formulierung nur paradoxe Antworten ermöglicht. Sie fragt nach einem seienden Grund dafür, dass überhaupt etwas sei, d.h. auch nach einem Grund für diesen Grund selbst. Die Frage intendiert eine fundierende Bedingung für ontologische Bedingungen überhaupt. In Jonas Abwandlung dagegen wäre mit der Frage nach dem Sollen für das Sein von etwas überhaupt zumindest logisch eine Alternative eröffnet. Ein Sollen jenseits ontologischer Bedingungen könnte wenigstens die Gebotenheit eines Daseins ausdrücken, ohne das Dasein selbstreferentiell schlicht durch sein faktisches Sein zu setzen. Kants Moralgesetz ließe sich in dieser Weise deuten: Weil moralisch gesetzmäßiges Handeln unmittelbar geboten wird, soll auch ein Dasein sein, in dem dies möglich ist. Das Moralgesetz gibt eine unbedingte Rechtfertigung, warum überhaupt etwas sein soll. Mit dem Verweis auf ein Gutes im Sein, das selbst wieder nur als ein ontologisch bedingtes verstanden werden kann, fällt Jonas Frage zurück in das ontologische Begründungsparadoxon: Warum ist überhaupt dieses Gute? Die Antwort hierauf kann allenfalls wieder auf die Totalität des Seins überhaupt verweisen, das sich zirkelhaft selbst begründe.

³⁴⁷Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA66.

³⁴⁸Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

³⁴⁹Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA66 Hervorhebung S.A.H. Laut Kant zeigt sich nur die vernünftige Natur als moralisch relevantes Urbild, vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A74.

³⁵⁰Vgl. Kapitel 2.1.7. Außerdem Leibniz, *In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und Gnade*, 427; Daniel Schubbe / Jens Lemanski / Rico Hauswald (Hg.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg 2013.

Mit dieser ontologischen Wendung kann Jonas den Kantischen Anspruch unbedingter Moralität allerdings nicht sinnvoll aufrechterhalten. Die unbedingte Geltung des Moralgesetzes bei Kant entspringt der reinen praktischen Vernunft, und gerade nicht der ontologischen Bedingtheit in der Natur. Das Moralgesetz gebietet gerade die Ermöglichung universeller Freiheit als Autonomie für jedes vernünftige Wesen entgegen der Beschränkung durch die natürliche Bedingtheit. Dies drückt Kant einerseits durch die Identifikation des radikal Bösen mit dieser natürlichen Bedingtheit aus,³⁵¹ und andererseits durch die Betonung selbstzweckhafter Autonomie und vernünftiger Freiheit als Grundgesetz des Handelns menschlicher Subjekte. Dass dieser Anspruch an Freiheit auch i.S. individueller Emanzipation zu verstehen ist, formuliert Kant u.a. in seinem Aufklärungsanspruch, „Sapere aude!“³⁵², d.h. sich seines eigenen Verstandes zu bedienen. Jonas aber gibt den aufklärend-emanzipativen Aspekt von Kants moralphilosophischem Anspruch zugunsten der Bewahrung des ontologischen *status quo* auf. Das Verantwortungsprinzip legt gerade keinen Fokus auf individuelle Freiheit und Emanzipation, sondern auf die Integrität eines Ganzen, um dessen willen auch Opfer geboten sein können.

3.5 Jonas' problematische Verortung des Geistes im Bildvermögen

Im vorangehenden Kapitel wurde gezeigt, dass Jonas' positiver Bezug auf Kant zwei primäre Aspekte aufweist: Einerseits will Jonas Kants Anspruch an eine universelle Ethik fortführen, andererseits stützt er sich auf eine ontologische Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft*, in der der Verstandesschematismus und die Einbildungskraft hervorgehoben werden. Am Ende des vorigen Kapitels wurde gezeigt, dass Jonas den ethisch universalistischen Anspruch von Kants Ethik nicht fortführen kann. In Bezug auf Jonas' Verantwortungsethik erscheint dieser Kritikpunkt allerdings als äußere Kritelei, da Jonas die vorrangig formale Perspektive bei Kant als unzureichend kritisiert und sich von ihr abgrenzt, ohne aber den Anspruch an eine unbedingte Begründung der Verantwortungsethik aufzugeben.

In diesem Kapitel werden nun Jonas' ästhetische und anthropologische Überlegungen untersucht, welche an seine ontologische Interpretation des Verstandesschematismus und der Einbildungskraft anknüpfen. Jonas ergänzt diese Interpretation in *Organismus und Freiheit* mit einer Phänomenologie der Sinneswahrnehmung, in der er insbesondere den „Adel des Sehens“³⁵³ gegenüber den anderen Wahrnehmungssinnen betont. In anthropologischer Hinsicht baut er vor diesem Hintergrund die Einbildungskraft zu einem herstellenden Bildvermögen aus, welches die

³⁵¹Vgl. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B35.

³⁵²Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* (Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden VI), Darmstadt 2011, 53–61, hier A481.

³⁵³Jonas, *Organismus und Freiheit*, 243.

ontologische nachweisbare „differentia specifica“³⁵⁴ des Menschen gegenüber der restlichen Natur ausmachen soll. Dies wurde bereits in Kapitel 2.5.4 in Bezug auf das ethische Urbild der Verantwortung dargestellt.

Nachfolgend wird dieser Zusammenhang zwischen Primat des Sehens und menschlichem Bildermachen erläutert (3.5.1). Das Kapitel 3.5.2 geht darauf ein, wie diese ästhetisch-anthropologischen Überlegungen für Jonas die Möglichkeit metaphysisch-ontologischer Erkenntnis bestimmen, und inwiefern dieser Entwurf von Heideggers Fundamentalontologie abhängig ist. Eine abschließende Gegenüberstellung mit einigen Überlegungen Arendts soll zeigen, dass diese visualistisch-herstellende Fokussierung bei Jonas eine problematische Radikalisierung entsprechender Metaphern in der europäischen Philosophietradition darstellt, die ethisch und politisch fragwürdig erscheint (3.5.3).

3.5.1 Adel des Sehens und das anthropologische Bildvermögen

Jonas erörtert den „Adel des Sehens“³⁵⁵ im Zusammenhang seiner Phänomenologie der Wahrnehmungssinne in *Organismus und Freiheit*. Die Analyse der Wahrnehmung wiederum hängt zusammen mit der Kritik an Kants Begriff der Kausalität und der zugehörigen Betonung des Schematismus und des Einbildungsvermögens.³⁵⁶ Letzteres ermöglicht laut Jonas eine „Grunderfahrung“³⁵⁷ wie die der eigenleiblichen Kausalität. Die Klasse solcher Grunderfahrungen selbst aber ist die Wahrnehmung, die deshalb phänomenologisch untersucht wird.

3.5.1.1 Eine fokussierte Phänomenologie der Wahrnehmung

Die „Phänomenologie der Sinne“³⁵⁸ behandelt das Sehen, Hören und Tasten als unterschiedliche Weisen, in denen Menschen und andere Lebewesen ein Verhältnis zu ihrer jeweiligen Welt unterhalten können. Dabei werden durch sie unterschiedliche Zugänge zu Welt möglich, die Jonas anhand einer kurzen Formel kennzeichnet: „Hören = Darstellung von Folge durch Folge; Tastsinn = Darstellung von Gleichzeitigkeit durch Folge; Sehen = Darstellung von Gleichzeitigkeit durch Gleichzeitigkeit.“³⁵⁹ Mit den Wahrnehmungssinnen stellen sich Lebewesen ihre Welt dar und orientieren sich in ihr um jeweiliger Selbstsorge willen.

Bemerkenswert ist, dass diese Überlegungen zwar im Kontext biologischer Themen stehen und stoffwechselnde Organismen als solche betreffen, zugleich aber die Kennzeichnung der Wahrnehmungssinne in großen Teilen durch gewissermaßen

³⁵⁴Ebd., 277.

³⁵⁵Ebd., 243.

³⁵⁶Vgl. Kapitel 3.4.3.

³⁵⁷Jonas, *Organismus und Freiheit*, 44.

³⁵⁸Ebd., 243.

³⁵⁹Ebd., 254.

museal ästhetisierende Metaphern stattfindet. Jonas verweist kaum auf die Erfahrung gespannter Sinne, mit denen Lebewesen auf gefährliche Situationen in einer mitunter ‚erbarmungslosen‘ Natur reagieren mögen. Stattdessen bemüht er meist Beispiele eines entspannten und interesselosen Wahrnehmens.

Bezogen auf das Hören sind dies etwa „Musik hören“³⁶⁰ oder das Hinhören auf „Stimmenstränge im Tongewirr einer Cocktailparty.“³⁶¹ Auch das „Bellen eines Hundes“³⁶² beschreibt er nicht als angespannte Situation, sondern mehr im Sinne eines Geräuschs in der Ferne, das die Aufmerksamkeit eines stummen Betrachters auf sich lenkt. Die Formalisierung des Hörens als „Darstellung von Folge durch Folge“³⁶³ scheint entsprechend orientiert an der Erfahrung eines geduldigen, sich Zeit lassenden Hinhörens auf eine längere Melodie, die sich mit etwas musikalischer Übung auch reproduzieren ließe. Was damit allenfalls zweitrangig angesprochen wird, ist u.a. die leiblich bewegende Erfahrung des rhythmischen Tanzens, oder auch ein Hören zwecks tätiger Orientierung im Raum, wie es Menschen mit Sehinschränkung tagtäglich ausüben müssen.

Die sensible und zugleich treffsichere Kraft des Tastsinns verdeutlicht Jonas durch Verweis auf das „Werk blinder Porträt-Bildhauer“³⁶⁴. Anhand von deren Tätigkeit geduldigen Abtastens und manuellen Nachstellens wahrgenommener Formen beschreibt er die Funktion des Tastsinns. Entsprechend betont er auch, „daß der Mensch in seiner Hand ein Tastorgan besitzt, welches einige der auszeichnenden Leistungen seines Auges übernehmen kann.“³⁶⁵ Dies sei die „höchste Ausübung des Tastsinns“³⁶⁶. Die Kennzeichnung des Tastsinns als „Darstellung von Gleichzeitigkeit durch Folge“³⁶⁷ scheint insofern der Vorstellung zu entspringen, dass die so dargestellte „Gleichzeitigkeit“ der „Präsenz eines Raum-Objekts“³⁶⁸ entspricht, die gleichermaßen und sogar deutlicher durch das Sehvermögen entdeckt werden könnte. Dagegen bleiben Tasterfahrungen unerwähnt, die entweder Wahrnehmungen jenseits sichtbarer Eigenschaften ermöglichen – z.B. Streicheln oder musikalische Vibrationsempfindungen –, oder wiederum solche, die mehr einer tätigen Orientierung im Bewegungsraum dienen als der Darstellung eines handhabbaren „Raum-Objekts“.

Diese Erläuterungen zu Gehör und Tastsinn laufen auf die Behandlung des Sehvermögens zu, das Jonas als „Darstellung von Gleichzeitigkeit durch Gleichzeitigkeit“

³⁶⁰Ebd., 247.

³⁶¹Ebd., 248.

³⁶²Ebd., 246.

³⁶³Ebd., 254.

³⁶⁴Ebd., 255.

³⁶⁵Ebd., 252.

³⁶⁶Ebd.

³⁶⁷Ebd., 254.

³⁶⁸Ebd., 252.

keit³⁶⁹ skizziert. Hervorzuheben ist, mit welcher Exklusivität und hierarchischen Erhöhung Jonas den scheinbar unmittelbaren Weltzugang des Sehens gegenüber der problematischeren Mittelbarkeit der anderen Wahrnehmungsinne preist. Dabei verweist er auf eine vermeintlich selbstverständliche Evidenz: „Alles, was ich beim Sehen zu tun habe, ist, die Augen zu öffnen, und die Welt ist da, wie sie es fortwährend war.“³⁷⁰ Diese Kennzeichnung des Sehens teilt mit den vorhergehenden Beispielen die Unterstellung eines interessellosen und entspannten Beobachtens. Nur erscheint dieses Beobachten nun kaum mehr als Tätigkeit einer Beobachtenden, sondern beinahe als unmittelbare Offenbarung der Welt.

Diese scheinbar offensichtliche Offenbarung ermöglicht laut Jonas eine andere Erkenntnisleistung seitens des Subjekts, die gegenüber bloßer Sinneswahrnehmung einen qualitativen Sprung darstellt, nämlich hin zu philosophisch-metaphysischer Erkenntnis. Jonas bestätigt damit nicht nur die „Parteilichkeit der antiken Philosophie für einen der leiblichen Sinne“³⁷¹, sondern er versucht diese Parteilichkeit durch seine ästhetischen Untersuchungen ontologisch zu begründen und einen notwendigen Sinnzusammenhang zwischen visueller Wahrnehmung und philosophischer Erkenntnis festzuhalten:

„Wir fanden sogar in jedem der drei Aspekte, unter denen wir den Gesichtssinn behandelten, die Basis für einen Grundbegriff der Philosophie. *Simultaneität der Darbietung* liefert die Idee anhaltender Gegenwart, den Kontrast zwischen Veränderung und dem Unveränderlichen, zwischen Zeit und Ewigkeit. *Dynamische Neutralisation* liefert die Form als unterschieden vom Stoff, die Essenz als unterschieden von der Existenz, und den Unterschied zwischen Theorie und Praxis. *Distanz* endlich liefert die Vorstellung der Unendlichkeit. So ging der Geist, wohin das Sehen zeigte.“³⁷²

Den scheinbar absehbaren Weg des Geistes lässt Jonas im darauffolgenden Kapitel zu einem ersten Abschluss kommen, und zwar im anthropologischen Grundvermögen, Dinge als Bilder festzuhalten und so ihr Wesen hervorzukehren. Der Mensch sei „Homo pictor“³⁷³, d.h. ein Bildermacher.

3.5.1.2 Wahrnehmung als visuelle Betrachtung handhabbarer Objekte

Um die anthropologische Beschreibung des Menschen als *homo pictor* im Zusammenhang von Jonas' Denken einordnen zu können, muss seine Perspektive auf die Frage der Wahrnehmung weiter spezifiziert werden. Jonas selbst liefert Anhalts-

³⁶⁹Ebd., 254.

³⁷⁰Ebd., 256.

³⁷¹Ebd., 268.

³⁷²Ebd.

³⁷³Ebd., 277.

punkte dafür u.a. in einem Anhang zur Phänomenologie der Sinne. Dort diskutiert Jonas den Zusammenhang zwischen visueller Wahrnehmung und leiblichem Bewegungsvermögen, und leistet damit auch eine Vermittlung zwischen dem bis dahin eher distanzierten „Adel des Sehens“³⁷⁴ und der darauffolgenden Betonung der schöpferischen Herstellungspraxis des „Homo pictor“³⁷⁵.

Wie erwähnt fällt auf, dass Jonas den Gesichtssinn gegenüber den anderen Wahrnehmungssinnen stark in den Vordergrund rückt. Die Phänomenologie der Wahrnehmung läuft sogar darauf hinaus, die visuelle Wahrnehmung als Wegbereiterin metaphysischer Erkenntnis darzustellen. Dass dabei Wahrnehmungserfahrungen unterschlagen werden, die genuin mehr dem Gehör oder der leiblichen Berührung zukommen, wurde erwähnt. Es reicht wohl nicht hin, diese Unterschlagungen als methodische Auslassungen zu betrachten, die nur aufgrund der am Sehen orientierten Leitfrage nicht erwähnt wurden. Das obige Zitat zu den geistigen Vorzügen des Gesichtssinns macht deutlich, dass Jonas durchaus eine ontologische Inferiorität der anderen Wahrnehmungssinne behauptet – genauer eine Art Ständeverhältnis zwischen herrschendem „Adel des Sehens“³⁷⁶ und den geringeren Sinnen, die in die „Erfahrung des Aufpralls und Widerstandes der Dinge“³⁷⁷ verwickelt bleiben.

Umgekehrt verengt dieser visualistische Fokus auf dem Weg zu geistigen Fragen auch die letzteren, sofern philosophische Erkenntnis nicht nur wie etwa bei Platon in einem Gleichnis zu visueller Anschauung erläutert wird,³⁷⁸ sondern gewissermaßen ontologisch aus dem Gesichtssinn erwachsen soll. Davon zeugt nicht zuletzt der Ausspruch „Sieh hin und du weißt“³⁷⁹, mit dem er sein ethisches Verantwortungsprinzip zu begründen sucht. Dass eine solche visualistische Fixierung insbesondere in Jonas' eigenem „Urbild aller Verantwortung“³⁸⁰ problematisch ist, wurde in Kapitel 3.3.3 gezeigt. Die weiteren, damit zusammenhängenden moralphilosophischen Probleme weisen darauf hin, dass diese Fixierung nicht nur ergänzt, sondern grundsätzlich modifiziert werden sollte.³⁸¹

Angesichts der im genannten Anhang „Sehen und Bewegung“³⁸² formulierten Ergänzung der visuellen Wahrnehmung durch die leibliche Bewegung kann es zwar unangemessen erscheinen, in Jonas' Überlegungen „eine einseitige Feier des

³⁷⁴Ebd., 243.

³⁷⁵Ebd., 277.

³⁷⁶Ebd., 243.

³⁷⁷Ebd., 67.

³⁷⁸Vgl. Platons Sonnen- und Liniengleichnis: Platon, *Politeia (Der Staat)*, 506a-511e. Das Sonnen-gleichnis versuche ich in Kapitel 4.3.3 i.S. einer dialogischen Verantwortungsethik zu interpretieren.

³⁷⁹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 254. Vgl. Kapitel 2.5.4.

³⁸⁰Ebd., 252.

³⁸¹Vgl. auch Hannah Arendt, *The Life of the Mind, One / Thinking (A Harvest book)*, One-volume Ed., San Diego, New York, London 1978, 111.

³⁸²Vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 268–275.

Okularen zu erblicken.“³⁸³ Doch diese Ergänzung erfolgt in einer spezifischen und wiederum einseitigen Hinsicht, nämlich in Richtung auf eine gewichtige Komplementärfunktion des leiblichen Tastens für die geistig-visuelle Erkenntnis.³⁸⁴ Besonders explizit stellt Jonas dies in einer Rezension heraus, in der er eben eine solche visualistische Einseitigkeit in Rudolf Arnheims *Visual Thinking* kritisiert. Gegen solche Einseitigkeit betont er dort, dass die visuelle Wahrnehmung durch andersartige Erfahrungen gesättigt sei, die nicht unterschlagen werden sollten.³⁸⁵ Als diese andersartigen Erfahrungen nennt er durchweg solche, die über das leibliche Fühlen und Tasten vermittelt sind und stellt fest: „manipulative thinking must complement visual thinking“³⁸⁶, handgreifliches Denken müsse das visuelle ergänzen.

Diese Äußerungen stehen im Einklang mit weiteren Untersuchungen in *Organismus und Freiheit*, etwa dem Kapitel „Wahrnehmung, Kausalität und Teleologie“³⁸⁷. Dieses steht im Zusammenhang einer Untersuchung über die Möglichkeit der anthropomorphen Betrachtung der Natur, welche Jonas für nötig hält. Die wissenschaftliche Perspektive seit Bacon bezeichnet er dort als zunehmende „Alleinherrschaft der abstandnehmenden und vergegenständlichenden Wahrnehmung [...], welche] im Zusammenwirken mit dem dualistischen Spalt zwischen Subjekt und Objekt“³⁸⁸ ein angemessenes Verständnis der lebendigen Natur behindere. Entgegen einer solchen unbeteiligten Betrachtung will er zeigen, dass eine wissenschaftlich erklärbare Kausalität nur einer Betrachtenden verständlich werden kann, die selbst „das Urbild von Verbindungen solcher Art schon von seiner eigenen Quelle her“³⁸⁹ kennt, nämlich von der Erfahrung eigener leiblicher Verursachung und Aktion her. Diese Erfahrung stellt sich nicht auf der Grundlage passiver Wahrnehmung wie dem bloßen Sehen ein, sondern aus leiblicher „Kraft und Einwirkung“³⁹⁰, d.h. einer handgreiflich werdenden Einbildungskraft.

Im Zusammenhang dieser Hervorhebung manipulativen Weltbezugs zeigt sich die Ergänzung im Anhang „Sehen und Bewegung“³⁹¹ weniger als Integration visueller Wahrnehmung in ein Ganzes leiblicher Erfahrung, denn als Ermächtigung visueller Wesensschau durch praktische Manipulation geschauter Objekte. In dieser Stoß-

³⁸³Dirk Hohnsträter, *Hans Jonas als Ästhetiker*, in: Ralf Seidel / Meiken Endruweit (Hg.), *Prinzip Zukunft: im Dialog mit Hans Jonas*, Paderborn 2007, 185–192, hier 191.

³⁸⁴Jonas steht damit in der langen Tradition einer „optistisch-taktilistischen Doppelhierarchie“: Waltraud Naumann-Beyer, *Anatomie der Sinne: im Spiegel von Philosophie, Ästhetik, Literatur* (Literatur, Kultur, Geschlecht Bd. 19), Köln 2003, 206.

³⁸⁵Vgl. Hans Jonas, *A Review Article: Rudolf Arnheim – Visual Thinking*, in: *J. Aesthet. Art Crit.* 30 (1971), 111–117, hier 113, <https://doi.org/10.2307/429581>.

³⁸⁶Ebd., 112.

³⁸⁷Vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 51–71. Vgl. auch Abschnitt 3.4.3.3.

³⁸⁸Ebd., 67.

³⁸⁹Ebd., 53.

³⁹⁰Ebd., 64.

³⁹¹Vgl. ebd., 268–275.

richtung knüpft Jonas erneut an Kant an, wenn er dessen Frage nach „der ‚Rezeptivität‘ und der ‚Spontaneität‘, der passiven und der aktiven Komponenten unseres Seins“³⁹² aufgreift und wie bereits bei seiner Diskussion des Kausalitätsproblems in einem praktisch-ontologischen Sinn wendet. Das passive Sehen müsse komplementiert werden durch ein aktives „Handeln“ in seinem primären Sinn von Bewegen, d.h. seinen Körper und durch ihn andere Dinge bewegen“³⁹³. Es geht ihm um eine wahrnehmende Orientierung im Raum, in dem mögliche Gegenstände nicht nur passiv geschaut, sondern kraft der Bewegung des eigenen Leibes als beeinflussbare Objekte erkannt werden können.

In einer kritischen Auseinandersetzung mit Berkeley bezieht Jonas diesen Zusammenhang auf den zuvor bereits untersuchten Tastsinn. Er macht deutlich, dass er zwar Berkeleys Bevorzugung der haptischen gegenüber der optischen Wahrnehmung nicht teilt, betont aber zustimmend „das Element der Tätigkeit im Tasten“³⁹⁴, durch das die visuelle Anschauung erst zu einer leiblich-aktiven Wahrnehmung integriert werde. Während das Tasten zuvor nur als ein gegenüber dem Sehen defizienter Wahrnehmungssinn dargestellt wurde, erhält diese Dimension der Wahrnehmung nun kraft ihres aktiv-bewegenden Charakters eine ausgezeichnete Funktion zur Ergänzung des passiv-unbewegten Sehvermögens. Diese aktive Funktion bleibt dem „Adel des Sehens“³⁹⁵ hinsichtlich ihrer metaphysischen Bedeutung untergeordnet, erweitert aber diesen zunächst nur theoretisch überlegenen ‚Adel‘ um ein praktisches Machtpotential. Dies wird mit der darauffolgenden Konzeption des „Homo pictor“³⁹⁶ zu einem anthropologischen Grundvermögen erweitert.

3.5.1.3 *Homo pictor*

In Abschnitt 2.4.4.7 und Kapitel 2.5.4 wurde bereits gezeigt, dass in Jonas’ Phänomenologie des Guten das menschliche Bildvermögen ein methodologisches Grundverhältnis von Mensch und Natur konstituiert. Dieses Verhältnis ist dabei nicht auf die Ethik beschränkt. Vielmehr formuliert er es zunächst im Rahmen seiner anthropologischen Untersuchungen in *Organismus und Freiheit*. Dort beschreibt er den Menschen als „Homo pictor“³⁹⁷, d.h. als bildermachendes Wesen.

Die anthropologische „Freiheit des Bildens“³⁹⁸ wurzelt laut Jonas wesentlich im „Adel des Sehens“³⁹⁹, der der geistigen Erkenntnis den Weg weisen soll. Dieses Bil-

³⁹²Ebd., 269.

³⁹³Ebd., 270.

³⁹⁴Ebd. Vgl. George Berkeley, *An essay towards a new theory of vision*, hg. v. David R. Wilkins, First ed., Dublin 2002.

³⁹⁵Jonas, *Organismus und Freiheit*, 243.

³⁹⁶Ebd., 277.

³⁹⁷Ebd.

³⁹⁸Ebd.

³⁹⁹Ebd., 243.

den ist nicht als bloß geistig-virtuelle Einbildung zu verstehen, sondern als reale und handgreifliche Herstellungspraxis von Objekten in der Welt. In diesem Sinne leitet er das Kapitel mit einem Gedankenexperiment ein: Vorzustellen sei die „Situation von Weltraumfahrern, die sich in der ihnen völlig fremden Lebenswelt eines anderen Planeten umtun und sich vergewissern wollen, ob es dort ‚Menschen‘ gibt.“⁴⁰⁰ Auffindbare Objekte wie „Werkzeuge, Gräber, Feuerstätten“⁴⁰¹ oder eben Bilder verkörpern laut Jonas eine positive Antwort auf diese Frage. Bilder tun dies in einer besonderen Weise, die er ausgehend vom Beispiel prähistorischer Höhlenzeichnungen weiter untersucht.⁴⁰²

Diese besondere Weise, in der materielle Bilder die Anwesenheit von Menschen verraten, betrifft laut Jonas ihre spezifische Funktion: sie sind keine primär praktischen Gegenstände, die sich instrumentell für etwas anderes benutzen lassen, sondern sie bezeugen eine genuin theoretische Tätigkeit.

„Die roheste, kindischste Zeichnung wäre so beweiskräftig wie die Kunst des Michelangelo. Beweisend für was? Für die mehr-als-tierische Natur ihres Erzeugers; und dafür, daß er ein potentiell sprechendes, denkendes, erfindendes, kurz ein ‚symbolisches‘ Wesen ist. [...] Ein bildermachendes Wesen ist [...] eines, das entweder dem Herstellen nutzloser Dinge frönt, oder Zwecke außer den biologischen hat, oder die letzteren noch auf andere Art verfolgen kann als durch die instrumentale Verwendung von Dingen.“⁴⁰³

Wohin der Gesichtssinn also den Weg weisen sollte, davon ist die Herstellung von Bildern ein Beweis: die geistige Tätigkeit, die nicht nach Nutzen oder Gefahr eines Dinges fragt, sondern nach seinem „Eidos“⁴⁰⁴ und Wesen. Erneut kommt er dabei auch auf den Gesichtssinn zu sprechen, der in der Wahrnehmung von Bildern

⁴⁰⁰Ebd., 277.

⁴⁰¹Ebd., 278; vgl. Hans Jonas, *Werkzeug, Bild und Grab: Vom Transanimalischen im Menschen*, in: Michael Bongardt / Udo Lenzig / Wolfgang Erich Müller (Hg.), *Metaphysische und religionsphilosophische Studien* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/1), Freiburg, Berlin, Wien 2014, 227–240.

⁴⁰²Vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 279f.

⁴⁰³Ebd., 280. Vgl. zur Rezeption dieser anthropologischen Idee des Bildermachens: Lambert Wiesing, *Artifizielle Präsenz: Studien zur Philosophie des Bildes*, Frankfurt am Main 2005, 18–25; ohne Verweis auf Jonas, aber analog Hans Belting, *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft* (Bild und Text), München 2001. Dort nicht erwähnt wird die verwandte Deutung des menschlichen Kunstschaffens bei Bataille, der diese Nicht-Instrumentalität allerdings auch noch von jeder ordnenden Erkenntnis freizumachen sucht: Georges Bataille, *Die vorgeschichtliche Malerei, Lascaux oder die Geburt der Kunst*, hg. v. Albert Skira (Die großen Jahrhunderte der Malerei), Stuttgart 1983, 34–39.

⁴⁰⁴Jonas, *Organismus und Freiheit*, 280. Vgl. zu den Quellen für diese Betonung des „Eidos“ als zeitloses Wesen: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie; 1. Halbband, Text der 1.-3. Auflage, hg. v. Karl Schuhmann (Husserliana: Gesammelte Werke III/1), Dordrecht 1995, §3; Aristoteles, *Metaphysik*, 1033a24–1034a8.

immer mit involviert sei und solche Wesenserkenntnis bereits rezeptiv vorwegnehme: „Abstraktion, Repräsentation, Symbolismus – etwas von der Bildfunktion – inhäriert bereits dem Sehen als dem integrativsten unter den Sinnen.“⁴⁰⁵

In ihrem vollen geistigen Sinn sei diese visuell angelegte Erkenntnis ein Spezifikum des Menschen. Nur Menschen können Bilder grundsätzlich als Bilder erkennen, die „bloße Ähnlichkeit“⁴⁰⁶ verkörpern, statt als Imitation schlicht das jeweils Abgebildete erblicken zu lassen. Menschen erkennen Bilder als Bilder von etwas, statt als dieses Etwas selbst. Dahinter steht eine subtilere Erkenntnis als die des Sehvermögens: „Das hier auf der Subjektseite wirksame Prinzip ist die intentionale Trennung von Form und Stoff [...], das] Vermögen [...] das Eidos vom Dasein zu trennen“⁴⁰⁷. Jonas scheut sich nicht, dieses Differenzierungsvermögen unmittelbar mit der jüdisch-christlichen Offenbarung in Verbindung zu setzen, wonach Adam als erster Mensch alle anderen Geschöpfe benennen bzw. ‚bebildern‘ durfte:⁴⁰⁸

„Der Name, derart allgemein werdend, bewahrt die archetypische Ordnung der Schöpfung gegenüber ihrer massenhaften Wiederholung im Individuellen: sein Gebrauch in jedem Einzelfall erneuert den ursprünglichen Schöpfungsakt in seinem formalen Aspekt. So ist die symbolische Verdoppelung der Welt durch Namen zugleich ein Ordnen der Welt gemäß ihren generischen Urbildern. [...] Die Allgemeinheit des Namens ist die Allgemeinheit des Bildes.“⁴⁰⁹

Dieses menschliche Ordnen der Natur in Namen und Bildern „erneuert den ursprünglichen Schöpfungsakt in seinem formalen Aspekt“. Es vollzieht damit zwar keine materiale ‚creatio ex nihilo‘, bringt aber durchaus materielle und objektive Veränderungen in die Welt. Dies geschieht bereits in Gestalt dieser Bildern selbst, die wie gesagt keine bloß virtuellen Einbildungen sind. Denn der Begriff des „Homo pictor [...]“ bezeichnet den Punkt, an dem Homo faber und Homo sapiens verbunden sind – ja, in dem sie sich als ein und derselbe erweisen.“⁴¹⁰ Die menschliche Erneuerung der Schöpfung ist nicht bloß ein frommes Nachbeten, sondern ein machtvolleres Erbe. „Es ist ein Schritt über die Schöpfung hinaus. Der ihn tat,

⁴⁰⁵ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 296. Obwohl Jonas sich mit der Betonung des „Eidos“ auf die griechische Antike bezieht, ist gerade diese These von der integrativen Kraft des Sehens und der Bildlichkeit wohl eher ein moderner Gedanke, der mehr eine Versinnlichung der Kantischen Verstandeskategorien und des in Kapitel 3.4.3 beschriebenen Schematismus zu sein scheint. Antike Autoren bevorzugten die Benennung eines eigenen integrativen Vermögens und die prinzipielle Einordnung optischer Bilder als Trugbilder, vgl. Gérard Simon, *Der Blick, das Sein und die Erscheinung in der antiken Optik* (Bild und Text), München 1992, 203–215; beispielhaft Aristoteles, *Über die Seele*, 425a14–425b11.

⁴⁰⁶ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 291.

⁴⁰⁷ Ebd., 292f.

⁴⁰⁸ Vgl. Gen 2,19 in *Lutherbibel*..

⁴⁰⁹ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 302.

⁴¹⁰ Ebd., 301.

bewies mit ihm seine Überlegenheit über seine Mitgeschöpfe und kündigte seine künftige Herrschaft über die Natur an.⁴¹¹

3.5.2 Die menschliche *differentia specifica* in Bild und Rede

Jonas versucht mit der menschlichen Fähigkeit, die Welt in Bildern festzuhalten und zu modifizieren, eine ontologische Grundlage geistiger Erkenntnis zu beschreiben. Im menschlichen Bildermachen äußert sich eine grundlegende Unterscheidung zwischen bildlichen Formen und materiellem Stoff, die geistige Erkenntnis ermöglichen. Ein erneuter Rückbezug auf Heideggers Fundamentale Ontologie kann zeigen, dass Jonas mit dieser Grundlegung das Bildermachen anstelle des menschlichen Sprach- und Vernunftvermögens setzt, welches klassischerweise die Bestimmung des Menschen als *zoon lógon échon* kennzeichnete.⁴¹²

3.5.2.1 Bildnerische Erkenntnis und technische Macht

Mit der Interpretation des menschlichen Bildermachens als eine Art Selbstermächtigung, die er mit der biblischen Erzählung von der Benennung der Schöpfung durch Adam verknüpft,⁴¹³ steigert Jonas gewissermaßen den göttlichen Herrschaftsauftrag aus Gen 1,28. Insofern die Rede von der ‚Herrschaft über die Natur‘ bereits auf das *Prinzip Verantwortung* verweist, sind die dortigen Rückbezüge auf diese metaphysische Anthropologie des Bildermachens bereits in Kapitel 2.5.4 benannt. Jonas versucht dem schöpferischen Überschwang des Bildermachens u.a. mit der Forderung nach Verantwortung und der „Hütung des ‚Ebenbildes‘“⁴¹⁴ von Mensch und Gott Einhalt zu gebieten.⁴¹⁵

Wie in Kapitel 2.6.2 dargestellt, ist die Forderung nach „Hütung“ und Erhaltung zu verstehen als selbstbewusste Reaktion auf das eigene destruktive Machtpotential der Menschheit, die Natur und damit die eigene Lebensgrundlage und sich selbst zu vernichten. Diese Macht ist eine Folge moderner Technologie, weshalb auch die ihr entsprechende Verantwortungsethik ein genuin modernes Unternehmen sein muss. Aber wie Jonas im Zusammenhang seiner anthropologischen Untersuchung betont, ist diese technologische Macht bereits in der Macht zum Bildermachen angelegt. Die Herrschaft über die Natur, die auch die Möglichkeit zur Zerstörung beinhaltet, ist durch das menschliche Bildermachen mindestens angekündigt.

Abseits des biblischen Herrschaftsauftrags lässt sich die Behauptung dieser Anlage so verstehen, dass im menschlichen Bildermachen ein Erkenntnisvermögen enthal-

⁴¹¹Ebd.

⁴¹²Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1098a; Aristoteles, *Politik*, 1253a.

⁴¹³Vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 302. Dazu Gen 2,19 in *Lutherbibel*.

⁴¹⁴Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 419. Vgl. den ursprünglich auch in *Organismus und Freiheit* integrierten Aufsatz: Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, 362.; dazu Gen 1,27 in *Lutherbibel*.

⁴¹⁵Vgl. Kapitel 2.6.1.

ten ist, welches machtvolles Wissen zutage fördert. Dieses sei das Unterscheidungsvermögen zwischen Form und Stoff, d.h. zwischen wesenhaftem „Eidos“⁴¹⁶ einer Sache und unwesentlichen Nebensächlichkeiten wie dem austauschbaren Material. Jonas erkennt in der kreativen Tätigkeit, mit unterschiedlichen Mitteln und Materialien Abbildungen von weltlichen Gegenständen zu schaffen, zugleich das Erkenntnisvermögen, diese Gegenstände als eigenständige Objekte zu identifizieren und geistig zu isolieren. Diese Identifikation einzelner Objekte ermöglicht wiederum eine Ordnung unter verschiedenen Objekten zu erkennen bzw. herzustellen. In diesem Identifizieren und Ordnen verschiedener *eidóton* zu einem Ganzen des weltlichen Kosmos liegt laut Jonas das geistige Vermögen des Menschen als *homo pictor*.

Dieses geistige Identifikationsvermögen ist mächtig, sofern es zugleich eine zielgerichtete Einwirkung auf die erkannten Wesenheiten ermöglicht. Diese praktische Dimension wird bereits darin deutlich, dass das Erkenntnisvermögen selbst durch praktische Erzeugnisse – nämlich Abbildungen – erkennbar wird. Deren Schöpfung als wiedererkennbare Abbildungen beinhaltet eine Kenntnis über den genaueren Aufbau dieser Gegenstände, der gleichermaßen tragende Strukturen wie problematische Schwachpunkte umfasst. Jede Neuschöpfung ermöglicht wiederum, diese Kenntnisse durch konstruktive wie destruktive Versuche zu verfeinern. Diese Kenntnisse betreffen zunächst die Abbildungen, aber immer auch die in der Natur vorgefundenen Vorbilder, deren Aufbau und Gestalt ja abgebildet wird. Und allein die identifizierende Isolation einzelner Gegenstände aus einem Erfahrungsganzen der Umwelt ermöglicht mit der Wiedererkennung ein gezieltes Einwirken auf sie, das sowohl Schonung als auch Abwehr oder Angriff bedeuten kann.

Die herrschaftsermöglichende Kenntnis über Abbildungen natürlicher Gegenstände, die den *homo pictor* auszeichnet, ist also zugleich ein Zugang zur Herrschaft über die abgebildeten Gegenstände selbst. Jonas drückt diesen Zusammenhang auch mit den Beispielen aus, mit denen er die alltägliche Relevanz des Bildermachens für prähistorische Menschen beschreibt. Besonders eindrücklich geschieht dies in der Rede vom „Späher eines Jägerstamms“⁴¹⁷, der die erblickten Anzeichen für Beutetiere mit seinen Mitmenschen teilt und so ein weiteres imaginatives Abgleichen mit eindeutigen Anzeichen anderer Tiere und Begebenheiten in der Welt ermöglicht. Diese Kommunikation zum Zweck der Identifikation eines Tieres dient offenkundig keinem primär theoretisch betrachtenden Interesse, sondern dazu, kraft gezielter Jagd das eigene Überleben zu sichern.⁴¹⁸

⁴¹⁶Jonas, *Organismus und Freiheit*, 293.

⁴¹⁷Ebd., 313.

⁴¹⁸Vgl. auch Kapitel 4.2.2.

3.5.2.2 Technologische Macht und Verantwortung

Bemerkenswert ist, dass sich dieses Bildvermögen nicht nur als Grundlage archaischer Höhlenbilder und Jagdpraktiken verstehen lässt, sondern ebenso des modernen wissenschaftlichen Weltverständnisses. Die kognitive ‚Sicht‘ auf objektive Erscheinungen entspringt mit Jonas dem visuellen Sehen, dem „Sinn des Gleichzeitigen oder des Koordinierten, und damit des Ausgedehnten.“⁴¹⁹ Als Objekte des Sehens sind sie Objekte eines theoretischen Blicks, der im Verbund mit der Imagination begrifflich ordnet und koordiniert, was in linearen Dimensionen feststehend gedacht werden kann. Diese Objekte reichen von direkten visuellen Eindrücken über nur mit Hilfsmitteln zu erkennende Phänomene – z.B. Sonnenflecken, Mondkrater, Kleinstlebewesen⁴²⁰ u.a. – bis zu indirekt visualisierbaren Sachverhalten, die in Koordinatensystemen anhand von linearen Dimensionen dargestellt werden können – wie Galileis Fallgesetze, Energieniveaus der Elektronenhülle eines Wasserstoff-Atoms,⁴²¹ Aussterberaten von verschiedenen Tierarten,⁴²² u.v.a.

Die genauen Zusammenhänge mögen sehr unterschiedliche sein, aber sie sind vereinheitlicht in scheinbar eindeutigen bildlichen Darstellungen und Diagrammen, die bestimmte Erscheinungen evident vor Augen treten lassen. Dazu zählen selbst konkrete Zweckausrichtungen in der Natur, die das Verhalten von Lebewesen bestimmen, sofern diese als typische Verhaltensmuster beobachtbar sind und anhand von spezies-typischen Diagrammen visualisiert werden können.⁴²³ Alle solche Erscheinungen enthüllen mit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis ihrer gesetzmäßigen Struktur auch berechenbare Möglichkeiten der Manipulation oder sogar Destruktion, die sich technologisch verwirklichen und verbreiten lassen.⁴²⁴

Diese laut Jonas im Bildvermögen wurzelnde und in der technologischen Möglichkeit der Bedrohung der lebendigen Natur als Ganzer gipfelnde Macht bildet sich allerdings erst als Produkt einer spezifischen Perspektive des *homo pictor*, nämlich

⁴¹⁹Jonas, *Organismus und Freiheit*, 244.

⁴²⁰Vgl. Horst Bredekamp, *Galileo's thinking hand: mannerism, anti-mannerism, and the virtue of drawing in the foundation of early modern science*, übers. v. Mitch Cohen, Berlin, Boston 2019, 200f.; Clifford Dobell, *Antony van Leeuwenhoek and his „Little animals“ – being some account of the father of protozoology and bacteriology and his multifarious discoveries in these disciplines*, New York 1932, 233.

⁴²¹Vgl. Richard P. Feynman / Robert B. Leighton / Matthew L. Sands, *The Feynman lectures on physics. Volume III: Quantum mechanics*, The New Millennium Ed., New York 2011, 19-13, Fig. 19-7.

⁴²²Vgl. Boenigk (Hg.), *Boenigk – Biologie*, 890; dazu Gottfried Boehm, *Wie Bilder Sinn erzeugen: die Macht des Zeigens*, Berlin 2008, 50–52; Bas C. Van Fraassen, *Scientific representation: paradoxes of perspective*, Oxford 2008, 33–58.

⁴²³Vgl. etwa Boenigk (Hg.), *Boenigk – Biologie*, 625.

⁴²⁴Ein beklemmend eindrückliches Beispiel dieses manipulativen Visualismus moderner Naturwissenschaft findet sich bei Haraway, *Metaphors into hardware*.

Latour zeigt, wie solche Visualisierungstechnologien der Naturwissenschaften in gesellschaftlichen Kontexten funktionieren: Bruno Latour, *Visualization and Cognition: Thinking With Eyes and Hands*, in: Henrika Kuklick / Elizabeth Long (Hg.), *Knowledge and Society. Studies in the Sociology of Culture Past and Present*, Bd. 6, Greenwich, London 1986, 1–40.

der reflexiven auf sich selbst im Verhältnis zur Welt. Die grundlegende Unterscheidung, die ein solches Selbstbild möglich macht, ist diejenige zwischen Form und Stoff, die für Jonas jeweils mit der Identifikation eines gegenständlichen *eidos* und Wesens zusammenfällt. Aber mit der Selbstidentifikation erlangt diese Grundunterscheidung eine neue Qualität, nämlich als Verhältnis von Subjekt und Objekt.

„Die verhängnisvolle Freiheit der Objektivierung, die dem Selbst das potentielle All des ‚Anderen‘, die ‚Welt‘, gegenüberstellt als indefinites Feld für mögliches Verstehen und Handeln, kann und schließlich muß sich, mit ihrer Bürde der Mittelbarkeit, auf das Subjekt selbst zurückwenden und es seinerseits zum *Gegenstand* eines Verhältnisses machen, das wiederum den Umweg über das Eidos nimmt. Die ‚Form‘, die hier zutage tritt, ist der Art nach verschieden von den Formen des ganzen Reichs der Äußerlichkeit, denn sie betrifft das *Verhältnis* des Selbst zu aller Äußerlichkeit. Es entfaltet sich die neue Dimension der *Reflexion*, in der das *Subjekt* allen Objektivierens sich selbst *als solches* erscheint und seinerseits Objekt wird für eine neue und immer mehr selbstvermittelnde Art von Verhältnis.“⁴²⁵

Das Subjekt-Objekt-Verhältnis, welches laut Jonas im grundlegenden Unterscheidungsvermögen des *homo pictor* zwischen wesentlichen Formen und unwesentlichem Stoff bereits angelegt ist, bestimmt die Struktur technologischer Übermacht der Menschheit über ihre Welt. Nicht allein die Frage, was bestimmte Gegenstände sind und wie sie einzeln zu nutzen sind, sondern die weiterreichende Aufgabe, das Verhältnis zwischen Menschheit und Natur grundsätzlich und in beliebigen Einzelbeispielen so einzurichten, dass es der Menschheit nützt, setzt die technologische Dynamik und Bedrohung in Gang. Der Ausgang liegt mit Jonas bei der Gleichsetzung des Mensch-Natur-Verhältnis mit einem abstrakten und beliebig spezifizierbaren Subjekt-Objekt-Verhältnis.⁴²⁶

Diese technologische Dynamik produziert nun allerdings eine Bedrohung der Natur als Ganzer, obwohl sie sich zunächst nicht auf dieses Ganze, sondern nur auf beliebige Teile der Natur fokussiert. Dieser beliebige, auf alles Mögliche gerichtete Fokus, der zugleich nicht das All der Möglichkeiten als Totalität erfasst, lässt das Verhältnis zwischen Menschheit als Subjekt und Natur als deren Objekt zur Bedrohung werden. Die bedrohliche Macht der Menschheit erfordert eine entsprechende Verantwortung. Diese Verantwortung eröffnet sich bereits dadurch, dass die vergessene Totalität der Natur und des menschlichen Verhältnisses in und zu ihr umfassend in den Blick genommen wird. Jonas' Verantwortungsbegriff bezieht sich wesentlich auf eine Umsicht, die alle Möglichkeiten und Gefahren in den eige-

⁴²⁵ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 319f.

⁴²⁶ Vgl. ebd., 66–68.

nen Horizont bringt, um die Integrität des Mensch-Natur-Verhältnisses bewahren zu können.⁴²⁷

Verantwortung ist bei Jonas primär eine Selbstverantwortung, welche aus derselben Wurzel entspringt wie die bedrohliche Macht, nämlich aus dem menschlichen Bildvermögen.⁴²⁸ Während die Bedrohung der Natur mit einer beliebigen Fokussierung auf deren Gegenstände einherzugehen scheint, verspricht sich Jonas Abhilfe von einem ergänzenden Fokus auf die Totalität des Mensch-Natur-Verhältnisses im „Urbild aller Verantwortung“⁴²⁹, sowie die darin aufgenommene Integrität des menschlichen Wesens als *imago dei*. Jonas präsentiert das menschliche Vermögen, sich über das eigene Sollen zu befragen und das eigene Handeln an Normen auszurichten, als eine Leistung des Bildvermögens:

„Der Mensch im vollen Sinne taucht auf, wenn er, der den Stier und selbst seinen Jäger malte, sich dazu wendet, das nicht-malbare Bild seines eigenen Benehmens und Seelenbefindens in den Blick zu bekommen. [...] Der Mensch gestaltet, erfährt und beurteilt sein eigenes inneres Sein und äußeres Tun nach einem Bilde davon, was sich für den Menschen gehört. Willig oder nicht, ‚lebt‘ er die Idee des Menschen: in Übereinstimmung oder Widerstreit, in Willfährigkeit oder Trotz, in Anerkennung oder Verleugnung, mit gutem oder schlechtem Gewissen. Das Bild des Menschen verläßt ihn nie, so sehr es ihn manchmal nach dem Glück der Tierheit zurückverlangt. Im Bilde Gottes geschaffen sein heißt mit einem Bilde des Menschen zu leben haben.“⁴³⁰

Auch an dieser Stelle nimmt Jonas Bezug auf die biblische Offenbarung, um die Tragweite dieses Vermögens zur Selbstbeurteilung über ein Selbstbild zu betonen. Zugleich ist aber deutlich, dass dieses Selbstbild aus einer selbstbestimmten Fähigkeit und Tätigkeit entsteht, indem der Mensch „sich dazu wendet,“ es in den Blick zu nehmen und zu gestalten. Der Bezug auf das „Bilde Gottes“ deutet zugleich an, dass es nicht um ein isoliertes Selbstbild in existentieller Einsamkeit geht, sondern um die eigene Position und Aufgabe im Seinsganzen. Dieses Selbstbild soll zeigen, „was sich für den Menschen gehört“, nämlich die behütende Herrschaft über die Natur als Ganze. Zwar wird diese Aufgabe in *Organismus und Freiheit* noch nicht explizit als Verantwortung benannt, aber das bleibende Motiv der *imago dei* zeigt die Kontinuität an, mit der Jonas das „Bilde des Menschen“ zur Vorstellung des „Urbild[s] aller Verantwortung“⁴³¹ weiterentwickelt.

⁴²⁷ Vgl. Kapitel 2.6.

⁴²⁸ Vgl. Kapitel 2.5.4 -

⁴²⁹ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252.

⁴³⁰ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 320.

⁴³¹ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252. Vgl. Kapitel 2.5.4.

3.5.2.3 Die ontologische *differentia specifica* des Menschen

Jonas präsentiert das menschliche Vermögen zum Bildermachen in *Organismus und Freiheit* als die *differentia specifica* des Menschen.⁴³² Diese anthropologische Differenz meint zunächst, dass ausschließlich menschliche Wesen im Unterschied zu allen anderen Lebewesen dazu fähig erscheinen, Bilder von Gegenständen herzustellen. Kein anderes Tier der Erde stellt Gegenstände her, die absichtlich den Zweck verraten, einem anderen Gegenstand zu ähneln und diesen darzustellen. Manche Tierarten können Gegenstände und Begebenheiten für ihre Zwecke nutzen, oder artspezifische Gegenstände für bestimmte Zwecke herstellen, aber kein anderes Lebewesen scheint bloße Abbildungen zu produzieren.

Außerdem soll diese anthropologische Differenz ausdrücken, dass die Vorhandenheit von bildlichen Artefakten eindeutig auf das Dasein menschlicher Wesen hinweist. Wenn nur menschliche Wesen solche Gegenstände herstellen können, kommen nur sie als Verursacher dieser Artefakte in Frage. Folglich sind Abbildungen ein eindeutiger und ontisch vorhandener Hinweis, dass es an diesem Ort Menschen gibt bzw. gab.

Zugleich sind solche Abbildungen aber in einem spezifischen Sinne etwas anderes, als bloß ontische Nachweise wie Fährten, Exkremente oder andere organische Reste, die auf bestimmte Lebewesen hinweisen. Sie sind nicht nur Überreste dieser Lebewesen, sondern Produkte eines Vermögens, das eine grundsätzlich neue Dimension der Welt eröffnet, nämlich diejenige bildlicher Formen, in der die Gegenstände in ihrem „Eidos“⁴³³ erscheinen können. Abbildungen sind zwar auch materielle Gegenstände, aber zugleich bilden sie eine eigene Welt der Bilder, deren Zusammenhang sich nicht durch Kausalgesetze konstituiert, sondern als Bedeutungszusammenhang durch rein formale Ähnlichkeiten und Differenzen. Insofern bezeugen gegenständliche Abbildungen eine Differenz, die ohne diese Zeugnisse selbst nicht explizit wäre. Sie sind Zeugnisse der „ontologischen Differenz“⁴³⁴ zwischen bildlicher Form und materiellem Stoff.

Diese ontologische Differenz umgrenzt eine eigene menschliche Welt bildlicher Formen und bloßer Ähnlichkeiten, die ohne das menschliche Bildvermögen und die zugehörige Herstellung von Abbildung nicht zutage träte. Diese Differenz kommt nur kraft des menschlichen Bildvermögens zustande. Das Sein wird gewissermaßen durch das menschliche Bildvermögen und dessen Abbildungen um diese ontologische Differenz bereichert. Dieses Vermögen kreiert nicht die einzelnen Formen der natürlichen Gegenstände *ex nihilo*, aber es bezeugt durch seine stofflichen Erzeugnisse, dass man diese Gegenstände ausschließlich in Hinsicht auf ihre Formen betrachten kann. Das Bildvermögen schafft gewissermaßen die Welt

⁴³²Vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 277f.

⁴³³Ebd., 280.

⁴³⁴Ebd., 289.

der Formen, indem es durch neue Erzeugnisse in der natürlich-stofflichen Welt diese um einen nicht-dagewesenen Aspekt bereichert. Dieses Nachschöpfen der Dinge in ihrem *eidos* bringt Jonas mit der biblischen Geschichte der Benennung der göttlichen Schöpfung durch Adam in Verbindung.⁴³⁵

Die Feststellung, dass das menschliche Bildvermögen eine ontologische Differenz gleichermaßen er- und bezeugt, ist selbst nicht nur eine deskriptive, unbeteiligte Beschreibung einer bestimmten Tierart, sondern als Feststellung von Menschen über Menschen immer Teil eines menschlichen Selbstbildes. Die Feststellung, dass der Mensch ein *homo pictor* sei und die Welt der Formen eröffne, bezeugt selbst diese ontologische Differenz durch die Feststellung eines bestimmten Menschenbildes, welches Feststellende und festgestelltes Untersuchungsobjekt teilen. Umgekehrt würde diese Welt bildlicher Formen wieder verschwinden, wenn es keine Wesen mehr gäbe, die Abbildungen als solche erkennen und deren Urheber als Bildermacher bezeichnen könnten. Diese ontologische Differenz zwischen Form und Stoff hat also nur Bestand, solange es Wesen gibt, die sie feststellen und bewahren. Der performative Akt, der in jeder hergestellten Abbildung die Form des abgebildeten Gegenstands nachstellt und zugleich als stoffunabhängige Form erst herstellt, vollzieht sich auch in der anthropologischen Beschreibung des Menschen als Bildermacher und damit Bewohner einer Welt bildlicher Formen.⁴³⁶

3.5.2.4 Ontologische Differenz in Bild und Rede

Das Zusammenfallen von Inhalt und Form in Jonas' Darstellung des Menschen, d.h. von anthropologischer Beschreibung des Bildermachens im Beschreibungsmodus eines selbstreflektiven Bildermachens, ist nach ihm kein Zufall, der sich so auch in anderen Fähigkeiten und Praktiken von Lebewesen ereignen könnte.⁴³⁷ Diese behauptete Exklusivität wird aus seiner Untersuchung ersichtlich, die in der „Phänomenologie der Sinne“⁴³⁸ den Gesichtssinn als geistig überlegen kennzeichnet, und „auf dem dadurch gewiesenen Weg“⁴³⁹ zur Feststellung des Bildvermögens als einer Art Grundvermögen geistig-produktiver Tätigkeit fortschreitet. Dieses Grundvermögen soll demnach auch der sprachlich-semantischen Beschreibung zu-

⁴³⁵Vgl. ebd., 302. Dazu Gen 2,19 in *Lutherbibel*.

⁴³⁶Zuletzt müssten dies auch keine Angehörigen der Spezies *homo sapiens* sein, sondern nur bildermachende Wesen mit dem Vermögen zu solcher Selbsterkenntnis, egal wie sie genetisch oder physiologisch genau beschaffen sein mögen. Die ontologische Differenz zwischen Form und Stoff bezeugt die anthropologische Differenz, nicht umgekehrt.

⁴³⁷Jonas nennt zwar auch „Werkzeuge, Gräber, Feuerstätten“ (Jonas, *Organismus und Freiheit*, 278; vgl. auch Jonas, *Werkzeug, Bild und Grab*) als anthropologische Eigenheiten, aber diese stehen mangels einer in der Untersuchung selbst sich ausdrückenden Performativität hinter dem Bildvermögen zurück.

⁴³⁸Jonas, *Organismus und Freiheit*, 243.

⁴³⁹Vgl. ebd., 268.

grunde liegen, die Menschen von sich selbst und anderen Begebenheiten geben können– z.B. vom anthropologischen Bildermachen. Jonas bringt das Bildvermögen explizit als mögliche Grundlage von Rede und Sprachvermögen in Stellung:

„Ein gewisser hermeneutischer Vorzug, dessen wir uns versichern wollen, liegt in der relativen *Einfachheit* der Natur des Bildens – verglichen etwa mit der des Sprechens. Dieses ist wohl das menschlich konstitutierte und zentralere, aber in seiner Vielschichtigkeit auch schwerer faßbare Phänomen und jedenfalls in seiner Deutung philosophisch weit mehr vorbelastet und umstritten. [...] Es besteht bessere Hoffnung auf ein vorausgehendes Einverständnis darüber, was ein Bild ist, als darüber, was ein Wort ist. In der Tat mag ein Verstehen des schlichteren Bildvermögens etwas zum Verstehen des weit verwickelteren Problems der Rede beitragen.“⁴⁴⁰

Zugleich weist das zentrale Merkmal der „Evidenz“⁴⁴¹, mit welchem Jonas seine Wahl des Bildvermögens als anthropologischen Untersuchungsgegenstand begründet, darauf hin, dass er sich in dieser Untersuchung weiter an einer phänomenologischen Herangehensweise orientiert. In Kapitel 2.4 wurde gezeigt, dass Jonas’ Phänomenologie des Guten stark von Heideggers phänomenologischer Methode in *Sein und Zeit* abhängig ist. Die Annahme liegt nahe, dass diese Abhängigkeit auch für seine phänomenologische Herangehensweise in *Organismus und Freiheit* gilt, zumal die dortigen Kapitel weit früher verfasst wurden, als das *Prinzip Verantwortung*.⁴⁴²

Unter dieser Annahme erscheint die Verknüpfung von Bildermachen und Sprachvermögen in einem besonderen Licht. Sie liegt nicht nur nahe, weil die anthropologische Kennzeichnung des Menschen als sprachbegabtem *zoon lógon échon* eine lange philosophische Tradition hat, die Heidegger u.a. in einer Marburger Vorlesung von 1924 aufgreift.⁴⁴³ Sie bietet sich auch aufgrund der besonderen Stellung an, die die Rede in Heideggers Phänomenologie des Daseins einnimmt. Die auslegende und verstehende Rede fungiert dort als „*lógos* der Phänomenologie des Daseins“⁴⁴⁴, d.h. als die grundlegende Zugangsform der phänomenologischen Methode. Dies bedeutet, dass sich nur in der Rede die Phänomene von ihnen selbst

⁴⁴⁰Ebd., 278f.

⁴⁴¹Ebd., 278.

⁴⁴²Zweifellos bestehen auch Parallelen zu Husserls phänomenologischer Bildtheorie, die sich aber nicht auf Jonas’ anthropologische Betonung des weltbildenden Bildermachens erstrecken und deshalb hier nicht weiter berücksichtigt werden. Vgl. für eine kurze Skizze zu Husserl etwa Gabriele Münnix, *Das Bild vom Bild: Bildsemiotik und Bildphänomenologie in interkultureller Perspektive*, Freiburg 2019, 461f.

⁴⁴³Vgl. Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, hg. v. Mark Michalski (Gesamtausgabe Bd. 18), Frankfurt am Main 2002, 45–64. Vermutlich hat Jonas diese Vorlesung selbst gehört.

⁴⁴⁴Heidegger, *Sein und Zeit*, 37.

her zeigen können, indem sie in echter Weise thematisiert werden und ihnen so die ihnen angemessenen Worte zukommen können.⁴⁴⁵ Solche Rede ist laut Heidegger ein spezifischer Modus der Erschlossenheit des Daseins – d.h. des menschlichen Weltzugangs –, in dem weltliche Phänomene sich dem menschlichen Dasein zeigen. Dieses Sich-zeigen steht in Abgrenzung zu ihrer bloßen ‚Erscheinung‘ als vorhanden seiende Dinge unter anderen, deren vorhandene Eigenschaften sich naturwissenschaftlich bestimmen ließen. Die Rede eröffnet also eine phänomenologische Differenz zwischen Phänomen und Erscheinung, welche im Falle echter Rede mit der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem zusammenfällt.

Bereits in Abschnitt 2.4.4.7 wurde darauf hingewiesen, dass in Jonas' Phänomenologie des Guten das Bildvermögen die Rolle dieses *lógos* übernimmt, in welchem sich das von ihm gesuchte Phänomen des Guten zeigt, nämlich als „Urbild aller Verantwortung“⁴⁴⁶. Seine Erwähnung in *Organismus und Freiheit*, dass „ein Verstehen des schlichteren Bildvermögens etwas zum Verstehen des weit verwickeltem Problems der Rede beitragen“⁴⁴⁷ könne, legt nahe, das Bildvermögen in seiner phänomenologischen Herangehensweise grundsätzlich in Analogie zu Heideggers Konzeption der Rede zu beschreiben. Das Bildermachen zeigt sich so als ein besonderer Weltzugang des Menschen, in dem sich weltliche Gegenstände als echte Phänomene zeigen, d.h. ihren jeweiligen Sinn im Verweisungs-ganzen des menschlichen Daseins verraten. Jonas benennt diesen spezifischen Aspekt, unter dem sich die Gegenstände dann zeigen, als ihre Form, die ihr jeweiliges Wesen ausdrückt. Die ontologische Differenz, die Jonas als diejenige zwischen Form und Stoff benennt, ist dann zugleich diejenige zwischen Sein und Seiendem, die laut Heidegger über die Rede als *lógos* der Phänomenologie zugänglich wird.⁴⁴⁸

3.5.2.5 Eine moralphilosophische Differenz in Bild und Rede?

Gemäß Jonas' Überlegung liegt der bildliche *lógos*, unter dem sich die Menschheit die Phänomene ihres Daseins vor Augen stellt und aneignet, sowohl archaischen Höhlenbildern als auch heutigen Konzeptualisierungen in Wissenschaft und Alltag zugrunde. Auch die Philosophie lebt wesentlich von diesem Vermögen zum theoretisierenden Bildermachen, gleichermaßen in Bezug auf natürliche Gegenstände wie auf das menschliche Selbstbild. In diesem Selbstbild wird allerdings das prinzipielle Unvermögen deutlich, die dynamische Existenz des Menschen in ein statisches Bild zu bannen, das isoliert von der Ganzheit der lebendigen Natur bliebe. Dieses Unvermögen wird zur Bedrohung, wenn die mangelhaften Selbstbilder des Menschen seine moderne wissenschaftlich-technologische Übermacht leiten sollen.

⁴⁴⁵Vgl. Kapitel 2.4.3.

⁴⁴⁶Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252.

⁴⁴⁷Jonas, *Organismus und Freiheit*, 279.

⁴⁴⁸Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 36f.

Jonas' Lösungsvorschlag ist eine ethische Verantwortung, die die Menschheit in ihre lebendige Natur integriert, um die Ganzheit der Natur bewahren zu können. Diese Verantwortung erscheint gleichermaßen als ethische Norm des Sollens und ontologische Struktur des Seins, als Sollen eingebunden ins Ganze des Seins. Die moralphilosophische Differenz zwischen Sein und Sollen soll in diesem menschlichen Selbstbild integriert erscheinen.

Das Urbild der Verantwortung ist einerseits Ausdruck eines ontologischen Zwangs, den menschliches Zusammenleben zwischen Eltern und Kind immer schon umfasst. Der Zwang geht aus von der totalen Bedürftigkeit jedes frisch geborenen Menschen gegenüber seinen Erzeugern. Hieraus entsteht ein Handlungszwang zu elterlicher Sorge, dessen Verleugnung für das Kind den Tod, und für die Eltern einen meist traumatischen Verlust bedeuten würde. Andererseits soll das Urbild ein ontologisches Sollen ausdrücken, das wenigstens aus einer betrachtend-distanzierten Perspektive bloßen Zwang übersteigt. Dieser Übertritt von zwingender Notwendigkeit zu gesollter Freiheit lässt sich anhand der Individuation des bedürftigen Kindes verdeutlichen: So zwingend die Sorge für das Kind ist, so absehbar ist ihre Überwindung in der Freiheit des Kindes, wenn dieses seine eigene Freiheit beansprucht und schließlich ein eigenes Leben als Erwachsene*r übernimmt. Zugleich ist schon vorher der Sorgezwang für Eltern nicht absolut: die Verleugnung ist für sie vielleicht dramatisch, aber nicht tödlich, weil spätestens mit der Geburt das Kind ein individuierter Organismus ist. In dieser Hinsicht ist die menschlich-elterliche Verantwortung nur ein moralisches Sollen, das man immer auch lassen könnte.

Das ethisch verantwortliche Selbstbild, gezeigt als „Urbild aller Verantwortung“⁴⁴⁹, ist selbst ein Produkt des menschlichen Bildvermögens. Als solches soll es ein eindeutiges und geistig greifbares Vorbild ethischen Handelns liefern. Hierzu bietet sich für Jonas das Bildvermögen gegenüber einer primär sprachlich verstandenen Norm an, weil ihm gerade nicht die Flüssigkeit und Beliebigkeit mündlicher Rede eignet, welche laut Heidegger im Konkreten nie eigentlich feststellbar ist und mit der Neugier einen Modus der „Aufenthaltslosigkeit“⁴⁵⁰ befördert. Stattdessen ist ein Bild als konkret festgehaltene Abbildung zunächst immer etwas Bleibendes und Verlässliches. Die von Jonas genannte Einfachheit des Bildens gegenüber der Rede⁴⁵¹ kulminiert in seiner Feststellbarkeit: Das anthropologische Bild des Bildens zeigt kreative Dynamik selbst in seiner bleibenden und quasi ewigen Form, während das „Gerede“⁴⁵² des Redens das artikulierende und differenzierende Vermögen des Daseins verkehrt ausspricht in seiner neugierigen und zwei-

⁴⁴⁹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252.

⁴⁵⁰Heidegger, *Sein und Zeit*, 173.

⁴⁵¹Vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 279.

⁴⁵²Heidegger, *Sein und Zeit*, 167.

deutigen Bewegtheit und Unzuverlässigkeit.⁴⁵³ Das Gerede ist Ausdruck bloßer Normalität als Durchschnittlichkeit, der niemand konkret genügt, wie das mathematische Mittelmaß einer Menge keines seiner Elemente sein muss. Das menschliche Urbild dagegen soll ein Vorbild der ständigen Norm sein, die jede*r immer schon repräsentiert als Mensch und konkret als hilfsbedürftiger Säugling, die also jedem von uns mit der Geburt ‚auf die Stirn geschrieben‘ steht.⁴⁵⁴ Das Bildvermögen ist damit auch einfach, weil es in jedem einzelnen Menschen ganz offensichtlich zu Tage tritt.

Die Gegenüberstellung mit der Rede offenbart aber ebenso moralphilosophisch relevante Aspekte, die durch den Fokus auf die Sichtbarkeit des Bildens verdeckt werden. Ein wesentlicher Aspekt des Geredes ist die Offenheit für beliebige konkrete Inhalte. Es kommt für seine Geltung nicht darauf an, was sich darin ausdrückt, sondern dass es ausgedrückt wird: „Die Sache ist so, weil man es sagt.“⁴⁵⁵ Gewendet zu einem Sollen heißt das: Die Sache soll so sein, weil man es sagt, nicht wegen irgendetwas anderem, nicht aus sachlichen Zwängen, nicht aufgrund von peripheren Interessen.

Hierin deutet sich eine absolute Notwendigkeit an, die Jonas' Konzept vermissen, und die Kant als einziges Kriterium moralischer Verbindlichkeit gelten lässt. Das Kantische Moralgesetz ist absolut, d.h. unbedingt notwendig, weil es unabhängig von jeglicher Bedingung steht, und immer wie überall so gedacht werden muss.⁴⁵⁶ Es soll also nicht nur so sein, weil man es sagt, sondern weil jede es so sagen muss, wenn sie ihre Vernunft gebraucht. Es ist ein „Faktum der Vernunft“⁴⁵⁷ deshalb, weil kein vernünftiger Mensch die jeweilige moralische Möglichkeit unter verschiedenen Handlungsoptionen abstreiten kann. Für Kant ist klar: Auf die Frage danach muss jede*r unbedingt notwendig zugeben und sagen, dass es so sein soll. Dennoch kann jede*r dann anders handeln, was sich aus konkreten Prämissen der Klugheit und Geschicklichkeit ergeben mag.⁴⁵⁸ Ein solches moralphilosophisches Sollen ist eine Norm aus Freiheit. Zugleich ist ein solches unbedingtes Sollen nicht inhaltlich, sondern nur formal bestimmt. Einziges inhaltliches Kriterium ist bei Kant die Idee der Menschheit, die in jedem einzelnen Menschen als Selbstzweck geachtet werden sollte.⁴⁵⁹ Die Menschheit als Gesellschaft, in der jede*r Einzelne geachtet wäre, ist nicht durch eine natürliche Notwendigkeit als inhaltliches Kriterium be-

⁴⁵³Vgl. ebd., 167–175.

⁴⁵⁴Gleichwohl soll in ihr dann die „Zweideutigkeit“ als „Eigentlichkeit“ des Menschen festgehalten werden, was eine nicht unerhebliche Spannung bedeutet. Vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 409f.; dazu Poliwoda, *Versorgung von Sein*, 166, 237 (FN2).

⁴⁵⁵Heidegger, *Sein und Zeit*, 167.

⁴⁵⁶Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA43.

⁴⁵⁷Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A56.

⁴⁵⁸Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA41ff.

⁴⁵⁹Vgl. ebd., BA66f.

stimmt, sondern der Name für eine Gesellschaft vernünftiger Wesen, in der die Notwendigkeit der Gesetze und die Freiheit aller Einzelnen integriert wären.

Der damit benannte Zusammenhang erschöpft sich in keinem inhaltlichen Idealbild, das eindeutig visualisiert werden könnte. Es lässt sich nur im Rahmen einer Rede erläutern, der jeder Mensch wenigstens formal zustimmt, sofern auch er selbst als Teil dieser Menschheit für sich und seine Redebeiträge Achtung beansprucht. Eine solche Rede, die sich unabhängig von ihren Inhalten bereits selbst bestätigt, kennzeichnet Heidegger als Gerede. Ein solches Gerede ist inhaltlich offen, weil unabhängig von ontologischen Sachverhalten. Es ist zudem offen für alle, die sich redend beteiligen wollen, und sich damit selbst als achtungswürdige Mitmenschen vorstellen. Zentrales inhaltliches Kriterium ist keine ontologische Bedingung, sondern die formale Offenheit selbst, gemäß der jede*r sich an solcher Rede beteiligen können soll. Sofern in einer solchen Rede nach Argumenten für diesen und andere Grundsätze einer gemeinsamen Menschheit gesucht wird, kann sie zu einem Diskurs werden.⁴⁶⁰ Aber der Anspruch, damit eine Menschheit zu verwirklichen, in der jede*r geachtet wird, verlangt immer auch die bedingungslose Offenheit, die laut Heidegger ein Kennzeichen von Gerede ist. Die potentiell allgemeine Geltung solcher Rede besteht in ihrem Anspruch an solche Offenheit für alle sprechenden Wesen, nicht in ihrem Bezug auf einen allgemeingültigen ontologischen Sachverhalt.⁴⁶¹

Jonas' Urbild der Verantwortung stellt stattdessen eine anschaulich-greifbare Notwendigkeit ins ethische Zentrum. Es handelt sich dabei um die „Fortpflanzungsordnung“⁴⁶², die ausnahmslos für alle Lebewesen gilt. Teil der menschlichen Gemeinschaft bzw. der „Menschenfamilie“⁴⁶³ ist man, weil man menschlicher Fortpflanzung und Erziehung entspringt und weil diese Wirklichkeiten menschlicher ‚Bildung‘ das Zentrum menschlicher Gemeinschaft bilden, sofern darin Menschen

⁴⁶⁰Vgl. Karl-Otto Apel, *Primordiale Mitverantwortung. Zur transzendentalpragmatischen Begründung der Diskursethik als Verantwortungsethik*, in: Karl-Otto Apel / Holger Burckhart (Hg.), *Prinzip Mitverantwortung: Grundlage für Ethik und Pädagogik*, Würzburg 2001, 97–122; Sebastian A. Höpfl, *Begegnung zwischen Dialog und Diskurs: Gesprächsansätze zu Hans Jonas' Verantwortungsethik*, in: Thomas Rusche / Jens Ole Beckers / Bernadette Herrmann (Hg.), *Was gilt? Diskurs und Zukunftsverantwortung*, Freiburg, München 2019, 209–232.

⁴⁶¹Was solches moralphilosophische Gerede von anderem unterscheidet, ist zum einen das Thema eines ontologisch bedingungslosen Sollens, und zum anderen der in ihm bereits erhobene Anspruch, in diesem Gerede zu verweilen und seine anspruchsvolle Botschaft fortzuführen, statt es nach eigenem Belieben wieder zu verlassen. Der Grundsatz moralphilosophischen Geredes ist ein bedingungsloser Imperativ, der keine ontologische Absicherung verlangt. Vgl. Kapitel 4.3.

⁴⁶²Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 260.

⁴⁶³Ebd. Vgl. auch die Formulierung „human family“ in der Präambel zur englischen ‚Originalversion‘ der UN-Menschenrechtserklärung: United Nations, *Universal Declaration of Human Rights*, Paris 1948.

eigentlich werden, was sie sind.⁴⁶⁴ Teil der Gemeinschaft der Lebewesen ist man, weil man ein stoffwechselndes Selbstverhältnis ist und evolutionär mit allen einfacheren Wesen verbunden, die allesamt ebenso selbstzentriert sind und sich fortpflanzend das Dasein ihrer Spezies besorgen. Die Fortpflanzung bildet für Jonas das objektive Allgemeine zwischen Tier- und Menschenwelt, dem subjektiv die gemeinsame selbsthafte Struktur entspricht.⁴⁶⁵ Sie ist als dieses Bindeglied auch die Grenze der Sphäre der Notwendigkeit, die der Mensch als biologischer Organismus mit den Tieren teilt, und der Eintritt in die Sphäre der Verantwortung, in der er als Erziehung benötigendes und insofern kulturelles Wesen scheinbar allein steht.

Dieses objektive Zentrum der Fortpflanzung zeigt sich zwar in der ethischen Reflexion als biologisch Allgemeines. Aber für jedes Individuum gilt als Zentrum der Verantwortung schon nicht mehr der Mensch als solcher, sondern seine biologische Familie, die im Urbild als Eltern-Kind-Beziehung festgeschrieben ist. Das Urbild ist damit nicht nur festgeschrieben in seiner bleibenden Form, die die Verantwortung als Zentrum des Menschlichen aufzeigt. Es ist ebenso inhaltlich festgeschrieben als biologische Verantwortung für den *eigenen* Nachwuchs, zu dessen Sicherung man auch Verantwortung für die anderen, wie für die Welt als Ganze übernehmen muss. Aber die anderen fallen nie unter die primäre Verantwortung der Fortpflanzungsfolge, ein Urbild ist seinem Inhalt nach eben nicht offen wie die Rede von der gesamten Menschheit. Das heißt aber auch, dass es primär keine solche Verantwortung von Menschen für andere gibt, also nicht einmal unter Ehepartnern oder für Adoptivkinder, sondern allenfalls sekundär und der Analogie nach.

Die Ethik der Verantwortung stärkt damit in ihrem Urbild eine natürlich-biologische Ordnung, einen *ordo entis*,⁴⁶⁶ weil das Gefühl der Verantwortung identisch ist mit dem spezifischen Überlebensinstinkt oder wenigstens der entsprechenden Intuition, welche die Sorge für den Nachwuchs gebietet. Dies gilt auch in offenkundigen Dilemma-Situationen: Die Frage nach der Rettung des eigenen oder eines adoptierten –oder gar fremden – Kindes ist gemäß diesem Urbild nicht nur durch bio-psychologische Neigung vorentschieden, sondern Jonas' Ethik der Verantwortung stimmt in diese Vorentscheidung ein, statt eine solche Situation als das

⁴⁶⁴Vgl. Poliwoda, *Versorgung von Sein*, 166; Pindar, *Zweite pythische Ode*, übers. v. Alexander Graf Schenk von Stauffenberg, in: Siegeslieder (Exempla Classica 52), Frankfurt am Main, Hamburg 1962, hier 53 (IIIc).

⁴⁶⁵Vgl. Kapitel 2.2.

⁴⁶⁶Vgl. Kapitel 2.5.2. Diese mögliche Interpretation von Jonas' Urbild der Verantwortung führt letztlich auch vor dem Hintergrund eines fundamentalontologischen Verständnisses wieder zur Kritik am naturalistischen Fehlschluss, den Jonas' Verantwortungsbegriff zumindest nicht ausschließt. Vgl. auch Michael Hackl, *Freiheit als Prinzip: Schellings absoluter Idealismus der Mitwissenschaft als Antwort auf die metaphysischen und ethischen Problemhorizonte bei Hans Jonas*, Vittorio Hösle und Klaus Michael Meyer-Abich (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft = Vienna forum for theology and the study of religions Bd. 21), Göttingen, Wien 2020, 97f.

anzuerkennen, was sie moralisch eben wäre: ein normativ unentscheidbares Dilemma.⁴⁶⁷

3.5.3 Metaphysisches Sehen, Bilden und Sprechen

Sofern metaphysische Fragen *per definitionem* keine physikalischen Sachverhalte betreffen, sind sie auch nicht durch Zeugnisse der Wahrnehmungssinne abschließend beantwortbar. Dennoch liegt es nahe, mögliche Antworten in Anlehnung an die Wahrnehmungssinne zu formulieren, schon weil eine solche Herangehensweise über allgemeinverständliche sinnliche Erkenntnisformen große Zugänglichkeit verspricht. Jonas' ontologische Radikalisierung einer solchen Herangehensweise über ein bildend-herstellendes Sehen stellt sich aber als erkenntnis- und politiktheoretisch problematisch heraus. Dies wird nachfolgend durch eine Gegenüberstellung mit Arendts Entwurf eines hörenden und sprechenden Denkens gezeigt.⁴⁶⁸

3.5.3.1 Ontologische Radikalisierung einer visualistischen Metaphorik

Die vorangehenden Abschnitte haben erläutert, welche bestimmende Rolle das menschliche Bildvermögen in Jonas' anthropologischen Überlegungen einnimmt. Die visuelle Metaphorik, die explizit in einen herstellenden Realismus des Bildens gewendet wird, lässt Jonas recht deutlich als Nachfolger des metaphysischen Hauptstrangs der europäischen Philosophietradition erscheinen. In dieser wird, trotz umfassender Unterschiede in den weiteren Gedankengängen, stets ein besonderes Gewicht auf letzte Evidenzen geistiger Anschauung gelegt.⁴⁶⁹

Was Jonas aber in dieser Tradition auszeichnet, ist seine ontologische Radikalisierung der visuellen Metaphorik hin zu einem herstellenden Vermögen, mit dem Wirklichkeit gestaltet wird. Ein Vergleich mit Platon als einem der Stammväter dieser Metaphorik macht dies deutlich: In seinem Höhlengleichnis betont dieser die visuelle Schau von Dingen und Ideen vor allen anderen Wahrnehmungsmöglichkeiten.⁴⁷⁰ Zugleich macht er aber deutlich, dass dieses Gleichnis die gesuchte Erkenntnis nicht wörtlich als visuelle beschreibt, sondern in Analogie als ein metaphorisches ‚Sehen‘ kraft des *nous*, was weder bildlich festgehalten werden kann

⁴⁶⁷Vgl. zur Kritik auch Richard Wolin, *Heidegger's children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton, N.J. 2001, 122f.

⁴⁶⁸Vgl. zur Erläuterung und verantwortungsethischen Weiterführung dieses Gedankens Kapitel 4.3.

⁴⁶⁹Vgl. Arendt, *The Life of the Mind*, 110f. Freilich wird dieses geistige Sehen schon seit Platon gegen das sinnliche gewendet, vgl. Ralf Konersmann / C. Wilson / A. von der Lühe, *Sehen*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: *Hist. Wörterb. Philos.* 13 Bd. 1971-2007 Bd. 9, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007). Mit der visualistischen Metaphorik entwickelten sich weitere Formen der Kritik und Selbstkritik, vgl. Ralf Konersmann (Hg.), *Die Augen der Philosophen: Zur historischen Semantik und Kritik des Sehens*, in: *Kritik des Sehens*, Leipzig 1997, 9–47.

⁴⁷⁰Vgl. Platon, *Politeia (Der Staat)*, 514a–517a.

noch soll.⁴⁷¹ Dagegen zielt Jonas neben diesem kognitiven Aspekt immer auch auf eine Kombination aus realem Hinsehen mit den leiblichen Augen und Herstellung von bedeutungsvollen Objekten mittels des handgreiflichen Bildvermögens ab. Zwar sind die ideellen Bilder als jeweiliges *eídos* der Dinge selbst nicht materiell, aber sie werden doch erst zugänglich in Form ihrer materiellen Abbildungen als ontische Zeugnisse einer ontologischen Differenz, die der *homo pictor* ziehen kann. Zwar soll jedes Bild ein ewiges *eídos* zeigen, aber diese Ewigkeit wäre ohne ihre materielle Verwirklichung und Bewahrung durch Menschen nicht präsent.⁴⁷² Die Präsenz dieser Ewigkeit ist gedacht als menschliche Herstellungsleistung, ohne welche die metaphysische Bilderwelt nichtig werden müsste. Dies gilt auch für das Urbild der Verantwortung, das er in kaum metaphorischer Weise beschreibt, sondern explizit als konkrete Anschauung eines ontischen Sachverhalts meint: „Sieh hin und du weißt“⁴⁷³, lautet die Losung, statt ‚bedenke eine solche Begegnung‘ o.ä.

Dennoch ist es unumgänglich, dass die generelle Erkenntnis über eine anthropologische *differentia specifica* oder auch über ein ethisches Grundprinzip nicht unmittelbar in Einzelbildern vorliegen kann, sondern selbst in Jonas' eigener Darstellung von einem sprachlichen Verstehen abhängt, das er durch verschriftlichte Erläuterungen auf hunderten von Seiten erregen will. So fühlt er sich auch an zentraler Stelle des *Prinzip Verantwortung* genötigt, nicht nur auf die Evidenz seines „Gut-an-sich“⁴⁷⁴ zu zeigen, sondern diese zu „artikulieren“⁴⁷⁵; kein selbstverständliches Unterfangen angesichts einer vermeintlichen Offensichtlichkeit. Hieran wird deutlich, dass Jonas die visuelle Metaphorik über ein sinnvolles Maß hinaustreibt. Nicht die unmittelbare Anschauung von Höhlenmalereien oder von einem Kleinkind geben die ‚evidente Einsicht‘ über metaphysische Prinzipien des menschlichen Lebens, sondern allenfalls das Sprechen und Nachdenken über solche Bilder.⁴⁷⁶

⁴⁷¹Vgl. die deutlich kritische Haltung Platons zur künstlerischen Praxis des Abbildens und Darstellens im X. Buch in: ebd., 595c–603b; vgl. zur negativen Rolle Platons für eine philosophische Thematisierung des Bildes Horst Bredekamp, *Der Bildakt: Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2007*, Neufassung, Berlin 2015, 44–50.

⁴⁷²Umgekehrt ist auch „die Parallele zwischen inneren und äußeren Bildern eine Scheinevidenz“, wie Reitz gegen Beltings *Bild-Anthropologie* formuliert: Tilman Reitz, *Der Mensch im Bild: Konservative Alternativen zur Kunstgeschichte*, in: Philos. Rundsch. 50 (2003), 169–177, hier 172. Diese Kritik gegen eine scheinbare Ideenvermittlung über sogar prähistorische Bildartefakte, die mit dieser Parallele weitgehend ohne gedankliche Interpretation auskommen müsste, ließe sich auch gegen Jonas wenden.

⁴⁷³Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 254.

⁴⁷⁴Ebd., 158.

⁴⁷⁵Ebd., 159.

⁴⁷⁶Eine solche problematische Engführung von Denken und Erkenntnis mit dem faktisch-empirischen Sehen und Herstellen von Bildern fällt teilweise sogar unter eine Kritik, die etwa Wolfgang Wein eigentlich zugunsten eines rationalistischen „Visual Turn“ formuliert: vgl. Wolfgang Wein, *Visual Turn: Platon-Descartes-Kant-Cassirer: die Wende von Empirismus, Analytischer Philosophie und Naturalismus zu einem modernen, rationalistischen Neukantianismus*, Würzburg 2018, 311–341.

Jonas lässt selbst solches Sprechen und Nachdenken nach dem Muster der visuellen Einbildungskraft erscheinen. Das Bedenken wird damit primär zu einem Vorstellen visueller Sachverhalte. Jonas äußert dies vergleichsweise explizit: „So ging der Geist, wohin das Sehen zeigte.“⁴⁷⁷ Die gedankliche Beschäftigung mit Ideen wird verstanden als die einbildende Weisung der visuellen Wahrnehmung. Und auch die sprachliche Mitteilung dient so nur dem Austausch und der Vereinheitlichung von Vorstellungen. Dies liegt schon in der Annahme, dass die Einbildungskraft die primäre Grundlage für das Sprachvermögen und Benennen der Schöpfung sei.⁴⁷⁸ Das wird besonders deutlich, wenn Jonas den „Ursprung der Wahrheitserfahrung“⁴⁷⁹ zwar in einem sozialen Kontext schildert, aber keineswegs nach dem Muster eines diskursiven Gesprächs. Die ursprüngliche Frage betrifft laut ihm nicht zwischenmenschliche Verhältnisse, sondern die visuelle Erkenntnis über möglicherweise zu ergreifende Beutetiere, die der „Späher eines Jägerstammes [...und] Mitglieder des ausgesandten Jagdrupps“⁴⁸⁰ abzugleichen hätten.

3.5.3.2 Wahrnehmungssinne als Herangehensweisen

Gleichgültig wie man zu Jonas' bildnerisch-ontologischer Radikalisierung der visualistischen Metaphysiktradition steht, erscheint doch eine Annäherung an mögliche Erkenntnisformen über die Wahrnehmung unumgänglich. So mag ein Vermögen objektiv-ordnender Erkenntnis von Einzeldingen durchaus in der von Jonas vorgegebenen Form gedacht werden. Ein solcher Ansatz drückt sich bereits in Platons Höhlengleichnis aus, in dem die Pseudoerkenntnis der bloßen Schatten durch die sonnenenerleuchtete Erkenntnis der wahren Dinge ersetzt werden soll.⁴⁸¹ Und auch die naturwissenschaftliche Praxis der experimentellen Quantifizierung empirischer Objekte bezieht sich sowohl beim Ablesen ihrer Messwerte als auch bei der Präsentation ihrer Ergebnisse häufig auf visualisierbare Daten und Modelle.⁴⁸² Solche visualistischen Erkenntnisformen greifen aber insbesondere in Bezug auf das zwischenmenschliche Dasein zu kurz. Arendt wendet sich in *The Life of the Mind* explizit gegen Jonas' Primat des Sehens, und diskutiert ergänzend weitere Sinnesmetaphern, die in der europäischen Geistesgeschichte erkenntnistheoretisch bemüht wurden.⁴⁸³ Letztlich beharrt sie aber darauf, dass das Denken im Gegen-

⁴⁷⁷ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 268.

⁴⁷⁸ Vgl. ebd., 301f.

⁴⁷⁹ Vgl. ebd., 304–316.

⁴⁸⁰ Ebd., 313. Vgl. zur Kritik an dieser Missachtung des menschlichen Sprachvermögens: Pfau, *Die Idee des Menschen*, 162–167.

⁴⁸¹ Vgl. Platon, *Politeia (Der Staat)*, 514a–517a; dazu Münnix, *Das Bild vom Bild*, 296–302.

⁴⁸² Vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 67; Klaus Hentschel, *Visual cultures in science and technology: a comparative history*, 1. ed., Oxford 2014; Denise Battaglia, *Galileis Fernrohr und das Menschen-Bild: Technologie, Utopie und Angewandte Ethik in der Medizin* (Ethik im Gesundheitswesen Bd. 4), Baden-Baden 2021, 219–226. Vgl. auch den obigen Abschnitt 3.5.2.2.

⁴⁸³ Vgl. Arendt, *The Life of the Mind*, 110–125.

satz zum kognitiven Erkennen nicht durch Begriffe aus dem Bereich der dinglichen Sinneswahrnehmung verstanden werden kann. Denken ist laut Arendt eine rein selbstzweckhafte Tätigkeit menschlicher Individuen, die im Verhältnis zu Wahrnehmung und Erkenntnis von räumlich-objektiven Dingen immer „out of order“⁴⁸⁴ stehen müsse.

Die einzige Metaphorik, die laut Arendt zum Verständnis des Denkens sinnvoll bemüht werden kann, ist eine zwischenmenschliche. Dies wird schon dadurch deutlich, dass sie auch den Begriff des *lógos* als Teil des Denkens behandelt, der in der griechischen Tradition zwar meist als Hilfsmittel unmittelbarer Einsicht durch den *nous* verstanden wurde, aber nicht mit diesem identisch ist. Der *lógos* ist vielmehr ein wesentlich diskursives Vermögen, Sachverhalte im Gespräch zu erläutern. Dies wird auch in Heideggers Übersetzung des *lógos* als Rede deutlich, der als Lehrer auch für Arendt prägend war. Sie entwickelt dieses Motiv aber im Gegensatz zu Jonas zu einer Erläuterung der „Condition humaine“⁴⁸⁵ weiter, die in herausragender Weise durch zwischenmenschliche Pluralität geprägt sei. Entsprechend sei auch das Denken vornehmlich zu verstehen als ein sprachliches Zusammenleben mit sich selbst, wie es sich am Beispiel des Sokrates exemplarisch verdeutlichen lasse.

Dieses Leben im Selbstgespräch, das nach Arendt die menschliche Bedingtheit auszeichnet, erlaubt zwar keine letzten unumstößlichen Wahrheiten, die sich in einem metaphysischen System festhalten ließen; aber es ermöglicht jedem einzelnen Menschen, jede noch so sicher geglaubte Wahrheit immer wieder zu überdenken, und gedanklich von vorne zu beginnen. Dieses Anfangen-können wiederum wirkt in die Welt der Erscheinungen, indem einzelne Menschen als politische Akteur*innen auftreten und so neue Fäden im Netz zwischenmenschlicher Interaktion spinnen. Arendt bezeichnet dieses Erscheinen des fundamental Neuen in jedem handelnden und sprechenden Individuum als die menschliche Natalität im Raum des Politischen.⁴⁸⁶

Für Arendt sind das Denken als theoretisches, und das Sprechen und Handeln als praktisches menschliches Vermögen diejenigen Bedingungen der *condition humaine*, die das menschliche Leben in seiner möglichen Fülle auszeichnen. Dabei sind sie aber keine positiven Bestimmungen der Totalität der Menschheit, sondern unbedingte Vermögen, ohne die ein gutes Leben im Einzelnen kaum vorstellbar wäre. Das Geltungskriterium der Erkenntnis über diese Vermögen ist keine objektive Evidenz eines feststehenden Seinsgesetzes, sodass ‚der Mensch‘ durch die Erkenntnis dieser Vermögen am ewigen Sein teilhaben und dessen Wesen erkennen könnte. Im Sprechen und Handeln geht man als Mensch nicht auf in der Ganzheit eines natürlichen Seins. Stattdessen erfüllt die Ausübung dieser Vermögen das natürliche Sein endlicher Wesen mit einem jeweils ebenso endlichen Sinn. Die Wahrnehmung

⁴⁸⁴Ebd., 109, 123, 197.

⁴⁸⁵Arendt, *Vita activa*, 14; vgl. Arendt, *The Life of the Mind*, 19.

⁴⁸⁶Vgl. Arendt, *Vita activa*, 18.

dieses Sinnes ist nicht nach dem Schema gegenständlicher, sondern hörender und sprechender zwischenmenschlicher Wahrnehmung entworfen.

3.5.3.3 Herstellendes oder sprechendes Denken

Die Suche nach solchem Sinn bewegt das Denken als ein Begehren, zu dem jeder Mensch fähig ist. Seine Ausübung ist prinzipiell jedem Menschen unabhängig von Bildung oder Veranlagung möglich, sofern er spricht und sich so dem denkenden Selbstgespräch widmen kann. Das Denken unterscheidet sich vom kognitiven Erkenntnisvermögen insofern, dass es keine umfassende Ausbildung braucht und auch keine objektiven Wahrheiten entdeckt, die selbst wieder praktisch nutzbar wären. Das Kriterium des Denkens ist nicht Wahrheit, sondern Sinn. Insofern ermöglicht es weder endliche noch ewige Erkenntnisse. Aber es ist selbst die Aktualisierung des je eigenen Begehrens nach einem Unendlichen, das das Leben mit Sinn erfüllen kann.

Jonas' Bildvermögen ist mit Arendt dagegen eher dem menschlichen Herstellen zuzuordnen, mit welchem die Menschen zwar das natürliche Sein ‚revolutionieren‘ und in eine bewohnbare Welt umformen, welches aber zugleich nur Rahmen für zwischenmenschliche Begegnungen schafft, niemals aber diese selbst aktualisiert. Für Arendt wird das Herstellen nur dann prägend für das menschliche Dasein, wenn zwingende Herrschaftsverhältnisse dies durchsetzen. Sie bezeichnet ein Primat des Herstellens als Zeichen der Degradation des Zwischenmenschlichen, wie es z.B. in diktatorischen Ordnungen auftritt.

Zugleich erkennt sie eine Vorliebe, das Zwischenmenschliche und seine mögliche politische Ordnung nach dem Muster des Herstellens zu gestalten, schon in den Staatstheorien von Platon und Aristoteles.⁴⁸⁷ Das Herstellen verspricht eine Verlässlichkeit objektiver Ordnung und eine direkte Kontrolle durch die Herstellenden, wie sie im Verhältnis einer Handwerker*in zu ihrem Werkstück herrscht. Die Freiheit liegt ganz beim werkenden Subjekt, welches das Objekt nach seinen Vorstellungen gestaltet, und dabei zwar objektive ‚Schnitzer‘ machen kann, nicht aber das Objekt verletzen oder misshandeln könnte. In politischen Verhältnissen gilt dies nicht, denn die Objekte der Herrschaft sind immer auch menschliche Subjekte, deren Verhältnisse untereinander nicht einfach hergestellt werden können. Mit Arendt lässt sich das Politische nur gemeinsam gestalten, und seine Ordnung analog zum Herstellen als eine Herrschaft eines Einzelnen zu beschreiben offenbart bereits ein verhängnisvolles Vorurteil. Jonas reiht sich ein in eine Reihe von Denkern, die dieses autokratische Vorurteil teilen.⁴⁸⁸

⁴⁸⁷ Vgl. ebd., 278–293.

⁴⁸⁸ Vgl. Kapitel 3.2.

3.6 Selbstkritik der bildlichen Verantwortung aus Jonas' Kritik der Utopie

Die bisherigen Überlegungen des Kapitels 3 sollten gezeigt haben, dass Jonas' Ethikbegründung durch das Urbild der Verantwortung – der elterlichen Sorge für das eigene Kind – weitreichende Probleme aufwirft. Diese reichen von einem problematischen Verständnis der Universalität von Verantwortung (Kapitel 3.1) über spezifische Unzulänglichkeiten in der Konzeptualisierung des Verhältnisses von Verantwortung und politischer Macht (Kapitel 3.2) sowie von Verantwortung und persönlicher Individualität (Kapitel 3.3) bis zu einer offenkundig einseitigen Interpretation moralphilosophischer Grundlagen bei Kant (Kapitel 3.4) und der daran anschließenden Verengung des moralischen Sollens auf das visualisierbare Bildnis der Nachwuchssorge (Kapitel 3.5).

Methodisch wurde bei der Darstellung dieser problematischen Aspekte zumeist auf Begriffe und Strukturen verwiesen, die Jonas in seiner Verantwortungsbegründung nicht angemessen behandelt. Bevorzugt wurden solche Versäumnisse durch eine Gegenüberstellung mit Überlegungen Arendts aufgezeigt, da dies eine wohlwollende Kritik aus einer Jonas nahestehenden Perspektive ermöglicht. Diese Nähe zeigt sich biographisch in der langjährigen Freundschaft der beiden seit den gemeinsamen Studienjahren bei Heidegger, spiegelt sich in der Überschneidung vieler philosophischer Themen und Gedankengänge und gipfelt in dem Umstand, dass Arendt wohl die erste kritische Leserin von Jonas' Verantwortungsbegründung war.⁴⁸⁹

Dennoch erlauben die meisten schriftlichen Überlegungen Arendts keine Kritik von Jonas' Verantwortungsethik mit dem Anspruch auf moralphilosophischen Universalismus, wie sie hier verfolgt werden soll. Statt des Versuchs einer neuen Ethik der modernen Zivilisation wie Jonas ihn macht, bezweifelt Arendt nach den Zivilisationsbrüchen des 20. Jahrhunderts grundsätzlich die Möglichkeit, universell gültige Prinzipien des Handelns benennen zu können.⁴⁹⁰ Um über in dieser Position aufscheinende kulturellrelativistische Züge wenigstens hypothetisch hinausweisen zu können, mussten auch Überlegungen Adornos und v.a. Levinas' in die Kritik miteinbezogen werden. Eine solche Konfrontation von Jonas' Denken greift dieses zwar mit zumeist ‚äußerlichen‘ Begrifflichkeiten an. Sofern dabei aber versucht wird, einen moralisch universalistischen Anspruch aufrechtzuerhalten, geschieht dies in einer mit Jonas geteilten Intention.

Dennoch lassen die bisher angeführten Kritikpunkte eine Art der Erinnerung zurück, die keine veränderte Überzeugung hervorzubringen scheint, sondern eher den Eindruck einer Unvereinbarkeit zweier Positionen vermittelt. Die obigen Punkte gleichen einer Widerrede, die von außen gegen Überlegungen geäußert wird und einen Streit auslöst, der schwer zu schlichten scheint. Diese Widerrede

⁴⁸⁹ Vgl. Jonas, *Erinnerungen*, 324.

⁴⁹⁰ Vgl. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, 138f.

gegen die Totalität ontologischer Verhältnisbestimmungen beharrt gleichermaßen trotziger auf einer universalen Geltung von Normativität jenseits ontologischer Notwendigkeit, wie Jonas sich – auf der Gegenseite – gegen solche ‚leeren‘ Forderungen auf den festen Grund eines ontologischen Ursprungs der Menschennatur stellen will. Ob nun die eine oder die andere Perspektive Recht behält, scheint sich nur in einer letzten Entscheidung klären zu lassen. Jonas benennt diese Aporetik des ethischen Fragens als die „metaphysische Wahl“⁴⁹¹ für oder gegen die Anerkennung seines ontologischen „Gut[s]-an-sich“⁴⁹².

Aus Jonas' Position, die eine objektive Ontologie des ethisch Gebotenen vertritt, kann eine solche Entscheidung kaum vermieden werden. Wenn die Frage danach, warum überhaupt etwas sein soll, mit dem Verweis auf etwas beantwortet werden soll, das ist, nämlich das Gute, dann fällt sie zurück in ihre ursprünglich ontologische Formulierung: Warum ist überhaupt (dies) etwas, und nicht vielmehr nichts? Die vielversprechende Reformulierung entpuppt sich als theatralischer Schein, der vielleicht den Fragenden ob seines guten Willens adelt, aber nicht dem Anliegen der Frage begegnet.⁴⁹³ Die Gegenposition widerspricht dieser Rückführung der moralphilosophischen Frage auf die ontologische, wie sie auch deren dezisionistische Scheinlösung als Selbstüberschätzung ablehnt. Dennoch kann der Streit nicht befriedet werden, indem eine äußere Widerrede die vermeintliche Not einer letzten Entscheidung nur reproduziert, statt ihren Wahn zu entblößen.

Eine allgemein überzeugende Offenlegung der Wahnvorstellung des vermeintlich allmächtigen Verantwortungssubjekts von seinem objektiven Gut-sein kann nur als Selbstentblößung gelingen. Die Kritik an der ontologischen Verantwortungsbe-gründung vollendet sich in einer immanenten Kritik, die den autodestruktiven Zug dieser Verantwortungskonzeption zu seiner vollen Geltung kommen lässt. Diese ‚Vollendung‘ der Kritik setzt nicht den Schlussstein auf einen gedanklichen Bau, sondern befeuert den Selbstwiderspruch bis zur Auflösung.⁴⁹⁴ Im Kapitel 4 wird geprüft werden, welche von Jonas' Gedanken sich diesem ontologischen Verhängnis entziehen können. Zunächst muss dieses aber aktualisiert werden, indem die zentralen Motive von Jonas' Utopiekritik auf deren eigene Grundlagen in Gestalt des Urbilds der Verantwortung bezogen werden. Hierfür wird zunächst Jonas' Utopiekritik skizziert (3.6.1), um deren Argumente gegen Jonas' Verantwortungsprinzip und dessen Begründung in einem urbildlich-ontologischen Verhältnis zu wenden

⁴⁹¹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 159.

⁴⁹²Ebd., 158.

⁴⁹³Jonas' Kritik an der Diskursethik als „Gesellschaft Wohlgesinnter“ fällt in dieser Hinsicht auch auf ihn selbst zurück: vgl. Dietrich Böhler, *Was gilt? Diskurs und Zukunftsverantwortung*, hg. v. Thomas Rusche, Jens Ole Beckers u. Bernadette Herrmann, Freiburg, München 2019, 48f. FN 27.

⁴⁹⁴Vgl. zu einer solchen Herangehensweise immanenter Kritik: Adorno, *Negative Dialektik*, 137–144; Christian Stache, *Kapitalismus und Naturzerstörung: zur kritischen Theorie des gesellschaftlichen Naturverhältnisses*, Opladen, Berlin, Toronto 2017, 39–59, <https://doi.org/10.3224/86388738>.

(3.6.2). Das abschließende Kapitel 3.6.3 versucht die Scherben aufzulesen und zur erneuten Befragung des *Prinzips Verantwortung* in Kapitel 4 überzuleiten.

3.6.1 Jonas' Kritik der Utopie

Jonas' Utopiekritik bildet das abschließende Kapitel des *Prinzip Verantwortung*. Nachdem er seine Verantwortungsethik bezüglich der Ausgangslage, der Begründung und einiger grundlegender Züge beschrieben hat, versucht er mit einer Kritik ihrer vermeintlichen Antithese – des „marxistischen Utopismus“⁴⁹⁵ – eine Frontstellung auszubilden, mit der sich Freund und Feind eines verantwortlichen Menschseins trennen lassen sollen. Diese Frontstellung spiegelt sich sogar im Titel des *Prinzips Verantwortung*, der sich als Entgegnung zu Blochs *Prinzip Hoffnung* herausstellt, welches hauptsächlich zur Darstellung des utopischen Programms herangezogen wird. Die Kritik beginnt mit einer Analyse der veränderten Ausgangsbedingungen einer marxistischen Perspektive gegen Ende des 20. Jahrhunderts, in der v.a. die globale Ungleichheit und auch postkoloniale Probleme von einer bloß nationalen Situation – wie etwa in Engels' „Lage der arbeitenden Klasse in England“⁴⁹⁶ – unterschieden werden. Darauf folgt eine dreiteilige „Kritik des marxistischen Utopismus“⁴⁹⁷. Sie beginnt mit einer Untersuchung der naturwissenschaftlich-objektiven Möglichkeit eines „Reich[s] der Freiheit“⁴⁹⁸, in dem naturnotwendige Arbeit durch technologische Mittel auf ein Minimum reduziert wäre. Der zweite Teil untersucht die „Wünschbarkeit der Utopie“⁴⁹⁹, d.h. er kritisiert einige Konsequenzen, die aus der vorgestellten Realisierung eines solchen zukünftigen Reichs der Freiheit extrapoliert werden. Der dritte Teil widmet sich Blochs „Ontologie des Noch-Nicht-Seins“⁵⁰⁰ und greift die kritische Perspektive auf die Mangelhaftigkeit der Gegenwart an, der das „Schon Da“ des eigentlichen Menschen⁵⁰¹ entgegengestellt wird. Nach dieser Kritik der utopischen Negativfolie leitet Jonas wieder zu seiner Verantwortungsethik über, die so als „nichtutopische Ethik“⁵⁰² gegen die dargestellten Gefahren etabliert werden soll.

Bevor die Bestandteile dieses kritischen Abschlusskapitels genauer beleuchtet werden, ist ein kleiner Warnhinweis geboten. Wo Jonas sich in seinem Buch bis zu diesem Kapitel als um- und vorsichtiger Warner mit altersweisem Gestus präsentieren kann, als der er auch in der Öffentlichkeit nach der Veröffentlichung seines Buches

⁴⁹⁵ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 336.

⁴⁹⁶ Friedrich Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen*, in: Marx-Engels-Werke Bd. 2, Berlin 1962, 225–506.

⁴⁹⁷ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 350.

⁴⁹⁸ Ebd., 369.

⁴⁹⁹ Ebd., 367.

⁵⁰⁰ Ebd., 402.

⁵⁰¹ Ebd., 409.

⁵⁰² Ebd., 417.

auftrat, schlägt dieser bedächtige Habitus im letzten Kapitel um in eine aggressive und polemische Abkanzelung. Diese wendet sich deutlich gegen Blochs mitunter blumige Beschreibungen, die als Ausdruck eines fatalen Überschwangs technologischer Hoffnungen gelesen werden, und damit als die schon anfangs thematisierte Gefahr einer „Technik im Extrem“⁵⁰³. Eine ernsthafte Beschäftigung mit den theoretischen Grundlagen politischer Ökonomie und den globalgesellschaftlichen Rahmenbedingungen bleibt dagegen aus. Insofern kann Jonas' Kritik nur wenig zum Verständnis marxistischer Theoriebildung beitragen und wird auch Blochs Versuch in diesem Zusammenhang nicht gerecht. Allerdings ist die Kritik in moralphilosophischer Hinsicht interessant, in der sie nachfolgend auch beleuchtet werden soll. Die nachfolgende Skizzierung von Jonas' Argumenten geht folglich nur auf Jonas' Darstellung ein, ohne diese im Detail an ihren Quellen bei Marx und Bloch prüfen zu wollen. Jonas' Argumente werden stattdessen nach dieser Zusammenfassung auf ihre eigenen verantwortungsethischen Grundlagen angewendet und so in ihrer Unhaltbarkeit beurteilt. Diese immanente Kritik, in der Jonas' begriffliche Grundlagen ins Visier ihres eigenen kritischen Potentials genommen werden, verbleibt darin nicht im Modus einer distanzierten Analyse, sondern versucht das vorgefundene kritische Potential bis in dessen eigene streitbare Polemik hinein auszuschöpfen.

3.6.1.1 Globalisierte Ausgangslage im 20. Jahrhundert

Das betreffende Kapitel 6 im *Prinzip Verantwortung* wird eingeleitet mit einer Darstellung der veränderten Ausgangslage Ende des 20. Jahrhunderts im Vergleich zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in dem Marx und Engels die europäische Arbeiterbewegung mitprägten. Der Abschnitt trägt die Überschrift „Die Verdammten dieser Erde und die Weltrevolution“⁵⁰⁴. Dieser Titel verweist dem Wortlaut nach auf die „Internationale“, die mit den Worten „Wacht auf, Verdammte dieser Erde“⁵⁰⁵ beginnt. Diese „Verdammten“ wurden von Marx und Engels zunächst am Beispiel der proletarischen Arbeiterklasse in England beschrieben.⁵⁰⁶ Entsprechend bezieht Jonas die Bezeichnung auf das zur „Verelendung verurteilte Industrieproletariat“⁵⁰⁷ als einer Bevölkerungsklasse innerhalb einzelner Nationalstaaten. Im 19. Jahrhundert seien deren Lebensumstände so elend gewesen, dass die Forderung nach einer

⁵⁰³Ebd., 414. Vgl. Kapitel 2.1.

⁵⁰⁴Ebd., 338.

⁵⁰⁵*Wacht auf Verdammte dieser Erde (Die Internationale)*, in: Volkslieder-Archiv 26.05.1910, <https://www.volksliederarchiv.de/wacht-auf-verdammte-dieser-erde-die-internationale/> (Stand: 19.06.2020).

⁵⁰⁶Vgl. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*; dazu zahlreiche Beispiele etwa in Karl Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, Erster Band-Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals (Marx-Engels-Werke Bd. 23), Berlin 1962, 279–314, 504–526, 677–740, 744–770.

⁵⁰⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 338.

erlösenden Revolution keiner positiven Vorstellung eines Zustands danach bedurfte, sondern schlicht aus der Ablehnung des herrschenden Elends erwuchs. Gleichwohl unterstellt Jonas den „Denker[n] der sozialistischen Revolution“⁵⁰⁸ eine positive Utopie-Vorstellung. Jonas spricht von diesem Ziel im Singular, was wohl bedeutet, dass er hauptsächlich Marx und Engels meint, und die Vielzahl anderer sozialistischer und revolutionärer Theoretiker*innen schlicht nicht beachtet.⁵⁰⁹

Diese Ausgangslage sei Ende des 20. Jahrhunderts nicht mehr gegeben. Die angesprochenen ‚Verdamnten‘ seien nun außerhalb der Industrieländer „in den unterentwickelten, exkolonialen Ländern der sogenannten ‚dritten Welt‘: und dort als ganze verarmte Völker, nicht als unterdrückte Klassen in wirtschaftlich aufsteigenden Gesellschaften.“⁵¹⁰ Ironischerweise stellt Jonas ungeachtet der Herkunft seines Zitats aus der „Internationale“, sowie der verschiedenen Imperialismus-Theorien in der marxistischen Tradition⁵¹¹ die Situation so dar, als ob diese Überschreitung nationalstaatlicher Begrenztheit der Klassenverhältnisse seither nicht bemerkt worden sei. Jonas kommt zu dem Schluss, dass der Begriff des Klassenkampfes als globaler „Kampf der Nationen“⁵¹² verstanden werden müsse. Dies sei durch die „Pazifizierung des westlichen ‚Industrieproletariats‘“⁵¹³ mittels sozialdemokratischer Reformpolitik mitbedingt.

Als mögliche Antworten auf diese aktualisierte Problemlage skizziert Jonas zwei Strategien: Einerseits sei eine „[g]lobal-konstruktive Politik im nationalen Selbstinteresse“⁵¹⁴ möglich, gemäß der die hochentwickelten Nationalstaaten schon aus bloßem Selbstinteresse erkennen sollten, dass eine Milderung der globalen Ausbeutung und Verelendung langfristig die sinnvollste Methode sei, um Katastrophen zu verhindern. Diese thematisiert Jonas zunächst wieder als Folgen einer Überschreitung der „Toleranzgrenze der Umweltnatur“⁵¹⁵, die durch eine selbstverantwortliche Politik und technologische Mittel abgewendet werden müssten. Ausgehend von einer solchen Strategie werde „irgendwann die Idee des Fortschritts selber von ex-

⁵⁰⁸Ebd.

⁵⁰⁹Vgl. Subrata Mukherjee / Sushila Ramaswamy, *A history of socialist thought: from the precursors to the present*, New Delhi 2000; François Bédarida / Jean Bruhat / Jacques Droz, *Der utopische Sozialismus bis 1848* (Geschichte des Sozialismus 2 : Von den Anfängen bis 1875), Dt. Erstausg., Frankfurt a.M. 1974. Außerdem die anderen Bände der Reihe „Geschichte des Sozialismus“.

⁵¹⁰Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 339.

⁵¹¹Vgl. Stefan Bollinger (Hg.), *Imperialismustheorien: Historische Grundlagen für eine aktuelle Kritik*, Wien 2004; Wolfgang J. Mommsen, *Imperialismustheorien: ein Überblick über die neueren Imperialismusinterpretationen* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1424), 3., erw. Aufl., Göttingen 1987; dazu auch Boris Barth / Jürgen Osterhammel, *Whatever happened to Imperialism? Wolfgang J. Mommsen und die Imperialismustheorien*, in: Christoph Cornelißen (Hg.), *Geschichtswissenschaft im Geist der Demokratie: Wolfgang J Mommsen und seine Generation*, Berlin 2010, 159–174.

⁵¹²Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 342.

⁵¹³Ebd., 339.

⁵¹⁴Ebd., 344.

⁵¹⁵Ebd., 345.

pansionistischen zu ‚homeostatischen‘ Zielen im Mensch-Umwelt-Verhältnis drängen⁵¹⁶. Wie ein so zauberhafter Wandel nationalstaatlichen Selbstinteresses zustandekommen soll, verschweigt uns Jonas leider.

Die andere mögliche Reaktion auf die neue Ausgangslage sei dagegen eine scheinbare Verschärfung des marxistischen Programms zu einem „Appell an die Gewalt im Namen der Utopie“⁵¹⁷, wie Jonas ihn bei Bloch gefunden haben will. Dieser unverantwortliche Appell sei der Aufruf an die unterdrückten Nationen zum revolutionären Umsturz. Fälschlicherweise behaupte der Marxismus, das durch einen solchen Gewaltstreich sowohl das selbststüchtige Wesen des Menschen als auch der zerstörerische Charakter der Technologie überwunden werden könne. Für dieses unsichere und vermeintlich absolute Ziel wolle der Marxismus die ganze Existenz des Menschen auf Erden aufs Spiel setzen. Jonas’ folgende „Kritik des marxistischen Utopismus“⁵¹⁸ soll einer so fahrlässigen Politik vorbeugen.

3.6.1.2 Objektiv-ökologische Möglichkeit

Der folgende erste Teil von Jonas’ eigentlicher Kritik bezieht sich auf die objektive Möglichkeit eines utopischen ‚Reichs der Freiheit‘, in dem der naturnotwendige Zwang in Form überlebensnotwendiger Arbeit drastisch reduziert wäre. Jonas hält fest: „Das erste Erfordernis der Utopie ist materielle *Fülle* zur Befriedigung der Bedürfnisse Aller; das zweite: *Leichtigkeit* der Aneignung dieser Fülle. Denn das formale Wesen der Utopie selber ist, wie wir noch sehen werden, *Muße*“⁵¹⁹. Laut Jonas will ‚die Utopie‘ also die materiellen Bedürfnisse aller decken, sodass niemand mehr für seine Bedürfnisbefriedigung hart arbeiten müsse, sondern diese Befriedigung mußevoll erfolgen kann. „Muße ist eben Freiheit von der *Arbeitsfron* im Dienste der Notdurft“⁵²⁰.

Um dies zu ermöglichen ist ein großer Einsatz an technologischen Mitteln nötig, einerseits durch einen „Umbau der Natur‘ oder ‚des Sterns Erde“⁵²¹, wie Jonas Bloch zitiert, und andererseits durch „die Mechanisierung und Automatisierung der Arbeitsprozesse“⁵²². Diese Technisierung soll eine umfassende Befreiung aller von der Last der Arbeit ermöglichen, sodass weder für Landwirtschaft und Nahrungsversorgung, noch für die Produktion industrieller Güter noch Menschen tagesfüllend arbeiten müssen. Jonas erkennt an, dass auch die kapitalistische Produktion in Richtung einer solchen Technisierung strebt, aber er hält das Ziel einer

⁵¹⁶Ebd.

⁵¹⁷Ebd., 346.

⁵¹⁸Ebd., 350.

⁵¹⁹Ebd.

⁵²⁰Ebd.

⁵²¹Ebd., 351.

⁵²²Ebd.

„universale[n] ‚Muße-mit-Fülle‘-Wirtschaft, wie die Utopie sie vorsieht,“⁵²³ für die eigentliche Quelle des Übels.

Das objektive Problem, das durch das Ziel der umfassenden Produktivitätssteigerung um der Lebensbedürfnisse aller willen erzeugt werde, benennt Jonas als die Überschreitung der „Toleranzgrenzen der Natur“⁵²⁴. Diese „Toleranzgrenzen“ behandelt er wiederum als naturwissenschaftlich feststellbare Grenzwerte, deren Überschreitung zu katastrophalen Folgen für Menschheit und Natur führen werden. Er benennt vier Problembereiche, in denen solche Grenzen überschritten würden. Das „Nahrungsproblem“⁵²⁵ bestehe darin, dass auf dem begrenzten Planeten Erde nicht unbegrenzt viele Nahrungsmittel hergestellt werden könnten, einerseits aufgrund lokal begrenzter Flächen, andererseits weil letztlich die „Energie im geschlossenen System des Planeten“⁵²⁶ begrenzt sei. Das „Rohstoffproblem“ benennt die Endlichkeit der Rohstoffvorkommen auf der Erde. Das „Energieproblem“⁵²⁷ betrifft nicht primär die Endlichkeit von Energiequellen, sondern problematische Nebenfolgen der meistgenutzten Energieträger. Bei den fossilen Brennstoffen wird der Treibhauseffekt als Hauptproblem genannt. Erneuerbare Energien, v.a. der beständige Zustrom von Sonnenenergie, seien nur begrenzt nutzbar. Das Problem der Kernenergie in Form der Kernspaltung sei der anfallende radioaktive Müll, und die weitaus müllärmere Kernfusion sei technisch nicht in Aussicht. Letztlich würde aber auch diese Energiequelle auf das „ultimative Thermalproblem“⁵²⁸ zusteuern. Dieses besteht darin, dass bei jeder technischen Energienutzung auch ein Energieverlust als Abwärme entsteht. Eine unbegrenzt entfesselte Energienutzung würde deshalb letztlich den Planeten zur Überhitzung bringen.⁵²⁹

Viele der von Jonas angesprochenen Probleme treffen zweifellos zu und prägen seither öffentliche Debatten, etwa die grundsätzliche Frage nach ökologischen Gleichgewichten und Grenzen, die Klimaerwärmung durch den Treibhauseffekt, die Endlichkeit verschiedener Rohstoffe, oder auch die Frage der Ernährung der Weltbevölkerung.⁵³⁰ Gleichwohl bleibt die angemessene Interpretation der Endlichkeit bestimmter objektiver Parameter meist eine Frage, die sich der naturwissenschaft-

⁵²³Ebd., 353.

⁵²⁴Ebd.

⁵²⁵Ebd., 355.

⁵²⁶Ebd., 356f. Dass diese Formulierung angesichts des beständigen Energiezustroms durch die Sonne schlicht falsch ist, hält Jonas seltsamerweise bereits wenige Seiten weiter unter der Überschrift des ‚Energieproblems‘ selbst fest.

⁵²⁷Ebd., 358.

⁵²⁸Ebd., 361.

⁵²⁹Vgl. hierzu auch Thomas W. Murphy, *Limits to economic growth*, in: Nat. Phys. 18 (2022), 844–847, <https://doi.org/10.1038/s41567-022-01652-6>.

⁵³⁰Vgl. etwa Radkau, *Die Ära der Ökologie*.

lichen Feststellbarkeit entzieht. Einzelne Gegeninterpretationen zu Jonas' Darstellung werden im nachfolgenden Abschnitt 3.6.2.2 angeführt.

Zusammengefasst zielen die von Jonas angeführten Probleme in eine Richtung, die bereits 1972 im Bericht *The Limits to Growth* des Club of Rome öffentlichkeitswirksam deutlich gemacht wurde.⁵³¹ Dennoch benennt Jonas einen ganz anderen Ursprung der Problematik. Wo der Club of Rome sich an die objektiv nachvollziehbare Erhebung bestimmter Daten zum Zweck wissenschaftlicher Modellrechnungen hält, da verweist Jonas auf ‚die Utopie‘ als ideelle Quelle dieser problematischen Entwicklung. Um diese Quelle dauerhaft auszutrocknen widmet er sich weiter der Kritik der „Wünschbarkeit der Utopie“⁵³².

3.6.1.3 Subjektiv-sinnvolle Wünschbarkeit

Jonas' Kritik der Wünschbarkeit der marxistischen Utopie gliedert sich in mehrere Teile. Zunächst versucht Jonas eine „inhaltliche Bestimmung des utopischen Zustandes“⁵³³ zu liefern, zuerst anhand des Begriffs des „Reich[s] der Freiheit bei Karl Marx“⁵³⁴, und dann anhand verschiedener Äußerungen von Bloch. Diese positive Bestimmung ist notwendig, da bereits Marx als aufmerksamer Student von Hegels Dialektik das gesellschaftliche Ideal seiner Kritik kaum positiv formulierte, sondern als Negativ gegen herrschende Missstände proklamierte.⁵³⁵ Bloch entwickelt in dieser Tradition eine „Ontologie des ‚Noch nicht‘“⁵³⁶, der der dritte Abschnitt von Jonas' Kritik gilt. Zunächst will Jonas aber durch einige Schilderungen herausstellen, dass in Marx' Begriff des Reichs der Freiheit ein problematischer gesellschaftlicher Mangel an „nützlicher‘ Arbeit – im weitesten Sinne gesellschaftlicher Beitragsleistung“⁵³⁷ impliziert sei. Dieses ‚Problem der Muße‘ habe Bloch bemerkt und im *Prinzip Hoffnung* versucht zu lösen.

Aus Blochs Schilderung des Ideals einer tätigen Muße greift Jonas zwei Aspekte heraus, um ihre problematischen Konsequenzen zu konkretisieren. Zunächst ist dies der Begriff der „glückliche[n] Ehe mit dem Geist“⁵³⁸. Jonas führt diesen auf Marx' Erwähnung zurück, dass in einer kommunistischen Gesellschaft der „Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden“⁵³⁹ wäre. Diese Annäherung

⁵³¹Vgl. Meadows u.a. (Hg.), *The Limits to growth*; aktueller Murphy, *Limits to economic growth*.

⁵³²Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 367.

⁵³³Ebd., 368.

⁵³⁴Ebd., 369.

⁵³⁵Vgl. Oliver Flügel-Martinsen, *Negative Kritik*, in: Uwe H. Bittlingmayer / Alex Demirović / Tatjana Freytag (Hg.), *Handbuch Kritische Theorie*, Wiesbaden 2019, 701–716, hier 707–709, https://doi.org/10.1007/978-3-658-12695-7_31.

⁵³⁶Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 368.

⁵³⁷Ebd., 374.

⁵³⁸Ebd., 376.

⁵³⁹Karl Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, in: Marx-Engels-Werke Bd. 19, Berlin 1987, 11–32, hier 21.

beider Arbeitsformen, die Bloch als ‚Ehe‘ benennt, sei laut Jonas im Rahmen der Technisierung nicht möglich, da geistige Arbeit nicht technisch ersetzbar sei, physische dagegen schon. Es müsse laut Jonas deshalb nur geistige Arbeit als ein knappes Gut übrigbleiben, während physische Arbeit von technischen Geräten übernommen werde. Die Technisierung führe dazu, dass im Gegensatz zur marxistischen Formel der Gegensatz von geistiger Arbeit „– immer Sache relativ Weniger – und aller anderen Arbeit, die noch weiter besteht, [...] sich also verschärft haben“⁵⁴⁰ wird.

Der zweite von Jonas diskutierte Aspekt ist der Begriff des „Steckenpferd[s] als Beruf“⁵⁴¹. Bloch entwerfe ein „irdische[s] Paradies der tätigen Muße“⁵⁴², in dem die Menschen ihren Tag überwiegend mit der Ausübung ihrer Hobbies – etymologisch von hobby-horse, dt. Steckenpferd –⁵⁴³ verbringen könnten. Kurz gefasst bezeichnet Jonas diese Vorstellung als menschenunwürdig. Die Erläuterung der behaupteten Würdelosigkeit dieses Ideals teilt er wiederum in vier Abschnitte.

Erstens will er zeigen, dass mit Blochs Ideal ein umfassender „Verlust der Spontaneität“⁵⁴⁴ einhergehe. Dies sei insofern der Fall, dass ein Hobby, das zum Beruf werden würde, eben auch so regelmäßig und zuverlässig ausgeübt werden müsse, wie dies bei einem gesellschaftlich gefragten Beruf der Fall sei. Das Hobby würde also den ganz wesentlichen Charakter der spontanen Wählbarkeit verlieren, und damit müsse auch die lebensbereichernde Wirkung des Hobbys verlorengehen.

Damit gehe zweitens ein „Verlust der Freiheit“⁵⁴⁵ einher. Die meisten Hobbies erfordern finanzielle Mittel. „Das bedeutet: der Staat muß das universale Steckenpferdwesen finanzieren, und das gibt ihm sofort das Recht auf ein quid pro quo“⁵⁴⁶. Außerdem drohe im Müßiggang die gesellschaftliche „Gefahr der Anomie“⁵⁴⁷, d.h. Chaos. Die Verteilung der Steckenpferd-Berufe müsse folglich umfassend zentral gesteuert werden, was eine „vielarmige und vieläugige, in die privaten Lebensbereiche hineinleuchtende Bürokratie“⁵⁴⁸ erzeugen müsse, die die individuelle Freiheit radikal einschränkt.

Drittens müsse dies zum „Verlust der Wirklichkeit und der Menschenwürde“⁵⁴⁹ führen. Weil menschliche Arbeit ja nicht mehr nötig sei, wären die ausufernden Steckenpferd-Berufe alle „nur *zum Schein*“⁵⁵⁰, das heißt ohne erkennbaren Sinn.

⁵⁴⁰ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 379.

⁵⁴¹ Ebd., 381.

⁵⁴² Ebd., 375.

⁵⁴³ Vgl. T. F. Hoad (Hg.), *hobby*, in: *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology* (2003).

⁵⁴⁴ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 384.

⁵⁴⁵ Ebd., 386.

⁵⁴⁶ Ebd., 387.

⁵⁴⁷ Ebd.

⁵⁴⁸ Ebd., 389.

⁵⁴⁹ Ebd., 390.

⁵⁵⁰ Ebd.

Damit werde auch das individuelle Leben gewissermaßen fiktiv, und „demoralisierend muß das Fiktive der Existenz auf alle wirken, denn mit der *Wirklichkeit* nimmt es dem Menschen auch seine *Würde* weg und die Zufriedenheit wäre so die der Würdelosigkeit.“⁵⁵¹

Viertens müsse so auch die ontologische „Würde der Wirklichkeit“⁵⁵² überhaupt verlorengehen. „*Die Abscheidung vom Reiche der Notwendigkeit entzieht der Freiheit ihren Gegenstand*, sie wird ohne ihn ebenso nichtig wie Kraft ohne Widerstand.“⁵⁵³ Würde müsse deshalb nicht nur als persönliche Auszeichnung, sondern auch als Kategorie der Wirklichkeit überhaupt verlorengehen. Dies könne sich in kriegerischer Gewalt äußern, oder in einem bloßen Entschlafen würdevoller Freiheit. Laut Jonas gilt: „*Es gibt gar kein ‚Reich der Freiheit‘ außerhalb des Reiches der Notwendigkeit!*“⁵⁵⁴, deshalb müsse mit dem Zwang der Notwendigkeit auch die Würde der Freiheit grundsätzlich verschwinden.

Nach dieser Kritik des Steckenpferd-Ideals versucht Jonas zwei weitere Aspekte in Blochs Utopie zu zerlegen. Zunächst diskutiert er die von Bloch vorgeschlagene Entfaltung der „zwischenmenschlichen Beziehungen“⁵⁵⁵, welche anstelle der tagesfüllenden Arbeit geschehen könne. Das Zwischenmenschliche sei laut Bloch der Bereich, in dem menschenwürdige Konflikte ausgetragen würden. Jonas versteht darunter „die Schmerzen der nichtöffentlichen Verhältnisse von der Wiege bis zum Grabe: zu Vater und Mutter, Geschwistern, Freunden, Ehepartnern, Rivalen, Kindern, selbst Fremden“⁵⁵⁶, die er durchaus als menschenwürdig betrachtet. Aber er wendet sich gegen Blochs Forderung, dass die Gestaltung dieser Verhältnisse das „Amt der kommunistisch gewordenen Ideologie“⁵⁵⁷ sei, d.h. die privaten Freuden und Leiden einer öffentlich-ideologischen Kontrolle unterworfen würden. Ergänzend behauptet er, dass „auch diese personale Sphäre [...] dem Wirklichkeitsverlust der Arbeitssphäre“⁵⁵⁸ verfallen müsse. Ohne die Last des individuellen Daseins seien auch die zwischenmenschlichen Verhältnisse wertlos.

Abschließend kritisiert Jonas Blochs Begriff der „humanisierte[n] Natur“⁵⁵⁹. Dabei konkretisiert er gewissermaßen das vorhergehende Argument, dass es kein Reich der Freiheit ohne die Notwendigkeit gäbe. Ohne den ihr eigenen Zwang über den Menschen sei die ‚humanisierte Natur‘ ihrer freien Würde beraubt. „Mit diesem brutalen Zwecksinn ist daher ‚Humanisierung der Natur‘ eine hypokritische Schönrederei für totale Unterwerfung unter den Menschen zwecks totaler Aus-

⁵⁵¹Ebd.

⁵⁵²Ebd., 392.

⁵⁵³Ebd.

⁵⁵⁴Ebd., 393.

⁵⁵⁵Ebd., 394.

⁵⁵⁶Ebd.

⁵⁵⁷Ebd., 395.

⁵⁵⁸Ebd., 396.

⁵⁵⁹Ebd., 397.

beutung für seine Bedürfnisse. Da sie dazu radikal umgewandelt werden muß, ist die humanisierte Natur die sich entfremdete Natur.⁵⁶⁰ Als Beispiele hierfür führt er landwirtschaftliche Monokulturen und industrielle Tierhaltung an. „Das von Bloch nicht gesehene Paradox ist, daß gerade die vom Menschen *nicht* veränderte und nicht genutzte, die ‚wilde‘ Natur die ‚humane‘, nämlich zum Menschen sprechende ist, und die ganz ihm dienstbar gemachte die schlechthin ‚inhumane‘.“⁵⁶¹

3.6.1.4 Kritik an Blochs Ontologie des Noch-Nicht

Nachdem er sich an einigen Aspekten abgearbeitet hat, die er in Blochs Utopievorstellung aufdeckt, geht Jonas zur Kritik von Blochs ontologischen Grundannahmen über. Mit einer „Ontologie des Noch-Nicht-Seins“⁵⁶² lege Bloch das Fundament für einen revolutionären Utopismus, der die „Uneigentlichkeit allen bisherigen Menschentums“⁵⁶³ behauptete. Das eigentliche Wesen des Menschen sei nach dieser Ontologie noch nie verwirklicht worden, nur im Traum scheine es bisher auf. Das umfassende Nein zum bisher Unvollkommenen zeige sich anhand des Traums als Triebkraft einer „geheim[e]n Teleologie“⁵⁶⁴. Jonas grenzt diese Teleologie von anderen philosophischen Entwürfen ab, zuletzt auch von der Zukunftsorientierung, wie sie in Heideggers *Sein und Zeit* dargestellt wird. In dieser sei, im Gegensatz zu Blochs Entwurf, die Zukunft gerade *nicht* ein Ziel, „welches die Vergangenheit – selber schon ein Produkt gelebter Zukünftigkeit – zur Vorstufe herabdrückt.“⁵⁶⁵

Jonas kritisiert speziell zwei Punkte in Blochs ontologischer Zukunftsorientierung: „Vor-Schein des Rechten“ und ‚Heuchelei‘ in der Vergangenheit⁵⁶⁶. Das ‚Rechte‘ könne laut Bloch erst in der klassenlosen Gesellschaft verwirklicht sein, insofern werde auch sein Vorschein in der jetzigen Zeit erst aus dieser zukünftigen Perspektive eindeutig erkennbar. Jonas kritisiert diese Position mit Verweisen auf Kunst und Kultur. Hätte Bloch Recht, so wären alle kulturell herausragenden Persönlichkeiten nicht aus eigenem Recht so herausragend, sondern allenfalls als Vorstufen zum Rechten in der zukünftigen Utopie. Das gleiche würde für wissenschaftliche Erkenntnisse gelten. Und so manche Werke und Erkenntnisse könnten sich zukünftig auch als ‚Heuchelei‘ herausstellen, die laut Bloch in der bürgerlichen Kultur vorherrsche. Jonas versucht diese Konsequenzen v.a. durch Verweise auf bedeutende historische Persönlichkeiten – allesamt Männer – als absurd hinzustellen.

⁵⁶⁰Ebd., 398.

⁵⁶¹Ebd., 400.

⁵⁶²Ebd., 402.

⁵⁶³Ebd., 401.

⁵⁶⁴Ebd., 403.

⁵⁶⁵Ebd., 405.

⁵⁶⁶Ebd.

Gegen Blochs Ontologie des erst zukünftigen Seins stellt Jonas die „absolute Gegenwart an sich – keine Vergangenheit, keine Zukunft, kein Versprechen, keine Nachfolge, ob besser oder schlechter, nicht Vor-Schein von irgendetwas, sondern zeitloses Scheinen in sich. Das ist die ‚Utopie‘ jenseits alles ‚Noch Nicht‘“⁵⁶⁷. Allen voran betrifft dies die Gegenwart bzw. das „‚Schon Da‘ des eigentlichen Menschen“⁵⁶⁸. Dieses Da-Sein des Wesens des Menschen erörtert Jonas in sechs Punkten, die alle die Gegenwartsvergessenheit von Blochs Ontologie illustrieren sollen. Erstens vergesse Bloch die Zweideutigkeit des menschlichen Daseins gemäß der „Unergründlichkeit seiner Freiheit“⁵⁶⁹, die kein abschließendes Urteil erlaube. Zweitens sitze die Utopie dem anthropologischen Irrtum auf, dass „das subjektive nunc stans des mystischen Augenblicks in das bleibend Objektive eines öffentlichen Zustandes umgesetzt“⁵⁷⁰ werden könne. Drittens sei die Vergangenheit die einzige Quelle für das Wissen vom Menschen, und könne deshalb nicht zu einem ‚Noch-nicht‘ degradiert werden. Viertens sei die „‚Natur‘ des Menschen offen für Gut und Böse“⁵⁷¹, weshalb kein vollendet ‚guter‘ Zustand in der Utopie erreichbar sei. Fünftens sei „die Forderung der Gerechtigkeit, der Güte und der Vernunft vom Köder der Utopie freizumachen“⁵⁷², d.h. utopisches Denken sei überflüssig. Und sechstens sei „jede Gegenwart des Menschen ihr eigener Zweck“⁵⁷³, d.h. das selbstzweckhafte Gut-Sein des Menschen sei kein zukünftiges Ziel, sondern schon seine gegenwärtige Präsenz.

Mit diesem Punkt geht Jonas wieder zu einer abschließenden Skizzierung seiner Verantwortungsethik über, die diese selbstzweckhafte Präsenz des Menschen in Gestalt des „Ebenbildes“⁵⁷⁴ – d.h. der *imago dei* – bewahren und aktualisieren will. Statt utopischer Hoffnung sei Ehrfurcht vor der Heiligkeit dieses Urbildes des Menschen geboten, die gleichermaßen Furcht vor dessen zukünftiger Entstellung sei. Die Bewahrung der Integrität dieses Urbildes sei „nichts anderes als das *Offensein* für den immer ungeheuerlichen und zu Demut stimmenden *Anspruch* an seinen immer unzulänglichen Träger.“⁵⁷⁵ Mit diesen Worten findet das *Prinzip Verantwortung* seinen inhaltlichen Abschluss.

⁵⁶⁷ Ebd., 408.

⁵⁶⁸ Ebd., 409.

⁵⁶⁹ Ebd.

⁵⁷⁰ Ebd., 411.

⁵⁷¹ Ebd., 412.

⁵⁷² Ebd., 413.

⁵⁷³ Ebd.

⁵⁷⁴ Ebd., 419. Vgl. Kapitel 2.6.

⁵⁷⁵ Ebd., 420.

3.6.2 Kritik der Wünschbarkeit ontologischer Verantwortung

Nach der Darstellung von Jonas' Utopiekritik soll diese mit ihren eigenen verantwortungsethischen Grundlagen konfrontiert werden. Wie v.a. in Kapitel 2 dargestellt wurde, bildet das „Urbild aller Verantwortung“⁵⁷⁶ das ontologische Fundament der Verantwortungsethik. Getreu Jonas' Utopiekritik soll dieses Urbild selbst einer kritischen Untersuchung seiner realen Möglichkeit und Wünschbarkeit unterzogen werden. Jonas' Utopiekritik wird so zu einer immanenten Ethikkritik gewendet. Damit wird die Haltlosigkeit der Verantwortungsethik sichtbar gemacht, sofern sie sich an der Bewahrung eines ontologischen Urbildes interessiert zeigt. Letztlich wird so das „*Offensein* für den immer ungeheuerlichen und zu Demut stimmenden *Anspruch*“⁵⁷⁷ der Verantwortung strukturell erst ermöglicht, was im Kapitel 4 erläutert wird. Hierfür soll das ontologische Fundament des ethischen Urbilds mittels seiner eigentlichen, furchterfüllten Ordnungswut untergraben werden. Dies geschieht im abschnittmäßigen Gleichschritt mit Jonas' eigener Kritik an Blochs Utopiebegriff.⁵⁷⁸

3.6.2.1 Die Verdammten dieser Erde und die Globalisierung

Zunächst kann an Jonas' Analyse der veränderten Ausgangslage heutiger Kritik an sozialökonomischen Missständen angeknüpft werden. Mit Recht hält Jonas fest, dass Marx' und Engels' Schilderung der Ausgangslage des Klassenkampfes im 19. Jahrhundert, die v.a. anhand nationaler Beispiele in Großbritannien erläutert wurde, einige wichtige Aspekte verfehlt. Stattdessen müssen ökonomische und politische Verhältnisse in globaler Perspektive betrachtet werden. Diese Perspektive lässt sich nicht einfach aus der nationalen Skizze extrapolieren, als ob die internationale Arbeiterklasse und ein weltweites Bürgertum sich als jeweils einheitliche Kollektive gegenüberstünden – was im Übrigen auch für Marx' Modell eine idealisierende Vereinfachung darstellt.

Bei dieser vermeintlichen Aktualisierung ignoriert Jonas aber völlig, dass auch in und ausgehend von der marxistischen Tradition umfassende Auseinandersetzungen mit diesen Fragen existieren, schon bei Marx selbst,⁵⁷⁹ sowie in verschiedenen Imperialismustheorien.⁵⁸⁰ Es erscheint auf eine ironische Weise engstirnig, diese

⁵⁷⁶Ebd., 252.

⁵⁷⁷Ebd., 420.

⁵⁷⁸Um diesen Gleichschritt möglichst exakt beibehalten zu können, erhält dieses Kapitel eine zusätzlich Gliederungsebene.

⁵⁷⁹Vgl. etwa dessen Beschäftigung mit einer „moderne[n] Kolonisationstheorie“: Marx, *Das Kapital*, 792–802.

⁵⁸⁰Vgl. Bollinger (Hg.), *Imperialismustheorien*. Einige interessante Beiträge zu diesem Thema aus dem 21. Jahrhundert, die Jonas selbst freilich nicht mehr bekannt sein konnten, seien hier um der Sache willen mitgenannt: Samir Amin, *Eurocentrism: Modernity, Religion, and Democracy – A Critique of Eurocentrism and Culturalism*, übers. v. Russell Moore u. James Membrez, New York 2009; Dipesh

Erweiterung der Problemlage in die internationale Sphäre anhand des Begriffs der „Verdammten dieser Erde“⁵⁸¹, der gerade aus dem Lied der sozialistischen „Internationale“ bekannt ist,⁵⁸² als eigene Kritik den vermeintlich ideologisch kurzsichtigen Marxist*innen entgegenstellen zu wollen. Damit ist kaum inhaltliche Erkenntnis gewonnen, sondern allenfalls Einsicht in die in dieser Hinsicht frappierende Ignoranz des selbsternannten Kritikers.

Auch das in diesem Zusammenhang äußerst einflussreiche Werk *Die Verdammten dieser Erde* von Frantz Fanon, das bereits 1961 erschienen war, scheint Jonas trotz der thematischen und wörtlichen Überschneidung nicht zu berücksichtigen. Es beschreibt und fordert just solche revolutionäre Gewalt gegen die kolonialen Unterdrücker, die Jonas so fieberhaft als die zentrale Gefahr herausstellen will. Und doch gibt es sowohl in der Analyse der neuen Ausgangslage als auch in der Lösungsempfehlung einige Schnittmengen mit Fanon. Generell sieht dieser die Front nicht zwischen Arbeiter- und Bürgerklasse als internationale Konstanten, sondern in den globalen Verhältnissen zwischen arbeitenden Kolonialvölkern und ausbeutenden Kolonialmächten. Die Auflösung dieser unannehmbar ungerechten Herrschaft sieht er zwar in revolutionärer Gewalt, jedoch nicht (direkt) in der von Jonas gefürchteten Weltrevolution, sondern in der jeweils nationalen Unabhängigkeit der Kolonialvölker.⁵⁸³ Fanon fordert also von den unterdrückten Bevölkerungen der zu diesem Zeitpunkt noch bestehenden Kolonien, sich die nationale Unabhängigkeit selbst anzueignen, die Jonas als Grundlage für die von ihm empfohlene „[g]lobal-konstruktive Politik im nationalen Selbstinteresse“⁵⁸⁴ unterstellt. Die Herstellung dieser Grundlage für ehemalige Kolonien war auch im Erscheinungsjahr des *Prinzips Verantwortung* 1979 noch nicht formell vollendet, von den sozialen und ökonomischen Grundlagen nationaler Unabhängigkeit ganz zu schweigen.⁵⁸⁵

Darüber hinaus kann aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts Jonas' Empfehlung ‚global-konstruktiver Politik im nationalen Selbstinteresse‘ nur wenig überzeugen. Die globale Verflechtung von Menschen, Organisationen, Regionen und National-

Chakrabarty, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference* (Princeton studies in culture/power/history), Princeton, N.J 2000; Immanuel Wallerstein, *World-Systems Analysis: An Introduction*, Durham 2004; Walter D. Mignolo, *On Pluriversality and Multipolar World Order*, in: Bernd Reiter (Hg.), *Constructing the pluriverse: the geopolitics of knowledge*, Durham 2018, 90–116; Achim Szepanski, *Capital and the World Market*, in: *Financial Capital in the 21st Century: A New Theory of Speculative Capital* (Marx, Engels, and Marxisms), Cham 2022, 269–312, https://doi.org/10.1007/978-3-030-93151-3_9; José Ricardo Villanueva Lira, *Marxism and the origins of international relations: a hidden history*, Cham 2022.

⁵⁸¹ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 338.

⁵⁸² Vgl. *Wacht auf Verdammte dieser Erde (Die Internationale)*.

⁵⁸³ Vgl. Frantz Fanon, *The wretched of the earth*, übers. v. Constance Farrington, New York 1963, 51. Darin außerdem die Kapitel „The Pitfalls of National Consciousness“ und „On National Culture“.

⁵⁸⁴ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 344.

⁵⁸⁵ Vgl. Jan C. Jansen / Jürgen Osterhammel, *Decolonization: a short history*, Princeton 2017.

staaten lässt kaum mehr eine Isolierung des ‚nationalen Selbstinteresses‘ gegenüber gemeinsamen Interessen zu. Ein Nationalstaat agiert zwar nach außen definitionsgemäß als staatliche Einheit mit einheitlichen Interessen, aber dabei das ‚Selbstinteresse‘ gegen ‚Fremdinteressen‘ anderer etablieren zu wollen, nährt allenfalls nationalistische Blasen. Wie die globalen Wirtschaftskrisen des 21. Jahrhunderts jeweils weltweite Auswirkungen auf den Alltag von Menschen hatten, so finden auch innenpolitische Entscheidungen heute oft genug globalen Widerhall. Solche Auswirkungen auf die Interessen anderer Akteure müssen mitgedacht und zur Sprache gebracht werden, um die eigenen Interessen wirkungsvoll und nachhaltig vertreten zu können.

Sowohl die von Jonas hervorgehobene ökologische Krise als auch die globale Ungerechtigkeit hinsichtlich materieller Möglichkeiten lassen sich nicht aus dem verengten Blick eines partikularen Selbstinteresses angehen. Viel wichtiger sind in dieser Hinsicht gemeinsame Interessen, die aus der Perspektive von Einzelnen – Individuum, Gemeinde oder Staat – gerade als ein Trachten nach utopischen Wunschträumen erscheinen müssen. Die Etablierung von Institutionen und Foren, in denen solche gemeinsamen Interessen ans Licht kommen und weiterentwickelt werden können, verspricht einen weit größeren Beitrag zur Lösung globaler Probleme zu leisten. Solche Gelegenheiten gemeinsamen Wirkens finden sich in verschiedenen Konstellationen: internationale Zusammenarbeit zwischen Institutionen und Staaten, kontinentale Interessenvertretungen und Staatenbünde, globale Einrichtungen und Organisationen,⁵⁸⁶ interregionale Partnerschaften zwischen Organisationen, Städten oder Regionen, persönliche Freundschaften, professionelle Kooperationen u.v.m. Während globale Probleme allenfalls durch solche Vernetzungen angegangen werden können, können Rückfälle in ‚nationale Selbstinteressen‘ die Probleme nur zu akuten Katastrophen zuspitzen. Dies wird deutlich, wenn man die objektiven Grenzen von Jonas' Empfehlung zu nationaler Selbstverantwortung anvisiert.

3.6.2.2 Objektive Möglichkeit des Urbildes

Jonas' „Urbild aller Verantwortung“⁵⁸⁷ stellt die Sorgebeziehung zwischen Eltern und Kind vor. Diese Sorgebeziehung ist laut Jonas strukturgleich mit derjenigen zwischen ‚Staatsmann‘ und Bevölkerung, und zuletzt auch mit derjenigen zwischen Menschheit und Natur.⁵⁸⁸ Von der individuellen Eltern-Kind-Beziehung über die staatliche Politiker-Bevölkerung-Beziehung bis zur globalen Menschheit-Natur-Beziehung steigt das jeweilige Machtpotential, aber der Modus des verant-

⁵⁸⁶Vgl. die aktuelle *Liste über- und zwischenstaatlicher Bündnisse*, in: Wikipedia (2022), https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Liste_%C3%BCber-_und_zwischenstaatlicher_B%C3%BCndnisse&oldid=222647095 (Stand: 02.09.2022).

⁵⁸⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252.

⁵⁸⁸Vgl. Kapitel 2.6.

wortlichen Handelns in diesen Beziehungen bleibt der gleiche. Indem das Machtsubjekt sich seiner Übermacht über das jeweilige Objekt und der darin fundierten Möglichkeit zur existentiellen Bedrohung dessen Lebens bewusst wird, kann das Subjekt seine Macht begrenzen und so verantwortlich handeln.

Die unmittelbare Evidenz der Verpflichtung, sich überhaupt verantwortlich zu halten, liegt aber inhaltlich in der Erfahrung der Eltern-Kind-Beziehung, in der das Verantwortungsgefühl aus natürlicher Notwendigkeit erwächst. Diese Evidenz ist im Urbild der Verantwortung vor Augen gestellt. Das Urbild fungiert damit zugleich als Norm, der entsprochen werden soll. Nur durch diese Normierung des Daseins auf elterliche Sorge hin wird die Entscheidung zwischen Verantwortung und Vernichtung, zwischen Gut und Böse zugänglich. Die Vorentscheidung, dass man auf die Möglichkeit der Verantwortung überhaupt eingehe, d.h. ein Kind zeuge, wird von der urbildlichen Norm geboten. Sofern verantwortliche Elternschaft das wesentliche Gut-Sein des Menschen ist, gebietet ihre urbildliche Vorstellung sie auch für Noch-nicht-Eltern.

Ausgehend von elterlicher Verantwortung erscheinen die staatsmännische und die Menschheitsverantwortung als stufenartige Erweiterungen. Der ‚Aufstieg‘ zur jeweils größeren Verantwortung wird mindestens erleichtert durch den Ausgang von der jeweils niedrigeren Stufe, wenn nicht gar erst ermöglicht. Zwar mag jemand staatsmännische Verantwortung übernehmen, ohne die elterliche zu kennen, aber als Verantwortung „des herausgehobenen Einzigen“⁵⁸⁹ ist dieser Umstand nicht unmittelbar zu verallgemeinern oder von jedem menschlichen Individuum zu erwarten. Der notwendige ethische Anspruch für jedes Individuum liegt vielmehr in der elterlichen Verantwortung.

Weder die elterliche Verantwortung im Handeln jedes einzelnen Menschen, noch die staatsmännische Verantwortung i.S. der „Politik im nationalen Selbstinteresse“⁵⁹⁰, sind aber mit den ökologischen Grenzen der terrestrischen Biosphäre kompatibel. Die vollendete Verwirklichung des elterlichen Urbilds der Verantwortung ist objektiv unmöglich, genauso wie die vollendete Verwirklichung nationalstaatlicher Selbstverantwortung.

3.6.2.2.1 Politik im ‚nationalen Selbstinteresse‘

Staatsmännische Verantwortung i.S. des nationalstaatlichen Selbstinteresses hat per Definition weder das Interesse der ganzen Menschheit, noch das der bedrohten Natur im Blick. Ihre Sorge gilt der je eigenen Sache und dem je eigenen Volk, sei dies ein demokratischer Einheitssouverän oder nur der Organismus des nationalen Wirtschaftslebens. Sowohl wirtschaftliche Interessen als auch politische Wünsche betreffen terrestrische Ressourcen und Handlungsräume, die endliche Güter sind.

⁵⁸⁹ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 192f.

⁵⁹⁰ Ebd., 344.

Als solche sind sie zwischen verschiedenen Nationalstaaten umstritten, und bezüglich ihrer Aneignung und Ermöglichung herrscht internationale Konkurrenz, bzw. ‚Wettbewerb‘. Diese Konkurrenzsituation äußert sich in Leistungs- und Innovationsdruck, um durch wirtschaftliche und technologische Mittel die betreffenden Güter vor den anderen aneignen zu können. Dass diese Güter endlich sind, ihre Erlangung oft ökologische Grenzen sprengt, und die genutzten Mittel selbst wieder andere Ressourcen benötigen, widerspricht solange nicht dem nationalen Selbstinteresse, wie sie nicht die akuten Interessen und Wünsche der Nation bedrohen. Nationale Interessen und Wünsche sind zunächst Ansprüche im Zusammenhang einer aktuellen Situation, und erst sekundär zwingende Notwendigkeiten der Interessenbegrenzung, die aus einer potentiell unendlichen Extrapolation in die Zukunft – oder alternativ in die Vergangenheit – abgeleitet werden.

In einer anderen Hinsicht sind solche Notwendigkeiten für das Verhalten von Nationalstaaten auch keine fundamental neue Herausforderung. Die Formulierung dieser zukunftsbezogenen Risiken und Zwänge mag eine neue Aufgabe sein, die ‚futurologische‘ Wissenschaftsakteure⁵⁹¹ wie Club of Rome, IPCC, entsprechende UNO-Einrichtungen u.a. erfordert. Aber die Reaktion auf diese ‚neuen‘ Herausforderungen könnte auch im Namen des nationalen Selbstinteresses wie bisher im Wettbewerb um Ressourcen und Räume erfolgen. Wenn Nahrungsmittel global knapp werden, dann gilt es die eigene Versorgung auf Kosten anderer Staaten und Akteure zu sichern. Wenn Rohstoffe zur Neige gehen, müssen die Reste gehortet oder neue Quellen erobert werden. Wenn die Energiegewinnung problematische Konsequenzen erzeugt, dann müssen diese effektiv auf andere abgelenkt werden. Und selbst wenn die Biosphäre insgesamt überhitzen würde, dann müssten eben klimatisch kühlere Gefilde erobert werden. Solange der von Jonas gefürchtete Totalkollaps ‚der Natur‘ bzw. der Biosphäre nicht eintritt, sind im Namen eines partikularen Selbstinteresses immer solche Reaktionen möglich und ‚klug‘, die gemäß eines sich verschärfenden Konkurrenzprinzips funktionieren. Jede dieser Reaktionen erfüllt das akute ‚nationale Selbstinteresse‘ und verschärft zugleich die Ursachen für die von Jonas beschriebenen Zukunftsgefahren, und damit die altbekannte Konkurrenz.⁵⁹²

Zwar bleibt es durchaus möglich, dass verschiedene Akteure sich auf gemeinsame Interessen wie den Schutz globaler Ökosysteme, des Weltklimas, der Artenvielfalt etc. verständigen, aber solche Verständigung geht auf Kosten ‚reinen‘ Selbstinteresses, keineswegs aus diesem hervor. Nirgends winkt eine rettende Menschheitsverantwortung, wenn man sich primär auf das nationale Selbstinteresse verlässt. Die einzige Möglichkeit scheint aus dieser Perspektive eine globale Einheitsregierung

⁵⁹¹Vgl. ebd., 64f.

⁵⁹²Vgl. auch Becks Erläuterungen zur „Politik der Unsichtbarkeit“ von ökologischen und anderen kosmopolitischen Risiken: Ulrich Beck, *Die Metamorphose der Welt*, übers. v. Frank Jakubzik, Berlin 2017, 132–137.

zu sein, der ein verantwortlicher ‚Staatsmann‘ der Menschheit vorstünde. Dies aber ist ein vermeintlich ‚frommer‘ Wunschtraum nach einer endlich zu verkörpernden Vernunftautorität, selbst eine ‚utopische‘ Zukunftsfantasie im von Jonas kritisierten Sinne.

3.6.2.2 Unverantwortliche Elternschaft

Ebenso wenig ist die im Urbild dargestellte Norm individueller Elternschaft angesichts der Bedrohung der globalen Biosphäre objektiv möglich. Stattdessen müsste eine universelle Befolgung dieser Norm gerade die Gefahr verschärfen, vor der sie als Paradigma der Verantwortung schützen soll. Als quantitatives Problem betrachtet ist die Bedrohung und Ausbeutung der Natur nicht einfach eine Tätigkeit von abstrakten Subjekten wie ‚dem Menschen‘ oder ‚der Technik‘. In diesen ist zwar der Modus bestimmt, wie die Einwirkung auf die Natur stattfindet. Aber das Ausmaß dieser Einwirkung hängt wesentlich von der Größe der Menschheit ab, um deren willen sie stattfindet, d.h. von der Zahl der menschlichen Bevölkerung auf dem Planeten Erde. Ausgebeutete Ressourcen und beanspruchte Lebensräume werden nicht einfach zwecklos angehäuft, sondern dienen der Befriedigung der Bedürfnisse und Interessen menschlicher Gesellschaften und Individuen – bezüglich des Maßes ihres Ressourcenverbrauchs schlicht Organismen. Das Problem, dass das globale Ausmaß dieser Bedürfnisse und Interessen natürliche und ökologische Grenzen überschreitet, wird nicht durch eine Norm gelöst, die mit der Zeugung von eigenem Nachwuchs auch die Vermehrung der Menschen und damit des Ausmaßes dieser Bedürfnisse und Interessen gebietet. Die schlichte Zahl der menschlichen Erdbevölkerung ist ein Maß der Überbeanspruchung der globalen Biosphäre. Statt Kinderzeugung müsste eine verantwortliche Norm eher Kinderlosigkeit gebieten, um den ökologischen Problemen zu begegnen.⁵⁹³

3.6.2.3 Gesellschaftliche Spannungen

Zuletzt müssen die von Jonas vorgeschlagenen normativen Vorbilder der Verantwortung auch gesellschaftliche Spannungen verstärken, die mit der Überbelastung natürlicher Ressourcen einhergehen. Eine Fokussierung auf den eigenen Nachwuchs kann allenfalls indirekt dazu führen, dass man auch gesellschaftliche Verantwortung übernimmt. Objektiv betrachtet ist auch verantwortliches Handeln eine Tätigkeit, die Zeit und Energie beansprucht, d.h. Arbeit. Diese kann von Individuen nur in beschränkten Maßen geleistet werden, und kommt zur notwendigen Erwerbsarbeit noch Sorge- und Erziehungsarbeit für den eigenen Nachwuchs hinzu, bleibt ein geringeres Potential für solche Tätigkeit, die primär gesellschaftliche Verantwortung erfüllt, z.B. zivilgesellschaftliches Engagement, gemeinnützige

⁵⁹³Vgl. United Nations, *World Population Prospects*; Ganivet, *Growth in human population and consumption both need to be addressed to reach an ecologically sustainable future*.

Tätigkeiten oder auch politisches Engagement. Damit geht sowohl das gesellschaftliche Bewusstsein für die ökologische Problematik, als auch für deren soziale Konsequenzen zurück. Menschen, die aufgrund mangelnder materieller Mittel sich den neuen Zwängen nicht anpassen können – die sich keine Absicherung gegen steigende Meeresspiegel und vermehrte Sturmschäden, keine Behandlung bei neuen oder vermehrten Krankheiten, keine legale Migration bei kriegerischen Konflikten leisten können –, sind existentiell als erste bedroht und damit an den Rand der Gesellschaft gedrängt. Der ‚gesellschaftliche Zusammenhalt‘, der ein Handeln im ‚nationalen Selbstinteresse‘ erst ermöglichen könnte, wird dadurch empfindlich angegriffen. Jonas' elterliches Urbild als Vorbild für Verantwortung im Zeichen der global-ökologischen Krise zu wählen, heißt gesellschaftliche Klassenunterschiede zu verstärken, und damit die ‚soziale Frage‘ durch Proletarisierung auch in den vermeintlich ‚pazifisierten‘ Industriestaaten⁵⁹⁴ wiederzubeleben.

Das gleiche gilt ungebrochen für den Konflikt auf internationaler Ebene, die Jonas selbst als das neue Feld des „Klassenkampf[es] als Kampf der Nationen“⁵⁹⁵ beschreibt. Dass internationale Politik im Namen eines ‚nationalen Selbstinteresses‘ die global-ökologische Krise nicht abwenden kann, sondern nur verschärfen, wurde oben dargestellt. Zugleich führt die damit einhergehende Verschärfung internationaler Konkurrenz dazu, dass immer mehr Konflikte entstehen, bei denen diejenigen Staaten und Akteure ‚gewinnen‘, die ihr Interesse mit ökonomischer und militärischer Macht durchsetzen können, statt ‚nur‘ über sie zu verhandeln. Je mehr Ressourcen, Räume und anderes materielles Kapital sich ein Akteur sichern kann, umso besser kann er seine Interessen in zukünftigen Konflikten durchsetzen, indem er das zuvor gewonnene Kapital einsetzt. Auf internationaler Ebene herrscht kein ‚Fair Play‘, sondern die ökonomisch und militärisch stärkeren Parteien setzen sich zumeist dann gewaltsam durch, wenn ihnen der Anschein regelgerechter Kooperation nicht als der vorteilhaftere erscheint. Dauerhafte Verlierer bleiben ärmere Staaten und – in Jonas' Diktion – „ganze verarmte Völker“⁵⁹⁶, die nicht über Mittel oder mächtige Verbündete verfügen, um Ihre Interessen durchzusetzen.

Zumeist sind dies postkoloniale Staaten, die bei ihrer formalen Unabhängigkeit von den ehemaligen Kolonialmächten kaum mit ‚Aussteuer‘ oder anderem Kapital in die Selbstbestimmung entlassen, sondern oft blutig bekriegt, oder bestenfalls durch ökonomische und zwischenstaatliche Verträge in neuen, neo-kolonialen Abhängigkeiten gebunden wurden. Dass die Menschen in diesen Staaten, die täglich ihre Unterlegenheit und Machtlosigkeit auf internationaler Ebene zu sehen, hören und lesen bekommen, sich kaum durch schmal bemessene und interessegeleitete ‚Entwicklungshilfen‘ in ihren Ansprüchen auf ein würdiges Leben befrieden lassen

⁵⁹⁴Vgl. Abschnitt 3.6.1.1. Die problematische Verschränkung von Klassenunterschieden und globalen Risiken benennt Beck im Begriff der „Risikoklasse“: Beck, *Die Metamorphose der Welt*, 107–128.

⁵⁹⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 342.

⁵⁹⁶Ebd., 339.

wollen, müsste halbwegs wachen Beobachter*innen klar sein. Jede Verschlechterung ihrer Situation und ihres Ansehens durch verschärfte internationale Konkurrenz muss ihren gerechten Zorn auf eine seit Generationen verfestigte Benachteiligung nähren.

Die revolutionäre Gewalt, die Fanon für die *Verdammten dieser Erde* als primären Weg der Emanzipation beschreibt, hat sich seither allenfalls partikular durchgesetzt, wie auch umfassende Entschädigungen, Entschuldigungen und Vergebungen allenfalls vereinzelt geleistet wurden.⁵⁹⁷ Wo weiter der Frust über das durchsetzungsfähigere ‚nationale Selbstinteresse‘ globaler Großmächte genährt wird, ist zwar nicht deren Bestehen gefährdet, wohl aber wird potenter Dünger für Revolten, lokale Konflikte und terroristische Akteure ausgebracht. Die von Jonas gefürchtete Weltrevolution ist dabei vorerst kaum zu erwarten, aber eine ‚Einigung‘ der globalen Menschheit wird damit – opferreich und gewaltvoll – verhindert, bis die global-ökologische Krise sich zur Katastrophe zuspitzt. Und selbst wenn die letztere abgewendet werden könnte, bleibt bei der Mehrheit der Menschheit das unauslöschliche Bedürfnis, generationenübergreifende Benachteiligung, Kolonialisierung, Versklavung und Missachtung irgendwann zurückzuzahlen. Eine friedliche Lösung der global-ökologischen Krise ist mit Jonas’ Vorbild verantwortlichen nationalen Selbstinteresses objektiv unmöglich.

3.6.2.3 Subjektive Wünschbarkeit des Urbildes

Wenn – wie oben gezeigt wurde – die umfassende Verwirklichung eines verantwortlichen Ethos nach Jonas’ elterlichem Urbild der Verantwortung und dem zugeordneten Vorbild souveräner Staatsmänner schon objektiv unmöglich erscheint, wozu soll man sich noch mit der Frage nach der Wünschbarkeit solcher Verantwortung beschäftigen? Reicht es nicht, den hoffnungslos ‚utopischen‘ Charakter solcher Verantwortung zu zeigen?

Für eine politische Debatte, wie Jonas sie in seiner Utopiekritik entzündet, mag ein solche objektive Analyse vorerst ausreichen. Ihr lassen sich weitere Untersuchungen anschließen, die die angeführten objekt-bezogenen Argumente unterstützen oder auch untergraben mögen. Für eine moralphilosophische Analyse ist aber gerade diese Ebene vergleichsweise ‚nebensächlich‘, da die Hauptsache der Unter-

⁵⁹⁷Vgl. folgende Beispiele: zur Restitution afrikanischer Kunst: Felwine Sarr / Bénédicte Savoy, *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle*, Paris 2018; Bénédicte Savoy, *Afrikas Kampf um seine Kunst: Geschichte einer postkolonialen Niederlage*, München 2021; zur Debatte über Entschädigungen für den deutschen Völkermord an den Herero und Nama: Matthias Goldmann, „*Ich bin Ihr Freund und Kapitän*“. *Die deutsch-namibische Entschädigungsfrage im Spiegel intertemporaler und interkultureller Völkerrechtskonzepte* („*I am Your Friend and Captain*“. *German-Namibian Reparation Claims and the Intertemporal and Intercultural Dimensions of International Law*), in: MPIL Res. Pap. Ser. (2020), <https://doi.org/10.2139/ssrn.3672406>; Daniela Vates, *Einigung mit Namibia – echte Entschädigung hätte teuer werden können*, in: Redaktionsnetzwerk Deutschland, 28.05.2021.

suchung dabei in der normativen Angemessenheit für das menschliche Selbst- und Subjektsein liegt, statt in ‚äußerlichen‘ Problemen und Konsequenzen. Wir fragen also weiter – ganz nach dem Vorbild von Jonas – nach der subjektiven Wünschbarkeit der urbildlich vorgestellten Verantwortung.

Zu großen Teilen wurde diese Frage bereits in den vorangegangenen kritischen Kapiteln mitbehandelt, im Kapitel 3.2 bezogen auf politische Verantwortung, und im Kapitel 3.3 die individuelle Verantwortlichkeit betreffend. Die dortige Kritik wird nachfolgend zusammengefasst und auf die Frage der Wünschbarkeit fokussiert.

3.6.2.3.1 Politische Vorsicht

Das Kapitel 3.2 beschäftigte sich mit dem Umschlag von Macht in Ohnmacht unter Jonas' Prämissen von politischer Verantwortung. Wenn mit Jonas politische Macht vornehmlich als Verfügungsgewalt eines souveränen Machtsubjekts – als totale „Sorge des wahren Staatsmanns“⁵⁹⁸ – über ein Staatsvolk als Verantwortungsobjekt gefasst wird, dann schlägt diese Macht in Ohnmacht um, wenn sie der technokratischen Herrschaft zugunsten einer verantwortlichen Vorsicht um der Bewahrung willen entsagen soll. Selbst zugunsten dieser Bewahrung kann sie nicht wirken, wenn sie zu diesem Zweck nicht ihre technischen Mittel bemühen darf, die immer ein unkalkulierbares Risiko bergen. Mit der Macht, die laut Jonas die „Wurzel des Soll der Verantwortung“⁵⁹⁹ sei, schrumpelt auch die politische Verantwortung zu dem bloß reaktiven Zwang, keine gefährliche Veränderung zu riskieren. Statt Verantwortung in selbstbeschränkter Macht bleibt nur die Angst, das Bestehende zu verlieren.

Eine solche Ohnmacht kann für keinen ‚Staatsmann‘ wünschenswert sein, wenn es ihm wirklich um die Staatssache geht, um deren willen er geeignete Mittel und Programme ergreift. Statt der Aussicht auf ruhmreiche Leistungen, die im Namen des Staatswohls vollbracht worden sein werden, bleibt ihm nur die Befürchtung, die Erhaltungsbedingungen des *status quo* nicht bewahren zu können. Sein Handlungsspielraum schrumpft zur bloßen Möglichkeit ausreichend auf bedrohliche Anforderungen zu reagieren, oder eben nicht. Seine Rolle gleicht dem zentralen Rädchen im Betrieb des Staatsapparats, er wird zum letzten eingebundenen Entscheider seiner Betriebsrichtung. Aber der Betrieb kann nicht durch zuverlässig-bürokratischen ‚Dienst nach Vorschrift‘ aufrechterhalten werden, sondern muss immer flexibel an den jeweiligen Bedrohungen ausgerichtet und so das ganze Räderwerk flexibel angepasst werden. Und die Entscheidungen sind nicht souveräne Hoheitsakte mit ruhmreichem Potential, sondern notwendige Bestätigungen herangetragener Zwänge, die allenfalls mit ihrem Scheitern schmachvoll bemerkt werden. Die ‚Berufung‘ des ‚Staatsmanns‘ wird im Vorbild der Verantwortung zu einem wahrlich ‚undankbaren Job‘.

⁵⁹⁸ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 202.

⁵⁹⁹ Ebd., 251.

Auch auf der Seite des Verantwortungsobjekts sind die Aussichten kaum freudiger. Die Beschreibung der Staatsbevölkerung als bloßes Objekt von Verantwortung, das zudem schlicht als Einheit gegenüber der Selbstheit des Verantwortungssubjekts skizziert ist, lässt kaum Raum für individuelle Bedürfnisse und Wünsche. Jonas spricht das Verhältnis zwischen ‚Staatsmann‘ und Bevölkerung zwar im Ausgang von einem republikanischen Staatsverständnis an, aber auch für beliebige andere Staatsformen bliebe dieses Verhältnis laut Jonas bestehen. Jonas' Vorbild des politischen Verantwortungsverhältnisses zielt auf kein demokratisches oder irgendwie anders bestimmtes Staatsverständnis, sondern scheint vielmehr mit jedem möglichen Herrschaftsverhältnis vereinbar. Voraussetzung hierfür scheint nur, dass herrschende Machthaber sich um des Lebens ihres Staatsvolkes willen selbstverantwortlich beschränken, und dass andererseits dieses Staatsvolk sich so regieren lässt, d.h. das Staatsleben aufrechterhält.

Ist aber das persönliche Leben im Rahmen eines solchen zentral und verantwortlich gesteuerten Staatslebens wünschenswert? Im Einzelnen erscheint diese Frage unmöglich zu beantworten. Welches Privatleben Einzelne in einem solchen Staat führen, scheint unter staatsmännischer Herrschaft nicht vorherbestimmt werden zu müssen, solange es nicht das Staatsleben als solches bedroht. Eine unzählbare Vielfalt persönlicher Lebensentwürfe scheint denkbar – ‚spießbürgerliche‘ Vorgartenpflege oder/und ausgelassene Feierorgien, Kleinfamilie oder Kommune, Eigenheim oder ‚nomadisches‘ Dasein etc. –, solange man ein als ausreichend angesehenes Maß an Arbeit und Mitwirkung am kollektiven Staatsleben aufbringt. Nur eine eher abstrakte Eigenschaft wird gefordert, die den Rahmen für diese individuellen Freiheiten bietet: Konformität als Staatsmitglied. Die nötige Mitwirkung am Staatsleben bedeutet subjektiv eine Konformität mit diesem Leben. Die rahmende Form, die den Staat erhält, muss gewahrt werden, um den Bestand des Staates nicht zu gefährden.

Solche Konformität wiederum muss von den Einzelnen nicht explizit affirmiert werden, sie müssen den herrschenden Verhältnissen nicht ausdrücklich zustimmen. Sie müssen nur faktisch an ihrer Erhaltung mitwirken und können diese gefahrlos als falsch verurteilen, solange dies das Staatsleben faktisch nicht stört. Eine solche Spaltung zwischen kritischem Bewusstsein und konformer Tätigkeit kann kaum als wünschenswert betrachtet werden. Sozialpsychologisch kann sie als kognitive Dissonanz beschrieben werden, die eine unangenehme und veränderungsinduzierende Wirkung auf das Individuum hat. Was aber lässt sich verändern, um die dissonante Spaltung aufzulösen? Zunächst könnte das konforme Verhalten geändert werden. Dies müsste aber aus Perspektive der verantwortlichen Machthaber als Bedrohung des Staatslebens betrachtet werden und Machtausübung gegen das nicht-konforme Individuum nach sich ziehen. Aus der Perspektive des betroffenen Individuums dürfte diese Konsequenz kaum wünschenswerter erscheinen, als die ursprüngliche Spannung zwischen Bewusstsein und Tätigkeit. Auch die Rebellion

gegen solche strafende Machtausübung kann subjektiv weder als an sich wünschenswert bezeichnet werden, noch wäre sie verantwortungsethisch zulässig, wo die betreffende Machtausübung ja gerade ‚staatsmännischer‘ Verantwortung entspricht. Angemessener und v.a. ‚klüger‘, d.h. dem je eigenen Wohlbefinden zuträglicher muss es erscheinen, den anderen dissonanten Faktor zu verändern: das eigene kritische Bewusstsein.

Wie aber muss dieses Bewusstsein grundsätzlich beschaffen sein, um solche konforme Mitwirkung am Staatsleben für gut zu befinden? Auf dieser grundsätzlichen Ebene kann es nicht um spezifische Zustimmung zu einzelnen Aspekten dieses Staatslebens gehen, die beliebige andere überwiegen möchten. Auch von einzelnen Entscheidungen der Staatsführung muss abstrahiert werden. Es geht stattdessen grundsätzlich darum, die je eigene Rolle als Mit-Arbeitende*r innerhalb des zentral gestalteten Staatslebens zu affirmieren. Hierfür scheint zunächst eine grundlegende Identifikation mit diesem Staatsleben nötig, und insofern auch mit dem Kollektiv, das dieses Leben führt, d.h. dem Staatsvolk. Und weiter ist eine Bejahung der Führung und Gestaltung des Staatslebens durch ein Machtsubjekt nötig, das funktional vom Staatsvolk getrennt bleibt. Man muss sich also als Glied dieses Staatsvolkes bejahen und darin zugleich die eigene Abwesenheit in der Sphäre politischer Macht bestätigen, die nur von „herausgehobenen Einzigen“⁶⁰⁰ besetzt wird. Nur so lässt sich die von Jonas als politisch verantwortliche Beziehung zwischen ‚Staatsmann‘ und Staatsvolk auch aus der Perspektive eines einzelnen Bevölkerungsmitglieds als gut und wünschenswert betrachten.

Eine Affirmation gesellschaftlicher Machtverhältnisse, die eine solche Spaltung zwischen gruppenbezogener Selbstidentifikation und der Affirmation politischer Autorität beinhaltet, befindet sich gefährlich nahe an dem Charaktertypus, der in anderen Zusammenhängen als „autoritäre Persönlichkeit“⁶⁰¹ beschrieben wurde. Ob eine Entwicklung in diese Richtung aus individueller Perspektive wünschenswert ist, darf bezweifelt werden. Dass die implizite ethische Adellung eines solchen Charaktertypus aus moralphilosophischer Sicht kaum zu einem guten Leben in menschlicher Gesellschaft beitragen kann, sondern vielmehr faschistoide Potenziale zu eröffnen droht, muss hier festgehalten werden.

Keinesfalls kann es in Jonas' Absicht gelegen haben, solche Potenziale irgendwie zu fördern. Die ethnozentrische Grundeinstellung der autoritären Persönlichkeit, die Adorno primär auf antisemitische Haltungen bezieht, muss gerade dem jüdischen Religionsphilosophen und Denker Jonas zutiefst fremd und verabscheuungswürdig sein. Aber dennoch enthüllt die Konfrontation von Jonas' Vorbild politischer Verantwortung mit seinem eigenen Modus der Kritik die geradezu groteske Konsequenzen, dass sein Vorbild politischer Verantwortung ein ähnliches Autoritäts-

⁶⁰⁰Ebd., 192f.

⁶⁰¹Theodor W. Adorno u.a., *The Authoritarian Personality* (Studies in Prejudice), New York 1969, v.a. 756-762.

verhältnis impliziert. Bevor die Spannung aufgelöst werden kann, die in dieser unannehmbaren Absurdität liegt, muss aber die Kritik noch mit dem Bezug auf das individuelle Urbild der Verantwortung abgeschlossen werden.

3.6.2.3.2 Individuelle Nachwuchssorge

Im Kapitel 3.3 wurde dargestellt, inwiefern die menschliche Individualität in Jonas' Urbild elterlicher Verantwortung verloren zu gehen droht. Zunächst betrifft dies die Individualität des elterlichen Verantwortungssubjekts. Das schematische Urbild reduziert dessen Rolle auf ein weitgehend inhaltsleeres Stereotyp elterlicher Sorge, dessen evidenten Gut-Sein eine selbstkritische und fragende Herangehensweise an diese Rolle überflüssig zu machen scheint. Die vermeintliche Selbstverständlichkeit verdeckt die individuellen Probleme und Sorgen, die diese Rolle mit sich bringt. Von diesen bleiben primär die notwendigen Konturen der biologischen „Fortpflanzungsordnung“⁶⁰², die nur durch einige skizzenhafte wie problematische Aspekte der ‚alteuropäischen‘ Tradition ergänzt werden.⁶⁰³ Individuelle Entfaltung ist kein solcher Aspekt, vielmehr steht das Primat des Urbildes solcher Entfaltung grundsätzlich entgegen.

Die vollendete Form von Jonas' Eltern-Verantwortung muss mit dieser Reduktion auf das vermeintlich ‚Wesentliche‘ – die biologischen Lebensnotwendigkeiten zusammen mit einigen Aspekten der Tradition – in einer gesichtslosen Nachwuchssorge münden, die den kindlichen Organismus versorgt, ohne dessen Antlitz überhaupt anerkennen zu müssen. Die individuelle Gestaltung dieser Rolle wird erschöpft in der Auswahl mehr oder weniger geeigneter Mittel zum Zweck dieser Grundversorgung. Wo sich ‚fehlgeleiteter‘ Widerwille gegen nötig befundene Maßnahmen der Aufzucht regt, gilt es diesen um der Zukunft des Nachwuchses willen selbst abzuwiegen und die aufkeimende Aufmerksamkeit zurück in gerade Bahnen zu lenken. Diese elterliche Aufgabe lässt wenig Raum für die Erfüllung des je eigenen Traums vom selbstverantwortlichen Leben. Sie gleicht mehr einem belastenden Auftrag, für dessen Erfüllung nur der unsichere Lohn zukünftiger Dankbarkeit des Nachwuchses winkt. Im eigentlichen Sinne wünschenswert kann dieses Dasein kaum genannt werden. Selbst wo die Investition geduldiger Erziehungsarbeit sich im Nachhinein durch Aufrichtigkeit und Wertschätzung des Nachwuchses bezahlt macht, da bleibt diese nachträgliche Auszahlung nur eine nachträgliche Entschädigung für die erlittenen Entbehrungen, und insofern nur ein mageres Surrogat eines erfüllten Lebens.

Die Perspektive des Kindes muss zwingendermaßen hypothetisch bleiben, da sie sich als erwachsener Mensch allenfalls ausschnitthaft erinnern, aber nicht wirklich wieder einnehmen lässt. Dennoch können die Rahmenbedingungen reflektiert werden, die entweder ein beglückendes oder aber ein bedrückendes Aufwachsen

⁶⁰² Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 260.

⁶⁰³ Vgl. Kapitel 3.3.1.

erwarten lassen. Ausgehend von diesen kann auch das Hineinwachsen in die totale Sorgebeziehung des Urbildes der Verantwortung aus der Perspektive des Kindes nicht wirklich ‚wünschenswert‘ genannt werden, wo dessen Individualität derart in den Hintergrund gedrängt wird.⁶⁰⁴ In Jonas' Urbild verantwortlicher Sorge ist zwar enthalten, dass die existentiellen Nöte des Kindes umfassend gelindert und versorgt werden. Aber individuelle Bedürfnisse, die über die objektiven Notwendigkeiten von Ernährung und Erziehung hinausgehen, finden keine Beachtung. Sie mögen zwar von einzelnen Eltern umfassender berücksichtigt werden, aber dies wäre in Bezug auf das ethische Urbild belanglos, im Zweifel sogar hinderlich für die Versorgung der objektiven Nöte. Das Kind wird in Jonas' Urbild nicht als heranwachsende Persönlichkeit, sondern hauptsächlich als biologischer Nachwuchs und Fortpflanzung der Selbstsorge des Elternsubjekts vorgestellt.

Der sorgende Blick, der das Kind treffen soll, gilt nicht der Erfüllung von dessen Wünschen oder der Bereicherung von dessen individuellem Erleben. Die vermeintliche Offenheit, die das zukünftige Leben des Kindes gewährleisten soll, ist keine Offenheit für dessen freie Entfaltung. Vielmehr erscheint sie in Jonas' Urbild als ein abgesicherter Raum, als scharf begrenzter Handlungsspielraum, der das Überleben des Kindes gewährleisten soll. Es ist eine Offenheit, die sich nur gegen den aus der Sicht des Versorgungssubjekts vorzeitigen Abschluss des jungen Lebens erschließt, ohne aber dessen selbständiges Verhältnis zu dieser Bedrohung zu beachten. Eine solche einseitige Offenheit, die nur der Vorstellung des Versorgungssubjekts genügt, und das Kind nur als Versorgungsobjekt begreift, statt seine eigenständige Perspektive zu erbitten, wandelt sich für das Kind zu einer beklemmenden Beschränkung gegen eine Unendlichkeit verhinderter – weil gefährlicher – Möglichkeiten. Was dem Elternsubjekt als Eröffnung des Lebensvermögens erscheint, ist für das Kind die kompromisslose Beschränkung der eigenen Vorstellungen und Möglichkeiten des guten Lebens. Wo vermeintliche Nöte alles Handeln regieren, bleibt kein Raum für individuelles, zumal unerfahrenes Wünschen.

3.6.2.3 Verlust von Spontaneität, Freiheit und individueller Würde

In allen oben dargestellten Perspektiven, die in Jonas' Urbilder der Verantwortung enthalten sind, ergeben sich bei einer vollendeten Verwirklichung dieser Verantwortungsbeziehungen wenig wünschenswerte Umstände. Diese lassen sich nach dem Vorbild von Jonas' Kritik auch auf das Kriterium der menschlichen Freiheit beziehen.

Zunächst verlieren alle vier Perspektiven den beglückenden Charakter der Spontaneität, der wohl ihren einfachsten Quell selbstmächtiger Freude ausmacht. Der ‚Staatsmann‘ kann im Begriff voller Verantwortung nicht aus spontanem Entschluss einer weitsichtigen Eingebung folgen, sondern muss primär auf die Zwänge

⁶⁰⁴Vgl. Kapitel 3.3.2.

und Bedrohungen des Tagesgeschäfts reagieren. Staatsbürger*innen – oder Untertan*innen – mögen sich zwar spontaner Zerstreuung hingeben, aber auch ihnen wird die Möglichkeit spontaner Einwirkung auf die öffentliche Sache entzogen. Am umfassendsten bleibt vielleicht eine gewisse Spontaneität als verantwortlicher Elternteil erhalten, insofern Jonas anzunehmen scheint, dass die Zeugung von Nachwuchs zwar generisch sei, die individuelle „Seinsverursachung“⁶⁰⁵ aber dennoch frei gewählt werden könne. Folglich liegt es in der Entscheidungsmacht dieses frei wählenden Elternteils, die individuelle Verantwortung mit Leben füllen sollen. Aber auch hier muss sich in Jonas' Bild die individuelle Spontaneität den Nöten des Überlebens unterordnen, die die Pflichten der Verantwortung wesentlich bestimmen. Und auch für das kindliche Verantwortungsobjekt bleibt in totaler Versorgung keine individuelle Spontaneität, sondern allenfalls die Freiheit spontaner Leidensäußerung, der sogleich begegnet werden wird.

Wie der Verlust der Spontaneität auf der Ebene subjektiver Empfindung eine zunehmende Beschränkung des Lebens im Urbild der Verantwortung ausdrückt, so führt es auch in einen objektiv-strukturellen Verlust von Freiheit. Das hilflose Kind wird als passives Verantwortungsobjekt und damit als gänzlich abhängig von der Verfügung des elterlichen Verantwortungsobjekts vorgestellt. Bevor es sich nicht aus der urbildlichen Verantwortungsbeziehung emanzipiert, zeigt sich bei ihm keine eigene Freiheit zur Gestaltung seines Lebens. Aber auch als elterliches Verantwortungsobjekt ist die eigene Freiheit radikal beschränkt. Einerseits bestimmen nämlich die existentiellen Bedürfnisse des Kindes, was Eltern in ihrer Versorgerrolle zu leisten haben. In der verbleibenden Zeit ihres Daseins sind sie zwar frei, ihr Leben nach eigenen Vorstellungen zu gestalten, aber dies wiederum nur unter den Rahmenbedingungen des Staatslebens. Und diese Rahmenbedingungen beanspruchen andererseits einen wesentlichen Teil der Lebenszeit der Einzelnen zur arbeitenden und konsumierenden Selbsterhaltung der staatlichen Volkswirtschaft. Das Staatsleben erhält sich im Haushalten der Individuen, es ist bezogen auf seine materiellen Nöte wesentlich ein Wirtschaftsleben. Wie man diesen wirtschaftenden Arbeits- und Konsumdienst genau leistet, mit dem die Einzelnen ihre eigenen Lebensmittel und zugleich die des Staates verarbeiten, mag den Einzelnen und ihrer angestrebten Berufswahl freigestellt sein. Sicher ist aber, dass kein beliebiges ‚Steckenpferd‘ oder eine individuelle Liebhaberei hierfür qualifiziert, solange die Einzelnen nicht anders erlangtes Kapital in das Staatsleben einspeisen können. Den Unvermögenden bleibt nur Arbeitsdienst um der Bedürfnisse des Staatslebens willen, und selbst wer sich von diesem Dienst freikaufen kann, muss das Staatsleben durch den eigenen Konsum mitspeisen.⁶⁰⁶

⁶⁰⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 261, vgl. 90.

⁶⁰⁶Freilich ermöglicht ein ausreichendes Kapital unter kapitalistischen Wirtschaftsbedingungen auch ohne große Anstrengung mehr Kapital zu ‚erwirtschaften‘ oder wahlweise zu ergaunern. Aber dieser Umstand lässt sich nicht aus Jonas' Verantwortungsbildern ablesen.

Welches aber die akuten Bedürfnisse des Staatslebens sind, nach denen sich Arbeit und Konsum der Bevölkerung zu richten haben, das erkennt und formuliert gemäß Jonas' Vorbild politischer Verantwortung zuletzt nicht das Staatsvolk, sondern der ‚Staatsmann‘, der die machtvolle Verantwortung für dieses Leben trägt. Ein großer Teil der Freiheit individueller Lebensgestaltung – bei Erwerbstätigen in der EU 2018 durchschnittlich 37 Arbeitsstunden pro Woche,⁶⁰⁷ exklusiv vieler Stunden volkswirtschaftlich produktiven Konsumierens – unterliegt in Jonas' Verantwortungsvorbild den Entscheidungen politischer Machtträger. Diese wiederum sind in ihren Entscheidungen als ‚Staatsmänner‘ nicht eigentlich frei, sondern müssen selbst auf objektive Notwendigkeiten des Staatslebens und der Volkswirtschaft reagieren. Zuletzt ist auch dieser Raum möglicher Reaktionen fundamental begrenzt, sofern er nur innerhalb der begrenzten und fortschreitend sich verengenden Biosphäre des Planeten Erde seinen Platz findet. Je weiter die Bedrohung des Lebens auf der Erde wächst, umso mehr sind die von Jonas imaginierten ‚Staatsmänner‘ in ihrer Gestaltungsfreiheit beschränkt, und umso akuter werden die Nöte des jeweiligen Staatslebens, die wiederum die Freiheit menschlicher Individuen einschränken, bis zuletzt nur die prekäre Freiheit vom Tod übrigbleibt, mit der wir als hilflose Säuglinge geboren wurden, und die wir mit allen Lebewesen teilen.⁶⁰⁸

Ob wir diese Schrumpfform der Freiheit, die sich in der prekären Selbstbehauptung gegenüber tödlichsten Umständen eröffnet, als würdevoll bezeichnen sollten, darf bezweifelt werden. Jonas hebt gerade eine solche „Würde der Wirklichkeit“⁶⁰⁹ hervor, die in den „Unstimmigkeiten“ des Daseinskampfes mit der Natur und des Arbeitszwanges um des Lebens willen⁶¹⁰ wurzelt. Diese Überlebens-‚Würde‘ bleibt in Jonas' Vorstellung der Verantwortung freilich reichlich zur Verfügung; je verantwortlicher es zugeht, umso ‚würdevoller‘ fügen sich die Menschen denjenigen Zwängen, die ihr kollektives Überleben bestimmen. Für die Wahrnehmung einer individuellen Würde, die das selbstzweckhafte Dasein der Menschheit in einem jeden Anderen bezeichnet,⁶¹¹ bleibt dann aber nur wenig Vermögen und Zeit, geschweige denn Bedarf. Diese äußerlich zwecklose – weil selbstzweckhafte – und preislose – weil nicht austauschbare – Auszeichnung der Würde, die sich Menschen gegenseitig zusprechen, ist zwar nur auf Grundlage des Lebens möglich, aber sie erfüllt sich nicht in dessen Selbstbehauptung, ob diese ‚heroisch‘ und ‚kühn‘ erscheinen mag oder nicht.

⁶⁰⁷Vgl. Statistisches Bundesamt, *Wöchentliche Arbeitszeit*, in: 2020, <https://www.destatis.de/DE/Themen/Arbeit/Arbeitsmarkt/Qualitaet-Arbeit/Dimension-3/woechentliche-arbeitszeit.html> (Stand: 28.07.2020).

⁶⁰⁸Vgl. Kapitel 2.5.

⁶⁰⁹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 392.

⁶¹⁰Ebd., 391.

⁶¹¹Vgl. zum Verhältnis von Jonas' Verantwortung und Kants' Würdebegriff auch Kapitel 3.4.

Wäre solche Selbstbehauptung des Überlebens schon der unmittelbare Sinn der Menschenwürde, dann wäre diese vielmehr eine Lebenswürde, die sich gleichermaßen alle Lebewesen teilen, von Einzellern über Affen bis zu vegetativen Riesenorganismen.⁶¹² Freilich kann man auch von einer solchen Lebenswürde sprechen, die den Umstand adelt, dass jedes Lebewesen sich in seinem Dasein um sein eigenes Sein sorgt, sich als selbstzweckhafter Organismus zeigt, dessen Verhalten auf das je eigene Überleben abzielt. Aber den biologischen Überlebensinstinkt so als eine wertvolle Auszeichnung hervorzuheben, das tun wir als Menschen, die sich Fragen nach Sinn und Zweck des Lebens stellen, welches wir mit allen Lebewesen teilen. Die Frage nach dem spezifischen Sinn des menschlichen Lebens ist eine andere, und nur sie impliziert eine menschliche Würde, die sich von der umfassenderen Würde des Lebens unterscheiden ließe. Und nur unter Annahme einer solchen spezifisch menschlichen Würde, die an sich bewahrenswert wäre, könnte man verständlich machen, warum „die Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“⁶¹³ eher geboten sei, als die raubbauende Menschheit zugunsten der weitaus zahlreicheren und insofern größeren Würde des anderen, vom Menschen bedrohten Lebens, sicherheitshalber doch auszurotten. ‚Save the planet, kill yourself‘, müsste der ökologische Imperativ eigentlich lauten, wenn es um die Bewahrung maximaler Überlebenswürde gehen sollte.⁶¹⁴

Die von Jonas in seiner Utopiekritik ausschließlich proklamierte ‚Würde‘, die sich immer nur im Angesicht existentieller Lebensbedrohung zeigt, kann für uns Menschen allein nicht nachhaltig wünschenswert sein. Auf ihrer Grundlage könnte sich zwar eine zusätzliche Form der individuellen Würde des Menschen behaupten, aber beide sind nicht identisch. Die menschliche Würde hat zwar ein materiell-organisches Fundament, ohne das weder sie noch ihre potentiellen Träger nachhaltig bestehen könnten. Aber ist dieses Fundament allgemein gegeben, so übersteigt die zwischenmenschliche Würde die bloße Anerkennung organischer Selbstbehauptung und überdauert das Leben des Individuums. Jonas selbst weist darauf hin, wenn er die menschliche Praxis des Begräbnisses von Verstorbenen als Besonderheit hervorhebt.⁶¹⁵ In ihr wird eine Würde noch des Verstorbenen behauptet und handelnd verwirklicht, die explizit dessen Überleben übersteigt. In seinen bioethischen Aufsätzen wiederum betont Jonas, dass auch ein empfindungsloser, ‚hirtotter‘ Mensch nicht ungefragt als Objekt transplantationstechnischer Verwertung behandelt werden darf, und dass auch dieser gewisse Rechte und insofern eine unbedingte Würde genießen soll. Nur im Urbild der Verantwortung, das die wesentlichen Momente des Menschenbildes in den Überlebenszwecken der Genera-

⁶¹²Vgl. etwa Georg Schön / Armin Kyrieleis, *Hallimasch*, in: Lex. Biol. (1999), <https://www.spektrum.de/lexikon/biologie/hallimasch/30348> (Stand: 29.07.2020).

⁶¹³Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 40.

⁶¹⁴Vgl. *Church of Euthanasia*, in: Wikipedia (2025), https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Church_of_Euthanasia&oldid=1275974760 (Stand: 26.02.2025).

⁶¹⁵Vgl. Jonas, *Werkzeug, Bild und Grab*, 235–237.

tionensfolge und des Staatsvolks zu verankern scheint, zeigt sich solche Menschenwürde nicht.

Mit der totalisierten Verwirklichung verantwortlicher Macht entlang der objektiven Grenzen des Überlebens wird die Möglichkeit individueller Freiheit und Verwirklichung des je eigenen Lebens zugeschüttet. Damit geht ein Verlust politisch-zwischenmenschlicher Wirklichkeit einher, in welcher sich Menschen über ihr gemeinsames Handeln verständigen, und aus der heraus sie ihre gemeinsame Welt entwerfen.⁶¹⁶ Die individuelle Freiheit und die zwischenmenschliche Wirklichkeit bedingen sich gegenseitig, und beide finden in Jonas' Verantwortungsschemata keinen Freiraum. Nur in ihrem Wechselspiel aber verwirklicht sich der Anspruch menschlicher Würde. Nur im Austausch zwischen den individuellen Wünschen über das Überleben hinaus und den gemeinschaftlichen Ansprüchen über den Einzelwunsch hinaus kann sich eine menschliche Würde verwirklichen, die eine wechselseitige Achtung ermöglicht. Wie idealerweise die Regeln der Gemeinschaft die Wünsche des Einzelnen als Inhalte seiner Würde achten, so beachtet das Individuum die gemeinsamen Regeln als Verwirklichung der Würde aller. Freilich herrscht nirgends eine solche Vollkommenheit im Verhältnis vom menschlichen Einzelnen zum Allgemeinen, in dem die Menschenwürde faktisch ‚unantastbar‘, d.h. durch Gewalt und Verrat nicht zu beschädigen wäre. Aber doch zeigt sich ein Anschein solcher utopischen Gerechtigkeit schon immer da, wo offenkundige Verletzung dieser Würde überwunden, und die Wunde vom akuten Leid erlöst werden kann. Und der entblößte Anspruch auf eine solche Gerechtigkeit und die Achtung der eigenen Würde braucht gar keine solche Lösung, sondern er wird schon in jeder zwischenmenschlichen Leidensäußerung als solcher laut. Diesen Anspruch und die zugehörige Imagination utopischer Erlösung für die Menschen ersticken und verdecken zu wollen, müsste auch jede Möglichkeit zu menschlicher Verantwortung für das Leben auf der Erde verstellen. Nur ausgehend von der Achtung zwischenmenschlicher Würde kann auch die Würde des Lebens durch Menschen geachtet und geschützt werden. Dieser Ausgang zeigt sich aber in Jonas' Urbild der Verantwortung nicht.

Jonas' Urbild konkretisiert eine Ontologie des Noch-nicht-Nichtseins, die den Wert des Lebens nur von der Gefahr des Todes her begreift. Diese reduzierte Ontologie ist das Fundament von Jonas' verengtem Würde-Begriff und seiner beschränkten Vorstellung von Verantwortung. Damit der Begriff der Verantwortung im abschließenden Kapitel 4 von diesen Verengungen befreit werden kann, muss die Kritik noch die wesentlichen Momente in Jonas' Ontologie ins Fadenkreuz nehmen.

⁶¹⁶Vgl. Kapitel 3.2.3; für einen Gegenentwurf im Anschluss an Arendt: Kapitel 4.3 und 4.5.2.

3.6.2.4 Kritik der Ontologie des Noch-Nicht-Nichtseins

Jonas attackiert „Blochs Ontologie des Noch-Nicht-Seins“⁶¹⁷ zugunsten seiner eigenen Ontologie des selbstverantwortlichen Daseins. Ein kritischer Blick auf Jonas' Ontologie enthüllt insbesondere unter den Vorgaben seiner eigenen Kritik, dass seine Ontologie der Bloch'schen weit nähersteht, als die wütenden Tiraden gegen diese vermuten lassen. Jonas' Verantwortungsethik beruht selbst auf einer Ontologie des Noch-Nicht-Nichtseins, in der die Fixierung auf ein eindeutiges und präsentierbares ethisches Urbild begründet liegt. Die kritische Analyse dieser ontologischen Struktur kann verständlich machen, wie die oben skizzierten Unzulänglichkeiten und Verdeckungen in Jonas' Verantwortungsethik zustande kommen.

3.6.2.4.1 Die „Verantwortung für die künftige Menschheit“⁶¹⁸ und die „Wiederherstellung der Kategorie des Heiligen“⁶¹⁹

Zunächst muss der ontologische Status der Dimensionen von Zukunft und Vergangenheit betrachtet werden. Jonas proklamiert die totale „Verantwortung für die künftige Menschheit“⁶²⁰. Die Verantwortung heutiger menschlicher Subjekte scheint also primär der Menschheit in der Zukunft zu gelten, sie antwortet einer „Pflicht zum *Dasein* künftiger Menschheit [...] und in zweiter Linie dann auch eine[r] Pflicht zu ihrem *Sosein*“⁶²¹. Diese Pflicht zum künftigen Dasein bedeutet zunächst, dass es die Spezies *homo sapiens* auch in der Zukunft noch geben, dass die Menschheit also schlicht überleben soll. Darin ist eine Pflicht zur Fortpflanzung der heutigen Menschheit enthalten.

Die „Priorität der Pflicht zum Dasein“⁶²² bedeutet aber darüber hinaus, dass diese Pflicht nicht einem antizipierten Existenzrecht der zukünftigen Menschheit antwortet. „Es bedeutet, daß wir im letzten nicht das antizipierte *Wünschen* der Späteren konsultieren (das unser eigenes Erzeugnis sein kann), sondern ihr *Sollen*, das nicht von uns gemacht ist und über uns beiden steht. Ihnen ihr Sollen unmöglich machen ist das eigentliche Verbrechen“⁶²³. Was die zukünftige Menschheit wollen würde, ihr „Recht auf ein bejahbares Sosein“⁶²⁴, das sei für die Verantwortungsethik nur von zweitrangigem Interesse. Zentral sei vielmehr das Dasein der zukünftigen Menschheit als Verantwortungssubjekt, welches dieser ontologischen Pflicht ebenso begegnen könne, wie die Menschheit heute.⁶²⁵ Zu wachen sei nicht über ihr

⁶¹⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 402.

⁶¹⁸Ebd., 91.

⁶¹⁹Ebd., 60.

⁶²⁰Ebd., 91.

⁶²¹Ebd.

⁶²²Ebd., 93.

⁶²³Ebd., 94.

⁶²⁴Ebd., 95.

⁶²⁵Vgl. Kapitel 2.6.

Recht, sondern „über ihre *Pflicht*, nämlich ihre Pflicht zu wirklichem Menschentum: also über ihre *Fähigkeit* zu dieser Pflicht, die Fähigkeit, sie sich überhaupt zuzusprechen, deren wir sie mit der Alchemie unserer ‚utopischen‘ Technologie vielleicht berauben können. Hierüber zu wachen ist *unsere* Grundpflicht gegenüber der Zukunft der Menschheit“⁶²⁶.

Beide Modi dieser Verantwortung für das zukünftige Dasein der Menschheit begegnen einer zentralen Angst: der Angst vor dem Tod der ‚echten‘ Menschheit, vor dem Verschwinden verantwortlichen Daseins. Sie behandeln explizit nicht nur bestimmte Aspekte des zukünftigen Menschseins, die wir heute zunichtemachen können, und die unsere Nachkommen schmerzlich vermissen könnten – etwa die Bewohnbarkeit verschiedener Inseln und Regionen, die Begegnung mit einer Vielzahl biologischer Spezies, oder auch die Entfremdung von einzelnen maschinell übernommenen Berufszweigen. Vielmehr droht laut Jonas der Tod der Menschheit überhaupt, ihr Verschwinden von der Erde, ihr Herausfallen aus der Wechselwirkung mit anderen Spezies, oder zumindest ihr Selbstvergessen als *animal laborans* und *homo pictor*, als welche die Menschheit Selbstverantwortung für ihr Dasein übernehmen könne. Die Möglichkeit des absoluten Nichtseins des Menschen, die grundsätzliche ontologische „Möglichkeit *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*“⁶²⁷, äußert sich in einer Angst, die Jonas versucht in furchtbare Gefahren zu bannen, um sie durch verantwortliches Handeln beherrschbar zu machen. Der Horizont aber bleibt die grundlegende Angst vor dem Nicht-mehr-Sein der Menschheit – gewissermaßen ein *horror futuris* –, die Jonas in eine Ontologie des Noch-Nicht-Nichtseins wenden will.

So fundamental verständlich diese Angst vor dem Tod aus der Perspektive eines individuellen Subjekts ist, so überdramatisiert erscheint sie meist als Pathos von Kollektiven, oder gar der ganzen Menschheit. Oft genug stimmt die drohende Zerstreuung von Kollektiven nicht mit den Phasen überein, wo vermeintliche Ängste vor dem kollektiven Tod grassieren.⁶²⁸ Zwar mag das Aussterben des *homo sapiens* prinzipiell möglich sein, wie etwa Anders schon vor Jonas angesichts nuklearer Waffentechnologie hervorhob.⁶²⁹ Ebenso mag die technologische Entstellung aller Exemplare der Menschheit zu unfreien ‚Bestien‘ oder ‚Robotern‘ eine theoretische

⁶²⁶Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 94.

⁶²⁷Heidegger, *Sein und Zeit*, 262. Vgl. Kapitel 2.6.2.

⁶²⁸Vgl. Johannes Fried, *Dies irae: eine Geschichte des Weltuntergangs*, München 2016; Robert E. Bjork (Hg.), *Catastrophes and the apocalyptic in the Middle Ages and the Renaissance* (Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance Volume 43), Turnhout 2019; Urs Büttner / Steffen Richter (Hg.), *Endzeiten: Apokalypse-Eschatologie-Risiko* (Ästhetische Eigenzeiten Bd. 20), Hannover 2021, 15–21; „2: Cycles and tragedies“ und „3: Gray rhinos, black swans, and dragon kings“ in Niall Ferguson, *Doom: the politics of catastrophe*, Epub-Ebook, London 2021; „5 What to know and how to know it“ in Hauke Riesch, *Apocalyptic narratives: science, risk and prophecy* (Routledge studies in science, technology and society), Abingdon, New York 2021.

⁶²⁹Vgl. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen I*.

Möglichkeit sein, wie sie von vielen Literat*innen ausgemalt wurde – wohlgermerkt von den Bedachteren immer mit schwer übersehbaren Zweideutigkeiten und Nuancen, sowohl der dargestellten Gefahren als auch der Gefahren der literarischen Darstellung.⁶³⁰ Und doch entspringt diese Angst vor dem totalen Tod und Verschwinden der Menschheit einem hypothetischen Konstrukt. Noch die schlimmsten Katastrophen würden kaum ‚erfolgreich‘ sein, jedes einzelne Exemplar des *homo sapiens* auszulöschen. Und noch die schlimmsten technologischen Untaten und Unfälle werden nicht die totale Selbstentfremdung jedes menschlichen Individuums bedeuten. Solche Befürchtungen unterschätzen die Vielfalt und Zerstreuung menschlichen Lebens auf Erden.

Jonas geht es aber nicht nur um diese Gefahr der restlosen Auslöschung. Die Betonung eines zukünftigen Daseins verantwortlicher Subjektivität in Gestalt der Menschheit gibt der Angst vor der ‚Möglichkeit der Unmöglichkeit‘ noch ein anderes Moment, nämlich ein machttheoretisches. Jonas meint weniger die Angst, dass auch die Letzten von uns verschwinden könnten. Seine Ausführungen werden erst unmittelbar nachvollziehbar, wenn man sich in die Angst vor der völligen Machtlosigkeit hineinfühlt. Eine verantwortungslose Menschheit, sie wäre zwar noch eine Vielzahl von Menschen – mit unserem Genom, vielleicht sogar unseren Geschichten und Erzählungen –, aber sie wäre keine verantwortliche Menschheit mehr, in deren Macht es liegt, das Leben auf der Erde zu bedrohen oder zu verschonen. Sie wäre eine relativ bedeutungslose Spezies unter vielen anderen. Allerdings mit dem Alleinstellungsmerkmal, eine äußerst destruktive Dynamik technisch-ökonomischer Entwicklung in Gang gesetzt zu haben, deren Destruktivität vielleicht nicht unmittelbar mit der menschlichen Macht verschwinden würde, und deren Spätfolgen noch weit in die Zukunft reichen mögen. Die Macht zu verlieren, die gefährlichen Folgen der eigenen Taten abzuwenden, und damit Opfer des eigenen Handelns zu werden, macht Angst. Sich selbst zum Verhängnis werden zu können evoziert eine unbestimmte Angst, nicht vor einer äußeren Gefahr, sondern vor sich selbst, der eigenen Unzulänglichkeit zur Selbstverantwortung. Diese Angst schürt Jonas bezogen auf den Verantwortungsverlust der zukünftigen Menschheit, ihn ängstigt ihre mögliche Nichtigkeit ob der ihr hinterlassenen, menschengemachten Herausforderungen.

Aber vergisst er damit nicht die Machtlosigkeit und Nichtigkeit so vieler bisheriger Versuche menschlicher Gesellschaften, das eigene Leben selbstverantwortlich und lebenswert zu gestalten? Noch keine Epoche in der menschlichen Geschichte war dauerhaft von gänzlicher Selbstbeherrschung und friedvollem Zusammenleben der Menschheit mit sich und ihrer Umwelt geprägt. Die „Wiederherstellung

⁶³⁰Jonas selbst verweist wiederholt auf Huxley: vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 72, 383. Vgl. auch Abschnitt 2.1.3.4 und Gunter E. Grimm / Werner Faulstich / Peter Kuon (Hg.), *Apokalypse: Weltuntergangsvisionen in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1986.

der Kategorie des Heiligen⁶³¹, die Jonas als Notwendigkeit zur Füllung des ‚ethischen Vakuums‘ proklamiert, wäre ein missverständliches Unterfangen. Wo von „Wiederherstellung“ die Rede ist, muss nach dem vergangenen, intakten Original gefragt werden. Und wo in der Vergangenheit die ‚Kategorie des Heiligen‘ am deutlichsten den Alltag der Menschen bestimmt hatte, da herrschte keineswegs eine Selbstverantwortung, durch die menschliche Gesellschaft mit sich und ihrer Umwelt in einem harmonischen Austausch gestanden hätte. Die Geschichte kriegerischer Auseinandersetzungen wird mitbestimmt durch eine lange Geschichte ‚heiliger Kriege‘.⁶³² Das Heilige als ein deutlich und kollektiv sichtbares Ziel unseres Handelns zu fokussieren, verspricht keinen verantwortungsvollen Umgang der Menschheit mit sich und ihrer Umwelt, sondern mitunter zugespitzte Unveröhnlichkeit zwischen den Menschen und rücksichtslosere Ausbeutung derjenigen Bereiche der Natur, die ‚unheilig‘ bleiben müssten.

Zugleich ist die prognostizierte verhängnisvolle Machtlosigkeit der Menschheit angesichts selbstverursachter Gefahren kein Novum der technologischen Moderne, wie Jonas es nahelegt. Die Thematisierung solch tragischer Verhängnisse war bereits ein zentraler Topos des antiken Theaters,⁶³³ das Jonas als Liebhaber antiker Literatur nur zu gut bekannt gewesen sein müsste. In der Moderne wurde diese Verhängnis-Struktur als altbekanntes Motiv von Freud wiederbelebt, der uns allen einen genealogischen ‚Ödipus-Komplex‘ attestierte.⁶³⁴ Der antike Ödipus, dessen prophezeites Schicksal, seinen Vater zu töten und seine Mutter zu ehelichen, seine Eltern zu radikalen Vermeidungsstrategien bewegte, tappte quasi-wissentlich letztlich doch in sein Verhängnis.⁶³⁵ Analog müssen wir nach Freud alle mit der – zumeist unbewussten – Erinnerung leben, als Kinder den einen Elternteil gehasst und den anderen begehrt zu haben. In Vergangenheit wie Gegenwart wäre uns also die grundsätzliche Erfahrung bezeugt, unserem selbstverursachten Verhängnis zum Opfer zu fallen. Die verhängnisvolle Nichtigkeit des Menschseins, die Jonas als Aussicht in der Zukunft ängstigt, beherrscht in dieser Perspektive längst das Leben der Menschen.⁶³⁶

⁶³¹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 60.

⁶³²Vgl. Klaus Schreiner (Hg.), *Heilige Kriege: Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, Oldenbourg 2019, <https://doi.org/10.1515/9783110446692>.

⁶³³Vgl. schon Aristoteles' Ausführung zu den „besten Tragödien“: Aristoteles, *Poetik: griechisch/deutsch*, hg. v. Manfred Fuhrmann (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 7828), Bibliografisch ergänzte Ausg. 1994, Stuttgart 2012, 1453a.

⁶³⁴Vgl. Sigmund Freud, *Der Untergang des Ödipuskomplexes*, in: *Jenseits des Lustprinzips / Massenpsychologie und Ich-Analyse / Das Ich und das Es* (Gesammelte Werke Bd. XIII), 5. Aufl., Frankfurt am Main 1967, 393–402.

⁶³⁵Vgl. „Die Sage von Ödipus“ in Schwab, *Sagen des klassischen Altertums*, 164–180.

⁶³⁶Vgl. in dieser Hinsicht Freuds Rede von den großen Kränkungen der Menschheit: Sigmund Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in: *Werke aus den Jahren 1917-1920* (Gesammelte Werke Bd. XII), 3. Aufl., Frankfurt am Main 1966, 1–12, hier 6–9.

Jonas unterscheidet dieses herrschende Verhängnis in zwei Aspekten von seiner Zukunfts-Vision: Die drohende Verantwortungs- und Machtlosigkeit betrifft nicht nur Einzelne oder partikuläre Gruppen, sondern die Menschheit als Ganze. Und diese totalisierte Machtlosigkeit wird als abwendbar angenommen, im Gegensatz zum antik-tragischen Verhängnis wie zum modern-psychischen Komplex. Über 40 Jahre – mehr als eine menschliche Generation – nach dem Erscheinen des *Prinzip Verantwortung*, in denen die von Jonas thematisierten Bedrohungen trotz öffentlicher Aufmerksamkeit scheinbar nur noch größer wurden, muss gefragt werden, ob diese Unterscheidungen zutreffen. Heute steht weltweit ein beträchtlicher Teil der Generation „Fridays for Future“ streikend auf den Straßen, für deren verantwortungsfähiges Dasein Jonas Jahrzehnte zuvor ein Eintreten gefordert hatte. Interessanterweise äußert diese protestierende Generation kaum ihren Willen zum selbstmächtigen Umsturz, sondern durch ihre fordernden Ansprachen an die Politik und ihre häufigen Verweise auf Wissenschaft und Zivilgesellschaft eher ihr tragisches Unvermögen, die von den Vorgängergenerationen verursachten Probleme eigenmächtig zu lösen. Sie betont gerade ihre Abhängigkeit von ihren Vorgängergenerationen, die noch immer die Entscheidungen in Politik und Gesellschaft dominieren.⁶³⁷ Glaubt man dem Selbstbewusstsein der heutigen Zukunftsgeneration, dann haben ihre Elterngenerationen für sie eine ebensolche verhängnisvolle Situation geschaffen, deren tätige Abwendung Jonas gefordert hatte.

Die von Jonas unterstellte Abwendbarkeit der verhängnisvollen Machtlosigkeit der zukünftigen Menschheit scheint sich bisher nicht bewahrheitet zu haben. Zugleich betrifft diese Machtlosigkeit (noch) nicht die gesamte Menschheit, sondern besonders die jüngeren Generationen, deren politische wie materielle Macht begrenzt ist. Die älteren Generationen, die das *Prinzip Verantwortung* seit 1979 hätten bedenken oder befolgen können, erscheinen weit weniger machtlos, ihr Einfluss und ihr durchschnittliches Vermögen und Kapital sind weit größer,⁶³⁸ ihre Erfahrung allemal.

Es fällt schwer, die Menschheit als Ganze entweder als machtlos oder verantwortungsfähig zu bezeichnen. Bewusst hat sie bisher so gut wie nie einheitlich entschieden und gehandelt. Auch die Vereinten Nationen sind keine machtvolle Föderation von Staaten, von der wirksame Handlungsentscheidungen ausgingen, sondern erweisen sich weit öfter als Sprachrohr weltweiter Absichtserklärungen, oder auch

⁶³⁷Vgl. beispielhaft Greta Thunberg, „*I want you to panic*“: 16-year-old issues climate warning at Davos – video, in: The Guardian, 25.01.2019, Science; *Greta Thunberg to world leaders: „How dare you? You have stolen my dreams and my childhood“* 23.09.2019, <https://www.youtube.com/watch?v=TMrtLsQbaok> (Stand: 08.09.2022).

⁶³⁸Vgl. Beispielhaft Paul Taylor u.a., *The Rising Age Gap in Economic Well-Being: The Old Prosper Relative to the Young*, Washington, D.C 2011, 10; Institut der deutschen Wirtschaft, *Wer in Deutschland vermögend ist*, in: Institut der deutschen Wirtschaft (IW) 25.10.2020, <https://www.iwkoeln.de/presse/pressemitteilungen/judith-niehues-maximilian-stockhausen-wer-in-deutschland-vermoegend-ist.html> (Stand: 09.09.2022).

nur als Bühne unter anderen, die je nach Partikularinteresse einzelner Mitglieder bespielt oder blockiert wird. Global betrachtet sind die Machtpotentiale und das Kapital ebenfalls ungleich verteilt. Politische Entscheidungen in Nordamerika und Europa können weit wirkungsvoller ausfallen als solche in den meisten Teilen des Globalen Südens, und Investoren aus diesen Regionen haben weit mehr Kapital und Einfluss zur Verfügung.⁶³⁹ Die von Jonas proklamierte Menschheit, die 1979 noch die Macht gehabt haben soll, ihren zukünftigen Machtverlust zu verhindern, gab es nie als bewusst handelndes Subjekt. Sie kann ihre Verantwortungsfähigkeit nicht verlieren, weil sie sie noch nie hatte. Stets trafen in der Geschichte verschiedene Akteure mit ihren jeweils partikularen Interessen aufeinander. Und die Akteure, die Macht und Kapital genug gehabt hätten, um leitende Schritte in eine verantwortungsvollere und lebenswertere Zukunft zu wagen, haben dies auch im 20. Jahrhundert zugunsten ihrer Eigeninteressen allzu oft unterlassen.

Mit der Überdramatisierung der zukünftigen Nichtigkeit der globalen Menschheit übersieht Jonas also die Nichtigkeit und Machtlosigkeit der Mehrheit der vergangenen und heutigen Menschen. Was er selbst so energisch betont, die „Gegenwart des Menschen“⁶⁴⁰ gegenüber unsicheren Zukunftsvisionen, dies entgeht ihm ob der Selbstüberschätzung der Menschheit gegenüber ihrem perhorreszierten Untergang. Heute schon geht die Menschheit in den grausamen Schicksalen vieler Einzelner unter, ob in den unwürdigen Lagerverhältnissen an den Grenzen der Industrienationen, in den Millionen von Bedrohten und Ermordeten in unzähligen Kriegen, oder schlicht in der himmelschreienden Ungerechtigkeit, mit der immer noch der größere Teil der Menschheit ausgebeutet wird zugunsten des Wohlstands derjenigen, die zufällig in der ‚Ersten Welt‘ geboren wurden.

Diese Nichtigkeit der gegenwärtigen Menschheit, diese systematisierte Verantwortungslosigkeit ihrer politischen Ökonomien übersieht Jonas mit seiner Ontologie des Noch-Nicht-Nichtseins. Das Dasein von großen Teilen der Menschheit schwebt schon heute in dem von Jonas erst zukünftig prognostizierten untoten Modus. Diese Menschen leben zwar, aber beständig am Existenzminimum. Ihr Leben oder das ihrer Familie und Nächsten verbleibt im Zustand des täglichen Überlebens, den Jonas uns an anderer Stelle als würdevoll verkaufen wollte. In Wahrheit – d.h. in diesem Fall in der Offenbarung ihrer eigenen Einschätzung – ist es vom ‚besten‘, durch die Werbeindustrie zum Maß erhobenen Leben weit entfernt, und nur die Weisesten unter ihnen äußern sich selbstbewusst und bekennen eine verwunderliche Zufriedenheit. Objektiv betrachtet gehorcht das Überleben dieser nach wie vor ‚Verdammten dieser Erde‘ einer Ontologie des Nicht-Nichtseins, die sich nicht durch konservativen Machterhalt, sondern bestenfalls durch den Optimismus einer Ontologie des Noch-Nicht-Seins zu einem irgendwie wünschenswerten Dasein wenden ließe.

⁶³⁹Vgl. Lucas Chancel u.a., *World Inequality Report 2022*, 41.

⁶⁴⁰Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 408.

3.6.2.4.2 Überlegungen zur gefährdeten Präsenz der Menschheit

Jonas' Verantwortungsethik krankt in seiner Orientierung am scheinbar evidenten „Urbild aller Verantwortung“⁶⁴¹ an einer analogen Gegenwartsvergessenheit, wie er sie Blochs Ontologie anhängen will. Im scheinbar eindeutig erkennbaren Gutsein des Urbilds geht ihm der Sinn für die Zweideutigkeit des Menschseins verloren, „in seinen Höhen und Tiefen, in seiner Größe und seiner Erbärmlichkeit, seinem Glück und seiner Qual, seiner Rechtfertigung und seiner Schuld“⁶⁴². Das unmittelbare Gut-sein, das Jonas in der natürlichen Eltern-Kind-Beziehung erkannt haben will, übertüncht die unzähligen Facetten menschlicher Bewertungen, die in dieser Beziehung, aber auch in vielen anderen zwischenmenschlichen Verhältnissen sich verwirklichen. Speziell für eine moralphilosophische Betrachtung wäre die Erkenntnis des Schlechten, des Leidens und des Mangels von mindestens ebensolcher Relevanz wie ein Urbild des Guten.⁶⁴³ Die von Jonas eingeforderte Schau menschlicher Eigentlichkeit, in der „jede Zufriedenheit ihre Unzufriedenheit, jedes Haben sein Begehren, jede Ruhe ihre Unruhe, jede Freiheit ihre Versuchung – ja, jedes Glück sein Unglück gebiert“⁶⁴⁴, sie setzt in der Fixierung auf das gute Urbild gerade aus. Nur mit offenen Augen für die zwei- und mehrdeutigen ‚Niederungen‘ und Entbehrungen menschlichen Lebens und Handelns aber ließe sich eine Moralphilosophie formulieren, die den Menschen gerecht werden könnte.

Auch von der grundsätzlichen menschlichen Fragwürdigkeit, die „ihr eigener, auszuhaltender Grund“⁶⁴⁵, und deshalb nicht durch Verweis auf eine objektive Ursache zu beantworten und vereindeutigen sei, ist im Urbild der Verantwortung selbst nicht viel zu bemerken.⁶⁴⁶ In diesem Urbild sollen die letzten Zweifel und Fragwürdigkeiten gerade ausgeräumt werden zugunsten einer eindeutigen Antwort auf die zunächst verzweifelte Frage nach dem letzten Grund des Sein-sollens. Die laut Jonas in der Zukunft bedrohte Offenheit zur unbedingten Fragwürdigkeit des Menschseins, die durch einen Machtverlust der Menschheit schwinden müsste, hat sich bereits von der Bildfläche entzogen, wenn Jonas sie in einem eindeutigen Vorbild einmauern will. Sein eigener anthropologischer Irrtum, dass nämlich die zwischenmenschlichen Verhältnisse in einer ersten eindeutigen Verantwortungsevidenz begründet lägen, statt in der immer schon und wieder auftretenden Fragwürdigkeit dialogischer Begegnungen, wird so deutlich.

Auch der Kritikpunkt, „daß wir von der *Vergangenheit* lernen müssen, was der Mensch ‚ist‘, das heißt im Positiven wie Negativen sein *kann*“⁶⁴⁷, statt nur von sei-

⁶⁴¹Ebd., 252.

⁶⁴²Ebd., 409.

⁶⁴³Eine solche negativistische Sicht wäre in der „Heuristik der Furcht“ sogar angelegt, vgl. Kapitel 2.1.3.

⁶⁴⁴Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 410.

⁶⁴⁵Ebd., 411.

⁶⁴⁶Vgl. auch die Kapitel 3.3.3 und 3.3.2.1.

⁶⁴⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 411.

nem Sein oder Nichtsein in Zukunft oder Gegenwart, fällt auf Jonas selbst zurück. Denn auch Jonas' Vision der verantwortungsvollen Menschheit wird gefüllt durch eine Kombination bloßen Handlungspotentials in der Gegenwart und der Möglichkeit zukünftiger Vollendung, wenn auch im negativen Sinne des vollendeten Machtverlusts. Die aktuell geforderte Verantwortung orientiert sich antiteleologisch an der drohenden Möglichkeit ihres Selbstverlustes, am totalen Verschwinden von menschlicher Macht und Verantwortung in der Welt. Ihr positiver Keim wiederum ist das individuelle Verantwortungsverhältnis im elterlichen Urbild, welches mittels des Schemas des ‚Staatsmanns‘ auf ein überindividuelles und letztlich globales Maß hin transzendiert werden soll. Nirgends aber ist der Nachweis erbracht, dass die Verantwortung der ganzen Menschheit für ihr zukünftiges Bestehen in einer lebendigen Welt jemals sich bewahrheitet hat. Der Verweis auf die „Wiederherstellung der Kategorie des Heiligen“⁶⁴⁸ ist allenfalls Ausdruck eines Wunschbildes, welches zwar in die Vergangenheit projiziert wird, aber keine verlässliche Erkenntnis über das verantwortliche oder unverantwortliche Dasein der Menschheit enthält. Solche Erkenntnisse aber wären es, welche eine zukunfts offene Menschheitsverantwortung unterrichten müssten. Sie müssten das problematische Nicht-Nichtsein der bisherigen Menschheit als Verantwortungssubjekt beleuchten, um eine Zukunftsverantwortung ermöglichen zu können, statt sie pauschal in ein Untergangsszenario des Noch-Nicht-Nichtseins hinein schlicht zu proklamieren.

Solche Erkenntnis zeigt die bereits angesprochene Zweideutigkeit des Menschseins, und zwar auch in ihrer reflexiven Möglichkeit der Selbstbewertung, „offen für Gut und Böse“⁶⁴⁹. Dies kann anhand Jonas' Urbildern verdeutlicht werden: Wie Güte sich im zwischenmenschlichen Verhältnis von Eltern und Kind verwirklichen kann, so auch Übel, Leid und eine fast banale Boshaftigkeit. Die Möglichkeit zur Güte ist immer auch die Möglichkeit zu Missbrauch, Verletzung und Verrat.

Viel unzweifelhafter noch ist diese Zweiseitigkeit im Vorbild ‚des Staatsmanns‘, den man in den liberaldemokratischen Industrienationen und v.a. in Deutschland nicht mehr als guten Menschen und ‚Führer‘ in Personalunion denken kann, sondern allenfalls als erfolgreichen und sicherlich zeitlich begrenzten Kandidaten – oder Kandidat*in – unter anderen. Gegen die unentrinnbaren Schattenseiten, die Einzelne in jeder mächtigen Position unweigerlich offenbaren, sollen deren geplante Abrufbarkeit sowie ihre Verantwortlichkeit gegenüber anderen Akteur*innen und Institutionen Abhilfe schaffen. Demokratische Verfassungen sehen keinen einseitig ‚guten Staatsmann‘ vor, sondern eine institutionelle Kooperation, die der unweigerlichen Mehrdeutigkeit des politischen Handelns Einzelner vorbeugen soll. Dagegen proklamiert Jonas' Vorbild des ‚guten Staatsmanns‘ eine Einfältigkeit, die zwar auch in demokratischen Gemeinwesen zur rhetorischen Selbstinszenierung möglich bleibt, aber der demokratisch zugrunde gelegten Mehrdeutigkeit nicht

⁶⁴⁸Ebd., 60.

⁶⁴⁹Ebd., 412.

gerecht werden kann. Man muss diese Uneindeutigkeit nicht mit Jonas zu einer anthropologisch-ontologischen Konstante erklären, um ihre faktische Wirklichkeit insbesondere im politischen Handeln erkennen zu können.

Entsprechend kann die politische Selbstorganisation der Menschen nicht auf ein Idealbild eines ‚guten Herrschers‘ geeicht werden. Vielmehr muss sie sich dem Anspruch stellen, allen Menschen gerecht zu werden und für alle ein gutes Leben zu ermöglichen. Die verantwortliche „Verbesserung der Bedingungen“⁶⁵⁰ müsste dabei ohne das Schreckgespenst der dystopisch drohenden Selbstvernichtung formuliert werden. Wie Jonas betont, ist „das malum ungleich leichter zu identifizieren als das bonum“⁶⁵¹, und zwar im Sinne einer objektiven Erkenntnis. Dies aber nur, solange nicht ein unheilvoll fetischisiertes Übel jede feinfühligere Wahrnehmung verhindert. Der perhorreszierte Untergang der Menschheit ist für Jonas die totale Dystopie, die die heutigen Menschen zu Einigkeit und Verantwortung zwingen soll. Doch statt den menschlichen Machthunger in einer zwischenmenschlichen Verantwortlichkeit zu befrieden, befeuert sie ihn noch zur wahnhaften Sicherung seiner dauerhaften Grundlagen. Bezüglich der geforderten Verbesserung der Bedingung für die Menschen wie das Leben auf Erden wäre es dagegen vielmehr nötig, die Forderung der Gerechtigkeit, der Güte und der Vernunft vom Schreckgespenst der Dystopie freizumachen. Die „barmherzige Skepsis“⁶⁵², die Jonas einem sturen Optimismus entgegenstellt, muss sich auch gegen einen erbarmungslosen Pessimismus wenden, der sich nur noch am eigenen Überleben orientiert, statt am Anspruch des guten Lebens für alle.

Wie ein jedes individuelle Leben als ein Zweck für sich selbst behandelt werden soll, so muss auch mit Jonas die Einsicht betont werden, „daß jede Gegenwart des Menschen ihr eigener Zweck ist, es also auch in aller Vergangenheit war.“⁶⁵³ Wie die Freuden und Leiden der vergangenen Menschheit nicht nur zu Mitteln des Zwecks unseres Wohlergehens degradiert werden können, und die heutige Menschheit nicht für irgendeinen in die Zukunft projizierten Zweck missbraucht werden darf, so darf auch die zukünftige Menschheit nicht bloß auf eine vermittelnde Funktion zur Erhaltung des gegenwärtigen Daseins und seiner Vorstellungen und Zwecke reduziert werden. Die Forderung nach Konservierung der Menschheit gemäß ihren heutigen Vorstellungen und deren normative Verengung auf das Urbild der Verantwortung aber entspricht einer solchen Reduktion des Begriffs der zukünftigen Menschheit auf eine verengte Vorstellung, die auf die dramatisierte Gefahr des menschlichen Nichtseins zusammenschumpft. Solche Verengung wirkt zurück auf die Wahrnehmung der Gegenwart, die im Sog dieser Gefahrenvorstellung sich auf deren Abwehr fixiert, und so den freien Bezug zu ihrer eigenen Selbst-

⁶⁵⁰Ebd.

⁶⁵¹Ebd.

⁶⁵²Ebd., 413.

⁶⁵³Ebd.

gültigkeit verliert, auf deren bloße Erhaltung sie sich selbst alternativlos reduziert. Wie die zukünftige Menschheit nicht bloß auf eine Horrorvision zum Zweck gegenwärtiger Selbsterhaltung reduziert werden sollte, so auch nicht das Leben der heutigen Menschen auf einen bloßen Vorgeschmack des drohenden Untergangs. Das Leben der heutigen Menschheit als Selbstzweck gelten zu lassen müsste bedeuten, dem heutigen Zusammenleben und darin auch jedem einzelnen Leben die Grundlagen zu verschaffen, auf denen es in seiner autonomen Selbstgeltung in die Zukunft fortwirken kann und dadurch gleichermaßen Nachfolger und Nachahmer wie Verächter und Spötter auf den Plan ruft.

3.6.3 Vom ontologischen Urbild zu dialogischer Verantwortung

Nachdem Jonas' Verantwortungskonzeption und v.a. deren Orientierung am „Urbild aller Verantwortung“⁶⁵⁴ dem gleichen – mitunter polemischen – Modus der Kritik unterzogen wurde, den Jonas selbst gegenüber Blochs *Prinzip Hoffnung* an den Tag legt, gilt es nun die Scherben aufzulesen. Jonas' *Prinzip Verantwortung* hielt seiner eigenen Kritik nicht stand. Weder ist es objektiv möglich – d.h. es kann die moderne Bedrohung des Lebens auf Erden nicht nachhaltig lösen, sondern verschlimmert sie im Zweifelsfall sogar –, noch ist es subjektiv wünschenswert – d.h. es wird den Bedürfnissen der Menschen nicht gerecht. Beide Mängel hängen damit zusammen, dass Jonas eine Ontologie des Noch-Nicht-Nichtseins entwirft, die sich gänzlich auf die Bewahrung eines aktuellen Daseins in seinen heute sichtbaren Eigenschaften versteift, und sich so diejenige Offenheit für die Zukunft und das Gute verschließt, nach der sie ängstlich und zuweilen fast panisch trachtet.

Sofern diese Offenheit eine Bedingung dafür ist, dass ein moralischer Anspruch von der Zukunft und einem Guten her überhaupt wahrgenommen werden kann, scheitert Jonas' *Prinzip Verantwortung* also als moralphilosophische Antwort auf die techno-ökonomische Krise, bzw. als „Ethik für die technologische Zivilisation“⁶⁵⁵. Jonas legt allenfalls die Grundlage für einen Ethos der Schadensminimierung, den diejenigen als Rahmen des je eigenen Handelns wählen können, die ein solches zurückhaltendes Leben eben für das beste halten. Jonas' Verantwortungsethik ist in diesem Sinne eine mögliche Antwort auf die Frage nach dem guten Leben, aber eben nur eine unter vielen, und v.a. keine, die ihren moralischen Problemen und Ansprüchen gerecht wird.⁶⁵⁶ Zweifelsohne hat eine solche Ethik das Potential, die ökologische Krise abzumildern – wenn sie denn losgelöst wäre vom biogenerativen Urbild der Eltern-Kind-Beziehung, und falls sie als Grundmodus des menschlichen Daseins auf Erden totalisiert und durchgesetzt werden würde. Aber ihren eigenen

⁶⁵⁴Ebd., 252.

⁶⁵⁵Ebd., 1.

⁶⁵⁶Vgl. zu dieser Unterscheidung von selbstbezogener Ethik und Allgemeinheit beanspruchender Moral: Kapitel 4.3.2.

moralphilosophischen Anspruch könnte sie auch dann nicht einholen: Weder würde darin die Frage wachgehalten, warum diese Bewahrung überhaupt sein solle,⁶⁵⁷ noch würde dem Problem der Gerechtigkeit und der damit zusammenhängenden sozialen Krise begegnet.⁶⁵⁸

Jonas handelt sich diese Probleme v.a. dadurch ein, dass er seine Ethik in einer Ontologie fundieren will, die das Gute wie das Schlechte in eindeutigen Bildern von sachlichen Objektbezügen festhalten soll. Sowohl das aktuelle Eltern-Kind-Verhältnis als auch das potentielle Nichtsein der Menschheit sind objektive Sachverhalte, die einerseits schlicht festgehalten werden können – als Verhaltensform der Fortpflanzung des *homo sapiens*, oder schlicht als Fehlen dieser Spezies in der Ökosphäre der Erde –, die aber andererseits mehr sein sollen, als sie so nüchtern betrachtet sind: Sie sollen den Grund des Sollens überhaupt begründen, über ein bloßes Sein hinaus. Dieser Sollensgrund wiederum ist laut Jonas kein spezifischer Zusatz zu den betreffenden Sachverhalten, sondern soll in diesen schlicht offensichtlich werden, d.h. gleichsam visuell vor dieselben Augen treten, die auch die bloß deskriptiven Zusammenhänge der jeweiligen Beziehung wahrnehmen. „Sieh hin und du weißt“⁶⁵⁹, nämlich dass und was du sollst, meint Jonas.

Es bleibt äußerst fraglich, ob uns ein solcher Verweis auf die unmittelbare Anschauung eines uneingeschränkt Guten ohne die bittenden Erläuterungen von Jonas überhaupt noch verständlich werden könnten, nachdem wir heute doch eher überzeugt sind, dass genaues Hinsehen objektive Daten hervorbringen sollte, statt uns zum Handeln im Einklang mit dem sichtbaren Kosmos zu bewegen. Aber auch unabhängig von solchen ideengeschichtlichen Überlegungen zur Abgrenzung eines ethischen vom empirischen Blick, lässt sich festhalten: Dass die vermeintliche Eindeutigkeit in Jonas' Urbild der Verantwortung – noch dazu als objektive, visuelle Wahrnehmung – eine unzumutbare Reduktion des Menschseins nach sich ziehen müsste, wurde in der vorangegangenen Kritik dargestellt.

Eine rein defensive Kritik gegenüber Jonas könnte sich mit diesen Ausführungen begnügen, um die Unhaltbarkeit des analysierten Verantwortungskonzepts herauszustellen. Für eine solche Haltung wäre es aber nötig gewesen, einen Gegenentwurf voranzustellen, der gegen Jonas verteidigt werden sollte. Hier könnte es allenfalls das utopische Denken in Blochs *Prinzip Hoffnung* sein, das gegen Jonas' Kritik verteidigt werden soll. Auch hierfür müsste dieses aber wenigstens verweisend aufgegriffen werden, um sich nicht als gedankenlose Fankult zu entblößen. Ohne Bloch also explizit gegen Jonas zu verteidigen, soll das *Prinzip Hoffnung* hier weder restauriert, noch überhaupt im Zusammenhang und vermeintlichem Widerstreit mit dem *Prinzip Verantwortung* explizit besprochen werden. Blochs Werk

⁶⁵⁷ Vgl. Kapitel 2.1.7.

⁶⁵⁸ Eine solche Durchsetzung offenbart gerade „dieses Gewalttätige und Böse in den Sitten, das sie selber in Gegensatz zu Sittlichkeit bringt“: Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 32.

⁶⁵⁹ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 254.

spricht weitaus beredter für sich selbst, als der Autor dies hier könnte, und die interessierte Leser*in mag selbst darin auf die Suche nach den von Jonas herausgegriffenen Problemen gehen.

Auch wäre es für eine solche defensive Haltung überflüssig, oder zumindest nicht im vorliegenden Umfang nötig gewesen, der Kritik eine hermeneutische Rekonstruktion von Jonas' Verantwortungsprinzip und seiner Begründung wie in Kapitel 2 vorangehen zu lassen. Diese ist nur zweckmäßig, da das Ziel dieser Arbeit eine kritische Untersuchung des *Prinzip Verantwortung* ist, bei der auch eine Fortführung derjenigen Gedankengänge folgt, die sich der beißenden Autokritik entziehen konnten und insofern doch eine Einlösung desjenigen Anspruchs erhoffen lassen, dem Jonas mit seinen Ausführungen zu antworten versuchte. Diese vielversprechenden Gedankengänge liegen nicht in der von Jonas erläuterten Ontologie, sondern vielmehr in deren Erläuterungen und Versprechen, d.h. in den dialogischen Momenten, Motiven und Metaphoriken, die den aufmerksamen Leser*innen, die das *Prinzip Verantwortung* gewissermaßen ‚mit offenen Ohren‘ zur Hand nehmen, kaum entgehen können. In dieser dialogischen Begegnung, die ihre moralphilosophische Dimension exemplarisch anhand der elterlichen und der politischen Metaphern von Verantwortung – sowie im Verweis auf die Begegnung mit einem anderen Lebewesen – wiederholt, um ihr normatives Potential zu betonen, liegen vielversprechende Ansätze für ein anderes Prinzip Verantwortung. Dieses andere Prinzip soll ein solches sein, dass sich nicht gegen die Ansprüche auf Emanzipation, Gerechtigkeit und Frieden stellt, sondern diese einzulösen verspricht. Besagte Ansätze werden im folgenden abschließenden Kapitel dieser Arbeit erläutert.

4 Erläuterung eines anderen Prinzips Verantwortung

Dieses abschließende Kapitel versucht, Jonas' *Prinzip Verantwortung* mithilfe einer Neuinterpretation zu aktualisieren und seinem Anspruch zu neuer Geltung zu verhelfen. Dieser Anspruch erscheint angesichts bestehender ökologisch-sozialer Krisen und Katastrophen für die heutige Menschheit und die Biosphäre auch über 40 Jahre nach der Erstveröffentlichung alles andere als überholt. Auch heute käme es darauf an, sein Handeln so einzurichten, „daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“¹, wenn auch diese „Permanenz echten menschlichen Lebens“ nicht falschverstanden werden sollte im Sinne nachhaltiger menschlicher Totalherrschaft über die lebendige Natur. Das kritische Kapitel 3 hat verdeutlicht, dass Jonas' Imperativ im Anschluss an seine ontologische Begründung im objektivierten „Urbild aller Verantwortung“², wie sie in Kapitel 2 nachvollzogen wurde, nur zu leicht diesem falschen Verständnis aufsitzt. Dies wurde umso deutlicher, als diese Begründung und ihre Implikationen auch Jonas' eigenen Kritikpunkten, wie er sie in seiner Utopiekritik formuliert, nicht standhalten können. Soll Jonas' ökologischer Imperativ seinem Anspruch nach Geltung behalten, ist eine Neuinterpretation und ein anderes Verständnis im Sinne eines anderen Prinzips Verantwortung nötig. Dieses andere Verständnis der Verantwortung orientiert sich dennoch weiterhin an Jonas' Überlegungen, allerdings vornehmlich solchen, die auf ein dialogisches Verstehen von Verantwortung hinweisen.

Diese Neuinterpretation beginnt mit einer anderen phänomenologischen Grundlage. Statt dem „Adel des Sehens“³ eine tendenziell absolutistische Herrschaft über das Reich der Erkenntnis zuzusprechen, wird in Kapitel 4.1 Jonas' Phänomenologie des Hörens aufgenommen und in Richtung eines moralphilosophischen Verstehens weiterentwickelt. Ohne damit einen vermeintlich höheren ‚Adel des Hörens‘ etablieren zu wollen, soll auf ein anderes Wahrnehmungsvermögen verwiesen werden, welches schon in Jonas' eigener Beschreibung viel eher geeignet scheint, lebendige Mitlebewesen als anspruchsvolle Andere erkennbar werden zu lassen. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, Jonas' Metaphorik eines moralischen Anspruchs und Imperativs der Verantwortung zwar nicht ontologisch zu begründen, aber in seiner unbedingten Geltung in der Begegnung mit Anderen zu plausibilisieren.

¹Ebd., 40.

²Ebd., 252.

³Jonas, *Organismus und Freiheit*, 243.

Ein solcher nicht sicht- sondern hörbarer Anspruch ist keine objektiv-ontologische Entdeckung, sondern eine genuin dialogische Erfahrung. Dass diese Kategorie des Weltbezugs bei Jonas zwar kaum benannt wird, aber systematisch an seinen Erläuterungen zum Wahrheitsbegriff anknüpfen kann, verdeutlicht das Kapitel 4.2. Jonas' Rückbezug der Wahrheit auf eine vorgängige Wahrhaftigkeit der Welt ermöglicht es, den Anspruch der Verantwortung nicht primär als subjektive Selbstvergewisserung über eigene Erkenntnis und Grenzen zu verstehen, sondern zunächst als Wahrhaftigkeit eines Anderen. Ein Verständnis der Wahrheit nach dem Schema der Selbstvergewisserung wird zur Verdeutlichung im Anschluss an Descartes' methodischen Zweifel vorgestellt. Die diesem Verständnis vorhergehende Wahrhaftigkeit, die Descartes exklusiv auf die Vorstellung Gottes bezieht, wird anschließend mithilfe von Levinas als ethische Kategorie diesseits theologischer Spekulation genauer ausbuchstabiert.

Nachdem so die Anknüpfungspunkte für ein dialogisches Verständnis der Verantwortung bei Jonas erläutert wurden, werden diese Ansätze in Kapitel 4.3 mit Arendts Überlegungen zum Handeln, Sprechen und Denken verknüpft und in Richtung einer eigenen Kategorie des Zwischenmenschlichen ausgestaltet. Diese Verknüpfung nimmt Arendts Kritik an Jonas' bio-ontologischer Begründung der Verantwortung auf und entwickelt sie weiter zu einer Plausibilisierung von Selbst- und Fremdverantwortung aus dem Sprechen und Handeln in zwischenmenschlicher Pluralität. Das moralphilosophische Nachdenken über Verantwortung und das Gute jenseits konkreter Verantwortlichkeiten und Güter wird verständlich gemacht als Denken im Sinne Arendts, das sich gleichermaßen seines Ausgangs in Dialogen erinnert und deren allgemeine Möglichkeit weiter offenhält, nämlich im handelnd-verantwortlichen Versprechen auf ein gutes Zusammenleben.

Diese andere, nämlich dialogische Verantwortung aus dem zwischenmenschlichen Sprechen und Handeln wird dann erneut auf Jonas' Denken rückbezogen. Hierzu wird in Kapitel 4.4 Jonas' „Urbild aller Verantwortung“⁴ erneut aufgenommen und umgedeutet. Es erscheint so nicht mehr primär als Abbild der ontologisch zwingenden Grundbeziehung des Menschseins, sondern als eine exemplarische Metapher zwischenmenschlicher Verantwortung. Als ein solches Beispiel genießt es keine Exklusivität, sondern ist eines unter möglichen anderen; wenn auch eines, das eine Erweiterung der zwischenmenschlichen Verantwortung auf die lebendige Natur besonders nahelegen kann. Als Metapher wiederum bildet es keine singuläre Grundbeziehung ab, sondern prägt das Verständnis dialogischer Verantwortung in einer benennbaren Weise unter anderen, die in unserer zwischenmenschlichen Pluralität Geltung beanspruchen.

Das abschließende Kapitel 4.5 versucht, das im Anschluss an Jonas und Arendt entwickelte andere Prinzip Verantwortung hinsichtlich einiger wichtiger Folgerun-

⁴Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252.

gen fortzuspinnen. Dies betrifft erneut den fragwürdigen Charakter des tendenziell monologischen Nachdenkens über eine Moralphilosophie, die dialogische Verantwortung und die zwischenmenschliche Pluralität als Leitprinzipien anerkennen soll. Daran anschließend werden einige Schlussfolgerungen für ein politisches und ökologisches Denken, Sprechen und Handeln skizziert. Spätestens in diesem letzten Schritt soll deutlich werden, dass das neu interpretierte Prinzip Verantwortung nicht nur eine theoretisch-philosophische, sondern auch und besonders praktisch-politische Orientierungen impliziert. Obwohl solche in dieser Arbeit kaum umgesetzt werden können, soll sie einen Ausgang dazu eröffnen.

4.1 Phänomenologie des Hörens als Verweis auf den Anspruch der Anderen

Jonas' Verantwortungsethik ist wesentlich am visuellen Urbild der Verantwortung fixiert. Die Genese dieser Fixierung in Jonas' Phänomenologie der Wahrnehmung wurde in Kapitel 3.5 erläutert, und in diesem Zusammenhang auch die daraus entspringenden moralphilosophischen Probleme in Jonas' Verantwortungsethik. Im Rückgriff auf Jonas' Phänomenologie der Wahrnehmung soll versucht werden, einen anderen Gedankengang hin zur Zukunftsverantwortung zu entwickeln. Dieser ist in Jonas' *Prinzip Verantwortung* und in weiteren Äußerungen zur Verantwortungsethik nicht expliziert, aber dennoch implizit präsent. Statt den „Adel des Sehens“⁵ in einer ethischen Dimension hervorzuheben nimmt er Jonas' Analysen zur Phänomenologie des Hörens auf, um seine auditive Metaphorik von einem „immer ungeheuerlichen und zu Demut stimmenden *Anspruch*“⁶ und den „Anrufe[n] eines Seinsollens“⁷ in ihrem spezifischen Sinngehalt auszudeuten.

Hierfür wird zunächst die Phänomenologie des Hörens skizziert (4.1.1), um sie in ein explizites Verhältnis zu Jonas' Konzeption des lebendigen Daseins zu setzen (4.1.2), und so die moralphilosophische Dimension der Verantwortung im Sinne eines dialogischen Antwortens auf einen Anspruch zu eröffnen (4.1.3). In diesem Zusammenhang wird Jonas' Forderung nach einer ontologischen Ethikbegründung in Richtung einer negativen Ontologie umgedeutet (4.1.4).

4.1.1 Phänomenologie des Hörens

Die Phänomenologie des Hörens bildet einen der ersten Unterabschnitte in Jonas' „Phänomenologie der Sinne“⁸. Statt aber mit dieser Anfangsstellung eine herausragende Bedeutung zu erhalten, dient sie vielmehr zur Abgrenzung des laut Jo-

⁵Jonas, *Organismus und Freiheit*, 243.

⁶Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 420.

⁷Ebd., 256.

⁸Jonas, *Organismus und Freiheit*, 243.

nas außergewöhnlichen Sehvermögens von den anderen Sinnen. Das Hören wird aufgrund seiner „Schwäche äußerer Objektbeziehung und somit repräsentativer Funktion“⁹ als ontologisch weniger produktives Vermögen dem Sehsinn vorangestellt, um die Komplexität und Gravität des letzteren umso deutlicher herauszustellen. Der kurze Unterabschnitt „1. Das Gehör“¹⁰ ist entsprechend nur ein Teil des größeren Abschnitts „I. Die Simultaneität des Bildes, oder der Zeitaspekt des Sehens“¹¹. Anstelle dieser Funktionalisierung des Hörens in Bezug auf das Sehen soll hier versucht werden, den Hörsinn in Bezug auf seine spezifischen Qualitäten zu besprechen und neben dem Sehsinn zu etablieren, statt unter diesem.

4.1.1.1 Dynamik und Zeitlichkeit

Jonas beginnt mit der Feststellung, dass die Wahrnehmungsgegenstände des Gehörs „nur dynamische und niemals statische Realität“¹² haben können. Ein Klang ist immer ein zeitliches Ereignis, keine statische Gestalt, die man dauerhaft betrachten könnte. Jonas geht so weit, dem Klang eine objektive Realität unabhängig von seiner Wahrnehmung abzusprechen. Statt wie eine Ansicht auf unabhängige Objekte zu verweisen, sei das Gehörte nur im Hören präsent: „die Dauer des gehörten Klangs ist genau die Dauer seines Hörens. Ausdehnung des Gegenstandes und Ausdehnung seiner Wahrnehmung fallen so zusammen.“¹³ Wenn ein Klang oder ein Geräusch auf eine objektive Quelle zurückgeführt werden soll, müssen immer andere Sinne hinzugezogen werden.

„Das unmittelbare Objekt des Hörens sind die Töne selbst, und dann zeigen diese etwas anderes an, nämlich die Vorgänge der Handlungen, welche diese Töne hervorbringen: und erst an dritter Stelle offenbart die Erfahrung des Hörens den Hervorbringer [d.h. die objektive Geräuschquelle ...] Der Objekt-Bezug der Töne wird nicht von den Tönen selbst geliefert, und er transzendiert den Vollzug des bloßen Hörens. Alle Anzeigen von Sein, von beharrenden Dingen jenseits der Klangereignisse selbst, sind ihrem eigenen Wesen äußerlich.“¹⁴

Zugleich bringe dieser Mangel an „repräsentativer Funktion“¹⁵ ein gesteigertes Vermögen mit sich, Klänge in ihrer Selbstdarstellung wahrzunehmen. Statt wie eine Ansicht immer auf ein Objekt zu verweisen, das nicht mit seiner Ansicht identisch sei, können Klänge auch nur auf sich selbst verweisen. Jonas' Beispiel ist Musik, welche für sich nichts anderes darstelle, sondern nur die komplexe Bezogenheit

⁹Ebd., 247.

¹⁰Ebd., 246–250.

¹¹Ebd., 244–258.

¹²Ebd., 246.

¹³Ebd.

¹⁴Ebd., 246f.

¹⁵Ebd., 247.

der Klänge selbst ausdrücke. Das so geschaffene „Zeit-Objekt“¹⁶, das als nur hörbares keine lokalisierbare Verkörperung verrate, sei so in der Lage „seine eigene, immanente ‚Gegenständlichkeit‘ akustischer Werte an sich zu konstituieren“¹⁷.

Diesen genuin zeitlichen Charakter des Hörens und seiner Gegenstände unterscheidet Jonas vom räumlichen Bezug des Sehens. Der Raum bzw. das Räumliche sei „ein Prinzip simultaner, diskreter Vielheit, *unabhängig* von qualitativer Differenz.“¹⁸ Hören sei dagegen die Wahrnehmung eines zeitlichen Ereignisses, einer sukzessiven, kontinuierlichen Einheit, die sich erst in ihrer qualitativen Binnendifferenz als ein spezifischer Klang konstituiert. Jonas bringt die Differenz in einer Formel auf den Punkt, die zusätzlich den Tastsinn einbezieht: „Hören = Darstellung von Folge durch Folge; Tastsinn = Darstellung Gleichzeitigkeit durch Folge; Sehen = Darstellung von Gleichzeitigkeit durch Gleichzeitigkeit.“¹⁹ In dieser Form sind Klänge anders als Ansichten in ihrer Wahrnehmung exklusiv, es lassen sich nicht beliebig viele zugleich wahrnehmen und differenzieren, wie dies für die Ansicht räumlicher Gegenstände möglich sei, die als Naturobjekte erscheinen. „Es ist einfach so, daß Klänge dynamische Ereignisse sind, nicht bloß statische Qualitäten, und damit Grenzübertreter von Natur.“²⁰

4.1.1.2 Rezeptivität des Hörens

Das zentrale Charakteristikum des Hörens ist für Jonas aber sein Wahrnehmungsmodus: „der Klang, selber ein dynamisches Ereignis, drängt sich einem passiven Subjekt auf.“²¹ Die Gegenstände des Hörens lassen sich nicht aktiv betrachten oder beobachten, sondern nur vernehmen, und allenfalls mit gesteigerter Aufmerksamkeit erwarten. Das Zustandekommen ihrer Wahrnehmung wird nicht vom Hörenden initiiert, sondern von einem äußeren Klangereignis, dem eine Hörende in gewisser Weise ausgeliefert ist. „Der tiefste Grund für diese fundamentale Kontingenz im Gehörsinn ist die Tatsache, daß er auf Ereignis und nicht auf Existenz, auf Werden und nicht auf Sein bezogen ist.“²² Jonas interpretiert diese Passivität, die ihren Gegenstand weder hervorbringen noch festhalten kann, als einen fundamentalen Mangel: „So ist das Hören, an Abfolge gebunden und keine gleichzeitige koordinierte Mannigfaltigkeit von Objekten darbietend, dem Sehen unterlegen hinsichtlich der Freiheit, die es seinem Besitzer verschafft.“²³ Nachfolgend soll dagegen gezeigt werden, dass dieser spezifisch rezeptiven Sensitivität in moral-

¹⁶Ebd.

¹⁷Ebd.

¹⁸Ebd., 248.

¹⁹Ebd., 254.

²⁰Ebd., 248.

²¹Ebd., 248f.

²²Ebd., 249f.

²³Ebd., 250.

philosophischer Hinsicht vielmehr eine herausragende Bedeutung gegenüber den selbstinitiierten Wahrnehmungen zugeschrieben werden kann.

4.1.2 Wahrnehmung des lebendigen Daseins

In Kapitel 2.2.5 wurde Jonas' Deutung des Lebensphänomens als Freiheitsäußerung vor dem Hintergrund von Heideggers Phänomenologie des Daseins vorgestellt. Jonas präsentiert seine Überlegungen im Rahmen der Frage, ob „Gott ein Mathematiker“²⁴ sei, ob also eine rein mathematisch-naturwissenschaftliche Perspektive Leben erkennen könnte. Er benennt seine abschließende Stellungnahme zur Frage nach dem Mathematiker-Gott als „Kritik seiner Sicht“²⁵ und stellt fest, dass ein solcher das Leben nicht in seiner spezifischen Qualität erblicken könnte. Ohne eigene leibliche Innerlichkeit würde ein mathematisch-objektiver Betrachter die Subjektivität des Lebens nicht sehen, Sinnesorgane könnten nicht gemäß ihrem qualitativen Zweck – z.B. Augen zum Sehen von Farben, Gestalten usw. –, und Zielstrebigkeit und Lebensdrang von Lebewesen nicht gemäß ihrem subjektiven Sinn erkannt werden. „Es gibt keinen Organismus ohne Teleologie; es gibt keine Teleologie ohne Innerlichkeit; und: Leben kann nur von Leben erkannt werden.“²⁶

4.1.2.1 Das Leben sehen?

Jonas spricht davon, dass die spezifische Qualität des Lebens „gänzlich unsichtbar für einen körperlosen Intellekt“²⁷ sei, und er benennt diese Qualität als „Evidenz“²⁸, die gewissermaßen nur einem leiblichen Auge erscheinen könne. Wir erinnern uns, dass er auch die Erkenntnis seines ontologischen „Gut[s]-an-sich“²⁹, dessen Verankerung in seinem Lebensbegriff in Kapitel 2.4.2 aufgezeigt wurde, als „Selbstevidenz“³⁰ bezeichnet hatte. Anhand seines „Urbild[s] aller Verantwortung“³¹ hatte er die Erkenntnisweise eines konkreten Guten noch spezifiziert anhand der Parole „Sieh hin und du weißt“³². In Kapitel 3.5 wurde dargestellt, inwiefern dieses visuelle Primat in Jonas' These vom „Adel des Sehens“³³ seinen Ursprung findet und welche Probleme es aus einer moralphilosophischen Perspektive mit sich bringt.

²⁴Ebd., 125.

²⁵Ebd., 169.

²⁶Ebd., 176.

²⁷Ebd., 175.

²⁸Ebd., 176.

²⁹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

³⁰Ebd., 159.

³¹Ebd., 252.

³²Ebd., 254.

³³Jonas, *Organismus und Freiheit*, 243.

Aber es bleibt ebenso fraglich, in welcher visuellen Weise überhaupt „Leben [...] von Leben erkannt werden“³⁴ könne – Jonas selbst spricht zugleich von der „Unsichtbarkeit des Lebens für die Analyse des Ausgedehnten“³⁵, d.h. räumlicher Objekte. Abgesehen davon, dass objektive Identifikation sehr effizient mithilfe eines visuellen Veranschaulichens und Zeigens verwirklicht werden kann, ist diese These wie auch die Behauptung der Evidenz des Lebens nicht durchsichtig. Die Frage nach der Erkennbarkeit des Lebens rührt ja gerade daher, dass die Identifikation anhand der visuellen Gestalt und seines Verhaltens versagen kann. Schon die mythischen Standbilder des Daidalos werden gerade aufgrund ihres authentischen Aussehens als täuschend lebendig benannt,³⁶ und zweifelsohne ist die ‚optische Täuschung‘ eines der gängigsten Beispiele für fehlgeleitete Wahrnehmungen. Es darf also bezweifelt werden, dass die Erkenntnis über die Lebendigkeit eines bestimmten Objekts zweifelsfrei über einen intuitiven Blick gesichert werden kann. Ebenso wenig kann diese Erkenntnis wohl über einen der anderen Wahrnehmungssinne unmittelbar erfasst werden. Wie eine Ansicht trügen kann, so auch ein Geräusch, ein Geruch, ein – haptisches oder auch emotionales – Gefühl etc. Die Frage, ob Leben mehr sei als sich durch technische Mittel reproduzieren lasse, kann wohl kaum anhand einer schlichten Evidenzbehauptung entschieden werden, welche sich kraft spezifischer Lebensorgane intuitiv einstelle.

4.1.2.2 Sinnesmetaphoriken

Und doch scheinen wir nicht umhin zu kommen, Erkenntnisse auch anhand von Metaphoriken zu verdeutlichen, welche sich auf die unmittelbare Wahrnehmung berufen.³⁷ Ob entsprechend in metaphorischer Weise davon gesprochen werden sollte, dass nur leibliche Wesen anderes Leben ‚sehend‘ erkennen können, mag hier zwar mit gewissen Zweifeln belegt, kann aber nicht umfassend untersucht werden. Aus moralphilosophischer Sicht interessiert vielmehr die Frage, mithilfe welcher Sinnesmetaphorik die spezifische Qualität eines unbedingten Sollens bzw. einer unbedingten Verpflichtung betont werden kann. Jonas nutzt hierfür oft genug auch solche, die sich auf das Hören beziehen. Er fragt etwa nach dem „Anspruch eines an-sich-Guten“³⁸, einem „Ruf der Pflicht“³⁹ und „Anrufe[n] eines Seinsollens“⁴⁰

³⁴Ebd., 176.

³⁵Ebd., 169.

³⁶Vgl. Schwab, *Sagen des klassischen Altertums*, 47.

³⁷Vgl. Kapitel 3.5.3.

³⁸Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 157.

³⁹Ebd., 168.

⁴⁰Ebd., 256.

und fordert, der „Selbstbejahung des Seins“⁴¹ und seinem „Appell Gehör zu geben“⁴².

In Bezug auf solche metaphorischen Erkenntnisformen wird es sich als vielversprechend herausstellen, mögliche Verknüpfungen von Jonas' Phänomenologie der Sinne – d.h. des Seh-, Hör- und Tastvermögens – und seinem Lebensbegriff genauer zu betrachten. Dabei wurde die Sichtachse, entlang derer Jonas' Erkenntnisweg von seiner naturphilosophisch-anthropologischen These vom „Adel des Sehens“⁴³ bis zur Erkenntnis des ethisch Guten und der Menschheitsverantwortung für das natürliche Sein führt, bereits umfassend beleuchtet und die krönende Evidenzbehauptung der Verantwortungsethik als machtloser Schein entblößt.⁴⁴

4.1.2.3 Tastend sehendes Denken?

Wie in Kapitel 3.5.1 dargestellt, räumt Jonas in einem Anhang zur umfassenden Behandlung des Sehvermögens ein, dass dessen wesentlicher Charakter für die Erkenntnis als solche nicht ohne Wechselwirkung mit den anderen Wahrnehmungssinnen in der Erfahrung sei, allen voran der Tastsinn und das leibliche Bewegungsvermögen im Raum. Diese Hervorhebung leiblich-tastender Bewegung findet sich auch in Jonas' Erläuterung zur „Grunderfahrung“⁴⁵ der Kausalität, die der subjektiven Krafteinwirkung auf umweltliche Objekte entspringe. Diese Grunderfahrung ist nur denkbar mittels eines tastenden Bewegungsvermögens, welches eine selbsttätige Entdeckung der Umwelt ermöglicht.

Wie in Kapitel 3.5.3 angesprochen, entwickelt Jonas daraus eine manipulativ-visualistische Metaphysik. Es bleibt allerdings zu bezweifeln, ob in der Dualität dieser beiden Sinnesmetaphoriken eine Erkenntnis des moralisch Guten überhaupt skizziert werden kann. Wie oben erwähnt, greift Jonas selbst immer wieder auf auditive und stimmliche Metaphern zurück. Solche tauchen aber in Jonas' visualistischer Weisung des Geistes nicht auf. Laut Jonas „ging der Geist, wohin das Sehen zeigte“⁴⁶, ohne dass hierfür eine Aufforderung nötig gewesen wäre.

Eine ethische Forderung lässt sich allenfalls implizit rekonstruieren, sofern nämlich diese Weisung nicht selbst bildlich dargestellt werden kann, ohne sie durch eine verbalisierte Erläuterung zu ergänzen. Die visuellste Form einer solchen ist die Schrift, welche aber jenseits formalisierter Kunstsprachen erst im Ohr einer Leser*in wieder erklingen muss, um ihren Sinn zu offenbaren. Nachfolgend sollen jene Verknüpfungen in Jonas' Text erläutert werden, die eine zusammenhängende Erzählung über die auditive Metaphorik der Verantwortungsethik ermöglichen.

⁴¹Ebd., 160.

⁴²Ebd., 167.

⁴³Jonas, *Organismus und Freiheit*, 243.

⁴⁴Vgl. Kapitel 3.5.

⁴⁵Jonas, *Organismus und Freiheit*, 44.

⁴⁶Ebd., 268.

4.1.2.4 Das hörbare „Gegenzeugnis des lebendigen Leibes“⁴⁷

Eine Gegenüberstellung von Jonas' Interpretation des lebendigen Daseins und der Phänomenologie des Hörens zeigt, dass beide Erläuterungen über zentrale Begriffe miteinander verwoben sind. Dies gilt sowohl für den Vorrang von Form gegenüber Stoff, als auch für die Aspekte des Freiheitsbegriffs, welche Jonas in seinem Lebensbegriff betont. Eine kurze Wiederholung dieser Begriffe und ihre Verbindung zur Gegenständlichkeit des Hörens können verständlich machen, dass die Wahrnehmung des anderen Lebens mit Jonas besser in Metaphern des Hörens beschrieben werden kann, als in solchen der Sichtbarkeit.

Dies betrifft zuerst die Rede von der „Selbständigkeit der Form“⁴⁸ gegenüber dem Stoff, gemäß derer lebendige Organismen nicht schlicht als geformte Zusammensetzung stofflicher Einzelteile begriffen – und evtl. auch nachkonstruiert – werden können, sondern primär als verkörperte Form, welche sich ihre stoffliche Grundlage im Stoffwechsel selbsttätig zu eigen macht. Dies bedeutet keine gänzliche Unabhängigkeit der Form von Stoff, aber ein hermeneutisches und laut Jonas ontologisches Primat der Form gegenüber ihren stofflichen Bestandteilen. Dies betrifft auch das Verhältnis von Raum und Zeit: „Die Zeitlichkeit, nicht der simultane Raum, ist das Medium der Formganzheit des Lebendigen“⁴⁹, in welcher Leben in seinem „dynamischen Fortgang“⁵⁰ existiert. Über lebende Organismen sagt Jonas außerdem, „daß die Sukzession der Stoffbestände, die sie jeweils ausmachen, Durchgangphasen für den Prozeß des selbststiftenden Seins der Form sind.“⁵¹ Diese selbststiftende Seinsweise bedeutet, dass für ihre Individuen ein anderer Begriff der Identität gilt, als für tote Objekte. Ihre Identität ist keine äußerliche von stofflichen Partikeln in raumzeitlicher Wechselwirkung, sondern eine innerliche „Selbstheit“⁵², welche sich dem Kommen und Gehen der äußeren Welt entgegenstellt.

In naher Verwandtschaft mit dieser Erläuterung des lebendigen Daseins spricht Jonas von der „dynamische[n] und niemals statische[n] Realität“⁵³ der Gegenstände des Hörens. „Was der Klang unmittelbar enthüllt, ist nicht ein Objekt, sondern ein dynamisches Geschehen“⁵⁴. Auch die Qualität hörbarer Klänge erschöpft sich nicht in ihrer stofflichen Präsenz, sondern offenbart eine Selbstbezogenheit der Form, ihre Wahrnehmung bezieht sich auf „die Ordnung und den Zusammenhang ebendieser [klanglichen] Inhalte selbst.“⁵⁵ Der Gegenstand des Hörens sei in dieser

⁴⁷ Ebd., 149.

⁴⁸ Ebd., 152.

⁴⁹ Ebd., 153.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd., 154.

⁵² Ebd., 159.

⁵³ Ebd., 246.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd., 247.

Selbstbezogenheit – wie das Leben – „ein Zeitobjekt, das gerade so lange dauert, wie der Akt seiner Synthese dauert“⁵⁶. Dieses „Zeitobjekt“ besteht wesentlich als sukzessives Nacheinander, und entsprechend ist das Hören eine wahrnehmende „Darstellung von Folge [des hörbaren ‚Zeitobjekts‘] durch Folge [der Hörsensation]“⁵⁷. Die Einheit eines hörbaren Gegenstands i.S. eines Klangs oder Geräuschs besteht in seiner sukzessiven Selbstbezogenheit, nicht in einer statisch präsenten Gestalt oder Konfiguration.

Aber auch Jonas' Begriff dialektischer Freiheit verbindet beide Themenbereiche, wenn auch in einem etwas anderen Verhältnis. Während die Relation von Form und Stoff in den Phänomenen des Lebens und des Hörens strukturanalog ist, kann nicht in gleicher Weise von einer Freiheit des Hörgegenstands gesprochen werden, wie von der Freiheit des Lebens. Aber die auditive Sphäre erscheint den Aspekten des Freiheitsbegriffs weit näher verwandt als die anderen Sinnesqualitäten. Das Hören scheint so unmittelbar dasjenige Vermögen zu sein, welches das Leben in seiner spezifisch subjektiven Qualität wahrnehmen kann.

Jonas deutet das Leben als Verkörperung – vielleicht besser: Verleiblichung – dialektischer Freiheit, d.h. als stoffwechselndes, dynamisches Werden zwischen Freiheit und Notwendigkeit gegenüber seiner materiellen Grundlage. Lebewesen sind zwar frei, ihren Stoff zu wechseln, aber zugleich daran gebunden, dies fortlaufend aktiv zu tun. In dieser bedürftigen Freiheit entwickelt das Leben ein innerliches Selbstverhältnis, mit dem es sich einer äußeren Welt entgegenstellt. Jonas bezeichnet dies als „die *Transzendenz* des Lebens, in der es notwendig über sich hinausreicht“⁵⁸. In diesem Weltbezug liegt zugleich ein innerlicher Selbstbezug, in dem Lebewesen ihre Spontaneität wie auch ihre Affizierbarkeit gegenüber der äußeren Welt erleben. In dieser Innerlichkeit liegt laut Jonas das Vermögen, „selektiv und ‚informiert‘ statt nur blinde Dynamik zu sein. So wird die innere Identität, indem sie für das Außen offen ist, Subjektpol einer Kommunikation mit Dingen, die enger als die zwischen bloß physischen Einheiten ist, und so erstet das genaue Gegenteil von Vereinzelung aus der Vereinzelung des organischen Subjektes selbst.“⁵⁹ Diese Kommunikation wiederum ist durchzogen von einem spezifischen Zeitverhältnis, in dem „die Vorwegnahme des Bevorstehenden im Erstreben fundamentaler ist als das Fortleben des Geschehenen im Gedächtnis – also Zukunft fundamentaler als Vergangenheit.“⁶⁰ In dieser Umkehrung der Zeitordnung drückt sich die dynamische Zweckhaftigkeit des Lebens aus, welche nicht auf kausalursächliche Erklärungen

⁵⁶Ebd.

⁵⁷Ebd., 254.

⁵⁸Ebd., 163.

⁵⁹Ebd., 166.

⁶⁰Ebd., 167.

gen in einem „lineare[n] Zeitschema des Vorher und Nachher“⁶¹ reduziert werden könne.

Auch die Gegenstände des Hörens stehen in einem dialektischen Verhältnis zu ihrem materiellen Medium. Eine Tonfolge lässt sich mithilfe verschiedener Klangkörper bzw. Instrumente erzeugen, aber nie ohne eine materielle Grundlage – Schallwellen können nicht wie elektromagnetische Wellen den leeren Raum überwinden. Verschiedene Klangkörper weisen zwar eine je eigene ‚Klangfarbe‘ auf, können aber dennoch denselben Ton transportieren. Jonas’ Bemerkung zum „Nebeneinander von simultanen akustischen Inhalten“⁶² setzt diese erzeugungsabhängige Materialunabhängigkeit stillschweigend voraus: „zwei Töne gleicher Qualität, zusammen klingend, verstärken sich einfach gegenseitig zu *einem* Ton“⁶³. Dazu betont Jonas die zur Materialunabhängigkeit komplementäre Notwendigkeit der aktiven Erzeugung eines Klangs über seine gesamte ‚Lebensdauer‘. Die hörbare „Wahrnehmung entsteht und vergeht“⁶⁴ mit dem Akt der Klangerzeugung in einem Medium, wie das Leben mit der Tätigkeit des Stoffwechsels entsteht und vergeht. Diese immanente Aktivität spiegelt sich in der genuinen Passivität der Hörenden, die warten muss „bis ein Laut [...ihre] Ohren trifft, und [sie] hat darin keine Wahl.“⁶⁵

Wie das Leben sind Klänge in ihrer „Schwäche äußerer Objektbeziehung und somit repräsentativer Funktion“⁶⁶ in gewisser Weise selbstbezogen. Ihre jeweilige Identität ergibt sich nicht aus einem unmittelbaren Verweis auf einen äußeren Gegenstand, sondern auf ihre immanente Ordnung in der zeitlichen Entwicklung. Zugleich ist ein Ton nie als Singularität präsent, sondern aus der Welt gewirkt und in Wechselwirkung mit dieser, d.h. Klänge transzendieren in gewisser Weise ihren Selbstbezug immer schon. „Es ist einfach so, daß Klänge dynamische Ereignisse sind, nicht bloß statische Qualitäten, und damit Grenzübertreter von Natur.“⁶⁷

Auch die Dialektik von Spontaneität und Affektion, die Jonas für das Leben beschreibt, findet eine Entsprechung im Gegenstandsbereich des Hörens. Die Spontaneität des Klangereignisses zeigt sich dem Hörer⁶⁸ gerade durch seine eigene Passivität. Obwohl aber die Wahrnehmung äußerer Geräusche und Klänge nicht vom Hörer aktiv erwirkt werden kann, kann sie durchaus modifiziert werden. Geräusche lassen sich erwidern, in Klänge lässt sich einstimmen, um sie zu erweitern, und Stimmen kann geantwortet werden. Die von Jonas angesprochene Kommunikati-

⁶¹Ebd., 168.

⁶²Ebd., 247.

⁶³Ebd., 248.

⁶⁴Ebd., 246.

⁶⁵Ebd., 249.

⁶⁶Ebd., 247.

⁶⁷Ebd., 248.

⁶⁸Ich orientiere mich bei der Benennung von Hörenden- und Sprechenden-Rollen an der sprachwissenschaftlichen Konvention, nach der diese als ‚Hörer‘ und ‚Sprecherinnen‘ beschrieben werden. Auch hier sind jeweils alle Geschlechter mitgemeint.

on zwischen dem Leben und der Welt findet also einen ansprechenden Ausdruck in der auditiven Sphäre, in welcher eine Affektion immer auch eine mögliche Antwort impliziert.

Zuletzt sind die Gegenstände des Hörens wesentlich „Zeit-Objekt[e]“⁶⁹, d.h. sie bestehen nicht als räumliche Gestalten, sondern als dynamische Ereignisse. Deren „Synthese [ist] selbst ein temporaler Prozeß, der mit Hilfe des Gedächtnisses [...] und durch gewisse Antizipationen [...] eine umfassende Einheit der Erfahrung zusammengebunden“⁷⁰ wird. Die Zeitlichkeit, in der das Hören stattfindet, ist also wie die des Lebens nicht ein „lineare[s] Zeitschema“⁷¹, sondern eine dynamische Ereignisoffenheit. Von dieser auditiven Offenheit lässt sich zumal auch sagen, dass sie mehr auf die Zukunft hin orientiert ist, als auf die Vergangenheit, sofern nämlich Hörgegenstände nie als abgeschlossene Gestalten vorliegen und als präsen- te Entitäten erinnernd vorgestellt werden können, wie etwa visuelle Eindrücke. Eine Erinnerung an einen Klang oder ein Geräusch erfordert immer, diese in ihrem zeitlichen Verlauf vor dem ‚inneren Ohr‘ nachzuhören, d.h. ihre Entwicklung von ihrem Einklang aus weiter zu antizipieren. Auch die vergangenheitsbezogene Klang- erinnerung ist also in einer spezifischen Weise auf zukunftsbezogene Antizipation angewiesen. Zusätzlich ist die erste Erfahrung eines Klangs nicht aktiv einholbar, sondern sie muss der Hörenden geschehen, und kann allenfalls aufmerksam erwartet werden. Das Hören selbst ist damit zwar keine zukunftsorientierte Tätigkeit, aber es beruht auf einer Zukunftsoffenheit für das hörbare Ereignis, welches sich der Hörenden in jedem Moment eröffnen mag. In dieser Offenheit kann sich das Leben in seiner Zukunftsbezogenheit melden und mitteilen, ohne sich in seinen empirischen Charakteristika dem analysierenden Auge zeigen zu müssen.

4.1.3 Der Anspruch der Verantwortung als Metapher des Hörens

Ausgehend von der vorangegangenen Betonung von Jonas' Phänomenologie des Hörens in Bezug auf die Wahrnehmung des Lebens kann auch die auditive Metaphorik von „Anspruch“⁷², „Ruf“⁷³ und „Anrufe[n]“⁷⁴ der Verantwortung mit

⁶⁹Jonas, *Organismus und Freiheit*, 247.

⁷⁰Ebd.

⁷¹Ebd., 168.

⁷²Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 178, 253, 420.

⁷³Ebd., 254; vgl. Höpfl, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (1987).

⁷⁴Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 256, vgl. 178.

Niggemeier hebt ganz ähnlich „die Überlegungen Jonas' zum ‚Urphänomen des Forderns‘ (PV 161) als das gesuchte Mittelglied zwischen Sein und Sollen“ (Frank Niggemeier, *Pflicht zur Behutsamkeit? Hans Jonas' naturphilosophische Ethik für die technologische Zivilisation* (Epistemata. Reihe Philosophie Bd. 321), Würzburg 2002, 129) hervor, übergeht dabei aber die meisten Widersprüchlichkeiten und Spannungen in Jonas' Denken zugunsten einer weitgehend wohlwollenden Rekonstruktion, und verbindet diese Überlegungen auch nicht mit Jonas' Phänomenologie des Hörens. Die vorliegende Arbeit liefert insofern einige nötige Ergänzungen zu diesem Ansatz.

sinnvollem Gehalt erfüllt werden. Wie in Kapitel 2.2 gezeigt wurde, geht Jonas' Begründung der Verantwortungsethik aus einem „Gut-an-sich“⁷⁵ von der Erfahrung des Lebens aus, genauer von der Erfahrung anderer Lebewesen in der Welt. Oben hat sich herausgestellt, dass gemäß Jonas' eigener Phänomenologie des Hörens dieser Wahrnehmungssinn der angemessenere zur Erfahrung des Lebens sein müsste. Entsprechend zeigt sich bei aufmerksamer Analyse, dass die Erkenntnis des Gut-an-sich von Jonas ohnehin durch eine auditive Metaphorik plausibilisiert wird, ohne aber diese Metaphern mit einem expliziten Sinn füllen zu können. Die Verbindung der Wahrnehmung des Lebens und der moralischen Verpflichtung i.S. der Verantwortung durch das Hörvermögen kann einen gewichtigen Beitrag zur Erläuterung dieses Sinns beitragen.⁷⁶

4.1.3.1 Das Ja des Lebens

An zentraler Stelle des *Prinzip Verantwortung* leitet Jonas die Rettung seiner schon unmittelbar nach der Vorstellung in gedankliche Gefahr geratenen „Selbstvidenz“⁷⁷ des „Gut-an-sich“⁷⁸ durch eine Abkehr von der visuellen Metaphorik ein. Die Anerkennung der Zweckhaftigkeit des Lebens als ontologisches Gut, die jederzeit durch eine metaphysische Dezision verworfen werden könne, verfüge dennoch „über ihre eigene evidenzielle Intuition, und diese läßt sich in etwa wie folgt *artikulieren*.“⁷⁹ Die vermeintliche Offensichtlichkeit muss also in Worte gefasst werden, um zu überzeugen. Ihr flimmern angesichts ihrer möglichen Verleugnung führt dazu, dass sie durch Eindrücke unterstützt werden muss, die einem anderen Wahrnehmungssinn weit näher liegen: dem Hören.

Die Artikulation der vermeintlichen Evidenz bezieht sich umfänglich auf Zeugnisse, die selbst ebenfalls dem Wortfeld des Hörens entstammen, statt wiederum auf Sichtbarkeitsmetaphern zu verweisen. Jonas berichtet von einer „Selbstbejahung des Seins im Zweck“⁸⁰, von einer Selbsterklärung und einem „Spruch des Seins“⁸¹. Diese Ansprachen künden laut Jonas von einem zugrundeliegenden ontologischen Umstand, welches uns als Menschen und mögliche Hörer*innen binden soll: „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.“⁸² Laut Jonas ist das

⁷⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

⁷⁶Vgl. zur Verknüpfung moralphilosophischer Überlegungen mit Metaphern des Hörens auch Hans Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung* (1957), in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Ästhetische und metaphorologische Schriften* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1513), 4. Aufl., Frankfurt am Main 2014, 139–171, hier 163.

⁷⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 159.

⁷⁸Ebd., 158.

⁷⁹Ebd., 159. Hervorhebung S.A.H.

⁸⁰Ebd., 160.

⁸¹Ebd.

⁸²Ebd.

grundlegende Selbstinteresse, welches das Sein vom Nichts – selbst Ausdruck bloßer Indifferenz und Sinnlosigkeit – unterscheidet. Die verzweifelte Grundfrage der Ontologie, warum überhaupt etwas sei statt nichts, hatte Jonas bereits zur Frage danach gewendet, warum überhaupt etwas sein solle.⁸³ An dieser Stelle artikuliert er eine Antwort darauf: Weil es sein will, weil es ein Interesse an seinem Sein zeigt, es ihm um dieses Sein geht.

4.1.3.2 Anspruch im Nein des Lebens

Woher aber wissen wir überhaupt von diesem Interesse? Vielleicht noch radikaler: Woher wissen wir überhaupt, dass es ein Interesse außerhalb unseres eigenen gibt? Auch das Wissen darum geht laut Jonas auf eine Erfahrung zurück, die am ehesten als hörbare beschrieben werden kann: „Das Ja des Lebens: emphatisch als Nein zum Nichtsein“⁸⁴. Laut Jonas ‚spricht‘ sich die Natur als solche in jedem Lebewesen für das Leben aus, und zwar so, dass wir als Mitbewesen dieses „Ja“ vernennen können. Während dieses Ja als positive Botschaft in der unbelebten Natur nur als Möglichkeit auf seine Verwirklichung wartet, wird es „durch den Gegensatz des Lebens zum Tode [...] emphatisch.“⁸⁵ Wer schon einmal die verzweifelten Klagen eines Tiers in Todesangst hören musste, weiß um die Deutlichkeit und ansprechende Kraft dieses ‚Nein‘, das sich doch keiner menschlichen Sprache bedient – von menschlichen Angstschreien ganz zu schweigen, deren Vorstellung allein uns schon alarmiert. Über solche hörbaren, aber nonverbalen Hilferufe erstreckt sich ein Kontinuum bis hin zu den einfachsten Lebewesen wie etwa einzelligen, deren Ausweichen unter dem Mikroskop wir noch als metaphorisch hörbaren Widerspruch zu unserem bedrohenden Zugriff verstehen können. Das „Nein zum Nichtsein“⁸⁶ kommt uns nur zu deutlich zu Ohren, sobald wir anderen Lebewesen nicht nur als modifizier- und beeinflussbaren materiellen Objekten begegnen, sondern den ganz alltäglichen Anthropomorphismus zulassen,⁸⁷ der seit jeher unser Verhältnis zur Natur mitbestimmt: der Austausch und Dialog mit anderen Mitbewesen. Bevor dieses dialogische Motiv in Jonas’ Denken weiter nachverfolgt werden kann, sind einige Bemerkungen zum ontologischen Status dieses hörerbezo-genen Verantwortungsbegriffs nötig.

⁸³Vgl. Abschnitt 2.1.7.

⁸⁴Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 160.

⁸⁵Ebd., 161.

⁸⁶Ebd., 160.

⁸⁷Vgl. zu Jonas’ Forderung des Anthropomorphismus gegenüber der Natur das Kapitel 2.2.4.

4.1.4 Ereignis und Negative Ontologie der Verantwortung

Der unmittelbar verständliche Anspruch des „Nein zum Nichtsein“⁸⁸, der sich an alle richtet, die ihn ‚hören‘ können, weist noch über die Ontologie der Zwecke hinaus, auf die Jonas immer wieder als das vermeintliche Wesen der Verantwortungsbegründung zurückfällt. Statt das Gut-sein und die „Sollenskraft“⁸⁹ mehr oder weniger partikularer Zwecke und Interessen zu einer positiven ontologischen Verantwortungsnotwendigkeit zu totalisieren, verspricht ein aufmerksamer Bezug auf diesen Widerspruch des bedrohten Lebens eine moralphilosophische Plausibilisierung der Verantwortung, die offen bleibt für diverse und v.a. zukünftige Inhalte. Es soll nicht ein bestimmtes ‚Urbild‘ gesucht und als Schema des Ganzen fundiert,⁹⁰ sondern ein unbedingter Anspruch erinnert werden, der in gänzlich verschiedenen Umwelten immer schon wiederkehrt und verstanden wird.

4.1.4.1 Begründung oder Plausibilisierung

Der Bezug auf einen solchen Anspruch als Grundprinzip einer weiteren Argumentation für ethische Verantwortung wird hier explizit nicht als ‚Begründung‘ bezeichnet. Eine Begründung suggeriert eine unumstößliche Festigkeit und ontologische Härte, auf deren Bestand einerseits ‚nur‘ verwiesen wird, in der aber andererseits eine weitere Argumentation so fundiert wird, dass Widerspruch nicht nur auf Gegenrede, sondern auf dieses harte Fundament und damit ontologische Gegenwehr stößt. Solche Gegenwehr bemächtigt sich ontologischer Notwendigkeiten als Wehre und Waffen, die den argumentativen Feind in die Knie zwingen sollen.⁹¹

Der moralphilosophischen Argumentation ist solche Instrumentalisierung positiver Ontologie auf eine spezifische Weise unangemessen. Wenn ihre Grundfrage nämlich nach der letzten Geltung eines Seinsollens fragt, statt nach einem letzten Sein als Grund, wie Jonas einleitend proklamiert,⁹² so liegt in einer solchen ontologischen Begründung schlicht keine plausible Antwort, sondern eine unannehmbar absurde Entgegnung. Die Frage nach einer zwanglosen Verpflichtung durch Verweis auf ein zwingendes Prinzip zu beantworten, gleicht einer absurden Posse. Wo dieses Prinzip dennoch dauerhaften Bestand erlangt, sind letztlich Frage und Fragende nicht ernst genommen, sondern allenfalls mundtot gemacht.

Der Verweis auf den hörbaren Anspruch des anderen Lebens soll insofern nicht als Begründung, sondern als Plausibilisierung verstanden werden. Plausibilität unter-

⁸⁸Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 160.

⁸⁹Ebd., 162.

⁹⁰Vgl. Kapitel 2.5.4 und 3.5.

⁹¹Vgl. zur Kritik eines solchen begründenden Ursprungsdenkens auch Angehrn, *Die Frage nach dem Ursprung*, 217–239.

⁹²Vgl. Kapitel 2.1.7.

stellt Offenheit für Zu- und Widerspruch. Sie drückt ihre Verwobenheit in einen argumentativen Diskurs mit aus, statt sie wie eine ontologische Begründung zu verschleiern. Wo die Frage nach Verbindlichkeit jenseits ontologischer Notwendigkeit gestellt wird, kann nur eine solche explizit argumentative Entgegnung auch als sinnvolle Antwort aufgenommen werden. Zugleich bedeutet dies aber nicht, dass ein solcher akuter Anspruch selbst nur eine Plausibilisierung meiner akuten Verpflichtung sei; wo ein akuter Hilferuf an mein Ohr dringt, bleibt keine Frage seiner Geltung, sondern nur die Erwägung möglicher Reaktionen. Die unausweichliche Forderung eines Gegenübers erlaubt unmittelbar keine diskursive Disputation ihrer Verbindlichkeit und benötigt sie auch nicht. Aber die Erläuterung dieser Hörerfahrung als Prinzip einer moralphilosophischen Argumentation für die Geltung menschlicher Verantwortung erheischt eine Plausibilisierung, da sie ausschließlich im diskursiven ‚Raum‘ auftritt, den sie allenfalls durch ontologische Gründe zu erobern suchen kann, ihn jedoch nicht zu verlassen vermag.

4.1.4.2 Vorgängigkeit des Verantwortungsanspruchs

Die Erinnerung an den unmittelbaren Anspruch des anderen Lebens in diesem Diskursraum tritt zwar als Erneuerung und Wiederholung dieses Anspruchs auf, aber dieser geht seiner Thematisierung immer schon voraus. Die Erneuerung kann nur versuchen, dieses Ereignis der vernommenen Verpflichtung mit in den Diskurs zu leiten und seine allgemeine Geltung jenseits seiner vereinzelt Erscheinung zu betonen. Der in dieser Weise erinnernd thematisierte Anspruch des Lebens zeigt sich so als ein allgemeiner, der über die konkrete Begegnung von Hörendem und bedrohtem Lebewesen hinausweist. Die Zeit der Forderung, die sich in einer solchen Begegnung ereignet, geht so über in eine Zeit des Dialogs, welche den Diskursraum zu einem Ereignisraum werden lässt, der die Zukunft vorprägt. Dieser Übergang im Ausgang von Jonas' Wahrheitsbegriff wird in Kapitel 4.2 erläutert.

4.1.4.3 Negative Ontologie

Noch bleibt aber die Frage nach dem ontologischen Status des Verantwortungsanspruchs. Jonas wird nicht müde zu betonen, dass seine Ethik in einer entsprechenden Ontologie des Guten fundiert sein soll.⁹³ Angesichts der absurden Folgen seiner urbildbezogenen Ontologie, die durch die Kritik des Urbilds der Verantwortung zutage traten,⁹⁴ kann die Vorrangstellung der Ontologie vor der Ethik nicht ohne Modifikation aufrechterhalten werden. Nur eine Negative Ontologie kann einer Ethik entsprechen, die die Freiheit der Anderen in Frieden mit ihnen ermöglicht. Das in diesem Kapitel erläuterte, hörbare Ereignis des Verantwortungsanspruchs darf nicht als ontologische Entität vorgestellt werden, die sich in einer

⁹³Vgl. Kapitel 2.4.1.

⁹⁴Vgl. Kapitel 3.6

Einteilung seiender Entitäten festhalten und einordnen ließe. Dieser Verantwortungsanspruch ist auch kein Modus des Seins als solchem, wenn mit diesem Sein das fundamentale Bestehen des Alls in seiner unabhängigen Totalität gemeint ist. Er kann aber in einem spezifischen Sinn als Ereignis der Negation dieses Seins beschrieben werden.

Dieser negativ-ontologische Charakter des Anspruchs hat zunächst mit seinem ästhetischen Status als Hörbares zu tun. Jonas äußert deutlich, dass nach seiner Analyse Gehörtes nur mittelbar auf eine Ontologie verweist: „Alle Anzeigen von Sein, von beharrenden Dingen jenseits der Klangereignisse selbst, sind ihrem eigenen Wesen äußerlich.“⁹⁵ Hörbare Ereignisse sind zeitlich, und insofern immer vorübergehend und vergänglich. Sie verweisen auf etwas anderes als das Sein, welches Jonas dagegen als die wesentliche Beständigkeit seiender Dinge beschreibt. Bezogen auf das „Gefühl der Verantwortlichkeit“⁹⁶, das ein Subjekt zum Handeln bewegen soll, ist der gehörte Anspruch dessen affizierender Auslöser. So ist gewährleistet, dass dieses Gefühl nicht mit dem ontologischen Bedürfnis zusammenfällt, welches im Seinsbezug nur die letzte Bestätigung einer Macht sucht, an der es teilhat,⁹⁷ statt um eines Anderen willen zu handeln.

Über diesen ontologisch bloß privativen Charakter des Anspruchs als Gegenstand des Hörens hinaus muss aber die eigentlich negative Bedeutung betont werden, die er ausdrückt. Jonas hält dies eindeutig fest: der Anspruch ist ein „Nein zum Nichtsein“⁹⁸, das das bedrohte Leben uns gegenüber ausdrückt. Dieses ‚Nein‘ ist eine bestimmte Negation, nämlich der konkreten Bedrohung und des Leidens, die das Nichtsein ankündigen. Aber zugleich ist es die allgemeine Negation des natürlichen Seins überhaupt, sofern nämlich dieses dem vereinzelt Seienden mit dem Nichtsein droht. Die Bedrohung des Lebens liegt in den ontologischen Notwendigkeiten der Natur begründet, die in ihrer Unausweichlichkeit die Freiheit des einzelnen Lebewesens ständig unter Anpassungszwang setzen. Jede vereinzelt Bedrohung ist nur eine solche für das Leben, sofern sie sich dieser gesetzmäßigen Ordnung des Seins bedient, sei dies eine Gewalteinwirkung, die der physikalischen Effektivität des einschlagenden Objekts gegenüber der organischen Materie bedarf, oder der näher rückende Tod eines alternden Organismus, der ‚nur‘ die allgemeine „Fortpflanzungsordnung“⁹⁹ des Lebens konkretisiert. Im „Nein zum Nichtsein“¹⁰⁰ drückt sich insofern auch immer ein Nein zum Sein aus, weil dieses Sein das einzelne Seiende in ebensolcher Weise zu negieren und ertränken droht, wie es es ins Leben entließ.

⁹⁵ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 246f.

⁹⁶ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 167.

⁹⁷ Vgl. Kapitel 3.1.2.

⁹⁸ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 160.

⁹⁹ Ebd., 260.

¹⁰⁰ Ebd., 160.

4.1.4.4 Dialektik von Ja und Nein

Jonas' Kennzeichnung dieses dialektischen „Nein zum Nichtsein“¹⁰¹ als das „Ja des Lebens“¹⁰² ist mindestens missverständlich. Die Formulierung als bloße Explikation, in der das ‚Ja‘ erst emphatisch werde, verstellt in moralphilosophischer Hinsicht mehr, als sie klärt. Dieses vermeintliche ‚Ja‘ trägt nichts bei zur Frage nach dem Sollen im Angesicht des Lebens, außer dass man ihm in tautologisch esoterischem Geplapper vielleicht noch überflüssigerweise zustimmen mögen könnte. Die Sollenskraft des ‚Nein‘ steckt nicht in einem vermeintlichen ‚Ja‘, welches ihm als Gemeinsamkeit des Lebens vom Betrachter unterstellt wird, sodass dieser nicht mehr unbedingt handeln soll, sondern zu diesem Handeln in einträchtiger Gemeinsamkeit des jaagenden Lebens willentlich weiter Ja sagen kann – oder eben nicht. Die spezifisch moralische Sollenskraft liegt stattdessen in dem ‚Nein‘ allein, das gewissermaßen grundlos Beistand einfordert. Das Zustimmungspotential in dieser Forderung liegt nicht in einem ontologischen ‚Ja‘, sondern in der handelnden Affirmation der verstandenen Bedeutung, nämlich als Forderung zum gemeinsamen Widerstand.

4.1.4.5 Anspruch und Leid

Auch aus der Perspektive des fordernden Lebewesens, die sich nicht wissen, sondern nur vorstellen lässt, eröffnet das ‚Nein zum Nichtsein‘ kein ‚Ja zum Leben‘. Es ist einzig Zugeständnis und Ausdruck eines Leidens, das sich nicht verleugnen lässt. Über dieses Leiden hinaus enthält das ‚Nein‘ keinen ontologischen Gehalt.¹⁰³ Die vermeintliche „Selbstbejahung des Seins im Zweck“¹⁰⁴, die die Grundlage für das emphatische ‚Nein‘ bilden soll, ist keine verständliche Mitteilung, kein ‚Ja‘, sondern ein stummes beobachtbares Verhalten. Es erscheint als ein Wollen, aber ob es etwas von mir als potentiell Handelndem will, das lässt sich allenfalls erahnen. Nur im emphatischen ‚Nein‘ ist eine Forderung an mich als Hörenden ausgedrückt, deren bloßes Verstehen mich verpflichtet.

Zum positiv-ontologischen Status der Quelle dieser Forderung kann ich nur zwei Aspekte benennen: dass sie leidet, und dass sie mir als Dialogpartner entgegentritt. Ontologisch betrachtet tritt sie mir in ihrem Anspruch als ein Nichts entgegen, das seiner Integration ins Sein widersteht und mich in diesem Unterfangen verpflichtet. Dieses unbestimmbare ‚Es‘, welches seinen Widerstand gegen eine Klassifizierung ausdrückt, gibt nur als ‚Du‘ etwas über sich preis. Die Entwicklung des Begriffs einer solchen dialogischen Begegnung im Zusammenhang von Jonas' Denken wird im folgenden Kapitel nachvollzogen.

¹⁰¹Ebd.

¹⁰²Ebd.

¹⁰³Vgl. auch Adorno, *Negative Dialektik*, 27, 200–202.

¹⁰⁴Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 160.

4.2 Wahrheit als wahrhaftige Begegnung zum Dialog

Im vorangegangenen Kapitel wurde Jonas' Phänomenologie des Hörens als Zugang zum Phänomen des Lebens, sowie zum von diesem herrührenden moralphilosophischen Anspruch und Sollen fruchtbar gemacht. Dabei wurde wiederholt darauf verwiesen, dass in dieser Herangehensweise das Gegenüber, das als lebendig und anspruchsvoll verpflichtend wahrgenommen wird, nicht als Objekt auftritt, sondern als Dialogpartner und Anderer; nicht als Es, sondern als Du.¹⁰⁵ Dieses Verständnis muss im Zusammenhang von Jonas' Denken weiter plausibilisiert werden, insofern Jonas bisher kaum als ‚Dialogphilosoph‘ bekannt sein dürfte. Vielmehr noch: seine Achtung für Martin Buber als Person und Religionsgelehrten ausgenommen,¹⁰⁶ findet sich kaum eine Bemerkungen zu Protagonist*innen und Projekt des dialogischen Denkens im 20. Jahrhundert.¹⁰⁷ Dies mag mit Jonas' scheinbar unerschütterlicher Treue gegenüber dem ontologischen Ansatz – und wie das Kapitel 2 nahelegt, auch dem fundamentalontologischen Versprechen Heideggers – zusammenhängen. Die problematischen Konnotationen von Jonas' Interpretation der bildergestützten Ontologie wurden in Kapitel 3.5 und 3.6 dargestellt.

Dennoch lässt sich zeigen, dass Jonas' Denken an zentralen Stellen eine Offenheit für den dialogischen Ansatz wenigstens latent bereithält. Neben einigen Motiven in verschiedenen Aufsätzen¹⁰⁸ trifft dies v.a. auf die Erläuterung des Wahrheitsbegriffs zu, die Jonas der Vorstellung seiner anthropologischen Konzeption des *homo pictor* in *Organismus und Freiheit* anhängt.¹⁰⁹ Diese Erläuterung, die das Vermögen zur Wahrheit auf eine vorgängige Wahrhaftigkeit der Welt bezieht, wird im folgenden Kapitel 4.2.1 vorgestellt. Das Kapitel 4.2.2 zeigt, inwiefern Jonas' Wahrheitsbegriff trotz dieser dialogischen Vorgängigkeit dennoch in einem subjektiven Vermögen verankert bleibt. In Kapitel 4.2.3 wird versucht, diesen Begriff einer subjektiv gesicherten Wahrheit von dem einer Wahrhaftigkeit des Anderen zu unterscheiden.

¹⁰⁵Zur philosophischen Tradition dieses dialogischen Denkens vgl. Eva-Maria Heinze, *Einführung in das dialogische Denken* (Dialogik 3), Freiburg, München 2011. Dass in diese Tradition mit Heinze neben Buber auch Levinas gezählt werden sollte, wird unten in Fußnote 216 im Unterkapitel 4.2.4 kurz behandelt.

¹⁰⁶Vgl. Jonas, *Erinnerungen*, 68f., 97f.

¹⁰⁷Vgl. etwa die Kritik an Bubers und Rosenzweigs Bibel-Übersetzung: Ebd., 98. Die Nachlass-Notizen zu Bubers *Ich und Du* sind wohl die einzige direkte, wenn auch wenig aufschlussreiche Bezugnahme: Hans Jonas, „*Ich und Du*“ ‚Exzerpte zu Bubers dialogischer Philosophie‘, in: Sebastian Lalla / Florian Preußger / Dietrich Böhler (Hg.), Herausforderungen und Profile: Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/2), Freiburg, Berlin, Wien 2013, 197–204.

¹⁰⁸Vgl. Hans Jonas, *Wandel und Bestand: Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*, in: Michael Bongardt / Udo Lenzig / Wolfgang Erich Müller (Hg.), *Metaphysische und religionsphilosophische Studien* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/1), Freiburg, Berlin, Wien 2014, 289–322, hier 298–305; Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*; dazu Höpfl, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (1987).

¹⁰⁹Vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 304–316.

Das Kapitel 4.2.4 versucht zu plausibilisieren, dass Jonas' Frage nach dem Guten als Frage nach solcher Wahrhaftigkeit verstanden werden sollte.

4.2.1 Ursprünge von Wahrheit und Wahrhaftigkeit

Jonas erläutert seinen Wahrheitsbegriff kursorisch in dem Anhang „Vom Ursprung der Wahrheitserfahrung“, der auf seine Vorstellung des *homo pictor* folgt.¹¹⁰ Einleitend hält er fest, dass das „Bildmachen [...] nicht der ursprüngliche Ort für die Wahrheitserfahrung selbst [sei]. Dieser liegt auf einer primitiveren, weniger freige-wählten Ebene.“¹¹¹

4.2.1.1 Wahrheit und Wahrnehmung

Ursprünglich finde sich die Wahrheitserfahrung im Rahmen eines emphatischen wie antithetischen Ausrufs nach dem Muster: ‚So ist es also, und nicht anders!‘ Emphatisch ist ein solcher, weil er überhaupt explizit wird und sich damit aus dem Strom der Erfahrungen hebt, die zwar alle implizit wahrgenommen, aber nicht explizit als Wahrheit festgehalten sind. Diese Emphase ist bedingt durch die Negation, die ein solcher Ausruf ausdrückt, indem der Hintergrund von Irrtum und Falschheit gegenüber der wahren Tatsache negiert wird. In diesem Sinne äußert Jonas, „daß die Fähigkeit für Wahrheit die Fähigkeit zu verneinen voraussetzt“¹¹², und – weil diese ein „definierendes Element“¹¹³ der Freiheit ist – eine Äußerung von Freiheit darstellt. Zugleich sei Falschheit in seinen einfachen Formen, nämlich „in Irrtümern der Wahrnehmung und im Lügen der Menschen“¹¹⁴ jeweils eine Form der Täuschung und aktiven Verstellung. Im Umkehrschluss ergibt sich damit,

„daß die Verneinung, die zuerst in der Wahrheitserfahrung wirksam ist, mehr defensiven als offensiven Charakter hat: [...] sie antwortet auf positive Verstellung, nicht auf bloße Vorenthaltung, auf das gelegentliche Lügen und nicht auf das stetige Sichverbergen der Dinge. Wenn dies richtig ist, dann hat das Wahrheitsereignis zuerst den Charakter des Ent-täuschens (nämlich meiner selbst) und erst viel später auch den des Ent-deckens oder Ent-bergens (der verdeckten Dinge: letzteres ist Heideggers Formel für den ursprünglichen Sinn von Wahrheit).“¹¹⁵

Der Lüge wie der Falscherscheinung stellt das Subjekt also ihre Verneinung entgegen als einen Akt der Abwehr, die aber mit der eigenen Ent-täuschung zugleich ein emphatisch Positives zu gewinnen vermag, nämlich Wahrheit.

¹¹⁰Ebd. Vgl. auch Kapitel 3.5.

¹¹¹Ebd., 304.

¹¹²Ebd., 305.

¹¹³Ebd.

¹¹⁴Ebd.

¹¹⁵Ebd., 305f.

Diese dialektische Figur soll sich laut Jonas unterscheiden vom Wahrheitsbegriff Heideggers, der mit dem Ent-bergen auf das Sein als verdecktes, undurchsichtiges und verschwiegenes rekurriere. Jonas versucht seine Position in expliziter Abgrenzung zu Heideggers Wahrheitsbegriff zu schärfen. Seine Prämisse für diese Abgrenzung ist die selbsttätige Mitteilung der Dinge: „auch sie ‚reden‘ zu uns in vielen Zungen und werden immer wieder dabei ertappt, uns angelogen zu haben dadurch, daß sie sich für etwas ‚ausgaben‘, was sie nicht sind.“¹¹⁶ Die Schweigsamkeit bzw. Verborgtheit der Dinge als Phänomene im Sinne Heideggers zeige sich erst „auf einer höheren Ebene der Verwunderung und Neugierde“¹¹⁷, auf der die Erscheinung selbst schon sichergestellt sein müssen als täuschende oder echte. Erst auf dieser „höheren Ebene [...] steht Wahrheit als *von Natur* verborgen der Erscheinung als von Natur sie verbergenden gegenüber.“¹¹⁸ Erst auf dieser Ebene also taucht laut Jonas die Erscheinung als Sich-zeigendes auf, indem sich ein Phänomen gerade nicht zeigt, sondern bloß meldet.¹¹⁹ Als die elementarere Wahrheitserfahrung kennzeichnet Jonas das direkte Wahrnehmen gegenüber dem thematisch Mitgeteilten. „Daraus folgt der weitere Satz, daß der ursprüngliche Ort von Falschheit und Wahrheit die *Wahrnehmung* ist“¹²⁰.

4.2.1.2 Bildliche Wahrheit

Auf einer weiteren Stufe, auf der Wahrheit selbst als Phänomen zum Thema wird, emanzipiert sich das Wahrheitsphänomen von der Wahrnehmung und bringt selbst wahre Ähnlichkeiten absichtsvoll hervor: „dies geschieht in bildlicher Darstellung [...], in der die affirmative Komponente der Wahrheitserfahrung in den Vordergrund tritt.“¹²¹ Auf dieser Stufe zeigt sich Wahrheit auch als Entsprechung von Gedachtem und Gegenstand, nämlich „in der elementareren Form der *adaequatio imaginis ad rem*.“¹²² Und dies ist wiederum die Voraussetzung dafür, dass wahrgenommene Realität selbst im Dienste der Wahrheit und im Verbund „mit dem Willen oder Verlangen“¹²³ verneint werden kann, nämlich entweder indem sie durch Bilder des Wunschdenkens ersetzt wird, oder indem sie im Hinblick auf eine Zielvorstellung der planvollen Umgestaltung bearbeitet wird. Diese beiden Aspekte der Wahrheitserfahrung rekurrieren genuin auf das Bildvermögen.

Ebenfalls mit dem Bildvermögen verbindet Jonas die Erfahrung von Wahr- und Falschheit gegenüber bloßer Richtigkeit oder Irrtum, wie sie von jedem Tier er-

¹¹⁶Ebd., 306.

¹¹⁷Ebd.

¹¹⁸Ebd.

¹¹⁹Vgl. Kapitel 2.4.3.

¹²⁰Jonas, *Organismus und Freiheit*, 307.

¹²¹Ebd.

¹²²Ebd., 315.

¹²³Ebd., 308.

fahren werden. „Die Unterscheidung von Wahrheit und Falschheit, und damit die Idee des Wissens, ersteht erst und einzig, wo die ‚falsche‘ Wahrnehmung nicht einfach durch die ‚richtige‘ ersetzt wird, sondern *festgehalten* wird, um als *falsifiziert* der richtigen gegenübergestellt zu werden“¹²⁴. Mit der Verfügbarkeit von statischen Bildern ersteht also die Möglichkeit, bloße Berichtigung eines konkreten Irrtums zu transzendieren hin zu einer Kennzeichnung als Wahr- und Falschheit, die unabhängig vom konkreten Erfahrungshorizont als bleibender Maßstab in Bezug auf Übereinstimmung (*adaequatio*) und Verschiedenheit gesetzt wird.

Das vorgängige Erlebnis ist dabei das der Falschheit, womit der Bogen zur eingangs genannten ursprünglichen Falscherscheinung geschlossen wird. Dieses Erlebnis der Falschheit wird nun von Jonas aber noch abgegrenzt von einem Konzept der Wahrnehmung, das sich an der Form des Urteils orientiert. Jonas kritisiert ein solches Verständnis, wie es etwa bei Descartes vorliege: „Aber dies impliziert eine atomistische Ansicht der Wahrnehmung, wonach sie zunächst aus einzelnen, neutralen Sinnes-,Ideen‘ bestünde, denen Bejahung, Verneinung und Beziehung erst in sekundären Akten zugefügt würden.“¹²⁵ Wahrnehmung als Urteil impliziert also einen neutralen Positivismus von Daten, was Jonas zum einen deshalb ablehnt, weil damit die Funktion von Wahrnehmung verlorengelieft, Erfahrung in ein Ganzes vergangener Erlebnisse wie zukünftiger Möglichkeiten einzubetten, zum anderen weil man in dieser Konzeption jedem Tier ständige Urteilstätigkeit zusprechen müsste. Wohl aber birgt die Wahrnehmung die Möglichkeiten von Bestätigung oder Enttäuschung, und zwar in eben dem Sinne, dass falsche Erscheinung eine Enttäuschung bedeutet, sobald sie berichtigt wird. Aber „dann sollten wir von täuschender Erscheinung und nicht von irrigem Urteil sprechen: nicht ich beging einen Fehler, sondern der Gegenstand hat mich belogen.“¹²⁶

Daneben kann sich Wahrgenommenes immer auch bestätigen als das, was es ist; aber dies „geht in der Regel unbemerkt vonstatten als das, was sich gehört“¹²⁷. Bestätigung wird hier genannt als das Schickliche, als wahrhaftiges Sich-zeigen, entgegen gelogener Erscheinung, und beides geht aus vom jeweiligen Ding als Wahrnehmungsgegenstand. „Wahr zu sein bedeutet demnach zu allererst, echt und zuverlässig und unverstellt zu sein. Die ‚wahre‘ Quelle ist die, die nicht enttäuscht.“¹²⁸ Und der Ort solcher Wahrheit ist die erkennende Wahrnehmung als Integration ins Erfahrungsganze, wo Enttäuschung der Bestätigung erst gegenüber gestellt ist, insofern ein Bild in der Erinnerung mit einem aktuellen verglichen wird. Zuletzt führt Jonas diesen theoretischen Wahrheitsbegriff etymologisch auf den sittlichen

¹²⁴Ebd., 309.

¹²⁵Ebd., 310.

¹²⁶Ebd., 312.

¹²⁷Ebd.

¹²⁸Ebd.

Wahrheitsbegriff, und damit auf die Wahrhaftigkeit zurück. Dabei kommt er erneut auf Heidegger zu sprechen:

„Dies, und nicht, was die Heideggerschule sagt, war die erste Bedeutung von ἀ-ληθῆς und ἀ-ληθεύειν: nicht sich verstellen und seine Absichten verhehlen, [...] sagen, was man denkt, und es nicht verbergen: offen und aufrichtig sein – ausgesagt von Personen in Beziehung auf Personen, nicht von Sachen in Beziehung auf Personen, und am allerwenigsten von Personen in Beziehung auf Sachen. Im Punkt barer grammatischer Tatsache hat das Verb ἀληθεύειν *niemals* transitiv ‚ent-bergen‘ oder ‚ent-täuschen‘ bedeutet. In seinem vor-theoretischen Gebrauch meinte es immer intransitiv, sich des Verheimlichens und Täuschens enthalten, und wurde transitiv nur im Sinne von: sein Versprechen oder jemandes Hoffnung ‚wahr machen‘ oder wahrhaft voraussagen, was sein wird.“¹²⁹

Das Wort *alétheia*, das bereits Parmenides schlicht als Bezeichnung für die theoretische Wahrheit gebraucht, meint laut Jonas ursprünglich die selbstoffenbarende, wahre Rede in einem Dialog.¹³⁰ Abgeleitet davon lässt sich Jonas' theoretische Wahrheit begreifen als wahre Rede der Dinge selbst, die sich als das zeigen, was sie sind, und damit den ersten Schein enttäuschen. Und erst in dritter Instanz könne von wahrer Rede über die Dinge gesprochen werden, wodurch diese entdeckt werden. In dieser letzten Form begreift sowohl „die Heideggerschule“ als auch die moderne Wissenschaft die Wahrheit, wenn diese nämlich in der funktionalen Übereinstimmung von Hypothese und deren Anwendung bestehen soll. Jonas macht demgegenüber ein Konzept stark, das Wahrheitserfahrung dialogisch vom Objekt her zu denken versucht, wodurch sich ein Anderes also offenbart, oder zumindest seine Entdeckung in einem eröffnenden Akt falscher Erscheinung erst ermöglicht.

4.2.2 Wahrheit als subjektive Frage nach Sicherheit und Ganzheit des Daseins

In Jonas' Erläuterungen zum Ursprung der Wahrheitserfahrung fällt auf, dass er wiederholt eine Wahrhaftigkeit betont, die für die beschriebene Wahrheitserfahrung konstitutiv zu sein scheint. Diese Wahrhaftigkeit des Anderen, die der eigenen Verneinung und der dadurch ermöglichten Korrektur hin zur Wahrheit vorgeht, offenbart sich als vorgängig komplexer als die eigene Erfahrung. Die Welt kann mir laut Jonas wahrhaftig entgentreten – „als das, was sich gehört“¹³¹, und

¹²⁹Ebd., 315.

¹³⁰Vgl. auch J. Szaif u.a., *Wahrheit*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 12, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007), hier 48f.

¹³¹Jonas, *Organismus und Freiheit*, 312.

wie es zumeist unbewusst hingenommen wird –, oder aber lügnerisch, was mir durch wahrheitssuchende Verneinung bewusst werden kann.

4.2.2.1 Zweifelnde Wahrheitssuche

Diese Doppeldeutigkeit wird mir aber erst bewusst, nachdem ich ihre Selbstverständlichkeit verneint habe, um die Wahrheit zu erfahren. Erst so lässt sich laut Jonas das Selbstverständliche in Wahres und Falsches trennen. Dies geschieht in der Initiative des Subjekts: ich bin es, der zweifelt, um die Wahrheit zu ergreifen, statt das Althergebrachte einfach hinzunehmen. Genaugenommen ist es nicht eine einfache Verneinung, die die Wahrheit zutage fördert. Eine Verneinung des im Vorhinein schon Wahrhaftigen führt nicht zur Wahrheit, sondern zum Irrtum, außer die Verneinung wird erneut verneint. Um verlässlich zwischen Wahrem und Falschem zu trennen, muss das Verneinen ausgedehnt werden.

Descartes führt dies mithilfe seiner Methode des „umfassenden Zweifels“¹³² vor. Erst im umfassenden Verneinen des für selbstverständlich Genommenen wird deutlich, „was wir klar und deutlich erkennen“¹³³ können. Die erste solche Wahrheit ist die Selbstsicherheit im Zweifeln, dass Descartes als Modus des Denkens begreift: „das Denken [= Bewußtsein] ist es; es allein kann von mir nicht abgetrennt werden; Ich bin, Ich existiere, das ist gewiß.“¹³⁴ Die Wahrheit der Welt lässt sich auf der Grundlage der Sicherheit der einsamen Subjektivität erfassen und in ihren Zusammenhängen errichten. Kraft seiner Selbstsicherheit kann das Subjekt das Wahre vom Falschen scheiden. Kraft meiner Subjektivität kann ich dies leisten, wenn ich mich dazu entscheide, mich auf den Weg des Zweifels in Richtung der Wahrheit zu begeben.

Jonas verhandelt das Verhältnis seines Wahrheitsbegriffs zu Descartes zwar explizit, indem er Descartes' Theorie der Wahrnehmung als Urteilen kritisiert. Allerdings unterlässt er eindeutige Quellenverweise, und so wird nicht unmittelbar deutlich, wie stark er sich an Descartes orientiert. Zwar lehnt er die Kategorisierung der Wahrnehmung als Urteilen ab, die für Descartes eine grundlegende Quelle möglichen Irrtums darstellt.¹³⁵ Dies allerdings nur, um die Bestimmung von Wahr- und Falschheit dennoch als Urteil des menschlichen Subjekts zu beschreiben, dessen Möglichkeit zwar von der Integrationsleistung der – gewissermaßen urteilsfreien – Wahrnehmung abhängt, das aber über diese flüchtige Wahrnehmung als festgehaltene Wahrheit noch hinausgeht. Erst für den Menschen im Unterschied zu seinen Mitlebewesen erscheint für Jonas die Möglichkeit, über das Vergleichen von Formen und visuellen Vorstellungen Wahrheit festzuhalten.

¹³²Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 53.

¹³³Ebd., 59; vgl. G. Gabriel, *Klar und deutlich*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: *Hist. Wörterb. Philos.* 13 Bd. 1971-2007 Bd. 4, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

¹³⁴Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 83.

¹³⁵Vgl. ebd., 65.

Ganz ähnlich bezeichnet Descartes dasjenige als wahr, „was ich ganz klar und deutlich auffasse [lat. percipio]“¹³⁶, freilich ohne eine Erweiterung dieses menschlichen Vermögens auf das Tierreich überhaupt in Erwägung zu ziehen. Ohne diese explizite Abgrenzung des Menschen vom Tier ist es für Descartes unproblematisch festzustellen, dass selbst die menschliche Wahrnehmung in ihrer Wahrheit auf der subjektiven Selbstsicherheit beruht, da auch diese Wahrnehmung ein Urteilen darstellt, welches auf dem ersten sicheren Urteil des Selbstseins beruht. Das *ego* könnte sich über keine Wahrnehmung sicher sein, wenn es nicht seiner selbst sicher wäre.

4.2.2.2 Objektive Wahrheitspraktiken und Endlichkeit

In dieser selbstgesprächigen Weise, in der ich laut Descartes über mich selbst und meine Wahrnehmung Urteil spreche, will Jonas die Wahrheitserfahrung allerdings nicht verstanden wissen. Vielmehr nimmt er eine evolutionsbiologische Perspektive ein, wenn er die Wahrheitserfahrung „auf einer primitiveren, weniger frei gewählten Ebene“¹³⁷ verortet, als das menschliche Bildermachen, und darauf die Genealogie von dieser primitiveren zur komplexeren Sphäre nachzuzeichnen sucht. Mit Jonas bin ich in meiner Wahrheitssuche nicht nur denkendes und urteilendes Subjekt, sondern zuerst leiblich und sinnlich wahrnehmendes. Die Genese individueller Erfahrung spiegelt sich in der Genealogie der speziestypischen Erkenntnisvermögen des Menschen; wenn ich nach der grundlegenden Möglichkeit von Wahrheit frage, so tue ich dies mit Jonas immer mit allen Vermögen der Erfahrung, die man als Mensch zur Verfügung hat.

In der evolutionären Genealogie geht die Wahrnehmung dem Urteilen über Wahr- und Falschheit voraus, nämlich als Integration der Erfahrung zu einem Ganzen. In diesem Erfahren können einzelne Irrtümer auftreten und berichtigt werden, ohne dass dabei über die konkrete Situation hinaus Wahres von Falschem unterschieden würde.¹³⁸ Diese allgemeine Unterscheidung muss in ein feststellbares Verhältnis gesetzt werden zum Erfahrungsganzen, was Jonas anhand der „Bild-Funktion“¹³⁹ und des menschlichen Festhalten der Dinge in Bildern erläutert.

An anderer Stelle ergänzt er dieses Bildermachen als Charakteristikum des Menschen durch zwei weitere Herstellungspraktiken, deren Produkte die vergangene Anwesenheit von Menschen verraten: Werkzeugmachen und Grabpflege.¹⁴⁰ Zu ersterem sei im Zusammenhang der Wahrheitserfahrung nur gesagt, dass Werkzeug immer auch als Mittel der Wahrheitssuche fungiert: der Faustkeil erlaubt ein schnelleres Urteil über potentielle Verdaulichkeit vorliegender Objekte, die Nutzung des

¹³⁶Ebd., 101.

¹³⁷Jonas, *Organismus und Freiheit*, 304.

¹³⁸Vgl. ebd., 311.

¹³⁹Ebd., 313.

¹⁴⁰Vgl. Jonas, *Werkzeug, Bild und Grab*.

Feuersteins bringt das Licht der Erkenntnis ins Dunkel des instinktiven Verhaltens. Interessanter aber ist im hiesigen Zusammenhang die Praxis der Grabespflege. Diese zeugt von der Auseinandersetzung des Menschen mit dem Bewusstsein seiner Endlichkeit, in dem das Erfahrungsganze seines Lebens erst mit einem vorweggenommenen Ende versehen, und so als abgeschlossenes Ganzes erfasst wird. Die Thematik einer Ganzheit des Lebens gegenüber einzelnen Wahrnehmungen und Erfahrungen wird also explizit in der Praxis des Begrabens Verstorbener. Gräber stehen für die Verstorbenen und den Abschluss ihres Lebens, und sie bezeugen damit ein generelles Verständnis von der endlichen Ganzheit des Lebens gegenüber dem Tod.

Die endliche Ganzheit des Lebens bedeutet zugleich die Endlichkeit des eigenen Wahrnehmens, was in Gräbern zweifelsfrei verständlich gemacht wird: Von begrabenen Mitmenschen erwartet man keinen leiblichen Verkehr mehr mit der Welt der Lebenden. Dieses Bewusstsein von der Endlichkeit der Wahrnehmung des Einzelnen impliziert weiter ein Bewusstsein der Endlichkeit der Erfahrung, was die Frage nach bleibenden und verlässlichen Erfahrungen gegenüber vergänglichen Eindrücken evoziert, d.h. die Frage nach Wahrheit.

In dieser Verknüpfung von Wahrheitserfahrung und Endlichkeitsbewusstsein lässt sich die Verwandtschaft von Jonas' und Descartes' Wahrheitsbegriffen genauer fassen. Die Verneinung des Selbstverständlichen, der alltäglichen Erfahrungen und der daraus resultierenden Überzeugungen findet statt in der Relativierung ihrer zeitlosen Sicherheit. Ein endliches Dasein, das sich selbst nicht zeitlos sicher ist, zweifelt auch an der Sicherheit seiner Erfahrungen. Dieses Zweifeln mag nun bereits dazu führen, geprüfte von ungeprüften Wahrnehmungen zu trennen. Aber solange keine sicheren Grundsätze gefunden sind, ist keine Prüfung vor erneutem Zweifel sicher.

Descartes' sichernder Grundsatz findet sich in der selbstobjektivierenden Reflexion auf den Zweifel als gedankliche Operation: Sicher bin ich, der denkt. In Jonas' Betonung der Ganzheit und Endlichkeit der eigenen Erfahrung tritt ein anderer Aspekt hervor: Sicher und verlässlich ist, dass das eigene Dasein endlich ist. Ein Bezug einzelner Erfahrungen auf die Verlässlichkeit der eigenen Endlichkeit ermöglicht also, auch deren Verlässlichkeit abzuschätzen: Bleibt der fragliche Eindruck dauerhaft und unter verschiedenen Perspektiven bestehen? Wandelt sich die Wahrnehmung mit meinen Wahrnehmungsressourcen, hängt sie von meiner Wachheit ab? Oder die Probe aufs Exempel: Zeigt der Erfahrungsgegenstand eine Reaktion auf die Provokation seiner Endlichkeit, flüchtet oder stirbt er, oder zerbricht er bloß? Die Prüfung der Wahrheit lässt sich fassen als die Prüfung der Endlichkeit. Dieser Zusammenhang zeigt sich auch in den Beispielen, die Jonas zur Plausibilisierung seiner These von der anthropologischen Urerfahrung der Wahrheit macht. „Der Späher eines Jägerstamms“¹⁴¹ ist für ihn der erste Träger der Wahrheitser-

¹⁴¹Jonas, *Organismus und Freiheit*, 313.

fahrung. Seine skeptische Grundfrage lautet etwa so: Übertragt der Erfahrungsgegenstand meine und unsere Endlichkeit, oder kann er ihr dienlich und verzehrbar gemacht werden?

Ähnlich wie bei Descartes wird die Wahrheit der Erfahrung also über ihre Relation zur Verlässlichkeit des Selbstbezugs bestimmt. Während Descartes diese Verlässlichkeit als unabwiesbare Sicherheit des selbstbezogenen Gedankens erfasst, gegenüber der Erfahrung und Wahrnehmung als gedanklich beurteilbare Leistungen bestimmbar werden, so liefert für Jonas die Verlässlichkeit des selbstbezogenen und -erhaltenden Lebensvollzugs den Maßstab. Verlässlich ist die eigene bedürftige Endlichkeit, die das Erfahrungsganze des eigenen Lebens begrenzt, in welches jede Wahrnehmung eingeordnet werden kann. Die Wahrheit einer Erfahrung bestimmt sich in der Verlässlichkeit, mit der der Nutzen oder Unnutzen für das Lebensganze festgehalten werden kann; das Unwahre entspricht damit nicht dem Unnützlichen, sondern dem Unbestimmbaren in Bezug auf die Frage der Nützlichkeit. Diese wiederum ist letztlich bezogen auf das Selbstsein und seine Sicherung angesichts seiner verlässlichen Endlichkeit. Auch für Jonas geht das Kriterium der Wahrheit auf die selbstbezogene Initiative eines Subjekts zurück, das die Selbstverständlichkeit seiner Welterfahrung zu verneinen beginnt, um sich seiner selbst zu versichern.

4.2.2.3 Wahrheit und Tod

Die Betonung des Bewusstseins der eigenen Endlichkeit als Erfassung der Ganzheit des eigenen Daseins hebt Parallelen zu Heideggers Begriff eines „Sein[s] zum Tode“¹⁴² hervor, die sich ähnlich auch bereits im Zusammenhang von Jonas' Konzept der ‚Totalität der Verantwortung‘ gezeigt haben.¹⁴³ Ein Bezug auf Heideggers *Sein und Zeit* im Zusammenhang von Jonas' Wahrheitsbegriff liegt auch deshalb nahe, weil Jonas selbst Heidegger wiederholt kritisch erwähnt. Dieser kritische Bezug mag den Eindruck erwecken, dass Jonas den Heidegger'schen Erläuterungen vornehmlich ablehnend gegenüberstehe. Vielmehr bestehen aber enge Verbindungen, was etwa darin anklingt, dass Jonas Heideggers Wahrheitsbegriff zwar hinsichtlich der von Heidegger behaupteten etymologischen Wurzeln angreift,¹⁴⁴ aber seine Beschreibung zugleich „auf einer höheren Ebene der Verwunderung und Neugierde“¹⁴⁵ und insofern evolutionär später ansiedelt als den Wahrheitsbegriff, den er erläutert.

Die aufgedeckten Parallelen zu Heideggers Begriff des „Sein[s] zum Tode“¹⁴⁶ offenbaren eine Tendenz, die noch über die Verwandtschaft der Wahrheitsbegriffe hinausgeht. Heidegger verankert seinen Begriff der Wahrheit als Entdecken in der

¹⁴²Heidegger, *Sein und Zeit*, 235.

¹⁴³Vgl. Kapitel 2.5.2.

¹⁴⁴Vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 315.

¹⁴⁵Ebd., 306.

¹⁴⁶Heidegger, *Sein und Zeit*, 235.

grundlegenden Seinsweise des Daseins als Sorge, ohne dass dies aber unmittelbar gleichbedeutend mit dem „Sein zum Tode“ wäre. Sorge äußert sich auch dort, wo kein festhaltendes Bewusstsein der fundamentalen Endlichkeit des Daseins als Zeitlichkeit – d.h. des letztlich notwendigen Scheiterns individueller Lebenssorge – besteht. Jonas drückt dies darin aus, dass er das organische Leben als solches in Anlehnung an Heideggers Daseinsanalyse als Selbstsorge beschreibt.¹⁴⁷ Dieser Beschreibung gemäß muss auch Heideggers Wahrheitsbegriff im Zusammenhang von Jonas' *Organismus und Freiheit* als Vermögen des ‚bloßen‘ Lebens gedeutet werden, Welt selbstbezogen und intentional zu erfahren – einschließlich des Vermögens zur Antizipation von Bestätigung und Irrtum.¹⁴⁸ Ein eigentliches Sein zum Tode aber bedeutet ein Bewusstsein des letztendlichen Ungenügens der eigenen Sorge und ist insofern ein Charakteristikum, das Jonas wie Heidegger dem menschlichen Dasein zuschreibt.

Diese anthropozentrische Fixierung auf der Ebene evolutionärer Spezies bei Jonas ist in *Sein und Zeit* noch als ‚eigentliche‘ Egozentrik formuliert. Das Vermögen, die Ganzheit des eigenen Daseins zu erfassen, kommt immer nur dem Dasein selbst in Bezug auf seinen eigenen Tod zu, in seinem eigenen Sein zum Tode. Der Tod eines Anderen ist für Heidegger gerade nicht das Phänomen, welches bezüglich der Ganzheit des Daseins befragt werden kann. „Der Tod ist, sofern er ‚ist‘, wesensmäßig je der meine. Und zwar bedeutet er eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht. [...] Im ‚Enden‘ und dem dadurch konstituierten Ganzsein des Daseins gibt es wesensmäßig keine Vertretung.“¹⁴⁹ In der Frage nach dem Ganzsein des Daseins und dem Tod werden die Anderen, die zwar ansonsten mein Dasein immer als Mitdasein mitprägen, letztlich ausgeklammert.

Dies ist umso bemerkenswerter, als es für Heidegger nicht nur ‚praktisch‘ das existenzielle Leben des Einzelnen betrifft – dessen Tod ich nicht miterfahren kann, und der ein je eigenes Leben beendet, das immer auch anders war als das meine –, sondern die existenziale Frage nach dem Dasein überhaupt, d.h. als grundlegend theoretische Frage des Denkens. Die grundsätzliche Frage nach dem Dasein, welches in gewisser Weise auch mein je eigenes Dasein überragt, ist für Heidegger dennoch nur über eine Zentrierung auf die Ganzheit des je eigenen Daseins zu beantworten, d.h. auf das Dasein, das ich bin. Das Dasein der Anderen scheint spätestens ab diesem Punkt von *Sein und Zeit* nicht mehr zu interessieren, weder für die existenziale Frage nach dem Sinn der Sorge, noch für die übergeordnete nach dem Sinn von Sein.¹⁵⁰

¹⁴⁷Vgl. Kapitel 2.2.

¹⁴⁸Vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 308f.

¹⁴⁹Heidegger, *Sein und Zeit*, 240.

¹⁵⁰Vgl. Dieter Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, 2., überarb. und erw. Aufl., Stuttgart 2013, 305f. Löwith versuchte früh, diese scheinbare Leerstelle zu ergänzen: vgl. Karl

Lenken wir den Blick zurück auf Jonas' Erläuterungen zum „Ursprung der Wahrheitserfahrung“¹⁵¹. Trotz der eindeutigen Verweise auf ein vorgängiges Sich-mit-teilen der Welt, welches Jonas als Vorbedingung der Wahrheitserfahrung erläutert, legt die Analyse des darauf aufbauenden Wahrheitsbegriffs nahe, dass diese kommunikative Begegnung mit der Welt in den Hintergrund tritt, sobald das Subjekt auf die Suche nach feststellbarer Wahrheit geht. Die Mitteilung der Welt war zwar Vorbedingung für die Möglichkeit, die Frage nach der Wahrheit zu stellen, aber der Wahrheitsbegriff räumt dieser Mitteilung keinen Freiraum mehr ein. Ob die Welt sich wahrhaftig oder lügnerisch zeigt, das interessiert das wahrheitssuchende Subjekt nur noch mittelbar, indem es die Erfahrungen selbsttätig in die Kategorien wahr und falsch einordnet. Das Andere, das sich mitgeteilt hat und dies auch weiter tut, interessiert im Rahmen der Frage nach Wahrheit nur noch als objektiver Träger von verlässlicher Wahrheit, die sich an subjektiver Selbstgewissheit misst. Seiner Wahrhaftigkeit wird kein eigener Wert mehr zuerkannt, sondern sie wird in Bezug auf den Zweck der Wahrheitsfindung rationalisiert.

Diese Instrumentalisierung des Anderen zum Zweck der Selbstvergewisserung behindert die Frage nach dem Guten, die Jonas als Frage nach dessen bildhaft feststellbarer Wahrheit stellt.¹⁵² Die Frage nach dem Guten kann nicht nur als Frage nach dessen Wahrheit gestellt werden, wenn das Gute seinen Charakter genuin unabhängig von mir haben soll, während Wahrheit sich primär in Abhängigkeit von meiner Selbstbezogenheit bestimmt. Indem das folgende Kapitel die Spur des Anderen nachzuzeichnen versucht, welche durch Jonas' Betonung von dessen vorgängiger Wahrhaftigkeit angezeigt ist, wird auch die verantwortungsethische Rückfrage nach dem Guten eingeleitet.

4.2.3 Wahrhaftigkeit und Wahrheit des Anderen

Jonas macht im Laufe seiner Erläuterung zum „Ursprung der Wahrheitserfahrung“¹⁵³ sehr deutlich, dass das Feststellen von Wahrheit nicht ausschließlich als Tätigkeit eines Subjekts gegenüber passiven Objekten zu betrachten sei. Bevor noch ein Subjekt seine Wahrnehmung in Zweifel ziehen kann, um ihre Wahrheit zu prüfen, muss laut Jonas nicht nur etwas Wahrnehmbares gewissermaßen ‚bereitgelegen‘ haben, sondern die Welt muss sich dem wahrnehmenden Subjekt gezeigt und „der unmittelbaren Wahrnehmung aufgedrängt“¹⁵⁴ haben. Die Wahrnehmung der Welt ist von der Initiative derselben abhängig, sich überhaupt zu zeigen und mitzuteilen. Diese Initiative seitens der Wahrnehmungsgegenstände tritt laut Jo-

Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen: Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme* (Dialogik 6), Freiburg 2013.

¹⁵¹ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 304.

¹⁵² Vgl. Kapitel 2.5.4 und 3.5.

¹⁵³ Jonas, *Organismus und Freiheit*, 304.

¹⁵⁴ Ebd., 312.

nas gerade dann besonders hervor, wenn sich eine unmittelbare Wahrnehmung als Irrtum herausstellt: „dann sollten wir von täuschender Erscheinung und nicht von irrigem Urteil sprechen: nicht ich beging einen Fehler, sondern der Gegenstand hat mich belogen.“¹⁵⁵

4.2.3.1 Vorgängige Wahrhaftigkeit

Jonas benutzt eindeutig dialogische Metaphern, um diese vorgängige Wahrnehmungseröffnung seitens der Gegenstände zu beschreiben. Letztlich beruht für ihn die Möglichkeit, über Wahrheit der eigenen Erfahrung überhaupt urteilen zu können, vorgängig auf der grundlegenden Wahrhaftigkeit der Welt als der grundlegenden ‚Wahrheit‘. Laut ihm „ist ‚Wahrheit‘ zuerst ein Charakter nicht an mir selbst (wie sie es als Wahrheit des Urteils wäre), sondern an der Welt, die mir gegenübersteht. Die Welt war unwahrhaftig, wenn der durstige Wanderer entdeckt, daß die Quelle [...] salzig ist [...] Die ‚wahre‘ Quelle ist die, die nicht enttäuscht.“¹⁵⁶

Wie im vorangegangenen Kapitel erläutert, findet aber mit der Feststellung von Wahrheit durch das Subjekt eine Aneignung dieser vorgängigen Wahrhaftigkeit der Welt statt. Wenn einmal Zweifel an der Wahrhaftigkeit aufgekommen ist, kann dieser nur durch eine selbstbestimmte Feststellung der betreffenden Wahrnehmung in Kategorien der Wahrheit überwunden werden. Der Verweis auf eine vorgängige Wahrhaftigkeit zum Zweck einer Enthaltung von der Wahrheitsprüfung lenkt nur auf genau den Umstand, der in Zweifel steht und die Prüfung nötig erscheinen lässt.

Auch die Ausdehnung des Zweifels über eine einzelne Gelegenheit hinaus hängt aber laut Jonas von der vorgängigen Initiative der Welt ab, nämlich von ihrer Unwahrhaftigkeit. Erst wo das Subjekt der enttäuschenden Erfahrung gewahr wird, dass es belogen wurde, eröffnet sich der Weg des Zweifels als sinnvolle Möglichkeit. Dieser verkehrt die Grundannahme, die laut Jonas der Möglichkeit zur Wahrheitsfeststellung vorausgeht, in ihr Gegenteil. Mit der prinzipiellen „Unterscheidung zwischen Vorgeblich und Authentisch“¹⁵⁷ wird nun die immer mögliche Unwahrhaftigkeit der Erscheinungen angenommen, die durch Wahrheitsprüfung korrigiert werden muss. Die eigentlich immer noch vorgängige Wahrhaftigkeit der Welt wird dadurch zu einer übergehbaren Selbstverständlichkeit, die das ständige Prüfen durch häufige Bestätigung zwar erleichtert, aber der Wahrheitssuche zunächst nie genügen kann.

¹⁵⁵Ebd.

¹⁵⁶Ebd.

¹⁵⁷Ebd., 310.

4.2.3.2 Wahrhaftigkeit des Guten

Stellt man aber die Frage nach dem Guten als derjenigen Kategorie, die gänzlich unabhängig vom Urteil des wahrnehmenden Subjekts diesem deutlich macht, dass es auch als subjektiver Wert anerkannt werden soll, muss die angesprochene Wahrhaftigkeit eigene Geltung behalten. Wäre die Geltung des Guten von seiner Bewahrheitung durch das Subjekt abhängig, so wäre diese Geltung gerade nicht unabhängig, sondern ließe sich auf einen subjektiven Wert reduzieren. Zwar könnte ein solcher Wert ‚total‘ gelten, insofern er eine ontologische Grundbedingung gelingender Subjektivität überhaupt darstellt, wie etwa die Selbstsorge des subjektiven Daseins. Ein solcher Totalwert könnte nur geleugnet werden, indem sich Subjektivität selbst leugnet. So total ein solcher Wert also für die Subjektivität gelten müsste, so deutlich kann man sich aber zumindest dem logischen Zwang einer solchen Grundbedingung entziehen und einer solchen Leugnung der Subjektivität zustreben. Jonas benennt diese für seine Argumentation ‚bedrohliche‘ – vielleicht besser: abwendende – Möglichkeit als „die Lehre vom Nirvana“¹⁵⁸. Es darf bezweifelt werden, dass diese ethisch-nihilistische Deutung, die Jonas dem buddhistischen Begriff anhängt, alle traditionellen Lehrer*innen des Nirvana zufriedenstellen könnte.¹⁵⁹ Für unsere Überlegung ist einzig von Bedeutung, dass ein Verweis auf die ontologische Totalität eines Werts kein universelles Gutes begründen kann, weder bezogen auf seine weltweite und interkulturelle Anerkennbarkeit, noch seine unbedingte Geltung unabhängig vom Zuspruch des Subjekts.¹⁶⁰

Der Begriff des Guten setzt voraus, dass das Gute seine Bewertung als gut aus sich selbst legitimiert, und nicht aus einer bewahrheitenden Bewertung des Subjekts. Jonas bezeichnet diesen Umstand als „Prävalenz der ‚Sache‘“¹⁶¹ und beschreibt diese in Abgrenzung zu Kants Sittengesetz mit eindeutigen Worten: „Nicht die Pflicht selbst ist der Gegenstand; nicht das Sittengesetz motiviert das sittliche Handeln, sondern der Appell des möglichen An-sich-Guten in der Welt, das meinem Willen gegenübersteht und Gehör verlangt – *gemäß* dem Sittengesetz.“¹⁶² Die Geltung des Guten ist mit Jonas nicht von der Subjektivität abhängig, auch nicht von deren formalen Grundbedingungen oder dem Sittengesetz als ursprünglich praktischem Selbstbezug. Das Gute spricht das Subjekt zwar in einer Weise an, die diesem verständlich und „gemäß dem Sittengesetz“ nachvollziehbar ist, aber die Geltung seiner Forderung hängt nicht vom Verstehen des Subjekts ab.

Nimmt man diesen Gedanken der unabhängigen Geltung ernst, so entzieht sich dieses Gute ebenso einer objektiven Ontologie, die Jonas gegen den vermeintlichen

¹⁵⁸ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 159.

¹⁵⁹ Vgl. etwa Schmithausen, *Nirvana*; Carl Olson, *Historical dictionary of Buddhism* (Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements no. 97), Lanham, Md 2009, 178f.

¹⁶⁰ Vgl. auch Kapitel 3.1.

¹⁶¹ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 166.

¹⁶² Ebd., 167.

Formalismus des Sittengesetzes bemühen will. Die Geltung des Guten ist nicht feststellbar wie die Eigenschaften eines Objekts, welche durch die Wahrnehmung eines Subjekts bestimmt werden. Zwar erscheint es so, sobald es als Wert affirmiert wurde, aber es auf diese Werthaftigkeit für Subjekte zu reduzieren, kommt seiner Leugnung gleich. Die Geltung des Guten ist keine Frage objektiver Wahrheit, die sich in einer Ontologie beschreiben ließe. Die Forderung, die das Gute gegenüber einem Subjekt äußert, ist allenfalls als Wahrhaftigkeit zu beschreiben. Diese Wahrhaftigkeit hängt nicht davon ab, ob sie vom Subjekt auch als objektive Wahrheit bestätigt wird. Sie ist dieser Prüfung vielmehr vorgängig und eröffnet dem Subjekt überhaupt erst die Gelegenheit, Wahrheit in Zweifel zu ziehen. Diese prinzipielle Vorgängigkeit der Wahrhaftigkeit beschreibt Jonas in seine Erläuterungen zur Wahrheitserfahrung, ohne allerdings an dieser Stelle eine Verbindung zum Begriff des Guten herzustellen.

4.2.3.3 Wahrhaftigkeit der Welt

Diese Vorgängigkeit bedeutet zudem eine prinzipielle Distanz zwischen dem Seienden, das mir in Wahrhaftigkeit entgegentritt, und mir, der über dessen Wahrheit urteilen könnte. Wenn man mit Jonas unterstellt, dass die Welt gegenüber dem Subjekt wahrhaftig oder unwahrhaftig sein könnte, so wird diese Welt zunächst als getrennt vom Subjekt vorgestellt. Diese Trennung hat den Charakter eines Vorsprungs, der sich darin äußert, dass die Welt sich dem Subjekt mitteilt, und den Vorsprung so in einzelnen Erkenntnissen immer wieder mindert. Solche wahrhaftige Mitteilung unterscheidet sich von der Wahrheitssuche des Subjekts dadurch, dass ihre Feststellung nicht von dessen prüfendem Urteil abhängt, durch das es sich die Wahrheit aneignet, sondern dass sie als solche gegeben wird. Die Wahrhaftigkeit wird nicht vom Subjekt beurteilt, das die Wahrheit nach den Kriterien der Selbstreflexion bestimmt, sondern ihre Bestimmung hängt einzig von derjenigen ab, die sich mitteilt.

Wohlgermerkt betrifft diese Wahrhaftigkeit nicht primär objektive Tatsachen, über die Mitteilende und Subjekt sich verständigen oder uneins sein könnten. Die gemeinte Wahrhaftigkeit ist keine Wahrheit aus zweiter Hand, die es durch eigene Prüfung zu ersetzen gilt, weil sie falsch sein könnte. Die vorgängige Wahrhaftigkeit betrifft stattdessen die Beschaffenheit der Mitteilenden selbst. Die Wahrhaftigkeit der Welt, welche laut Jonas dem lebenden Subjekt zuteilwird, ist eine Offenbarung der Welt über die Welt, die nicht durch die nachfolgende Wahrheitssuche ersetzt werden kann.¹⁶³

¹⁶³Vgl. für eine von Kierkegaard und Levinas ausgehende Erläuterung dieses immer angewiesenen Erkennens: Joachim Boldt, *Sein und Sollen: philosophische Fragen zu Erkenntnis und Verantwortlichkeit* (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie 4), Würzburg 2008, 171–194.

4.2.3.4 Wahrhaftigkeit Gottes

Um den unabhängigen Charakter dieser vorgängigen Wahrhaftigkeit besser nachvollziehen zu können, lohnt sich ein erneuter Rückgriff auf Descartes. Dieser ist auch deshalb angebracht, da Jonas' Abgrenzung von Descartes Urteilstheorie der Wahrnehmung für Jonas' Wahrheitsbegriff keinen Bestand hat. Wenn er die ‚elementarste‘ Form von Wahrheit als „*adaequatio imaginis ad rem*“¹⁶⁴ bestimmt, so hängt die Feststellung dieser expliziten Adäquatheit von Formen auch vom Urteil eines Subjekts ab. Im Rahmen dieser Urteilsabhängigkeit bestehen also Parallelen zu Descartes fort. Dieser befasst sich im Anschluss an seine Meditationen zu Generalzweifel und subjektiver Selbstsicherung mit der Frage, ob denn auch die Erkenntnis von Dingen außerhalb des Subjekts selbst irgendwie gesichert sein kann. Diese Sicherheit findet er im Dasein Gottes, den er als schöpferische Ursache des Subjekts wie auch aller äußeren Dinge vorstellt. Er beschreibt die Wahrhaftigkeit Gottes, der „das vollkommenste Wesen [sei], das nicht betrügen kann“¹⁶⁵, da der Betrug schon einen Mangel an Vollkommenheit bedeuten würde. Diese Vollkommenheit Gottes steht im Gegensatz zur Unvollkommenheit des Menschen, dessen Urteile sich nicht nur an Gott orientieren, sondern ebenso an der „Vorstellung vom Nichts oder dessen, was sich von jeder Vollkommenheit am weitesten entfernt.“¹⁶⁶

Auch Descartes bezieht seine Überlegungen zum Ursprung der Wahrheitserfahrung also auf eine ontologische Perspektive, in der der Mensch zwischen Sein und Nichts steht. Während gemäß Jonas dieser unsichere Spagat dadurch gesichert werden kann, dass die Vollkommenheit durch gedankliche Vorwegnahme des Abschlusses des unvollkommenen Lebens gewissermaßen hergestellt wird – als Maßstab der Wahrheit, und letztlich auch der Verantwortung –,¹⁶⁷ so findet Descartes die Sicherheit nur darin, sich gedanklich ausschließlich Gott als dem vollkommenen Sein zuzuwenden, das sich immer wahrhaftig mitteilt. Während Jonas also die Sicherung von objektiver Wahrheit dadurch anstrebt, dass das Subjekt sich ihre Beurteilung aneignet und an der Sicherheit der Selbsterkenntnis bemisst, die bereits Descartes deutlich proklamiert, so tut Descartes selbst diesen Schritt von der subjektiven Selbstsicherung zur Sicherung objektiver Wahrheit nicht ohne weiteres, d.h. nicht ohne weiteren Zuspruch. Für ihn kann nur ein Wesen diese Erkenntnis versichern, das nicht an der prinzipiellen menschlichen Unvollkommenheit krankt, nämlich Gott. Diese Hinwendung, die eine Sicherung objektiver Welterkenntnis ermöglicht, geht zugleich mit einem Wissen einher, das einzig von Irrtum frei sei, da es direkt vom vollkommenen Wesen selbst herrühre. „Also kurz und gut, solange meine Gedanken sich nur mit Gott beschäftigen und ganz auf

¹⁶⁴Jonas, *Organismus und Freiheit*, 315.

¹⁶⁵Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 159.

¹⁶⁶Ebd., 141.

¹⁶⁷Vgl. Kapitel 4.2.2 und 2.5.

ihn gerichtet sind, finde ich keinen Anlaß zu Irrtum oder Falschheit.“¹⁶⁸ Diese versichernde Rückwendung wird mit einer Wahrhaftigkeit beschenkt, die über allen wahrheitssuchenden Zweifel erhaben ist.

Versucht man Descartes' Gedanken zur Wahrhaftigkeit Gottes nachzuvollziehen, so zeigen sich einige Momente, die auch außerhalb des scholastisch-theologischen Rahmens statthaben, in dem Descartes argumentiert. Diese finden sich zunächst in der angesprochenen ontologischen Perspektive, in der er das menschliche Fragen nach Wahrheit im Raum „zwischen dem vollkommenen Sein und dem Nichtsein angesiedelt“¹⁶⁹ vorstellt. In der vorhergehenden Meditation fasst er die darin ausgedrückte Differenz zwischen dem Menschen und dem vollkommenen Sein als diejenige zwischen der „wahrhaft unendlichen Substanz“¹⁷⁰ und dem bloß endlichen Menschsein. In diesem Zusammenhang liefert er zudem ein Argument, warum eine Versicherung objektiver Wahrheit in der Selbstsicherheit des Subjekts strenggenommen nicht möglich sei. Die Idee der Unendlichkeit lässt sich nicht aus dem Selbstbewusstsein der Endlichkeit durch eine unbeschränkte Schrittfolge extrapolieren bzw. ‚induzieren‘, weil das Bewusstsein der Endlichkeit selbst schon von der Idee der Unendlichkeit abhängt. Die Idee der Unendlichkeit entsteht nicht durch inhaltloses Weiterstolpern des Gedankens, sondern die Differenzierung zwischen dem Endlichen und der Unendlichkeit gelingt nur im vorgängigen Empfang der Idee der Unendlichkeit.¹⁷¹ Das Ereignis, in welchem diese Idee sich zeigt, ist keine selbstsichere Entdeckung, die ja von der Erweiterung der Endlichkeit ausgehen müsste, sondern eine Gabe seitens des Unendlichen, das allein diese Idee wecken kann. Die subjektive Idee der Unendlichkeit setzt also eine wahrhaftige Offenbarung des Unendlichen voraus, ohne die sich das Subjekt noch nicht einmal über seine mangelhafte Endlichkeit bewusst sein könnte.

Descartes formuliert diese Vorgängigkeit des Unendlichen erstaunlich deutlich:

„Ich erkenne vielmehr ganz klar, daß die unendliche Substanz mehr Realität enthält als die endlichen; daß mithin in gewissem Sinne die Vorstellung des Unendlichen der des Endlichen, d. h. die Vorstellung Gottes der des Ich vorausgeht. Wie könnte ich denn wissen, daß ich zweifle, daß ich begehre, d. h., daß mir etwas fehlt und daß ich unvollkommen bin, wenn in mir nicht die Vorstellung eines vollkommeneren Seienden wäre?“¹⁷²

Diese Formulierung offenbart zudem einen weiteren Zug, der uns seinen Gedanken entgegen dessen scholastischen Muffs zugänglicher macht. Wenn wir genauer

¹⁶⁸Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 141.

¹⁶⁹Ebd.

¹⁷⁰Ebd., 121.

¹⁷¹Vgl. auch Hegels Begriff der schlechten Unendlichkeit: Hegel, *Enzyklopädie 1: Wissenschaft der Logik*, 199.

¹⁷²Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 122f.

hinhören spricht Descartes nämlich nicht nur abstrakt von einer Gegenüberstellung ontologischer Kategorien, z.B. des unvollkommenen Menschen und des vollkommenen Gottes, oder des endlichen Subjekts und der unendlichen Subjektivität Gottes. Vielmehr spricht er von sich als Fragendem, der sich als unvollkommen erkennt und als endliches Wesen zweifelt. Seine Erläuterung dieser Fragen ist keine steifgelehrte Präsentation ontologischer unverrückbarer Zusammenhänge, sondern ebenso sehr die Mitteilung eines Einzelnen, der uns an seinen Zweifeln und Überlegungen teilhaben lässt. Die mitunter abstrakten Argumente bilden keine abgeschlossene Lehre über das Sein Gottes und des Menschen, sondern werden uns vermittelt als Argumente und Vorstellungen, die uns die ganz individuellen Gedankengänge durch allgemeiner verständliche Begriffe zugänglich machen wollen. Er lädt uns ein, seine Überlegungen für uns und aus der jeweiligen Perspektive und Situation nach- und weiterzudenken. Obwohl die eher dogmatischen Feststellungen zu Gott als unendlicher Substanz und ‚dem Mensch‘ als sein unvollkommenes Geschöpf uns heute nicht in derselben Weise einleuchten, so verspricht die Aufmerksamkeit auf die ganz individuellen Fragen und Fragwürdigkeiten seiner Überlegungen einige Resonanz mit unseren heutigen zu erzeugen.

Levinas versucht in *Totalität und Unendlichkeit*, eine solche Resonanz für uns erklingen zu lassen. Er entwickelt die Ethik darin aus der Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen. Diese Beziehung ist metaphysisch insofern sie zwischen zwei Gliedern besteht, die sich nicht zu einem Ganzen, d.h. einer Totalität fügen lassen, sondern ihre Verbindung von einem Begehren lebt, das ihre Trennung erhält. Die ethische Beziehung ist informiert durch die Idee des Unendlichen, die die Transzendenz der Beziehung bezeugt. Die Idee des Unendlichen wiederum nimmt Levinas von Descartes auf.¹⁷³

4.2.3.5 Wahrhaftigkeit des Anderen

Levinas löst die Idee des Unendlichen aus ihrer systematischen Funktion, die ihr vor dem Hintergrund scholastischer Theologie bei Descartes zum Zweck eines Gottesbeweises zukommt.¹⁷⁴ Gleichwohl betont er die Einzigartigkeit dieser Idee: „Die Unendlichkeit ist das Eigentümliche eines transzendenten Wesens als transzendenten, das Unendliche ist absolut anders. Das Transzendente ist das einzige *ideatum*, von dem es in uns nur eine Idee geben kann; es ist von seiner Idee unendlich weit entfernt – es ist also außerhalb –, weil es unendlich ist.“¹⁷⁵ Das Transzendente lässt sich nicht als Objekt fassen und ontologisch einordnen. Noch seine Definition als die singuläre Entität ‚Gott‘ versucht aber als eine solche Einordnung den Schlussstein für eine ontologische Ordnung einzusetzen. Levinas betont dagegen,

¹⁷³Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 59–66.

¹⁷⁴Vgl. ebd., 60.

¹⁷⁵Ebd., 61.

dass das Denken des Unendlichen keine solche Ordnung begründet, sondern sich als Beziehung mit dem Anderen ereignet. Dieses Beziehungsereignis findet keinen gedanklichen Abschluss, sondern weckt ein Begehren, in dem es sich fortpflanzt. Die Beziehung zum Anderen bildet laut Levinas kein abschließbares System und keine Totalität, sondern sie lebt in der untilgbaren Distanz zum Anderen, im Angesicht seiner Transzendenz.

Dieses Beziehungsereignis ist mit Levinas kein außergewöhnliches Wunder, kein exklusiv mystisches oder rituelles Geschehen, sondern steht in jeder alltäglichen Begegnung offen. Es

„ereignet sich positiv als Besitz einer Welt, die ich dem Anderen als Gabe überreichen kann; d. h. dies ereignet sich als Gegenwart vor einem Antlitz. [...] Diese Beziehung über die Dinge, die von nun an der Möglichkeit nach gemeinsam sind, d. h. fähig, gesagt zu werden – ist die Beziehung der Rede. Die Weise des Anderen, sich darzustellen, indem er *die Idee des Anderen in mir* überschreitet, nennen wir nun Antlitz.“¹⁷⁶

Die Begegnung mit dem Anderen, der meiner endlichen Beschränktheit gegenüber mir als Unendliches erscheint und insofern „*die Idee des Anderen in mir* überschreitet“, eröffnet ganz alltäglich die ethische Beziehung. Das etwas altertümliche Wort „Antlitz“ übersetzt dabei das französische *visage*, das man auch schlichter als ‚Gesicht‘ oder ‚Angesicht‘ übersetzen könnte. Die ethische Beziehung findet statt im Angesicht eines Anderen, egal ob dieser eine würdebeladene Autorität darstellt oder schlicht als „Fremder, Entblößter, Proletarier“¹⁷⁷ erscheint. Ein jeder Anderer übersteigt meine Idee des Unendlichen, nicht sofern er die Totalität der Möglichkeiten des Alls verkörpert wie Descartes‘ Gott, sondern insofern mein endliches Wissen und Erwarten von ihm ihn nie ganz fassen kann und von ihm immer schon unendlich überschritten wird. Mein Wissen von ihm bleibt von seiner Darbietung und seinem Ausdruck abhängig.

„Das Antlitz *drückt sich aus*. Im Gegensatz zur zeitgenössischen Ontologie bringt das Antlitz den Gedanken einer Wahrheit, die nicht in der Entdeckung eines unpersönlichen Neutrums besteht, sondern ein *Ausdruck* ist [...] Die Bedingung für Wahrheit und Irrtum auf theoretischem Gebiet ist das Wort des Anderen, sein Ausdruck; jede Lüge setzt ihn schon voraus. Aber der primäre Inhalt des Ausdrucks ist dieser Ausdruck selbst.“¹⁷⁸

Ich hatte oben versucht, diese vorgängige ‚Wahrheit‘ mit Jonas als Wahrhaftigkeit zu beschreiben. Die Bedingung für die Entdeckbarkeit eines Anderen als kommunizierendes Objekt durch das Subjekt hängt von der vorgängigen Wahrhaftigkeit

¹⁷⁶Ebd., 63.

¹⁷⁷Ebd., 102.

¹⁷⁸Ebd., 63f.

des Anderen ab, von seiner „*Offenbarung*“¹⁷⁹ als möglicher Dialogpartner. Diese Offenbarung ist unabhängig davon, ob in ihr ein Sachverhalt wahrheitsgemäß formuliert wird. „Sie ist die freimütige Offenheit eines Seienden, das lügen kann, d. h., das über das Thema, das es darbietet, verfügt; dabei kann es seine Offenheit als die eines Gesprächspartners nicht verbergen, es kämpft immer mit entblößtem Antlitz.“¹⁸⁰ Insofern ist es angemessen, diese von Levinas beschriebene, dialogische Offenbarung als vorgängige Wahrhaftigkeit des Anderen zu benennen.

4.2.4 Das Gute und die Anderen

Im Ausgang von Jonas' anthropologisch-ontologischen Überlegungen zum Verhältnis von menschlicher Subjektivität in ihrer Wahrheitssuche und Wahrhaftigkeit der Welt führte der Anspruch einer klaren Differenzierung zwischen den Begriffen Wahrheit und Wahrhaftigkeit über den ontologischen Rahmen hinaus, in dem Jonas' Überlegungen sich verorten. Ein Rückgriff auf Descartes' Meditationen zur Möglichkeit wahrer Erkenntnis durch die Wahrhaftigkeit Gottes ermöglichte es, Jonas' Überlegungen mit Levinas' Ethik in Austausch zu bringen. Levinas, bei dem die Vorgängigkeit der Wahrhaftigkeit vor der subjektiven Wahrheitssuche ebenfalls deutlich benannt wird, richtet seine ethischen Erläuterungen an der Überschreitung der Ontologie aus, die uns ausgehend von Jonas' Überlegungen ereilte. Der metaphysische Anspruch, der diese Überschreitung motiviert, äußert sich bei Jonas am deutlichsten im Begriff des Guten. Das folgende Kapitel versucht, Jonas' primär ontologische Verantwortungsbegründung in der „Zweckhaftigkeit als Gut-an-sich“¹⁸¹ weiter für diesen dialogischen Anspruch zu öffnen und diesen darin zugleich eingehender zu erläutern.

4.2.4.1 Totalität und Unendlichkeit

Die Betonung der offenbaren Wahrhaftigkeit des Anderen gegenüber der Wahrheitssuche des Selbst geht bei Levinas mit einer deutlichen Differenzierung zwischen den Begriffen eines totalen subjektiven Werts und des Guten einher. Levinas erläutert diese Differenzierung im Zusammenhang der Frage nach dem Charakter metaphysischer Erkenntnis. Gemäß einem althergebrachten, metaphysischen Primat der Einheit, das er „von Parmenides bis Spinoza und Hegel“¹⁸² verfolgt sieht, bestehe die metaphysische Erkenntnis darin, die Trennung zwischen Denken und metaphysisch Gedachtem aufzuheben. „Das metaphysische Sein müsse das Sein des Metaphysikers in sich aufnehmen. Die tatsächliche Trennung, mit der Metaphysik

¹⁷⁹Ebd., 87.

¹⁸⁰Ebd., 89.

¹⁸¹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

¹⁸²Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 145.

anhebt, beruhe auf Illusion oder Irrtum.“¹⁸³ Die Trennung wiederum meint die Differenz, die oben in der Idee des Unendlichen vorgestellt wurde. Das metaphysische Fragen gilt ja gerade insofern der Metaphysik, als es nach der Transzendenz fragt, die vom Fragenden unendlich verschieden ist – anders als etwa das physikalische oder das politische Fragen, in dessen respektivem Rahmen körperlich oder öffentlich interagiert werden kann.

Das metaphysische Primat der Einheit, welches diese Trennung letztlich aufzuheben gedenkt, erklärt Levinas wiederum selbst aus einem Missverständnis: „Wer die Trennung als Zerfall, als Privation oder vorübergehenden Bruch der Totalität begreift, kennt keine andere Trennung als diejenige des *Bedürfnisses*. Das Bedürfnis zeugt von der Leere und dem Mangel in dem Bedürftigen,“¹⁸⁴ welche durch Aneignung eines Äußeren zu füllen sind, um die Integrität des Selbst wiederherzustellen. Der Zweck eines solchen ontologischen Bedürfnisses liegt in der Wiederherstellung der Integrität und Ganzheit des Bedürftigen. Sofern das Bedürfnis die grundlegende metaphysische Trennung zum Unendlichen überwinden will, zielt es auf eine ausnahmslose Einheit und Totalität des Seins ab. Ein Grundprinzip, das die Einheit des Seins begründen könnte, wäre ihm ein gleichermaßen totalisierender wie totalisierter Wert.

Einem solchen bedürfnisorientierten totalisierten Wert stellt Levinas den Begriff des Guten entgegen. „Das Gute ist Gutes *an sich* und nicht in Bezug auf das Bedürfnis, dem das Gute mangelt. Im Verhältnis zu den Bedürfnissen ist das Gute ein Luxus. Eben dadurch ist es jenseits des Seins.“¹⁸⁵ Das Gute zieht seine Geltung nicht aus einer Angemessenheit an ein Bedürfnis oder eine subjektive Wertung, sondern offenbart sie an sich. Es entspricht keiner herangetragenen Notwendigkeit, sondern bleibt ein Luxus aus der Position des Subjekts, etwas Überflüssiges, das seine Bedürfnisse transzendiert. Die damit angekündigte Transzendenz bezeichnet Levinas als „jenseits des Seins“, da sie sich einer Einordnung in eine totalisierte Seinsordnung entzieht. Das Gute ist nicht der Zweck oder das Ziel einer Suche, die mit der irritierten Frage nach Wahrheit beginnt. Es ist ein sprechendes Anderes, dessen Geltung sich längst wahrhaftig offenbart hat, bevor die Frage nach seiner Wahrheit überhaupt aufkommen kann. Gegenüber dem endlichen Bedürfnis eines selbstbezogenen Subjekts ist es ein Unendliches, das sich nicht als wahre, objektive Erkenntnis fassen lässt, sondern vielmehr die Zeit der Suche nach dieser Erkenntnis erst stiftet.

Levinas verbindet den Gedanken des Guten zugleich mit der Figur der *creatio ex nihilo*, der voraussetzungslosen Schöpfung. Der Gedanke des Guten lässt sich laut Levinas nur durch die Idee des Unendlichen formulieren, da die unabhängige Geltung des Guten nur als Äußerung eines Seienden möglich ist, das von seinem endlichen

¹⁸³Ebd.

¹⁸⁴Ebd. Vgl. auch Kapitel 3.1.2.

¹⁸⁵Ebd., 146.

Betrachter unterschieden ist. Das Gute ist nur als Unendliches von der Totalität des Seins unabhängig. Als dieses Unendliche, das sein soll – welches Sollen das Gute ja ausmacht –, erlaubt es aber zugleich endliches Sein, das schlicht ist, d.h. das Unendliche begrenzt sich zugunsten der Endlichkeit. „Das Paradox eines Unendlichen, das außerhalb von sich ein Seiendes zulässt, das es nicht in sich absorbiert [... ist zugleich] das Paradox der Schöpfung“¹⁸⁶. Diese Schöpfung, die sich der Ordnung des Seins entzieht und insofern ‚aus dem Nichts‘ geschieht, beschreibt Levinas als Kontraktion des Unendlichen: „Das Unendliche ereignet sich, indem es in einer Kontraktion auf die Ausbreitung zu einer Totalität verzichtet und damit dem getrennten Seienden einen Platz lässt.“¹⁸⁷ Mit dieser schöpferischen Kontraktion, die eine Mannigfaltigkeit neben dem Unendlichen erlaubt, wird die Beziehung zum Anderen ermöglicht. „Die Schöpfung aus Nichts zerbricht das System, sie setzt ein Seiendes außerhalb jeden Systems, d. h. dort, wo seine Freiheit möglich ist.“¹⁸⁸ Die Distanz, die ein Unendliches schöpft, das nicht die Endlichkeit wieder zu einer Totalität integriert, zeugt also zugleich von der Freiheit, sich einer systematischen Ordnung zu entziehen. Diese Freiheit zeigt sich zugleich im Akt der Schöpfung – die frei von erklärbaren Ursachen geschieht –, und in jedem Vollzug der dadurch gestifteten Beziehung durch das geschöpfte Seiende, das der Idee des Unendlichen begehrlieh nachfolgt. Die Freiheit des endlichen Seienden geschieht in ontologischer Unabhängigkeit, aber zugleich in ideeller Abhängigkeit vom Unendlichen und Guten.

4.2.4.2 Gute Schöpfung

Eine ähnliche Verknüpfung des Konzepts des Guten und der Figur der voraussetzungslosen Schöpfung findet sich auch bei Jonas. Allerdings orientiert dieser seine Überlegungen nicht an der Idee des Unendlichen, sondern am Gedanken der Freiheit. Der Mensch ist laut Jonas dadurch ausgezeichnet, dass er „durch Wissen und Willkür“¹⁸⁹ Macht auf die Natur ausüben kann, sowohl auf der Zerstörung als auch auf ihre verantwortliche Bewahrung hin.¹⁹⁰ Die menschliche Freiheit, gegenüber der Natur Macht auszuüben – die „Macht der Subjektivität“¹⁹¹ –, versucht er zudem in einer eigenen Abhandlung als Grundbedingung der Verantwortungsethik zu plausibilisieren. Diese freie Macht erscheint ihm als eigentlich kaum er-

¹⁸⁶Ebd., 146f.

¹⁸⁷Ebd., 148.

¹⁸⁸Ebd., 149.

¹⁸⁹Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 251.

¹⁹⁰Vgl. Kapitel 2.6.

¹⁹¹Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, 480.

klärungsbedürftige „Selbstevidenz“¹⁹², deren gegenteilige Annahme menschlicher Ohnmacht bzw. Unfreiheit auf eine doppelte Absurdität hinauslaufe.¹⁹³

Statt also die Willkür-Freiheit als ontologische Absurdität innerhalb einer determinierten Natur zu begreifen und in ihrer Zweifelhaftigkeit zu diskutieren,¹⁹⁴ nimmt Jonas sie letztlich als menschliche Selbstverständlichkeit an. Um die Spannung dieser Annahme mit der naturwissenschaftlichen Grundannahme einer gesetzmäßigen Ordnung der Natur hin zu einer Kompatibilität zu lockern, versucht er zudem, die Freiheit tief im Sein der Natur selbst zu begründen. Die menschliche Freiheit, die gesetzmäßige Naturdeterminiertheit zu brechen, erscheint so nicht als Singularität, sondern als Erfüllung eines Strebens der Natur, das schon in einfachsten Lebewesen zutage tritt. Jonas interpretiert den Stoffwechsel von Lebewesen als Freiheitsmoment, das im Laufe der Evolution sich bis zur menschlichen Macht ausgewachsen hat.¹⁹⁵ Diesen natürlichen Freiheitsdrang beschreibt er auch als Zweckorientierung der Natur.¹⁹⁶

Anders aber als die aristotelische Naturteleologie – auf die Jonas sich grundsätzlich positiv bezieht –¹⁹⁷ betrachtet er diese Zweckorientierung nicht als sich gleichmäßig reproduzierende wie ewige Ordnung des Kosmos, sondern als Freiheitsstreben und „Über-sich-Hinauswollen“¹⁹⁸, das sich in jedem einzelnen Lebewesen über seine umweltliche Ordnung zu erheben versucht. Ganz selbstverständlich behandelt dieses Streben als ein Geschehen, das einen Anfang haben muss. Der Beginn der ‚Sichtbarkeit‘ des Strebens ist die Bildung der Grundlagen des Lebens, „das Zusammentreten zu organischen Molekülen“¹⁹⁹. Gemäß seiner Argumentation, dass auch schon die Macht der wissenschaftlich technologisierten Menschheit in der Natur als seiner evolutionären Herkunft als Tendenz angelegt gewesen sein muss, muss auch das Streben des Lebens schon in der vorlebendigen Natur angelegt gewesen sein.

Die ursprüngliche Schöpfung dieser Anlage, aus der die Evolution erwuchs, behandelt er im *Prinzip Verantwortung* nicht, obwohl er doch den bloßen Zufall für „ungereimt“²⁰⁰ erklärt. Dennoch nimmt der Gedanke der Schöpfung eine wesentliche Rolle im Zusammenhang seiner Verantwortungsethik ein, was etwa bei der wiederholten Rede von der *imago dei*, durchscheint. Aber im Versuch religionsphilosophische Spekulationen von philosophisch-ethischen Schlussfolgerungen zu

¹⁹²Ebd., 480 FN A.

¹⁹³Vgl. ebd., 460–464.

¹⁹⁴Vgl. für einige Beispiele R. Kuhlen u.a., *Determinismus/Indeterminismus*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 2, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

¹⁹⁵Vgl. Kapitel 2.2.

¹⁹⁶Vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 141–151.

¹⁹⁷Vgl. Kapitel 2.3.2.

¹⁹⁸Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 148.

¹⁹⁹Ebd., 149f.

²⁰⁰Ebd., 150.

trennen, belässt er es bei solchen rhetorischen Motiven und Andeutungen, die als nebensächlich für die Geltung der Argumentation darstellt. Erst in seinen explizit religionsphilosophischen Studien wird deutlich, wie sich diese spekulativen Vorannahmen in seine ethische Argumentation fügen – und dadurch auch, dass sie keinesfalls nebensächlich sind.

Dieser Umstand wurde bereits in Kapitel 2.6.1 diskutiert, wo auch Jonas' Vorannahme der göttlichen Schöpfung des Seins erwähnt wurde, wie er sie in „Unsterblichkeit und heutige Existenz“²⁰¹ und im „Gottesbegriff nach Auschwitz“²⁰² vertritt. Untersucht man Jonas' Überlegungen zur Schöpfung genauer, so offenbart sich der Gedanke einer Schöpfung als Selbsthingabe Gottes an die geschaffene Welt. „[D]amit Welt sei, und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen aus der Odyssee der Zeit“²⁰³. Diese Hingabe ermöglicht zugleich die werdende Freiheit des Seins: „Nur mit der Schöpfung aus dem Nichts haben wir die *Einheit* des göttlichen Prinzips zusammen mit seiner *Selbstbeschränkung*, die *Raum* gibt für die Existenz und Autonomie einer Welt.“²⁰⁴ Der Anfang der Freiheit im Sein liegt also in der freien Entscheidung Gottes, seine freie Macht aufzugeben zugunsten der Freiheit des Daseins, und zuletzt des Menschen im Bilde Gottes, der *imago dei*.

Jonas verbindet diese Schöpfungserzählung dabei explizit mit der „Idee des *Zimzum*“²⁰⁵ aus der jüdischen Tradition der Kabbala. In diesem Zusammenhang wählt er eine Formulierung, die die Nähe zu Levinas' Idee des Unendlichen ausspricht: „Die Zusammenziehung ist total, als Ganzes hat das Unendliche, seiner Macht nach, sich ins Endliche entäußert und ihm damit überantwortet.“²⁰⁶ Die Kontraktion des Unendlichen, das damit das gleichzeitige aber distanzierte Sein des Endlichen zulässt und ihm sogar alle Macht und Freiheit überlässt, diese Schöpfungsgeschichte bringen beide Autoren in ihre metaphysischen Überlegungen gewissermaßen als Vorgeschichte der Ethik ein. Während Levinas von der Idee des Unendlichen ausgeht, setzen Jonas' Überlegungen bei der menschlichen Freiheit an. Aber beide treffen sich in der konzeptuellen Verbindung von Freiheit, Schöpfung und Unendlichem.

Die Relevanz dieser Schöpfungsgeschichte für die Ethik behandelt Jonas nicht in derselben unmittelbaren Verbindung wie Levinas, aber sie zeigt sich auch bei ihm bereits in der oben zitierten Formulierung der Schöpfung aus dem Unendlichen. Mit dieser Schöpfung habe sich das Unendliche dem Endlichen „überantwortet.“²⁰⁷

²⁰¹ Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*.

²⁰² Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*.

²⁰³ Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, 357; vgl. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 411.

²⁰⁴ Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 424.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Ebd., 425.

²⁰⁷ Ebd.

Diese Überantwortung bedingt die Verantwortung dieses Endlichen nicht nur für sich selbst, sondern auch für das Erbe des Unendlichen. In diesem Erbe ist laut Jonas die göttliche Macht an die Schöpfung übergeben, und soll von der Menschheit als Verantwortung übernommen und vollendet werden. In dieser verantwortlichen Vollendung bestünde gerade die menschliche Gottesebenenbildlichkeit.²⁰⁸

Die beiden mit der göttlichen Schöpfungsmacht in Zusammenhang stehenden Attribute der laut Jonas klassischen Trias „absolute Güte, absolute Macht und Verstehbarkeit“²⁰⁹ können allerdings bei Gott gewissermaßen ‚verbleiben‘. Dieser Verbleib, der die Möglichkeit belässt, sich Gott als einem unabhängigen Wesen mit Güte und Verstehbarkeit zuzuwenden, ist aber zugleich kein exklusiver. Während Macht als exklusives Vermögen verstanden werden kann, mithilfe dessen ein Machtsubjekt mit anderen konkurrieren, und welches auch anderen widerwillig oder kampflos überlassen werden kann, sind Güte und Verstehbarkeit eindeutig inklusive Vermögen. Güte, die ich einem Anderen zuteilwerden lasse, verliere ich nicht; Güte, die mir eine Andere zuteilwerden lässt, verhindert nicht meine Güte ihr gegenüber; Güte, die ein Anderer nicht aufbringen kann, vereitelt nicht meine Güte ihm gegenüber. Dasselbe gilt für eine prinzipielle Verstehbarkeit, mit der eine wechselseitige Verständigung ermöglicht wird, sei dies als gegenseitige Erklärbarkeit des Verhaltens, oder als wechselseitiges Verständlichmachen und Rechtfertigen je eigener Handlungen.

Güte wie Verstehbarkeit hängen zwar von materiellen Verwirklichungsbedingungen, d.h. von Machtvermögen wie Gabenverfügbarkeit oder Mitteilungsfähigkeit ab, aber sie lassen sich nicht auf solche Machtvermögen reduzieren. Während also in Jonas' Erzählung die Allmacht Gottes mit dem Schöpfungsakt an diese Schöpfung übergeben wurde, kann seine Allgüte und Verstehbarkeit mit der Güte und Verstehbarkeit seiner Schöpfung zugleich gelten. Mit der Erzählung eines allgütigen und verstehbaren Gottes, der seine Allmacht seiner Schöpfung überließ, will Jonas eine begriffliche Möglichkeit zum Glauben an einen Gott schaffen, der die Menschheit durch die Zeit begleitet, trotz der realen Möglichkeit des grauenhaften Bösen, wie es etwa in Auschwitz verwirklicht wurde.

4.2.4.3 Begegnung statt Einheit

Diese Möglichkeit des Zugleich von Schöpfung und Schöpfer, von Menschheit und Gott, von Endlichem und Unendlichem eröffnet zugleich eine Distanz zwischen diesen, die Levinas unentwegt betont. Diese Distanz wird nur durch das metaphysische Begehren überbrückt, das nicht die Distanz abschließt wie die konsumierende Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie nährt und erhält. Dieses Begehren,

²⁰⁸ Vgl. Kapitel 2.6.1.

²⁰⁹ Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 420.

das Levinas auch als Güte bezeichnet,²¹⁰ ist wie die Güte und die Verstehbarkeit bei Jonas kein exklusives Vermögen; es gilt kein ‚Begehren oder Begehrt-werden‘, sondern ein wechselseitiges Begehren ist jederzeit möglich, ohne dass dies zu einem gemeinsamen Projekt der Begehrenden gegenüber einem Dritten wird. Obwohl das Begehren wechselseitig stattfinden kann, wahrt es die Distanz zwischen den Begehrenden. Das Begehren vereinnahmt nicht die Andere, sondern belässt ihr ihre Unabhängigkeit.

Das brennende Problem in Jonas' Bild der Verantwortung als Vervollkommnung der menschlichen Sorge, in der sich totale Macht als totale Güte verwirklicht, liegt in der Einäscherung der beschriebenen Distanz zugunsten der Totalität des Seins. Bezogen auf das Verhältnis von Mensch und Gott, d.h. als theologisches Problem bedeutet dies, dass die vervollkommnete Verantwortung in der *imago dei* sich die Allgüte Gottes anzueignen sucht, statt mit ihr zugleich zu wirken. Die Güte, die der Totalität der Macht im Sinne einer vervollkommenen Ordnung der Verantwortung unterworfen wird, wird ihres eigentlich inklusiven Charakters entkleidet, und als unendliche Güte Gottes für das Projekt totaler Verantwortung eingespannt und für exklusiv erklärt.²¹¹ Nur wer sich verantwortlich selbst beschränkt, fügt sich dem Vorbild der vereinnahmten Güte Gottes, die mit der Fortpflanzungsordnung und der Ganzheit des Seins identifizierbar zu werden scheint. Das Gute für den Menschen erscheint als Güte des Menschen, die im Abbild Gottes die göttliche Güte verwirklicht, und so die Idee des Unendlichen in die nachhaltige Ordnung des Kosmos integrieren will.²¹² So will sich der Mensch neben der Macht auch die Güte Gottes aneignen, und ob die Verstehbarkeit dieses beraubten Gegenüber dann überhaupt noch ein Verständnisinteresse wecken kann, bleibt dem Fragen einer Profession bloß verständiger Forschender überlassen. Aber dieses Urteil erscheint angesichts der Macht- und Wirkungslosigkeit Gottes als bittersüße Frucht eines eigenwilligen, aber entbehrlichen Unterfangens.

Die alltägliche Wirklichkeit betreffend und in diesem Sinne vielsagender und vielversprechender sind Überlegungen, die das Verhältnis zwischen Mensch und Natur, sowie das Zwischenmenschliche behandeln. In den Kapiteln 2.6.2 und 2.6.3 wurde Jonas' ontologische Verantwortung entsprechend in eine praktische Metaphysik überführt, die theologische Spekulationen offen lässt, sich aber auf weltliche Belange fokussiert. Verschiedene Schattenseiten dieses ontologischen Fokus, sowie die moralphilosophische Verfänglichkeit des bildlichen Fokussierens selbst wurden in Abschnitt 3 hervorgehoben. Es bleibt zu erläutern, welche moralphilosophischen Positionen eine Deutung der Verantwortung als hörbarer Anspruch eines Anderen in Bezug auf diese weltlichen und alltäglichen Bereiche jenseits der dargelegten Kritik eröffnet.

²¹⁰Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 36f.

²¹¹Vgl. Kapitel 3.1.

²¹²Vgl. Kapitel 2.6.1.

Bei Levinas sind diese Positionen unter dem Begriff der Gesellschaft versammelt. Die Beziehung zum Unendlichen findet sich laut Levinas nicht nur in einer Beziehung zu Gott, wie sie die tradierten Religionen ankündigen. Die soziale Beziehung zu den Anderen verwirklicht die Beziehung zum Unendlichen, sofern sie meine je eigene, endliche und sterbliche Existenz immer schon transzendiert.

„In Wahrheit handelt es sich um eine Ordnung, in der der eigentliche Gedanke des Guten überhaupt erst einen Sinn empfängt. Es handelt sich um die Gesellschaft. Die Beziehung verbindet nicht Termini, die sich ergänzen und sich daher gegenseitig fehlen, sondern Termini, die sich selbst genug sind. Diese Beziehung ist Begehren, Leben von Seienden, die in den Besitz ihrer selbst gelangt sind. Das Unendliche konkret gedacht, d. h. im Ausgang von dem getrennten Seienden, das ihm zugewandt ist, *übertrifft sich*. Anders ausgedrückt: Das Unendliche öffnet für sich die Ordnung des Guten.“²¹³

Die soziale Beziehung ist keine Gemeinschaft, in der die Einzelglieder sich einem Gemeinsamen zuordnen und so ein Ganzes bilden. Die soziale Beziehung ist laut Levinas eine Beziehung zum Unendlichen, sofern sie eine Distanz zwischen den Beziehungspartnern überbrückt, die sich weder in einem gemeinsamen Projekt ergänzen, noch der Anderen in ihrem Leben bedürfen. Die soziale Beziehung ist eine Begegnung zwischen unabhängigen Seienden, aber der Eine steht im Angesicht der Anderen und erfährt deren Anspruch. Dieser Anspruch ist der Ausdruck des Unendlichen, der meinen endlichen Erwartungshorizont immer schon übersteigt. Die Andere, von deren Bedürfnissen und Intentionen ich zwar wissen und ihre Äußerungen vorausahnen kann, kann meine kühnsten Erwartungen immer noch überraschen. Dies umso mehr, je mehr sie mir eine Fremde ist, zu der ich keine gemeinschaftliche Beziehung besorgen muss, sondern mit der sich ‚nur‘ eine soziale Begegnung ereignet. Die Geltung, die als Anspruch an mich ausgedrückt ist, ist unabhängig von meiner Bewertung. Im Übertreffen meiner Erwartungen und Bewertungen eröffnet die Andere die Ordnung des Guten, der ich Geltung verschaffen soll.

Die soziale Beziehung ist keine zwischen Subjekt und Objekt. Die Andere, in deren Gesellschaft ich mich finde, ist mir keine definierte Sache, deren Eigenschaften mich zu bestimmten Reaktionen drängen oder verführen. Sie ist auch kein Mitmensch, sofern das bedeutet, dass sie im Gegensatz zu einem Schimpansen bestimmte kognitive und sprachliche Fähigkeiten mitbringt, die wir gemeinsam haben. Die Andere lässt sich als Andere nicht ontologisch identifizieren, sondern nur unmittelbar ansprechen. Levinas spricht genaugenommen nicht von Teilnehmern einer sozialen Beziehung, sondern von „Termini“²¹⁴. Die soziale Beziehung

²¹³Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 147.

²¹⁴Ebd., 151 u.v.a.

lässt sich kaum als ontologische zwischen Objekten, Subjekten oder Substanzen beschreiben, sondern vornehmlich als Beziehung der Rede mit einer Anderen, die ‚ich‘ als ‚du‘ oder ‚Sie‘ anspreche. „Der Anspruch, um den Anderen zu wissen und ihn zu erreichen, erfüllt sich in derjenigen Beziehung zum Anderen, die als Sprachbeziehung auftritt; ihr Wesentliches ist der Anruf, der Vokativ.“²¹⁵ Sie ist eine dialogische Beziehung.²¹⁶

Jonas verweist indirekt auf eine solche dialogische Beziehung, wenn er in Bezug auf die Erfahrung von Wahrheit in der Wahrnehmung eine vorgängige Wahrhaftigkeit seitens des Wahrgenommenen und der Natur anspricht. Gleichwohl belässt er es bei einem Verweis auf eine Vorgängigkeit, die durch die Erfahrung der Wahrheit und das darin installierte Subjekt-Objekt-Verhältnis durch die Initiative des zweifelnden Subjekts aufgehoben wird. Diese aufgehobene dialogische Beziehung wird von Jonas nur in seinen religionsphilosophischen Schriften aktualisiert, und insbesondere im *Prinzip Verantwortung* bleibt ihre Erläuterung aus. Durch den Bezug auf Levinas‘ Konzeption der ethischen Beziehung konnte verdeutlicht werden, welche Relevanz diese dialogische Beziehung zum Anderen in ihrer Verknüpfung von religionsphilosophischer und sozial-ethischer Perspektive hat.

Gleichwohl wird damit umso deutlicher, dass die Rede von einer Wahrhaftigkeit der Natur nicht ohne Verweis auf die Beziehung zum anderen Menschen verstanden werden kann. Jonas verweist im Zusammenhang seiner Diskussion des Begriffs der *alétheia* auf diese Vorrangigkeit des Zwischenmenschlichen bei der Frage nach Wahrhaftigkeit. Dieser Verweis kommt freilich etwas abrupt, wenn er die „sittliche Wahrheit, die Wahrhaftigkeit im Umgang mit den Mitmenschen bedeutet“²¹⁷ als etwas „völlig anderes“²¹⁸ als die theoretische Wahrheit bezeichnet, bezüglich derer er kurz zuvor noch auf eine vorgängige Wahrhaftigkeit der nicht-menschlichen Welt verwiesen hatte. Anhand einer weitergehenden Diskussion der dialogischen Beziehung zum anderen Menschen wird im folgenden Kapitel versucht, den Sinn dieses scheinbaren Bruchs zu erhellen, sowie andererseits die Kontinuität der Beziehung zu Anderen als Mitmenschen oder Mitlebewesen zu plausibilisieren.

²¹⁵Ebd., 92.

²¹⁶ Levinas nutzt diese durch Buber bekanntgewordene Formulierung nur selten, um die Engführung auf ein gegenseitiges Freundschaftsverhältnis zwischen Ich und Du zu vermeiden, die er bei Buber kritisiert (vgl. ebd.). Er betont stattdessen die gewissermaßen einseitige Beziehung zu einem unbekanntem Anderen, der mich mit seinem Anspruch überrascht, und an dessen Stelle ich nicht treten kann, ohne ihn für mich zu vereinnahmen. Der gemeinsame Bezug auf das Dialogische bleibt dennoch offenkundig (vgl. auch Heinze, *Einführung in das dialogische Denken*; Bernhard Casper, *Das Dialogische Denken: Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber* (Dialogik Bd. 12), 3., durchgesehene und erweiterte Aufl., Freiburg, München 2017.), und Levinas skizziert letztlich auch Bubers ‚Du‘ als eine spezifische Möglichkeit der Beziehung zum Anderen (vgl. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 222f.).

²¹⁷Jonas, *Organismus und Freiheit*, 315.

²¹⁸Ebd.

4.3 Moralischer Anspruch im Dialog und auf das gute Leben

Im vorangegangenen Kapitel wurde ausgehend von Jonas' Erörterung zum „Ursprung der Wahrheitserfahrung“²¹⁹, die er in einem vergleichsweise kurzen Anhang zum Kapitel „Homo pictor“²²⁰ in *Organismus und Freiheit* präsentiert, eine Differenzierung von ontologischer Wahrheit und dialogischer Wahrhaftigkeit entwickelt. Hierzu wurden Jonas' primär ontologische Überlegungen durch einen Rückgriff auf Descartes radikalisiert, und der Verweis auf die Erfahrung einer vorgängigen Wahrhaftigkeit durch eine Verknüpfung mit Descartes' und Levinas' – an ersteren anschließenden – Überlegungen für die Figur einer dialogischen Beziehung geöffnet, die sich einer objektivierenden Ontologie entzieht. Diese Figur lässt sich aber aus einer bloßen Begegnung mit Natur nicht verständlich machen, da sie eine soziale, d.h. zunächst und zumeist eine zwischenmenschliche Beziehung meint. Mit Levinas wurde dies bereits betont, wenn auch vorerst in einem theologisch gestützten Übergang von der Idee Gottes zur Begegnung mit dem anderen Menschen. Die dialogische Beziehung muss als eine Konzeption des Zwischenmenschlichen weiter plausibilisiert werden.

Hierfür soll erneut an einen Ansatzpunkt der Kritik an Jonas' Begründung der Verantwortung als zentrales ethisches Prinzip erinnert werden, nämlich an die Gefahr einer Verengung und möglichen Pervertierung von Ethik und Moral auf die Reproduktion einer natürlich-biologischen Ordnung. Die wahrscheinlich erste Kritikerin, die Jonas diese Gefahr als konzeptionelles Versäumnis vorwarf, war Arendt. Jonas berichtet davon in seinen *Erinnerungen*: Anders als in der Freundschaft der beiden die Regel war, sandte Jonas erste Entwürfe seiner „Theorie der Verantwortung“²²¹ und ihrer Begründung an Arendt, um kritische Rückmeldung zu der ihm noch unsicheren Argumentation zu erhalten. Arendt habe ihn in seiner Betonung der Verantwortung in Sachen der Ethik grundsätzlich unterstützt. Bei der gemeinsamen Besprechung

„tat sie den denkwürdigen Ausspruch: ‚Bevor ich anfangs, über Einzelheiten mit dir zu sprechen, will ich nur sagen: Soviel steht fest für mich, das ist das Buch, das der Herrgott mit dir im Sinn gehabt hat. Und es ist ja herrlich geschrieben.‘ Das war eine wunderbare Bestätigung. Im übrigen hatte sie allerhand auszusetzen, was von ihrem Standpunkt als politische Philosophin sehr begreiflich war. Daß die Grundverantwortung des Menschen biologisch von der Naturordnung her begründet sein könnte, lehnte sie etwa völlig ab. Das war aus ihrer Sicht ein frei gestiftetes Verhältnis, das aus der Polis, aus dem staatli-

²¹⁹Ebd., 304–316.

²²⁰Ebd., 277–304.

²²¹Jonas, *Erinnerungen*, 324.

chen oder politischen Zusammenleben erwuchs, nicht aus der Familie.“²²²

In Kapitel 3.3 wurde gezeigt, welche problematischen und mitunter absurden Konsequenzen sich aus Jonas' Verankerung der Verantwortung in der bio-ontologischen Fortpflanzungsordnung ergeben. In Kapitel 3.2 wurden einige Probleme behandelt, die sich aus Jonas' Extrapolation dieser biologisch fundierten Verantwortung in die politische Sphäre ergeben. Mithilfe von Arendts Idee der „Enthüllung der Person im Handeln und Sprechen“²²³ wird nachfolgend versucht, Jonas' Verantwortungsverhältnis als eine zwischenmenschliche Beziehung jenseits der biologischen Verwandtschaft zu verstehen, in der Verantwortung nicht erst als ‚guter‘ Modus herrschaftlicher Macht erscheint. Arendt verortet diese Beziehung im Begegnungsraum öffentlicher Politik, was eine Erweiterung der Verantwortung über die Begegnung zwischen mir und einem Anderen hinaus, d.h. von einer ethischen zu einer politisch-gesellschaftlichen, bereits vorwegnimmt.²²⁴ Zunächst soll aber die von Arendt erläuterte „Enthüllung“²²⁵, in der ein Mensch sich als Jemand zeigt statt als bloßes Etwas, im Zusammenhang einer ethischen Beziehung zwischen dem Subjekt und einem Anderen verstanden werden.

Eine solche moralphilosophische Lesart Arendts – noch dazu in indirektem Anschluss an Levinas – ist vielleicht überraschend und sicherlich nicht selbstverständlich. Betrachtet man etwa die jeweilige Wortwahl bei Arendt und Levinas, mit der sie ihre Überlegungen abgrenzen und differenzieren, so mögen ihre Ansätze fast antipodisch erscheinen. Während Arendt bekannt ist für ihre kaum wertfreie Betonung der politischen Öffentlichkeit in oft pejorativer Abgrenzung zu den Bereichen von Arbeit und Herstellen, aber auch zu den Phänomenen der berechenbaren Massengesellschaft, bezeichnet Levinas quasi umgekehrt die ethische Beziehung als eine gesellschaftliche, für die auch die ökonomische Arbeit an sich selbst nicht vernachlässigt werden darf, die aber durch die „Tyrannei des Staates“²²⁶ und der Politik verdrängt zu werden droht. Sobald aber die Lektüre nicht bei einer Aufrechnung von Formulierungen stehenbleibt, und insbesondere auch Arendts moralphilosophische Überlegungen einbezieht, offenbart sich eine weiterreichende gedankliche Nähe der beiden.²²⁷

Abgesehen von einer solchen Annäherung an Levinas birgt die Möglichkeit, Arendt als Moralphilosophin zu lesen, ein kaum ausgeschöpftes Potential. Beginnend mit ihrer Dissertation zum *Liebesbegriff bei Augustin über Elemente und Ursprünge*

²²²Ebd.

²²³Arendt, *Vita activa*, 213.

²²⁴Vgl. hierzu Kapitel 4.5.

²²⁵Arendt, *Vita activa*, 213.

²²⁶Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 55.

²²⁷Vgl. i.d.S. Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, 44–49; umfassender Anya Topolski, *Arendt, Levinas and a politics of relationality* (Reframing the Boundaries), London, New York 2015.

totaler Herrschaft, *Vita activa* und *Eichmann in Jerusalem* bis zu den posthum erschienenen Spätwerken *The Life of the Mind* und *Responsibility and Judgement* wirft Arendt immer wieder die Frage nach Ursachen und Bedeutung des Guten wie des Bösen auf. Die Berücksichtigung dieser randständigen aber lebensbegleitenden Fragestellung ermöglicht es, ihre Kritik zur Plausibilisierung ethischer Verantwortung fruchtbar zu machen.

Für diese Erläuterung moralischer Verantwortung zusammen mit Jonas und Arendt wird nachfolgend zunächst die Enthüllung eines Jemand von der Entdeckung eines Etwas abgegrenzt, und die Erfahrung einer solchen Enthüllung um Sprechen und Handeln als Anspruch an Selbstverantwortung erläutert (4.3.1). Darauf folgt der Versuch, ausgehend von Arendts Unterscheidung zwischen Ethik und Moral einen Anspruch der Moralität zu plausibilisieren, der selbst aus dem vorgängigen zwischenmenschlichen Anspruch an Fremdverantwortung entspringt und diesem zu allgemeinem Recht verhelfen soll, ohne auf ontologische Notwendigkeiten verweisen zu können (4.3.2). Mit der Integration dieser Selbst- und Fremdverantwortung zum Begriff dialogischer Verantwortung soll abschließend verdeutlicht werden, wie solche basale und zugleich ontologisch nicht fassbare Verantwortung mit Jonas als Beziehung zur Sache des Guten verstanden werden kann, nämlich im Versprechen auf das gute Leben (4.3.3).

4.3.1 Enthüllung des Wer als Anfang der Selbstverantwortung

In Arendts Idee einer „Enthüllung der Person im Handeln und Sprechen“²²⁸ lässt sich die dialogische Wahrhaftigkeit wiederfinden, an deren Skizzierung durch Jonas im vorhergehenden Kapitel angeknüpft wurde.

4.3.1.1 Einzigartigkeit und Pluralität

Arendt unterscheidet diese Enthüllung, die ein Mensch im Sprechen und Handeln vollzieht, von der bestimmenden und unterscheidenden Entdeckung, die die Wahrheit über ein untersuchtes Objekt preisgibt. Während jede objektive Erkenntnis bereits auf der Identifikation der Besonderheit der betrachteten Sache beruht, versagt solche Erkenntnis angesichts menschlicher Individuen. „Im Menschen wird die Besonderheit, die er mit allem Seienden teilt, und die Verschiedenheit, die er mit allem Lebendigen teilt, zur Einzigartigkeit, und menschliche Pluralität ist eine Vielheit, die die paradoxe Eigenschaft hat, daß jedes ihrer Glieder in seiner Art einzigartig ist.“²²⁹ Diese Einzigartigkeit lässt sich vom Betrachter nicht erzwingen, sondern offenbart sich nur durch die Initiative der einzelnen Anderen.

²²⁸ Arendt, *Vita activa*, 213.

²²⁹ Ebd., 214.

Die daraus erstehende Pluralität der Menschen ist keine Vielheit, die sich selbst wieder als ontologische Totalität bestimmen ließe. Dank ihrer „paradoxe[n] Eigenschaft [...], daß jedes ihrer Glieder in seiner Art einzigartig ist“²³⁰, entzieht sie sich solcher Vereinheitlichung. Genaugenommen gilt dies bereits für jede Einzelne, deren Einzigartigkeit nicht einfach unter weitere Verschiedenheiten weltlicher Objekte eingeordnet werden kann. Die Enthüllung, die die Andere mir als Zuhörer zuteilwerden lässt, übersteigt in ihrer Einzigartigkeit immer schon den Horizont meiner Erwartungen. „Sprechend und handelnd unterscheiden Menschen sich aktiv voneinander, anstatt lediglich verschieden zu sein; sie sind die Modi, in denen sich das Menschsein selbst offenbart.“²³¹ Die Pluralität ist ein Datum, etwas mir von Anderen Gegebenes, und kein Faktum i.S. eines Hergestellten, das ich auch selbst hätte herstellen können.

4.3.1.2 Gebürtigkeit und Schöpfung

Diese Initiative, mit der ein Mensch sich offenbaren kann, „ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborens bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen.“²³² In der Geburt eines Menschen liegt laut Arendt ein einzigartiger Anfang, der etwas unvorhergesehen Neues in die Welt gebiert, und dieser Anfang aktualisiert sich im Sprechen und Handeln dieses Menschen immer wieder. „Weil jeder Mensch auf Grund des Geborens ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.“²³³ In diesem Sinne ist jede Geburt so etwas wie eine *creatio ex nihilo*, und durch sein Sprechen und Handeln schreibt jeder Mensch die kontinuierliche Schöpfung seines Lebens fort. Aber diese Schöpfung ist natürlich nicht die Erschaffung der Welt, sondern die Initiative eines Einzigartigen in dieser Welt.

„Dieser Anfang, der der Mensch ist, insofern er Jemand ist, fällt keinesfalls mit der Erschaffung der Welt zusammen; das, was vor dem Menschen war, ist nicht Nichts, sondern Niemand; seine Erschaffung ist nicht der Beginn von etwas, das, ist es erst einmal erschaffen, in seinem Wesen da ist, sich entwickelt, andauert oder auch vergeht, sondern das Anfangen eines Wesens, das selbst im Besitz der Fähigkeit ist anzufangen: es ist der Anfang des Anfangs oder des Anfangens selbst. Mit der Erschaffung des Menschen erschien das Prinzip des Anfangs, das bei der Schöpfung der Welt noch gleichsam in der Hand Gottes und damit außerhalb der Welt verblieb, in der Welt selbst und wird

²³⁰Ebd.

²³¹Ebd.

²³²Ebd., 215.

²³³Ebd.

ihr immanent bleiben, solange es Menschen gibt; was natürlich nichts anderes sagen will, als daß die Erschaffung des Menschen als eines Jemand's mit der Erschaffung der Freiheit zusammenfällt.“²³⁴

Diese Verknüpfung von göttlicher Schöpfung und menschlicher Freiheit erinnert deutlich an den Zusammenhang von Freiheit, Schöpfung und Unendlichkeit, die in Kapitel 4.2.4 erläutert wurde. Aber sie ergänzt diese Erläuterung um eine Differenzierung, die ihr den ominösen Klang des mystisch-religiösen nimmt: Die Frage nach der Einzigartigkeit der Menschen ist keine Frage nach einem Was, sondern immer die Frage nach einem Wer, einem Jemand. Der Versuch einer allgemeinen Bestimmung dieser Einzigartigkeit gelingt nur in der überfordernden Idee des Unendlichen, deren Inhalt die Idee selbst immer schon übersteigt, und insofern nie als etwas Definitives identifiziert werden kann. Aber im Einzelnen wird die Frage weit deutlicher: „Wer bist du?“²³⁵ Diese Frage bezieht sich immer auf eine Einzelne, die allein die wirkliche Antwort darauf geben kann. Im Nachhinein kann diese einzigartige Enthüllung von außen schlüssig benannt werden, indem ihr Name genannt und von ihrem Leben erzählt wird. Aber diese Nacherzählung kann weder erschöpfend, noch eine objektive Feststellung eines Sachverhalts sein, ohne der menschlichen Einzigartigkeit Unrecht zu tun.

4.3.1.3 Geschichte und Politik

Die Geschichten über einzelne Personen geben dem „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“²³⁶ seine eigentümliche Dichte, die nicht mit der Materialität objektiver Sachverhalte identisch ist, sondern diese um die Geschichtlichkeit ergänzt. Diese Geschichten sind auch nicht als objektive Beschreibungen zu verstehen, da sich die menschliche Einzigartigkeit solcher sachlichen Feststellung entzieht. Sie sind nur Andenken an solche Einzelne, von deren Wirken zwischen den Menschen man aus diesem „Zwischen in seiner Ungreifbarkeit“²³⁷ heraus erzählen kann, ohne die Ursachen und Konsequenzen dieses Wirkens objektiv zu überblicken. Das Sprechen und Handeln eines Menschen findet wie das Erzählen über diesen Menschen in diesem Bezugsgewebe zwischen den Menschen statt, das dadurch stets fortgesponnen wird. Dieses Gewebe erstreckt sich von der dialogischen Begegnung zwischen Zweien bis zum Erscheinungsraum der Weltöffentlichkeit, in dem das politische Wirken der Menschheit stattfindet. Stets entspinnt es sich dort, wo ein Mensch sich in seiner Einzigartigkeit wenigstens einem anderen enthüllt.

Arendt behandelt dieses ‚Zwischen‘ vornehmlich als Raum des Politischen, in dem Menschen sich begegnen und um Macht und Geltung konkurrieren. Diese Konkur-

²³⁴Ebd., 216.

²³⁵Ebd., 217.

²³⁶Ebd., 222.

²³⁷Ebd., 225.

renz, die sie in Abgrenzung zum ‚ökonomischen Wettbewerb‘ auch „agonale[n] Geist“²³⁸ nennt, dreht sich nicht um knappe materielle Ressourcen, sondern um die politische Verantwortung für die gemeinsame Welt. Die Möglichkeit, neben der Bewahrung und vielleicht Verbesserung in die Welt das eigene Wirken einzuschreiben bringt ein agonales Verhältnis mit Anderen mit sich, die ebenso nach der Verwirklichung ihrer Verantwortung streben. Weit schlichter wird aber diese Verantwortung bereits in dem Moment mitübernommen, in dem man durch das Sprechen und Handeln an dem Bezugsgewebe mitzuspinnen beginnt, das die Zwischen- und Handlungsräume dieser menschlichen Welt erfüllt und zugleich offenhält. Laut Arendt erscheint diese schlichteste Form als Selbstverantwortung, mit der ein Mensch die Verantwortung für das eigene Anfangen-können unter Anderen übernimmt.

4.3.1.4 Selbstverantwortung

Diese Selbstverantwortung zeigt sich immer schon angesichts einer Anderen, der Einzelne verantwortet sich darin gleichsam immer schon vor einer Anderen für seine Freiheit. Diese schlichte Verantwortung angesichts einer Anderen kann sich zu politischer Verantwortung für die gemeinsame Welt entfalten, die sich vor den Anderen im Plural zu rechtfertigen sucht, sie muss es aber nicht. Arendt denkt die Verantwortung wie Jonas zunächst von der Freiheit des Subjekts her, sie betont deutlich, dass die Initiative zur Verantwortungsübernahme „nicht von irgendeiner Notwendigkeit erzwungen wie das Arbeiten [sei], und sie wird auch nicht aus uns gleichsam hervorgehört durch den Antrieb der Leistung und die Aussicht auf Nutzen.“²³⁹

Zugleich ist sie aber nicht ins willkürliche Belieben eines souveränen Subjekts gestellt, das sich vor nichts und niemand zu verantworten hätte außer dem eigenen Freiheitsvermögen. Die Anwesenheit wenigstens einer Anderen ist für die Verantwortung unverzichtbar, die sich nur zwischen Menschen und nicht in einem Einzelnen allein verwirklichen kann. Die Anwesenheit der Anderen ist gewissermaßen so unverzichtbar, dass Verantwortung mit Arendt auch in Momenten einsamer Entscheidung so zu denken ist, dass sie sich nur im Dialog verwirklichen kann, nämlich mit mir selbst. Verantwortung ist bei Arendt auch in ihrer schlichtesten Form immer schon dialogisch konstituiert. Sie ist nur möglich zwischen mir und einer Anderen, und sei diese Andere auch nur noch mein *alter ego*.

²³⁸Ebd., 243; vgl. John Wolfe Ackerman / Bonnie Honig, *Agonalität*, in: Wolfgang Heuer / Stefanie Rosenmüller (Hg.), *Arendt-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, 2., aktualisierte und erweiterte Aufl., Berlin 2022, 435–441.

²³⁹Arendt, *Vita activa*, 215.

Arendt beruft sich in diesem Zusammenhang auf Sokrates und dessen Selbstanspruch, mit sich selbst in Einklang und in einem guten Verhältnis zu bleiben.²⁴⁰ Da man sich zwar aus der Öffentlichkeit immer wieder zurückziehen könne, nie aber dem Zusammenleben mit sich selbst entkommen, müsse man mit sich selbst gewissermaßen befreundet bleiben. Diese Idee besagt: Als denkender Mensch kommt man nicht umhin, für das eigene Handeln in dem ganz schlichten Sinn zur Verantwortung gezogen zu werden, dass man sich selbst Rede und Antwort stehen muss. Einem unlöslichen Widerstreit mit sich selbst gilt es deshalb handelnd vorzubeugen.

Dieser Anspruch, mit sich selbst in keinen unlöslichen Widerstreit zu geraten, ist kein bloßer Drang nach formaler Widerspruchslosigkeit. Das Ziel ist zwar ein Einklang mit sich selbst, aber ein solcher Einklang lässt sich nicht auf die formale Feststellung einer widerspruchsfreien Tautologie reduzieren. Ein solcher Einklang wäre gar kein bloß formaler Sachverhalt, der vom wirklichen Zusammenleben mit sich abstrahiert wurde und ein für alle Mal geschlussfolgert werden könnte. Der in dieser Idee antizipierte Widerspruch ist keine formale Unvereinbarkeit, sondern mehr die Nötigung sich selbst gegenüber, sich zu verantworten. Ein solcher Widerspruch wäre die nachträgliche Heimsuchung des Anspruchs, sich das gute Leben mit sich selbst nicht zu vereiteln. Es wäre die Widerrede, die man als denkender Mensch von sich selbst erwarten muss.

4.3.1.5 Denken und Ethik

Arendt erläutert diesen ethischen Grundsatz sokratischer Selbstverantwortung im Zusammenhang ihres Begriffs des Denkens. Das Denken begreift sie im Anschluss an Sokrates als Selbstgespräch, in welchem man sich selbst für sein Handeln zur Verantwortung ziehen kann. Wer denkt, der betrachtet die Dinge nicht einfach aus verschiedenen Perspektiven, oder reflektiert sich bei solchem Betrachten, sondern ein denkender Mensch bespricht sich mit sich selbst. Dieses denkende Selbstgespräch hat keinen besonderen Zweck oder Nutzen, sondern es ist eine rein selbstzweckhafte Tätigkeit, die zu den Möglichkeiten menschlicher Existenz gehört. In diesem Selbstgespräch wird es allerdings möglich, sich selbst zur Verantwortung zu ziehen, oder dies zu antizipieren. Im denkenden Selbstgespräch kann ich Möglichkeiten meines Handelns hypothetisch gutheißen, oder sie für mich ausschließen. So wird das Denken zur Grundlage einer Ethik, mit der ich mir die Gebote meines Handelns selbst vorgeben kann. So eröffnet sich eine Ethik denkender Selbstverantwortung.

²⁴⁰Vgl. die teilweise sogar wortgleichen Erläuterungen in: Arendt, *The Life of the Mind*, 185f.; Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, 89–92; Hannah Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, in: *Responsibility and Judgment*, Reprint, New York 2005, 159–189, hier 181–186.

Zugleich erscheint die Engführung ethischer Verantwortung auf das Denken aber auch grotesk. In einem Selbstgespräch, in dem man sich selbst zur Verantwortung zieht und einen unversöhnlichen Streit mit sich selbst antizipiert, sollen sich Grundlagen für das eigene Handeln gegenüber anderen Menschen ergeben, die aber in Bezug auf dieses Handeln ihnen gegenüber nicht mitzureden hätten. Das klingt mehr nach Wahnsinn als nach den sinnvollen Grundlagen eines zwischenmenschlichen Zusammenlebens. Diesen Eindruck haben auch Sokrates' Gesprächspartner, als er versucht, ihnen sein ethisches Grundprinzip des Einstimmig-seins mit sich selbst plausibel zu machen.²⁴¹

Eine solche Engführung der Grundsätze zwischenmenschlichen Zusammenlebens auf ein privates Selbstverhältnis kann bestenfalls eine defizitäre Notstandsethik zutage fördern, wo kein anderer Ausweg mehr bleibt. Dies deutet sich bereits dadurch an, dass auch Sokrates sich nicht genügt mit seinem Anspruch an sich selbst, sofern er ja wortgewandt versucht, diesen Anspruch gegenüber seinen Gesprächspartnern zu rechtfertigen. Arendt wiederum diskutiert die Frage nach dieser scheinbar grundlegenden Verantwortung eben für den Fall eines solchen Notstands, in dem Terror und Unrecht herrschen und die Kooperation mit anderen Menschen verhindern.²⁴² Die Frage nach der persönlichen Verantwortung unter diktatorischen oder totalitären Verhältnissen ist nicht dieselbe wie die Frage nach der schlichten zwischenmenschlichen Verantwortung, in deren Verwirklichung die Möglichkeit für ein gutes Zusammenleben der Menschen liegt. Dazu ist auch die Metaphorik des Dialogs mit sich selbst, welche das menschliche Denkvermögen illustrieren soll, sinnlos ohne den Verweis auf die Praxis des Dialogs zwischen Menschen. Nur wer dieses Sprechen und Handeln unter anderen Menschen kennt, für den macht diese Metapher Sinn. Es gibt kein Selbstgespräch ohne die Erfahrung des Sprechens mit Anderen.²⁴³

4.3.1.6 Ethik und Alterität

Der Möglichkeit, sich vor sich selbst zu verantworten und das eigene Handeln an ethischen Grundsätzen zu orientieren, geht also immer schon die Verantwortung im Angesicht einer Anderen voraus. Bevor ich einen Anspruch an mich selbst stellen kann, muss ich den Anspruch einer Anderen erfahren haben. Um mich selbst zugleich als Akteur und Beobachter meines Sprechens und Handelns begreifen zu können, muss ich in die Praxis des Sprechens und Handelns erst eingeführt worden sein. Arendts Verweis auf die Natalität als Anfang des Anfangen-könnens wäre absurd, wenn dadurch behauptet wäre, dass Sprechen und Handeln einfach angebo-

²⁴¹Vgl. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, 82.

²⁴²Vgl. ebd., 104.

²⁴³Vgl. auch Arendt, *The Life of the Mind*, 99f. Ähnlich auch Wittgensteins Privatsprachenargument: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, hg. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2003, 154f.

ren wären. Vielmehr drückt sie aus, dass nur einzigartige geborene Individuen die Möglichkeit aktualisieren können, in diese zwischenmenschliche Praxis einzutreten und in der Menschenwelt mitzuwirken. Aber obwohl dieses Mitwirken aus der Freiheit entspringt, nicht durch Verweis auf irgendeinen ontologischen Sachverhalt abschließend festgeschrieben werden zu können, bleibt es doch von Anderen abhängig.

Sprechen und Handeln wollen gelernt sein, und zwar durch die Unterweisung durch Andere. Die schlichteste Form dieser Unterweisung ist die Enthüllung einer Anderen, die mich anspricht und mir etwas bedeutet. Ein solches Angesprochenwerden ist etwas gänzlich anderes, als die Wahrnehmung eines bekannten oder unbekanntes Sachverhalts. Während ich einen solchen Sachverhalt kennen oder erkunden kann, indem ich experimentierend seine Eigenschaften abklopfe und aus vorangegangenen Irrtümern lerne, enthüllt sich im Angesprochenwerden ein Überschuss, den ich nie ausloten könnte. Eine Andere, die mich anspricht, unterweist mich zugleich in ihrem Sprechen, und diese Unterweisung könnte ich nie aus eigener Initiative erzeugen. Dies gilt ebenso für das Handeln als intersubjektiv symbolbehaftete Tätigkeit, deren bedeutungsgeladene Codes ein bloßes Verhalten gegenüber einer Umwelt immer schon übersteigen. Die Unterweisung durch die Andere meint für den Einzelnen ein Lernen, das nicht durch die zweifelnde Erfahrung eines wahrheitssuchenden Subjekts erreicht werden könnte, sondern nur durch die vorgängige Wahrhaftigkeit i.S. einer Offenbarung. Solche sprechende und handelnde Wahrhaftigkeit ist die genealogische Vorbedingung für das je eigene Sprechen und Handeln.²⁴⁴

Zugleich ist diese vorgängige Wahrhaftigkeit und Unterweisung immer schon ein Anspruch an Selbstverantwortung. Solche Unterweisung ist keine Anpassung und Formgebung, der sich das Subjekt als Unterworfenes nur passiv fügen müsste. Obwohl sie zunächst der Initiative der Anderen unterliegt, die dem passiven Subjekt schlicht widerfährt, verliefte sich das Sprechen und Handeln der Anderen an einen Niemand, wenn der Einzelne nicht die Selbstverantwortung übernehme und antwortete. Die Grundfrage ‚Wer bist du?‘ steckt in jeder Ansprache und jedem Bedeuten, die mich als einen Einzelnen ansprechen, egal ob sie so verbalisiert werden oder nicht. Nur indem ich Selbstverantwortung übernehme und mich als jemand zu erkennen gebe, der sich als angesprochen versteht und diesem Anspruch antwortet, kann die Unterweisung stattfinden, die ein Sprechen und Handeln unter Menschen eröffnet. In diesem Sinne ist die Erfahrung des Sprechens und Handelns der Anderen mir gegenüber immer schon ein Anspruch an Selbstverantwortung.

²⁴⁴Vgl. i.d.S. Jonas, *Wandel und Bestand*, 298–305.

4.3.2 Enthüllung des Wer als Anspruch zur Verantwortung

Im vorherigen Kapitel wurde gezeigt, dass Arendts Konzeption des Sprechens und Handelns zwischen Menschen eine Ethik der Selbstverantwortung mit sich bringt. Diese Ethik lässt sich als ein Alternativvorschlag zu Jonas' Verantwortungsbegründung aus dem bio-ontologischen Selbstverhältnis des Lebens verstehen, der Arendts Kritik an Jonas entspricht.²⁴⁵ So lässt sich nachvollziehen, dass Arendt zwar Jonas' Projekt einer Verantwortungsethik grundsätzlich zustimmend gegenüberstand, aber das Verantwortungsverhältnis an der zwischenmenschlichen Beziehung orientiert haben wollte, statt am Verhältnis des Menschen zur lebendigen Natur.

Beide Referenzen lassen sich im Sinne umfassender Verantwortungsethiken erweitern, die jeweils auch auf vergleichbare Handlungsregeln hinauslaufen könnten. Aber in der abschließenden Legitimation bliebe dennoch ein Dissens, der als Differenz zwischen bio-ontologischer und politiktheoretischer Verantwortungsethik festgehalten werden könnte. Dieser Dissens ließe sich selbst wiederum aus bestimmten Präferenzen und Vorbedingungen erklären, wie es Jonas tut, wenn er Arendts Kritik als „von ihrem Standpunkt als politische Philosophin sehr begreiflich“²⁴⁶ bezeichnet. Ein anderer Standpunkt führe eben auf eine andere Begründung der Verantwortung. So betrachtet wäre die Wahl zwischen den differierenden Ansätzen als mehr oder weniger beliebige Entscheidung zu verstehen, ähnlich der „letzte[n] metaphysische[n] Wahl“²⁴⁷ für die Anerkennung des ontologischen Gut-an-sich, aber weit weniger gravierend in ihren Konsequenzen. Sie wäre eine Entscheidung für verschiedene Vorlieben oder Schwerpunkte einer Verantwortungsethik, in deren Zielen man gemeinsam den vermeintlichen Leugnern des Guten gegenüberstünde.

Aber diese Interpretation, die Jonas bei der Erzählung von Arendts Kritik anzubieten scheint, stößt auf mehrere Probleme. Zunächst betrifft dies die mitunter absurden Konsequenzen von Jonas' ontologischer Begründung, die in Kapitel 3 u.a. durch Rückgriff auf Konzeptionen Arendts identifiziert und kritisiert wurden. Eine Orientierung der Verantwortung am zwischenmenschlichen Sprechen und Handeln muss mindestens den Verlust politischer Macht und persönlicher Individualität in Jonas' Verantwortungskonzeption entschieden zurückweisen,²⁴⁸ und verspricht außerdem sich der vereinheitlichenden Reduktion des Menschseins auf ein pseudo-evidentes Urbild durch den Verweis auf die Pluralität der Menschheit entziehen zu können.

²⁴⁵Vgl. Jonas, *Erinnerungen*, 324f.

²⁴⁶Ebd., 324.

²⁴⁷Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 159.

²⁴⁸Vgl. Kapitel 3.2 und 3.3.

Aber sowohl die Vereinnahmung der bei Arendt gewonnenen Konzeption zwischenmenschlicher Selbstverantwortung für eine ontologisch begründete Verantwortungsethik, als auch die moralphilosophische Überwindung von deren Abgründen stehen mit Arendts weitgehend skeptischer Haltung gegenüber moralphilosophischen Begründungsversuchen vor einem zusätzlichen Problem. Zwar mag sich aus Arendts Überlegungen eine Verantwortungsethik entwickeln lassen. Aber zugleich widerspricht Arendt der Idee einer letzten Begründung verbindlicher Normen, die eine universelle Verantwortungsethik für die globale Menschengattung legitimieren könnten. Vielmehr diskutiert sie eine solche Ethik beinahe ausschließlich in dem oben genannten Sinn einer Notstandsethik, an der Einzelne kraft ihres Denkvermögens noch festhalten können, wenn zwischenmenschliche Kooperation gegenüber unterdrückenden Herrschaftsverhältnissen versagt. Eine solche Form der Notstandsethik kann und soll nicht die Menschheit als Ganze leiten, sondern erlaubt allenfalls Einzelnen, sich in ihrem individuellen Menschsein nicht vollends unterdrücken zu lassen, und wenigstens die Idee zwischenmenschlicher Freiheit durch dunkle Zeiten zu bewahren. Aber keinesfalls kann eine solche Ethik unmittelbar beanspruchen, das Gute in der Welt zu verwirklichen und so die Zukunft der Menschheit und des Lebens auf der Erde zu sichern, wie Jonas es für seine Version einer „Notstandsethik“²⁴⁹ vorzusehen scheint. Während dieser Begriff bei Jonas auch ein militant anmutendes Führungsprogramm zu implizieren scheint, finden wir bei Arendt eher einige Minimalprinzipien, mit denen denkende Einzelne noch unter den widrigsten Umständen sich ein irgendwie gelingendes Leben versprechen könnten.

4.3.2.1 Ethik und Moral

Arendt unterscheidet zudem eine solche ethische Perspektive, die in der philosophischen Tradition seit Sokrates diskutiert wird, von der religiösen Moral, die sie in der christlichen Tradition verortet.²⁵⁰ Im Paradigma der philosophischen Ethik denkt ein Einzelmensch über die Grundsätze eines gelingenden Lebens nach – das zudem zunächst sein eigenes ist. Die christliche Moral dagegen handelt von allgemeinen Handlungsansprüchen des Guten. Die Unterscheidung beider Ansätze hängt mit dem negativen Charakter der ethischen Grundprinzipien zusammen,

²⁴⁹ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 270.

²⁵⁰ Arendt besetzt diese inhaltliche Unterscheidung allerdings nicht mit dem Begriffspaar Ethik – Moral, wie ich es hier vorschlage. Im Fokus auf etymologische Zusammenhänge betont sie gleichlautende Rückführung beider Begriffe auf die bloße Gewohnheit. Meine begriffliche Unterscheidung orientiert sich hier stattdessen an einem Vorschlag Adornos, der Ethik als ein Programm der „Übereinstimmung mit seinem eigenen Wesen“ versteht, während er Moral auf die Idee eines richtigen Lebens in Gesellschaft bezieht: vgl. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 26–30; analog Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 975), Frankfurt am Main 1991, 108f.

die sich im Dialog mit sich selbst zeigen. Diese Grundprinzipien gebieten keine bestimmten Handlungsweisen oder Ziele, sondern sie schließen nur solche aus, die die Selbstverantwortung untergraben müssten. Die Ethik bleibt gewissermaßen negativ, während die Rede vom Guten auch eine positive Perspektive verspricht. Wer selbstverantwortlich handelt, braucht (noch) nichts Gutes zu tun. Während das ethische Nachdenken in der sokratischen Tradition eher um die negative Vermeidung des Übels kreise, betone die christliche Moral das Handeln im Sinne des Guten.²⁵¹

In dieser Unterscheidung offenbaren sich zudem unterschiedliche Referenzen der Legitimation. Die Ethik der Selbstverantwortung, die für Arendt v.a. in Notstandssituationen wachgerufen werden muss, konstituiert sich in der denkenden Besinnung der Einzelnen auf sich selbst. Ihr Kriterium ist eine Selbsteinstimmigkeit, die im Dialog mit sich selbst von jede*r für sich unterhalten und charakteristisch ausgestaltet wird. Die Ansprüche der christlich-religiösen Moral dagegen sind schon immer auf eine transzendente Referenz bezogen. Ihre Forderungen sind nicht aus einem Selbstverhältnis abgeleitet und werden auch nicht an einem solchen ‚gemessen‘. Stattdessen wollen sie den guten Weisungen eines transzendenten Gottes entstammen und zielen auf ein selbstloses Handeln zugunsten dieses Gottes und der Mitmenschen, unter denen dieser Gott seine Weisungen durch seinen Sohn Christus verkünden lässt. Diese christliche Moral gebietet Güte, wo die philosophische Ethik allenfalls Zurückhaltung empfiehlt.

4.3.2.2 Handeln und Güte

Mit dieser Betonung der tätigen Güte verweist die christliche Moral mehr in die Sphäre des Handelns als in diejenige des Sprechens, der die Ethik dialogischer Selbstverantwortung näher liegt. Die gebotene Güte ist kaum eine Frage für Erörterungen und Diskurse, ihr Inhalt scheint durch ihren Prediger Jesus deutlich mitgeteilt worden zu sein. Es käme nur noch darauf an, diese Güte in der Welt zu verwirklichen und so die Erlösung vom Bösen zu vollenden. Entsprechend lässt sich über viele der Gebote dieses Heilsverkünders allenfalls streiten, kaum aber sinnvoll diskutieren, so radikal und teils paradox wie sie formuliert wurden. Das ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!‘ erscheint noch am einfachsten zu besprechen, obwohl sich dabei sehr schnell herausstellt, dass auch dieses Gebot in den meisten praktischen Kontexten nicht sinnvoll umsetzbar erscheint, wenn man nicht selbst daran zugrunde gehen will.²⁵²

²⁵¹Vgl. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, 123.

²⁵²Die freigiebige Nächstenliebe muss man sich leisten können, solange betreffende Nächste sie nicht erwidern, sondern vielleicht beliebig nutzen. Bei gegenseitiger Übereinkunft bleibt freilich die Möglichkeit, mit seinen Nächsten eine Gemeinschaft zu begründen, die die gütige Nächstenliebe in ein gemeinsames Interesse verwandelt. Nur ist dann der spezifisch moralische Charakter des Nächstenliebe-Gebots zugunsten eines gemeinsamen Selbsterhaltungsgesetzes überwunden.

Aber dieses bereits aus dem Judentum übernommene und in vielen anderen Heilslehren der Menschheit bekannte Gebot erhält seinen spezifisch christlichen Charakter laut Arendt erst in einer weiteren Radikalisierung, nämlich als das Gebot der Feindesliebe.²⁵³ Die Forderung, seine Feinde zu lieben wie sich selbst, lässt sich nicht sinnvoll als Handlungsanweisung diskutieren, da sie in alltäglicher Praxis schlicht absurd erscheint. Dasselbe gilt u.a. für die psychologisch unhaltbare Forderung, auch in Gedanken nicht zu sündigen, oder die wahnwitzige Anweisung, bei Gewalterfahrungen auch noch ‚die andere Backe hinzuhalten‘.²⁵⁴ Solche Forderungen lassen sich entweder widerspruchlos befolgen, oder in gelehrten Überlegungen auf einen tieferen Sinn hin untersuchen – wie auch Arendt es versucht –, aber als alltagstaugliche Handlungsregeln lassen sie sich kaum diskutieren.²⁵⁵

4.3.2.3 Verborgeneheit und Selbstlosigkeit

Diese Sprachlosigkeit der selbstlosen Güte hängt auch mit Jesus‘ Forderung zusammen, das gute Handeln nicht öffentlich in Erscheinung treten zu lassen.²⁵⁶ Arendt interpretiert diese Forderung so, dass Handlungen nur dann als Güte wirken können, solange sie nicht öffentlich werden: „Güte kann es nicht vertragen, gesehen und bemerkt zu werden, weder von anderen noch von dem der Gutes tut. Wer sich dessen bewußt ist, ein gutes Werk zu tun, ist nicht mehr gut; er ist ein nützliches Glied der Gesellschaft geworden oder ein auf seine Pflichten bedachtes Mitglied der Kirche. Darum sagte Jesus: ‚Laß deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut.‘“²⁵⁷ Gemäß diesem Verständnis müssen gute Werke vor den Mitmenschen und sogar dem Selbst verborgen bleiben, um nicht als wünschenswerte oder zweckdienliche – oder gar verrückte – Taten zu erscheinen, deren bloße Güte in Zweifel steht. Entsprechend dürfen gute Werke eigentlich auch nicht in die Geschichten eingehen, die das zwischenmenschliche Bezugsgewebe wahrnehmbar machen.²⁵⁸ Bei genauerem Augenschein erscheint z.B. eine wohltätige Spende doch als Investition in eine gemeinsame Zukunft, oder eine offenherzige Vergebung als Begleichung einer vergangenen Schuld.

Diese Forderung öffentlicher Verborgeneheit der guten Taten steht zudem mit der in ihnen geforderten Selbstlosigkeit in Verbindung. Diese meint einerseits, dass Güte nie zugunsten der Handelnden selbst geschehen darf, sondern ausschließlich zugunsten einer Anderen. Zugleich bedeutet dies aber, dass von diesen Taten auch kein Selbstbewusstsein bleiben darf, in welchem sich nämlich schon eine Selbstbezogenheit der Tat äußern würde. Täter*innen gütiger Taten müssen gewissermaßen

²⁵³ Vgl. Matt 5.44, *Lutherbibel*.

²⁵⁴ Vgl. Matt 5.28 und 5.39, ebd.

²⁵⁵ Vgl. Arendt, *Vita activa*, 90f.; Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, 115–117.

²⁵⁶ Vgl. Matt 6.3f., *Lutherbibel*.

²⁵⁷ Arendt, *Vita activa*, 91.

²⁵⁸ Vgl. ebd., 93f.

mit dem Abschluss dieser Taten wieder verschwinden, um diese nicht im Nachhinein ihrer selbstlosen Geltung als Güte zu berauben. Die Verborgenheit der Güte soll bis in die Erinnerung der Täter*in selbst reichen, die sich nicht einmal im denkenden Dialog mit sich selbst ihrer bewusst werden darf, um sie nicht selbstbezogenen Grundsätzen zu unterwerfen. In diesem Sinne sollen gute Taten beinahe mehr einem gesichtslosen Geschehen gleichen als einer Handlung, von deren Beweggründen eine Täter*in berichten könnte.

4.3.2.4 Moral und Politik

Für Arendt bedeutet dies, dass gute Taten auch keine wesentliche Bedeutung für die politische Tätigkeit der Menschen haben können. In der politischen Tätigkeit wird das gemeinsame Sprechen und Handeln in einer solchen Weise wirk- und bedeutsam für die Welt, dass es die Tätigkeit der Einzelnen in zwischenmenschlicher Kooperation übersteigt. Eine Tat aber, die sich vor der Öffentlichkeit verborgen halten und noch nicht einmal einen selbstbewussten Täter hinterlassen soll, und die zudem in gemeinsamen Gesprächen schnell ihre praktische Unzumutbarkeit offenbaren muss, könnte weder als gemeinsames Projekt taugen noch überhaupt Nachahmer finden. Das politische Wirken ist laut Arendt dagegen nur in einer Öffentlichkeit möglich, in der gemeinsame Projekte getätigt und beworben werden, und wirkmächtige Taten zur Nachahmung einladen.

Und doch gibt es auch Momente, in denen tätige Güte und ihre Täter in der Öffentlichkeit in Erscheinung treten: „in Zeiten des Untergangs, des Verfalls und der politischen Korruption“²⁵⁹. In solchen Zeiten, in denen „niemand mehr weiß, wer einer ist, fühlen Menschen sich fremd, nicht nur in der Welt, sondern auch untereinander; und in der Stimmung der Fremdheit und Verlassenheit gewinnen die Gestalten der Fremdlinge unter den Menschen, die Heiligen und die Verbrecher, ihre Chance.“²⁶⁰ Ähnlich also wie die Ethik der Selbstverantwortung kann die moralische Güte nur in Zeiten des Notstands als quasi-öffentliche Tätigkeit erscheinen. In solchen Zeiten und Umständen, die keinen Raum lassen für das Sprechen und Handeln unter Menschen, wird das praxisbezogene Sprechen in das Selbstgespräch des Einzelnen zurückgedrängt, und das zwischenmenschliche Handeln auf die einsamen Taten Einzelner beschnitten (seien sie selbstlos gütig oder boshaft egozentrisch). Das Zusammenleben der Menschen, das ansonsten in der politischen Öffentlichkeit gestaltet wird, zerfällt in die vereinzelt Individuen, von denen verlassene Gestalten das verbliebene Zwielicht der Öffentlichkeit erobern, während die meisten sich nur noch in andere Tätigkeiten zurückziehen können.

²⁵⁹Ebd., 220.

²⁶⁰Ebd., 221.

4.3.2.5 Partikulare Ethik und Moral

Nach dieser Klärung des Verhältnisses von philosophischer Ethik und christlich-religiöser Moral zur zwischenmenschlichen Sphäre politischer Öffentlichkeit können wir auf die Frage zurückkommen, von welchem Ausgangspunkt mit Arendt eine weltwirksame Verantwortungsethik gefordert werden könnte. Zweifelsohne besteht ein Element in der Selbstverantwortung, die Arendt als Grundmoment der Teilnahme am zwischenmenschlichen Sprechen und Handeln benennt, und deren vermutlich intensivste Variante sie ausgehend von Sokrates' Anspruch des denkenden Dialogs mit sich selbst beschreibt. Aber diese Selbstverantwortung allein verlangt kein weiteres Wirken in der gemeinsamen Welt, sondern gebietet allenfalls Zurückhaltung, um nicht am Niedergang zwischenmenschlicher Freiheit mitzuwirken.

Die religiöse Moral ausgehend von der christlichen Heilslehre dagegen stellt enorme Ansprüche an das eigene Wirken in der Welt. Aber dieses Wirken guter Taten soll so erreicht werden, dass man selbst als Wirkende*r in dieser Welt nicht sprechend heimisch werden kann. Das Handeln für das Gute soll so geschehen, dass sich eine Handelnde nicht in dieser Welt für ihre Güte verantwortlich zeigen kann, wodurch sie nicht selbst am zwischenmenschlichen Bezugsgewebe mitwirkt, sondern diesem allenfalls beisteht. So mag sie in Zeiten politischer Unterdrückung vielleicht als ‚last woman standing‘ erscheinen, aber als Paradigma für ein verantwortliches Wirken in der Welt taugt sie nicht. Dazu kommt noch der explizit bekenntnisreligiöse Charakter, den Arendt als spezifisch christlich beschreibt. Da sich über die Handlungsanweisungen dieser Moral nicht diskutieren lässt, können manche ‚Gläubige‘ sie annehmen, und andere nicht, aber über diese Teilung hinweg bedeuten sie kein gemeinsames Wirken in einer gemeinsamen Welt.

Angesichts ihrer spezifisch christlichen Prägung bleibt überdies die Frage, ob diese Spaltung zwischen glaubenden ‚Christen‘ und ungläubigen ‚Heiden‘ überhaupt kulturübergreifend verständlich ist. Die von Arendt beschriebene Moral scheint weit zu partikular, um eine allgemeinmenschliche Praxis zu leiten.

4.3.2.6 Anspruch der Moralität

Dennoch pointiert Arendt in der Beschreibung der christlichen Moral einen leitenden Aspekt zwischenmenschlicher Praxis, den man als allgemeine Moralität verstehen kann. Dies ist weniger das bloße Handeln in Abwesenheit sprechender Erläuterung, das sich nicht mehr von einem unpersönlichen oder natürlichen Geschehen unterscheiden ließe. Vielmehr betont die Moralität den bedingungslosen Anspruch zum Handeln überhaupt, der aller zwischenmenschlichen Kooperation immer schon vorausgegangen sein muss. Die christliche Moral schreibt laut Arendt spezifische Handlungsanweisungen fest, deren inhaltlich prägendes Moment in ih-

rer bedingungslosen Unabweisbarkeit seitens eines Empfängers liegen – sofern er sich als gläubiger Empfänger dem ‚Wort Christi‘ nähert.

Eine solche Unabweisbarkeit steckt aber implizit auch in jedem anderen Anspruch, den ein Mensch an einen anderen richtet, gleichgültig welchen Inhalts. In jedem Angesprochen-werden liegt immer schon eine Handlungsaufforderung, die nicht abweisbar ist, sobald sie einmal verstanden wurde, nämlich die Forderung zur Anerkennung der Anderen als anspruchsvollen Mitmenschen und Kooperationspartnerin in dem durch sie eröffneten gemeinsamen Zeitraum des Sprechens und Handelns.

Dieser Anspruch einer Anderen ist in seinem normativen Gehalt unabweisbar, sofern der Empfänger selbst sprachbegabt ist, und insofern ein Angesprochen-werden von einem bloßen Geräusch unterscheiden kann. Er kann den Anspruch zwar leugnen oder verneinen, aber nicht ungeschehen machen, dass er eine Ansprache gehört und vernommen hat. Er mag mit Gewalt oder Gleichgültigkeit darauf antworten, es bleibt eine Antwort und Reaktion, deren Entscheidungsspielraum für das Subjekt immer schon durch den Anspruch der Anderen vorgegeben ist. Die Handlung, die in dieser Weise antworten muss, geht nicht auf eine souveräne Initiative des Subjekts zurück, sondern auf den imperativen Anspruch der Anderen.²⁶¹

Zugleich ist dieser Anspruch aus der Perspektive des Vernehmenden bedingungslos und auch nicht im Nachhinein durch eine Erklärung seiner Ursachen oder Zwecke einholbar. Er hat keine objektiv identifizierbaren Bedingungen, die kraft der Freiheit des Angesprochenen zukünftig souverän herbeigeführt oder beseitigt werden könnten. Denn in diesem Anspruch drückt sich nicht etwas aus, das bezüglich seiner Geltung in einem berechenbaren Zusammenhang stünde, sondern jemand. Diese Geltung eines Gegenübers als Jemand statt als objektives Etwas erfüllt eine irreduzible Begegnungserfahrung, und ihr Anspruch ist insofern bedingungslos, als er nicht auf ihm äußere Bedingungen reduziert werden kann. Er ist in seiner Geltung als Anspruch von den objektiven Kontexten losgelöst, in denen er sich ereignet. In dieser Hinsicht gilt er absolut.

Dieser Anspruch kann als Imperativ ausgesprochen werden, aber er liegt auch schon in jeder Handlung, die mich meint. Die unmissverständliche Erfahrung einer solchen sprachlosen Handlung, die einen unabweisbaren Anspruch ausdrückt, ist der Blick der Anderen.²⁶² In dem Blick, der mich meint, ist unabweisbar ausge-

²⁶¹Dies bedeutet freilich nicht, dass moralisches Handeln sich nicht am Ideal der Autonomie orientieren sollte. Aber Autonomie darf dabei nicht als einsame Entscheidungsgewalt, sondern sollte als relationales Vermögen verstanden werden: vgl. Catriona Mackenzie / Natalie Stoljar, *Introduction: Autonomy Refigured*, in: Catriona Mackenzie / Natalie Stoljar (Hg.), *Relational autonomy: feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self*, New York 2000, 3–34; Genevieve Lloyd, *Individuals, Responsibility, and the Philosophical Imagination*, in: Ebd., New York 2000, 112–123.

²⁶²Vgl. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, hg. v. Traugott König, übers. v. Hans Schöneberg, 1. Aufl. d. Neuübersetzung, Reinbek bei Hamburg 1991, 457–538; Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 103, 112.

drückt, dass mich jemand als Ansprechpartner erkannt hat. Die Erkenntnis dieses Erkenntnis-seins ist vielleicht die einzige Evidenz von moralischer Bedeutung. Diese Evidenz vermittelt die Erfahrung, in unabweisbarer Weise von einer Anderen gemeint zu sein und ihrem Anspruch antworten zu müssen. Versteht man Jonas' Rede von der Evidenz des „Gut-an-sich“²⁶³ in diesem Sinne eines Blicks, in dem sich die unabhängige Geltung eines Anspruchs an mich ausdrückt, kann man ihr auch nach der Kritik in Kapitel 3 vielleicht doch noch beipflichten.

4.3.2.7 Verantwortungsanspruch des Guten

In diesem Sinne lässt sich sagen, dass mit der „Enthüllung der Person im Handeln und Sprechen“²⁶⁴ sich für einen Angesprochenen immer schon jemand enthüllt, der oder die in einem normativen Sinne Geltung beansprucht, die nicht auf eine Wertung des Angesprochenen zurückgeführt werden kann. Darin erinnert diese Enthüllung an die Offenbarung des Guten, d.h. eines unabhängig Wertvollen jenseits subjektiver Wertung, dessen festgeschriebene Spezifizierung z.B. christliche – oder andere kultur- oder gesellschaftsspezifische – Moral begründet.

Aber diese Enthüllung eines Jemand, die einen unabhängigen Geltungsanspruch eröffnet, lässt sich nicht in einer spezifischen Form festhalten, in der es ein positives Glaubensbekenntnis begründen könnte. Diese Enthüllung bleibt immer einzigartig und ihre Erfahrung wird umso pluraler, je mehr sie zur Gewohnheit wird. Insofern begründet diese Enthüllung für mich als Gemeinten und Angesprochenen keine festgeschriebene Moral, die sich auf einen einzigen göttlichen Ursprung zurückziehen könnte, an den man glauben könnte oder nicht. Deshalb muss die Erfahrung dieser Enthüllung eines Jemand auch nicht an die christliche Tradition gebunden bleiben, in der Arendt sie beschreibt. In ihrer inhaltlichen Offenheit für die Pluralität der Menschheit ist die Rede von dieser Enthüllung ebenso in trans-, und auch in interkulturellen Kontexten sinnvoll. Diese Enthüllung einer Anderen ist immer schon ein allgemein zwischenmenschlicher Anspruch, handelnd und sprechend zu antworten, d.h. mich zu verantworten.

4.3.2.8 Selbst- und Fremdverantwortung

In Kapitel 4.3.1 wurde dieser Anspruch noch als genealogische Vorbedingung individueller Selbstverantwortung betrachtet, sprechend und handelnd an der zwischenmenschlichen Öffentlichkeit teilzunehmen. In dieser bloß genealogischen Hinsicht, die die Ethik der Selbstverantwortung im Gespräch mit sich selbst ermöglicht, erscheint dieser Anspruch aber ausschließlich als Bedingung der Mög-

²⁶³ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158.

²⁶⁴ Arendt, *Vita activa*, 213.

lichkeit individuellen Sprechens und Handelns. So betrachtet steht es einem Angesprochenen frei, dieser Tätigkeit nachzugehen, in der er unterwiesen wurde.

Erst in der moralischen Pointierung wird deutlich, dass in diesem Anspruch eine unabweisable normative Geltung liegt. Er erweitert nicht bloß die Kompetenzen und Fähigkeiten des Angesprochenen, um sich auch in oder aus der politischen Sphäre erfolgreich zu bewegen. Vielmehr nötigt er den Angesprochenen wenigstens zu einer minimalen Antwort, nämlich die verstehende Anerkennung einer Anderen in der von ihr eröffneten Zeit und Welt des zwischenmenschlichen Bezugsgewebes.

Diese machtvolle Nötigung einer Anderen ist kein ontologischer Zwang: sie kann jederzeit gelehnet und verneint werden, ohne dass dies für den Angesprochenen objektive Konsequenzen nach sich ziehen müsste. Aber ihre Notwendigkeit besteht in der unabweisbaren Not, sich zu diesem Anspruch zu verhalten, und nicht beliebig anders. In diesem normativen Aspekt äußert sich nicht nur eine Ansprache, die einen je eigenen Anspruch an Selbstverantwortung ermöglicht, sondern der Anspruch, sich zugleich gegenüber einer Anderen zu verantworten.

Während also die in Kapitel 4.3.1 geschilderte Selbstverantwortung primär eine Ausübung eigener Macht in der Sphäre des zwischenmenschlichen Sprechens und Handelns bedeutet, besteht das normative Moment der Fremdverantwortung in der Anerkennung einer fremden Macht in derselben Sphäre. Eigenes Sprechen und Handeln heißt, als ein Jemand aufzutreten und die eigene Person zwischen Anderen zu verwirklichen. Es ist eine Macht zur Selbstverwirklichung, die die von Jonas betonte Macht zur Selbstbewahrung oder -vernichtung des menschlichen Lebens ergänzt.²⁶⁵ Die normative Fremdverantwortung wahrzunehmen, in der der Anspruch zur Selbstverantwortung erst laut wird, bedeutet zunächst noch keine Selbstverwirklichung, sondern eine Andere als Sprechende und Handelnde anzuerkennen und ihr gegenüber Rede und Antwort zu stehen. Diese Fremdverantwortung bedeutet, einer Anderen als Person, d.h. sprechend und handelnd zu begegnen, statt sie für eigene Herstellungstätigkeit zu nutzen oder sie zu konsumieren. Der normative Anspruch dies zu tun entspringt nicht der eigenen Selbstverantwortung, sondern wird mir zuteil in der Ansprache einer Anderen. Bevor ich Selbstverantwortung übernehmen konnte, wurde mir ein solcher Anspruch immer schon zuteil. Der Anspruch zur Fremdverantwortung geht dem Vermögen zur Selbstverantwortung voraus.²⁶⁶

²⁶⁵In Arendts Terminologie betont Jonas mit seinem Machtbegriff das Verhältnis zwischen menschlichem Herstellungsvermögen und selbsterhaltender Arbeit, statt des menschlichen Sprechens und Handelns. Vgl. Kapitel 3.5.3, außerdem 2.6.2.

²⁶⁶Vgl. in diesem Sinne auch Zygmunt Bauman, *Postmoderne Ethik*, übers. v. Ulrich Bielefeld u. Edith Boxberger, Neuausg., 1. Aufl., Hamburg 2009, 27f.

4.3.2.9 Anspruch statt Befehl

Dieser Anspruch ist kein Befehl, dem man Gehorsam schulden könnte. Zwar ergeht ein Befehl immer in einer ebensolchen zwischenmenschlichen Beziehung, in dem auch dieser Anspruch laut wird. Aber der Befehl eröffnet nicht diese Beziehung, sondern er wird in ihr erst unter spezifischen Bedingungen möglich, nämlich der hierarchischen Macht des Befehlenden und der festgehaltenen Entscheidung des Befohlenen. Ein Befehl kann nicht von einer beliebigen Anderen in ihrer Einzigartigkeit ausgehen, sondern nur von einer Autorität innerhalb einer hierarchischen Ordnung, die das Befehlen legitimiert. Und nicht jeder kann immer befohlen werden, sondern nur diejenigen, die sich in dieser Hierarchie untergeordnet verstehen.²⁶⁷

Nur unter diesen Bedingungen bleibt auch der Zwang unwidersprochen, der den Befehl als Drohung versichern soll, und als Strafe die Ordnung auch gegen den Widerwillen des Befohlenen noch festschreibt. Der zwischenmenschliche Anspruch ist kein Befehl, aber jeder Befehl bezieht sich auf die Unabweisbarkeit dieses Anspruchs und instrumentalisiert sie. Indem sich der Befehl, der immer schon mit der gewaltvollen Durchsetzung der Ordnung droht, sich als bloßer Anspruch ausgibt, tarnt er sich gewissermaßen mit dessen zwangloser Geltung. Nur weil Befehle sich als ein solcher Anspruch ausgeben können, lässt sich eine solche Ordnung mit den Mitteln des Sprechens und Handelns erhalten, ohne sich in ihrer gewaltvollen Durchsetzung verausgaben zu müssen. Ein moralischer Verantwortungsanspruch zwingt nicht mit der Aussicht auf eine gewaltvolle Notwendigkeit, sondern verpflichtet aus der Macht zwischenmenschlicher Verbindlichkeit.²⁶⁸

Auch eine religiöse Institution, die einzelne Handlungsansprüche als verfestigte Moral festschreibt und von ihren Mitgliedern Gehorsam gegenüber dieser Ordnung fordert, installiert eine Befehlshierarchie. Dies gilt für Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften, selbst wenn inhaltliche Grundsätze ihrer Gebote in Spannung zu einer solchen Unterordnung stehen mögen. In diesem Sinne ist auch die christliche Moral in ihrer kirchlichen und staatlichen Ausformulierung eine Befehlshierarchie, die in dieser Rolle keine größere Achtung verdient als andere – wohl aber größere Kritik, sofern sie sich explizit mit dem irreführenden Anspruch kleidet, das Gute zu verkörpern, das sie in ihren Propheten Jesus Christus projiziert. Allerdings haben solche religiösen Hierarchien ihre tätige Verwirklichung als Zwang meist gänzlich ausgelagert und verbleiben als rein ideologische Ordnung. Die Strafe winkt in ihnen nicht von den übergeordneten Mitmenschen, sondern

²⁶⁷Vgl. zur Differenzierung und Subversion solcher „Anredeszenen“: Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, 17–31, 115–136.

²⁶⁸Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA86.

von einer Übermacht aus dem Jenseits, die den Sünder auch noch über dessen Tod hinaus zu knechten droht.²⁶⁹

Die Extraktion des Verantwortungsanspruchs der Moralität, wie sie hier im Anschluss an Arendts Erläuterungen zur christlichen Moral vorgeschlagen wurde, soll keinesfalls auf eine Bevorzugung oder gar Exklusivität dieses Ausgangs hinauslaufen. Sie geht lediglich von der Unumgänglichkeit eines kulturspezifischen Standpunkts aus, um auf die Überwindung solcher Engstirnigkeit und der mit ihr verknüpften Marginalisierung anderer Standpunkte hinzuwirken. Sie setzt auf die Hoffnung, dass sich über verschiedenste Glaubens- und Traditionsgemeinschaften hinweg eine Vielzahl an Positionen offenbart, aus denen die plurale Sinnhaftigkeit der angedeuteten Menschheitsverantwortung laut wird.

4.3.2.10 Exkurs: Sprachpragmatik und Verantwortung

Die normative Geltung der hier betonten Fremdverantwortung ließe sich auch mit Begriffen der Sprachpragmatik verknüpfen, um sie weiter zu spezifizieren. Dies kann hier nur angedeutet werden, wäre aber eine eigene Untersuchung wert. Diese könnte kritisch anknüpfen an Searles Versuch, zum Abschluss seiner Formulierung sprachpragmatischer Grundbegriffe auch die Möglichkeit der Ableitung eines ‚sollen‘ aus einem sprachlichen ‚sein‘ zu etablieren,²⁷⁰ sowie an diskursethische Abwandlungen dieses Versuchs.²⁷¹

Anders als in Searles Versuch sollte sich die Anknüpfung allerdings nicht auf kommissive, sondern auf direktive und deklarative Sprechakte beziehen. Die Aufforderung zur Selbstverantwortung ließe sich als deklarativer Sprechakt verstehen, der in jeder Ansprache enthalten ist. Sofern eine solche Ansprache auf jemanden abzielt, der sie verstehen soll, deklariert sie einen Hörer als jemand, der verstehen und antworten kann. Diese Aufforderung ist zwar ein spezifischer deklarativer Sprechakt unter möglichen anderen – z.B. Austins klassisches Beispiel der Schiffstaufe –, aber diese spezifische Deklaration ist zugleich eine notwendige Implikation in jeder Sprechsituation. Wo niemand von einer Sprecherin als Hörer und potentiell Antwortender deklariert ist, findet allenfalls ein Selbstgespräch statt, aber keine zwischenmenschliche oder überhaupt erkennbare Sprechsituation.

²⁶⁹Vgl. zur ethischen Rolle von Mythen des Zwangs: Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, 88f.

²⁷⁰Vgl. John R Searle, *Speech acts: an essay in the the philosophy of language*, London 1969, 175–198.

²⁷¹Vgl. zum Versuch einer solchen ‚Letztbegründung‘ v.a. Karl-Otto Apel, *Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, in: Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt am Main 1998, 281–412; Dietrich Böhler, *Warum moralisch sein? Die Verbindlichkeit der dialogbezogenen Selbst- und Mit-Verantwortung*, in: Karl-Otto Apel / Holger Burckhart (Hg.), *Prinzip Mitverantwortung: Grundlage für Ethik und Pädagogik*, Würzburg 2001, 15–68.

Die oben geschilderte Forderung zur Fremdverantwortung wiederum entspricht einem direktiven Sprechakt. Ein solcher Sprechakt lässt sich als Imperativ explizieren, kann aber auch implizit in anderen Äußerungen enthalten sein. Die Direktion besteht schlicht darin, sie selbst als Sprechakt, und damit sowohl die Sprecherin als auch die von ihr eröffnete Sprechsituation als solche anzuerkennen. Dieser direkte Sprechakt verlangt mit seiner eigenen Anerkennung auch, dass der Hörer innerhalb dieser Sprechsituation reagieren und Rede und Antwort stehen soll. Aus der Position des Hörers besteht diese Direktion nicht nur als Möglichkeit, sondern sogar als normative Notwendigkeit. Sie holt mich ungefragt in eine Sprechsituation, in der mein weiteres Verhalten als Antwort zu verstehen ist. Die Geltung dieses Antworten-sollens begegnet mir als ausweglose Notwendigkeit. Auch die Missachtung dieser Direktive besitzt einen Aussagewert in dieser Sprechsituation, nämlich den pragmatischen Widerspruch, der die Sprechsituation abbricht und ein sprachliches Antworten ausschließt. Trotz dieser normativen Notwendigkeit steht es mir aber natürlich frei, diese Missachtung zu wählen. Die normative Notwendigkeit besteht nur epistemologisch bzw. sprachpragmatisch, sofern ich den direktiven Sprechakt höre und verstehe, nicht aber im Sinne eines praktisch-ontologischen Zwangs.²⁷²

Das Argument für die hier betonte Fremdverantwortung bestünde darin zu plausibilisieren, dass dieser direkte Sprechakt und die durch ihn eröffnete Notwendigkeit nicht nur gilt, wenn er als ‚Erkenne mich an!‘ expliziert, oder wenn er vereinzelt impliziert wird, sondern dass er in jeder Sprechsituation vorausgesetzt ist. Dieses Argument muss über eine analytisch-deskriptive Betrachtung hinausgehen, insofern diese sich damit zufriedengeben kann, einzelne Sprechakte in einer Sprechsituation zwischen agierender Sprecherin und rezeptivem Hörer zu analysieren, ohne dass diese als Gesprächspartner mit wechselnden Rollen erscheinen. Der hier betonte Anspruch der Fremdverantwortung besteht aber gerade darin, Antwort und damit sprechende oder handelnde Reaktion vom Hörer zu fordern. Diese simple Anspruchshaftigkeit – so die hier vertretene These – gilt in jeder zwischenmenschlichen Sprechsituation. In solchen interagieren wenigstens zwei Gesprächspartner*innen als lebendige Jemande, statt sterile Sprechakte in festgeschriebenen Rollen einzeln auszuführen. Diese lebendige Weise der Interaktion wird in dieser Arbeit in Abgrenzung zu vereinzelt Sprechsituationen als Dialog bezeichnet.

²⁷²Falls ich faktisch zur Anerkennung gezwungen werde, geht diese Freiheit zur Missachtung natürlich verloren. Aber solche zwingenden Umstände entsprechen keiner reinen Sprechsituation, sondern ergänzen diese durch ein Zwangsmoment, das in letzter Konsequenz eine Gewaltoption beinhaltet, die die Sprechsituation abbricht. Will die Sprecherin sich zwingend durchsetzen, muss sie selbst die Rolle missachten, für die sie Anerkennung verlangt, und als Gewalttäterin auftreten. Fragt man nur nach sprachpragmatischen Implikationen, nicht aber nach ontologischen, muss die praktische Freiheit zur Missachtung einer Sprecherin vorausgesetzt werden.

4.3.3 Dialogische Verantwortung im Versprechen auf das gute Leben

In den beiden vorangehenden Kapiteln wurde gezeigt, wie die von Arendt beschriebene Praxis des Sprechens und Handelns als ethische bzw. moralische Praxis verstanden werden kann. Im zwischenmenschlichen Sprechen und Handeln wird den Einzelnen einerseits die anspruchsvolle Möglichkeit eröffnet, als einzigartiges Individuum an dieser Praxis mitzuwirken, sich selbst als ‚ich‘ unter anderen zu begreifen und selbstverantwortlich zu leben. Obwohl diese Eröffnung auf die freie Entfaltung und Teilnahme des so Angesprochenen angewiesen ist, bleibt die Entwicklung des zwischenmenschlichen Bezugsgewebes aber nicht in dessen Belieben gestellt. Der eröffnende Anspruch offenbart zugleich ein normatives Moment, sich in seinem Sprechen und Handeln immer auch gegenüber derjenigen Anderen zu verantworten, von der dieser Anspruch ausgeht. Das Angesprochen- und handelnd Gemeint-werden offenbart ein Sollen, das in seiner Geltung von keiner ontologischen Notwendigkeit gestützt wird, die es erzwingen könnte. Seine Geltung erinnert an diejenige des Guten, welches die Verbindlichkeit moralischer Normen stützt. Dieser Anspruch an Verantwortung drückt ein Sollen aus, das sich zwar in Gestalt eines Seienden enthüllt, sich aber einer ontologischen Begründung im Sein entzieht.

4.3.3.1 Dialog und Verantwortung

Die Weise dieser Enthüllung für den Einzelnen, die einen einzigartigen Selbstbezug ermöglicht und zugleich zu einer Antwort verpflichtet, ist der Dialog. Statt einfach in das zwischenmenschliche Bezugsgewebe hineinzuwachsen und in dieser Weise einer zielgerichteten Naturordnung zu folgen, eröffnet sich das Sprechen und Handeln für jeden Einzelnen nur in der Unterweisung durch Andere, d.h. im Angesprochen- und Gemeint-werden, das die angeborenen Erkenntnis- und Verhaltensvermögen erst auf ein verstehendes Sprechen und Handeln hin transzendiert. Diese Unterweisung ist dialogisch, d.h. sie findet als eine Wechselrede mit Anderen statt, an der ich als Angesprochener antwortend teilnehme.

Zugleich ist der hier gemeinte Dialog keine sterile Besprechung ohne praktische Bezüge, sondern er konstituiert sich nach Arendt im Sprechen *und Handeln*, d.h. er ist immer schon auf die Tätigkeit in der gemeinsamen Welt ausgerichtet. Die Verantwortung in und zu solchem Dialog ist eine Verpflichtung zum Antworten in beiden Tätigkeitsmodi. Die Verschränkung dieser beiden Modi spiegelt so die Verschränkung von Dialog und Verantwortung zwischen Menschen. Beide verweisen aufeinander, d.h. jeder Dialog bindet die Gesprächspartner in Verantwortung einander gegenüber, und zwischenmenschliche Verantwortung verwirklicht sich nur als Dialog miteinander.

4.3.3.2 Dialogische oder ontologische Verantwortung

Der Begriff einer solchen dialogischen Verantwortung unterscheidet sich deutlich von der ontologischen Verantwortung, die Jonas vordergründig proklamiert und die in Kapitel 3 kritisiert wurde. Die ontologische Verantwortung wurde in Kapitel 2.5 und 2.6 als Vervollkommnungsform machtvoller Subjektivität gegenüber ihrer Objektwelt vorgestellt, einerseits in der Macht des Individuums gegenüber seinem Nachwuchs, andererseits in der Macht der kollektiven Menschheit gegenüber der Natur. Diese ontologische Verantwortung ist als Komplement zur jeweiligen Macht entworfen, sodass die Machtbeziehung zu einer Totalität zwischen Subjekt und Objekt integriert und die Integrität dieser Verbindung als Notwendigkeit erkannt wird. Diese Macht-Verantwortung umfasst die erhaltende Sorge des jeweiligen Objekts wie auch der Machtposition des Subjekts in seinem Herrschaftsanspruch. Ihr letzter Garant ist die eigentliche Entschlossenheit des Subjekts, die Grundlagen für das eigene Leben zu bewahren. Die Bedingung dieser Verantwortung ist die Aneignung der eigenen Grundlagen nach dem Muster eines Eigentums, welches in ökologischer Umsicht und Verantwortung zu bestellen ist.

Die dialogische Verantwortung dagegen konstituiert sich nicht im Subjekt-Objekt-Verhältnis, sondern im Dialog zwischen Gesprächspartner*innen. Das Gegenüber in einem solchen Dialog entzieht sich der objektiven Aneignung, und die eigene Tätigkeit in ihm erschöpft sich nicht in der machtvollen Spontaneität der Subjektivität. Entsprechend gilt die dialogische Verantwortung nicht der Erhaltung des subjektiven Herrschaftsanspruchs und seines Objekts, sondern der Entwicklung des Zwischen, welches durch den Anspruch einer Anderen eröffnet wurde. Selbst die Kennzeichnung dieser Beziehung als intersubjektiv reicht nicht hin, da der Begriff der Intersubjektivität ebenso vom Vorrang eines Subjekts ausgeht, welches neben Objekten auch andere Subjekte entdeckt; *alter egos*, die seinen einzigartigen Herrschaftsanspruch stören. Der in den vorangegangenen Kapiteln entwickelte Begriff des Dialogs dagegen leugnet den Vorrang des Subjekts, und verweist stattdessen auf die vorgängige Wahrhaftigkeit und Enthüllung einer jeweils Anderen, welche erst Raum und Zeit für das je eigene Sprechen und Handeln eröffnet. Diese Wahrhaftigkeit begegnet als Anspruch an eigene Verantwortung, sich an diesem Dialog zu beteiligen, d.h. auch als Subjekt zu handeln und dem ‚Zwischen‘ die eigene Macht zu leihen. Aber der Dialog wird nicht durch die Initiative des Subjekts begründet.²⁷³

Zugleich hat die dialogische Verantwortung nicht im selben Sinne für die Integrität des Objekts zu sorgen, wie Jonas dies für die ontologische Verantwortung behauptet. Zwar gilt diese Verantwortung vorgängig *vor* der jeweils Anderen, die die Verantwortungsbeziehung eröffnet, aber nicht unmittelbar *für* sie. In der dialogi-

²⁷³Diese Interpretation kehrt also das Antworten in Jonas' Verantwortung hervor, das Harms vermisst: vgl. Harms, *Hannah Arendt und Hans Jonas*, 497.

schen Verantwortung ist es stattdessen ein Ausnahmefall, wenn die Verantwortung der Dialogpartnerin gilt – nämlich wenn diese selbst nicht in der Lage ist, den von ihr initiierten Dialog am Leben zu erhalten, was beispielhaft in Kapitel 4.4 behandelt wird. Zunächst gilt die dialogische Verantwortung aber dem Dialog selbst, d.h. der zwischenmenschlichen Tätigkeit, in der ich mich als Einzelner gegenüber einer Anderen präsentieren und verantworten kann. Die dialogische Verantwortung gilt also nicht primär einem Lebewesen oder dem lebendigen Sein als Grundlage dieser Lebewesen, wie Jonas es hervorhebt, sondern dem zwischenmenschlichen ‚Leben‘ des gemeinsamen Sprechens und Handelns, welches der Möglichkeitsraum für die menschliche Einzigartigkeit und Pluralität ist. Im Anspruch einer Anderen liegt immer schon die Forderung, durch eigene Antwort den eröffneten Dialog fortzuspinnen.

Der allgemeine Gegenstand dieser dialogischen Verantwortung konstituiert sich also noch jenseits bio-ontologischen Lebens. Zwar ist solches Leben die ontologische Bedingung dafür, dass Dialog und Verantwortung überhaupt stattfinden können. Aber deren Sphäre, in der menschliche Lebewesen als einzigartige Jemande auf und miteinander in Kooperation treten können, unterscheidet sich deutlich von der ontologischen Grundlage, auf der diese Lebewesen ihr materielles Überleben zu besorgen haben und die Arendt als Arbeit kennzeichnet.²⁷⁴ Man kann allerdings sagen, dass die dialogische Verantwortung dem zwischenmenschlichen Zusammenleben gilt, sofern dieser Begriff in seinem metaphorischen Gehalt immer schon über einen biologischen Lebensprozess hinausweist. Die Verantwortung gilt dem Zusammenleben zwischen Lebewesen, die sich gegenseitig als einzigartige Jemande ansprechen und in dieser vielstimmigen Gesellschaft kooperieren.

4.3.3.3 Intimität und Öffentlichkeit

Der Dialog mit je einer Anderen wird hier nicht als intime oder romantische Beziehung zwischen zwei Partner*innen verstanden, sondern als jeweiliger Ausgang in die Sphäre des zwischenmenschlichen Sprechens und Handelns. Die Beziehung zu einer oder einem bestimmten anderen Menschen – die eigene Mutter, der Verlobte, der beste Freund – hält zwar immer die Möglichkeit solcher Dialoge bereit, aber ein Dialog ist nicht in diesem Sinne exklusiv, dass er eine solche Intimität erforderte. Er ist auch keine primär ontologische Grundlage des Zwischenmenschlichen, so als wäre jedes Sprechen und Handeln nur eine Aktualisierung eines ominösen, ursprünglichen Seinskeims. Ein Dialog ist stattdessen mit jeder Anderen, jedem Fremden, jedem Mitmenschen möglich, die oder der sich an mich richtet. Und in jedem solchen Dialog eröffnet sich der Ausgang in die Sphäre des Zwischenmenschlichen, d.h. in die Öffentlichkeit der Sprechenden und Handelnden. An diesen eröffnenden Charakter des Dialogischen kann auch die Etymologie er-

²⁷⁴Vgl. Arendt, *Vita activa*, 114–118.

innern: Das griechische *diálogos* meinte zunächst nicht nur ein Gespräch zwischen zweien, sondern unter Anderen, deren Zahl nicht unmittelbar begrenzt ist.²⁷⁵ Mit dieser Verknüpfung von Dialog und Öffentlichkeit soll die schmale Verbindung, die Arendt zwischen den menschlichen Möglichkeiten des einsamen Denkens – d.h. des Dialogs mit sich selbst – und der politischen Gesellschaft unter den Mitmenschen nur andeutet, mit Leben erfüllt werden. Arendt selbst bemerkt diese Verbindung, die sie v.a. durch die Kennzeichnung des Denkens als Selbstgespräch erreicht, meist eher als eine Art Koinzidenz, in der sich zwei eigentlich weit unterschiedene Bereiche berühren.²⁷⁶ Aber in der Betonung des Dialogs als Vorbedingung für diese beiden Sphären tritt ihre Gemeinsamkeit hervor. Sowohl Gespräche mit sich selbst als auch mit vielen Anderen kann nur führen, wer von einzelnen Anderen in die Praxis des dialogischen Sprechens und Handelns eingeführt wurde; und ein normatives Moment, diese Tätigkeiten abseits willkürlichen Beliebens aufzunehmen, lässt sich nur verständlich machen als dialogische Verantwortung einer Dialogpartner*in gegenüber. Das Denken und auch die Teilnahme am öffentlichen Sprechen und Handeln erscheinen so als Modi des Dialogischen, statt als Gegensätze zu diesem.²⁷⁷

4.3.3.4 Politik und Herrschaft

Mit dem Ausgang vom Dialog in die Öffentlichkeit deutet sich auch die politische Tätigkeit an, in der Menschen sich nicht mehr nur als Gesprächspartner begegnen, sondern in gegenseitiger Agonalität ebenso als Verbündete oder Rivalen. Man ist oft versucht, politische Auseinandersetzungen in Begriffen des Krieges zu beschreiben, was die Rede von einem Dialog zu konterkarieren scheint. Aber solange eine Auseinandersetzung in Arendts Sinne politisch ist, bewegt sie sich in der Spur des Dialogischen. Im politischen Machtkampf zwischen Rivalen wie in der Kooperation mit Verbündeten werden die jeweils Anderen immer auch als Personen anerkannt, denen man etwas zu bedeuten oder zu verstehen geben will, und deren Anerkennung man sucht. Auch in solcher Auseinandersetzung gilt die Verantwortung noch dem Fortspinnen des gemeinsamen Zusammenlebens zwischen den Sprechenden und Handelnden, aber dieses Zusammenleben ist dabei explizit erweitert auf alle Anderen, die an dieser Öffentlichkeit teilhaben. Die politische Verantwortung gilt der gemeinsamen Welt, in der die einzelnen Dialoge verwoben sind, aber auch miteinander in Widerstreit geraten. Die politische Verantwortung gilt der Fortführung der Möglichkeit dieser Pluralität von Dialogen und Streitigkeiten jenseits der Überlebenssicherung im Arbeiten und der Produktion im Herstellen. Auch und besonders in dieser Pluralität soll jede*r als einzigartige*r Jemand anerkannt

²⁷⁵Vgl. „Dialog“ in Helmut Glück / Michael Rödel (Hg.), *Metzler Lexikon Sprache*, 5. Aufl., Stuttgart 2016, 148f., https://doi.org/10.1007/978-3-476-05486-9_1.

²⁷⁶Vgl. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, 105f.

²⁷⁷Vgl. Arendt, *The Life of the Mind*, 99.

werden, wenn auch die Behauptung dieser Anerkennung in der Öffentlichkeit mit Konflikten und Intrigen einhergeht. Aber solange diese Auseinandersetzung eine politische bleibt, sieht sie von Krieg und Vergewaltigung ab. Wo sie in Morden und Kriege übergeht, in denen die Einzelnen nur noch als feindliche Subjekte und abzählende Soldatenbatallione erscheinen, lässt sie sich nicht mehr mit Arendts Begriff des Politischen beschreiben, sondern allenfalls als vernichtend gesteigerte Herstellungspraxis grausamer Herrschaft.²⁷⁸

Mit dieser vielleicht ungewohnten, aber in Arendts Werk klar nachvollziehbaren These zur Sphäre des Politischen lässt sich Arendts Behauptung, Begründungsversuche für eine moralische Zukunfts- und Weltverantwortung müssten auf die öffentliche Sphäre zwischenmenschlicher Tätigkeit verweisen, zu einem gehaltvollen Argument ausformulieren.²⁷⁹ Um nicht selbst wieder in eine ontologische Begründung zurückzufallen, die eine scheinbar zwingende Notwendigkeit zum ethischen Handeln dann nicht mehr in biologischen, sondern in sozio-politischen Zusammenhängen erkennen wollte, wird diese zwischenmenschliche Sphäre als eine dialogische verstanden. Dies wurde einerseits durch einige Bemerkungen Jonas' nahegelegt,²⁸⁰ und andererseits verweist auch Arendt auf diese Kategorie, v.a. in ihrer Behandlung des Denkens. Dennoch bemühen die vorangegangenen Ausführungen auch einige Motive, die in Arendts Werk eher peripher eine Rolle spielen, und kaum im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. So orientierten sich die Erläuterung zu den Figuren des Dialogs und der dialogischen Verantwortung auch an Überlegungen von Levinas, der die Abgrenzung zu einer ontologischen Verfügung über Objekte und Eigentümer betont. Die durchgehenden Bezüge zu Arendts Begriff des Sprechens und Handelns sollten allerdings gezeigt haben, dass sich diese Figur dialogischer Verantwortung nachhaltig mit Arendts Denken verknüpfen lässt, und so eine moralphilosophische Deutung des Sprechens und Handelns erlaubt.

4.3.3.5 Die gute Sache der Verantwortung

Da diese Figur dialogischer Verantwortung aber auch als eine progressive Variante von Jonas' Verantwortungsprinzip verstanden werden soll, muss sie erneut mit dessen Begründungsversuchen konfrontiert werden. Jonas betont in diesen v.a. eine sachliche Orientierung. Laut ihm darf Verantwortung nicht bloß als ein selbstgenügsames Geschehen, oder gar bloß als leere Gesinnung der Subjektivität begriffen werden. Vielmehr muss sie der zu verantwortenden Sache gelten, und in gewisser Weise sogar von dieser Sache ausgehen, statt sie nur zu intendieren. So besteht sein Versuch, Verantwortung als normatives Prinzip der Ethik zu begründen, zunächst in dem Nachweis, dass es im Sein ein objektives „Gut-an-sich“²⁸¹ gebe, dem Verant-

²⁷⁸ Vgl. Arendt, *Vita activa*, 278–293.

²⁷⁹ Vgl. die Einleitung zu Kapitel 4.3.

²⁸⁰ Vgl. Kapitel 4.1.

²⁸¹ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 158. Vgl. Kapitel 2.4.

wortung gelten müsse. Ebenso betont er in der daran anschließenden Fundierung der Verantwortung in urbildlichen Verhältnissen zwischen Eltern und Kind sowie ‚Staatsmann‘ und öffentlicher Sache, dass deren Güte einem sachlichen Gut gelte, nämlich der Integrität des Verantwortungsobjekts.²⁸² Als eine solche objektbezogene Verantwortung für die Integrität der Natur ist auch das daran anschließende Vorbild der Menschheitsverantwortung zu verstehen.

Die im Anschluss an Arendt erläuterte dialogische Verantwortung aber gilt explizit nicht einem Objekt oder einer Sache, die als ontologisches Gutes zu identifizieren wäre. Die Figur des Dialogs wurde gerade deshalb als Bezugsgröße für die Geltung einer moralischen Verantwortung betont, weil sie nicht in einem solchen ontologischen Verhältnis aufgeht, sondern dieses von einem absoluten Anspruch her transzendiert. So soll den Problemen entgangen werden, die Jonas' ontologische Ethikbegründung mit sich bringt.²⁸³ Dennoch orientiert sich auch die dialogische Verantwortung weiter an Jonas' Anspruch, der Gefährdung der Menschheit und des Lebens auf der Erde durch die Formulierung einer allgemeinverbindlichen Verantwortungsethik zu begegnen. Im Licht der vorangegangenen Analyse und Kritik soll die vorgeschlagene Konzeption dialogischer Verantwortung nicht als beliebige Alternative, sondern vielmehr als folgerichtige Fortführung dieses Anspruchs verstanden werden.

Wie aber ist mit Jonas' Betonung des sachlichen Primats der Verantwortung umzugehen, wenn der ontologische Begründungszusammenhang explizit abgelehnt wird? Zweifelsohne kann unter diesen Umständen kein spezifisches Objekt als eine solche ‚gute Sache‘ der Verantwortung vorgestellt werden. Dazu wurde bereits erläutert, dass der vorgängige Gegenstand dialogischer Verantwortung auch kein ontologisches Verhältnis ist, sondern die Beziehung des Dialogs selbst. Diese Beziehung bringt zwar ontologische Bedingungen mit sich – ganz allgemein ein raumzeitliches Verhältnis zwischen wenigstens zwei Dialogpartner*innen –, aber diese Bedingungen sind kein hinreichendes Kriterium für die dialogische Beziehung. Diese übersteigt ihre ontologischen Bedingungen, welche ebenso für ein jedes Gewalt- und Herrschaftsverhältnis gegeben wären.

4.3.3.6 Sachliche Intention und Erinnerung

Dennoch bleibt die Forderung einer sachlichen Orientierung der Verantwortung zentral. Immer dann nämlich, wenn ein Dialog ein Ende findet, bleibt die Frage nach Gegenstand und Instanz von Verantwortung unbeantwortet, solange beide nicht sachlich erinnert werden können. Zwar liegt der Ausgang dialogischer Verantwortung nicht in einem bestimmten sachlichen Verhältnis, sondern im Anspruch einer Anderen, aber ihre nachhaltige Verwirklichung mag sich durchaus

²⁸²Vgl. Kapitel 2.5 und 2.6.

²⁸³Vgl. Kapitel 3.

mithilfe der Intention einer solchen Sache orientieren. Ohne eine solche sachliche Orientierung müsste noch das intensivste Denken, welches sich im Dialog mit dem einsamen Selbst verwirklichen kann, gänzlich haltlos und beliebig bleiben. Ohne eine solche sachliche Orientierung wäre denkende Selbstverantwortung kaum von bloßem Wahn zu unterscheiden.²⁸⁴

Im Sinne einer solchen Erinnerung wurde bereits in Kapitel 4.3.2 davon gesprochen, dass die Enthüllung einer Anderen in ihrem Anspruch an die Offenbarung des Guten erinnert. In diesem Anspruch offenbart sich eine von meiner Wertung unabhängige Geltung, wie sie klassisch als Charakteristikum des Guten festgestellt wurde. Zugleich kann man aber kaum behaupten, die Andere selbst oder ihr Anspruch sei das Gute selbst, ohne entweder die Pluralität möglicher Anderer im Begriff des Guten zu vereinheitlichen und damit zu leugnen, oder aber umgekehrt den Begriff des Guten in diese Pluralität aufzulösen und damit verschwinden zu lassen. Stattdessen erlaubt die Kategorie der Erinnerung, einerseits die Aktualität dialogischer Verantwortung mitsamt ihrem Verweis auf die zwischenmenschliche Pluralität ernst zu nehmen, und in dieser Aktualität zugleich einen sachlichen Bezug zum Guten zu erkennen, der noch über jeweilige Begegnungen hinausreicht.

4.3.3.7 Platonische Erinnerung und sokratisches Fragen

Diesen sachlichen Bezug aber als den zum Guten selbst zu bezeichnen, würde die dialogische Verantwortung doch wieder an eine ontologische Größe binden. Die Rede von der Erinnerung an das Gute selbst orientiert die moralphilosophische Überlegung vielmehr als ein Verweis auf eine traditionsreiche Figur, an die bereits Platon in der Erläuterung des Sokrates erinnert. In einer spezifischen Interpretation dieses platonischen Motivs können dialogische Intention und Erinnerung von einer ontologischen Fundierung unterschieden werden. Die betreffende Stelle soll kurz wachgerufen werden, freilich ohne genauer nach Platons Denken oder die darauf bezogene Sekundärliteratur zu fragen, sondern um die hier besprochene Figur dialogischer Verantwortung weiter zu schärfen.

In Platons Überlegung zur Einrichtung des Staates zeichnet die Erinnerung an das geschaute Gute die Philosophen aus, die kraft dieses scheinbar exklusiven Besitzes auch als einzig legitime Herrscher des Staates vorgestellt werden sollen.²⁸⁵ Ohne dieser ontologischen Fixierung des Guten und der zugehörigen Herrschaftslegitimation folgen zu wollen, knüpft die hier dargestellte Überlegung an das Motiv der Erinnerung an das Gute an. Die tragende Bedeutung wird dabei allerdings nicht in dem ontologisierenden Zusammenhang gesehen, den Platon seinem ehemaligen

²⁸⁴ Es würde sich um einen ethischen ‚Wahn an sich‘ handeln, vgl. Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, 452–455.

²⁸⁵ Vgl. Platon, *Politeia (Der Staat)*, 516a–521b.

Lehrer Sokrates in den Mund legt, um seine ganz eigenen Vorstellungen gerechter politischer Herrschaft zu begründen.²⁸⁶

Stattdessen möchte ich auf den Umstand hinweisen, wie er dies tut: nämlich in der Erinnerung an Sokrates, d.h. an denjenigen Anderen, dem er in dieser Erinnerung die Offenbarung des Guten zutraut. Die Weise, wie das Motiv der Erinnerung an das Gute verstanden werden kann, ohne dieses sogleich wieder als knappes Gut unter anderen zu degradieren, wäre die Erinnerung an die Enthüllung des Anspruchs an das Gute, wie Platon sie von Sokrates erfahren hatte. Diese Enthüllung ist wahrlich eine erhabene und zudem äußerst seltene, schon allein weil es einigen Ehrgeiz erfordert, überhaupt auf den spannungsreichen Gedanken eines Guten zu kommen, welches nicht ein bestimmtes Gut wäre. Noch dazu einen Anspruch an dieses Gute zu erheben, indem dieses gedanklich fassbar gemacht, zugleich aber als kein Gut unter anderen identifiziert werden soll, gleicht einem paradoxen Unterfangen, das seinen Verfechter darin als einzigartigen wie einsamen Zeitgenossen erscheinen lässt – was Sokrates in dieser denkerischen Hinsicht wohl auch war.²⁸⁷ Diese Erinnerung ist mindestens in Platons Beispiel eine, die zugleich auf eine denkerische Exklusivität verweist, die ihrem philosophischen Gehalt nach nicht allen Mitmenschen gleichermaßen zuzutrauen ist.

Was diese Erinnerung aber nicht leisten kann, ohne Sokrates kraft seiner philosophischen, d.h. weisheitssuchenden Frage schon zu einem Weisen zu verklären, der auch ihre Antwort wüsste, das ist die von Platon angestrebte Legitimation von Herrschaft. Platons Argument für die legitime Herrschaft der Philosophen beruht auf der Unterstellung, dass diese „das Schöne, Gute und Gerechte selbst in der Wahrheit gesehen“²⁸⁸ und es so gedanklich in Besitz genommen hätten, um sich seiner unbezweifelbaren Leitung auch im weniger lichten politischen Alltag bedienen zu können. Damit ist es im Wesentlichen aber nur ein Argument für die Herrschaft von Weisen, deren grundsätzliche Abwesenheit ja bereits die antiken Weisheitssuchenden auf sich selbst und ihresgleichen zurückwirft – geschweige denn, dass diese unablässig suchenden Liebhaber der Weisheit ein verlässliches Erziehungsprogramm entwerfen könnten, das solche Weise endlich wieder hervorbringen könnte. Platon wusste vielleicht recht genau, dass er solche hochmütigen Pläne kaum als seine eigenen präsentieren konnte, sondern sie besser einem Anderen – nämlich Sokrates – in den Mund legte, der in der Erinnerung bereits zum Weisen gemacht worden war.

²⁸⁶Ich orientiere mich hier an Arendts Lesart des Verhältnisses von Sokrates und Platon, vgl. Arendt, *The Life of the Mind*, 166–168, 179f.

²⁸⁷Diese bewusst einsame Rolle wird wohl am deutlichsten greifbar in Sokrates' Verteidigungsrede, vgl. Platon, *Des Sokrates Apologie*, übers. v. Hieronymus Müller u. Friedrich Schleiermacher, in: Gunther Eigler (Hg.), *Des Sokrates Apologie – Kriton – Euthydemos – Menexenos – Gorgias – Menon* (Werke in acht Bänden: griechisch und deutsch 2), Darmstadt 2011, 1–70.

²⁸⁸Platon, *Politeia (Der Staat)*, 520c.

4.3.3.8 Personen, die an das Gute erinnern

In Abgrenzung von diesem Projekt der Legitimierung von Herrschaft durch eine problematische ontologische Fundierung der Erkenntnis des Guten soll hier am Motiv der Erinnerung festgehalten werden, nämlich als Erinnerung an einen Anspruch auf das Gute. Dieser Anspruch kann wie im Beispiel des Sokrates als Frage auftreten, oder er kann sich ungeduldiger als Klage über die Abwesenheit des Guten oder gar Einforderung der Verwirklichung des Guten zeitigen. In allen diesen Fällen wird das Gute erinnert als etwas, das jemand nicht hat, aber in einer Weise begehrt, die ‚bloße‘ Bedürfnisse übersteigt.²⁸⁹

Der primäre ‚Gegenstand‘ der Erinnerung ist dabei nicht das Gute selbst, sondern eine Person, die Anspruch auf dieses Gute erhebt. Eine solche Person steht in der eigenen Erinnerung dafür ein, dass die Idee eines solchen Guten nicht bloß Ausgeburt egozentrischer Aneignungsfantasien ist, sondern der eigenen subjektiven Perspektive erst von einer Anderen her zukam. Der erinnerte Anspruch auf das Gute war zugleich ein Anspruch an mich, mich im Angesicht dieser Frage zu verantworten. So wird als ‚Gegenstand‘ und Gegenüber im Zusammenhang des Guten zunächst eine Person erinnert, die für das Gute einsteht. Im Falle Platons betrifft diese Erinnerung die Person des Sokrates.

4.3.3.9 Bedingungen im Hören und Sehen

Was aber ist die ‚gute Sache‘ selbst? Auf diese Frage liefert auch Platon keine eindeutige Antwort. Stattdessen bedient er sich eines Gleichnisses, um Rang und Zugang zum Guten anzuzeigen: das Sonnengleichnis. Dieses erläutert das Begehren nach dem Guten als eines nach seiner wahren Erkenntnis, die mit der visuellen Erkenntnis verglichen wird: Statt sich ‚nur‘ für Erkenntnis und sichtbare Wahrheit der Dinge zu interessieren, fragt das Begehren nach der letzten und unverfügbaren Bedingung solcher Erkenntnis, nämlich nach der Sonne als Spenderin des Lichts, in dem die sichtbaren Dinge erst erscheinen. Das Gute ist wie die Sonne, es bedingt die Erkenntnis gerechter und guter Lebensführung, wie die Sonne die sichtbare Erkenntnis der Dinge bedingt. Diese letzte bedingende Ursache bleibt selbst gewissermaßen unsichtbar, weil blendend hell. Sie offenbart sich selbst nur im Augenwinkel, und ihre ursächliche Kraft zeigt sie im Widerschein ihrer erleuchteten Objekte.²⁹⁰ Aber gegenüber der bloßen Schau solcher Objekte verbürgt die Anerkennung der Sonne als Ursache sichtbarer Wahrheiten ein höheres Wissen. Analog

²⁸⁹Vgl. Kapitel 3.1.2.

²⁹⁰Vgl. Platon, *Politeia (Der Staat)*, 506b-509b. Die Sonne selbst zu schauen gelingt erfahrungsgemäß nur durch technische Zugänge, die den rechten Zeitpunkt der Dämmerung planen oder Beobachtungswerkzeuge bereitstellen, oder es zieht eine dauerhafte Schädigung des Sehvermögens nach sich, sodass die weitere Schau der weltlichen Dinge im Sonnenlicht nur trüber wird, statt eine höhere Erkenntnis zu generieren.

steht das Wissen vom Guten über der Kenntnis einzelner Inhalte guter Lebensführung.

So erleuchtend dieses Gleichnis moralphilosophisch ist, so problematisch wird oben angesprochene Wendung, mit der dieses gleichsam unschaubare Gute letztlich doch von einzelnen Philosophen gesehen worden sein soll. Im Höhlengleichnis wird die Erkenntnis der Philosophen als Schau der wirklichen Welt im Sonnenschein beschrieben, die sich von den bloß schemenhaften und engstirnigen Schattenbetrachtungen der Vielen abgrenzt.²⁹¹ Mit dieser Schau der Wirklichkeit hätten die Philosophen auch „das Schöne, Gute und Gerechte selbst in der Wahrheit gesehen“²⁹², obwohl dieses Gute zuvor als gleichsam unschaubar beschrieben wurde. Ohne die Spannungen in Platons Erörterungen hier umfassend untersuchen zu können, lässt sich festhalten, dass sie eine gewisse Verwandtschaft mit denjenigen Problemen aufweisen, die Jonas' Primat des sehenden Bildens im Rahmen moralphilosophischen Fragens nach sich zieht.²⁹³ Vor dem Hintergrund dieser Problematik visueller Metaphern soll versucht werden, die gute Sache der Verantwortung auf der Spur eines anderen Sinnes zu verfolgen.

Kommen wir auf die in Kapitel 4.1 für die Frage nach dem Guten herausgestellte Wahrnehmung des Hörens zurück, offenbart sich nämlich eine ganz andere Metaphorik. Die letzte Bedingung dafür, dass Ansprüche und die Wahrhaftigkeit anderer Lebewesen vernommen werden können, erscheint hier nicht als Quelle des Lichts, sondern zweifach anders: einerseits als Quelle solcher Ansprüche, d.h. sprechende, personale Andere, wie oben bereits am Beispiel des Sokrates beschrieben wurde; und andererseits in Bezug auf ontologische Grundlagen als die Atmosphäre, in der Laute und Worte überhaupt vermittelt werden können. Anders als Licht und elektromagnetische Strahlung ist nämlich akustische Kommunikation nur in einer Atmosphäre möglich, in der sich Schallwellen verbreiten können.

Diese Atmosphäre lässt sich physikalisch beschreiben, nämlich insofern in ihr Schallgeschwindigkeiten für akustische Signale bestimmter Frequenzen bestimmt werden können. Aber anders als in der Frage nach der Quelle des Tageslichts der Erkenntnis, deren Licht geschaut werden kann oder nicht, verweist der Begriff der Atmosphäre uns unmittelbar auf uns als Wesen, die in dieser Atmosphäre leben. Diese Umgebung, die uns akustische Mitteilung erlaubt, ist dieselbe, in der wir den Hauch des Lebens atmen können, der unseren Stoffwechsel beseelt.²⁹⁴ Zugleich wissen wir, dass diese Atmosphäre nicht einfach ein wunderliches Gebiet in der Leere des Weltraums ist, sondern unter bestimmten ontologischen Bedingungen

²⁹¹Vgl. ebd., 514a–517a.

²⁹²Ebd., 520c.

²⁹³Vgl. Kapitel 3.5.

²⁹⁴Dieser etymologischen Verwandtschaft der Seele und des Atems im Altgriechischen lässt sich also ein ökologischer Sinn geben, vgl. F. Ricken u.a., *Seele*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: *Hist. Wörterb. Philos.* 13 Bd. 1971-2007 Bd. 9, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007), hier 1.

steht: sie ist eine terrestrische Atmosphäre.²⁹⁵ Nach der Wahrnehmung des Guten entlang des akustischen Sinnes zu fragen, stößt uns somit auf ökologische Zusammenhänge, die dem objektfixierten Auge verschlossen bleiben.

Aber noch über diese Neuformulierung der Ontologie als einer ökologischen Ko-Abhängigkeit hinaus hat die Metaphorik des Hörens auf die dialogische Beziehung verwiesen, in der sich Andere uns enthüllen und uns so in das zwischenmenschliche Sprechen und Handeln einführen. Die Quellen dieser Enthüllung können quasi-sachlich erinnert werden, nämlich als individuelle Personen. Die sachliche Bedingung der Möglichkeit von deren Offenbarung lässt sich andererseits immer noch als eine bestimmte Atmosphäre erläutern, nämlich in dem Sinne, dass diese Atmosphäre ein sprechendes Zusammenleben erlauben muss. Dies ist z.B. nicht der Fall, wenn das bloße Überleben in Gefahr ist oder das eigene Leben mehr als Leiden erscheint, das auch dem Überleben den Sinn nimmt. In solchen Fällen herrscht eine Atmosphäre, die das eigene Leben zwar (noch) erlaubt, aber ihm keine Freiheit der Entfaltung lässt, in welcher das zwischenmenschliche Zusammenleben kultiviert werden könnte.²⁹⁶ Allenfalls spricht sich in einer solchen Atmosphäre noch der Widerstand eines Lebewesens aus, das seinem Leid Ausdruck verleiht, und so einen vereinzelt Anspruch auf das Gute wenigstens für einen Augenblick wachruft. Aber im Allgemeinen sind Raum und Zeit für das Gute abwesend in einer solchen Atmosphäre nahe an der Stille des Todes.

4.3.3.10 Atmosphäre und Dialoge eines guten Zusammenlebens

Eine lebendige Atmosphäre muss das menschliche Zusammenleben im gemeinsamen Sprechen und Handeln ermöglichen. Sofern man diese menschliche Praxis mit Arendt einerseits als abhängig von anderen Tätigkeiten wie Arbeiten und Herstellen betrachtet,²⁹⁷ d.h. in diesem Sinn als ‚luxuriöseste‘ der menschlichen Tätigkeiten, kann die bedingende Atmosphäre ebenso als Ermöglichungsbedingung eines erfüllenden menschlichen Zusammenlebens benannt werden, in dem alle Tätigkeitsbereiche ausgeübt werden können. Dieses erfüllende Leben geht über das bloße Überleben und Stoffwechseln hinaus, das Menschen mit Einzellern teilen, aber es schließt dieses mit ein. Dieses erfüllende Leben hält die Erfüllung aller Tätigkeitsräume menschlichen Lebens offen, insbesondere auch die des gemeinsamen Sprechens und Handelns, in der die Möglichkeiten der Verantwortung und der Frage nach dem Guten ausgemacht wurden.

Sofern versucht wurde, diese Frage nach dem Guten im Anschluss an Platon entlang der Sinnesvermögen zu verdeutlichen, hat sie uns auf diese schlichteste sachli-

²⁹⁵Vgl. Bruno Latour, *Das terrestrische Manifest*, übers. v. Bernd Schwibs (edition suhrkamp Sonderdruck), Dt. Erstausg., Berlin 2018.

²⁹⁶Vgl. hierzu Arendt, *Personal Responsibility Under Dictatorship*.

²⁹⁷Vgl. Arendt, *Vita activa*, 14.

che Bedingung verstehenden Hörens geführt, nämlich die Atmosphäre für ein erfüllendes Leben.²⁹⁸ Sofern die Frage nach dem Guten ebenfalls in Anschluss an die platonischen Dialoge als Frage laut wird, die Andere an uns richten, erinnern wir uns auch solcher Dialoge als Bedingung dieser Frage. Als eine versuchte Antwort auf die Frage nach dem Guten und im Anschluss an die ethisch-philosophische Tradition kann das Zusammentreffen einer solchen Atmosphäre mit solchen anspruchsvollen Dialogen als Ermöglichung eines guten Zusammenlebens bezeichnet werden. Die Verwirklichung beider dieser Bedingungen garantiert noch kein gutes Leben, aber sie ermöglicht es.

Ausgehend von Jonas sind wir also in der Frage nach dem Guten erneut auf das Leben gestoßen. Anders aber als in Jonas' erster Antwort, die das stoffwechselnde und zweckorientierte Leben als ontologische Verkörperung des Guten präsentierte,²⁹⁹ sollten wir nach den vorangegangenen Überlegungen das gute Zusammenleben betonen, nämlich als Versprechen auf der Grundlage einer Atmosphäre für die Erfüllung aller Möglichkeitsräume des Lebens. Das gute Zusammenleben, das sich in der dialogischen Begegnung, in der nach dem Guten gefragt wird, bereits implizit als Anspruch meldet, erscheint uns nach der weiteren Thematisierung als mögliches Versprechen auf Grundlage des Fragens nach dem Guten. Platon bezeichnete das Gute als vergleichbar der Sonne, die aller ontologischen Erkenntnis ihr Licht spendet. In Anlehnung daran können wir das Gute vergleichen mit der Atmosphäre für ein erfüllendes Leben, das allem dialogischen Verstehen erst Zeit und Raum bietet, und in der mit der Frage nach dem Guten das Versprechen auf ein gutes Zusammenleben erscheint.

Das hier gemeinte gute Leben ist explizit nie nur dasjenige eines einzelnen Menschen, wie ein Reichtum, von dem die Mitmenschen und -geschöpfe ausgeschlossen werden könnten. Vielmehr ist es der Ausdruck für die Erweiterung der Möglichkeiten eines Dialogs, der bereits mindestens mit einer Anderen geteilt wird, auf die weitere Atmosphäre, die potentiell alle Mitmenschen miteinbezieht. Es ist das Versprechen eines guten Zusammenlebens, in dem Dialoge und die damit einhergehenden Ansprüche an Verantwortung möglich bleiben.

Aber er geht auch noch über diesen anthropozentrischen Ausgang hinaus: Das gute Zusammenleben meint nicht nur eine leibliche Begegnung menschlicher Geister, sondern immer auch alle weiteren Nuancen lebendiger Leiblichkeit. In ihm wird

²⁹⁸Diese Atmosphäre meint sowohl ein naturwissenschaftlich bestimmbares Weltklima, wie auch Aspekte, die nur ästhetisch fassbar werden: vgl. IPCC, *Global Warming of 1.5°C. An IPCC Special Report on the impacts of global warming of 1.5°C above pre-industrial levels and related global greenhouse gas emission pathways, in the context of strengthening the global response to the threat of climate change, sustainable development, and efforts to eradicate poverty*, Genf 2018; Gernot Böhme, *Atmosphäre (sensu Gernot Böhme)*, in: Online Encycl. Philos. Nat. (2019), <https://doi.org/10.11588/oepn.2020.0.77506>; „III.1. Kontextuelle Faktoren: Von Atmosphären und Stimmungen“ in Hartmut Rosa, *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Epub-Ebook, Berlin 2016.

²⁹⁹Vgl. Kapitel 2.4

die Idee einer Atmosphäre ausgedrückt, in der das Leben in allen seinen Facetten ermöglicht wird, vom stoffwechselnden Überleben von Einzellern und vegetierenden Organismen bis zur Unberechenbarkeit des Tiers, das sprechen und handeln kann. Das gute Zusammenleben wäre eines, das für alle Lebensformen die jeweiligen Grundbedürfnisse in ihrem ökologischen Wechselwirken so weit deckt, dass die Verwirklichung der jeweiligen Fähigkeiten ermöglicht wird.

4.3.3.11 Verantwortung im Versprechen auf das gute Leben

Oben wurde erläutert, dass die dialogische Verantwortung neben dem Anspruch an eigene Aktion zwei Bezugspunkte hat: sie ist Verantwortung vor einer Anderen, und Verantwortung für die dialogische Beziehung selbst. In Anschluss an Jonas' Forderung, dass Verantwortung einen sachlichen Bezug zum Guten wahren soll, wurde der Frage nach dem Guten erneut abseits eines Versuchs der Ontologisierung nachgegangen. Dabei sind wir auf eine Analogie gestoßen, die uns das Gute in Ähnlichkeit zur Atmosphäre skizziert, die alle Möglichkeiten des Lebens erlaubt, und in der die Erinnerung an die dialogische Frage nach dem Guten wach ist. Diesen Bedingungskomplex wurde als Ermöglichung des guten Zusammenlebens bezeichnet.

Gemäß dieser Analogie wäre also ein sachlicher Bezug zum Guten wie ein hörend-dialogischer Bezug zu Möglichkeitsatmosphäre und dialogischer Bedingtheit des guten Zusammenlebens. Dieser hörend-dialogische Bezug ist Verantwortung, nämlich zunächst vor einer Anderen und für den Dialog, wie darüber hinaus vor anspruchsvollen Personen und für die Atmosphäre erfüllten Lebens. Vereinfacht lässt sich sagen: ein sachlicher Bezug zum Guten ist wie Verantwortung im Versprechen auf das gute Leben, d.h. Verantwortung in Dialogen und für die ermöglichende Atmosphäre eines Zusammenlebens aller Lebensformen in ihren jeweiligen Bedürfnissen und Fähigkeiten. Näher mag man dem Guten kaum kommen, ohne es zu einem Gut unter anderen einzuordnen und zu degradieren, außer vielleicht man wäre ein Weiser es zu beschreiben oder ein Heiliger es zu verwirklichen.

Das gute Leben als das Versprechen dialogischer Verantwortung verbindet Jonas' und Arendts Rede über Verantwortung. Jonas stellte sie als Verantwortung für das Leben und vor dem Leben dar, das uns in Gestalt des eigenen Kindes oder der eigenen Gemeinschaft offensichtlich gegenüber zu treten scheint.³⁰⁰ Arendt wiederum betont die Verantwortung für die gemeinsame Welt des Zwischenmenschlichen, welche den gelingenden Modus politischer Tätigkeit darstellt, und die von den Möglichkeiten zwischenmenschlichen Versprechens und Verzeihens bestimmt wird.³⁰¹ Jonas kann in der Fixierung der ontologischen Bedingungen eigenen Lebens die Verantwortung zwar auch auf das nichtmenschliche Leben erweitern, ver-

³⁰⁰ Vgl. Kapitel 2.5 und 2.6.

³⁰¹ Vgl. Arendt, *Vita activa*, 316f.

drängt in der machtvollen Bewahrung dieser Lebensobjekte aber sowohl die zwischenmenschliche Pluralität als auch die freie Entfaltung des Zusammenlebens zwischen Mensch und Natur. Arendt wiederum betont zwar die zwischenmenschliche Pluralität in der gemeinsamen Welt, scheint aber in dieser Betonung das restliche Leben – d.h. das menschliche Vegetieren wie das nichtmenschliche Leben – zu gering zu schätzen. Das hier beschriebene Versprechen des guten Lebens versucht, die Orientierung dialogischer Verantwortung auf das Gute ohne Jonas' Verdrängung und Arendts Missachtung zu beschreiben. Die Verantwortung gilt dem eigenen Leben, aber immer schon als Teil des Zusammenlebens zwischen Menschen und allen Lebensformen; sie gilt der gemeinsamen Welt, aber immer schon als Atmosphäre für Begegnungen zwischen Menschen und auch anderen Lebensformen. Dialogische Verantwortung ist ökologische Verantwortung, aber in sozialer Beziehung; sie ist soziale Verantwortung, aber in ökologischen Verhältnissen.

4.4 Der Anspruch eines Kleinkinds als Verantwortung gegenüber einem Anderen

In den vorangegangenen Kapiteln wurde ausgehend von einigen Bemerkungen Jonas' zur Phänomenologie des Hörens und dem Verhältnis von Wahrheit und Wahrhaftigkeit, sowie mit Bezug auf Arendts Konzeption des Sprechens und Handelns, ein Begriff dialogischer Verantwortung entwickelt, der sich deutlich von Jonas' ontologischer Verantwortung unterscheiden lässt. Obwohl diese dialogische Verantwortung sich einer ontologischen Begründung entzieht, drückt sie dennoch eine sachliche Orientierung aus, nämlich als Verantwortung gegenüber Personen und für eine gemeinsame Welt und terrestrische Atmosphäre, die das Versprechen auf ein gutes Leben ermöglichen. Diese sachliche Orientierung erlaubt es, dialogische Verantwortung auch über die Erfahrung konkreter Dialoge hinaus als moralphilosophisches Prinzip zu beschreiben.

Dennoch liegt die Eigenartigkeit der dialogischen Verantwortung darin, dass sie sich nicht in diesen sachlichen Bezügen erschöpft oder vollendet, sondern sich in jeder Begegnung auch jenseits dieses sachlichen Fokus ereignen kann. Sie kann zwar in diesem sachlichen Fokus erinnert werden, aber ihr Ausgang war immer schon wenigstens eine dialogische Begegnung, die sich einer inhaltlichen Fixierung entzieht. Dialogische Verantwortung kann zwar als allgemeiner Begriff ontologisch orientiert werden, aber ihre Wirklichkeiten, die aus pluralen Begegnungen entstehen, lassen sich nicht auf diese Orientierung reduzieren.

Dieser zweideutige Zusammenhang lässt sich in besonderer Weise anhand des Beispiels von Jonas' zentralem Urbild der Verantwortung herausstellen, nämlich dem Verhältnis zu einem Kleinkind (4.4.1). Von diesem Beispiel her lässt sich auch die menschliche Verantwortung gegenüber der lebendigen Natur verständlich machen, was ebenfalls in motivischer Übereinstimmung mit Jonas und seiner Forderung ei-

ner anthropomorphen Betrachtung der Natur vollzogen wird (4.4.2). Anders als in Jonas' ontologischer Begründung entspringen diese verantwortungsethischen Orientierungen aber nicht der unmittelbaren Evidenz eines Urbilds notwendiger Verhältnisse, sondern lassen sich anhand dieser beispielhaften Begegnung mit einem Kind plausibilisieren. Im Sinne einer dialogischen Verantwortungsethik ist dieses weder das grundlegende Paradigma, auf das alle anderen zurückgeführt werden könnten, noch das einzige, sondern ein prägendes Beispiel unter anderen (4.4.3).

4.4.1 Zukunftsverantwortung angesichts des Kindes

Jonas primäres „Urbild aller Verantwortung“³⁰² wurde in seiner prägenden Funktion für das *Prinzip Verantwortung* in Kapitel 2.5 dargestellt, und einige moralphilosophisch problematische Punkte der Fixierung auf dieses Urbild wurden in den Kapiteln 3.3 und 3.6 kritisiert. Diese Kritik betraf u.a. die ontologische Feststellung der ethischen Grundbeziehung als Verantwortung in einem biologischen Verwandtschaftsverhältnis – d.h. einer natürlichen Notwendigkeit – und die imaginäre Fokussierung dieses Verhältnisses als objektive Beziehung, deren Herstellung und verantwortliche Bewahrung in der Macht eines souveränen Subjekts liegen soll – eines Vaters, ‚Staatsmanns‘ oder ‚der Menschheit‘. Daraus ergaben sich biologistische und verdinglichende Konsequenzen für den Verantwortungsbegriff, die wenigstens moralphilosophisch unannehmbar sind. Dennoch lässt sich auch dialogische Verantwortung in der Eltern-Kind-Beziehung beispielhaft verdeutlichen.

4.4.1.1 Eltern und Erziehende

Mit dieser Kritik sollte nicht behauptet werden, in der Eltern-Kind-Beziehung sei Verantwortung im Sinne zwischenmenschlicher Moralität nicht möglich. Mit größter Sicherheit ist das Gegenteil der Fall, d.h. Eltern verhalten sich meist in herausragender Weise verantwortlich gegenüber ihren Kindern. Es soll nicht abgestritten werden, dass die Eltern-Kind-Beziehung ein augenfälliges Beispiel ist, an dem Verantwortung verdeutlicht werden kann. Aber die Geltung moralphilosophischer Verantwortung lässt sich nicht aus der ontologischen Tatsache der Eltern-Kind-Beziehung begründen. Das bedeutet auch nicht, dass die ontologische Eltern-Kind-Beziehung und in besonderer Weise die Mutter-Kind-Beziehung etwas Schlechtes oder Unmoralisches wäre. Aber diese onto-biologische, d.h. durch Instinkte, Hormone und andere biologische Mechanismen vermittelte Bindung ist moralphilosophisch schlicht nicht relevant. Sie ist eine Weise der Fortpflanzung und Nachwuchssorge wie jede andere im Reich des Lebens. Der moralphilosophisch relevante Aspekt an der Eltern-Kind-Beziehung ist gerade die Begegnung eines Verantwortungsanspruchs darin, der jenseits natürlicher Notwendigkeit gilt.

³⁰²Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252.

Die hier vertretene These lautet, dass Verantwortung sich weit angemessener aus der dialogischen Begegnung plausibilisieren lässt. Für diese dialogische Verantwortung ist die Begegnung mit einem Kleinkind ein herausragendes Beispiel.

Diese Differenzierung macht deutlich, dass es für dieses Beispiel nicht darauf ankommt, ob diese Begegnung mit dem ‚eigenen‘, d.h. biologisch als direkter Sprössling identifizierbaren Kleinkind stattfindet, oder nicht. Die Erfahrung dialogischer Verantwortung ist in beiden Fällen gleichermaßen möglich, auch wenn sie sich im Falle einer Nicht-Verwandtschaft deutlicher von einer ontologischen Bindung unterscheiden lässt. Wo mir ein schreiendes Kind begegnet, oder mich ein fremder Junge plötzlich anlacht, da ist mir unmittelbar zu verstehen gegeben, dass auch ich gemeint bin und ich antworten soll. Im Zusammenhang eines gesellschaftlichen Alltags, in dem mir solche Begegnungen meist nur im Beisein von Eltern oder ersatzweise anwesenden Erziehenden geschieht, kommt dieser Dialog kaum über eine unsichere Geste hinaus. Meist reicht der flüchtige Blick und die darin liegende Verantwortungsrückgabe an die Erziehenden daneben, selten muss dieser länger suchend schweifen, und so gut wie nie begegnet mir in einer deutschen Großstadt ein Waisenkind, dessen ich mich annehmen müsste. Das ändert aber nichts daran, dass in jeder Begegnung mit einem noch so behüteten Kleinkind ein Verantwortungsanspruch an mich möglich ist.

Für Erziehende gilt das allemal und in herausfordernder Regelmäßigkeit. Dazu müssen diese eben nicht leibliche Eltern sein, und umgekehrt können leibliche Eltern auch weit ab solcher Erziehungsverantwortung stehen – ein Kind gezeugt oder geboren zu haben bedeutet ja nicht zwingend, dass man dessen Aufwachsen überhaupt erlebt. Das beste Beispiel solcher Verantwortung gegenüber einem Kleinkind ist also die Verantwortung von Eltern i.S. von Erziehenden. Der biologische Verwandtschaftsgrad ist dafür gleichgültig, weil er nichts über die Praxis von Verantwortung aussagt.³⁰³ Das Beispiel der Beziehung zwischen Erziehenden und Kind tut dies aber durchaus.

³⁰³Levinas betont entsprechend die Verantwortung gegenüber einem „Waisen“: Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 105.

4.4.1.2 Erziehungsverhalten und Dialog

Diese Beziehung ist von der Geburt an vom möglichen Dialog geprägt.³⁰⁴ Der sprichwörtliche erste Schrei eines Neugeborenen legt davon beredt Zeugnis ab. Neugeborene zeigen sich von Anfang an in einem solchen dialogischen Sinne als anspruchsvolle Mitwesen: sie schreien und verlangen nach der Stillung ihrer Bedürfnisse. Dieses Schreien bloß als einen angeborenen Instinkt zu verstehen, gleich einer Alarm-Automatik, verdeckt seinen weiteren Sinn. Ein solches Schreien geschieht zwar einerseits instinkthaft, ist aber andererseits immer auch ein Anspruch an die Verantwortung der Umstehenden, sich dieses jungen Lebens anzunehmen.

Dabei ist dieser Schrei auch nicht bloß ein natürliches Kommunikationsmittel, in dem Informationen eindeutig an die leibliche Mutter übermittelt werden, und deren Informationsgehalt nur in eine andere Sprache übersetzt werden muss, um sie identifizieren zu können: z.B. heller Schrei für ‚Hunger‘, tiefer Ruf für ‚Bauchschmerzen‘ etc. Es ist nicht so, dass Mütter auf wundersame Weise und biologisch-automatisch von Anfang an jeden Laut und jede Bewegung ihres Nachwuchses als ein bestimmtes Bedürfnis identifizieren könnten. Man kennt ähnliche Behauptungen über die Nachwuchssorge von Säugetieren vielleicht aus Naturdokumentationen. Aber wenigstens für das menschliche Mutter-Kind-Verhältnis gelten sie nur sehr beschränkt. Stattdessen müssen auch Mütter und Väter wie andere Erziehende ihr Kind erst kennenlernen, um ihre rudimentären ‚Worte‘ zu verstehen. Das kindliche Schreien, das zunächst nur als Ausdruck von undefinierbarem Unwohlsein deutbar ist, muss in seinen Nuancen erst verstanden werden, wie auch umgekehrt das Kind erst lernen muss, den Ansprechpartner*innen ein Bedürfnis so auszudrücken, dass es gestillt wird. Erziehende und Kind müssen erst in gemeinsames Sprechen und Handeln hineinfinden.³⁰⁵

³⁰⁴Hypothetisch könnte man vielleicht schon vorgeburtlich von Dialogen sprechen, z.B. wenn Mütter den Bewegungen ihres Kindes stimmlich oder körperlich antworten. In diesem Stadium können Außenstehende zwar zu dieser Begegnung von der Mutter eingeladen werden, aber das Geschehen muss ihnen dennoch ein Mysterium bleiben, das auch thematisch kaum von der schwangeren Leiblichkeit zu trennen ist. Daran ändert auch der etwas voyeuristische, weil immer einseitige Blick auf ein Ultraschallbild des Fötus oder physiologische Daten zu dessen Entwicklungsstand nichts. Die These eines vorgeburtlichen Dialogs zu vertreten wäre also nur schwer von einer gewissen Übergriffigkeit auf die weibliche Leiblichkeit zu trennen, wenn man diese nicht aus eigener Erfahrung kennt.

³⁰⁵Vgl. Judith J. Carta, *Effects of Parenting on Young Children's Language and Communication*, in: Alina Morawska / Matthew R. Sanders (Hg.), *Handbook of Parenting and Child Development Across the Lifespan*, Cham 2018, 201–216, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-94598-9>; Sanson/Letcher/Havighurst, *Child Characteristics and Their Reciprocal Effects on Parenting*; Charlotte Johnston / Joanne L. Park / Natalie V. Miller, *Parental Cognitions: Relations to Parenting and Child Behavior*, in: Alina Morawska / Matthew R. Sanders (Hg.), *Handbook of Parenting and Child Development Across the Lifespan*, Cham 2018, 395–414, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-94598-9>.

4.4.1.3 Initiative des Kindes

Das Kind ist dabei das Andere, das in einer zwar eingeschränkten aber bemerkenswerten Weise die Initiative zu diesem Dialog ergreift. In Kapitel 4.3 wurde eine besondere Betonung auf den Umstand gelegt, dass die dialogische Verantwortung mir gewissermaßen geschieht, und zwar auf Initiative einer Anderen, die mich anspricht. Diese Initiative wurde mit dem Begriff der Unterweisung verbunden, kraft derer ich als Subjekt auch genealogisch erst in das Sprechen und Handeln eingeführt werden muss. In diesem genealogischen Sinne kann dies am Beispiel des Kindes verdeutlicht werden: durch Vorbild und Ermutigung von Erziehenden wird es im korrekten Sprechen und Handeln unterwiesen. Dieser Umstand hat ethische Bedeutung, sofern das Kind in dieser Praxis zu einem selbstverantwortlichen Individuum heranwachsen kann. Die moralphilosophisch gewichtigere Perspektive aber ist eine andere: Zunächst einmal initiiert nämlich das neugeborene Kind durch seine fundamental neuen Ansprüche einen Dialog mit seinen Erziehenden und fordert sie zur Verantwortung auf.

Diese Perspektive auf die Aktivität des jungen Lebens scheint zunächst kontraintuitiv, aber sie offenbart die eigentümliche Geltung des Verantwortungsanspruchs in der Begegnung mit einem Kleinkind. Indem es sich als ein Wesen präsentiert, das mich in der wohl rudimentärsten Weise überhaupt anspricht und fordert, enthüllt es sich als ein Anderes, das mich zur Verantwortung rufen bzw. schreien kann. Ich kann mich diesem Ruf vielleicht entziehen, seine Legitimität anzweifeln, ihn angestrengt überhören, mich über das Geschrei bei den Umstehenden beschweren; aber in einer überraschend schlichten Weise besteht kein Zweifel an der Geltung dieser Forderung, dass ich mich ihr gegenüber zu verantworten habe. Diese Verantwortung wird leiblichen Eltern durch eine natürliche Bindung – triebhafte Mechanismen, Hormonausschüttungen, Vor-Erfahrung in der Schwangerschaft u.a. – und manche gesellschaftlichen Einrichtungen – kleinbürgerliches Familienideal mitsamt sozialen Erwartungshaltungen und evtl. materieller Förderung – zusätzlich nahegelegt. Aber ihr moralphilosophischer Sinn liegt in dem Umstand, dass ein Neuankömmling in dieser Welt schlicht seine Nächsten zur Verantwortung zieht, sich seiner anzunehmen. Das Kleinkind offenbart gewissermaßen eine nie dagewesene Normativität für alle mehr oder weniger verständigen Anwesenden, die hören können. Diese anspruchsvolle Initiative ereilt alle Umstehenden gleichermaßen, die sich aber für gewöhnlich bereits in einer zwischenmenschlichen Ordnung finden, in der die primären Ansprechpartner durch bestimmte Rollen bestimmt sind, nämlich als Erziehende. Aber sogar diese meist althergebrachte Rollenzuordnung kommt für diese noch nie dagewesene Verantwortung, die das Kleinkind einfordert, gewissermaßen erst später. Es schert sich nicht um solche Einrichtungen, und es kennt sie auch noch nicht, sondern es ergreift eine davon unabhängige Initiative und bringt ein nie dagewesenes Sollen in die Welt.

Was aber ist dieses Neue, das ein eigentlich noch gänzlich unfähiger – allein sogar überlebensunfähiger – Organismus dieser Welt stiften soll? Worin soll dieses ‚Sollen‘ denn leben, wenn nicht in dem Organismus, den andere gezeugt, und in den gesellschaftlichen Verhältnissen, die andere geprägt haben? Woher soll dieses hilflose Wesen denn die Macht nehmen, etwas zu zeugen? Die hier vertretene Antwort ist anspruchsvoll aber schlicht: Dieses Vermögen ist ontologisch nicht voraussetzungslos, es wäre ohne die genannten und andere Bedingungen nicht in der Lage, sich zu verwirklichen. Man kann sogar festhalten, dass die Herausforderungen dieser Bedingungen dieses Vermögen provozieren, nämlich aufgrund organischer Notdurft. Aber seine normative Geltung tritt aus sich selbst heraus und in diesen Bedingungen hinzu. Sie fällt gewissermaßen in die Welt der Menschen ein und stiftet einen neuen Bezugspunkt, potentiell eine neue Bezugsperson. In diesem rudimentärsten Wort überhaupt, dem Schrei nach Sorge, bringt das Kleinkind sich als neue Verantwortungsinstanz in Geltung, und stiftet eine neue Dialogdimension, nämlich mit ihm. Diese neue Dimension wird voll nur aus der ersten Person Singular deutlich, aus der dieses Kleinkind in der zweiten Person begegnet: Es stiftet einen Dialog mit ihm, zu dem ich sofort ‚Du‘ sagen kann, und dessen Ansprüchen ich in dieser ganz neuen Verantwortungsbeziehung unterstehe.

4.4.1.4 Nicht-reziproke Erziehungsverantwortung

Diese Macht des Kindes zur Eröffnung einer neuen Dialogdimension gegenüber der materiellen Macht seiner Mitmenschen kennzeichnet die dadurch eröffnete Verantwortung mit Jonas als „ein nicht-reziprokes Verhältnis“³⁰⁶. Dies gilt für die dialogische Verantwortung allgemein, sofern sie von der Initiative und Geltungsmacht einer Anderen ausgeht, und eine andere Art von Macht i.S. einer tätigen oder sprechenden Antwort fordert. Aber im Beispiel des Kleinkindes wird diese Nicht-Reziprozität offensichtlich. Das Kind hat so wenig Macht im materiellen Sinne, dass es in kürzester Zeit verenden müsste, würde niemand für es sorgen. Seine einzige Macht liegt in dem Anspruch, den es an seine Mitmenschen stellt. Dessen unbedingte Geltung orientiert eine Normativität, die keine Gewalt und keinen Zwang auszuüben vermag, aber dennoch eine moralische Nötigung ausdrückt.

Dieser Normativität steht die Macht der Umstehenden gegenüber, in dieses junge Leben wahlweise sorgend oder gewaltsam einzugreifen. Diese Macht kann zwar als Macht von irgendjemand Umstehenden thematisiert werden, aber als die Macht gegenüber diesem jungen Leben ist sie immer zunächst personalisiert. Der Anspruch wird immer zunächst als der einer Anderen erfahren, die meiner Macht zum Eingriff gegenübersteht. Es ist immer zunächst meine Macht, die hier gefordert ist.

³⁰⁶Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 186.

Diese Macht ist ähnlich zu Jonas' Diktum der menschlichen Macht als „Wurzel des Soll der Verantwortung“³⁰⁷ eine subjektive, je eigene; aber während diese Macht ontologisch im Subjekt verwurzelt sein mag, liegt ihr Ausgang und Sinn bei jemand Anderes. Als personalisierte Macht liegt ihr Ausgang nicht im Belieben des Subjekts, sondern im Anspruch z.B. eines Kindes, der mich diese Macht erst als meine erfahren lässt. Entsprechend mag man mit Jonas sagen, dass die technologische Macht der Menschheit in neue Verantwortungsbereiche vordringt, dass ein neues Können also ein neues Sollen thematisierbar macht.³⁰⁸ Aber der Ausgang auch dieser Macht, sofern sie in Verantwortung gefordert wird, liegt im Anspruch einer Anderen. Dieser Anspruch mag insofern durchaus frei nach Kant explizieren: ‚Du kannst, denn du sollst.‘³⁰⁹ Die Macht in Verantwortung wird geweckt durch die normative Geltungsmacht einer Anderen in dialogischer Begegnung.

4.4.1.5 Geburt und Gebürtlichkeit

Arendt benennt das menschliche Initiativvermögen als die „Natalität“³¹⁰, mit der eine neue Person in die Welt tritt. Dieses Vermögen, kraft seiner Gebürtlichkeit in die zwischenmenschliche Welt sprechend einzutreten und in ihr handelnd mit-zuwirken, ist nicht dasselbe wie die Geburt. In der Geburt wird ein neues Individuum in die Welt geworfen, dessen organische und vorgeburtliche Verfassung in ihrer Komplexität ontologisch unvorhersehbar und als Ganzes kaum klonierbar ist.³¹¹ In der Initiative zum Sprechen und Handeln tritt dieses einmalige Individuum *zusätzlich* als jemand einzigartiges auf, dessen Präsenz aus seiner einmaligen organischen Verfassung schöpft, aber sich nicht auf diese reduzieren lässt. Diese Initiative ist „wie eine zweite Geburt“³¹², in der nicht nur ein neuer Organismus, sondern laut Arendt eine neue Person geboren wird.

Man könnte Arendt dabei so verstehen, dass mit dieser Initiative eine Art Initiation in die Welt der Erwachsenen geschieht, in das ‚wahre Leben‘ voller Arbeit und Mühsal, und voller Fallstricke und Gefahren für die eigene Person. Aber ebenso bietet es sich an, dieses Vermögen zur zweiten Geburt in zeitlich enger Verbindung zur ersten anzunehmen: nämlich in dem neuen, ungesehenen Verantwortungsanspruch, der sich im Schrei eines Kleinkindes ausdrückt. Dieser Anspruch repräsentiert noch keine gereifte Persönlichkeit, aber ein einzigartiges Individuum mit einer je einzigartigen Ausdrucksweise, das das Auftreten einer neuen Persönlich-

³⁰⁷Ebd., 251.

³⁰⁸Vgl. ebd., 249f.

³⁰⁹Vgl. hierzu Abschnitt 3.4.1.3.

³¹⁰Arendt, *Vita activa*, 18. Vgl. Kapitel 4.3.1.

³¹¹Die Komplexität dieses Hintergrunds macht schon deutlich, dass auch ein genetischer Klon keine exakte Kopie des Individuums ist, sondern allenfalls ein Nachahmer, im Handeln aber ein ganz anderes Individuum.

³¹²Arendt, *Vita activa*, 215.

keit gewissermaßen verspricht. In der Emanzipation von seiner bloß organischen Existenz, die durch den Anruf an die Verantwortung der Nächsten geschieht, kündigt das junge Leben eine Zukunft an, in der es als eigenständige Person mitreden und -wirken können wird.

4.4.1.6 Instanz der Zukunftsverantwortung

Mit dieser ‚zweiten Geburt‘, deren Initiative das Kleinkind aus sich selbst zustande bringt, zeigt sich bereits der Keim einer Selbstverantwortung, die in Kapitel 4.3.1 erläutert wurde. Mit dieser rudimentärsten Wortmeldung kündigt sich ein neuer Mitmensch an, der am gemeinsamen Sprechen und Handeln weiter teilnehmen wird. Diese selbstgezeugte Potentialität verweist bereits auf die Zukunft dieses jungen Lebens, die ihm von seinem Umfeld und seinen Erziehenden bereitet werden muss. Freilich weiß das Kind selbst davon noch nichts. Genaugenommen besteht das einzige Wissen von der Zukunft dieses Lebewesens nur aus Bildern und Projektionen, die Mitmenschen sich von ihm machen – ganz so, wie Jonas’ Rede von einem Urbild es nahelegt.³¹³ Aber mit der Initiative, in der es sich von Anfang an zu Wort meldet, kündigt es zugleich an, dass diese Projektionen sich nicht einfach an ihm herstellen lassen werden, sondern es selbst dabei mitreden und mitgestalten wird. In dem Dialog, den sein Schrei stiftet und der von den umstehenden aufgenommen wird, ist es selbst immer schon als Dialogpartner anerkannt. Seine Präsenz als potentiell Sprechende*r und Handelnde*r haben wir schon angenommen, wenn wir auf seinen Schrei nicht nur mechanisch, sondern mit ihm sprechend reagieren. Mit dieser Dialogstiftung verspricht es sein zukünftiges Leben, dessen Eintreten wir angesichts seiner Jugend vorausahnen können, selbst zu übernehmen.

In der Vorgängigkeit des kindlichen Anspruchs wird zugleich eine normative Forderung ausgedrückt, die sich einer Einordnung in die Bewertung der Mitmenschen entzieht. Egal ob diese die Geburt eines Jungen begrüßen, eine physiologische Beeinträchtigung unwillig zur Kenntnis nehmen, oder die Vehemenz des ersten Schreis als Zeichen für einen gesunden Lebenswillen werten; der normative Anspruch des kindlichen Schreis entzieht sich in seiner appellativen wie imperativen Geltung diesen Bewertungen und präsentiert seine eigenen Anforderungen. In diesem Sinne symbolisiert der Schrei nicht nur eine Initiative zu sprechender Selbstverantwortung, sondern initiiert auch ein dialogisches Verantwortungsverhältnis. Die Mitmenschen haben sich gegenüber dieser neuen Verantwortungsinstanz zu verhalten und sind aufgefordert, für die zukünftige Fortführung dieses Verhältnisses Sorge zu tragen. Das Kind nimmt uns in die Verantwortung, seine Zukunft zu ermöglichen.

³¹³Vgl. Kapitel 2.5.4, 3.5 und 3.6.

4.4.1.7 Gegenstand der Zukunftsverantwortung

Auch in dem dadurch betonten Verantwortungsobjekt wird eine Zukunftsorientierung deutlich, die zudem auch über die individuelle Zukunft dieses einzelnen Kindes hinausgeht. Der Gegenstand dialogischer Verantwortung ist nämlich nicht primär das kindliche Objekt, das nach vorbildlichen Vorstellungen zu formen wäre, sondern die dialogische Beziehung zu diesem Neuankömmling in der gemeinsamen Welt.³¹⁴ Primär ist also nicht für dessen Überleben Sorge zu tragen, sondern für die Möglichkeit der Fortführung des Dialogs mit ihm. Dazu gehört bei Kleinkindern, die allein nicht überlebensfähig sind, für deren Überleben und darüber hinaus auch für deren Möglichkeit zu sorgen, den Dialog ihrem Anspruch gemäß fortzuführen und zu entfalten; sowie generell für solche Bedingungen zu sorgen, die Dialoge wie diesen ermöglichen, d.h. für eine Atmosphäre, in der ein gutes Leben möglich wird. Dieser Verantwortungsgegenstand ist intrinsisch zukunftsorientiert, sowohl bezogen auf die Beziehung mit diesem einzelnen jungen Leben, als auch bezüglich der allgemeineren Atmosphäre für eine Beziehung wie diese. Die allgemeinere Ausrichtung geht dabei noch über die individuelle Beziehung hinaus und überdauert die zu erwartende Lebensspanne des einzelnen Kindes. Sie bezieht sich mit der terrestrischen Atmosphäre, die Beziehungen wie diese ermöglichen soll, auf einen zukunftsweisenden Gegenstand, der nachhaltiges und vorsichtiges Handeln erfordert.

In Kapitel 4.3.3 wurde dafür plädiert, dass eine solche sachlich orientierte Verantwortung ihren Gegenstand nur in Erinnerung an ihren dialogischen Ausgang bestimmen kann. In dieser Erinnerung aber kann sich Verantwortung sachlich orientieren, indem sie die schlichteste Bedingung ihrer Möglichkeit ins Auge fasst: eine geeignete terrestrische Atmosphäre, die ein gutes Leben mit allen Möglichkeiten des Menschseins und insbesondere das zwischenmenschliche Sprechen und Handeln erlaubt. Diese sachliche Orientierung der Verantwortung bleibt auch nach Abbruch ihres dialogischen Ausgangs wirksam. Aber wie am Beispiel der Begegnung mit einem Kleinkind deutlich wurde, kann sie sich bereits im Rahmen eines solchen Dialoges aufdrängen.

Aus diesem Beispiel wird außerdem die Zukunftsorientierung dieses wohl schlichtesten Verantwortungsgegenstands deutlich. Eine terrestrische Atmosphäre, die ein gutes Leben erlaubt, ist nie nur eine Angelegenheit von heute – geschweige denn von gestern –, weil das Leben selbst immer zukunftsgerichtet ist. Wo es diese Aussicht auf Zukunft verliert, bleibt nur der Tod. Eine Verantwortung für eine terrestrische Atmosphäre zugunsten guten Lebens bedeutet insofern immer schon zugleich Verantwortung für die Zukunft dieser Atmosphäre. Sie ist eine Zukunftsverantwortung, die ihre Geltung aus einem dialogischen Verantwortungsanspruch erinnert.

³¹⁴Vgl. Kapitel 4.3.3.

Diese Verantwortung ist Zukunftsverantwortung im Sinne Jonas', nämlich für die „Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“³¹⁵ in die „Zukunft als die unabgeschlossene Dimension unserer Verantwortlichkeit.“³¹⁶ Aber die hier vorgeschlagene Verantwortung versteift sich nicht auf ein schematisches Bild eines „echten menschlichen Lebens“, sondern verspricht das gute Leben als Zeit und Raum, alle Möglichkeiten des Lebens zu entfalten. Dies umfasst für uns Menschen insbesondere das gemeinsame Sprechen und Handeln, aber bestimmt weder dessen Inhalte, die einzelne Andere unterschiedlich offenbaren können, noch ist es auf das Sprechen und Handeln beschränkt. Die Verantwortung für eine terrestrische Atmosphäre zugunsten guten Lebens intendiert eine Offenheit, in der sich das Leben in allen seinen Möglichkeiten entfalten kann, und in der insbesondere Dialoge möglich bleiben, die Sprechende und Handelnde vor neue Ansprüche stellen können. Sie ist somit zwar nicht Verantwortung für ein bestimmtes Bild vom Menschen, aber für das, was Jonas mit der Chiffre der ‚*imago dei*' auch benennt: „das *Offensein* für den immer ungeheuerlichen und zu Demut stimmenden *Anspruch* an seinen immer unzulänglichen Träger.“³¹⁷ Sie ist Verantwortung für eine terrestrische Atmosphäre, in der dialogische Verantwortung vor Anderen möglich bleibt. Dies wird besonders im Beispiel der Begegnung mit einem Kleinkind deutlich, das die Orientierung auf dessen individuelle Zukunft unmittelbar nahelegt, zugleich aber auf den allgemeinen Gegenstand der Atmosphäre für ein gutes Leben hin übersteigt.

4.4.2 Dialog mit dem bloßen Leben

Das Beispiel der Verantwortung gegenüber einem Kleinkind stellt mit der (geburtlichen) Macht zur Initiative, der Nicht-Reziprozität und der Zukunftsorientierung von Verantwortung einige Aspekte in den Vordergrund, die im Rahmen dialogischer Verantwortung zunächst nur impliziert sind, die aber mit diesem Beispiel im Sinne von Jonas' *Prinzip Verantwortung* besonders betont werden können. So kann verdeutlicht werden, wie mit der erläuterten Konzeption dialogischer Verantwortung Jonas' Anspruch an eine Zukunftsverantwortung nachgekommen werden kann, ohne aber die Probleme seiner ontologischen Begründung zu reproduzieren. Dies betrifft bisher allerdings nur zwischenmenschliche Formen von Verantwortung.

4.4.2.1 Strukturen und Absurditäten ontologischer Verantwortung

Ein zentrales Anliegen von Jonas' Untersuchung war darüber hinaus die Fundierung einer Verantwortung im Mensch-Natur-Verhältnis, d.h. einer Menschheits-

³¹⁵Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 40.

³¹⁶Ebd., 42.

³¹⁷Ebd., 420.

verantwortung für die Natur.³¹⁸ Im Rahmen von Jonas' ontologischer Verantwortungsbegründung wurde die Motivation dieser Verantwortung für die lebendige Natur aus der scheinbaren Evidenz elterlicher Verantwortung v.a. über zwei Strukturparallelen gefestigt: einerseits allgemein über die notwendige Begrenzung eigener Übermacht um der Erhaltung des natürlichen Lebens willen, andererseits spezifisch über die vermittelnde Bindung der Verwandtschaft. Die scheinbar evidente Eltern-Verantwortung besteht aufgrund der eigenen Übermacht gegenüber dem eigenen hilflosen Nachkommen, welche Übermacht eigentlich nur als sorgende Verantwortung ontologisch Bestand haben kann. Analog erwächst die Menschheitsverantwortung gegenüber der Natur aus der technologischen Übermacht gegenüber der Natur, aus der die Menschheit evolutionär erstanden ist und mit der sie stoffwechselnd verbunden bleibt, sodass auch diese Übermacht nur als sorgende Verantwortung bestehen kann.

Obwohl diese Argumentation im Rahmen einer ontologischen Systematisierung durchaus als schlüssig bezeichnet werden kann, bringt ihre uneingeschränkte Anerkennung als Grundprinzip einer Verantwortungsethik problematische Konsequenzen mit sich. Diese wurden in Kapitel 3 in verschiedenen Hinsichten dargestellt. Ihr gemeinsames Strukturmerkmal kann als einseitige Totalisierung eines ontologischen Verhältnisses benannt werden, mit welcher die Offenheit für Neues und Anderes verdrängt wird. In Kapitel 3.6 wurde diese Kritik als immanente Widersprüchlichkeit in Jonas' Konzeption ontologischer Zukunftsverantwortung zugespitzt. Die an diese Kritik anknüpfende Plausibilisierung von Verantwortung im Ausgang von dialogischen Beziehungen soll es ermöglichen, Jonas' moralphilosophischem Anspruch an Zukunftsverantwortung dennoch gerecht zu werden.

In einer solchen dialogischen Verantwortung bestehen allerdings beide Merkmale, welche Jonas die Begründung einer Menschheitsverantwortung für die Natur ermöglichen, nicht. Dialogische Verantwortung besteht nicht in der Erhaltung eines Verhältnisses, das als versichernde Grundbedingung des gemeinsamen Überlebens von machtvолlem Subjekt und versorgtem Objekt identifiziert wird; und dialogische Verantwortung fokussiert ein solches Verhältnis nicht spezifisch anhand ontologischer Verwandtschaft. Diese techno-anthropologische Dimension der Verantwortung aber stellt ein zentrales Anliegen von Jonas' *Prinzip Verantwortung* dar. Ohne eine Betonung auch dieser Dimension müsste die hier vorgestellte Verantwortungsethik hinter Jonas' Anforderungen zurückfallen. Wie also kann die menschliche Verantwortung für die lebendige Natur auf der Erde noch als dialogische Verantwortung plausibilisiert werden?

³¹⁸Vgl. Kapitel 2.6.

4.4.2.2 Verantwortung gegenüber Menschen, Kindern, und Lebewesen

Erste Anklänge an diese naturbezogene Dimension dialogischer Verantwortung wurden bei der Erläuterung der Möglichkeit einer sachlichen Orientierung der Verantwortung deutlich: die terrestrische Atmosphäre als Gegenstand der Verantwortung betrifft nicht nur Menschen, sondern alle Lebewesen in ihrer ökologischen Ko-Abhängigkeit. Mit dieser sachlichen Orientierung auf die Atmosphäre als Grundbedingung dialogischer Verantwortung auf Erden ist also zugleich eine Verantwortung für das terrestrische Leben und Zusammenleben generell impliziert. Zugleich wurde aber die Instanz, gegenüber der diese Verantwortung sich zu rechtfertigen hat, als Person erinnert, d.h. als eine spezifisch anspruchsvolle Erscheinungsform menschlicher Existenz. Diese zweifach-sachliche Orientierung dialogischer Verantwortung wurde explizit als sachliche Erinnerung qualifiziert, in der Offenheit gewahrt werden soll für die ständige Möglichkeit eines Anspruchs an zwischenmenschliche Verantwortung durch Andere. Die dialogische Verantwortung wurde also bisher genuin anthropozentrisch beschrieben, auch in ihrer sachlichen Inklusion des Zusammenlebens mit der lebendigen Natur.³¹⁹

Das Beispiel der Verantwortung gegenüber einem Kleinkind kann aber auch verdeutlichen, dass dialogische Verantwortung nicht exklusiv anthropozentrisch verstanden werden sollte. Die Beschränkung auf zwischenmenschliche Dialoge hat sich in der bisherigen Darstellung aus dem Paradigma des dialogischen Sprechens und Handelns entwickelt. Arendt benennt diese Praxis explizit als zwischenmenschliche und beschreibt sie zumeist auch mit Motiven der öffentlichen Rede, in der Zusammenleben und -handeln in seiner Komplexität verkündet und diskutiert werden kann. Dazu wurde diese Praxis mit der Geistestätigkeit des Denkens verknüpft, die Arendt als inneren Dialog mit sich selbst beschreibt. In ihrer Darstellung sind beide Tätigkeiten scheinbar als exklusiv menschliche gemeint. Aber in der oben vorgestellten Interpretation von Arendts Konzept der Natalität im Zusammenhang mit Jonas' Beispiel erzieherischer Verantwortung wurde zumindest deutlich, dass dialogische Verantwortung nicht nur zwischen gleichermaßen vernünftigen und erwachsenen Menschen geschieht. Die Verantwortung gegenüber einem Kleinkind zeigt, dass der Verantwortungsanspruch auch von einer Instanz ausgehen kann, die noch zu keinen anderen Worten, Taten oder Gedanken fähig ist, als dieser bloßen Forderung.

³¹⁹Bis dahin bestehen also weitgehende Parallelen zur diskursethischen Beschreibung von Verantwortung. Aber die Diskursethik muss auf diesem anthropozentrischen Standpunkt verbleiben, da sie nur vernünftig Argumentierende zum Diskurs zulassen kann, dabei allerdings eine „advokatorische Pflicht zum Eintreten für Tier- und Naturschutz“ proklamiert: Böhler, *Was gilt?*, 234.

4.4.2.3 Sprachpragmatik und Unterstellung der Subjektivität

Diese sprachpragmatische Singularität, in der ein sprachunfähiges Wesen einem sprechenden Wesen die Geltung seines Anspruchs persönlich zu verstehen geben kann, drückt sich als Kombination von appellativer und imperativer Funktion der Sprache aus.³²⁰ Dabei lässt sich zunächst nicht bestimmen, welche Laute oder gar Wörter dafür genutzt werden, noch welcher propositionale Gehalt dabei intendiert wird. Diese Einschränkung mag erstaunen, ist aber bereits offenkundig bei einem Austausch zwischen Menschen, die unterschiedliche Sprachen sprechen. Obwohl die Laute und ihre Bedeutung zunächst unbekannt sind, kann ihre appellative und imperative Funktion einer Hörer*in glasklar verständlich sein. Auch im Beispiel eines Kleinkindes ist diese Einschränkung deutlich: Das Kind kennt noch keine Wörter, sondern schreit in einer für die Hörer*in undifferenzierten Weise; was es ‚will‘, bzw. benötigt ist zunächst unklar und muss erst sorgend erschlossen werden; aber die Geltung seines Verantwortungsanspruchs macht es unmissverständlich deutlich.

Bezüglich des propositionalen Gehalts scheint aber dennoch ein generelles Vorverstehen möglich, das als vernünftige Unterstellung bezeichnet werden kann. Diese Unterstellung besagt schlicht, dass der Anspruch auf ein wirkliches Problem verweist, das für die anspruchsführende Andere besteht und gelöst bzw. versorgt werden soll. Diese Unterstellung betrifft also ein propositionales Objekt, das zwar für eine Lösung noch genauer bestimmt werden muss, dessen Existenz aber zunächst vorausgesetzt werden kann.

Dieses Objekt ist dabei nicht als neutrales Ding in der Welt zu verstehen, sondern eben als Problem für jemanden, nämlich die anspruchsführende Andere. Man kann also sagen, die Unterstellung umfasst nicht nur ein intendiertes Objekt, sondern ein problematisches Subjekt-Objekt-Verhältnis, in dem Beistand gefordert wird. Als propositionale Anfrage verstanden – die der wissenschaftlich geschulten Leser*in vielleicht intuitiver als Thema vor Augen tritt als praktische Ansprüche zwischenmenschlichen Alltags –, kann in einem Verantwortungsanspruch immer schon ein Subjekt-Objekt-Verhältnis unterstellt werden, in das man sich ‚einklinken‘, dessen Objekt man also mitbearbeiten soll. Das heißt nicht, dass die Andere, von der der Anspruch ausgeht, plötzlich als Verantwortungsobjekt behandelt werden sollte, noch dass man sich das problematische Objekt in einer exklusiven Weise aneignen und das andere Subjekt so grundsätzlich in Abhängigkeit halten sollte.³²¹ Aber ein jeder Verantwortungsanspruch kann immer auch als propositionaler Ausdruck eines zunächst nur undeutlich bestimmten Problems verstanden und unterstellt werden.

³²⁰ Im Vokabular der Sprachpragmatik sind dies deklarative und direktive Sprechakte, vgl. Abschnitt 4.3.2.1 O.

³²¹ Vgl. auch die Kritik in Kapitel 3.3.

4.4.2.4 Kind und (zukünftiges) Subjekt

Am Beispiel des Kleinkindes ist eine solche Unterstellung unmittelbar nachvollziehbar: Das Kind schreit und fordert die Umstehenden nicht aus bloßer Willkür zur Sorge auf, sondern weil es ein Problem hat, das es selbst (noch) nicht benennen kann. Man kann sogar davon ausgehen, dass dieses ein grundsätzliches ist, d.h. seine Grundbedürfnisse betrifft: Hunger, Angst, Stoffwechselprobleme, Schmerzen o.ä. In jedem Fall unterstellt man, dass sich mit diesem Schrei ein Individuum zu Wort meldet, das ein wenigstens minimal eigenständiges Selbstverhältnis unterhält, und darin eine Schwierigkeit erfährt, bezüglich der es sich an seine Umwelt wendet.

Zugleich geht man bei einem menschlichen Kind auch noch davon aus, dass es sich zu einem eigenständigen Subjekt entwickeln, und auf dem Wege dieser Entwicklung auch die Fähigkeiten zur eigenständigen Bewältigung objektiver Probleme gewinnen wird. Die Entwicklung eines verständigen Subjekt-Objekt-Verhältnisses in der Zukunft ist also erwartbar. Aber auch bereits in der Anerkennung, dass das Kind einen Anspruch auf Sorge stellt, kann ein solches rudimentäres Verhältnis zwischen dem mindestens stoffwechselnden, subjekthaften Selbst des Kindes und einem darin für es auftretenden objekthaften Problem sinnvoll unterstellt werden. Erziehende und Mütter tun dies ganz selbstverständlich, wenn sie ihrem Kind sorgend und dialogbereit beistehen, statt es bloß mit Nährstoffen, Wärmequellen oder Schmerzmitteln zu ‚versorgen‘.

Das Beispiel des Kleinkindes zeigt also, dass die Erfahrung von dessen Verantwortungsanspruch bei einer Hörer*in sinnvollerweise die Unterstellung eines problematischen Subjekt-Objekt-Verhältnisses evoziert. Beim Kind geschieht dies allerdings mit der Erwartung, dass sich dessen subjekthaftes Weltverhältnis noch weiterentwickeln wird, dass das Kind also zu einem selbstverantwortlichen Individuum heranwachsen wird. Wie verhält es sich aber mit Lebewesen, die uns ähnlich hilflos begegnen wie ein Kleinkind, aber naturgemäß keine solche Weiterentwicklung versprechen? Lässt sich die Sorge gegenüber Lebewesen anderer Spezies und der Natur auch als dialogische Verantwortung verstehen, wie es Jonas mit seiner Verantwortungsethik nahelegt?

4.4.2.5 Lebewesen als leidende Subjekte

Zweifelsohne lässt sich der Schrei eines Tieres als menschlicher Klageruf wenigstens missverstehen. Man kann als Hörender meinen, es handle sich um einen menschlichen Hilferuf, obwohl dieser sich dann doch als das Stöhnen eines Tieres herausstellt. Aber handelt es sich bei einem solchen Missverständnis ausschließlich um falsch verstandene Sorge? Reicht es festzuhalten, „daß die Welt uns Streiche spielen kann,“³²² über die es hinwegzusehen gilt? Wohl kaum, denn dies würde erneut

³²²Jonas, *Organismus und Freiheit*, 312. Vgl. Kapitel 4.2.

darauf hinauslaufen, Verantwortung in ontologischen Bestimmungen zu fundieren. Ginge es nur darum, ob der Verantwortungsanspruch von einem Lebewesen der Spezies *homo sapiens* ausgeht, d.h. einem biologisch verwandten, würde man wieder über ontologische Verantwortung sprechen.

Das angesprochene Missverstehen eines tierischen Rufes als menschlichen stellt zwar einen sachlichen Irrtum dar, aber dieser entkräftet nicht unbedingt die normative Geltung eines solchen Anspruchs. Die Dringlichkeit eines solchen Rufes bleibt dieselbe, auch wenn man sie im Nachhinein zu einem ‚bloß tierischen‘ Laut ‚rationalisiert‘. Dies ist insofern eine sinnvolle Annahme, als sich auch in einem solchen Laut nicht ausschließlich ein Reiz-Reaktions-Mechanismus verwirklicht, sondern sich ein Grundbedürfnis aussprechen kann, das Sorge verlangt. Der dialogische Ausdruck, den alle Lebewesen mitteilen können, ist der des Leidens. Auch ein als menschlich missverstandener Klageruf eines anderen Lebewesens bleibt unmissverständlich als die Forderung, einem Leiden Abhilfe zu schaffen.

4.4.2.6 Sprechen und Handeln, Blöken und Zappeln

Unter der Prämisse, einem Leiden Abhilfe zu schaffen, kommt es zuletzt auch nicht darauf an, ob die Klage überhaupt so ähnlich klingt wie eine menschliche Äußerung. Die Möglichkeit des beschriebenen Missverstehens macht uns zwar darauf aufmerksam, dass ein Anspruch auch in einem solche erkenntnisbezogenen Missverstehen deutlich in seiner Normativität verstanden werden kann. Aber auch ein stummer Ausdruck des Leidens, der keinem menschlichen Laut ähnelt, kann solche Deutlichkeit vermitteln – wie ja auch Menschen sich stumm ausdrücken können. Ein panisches Zappeln, ein versteinertes Liegenbleiben, oder ein schmerzvolles Zucken können einen leidenden Anspruch ebenso deutlich ausdrücken.

Dies lässt sich mit Verweis auf den praktischen Rahmen dialogischer Verantwortung weiter plausibilisieren: Sofern sich ein solcher Anspruch im Ausgang des Sprechens *und Handelns* abspielt, kann er ebenso als gestische wie als stimmliche Verlautbarung deutlich werden. Eine solche tierische Mitteilung mag zwar nicht die Vielgestaltigkeit des zwischenmenschlichen Sprechens und Handelns erreichen, aber als Ausdruck eines Leidens ist sie ebenso verständlich.

Ein solcher Ausdruck seitens eines Lebewesens ist folglich auch keine Sprache, in der sich eine Vielheit von Bedeutungen ausdrücken und diskursiv differenzieren und mit Sinn erfüllen ließe. Solche tierischen Ausdrücke lassen sich allenfalls als ein Zeichensystem verstehen, in welchem bestimmte Ausdrücke für bestimmte Bedürfnisse und Bedeutungen feststehen; und als domestizierte Individuen können Tiere wohl auch parasitär-eingezwungen am zwischenmenschlichen Sprechen und Handeln teilnehmen.³²³ Tiere prägen das zwischenmenschliche Bezugsgewebe kaum

³²³Vgl. Susana Monsó / Judith Benz-Schwarzburg / Annika Bremhorst, *Animal Morality: What It Means and Why It Matters*, in: J. Ethics 22 (2018), 283–310, <https://doi.org/10.1007/s10892-018-9>

bewusst und aktiv mit, aber ihre eingeschränkte Teilhabe drückt sich z.B. in einem schmerzvollen Blöken als verständlicher Anspruch zur Abhilfe eines Leidens aus. Anders als ein menschlicher Leidensausdruck hat der tierische nicht das Potential, durch weiteren Dialog ein weitergehendes Verstehen von Modifikationen oder Sinndimensionen von Leiden und Dialog zu ermöglichen. Aber auch der tierische Ausdruck ist als Verantwortungsanspruch verständlich.

Diese rudimentäre Verständlichkeit lässt sich erneut in sprachwissenschaftlichen Begriffen ausdrücken. Die tragenden Momente eines Verantwortungsanspruchs sind der appellative und imperative, ohne dass diese durch eine eindeutige, propositionale Bedeutung, geschweige denn durch eine materiell-identifizierbare Formulierung schon gestützt sein müssten. Ohne wenigstens eine Ahnung dessen, welche Bedeutung ein solcher Ausdruck hat, müsste er freilich als sinnlos irritierendes Ereignis zurückgelassen werden. Die oben anhand des Kleinkindes verdeutlichte Unterstellung eines rudimentär problematischen Subjekt-Objekt-Verhältnisses ermöglicht es aber, mindestens im Falle des Ausdrucks des Leidens – als schlichtester Form eines ‚Problems‘ – ein Verständnis eines solchen Ausdrucks zu erhalten. Wie genau einem solchen Leiden dann Abhilfe geschaffen werden kann, hängt von weiteren Faktoren ab, wie den Ernährungs- und Verhaltensgewohnheiten der betreffenden Spezies, einer vorliegenden Verletzung etc. Aber dass ein persönliches Angesprochen-sein durch ein anderes Lebewesen einen Verantwortungsanspruch zur Abhilfe eines Leidens deutlich machen kann, wird spätestens durch den Verweis auf die beschriebene propositionale Unterstellung verständlich.

4.4.2.7 Moralphilosophischer Anthropomorphismus

Diese Unterstellung entspricht dem von Jonas in der Begegnung mit der Natur geforderten Anthropomorphismus.³²⁴ Ein solcher ist kein Anthropozentrismus, da er weder eine erkenntnismäßige Beschränkung auf Menschen ausdrückt, noch die Kriterien für die Erkenntnis des Lebens allein von diskursiv menschlicher Festsetzung abhängig macht. In Jonas' Ontologie des Lebens besagte der Anthropomorphismus primär, dass in der Erkenntnis der Natur auch teleologische Zweckorientierungen eingeschränkt freier Subjekte anerkannt werden müssten. Unabhängig davon, ob diese ontologische These haltbar ist – die ein philosophisches Wissen von der Natur abseits der Naturwissenschaften proklamiert –, sollte die Forderung eines solchen Anthropomorphismus im Rahmen dialogischer Verantwortung zunächst moralisch verstanden werden. Die unmissverständliche Geltung der Ansprüche anderer, leidender Lebewesen weist uns darauf hin, dass sie sich einem bloß

275-3; Heike Rettig, *Versuche der Grenzüberschreitung: Zur Rolle der Empathie in der Interspezies-Interaktion*, in: Miriam Lind (Hg.), *Mensch – Tier – Maschine: Sprachliche Praktiken an und jenseits der Außengrenze des Humanen* (Human-Animal Studies 24), Bielefeld 2022, 195–227, <https://doi.org/10.1515/9783839453131>.

³²⁴Vgl. Kapitel 2.2.4.

mechanischen oder funktionalen Verständnis nicht fügen. Auch nichtmenschliche Lebewesen können uns zur Verantwortung fordern.

Letztlich bleibt diese Anspruchshaftigkeit auch nicht auf Säugetiere beschränkt, mit welchen Ähnlichkeiten in Lautbildung oder Mimik noch eine Art intuitiver Kommunikation versprechen mögen. Es kommt hinsichtlich der moralischen Anspruchshaftigkeit nicht auf solche Intuitionen an, sondern auf ein Verstehen von Äußerungen, die Verantwortung und Leidenslinderung einfordern. Wenn eine solche Äußerung erst in einem Wissen um arttypisches Verhalten verständlich wird, tut dies ihrer Verbindlichkeit keinen Abbruch. Manche – z.B. spezialisierte Forschende oder indigene Bewohner*innen arttypischer Habitats – mögen die Ansprüche von Reptilien, Wassertieren, Pflanzen oder Pilzarten besser verstehen als andere, aber dies bedeutet allenfalls, dass diese schwer verständlichen Codes allgemeinverständlich übersetzt werden müssen, und nicht, dass ihre Ansprüche nichts gelten.

Das Beispiel der Pflanzenwurzeln aus Kapitel 2.2.4 mag verdeutlichen, wie ein intuitiv zunächst eingeschränktes Verständnis durch eine gleichermaßen informierte und anthropomorphe Übersetzung korrigiert werden kann: Das Wurzelwerk von Pflanzen wird als bodennahe Verankerung gedeutet, durch die eine einzelne Pflanze oder gar ein Baum stabil sein Blätterwerk in mitunter atemberaubende Höhen strecken kann. Diese Betrachtung stellt das Pflanzenindividuum als eine Art autarkem Baumeister seiner selbst dar. Die Metapher der ‚Verwurzelung‘ liegt entsprechend oft nah an derjenigen der ‚Fundierung‘, mit der Menschen einen Bau durch Stein oder Beton im Grund stabilisieren wollen.

Das Wurzelwerk dient aber im Zusammenhang der Vegetation bei weitem nicht ausschließlich einer solchen Verankerung des Einzelexemplars im Boden. Ebenso stellt es eine eigene Dimension des Wachstums dar, in der sich eine Pflanze ausbreitet, indem sie den Boden als vermeintlich einheitlichen Grund beständig unterwandert, und so eine bedeutend dynamischere Verwurzelung als die Fundierung statischer Bauten ermöglicht. Darüber hinaus dient diese Verwurzelung nicht nur dem Einzelexemplar, sondern fügt sich in ein Netzwerk der Vegetation, in dem Kooperation und Kommunikation nicht nur zwischen artgleichen Exemplaren stattfindet, sondern ebenso zwischen verschiedenen Pflanzen-, Pilz- und Tierarten. In diesem Netzwerk werden auch Bedürfnisse ausgetauscht, die insbesondere im Anschluss an menschliche Eingriffe als Leidensäußerungen von Einzelexemplaren und Ökosystemen verstanden werden können. Eine anthropomorphe Perspektive verlangt, die Ansprüche in solchen Äußerungen ernst zu nehmen und ihnen verantwortlich zu begegnen.

Die anthropomorphe Unterstellung, dass ein solcher Anspruch ein leidendes Subjekt-Objekt-Verhältnis ausdrückt, ist sinnvoll, da sie eine Antwort und damit eine rudimentäre dialogische Beziehung annimmt, statt den Anspruch als bloß irritierendes Ereignis abzutun. Die Forderung des Anthropomorphismus gegenüber

der lebendigen Natur ist also selbst eine rudimentäre Art, sich vor einem solchen Anspruch leidender Mitlebewesen zu verantworten, und ihnen wenigstens moralphilosophisch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Damit ist freilich noch kein Leid gelindert, aber wenigstens ein Ausgang gemacht, die Verantwortung gegenüber der lebendigen Natur nicht als Irrsinn, sondern als sinnvolles und vernunfthöriges Handeln zu begreifen.

Dieser moralphilosophische Anthropomorphismus behauptet also nicht, dass es eine positive Ontologie der Natur gebe, die den Naturwissenschaften verborgen bliebe und die nur das philosophisch geschulte Auge erkennen könne – was auf eine mystische Hypophysik des Lebens hinauszu laufen drohte.³²⁵ Er antwortet lediglich auf die Ansprüche, die uns vonseiten anderer Lebewesen zuteilwerden, und fordert, diese wie menschliche Ansprüche als Äußerungen eines problematischen Leidens zu verstehen, und ihnen wie menschlichen Ansprüchen durch verantwortliches Handeln zu begegnen und wenigstens das Leiden zu lindern. Die Forderung des Anthropomorphismus ist selbst eine Antwort auf das vernehmbare Leiden verschiedenster Lebewesen, das in der Moderne mit der systematischen Ausbeutung natürlicher Ressourcen und Kräfte deutlich wird. Sie geht mit dem Anspruch einher, die plurale Vielgestaltigkeit der zwischenmenschlichen Verantwortung nicht als exklusiven Raum abzuschließen, sondern gegenüber anderen Lebewesen und deren Bedürfnissen offenzuhalten. Die Offenheit gegenüber anderen Lebewesen, die den Dialog in Verantwortung selbst nicht weiterführen könnten, ist ein Zeichen dafür, dass Verantwortung nicht nur als moralisches Schema die menschliche Gesellschaft reguliert, sondern für neue Ansprüche offengehalten wird. Solange Verantwortung gegenüber der lebendigen Natur verwirklicht wird wie Verantwortung gegenüber anderen Menschen, erscheint auch zwischenmenschliche Verantwortung nicht nur als exklusiver Habitus menschlicher Selbstverwirklichung, sondern als dialogische Verwirklichung zwischenmenschlichen Sprechens und Handelns.

Solche dialogische Verantwortung ist kein biologisches Phänomen, das man ebenso im Tierreich beobachten könnte, sondern als Teil des zwischenmenschlichen Sprechens und Handelns entwickelt sie sich vorrangig unter Menschen. Aber solange solche Verantwortung ihren dialogischen Ausgang erinnert, bleibt sie offen für die Ansprüche von Anderen, die sich der eigenen Erwartung entziehen, und damit auch für die Ansprüche anderer Lebewesen. Die Inklusion anderer Lebewesen in die zunächst nur zwischenmenschliche Verantwortung ist nicht umkehrbar. Während es sinnvoll ist, sich eine anthropomorphe Haltung gegenüber der lebendigen, leidenden Natur offen zu halten, ist die Forderung ‚Zurück zur Natur!‘ oder die Suche nach einem vortechnologischen, ‚ursprünglichen Naturverhältnis‘ nicht unmittelbar verantwortungsvoll, weder gegenüber den Mitmenschen noch der Natur.

³²⁵Vgl. Shaj Mohan / Divya Dwivedi, *Gandhi and philosophy: on theological anti-politics*, London 2019, 13–30.

Menschliche Verantwortung untereinander und gegenüber der Natur kann sich nicht einfach dem anspruchsvollen Anderen gleichmachen und so der je eigenen Machtposition entledigen, sondern soll diese Macht dem Verantwortungsanspruch unterstellen. Damit wird keine ursprüngliche Einheit unter Menschen und mit der Natur wiederhergestellt, sondern ein Zusammenleben in der gemeinsamen Atmosphäre dieser Erde etabliert, in dem die Pluralität der Menschheit und der Natur sich entwickeln kann.

4.4.3 Beispiele anstatt eines Urbilds

Die beiden vorangegangenen Kapitel haben gezeigt, dass die beispielhafte Verantwortung gegenüber einem Kleinkind geeignet ist, einige tragende Aspekte dialogischer Verantwortung in der technologischen Moderne hervorzuheben. Dazu gehören sowohl die Zukunftsorientierung des Verantwortungsprinzips, als auch die anthropomorphe Offenheit für die lebendige Natur. Durch den Verweis auf dieses Beispiel kann Jonas' Anspruch an das Prinzip Verantwortung, welchen er durch die problematische Begründung im Urbild der Verantwortung zu sichern versucht hat, trotz der Ablehnung einer solchen ontologischen Fundierung letztlich auch unter der Prämisse dialogischer Verantwortung entsprochen werden. Das bereits von Jonas hervorgehobene Beispiel erzieherischer Verantwortung behält damit seine prägende Rolle für ein moralphilosophisches Verantwortungsprinzip, wenn auch in gewandelter Funktion.

4.4.3.1 Beispiele von Verantwortung

Zugleich muss betont werden, dass solche erzieherische Verantwortung auch in dieser gewandelten Funktion keine alleinige Geltung beanspruchen kann. Dialogische Verantwortung kann ebenso – und je nach Perspektive sogar besser – durch andere Beispiele verdeutlicht werden. Bei Levinas finden wir einige weitere: er benennt die Begegnung mit einem Anderen im „Status als Fremder, Entblößter, Proletarier“³²⁶, sowie den anspruchsvollen „Blick des Fremden, der Witwe und des Waisen“³²⁷. Die obige Beschreibung der Verantwortung angesichts eines Kindes, die gerade von biologischen Verwandtschaftsverhältnissen absieht, kann als Variante des letztgenannten Beispiels des Waisen verstanden werden. Zur dialogischen Begegnung mit einer Fremden, die Levinas sogar doppelt benennt, hat wiederum Waldenfels umfassend gearbeitet, der in diesem Zusammenhang auch eine Erläuterung zu dialogischer Verantwortung liefert.³²⁸ Für das prägende Charakteristi-

³²⁶Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 102.

³²⁷Ebd., 105.

³²⁸Vgl. Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, 4. Aufl., Frankfurt am Main 2012; Bernhard Waldenfels, *Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung*, in: Dtsch. Z. Für Philos. 58 (2010), 71–82.

kum der ‚Entblößtheit‘ bzw. Nacktheit findet man umfassende Erläuterungen bei Levinas selbst, der seinen prägenden Begriff des Antlitzes von diesem Charakteristikum her entwickelt: „Eine solche Nacktheit ist Antlitz.“³²⁹ Mit der Figur ‚des Proletariers‘ dagegen lässt sich mit Levinas an die marxistische Tradition anknüpfen, deren emanzipatorischer Anspruch auch als Verantwortung der Intellektuellen gegenüber ebenjenen Proletarier*innen und der gesamten Menschheit formuliert werden kann.³³⁰

Das ebenfalls genannte Beispiel der ‚Witwe‘ mag zunächst das größte Unbehagen mit sich führen: der Terminus der ‚Witwe‘ verweist auf eine Frau, der scheinbar ein Mann fehlt, und ist in dieser Hinsicht nur in einem heteronormativen und patriarchalen Rahmen sinnvoll, in dem eine alleinstehende Frau als bemitleidenswerte Figur dargestellt wird, während ein Mann im selben Status schneller wieder als ‚alleinstehend‘ oder gar ‚unabhängig‘ bezeichnet würde. Zugleich sollte man aber nicht übersehen, dass Levinas hier keine neuen Archetypen prägt, sondern großteils klassische Beispiele moralischer Verpflichtung erinnert. Die Gastfreundschaft gegenüber den Fremden ist ein Topos der griechischen Antike,³³¹ der Begriff des Proletariers verweist auf die marxistische Tradition, und sowohl das Thema der Nacktheit als auch die gemeinsam genannten Beispiele „der Witwe und des Waisen“³³² finden jeweils umfassende Behandlung in der jüdischen wie auch in der christlichen und islamischen Tradition.³³³ Man kann den Terminus der ‚Witwe‘ also zunächst auch als Zitation verstehen.

Darüber hinaus spricht nichts dagegen, dieses Beispiel in einer ähnlichen Weise zu wandeln, wie dies oben für Jonas’ Schema elterlicher Verantwortung versucht wurde. So kann dieses klassische Beispiel als Ausgang für eine spezifisch feministische Perspektive dienen, die die spezifische Prekarisierung von weiblich gelesenen Personen hervorhebt, deren gesellschaftliches Los sie nur zu oft als Opfer ohne eigene Handlungsoptionen zurücklässt.³³⁴ Aus antirassistischer Perspektive wiederum

³²⁹Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 102.

³³⁰Vgl. etwa Emil Fuchs, *Christliche und Marxistische Ethik: Lebenshaltung und Lebensverantwortung des Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus*, Erster Teil, Hamburg-Bergstedt 1957, 100–104; Jean-Paul Sartre, *Plädoyer für die Intellektuellen*, in: *Plädoyer für die Intellektuellen – Interview, Artikel, Reden 1950-1973* (Gesammelte Werke in Einzelausgaben Politische Schriften Bd. 6), Reinbek 1995, 90–148, hier 122–130; David Salomon, *Der Intellektuelle der sozialen Frage*, in: *Z. Z. Marx. Erneuer.* 70 (2007); Chung-Hsiung Lai, *On (Im)Patient Messianism: Marx, Levinas, and Derrida*, in: *Levinas Stud.* 11 (2016), 59–93, <https://doi.org/10.1353/lev.2016.0017>.

³³¹Vgl. Otto Hiltbrunner, *Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum*, Darmstadt 2005.

³³²Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 105.

³³³Vgl. Barbara Górnicka, *Nakedness, Shame, and Embarrassment: A Long-Term Sociological Perspective*, Wiesbaden 2016, 122–128; Molnar-Hidvegi, *Witwe und Waise (AT)*, in: *Wiss. Bibellexikon Im Internet WiBiLex* (2010), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34925/> (Stand: 18.02.2021).

³³⁴Vgl. etwa Rainer Kessler, *Reading the Bible from Below in the Era of Globalization*, in: Susanne Scholz (Hg.), *The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, Oxford 2020, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190462673.013.4>.

wäre ein eigenes Beispiel des Schwarzen zu ergänzen, das die spezifische Diskriminierung von dunkelhäutig gelesenen Menschen verdeutlicht.³³⁵

Diese verschiedenen Beispiele dialogischer Verantwortung betonen jeweils verschiedene Aspekte. Die Verantwortung gegenüber Fremden etwa kehrt eine gewisse Wechselseitigkeit hervor, die diese eigentlich ungleiche Beziehung zwischen unbekannter Anspruchsführer*in und irgendwie heimischem Adressaten mitprägt: fremd und unbekannt ist man sich nämlich meist wechselseitig. Das Beispiel des Entblößten wiederum führt in besonderer Weise vor Augen, wie schmal der Grat zwischen alltäglichen Ansprüchen und existenzieller Bedürftigkeit ist: ein metaphorisches Stück Stoff kann den Unterschied machen. Das Beispiel des Proletariers dagegen vermittelt einen herausgehobenen Anspruch an die Zukunft, nämlich ein dezidiert utopisches Potential. Dieses hebt Marx mit der Forderung hervor, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“³³⁶ Das Beispiel der Witwe schließlich lenkt den Blick auf die Problematik der Geschlechterdifferenz und an ihr verfestigte Ungerechtigkeiten. Das ergänzte Beispiel des Schwarzen hebt Unterschiede menschlicher Erscheinung und Abstammung, sowie die damit verbundene rassistische Ungerechtigkeit hervor. Die besondere Betonung nachhaltigen Handelns für die Zukunft sowie der Offenheit für die lebendige Natur, die durch das Beispiel des Waisen bzw. des Kindes hervorgekehrt werden kann, wurde oben ausgeführt.

4.4.3.2 Beispiele einer verantwortlichen Freiheit

Trotz dieser unterschiedlichen Noten verdeutlichen alle Beispiele die normative Geltung dialogischer Verantwortung. In jeder Begegnung dieser Art kann ein normativer Anspruch deutlich zutage treten, der sich auf keine ontologische Norm reduzieren lässt. Es gibt kein Gesetz, dass man Andere in diesen Beispielen zwingend ver- oder umsorgen müsse. Aber in der jeweiligen Begegnung kann eine solche Andere unmissverständlich zum Ausdruck bringen, dass sie mich in die Verantwortung nimmt, ihrem Leiden Abhilfe zu schaffen. Ein solches Sollen in dialogischer Begegnung mit einer Anderen kann erfahren werden, ohne dass irgendein Seinsgesetz diese Abhilfe garantieren müsste – das Sollen gilt auch jenseits von Verwandtschaft, Bekanntschaft oder überhaupt vorgestellten Vereinbarungen wie einem ‚Gesellschaftsvertrag‘. Sofern ich Sprechen und Handeln kann und dadurch ein Gehör für zwischenmenschliche Ansprüche habe, bin ich offen für solche dialogische Verbindlichkeit, die in den genannten Beispielen jeweils auch eine beispielhafte Offensichtlichkeit gewinnen kann.

³³⁵Vgl. etwa Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt (Main) 1985; Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, übers. v. Michael Bischoff (suhkamp taschenbuch wissenschaft 2205), Berlin 2017.

³³⁶Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: (Marx-Engels-Werke Bd. 1), Berlin 1981, 378–391, hier 385.

In solchen Begegnungen bin ich jeweils in eine Freiheit gestellt, in der ich zwar genötigt werde, mich zu ihr zu verhalten, ohne dass sich die Möglichkeit zum verantwortlichen Handeln aber aufzwingen könnte. Es handelt sich um eine Nötigung zu einer freien Verantwortung, die ich annehmen und verwirklichen, oder auch ontologisch folgenlos abweisen kann. Die Möglichkeit zu solcher verantwortlichen Freiheit kann ich mir nicht selbst erzeugen, sondern sie wird erst durch den Anspruch einer Anderen gestiftet. Aber ihre Verwirklichung liegt voll und ganz in meiner Entscheidung – wenn auch diese Entscheidung nicht beliebig ist, sondern normativ aufgeladen bleibt. Die in einer solchen Begegnung eröffnete dialogische Verantwortung ist eine normativ ausweglose aber praktisch verweigerbare Freiheit, die sich nicht als souveräne Beliebigkeit verwirklichen lässt, sondern nur im Dialog.

4.4.3.3 Widersprüche in einer verantwortlichen Freiheit

Eine solche Entscheidung ist zwar normativ vorbestimmt, aber das macht sie nicht ‚leichter‘ als eine Beliebigkeits-Entscheidung. Diese Vorbestimmung ist kein ontologisches Potential, das man einfach freilassen könnte, sodass wie bei der Zusammenführung elektromagnetischer Ladungen sogar noch überschüssige Energie erzeugt würde. Vielmehr sind solche Entscheidungen oft quasi-dilemmatisch und in diesem Sinne ausgesprochen schwer.

Dies lässt sich anhand der genannten Beispiele verdeutlichen: Statt vorrangig meinem Nächsten und Nachbarn beizustehen, kann mir ein Verantwortungsanspruch gerade den Beistand für eine Fremde gebieten – auch wenn ich dabei nicht mit zukünftigen Vorteilen oder Gegenleistungen rechnen kann, sondern sogar den Unmut meiner Nächsten und Nachbarn auf mich ziehe. Statt denjenigen Unterstützung beikommen zu lassen, die sich aus meiner Position würdevoll und ehrbar präsentieren,³³⁷ soll ich mich gegenüber einer entblößten Anderen verantworten, deren kläglicher Anblick womöglich noch auf mich zurückfällt. Statt den Erfolgreichen und klugen Unternehmer*innen Recht zu geben, soll ich dem Anspruch von Proletarier*innen genügen, obwohl dies für die absehbare Zukunft kaum als profitable Investition erscheint. Statt meiner Freundin bedingungslos beizustehen, soll ich mich für eine fremde Frau ohne familiäre Bindung engagieren und so meine familiäre Harmonie gefährden. Statt mich am Anblick derer zu orientieren, die in Massenmedien als Helden und in der Literatur als Erben europäischer Aufklärung und westlicher Freiheit erscheinen, soll ich mich in den Anspruch derer stellen, deren Hautfarbe sie bereits mit unzähligen Stereotypen straft. Und statt schließlich alle meine Energie für mein Kind und ‚mein eigen‘ Fleisch und Blut‘ aufzubringen,

³³⁷Das setzt keine gesellschaftlich elitäre Stellung voraus, sondern gilt durchaus relational: Der Bauarbeiter*in mögen kräftige aber dreckige Hände ebenso ehrbar erscheinen, wie der Unternehmer*in die fein gebügelte Bluse oder Krawatte. Ein ‚Entblößter‘ wartet mit keiner solcher ehrbaren Erscheinungsformen auf.

soll ich mich noch um die Belange eines unbekanntes Kindes sorgen, das weder in meine Familienplanung noch die vorgesehenen Zukunftspläne meiner Nachkommen passt. Dialogische Verantwortung kann jederzeit den Tendenzen widersprechen, die sich als bio- oder sozial-ontologische Verhältnisse bedeutend leichter reproduzieren ließen, als dem Verantwortungsanspruch nachzukommen. Dies macht solche Entscheidungen schwierig und subjektiv dilemmatisch, obwohl die ‚richtige‘ bzw. verantwortliche Entscheidung im Rahmen der dialogischen Begegnung unzweideutig geboten bleibt.

Dies bedeutet nicht, dass sich keine wirklich dilemmatischen oder aporetischen Situationen zwischen widersprechenden Verantwortungsansprüchen ergeben können und werden. Vielmehr sind solche widersprüchlichen Situationen angesichts der unberechenbaren Eröffnung dialogischer Verantwortungsansprüche oft genug unvermeidlich. Ihre Aporetik, die mich als Gesprächspartner in verschiedenen Dialogen ereilt und eine selbstbewusste und kraftvolle Lösung durch mich allein unmöglich macht, kann nur in einer umfangreicheren Praxis des Sprechens und Handelns mit Dritten sowie in begründungsorientierten Diskursen untereinander befriedigend behandelt werden.³³⁸ Aber diese plurale und bereits politische Vieldeutigkeit lässt sich von der schwierigen Freiheit dialogischer Verantwortung unterscheiden, in der ich bereits in jedem einzelnen Dialog stehe. In dieser noch einfacheren Situation ist die verantwortliche Entscheidung zunächst eindeutig präsent und widerspricht individuellen Gewohnheiten oder Interessen, statt schon eine vieldeutige Entscheidungsaporetik zu eröffnen. Was anfangs nur als Quasi-Dilemma erfahren wird, d.h. als Entscheidung zwischen einem Verantwortungsanspruch und eigenen subjektiven Interessen, das erweitert sich erst im Rahmen zwischenmenschlicher Pluralität zu wirklichen Aporien. Bereits diese schlichtere Entscheidung ist schwer, und ihre Erweiterung angesichts pluraler Ansprüche macht sie schwer bis zur individuellen Unlösbarkeit. Aber die Geltung eines jeden solchen Verantwortungsanspruch ist und bleibt unzweideutig als schlichteste Form der Moralität wirkmächtig.

Diese aporetische Lage des Subjekts angesichts der Pluralität unter Anderen lässt sich nicht aus einem universellen Gesetz ableiten und deshalb auch gedanklich nicht auflösen. Geht man dem Anspruch dialogischer Verantwortung nach, findet sich kein Moralgesetz, unter dem das eigene Handeln sich in ein harmonisches Geschehen in einem hierarchisch organisierten „Reich der Zwecke“³³⁹ widerspruchsfrei einordnen könnte. Bei dem Zusammentreffen dieser ‚Zwecke‘ bzw. Jemande ereignet sich „eine Vielheit, die die paradoxe Eigenschaft hat, daß jedes ihrer Glieder in seiner Art einzigartig ist.“³⁴⁰ Jede*r dieser einzigartigen Jemande kann mich in die Verantwortung nehmen, obwohl ich niemals die Verantwortung

³³⁸ Vgl. Kapitel 4.5.

³³⁹ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA75.

³⁴⁰ Arendt, *Vita activa*, 214.

für alle zusammen tragen kann. Und dennoch übt jede*r einzelne Anspruch dieser Individuen eine normative Nötigung auf mich aus, die ich nicht ohne weiteres als widersprüchliches Gefasel abtun kann – schon allein, weil sie mir die Möglichkeit zu widersprechen überhaupt erst eröffnet. Nur durch diese Möglichkeit, sprechend und handelnd der Verantwortung nachzukommen, ihre genauen Gegenstände zu erfragen oder ihr zu widersprechen, kann ein friedliches Zusammenleben in dieser widersprüchlichen Pluralität potentiell geregelt werden. Ein solcher Frieden auf Erden ist selbst eine unendliche Idee, die sich nicht souverän verwirklichen lässt, sondern jede Erwartung eines einzelnen Akteurs immer schon übersteigt.³⁴¹

4.4.3.4 Typologie der Beispiele

Entsprechend dieser subjektiven Aporetik lässt sich die Geltung dialogischer Verantwortung auch nicht auf ein eindeutiges Urbild reduzieren. Das oben beschriebene Beispiel dialogischer Verantwortung gegenüber einem Kleinkind ist kein „Urbild aller Verantwortung“³⁴², sondern ein Beispiel unter möglichen anderen, in dem sich Verantwortung besonders offenkundig ausmalen lässt. Ihr Sinn besteht nicht darin, ein allgemeines Schema für verantwortliches und gütiges Handeln als Mensch abzugeben, wie Jonas es für sein Urbild vorstellt; der Sinn solcher Beispiele für Verantwortung zeigt sich vielmehr darin, dass sie eine metaphorische Beschreibung dialogischer Verantwortung unabhängig von deren konkreter Erfahrung ermöglichen. Die Grundthese dieser Beschreibung dialogischer Verantwortung lautet, dass man den Anspruch zu solcher Verantwortung in konkreten Dialogen immer schon erfahren hat, sofern man zum Handeln und Sprechen fähig ist. Um aber an diese anspruchsvollen Erfahrungen zu erinnern, muss Verantwortung unabhängig von ihren einzigartigen Verkörperungen beschrieben werden, ohne nur als abstraktes Prinzip menschlichen Sozialverhaltens zu erscheinen. Dies wird durch die Schilderung von Beispielen möglich, die gewissermaßen zwischen konkreter Erfahrung und abstrakter Notwendigkeit stehen.

Man kann die Zusammenstellung solcher Beispiele – in Anlehnung an Kant – eine Typologie dialogischer Verantwortung nennen.³⁴³ Diese typischen Beispiele lassen es zu, Verantwortung als quasi-materielle Notwendigkeit darzustellen, ohne sie automatisch wieder in ein vermeintlich natürliches Verhalten einzugliedern. Sie zeigen Verantwortung als kritische Notwendigkeit, so als ob sie eine natürliche Notwendigkeit wäre, die materieller Not und Leid Abhilfe schaffe.³⁴⁴ Verantwortung erscheint darin als ein Sprechen und Handeln, das Fremde bereitwillig auf-

³⁴¹Vgl. auch Kant, *Zum ewigen Frieden*, B63f.

³⁴²Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 252.

³⁴³Vgl. Kants „Typik der reinen praktischen Urteilskraft“: Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A119-A126.

³⁴⁴In dieser Beschreibung sind Kants Überlegungen zu den Eigentümlichkeiten des Geschmacksurteils mit seiner Naturgesetz-Formulierung des praktischen Imperativs verwoben, der dadurch als

nimmt, Entblößten schützend beispringt, die gesellschaftliche Unterdrückung des Proletariats überwindet, Witwen wie Schwarzen zu jeweiliger Anerkennung und Selbstermächtigung verhilft, oder Waisen eine zukunftsweisende Versorgung und Erziehung zuteilwerden lässt. Solche Verantwortung geschieht nicht automatisch als Folge einer gesetzmäßigen Notwendigkeit natürlicher oder auch gesellschaftlicher Verhältnisse, obwohl die beispielhaften Instanzen dieser Verantwortung als solche benannt sind, denen materielle Verhältnisse eine Erfüllung ihres Lebens in unterschiedlichen Weisen versagen.

Der dialogisch verständliche Ausdruck solcher Versagungen ist ihr Leiden, welches sie mitteilen können. Die hier vorgeschlagene Typologie erkennt solches Leiden als materiellen Mangel, der quasi-automatisch Abhilfe hervorrufen würde, wenn Verantwortung eine natürliche Gesetzmäßigkeit wäre. Mithilfe dieser Darstellung lässt sich Verantwortung unter gesellschaftlich bekannten Umständen genauer bestimmen und von unverantwortlichen Formen des Handelns abgrenzen, obwohl sie sich vollends nur in konkreten Begegnungen verwirklicht. Sie erfüllen damit primär keine normative Funktion, sondern eine hermeneutische: Durch sie kann dialogische Verantwortung beschrieben werden, als ob sie ein objektives und beobachtbares Prinzip in der Welt wäre.

4.4.3.5 Typische Imperative statt Pflichtenkatalog

In normativer Absicht erlauben sie dadurch zudem, inhaltlich gehaltvolle Imperative der Verantwortung unabhängig von unmittelbaren Dialogen zu formulieren: ‚Handle verantwortlich, indem du Fremden zu Gastfreundschaft, Entblößten zu Beistand, dem Proletariat zu sicherer Existenz, Witwen zu Anerkennung, Schwarzen zu Gleichberechtigung, Waisen zu Erziehung verhilfst‘, u.a. Theoretisch ließe sich so wohl auch eine Art ‚Pflichtenkatalog‘ anlegen, wie Jonas ihn im *Prinzip Verantwortung* wünscht.³⁴⁵ Allerdings wäre auch ein solcher Katalog mit vermeintlich ‚konkreten‘ Pflichten letztlich noch eine reichlich hypothetische Angelegenheit angesichts der wirklichen Konkretheit dialogischer Begegnungen. Er könnte als situative, heuristische Erinnerungshilfe dienen, um angemessene Handlungen in ähnlichen Situationen abschätzen zu können. Letztlich kann er aber keine wirkliche Begegnung angemessen beschreiben, in der eine bedürftige Andere mich zur Verantwortung fordert, ohne dem einzigartigen und jeweils spezifischen Anspruch in einer solchen Begegnung Unrecht zu tun. Ein solcher Katalog droht, als schematische Anleitung für moralisches Verhalten missverstanden zu werden und so den jeweils konkreten Anspruch dialogischer Verantwortung zu verdrängen, anstatt ihn zu erfüllen.

Leitsatz zur Beispiel-Findung fungiert: vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA80-82, BA127; Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B136–B142.

³⁴⁵Vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 17.

4.4.3.6 Symbolische Metaphern statt Schemata

Als ein solches schematisches Missverständnis wurde Jonas' „Urbild aller Verantwortung“³⁴⁶ oben beschrieben.³⁴⁷ Die Kennzeichnung solcher metaphorischen Beschreibungen von Verantwortung anhand von typischen Beispielen versucht nicht, bestimmte schematische Subjekt-Objekt-Verhältnisse als eindeutige Fälle eines ontologischen Prinzips Verantwortung zu identifizieren, sondern die unendliche Idee der Verantwortung mit verständlichen Beispielen zu umschreiben, die ein notwendiges Verantwortungsgeschehen als ein regulatives Prinzip beschreibbar machen. Keines dieser Beispiele ermöglicht eine eindeutige Identifikation von verantwortlichem Handeln, wie sich am Beispiel erzieherischer Verantwortung skizzieren lässt: Einerseits kann jede noch so liebevoll erscheinende Erziehenden-Kind-Beziehung nur den öffentlichen ‚schönen Schein‘ für ein systematisches Missbrauchsgeschehen abgeben, das zuhause von statten geht. Grausige Beispiele davon finden sich in Kriminalstatistiken und Literatur gleichermaßen für biologisch-verwandte Kleinfamilien wie für angesehene Erziehungsinstitutionen.³⁴⁸

Statt Bildern zum Zwecke der Wiedererkennung guter Taten sind die vorgestellten Beispiele Metaphern, die für Verantwortung stehen können. Die Relation zwischen ihnen und verantwortlichem Handeln ist nicht die originalgetreuer Abbildung, sondern symbolisch i.S. einer Metapher.³⁴⁹ Dialogische Verantwortung lässt sich nicht eigentlich abbilden, da sie kein Objekt und auch kein objektives Verhältnis ist, das eindeutig identifizierbar wäre. Verantwortung verwirklicht sich nur im Anspruch zur Verantwortung, d.h. im Dialog mit Anderen. Als ein solches Ereignis ist sie nicht eindeutig abbildbar, sondern nur beispielhaft symbolisierbar. Die Intention, die durch solche Beispiele geweckt werden soll, ist nicht die Identifikation eines objektiven Sachverhalts, sondern die hypothetische Vorwegnahme einer Notwendigkeit, die wir faktisch nur als offene Möglichkeit kennen. Sie ermöglichen es, dialogische Verantwortung als Idee zu denken, an der man das eigene Handeln auch außerhalb konkreter Verantwortungssituationen orientieren kann.

In diesen Beispielen wird dialogische Verantwortung, die nur in einzigartigen Begegnungen mit Anderen wirklich wird, gedacht als ob sie eine objektive Notwendigkeit wäre, die durch materielles Leid verursacht wird. Die typischen Beispiele stellen zwar die Möglichkeit verantwortlichen Sprechens und Handelns meta-

³⁴⁶Ebd., 252.

³⁴⁷Vgl. Kapitel 3, v.a. 3.4.3, 3.5, 3.6.2.

³⁴⁸Vgl. Etienne G. Krug u.a. (Hg.), *World report on violence and health*, Geneva 2002, 57–80; Mertens/Pankofer, *Kindesmisshandlung*; World Health Organization, *Global status report on violence prevention 2014*, Geneva 2014, 70; Vgl. Michael Tsokos / Saskia Guddat, *Deutschland misshandelt seine Kinder*, 2. Aufl., München 2019; Thomas Grossböling, *Die schuldigen Hirten: Geschichte des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche*, Freiburg 2022; Bernd Herrmann u.a., *Kindesmisshandlung: Medizinische Diagnostik, Intervention und rechtliche Grundlagen*, Berlin, Heidelberg 2022, 5–7, <https://doi.org/10.1007/978-3-662-62417-3>.

³⁴⁹Vgl. Arendt, *The Life of the Mind*, 104; Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B255.

phorisch dar, aber letztlich stehen sie nur symbolisch für das Prinzip Verantwortung, das in ihnen als kritische Notwendigkeit in sozialen Beziehungen deutlich gemacht wird. Ein solcher Verantwortungsanspruch entspringt nicht unmittelbar einer „philosophischen Biologie“³⁵⁰, sondern der Deutung materieller Not unter einer Typologie der Verantwortung.

4.4.3.7 Beispiele zum moralischen Urteilen

Mithilfe dieser metaphorischen Verdeutlichung wird es möglich, Verantwortung als ein Prinzip inhaltlich spezifisch zu denken, obwohl sie als Tätigkeit in zwischenmenschlicher Pluralität in Wirklichkeit unendlich vieldeutig ist. Mithilfe solcher Beispiele erscheint Verantwortung als ein Prinzip, an dem sich einzelne moralische Urteile über zwischenmenschliche Ereignisse orientieren lassen. Solche Urteile sind freilich nie bestimmend, sodass sie solche Ereignisse abschließend in Subkategorien der Unterscheidung gut und böse einordnen könnten. Vielmehr müssen sie, da Verantwortung kein objektives Geschehen ist, solche Zuweisungen bleiben, die Arendt mit Kant „reflektierende Urteile“³⁵¹ nennt.

Solche reflektierenden Urteile über einzelne Geschehnisse haben immer nur exemplarische Geltung, d.h. sie können keine objektive Wahrheit beanspruchen und sind jeweils kein Ausdruck einer überprüfbaren Erkenntnis. Stattdessen stellen sie moralische Wertungen dar, mit denen zugleich an die Mitmenschen um Zustimmung appelliert wird. Solche Urteile sind keine Ausdrücke eines Erkenntnisvermögens, sondern entspringen jeweils einer ausgesprochenen Einschätzung, die nur unter Anderen sinnvoll geäußert werden kann. Sie bestehen nur als Ausdruck des zwischenmenschlichen Sprechens und Handelns und leben in dieser zwischenmenschlichen Sphäre, wenigstens sofern sie nicht nur im Privaten bedacht werden.

Arendt knüpft in Bezug auf solche Urteile an Kants Ausdruck eines „gemeinschaftlichen Sinnes“³⁵², der keine spontane und unvoreingenommene Feststellung im Stile eines ‚Common Sense‘ meint, sondern Urteile hervorbringt, die zwar Anspruch auf prinzipielle Allgemeinheit erheben, zugleich aber auch auf Zustimmung und Kritik. Ihre Geltung lässt sich nicht aus einer unabhängigen Position feststellen, sondern nur in Abstimmung mit Anderen. Kant erläutert solche Urteile umfassend anhand der Fragen nach Schönheit und Zweckmäßigkeit.³⁵³

³⁵⁰Jonas, *Organismus und Freiheit*, 1.

³⁵¹Hannah Arendt, *Lectures on Kant's political philosophy*, hg. v. Ronald Beiner, Chicago 1992, 84. Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, BXXV-BXXVIII.

³⁵²Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B157 vgl. B156-B161; teilweise zitiert in Arendt, *Lectures on Kant's political philosophy*, 70–72.

³⁵³Er unterteilt in ästhetische und teleologische Urteilskraft, vgl. die Teile 1 und 2 in: Kant, *Kritik der Urteilskraft*.

4.4.3.8 Universalität und Pluralität moralischen Urteilens

Arendt stellt fest, dass auch moralische Fragen sich wohl nur mittels solcher Urteile klären lassen, die zwar Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben, ihre Geltung letztlich aber nur aus dem Zuspruch zwischen Menschen ziehen. Diese Variabilität und scheinbare Beliebigkeit teilen moralische Urteile mit solchen über bloße Gewohnheiten und Tischsitten.³⁵⁴ Moralische Werte erscheinen aus dieser Perspektive als tendenziell beliebige Vorlieben und kulturelle Gewohnheiten, statt als universeller Ausdruck einer Ordnung des Guten.

Solche Vielfältigkeit moralischer Werte ist allerdings kein Mangel, geschweige denn ein ‚Beweis‘ für die Aussichtslosigkeit der Frage nach dem Guten oder gar für eine metaphysische ‚Herrschaft des Bösen‘. Solche Vielstimmigkeit kann stattdessen selbst als Ausdruck der zwischenmenschlichen Pluralität verstanden werden, in der kein einziges Urteil zwischen einzigartigen Jemanden sich auf ein allgemeines Prinzip reduzieren und so berechenbar machen lässt. Eine solche Pluralität der Werturteile kann selbst als Ausdruck der einzigartigen Freiheit gesehen werden, die sich Menschen im Sprechen und Handeln wechselseitig zuerkennen.

Folgt man der obigen Erläuterung, nach der im zwischenmenschlichen Dialog eine unbedingte Normativität als Anspruch an je eigene Verantwortung sich offenbart, so kann diese Pluralität der Werturteile als Ausdruck dieses allgemeinen und unbedingten Anspruchs an Verantwortung verstanden werden. Alle solche Werturteile erheben Anspruch auf prinzipielle Geltung, und dieser Anspruch ist zugleich einer an Verantwortung, nämlich diese Geltung anzuerkennen und nach ihr zu handeln. Alle diese Werturteile sind selbst Antworten auf die Frage nach dem Guten, die Menschen sich untereinander stellen. In dieser allgemeinen Fragestellung und dem Anspruch, mit Verantwortung für die Suche nach diesem Guten zu übernehmen, liegt die schlichteste Gemeinsamkeit moralischer Werturteile.

Darüber hinaus lässt sich anhand der vorgestellten Typologie einzelner Beispiele verantwortlichen Handelns ein regulatives Prinzip beschreiben, an dem sich alle solche Werturteile zu orientieren scheinen. Moralisches Handeln wird darin als die Notwendigkeit sichtbar, Anderen in beispielhaften Situationen von Leid und Not Abhilfe zu verschaffen. Die Vorstellung dieser Beispiele verbindet die Norm dialogischer Verantwortung so mit der Erkenntnis materieller Not, dass Verantwortung erscheint, als ob sie eine objektive Notwendigkeit wäre.

Offen bleibt dabei, welche konkreten Taten als Verantwortung jeweils gelten und als Vorbilder beansprucht werden. Auf dieser Ebene entfaltet sich die unendliche Pluralität zwischenmenschlicher Beziehungen in ihrer konkreten Einzigartigkeit, die sich abstrakten Vorbestimmungen entzieht. Dennoch wird Moral meist auf dieser Ebene bestimmt, nämlich als Katalog oder wenigstens Sammlung konkreter Pflichten, die durch prägende Figuren vorgestaltet wird. Solche Figuren sollen dabei

³⁵⁴Vgl. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, 143.

nicht als schematische Zwangsmuster, sondern als lebendige Vorbilder betrachtet und nachgeahmt werden. Sofern die Erzählungen von ihrem prägenden Wirken anerkannt und weitergetragen werden, wirken sie als exemplarische Beispiele gelebter Moral.³⁵⁵

Solche Moral existiert nur im Plural, und zwar sowohl auf einer dem Anspruch nach universellen Ebene – wie Arendts Beispiel des christlichen Jesus, dem sich andere religiöse oder kulturelle Moralen hinzufügen ließen –, wie auch auf der Mikro-Ebene sozialer Gruppen – die ihr gemeinsames Sprechen und Handeln auch in Freundeskreis, Familie oder Paarbeziehung an prägenden, exemplarischen Beispielen ausrichten. Diese Ebene konkreter Moralen lässt sich nicht aus einem Moralsatz ableiten, aber sie lässt sich jeweils anhand exemplarischer Beispiele als gemeinsam und dem Anspruch nach allgemein geltend erzählen. In diesen Erzählungen drückt sich die Menschheit in all ihrer Pluralität aus, die gleichermaßen von ihrem Übereinstimmen wie von ihrem Widersprechen lebt. In dem jeweiligen Anspruch als allgemein geltende Moral teilt diese anarchische Vielheit aber einen gemeinsamen Anspruch auf Normativität, der in dieser Arbeit als derjenige dialogischer Verantwortung besprochen wurde.

4.5 Ausgang: Pluralität, Politik und Ökologie

In den vorangegangenen Kapiteln 4.1 bis 4.4 wurde gezeigt, wie Jonas' *Prinzip Verantwortung* im Sinne einer dialogischen Verantwortung verstanden werden kann. Eine solche Interpretation, die den Anspruch unbedingter Moralität gegen eine Fundierung und Vereinnahmung der Moralphilosophie in einem biologischen Seinsgeschehen wachruft, bietet sich bei der Lektüre von Jonas' Werk nicht unmittelbar an, sondern musste erst durch eine umfassende Analyse ontologischer Begründungsfiguren in Kapitel 2 und deren Kritik in Kapitel 3 provoziert werden. Nach dieser vorbereitenden Provokation wurde versucht, anhand von Jonas' eher randständigen Erläuterungen zur Phänomenologie des Hörens und dem Verhältnis von Wahrheit und Wahrhaftigkeit, sowie mit argumentativer Beihilfe v.a. durch Levinas und Arendt, den moralischen Anspruch an Verantwortung als prägendes Phänomen im zwischenmenschlichen Sprechen und Handeln nachzuzeichnen. Die daraus sich entspinnde Verantwortungsethik findet ihre Gegenstände, indem sie sich ihres Ausgangs aus der dialogischen Begegnung mit persönlichen Anderen erinnert, und indem sie sich auf die Bewahrung einer terrestrischen Atmosphäre hin orientiert, in der solche Begegnungen und ein gutes Zusammenleben möglich sind. So bleibt sie offen für Ansprüche Einzelner, die an der Integration unter eine scheinbar alternativlose ontologische Ordnung leiden, wie auch für Ansprüche seitens anderer Lebensformen, die nicht unmittelbar am zwischenmenschlichen Sprechen und Handeln mitwirken.

³⁵⁵Vgl. ebd., 143f.

In diesem abschließenden Kapitel soll versucht werden, einen möglichen Fort- und Ausgang von dieser moralphilosophischen Plausibilisierung dialogischer Verantwortung anzuzeigen. Von einem Ausgang ist dabei vornehmlich in dem Sinn die Rede, dass er eine Öffnung der hier vorgestellten Untersuchung hin zu anderen Bereichen des Lebens und des Wissens ermöglicht. Von der vorangegangenen Untersuchung her erscheint diese Öffnung als Ausgang, der einen Gast nach längerem Besuch wieder nach draußen entlässt. Damit ist neben der räumlichen Bedeutung einer Öffnung zugleich der zeitliche Sinn eines Endes angesprochen. Dieses Ende des anspruchsvollen Sprechens über moralphilosophische Verantwortung, das seinen Anfang in Auseinandersetzung mit Jonas nahm, soll kein architektonischer Abschluss sein, sondern eben ein Ausgang, der eine zukünftige Wiederkehr offenhält. Dieser Ausgang, der zu diesem Ende hin aufgezeigt werden soll, beinhaltet sogar die Aufforderung, wiederzukehren zu erneuter Rede und Antwort, um die hier vertretene Position einer Verantwortungsethik zu bereichern und zu berichtigen. Dabei sei auch gesagt, dass dieser Ausgang nur einer unter mehreren möglichen ist, wenn auch dieser mir als der naheliegendste erscheint.

Zur Einleitung dieses Endes der Untersuchung wird zunächst erneut der Zusammenhang von dialogischer Begegnung und zwischenmenschlicher Pluralität angesprochen, da hier große Missverständnisse hinsichtlich der Positionierung und Reichweite einer dialogischen Verantwortungsethik möglich sind (4.5.1). Entsprechend der unmittelbaren Verknüpfung dieses Verantwortungsbegriffs mit der menschlichen Pluralität wird dann kurz der Zusammenhang zwischen dem moralphilosophischen Fragen und der politischen Suche nach Verantwortung aufgezeigt (4.5.2). Zuletzt soll in diesem Zusammenhang eine Position skizziert werden, die ausgehend von der Betonung dialogischer Verantwortung auch unter den Forderungen politischer Praxis geboten erscheint (4.5.3). Diese knüpft an Jonas' Forderung nach politischer Verantwortung der Menschheit im Angesicht ihrer ökologischen Existenzkrise an, und reformuliert sie im Rahmen von Arendts Politikverständnis zu einer Forderung nach sozial-ökologischer Solidarität, die auch einen analytischen Imperativ für die wissensorientierte Praxis umfasst.

4.5.1 Fragen nach Verantwortung in zwischenmenschlicher Pluralität

Die bisherige Erläuterung zu dialogischer Verantwortung kann als eine Antwort auf die laut Kant prägende Frage der Moralphilosophie verstanden werden: „Was soll ich tun?“³⁵⁶ Diese Antwort besteht nicht aus fertigen Rezepten und schematischen Strategien, sondern vornehmlich in dem Anspruch, sich der zwischen Menschen gestifteten Verantwortung nicht zu verschließen, sondern diese Verantwortung im eigenen Sprechen und Handeln wirksam werden zu lassen. Zugleich ist aus dem Kontext der erläuterten dialogischen Verantwortungsfigur unmittelbar deut-

³⁵⁶Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B833.

lich, dass eine solche ‚einfache‘ und monologische Antwort immer schon zu kurz greift – selbst als ein performativer Anspruch zur Anspruchsoffenheit. Wenn Verantwortung sich nur als Dialog ereignet, kann ein solcher Monolog sie nicht fassen, sondern allenfalls ihre Ausgänge erinnern und ihre Bedingungen intendieren und ermöglichen.³⁵⁷

4.5.1.1 Nach Verantwortung fragen

Mit dieser Unmöglichkeit einer monologischen Antwort wird deutlich, dass schon die Frage nach dem eigenen und in diesem Sinne monologischen Handeln zu kurz greift. In der Ausgangsfrage einer dialogischen Verantwortungsethik reicht es nicht, sich nur selbst nach dem richtigen und guten Handeln zu fragen, wie Kant es vorschlägt. Ohnehin setzt dialogische Verantwortung allenfalls in Ausnahmefällen als direkte Antwort auf diese selbstbezogene Frage ein, sondern ereilt mich meist ungefragt durch die Initiative einer Anderen. In jeder Begegnung liegt schon die Möglichkeit zu solcher Verantwortung, deren moralischer Anspruch mich unversehens verpflichten kann, um mir in dieser Offenbarung moralische Freiheit zu stiften, die Sinn verspricht. Dialogische Verantwortung ist nicht die Antwort auf eine selbstgestellte Frage an die eigene Initiative, sondern die Verwirklichung von Dialogen. Sinnvolle Fragen nach Verantwortung sind also nicht primär solche einsamer Denker*innen, sondern genuin dialogbezogene, die die Pluralität möglicher Beteiligter einbeziehen.

Eine solche Frage wäre diejenige nach einem Guten, dass der Güte je eigener Güter vorhergeht. Jonas stellt diese Frage im *Prinzip Verantwortung* als eine solche nach einem allgemeinen Sollen abseits einer bestimmten Ordnung des Seins: Warum soll überhaupt etwas sein, und nicht vielmehr nichts?³⁵⁸ Seine eigene Antwort eines ontologischen Prinzips Verantwortung droht allerdings, in das ontologische Muster zurückzufallen, aus dem seine Frage zunächst hinausweist. Das Kapitel 3 war der Kritik gewidmet, die ein solcher Rückfall fordert. Ausgehend von dieser Frage wurde daraufhin aber in Auseinandersetzung mit Jonas und anderen Autor*innen die vorgestellte Figur dialogischer Verantwortung entwickelt.

4.5.1.2 Verantwortung als moralphilosophisches Antworten

Eine ungenaue, weil immer nur vorläufige Antwort auf Jonas' Frage lässt sich aus dieser Perspektive formulieren: Es soll überhaupt etwas sein, weil und solange Personen Verantwortung dafür fordern. Diese Antwort ist keine selbstsichere Feststellung konkreter Pflichten, sondern nur eine Erinnerung an jene Instanz, von der Verantwortung jeweils ausgeht. Für sich genommen, d.h. ohne sich in der Folge

³⁵⁷ Vgl. Kapitel 4.3.3.

³⁵⁸ Vgl. Kapitel 2.1.7.

für die Ansprüche solcher Jemande zu öffnen, würde die Antwort nur eine erneute Rückfrage provozieren: Warum soll denn überhaupt jemand sein, und nicht vielmehr niemand? Hierauf scheinen wiederum zwei Antworten möglich: Entweder man versteht sie erneut als eine ontologische Rückfrage, die nach einer Ursache fragt, auf welche die Notwendigkeit der Präsenz solcher Jemande notwendig folgen soll. Dies führt zurück auf eine ontologische Begründung, wie sie in Kapitel 3 problematisiert wurde.³⁵⁹

Es bleibt aber die Alternative, die Frage weiter als moralphilosophische zu verstehen, die primär nach dem Sollen fragt statt nach einem ursprünglichen Sein. Aus diesem Verständnis bleibt die Antwort dieselbe, wenn auch der eigentümliche Charakter zwischenmenschlicher Verpflichtung dabei noch weiter hervorgekehrt werden kann: Etwas und Jemand sollen sein, weil und solange Personen Verantwortung dafür fordern, d.h. mich für die Ermöglichung ihres und unseres Daseins zur Verantwortung ziehen. Ich erfahre andere Personen als Gegenüber, zu denen man primär ‚du‘ sagt statt ‚es‘, und die mir jeweils mit Ansprüchen entgegentreten, die für mich nicht primär als Zweckorientierungen erscheinen – d.h. nicht als Notwendigkeit für ein bestimmtes Sein –, sondern als unbedingte Verpflichtung zu einem Sollen. Dieses Sollen, das mir von persönlichen Anderen her entgegentritt, plausibilisiert sich in jeder Begegnung selbst und verpflichtet mich zur Verantwortung für deren Lebensmöglichkeit.

Diese Antwort ist keine subjektive Behauptung oder Entscheidung eines denkenden Selbst zu einem beliebigen Sein, sondern nur eine Erinnerung an die Instanzen, die Normativität in Bezug auf dieses Sollen immer schon beanspruchen. Die Entscheidung über eine sinnvolle Antwort auf die metaphysisch weitreichende Frage nach dem Sein-sollen obliegt nicht einer einsamen, denkenden Subjektivität, die über dieses Sein-sollen für alle pauschal entschließen könnte. Eine sinnvolle Antwort auf diese Frage kann nur auf die Anderen verweisen, die ihr Dasein als Jemande in einer Welt von Etwas beanspruchen, und dies aus meiner je eigenen Perspektive auch immer schon haben.³⁶⁰ Die Frage, warum überhaupt jemand sein soll, führt in die zwischenmenschliche Praxis des Sprechens und Handelns, wo sie immer schon beantwortet wird. Nur in einem solchen Austausch unter Anderen

³⁵⁹In dieser Richtung wurde auch Arendts Thematisierung des Zwischenmenschlichen bereits verstanden. Vgl. Waltraud Meints-Stender, *Hannah Arendts politische Übersetzung der Frage „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“*, in: Daniel Schubbe / Jens Lemanski / Rico Hauswald (Hg.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg 2013, 263–282.

³⁶⁰Vgl. zu diesem Verständnis von Verantwortung im Kontext europäischer Philosophie: Rolf Elberfeld, *Dekoloniales Philosophieren: Versuch über philosophische Verantwortung und Kritik im Horizont der europäischen Expansion*, Hildesheim 2021, 207–221.

wird die Rede vom selbstzweckhaften Handeln sinnvoll, statt in einen verlassenen Wahn zu verfallen.³⁶¹

4.5.1.3 Aporetische Pluralität der Moral

Wie in Kapitel 4.4.3 angesprochen wurde, offenbart sich ein Verantwortungsanspruch nur zu oft als Widerspruch zu je eigenen Bedürfnissen. Dies wurde anhand typischer Beispiele von Verantwortung verdeutlicht. Die Praxis dialogischer Verantwortung kann deshalb schon von ihrer Eröffnung her nicht als widerspruchsfrei bezeichnet werden. Eine konkrete Verantwortung kann zwar in Einklang mit eigenen Bedürfnissen stehen und in dieser Resonanz unauffällig verwirklicht werden. Aber Verantwortung fällt gerade dann als Verpflichtung eigenen Rechts auf, wenn sie den je eigenen Zielen widerspricht.

Gleichwohl lässt sich dieser initiierte Widerspruch lösen, indem die von Anderen her darin gestiftete Freiheit angenommen und in Verantwortung verwirklicht wird. Diese Freiheit entspringt zwar nicht eigener Willkür, sondern ist als Möglichkeit der Verwirklichung eines Verantwortungsanspruchs zunächst von Anderen gesetzt, aber sie kann und soll immer auch selbst angenommen und verwirklicht werden. Dies eröffnet die Möglichkeit, den zunächst als Widerspruch wahrgenommenen Anspruch von Anderen in einen Einklang zu überführen, der den gemeinsamen Dialog gleichermaßen trägt und prägt. Dieser Einklang wird zwar nie zu einer tautologischen Widerspruchsfreiheit, für welche der Dialog einer formalen Feststellung weichen müsste, aber der initiale Widerspruch weicht dabei dennoch einem tragenden Zusammenstimmen.³⁶² Die freie Übernahme solcher Verantwortung im Dialog mit Anderen gleicht so einer Resonanz oder Harmonie, die zwar als dynamische Einheit auftritt, aber immer auch die Möglichkeit zwischenzeitlicher Widersprüche und Auseinandersetzungen bewahrt.³⁶³

Aber auch bei diesem dynamischen Einklang bleibt es zuletzt nicht. Dieser mag sich nämlich im Dialog mit einer oder wenigen einzelnen Anderen ergeben können, aber kaum erwartbar mit allen. Dies deutet sich schon in der je eigenen Erfahrung schnell an: Die Annahme von Verantwortung gegenüber einer Anderen schließt nie aus, dass weitere Andere nicht weitere oder gar widersprüchliche Ansprüche an mich stellen. Die Eröffnung von Verantwortung zeichnet sich gerade durch ihre subjektive Unkontrollierbarkeit aus, d.h. durch ihren Offenbarungscharakter, und dies ändert sich nicht, weil man sich bereits zu einem bestimmten

³⁶¹Genaugenommen entpuppt sich die Frage nach einem solchen Sollen durch diesen erinnernden Verweis als fast wahnhaft: Wer oder was will ich denn sein, an diesem Sein-sollen von Jemand und Etwas ernsthaft zu zweifeln, wo mir dieser Zweifel erst durch Andere ermöglicht wurde, die mir diese Frage in ihren Ansprüchen an mich zugleich immer schon beantwortet haben? Vgl. auch Lévinas, *Der Tod und die Zeit*, 127–129.

³⁶²Vgl. Abschnitt 4.3.1.4.

³⁶³Vgl. „V.5. Die Dialektik von Resonanz und Entfremdung“ in Rosa, *Resonanz*.

Verantwortungsanspruch bekannt hat. Stets bleibt die Möglichkeit, dass Andere sich mit neuen Ansprüchen äußern, die vorherigen Verpflichtungen widersprechen. Nie kann ich mir sicher sein, mit der ganzen Menschheit im Einklang zu stehen, geschweige denn jedem Leiden schon Abhilfe schaffen zu können, das sich im Zusammenleben auf der Erde offenbart.

Die Pluralität der Menschheit zeitigt also zugleich eine unauflösbare Aporie der Moral. Verantwortungsansprüche und entsprechende Handlungsnormen können in einer solchen Pluralität nie ein einheitliches und widerspruchsfreies System bilden, wie auch diese Pluralität nicht auf ein solches System reduziert werden kann. Wenn ‚Moral‘ ein solches System bezeichnen will, so gibt es keine Moral der Verantwortung. Wenn der Anspruch dialogischer Verantwortungsethik als Anspruch zu solcher Vereinheitlichung aufgefasst wird, entpuppt er sich als Aporie. Die Intention, eine terrestrische Atmosphäre erfüllen und guten Zusammenlebens zu verwirklichen, zielt nicht auf ein einheitliches System, sondern auf die Ermöglichung dialogischer und verantwortlicher Begegnungen zwischen Menschen und Lebewesen.³⁶⁴ Auch diese Ermöglichung wird kaum frei von wirklichen Widersprüchen werden können. Dennoch bedeutet diese Unvollendbarkeit verantwortlichen und solidarischen Handelns nicht, dass Verantwortungsansprüche letztlich sinnlos wären. Vielmehr bezeugt dies, dass der verantwortungsethische Anspruch ein unendlicher und unbedingter ist, der keiner ontologischen Zwecksetzung bedarf, sondern immer schon und immer wieder dem zwischenmenschlichen Sprechen und Handeln entspringt.

4.5.1.4 Ausweg aus der Aporie: Frieden

Obwohl also keine Aussicht besteht, aus der Verantwortungsethik einen gleichermaßen normativen und systematischen Katalog von Rechten und Pflichten abzuleiten, müssen widersprüchliche Verantwortungsansprüche die einzelnen Subjekte nicht zur Verzweiflung führen. Die unabhängigen Forderungen, die sich aus der je eigenen Perspektive auf kein einheitliches Programm bringen lassen, sind nicht Ausdruck eines prinzipiellen Ungenügens – weder des Einzelnen noch der Anderen –, sondern der einzigartigen Stellung in der Pluralität mit Anderen. Niemand verlangt, dass ich als Einzelner die Widersprüche dieser Pluralität zu einheitlichem Schweigen bringe, sondern persönliche Jemande fordern, dass ich mich ihren Verantwortungsansprüchen stelle. Diese Ansprüche in Einklang zu bringen ist nie Möglichkeit – geschweige denn die Aufgabe – einer Einzelnen, sondern allenfalls eine gemeinsame Möglichkeit.

³⁶⁴Es geht um eine Art „Pluriversity as a universal project“: Mignolo, *On Pluriversity and Multipolar World Order*, x. Diese Zielsetzung darf im Rahmen der europäischen Philosophie-Tradition durchaus so verstanden werden, dass sie dem Ideal der Autonomie folgt, sofern nämlich Autonomie als relationales Vermögen verstanden wird: vgl. Mackenzie/Stoljar (Hg.), *Relational autonomy*.

Diese gemeinsame Möglichkeit kann zwar noch als Einklang bezeichnet werden, aber dieser Einklang entzieht sich den Ohren einer Einzelnen. Als Einzelne unter den Menschen kann man den Einklang in einer Gemeinschaft vernehmen, aber kaum den Einklang der ganzen Menschheit in ihrer unüberschaubaren und vielschichtigen Pluralität an Lebensweisen und Sprachen. Die weltweite Menschheit als ein einklingendes Wir zu vernehmen würde die Möglichkeit mit sich führen – und hinge wohl auch von dem Ausgang ab –, Verantwortungsansprüche anderer Lebensformen jenseits der terrestrischen Menschheit wahrnehmen und verwirklichen zu können. Nur als gemeinsamer Träger solcher Fremd- und Selbstverantwortung wäre es denkbar, sich als Mitglied der Menschheit in einer Weise selbst entgegenzutreten, dass man den terrestrischen Einklang erfrage und prüfe.

Ein solches selbstverantwortliches Verhältnis der Menschheit lässt sich virtualisieren und einüben, aber nicht autonom herstellen. Als ein Schauplatz solcher Virtualisierung können u.a. literarische und fiktionale Formen gelten.³⁶⁵ Die Einübung einer selbstverantwortlichen Praxis der terrestrischen Menschheit wiederum drängt sich angesichts der ökologischen Krise immer mehr auf, sofern mit der terrestrischen Natur auch die Menschheit bedroht ist.³⁶⁶ Bei dieser Einübung aber gilt es, Jonas' bio-ontologische Reduktion zu vermeiden, die statt dialogischer Verantwortung selbtherrliche Vereinfachung aufzuzwängen droht.³⁶⁷ Nicht ‚die Natur‘ als ein endliches Materiallager und mehr oder weniger fragiles, gesetzmäßig-systematisches Geschehen tritt der Menschheit erst in der Krise gegenüber, sondern Natur als eine Pluralität von Lebensformen, deren Leiden Ansprüche an uns Menschen stellt. Die Einübung verantwortlicher Praxis der Menschheit auf der Erde besteht nicht nur darin, selbstverantwortlich die Endlichkeit und ökologische Komplexität der Natur als eigenem Herrschaftsbereich zu imaginieren, sondern der Fremdverantwortung gegenüber anderen Lebensformen nachzukommen. Dabei kann es hilfreich sein, die andersartige Anspruchshaftigkeit der Natur als eigene Metapher auszudrücken, wie es Latour unter dem Namen „Gaia“³⁶⁸ tut.

Die Vorbereitung aber auf eine gemeinschaftliche Verantwortung der terrestrischen Menschheit im Einklang mit sich selbst und gegenüber anderen Anspruchsakteuren bestünde darin, eine gemeinsame Lebensform der Menschheit zu eröffnen, in der ein solcher Einklang überhaupt Resonanz finden könnte. Dies betrifft einerseits die Unterstützung einer entsprechenden Atmosphäre, wie sie in Kapitel 4.3.3 erläutert wurde. Darüber hinaus aber müsste diese Atmosphäre von einer gemeinsamen kulturellen Praxis der Menschheit belebt werden, in der ein weltweiter

³⁶⁵Vgl. etwa Gerry Canavan / Kim Stanley Robinson (Hg.), *Green planets: ecology and science fiction*, Middletown, Connecticut 2014.

³⁶⁶Vgl. Beck, *Die Metamorphose der Welt*, 55–70.

³⁶⁷Vgl. Kapitel 3.

³⁶⁸Bruno Latour, *Kampf um Gaia: acht Vorträge über das neue Klimaregime*, übers. v. Achim Russler u. Bernd Schwibs, Berlin 2017.

Einklang überhaupt formuliert werden könnte. Die Metapher, die diese gemeinsame Möglichkeit vor Augen stellen kann, ist die des Friedens.

Nur in einer friedlichen Lebensform ließe sich Selbstverantwortung verwirklichen, die einen Einklang unter den Menschen ausdrückt, welcher ihre Vielstimmigkeit in ihren Widersprüchen und Resonanzen ausdrücken kann.³⁶⁹ Ein solcher Frieden bestünde gerade darin, Widersprüche wie Resonanzen zu Wort kommen zu lassen, ohne sie unmittelbar als Widersacher bekriegen zu müssen. Dieser Friede müsste streitbar sein und seine Bedrohung durch den Krieg im Bewusstsein behalten, um sich weder auf eine bloße Einfalt eines vermeintlich ‚einfachen Lebens‘ reduzieren zu lassen, noch unbewusst in Kriege einzulaufen, die auch mit schweigendem Missverstehen beginnen können und die Unterdrückung jeweils anderer Lebensformen als Notwendigkeit erscheinen lassen.³⁷⁰ Er müsste begründungs- und wahrheitsorientierte Diskurse ebenso zeitigen wie lautstarke Wettkämpfe zwischen denen, die sich sonst mit Krieg drohen. Ein solcher Frieden müsste die Verpflichtungen zwischenmenschlicher Verantwortung auch gegen die sachlichen Zwänge behaupten, die gegenseitige Unterdrückung und Ausbeutung als vermeintliche Notwendigkeit je eigenen Lebens erscheinen lassen.

4.5.2 Verantwortung und Politik

Eine andere Rückfrage auf solche Ansprüche betrifft – der zwischenmenschlichen Pluralität entsprechend – nicht vermeintliche Gründe für ein Sollen oder die erfahrenen Verantwortungsansprüche, sondern die Konkretion dieser Verantwortung im Dialog. Diese Rückfrage zielt explizit auf das Sprechen und Handeln zwischen Jemanden: Wie sollen *wir* handeln? Welches gemeinsame Handeln soll aus der Situation erstehen, in der ich von jemand Anderem in die Verantwortung genommen bin, und die wir als gemeinsamen Dialog beurteilen können? Und über vermeintliche Zweisamkeit hinausgefragt: Wie sollen wir handeln als Mitglieder einer Gemeinschaft, in der wir jederzeit von anderen Anderen in Pflicht und Verantwortung genommen werden können? Eine sinnvolle Rückfrage auf den erläuterten moralphilosophischen Anspruch dialogischer Verantwortung fragt nach Kooperation im Rahmen politischer Öffentlichkeit, nicht nach eigener Selbstvergewisserung oder ontologischen Begründungen.

Eine mögliche Rückfrage, die sich im Anspruch dialogischer Verantwortung sinnvoll anschließen lässt, führt also in die politische Praxis zwischen Menschen. Das kann kaum verwundern, da die Konzeption dialogischer Verantwortung maßgeblich in Auseinandersetzung mit Arendts Idee zwischenmenschlicher Praxis im Spre-

³⁶⁹Vgl. zu diesem Motiv auch Gimmel, *Konstellationen negativ-utopischen Denkens*, 306–310.

³⁷⁰Es geht mit diesem Frieden und einer entsprechenden Friedenskultur eben um ein „contested and contestable universal“, das nicht ohne Streit verwirklicht werden kann: vgl. Mba, *Conceiving global culture*, 87.

chen und Handeln erarbeitet wurde. Weitere Erläuterungen in diesem Zusammenhang betreffen also die politische Theorie, die Arendt gelegentlich als ihr genuines Forschungsinteresse gekennzeichnet hat, und zwar in expliziter Abgrenzung zur Philosophie.³⁷¹

4.5.2.1 Das Wir gemeinsamer Verantwortung

Zunächst sollte in diesem Zusammenhang geklärt werden, welches ‚Wir‘ in einer solchen Rückfrage gemeint sein kann und soll. Die Rede von dialogischer Verantwortung, die mir angesichts einer Anderen zuteilwerden kann, scheint dieses Wir zunächst als Zweisamkeit zu fassen. Wie aber bereits in Kapitel 4.3.3 angesprochen wurde, soll der Begriff Dialog hier nicht in dieser exklusiven Weise verstanden werden – etymologisch scheint diese Engführung ohnehin auf einem Missverständnis des griechischen *diálogos* zu beruhen.³⁷² Vielmehr soll ‚Dialog‘ die Situation beschreiben, in der mir als Einzelnem sich die Pluralität zwischen den Menschen angesichts einer oder eines einzigartigen Anderen offenbart. Es kommt dabei nicht auf die Zahl der Beteiligten an, sondern auf die Weise der Begegnung, die immer von Anderen herrührt, und angesichts einer einzigen Anderen bereits gänzlich eröffnet wird. Bereits diese Einzigartigkeit eröffnet die zwischenmenschliche Pluralität als „eine Vielheit, die die paradoxe Eigenschaft hat, daß jedes ihrer Glieder in seiner Art einzigartig ist.“³⁷³

Dieses plurale Wir, in dem ich als Einzelner im Verantwortungsanspruch durch Andere stehe, meint nicht nur keinen zweisamen Kern, sondern entzieht sich generell einer exklusiven Einschränkung in Abgrenzung zu andersartigen Gruppen. Es meint ein inklusives Wir, das offen bleibt für alle, die sich sprechend und handelnd daran beteiligen. Es ist das Wir einer Pluralität von Einzigartigen, die sich einer abschließenden Identifikation entzieht. Als Kennzeichnung einer Praxis, die sich primär zwischen Menschen ereignet, unterscheidet Arendt dieses plurale Wir der Menschheit von einer klassifikatorischen Identifikation der menschlichen Gattung als *homo sapiens*. Eine solche Identifikation folgt einem Erkenntnisinteresse zur Abgrenzung von anderen Lebensformen und einem ontologischen Bedürfnis, während die Benennung der Menschheit eine Vielheit von Jemanden meint, unter und mit denen Sprechen und Handeln möglich wird.

Dieses Wir, das mir im Anspruch bereits einer einzigen Anderen eröffnet wird, lässt sich auf beliebig viele Mitglieder erweitern und impliziert immer schon die weltweite Menschheit. Gleichwohl treten Einzelne nicht als austauschbare Exemplare des identifizierbaren Kollektivs *homo sapiens* auf, sondern prägen diese offe-

³⁷¹Vgl. *Zur Person: Arendt, Hannah*, in: RBB Interview-Archiv 28.10.1964, https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html (Stand: 18.11.2022).

³⁷²Vgl. „Dialog“ in Glück/Rödel (Hg.), *Metzler Lexikon Sprache*, 148f.

³⁷³Arendt, *Vita activa*, 214.

ne Pluralität durch ihre je einzigartige Selbstmitteilung. Diese kann wiederum ein deutliches Bekenntnis zu bestimmten Gruppen, Traditionen oder Zielen enthalten, die die Einzigartigkeit der Einzelnen nicht negieren, sondern gerade erst zur Geltung bringen. Die Pluralität der Einzelnen findet in solchen Bekenntnissen zu je mitgeteilten Selbstidentitäten eine weitere Ebene, in der sich die Pluralität der Menschheit in sich jeweils unterscheidenden Gemeinschaften spiegelt.³⁷⁴ Solche kulturellen Gemeinschaften können sich auf gemeinsame Traditionen in der Vergangenheit, Ziele in der Zukunft oder ihre gemeinsame Präsenz im Raum berufen. Zudem sind sie keine ontologischen Kategorien, die sich gegenseitig ausschließen müssten. Solange sie in der Selbstmitteilung Einzelner lebendig bleiben, erscheinen sie als einzigartige Mitglieder einer zwischenmenschlichen Pluralität, die offen ist für Neuankömmlinge und zugleich die Gewesenen in ihren Geschichten bewahrt.³⁷⁵

4.5.2.2 Das Wofür gemeinsamer Verantwortung

Wie aber sollen wir nun handeln als Teilnehmende an dieser Pluralität? Erinnern wir uns, dass diese Teilnahme von einer anfänglichen Offenbarung und dem einhergehenden Verantwortungsanspruch ausgeht, wird deutlich, dass die darin für mich erstehende Verantwortung für den Dialog auch auf diese Pluralität verweist, von der der Dialog ein Ausdruck ist. Meine Verantwortung gilt der weiteren Ermöglichung des gemeinsamen Dialogs und vor einer Anderen, die mich in diesen Dialog geladen hat. In diesem Zusammenhang gilt sie auch der Pluralität, in der dieser und andere Dialoge möglich sind. In diesem Sinne weist dialogische Verantwortung immer schon über einzelne Dialoge hinaus in die weitere Praxis des Sprechens und Handelns.

Ausgehend von dem gemeinsamen Urteil, dass eine oder mehrere Andere und ich uns in einem gemeinsamen Dialog befinden, lässt sich weiter nach der gemeinsamen Verantwortung fragen. Diese kann zunächst ebenso bestimmt werden als

³⁷⁴Vgl. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: ein Bericht von der Banalität des Bösen*, übers. v. Brigitte Granzow, 5. Aufl., München 1991, 318.

³⁷⁵Gleichwohl besteht sowohl auf der individuellen wie auf der gemeinschaftlichen Ebene die Gefahr der Ontologisierung: Wenn die Einzigartigkeit als definierbare ontologische Eigenschaft festgeschrieben werden soll, verliert sie ihren Anspruch als freier Ausdruck des Sprechens und Handelns und wird stattdessen eingeordnet in die Vielheit definierbarer Objekte, die sich äußerlich bearbeiten, herstellen oder zerstören lassen. Als eine solche Eigenschaft, die nicht mehr von der Selbstmitteilung der Menschen lebt, sondern ausschließlich von identifizierenden Erkenntnisleistungen, ist sie kein Ausdruck von Pluralität mehr, sondern nur noch eine konkrete Entität in der Vielheit der Dinge, die sich politisch nicht artikulieren, sondern nur als vermeintliche Besitztümer erkämpfen oder verteidigen lassen. Ein solches Missverständnis äußert sich etwa im identitären Begriff des „Ethnopluralismus“: vgl. Daniel-Pascal Zorn, *Ethnopluralismus als strategische Option*, in: Jennifer Schellhöh u.a. (Hg.), *Großerzählungen des Extremen: Neue Rechte, Populismus, Islamismus, War on Terror*, Bielefeld 2018, 21–34, <https://doi.org/10.14361/9783839441190-003>.

gegenseitige Verantwortung für den gemeinsamen Dialog, der im Kontext verlässlicher Kooperation zu einem gemeinsamen begründungsorientierten Diskurs werden kann.³⁷⁶

Aus der gemeinsamen Perspektive wird zudem der weitere Rahmen zwischenmenschlicher Pluralität, in dem der gemeinsame Dialog stattfindet, besonders deutlich. Die Möglichkeit dieser gemeinsamen Perspektive hängt nämlich in besonderer Weise von dieser Pluralität ab, ohne deren Fortbestand auch der gemeinsame Dialog sich keine nachhaltige Zukunft erhoffen kann. Dieser gemeinsame Dialog findet als gemeinsames Sprechen und Handeln statt, das sich nur im Rahmen derselben zwischenmenschlichen Praxis fortspinnen kann, die immer offenbleibt für weitere Neuankömmlinge. Die gemeinsame Verantwortung, die wir als Dialogpartner*innen teilen, gilt also in besonderer Weise dieser weltweiten Pluralität Sprechender und Handelnder, die wir nicht ausfüllen, aber in gemeinsamer Kooperation erfüllen und offenhalten müssen, um auch der gegenseitigen Verantwortung treu bleiben zu können. Die gemeinsame Verantwortung lässt sich als Verantwortung vor dieser weltweiten Pluralität selbst benennen, die uns immer wieder in Gestalt einzelner Neuankömmlinge entgegentritt und so unserer Gemeinschaft begegnet. Sie umfasst außerdem eine Mit-Verantwortung für die Ermöglichung dieser offenen Pluralität, die in der Beseitigung von ungerechten Hindernissen für gemeinsame Dialoge besteht. Diese Mit-Verantwortung bringt insofern einen Anspruch auf weltweite Gerechtigkeit mit sich.³⁷⁷

In dieser Konstellation zwischen mir als Einzelnem, uns als Gemeinschaft und Anderen als Vertreter*innen der Menschheit ist die spezifische Verflechtung von Verantwortung hervorzuheben. Meine primäre Verantwortung für den gemeinsamen Dialog gilt primär vor den Anderen, mit denen ich am Wir des gemeinschaftlichen Dialogs teilnehme. Die gemeinsame Verantwortung für die Möglichkeit des Dialogs in zwischenmenschlicher Pluralität gilt primär vor den Vertreter*innen dieser Pluralität Sprechender und Handelnder, d.i. der Menschheit. Aus jeder dieser Positionen bestehen also mehrere Verantwortungsansprüche gegenüber unterschiedlichen Instanzen: Meine primäre Verantwortung gilt zwar jeweils vor den Anderen meiner Gemeinschaft, d.h. meinen ‚Nächsten‘, aber meine Mitverantwortung als Teil dieser Gemeinschaft gilt ebenso sehr vor anderen Menschen. Unsere gemeinsame Verantwortung gilt zwar primär vor Vertreter*innen der Menschheit, aber ebenso sehr vor den Mitgliedern unserer Gemeinschaft. Und selbst wenn man sich in die abstrakte Position der Menschheit versetzen könnte, stünde man vor einer solchen doppelten Beanspruchung gegenüber Gemeinschaften und Einzelnen. Die-

³⁷⁶Vgl. zu dieser Interpretationsrichtung Eva Buddeberg, *Verantwortung im Diskurs: Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas*, Berlin 2011.

³⁷⁷Vgl. für einen hierzu anschlussfähigen Gerechtigkeitsbegriff: Iris Marion Young, *Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model*, in: Soc. Philos. Policy 23 (2006), 102, <https://doi.org/10.1017/S0265052506060043>.

se Verflechtung von Verantwortung weist einerseits erneut darauf hin, dass sich Verantwortung nicht aus einer Position monologisch verwirklichen lässt, sondern nur in Dialogen. Andererseits zeigt sie aber auch, dass eine Entscheidung zwischen solchen Positionen weder nötig noch sinnvoll ist. Verantwortung lässt sich nur in zwischenmenschlicher Pluralität verwirklichen und darin weder auf partikulare eigene oder gemeinschaftliche Positionen, noch auf eine einseitig universalistische Perspektive einer eigenschaftslosen Menschengattung beschränken. Sie gilt immer sowohl für mich, uns und alle, und ihre Verwirklichung ist nur in Dialogen zwischen diesen Positionierungen denkbar.

4.5.3 Verantwortung als sozial-ökologische politische Praxis

4.5.3.1 Solidarität als verantwortungsethischer Wert

Die Verwirklichung von Verantwortung ist nur in Kooperation mit Anderen möglich. Solche Kooperation um der Pluralität des Sprechens und Handelns willen lässt sich verstetigen als eine Haltung der Solidarität unter Sprechenden und Handelnden. Diese solidarische Haltung bestätigt und unterstützt das inklusive Wir, das sich aus einem Verantwortungsanspruch eröffnet hat, aus eigener und freier Initiative. Während ein Handeln aus Verantwortung responsiv ist, kann Solidarität das Handeln als eigener Wert bestimmen. Hierfür ist eine Orientierung an typischen Beispielen von Verantwortung nötig, wie sie in Kapitel 4.4 genannt wurden. Solidarität nimmt anhand solcher Beispiele ein Sprechen und Handeln im Sinne der wechselseitigen Abhilfe für existentielle Not vorweg, die sich aus Verantwortung erst angesichts konkreter Ansprüche einstellen müssten. Solidarität setzt insofern die Ansprüche dialogischer Verantwortungsethik als kontextunabhängigen und politischen Wert. Unter dem Wert der Solidarität versammelt sich eine zielorientierte politische Gemeinschaft, die sich für ein gesellschaftliches Zusammenleben einsetzt, in dem wechselseitige Verantwortung und Solidarität so selbstverständlich verwirklicht sein soll, als ob sie ein natürliches Gesetz wären.

4.5.3.2 Ziel eines solidarischen und nachhaltigen Zusammenlebens

Im Zusammenhang einer solchen Kooperation mit dem Ziel der Solidarität ist es hilfreich, auch an die sachliche Orientierung von Verantwortung zu erinnern, die in Kapitel 4.3.3 entwickelt wurde. Einerseits betrifft diese die Erinnerung an den Ausgang von Verantwortung aus Begegnungen mit Personen. Nimmt man Verantwortung als Ausgang auch für das Ziel der Solidarität, kann diese Erinnerung im Rahmen dieser politischen Orientierung so verstanden werden, dass die Verwirklichung einer solidarischen Gesellschaft ein solches anspruchsvolles Auftreten einzelner Personen noch ermöglichen muss. Eine solche Orientierung an Solidarität und dialogischer Verantwortung muss insofern einer Zielsetzung kritisch gegenüberste-

hen, die mit den existentiellen Nöten auch die persönliche Begegnung überwinden will, etwa durch die technologische Überwindung der *condicio humana*,³⁷⁸ oder durch ein falsches Vertrauen in eschatologische Notwendigkeiten, die Erlösung im Angesicht vollendeten Elends quasi automatisch vollbringen sollen.³⁷⁹ Eine Gesellschaft, die solidarisch sein könnte, wäre ohne die spannungsreiche Möglichkeit sozialer Begegnungen nicht mehr existent, sondern allenfalls noch ein Kollektiv einer bestimmten Spezies, sei es *homo sapiens* oder eine andere.³⁸⁰ Wo Begegnungen zwischen Personen mit ihren einzigartigen aber zugleich wiedererkennbaren Eigenheiten nicht mehr möglich wären, winkt keine Verwirklichung solidarischen Zusammenlebens, sondern allenfalls dessen Vergessen.

Das zweite Element der sachlichen Orientierung dialogischer Verantwortung betrifft das Ziel einer solidarischen Menschheitsgesellschaft noch direkter. Dies ist die Intention sachlicher Bedingungen für dialogische Verantwortung, die gleichermaßen auch die Bedingungen für eine solidarische Gesellschaft sind. Ohne eine terrestrische Atmosphäre, die ein erfülltes und gutes Zusammenleben in allen seinen Modi der Verwirklichung ermöglicht, wäre auch keine solidarische Gesellschaft möglich. Es bedarf einer Atmosphäre, in der Menschen gleichermaßen ihr Überleben erarbeiten, eine gemeinsame Welt der Begegnung herstellen, und in dieser Welt miteinander kooperieren und sprechen können, um solidarisch Zusammenleben zu können. Die Zielsetzung dieses solidarischen Zusammenlebens muss insofern auch eine solche Atmosphäre mit beinhalten.

Sofern diese Atmosphäre nicht ausschließlich eine Gesprächsatmosphäre meint, sondern ebenso eine des produktiven Zusammenwirkens und des mangelbefreiten Überlebens, inkludiert sie das erfüllte Leben aller anderen Lebensformen. Solidarität unter Menschen bedeutet ebenso eine Solidarität unter den Lebewesen, mit denen wir Grundbedürfnisse des Lebens teilen. Eine terrestrische Atmosphäre für ein erfülltes Zusammenleben umfasst dazu die Komplexität der Zusammenhänge, in denen menschliches mit allem anderen Leben auf der Erde verwoben ist, d.h. die Ökologie terrestrischen Lebens. Das Ziel eines solidarischen Zusammenlebens muss insofern auch ein ökologisch nachhaltiges Zusammenleben aller Lebensformen auf der Erde umfassen. Solidarität kann nur gedeihen, wo das Überleben in den Zusammenhängen der terrestrischen Abhängigkeiten gewährleistet werden kann. Diese Zusammenhänge präsentieren sich aus moralphilosophischer Sicht als mehr als ein System, das eine gewisse Komplexität quasi-mechanischer Wechselwirkungsweisen erreicht. Eine Beschreibung als ‚komplexe Systeme‘ führt zwar zu empirisch belastbaren Prognosen, sollte aber nicht die Eigenheit lebendiger Enti-

³⁷⁸Vgl. einige Spielarten des Trans- und Posthumanismus: Loh, *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*.

³⁷⁹Vgl. etwa Fried, *Dies irae*, 247–249; Büttner/Richter (Hg.), *Endzeiten*, 21–35.

³⁸⁰Vgl. Arendts Überlegungen zu „Sieg des Animal laborans“, die vor einer solchen entmenslichten ‚Gesellschaft‘ warnen: Arendt, *Vita activa*, 407–415.

täten verleugnen: ihre Verwundbarkeit und das Vermögen zu leiden und solchem Leiden Ausdruck zu verleihen, was sie wie uns Menschen von toten physikalischen Systemen unterscheidet.³⁸¹

4.5.3.3 Menschheitsverantwortung gegenüber der Natur: die Gaia-Hypothese

Oben wurde erläutert, wie die zwischenmenschliche Pluralität nicht ausschließlich eine Sphäre der Begegnung zwischen menschlichen Individuen ist, sondern zudem zwischen deren Gemeinschaften, in denen sich diese Individuen positionieren. Zwischenmenschliche Ansprüche dürfen also nicht nur als solche atomisierter Individuen verstanden werden, sondern ihre Geltung steht in einer irreduziblen Konstellation zu solchen Gemeinschaften. In analoger Weise, d.h. gemäß eines verantwortungsethischen Anthropomorphismus können auch die leidvollen Ansprüche anderer Lebewesen nicht ausschließlich als Ausdruck vereinzelter Individuen verstanden werden. Jedes Leiden eines einzelnen Lebewesens steht in organischen Konstellationen, aufgrund derer Verantwortung ihm gegenüber nicht auf mitleidige Beihilfe für ein Individuum reduziert werden kann. Wie zwischenmenschliche Verantwortung immer auch solche gegenüber menschlichen Gemeinschaften und der Menschheit ist, so ist Verantwortung gegenüber anderen Lebewesen immer auch solche gegenüber Populationen, ökologischen Konstellationen und der terrestrischen Ökosphäre. Diese Sphären lassen sich nicht isolieren, sondern treten in spannungsvoller Gemeinsamkeit auf. Eben in diesem Zusammenhang macht es Sinn, von ökologischer Verantwortung gegenüber bedrohten Tierarten oder Ökosystemen zu sprechen, die aussterben oder Ökozid erleiden können, obwohl sie als abstrakte Kategorien unserer Erkenntnis weder leben noch leiden können; als Konstellationen leidender Individuen aber sind sie ebenso in Mitleidenschaft gezo-

³⁸¹ Zugleich ist diese Verwundbarkeit keine materiell determinierte Eigenschaft, die sich eindeutig und abschließend mit bestimmten Objekten identifizieren ließe. Wir können über Zusammenhänge von subjektivem Leiden und objektivierbaren, physiologischen Fakten wie einem Schmerzreiz nur lernen, indem wir diese Fakten vom Verstehen des subjektiven Leidens her deuten, nicht umgekehrt. Es gibt kein eindeutiges Maß, das Leiden völlig unabhängig von seinem subjektiven Ausdruck quantifizierbar werden ließe. Man mag deshalb Organismen züchten können, die physiologisch keinen Schmerz empfinden können oder deren Leiden uns weniger menschenähnlich erscheint, aber nie solche, die grundsätzlich nicht an ihrer Ausbeutung leiden könnten.

Andererseits lässt sich aufgrund dieser Indeterminiertheit des Leidens auch nicht ausschließen, dass anorganische Systeme, die nach dem Vorbild von Organismen hergestellt werden, nicht ein Leidensvermögen entwickeln. Die technologische Automatisierung der Arbeit, die zweifelsohne großes Potential für die Erleichterung des Lebens bietet, mag perspektivisch also eine Grenze der Verantwortbarkeit gegenüber den so produzierten anorganischen Knechten finden, auf die uns bisher Science-Fiction-Szenarien nur hindeuten (vgl. etwa Spike Jonze (Reg.), *Her*. Annapurna Pictures, Stage 6 Films, 27.03.2014; Alex Garland (Reg.), *Ex Machina*. A24, Universal Pictures, Film4, 23.04.2015.)

gen.³⁸² Und ebenso macht es vor diesem Hintergrund Sinn, von einem Organismus zu sprechen, der die terrestrische Interdependenz der vollen Ökosphäre vertritt, wie es Latour im Anschluss an die europäische Tradition mit dem Namen „Gaia“³⁸³ tut. Entsprechend der nur in lebendigen Beziehungen verständlichen Geltung einer solchen Anspruchsinstanz mag diese auch unter anderen Namen angesprochen werden; immer aber kann sie eine dialogische Verantwortungsinstanz symbolisieren, die die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis übersteigt und wider die technologisch-kapitalistische Ausbeutung Grenzen aufzeigt.

4.5.3.4 Utopie einer nachhaltigen und solidarischen Gesellschaft

In einer verstetigten Zielsetzung auch jenseits konkreter Verantwortungsansprüche ist diese Atmosphäre nicht nur jeweils im verantwortlichen Handeln mit zu intendieren, sondern ein stetiger Teil dieses Ziels. Um eines solidarischen Zusammenlebens willen zu kooperieren bedeutet, um einer Atmosphäre für ein erfüllendes und gutes Leben aller willen zu kooperieren. Dieses Worumwillen steht selbst als ideelles Ziel vor dem imaginierenden Auge und leitet die Kooperation im gemeinsamen Sprechen und Handeln wie auch in einsameren Tätigkeiten. Es untermalt die Vorstellung eines gesellschaftlichen Raums, der noch nicht ist und so wohl auch nie sein kann, der aber dennoch das Ideal verantwortlichen und solidarischen Zusammenlebens so vorstellt, als ob es naturgesetzmäßig so ablaufen könnte. Dieses Idealbild solidarischen Zusammenlebens zwischen Menschen und Lebewesen ist die Utopie, die sich aus Verantwortung im Dialog versprechen und verfolgen lässt. Sie bebildert den Versuch, eine sozial-ökologische Atmosphäre für verantwortliches Sprechen und Handeln zu gewährleisten, in der existentielles Leiden immer Abhilfe finden kann, statt sich als zwingende Notwendigkeit gesetzmäßiger Ordnung zu verfestigen.

Freilich darf eine solche Utopie, die die Hoffnung auf ein gutes Leben für alle bündelt, nicht als ein eindeutiges Schema für die Herstellung einer makellosen und widerspruchsfreien Ordnung missverstanden werden. Die Idee einer solchen Atmosphäre kann deren zukünftiges Eintreten nicht in der Weise vorwegnehmen, dass es sie gleich einem Bauplan technisch herstellbar werden ließe. Eine solche Atmosphäre und ein solches Zusammenleben lassen sich nicht herstellen, ihr Eintreten markiert keinen quasi-mechanischen Umschlag technologischer Entwicklung, da ihre Verwirklichung nicht in objektiven Wirkungsverhältnissen der Welt besteht, sondern in offenen Möglichkeiten. Was technologisch in ihrem Sinne produ-

³⁸²Vgl. für einen umfassenden Entwurf einer entsprechenden politischen Ökologie: Bruno Latour, *Das Parlament der Dinge – Für eine politische Ökologie*, übers. v. Gustav Roßler, Frankfurt am Main 2001.

³⁸³Vgl. Latour, *Kampf um Gaia*. Die spannungsvolle und dynamische Beziehung, die gegenüber solchen ökologischen Entitäten und ‚Gaia‘ geboten scheint, ist gerade keine ökologische „Planmäßigkeit“, in der alles seinen festen Ort hätte: vgl. Schnödl/Sprenger, *Uexkülls Umgebungen*, 31–41.

ziert werden kann ist nicht ihre Verwirklichung, sondern ausschließlich der offene Raum, der die Möglichkeit sozial-ökologischer Kooperation und Verantwortung nicht unmöglich macht, und die Zukunft für sie offenhält. Eine solche Technologie hält die Möglichkeit zur Verantwortung im zwischenmenschlichen Sprechen und Handeln offen, indem sie von den leidvollen Zwängen befreit, die die Menschen und das Leben auf Erden im Arbeiten und Herstellen verfolgen. Indem die zwingende Notwendigkeit der Arbeit zum Überleben und des bloß reproduktiven Herstellens dafür nötiger Konsumgüter von den Menschen und den dafür domestizierten Lebewesen und Ökosystemen genommen, und zu beträchtlichen Teilen technologisch übernommen wird, bleibt Zeit für die Wahrnehmung von Verantwortung im Sprechen und Handeln. So könnte sich die Menschheit in der technologischen Zivilisation das „*Offensein*“ für den immer ungeheuerlichen und zu Demut stimmenden *Anspruch* an seinen immer unzulänglichen Träger³⁸⁴ bewahren, statt einem wenig begehrenswerten und verhängnisvollen Urbild hinterherzulaufen.

4.5.3.5 Problemanalysen der Verhängnisse moderner Gesellschaft

Dass sich solche Verantwortung dann in der Welt auch als solidarische Praxis verwirklicht, bleibt aber dem öffentlichen und politischen Handeln der Menschen überlassen. Eine solche Praxis kann selbst nicht technologisch hergestellt, sondern nur ermöglicht werden. Zur Verwirklichung dieser Praxis wäre es nötig, sich darüber zu verständigen, warum denn die technologischen Möglichkeiten bisher kaum für eine solche Ermöglichung weltweiter Verantwortung eingesetzt werden. Warum werden die unvorstellbaren technologischen Mittel in so hervorragender Weise genutzt, immer mehr und effektivere Waren für immer neue Zwecke herzustellen, die dann zu großen Teilen nur ausgestellt und beschaufelt werden, statt ihrem vermeintlichen Nutzen zu dienen: Waffensysteme, die nur schreckliche Symbole bleiben müssen, da ihre Nutzung den größten Teil der Menschen vernichten würde, denen dies nutzen könnte;³⁸⁵ Kleidung, die den größten Teil ihrer Existenz in Schaufenstern, Schränken und auf Müllhalden verbringt, statt die Menschen zu kleiden, denen dieser Zweck hinter dem grell ausgeleuchteten Akt konsumierender Aneignung zurückzutreten scheint;³⁸⁶ Nahrungsmittel, die wir in dutzend Varianten in Supermarkt-Regalen ausstellen und nach festgelegten Zeiträumen wieder vernichten, ohne ihrer bedurft zu haben, während unter uns Arbeits-, Wohnungs- oder Ausweislose darben oder gar hungern, wie auch viele Menschen ein paar hundert Kilometer weiter, denen mit den Rohstoffen für unseren Gaffer-Konsum die

³⁸⁴ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 420.

³⁸⁵ Vgl. Andrew Futter, *The politics of nuclear weapons*, New, updated and completely revised, 2. ed., Cham 2021, 28–36, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-48737-9>.

³⁸⁶ Vgl. Nikolay Anguelov, *The Dirty Side of the Garment Industry: Fast Fashion and Its Negative Impact on Environment and Society*, Boca Raton 2016.

Lebensgrundlage geraubt zu werden droht;³⁸⁷ oder inzwischen auch Massen an Verhaltensdaten, deren Produzierende beinahe archaisch nur im Gegentausch mit ein bisschen Unterhaltung entlohnt werden, während ihre vermeintlichen Unterhalter*innen nur Plattformen bereitstellen, in die Kapitalgeber*innen bereitwillig investieren, weil die darauf schamlos abgegriffenen Verhaltensdaten scheinbar unendliche Nutzungsmöglichkeiten versprechen – wenn sich diese vorerst auch hauptsächlich in erschreckend gut finanzierter Werbung für zunächst noch ungewollte Konsumwaren erschöpft.³⁸⁸ Wozu das alles, statt einer Ermöglichung eines solidarischen und guten Lebens für alle?

Diese und viele andere Beispiele absurder Produktion und Technologie mögen als bloß ineffiziente Verschwendung oder Überschwang erscheinen, wenn man sie einzeln untersucht und in ihren irren Auswüchsen bestaunt. Und pauschalisierend mag man sogar meinen, dass dabei immer derselbe Impuls sein Unwesen treibe, dem ‚der Mensch‘ mit seinen zurückgebliebenen Triebstrukturen aus der Urzeit eben irrationaler Weise noch anhänge. So bewegend diese Triebe noch sein mögen, so wenig erschöpfen sie doch letztlich die äußerst komplexen Phänomene und Handlungszusammenhänge von Vernichtung, Ausbeutung und Unterdrückung, die sich in solchen Beispielen zeigen.

Auch das Verhängnis des technologischen Fortschritts, das laut Jonas durch die Verquickung von Theorie und Praxis in der wissenschaftlichen Tätigkeit zustande kommt, die in der Moderne immer zugleich technisch verzweckt ist, stellt eine zufriedenstellende Erklärung nur unter der Annahme dar, dass ‚die Philosophen‘ es allein besser wissen können.³⁸⁹ Nimmt man an, dass moderne Wissenschaftler*innen zwar Fachspezialist*innen sind, aber darüber hinaus durchaus erkenntnisfähige Köpfe auch in fachfremden Fragen, so müsste man sich doch wundern, weshalb sie sich beinahe alle für einen Fortschrittsautomatismus einspannen lassen, der das Leben auf der Erde mindestens so stark bedroht, wie er es verbessert.³⁹⁰ Selbst chronischer Fortschrittsoptimismus kann keine ausreichende Erklärung für solche Betriebsblindheit sein.

Ein existentielles Interesse, das die individuelle Selbsterhaltung im Fokus hat, kann dies aber durchaus. Wissenschaftler*innen sind faktisch nämlich nur in seltenen Fällen primär als Mitglieder der wissenschaftlichen Gemeinschaft tätig, die Wissen zugunsten der Menschheit sucht; zunächst und zumeist sind sie abhängig Beschäftigte, die Lohnarbeit leisten und dabei oft genug nicht sicher sein können, dass unvoreingenommene und sorgfältige Forschungsergebnisse ihren Arbeitsvertrag verlängern werden. Dieser Umstand existentieller Abhängigkeit von den Mitteln und

³⁸⁷Vgl. Dora Marinova / Diana Bogueva, *Food in a planetary emergency*, Singapore 2022.

³⁸⁸Vgl. Philipp Staab, *Digitaler Kapitalismus: Markt und Herrschaft in der Ökonomie der Unknappheit*, Epub-Ebook, Berlin 2019.

³⁸⁹Vgl. Jonas, *Vom praktischen Gebrauch der Theorie*, 356.

³⁹⁰Vgl. Kapitel 2.6 und 3.6.

den Interessen Auftraggebender verweist ebenso wie die oben genannten, absurden Geschehnisse auf ein allgemeineres Zwangsverhältnis, das moderne Gesellschaften und ihre ökologische Krisenhaftigkeit tiefgreifend prägt: die auf scheinbar grenzenloses Wachstum orientierte kapitalistische Wirtschaftsform.

4.5.3.6 Der analytische Imperativ der Verantwortungsethik

Analysen, die dieses beständig reproduzierte Zwangsverhältnis der industrialisierten Menschheit beleuchten und kritisieren, gibt es spätestens seit Marx' *Kapital* genug, auch solche, die die ökologische Problematik kapitalistischen Wirtschaftens weit deutlicher hervorheben.³⁹¹ Solche Analysen sind heute weniger eine Angelegenheit der Moralphilosophie, sondern primär der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften, sowie der politischen Philosophie. Was die Moralphilosophie und spezifisch die Verantwortungsethik direkt dazu sagen kann, ist nur, dass ein solches Zwangsverhältnis nicht sein soll, weil es einer Atmosphäre des verantwortlichen Sprechens und Handelns zwischen Menschen und gegenüber Lebewesen die Luft nimmt. Ein Großteil der Menschen ist materiell und psychisch aufgrund existentieller Abhängigkeiten allenfalls eingeschränkt in der Lage, Verantwortungsansprüchen in ausreichender Weise nachzukommen, geschweige denn eine solidarische Praxis zu verwirklichen, in der verantwortliches Handeln Normalität wäre.

Freilich gibt es auch umfassenden Streit, ob denn diese kapitalismuskritischen Analysen in ihrem Grundsatz überhaupt zutreffen. Auch sachliche Begründungen in dieser Frage sind keine Angelegenheit der Moralphilosophie, geschweige denn der Verantwortungsethik.³⁹² Wohl aber die Darlegung der Ansprüche, denen eine grundsätzliche Analyse der Probleme und Gefahren der modernen Menschheit begegnen soll. In eben diesem Zusammenhang stellt Jonas aus Perspektive der Verantwortungsethik eindeutig fest: „Fatalismus wäre Todsünde“³⁹³. Anders formuliert: Eine Analyse, die schlicht die Notwendigkeit bestimmter Probleme festhält und als unausweichliches Verhängnis statuiert, bleibt verantwortungsethisch wertlos. Eine solche Analyse negiert im Voraus die Möglichkeit, sprechend und handelnd Abhilfe zu schaffen und Verantwortung wider solche Probleme zu verwirklichen. Eine solche Analyse, die keinen Raum für Verantwortung lässt, ist insofern unver-

³⁹¹Vgl. etwa Malm, *Fossil capital*; Stache, *Kapitalismus und Naturzerstörung*; Eva von Redecker, *Revolution für das Leben: Philosophie der neuen Protestformen*, Frankfurt am Main 2020; I.L.A. Kollektiv (Hg.), *Auf Kosten anderer? Wie die imperiale Lebensweise ein gutes Leben für alle verhindert*, München 2017; I.L.A. Kollektiv (Hg.), *Das gute Leben für alle: Wege in die solidarische Lebensweise*, München 2019; John Bellamy Foster, *Capitalism in the Anthropocene: ecological ruin or ecological revolution*, New York Epub-Ebook 2022; vgl. auch Michael W. M. Roos / Franziska Hoffart, *Climate economics: a call for more pluralism and responsibility* (Palgrave studies in sustainability, environment and macro-economics), Cham 2021, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-48423-1>.

³⁹²Vgl. Kapitel 3.1.

³⁹³Jonas, *Fatalismus wäre Todsünde*.

antwortlich. Sie ließe letztlich nur den Einzelnen die „metaphysische Wahl“³⁹⁴, ob man dieses sachlich scheinbar sinnlose Leben auf der Erde wertschätzen wolle, oder eben nicht.³⁹⁵ Die Frage nach dem Guten wäre damit nur ins Belieben der Einzelnen gestellt und dialogische Verantwortung mindestens übersehen, wenn nicht verleugnet.

Ausgehend von der Verbindlichkeit, mit der mich aber der Anspruch von Anderen verpflichtet und zur Verantwortung zieht, soll eine solche fatalistische Feststellung nie der Weisheit letzter Schluss sein. Der Anspruch der Verantwortung fordert, dass ich könne, weil ich soll, und letztlich auch politisch, dass wir können, weil wir sollen.³⁹⁶ Freilich bedeutet das nicht, dass ‚nicht sein kann, was nicht sein darf‘, dass also unliebsame Erkenntnisse schlicht zu leugnen wären. Und natürlich hängt die Verwirklichung eines Sollens auch von ontologischen Umständen ab, weshalb die sachliche Ermöglichung verantwortlichen Handelns selbst ein gewichtiger Anspruch dialogischer Verantwortungsethik ist. Aber die vermeintlich zwingende Feststellung, dass Sprechen und Handeln in der Suche nach dem Guten und für ein gutes Leben für alle objektiv sinn- und aussichtslos wären, weil gegen objektive Notwendigkeiten und ein unabwendbares Schicksal nicht anzukommen sei, soll so nie stehen bleiben. Sie soll keine letzte Feststellung sein, sondern allenfalls eine Provokation, ihre Unwahrheit und die Überwindbarkeit ihrer Zwänge zu erweisen. Dass mein Sprechen und Handeln in dieser Hinsicht sinnvoll sind, ist mir in jedem Verantwortungsanspruch immer schon versprochen.

Jede progressive Gesellschaftskritik zollt diesem Anspruch Rechnung, sofern sie Kapitalismus und technologische Ausbeutung als ein Unterfangen begreift, das zwar objektive Zwänge ausübt und verhängnisvolle Auswirkungen zeitigt, das aber zugleich immer von Menschen gemacht wird und von diesen auch überwunden werden kann.³⁹⁷ Dagegen haben primär technikkritische wie auch naturevolutionäre Analysen den immanenten Hang, die öko-soziale Krise unserer Zeit als notwendige Folge vergangener und unwiderrufbarer Entscheidungen zu begreifen, die den Lauf des verhängnisvollen Schicksals in Gang setzten. Auch Jonas' Analyse moderner Technologie neigt gelegentlich zu diesem Urteil, wenn sie die Ursprünge des Problems in ferner Vergangenheit in Bacons *Neuem Organon* verortet,³⁹⁸ statt auf

³⁹⁴ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 159. Vgl. Kapitel 2.6 und 3.6.

³⁹⁵ Vgl. zu einer daraus erstehenden destruktiv-eschatologischen Haltung: Fried, *Dies irae*, 234–249; Gerhard Oberlin, *Apokalypse: Endzeitfantasien*, Würzburg 2020, 26–32; Büttner/Richter (Hg.), *Endzeiten*, 29–35.

³⁹⁶ Vgl. Kapitel 3.4.

³⁹⁷ Vgl. in diesem Sinne schon Marx' elfte These zu Feuerbach, sowie seinen Verweis auf Vicos Unterscheidung zwischen Menschen- und Naturgeschichte: Marx, *Das Kapital*, 392f. FN89; Marx, *[Thesen über Feuerbach]*, 535. Vgl. für eine Aktualisierung dieses transformativen sozialkritischen Anspruchs: „Anstelle eines Schlussworts“ in: Rosa, *Resonanz*.

³⁹⁸ Vgl. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 64–72, 325–356; zur Fatalität auch Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung*, 452.

aktuelle Treiber dieser Entwicklung einzugehen.³⁹⁹ Solche immanent fatalistischen Analysen lassen allenfalls die Wahl, das nun mal in Gang gesetzte Elend entweder partiell einzugrenzen und beschwichtigend zu verwalten – so lässt sich Jonas' ontologisch fixierte ‚Verantwortung des Staatsmanns‘ begreifen –,⁴⁰⁰ oder gleich die kathartische Katastrophe herbeizusehnen, die dem elenden Verhängnis ein Ende bereitet und den vermeintlich seligen Urzustand wiederherstellt. Solche tragischen oder auch nur teilnahmslos statuierenden Entwürfe können dem Anspruch dialogischer Verantwortung nicht gerecht werden.⁴⁰¹ Im Sinne dieser Verantwortung erweisen sich einzig solche Analysen als vielversprechend, die Möglichkeiten zur gemeinsamen Überwindung der Krisen aufzeigen können, um solidarisch eine terrestrische Atmosphäre für ein erfülltes und gutes Zusammenleben zu verwirklichen. Wo solche Analysen nicht vorhanden wären, gebietet der analytische Imperativ der Verantwortungsethik, sie zu suchen oder anzustellen.

³⁹⁹Vgl. für eine umfassende, betont sachliche und auch angemessen optimistische Analyse: Sandrine Dixson-Declève u.a., *Earth for all: ein Survivalguide für unseren Planeten: der neue Bericht an den Club of Rome, 50 Jahre nach „Die Grenzen des Wachstums“*, übers. v. Rita Seuß u. Barbara Steckhan, 4. Aufl., München 2022.

⁴⁰⁰Vgl. Kapitel 2.6.3 und 3.2.

⁴⁰¹Dies betrifft auch die Philosophie, der es darum gehen sollte, „philosophische Verantwortung auch für die geschichtlichen Prozesse der Gegenwart zu übernehmen“: Elberfeld, *Dekoloniales Philosophieren*, 218.

5 Literaturverzeichnis

5.1 Werke von Hans Jonas

Jonas, Hans, *Fatalismus wäre Todsünde – Ansprache zur Berliner Ehrenpromotion, 1992*, in: Dietrich Böhler / Bernadette Herrmann (Hg.): *Das Prinzip Verantwortung – Zweiter Teilband: Tragweite und Aktualität einer Zukunftsethik* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/2), Freiburg, Berlin, Wien 2017, 463–465.

–, *The Outcry of Mute Things*, in: Sebastian Lalla / Florian Preußger / Dietrich Böhler (Hg.): *Herausforderungen und Profile: Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/2), Freiburg, Berlin, Wien 2013, 391–395.

–, *A Review Article: Rudolf Arnheim – Visual Thinking*, in: *J. Aesthet. Art Crit.* 30 (1971), 111–117, <https://doi.org/10.2307/429581>.

–, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem: Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, in: Michael Bongardt / Udo Lenzig / Wolfgang Erich Müller (Hg.): *Metaphysische und religionsphilosophische Studien* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/1), Freiburg, Berlin, Wien 2014, 59–174.

–, *Biological Foundations of Individuality*, in: L. E Long (Hg.): *Philosophical Essays: from ancient creed to technological man*, New York, Dresden 2010, 187–207.

–, *Comment on General System Theory*, in: *Hum. Biol. Baltim.* 23 (1951).

–, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, in: Dietrich Böhler / Bernadette Herrmann (Hg.): *Das Prinzip Verantwortung – Erster Teilband: Grundlegung* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/2), Freiburg, Berlin, Wien 2015, 1–420.

–, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Berlin 2020.

–, *Der Gottesbegriff nach Anschwitz: Eine jüdische Stimme*, in: Michael Bongardt / Udo Lenzig / Wolfgang Erich Müller (Hg.): *Metaphysische und religionsphilosophische Studien* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/1), Freiburg, Berlin, Wien 2014, 407–426.

–, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, hg. v. Christian Wiese, Frankfurt am Main, Leipzig 2003.

–, *Erkenntnis und Verantwortung – Stationen eines Denklebens: Gespräch mit Ingo Herrmann*, in: Dietrich Böhler / Jens Peter Brune (Hg.): *Orientierung und Verantwortung: Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg 2004.

–, *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, in: *Zwischen Nichts und Ewigkeit – Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 165), Göttingen 1963, 5–25.

–, *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments H.51 / 33. Heft der ganzen Reihe), 4. Aufl., Nachdr. der Ausg. 1964, Göttingen 1988.

- , *Heidegger und die Theologie*, in: Sebastian Lalla / Florian Preußger / Dietrich Böhler (Hg.): Herausforderungen und Profile: Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/2), Freiburg, Berlin, Wien 2013, 225–258.
- , „*Ich und Du*“ Exzerpte zu *Bubers dialogischer Philosophie*, in: Sebastian Lalla / Florian Preußger / Dietrich Böhler (Hg.): Herausforderungen und Profile: Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/2), Freiburg, Berlin, Wien 2013, 197–204.
- , *Im Dienste des medizinischen Fortschritts: Über Versuche an menschlichen Subjekten*, in: Horst Gronke (Hg.): Organismus und Freiheit – Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/1), Freiburg, Berlin, Wien 2010, 391–440.
- , *Ist Gott ein Mathematiker?*, in: Horst Gronke (Hg.): Organismus und Freiheit – Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/1), Freiburg, Berlin, Wien 2010, 125–187.
- , *Laßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie*, in: Horst Gronke (Hg.): Organismus und Freiheit – Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/1), Freiburg, Berlin, Wien 2010, 455–510.
- , *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, in: Dietrich Böhler / Bernadette Herrmann (Hg.): Das Prinzip Verantwortung – Erster Teilband: Grundlegung (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/2), Freiburg, Berlin, Wien 2015, 421–509.
- , *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, in: Horst Gronke (Hg.): Organismus und Freiheit – Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/1), Freiburg, Berlin, Wien 2010, 1–359.
- , *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts – Vortrag im Prinzregententheater München 1993*, in: Dietrich Böhler / Bernadette Herrmann (Hg.): Das Prinzip Verantwortung – Erster Teilband: Grundlegung (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/2), Freiburg, Berlin, Wien 2015, 561–575.
- , *Philosophische Reflexion über Paulus, Römerbrief, Kapitel 7*, in: Augustin und das paulinische Freiheitsproblem: eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit, 2., Neubearb. u. erw. Aufl., Göttingen 1965, 93–105.
- , *Technik, Ethik und biogenetische Kunst. Betrachtungen zur neuen Schöpferrolle des Menschen*, in: Horst Gronke (Hg.): Organismus und Freiheit – Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/1), Freiburg, Berlin, Wien 2010, 365–389.
- , *The phenomenon of life: toward a philosophical biology*, Chicago 1982.
- , *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, in: Michael Bongardt / Udo Lenzig / Wolfgang Erich Müller (Hg.): Metaphysische und religionsphilosophische Studien (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/1), Freiburg, Berlin, Wien 2014, 341–366.
- , *Vom praktischen Gebrauch der Theorie*, in: Horst Gronke (Hg.): Organismus und Freiheit – Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/1), Freiburg, Berlin, Wien 2010, 325–356.

- , *Wandel und Bestand: Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*, in: Michael Bongardt / Udo Lenzig / Wolfgang Erich Müller (Hg.): *Metaphysische und religionsphilosophische Studien* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/1), Freiburg, Berlin, Wien 2014, 289–322.
- , *Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist*, in: Dietrich Böhler / Bernadette Herrmann (Hg.): *Das Prinzip Verantwortung – Zweiter Teilband: Tragweite und Aktualität einer Zukunftsethik* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/2), Freiburg, Berlin, Wien 2017, 129–158.
- , *Werkzeug, Bild und Grab: Vom Transanimalischen im Menschen*, in: Michael Bongardt / Udo Lenzig / Wolfgang Erich Müller (Hg.): *Metaphysische und religionsphilosophische Studien* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/1), Freiburg, Berlin, Wien 2014, 227–240.
- , *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (Sammlung Vandenhoeck), Göttingen 1987.
- , *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, in: Sebastian Lalla / Florian Preußger / Dietrich Böhler (Hg.): *Herausforderungen und Profile: Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/2), Freiburg, Berlin, Wien 2013, 277–298.
- , *Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik – Vortrag auf der Tagung „Industriegesellschaft und Zukunftsethik“ der Friedrich-Ebert-Stiftung in Bonn 1985*, in: Dietrich Böhler / Bernadette Herrmann (Hg.): *Das Prinzip Verantwortung – Erster Teilband: Grundlegung* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/2), Freiburg, Berlin, Wien 2015, 529–544.

5.2 Werke anderer Autor*innen

- Ackerman, John Wolfe / Honig, Bonnie, *Agonalität*, in: Wolfgang Heuer / Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, 2., aktualisierte und erweiterte Aufl., Berlin 2022, 435–441.
- Adorno, Theodor W., *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, hg. v. Rolf Tiedemann (Gesammelte Schriften Bd. 4), 9. Aufl., Frankfurt am Main 2014.
- , *Negative Dialektik*, Frankfurt (Main) 1966.
- , *Probleme der Moralphilosophie*, hg. v. Thomas Schröder (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1983), 1. Aufl., [Nachdr.], Berlin 2010.
- , *The Authoritarian Personality* (Studies in Prejudice), New York 1969.
- , *Zu Subjekt und Objekt*, in: *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Stichworte. Anhang* (Gesammelte Schriften 10.2), Frankfurt am Main 1997, 741–758.
- Amin, Samir, *Eurocentrism: Modernity, Religion, and Democracy – A Critique of Eurocentrism and Culturalism*, übers. v. Russell Moore u. James Membrez, New York 2009.
- Anders, Günther, *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I. Über die Seele im Zeitalter der Zweiten industriellen Revolution*, 7., unveränd. Aufl., München 1985.
- , *Die Antiquiertheit des Menschen. Band II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, 4., unveränd. Aufl., München 1986.
- Angehrn, Emil, *Die Frage nach dem Ursprung: Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik*, München 2007.

- , *Die Herausforderung des Negativen: zwischen Sinnverlangen und Sinnentzug* (Schwabe Reflexe 42), Basel 2015.
- Angelov, Nikolay, *The Dirty Side of the Garment Industry: Fast Fashion and Its Negative Impact on Environment and Society*, Boca Raton 2016.
- Apel, Karl-Otto, *Primordiale Mitverantwortung. Zur transzendentalpragmatischen Begründung der Diskursethik als Verantwortungsethik*, in: Karl-Otto Apel / Holger Burckhart (Hg.): *Prinzip Mitverantwortung: Grundlage für Ethik und Pädagogik*, Würzburg 2001, 97–122.
- , *Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, in: Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt am Main 1998, 281–412.
- Apel, Karl-Otto / Burckhart, Holger (Hg.), *Prinzip Mitverantwortung: Grundlage für Ethik und Pädagogik*, Würzburg 2001.
- Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: ein Bericht von der Banalität des Bösen*, übers. v. Brigitte Granzow, 5. Aufl., München 1991.
- , *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Frauensteiner Kreis E-Books), Frankfurt (Main) 2009.
- , *Lectures on Kant's political philosophy*, hg. v. Ronald Beiner, Chicago 1992.
- , *Personal Responsibility Under Dictatorship*, in: *Responsibility and Judgment*, Reprint, New York 2005, 17–48.
- , *Some Questions of Moral Philosophy*, in: *Responsibility and Judgment*, Reprint, New York 2005, 49–146.
- , *The Life of the Mind, One / Thinking* (A Harvest book), One-volume Ed., San Diego, New York, London 1978.
- , *The Life of the Mind, Two / Willing* (A Harvest book), One-volume Ed., San Diego, New York, London 1978.
- , *Thinking and Moral Considerations*, in: *Responsibility and Judgment*, Reprint, New York 2005, 159–189.
- , *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, 18. Aufl., Berlin 2016.
- Aristoteles, *Metaphysik*, hg. v. Ursula Wolf, Reinbek 1994.
- , *Nikomachische Ethik*, hg. v. Ursula Wolf, Reinbek 2006.
- , *Physik: Vorlesung über die Natur*, übers. v. Hans Günter Zekl, in: *Physik – Über die Seele* (Philosophische Schriften 6), Hamburg 1995, 1–258.
- , *Poetik: griechisch/deutsch*, hg. v. Manfred Fuhrmann (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 7828), Bibliografisch ergänzte Ausg. 1994, Stuttgart 2012.
- , *Politik*, hg. v. Ursula Wolf, übers. v. Franz Susemihl (Rowohlts Enzyklopädie), 4. Aufl., Reinbek 2014.
- , *Über die Seele: griechisch-deutsch*, hg. v. Horst Seidl, übers. v. Willy Theiler (Philosophische Bibliothek 476), Hamburg 1995.

- , *Vom Himmel*, übers. v. Olof Gigon, in: *Vom Himmel – Von der Seele – Von der Dichtkunst* (Werke des Aristoteles), Zürich, 2. Aufl., München 1983, 11–180.
- Arnold, Karl Günter, *Das kosmische Datum: Untersuchungen zum Subjektivitätsbegriff bei Hans Jonas*, Leipzig 2017.
- Augustinus, Aurelius, *Der Gottesstaat – De Civitate Dei*, Zweiter Band, hg. v. Carl Johann Perl (Aurelius Augustinus' Werke 3,8), Paderborn, München, Wien, Zürich 1979.
- Aurenque, Diana, *Ethosdenken: auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers* (Alber Thesen 44), Freiburg 2011.
- Baravalle, Lorenzo, *How (not) to Talk to a Plant: An Application of Automata Theory to Plant Communication*, in: *Acta Biotheor.* 72 (2024), 8, <https://doi.org/10.1007/s10441-024-09484-y>.
- Barth, Boris / Osterhammel, Jürgen, *Whatever happened to Imperialism? Wolfgang J. Mommsen und die Imperialismustheorien*, in: Christoph Cornelißen (Hg.): *Geschichtswissenschaft im Geist der Demokratie: Wolfgang J. Mommsen und seine Generation*, Berlin 2010, 159–174.
- Bast, Rainer A., *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.
- Bataille, Georges, *Die vorgeschichtliche Malerei, Lascaux oder die Geburt der Kunst*, hg. v. Albert Skira (Die großen Jahrhunderte der Malerei), Stuttgart 1983.
- Battaglia, Denise, *Galileis Fernrohr und das Menschen-Bild: Technologie, Utopie und Angewandte Ethik in der Medizin* (Ethik im Gesundheitswesen Bd. 4), Baden-Baden 2021.
- Baudrillard, Jean, *Die Konsumgesellschaft: ihre Mythen, ihre Strukturen*, hg. v. Kai-Uwe Hellmann u. Dominik Schrage, übers. v. Annette Foegen (Konsumsoziologie und Massenkultur), Wiesbaden 2015.
- Bauman, Zygmunt, *Postmoderne Ethik*, übers. v. Ulrich Bielefeld u. Edith Boxberger, Neuausg., 1. Aufl., Hamburg 2009.
- Baurmann, Michael, *Die Zwei-Welten-Lehre und das dualistische Menschenbild*, in: Michael Baurmann (Hg.): *Zweckrationalität und Strafrecht: Argumente für ein tatbezogenes Maßnahmerecht*, Wiesbaden 1987, 33–70, https://doi.org/10.1007/978-3-663-01504-8_3.
- Beauchamp, Tom L. / Childress, James F., *Principles of biomedical ethics*, 7th ed., New York 2013.
- Beck, Hanno, *Behavioral Economics: Eine Einführung* (Springer Lehrbuch), Wiesbaden 2014.
- Beck, Ulrich, *Die Metamorphose der Welt*, übers. v. Frank Jakubzik, Berlin 2017.
- , *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne* (Edition Suhrkamp 1365 = n.F., Bd. 365), Frankfurt am Main 1986.
- Bédarida, François / Bruhat, Jean / Droz, Jacques, *Der utopische Sozialismus bis 1848* (Geschichte des Sozialismus 2 : Von den Anfängen bis 1875), Dt. Erstaug., Frankfurt a.M. 1974.
- Belting, Hans, *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft* (Bild und Text), München 2001.
- Bengtson, Vern L., *The Burgess Award Lecture: Beyond the Nuclear Family: The Increasing Importance of Multigenerational Bonds*, in: *J. Marriage Fam.* 63 (2001), 1–16.

- Benjamin, Walter, *Zur Kritik der Gewalt*, in: Aufsätze, Essays, Vorträge (Ausgewählte Werke Bd. III), Darmstadt Sonderausg. 2018, 153–176.
- Berkeley, George, *An essay towards a new theory of vision*, hg. v. David R. Wilkins, Dublin 2002, <https://www.maths.tcd.ie/~dwilkins/Berkeley/Vision/1709A/Vision.pdf> (Stand: 18.09.2020).
- Bernasconi, Robert, *Kant as an Unfamiliar Source of Racism*, in: Julie K. Ward / Tommy Lee Lott (Hg.): *Philosophers on Race: Critical Essays*, Malden, MA 2002, 145–166.
- Bertalanffy, Ludwig von, *General System Theory: Foundations, Development, Applications*, New York 1968.
- Bierhoff, Burkhard, *Das Unbehagen im Konsumismus*, in: Rainer Funk / Marko Ferst / Burkhard Bierhoff (Hg.): *Erich Fromm als Vordenker: „Haben oder Sein“ im Zeitalter der ökologischen Krise*, Berlin 2002, 57–74.
- , *Liebe im Konsumkapitalismus* (Essentials), Wiesbaden 2017.
- Bjork, Robert E. (Hg.), *Catastrophes and the apocalyptic in the Middle Ages and the Renaissance* (Arizona Studies in the Middle ages and the Renaissance Volume 43), Turnhout 2019.
- Blumenberg, Hans, *Lebenszeit und Weltzeit* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1514), 5. Aufl., Frankfurt am Main 2016.
- , *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung (1957)*, in: Anselm Haverkamp (Hg.): *Ästhetische und metaphorologische Schriften* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1513), 4. Aufl., Frankfurt am Main 2014, 139–171.
- Boden, Margaret A., *Autopoiesis and life*, in: *Cogn. Sci. Q.* 1 (2000), 117–145.
- Boehm, Gottfried, *Wie Bilder Sinn erzeugen: die Macht des Zeigens*, Berlin 2008.
- Boenigk, Jens (Hg.), *Boenigk – Biologie: der Begleiter in und durch das Studium* (Lehrbuch), Berlin, Heidelberg 2021.
- Böhler, Dietrich, *Einleitender Kommentar*, in: Dietrich Böhler / Bernadette Herrmann (Hg.): *Das Prinzip Verantwortung – Erster Teilband: Grundlegung* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/2), Freiburg, Berlin, Wien 2015, XV–LIX.
- , *Nachwort: Hans Jonas – Werk, Einsichten, Aktualität*, in: Dietrich Böhler (Hg.): *Leben, Wissenschaft, Verantwortung: Ausgewählte Texte* (Universal-Bibliothek 18340), Stuttgart 2004.
- , *Warum moralisch sein? Die Verbindlichkeit der dialogbezogenen Selbst- und Mit-Verantwortung*, in: Karl-Otto Apel / Holger Burckhart (Hg.): *Prinzip Mitverantwortung: Grundlage für Ethik und Pädagogik*, Würzburg 2001, 15–68.
- , *Was gilt? Diskurs und Zukunftsverantwortung*, hg. v. Thomas Rusche, Jens Ole Beckers u. Bernadette Herrmann, Freiburg, München 2019.
- Böhm, Andreas / Faas, Angelika / Legewie, Heiner (Hg.), *Angst allein genügt nicht: Thema Umwelt-Krisen* (Psychologie heute Taschenbuch 518), Weinheim 1989.
- Böhme, Gernot, *Atmosphäre (sensu Gernot Böhme)*, in: *Online Encycl. Philos. Nat.* (2019), <https://doi.org/10.11588/oepn.2020.0.77506>.
- Boldt, Joachim, *Sein und Sollen: philosophische Fragen zu Erkenntnis und Verantwortlichkeit* (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie 4), Würzburg 2008.

- Bollinger, Stefan (Hg.), *Imperialismustheorien: Historische Grundlagen für eine aktuelle Kritik*, Wien 2004.
- Bongardt, Michael, *Ornamentation or foundation? On the significance of the belief in creation for the foundation of ethics in the work of Hans Jonas*, in: Boll. Della Soc. Filos. Ital. (2016), 49–59.
- Bornstein, Marc H. (Hg.), *Biology and ecology of parenting* (Handbook of parenting Volume 2), 3. ed., New York, London 2019.
- Bosch, Thomas C. G. / Hadfield, Michael G. (Hg.), *Cellular Dialogues in the Holobiont* (Evolutionary Cell Biology), Boca Raton 2021.
- Braun, Kathrin, *Biopolitics and historic justice: coming to terms with the injuries of normality* (Edition Politik vol. 66), Bielefeld 2021.
- Bredenkamp, Horst, *Der Bildakt: Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2007*, Neufassung, Berlin 2015.
- , *Galileo's thinking hand: mannerism, anti-mannerism, and the virtue of drawing in the foundation of early modern science*, übers. v. Mitch Cohen, Berlin, Boston 2019.
- Brune, Jens Peter, *Phänomenologie*, in: Michael Bongardt u.a. (Hg.): *Hans Jonas-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Berlin 2021, 54–58.
- Buddeberg, Eva, *Verantwortung im Diskurs: Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas*, Berlin 2011.
- Bultmann, Rudolf, *Vorwort*, in: *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments H.51 / 33. Heft der ganzen Reihe), 4. Aufl., Nachdr. der Ausg. 1964, Göttingen 1988, VI.
- Butler, Judith, *Kritik der ethischen Gewalt: Adorno-Vorlesungen 2002*, Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main, übers. v. Reiner Ansén u. Michael Adrian (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1792), 4. Aufl., Frankfurt am Main 2014.
- Büttner, Urs / Richter, Steffen (Hg.), *Endzeiten: Apokalypse-Eschatologie-Risiko* (Ästhetische Eigenzeiten Bd, 20), Hannover 2021.
- Canavan, Gerry / Robinson, Kim Stanley (Hg.), *Green planets: ecology and science fiction*, Middletown, Connecticut 2014.
- Carta, Judith J., *Effects of Parenting on Young Children's Language and Communication*, in: Alina Morawska / Matthew R. Sanders (Hg.): *Handbook of Parenting and Child Development Across the Lifespan*, Cham 2018, 201–216, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-94598-9>.
- Casper, Bernhard, *Das Dialogische Denken: Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber* (Dialogik Bd. 12), 3., durchgesehene und erweiterte Aufl., Freiburg, München 2017.
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference* (Princeton studies in culture/power/history), Princeton, N.J. 2000.
- Chancel, Lucas u.a., *World Inequality Report 2022*, World Inequality Lab, <https://wir2022.wid.world> (stand: 26.06.2025).
- Coyne, Lewis, *Hans Jonas: life, technology and the horizons of responsibility*, London, New York 2020.

Crutzen, P. J., *Geology of mankind – The Anthropocene*, in: Nature 415 (2002), 23–23.

Das, Chandan, *A Review on Understanding the Plant's Secret Language for Communication and its Application*, in: Haya Saudi J. Life Sci. 9 (2024), 1–11, <https://doi.org/10.36348/sjls.2024.v09i01.001>.

Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*, 30th anniversary ed., Oxford, New York 2006.

Deater-Deckard, Kirby / Chary, Mamatha / McCormick, Sarah, *Biological Factors in Parenting and child Development*, in: Alina Morawska / Matthew R. Sanders (Hg.): *Handbook of Parenting and Child Development Across the Lifespan*, Cham 2018, 27–46, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-94598-9>.

Deegener, Günther, *Kindesmissbrauch: erkennen, helfen, vorbeugen*, 6. Aufl., Weinheim 2014.

Demo, David H. / Allen, Katherine R. / Fine, Mark A. (Hg.), *An Overview of Family Diversity: Controversies, Questions, and Values*, in: *Handbook of family diversity*, New York 2000, 1–14.

Denker, Alfred u.a. (Hg.), *Heidegger und Aristoteles* (Heidegger-Jahrbuch 3), Freiburg 2007.

Descartes, René, *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die erste Philosophie: Lateinisch/Deutsch*, hg. v. Gerhart Schmidt (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 2888), Stuttgart 1986.

Deutscher Ethikrat, *Biosicherheit – Freiheit und Verantwortung in der Wissenschaft* (Stellungnahme), Berlin 2014.

Dierichs, Angelika, *Von der Götter Geburt und der Frauen Niederkunft* (Kulturgeschichte der antiken Welt Bd. 82), Mainz am Rhein 2002.

Dilthey, Wilhelm, *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (Gesammelte Schriften V. Band), 4. unveränd. Aufl., Göttingen 1964.

Dixson-Declève, Sandrine u.a., *Earth for all: ein Survivalguide für unseren Planeten: der neue Bericht an den Club of Rome, 50 Jahre nach „Die Grenzen des Wachstums“*, übers. v. Rita Seuß u. Barbara Steckhan, 4. Aufl., München 2022.

Dobell, Clifford, *Antony van Leeuwenhoek and his „Little animals“ – being some account of the father of protozoology and bacteriology and his multifarious discoveries in these disciplines*, New York 1932.

Dries, Christian, *Die Welt als Vernichtungslager: eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*, Bielefeld 2012.

Dzwiza-Ohlsen, Erik Norman, *Die Horizonte der Lebenswelt. Sprachphilosophische Studien zu Husserls „erster Phänomenologie der Lebenswelt“* (Phänomenologische Untersuchungen 37), Paderborn 2019.

Earman, John, *Aspects of Determinism in Modern Physics*, in: Jeremy Butterfield / John Earman (Hg.): *Philosophy of Physics* (Handbook of the Philosophy of Science), Amsterdam 2007, 1369–1434, <https://doi.org/10.1016/B978-044451560-5/50017-8>.

Elberfeld, Rolf, *Dekoloniales Philosophieren: Versuch über philosophische Verantwortung und Kritik im Horizont der europäischen Expansion*, Hildesheim 2021.

Engels, Friedrich, *Dialektik der Natur*, in: Marx-Engels–Werke Bd. 20, Berlin 1962, 305–570.

- , *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen*, in: Marx-Engels-Werke Bd. 2, Berlin 1962, 225–506.
- Esfeld, Michael, *Einführung in die Naturphilosophie* (Einführungen Philosophie), 2., vollst. überarb. Aufl., Darmstadt 2011.
- Fanon, Frantz, *Schwarze Haut, weiße Masken*, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt (Main) 1985.
- , *The wretched of the earth*, übers. v. Constance Farrington, New York 1963.
- Fath, Andreas, *Mikroplastik kompakt: Wissenswertes für alle* (essentials), Wiesbaden 2019.
- Ferguson, Niall, *Doom: the politics of catastrophe*, Epub-Ebook, London 2021.
- Feynman, Richard P. / Leighton, Robert B. / Sands, Matthew L., *The Feynman lectures on physics. Volume I: Mainly mechanics, radiation, and heat*, The New Millennium Ed., New York 2011.
- , *The Feynman lectures on physics. Volume III: Quantum mechanics*, The New Millennium Ed., New York 2011.
- Flügel-Martinsen, Oliver, *Negative Kritik*, in: Uwe H. Bittlingmayer / Alex Demirović / Tatjana Freytag (Hg.): *Handbuch Kritische Theorie*, Wiesbaden 2019, 701–716, https://doi.org/10.1007/978-3-658-12695-7_31.
- Foster, John Bellamy, *Capitalism in the Anthropocene: ecological ruin or ecological revolution*, Epub-Ebook, New York 2022.
- Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen*, übers. v. Ulrich Raulf u. Walter Seitter (Sexualität und Wahrheit 1), Frankfurt am Main 1977.
- , *Die Ordnung der Dinge: eine Archäologie der Humanwissenschaften* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 96), Frankfurt am Main 1974.
- Frazer, James George, *Myths of the origin of fire: an essay*, Reprint, London 1930.
- Freud, Sigmund, *Der Untergang des Ödipuskomplexes*, in: *Jenseits des Lustprinzips / Massenpsychologie und Ich-Analyse / Das Ich und das Es* (Gesammelte Werke Band XIII), 5. Aufl., Frankfurt am Main 1967, 393–402.
- , *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in: *Werke aus den Jahren 1917-1920* (Gesammelte Werke Band XII), 3. Aufl., Frankfurt am Main 1966, 1–12.
- Freyenhagen, Fabian, „*Aber was das Unmenschliche ist, das wissen wir sehr genau*“: *Zur Normativitätsproblematik bei Adorno*, in: Sven Ellmers / Philip Hogh (Hg.): *Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien*, Weilerswist 2017, <https://doi.org/10.5771/9783845287447>.
- Freytag, Nils, „*Eine Bombe im Taschenbuchformat*? Die „*Grenzen des Wachstums*“ und die öffentliche Resonanz“, in: *Zeithistorische Forschungen Stud. Contemp. Hist.* (2006), 465–469, <https://doi.org/10.14765/ZZF.DOK-1933>.
- Fried, Johannes, *Dies irae: eine Geschichte des Weltuntergangs*, München 2016.
- Friedman, Michael, *Carnap, Cassirer, Heidegger: geteilte Wege* (Fischer Philosophie 16006), Frankfurt am Main 2004.
- Fuchs, Emil, *Christliche und Marxistische Ethik: Lebenshaltung und Lebensverantwortung des Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus*, Erster Teil, Hamburg-Bergstedt 1957.

Futter, Andrew, *The politics of nuclear weapons*, New, updated and completely revised, 2. ed., Cham 2021, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-48737-9>.

Ganivet, Elias, *Growth in human population and consumption both need to be addressed to reach an ecologically sustainable future*, in: *Environ. Dev. Sustain.* 22 (2020), 4979–4998, <https://doi.org/10.1007/s10668-019-00446-w>.

Gethmann-Siefert, Annemarie, *Ethos und metaphysisches Erbe: Zu den Grundlagen von Hans Jonas' Ethik der Verantwortung*, in: Herbert Schnädelbach / Geert Keil (Hg.): *Philosophie der Gegenwart, Gegenwart der Philosophie*, Hamburg 1993, 171–218.

Gethmann-Siefert, Annemarie / Pöggeler, Otto (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 694), Frankfurt am Main 1988.

Geulen, Christian, *Geschichte des Rassismus* (Schriftenreihe / Bundeszentrale für Politische Bildung Bd. 10740), Sonderausg. für die BpB, Bonn 2021.

Gimmel, Jochen, *Konstellationen negativ-utopischen Denkens: ein Beitrag zu Adornos aporetischem Verfahren* (Alber-Reihe Thesen Bd. 64), Freiburg 2015.

Glück, Helmut / Rödel, Michael (Hg.), *Metzler Lexikon Sprache*, 5. Aufl., Stuttgart 2016, https://doi.org/10.1007/978-3-476-05486-9_1.

Glucksmann, André, *Köchin und Menschenfresser: über die Beziehung zwischen Staat, Marxismus und Konzentrationslager* (Politik 67), 7.-10. Tsd, Berlin 1976.

Goldmann, Matthias, „*Ich bin Ihr Freund und Kapitän*“. *Die deutsch-namibische Entschädigungsfrage im Spiegel intertemporaler und interkultureller Völkerrechtskonzepte* („*I am Your Friend and Captain*“. *German-Namibian Reparation Claims and the Intertemporal and Intercultural Dimensions of International Law*), in: MPIL Res. Pap. Ser. (2020), <https://doi.org/10.2139/ssrn.3672406>.

Górnicka, Barbara, *Nakedness, Shame, and Embarrassment: A Long-Term Sociological Perspective*, Wiesbaden 2016.

Goudsblom, Johan, *Feuer und Zivilisation*, übers. v. Heike Hammer, Elke Korte u. Jan-Peter Kunze, 2. Aufl., Wiesbaden 2016.

Grimm, Gunter E. / Faulstich, Werner / Kuon, Peter (Hg.), *Apokalypse: Weltuntergangsvisionen in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1986.

Gronke, Horst, *Einleitender Kommentar zu diesem Band*, in: Horst Gronke (Hg.): *Organismus und Freiheit – Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften* (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas I/1), Freiburg, Berlin, Wien 2010, LXXXI–CXLVIII.

Grossböling, Thomas, *Die schuldigen Hirten: Geschichte des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche*, Freiburg 2022.

Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 975), Frankfurt am Main 1991.

Hackl, Michael, *Freiheit als Prinzip: Schellings absoluter Idealismus der Mitwissenschaft als Antwort auf die metaphysischen und ethischen Problemhorizonte bei Hans Jonas, Vittorio Hösle und Klaus Michael Meyer-Abich* (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft = Vienna forum for theology and the study of religions Bd. 21), Göttingen, Wien 2020.

- Halbe, Torben, *Das wahre Leben der Bäume: ein Buch gegen eingebildeten Umweltschutz*, 4. Aufl., Schmallenberg 2020.
- Harari, Yuval Noah, *Homo Deus: Eine Geschichte von Morgen*, übers. v. Andreas Wirthensohn, München 2017.
- , *Sapiens: a brief history of humankind*, übers. v. John Purcell u. Haim Watzman (Popular science), London 2015.
- Haraway, Donna Jeanne, *Metaphors into hardware: Harry Harlow and the technology of love*, in: Primate visions: gender, race, and nature in the world of modern science, New York 1989, 231–243.
- Harms, Ingo, *Biologismus: zur Theorie und Praxis einer wirkmächtigen Ideologie* (Historische Forschungen in der Sonder- und Rehabilitationspädagogik 1), Oldenburg 2011.
- Harms, Klaus, *Hannah Arendt und Hans Jonas: Grundlagen einer philosophischen Theologie der Weltverantwortung*, Berlin 2003.
- Hawkins, Mike, *Social Darwinism in European and American thought, 1860-1945: nature as model and nature as threat*, Cambridge, New York 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes – Mit den mündlichen Zusätzen* (Ausgewählte Werke Bd. V), Sonderausg., auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg., Darmstadt 2015.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik – Mit den mündlichen Zusätzen* (Ausgewählte Werke Bd. IV/I), Sonderausg., auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg., Darmstadt 2015.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie – Mit den mündlichen Zusätzen* (Ausgewählte Werke Bd. IV/II), Sonderausg., auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg., Darmstadt 2015.
- , *Phänomenologie des Geistes* (Ausgewählte Werke Bd. I), Sonderausg., auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg., Darmstadt 2015.
- , *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in: Jenaer Schriften: 1801–1807 (Werke Bd. 2), Frankfurt am Main 1970, 434–532.
- Heidegger, Martin, *Die Frage nach der Technik (1953)*, in: Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.): Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe. I. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910-1976 Bd. 7), Frankfurt am Main 2000, 5–36.
- , *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 Bd. 29/30), 2. Aufl., Frankfurt 1992, <https://doi.org/10.5771/9783465140931>.
- , *Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“ (1949)*, in: Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.): Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9), Frankfurt am Main 1976, 365–384.
- , *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, hg. v. Mark Michalski (Gesamtausgabe Bd. 18), Frankfurt am Main 2002.
- , *Holzwege*, 8., unveränd. Aufl., 37.-41. Tsd, Frankfurt am Main 2003.
- , *Kant und das Problem der Metaphysik*, 7. Aufl., Frankfurt am Main 2010.

—, *Sein und Zeit*, 19. Aufl., Tübingen 2006.

Heinze, Eva-Maria, *Einführung in das dialogische Denken* (Dialogik 3), Freiburg, München 2011.

Held, Virginia, *Feminist morality: transforming culture, society, and politics* (Women in culture and society), Chicago 1993.

Hentges, Gudrun, *Schattenseiten der Aufklärung: die Darstellung von Juden und „Wilden“ in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts* (Studien zu Politik und Wissenschaft), Schwalbach/Ts 1999.

Hentschel, Klaus, *Visual cultures in science and technology: a comparative history*, 1. ed., Oxford 2014.

Herrington, Gaya, *Update to limits to growth: Comparing the World3 model with empirical data*, in: J. Ind. Ecol. 25 (2021), 614–626, <https://doi.org/10.1111/jiec.13084>.

Herrmann, Bernd u.a., *Kindesmisshandlung: Medizinische Diagnostik, Intervention und rechtliche Grundlagen*, Berlin, Heidelberg 2022, <https://doi.org/10.1007/978-3-662-62417-3>.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von „Sein und Zeit“* (Klostermann Rote Reihe 66), 4., unveränd. Aufl., Frankfurt, M 2014.

Hiltbrunner, Otto, *Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum*, Darmstadt 2005.

Hindenburg, Dennis, *Vom Urzustand zum Gesellschaftsvertrag: eine Theorie der sozialen Gerechtigkeit*, München 2022.

Hirschberger, Johannes, *Geschichte der Philosophie*, Band II: Neuzeit und Gegenwart, Frechen 1999.

Höfele, Philipp, *New Technologies and the „Heuristics of Fear“: The Meaning and Prehistory of an Emotion in Jonas, Heidegger and Hegel.*, in: Hung. Philos. Rev. Magy. Filoz. Szle. 64 (2020), 166–182.

Hohnsträter, Dirk, *Hans Jonas als Ästhetiker*, in: Ralf Seidel / Meiken Endruweit (Hg.): *Prinzip Zukunft: im Dialog mit Hans Jonas*, Paderborn 2007, 185–192.

Holbach, Paul Henri Thiry d', *System der Natur*, Leipzig 1841.

Holland-Cunz, Barbara, *sex and gender*, in: Online Encycl. Philos. Nat. (2022), <https://doi.org/10.11588/oeppn.2022.2.88208>.

Höpfel, Sebastian A., *Begegnung zwischen Dialog und Diskurs: Gesprächsansätze zu Hans Jonas' Verantwortungsethik*, in: Thomas Rusche / Jens Ole Beckers / Bernadette Herrmann (Hg.): *Was gilt? Diskurs und Zukunftsverantwortung*, Freiburg, München 2019, 209–232.

—, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis (1987)*, in: Michael Bongardt u.a. (Hg.): *Hans Jonas-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Berlin 2021, 191–193.

Horkheimer, Max, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, in: Alfred Schmidt (Hg.): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969* (Gesammelte Schriften 6), Frankfurt am Main 1991, 21–186.

Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente* (Fischer-Taschenbücher 7404), 23. Aufl., ungekürzte Ausg., Frankfurt am Main 2017.

- Hösle, Vittorio, *Hans Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie*, in: Christian Wiese/Eric Jacobson (Hg.): *Weiterwohnlichkeit der Welt: zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin 2003.
- Huber, Wolfgang, *Ehrfurcht vor dem Heiligen*, in: *Pastoraltheologie* 107 (2018), 411–426, <https://doi.org/10.13109/path.2018.107.10.411>.
- Hühn, Lore / Jantzen, Jörg (Hg.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28): die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings „Freiheitsschrift“ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006; Lektüren F. W. J. Schellings I* (Schellingiana 22), Stuttgart-Bad Canstatt 2010.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, hg. v. Amyas Merivale u. Peter Millican (Hume Texts Online), on-line edition 2000-2012, London 1739.
- , *An Enquiry Concerning Human Understanding*, hg. v. Amyas Merivale u. Peter Millican (Hume Texts Online), on-line edition 2000-2012, London 1748.
- Hurka, Thomas, *Moore's Moral Philosophy*, in: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015), <https://plato.stanford.edu/entries/moore-moral/> (Stand:21.11.2019).
- Husserl, Edmund, *Cartesiansche Meditationen: eine Einleitung in die Phänomenologie*, hg. v. Elisabeth Ströker, 2., durchges. Aufl., Hamburg 1987.
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hg. v. Walter Biemel (Husserliana: Gesammelte Werke VI), 2. Aufl., photomechan. Repr., Den Haag 1976.
- , *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, hg. v. Rochus Sowa u. Thomas Vongehr (Husserliana: Gesammelte Werke XLII), Dordrecht 2014.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie; 1. Halbband, Text der 1.-3. Auflage, hg. v. Karl Schuhmann (Husserliana: Gesammelte Werke III/1), Dordrecht 1995.
- , *Logische Untersuchungen II/1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 7. Aufl., Tübingen 1993.
- I.L.A. Kollektiv (Hg.), *Auf Kosten anderer? Wie die imperiale Lebensweise ein gutes Leben für alle verhindert*, München 2017.
- (Hg.), *Das gute Leben für alle: Wege in die solidarische Lebensweise*, München 2019.
- IPCC, *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Working Group II contribution to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge 2022.
- , *Global Warming of 1.5°C. An IPCC Special Report on the impacts of global warming of 1.5°C above pre-industrial levels and related global greenhouse gas emission pathways, in the context of strengthening the global response to the threat of climate change, sustainable development, and efforts to eradicate poverty*, Genf 2018.
- Jäger, Uli / Schmid-Vöhringer, Michael, *„Wir werden nicht Ruhe geben ...“: die Friedensbewegung in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1982; Geschichte, Dokumente, Perspektiven* (Dokumentation / Verein für Friedenspädagogik Tübingen 4), Tübingen 1982.

Jakob, Eric, *Martin Heidegger und Hans Jonas: Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*, Tübingen 1996.

Jansen, Jan C. / Osterhammel, Jürgen, *Decolonization: a short history*, Princeton 2017.

Johnston, Charlotte / Park, Joanne L. / Miller, Natalie V., *Parental Cognitions: Relations to Parenting and Child Behavior*, in: Alina Morawska / Matthew R. Sanders (Hg.): *Handbook of Parenting and Child Development Across the Lifespan*, Cham 2018, 395–414, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-94598-9>.

Jünger, Ernst, *Der Arbeiter* (Sämtliche Werke Zweite Abteilung, Essays Bd. 8, Essays II), Stuttgart 1981.

—, *In Stahlgewittern, aus dem Tagebuch eines Stoßtruppführers*, 3. Aufl., Berlin 2010.

Kant, Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.): *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* (Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden VI), Darmstadt 2011, 53–61.

—, *Die Metaphysik der Sitten*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.): *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* (Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden IV), Darmstadt 2011, 303–634.

—, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.): *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* (Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden IV), Darmstadt 2011, 645–879.

—, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.): *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* (Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden IV), Darmstadt 2011, 7–102.

—, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.): *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* (Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden VI), Darmstadt 2011, 31–50.

—, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.): *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* (Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden IV), Darmstadt 2011, 103–308.

—, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Jens Timmermann (Philosophische Bibliothek Bd. 505), Hamburg 1998.

—, *Kritik der Urteilskraft*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.): *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie* (Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden V), Darmstadt 2011, 237–622.

—, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.): *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* (Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden VI), Darmstadt 2011, 195–251.

Kather, Regine, *Was ist Leben? Philosophische Positionen und Perspektiven*, Darmstadt 2003.

Kessler, Rainer, *Reading the Bible from Below in the Era of Globalization*, in: Susanne Scholz (Hg.): *The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, Oxford 2020, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190462673.013.4>.

Kierkegaard, Søren, *Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Darlegung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus*, übers. v. Gisela Perlet (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 9634), Nachdr., Stuttgart 2013.

- Klier, Alexander, *Umweltethik: wider die ökologische Krise. Ein kritischer Vergleich der Positionen von Vittorio Hösle und Hans Jonas*, Marburg 2007.
- Koch, Christof / Hepp, Klaus, *Quantum mechanics in the brain*, in: Nature 440 (2006), 611–611, <https://doi.org/10.1038/440611a>.
- Kohlberg, Lawrence, *Die Psychologie der Moralentwicklung* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1232), 2. Aufl., Frankfurt am Main 1997.
- Kolbert, Elizabeth, *The sixth extinction: an unnatural history*, New York 2014.
- Konersmann, Ralf (Hg.), *Die Augen der Philosophen: Zur historischen Semantik und Kritik des Sehens*, in: Kritik des Sehens, Leipzig 1997, 9–47.
- Krebs, Angelika, *Naturethik im Überblick*, in: Angelika Krebs (Hg.): Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1262), 7. Aufl., Frankfurt am Main 2014, 337–379.
- Krennerich, Michael, *Free and fair elections? standards, curiosities, manipulations*, Bonn 2021.
- Kriza, Elisa, *Alexander Solzhenitsyn: cold war icon, gulag author, Russian nationalist? A study of the Western reception of his literary writings, historical interpretations, and political ideas* (Soviet and post-Soviet politics and society (SPPS) Vol. 131), Stuttgart 2014.
- Krug, Etienne G. u.a. (Hg.), *World report on violence and health*, Geneva 2002.
- Kümmel, Reiner, *Die vierte Dimension der Schöpfung: Gott, Natur und Sehen in die Zeit*, Berlin 2015.
- Labouvie, Eva, *Andere Umstände: eine Kulturgeschichte der Geburt*, Köln 1998.
- , *Beistand in Kindsnöten: Hebammen und weibliche Kultur auf dem Land (1550-1910)* (Reihe „Geschichte und Geschlechter“ Bd. 29), Frankfurt/Main, New York 1999.
- Lai, Chung-Hsiung, *On (Im)Patient Messianism: Marx, Levinas, and Derrida*, in: Levinas Stud. 11 (2016), 59–93, <https://doi.org/10.1353/lev.2016.0017>.
- Lakatos, Imre, *The methodology of scientific research programmes*, hg. v. John Worrall u. Gregory Currie (Philosophical papers Vol. 1), Cambridge 1978.
- Lander, Eric S. u.a., *Adopt a moratorium on heritable genome editing*, in: Nature 567 (2019), 165–168, <https://doi.org/10.1038/d41586-019-00726-5>.
- Laplace, Pierre Simon, *Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeiten*, übers. v. Norbert Schwaiger, Leipzig 1886, <https://doi.org/10.14463/KXP:1727944984>.
- Latour, Bruno, *Das Parlament der Dinge – Für eine politische Ökologie*, übers. v. Gustav Roßler, Frankfurt am Main 2001.
- , *Das terrestrische Manifest*, übers. v. Bernd Schwibs (edition suhrkamp Sonderdruck), Dt. Erstausg., Berlin 2018.
- , *Kampf um Gaia: acht Vorträge über das neue Klimaregime*, übers. v. Achim Russer u. Bernd Schwibs, Berlin 2017.

- , *Visualization and Cognition: Thinking With Eyes and Hands*, in: Henrika Kuklick / Elizabeth Long (Hg.): *Knowledge and Society. Studies in the Sociology of Culture Past and Present*, Bd. 6, Greenwich, London 1986, 1–40.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und Gnade*, in: Hans Heinz Holz (Hg.): *Kleine Schriften zur Metaphysik (Philosophische Schriften Bd. I)*, Sonderausg., Darmstadt 2013, 415–438.
- Lenton, Timothy M. u.a., *Climate tipping points – too risky to bet against*, in: *Nature* 575 (2019), 592–595, <https://doi.org/10.1038/d41586-019-03595-0>.
- , *Tipping points in the climate system*, in: *Weather* 76 (2021), 325–326, <https://doi.org/10.1002/wea.4058>.
- Lesch, Harald / Kamphausen, Klaus, *Die Menschheit schafft sich ab: die Erde im Griff des Anthropozän* (Knaur 78940), Vollst. Taschenbuchausg., München 2018.
- Lévinas, Emmanuel, *Der Tod und die Zeit*, übers. v. Astrid Netting u. Ulrike Wasel, in: Peter Engelmann (Hg.): *Gott, der Tod und die Zeit (Edition Passagen 43)*, Wien 1996, 17–129.
- , *Humanismus des anderen Menschen*, hg. v. Ludwig Wenzler (Philosophische Bibliothek Bd. 547), Hamburg 2005.
- , *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*, 4. Aufl., 3. Aufl. d. Studienausg., Freiburg, München 2008.
- Lévi-Strauss, Claude, *Das Rohe und das Gekochte* (Mythologica 1), 1. Aufl., 6. Nachdr., Frankfurt am Main 2000.
- Lewis, Michael, *Heidegger and the place of ethics: being-with in the crossing of Heidegger's thought* (Continuum studies in Continental philosophy), London, New York 2005.
- Lira, José Ricardo Villanueva, *Marxism and the origins of international relations: a hidden history*, Cham 2022.
- Lloyd, Genevieve, *Individuals, Responsibility, and the Philosophical Imagination*, in: Catriona Mackenzie / Natalie Stoljar (Hg.): *Relational autonomy: feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self*, New York 2000, 112–123.
- Loh, Janina, *Trans- und Posthumanismus zur Einführung* (Zur Einführung), Hamburg 2018.
- Longerich, Peter, *Antisemitismus: eine deutsche Geschichte – von der Aufklärung bis heute* (Schriftenreihe / Bundeszentrale für Politische Bildung Bd. 10752), Sonderausg. der BpB, Bonn 2021.
- Löwith, Karl, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen: Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme* (Dialogik 6), Freiburg 2013.
- Ma'ayan, Avi, *Complex systems biology*, in: *J. R. Soc. Interface* 14 (2017), 20170391, <https://doi.org/10.1098/rsif.2017.0391>.
- Mackenzie, Catriona / Stoljar, Natalie, *Introduction: Autonomy Refigured*, in: Catriona Mackenzie / Natalie Stoljar (Hg.): *Relational autonomy: feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self*, New York 2000, 3–34.
- (Hg.), *Relational autonomy: feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self*, New York 2000.

- Mahner, Martin / Bunge, Mario, *Philosophische Grundlagen der Biologie*, Berlin 2000.
- Malm, Andreas, *Fossil capital: the rise of steam-power and the roots of global warming*, Epub-Ebook, London, New York 2016.
- Mändle, Christine / Opitz-Kreuter, Sonja (Hg.), *Das Hebammenbuch: Lehrbuch der praktischen Geburtshilfe*, 6. Aufl., Stuttgart 2020.
- Manzei, Alexandra, *Körper – Technik – Grenzen: kritische Anthropologie am Beispiel der Transplantationsmedizin* (Ethik in der Praxis Studien 13), Münster 2003.
- Marinova, Dora / Bogueva, Diana, *Food in a planetary emergency*, Singapore 2022.
- Marland, Hilary / Rafferty, Anne Marie (Hg.), *Midwives, society, and childbirth: debates and controversies in the modern period* (Studies in the social history of medicine), London, New York 1997.
- Martel, Christoph, *Heideggers Wahrheiten: Wahrheit, Referenz und Personalität in Sein und Zeit* (Quellen und Studien zur Philosophie 87), Berlin, New York 2008.
- Marx, Karl, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, Erster Band-Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals (Marx-Engels-Werke Bd. 23), Berlin 1962.
- , *Kritik des Gothaer Programms*, in: Marx-Engels-Werke Bd. 19, Berlin 1987, 11–32.
- , *[Thesen über Feuerbach]*, in: 1845-1846 (Marx-Engels-Werke Bd. 3), Berlin 1978, 5–7.
- , *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: Marx-Engels-Werke Bd. 1, Berlin 1981, 378–391.
- Matsuyama, Juichi, *Freiheit und Notwendigkeit. Zur Poetik und Philosophie des Tragischen bei Aristoteles und Schelling*, in: Lore Hühn / Philipp Schwab (Hg.): *Die Philosophie des Tragischen*, Berlin 2011, 223–246, <https://doi.org/10.1515/9783110216639.223>.
- Maturana, Humberto R. / Varela, Francisco J., *Autopoiesis and cognition: the realization of the living* (Boston studies in the philosophy of science v. 42), Dordrecht, Boston 1980.
- Mba, Chika, *Conceiving global culture: Frantz Fanon and the politics of identity*, in: Acta Acad. 50 (2018), <https://doi.org/10.18820/24150479/aa50i1.5>.
- Mbembe, Achille, *Kritik der schwarzen Vernunft*, übers. v. Michael Bischoff (suhkamp taschenbuch wissenschaft 2205), Berlin 2017.
- McCarthy, Thomas, *Race, empire, and the idea of human development*, Cambridge, New York 2009.
- Meadows, Donella H. u.a. (Hg.), *The Limits to growth: a report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*, New York 1972.
- Meints-Stender, Waltraud, *Hannah Arendts politische Übersetzung der Frage „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“*, in: Daniel Schubbe / Jens Lemanski / Rico Hauswald (Hg.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg 2013, 263–282.
- Mergel, Thomas, *Staat und Staatlichkeit in der europäischen Moderne* (utb Geschichte 5829), Göttingen 2022.
- Mertens, Birgit / Pankofer, Sabine, *Kindesmisshandlung: körperliche Gewalt in der Familie* (UTB 2895), Paderborn 2011.

- Meyer, Stephan, *Die anti-utopische Tradition: eine ideen- und problemgeschichtliche Darstellung* (Europäische Hochschulschriften, Reihe I, Deutsche Sprache und Literatur Bd. 1790), Frankfurt am Main, New York 2001.
- Michelini, Francesca, *Helmut Plessner und Hans Jonas. Geschichte einer verpassten Begegnung*, in: Kristian Köchy / Francesca Michelini (Hg.): *Zwischen den Kulturen: Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext* (Lebenswissenschaften im Dialog Bd. 20), Freiburg 2015, 323–358.
- , *Naturphilosophie*, in: Michael Bongardt u.a. (Hg.): *Hans Jonas-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Berlin 2021, 59–63.
- Mignolo, Walter D., *On Pluriversality and Multipolar World Order*, in: Bernd Reiter (Hg.): *Constructing the pluriverse: the geopolitics of knowledge*, Durham 2018, 90–116.
- Mill, John Stuart, *Über die Freiheit*, hg. v. Horst D. Brandt, übers. v. Else Wentscher (Philosophische Bibliothek Bd. 583), Hamburg 2009.
- Mitscherlich-Schönherr, Olivia / Anselm, Reiner (Hg.), *Gelungende Geburt: Interdisziplinäre Erkundungen in umstrittenen Terrains* (Grenzgänge 2), Boston 2021.
- Mohan, Shaj / Dwivedi, Divya, *Gandhi and philosophy: on theological anti-politics*, London 2019.
- Mommsen, Wolfgang J., *Imperialismustheorien: ein Überblick über die neueren Imperialismusinterpretationen* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1424), 3., erw. Aufl., Göttingen 1987.
- Monsó, Susana / Benz-Schwarzburg, Judith / Bremhorst, Annika, *Animal Morality: What It Means and Why It Matters*, in: *J. Ethics* 22 (2018), 283–310, <https://doi.org/10.1007/s10892-018-9275-3>.
- Moore, George Edward, *Principia Ethica*, Cambridge 1922.
- Morris, Theresa, *Hans Jonas's Ethic of Responsibility: From Ontology to Ecology*, Albany 2013.
- Mukherjee, Subrata / Ramaswamy, Sushila, *A history of socialist thought: from the precursors to the present*, New Delhi 2000.
- Müller, Wolfgang Erich, *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Frankfurt am Main 1988.
- Münnix, Gabriele, *Das Bild vom Bild: Bildsemiotik und Bildphänomenologie in interkultureller Perspektive*, Freiburg 2019.
- Murphy, Thomas W., *Limits to economic growth*, in: *Nat. Phys.* 18 (2022), 844–847, <https://doi.org/10.1038/s41567-022-01652-6>.
- Nachmany, Michael / Mangan, Emily, *Aligning national and international climate targets*, Contact Grantham Research Institute on Climate Change and the Environment and Centre for Climate Change Economics and Policy, London School of Economics and Political Science, London 2018.
- Naumann-Beyer, Waltraud, *Anatomie der Sinne: im Spiegel von Philosophie, Ästhetik, Literatur* (Literatur, Kultur, Geschlecht Bd. 19), Köln 2003.
- Nenon, Thomas, *35. Martin Heidegger*, in: Sebastian Luft / Maren Wehrle (Hg.): *Husserl-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2017, 257–261.
- Nida-Rümelin, Julian (Hg.), *Moral, Wissenschaft und Wahrheit*, in: *Moral, Wissenschaft und Wahrheit* (Humanprojekt Bd. 13), Boston 2016, 1–22.
- Nielsen-Sikora, Jürgen, *Hans Jonas: für Freiheit und Verantwortung*, Darmstadt 2017.

- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA 4), Neuausg., 14. Aufl., München 2014.
- , *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister*, in: Karl Schlechta (Hg.): Werke in drei Bänden, Bd. 1 (Digitale Bibliothek Bd. 31), München 1954, 435–1008.
- , *Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: Giorgio Colli / Mazzino Montinari (Hg.): Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873 (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA 1), 7. Aufl., München 2007, 243–334.
- , *Zur Genealogie der Moral*, in: Giorgio Colli / Mazzino Montinari (Hg.): Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA 5), Neuausg. 1999, 11. Aufl., München 2010, 245–412.
- Niggemeier, Frank, *Pflicht zur Behutsamkeit? Hans Jonas' naturphilosophische Ethik für die technologische Zivilisation* (Epistemata. Reihe Philosophie Bd. 321), Würzburg 2002.
- Nolting, Wolfgang, *Grundkurs Theoretische Physik. 4,1: Spezielle Relativitätstheorie / Wolfgang Nolting* (Springer-Lehrbuch), 9. Aufl., Berlin, Heidelberg 2016.
- Notz, Gisela, *Kritik des Familismus: Theorie und soziale Realität eines ideologischen Gemäldes* (theorie.org), Stuttgart 2015.
- Novy, Andreas / Bärnthaler, Richard / Heimerl, Veronika, *Die Welt im Umbruch – eine Vielfachkrise*, in: Zukunftsfähiges Wirtschaften, Weinheim 2020, 59–128.
- Oberlin, Gerhard, *Apokalypse: Endzeitfantasien*, Würzburg 2020.
- Olsaretti, Serena (Hg.), *The Oxford handbook of distributive justice* (Oxford handbooks), Oxford, New York 2018.
- Olson, Carl, *Historical dictionary of Buddhism* (Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements no. 97), Lanham, Md 2009.
- Pascal, Blaise, *Gedanken über die Religion und einige andere Gegenstände*, übers. v. Karl Adolf Blech, Berlin 1840.
- Pasley, Kay / Petren, Raymond E., *Family Structure*, in: Constance L. Shehan (Hg.): Encyclopedia of Family Studies, Hoboken 2015, 1–4, <https://doi.org/10.1002/9781119085621.wbefs016>.
- Pasolini, Pier Paolo, *Freibeuterschriften: Aufsätze und Polemiken über die Zerstörung des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft*, übers. v. Thomas Eisenhardt, Berlin 1978.
- Pfau, Torben, *Die Idee des Menschen: eine kritische Analyse des normativen Menschenbildes in Hans Jonas' Zukunfts- und Bioethik* (Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum-Verlag. Reihe: Philosophie 24), Marburg 2014.
- Pindar, *Zweite pythische Ode*, übers. v. Alexander Graf Schenk von Stauffenberg, in: Siegeslieder (Exempla Classica 52), Frankfurt am Main, Hamburg 1962.
- Platon, *Des Sokrates Apologie*, übers. v. Hieronymus Müller u. Friedrich Schleiermacher, in: Gunther Eigler (Hg.): Des Sokrates Apologie – Kriton – Euthydemos – Menexenos – Gorgias – Menon (Werke in acht Bänden: griechisch und deutsch 2), Darmstadt 2011, 1–70.
- , *Politeia (Der Staat)*, hg. v. Gunther Eigler, übers. v. Friedrich Schleiermacher (Werke in acht Bänden: griechisch und deutsch 4), Darmstadt 2011.

—, *Theaitetos*, übers. v. Friedrich Schleiermacher, in: Gunther Eigler (Hg.): *Theaitetos – Sophistes – Politikos* (Werke in acht Bänden: griechisch und deutsch 6), Darmstadt 2011, 1–217.

Plessner, Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie* (Sammlung Göschen 2200), 3., unveränd. Aufl., Berlin 1975.

Poliwoda, Sebastian, *Versorgung von Sein: die philosophischen Grundlagen der Bioethik bei Hans Jonas* (Philosophische Texte und Studien Bd. 81), Hildesheim, Zürich, New York 2005.

Popper, Karl, *Logik der Forschung: Zur Erkenntnistheorie der Modernen Naturwissenschaft*, Wien 1935.

Radkau, Joachim, *Die Ära der Ökologie: eine Weltgeschichte*, Epub-Ebook, München 2011.

—, *Natur und Macht: eine Weltgeschichte der Umwelt*, München 2000.

Rasheed, Muhammad Usman / Brosset, Agnès / Blande, James D., *Tree Communication: the Effects of “Wired” and “Wireless” Channels on Interactions with Herbivores*, in: *Curr. For. Rep.* 9 (2023), 33–47, <https://doi.org/10.1007/s40725-022-00177-8>.

Rasmussen, Jesper Lundsryd, *Hans Jonas’ philosophische Biologie und Friedrich W. J. Schellings Naturphilosophie. Einleitende Bemerkungen zu einer Affinität*, in: *Res Cogitans* 11 (2016).

Redecker, Eva von, *Revolution für das Leben: Philosophie der neuen Protestformen*, Frankfurt am Main 2020.

Reitz, Tilman, *Der Mensch im Bild: Konservative Alternativen zur Kunstgeschichte*, in: *Philos. Rundsch.* 50 (2003), 169–177.

Rentsch, Thomas, 9. „*Sein und Zeit*“, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, 2., überarb. und erw. Aufl., Stuttgart 2013, 48–74.

Rettig, Heike, *Versuche der Grenzüberschreitung: Zur Rolle der Empathie in der Interspezies-Interaktion*, in: Miriam Lind (Hg.): *Mensch – Tier – Maschine: Sprachliche Praktiken an und jenseits der Außengrenze des Humanen* (*Human-Animal Studies* 24), Bielefeld 2022, 195–227, <https://doi.org/10.1515/9783839453131>.

Richter-Kuhlmann, Eva, *Keimbahneingriffe: Konsens trotz vieler Konflikte*, in: *Dtsch. Ärztebl.* 116 (2019), 998–1000.

Ricoeur, Paul, *Die Interpretation: ein Versuch über Freud* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 76), Frankfurt am Main 1974.

Riesch, Hauke, *Apocalyptic narratives: science, risk and prophecy* (Routledge studies in science, technology and society), Abingdon, New York 2021.

Roos, Michael W. M. / Hoffart, Franziska, *Climate economics: a call for more pluralism and responsibility* (Palgrave studies in sustainability, environment and macroeconomics), Cham 2021, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-48423-1>.

Rosa, Hartmut, *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Epub-Ebook, Berlin 2016.

Rose, Steven P. R., *Lifelines: biology beyond determinism*, Oxford, New York 1997.

Rotter, Hannah Maria, *Selbsterhaltung und Wille zur Macht: Nietzsches Spinoza-Rezeption* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung Bd. 73), Berlin, Boston 2019.

- Ruse, Michael, *Monad to man: the concept of progress in evolutionary biology*, Cambridge, London 2009.
- Salomon, David, *Der Intellektuelle der sozialen Frage*, in: Z. Z. Marx. Erneue. 70 (2007).
- Sampanikou, Eva D. / Stasieñko, Jan (Hg.), *Posthuman Studies Reader: Core readings on Transhumanism, Posthumanism and Metahumanism* (Posthuman Studies 2), Basel 2021.
- Sander, Johannes, *Die Erdurzeit*, in: Ursprung und Entwicklung des Lebens: Eine Einführung in die Paläobiologie, Berlin, Heidelberg 2020, 25–50, https://doi.org/10.1007/978-3-662-60570-7_3.
- Sanson, Ann V. / Letcher, Primrose N. C. / Havighurst, Sophie S., *Child Characteristics and Their Reciprocal Effects on Parenting*, in: Alina Morawska / Matthew R. Sanders (Hg.): *Handbook of Parenting and Child Development Across the Lifespan*, Cham 2018, 337–370, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-94598-9>.
- Sarr, Felwine / Savoy, Bénédicte, *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle*, Paris 2018.
- Sartre, Jean-Paul, *Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, hg. v. Traugott König, übers. v. Hans Schöneberg, 1. Aufl. d. Neuübersetzung, Reinbek 1991.
- , *Plädoyer für die Intellektuellen*, in: *Plädoyer für die Intellektuellen – Interview, Artikel, Reden 1950-1973* (Gesammelte Werke in Einzelausgaben Politische Schriften Bd. 6), Reinbek 1995, 90–148.
- Savoy, Bénédicte, *Afrikas Kampf um seine Kunst: Geschichte einer postkolonialen Niederlage*, München 2021.
- Schlumbohm, Jürgen u.a. (Hg.), *Rituale der Geburt: eine Kulturgeschichte* (Beck'sche Reihe 1280), München 1998.
- Schmidt, Andreas T. / Engelen, Bart, *The ethics of nudging: An overview*, in: *Philos. Compass* 15 (2020), e12658, <https://doi.org/10.1111/phc3.12658>.
- Schmidt, Jan C., *Die Aktualität der Ethik von Hans Jonas*, in: *Dtsch. Z. Für Philos.* 55 (2007), 545–570.
- Schmitt, Carl, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 10. Aufl., Berlin 2015.
- Schnödl, Gottfried / Sprenger, Florian, *Uexkülls Umgebungen: Umweltlehre und rechtes Denken*, Lüneburg 2021.
- Schreiner, Klaus (Hg.), *Heilige Kriege: Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, Oldenbourg 2019, <https://doi.org/10.1515/9783110446692>.
- Schubbe, Daniel / Lemanski, Jens / Hauswald, Rico (Hg.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht viel mehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg 2013.
- Schwab, Gustav, *Sagen des klassischen Altertums*, Berlin, Darmstadt, Wien 1960.
- Schwenzfeuer, Sebastian, *Natur und Sein – Affinitäten zwischen Schelling und Heidegger*, in: Lore Hühn / Jörg Jantzen (Hg.): *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28): die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings „Freiheitsschrift“ (1927/28) und die Akten des Internationalen*

- Schelling-Tags 2006; Lektüren F.W.J. Schellings I (Schellingiana 22), Stuttgart-Bad Canstatt 2010, 227–262.
- Schweppenhäuser, Gerhard, *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*, 2., überarbeitete Aufl., Wiesbaden 2016.
- Searle, John R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, London 1969.
- Seidel, Hans-Christoph, *Eine neue „Kultur des Gebärens“: die Medikalisierung von Geburt im 18. und 19. Jahrhundert in Deutschland*, Stuttgart 1998.
- Sherman, Thomas Fairchild, *Energy, entropy, and the flow of nature*, New York 2018.
- Simon, Gérard, *Der Blick, das Sein und die Erscheinung in der antiken Optik* (Bild und Text), München 1992.
- Singer, Peter, *Praktische Ethik* (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 18919), 3., rev. und erw. Aufl., Stuttgart 2013.
- Sitter, Beat, *Dasein und Ethik: Zu einer ethischen Theorie der Existenz* (Reihe: Praktische Philosophie 3), Freiburg, München 1975.
- Sloterdijk, Peter, *Das Anthropozän – Ein Prozeß-Zustand am Rande der Erd-Geschichte?*, in: Was geschah im 20. Jahrhundert?, Berlin 2016, 7–43.
- , *Du mußt dein Leben ändern: über Anthropotechnik*, Frankfurt am Main 2009.
- Solschenizyn, Alexander, *Der Archipel GULAG*, Bd. 1 (Rororo 14196), Reinbek 1978.
- Sopory, Sudhir K., *Sensory biology of plants*, Singapore 2019.
- Spaemann, Robert / Jonas, Hans, *Friedenspreis des deutschen Buchhandels – 1987: Hans Jonas*, Frankfurt am Main 1987.
- Spaemann, Robert / Löw, Reinhard, *Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1981.
- Spät, Patrick, *Panpsychismus: ein Lösungsvorschlag zum Leib-Seele-Problem*, Freiburg 2010.
- Spitzer, Beatrix, *Der zweite Rosengarten: eine Geschichte der Geburt*, Hannover 1999.
- Staab, Philipp, *Digitaler Kapitalismus: Markt und Herrschaft in der Ökonomie der Unknappheit*, Epub-Ebook, Berlin 2019.
- Stache, Christian, *Kapitalismus und Naturzerstörung: zur kritischen Theorie des gesellschaftlichen Naturverhältnisses*, Opladen, Berlin, Toronto 2017, <https://doi.org/10.3224/86388738>.
- Stone, Alison, *Hegel and Colonialism*, in: Hegel Bull. 41 (2020), 247–270, <https://doi.org/10.1017/hgl.2017.17>.
- Stringer, Chris, *The origin of our species*, Epub-Ebook, London 2011.
- Szepanski, Achim, *Capital and the World Market*, in: Financial Capital in the 21st Century: A New Theory of Speculative Capital (Marx, Engels, and Marxisms), Cham 2022, 269–312, https://doi.org/10.1007/978-3-030-93151-3_9.
- Taylor, Paul u.a., *The Rising Age Gap in Economic Well-Being: The Old Prosper Relative to the Young*, Washington, D.C 2011.

- Thomä, Dieter (Hg.), *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, 2., überarb. und erw. Aufl., Stuttgart 2013.
- Thompson, Paul B., 37. *Technology: Philosophy of Technology and the Environment*, in: Stephen Mark Gardiner / Allen Thompson (Hg.): *The Oxford handbook of environmental ethics*, New York 2017, 438–448.
- Topolski, Anya, *Arendt, Levinas and a politics of relationality (Reframing the Boundaries)*, London, New York 2015.
- Tsokos, Michael / Guddat, Saskia, *Deutschland misshandelt seine Kinder*, 2. Aufl., München 2019.
- Uhtes, Regina, *Metaphysik des Organischen: zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft in Jonas' Philosophie des Lebens vor dem Hintergrund der organismischen Philosophie Whiteheads*, Bochum, Freiburg 2006.
- Unruh, Gregory C., *Escaping carbon lock-in*, in: *Energy Policy* 30 (2002), 317–325, [https://doi.org/10.1016/S0301-4215\(01\)00098-2](https://doi.org/10.1016/S0301-4215(01)00098-2).
- Unruh, Gregory C., *Understanding carbon lock-in*, in: *Energy Policy* 28 (2000), 817–830, [https://doi.org/10.1016/S0301-4215\(00\)00070-7](https://doi.org/10.1016/S0301-4215(00)00070-7).
- Van Fraassen, Bas C., *Scientific representation: paradoxes of perspective*, Oxford 2008.
- Vates, Daniela, *Einigung mit Namibia – echte Entschädigung hätte teuer werden können*, in: Redaktionsnetzwerk Dtschl., 28.05.2021.
- Vogel, Lawrence, *Overcoming Heidegger's Nihilism: Leo Strauss versus Hans Jonas*, in: Samuel Fleischacker (Hg.): *Heidegger's Jewish followers: essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*, Pittsburgh, PA 2008, 131–150.
- Vogt, Markus, *Sozialdarwinismus: Wissenschaftstheorie, politische und theologisch-ethische Aspekte der Evolutionstheorie*, Freiburg 1997.
- Waldenfels, Bernhard, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, 4. Aufl., Frankfurt am Main 2012.
- , *Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung*, in: *Dtsch. Z. Für Philos.* 58 (2010), 71–82.
- Walker, Alexis J., *A Feminist Critique of Family Studies*, in: *Handbook of Feminist Family Studies*, Thousand Oaks 2009, 18–27, <https://doi.org/10.4135/9781412982801>.
- Wallerstein, Immanuel, *World-Systems Analysis: An Introduction*, Durham 2004.
- Wein, Wolfgang, *Visual Turn: Platon-Descartes-Kant-Cassirer: die Wende von Empirismus, Analytischer Philosophie und Naturalismus zu einem modernen, rationalistischen Neukantianismus*, Würzburg 2018.
- Welzer, Harald, *Nachruf auf mich selbst: die Kultur des Aufhörens*, Frankfurt am Main 2021.
- Wendel, Saskia, *Marburger Umfeld*, in: Michael Bongardt u.a. (Hg.): *Hans Jonas-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Berlin 2021, 19–23.
- Wendnagel, Johannes, *Ethische Neubestimmung als Ausweg aus der Weltkrise? Ein Gespräch mit dem „Prinzip Verantwortung“ von Hans Jonas* (Unipress Reihe Philosophie Bd. 7), Würzburg 1990.

Werner, Micha H., *Die Unmittelbarkeit der Begegnung und die Gefahren der Dichotomie: Buber, Lévinas und Jonas über Verantwortung*, übers. v. Beate Ulrike Sayed, in: Dietrich Böhler / Horst Gronke / Bernadette Herrmann (Hg.): *Mensch, Gott, Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, Freiburg, Berlin, Wien 2008, 113–144.

—, *Ist Wertekönnen wertvoll?*, in: Gerald Hartung u.a. (Hg.): *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik: zur Aktualität von Hans Jonas (Physis 1)*, 2. Aufl., Freiburg 2014.

Whitehead, Alfred North, *Process and reality: an essay in cosmology*, hg. v. David Ray Griffin u. Donald W. Sherburne (Gifford lectures 1927–28), Corrected ed., New York 1978.

Wiesing, Lambert, *Artifizielle Präsenz: Studien zur Philosophie des Bildes*, Frankfurt am Main 2005.

Windelband, Wilhelm, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Digitale Bibliothek Bd. 3), Tübingen 1912.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, hg. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2003.

Wohlleben, Peter, *Das geheime Leben der Bäume: was sie fühlen, wie sie kommunizieren – die Entdeckung einer verborgenen Welt*, 36. Aufl., München 2015.

—, *Das geheime Netzwerk der Natur: wie Bäume Wolken machen und Regenwürmer Wildschweine steuern*, Epub-Ebook, München 2017.

Wolin, Richard, *Heidegger's children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton, N.J. 2001.

Wong, Yan / Rosindell, James, *Dynamic visualisation of million-tip trees: The OneZoom project*, in: *Methods Ecol. Evol.* 13 (2022), 303–313, <https://doi.org/10.1111/2041-210X.13766>.

World Health Organization, *Global status report on violence prevention 2014*, Geneva 2014.

Yfantis, Dimitrios, *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles: Ihre Entstehung und Entfaltung sowie ihre Bedeutung für die Entwicklung der frühen Philosophie Martin Heideggers (1919–1927)* (Philosophische Schriften 75), Berlin 2009, 545.

Young, Iris Marion, *Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model*, in: *Soc. Philos. Policy* 23 (2006), 102, <https://doi.org/10.1017/S02650525060060043>.

Zahavi, Dan, *Husserls Phänomenologie*, übers. v. Bernhard Obsieger (UTB Philosophie 3239), Tübingen 2009.

Zglinicki, Friedrich von, *Geburt: eine Kulturgeschichte in Bildern*, Braunschweig 1983.

Zorn, Daniel-Pascal, *Ethnopluralismus als strategische Option*, in: Jennifer Schellhöh u.a. (Hg.): *Großerzählungen des Extremen: Neue Rechte, Populismus, Islamismus, War on Terror*, Bielefeld 2018, 21–34, <https://doi.org/10.14361/9783839441190-003>.

5.3 Nachschlagewerke

Beierwaltes, W. / Bormann, C. v., *Licht*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: *Hist. Wörterb. Philos.* 13 Bd. 1971-2007 Bd. 5, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

Bendszeit, K., *Grund*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 3, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Individuum*, in: DWDS – Digit. Wörterb. Dtsch. Sprache Wortauskunftssystem Zur Dtsch. Sprache Gesch. Ggw. (o. J.), <https://www.dwds.de/wb/Individuum> (Stand: 28.04.2020).

Bien, G. / Rabe, Hannah, *Haus*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 3, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

Church of Euthanasia, in: Wikipedia (2025), https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Church_of_Euthanasia&oldid=1275974760 (Stand: 26.02.2025).

Frede, M., *Sein; Seiendes*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 9, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

Gabriel, G., *Klar und deutlich*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 4, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

Gatzemeier, M / Ebert, R, *Kosmos*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 4, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

Gemoll, Wilhelm / Vretska, Karl, *lógos*, in: Griech.-Dtsch. Schul- Handwörterbuch, 9. Aufl. (1965).

Grimm, Jacob / Grimm, Wilhelm, *ECHT*, in: Dtsch. Wörterb. Bd. 3 (1854), Sp.20, <http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=echt>.

Hartmann, K, *Existenzphilosophie*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 2, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

Hau, Rita / Fromm, Adolf W. (Hg.), *deficio*, in: Pons Wörterb. Für Sch. Stud. Lat.-Dtsch., Neubearb., 1. Aufl., Nachdr. (2011), 235.

Hoad, T. F. (Hg.), *hobby*, in: The Concise Oxford Dictionary of English Etymology (2003).

Holzhey, H / Schoeller Reisch, D., *Ursprung*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 11, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

Hühn, H., *Wille*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 12, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

Konersmann, Ralf / Wilson, C. / Lühe, A. von der, *Sehen*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 9, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

König, G., *Denkökonomie*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 2, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

Kuhlen, R. u.a., *Determinismus/Indeterminismus*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 2, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

Lutherbibel, Stuttgart 2017.

List of dystopian comics, in: Wikipedia (2021), https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List_of_dystopian_comics&oldid=1051505522 (Stand: 02.12.2021).

List of dystopian films, in: Wikipedia (2021), https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List_of_dystopian_films&oldid=1057627781 (Stand: 02.12.2021).

List of dystopian literature, in: Wikipedia (2021), https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List_of_dystopian_literature&oldid=1056830914 (Stand: 02.12.2021).

List of dystopian music, TV programs, and games, in: Wikipedia (2021), https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List_of_dystopian_music,_TV_programs,_and_games&oldid=1054848265 (Stand: 02.12.2021).

Liste über- und zwischenstaatlicher Bündnisse, in: Wikipedia (2022), https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Liste_%C3%BCber-_und_zwischenstaatlicher_B%C3%BCndnisse&oldid=222647095 (Stand: 02.09.2022).

Molnar-Hidvegi, *Wirwe und Waise (AT)*, in: Wiss. Bibellexikon Im Internet WiBiLex (2010), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34925/> (Stand: 18.02.2021).

Ricken, F. u.a., *Seele*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 9, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

Roser, Max, *Global Economic Inequality*, in: Our World in Data (2013) <https://ourworldindata.org/economic-inequality> (Stand: 17.04.2020).

Schlüter, H, *Teleonomie*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 10, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

Schmithausen, L, *Nirvana*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 6, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

Schön, Georg / Kyrieleis, Armin, *Hallimasch*, in: Lex. Biol. (1999), <https://www.spektrum.de/lexikon/biologie/hallimasch/30348> (Stand: 29.07.2020).

Stolzenberg, J / Trappe, T / Dreisholtkamp, U, *Subjekt*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 10, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

Szaif, J. u.a., *Wahrheit*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 12, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

Tsouyopoulos, N, *Vitalismus*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 11, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

Warnach, W, *Freiheit*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, in: Hist. Wörterb. Philos. 13 Bd. 1971-2007 Bd. 2, Digitale Bibliothek CD-ROM (2007).

5.4 Weitere Quellen

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, *Kant – Ein Rassist? Interdisziplinäre Diskussionsreihe*, 2021, <https://www.bbaw.de/mediathek/archiv-2020/kant-ein-rassist-interdisziplinare-diskussionsreihe> (Stand: 11.01.2021).

Bundeszentrale für politische Bildung, *Zahlen und Fakten: Globalisierung – Ökologische Probleme*, in: bpb.de 12.2018, <https://www.bpb.de/mediathek/281909/zahlen-und-fakten-globalisierung-oekologische-probleme> (Stand: 20.04.2021).

- Ebert, Herrmann, *Von der Gründung der PBzB 1845 bis zur Gründung der DPG 1899: 1845-1855*, in: Phys. Ges. Zu Berl. EV 2001, <https://www.pgzb.tu-berlin.de/index.php?id=209> (Stand: 08.02.2022).
- Eißbach, Wolfgang, *Kulturtheorie in Deutschland und Frankreich seit 1968 (Theorie III)*, Vorlesung Wintersemester 2009/10, Freiburg 2009 <https://itunes.uni-freiburg.de/geschichte-gesellschaft/gesellschaft> (Stand: 0.4.04.2022).
- Garland, Alex (Reg.), *Ex Machina*. A24, Universal Pictures, Film4, 23.04.2015.
- Greta Thunberg to world leaders: „How dare you? You have stolen my dreams and my childhood“* 23.09.2019, <https://www.youtube.com/watch?v=TMrtLsQbaok> (Stand: 08.09.2022).
- Hoss-Desmarais, Emanuel (Reg.), *Birthmarked*. Item 7, Parallel, 30.03.2018.
- Institut der deutschen Wirtschaft, *Wer in Deutschland vermögend ist*, in: Inst. Dtsch. Wirtsch. IW 25.10.2020, <https://www.iwkoeln.de/presse/pressemitteilungen/judith-niehues-maximilian-stockhausen-wer-in-deutschland-vermoegend-ist.html> (Stand: 09.09.2022).
- James, Daniel / Knappik, Franz, *Hegel (anti)kolonial*, 2022, <https://hegelantikolonial.wordpress.com/> (Stand: 24.05.2022).
- Jonze, Spike (Reg.), *Her*. Annapurna Pictures, Stage 6 Films, 27.03.2014.
- Korpora.org, *Suche in der elektronischen Edition von Immanuel Kants Gesammelten Werken*, in: Akad. Von Immanuel Kants Gesammelten Werken, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/suche.html> (Stand: 22.05.2020).
- Krieghofer, Gerald, *ZITATFORSCHUNG: „Ich kann, weil ich will, was ich muss.“ Immanuel Kant (angeblich)*, in: ZITATFORSCHUNG 25.06.2017, <https://falschzitate.blogspot.com/2017/06/ich-kann-weil-ich-will-was-ich-muss.html> (Stand: 12.07.2022).
- Max-Planck-Gesellschaft, *Leben ist Definitionssache*, in: Synth. Biol., <https://www.synthetische-biologie.mpg.de/17480/was-ist-leben> (Stand: 03.10.2019).
- Neubauer [@Luisamneubauer], Luisa, *„Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“ (Hans Jonas)*, in: Twitter. Tweet 12.01.2023, <https://twitter.com/Luisamneubauer/status/1613503482169905153> (Stand: 25.01.2023).
- OneZoom Core Team, *OneZoom Tree of Life Explorer*, in: 2021, <https://www.onezoom.org> (Stand: 09.03.2022).
- Statistisches Bundesamt, *Wöchentliche Arbeitszeit*, in: 2020, <https://www.destatis.de/DE/Themen/Arbeit/Arbeitsmarkt/Qualitaet-Arbeit/Dimension-3/woechentliche-arbeitszeitl.html> (Stand: 28.07.2020).
- Thunberg, Greta, *„I want you to panic“: 16-year-old issues climate warning at Davos – video*, in: The Guardian, 25.01.2019, Science.
- UNFCCC / Conference of the Parties serving as the meeting of the Parties to the Paris Agreement (CMA), *Report of the Conference of the Parties serving as the meeting of the Parties to the Paris Agreement on its fifth session, held in the United Arab Emirates from 30 November to 13 December 2023. Addendum. Part two: Action taken by the Conference of the Parties serving as the meeting of the Parties to the Paris Agreement at its fifth session UN Climate Change Conference - United Arab Emirates Nov/Dec 2023*, in: <https://unfccc.int/documents/637073> (Stand: 11.03.2025) 2024.

United Nations, *Functions and Powers*, in: U. N. Secur. Council., <https://www.un.org/securitycouncil/content/functions-and-powers> (Stand: 16.05.2022).

—, *Universal Declaration of Human Rights*, Paris 1948 <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights> (Stand 13.01.2027).

—, *World Population Prospects*, in: Dep. Econ. Soc. Aff. Popul. Dyn. 2019, <https://population.un.org/wpp/> (Stand: 17.04.2020).

United Nations General Assembly, *Rio Declaration on Environment and Development* (Report of the United Nations Conference on Environment and Development), Rio de Janeiro 1992.

Wacht auf Verdammte dieser Erde (Die Internationale), in: Volkslieder-Arch. 26.05.1910, <https://www.volksliederarchiv.de/wacht-auf-verdamnte-dieser-erde-die-internationale/> (Stand: 19.06.2020).

Zur Person: Arendt, Hannah, in: RBB Interview-Arch. 28.10.1964, https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html (Stand: 18.11.2022).

Danksagung

Dieses Projekt wäre ohne die Unterstützung zahlreicher Mitmenschen nicht möglich gewesen. Dieser Umstand geht über den konkreten Projektzeitraum der Promotion hinaus, da viele materielle wie auch ideelle Vorbedingungen nicht in meiner Hand lagen. Ohne alle Beteiligten in diesem weiteren Rahmen aufzählen zu können, möchte ich stellvertretend nur auf meine Eltern und Großeltern, sowie auf eine Vielzahl meiner früheren Lehrer*innen und Freund*innen verweisen. Allen diesen mittelbar Beteiligten bin ich dankbar, dass sie mir als ehemaligem Dorfkind durch ihre vielfältige Unterstützung das gesellschaftliche Privileg miteröffnet haben, an diesem Promotionsprojekt überhaupt arbeiten zu können.

Umso deutlicher bin ich den unmittelbar Involvierten zu Dank verpflichtet. Dieser gilt zunächst für eine umfassende materielle Beihilfe durch ein Promotions-Stipendium und einen Druckkostenzuschuss der Hans-Böckler-Stiftung und ihren Vertreter*innen, sowie für inzwischen langjährige studiums- und promotionsbegleitende Beschäftigungsmöglichkeiten dem Institut für Ethik und Geschichte der Medizin der Universität Freiburg in Person seines Direktors Giovanni Maio und dessen Stellvertreters Joachim Boldt. Dazu danke ich für die mehrjährige Betreuung des Projektes Sebastian Schwenzfeuer, erneut Joachim Boldt, sowie beiden zusammen mit Inga Römer auch für die Begutachtung der durchaus umfassend geratenen Arbeit. Es freut mich außerdem sehr, dass die Herausgeber Michael Bongardt und Holger Burckhart der Veröffentlichung in der Reihe „Hans Jonas“ zugestimmt haben. Ich danke auch dem Kuratorium und dem Stifterpaar Monika und Thomas Zimmermann der MTZ-Stiftung für die Auszeichnung mit dem MTZ-Förderpreis für Bioethik 2024. Für die all dem vorausgehende Korrektur des Textes schulde ich mehreren Kolleg*innen und Freund*innen Dank, namentlich Anna Catarata, Jonas Christoph, Jochen Gimmel, Sophia Maier, Maira Mandlmeir, Sophie Otto, Raphael Rauh, sowie Svenja Wiertz. Dazu waren auch die vielen inhaltlichen Diskussionen von unschätzbarem Wert, die ich mit den genannten, sowie mit Kolleg*innen aus den Umfeldern der Hans-Böckler-Stiftung und des Hans-Jonas-Zentrums, mit Freund*innen im Freiburger philosophischen Lesekreis wie auch in weniger akademischen Kontexten immer wieder führen durfte. Zuletzt danke ich insbesondere denjenigen aus Freundeskreis und Familie, die nicht nur für inhaltliche Entgegnungen, sondern durch Höhen und Tiefen des Arbeitsprozesses hindurch auch für mich und für gemeinsame Dialogräume Sorge getragen haben. Gerade sie haben mich darin bestärkt, dass die philosophische Auseinandersetzung ein Ausgangspunkt für ein gutes Zusammenleben sein kann.

Warum soll überhaupt etwas sein, und nicht vielmehr nichts? Auf diese ethische Grundfrage ging Hans Jonas in seinem Prinzip Verantwortung zurück, um die bereits in den 1970ern klar ersichtliche ökologische Selbstgefährdung der Menschheit in eine philosophische Herausforderung zu übersetzen. Sebastian A. Höpfl folgt Jonas auf seinem Argumentationsgang, der angesichts der Polykrisen des 21. Jahrhunderts kaum an Relevanz verloren hat.

Dabei zeigt Höpfl, dass Jonas die Fundamentalontologie seines Lehrers Martin Heidegger zu einer bio-ontologisch fundierten Verantwortungsethik weiterentwickelt, in der allerdings die zwischenmenschliche Praxis vernachlässigt bleibt. Statt mit Jonas die Sicherung ökologischer Lebensgrundlagen gegen das menschliche Bedürfnis sozialer Kooperation auszuspielen, will Höpfl beides im Begriff der Verantwortung zusammendenken. Im Anschluss an eine kritische Bemerkung Hannah Arendts gegenüber Jonas reformuliert er das Prinzip Verantwortung als dialogischen Anspruch, für ein gutes Zusammenleben auf dem gemeinsamen Planeten Erde Sorge zu tragen.

Das Buch richtet sich an Forschende, Studierende und Interessierte in den Themenbereichen Philosophie und Ethik. Es wurde mit dem MTZ-Förderpreis für Bioethik 2024 ausgezeichnet.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-5944-1

ISSN 2512-8892