Freiheit und Verantwortung bei Hans Jonas

Inauguraldissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde

Vorgelegt der
Philosophischen Fakultät I
der
Humboldt-Universität zu Berlin

von
Kamiel Verwer

Berlin, 2011
Erstgutachter: Prof. Dr. Volker Gerhardt
Zweitgutachter: Prof. Dr. Thomas Schmidt
Dekan: Prof. Dr. Michael Borgolte

Tag der mündlichen Prüfung:

Lebenslauf

Name: Verwer, Kamiel
Ausbildung: Gymnasium in Tilburg; Philosophiestudium an der Tilburg University, 2003 abgeschlossen mit dem Diplom.
# Inhaltsverzeichnis

Einleitung ............................................................................................................................................. 7

Teil I. Das Projekt Zukunftethik ......................................................................................................... 10

Kapitel 1: Technologie als Anlaß einer neuartigen Ethik ................................................................ 15

1.1 Die Neuartigkeit des technologischen Zeitalters ...................................................................... 15

1.1.1 Formale Charakteristika moderner Technik ......................................................................... 16

1.1.2 Weitere Konsequenzen .......................................................................................................... 21

1.1.3 Der Mensch als Objekt moderner Technik .......................................................................... 22

1.2 Die neuartige kollektive Praxis .................................................................................................. 24

1.3 Das Versagen bisheriger Ethik ................................................................................................... 27

1.4 Die „Heuristik der Furcht“ als Kompass .................................................................................. 30

1.5 Ein neues Prinzip? ..................................................................................................................... 33

1.6 Zusammenfassung und Überleitung .......................................................................................... 35

Teil II Philosophie der Freiheit ......................................................................................................... 38

Kapitel 1 Die historische Perspektive ............................................................................................... 38

1.1 Über den Nutzen einer historischen Betrachtung ...................................................................... 39

1.2 Der Panvitalismus ...................................................................................................................... 43

1.3 Der Dualismus .......................................................................................................................... 45

1.4 Die Gnosis .................................................................................................................................. 48

1.4.1 Der Dualismus in der Gnosis ............................................................................................... 51

1.4.2 Erlösung .................................................................................................................................. 55

Exkurs: die deutsche Mystik ............................................................................................................. 58

1.5 Die Vollendung des Dualismus: Descartes ............................................................................. 61

1.6 Die Folge des Dualismus .......................................................................................................... 63

1.7 Das Kausalitätsproblem: Hume und Kant ............................................................................. 64

Vorläufige Zusammenfassung .......................................................................................................... 66

1.8 Zwischenbemerkung: historische Notwendigkeit .................................................................... 67

1.9 Ontologischer Monismus .......................................................................................................... 71

1.9.1 Leibniz' Monadologie .......................................................................................................... 72

1.9.2 Whiteheads Prozessontologie ............................................................................................. 75

1.10 Methodische Schlussfolgerung und Überleitung ..................................................................... 78
Kapitel 2. Philosophie des Organischen

2.1 Der Ursprung der Freiheit

2.1.1 Form und Stoff

2.1.2 Ontologie, Hermeneutik, Systemtheorie

2.1.3 Mittleres zwischen dem Einfachen und Unbegrenzten

2.1.4 Mittleres zwischen Sein und Nichtsein

2.1.5 Methodische Mitte zwischen Ontologie und Hermeneutik

2.1.6 Der Organismus als immer gefährdete Funktionsganzheit

2.2 Evolutionstheorie

2.2.1 Stellenwert der Evolutionstheorie

2.2.2 Verlust der Essenz

2.3 Zusammenfassung: Begriff des Organismus

2.4 Überleitung

2.5 Wahrnehmung und Bewegung

2.5.1 Gefühl

2.5.2 Die Sinne und das Sehen

Exkurs: J. Lovelock's Gaia-Hypothese

Kapitel 3. Der Gebrauch der Freiheit: Jonas' Anthropologie

3.1 Einleitung

3.2 Zwecke

3.3 Kybernetik und Freiheit

3.4 Überindividuelle Zwecke in der Natur?

3.5 Jonas' theoretische Verteidigung der Innerlichkeit

3.6 Jonas' Anthropologie

3.6.1 Das Werkzeug

3.6.2 Bild und Bildermachen

3.6.3 Das Grab

TEIL III: Ontologische Grundlegung der Ethik

Einleitung

Kapitel 1. Überwindung des Nihilismus bei Nietzsche

1.1 Der Begriff des Nihilismus
Einleitung


Ich halte es darum für fruchtbar, Jonas’ Philosophie und insbesondere seine Ontologie (die er systematisch aus der Philosophie des Organischen entwickelt) und die daraus

1 Jonas Schriften liegen jetzt in einer kritischen Gesamtausgabe vor. Hrsg. H. Gronke, D. Böhler
3 Bernd Wille, Ontologie und Ethik bei Jonas; Frank Niggemeier, Pflicht zur Behutsamkeit?; Sebastian Poliwoda, Versorgung von Sein; Aus theologischer Sicht, Schieder, Weltbenteuer Gottes.
4 Karl-Otto Apel, Diskurs und Verantwortung; Dietrich Böhler: Orientierung und Verantwortung.
5 Siehe z.B. Bernd Wille, Ontologie und Ethik bei Jonas.
folgenden Konsequenzen für die Ethik zu untersuchen. Eine solche Untersuchung stellt sich die einfache Frage “wie verhalten sich Freiheit und Verantwortung bei Jonas?”

Sind seine Schriften zu der Philosophie der Biologie kompatibel mit der ontologischen Ethik?

Daraus ergibt sich bereits im Wesentlichen die Struktur meiner Arbeit: sie wird Jonas' Philosophie des Organischen untersuchen, seine Methode und philosophiehistorische Positionierung erörtern, sowie den resultierenden Freiheitsbegriff darstellen. Danach soll seine fundamentale Begründung der Ethik unter die Lupe genommen werden. Lässt sich die dort entwickelte und angewandte Idee des Menschen mit der Philosophie des Organischen in Übereinstimmung zu bringen?

Die grundsätzliche Neuorientierung, die Hans Jonas für eine Begründung der Ethik gesucht hat, war sehr kontrovers - und wenige sind Jonas da gefolgt. Ich zeige, dass die Begründungsfigur von Jonas als ein Zusatz durchaus ihren Wert hat. Jonas meinte eine neuartige Begründung zu brauchen, weil die herkömmliche Ethik in praxi in Anbetracht des globalen Umweltproblems⁶ bankrott schien; also verlangte er nach einer radikal anderen Begründung in theoretici. Diese alternative Begründung ist nicht neu, aber die Prägnanz und die reale Möglichkeit, dass es zu Extremfällen kommen kann, dass also die Grenzsituationen die in nahezu jeder theoretischen Begründung auftreten müssen, heute als reale Möglichkeiten in den Bereich technologischer Verfügbarkeit rücken – das ist neu.

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

\[
\text{Die jüngste Offenbarung- von keinem Berge Sinai, auch nicht von dem der Bergpredigt und von keinem heiligen Feigenbaum des Buddha- ist der Aufschrei der stummen Dinge selbst und bedeutet, dass wir uns zusammentun müssen, um unsere die Schöpfung überwältigenden Kräfte in die Schranken zu weisen, damit wir nicht gemeinsam zugrunde gehen auf dem Ödland, das einst die Schöpfung war.}^{7}
\]


⁷ "Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung” In: Ethik für die Zukunft, Im Diskurs mit Hans Jonas, S.25.

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

Am Ende dieser Einleitung sollte die Intention unseres Denkers so deutlich wie möglich dargestellt werden. Und Jonas selbst ist da unübertroffen; er hat sich bis zuletzt sehr eindrucksvoll geäußert, und so seinen Interpreten eines reichen Schatzes beschert. So lauten seine letzten öffentlichen Worte:

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

8 Siehe: Gespräch mit Ingo Hermann; Erinnerungen; Das Hans-Jonas Archiv der Universität Konstanz enthält 308 Mappen von je 150 Seiten.
9 Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts, S. 40.
Teil I. Das Projekt Zukunftsethik


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

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

(JV, 7)

Jonas konstatiert eine radikal veränderte Lage der Lebenswelt, die durch die technologische Zivilisation verursacht wird12. Diese hat die menschliche Macht ins

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


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

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

\begin{quote}
\end{quote}

\begin{quote}
\end{quote}

\begin{quote}
\end{quote}
verfügbares Hilfsmittel, sondern vielmehr als Modus unseres In-der-Welt-Seins zu verstehen. Jonas zieht diesen Schluss aufgrund der nüchternen Feststellung, dass der Mensch diese Dinge „weiterhin zu tun gezwungen ist“ (PV, 7). Dieser „Sachzwang” könnte das Wesen der Praxis verändern. Es muss also nachgewiesen werden, dass die Lage sich absolut und endgültig geändert hat. Wir müssen diese Ausgangsthese nachvollziehen können, um zu verstehen warum Jonas es sich bei seinem Lösungsversuch so schwer gemacht hat. Das wird uns im Abschnitt 1.1 beschäftigen.

Doch absolute Veränderung unserer Lage bedeutet nicht zwangsläufig, dass auch die Praxis, womit wir auf diese Lage reagieren, sich ändern soll. Jonas muss nachweisen, dass mit der Hochtechnologie eine neuartige Praxis einhergeht, nämlich die des kollektiven Handelns. In 1.2 gehe ich nach, was das Neuartige an dieser Praxis des kollektiven Handelns ausmacht.


Die Analyse der Eigendynamik der modernen Technik hingegen, lässt gerade auf ihr hohes maß an Notwendigkeit schließen. Die aristotelische Grenze lässt sich daher heute nicht mehr ohne weiteres ziehen, sondern sie ist zum Problem geworden - und mit ihr die Ethik, die sich nicht mehr nur auf den traditionellen Bereich der Praxis beziehen kann. Auch die Folgen der Handlungen im Hervorbringen und im Hervorgebrachten müssen in der Ethik reflektiert werden: „Wenn die Sphäre des Herstellens in den Raum wesentlichen Handelns eingedrungen ist, dann muß Moralität in die Sphäre des Herstellens eindringen, von der sie sich früher ferngehalten hat, und sie muß dies in der Form öffentlicher Politik tun“ (PV, 32).
Das was hinzugekommen ist, das Neuartige, könnte aber mit den Mitteln der herkömmlichen Ethik begriffen werden; die kollektive Praxis könnte mit den Prinzipien der Individualethik auskommen, wenn das in ihr neu erschlossene Feld ethisch neutral ist. Jonas muss also nachweisen, dass die Folgen der kollektiven Praxis nicht ethisch neutral sind, und eine absolut neue Ethik erfordern:

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

In Abschnitt 1.3 fragen wir warum laut Jonas die tradierte ethische Theorie der kollektiven Praxis wirklich nicht gerecht werden kann. Jonas will aber nicht nur die Mängel der traditionellen Ethik im Lichte der kollektiven Praxis aufzeigen, sondern auch eine Alternative bieten. Wir müssen also weiter fragen, woran Jonas sich dafür orientiert. Wenn die Praxis in der Tat völlig neuartig ist, müssen auch die Regeln, die für sie gelten sollen, nicht auf die alten Regeln zurückgeführt werden können, denn eine Praxis definiert sich durch die (ungeschriebenen) Regeln denen man in ihr folgt. Jonas könnte (ihm selbst zufolge) also nicht einfach von den formalen Entwürfen von Kant’s Metaphysik der Sitten oder Aristoteles’ Nicomachische Ethik ausgehen, und ihnen mit neuen Inhalten zu bestücken, die der heutigen Situation gerecht werden. Was Jonas sucht, ist nicht etwa eine Maxime, die ich widerspruchsllos als allgemeine Maxime denken könnte, weder eine Tugend die in den von Aristoteles begonnenen Tugendkatalog aufgenommen werden könnte. Wie kann er sich denn orientieren angesichts der von ihm behaupteten Neuartigkeit?

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

Zunächst wählt Jonas die zweite Option:

Was kann als Kompaß dienen? Die vorausgedachte Gefahr selber! In ihrem Wetterleuchten aus der Zukunft, im Vorschein ihres planetarischen Umfanges und ihres humanen Tiefganges, werden allererst die ethischen Prinzipien entdeckbar, aus denen sich die neuen Pflichten neuer Macht herleiten lassen. Dies nenne ich die „Heuristik der Furcht“ (PV, 7-8)
Bereits im Prinzip Verantwortung erwähnt Jonas die Heuristik der Furcht, und schlicht begründet sie mit dem Argument, dass „es nun einmal so mit uns bestellt [ist]: die Erkennung des malum ist uns unendlich leichter als die des bonum; sie ist unmittelbarer, zwingender, weil weniger Meinungsverschiedenheiten ausgesetzt und vor allem ungesucht: die bloße Gegenwart des Schlimmen drängt sie uns auf[...]“ (PV, 63)

Im Abschnitt 1.4 wird die Heuristik der Furcht besprochen. Was meint Jonas damit, dass erst durch sie „die ethischen Prinzipien entdeckbar“ werden?

Es bleibt aber nicht bei dieser Korrektur an der Objektseite. Auch das Subjekt der gesuchten Ethik ist sich seines Wesens nicht mehr sicher. Die „vorausgedachte Gefahr“ selber beeinflusst nicht nur unsere Praxis, sondern macht uns durch den Kontrast erst klar, dass das Wesen des Menschen auf dem Spiel steht:

Erst die vorausgesehene Verzerrung des Menschen verhilft uns zu dem davor zu bewahrenden Begriff des Menschen. Wir wissen erst, was auf dem Spiele steht, wenn wir wissen, daß es auf dem Spiele steht. Da es dabei nicht nur um das Menschenlos, sondern auch um das Menschenbild [d.h. den Menschenbegriff, KV] geht, nicht nur um physisches Überleben, sondern auch um Unversehrtheit des Wesens, so muß die Ethik, die beides zu hüten hat, über die der Klugheit hinaus eine solche der Ehrfurcht sein (PV, 8)

Gesetzt also, dass Jonas' Hoffnung auf eine völlig neue Ethik gerechtfertigt ist, dann lautet die Frage, was für eine Begründung dafür möglich ist. In Jonas’ Worten:


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

---


Kapitel 1: Technologie als Anlaß einer neuartigen Ethik

1.1 Die Neuartigkeit des technologischen Zeitalters

Die Rede von einer absolut neuartigen Lage mag ein gesundes Misstrauen auslösen. Strictu sensu ist Neuartigkeit, absolute „Unähnlichkeit mit dem Bisherigen“ eine logische Unmöglichkeit, nehmen wir als Interpret en doch beide in den Blick. Es scheint, dass das Konzept der Neuartigkeit evoziert wird, um die These der tatsächlich dramatischen Veränderung unserer Lebenswelt durch die Technik, dramatisch verstärkt wiederzugeben.


Bevor wir uns mit Jonas’ Phänomenologie der Technik beschäftigen, sei eine formale Definition der Technik20 vorgestellt. Der Technikphilosoph Günter Ropohl definiert Technik folgendermaßen:

Technik umfaßt:
- die Menge der nutzenorientierten, künstlichen, gegenständlichen Gebilde (Artefakte oder Sachsysteme);
- die Menge menschlicher Handlungen und Einrichtungen, in denen Sachsysteme entstehen;
- die Menge menschlicher Handlungen, in denen Sachsysteme verwendet werden.21

Bei Technik handelt es sich also um nutzenorientierte Sachsysteme. Auf den ersten Blick steht hier eine klare Definition, doch wenn man nach der genauen Bedeutung von Nutzen fragt, wird klar, dass hier begrifflich noch vieles offen ist. Natürlich geht es nicht um einen bestimmten, für immer festgelegten Nutzen, sondern hängen die von ...

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


1.1.1 Formale Charakteristika moderner Technik
Moderne Technologie ist ein „Unternehmen und ein Prozeß“, nicht mehr ein „Besitz und ein Zustand“ (TME, 16). Dieses Merkmal ist sicherlich ein Neues. In vormoderner

23 Er erreicht dadurch eine gute Übersicht. Solange sich die formalen Entwicklungen an dem Prozess und nicht am Material stattfinden, lässt sich Technologie hiermit analysieren. Eine Schwierigkeit könnte die Informationstechnologie sein (die allerdings noch nicht so weit entwickelt war, als Jonas seine Analyse schrieb), wo das ‘Material’, die Information, die formalen Entwicklungen direkt beeinflusst.
24 Bei Jonas gleichbedeutend mit „substantiell“ (TME,15), oder „sachlich“ (TME, 30). Wir werden öfter Synonyme und Homonyme antreffen; Jonas wird oft terminologische Laxheit vorgeworfen, was zum Teil an seinem jahrzehntelangen Leben in der Emigration liegen könnte. Auf jeden Fall lässt sich der Geist seiner Philosophie nicht unbedingt an ihrem Buchstaben ablesen, und bedarf es einer willigen Interpretationsarbeit, die m.E. nicht so sehr seine Ergebnisse deuten muss, sondern vor allem sein Problembewusstsein.
25 Jonas’ Auseinandersetzung mit der Biotechnologie bespreche ich in 1.1.2.
26 Hans Lenk nennt auch diese Prozesualität als wichtigstes Merkmal moderner Technik: „there is a growing and accelerating importance of and orientation toward technological processes, operations, and procedures. Process control and managerial procedural phenomena are outstanding features of modern technological and industrial production and development.“ (Advances in the philosophy of technology: new structural characteristics of technologies, S. 95).

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

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

weiter eingehen auf die von Jonas beschriebene Neuartigkeit. Das Grundmerkmal der Prozessmäßigkeit der Technologie arbeitet Jonas weiter aus; es kommt zum Ausdruck in den folgenden drei formalen Charakteristika:

1. „Jeder neue Schritt in irgendwelche Richtung in irgendeinem technischem Gebiet […] wird im Erfolgsfalle der Anlaß zu weiteren Schritten in alle möglichen Richtungen“ (TME, 19)
2. Die Verbreitung der Technologie ist unvergleichbar schnell durch die Kommunikationstechnik einerseits, und den Wettbewerbsdruck andererseits (TME, 19).

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

Immerhin ist eine „konservative“ Interpretation dieses Merkmal der Technologie möglich, das die qualitative Neuartigkeit auf quantitative Faktoren zurückführt. Schon die frühesten Techniken der Menschheit, Rad und Feuer, machten vieles denkbar das bisher ungeahnt war. Durch sie folgten sicherlich schon „Schritte in alle möglichen Richtungen“. Der Unterschied würde bloß darin liegen, dass die Schritte heute schneller aufeinander folgen, und dass das Äquivalent von dem, was früher in Jahrhunderten heran wuchs (Ackerbau, Metallurgie, die antike Baukunst) innerhalb von einer Generation schon mehrfach überboten wird. Diese ungeheure Komprimierung der Entwicklung könnte die Ursache dafür sein, dass man in antiken Kulturen so etwas wie einen „technologischen Sättigungspunkt“ (TME, 18) empfand, während man heute insgeheim an die Unersättlichkeit glaubt. Die Konsequenz dieser kulturgeschichtlichen Komprimierung wäre, dass man einfach alles andere auch beschleunigen müsste: prognostizierte Sitten für kommende Jahrhunderte müssten vorschnell in ethische Gebote für das Individuum umgemünzt werden, das sich dann desorientiert und
unreflektiert auf den gleichen Fortschrittsprozess beschränkt, dem er so erst recht Gesetzescharakter verleiht\textsuperscript{29}.


\textsuperscript{30} Diese Eigengesetzlichkeit der Technologie lässt sich besonders gut illustrieren anhand moderner Industriezweigen, wo alles darauf ankommt, dass die jeweils aktuellsten Produktionsmittel im
Ursache einer neuartigen Eigengesetzlichkeit der Technologie: nämlich dass sie de facto immer schneller entwickelt und verbreitet werden must. In kritischen Debatten steht heutzutage dieses Muß in Frage, während früher umgekehrt in kritischen Situationen das Muß erst hervortrat.


Jonas fügt diesen drei Merkmalen ein viertes hinzu, das aus den ersten drei folgt und sie in gewisser Weise zusammenfasst, nämlich den Aspekt des Fortschritts. „Fortschritt” ist nach Jonas nicht eine „Verzierung” des technologischen Unternehmens, sondern „ein in

31 Christian Illies weist darauf hin, dass durch das Verständnis dieser veränderten Zweck-Mittel

Stellung im 'Bezugsystem Mensch-Technik-Natur' nicht nur die Technik, sondern gerade auch das

Wesen des modernen Menschen besser verstanden werden kann. Vgl. „Technik, Mensch, Natur”, in:

Prinzip Zukunft, S. 275-289.

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

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

1.1.2 Weitere Konsequenzen

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


1.1.3 Der Mensch als Objekt moderner Technik

Noch eine weitere Neuartigkeit muss hier angedeutet werden. In der Biotechnologie wird der Mensch erstmals selbst zum Gegenstand der Technik. Im Falle der positiven Eugenik kann der Mensch, also das Subjekt der Technologie, sogar „direktes Objekt seiner eigenen Baukunst“ sein (TME, 164). Hier ist die formale Entwicklung auf Material gestoßen, das ihre eigenen Voraussetzungen erschüttert. Das Subjekt der Technologie selbst verflüssigt. Jonas ahnte schon, was jetzt Wirklichkeit ist, nämlich dass wir, wenn wir „den Text‘ des menschlichen Genoms kennen, uns „daran machen können, den Text umzuschreiben“ (TME, 39). Es fehlt uns aber die Anleitung dafür. Wir haben kein „Leitbild“ . Abgesehen von den hochkomplizierten technischen Voraussetzungen, wurde dies vorbereitet durch die „metaphysische Neutralisierung des Menschen‘ (ebd.): „die Biotechnologie hat uns eines gültigen Menschenbildes beraubt,

32 Hier ist die Präformierung der Praxis schwer von ethischen Überlegungen zu trennen. Jonas verstand die Analyse des Fortschrittsgedankens nicht als Bewertung; das Fehlen eines Leitbildes ist aber schon ein Argument für Behutsamkeit in Sachen Biotechnologie.
da alles indifferent aus Zufall und Notwendigkeit entstand.“ (ebd)33. Eine Besinnung auf das Bild des Menschen wird also um so dringlicher durch diese Revolution, sie war es wohlgemerkt jedoch schon seit der Verselbständigung der Technologie überhaupt. Hier sei schon vorweggenommen, dass für Jonas eine Ethik die diesen Entwicklungen gerecht werden soll34, nicht formal bleiben kann, sondern ein gültiges, materiales Bild des Menschen35 enthalten soll.


Hier ist nicht der Ort, uns mit der aktuellen Debatte über die Biotechnologie


36 Dies scheint nicht ausgeschlossen, wenn ein Beobachter hier fragt „Wie weit könnte man solche Attribute [gemeint sind genetisch veranlagte Körpertypen, KV], wenn überhaupt, verbessern, ohne die Natur des Menschen zu verändern?“ (Nicolas Wade, Das Genom-Projekt und die neue Medizin, S. 7. Siehe auch S. 196-200 über die menschliche Natur.)
auseinander zu setzen\textsuperscript{37}. Es ist hinreichend klar geworden, wie auch diese Technologie, und schon ihre bloße Möglichkeit, die Praxis auf neuartige Weise beansprucht.

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

\begin{quote}
Technik kann als Objektivation sozialer Strukturen und Prozesse verstanden werden; und Gesellschaft kann als Konstrukt aus technischer Substanz aufgefaßt werden. Doch auch wenn Technik und Gesellschaft zum soziotechnischen System verschmelzen, bleiben die technischen und die sozialen Subsysteme mindestens in analytischer Perspektive unterscheidbar. Vergesellschaftung der Technik und Technisierung der Gesellschaft sind Teilansichten soziotechnischer Theoriebildung, für die nicht bedenkenlos Universalansprüche erhoben werden sollten.\textsuperscript{38}
\end{quote}

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

\section*{1.2 Die neuartige kollektive Praxis}

Wir haben vorher gesehen, dass Technologie als Prozess eine Eigengesetzlichkeit hat. Es ist für eine ethische Theoriebildung wichtig, diese anzuerkennen, jedoch kann sie nur als Rahmenbedingung, und niemals als Prämisse in einem ethischen Syllogismus Funktionieren. Aus der Tatsache, dass eine bestimmte Produktionsrate eingehalten

\textsuperscript{37} Für eine Übersicht über die bioethische Debatte, siehe Ludger Honnefelder et al., „Das genetische Wissen und die Zukunft des Menschen“, Berlin 2003.

\textsuperscript{38} Ropohl, a.a.O. S. 197. Es gibt keine eindeutige Zäsur die den Anfang moderner Technologie festlegt. Sie entwickelt sich aus Errungenschaften der abendländischen Tradition, wie ihre Kritiker auch.
werden kann, folgt noch nicht, dass es in moralischem Sinne Pflicht sei, dies zu tun. Damit zusammenhängend ist auch die These zu stark, dass individuelles Handeln (in einigen Aspekten) erschöpfend von der Technologie determiniert wird (die Sachzwangthese)\textsuperscript{39}.


Ich interpretiere Jonas’ Beobachtungen als eine qualitative Änderung in der Ausübung der Macht. Die Macht, die wir ausüben ist nicht mehr eindeutig „unsere“ Macht. Als es die moderne Technologie noch nicht gab, konnten sämtliche Folgen einer individuellen

\textsuperscript{39} Ebd., S. 194.
Handlung als Folgen ebendieser Handlung identifiziert werden. Natürlich gab es auch unabsehbare Folgen, aber diese konnten als Naturgeschehen ausgelegt werden, weil die Auswirkungen der menschlichen Freiheit sich leicht davon abgrenzen ließen. Gedanklich war die Ausübung der Macht von dem Weltgeschehen abzugrenzen. Das heißt: indem man den Handlungszusammenhang so interpretierte geriet man nicht in Widerspruch mit seiner Welterfahrung, da das Reich der Freiheit und jenes der Notwendigkeit sich klar unterscheiden ließen.


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


⁴⁰ Ich möchte das ‚kollektive Subjekt‘ nicht als suprapersonale Substanz, sondern als hermeneutisch notwendiger Aspekt der individuellen Weltsystemerlegung verstehen.
1.3 Das Versagen bisheriger Ethik

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


Dass gegenwärtig prinzipiell andere Anforderungen an eine Ethik gestellt werden,

---

41 Kant ging so weit zu sagen, dass „die menschliche Vernunft im Moralischen selbst beim gemeinsten Verstande leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann.“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede, zitiert nach PV, 24)

Jonas gibt zu, dass er es sich mit diesem Weg besonders schwer macht, indem er gegen eine Grundüberzeugung der Moderne verstößt: er muss sich den Einwand eines naturalistischen Fehlschlusses gefallen lassen. Er will aus der Tatsache, dass etwas (nämlich die Menschheit) in bestimmter Weise ist, ableiten, dass sie sein soll. Anders ausgedrückt, ein ‚Seinsollen’ der Welt muss nachgewiesen werden um die Ethik zu begründen. Nun ist eine solche ontologische Annahme nicht strikt notwendig (man widerspricht sich nicht, wenn man aus Prinzipiensparsamkeit das Wollen und das Sollen vollständig subjektiviert). Es geht Jonas aber auch darum, einen Schritt weiter zu tun als die Logik. Logische Gründe allein können die Ethik nicht von ihrer Orientierungslosigkeit befreien⁴², denn logisch gesehen besteht kein Widerspruch in der

⁴² Siehe PV, 149.
Selbstaufhebung der Menschheit\textsuperscript{43}.


\textsuperscript{43} Vittorio Hösle bringt im Kern dieses Argument gegen die Diskursethik ein in seinem Buch „Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie“. Seine Lösung ist eine Verbindung der Diskursphilosophie mit dem objektiven Idealismus. Ich versuche, Jonas mit hermeneutischer Bescheidenheit zu lesen, und das ontologische Argument in ein Argument für ein vernünftigeres Selbstverständnis umzumünzen.

\textsuperscript{44} Den Terminus „kollektives Selbstverständnis“ möchte ich bewusst vermeiden. Anders als bei der Unterstellung einer kollektiven Handlung, die wie andere Handlungen durch ihre Folgen identifiziert werden kann, müsste hier eine Substanz unterstellt werden die wenig erklärt, vor allem weil dadurch leicht übersehen wird, dass Selbstverständnis nur eine \textit{individuelle} Leistung sein kann.

28

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

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

Wir wenden uns jetzt dieser Heuristik der Furcht zu.

1.4 Die „Heuristik der Furcht“ als Kompass

„Man darf nicht erst die Aussichten bewerten und daraufhin beschließen, ob man was tun soll oder nicht. Sondern umgekehrt, man muss die Pflicht und die Verantwortung erkennen und so handeln, als ob eine Chance da wäre, sogar, wenn man selber sehr daran zweifelt“\(^{45}\) Das sagt Jonas in einem Interview, und es zeigt die Verschiebung von der hermeneutischen Lage der Ethik, die er sowohl diagnostiziert als auch befürwortet. Heuristik ist in diesem Fall nicht Kasuistik; es geht nicht darum, ein Prinzip zu erproben, sondern eins zu finden. Es scheint merkwürdig, dass wir gerade auf diesen Aspekt seines Denkens so großen Wert legen, ist doch sein Prinzip Verantwortung sehr klar ausbuchstabiert\(^{46}\). Gerade in dieser Aufforderung zu einer Heuristik der Furcht liegt

\(^{45}\) Dem bösen Ende näher, S. 23.

\(^{46}\) „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“, oder „Schließe in deine gegenwärtige Wahl die zukünftige Integrität des Menschen als Mit-Gegenstand deines Wollens ein.“ (PV, 36).

Doch warum gerade die Furcht? Jonas geht schlichtweg davon aus, dass „es nun einmal so mit uns bestellt ist: die Erkennung des malum ist uns unendlich leichter als die des bonum; sie ist unmittelbar, zwingender, viel weniger Meinungsverschiedenheiten ausgesetzt und vor allem ungesucht: die bloße Gegenwart des Schlimmen drängt sie uns auf, während das Gute unauffällig da sein und ohne Reflexion (zu der wir besonderen Anlaß haben müssen) unerkannt bleiben kann.“ (PV, 63-64). Er macht also eine bestimmte anthropologische Annahme, die uns erst den Leitfaden verschaffen kann, den wir brauchen um uns überhaupt ethisch zu der Zukunft unserer Gattung verhalten zu können. Diese Annahme könnte natürlich falsch sein, und es könnte so sein, dass Furcht, Jonas’ eigenen Erläuterungen zum Trotz, in Ängstlichkeit verkehrt und das Gegenteil bewirkt von dem, wofür wir sie einsetzen wollen, nämlich die Selbstvernichtung statt der Selbstauslegung. Außerdem geht es bei der Heuristik der Furcht nicht um „die bloße Gegenwart des Schlimmen”, sondern muss diese durch „wohinformierte Gedankenexperimente” (PV, 67) erst vorgestellt werden. Jonas denkt hier an Aldous Huxley’s „Brave New World”.

Dass Jonas recht hat, indem er auf die Furcht setzt, können wir hier nur unterstellen. Da 47

---


mit Unheilsprophezeiungen befassen:

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

Die Heuristik der Furcht verstehe ich also als die Art und Weise, durch etwas, das wir von uns selbst sehr gut verstehen, nämlich die Emotion der Furcht, einen Zugang zu etwas zu gewinnen, was wir leicht verkennen könnten, nämlich zu dem zu bewahrenden Begriff des Menschen.49

1.5 Ein neues Prinzip?


50 Kant, Kritik der praktischen Vernunft, §7, A54.
51 Siehe Teil III, wo Jonas’ ontologischer Beweis problematisiert wird, und IV, wo ich versuche, die Ethik aus Jonas’ Philosophie der Biologie zu entwickeln.
bleibt die Frage offen, ob die Heuristik der Furcht ein zuverlässiger Leitfaden für uns ist.

sinnvoll erweisen, wenn gezeigt wird, dass sie zu einer rationalen Selbstdeutung führt, die uns gegen technologischen Hybris schützt.

1.6 Zusammenfassung und Überleitung

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

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

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

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

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

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


52 Jonas sagt, dass ein solcher konsequent durchgeführter Idealismus immer auf einen Solipsismus hinausläuft. PL, 40-41, Fußnote 2.
'Prinzip Verantwortung' kompatibel ist.
Teil II Philosophie der Freiheit

In diesem Teil geht es um Jonas' Philosophie der Freiheit. Dabei werde ich mich vor allem beziehen auf die Arbeiten die er zwischen 1950 und 1965 auf Englisch geschrieben hat und die 1973 zuerst in deutscher Sprache erschienen sind\textsuperscript{53}. Ich werde also den Begriff der Freiheit rekonstruieren, wie er in jener Artikelsammlung (und in den übrigen Texten Jonas' aus dem gleichen Zusammenhang\textsuperscript{54}) gedacht wird. Es bedarf hier einer Rekonstruktion, denn in Jonas' Texten geht es hauptsächlich um das Verstehen des Organischen: er versucht zu zeigen, dass wir die \textit{lebendige} Natur nicht richtig verstehen können wenn wir sie gemäß dem Paradigma des Materialismus erforschen, oder mit dem Idealismus.


Kapitel 1 Die historische Perspektive

Jonas – so interpretiere ich ihn – begnügt sich nicht damit, eine Theorie der menschlichen Freiheit aus Erfahrungen von Zeitgenossen abzuleiten, sondern auch eine geschichtliche Betrachtung ist für ihn Quelle und Aufgabe ethischen Denkens. Deshalb


\textsuperscript{54} Ich beziehe mich hauptsächlich auf folgende Texte: \textit{Werkzeug, Bild und Grab, Materie Geist Schöpfung, Macht oder Ohnmacht der Subjektivität}.

1.1 Über den Nutzen einer historischen Betrachtung

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

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


56 Materie, Geist und Schöpfung, S. 64. Das soll aber nicht heißen, dass diesen Fiktionen die in unserer Zeit von Jonas selbst entwickelte Philosophie als real gegenüber steht. Vielmehr lehrt uns der Blick
Die heutige Auffassung ist somit nicht per se 'weiter' als die, die vom Laufe der Geschichte überholt wurden; sie ist nicht per se adäquater als alle ihre Vorgänger, geschweige denn sie enthält deren Wahrheit aufgehoben als Moment in sich. Jonas erteilt eine klare Absage an den Dialektischen Eifer einer Systemphilosophie für die alles und jenes vermittelt sein muss.


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


Diese Gegenevidenz ist die unmittelbare Erfahrung eines 'an sich' Bösen. Wenn eine unmittelbare Erfahrung, will sagen eine Erfahrung hinter die wir nicht zurückgehen können und wollen, lehrt dass die Welt nicht perfekt ist, dass wir uns keine Vernunft vorstellen, geschweige denn philosophisch postulieren können, dessen List es wäre, Auschwitz zu veranlassen, kann das nicht ohne Konsequenzen für die Grundlagen der Philosophie bleiben. Das radikal Böse kann auf keine Weise in die Dialektik aufgenommen werden, und impliziert so eine radikale Kontingenz. Der Begriff dieser radikalen Kontingenz kann nicht in das dialektische System aufgenommen werden, ohne den logischen Grundcharakter zu zerstören. Hegels dialektische Logik, durch die Methode der bestimmten Negation vorangetrieben, kann bei 'Zufällen', nicht stehen bleiben. „Das Dialektische macht [...] die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus und ist das Prinzip, wodurch aller immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt“57

57 Werke 8, S. 173. Vgl. Konrad Utz, Die Notwendigkeit des Zufalls, Hegels spekulative Dialektik in
Der Stellenwert von Begriffen bei Jonas ist bescheidener, und sein System, wenn man es so nennen kann, hat nicht den Anspruch darauf, alle wesentlichen Momente der Geschichte in Begriffen zu erfassen.

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

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

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

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

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

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

Man kann [...] die Empfindung zur tiefsten, ratlosesten Trauer steigern, welcher kein versöhnendes Resultat das Gegengewicht hält, und gegen die wir uns etwa nur dadurch befestigen, oder dadurch aus ihr heraustreten, indem wir denken: es ist nun einmal so gewesen; es ist ein der »WL«.

58 Natürlich muss der Geist (das Selbstbewußtsein) auch bei Hegel den 'Zufall' dulden: er kann sich nicht als das 'Wesen' der Natur ansehen, aber er hat sich als Körper zu verstehen. Dies bringt gerade die Dialektik in Gang, die zu Wesenkenntniss führt. Was ich meine, ist dass der Stellenwert des Zufalls (des Un-fassbaren) nicht hinreichend durch die Figur des Dialektischen Fortschritts eingeholt werden kann, weil sie uns auch erschüttert.


60 Ebd, S. 50.
Die gegenwärtigen Zwecke dieser normal Sterblichen müssen ihrerseits nicht verstanden werden als Vollstrecker des Weltgeistes, sondern als 'zurücktreten in die Selbstsucht' primär als etwas, das als solche keinen Einfluss auf ihn nimmt. Wie kommt es denn, dass die Protagonisten der Weltgeschichte Menschen sind? Hegels Lösung ist es, einen Wesensunterschied zu definieren und von 'großen Menschen' zu sprechen:

Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigne partikulare Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist.62

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

Die Veränderungen in der Natur, so unendlich mannigfach sie sind, zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt; in der Natur geschieht nichts Neues unter der Sonne, und insofern führt das vielförmige Spiel ihrer Gestaltungen eine Langeweile mit sich. Nur in den Veränderungen, die auf dem geistigen Boden vorgehen, kommt Neues hervor.63


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

61 Ebd, S. 63-4.
62 Ebd, S. 75.
1.2 Der Panvitalismus

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

So war der urzeitliche Panpsychismus64, auch abgesehen davon, daß er mächtigen Bedürfnissen der Seele entsprach, weithin gerechtfertigt nach Normen des Schließens und Beweisens innerhalb des zugänglichen Erfahrungsbereichs und fand sich ständig bestätigt durch die tatsächliche Präponderanz des Lebens im Nah-Horizont seines irdischen Heims. (PL, 25)


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

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

64 Jonas gebraucht 'befeht' und 'beseelt' synonym. In dem Kontext anfänglicher Seinsdeutung ist er dazu auch berechtigt, denn dort gibt es noch keine ausgeprägten Begriffe von 'Leben' und 'Seele'.

42
Abstraktionsniveau das erst mit der Sprache möglich wird\textsuperscript{65}. Erst sprachliche Wesen können reflektieren über Eigenschaften des Seins als solches; erst sie können ein Analogon erfassen, das \textit{allgemein} für alles erfahrene Seiende\textsuperscript{66} zutrifft. Unabhängig von der Tatsache, wie differenziert Seiendes in einer Kultur erfahren wurde, ob zum Beispiel zwischen Mond, Sternen und Planeten unterschieden werden konnte, ist das entscheidende Kriterium für den Anfang der Seinsdeutung die Fähigkeit zur Abstraktion (und das setzt das Gedächtnis voraus) die weit genug geht um das Ganze seiner Erfahrungen und das korrespondierende Sein als Eins zu erfassen. Dem Menschen, lebend in \textit{einer} Gemeinschaft, geht es schon am Anfang aller Theorie um das Eine.

Die menschliche Seinsdeutung – und damit die Seinsdeutung überhaupt – hat also angefangen als unsere Uraken die Gesamtheit ihrer Erfahrungen als \textit{Einheit} (Totalität) zu erfassen begannen, und dieser Einheit dann Eigenschaften zuschreiben konnten. Aus diesem Verständnis von 'Seinsdeutung' als Ur-Akt des Verstehens wird verständlich warum Jonas ohne (prä)historische Untersuchung\textsuperscript{67} den Panvitalismus als Ausgangszustand menschlicher Seinsdeutung verstand.

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

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

---

\textsuperscript{65} Die Frage nach den Anfängen und Ursachen menschlicher Abstraktionsfähigkeit, die evolutionär gesehen die Entwicklung der Sprache vorausgegangen sein muss, kann hier nicht untersucht werden. Wahrscheinlich hat die Spurenlese erheblich dazu beigetragen.

\textsuperscript{66} Die ontologische 'Kluft' zwischen Sein und Seiendem tritt erst später zu Tage, wenn die Grammatik sich so weit entwickelt hat, dass sie die Frage nach dem \textit{Nichtsein} aufwirft. Für die Rekonstruktion der Anfänge menschlicher Seinsdeutung ist die ontologische Kluft nicht wichtig.

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


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

1.3 Der Dualismus

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

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

„Soma-sema, 'der Leib – ein Grab', so lautete (in der Orphik) die erste dualistische Antwort auf das Problem des Todes, das nun, ebenso wie das des Lebens, zum Problem des Verhältnisses zweier
verschiedener Entitäten, Körper und Seele, geworden war.” (PL, 32).

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


68 Vgl. V. Gerhardt, Individualität, S. 70 (Nr. 2.5); S. 110 (Nr. 3.13).

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

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

Der Weg durch den Dualismus ist unumkehrbar (PL, 35). Eine Rückkehr zum Monismus der Urzeit ist nicht möglich70, denn „der Dualismus war keine willkürliche Erfindung, sondern die Zweiheit, die er zum Vorschein brachte, ist im Sein selbst

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

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

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

1.4 Die Gnosis


73 Einzelne Teile waren zuvor als Artikel publiziert.
über Plotin und einigen wichtigen Aufsätze über die Gnosis. Es ist diesen Umständen zu verdanken, dass unser Autor lange Zeit als 'Gnosis-Jonas' bekannt war. Unseren Überlegungen sei eine kurze Beschreibung 'von außen' voran geschickt, die einen Einblick gibt in den philosophischen Ruf der Gnosis:


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

74 U.a. der Artikel 'Gnosis, Existentialismus und Nihilismus', abgedruckt im ZNE, S. 4-25.
78 Siehe G II, S. 328.
sondern die mehr spezifische Erfahrung 'kosmischer Einsamkeit' (streng genommen ist dieser Terminus unglücklich gewählt, denn was er ausdrücken will ist gerade, dass der einsame menschliche Beobachter aufhört sich als Teil des kosmos, der Weltordnung zu empfinden). Diese Erfahrung kann in den unterschiedlichsten kulturellen Kontexten auftauchen. Jonas zitiert in diesem Zusammenhang aus Pascal's Pensées, eines der eindringlichsten Zeugnisse menschlicher Einsamkeit:

Quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l'éternité précédant et suivant, le petit espace que je remplis et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je 'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi? 79

Es ist die Gefahr des Nihilismus, und Jonas wird später die Grundübereinstimmung zwischen dem modernen Existentialismus und der Gnosis einsehen. Für Jonas bezeichnet 'Gnosis' eine 'Daseinshaltung', ein Vorläufer seines späteren Begriffes 'Seinsdeutung'. Indem die Gnosis eine konkrete Reaktion (die Entweltlichungstendenz) auf eine konkrete historische Lage darstellt, kann an ihr die geschichtliche Notwendigkeit der Ablösung von Seinsdeutungen illustriert werden. Der bereits vorhandene Dualismus 80 musste sich, katalysiert durch die miesen Welterfahrungen, drastisch verschärfen. Über die historische Ursache der Gnosis ist die Forschung nicht einer Meinung 81. Jonas geht davon aus, dass sie eine mittelbare Folge des Untergangs der griechischen Polis war:

Immer blieb wenigstens der Kosmos die große Polis für seine Bürger, die Geschöpfe, immer blieb er der vollkommene Gott. Auf den Menschen rückübersetzt: die große innerweltliche Daseinsmöglichkeit, die das Griechentum für die Eingliederung des Menschen in die Welt gewonnen hatte, blieb auch in der eingetretenen Brüchigkeit des tatsächlichen Verhältnisses theoretisch und der aufgebotenen Haltung nach ungebrochen. Demgegenüber quillt im

80 Die Spaltung im Ursprung der Welt und deren Aufhebung ist bekanntlich bereits bei Platon belegt, etwa im Symposium 15, 189c-193d oder am Schluß der Nomoi 12; bei Empedocles heißt es: „Ein weiblicher Daimon, der die Seele mit fremdartiger Fleischeshülle umkleidet“ (Diels/Kranz, Nr. B 126); im Christlichen Bereich lässt sich pars pro toto Efp 2,14f heranziehen: „Denn er ist unser Friede, der aus beiden eines gemacht hat...“
Bei der Gnosis geht es laut Jonas um eine genau abgegrenzte, spezifische 'Seinserfahrung'; hier wäre also der Ort, die Verschränkung historischer Gegebenheiten, psychologischer Auswirkungen und ontologischer Verwurzelung zu illustrieren. Der Nachweis, dass die allgemeinste Disziplin genetisch bedingt ist durch ihren historischen Kontext, kann nur lehrreich sein.

Bevor wir näher auf den Dualismus in der Gnosis eingehen, sei angedeutet, dass der andere Aspekt den ich in meiner Rekonstruktion systematisch zu berücksichtigen versuche, der geistige Akt der den Bogen überspannt und die Einheitserfahrung trotz des Dualismus wiederherstellt, unmittelbar danach behandelt wird. In dem Kontext der Gnosis geht es dabei natürlich um die Erlösung, die Befreiung des Pneuma aus dem Leib, die Hoffnung aus dem irdischen Gefängnis befreit zu werden. Bei Jonas liegt der Nachdruck nicht auf diese narrative Leistung, die zeigt wie der gnostische Dualismus gelebt wird, sondern auf die 'Seinserfahrung', die zeigt wie er zustande kommt. Vielleicht liegt das daran, dass Jonas die Gnosis in seiner Interpretation bewusst für die Philosophie salonfähig gemacht hat indem er ihr die 'mythologischen Verschrobenheiten' abgestreift hat.

1.4.1 Der Dualismus in der Gnosis

85 In den radikalsten Dualismen kommt es zwangsläufig zu einer Unterscheidung zwischen dem Gott
finsteren Mächte hervorgingen, die dann aus Eifersucht die Welt schufen, um die Menschen – die ja einen Funken göttlichen Pneumas in sich tragen\(^{86}\) – darin einzukerkern. Die Welt wurde also aus einem Mangel an Wissen geschaffen.

Das materielle Universum wird beherrscht durch die Archonten, die Planetengötter. Gemäß der Anzahl damals bekannten Planeten\(^ {87}\) gab es sieben Sphären die konzentrisch geschichtet über der Erde existierten. Jenseits dieser Sphären lag eine achte Zwischensphäre, und erst darüber wohnt Gott in dem Lichtreich, dem Pleroma. Gershom Scholem definiert das Pleroma folgendermaßen:

> Pleroma ist „der Ort 'wo Gott wohnt'. Das Pleroma ist eine Welt der Vollkommenheit und der absoluten Harmonie, die sich aus einer Reihe von Wesenheiten und göttlichen Emanationen heraus entwickelt, die in der Geschichte der Gnosis unter den Namen Äonen, 'Ewigkeiten', obere Wirklichkeiten, bekannt sind.\(^ {88}\)


\(^{86}\) Ob alle Menschen einen solchen Funken in sich tragen oder nur der s.g. pneumatikos sei dahingestellt. In diesem Zusammenhang ist die soziologische (Webersche) Deutung der Gnosis interessant, die sie zurückführen will auf elitäre Herrschaftstrukturen.


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


Bemerkenswert am gnostischen Dualismus ist, dass auch der Geist (ψυχέ) sich völlig im Bereich des irdischen, also von den finsteren Mächten Geschaffenen, befindet. Auch die Psyche ist Teil jener Fesseln womit die Archonten verhindern wollen, dass das Pneuma zur γνωσις gelangen kann und so Anspruch auf Erlösung erlangt wenn es beim Tod den Körper verlässt. Die Psyche ist durch das Moralgesetz bestimmt, womit die Leiber in das System eingefügt werden:

In der radikal-gnostischen Konzeption wird der Kosmos als zur Gänze 'eingeklammerter',


91 Vgl. Sein und Zeit, S. 38ff.
eigenständiger und auf Gott unbezüglicher Bereich, gleichsam unangetastet in seinem inneren Bestand und Kräftesystem, als Ganzes überboten, und dies führt über ihn und seine Möglichkeiten kein Weg zu Gott (Marcion). Folgerichtig ist auch das menschliche Weltsein und mit ihm die ψυχή von vornherein und radikal verlorenes Gebiet, das keine positiven Möglichkeiten zu entwickeln vorgibt; auch die ausgezeichneten Möglichkeiten realisieren, als solche der ψυχή, nur die ursprüngliche Weltverhaftung, sind Vollzugsweisen der kosmischen Verstrickung, deren Instrumente die ψυχή in jedem Falle, weil ihrem Wesen nach, ist. Hier wie dort, in der anthropologischen wie in der kosmologischen Konzeption, wird der 'eingeklammerte' und überbotene Bereich einfach sich selbst überlassen. (G II, S. 25)


Warum musste die Gnosis gerade so ur-teilen? Warum konnte nicht mehr zumindest bei Teilen des Moralgesetzes einen göttlichen Ursprung erkannt werden und dieses Gesetz so in den Bereich des Pneuma hinüber gerettet werden? Nicht weil die Befolgung des Moralgesetzes Schlimmes bewirken würde, wurde ihm kein göttlicher Ursprung zugestanden, sondern umgekehrt: Von der Unmöglichkeit in der widergöttlichen Welt Gutes zu tun schloss man auf die Widergöttlichkeit des Moralgesetzes. Es konnte als solches nur die Psyche ansprechen, niemals das Pneuma. Die fest verankerte Vorstellung des Bösen in der Welt musste die Trennlinie so ziehen, dass der ganze Bereich des Handeln im Diesseits liegt. Die Frage von Tertullian, unde malum et quare war schon definitiv beantwortet im Mythos vom Demiurgen; darum war die Frage unde

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

**bonum et quare** im Diesseits illegitim. Wenn das Phänomen des Bösen so verständlich und allgegenwärtig ist wie in der Gnosis, wird unverständlich warum wir das Gute um des Guten Willen tun sollten.

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

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

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

[...]

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

[...]

Aber ich, meine Kinder und meine Geschlechter,
ich werde aufsteigen und den Ort des Lichtes schaun,
Den Ort, dessen Sonnen nicht untergehn
und dessen Lampen nicht finster werden,
Jenen Ort, jene Stätte,
zur eure Seelen gerufen und geladen sind,
Und auch die Seelen unserer Brüder, der Guten,
und auch jene unserer gläubigen Schwestern.94

### 1.4.2 Erlösung

Das natürliche Gegenstück zum existentiellen Dualismus ist die Narrative der Erlösung.
In der Erlösung findet quasi das Umgekehrte statt wie in der Schöpfung (G II, S. 330ff):
der Pneumatiker erlangt wieder zu 'Wissen um den Weg', jenes Wissen das einzig als wirkliche Erkenntnis angesehen wird, und das in der Gnosis schließlich konvergiert mit a-gnosia, denn das erkennende Subjekt mit dem Erkannten verschmilzt. Die Seele steigt durch die feindlichen Sphären auf zum Reich des Lichts, dem Pleroma. Die Gnosis ist

---


---

95 Vgl. dazu: Theologische Realencyclopedie, Artikel Gnosis und Gnostizismus, S. 521.
96 Vgl. Gal 4, 21-31 und Kor 12,3.

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

Die Deutung der Gnosis als eine narrative Leistung des Selbst ist in der Literatur vertreten. Norbert Brox, der das Pneuma, das 'unvergleichliche Selbst im Menschen' nennt, schreibt:

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

Das erlebende und erzählende Selbst ist also das Bindeglied das den extremen Dualismus sinnvoll macht. „Die gnostischen Klagen und Einsichten haben [...] in der Regel narrativen Duktus: Mythische Kosmogonie und Anthropogonie erklären das Aporetische." Die Kenntnis der Gnosis als eines Systems ('die Gnosis der Gnosis')

---


101Ebd. S. 265.

reicht nicht aus. Gnosis ist von vornherein ein auf das Individuum und seine narrative Leistung abzielendes Konzept und ist dies notwendig.


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

---

**Exkurs: die deutsche Mystik**

Nicht zufällig ist gerade in der Gnosis, wo die dualistische Spaltung vollendet ist, die
Mystik so wichtig. Es ist anstrengend, trotz der radikalen Spaltung eine Geschichte über die Erlösung der Seele zu erzählen. Phantastische Figuren können helfen, indem man sich diese Mittelwesen bildlich vorstellt, und so die Prägnanz der theoretischen Kluft durch eine religiöse Praxis mildert. Mystik\(^{103}\) (Mystizismus) macht Gottesnähe erfahrbar auf der Grundlage der radikalen Trennung. Dies gilt etwa tausend Jahre später in der deutschen Mystik natürlich genauso. So verbindet Meister Eckhart\(^{104}\) praktische Gottesnähe (Gott-haben\(^{105}\) mit der Unmöglichkeit der Gotteserkenntnis, da Er „weit über den Gedanken der Menschen steht.“\(^{106}\) Eckhart schreibt:

Erkenntst du nun aber etwas von ihm – er ist nichts an alledem, und damit, daß du etwas von ihm erkennst, verlierst du die Erkenntnisfähigkeit überhaupt, und durch diesen Verlust sinkst du herab zum Tier.\(^{107}\)

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

Du sollst dem, was dein Du ausmacht, gänzlich entsinken und in das einfließen, was sein Sein ausmacht, und es soll dein 'Dein' in seinem 'Sein' ein 'Mein' werden, so völlig, daß du mit ihm

---

\(^{103}\) Das Wort 'Mystik' leitet sich ab von myein= (die Augen) schließen und myein= in Mysterien einweihen. Siehe Lemma 'Mystik' in Metzlers Philosophie Lexikon, Stuttgart/Weimar 1999, S. 383.


\(^{106}\) Ibid, S. 46. Vgl. die Eckhart-Nachfolger Seuse (1300-1365), Tauler (1300-1361), Böhme (1575-1624).

\(^{107}\) Ibid, S. 292.
ewig erkennst seine ungewordene Seinsheit und seine unnennbare Nichtsheit.108
Diese Gotteserkenntnis taugt nichts als Wesenserkenntnis, sondern ist praktische Erkenntnis der Nähe Gottes. Diese Nähe zu spüren hilft einem, Gutes zu tun und selig zu werden. In einem Abschnitt überschrieben 'Gott will erkannt sein' heißt es in scheinbarem Widerspruch zum obigen Zitat:

Und darum ist der Mensch seliger als ein Stein oder ein Holz, weil er Gott erkennt und weiß, wie nahe ihm Gott ist [... ] Er ist nicht schon dadurch selig, daß Gott in ihm ist und ihm so nahe ist und daß er Gott hat, sondern dadurch, daß er erkennt, wie nahe Gott ihm ist, und daß er um Gott weiß und ihn liebt.109


111 Duns Scotus Eriugena stellt in seinem Periphyseon oder de divisione naturae das oft zitierte Schema auf: Gott ist der nicht-geschaffene Schaffender; die Ideen sind geschaffen sowie schaffend; die Natur ist geschaffen jedoch nicht schaffend; und der Mensch schließlich ist geschaffen und Schaffender.
unwissbaren Gottes mit am eigenen ebenbildlichen Handeln gespürter Güte, ermöglicht bald eine schärfere theoretische Formulierung des Dualismus, denn dessen Absurdität konnte durch das theologische Vorverständnis außer Kraft gesetzt werden

1.5 Die Vollendung des Dualismus: Descartes

Descartes hat den entscheidenden Schritt getan in der theoretischen Formulierung des Dualismus. Die absolute und für die Theorie notwendige Trennung des res cogitans und des res extensa war die letzte Konsequenz der 'Todesontologie'. Alles Seiende muss gemäß der Todesontologie nach dem Muster des Anorganischen verständlich sein. Das in der Selbstreflexion sich zeigende 'Selbst', offenbar Instanz alles Verstehens, konnte so aber nicht begriffen werden. Um die Verständlichkeit der Phänomene zu sichern, musste strikt zwischen Selbst und Welt getrennt werden. Dass diese Trennung bei Descartes gerade durch das Verzweiflungsexperiment geleistet wird, das die andere Substanz, das cogito, als unantastbaren Grund auswies, ist ein viel beachtetes Paradox, worauf auch Jonas hinweist\[113\]. Jonas hat immer wieder gegen Descartes polemisiert\[114\], und richtet sich in einem Aufsatz der zeigen soll dass 'Gott kein Mathematiker ist' (PL, S. 127-178) an die unfreiwilligen Nachfolger Descartes'.

Der kartesische Dualismus muss hier außerdem besprochen werden, weil er für Jonas der Gipfel des theoretischen Dualismus ist, wie die Gnosis der Gipfel des praktischen Dualismus darstellt. Wie für den gnostischen Dualismus deutlich gemacht werden konnte, dass sie nur durch die narrativen Leistungen von Individuen aufrecht erhalten werden konnte, so werden wir sehen, dass dies beim kartesischen Dualismus problematisch ist. Tatsächlich hat der Kartesianismus als solcher nicht wirklich Schule

---

\[113\] PL, S. 141. „Der Geist selbst wird unerkennbar durch den theoretischen Dualismus; Indem Descartes die Verstehbarkeit aufs schärfste begründen will, sagt er den Ast ab, auf dem er sitzt.“ In seinem Spätwerk, les Principes de la Philosophie sagt Descartes in einem Abschnitt überschrieben 'Comment nous pouvons plus clairement connaître notre âme que notre corps', dass wir beim Erkennen jedes beliebigen Gegenstandes uns der Tatsache sicherer werden, dass wir als Erkennende existieren. Deshalb gilt, dass „la connaissance que nous avons de notre pensee précède celle que nous avons du corps“ und das heißt für Descartes, dass wir die Seele besser erkennen als den Körper. Es ist ihm offenbar nicht wichtig, dass das Wesen der Seelensubstanz nicht bestimmt werden kann. Das cogito ist reine 'Dass-heit' und eben nur auf die paradoxen Weise erkennbar, dass ihre einzige 'Eigenschaft', die certainté, unhintergehrbar fest steht, und somit eben keine erkennbare Eigenschaft sein kann. (Oeuvres, Nr. 11, S. 575-576).

\[114\] PL, S. 102-108.
gemacht. Historisch gesehen war er ein Zwischenschritt, und musste (so Jonas) bald in Idealismus und Materialismus zerfallen (s.u.). Der theoretische Dualismus Descartes' lässt sich nicht praktisch umsetzen, weil für den Erlösungsmysthos kein Analogon gefunden werden kann. Man kann zwar die Meditationen nachvollziehen, und so eine cartesische Welterfahrung rekonstruieren, eine Erzählung der Befreiung des res cogitans aus dem res extensa des Körpers ist nicht möglich, da die Substanzen radikal andersartig sind:

Der Kartesianismus schuf zum ersten Mal eine Situation, in welcher die Theorie selbstbewußt mit der Erfahrung kollidiert: indem diese Situation von der Theorie eine neue Art von Erfindungsgabe verlangte, um eine 'Versöhnung', herzustellen, erlaubte sie ihr auch eine neue, despotische Rücksichtlosigkeit im Diktieren ihrer Bedingungen: [...] die Theorie konnte sich einen Radikalismus leisten, wie sie ihn vorher nie gekannt hatte.115


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

115 PL, S. 106, Fußnote 5.
womit man erst durch das Formulieren eines Dualismus fertig wird, der dann wiederum, wie gesehen, nur in Verbindung mit einer sinnvollen Narrative zu handhaben ist. Im Wesentlichen sind Dualismen immer Ausdruck einer extremen Polarität unserer Welterfahrung.


1.6 Die Folge des Dualismus

Was ist die Konsequenz für unsere Leitfrage nach der Unumkehrbarkeit der Abfolge von Seinsdeutungen? In welchem Sinne ist die 'Revolution' des kartesischen Denkens unumkehrbar? Faktisch sind keine Philosophen von Rang hinter Descartes zurückgefallen. Seine Fragen sind immer relevant geblieben, nur die Herangehensweise

1.7 Das Kausalitätsproblem: Hume und Kant


Für Hume sind Ideen „The less forcible and lively...perceptions of the mind“116 Die Ideen werden durch allgemeine Prinzipien verknüpft. Das heißt, dass sie bei allen Menschen gleich sind, was Hume belegt mit der Tatsache, dass Wörter für komplexe Ideen in unterschiedlichen Sprachen fast gleichbedeutend sind. Die unterschiedlichsten Kulturkreise kommen auf die gleichen Ideen, anthropologische Konstanten scheinen dort also am Werk. Hume identifiziert diese Konstanten: „Resemblance, Contiguity in time and place, and Cause and Effect“117 Uns geht es hier um die letztere. Auch kausale Verknüpfungen sind für Hume basiert auf Erfahrung, und nicht auf Verstand:

117 Ebd, S. 101.

63
Let an Object be presented to a man of ever so strong natural reason and abilities; if that object be entirely new to him, he will not be able, by the most accurate examination of its sensible qualities, to discover any of its causes or effects. ADAM, though his rational faculties be supposed, at the very first, entirely perfect, could not have inferred from the fluidity and transparency of water, that it could suffocate him, or from the light and warmth of fire, that it would consume him. In dem humeschen Modell kann Kausalität nur durch die Gewöhnung erklärt werden, also die ab Adams Zeiten in jedem Individuum angehäufte Erfahrung. Es gibt dann keine notwendige Verknüpfungen, und die Gesetzmäßigkeit der Welt wird zur Illusion erklärt. Damit soll auch der Dualismus überwunden sein, doch Hume hat nur den Stachel und nicht das Gift entfernt.


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


---

118 Ebd, S. 109-110.
119 I. Kant, Prolegomena, Akademienaufgabe, Bd. 4, S. 260.
Wahrnehmungen auf das Element, das diese konstituiert. Der Ausgangspunkt in Jonas' Denken bildet also der lebendige Leib:

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

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

**Vorläufige Zusammenfassung**


An dieser Stelle ist die Übereinstimmung mit Wilhelm Dilthey interessant. Wie nah er Jonas verwandt ist, geht aus einer frühen Notiz um 1880 hervor:

Der Grundgedanke meiner Philosophie ist, daß bisher noch niemals die ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrunde gelegt worden ist, mithin noch niemals die ganze und volle Wirklichkeit. [...] Das Denken vernichtet [bei Kant, KV] den eigenen
Anspruch auf eine unendliche und ewige Gestaltung, um ihn im Willen wiederzufinden: eine Gaukelei, da im Denken gesucht wird, was nicht in ihm ist, und zum Willen geflüchtet wird, was von Anfang nur unter seiner Mitwirkung, aus der Totalität unseres Lebens, als höhere Weltansicht entsprang.

Aber der Empirismus ist nicht minder abstrakt. Derselbe hat eine verstümmelte, von vornherein durch atomistische theoretische Auffassung des psychischen Lebens entstellte Erfahrung zugrunde gelegt. Er nehme, was er Erfahrung nennt: kein voller und ganzer Mensch läßt sich in diese Erfahrung einschränken. Ein Mensch, der auf sie eingeschränkt wäre, hätte nicht für einen Tag Lebenskraft!120


1.8 Zwischenbemerkung: historische Notwendigkeit


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


Für Hume gibt es zunächst also nur die Sinnesindrücke, durch die dominierende visuelle Metapher122 eingeschränkt auf Anschauungen. Humes Reaktion auf das Dilemma des Dualismus123, das innerhalb dessen Begriffsrahmen nicht lösbar ist, ist dass er sich auf die perceptions besennt. Damit umgeht er das oben beschriebene


Hume hat – in unserer Rekonstruktion – die logische Schwäche am Anfang des kartesischen Arguments genutzt um den Dualismus in seinen materialistischen Pol

\(^{124}\) Etwa Phaidon 65e, Thäetet.
aufzulösen. Diese Rückbesinnung auf die Empirie mag kulturhistorisch durch den Hinweis auf die rasante Entwicklung der Naturwissenschaften im 17. Jahrhundert einleuchten. Für die Rekonstruktion unter dem Aspekt der Notwendigkeit zählt die logische Unhaltbarkeit der dualistischen Position, und diese wurde durch die klare und eindeutige Formulierung seitens Descartes ermöglicht. Hume hat seinerseits die empiristische Position klar genug formuliert, und damit die nachfolgenden Denkbewegungen vorbereitet, allen voran Kant.


Kant bereitete seinerseits die Reaktion des deutschen Idealismus vor, und forderte diese heraus – jedoch hier breche ich die geschichtliche Erzählung ab. Die fundamentale Notwendigkeit die Jonas nachzuweisen versucht, ist dass der auf die Spitze getriebene philosophische Dualismus auseinander brechen muss. Nachdem der Dualismus in seiner erkenntnistheoretischen Prägnanz ausbuchstabiert worden war, waren seine beiden

125 KdrV, Einleitung III.
Seiten nicht mehr auf dem theoretischen Niveau vereinbar. Die dualistische Position konnte nicht mehr überzeugend gemacht werden, und die beiden Pole, Materie und Geist, mussten nun jeweils alleine für die gesamte Wirklichkeit eintreten. Das dualistische Problemfeld um die Interaktion verschiedenartiger Substanzen musste jeweils in eine materialistische und eine idealistische Sprache übersetzt werden. Die Materialisten mussten das Entstehen des 'Geistigen' aus der Materie erklären; die Idealisten die Notwendigkeit einer bestimmten materiellen Ausdrucksform des Geistes.


1.9 Ontologischer Monismus

Die oben beschriebene Entwicklung des theoretischen Denkens nach Jonas anhand derjenigen Phänomene, die jeweils in einer Ära das Staunen, die Besorgnis, und die Faszination am meist anregen ist nicht die einzige Entwicklung. Relativ unabhängig davon wurden Gesamtkonzeptionen, die eben nicht bei den Phänomenen anfangen sondern von vornherein über das Ganze sprechen immer versucht (relativ unabhängig, denn auch sie bedienen sich des gleichen Zeitgeistes und bedienen ihn). In diesem Fall versucht die Theorie nicht, dem aktuellen Bestand der Phänomene gerecht zu werden, insbesondere die, die als problematisch erscheinen, sondern will sie direkt eine Beschreibung der tieferen Wirklichkeit liefern. Die theoretische Strategie unterscheidet sich also von der gewöhnlichen Strategie, indem sie nicht die Phänomene als einzigen
Ausgangspunkt nimmt, sondern höchstens als Indiz für Eigenschaften des Seins, die sie auf eigene Weise zu untersuchen hat. Die beiden kennzeichnenden Charakteristika dieser alternativen theoretischen Strategien sind 1) der hohe Abstraktionsgrad der Beschreibung, weil sie keine Ausnahmen dulden kann; 2) das Bemühen, die Gesamtheit des Seins mit einem Prinzip zu erklären.


1.9.1 Leibniz' Monadologie


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

127 Die Monaden haben untereinander keinerlei Wechselwirkung (§ 52).
Leibniz die Monaden der Ursprung aller Wirklichkeit\textsuperscript{128}.

Leibniz war von der Definition von Monaden als unteilbaren Substanzen\textsuperscript{129} ausgegangen, und in der Folge der Theoriebildung war es eben wichtiger, diese Konzeption widerspruchsfrei zu Ende zu denken, als exemplarische Substanzen in der Welt auffindig zu machen. Dies wäre strikt genommen auch unmöglich, denn nur das was geteilt werden kann, kann wahrgenommen werden und „Monaden haben keine Fenster“. Leibniz’ Spekulation geht von einem Universum voller unteilbaren Monaden aus, und es erübrigt sich vor das Problem gestellt, wie die Gesetzmäßigkeiten der Welt zu erklären sind. Logische Strenge verbietet es ihm, etwa die Bewegungsgesetze als die Folge von aufeinander prallenden Monaden zu denken, denn dazu müsste er diese als materielle Teilchen konzipieren und die zu beweisenden mechanistischen Bewegungsgesetze voraussagen und nicht müsste er die Monaden als teilbar denken. Aus dieser konstruierten logischen Unmöglichkeit physikalischen Einflusses, schließt Leibniz dann auf die Ur-Monade (§ 47) oder absolute Substanz Gott:

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

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


\begin{flushright}

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

130 Originaltitel „Is God a Mathematician?“ Measure 2, 1951. Auf Deutsch abgedruckt als PL, Kapitel 5.
\end{flushright}


Doch abgesehen von dieser völlig unterschiedlichen Bewertung der Welt scheint mir der methodische Unterschied zwischen Leibniz und Jonas sehr wichtig zu sein. Am Ende dieses Kapitels kommen wir darauf zurück.

\textsuperscript{131} Siehe Teil IV dieser Arbeit. An die Stelle einer Welt aus Monaden, die in sich das Ganze widerspiegeln und in prästabilierter Harmonie von Gott geschaffen wurden, tritt eine Welt, in dem die Macht Gottes sogar von seiner eigenen Schöpfung abhängig ist.
1.9.2 Whiteheads Prozessontologie

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

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

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

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

Die 'echten' Dinge sind somit ähnlich abstrakt wie bei Leibniz, doch ist hier – ganz im Gegensatz zu Leibniz – die Verbundenheit (interconnectedness) von allen Dingen wesentlich. Die Inkonsistenz, die bei Leibniz nur durch die notwendige Ur-Monade Gott gelöst werden konnte, löst Whitehead mit seinem Prozessverständnis: „Der Prozeß ist der Weg, auf dem das Universum dem Ausschließenden der Inkonsistenz

132 Whitehead hatte zwischen 1880 und 1884 Mathematik an dem Trinity College studiert, ein Fach das damals auch die Physik umfasste; er hat eine Dissertation über Maxwell geschrieben.
133 Wenig Literatur über Jonas bezieht sich auf Whitehead. Dabei liegt sein Ansatz Jonas sehr nahe, und zeigt seine Kritik hier schon auf sein späteres Ringen um eine eigene Ontologie.
134 Bei Whitehead geht der Prozess also dem Sein voraus: „esse sequitur operari“.
135 Modes of Thought, S. 150. Das Buch ist 1938, neun Jahre nach Process and Reality erschienen.
entkommt". Nur mit diesem Prozessbegriff kann die Unendlichkeit in die Ontologie aufgenommen werden, und können Inkonistenzen vermieden werden. Der Prozesscharakter der Wirklichkeit besagt, dass die Relationen realer sind als die Entitäten. Real sind Ereignisse, deren Beziehungen das konstituieren, was wir schon immer 'Eigenschaften' von Dingen genannt haben:

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

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

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

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

75

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

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

138 Process and Reality, S. 471.

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

140 Process and Reality, S. 27.

141 MGS, Fußnote 4. Vgl. „Wissenschaft als persönliches Erlebnis“, S. 22.
dem Grund, dass für die himmelstürmerischen Spekulationen des Letzteren einfach keine Erfahrungsgrundlage gegeben ist. Durch die Verallgemeinerung des Organischen wird das spezifische Problem des Organischen, das Anlass zu den Spekulationen gab, als Problem eliminiert. Die Verlagerung des Problems zu den Tiefen einer Gesamtontologie ist nicht erwünscht, und scheint die Kluft zwischen der Theorie und den Phänomenen nur zu vergrößern. Ähnliches wurde oft in der Whiteheadkritik vorgebracht\textsuperscript{142}.

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


\begin{footnotesize}
\begin{itemize}
\item \textsuperscript{143} Hier klingt schon Jonas' Besorgnis an, nämlich dass es gar nicht gewährleistet ist, dass es etwas für alle Zeiten gibt. Die Möglichkeit der Selbstvernichtung, womit Jonas sich in PV so intensiv auseinander gesetzt hat, kann bei Whitehead nicht auf ein Fundament in der Tiefen der Ontologie stützen.
\end{itemize}
\end{footnotesize}
1.10 Methodische Schlussfolgerung und Überleitung


Der Grund warum das Organische bei Jonas nicht mit den Konzepten erklärt wird, die für den Rest der materiellen Welt eingesetzt werden, ist dass sonst die potentielle Freiheit, die schon in den Anfängen des Organischen vorhanden sein muss, nicht erkannt werden kann. Erkenntnistheoretisch propagiert Jonas also ganz bewusst ein Anthropomorphismus, was ihm natürlich die geläufige Kritik einspielt. Nun ist der offene Anthropomorphismus weniger virulent als jene tief in einer Theorie verborgenen logischen Grundsätzen, die eine Theorie völlig bestimmen. Im nächsten Kapitel werde
ich also bei dem Gebrauch des anthropomorphischen Schlusses immer wieder überprüfen können, ob sein Einsatz gerechtfertigt ist.

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

Die erfahrene Freiheit gibt natürlich nicht schon von sich aus eine Methode oder einen Begriffsrahmen für die Untersuchung der rudimentären Freiheit im Organischen ab. Auch die Erste-Person-Einsicht muss in ein Begriffsschema übersetzt werden um für die Theoriebildung in Frage zu kommen. Die methodische Behauptung ist dann, dass dieses Schema (das auf die Unterscheidung Stoff-Form zurückgeht und Freiheit als relative Selbstandigkeit der Form des Stoffes gegenüber auffasst¹⁴⁴) uns bessere Einsichten ins Reich des Organischen beschert als etwa mechanistische Konzepte oder hochabstrakte Ansätze, die Freiheit in unerfahrbare Weltsubstanzen verlagern. Jonas ist viel bescheiden der wenn er sich für seine Theorie auf das 'Zeugnis subjektiven Lebens' beruft.

Er schreibt in dem Aufsatz 'Materie, Geist und Schöpfung:

[...] es ist schon eine besonders harte Zumutung an das Denken, daß das emphatisch Ungleichgültige, wie es die Subjektivität nun einmal ist, aus dem ganz und gar Gleichgültigen, Neutralen entsprungen sein soll, also auch dies Entspringen selber ein gänzlich neutraler Zufall war, für dessen Eintreten keinerlei begünstigende Präferenz bestand. Es liegt vernünftigerweise näher, eine solche Präferenz im Schoße der Materie anzunehmen – d.h. Das Zeugnis subjektiven Lebens, das durch und durch Wille ist, dahin zu deuten, daß dem es Hervorbringenden, eben der Materie, so etwas wie Wille nicht gänzlich fremd sein kann.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Genau diese Definition wird im nächsten Kapitel en détail besprochen. Sie bildet das Kernstück der Philosophie des Organischen.
¹⁴⁵ Materie, Geist und Schöpfung, S. 22. Kursiv KV.

78
Kapitel 2. Philosophie des Organischen

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

Wie wir in den methodischen Vorüberlegungen angedeutet haben, zeichnet sich die philosophische Behandlung des Lebens oder des Organischen dadurch aus, dass wir ausgehend von unserer alltäglichen Erfahrung Rückschlüsse machen können auf den Ursprung der Phänomene die wir erfahren. Die gelebte Erfahrung soll gelten als etwas für das Erkennen Ursprüngliches, das auch in seiner Genese verstanden werden muss, und dafür ist der Anthropomorphismus, also die Projektion auf biologische Vorgänge aufgrund der Annahme von Kontinuität, erlaubt. In diesem Teil soll nun Jonas' Philosophie des Organischen\(^{146}\) dargestellt werden und die Argumente die er anführt um seine Überlegungen zu unterstützen, diskutiert werden.

Jonas sagt an mehreren Stellen explizit, dass Freiheit der Schlüssel zum Verständnis des Phänomens des Organischen ist. So heißt es am Anfang seines wichtigen Aufsatzes „Evolution und Freiheit“\(^{147}\), dass Freiheit der „Ariadnefaden für 'Leben’“ (PU, 13) darstellt, dass es sie also rudimentär schon in dem einfachsten Stoffwechsel-Prozess gibt. Anderswo schreibt er:

\[\text{Im Begriff der Freiheit besitzen wir einen Leitbegriff für die Interpretation des Lebens. Das Werdegeheimnis selbst ist uns unzugänglich: so bleibt es eine Vermutung – für mich persönlich eine starke Hypothese- dass schon das gründende Prinzip des Überganges von leblosen zu lebender Substanz eine so zu bezeichnende Tendenz in den Tiefen des Seins selber war. Gewiß aber ist der Begriff sofort in der Beschreibung der elementarsten Lebensstruktur am Platze. (PL, 157)\]^148

\(^{146}\) Der Originaltitel seiner wichtigsten Aufsatzsammlung aus 1973 zu diesem Thema lautet „Organismus und Freiheit“. Die Neuausgabe 1994 trägt den Titel „Das Prinzip Leben“. In Jonas' Überlegungen spielt der Begriff Freiheit die Hauptrolle, wie wir sehen werden als charakteristische Eigenschaft des Organischen, also spreche ich hier konsequent vom Organischen.

\(^{147}\) Dieser Aufsatz wurde nicht in „Das Prinzip Leben“ aufgenommen.

\(^{148}\) Wie im vorigen Kapitel bemerkt, wählt Jonas hier nicht den Weg einer 'Gesamtontologie' im Sinne Whiteheads; in seinen späteren Überlegungen zu dem Thema in MGS scheint er Whiteheads Position anzunähern.
Jonas will also anhand des Begriffes der Freiheit das Organische philosophisch untersuchen. Jonas' Betrachtungsweise muss also von einem spezifischen Vorverständnis geprägt sein.


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


80
widerlegt hat\textsuperscript{150}. Das Bewusstsein muss einen Ort in der Welt haben. Aber Jonas ist kein Bewusstseinsphilosoph im eigentlichen Sinne. Für die \textit{differentia specifica hominem} um die es hier geht, greift er auf anthropologische Motive zurück: es ist die Fähigkeit des \textit{Bildens}, wohl verstanden als Einbilden \textit{und} Bildermachen, die den Menschen auszeichnet. Die Sprache scheint bei Jonas nicht die überragende Rolle in der 'Hominisierung' zu spielen die ihr von vielen Denkern in der Tradition Herders und von Humboldts zugesprochen wird.

Ich habe hier künstlich zwischen dem Ursprung und dem Gebrauch der Freiheit unterschieden. Jonas tut das nicht explizit: die Stufenleiter des Organischen kennt zwar qualitative Unterschiede zwischen Stufen, und der Mensch könnte wohl \textit{besser} von seiner Freiheit Gebrauch machen als andere Tiere- auch der einfachste Mikroorganismus macht von seiner Freiheit Gebrauch und muss das in der Systematik von Jonas auch tun, denn es geht ihm um eine \textit{Ontologie} der Freiheit, und diese bezieht sich auf die Kontinuität des Organischen. Die Positionen zwischen denen Jonas also lavieren muss sind also die von Whitehead (eine Fundamentalontologie des Fühlens\textsuperscript{151}) und dem bloßen Materialismus\textsuperscript{152}. Dabei ist stets die gelebte Erfahrung das Segel. Das Problem ist die Erfahrungsferne der Spekulation: Was wir ausgehend von unserer erfahrenen Freiheit, von den Evidenzen der Affiziertheit und Spontaneität, sagen können, lässt sich nur auf den \textit{erfahrenen} Bereich der Wirklichkeit anwenden, eignet sich aber nicht ohne Weiteres für Spekulationen über den Ursprung des Organischen. Die Beschreibung eines gemalten Bildes mit dem Vokabular der Freiheit ist nicht nur berechtigt, sondern die einzig sinnvolle Beschreibung, wenn das Bild als Kulturgegenstand betrachtet werden soll. Man sagt „Dieses Bild von C. D. Friedrich stellt eine weite Landschaft da, womit er bestimmten erhabenen Gefühlen Ausdruck verleihen will.“ und nicht „Dieses Bild weist eine gewisse Ähnlichkeit mit einer bestimmten Landschaft auf, deren Ursprung sich wohl durch Herrn C. D. Friedrichs...

\textsuperscript{150} Ich bespreche Jonas’ Argumentation in 2.6.
\textsuperscript{151} Whitehead's Position wurde im historischen Teil besprochen, im Kontext der 'Gesamtontologien' die Jonas in dieser Form zu vermeiden sucht, weil sie einigen sehr eindringlichen Erfahrungen keinen Raum lassen – so die Ratlosigkeit im Angesicht des Todes.
\textsuperscript{152} Laut Jonas kann es den 'bloßen' Materialismus nicht geben (PL, 221ff) denn mit der Preisgabe des Dualismus tritt jeder Monismus notwendig als verkappter Dualismus auf: Einmal theoretisch auf einer Seite theoretisch angesiedelt, kann die andere nie völlig durchdrungen werden. Logisch, das heißt geltungslogisch, kann der Dualismus von seinen Erben nicht überwunden werden.
neuronale Verfassung erklären lässt." Diese neuronale Verfassung wäre ein neutraler Beschreibungs begriff. Ich kann aber nicht ohne Rekurs auf Gefühls-Begriffe deutlich machen, dass er etwas Erhabenes intendiert. 153.

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

Jonas hat diese Problematik bemerkt. Er schreibt:

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

Mit anderen Worten: schon in der elementaren Materie müssen wir, wenn wir konsequent sein wollen, Zwecke annehmen. Andererseits können wir uns bei diesen Zwecken nichts vorstellen; so bleibt der Schritt weiterhin problematisch. Wir werden zu ontologischen Spekulationen genötigt (ebd.) die Jonas intuitiv scheut: In der Philosophie der Biologie will er 'streng phänomenologisch' vorgehen. Jonas bescheidet sich also hinsichtlich der Geltung seiner Beschreibung; ich unterscheide in meiner Rekonstruktion nach dem Bereich der Geltung. Die Spekulation ist durch ihre innere Logik dazu genötigt, immer weiter rückwärts zu schauen. Wir müssen aber nicht vergessen, dass die Spekulation ein Hilfsmittel ist, die von manchen Zeitgenossen ignorierten Intuitionen wieder in Kraft zu setzen, und kein Ersatz für die wissenschaftliche Methode. Das Erklärungspotential der Innerlichkeit soll zwar rehabilitiert werden, aber die Strategie soll keinen universalen Monismus in Aussicht stellen. Das ignorabimus154 muss dort ausgesprochen werden, wo die Spekulation den Kontakt zu verlieren droht mit dem, was Anlass zu ihr gab: der Erfahrung. Die Geltung der Spekulation für die tiefen des Organischen zu fordern könnte sie von ihren Anfängen verfremden, und damit von ihrer Berechtigung. Hier scheint mir also der

153 Siehe „Der Adel des Sehens“ (PL VIII) und „Homo Pictor“ (PL IX) sowie die Besprechungen weiter unten.
154 Jonas verweist mehrmals auf das berühmte 'ignorabimus' des Wissenschaftlers Dubois-Reymond.
hermeneutische Vorbehalt angebracht zu sein. Dieser kritische Ansatz ist der Leitfaden für die Überlegungen die jetzt folgen.

2.1 Der Ursprung der Freiheit

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


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

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

---

155 Diese 'philosophische Preisfrage' hat ihn zu verschiedenen Antworten verführt. So schreibt er „'Freiheit' muss einen objektiv unterscheidbaren Seinsmodus bezeichnen, d.h. eine Art zu existieren, die dem Organischen per se zukommt und insofern von allen Mitgliedern, aber keinem Nichtmitglied, der Klasse „Organismus“ geteilt wird: ein ontologisch beschreibender Begriff, der zunächst sogar auf bloß körperliche Tatbestände bezogen sein kann.“ (PL, 18).
156 Siehe PL, 95ff.
2.1.1 Form und Stoff


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


Auch die Leistung des Lebens, das Nichtsein als eine 'im Sein selbst enthaltene Alternative' (PL, 19) zu entdecken, muss folglich als bestimmter Grad an Autonomie

der Form gegenüber dem stofflichen Substrat verstanden werden. Erst wenn die Form bei wechselndem Substrat eine gewisse Konstanz gesichert hat und weiterhin ständig sichert, gibt es für sie die Möglichkeit des Nichtseins 'im Sein'. Wenn die Welle, die lange Zeit ihren Stoff auf hoher See gewechselt hat, sich liegt und die Form verschwindet, hat ihr ihre eigentige Möglichkeit des Nichtseins heimgesucht. Ihr war diese Möglichkeit natürlich nicht bewusst, dafür 'hat' sie diese aber nicht weniger real als Organismen sie haben. Wenn wir die 'Alternative des Nichtseins' im Sein entdecken, zeugt das eben davon, dass unsere Form eine außerordentliche Autonomie hat.

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

Die letzte Unterscheidung, die zwischen Freiheit und Notwendigkeit, ist ebenfalls genetisch durch den neuen Hylemorphismus\(^{158}\) zu erklären, den Jonas vertritt. Die 'formlose' Welt – genauer: die Welt wo die 'Form' ein rein analytischer (und kein 'realer') Aspekt ist – kennt nur die Notwendigkeit, oder besser: in ihr lassen sich Freiheit und Notwendigkeit noch nicht unterscheiden. Sobald sich aber Materie zu Organismen zusammentut\(^{159}\) fängt die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit an. Notwendigkeit ist die unentrinnbare Vorgabe, der Spielraum der Freiheit; Freiheit heißt die relative Unabhängigkeit der Form vom Stoff innerhalb dieses Rahmens. Der Hermeneutiker müsste hinzufügen: dieser Unterschied steht in der Hierarchie der Erklärungen ganz oben, denn sie ist ein *sine qua non* jeglicher philosophischen Erklärung des Organischen.

Wie versteht Jonas nun den Unterschied Form-Stoff genau? Wie wir schon sahen, geht es ihm um die *Realität* des Unterschiedes: beim Organismus ist besagter Unterschied, die „dem Leblosen gegenüber eine bloße Abstraktion ist“ (PL, 151) ein „realer Unterschied“ (ebd). Diese Realität beschreibt er dann ontologisch: „Die Form ist zum

\(^{158}\) Der neue Hylemorphismus geht im Gegensatz zum Aristotelischen Hylemorphismus mit einer Entwicklungsperspektive einher.

\(^{159}\) Für Jonas ist der Entstehungsmoment organischen Lebens nicht von großem philosophischen Belang (im Unterschied zu den wissenschaftlichen Fragen); die Wissenschaft kann erklären wie es sich um einen graduellen Entstehungsprozess handelt; der Neigung die daraus folgt, Höheres auf Niederes zu reduzieren, muss von Philosophen aus erkenntnisstheoretischen Gründen nicht nachgegeben werden. Siehe PL, Kapitel X.
Wesen und der Stoff zum Akzidens geworden“ (ebd). Das Stoffliche ist (auf der Ebene der Formen) nicht länger Substanz, sondern Substrat, indem die bestimmende Form gebieterisch über es waltet: „sie läßt nicht die Weltmaterie passiv durch sich hindurchströmen, sondern sie selbst ist es, die sie tätig in sich zieht und aus sich stößt und sich aus ihr aufbaut“ (PL, 152-3).

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

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

### 2.1.2 Ontologie, Hermeneutik, Systemtheorie

Vom Standpunkt der Hermeneutik muss stark gemacht werden, dass der Begriff „Form“ eine notwendige Bedingung jeder Naturbetrachtung ist. Ich habe gezeigt, wie bei Jonas die wichtigsten Unterscheidungen im Grunde auf die Unterscheidung Form-Stoff zurück gehen. Ohne diese Unterscheidung ist nichts zu machen. Doch an dieser Stelle muss noch einmal kritisch gefragt werden, worin sich ein Organismus im wesentlichen von einer Welle unterscheidet. Auch die Welle ist nicht zu jedem Zeitpunkt mit ihrem Stoff identisch; auch sie 'wechselt ihren Stoff'. Der Begriff Welle ist genauso wesentlich für die Erklärung elementarer physikalischer Tatsachen wie der Begriff des Organismus für die Biologie. Jedoch ist einer Welle unmöglich jene Eigenständigkeit zuzuschreiben, die wir bei Organismen begrifflich scharf abgrenzen wollen (schließlich will Jonas den Weg frei machen für ontologische Überlegungen). Eine Welle 'leistet' nichts; eine Welle

---

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

Jonas hat einen Aufsatz über den Systembegriff und seine Anwendung in der Philosophie des Organischen geschrieben, der an dieser Stelle relevant ist\(^\text{161}\). Am Anfang seiner Überlegungen steht die Beobachtung, dass eine Systematik in der Methode nicht per se einer Systematik im Gegenstand entsprechen muss. Ein System von Begriffen muss nicht der Systematik der von ihm beschriebenen Sache selber entsprechen\(^\text{162}\). Es kommt vor, dass der Nexus zwischen System und Gegenstand gänzlich unverbindlich ist, wie in der Astrologie, in der Numismatik und (oft) in der Statistik:

> Da hier keine Erklärung der Tatsachen, d. h. keine Einsicht in den Zusammenhang der Teile des Ganzen, vorliegt, muß man im Theoretischen offenbar bloße Einteilungs- oder Ordnungssysteme von Ableitungs- oder Erklärungssystemen unterscheiden. Die letzteren wollen die Verknüpfung der Dinge durch Gründe nachzeichnen und daher Erkenntnis bieten, während die ersteren nur Überblick gewähren, aber eben hierin die Erklärung der Mannigfaltigkeit aus Prinzipien vorbereiten können.\(^\text{163}\)

Ein Beispiel solcher Vorbereitung ist die Einteilung der Tiere in Wirbellose und Wirbeltiere. Diese wurde zunächst aus bloß morphologischen Gründen vorgenommen; später durch die Abstammungslehre bestätigt in dem Sinne, dass die Unterscheidung ihr Erklärungspotential ausweitet.

Ein Erklärungssystem der ersten Art kann also (manchmal unmerklich) übergehen in ein

\(^{161}\) Siehe PL, Kapitel IV.

\(^{162}\) PL, S. 111. Es gibt Systeme / Methoden die das aber wesentlich voraussetzen, zum Beispiel die mathematische Analyse und Hegels Dialektik.

\(^{163}\) PL, S. 112. (mein kursiv, KV)
Erklärungssystem der zweiten Art. Diese Erklärungssysteme sind verbindlich, nicht beliebig wählbar.

Die Möglichkeit von Erklärungssystemen nun, während die von Ordnungssystemen lediglich in Fähigkeit und Bedürfnis des Menschen ihren Grund haben mag, sagt nicht nur etwas über das Denken aus, dessen Gebilde sie sind, sondern auch über das Sein, dem die Erklärbarkeit eben in Gestalt gewisser Eigenschaften innewohnen muß. 164

Für Jonas liegt der Unterschied der beiden Systemarten in der Tatsache, dass Erklärungssysteme mit dem Sein korrespondieren während Ordnungssysteme beliebig wählbar sind165.


Wie lässt sich nun der Systembegriff auf Lebendiges anwenden? Rufen wir in Erinnerung, dass jede Systemtheorie von der (naiven) Unterscheidung zwischen Denken und Gedachtem lebt. Das Gesamtbild besteht eigentlich aus zwei Systemen, einem System der Begriffe, und einem System des Seins, die mehr oder weniger adäquat mit einander korrespondieren. Die hermeneutische Lesart, die ich in diesem Kapitel

164 PL, S. 112-3.
165 Er gibt zwar zu, dass 'streng genommen' die Einteilbarkeit des Gegebenen an 'Bedingungen des Seins' gebunden ist; das Prinzip der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, das gemeinsame Prinzip aller Einteilungssysteme, steht dem Denkgebrauche beliebig frei. (PL, 113).
vorschlage, versteht alle Systeme als Mittel für das Verstehen, und unterscheidet sie
dementsprechend nach ihrem Gebrauch. Der Gebrauch zeigt sich an dem
Abstraktionsgrad: Einteilungssysteme können beliebige Aspekte der Realität
hervorheben, solange sie als Systeme konsistent bleiben; Ein Erklärungssystem muss
auch mit unserer Erfahrung kompatibel sein, denn es erhebt den Anspruch, dass die
Unterscheidungen die es macht allgemein gelten, also auch auf unsere Erfahrung
auswirken. Diesem Anspruch kann es nur gerecht werden, wenn es nicht von
wesentlichen Qualitäten unserer Erfahrung abstrahiert. Eine solche Qualität ist der
Lebendige Vollzug unserer Erfahrung, und eine Abstraktion vom Faktor Zeit (eine
Dekomposition in Momentaufnahmen) würde diese Qualität ausblenden.
Ein System des Lebendigen darf nicht von dem Faktor Zeit abstrahieren; es darf keine
'Schnappschüsse' von dem Organismus betrachten, sondern muss den Organismus in
actu erfassen. Es muss deshalb ein Erklärungssystem sein. Das System 'Organismus'
ist sich selbst das Mittel, seine Einheit zu behaupten und gleichzeitig das Wesen
dieser Einheit. In diesem Sinne ist es ein Selbst-Zweck. Der Begriff Mittel impliziert die Frage nach der Vermittlung. Das System 'Organismus'
vermittelt zwischen Innen und Außen indem es seinen Stoff wechselt. Allgemeiner: Im
Bereich des Seins vermittelt das System zwischen der sich-behauptenden
Funktionsganzheit und ihrer Umwelt. In der Tat werden wir sehen, dass ein System
immer ein Mittleres ist.

2.1.3 Mittleres zwischen dem Einfachen und Unbegrenzten

Ein System ist eine Ganzheit, die ihre Teile in sich vereint, ohne sie aufzuheben. Die
Einheit des Systems liegt nicht in dem bloßen Nebeneinander der vielen Teilen, sondern
sie ist das Geschehen der Selbstintegration dieser Teile. Das Zusammen der Teile ist

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

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


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

2.1.4 Mittleres zwischen Sein und Nichtsein


2.1.5 Methodische Mitte zwischen Ontologie und Hermeneutik

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

die Naturwissenschaft [hatte] keine andere Wahl, als sich für die Seite des 'Stoffes' zu entscheiden. So gern nun auch die Naturwissenschaft ihre Wahl nur als Sache der Methode verstanden wissen und um Eine confessio fidei herumkommen möchte, so befinden sich doch

170 Für Hegel ist der Begriff einer Gattung unzeitlich, ihre Geschichtlichkeit somit nicht wesentlich: „Es ist völlig leer, die Gattungen vorzustellen als sich nach und nach in der Zeit evolvierend; der Zeitunterschied hat ganz und gar kein Interesse für den Gedanken“ (Enzyklopädie, § 249 Zusatz)
unter ihren Gegenständen solche, die sie dazu zwingen, sich der Fragen des Materialismus auf der ontologischen Ebene zu stellen. Diese Gegenstände sind die lebenden Organismen, der geheimnisvolle Begegnungspunkt der zwei Substanzen des Descartes, obgleich dieser selbst eine solche 'Begegnung' nur in einem Fall anerkannten.171


171 PL, 97.
'am besten' als System betrachten lassen. In diesem Sinn verstehe ich Jonas' Anthropomorphismus:

Doch vielleicht ist in einem richtig verstandenen Sinne der Mensch doch das Maß aller Dinge – nicht zwar durch die Gesetzgebung seiner Vernunft, aber durch das Paradigma seiner psychophysischen Ganzheit, die das Maximum uns bekannten konkret ontologischer Vollständigkeit [kursiv KV] darstellt. Von diesem Gipfel abwärts wären dann die Klassen des Seins privativ, durch fortschreitende Abzüge bis zum Minimum der bloßen Elementarmaterie, zu bestimmen, nämlich als ein immer Weniger, ein immer entfernteres 'Noch nicht', anstatt umgekehrt die vollständigste Form von dieser Basis kumulativ abzuleiten.173


Die erkenntnistheoretische Pointe mag enttäuschend sein. Ontologische Überlegungen verlieren ihre Gültigkeit sobald die Grenzen woran sie anknüpfen erklärbar werden. Andererseits entsteht Raum für die Intuition, dass lebendige Systeme mit ihren lebendigen Grenzen, eine höhere ontologische Stellenwert haben als andere Naturtatsachen, mögen sie beide naturwissenschaftlich erklärbar sein. Der Begriff ontologischer Stellenwert ist aus den Überlegungen über das Ganze abgeleitet, aus dem Denkexperiment das unser Denken selbst als System erfasst - was meines Erachtens

173 PU, 15-16.

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

Dieses ontologische Fundament setzt nicht die Gewissheit am Anfang, sondern versucht, eine Region im Sein zu erkunden, die die Ganzheit am besten repräsentieren. Diese Region im Sein – das Organische – lässt sich aber nur in ihrer Einzigartigkeit erschließen, indem man auf sie eingeht, bestückt mit allen Vorurteilen des fühlenden Lebens. „Nur das geschonte Leben offenbart sich“ (174).

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

Dadurch, dass ich Jonas' Philosophie des Organischen zunächst mit hermeneutischem Vorbehalt betrachte, um es dann als Chance für die Ontologie zu begreifen, versuche

---


2.1.6 Der Organismus als immer gefährdete Funktionsganzheit


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

Die ontologische Figur eines Organismus ist also ein Rollentausch von Form und Stoff. Dies hat zur Voraussetzung, dass es innerhalb einer Funktionsganzheit, die sich von seiner Umgebung aktiv abgrenzt, statt findet, weswegen eine Welle kein Organismus

\[176\] Diese Wahl wiederholt sich ganz oben auf der Stufenleiter der Freiheit, wo die Freiheit sich vollständig reflexiv geworden ist: Camus' Selbsttötung als einziges Problem der Philosophie.

Es geht Jonas um eine strikte ontologische Abgrenzung seines Organismus-Begriffs mittels des Begriffs der Freiheit: "Freiheit' muß einen objektiv unterscheidbaren Seinsmodus bezeichnen, d.h. eine Art zu existieren, die dem Organischen per se zukommt und insofern von allen Mitgliedern, aber keinem Nichtmitglied, der Klasse 'Organismus' geteilt wird: ein ontologisch beschreibender Begriff" (PL, 18). Ist das erreicht durch die Charakterisierung des Organischen als 'bedürftige formauntonome Funktionsganzheit'? Könnte es eine nicht organische Funktionsganzheit geben, deren Wesen ihre Form ist, die sich zudem dürftig auf ihre Umgebung bezieht? Schon zu Jonas' Zeiten hat es eine Disziplin gegeben, die sich mit künstlichen Systemen befasste, die sich selbst durch Rückkoppelung steuern: die Kybernetik. Gilt für diese Systeme das, was wir vom Organischen sagten? Ich nehme die Antwort hier vorweg: Den mechanischen Systeme der Kybernetik, die sich einzig und allein durch


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


2.2 Evolutionstheorie

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


180 Jonas gliedert seine Kritik an der Kybernetik in PL relativ spät ein: Es ist dort Kapitel 7, direkt vor dem Aufsatz über das (menschliche) Sehen.


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

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

1) Es kann keine plötzlichen Sprünge nach oben geben, keine Übergänge zu einer auf einmal viel größerer Ordnung (ordered complexity)
2) Der Weg der Evolution geht immer nach oben den Berg hinauf: Organismen können nicht kurze Zeit schlechter angepasst sein als ihre natürlichen Konkurrenten, auch nicht 'um' später besser an die Umwelt angepasst zu sein.
3) Es kann mehrere Gipfel geben: Mehrere Weisen dasselbe Problem zu lösen\textsuperscript{183}

Nun zu der Entwicklungsgeschichte des Auges als mustergültige evolutionstheoretische Erklärung. Ein erster Hinweis darauf, dass das Auge nicht vorsätzlich entstanden ist, ist die gesicherte Feststellung, dass das Auge sich in der Evolution 40 und vielleicht sogar 60 mal unabhängig entwickelt hat; dabei werden neun verschiedene Prinzipien, also neun Augenarten, unterschieden\textsuperscript{184}.

1. Der Anfang einer Erklärung warum sich das Auge entwickelt hat, muss den evolutionären Vorteil von Lichtsensitivität ins Auge fassen. Wir fangen also in dem 'Unwahrscheinlichkeitsgebirge' ganz unten am Hang des Gesichtssinns (vision slope) an. Das Vorkommen von lichtempfindlichen Molekülern ist eher

\textsuperscript{183} Richard Dawkins, \textit{The view from Mount Improbable}, S. 5.


185 Jonas bemerkt, dass die Verbesserungen in der Evolutionstheorie nur negativ als Absterben der 'pathologischen Fälle' erklärt werden können (PL. 91ff). Die Auslese selbst ist nicht schöpferisch, für das Neue ist sie von 'Unfällen' abhängig. Diese Reduktion von dem, was uns ursprünglich an der Evolution fasziniert auf das rein Zufällige (Kontingente) geht Jonas zu weit. In dem Kontext seiner vernünftigen Begründung der Ontologie, wo auch die innere Erfahrung berücksichtigt werden muss, hat er recht; als Kritik trifft es aber nicht die wissenschaftliche Theorie.
aufgrund eines über sie hängenden Schatten den Rückschluss auf die Präsenz eines Angreifers zu ziehen, um sich dann zum Beispiel zu krümmen. Der Mensch auf seinem Gipfel in der Teillandschaft der Evolution des Visuellen, hat viele Millionen Photozellen.


---

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

187 Ebd, S. 14.

5. Jedoch wirft auch diese Lösung ihrerseits neue Probleme auf. Die Öffnung müsste sehr klein sein, um genau ein Bild auf der Netzhaut zu erzeugen. Dann kommt es aber erstens zu Diffraction (Ablenkung): die Lichtwellen überlagern sich, und es gelangen zu wenige Photonen durch die Öffnung, was das Bild zu düster macht. Das Bild ist also entweder scharf und dunkel oder hell und unscharf. Die Lösung ist eine Linse, die sich in der Öffnung befindet. Das Licht wird an der Oberfläche der Linse zweimal gebrochen, so dass die Divergenz des Photonenbündels ausgeglichen wird, und auf der Netzhaut auf Brennpunkt- abstand der Linse genau ein Bild entsteht. Die Öffnung muss nun nicht mehr so klein sein, und ein Bild kann gleichzeitig hell und scharf sein\(^{188}\). Wie Linsen in der Natur entstehen mag zunächst aber rätselhaft erscheinen. Dabei würde theoretisch aber jedes transparente Material ausreichen. Wassertropfen, die *aus anderen Gründen* (Schwerkraft) eine bestimmte Form haben sind rudimentäre Linsen. Es ist gut mit der Theorie zu erklären, wie in den 'Bechern' der Proto-Augen eine Art transparentes Gelee sich ansammelt, um graduell die Form einer Linse anzunehmen, was für den Besitzer des Auges sofort von Vorteil ist. Auch hier ist die Funktion dieser transparenten Masse zunächst eine andere, sie dient zum Beispiel dem Schutz.


---

\(^{188}\) Ebd, S. 25.

\(^{189}\) 'Wahrnehmen' steht hier in Anführungszeichen, um es von dem phänomenologischen Wahrnehmungsbegriff abgrenzen zu können. Dass auch das Wort 'Auge' hier zunächst in Anführungszeichen steht, widerspricht nicht seiner graduellen Entwicklung, sondern will nur unser intuitives Verständnis eines Auges von seinen evolutionären Vorläufern abgrenzen.


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

\[190\]


\[191\]

auf jeden Fall für möglich gehalten:

When it was first said that the sun stood still and the world turnend round, the common sense of mankind declared the doctrine false; but the old saying of Vox populi, vox Dei, as every philosopher knows, cannot be trusted in science. Reason tells me, that if numerous gradations from an imperfect and simple eye to one perfect and complex, each grade being useful to its possessor, can be shown to exist, as is certainly the case; if further, the eye ever slightly varies, and the variations be inherited, as is likewise certainly the case; and if such variations should ever be useful to any animal under changing conditions of life, then the difficulty of believing that a perfect and complex eye could be formed by natural selection, though insuperable by our imagination, cannot be considered real.\(^{192}\)

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

2.2.1 Stellenwert der Evolutionstheorie

Das Erklärungspotential der Evolutionstheorie muss hier nicht weiter ausgeführt werden. Es gibt einen wissenschaftlichen Konsens darüber. Sie ist eine hervorragende Theorie, ohne konkurrierende Erklärungen (die Kritiker, zumal die Kreationisten, beziehen sich immer auf eine intuitive Unwahrscheinlichkeit, die sie nicht durch kleine, an sich wahrscheinliche Schritte auflösen lassen wollen). Als wissenschaftliche Methode erzeugt die Evolutionstheorie einfach die meisten überzeugenden Erklärungssätzen; für jede Naturbeobachtung (zumindest im Lebensreich) generiert sie interessante neue Hypothesen, die alle ihrerseits prüfbar sind\(^{193}\).

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

Der Zufallscharakter der Mutationen ist eine Hypothese: die Veranlassung mancher durch äußere Kräfte z. B. Durch Bestrahlung, ist eine Tatsache der Laboratoriumserfahrung; aber der erhobene Anspruch, das diese repräsentativ für alle Mutationen und die ihnen zugrundeliegende Dynamik seien, ist ein bloßer Versuch mit Occams Rasiermesser; und schließlich, daß diese Art von Variabilität für das Zustandekommen der größeren taxonomischen Ordnungen ausreiche, ist vorläufig mehr eine metaphysische Behauptung (oder, nüchtern gesagt, ein methodologisches Postulat) als eine wissenschaftliche Hypothese – wenn 'Hypothese' die Konstruktion eines

\(^{192}\) Darwin, zitiert in Dawkins, o. c. S. 57.
\(^{193}\) Das berühmteste Beispiel sind die Finken auf den Galápagos Inseln, deren unterschiedlichen Schnabelformen Darwin in den 1830ern zu der These veranlasst hatten, dass diese Veränderungen durch die Anpassung an die Umgebung auf der jeweiligen Insel verursacht wurden.
Was Jonas nicht gefällt, ist dass das Prinzip der Auslese, das 'den Platz der Teleologie einnehmen' soll (PL, 91), jedoch selbst nicht schöpferisch ist, selbst nichts hervorbringt. „Auslese ist ihrem Wesen nach ein negativer Ersatz für Teleologie: sie erklärt das Verschwinden, nicht das Auftreten von Formen – sie unterdrückt, aber schafft nicht“ (PL, 91). Das Hervorbringen von Formen würde durch das Prinzip der Auslese als 'Willkurspiel der Abirrungen' verstanden. Selektion wirkt auf die seltenen Abweichungen von der Norm, und könnte daher schwerlich als Ursprung dieser Norm gedacht werden. Jonas formuliert demnach sein allgemeines Bedenken:

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


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

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


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

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

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

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

### 2.2.2 Verlust der Essenz


---


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

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

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

2.3 Zusammenfassung: Begriff des Organismus

Die beiden Betrachtungsweisen – die aristotelische, essentialistische, und die naturwissenschaftliche – haben also zu zwei verschiedenen Begriffe des Organismus geführt. Der erste, essentialistische, Begriff beschreibt den Organismus als relative Unabhängigkeit der Form gegenüber dem Stoff. Diese Beschreibung versucht die Essenz eines Organismus als bedürftige Freiheit zu fassen. Wir werden unten sehen, wie die zunehmenden Fähigkeiten im Lebensreich als eine graduelle Entwicklung dieser Formunabhängigkeit gedeutet werden können.

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

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

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

---

201 Eine Forschergruppe um den Genforscher Craig Venter hat 2007 erstmals das Erbmaterial eines Bakteriums komplett synthetisch hergestellt. In Juli 2010 berichtet sie in Science (Vol. 329 no. 5987 pp. 52-56): „We report the design, synthesis, and assembly of the 1.08–mega–base pair Mycoplasma mycoides JCVI-syn1.0 genome starting from digitized genome sequence information and its transplantation into a M. capricolum recipient cell to create new M. mycoides cells that are controlled only by the synthetic chromosome... Die DNS des Bakteriums besteht komplett aus synthetischen Sequenzen und der künstliche Organismus kann sich kontinuierlich selbst replizieren.
dort. Für seinen Widerpart aus Silizium gilt das eben nicht.

Beide Beschreibungsweisen des Organischen sind korrigierbar. Auch wenn unsere Selbstbeschreibung als geistige Wesen sich ändert oder (höchst unwahrscheinlich) das Evolutionsprinzip durch wissenschaftliche Entdeckungen entscheidend revidiert werden muss, gilt immer noch, dass beide Beschreibungsweisen möglich bleiben müssen. Damit empfehlen wir einen Organismusbegriff, der die Leistungsfähigste Erklärungsmethode mit einer konsistenten essentialistischen Ontologie versöhnt. Der hermeneutische Ansatz, mit dem ich in diesem Kapitel Jonas' Begründung der Ontologie verstärken wollte, mahnt hier, dass beide Erklärungsweisen möglich bleiben müssen. Um es noch einmal schematisch zu formulieren: die darwinistische Erklärung liefert Erklärungen mit einer Tendenz zum ontologischen Nihilismus; die essentialistische liefert eine konsistente Ontologie mit der diese Fragen beantwortet werden können, generiert aber keine nachprüfbaren Hypothesen. Die Frage danach, was ein Organismus ist bedarf beider Antworten, wenn die Kontinuitätsthese gelten soll.

2.4 Überleitung


202 Ich halte den Versuch, die Evolutionstheorie über den Bereich des Organischen auszuweiten, für faszinierende, aber für unser Ziel nicht relevante Spekulation.
Der erste Schritt über das Pflanzenreich hinaus, besteht aus Wahrnehmung und Bewegung:


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

Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang auf ein Paradox hinzuweisen. Der Ausgangspunkt war gerade die Unmittelbarkeit der erfahrenen Freiheit, der direkte Zugang, den wir in der Reflexion zu ihr haben als Wesen die mit einer 'Innerlichkeit' ausgestattet sind. Doch diese Unmittelbarkeit ist nur erfahrbar, wenn sich die Kluft erst einmal aufgetan hat, wenn es also zu einem Bewusstsein mit der Leistung gekommen ist, sich als Subjekt autonom zur Welt zu verhalten. Das Bewusstsein bezieht sich so

---


fein mittelbar auf seine Umgebung, dass es die Mittel ausblenden kann. Erst auf diesem Gipfel der Mittelbarkeit erahnen wir das Unmittelbare, das uns dann als Erkenntnisquelle dienen soll.

2.5 Wahrnehmung und Bewegung

Hier soll nicht der naturwissenschaftliche Wahrnehmungsbegriff erörtert werden. Es geht um keine Reduktion der Wahrnehmung auf Elementares, sondern um das Verstehen der Wahrnehmung in der Natur nach der Figur der uns aus der Selbstreflexion bekannten Wahrnehmung – unser eigene. Der einfachste Organismus steht schon, wie wir gesehen haben, mit seiner Umwelt in Kontakt. Er wechselt seinen Stoff: durch eine Membran, eine noch ganz unausgeprägte Trennung von Innen und Außen, tauscht er Moleküle mit seiner Umwelt aus. Ohne die Begriffe Innen und Außen ist das nicht verständlich; und diese Begriffe verstehen wir wie oben beschrieben als Wesensmerkmale eines essentialistisch verstandenen Organismus. Der schlichte Austausch mit der Umwelt ist aber noch kein Wahrnehmen (wir haben das auch gesehen bei der evolutionstheoretischen Erklärung der Entwicklung des Auges. Das anfängliche Stadium des bloßen Einfangens von Photonen führte zu der Entwicklung der Photosynthese bei Pflanzen, und in dem tierischen Zweig, oder in einer anderen Region des *mount improbable*, zu der Entwicklung von Augen, wenn, aus was für Gründen auch immer, ein Zentralnervensystem vorhanden ist). Die Reize der Umwelt müssen in irgendeiner Weise *dupliziert* werden. Diese Duplizierung, in der Regel als elektrische Impulse\(^{205}\), mag ein beliebiges Substrat haben; worauf es ankommt, ist dass die Identität der Information bewahrt bleibt. Erst so kann der wahrnehmende Organismus zwischen verschiedenen Ereignissen aus seiner Umwelt unterscheiden. Sonst könnte er nur wahrnehmen *dass* er eine Umwelt hat, und nicht *was* diese beinhaltet, also welche Möglichkeiten sie für ihn bereit hält. Ich spreche absichtlich von Ereignissen, da es bei den primitivsten Organismen darum ging, und nicht um das wahrnehmen eines Gegenstandes oder Objektes (wie Jonas sich ausdrückt in PL, 187). Ereignisse wie „ein Raubtier kommt mir zu nah“ oder „eine Beute befindet sich in meinem Bereich“ sind die ursprünglichen Informationen die ein wahrnehmendes Tier

\(^{205}\) Jonas: „Wirklicher Weltbezug entsteht erst mit der Entwicklung spezifischer Sinne, definierter motorischer Strukturen und eines Zentralnervensystems.“ (PL, 184)

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

*Ihre Mittelbarkeit des Weltbezugs ist eine Steigerung der Mittelbarkeit, die dem organischen Dasein schon auf der untersten (metabolisierenden) Ebene eigentümlich ist, verglichen mit der unmittelbaren Selbstidentität der anorganischen Materie. Diese gesteigerte Mittelbarkeit erweitert größeren Spielraum, inneren und äußeren, um den Preis gröberen Risikos, inneren und äußeren.*

Ein ausgeprägteres Selbst stellt sich einer ausgeprägteren Welt [einer ausgeprägteren *Wahrnehmung* von Welt, KV] gegenüber. (PL, 193-4)

Ich habe zuerst die Wahrnehmung besprochen, weil sie die Offenheit für die Umwelt impliziert. Die beiden anderen spezifisch tierischen Fähigkeiten, Bewegung und Gefühl, die für Jonas 'Äußerung eines gemeinsamen Prinzips' (PL, 184) sind, könnten leicht als Konsequenz der Wahrnehmung verstanden werden: erst wenn ein Tier zwischen verschiedenen Ereignissen in seiner Umwelt differenzieren kann (oder wenigstens zwischen dem nicht Stattfinden und dem Stattfinden eines Ereignisses) macht es Sinn, dass es sich bewegt. Doch die Chronologie, die für die wissenschaftliche Erklärungsart notwendig ist, lenkt von Jonas' Ansatz ab, die drei tierischen Fähigkeiten (Wahrnehmung, Bewegung und Gefühl) als Äußerung eines gemeinsamen Prinzips zu verstehen, nämlich das 'Prinzip der Mittelbarkeit' (PL, 187)²⁰⁶.

Dieser Hinweis sollte nur an die Vereinbarkeit der essentialistischen Methode mit der

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


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


b) Der Raum ist nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauungen möglich ist. Weil nun die Receptivität des Subjekts, von Gegenständen affizirt zu werden, nothwendiger Weise vor allem Anschauungen dieser Objecte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüthe gegeben sein könne, und wie sie eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Principien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne.209

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

Daß schließlich die transscendentale Ästhetik nicht mehr als diese zwei Elemente, nämlich Raum und Zeit, enthalten könne, ist darauf klar, weil alle andre zur Sinnlichkeit gehörige Begriffe, selbst der der Bewegung, welcher beide Stücke vereinigt, etwas Empirisches voraussetzen. Denn diese setzt die Wahrnehmung von etwas Beweglichem voraus. Im Raum, an sich selbst betrachtet, ist aber nichts Bewegliches: daher das Bewegliche etwas sein muß, was im Raum nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empirisches Datum.210

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

209 Kritik der reinen Vernunft, Transzendentale Ästhetik, § 3.
210 Ebd, § 7.
2.5.1 Gefühl

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

Die bloße Spanne zwischen Start und Erfolg, die eine solche Reihe [die Zwischenstufen, über die sich ein Vorsatz erstreckt, KV] darstellt, muß durch ständige emotionale Intention überbrückt werden. [...] Gier liegt an der Wurzel der Jagd, Furcht an der Wurzel der Flucht.211

Die 'Einschaltung von Abstand' (ebd)212 zwischen Trieb und Erfüllung, d.i. das Haben eines Zwecks, oder die 'Ablösung des Handelns von seinem Zweck'213(PL, 190) ist das Komplement von Wahrnehmung und Bewegung. Die Erfüllung des Triebes ist nicht ohne Risiko: es gibt die zu verhindernende Möglichkeit der Nicht-Erfüllung. Damit werden erstmals Möglichkeiten erfahrbar. Das Durchgehen der Zwischenstufen ist dadurch mehr als bloße Abfolge, sondern erschließt eine Dimension der Welt. So wie Wahrnehmung und Bewegung die Dimensionen Raum und Zeit erschließen, so eröffnet das Gefühl den Horizont der Möglichkeit. Erst dadurch, dass Trieb und Befriedigung nicht mehr zeitlich zusammenfallen, besser, dass eine Dimension der subjektiven Zeit zwischenengeschaltet wird, ähnlich Bergson's durée214, dass der Organismus also seinen Trieb erstmals als einen solchen erfahren kann, als noch unbefriedigt, darin liegt der

211 PL, 186.
213 Hier sind wohl Tätigkeiten gemeint.

Es mag enttäuschen, dass Jonas hier das Gefühl, zumindest seine elementare Form, darstellt als im Kern nichts anderes als Überbrückung der Zeitspanne zwischen Trieb und Befriedigung, als ein Mittel um den Zweck während der Verfolgungsjagd (oder der anderen Exponaten des Trieblebens) hinreichend prikelnd zu repräsentieren.

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

Die Kluft zwischen Subjekt und Objekt, die Fernwahrnehmung und weiter Bewegungsradius öffneten und die sich in der Emotionen von Begierde und Angst, von Befriedigung und Enttäuschung, von Genuss und Schmerz widerspiegelt, sollte sich nie wieder schließen. Aber in ihrer wachsenden Weite fand die Freiheit des Lebens Raum für alle jene Weisen der Beziehung – wahrnehmende, tätige und fühlende -, welche die Kluft im Überspannen rechtfertigen und auf Umwegen die verlorene Einheit wiedergewinnen.²¹⁶

²¹⁵ Das ist eine Anspielung auf die Epiphänomenentthese, die die kausale Wirksamkeit des Bewusstseins verneint um seine phänomenale Realität mit dem materialistischen Weltbild im Einklang zu bringen. Siehe unten, Kapitel 2.6.
²¹⁶ Vgl. PU 33 / PL 194.
2.5.2 Die Sinne und das Sehen

Wir kommen nun langsam höher auf der Stufenleiter des Organischen. Nachdem wir in dem vorigen Abschnitt das 'Prinzip der Mittelbarkeit' im Tierreich generell betrachtet haben, richten wir uns jetzt auf die nächste Stufe der Freiheit. Worin kann die Steigerung der Freiheit bestehen wenn Fernwahrnehmung und Fortbewegung etabliert sind? Ja, worin ist die Freiheit des Menschen größer als die des Adlers, der um vieles schärfer sieht, oder die Freiheit des Leoparden, der um vieles schneller rennt? Kann die Freiheit überhaupt noch qualitativ gesteigert werden, wenn die Horizonte von Raum und Zeit ganz erschlossen sind? Schafft es die Freiheit, die Umwege ihrer Selbstverhaltung noch größer zu machen, noch mehr Abstand 'zwischenzuschalten'? Und was heißt dieses 'mehr'? Es geht offenbar nicht um längere und schnellere Verfolgungen – Löwe und Antilope sind heute nicht freier als vor Jahrtausenden, als sie sich noch etwas gemächlicher hinterher liefen. Es geht offenbar nicht um die Verlängerung der aktuellen Kette von Emotionen, sondern um die Vermehrung der möglichen Ketten. Der Spielraum muss vergrößert werden. Die mit der Erschließung von Raum und Zeit auch schon eröffnete Horizont des Möglichen muss nun ausgeschöpft werden. Was tragen die Sinne dazu bei?


219 In den phänomenologischen Analysen der Sinne stellt er sich nicht explizit die Frage nach dem Walten des 'Prinzips der Mittelbarkeit'. Das sehen wir als unsere Aufgabe.
Es muss gezeigt werden, dass die Auszeichnung der Sinne nicht von einer Rückprojektion aus dem menschlichen Bereich abhängt.

Für Jonas ist das Sehen, oder die Wahrnehmung eines Bildes einzigartig in drei Hinsichten:


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


„Hören = Darstellung von Folge durch Folge;
Tasten = Darstellung von Gleichzeitigkeits durch Folge;
Sehen = Darstellung von Gleichzeitigkeits durch Gleichzeitigkeits.“ (PL, 244-5)


Die Idee des räumlich Unendlichen entsteht analog durch Extrapolation:

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

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

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

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

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


Die Selbsterhaltung der Freiheit macht nun nicht mehr bloß den Umweg über räumliche und zeitliche Distanz, wie es bei den anderen Tieren der Fall ist, sondern darüber hinaus über eine 'Distanz der Möglichkeit'. Das stille Bild birgt mehrere Möglichkeiten. Die Passivität des Sehens, die ihm seine Objektivität verpasst (das Seh-Objekt ist nicht identisch mit dem eingetroffenen Licht, wie das Klang-'Objekt' die Schallwellen selbst ist), muss mit Aktivität ergänzt werden um über dieses Bild verfügen zu können.

Raum und Zeit werden jetzt nicht nur als Dimensionen erschlossen (wie beim bewegenden Tier) sondern innerlich repräsentiert und verbunden. Die Dimension des Möglichen ist die elementare Form des Gedächtnisses. 


222 Man denke an die Intelligenz der Delphinen, die bekanntlich einen hochentwickelten akustischen Sinn haben. Das Verhältnis Gehirngewicht / Körpergewicht bei Delphinen ist auch ein Indiz dafür, dass sie intelligent genug sind, Kommunikation zu entwickeln.
muss das Zeugnis des Sehens von den anderen Sinnen ergänzt werden, von den anderen 'Schichten der Erfahrung', sonst 'wird seine Wahrheit steril' (PL, 253).

Die Beschreibung der Sinne nach dem Muster der Mittelbarkeit und deren Steigerung ist eine sinnvolle Ergänzung der evolutionstheoretischen Betrachtung. Wahrnehmung, Bewegung und Gefühl sind die Grundmerkmale eines zentral organisierten Lebewesens, die Grundausstattung seiner Freiheit. Der nächste Schritt auf der Stufenleiter der Freiheit ist der Gebrauch der Freiheit, der im nächsten Kapitel besprochen wird.
Exkurs: J. Lovelock's Gaia-Hypothese

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

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

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


223 Siehe oben, Kapitel 1.1.
225 Gaia, S. 4. Übersetzung KV. Die Tendenz zu Form kommt Jonas' Definition sehr nah.


---

226 Gaia, S. 31. Übersetzung KV.
227 „Still more important is the implication that the evolution of *homo sapiens*, with his technological inventiveness and his increasingly subtle communications network, has vastly increased Gaia's range of perception. She is now through us awake and aware of herself“ (S. 140).
Hypothesen liefern.

Betrachten wir nun kurz die konkreten Tatsachen die zu der These eines planetarischen organischen Kontrollsystems führen:


- Die Kontrolle des Salzgrades der Meere. Innerhalb von Gaia hätten Korallenriffe die

Funktion (und sind sie um derentwillen entstanden!), salzarme Lagunen zu bilden um so Verdampfung zu beschleunigen und den Salzgrad in einem für das Leben akzeptablen Bereich zu halten (S. 91).


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

229 „As the transfer of power to our species proceeds, our responsibility for maintaining planetary homeostasis grows with it, whether we are conscious of the fact or not.“ (S. 123).
Kapitel 3. Der Gebrauch der Freiheit: Jonas' Anthropologie

3.1 Einleitung


Das Visuelle ist die Basis für diese geistige Fähigkeit, wodurch sich der Mensch definitiv auszeichnet. Klassisch heißt es bei Aristoteles\footnote{Metaphysik A, 21.}: der Mensch ist der einzige der Wahrnehmung um sich selbst Willen will. Und Jonas:

\begin{quote}
Über die Entfernung dieses sich wundernden, suchenden und vergleichenden Blicks konstituiert sich das neue Wesen 'Ich'. Von allen ist dies das größte Wagnis der Mittelbarkeit und Objektivation. (PL, 308)
\end{quote}

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

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

3.2 Zwecke


Es widerspricht nicht der Naturwissenschaft: „in den meßbaren Regionen die quantitativ-deterministische Rechnung immer aufgeht, das heißt, daß ihre Gleichungen stimmen, oder daß ihre Methode nicht désavouiert wird. Und das ist mit einer unterliegenden Teleologie des Geschehens wohl vereinbar.“ (PV, 140)

231 L. Schäfer meint hingegen, dass „Wer uns empfiehlt, die Teleologie des Aristoteles zu adoptieren, muß uns also zugleich auf ganz unaristotelische Weise empfehlen, einen radikalen Schnitt zwischen die erste und zweite Philosophie zu legen; er empfiehlt uns, die Teleologie als bloße Metaphysik zu übernehmen, deren Zusammenhang mit der Naturwissenschaft unvorstellbar geworden ist. Dies scheint ein hoher, ein zu hoher Preis für die Rückgewinnung der Naturteleologie
Folgendes also von 'keimhafte Innerlichkeit' (PV, 142) sprechen. Die Überlegungen über die keimhafte Zweckmäßigkeit in PV korrespondieren mit den Überlegungen über die Freiheit in 'Organismus und Freiheit'. Es gibt aber einen wichtigen Unterschied, je nachdem wie konsequent man das Diktum des Erklärungswertes anwendet. Die keimhafte Innerlichkeit erklärt nichts, es sei denn man schreitet fort zu einer Gesamtontologie wie Whitehead es tut. Eine solche wollte Jonas in der Philosophie der Biologie vermeiden. Im 'Prinzip Verantwortung' sagt er aber:

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


Ich kann zwecklos herum irren, und auf die Frage „was ist dein Zweck?“ sinnvoll antworten, dass ich gar keinen Zweck empfinde. Bezogen auf meine Körperlichkeit kann ich diese Frage nicht sinnvoll verneinen. Selbst wenn ich gelähmt bin, aber noch antworten kann, setze ich die Kategorien voraus die oben zu dem Begriff des Organismus Anlass gegeben haben: Innerlichkeit, Mittelbarkeit des Weltbezugs. Anders ausgedrückt: Die Phänomene die uns über die Ontologie belehren können sind die, die

zu sein.“ (Das Bacon-Projekt, S. 188). Dabei wird m. E. auf methodisch unwissenschaftliche Weise den Naturwissenschaften der alleinige Zugang zur 'Wirklichkeit' zugesprochen. Wirklichkeit wird mit Meßbarkeit identifiziert, und der menschliche Körper könne nur als 'Meßgerät' etwas zu deren Begründung beitragen. Das ist tatsächlich Schäfers Lösung, siehe aaO, S. 225: „Aufgrund des metabolischen Eingelassenseins unseres Körpers in die Zirkulationsprozesse der Natur können wir unseren Körper als Sensorium für die Verträglichkeit der äußeren Bedingungen, unter denen wir leben, betrachten.”


wir als organische Wesen per se erfahren. Übertragen wir weitere Phänomene auf die Ontologie (vielleicht aus vernünftigem Grund), so übertragen wir zwangsläufig unsere Willkür auf sie. Wir wollen diesen Unterschied betonen, um Jonas' Philosophie der Biologie und ihre zwangsläufig ins Metaphysische reichenden Implikationen zu retten, es nicht in den Sog des – berechtigten – Zweifels an seinem teleologischen Entwurf mitverschwinden zu lassen.


### 3.3 Kybernetik und Freiheit


Die Begeisterung für diese augenscheinlich neuartige Figur musste noch zunehmen als die Technik sich weiterentwickelte und in der Nachrichten- und Kriegstechnik die Rückkoppelungsmechanismen hochgradig verfeinert wurden.\(^{236}\) Die theoretische Hybris musste dieses Bild natürlich für sich zunutze machen, und spekulative Gleichsetzungen von Mensch und Maschine folgten bald nachdem die Kybernetik sich als technische Disziplin etabliert hatte. Der Mensch ist ja das 'sich selbst kontrollierende System' par excellence. Ein radikaler Technomorphismus wuchs heran:

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

Auch wenn diese Metapher künstlich erscheint, ein Nebenprodukt der Artefakte die sie veranlasst haben, ist die kybernetische Hypothese – im Gegensatz zu der

---

\(^{235}\) Es ist interessant zu beobachten, wie groß das Spektrum technologischer Problemlösungen ist, die strukturell feedbackkontrollierte Kontrollvorgänge sind.

\(^{236}\) Jonas nennt auch die Rechenmaschine (PL, 198); es ist aber unklar welche Art von Rückkoppelung hier gemeint ist. Was ist der Mittelwert wenn eine Addition vollzogen wird? Gerade der Ersatz in Autos von den alten Selbstregulierenden Mechanismen zur Kontrolle der Flüssigkeiten (Öl, Bremsflüssigkeit, Kühlmittel) durch computergesteuerte Technik ersetzt die direkte Rückspeisung in das System durch ein unabhängiges Messverfahren und anschließenden Vergleich mit vorgespeicherten Vergleichswerten. Es ist nicht mehr ein System. dies zeigt dass die mechanischen Feedbackmechanismen nur sehr einfachen Dingen kontrollieren konnten und nie annäherungsweise die Leistung eines elementaren Organismus vollziehen könnten.

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

237 Jonas hat die Widerlegung der Epiphänomenenthese nur deswegen vorgenommen, weil die These von Zeitgenossen so hartnäckig verfolgt wurde. Siehe MOS, 124.
238 Ernst Mayr führt das Missverständnis auf die unterschiedliche Bedeutung von telos bei Aristoteles zurück, nämlich 'Ziel' oder 'Endpunkt' (eine neue Philosophie der Biologie, S. 66). Er unterscheidet daher zwischen teleistischen und teleonomischen Prozessen. (S. 70).
239 In meiner Entwicklung des Begriffs des Organischen habe ich auch zunächst einen 'hermeneutischen Vorbehalt' gehabt. Er ließ sich dort neutralisieren, indem wir glaubhaft machen konnten, dass Organismen ontologisch Ganzheiten sind; glaubhaft heißt hier die Ontologie ist nicht willkürlich, und eine bessere Alternative gibt es nicht. Die Absurditäten des reduktionistischen Materialismus hat Jonas gezeigt.

3.4 Überindividuelle Zwecke in der Natur?

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

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

Dem ersten Teil können wir aus de Perspektive der Philosophie des Organischen zustimmen, jedoch nicht dem zweiten. „'Zweck' ist damit über alles Bewußtsein[lies: Freiheit] hinaus, menschliches wie tierisches, in die physische Welt als ein ihr ursprünglich eigenes Prinzip ausgedehnt worden“ (PV, 144-5). Die Natur ist latent mit Zwecken behaftet, und der Grund dafür muss dem gleichen, der für die Latenz der Freiheit ab den elementarsten Stufen des Organischen angeführt wurde. In der Natur  

---

240 Natürlich richtet sich jeder Zweck auf ein Gut („Ob individuell oder sozial, intentionales Handeln per se richtet sich auf ein Gut“, PL, 220). Doch dieses Gut kann in einem weiteren Argumentationsschritt nur als objektiv gedacht werden, wenn eben Abstraktionen solcher Art vorgenommen werden, die Jonas in der Philosophie des Organischen zu vermeiden sucht, eben um die Eigenart der Klasse Organismus zu retten.

241 PV, 144.

242 Vgl MGS, 23.

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


244 Siehe Teil III, Kapitel 2.

Eine Ethik die an die Philosophie des Organischen anschließt, müsste also bei dem Prinzip der Mittelbarkeit ansetzen, und sich der sauber begründete ontologische Spekulation bedienen. In Teil IV komme ich auf die alternative Begründung einer Verantwortungsethik zurück, indem ich eine solche aus der Philosophie des Organischen ableite. Zunächst werden wir die Deutung der Freiheitsgeschichte als Entfaltung des Prinzips der Mittelbarkeit weiter verfolgen.

### 3.5 Jonas' theoretische Verteidigung der Innerlichkeit

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


Bevor wir uns die Gründe ansehen, die das Bewusstsein zum Schein machen könnten, erinnern wir zunächst an das Phänomen um deren theoretische Rettung es Jonas geht: Die erfahrene *Innerlichkeit* und ihre kausale Wirkungsmacht. Das heißt, dass der

---

Determinismus\textsuperscript{246} und der Kompatibilismus\textsuperscript{247} widerlegt werden müssen: Wenn unsere Handlungen physikalisch 'hinter unserem Rücken' determiniert sind, haben unsere Gründe keinen Einfluss auf sie. Dies rührt an die aktuelle Debatte\textsuperscript{248} um die Willensfreiheit, die hier allerdings nicht aufgerollt werden soll. Jonas braucht nur die Widerlegung der Leugnung echter Innerlichkeit.

Jonas verwendet verschiedene Begriffe für das, was er meint. Er spricht unter anderem vom 'Noumenalen' (MOS, 16), doch dieser Begriff ist zu sehr von Kant geprägt\textsuperscript{249}. Er lässt aber durchsichern warum es ihm eigentlich geht: die erfahrene Innerlichkeit oder die menschliche Freiheit; das ist der Grund warum hier die Kritik an der Epiphänomenenthese besprochen wird. Es geht um die Grunderfahrung der Freiheit, dass wir über die eigenen Entscheidungen verfügen können; es geht um die Erfahrung der Freiheit die wir als leibliche Individuen haben, unddie mithilfe der Kontinuitätsthese zu einem Begriff des Organismus geführt hat. Wir konnten die Entwicklung der Freiheit stets als Steigerung der Mittelbarkeit beobachten. Der Geist als höchste Stufe der Freiheit – als ihre sublimste Realisierung – müsste die größte Mittelbarkeit besitzen. Er muss sich also in den Dimensionen der Zeit, des Raums und der Möglichkeit am Besten bewegen können. Dafür muss natürlich ihre Wirkungsmacht garantiert sein. Das Phänomen das den Anlass gab zu der Untersuchung einer Philosophie des Organischen darf sich am Ende nicht als irrelevante Nebensache oder Illusion erweisen. Der

\textsuperscript{246} Für eine gute Einschätzung der praktischen Gefahr des Determinismus siehe Luca di Blasi, \emph{Abgründe des Determinismus}. Der Autor nennt drei Gefahren des Determinismus, wenn er in die Praxis umgesetzt werden würde: 1) Determinismus kann Mitleid zwar verstärken, sie aber nicht hervorrufen. Der 'moralische Fortschritt', Straftäter bemitleiden zu können ist Schein, denn er führt zu einer objektivistischen Position, worin „moralische Gefühle wie Dankbarkeit, Groll, Bewunderung, Verachtung“ (S. 121) gleich geschaltet werden. 2) Religionsphilosophisch ist es problematisch, die Allgüte Gottes einzusehen (S. 125). 3) Er befördert die Doppelmoral: Ein Täter könnte je nachdem, wie seine Tat eingeschätzt wird, auf die 'notwendige Illusion seiner Freiheit' oder auf den vollständigen Determinismus pochen.

\textsuperscript{247} Kompatibilismus ist die Ansicht, dass die empfundene Freiheit in keinem Gegensatz zu dem Determinismus steht. William James sprach daher von 'soft determinism'. Für Jonas' Ziel reicht der Kompatibilismus aber nicht aus, weil er darauf hinaus laufen würde, dass die kausale Wirkungsmacht unserer Gründe doch beschränkt ist. In einem determinierten Ausgangssituation X wäre stets nur exakt eine Handlungsoption möglich; es könnte immer nur einen Weg bewandert werden, der genau mit dem „gewollten“ Weg übereinstimmt. Das ist auf jeden Fall nicht kompatibel mit einer Theorie der autonomen Entscheidung.

\textsuperscript{248} Wie relativ diese Aktualität ist, möchte ich mit B. Groce illustrieren. In \emph{frammenti di etica} schreibt er 1922 unter den Titel 'responsabilità': „Degno di nota è che ai nostri giorni non si discuta più con l'ansia di una volta della libertà o non libertà del volere, che quaranta e cinquant'anni or sono formavano oggetto di grande controversia. [...] Pungoli a questa disputa appassionata era la mortificazione e disperazione che il prevalente naturalismo o determinismo [...] avevano indotto in molti animi“ (S. 122).

\textsuperscript{249} Niggemeier geht in seiner Dissertation explizit den Unterschieden zu Kant nach.
Nachweis der hier geleistet werden muss verweist auf bereits Gesagtes zurück: Im historischen Teil wurden die Unzulänglichkeiten des Dualismus, des Materialismus und des Idealismus besprochen\textsuperscript{250}. Hier werden zwei geläufige Alternativen angeboten: Strengen Determinismus des Physischen der mit der (erfahrenen) Natur des Psychischen unvereinbar ist einerseits; die These dass die Natur des Psychischen nicht imstande sei, die physikalische Welt zu beeinflussen andererseits. Wir werden diese Alternativen besprechen, und prüfen ob Jonas' jeweilige Widerlegung stichhaltig stichhaltig ist.

Kompatibilität der eigentümlich psychischen Phänomene mit dem Physischen ist das Mindeste was nachgewiesen werden muss. Der Nachweis jener Kompatibilität muss aber weiter gehen als das 'Ignorabimus', des Physikers DuBois-Reymond. Jonas schreibt:


Die Möglichkeit der psychischen Verursachung, die für Jonas für einen sinnvollen Begriff der Handlung und somit der Verantwortung unentbehrlich ist darf zumindest nicht ausgeschlossen werden. Im folgenden zeige ich, wie Jonas die Theorien die diese Verursachung vermeinen überzeugend widerlegt hat\textsuperscript{251}.


\textsuperscript{250} Siehe den historischen Teil.


\textsuperscript{252} Hier scheint Jonas eine Kritik zu äußern, die auch ihm selbst nicht erspart werden kann. Wenn die Wissenschaft als alles beweisbare d.h. rational gewisse Wissen ein Ideal ist, so ist auch die Ontologie die Jonas selbst entwirft, aus dem phänomenologischen 'Gewissen', ein gesetztes Ideal. Nur muss seinem Ideal 'mehr zugebilligt' werden, weil es nötig ist 'um seine berechtigte Position zu wahren'.

138
überstrapaziert:


Gerade der Versuch von den Phänomenen auszugehen und durch ihre Beschreibung zu einer Theorie des Organischen zu gelangen (und damit zu einer Ontologie) ist eine, um in Occams Metapher zu bleiben, vollbärtige These. Sie ist nicht wissenschaftlich im engen Sinne, sondern spekulativ, eben weil sie unsere phänomenologische Gewissheit für die Theorie fruchtbar macht, statt sie von der abstrakten, rationalen Gewissheit, als inkompatibles Element aus der Theorie zu verbannen. Das heißt aber nicht, dass sie nicht wissenschaftlich sein kann, denn sie könnte sehr wohl mehr sinnvolle Erklärungssätze als ihr Gegenpart generieren.

Auf keinen Fall ist die Aufgabe der Unvereinbarkeit zerstörend für die Wissenschaft253, während umgekehrt, die Nichtbeeinflussung durch Psychisches fatal wäre (MOS, 30). Es würde dem Phänomen der Freiheit (kausale Macht der Innerlichkeit) - um dessen theoretische Rettung es alleine geht-, die Realität absprechen. Diese Realität heißt übrigens nicht absolute Gewissheit der Selbsterfahrung der Freiheit. Dass sie 'sich selbst

---

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

2. Die Epiphänomenenthese besagt also, dass das Bewusstsein (die menschliche Freiheit) kausal ohnmächtig ist. Die Materie geht dem Geist genetisch und logisch voraus: Sie ermöglicht und bestimmt ihn ganz. Sie ist dazu völlig determiniert, sodass keine ihr wesensfremde Kraft in die Lücken** sich einschleichen kann um hinter den Kulissen des augenscheinlich völlig deterministischen Weltgeschehens ihre Wirkung auszuüben, nämlich die Intention des Geistigen, die Zweckmäßigkeit der Materie aufzuzwingen. Subjektive ‘Zwecke’ sind dann nur Symbole (MOS, 39) der Materiekonfiguration, die schon 'entschieden' hat bevor wir die Erfahrung machen –

bevor unsere Gehirne die bestimmten Reize registriert haben.


(MOS, 42-43)

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

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

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


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


255 Vgl. MOS 57-59.
Das Dasein eines solchen 'Wahnes an sich' ist das absolute metaphysische Rätsel, das die Epiphänomenen-These der Physik zuliebe in Kauf nimmt. (MOS, 53)

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

Wenn man die Ephiphänomenenethese in äußerster Konsequenz verfolgt (was ihre Vertreter natürlich nicht getan haben) stößt man zwangsläufig auf Absurditäten. Die Natur wäre nicht nur sinnlos sondern sogar 'widersinnig' (MOS, 61) wenn sie alles Interesse (inklusive des Interesse des Naturforschers) als Illusionen und Lügen bezeichnet. Jonas wettet sprachgewaltig gegen diese Absurdität und die Gedankenlosigkeit ihrer Produzenten: „Wer der Natur das Absurde andichtet, um sich ihrem Rätsel zu entziehen, hat sich und nicht ihr das Urteil gesprochen.“ (MOS, 62).
Die Theorie macht sich selbst zuneichte (MOS, 63) bei dieser konsequenten Durchführung ihres Ansatzes: Das Denken der Theoretiker ist selbst nicht mehr frei, und so wäre ihre Theorie nicht besser als das Gegenteil auf das sie unter anderen physikalischen Voraussetzungen mit Gewissheit gekommen wären. Und sie müssten

das jederzeit zugeben. Jede Rede von 'Gültigkeit' hätte demnach ihren Sinn verloren\textsuperscript{259}. Was könnten die Vertreter der Epiphänomenentheorie dagegen halten? Dass sie vertrauen auf die Wahrheit ihrer Theorie, die sie zwar nicht mehr überprüfen können? Also auf die 'Sorge' einer vollkommen zwecklosen Natur? Noch einmal könnten sie sich steigern in der Absurdität – dann müssten auch sie einsehen, dass dieses Vertrauen (und jedes theoretische Vertrauen) beginnt mit dem Vertrauen in dem Phänomen des eigenen Bewusstseins. Jonas schreibt:

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

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

Wir versuchen in unserer Deutung der Philosophie des Organischen eine solche Ontologie zu rekonstruieren. An die Stelle der quantenphysikalischen Option für Lücken in Kausalketten tritt dann die ontologische Kategorie der \textit{Möglichkeit}. Der freie Wille zeigt sich dann in seinen Streifzügen durch diese Dimension, worin er sich mittelbar zu der Welt und zu sich selbst verhält. Es bedarf dann nicht mehr des empirischen Nachweises der Vereinbarkeit mit Physikalismus. Für die 'Rettung' der Freiheit muss nicht bewiesen werden, dass eine freie Handlung keiner determinierten Kausalkette entspricht, sondern dass dem Phänomen ein ursprünglicher Erkenntniswert zugesprochen wird.

### 3.6 Jonas' Anthropologie

Jonas erkennt zwar die wesentliche Rolle der Sprache und deren Entwicklung für eine Definition des Menschlichen; er thematisiert sie aber nicht. Als Grund dafür nennt er

\textsuperscript{259} „mit der epiphänomenalistischen Entwertung der Innerlichkeit spricht er auch seinen eigenen Ergebnissen die Gültigkeit ab, indem er dem Denken überhaupt als einem Produkt des wesentlich Gedankenlosen eine Grundlage möglicher Gültigkeit versagt. Er ist der Kreter, der erklärt, alle Kreter seien Lügner.“ (PL, 230-231).

Bis jetzt hat Jonas selbst explizit das Prinzip der Mittelbarkeit hervorgehoben bis in die Selbstreflexion des Menschen hinein. Es lohnt sich nun, auch seine Kultur-Anthropologie260 so zu deuten, um den Freiheitsbegriff, wie er aus den Reflexionen über das Organische entwickelt wurde, für die Ethik fruchtbar zu machen.


260 In der Folge spreche ich von Anthropologie wenn ich die Wissenschaft der für das Wesen des Menschen wesentlichen Kulturerzeugnisse meine.
wenn der Kontext der Kultur für die Entscheidungen (die Wahl der Zwecke) relevant wird sprechen wir von Gebrauch der Freiheit.

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

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

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

### 3.6.1 Das Werkzeug


zufällig entdeckt, und verdanken sie ihre Interpretation als Werkzeuge dem Katalysator der Gewöhnung. Die Konstellation ist irgendwann als Ganze da, und damit ist dann eine neue Stufe der Mittelbarkeit erreicht.


3.6.2 Bild und Bildermachen


Mit der Imagination entstand die Freiheit, die innere Vorstellung in ein äußeres Bild zu

3.6.3 Das Grab

Ein drittes Anthropologikum bezieht sich auf den Umgang mit der eigenen Endlichkeit. Jonas schreibt über das Grab:


Eine natürliche Ergänzung wäre die Analyse von zwischenmenschlichen Abläufen als

Prozessen der Mittelbarkeit und deren Steigerung. Es ist kennzeichnend, dass Jonas die Begründung von Verantwortung nicht auf diesen Weg versucht, sondern sie unabhängig von ihr begründen will. Ich meine, dass er die Auswirkung der Interaktion für die 'Grundkoordinaten' des Menschlichen unterschätzt hat, und einen Wertobjektivismus vertrat um die Gefahr des Relativismus, die ihm vielleicht aufgrund seiner Biographie immer vorschwebte, zu entkommen.

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

Einleitung.


Jonas geht auf der Suche nach einer neuen, ergänzenden Grundlegung für die Ethik, weil in seiner Optik die Menschheit unter Einhaltung der herkömmlichen, subjektivistischen Moral, die Welt vernichten könnte. Ein absolutes Verbot der Vernichtung und Gebot der planetaren Verantwortung ist ihm zufolge nicht aus der herkömmlichen Ethik herzuleiten. Die Gültigkeit dieser Voraussetzung müssen wir später überprüfen, so wie die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Alternative. Gesetzt, er hat darin recht, und eine subjektivistische Moralbegründung ermögliche die Selbstabschaffung des Menschen, welche Instanz könnte dann zu Hilfe gerufen werden?

Was kann definitiv ein formal 'gerechtfertigten' konsensuellen Vertrag zur Selbst-

---


265 Durch die wachsende Weltbevölkerung und die Rücksichtslosigkeit der Großkonzerne, die keine Mänder sondern Geldbeutel zu füllen sich verpflichtet haben – moralisch abgesichert durch das zu wahren Interesse der Aktionäre - kommen heute von Mexiko bis China dramatische Nahrungsmittelknappheiten vor.


um sich greifen könnte und dass sie uns sogar immer schon affektiert, blendet er aus. Sein Anliegen, konstruktiv eine Ethik zu begründen, braucht das auch nicht. Doch die furchtbare Frage, ob dergleichen nicht in unserer Kultur eine Wünschbarkeit darstellen könnte, ob die destruktive Tendenz „in der abgründigen Tiefe unserer Psyche“ auch einem Vitalzweck dient, darf ein Philosoph nicht umgehen. Es ist die Frage nach dem Nihilismus, und sie wurde am schärfsten von Nietzsche gestellt.

Wir haben diese Untersuchung mit einem historischen Teil angefangen, der die Gründe für Jonas' Philosophie des Organischen an den Unzulänglichkeiten anderer Theorien illustrierte. Hier wollen wir die Gründe für Jonas' Anstrengungen einer ontologischen Ethik aufspüren. Die Frage 'dürfen wir alles, was wir können?' (MGS, 58) muss zurückgeführt werden auf die Frage „woher hat der Mensch diese Fähigkeit, das Nichts zu wollen?“ Damit haben wir das Nihilismusproblem vor uns. Wir werden seine Diagnose bei Nietzsche betrachten, und sehen wie Nietzsche zu seiner Lösung, die ich hier philologisch ungenau als die Philosophie des Übermenschen andeute, kommt. Es geht ihm wesentlich um die Überwindung des Menschen, die nur als Selbstüberwindung gedacht werden kann. Es wird eine interessante Parallele mit Jonas geben, bei dem das oberste Gebot gerade lautet 'dass eine Menschheit sei' - was sind die tieferen Gründe dafür, dass diese zwei Denker, die sich dem Problem des Nihilismus auf je eigene Weise gestellt haben, zu entgegengesetzten Resultaten kommen?
Kapitel 1. Überwindung des Nihilismus bei Nietzsche

Eine adäquate Darstellung von Nietzsches Diagnose des Nihilismus erfordert eine eigene Untersuchung. Ich habe mich hier bewusst auf einen der einschlägigsten Texte Nietzsches zu diesem Thema konzentriert: das 'Lenzer Heide-Fragment'. Im Folgenden werde ich Nietzsches Begriff des Nihilismus (1.1), seinen Wertbegriff (1.2) und den nihilistischen Willen sowie seine Überwindung (1.3) erörtern. Danach kehren wir für einen Vergleich zu Jonas zurück (1.4-1.6).

1.1 Der Begriff des Nihilismus


Welche Vortheile bot die christliche Moral-Hypothese?


269 KSA 12, 5[71]. Nietzsche wird im Folgenden nach diesem Muster zitiert.

1) sie verlieh dem Menschen einen absoluten Werth, im Gegensatz zu seiner Kleinheit und Zufälligkeit im Strom des Werdens und Vergehens
2) sie diente den Advokaten Gottes, insofern sie der Welt trotz Leid und Übel den Charakter der Vollkommenheit ließ, - eingerechnet jene 'Freiheit' – das Übel erschien voller Sinn.
3) sie setzt ein Wissen um absolute Werthe beim Menschen an und gab ihm somit gerade für das Wichtigste adäquate Erkenntniß sie verhütete, daß der Mensch sich als Menschen verachtete, daß er gegen das Leben Partei nahm, daß er am Erkennen verzweifelte: sie war ein Erhaltungsmittel; - in Summa: Moral war das groß Gegenmittel gegen den praktischen und theoretischen Nihilismus. (KSA 12/5[71].1)

Die Wahrheit war der höchste Wert und barg eben damit die Gefahr einer Entwertung in sich: „Wir constatiren jetzt Bedürfnisse an uns, gepflanzt durch die lange Moral- Interpretation, welche uns jetzt als Bedürfnisse zum Unwahren erscheinen: andererseits sind es die, an denen der Werth zu hängen scheint, derentwegen wir zu leben aushalten.“ (Ebd., Nr. 2)


Wie der Geist des Protestantismus gegen die katholische Kirche kämpfte, wo der Wahrheitsinstinkt vorübergehend durch den Rückkehr zum Wortlaut der Bibel (sola scriptura) befriedigt werden konnte, so trat der Geist des Atheismus gegen die Gottesidee als solche an. Der raffiniert aufgezüchtete Wille zur 'Wahrheit' war ihrer Herkunft entwachsen und musste sich darum gegen sie kehren. Die Entlarvung der Betrachtungsweise der Welt kann nur schlagartigen Charakter haben: Die Entwertung erscheint total:

Eine Interpretation gieng zu Grunde; weil sie aber als die Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles umsonst sei. (ebd, Nr. 4)

Anstelle des höchsten Wertes tritt ein Wertvakuum, ein historisches Stadium des Nihilismus. Er ist der 'lähmendste Gedanke' (ebd, Nr. 5) doch auch dieser enthält in sich die Möglichkeit seiner Überwindung. Auch der 'Gefoppte' muss eine Instanz

_{271} Dieser Entlarvungsprozess findet nicht nur in der Religion im engen Sinne statt, sondern die gleiche Entwertung ist beim sittlichen Verhalten des Christentums, den Inhalten der neuzeitlichen Philosophie, Geschichts- und Naturwissenschaften, Politik, Ökonomie und Kunst zu beobachten, wie E. Kuhn sagt (a.a.O., S. 121ff).


1.2. *Nietzsches hierarchischer Wertbegriff*

Bislang war nur die Rede von 'Wert'. Bei Nietzsche heißt das aber immer 'Wertschätzung'. Eine *Wertschätzung* ist zunächst eine Leistung eines *Einzelnen*. Der Gegenstand einer Wertschätzung kann ein Ding sein, oder ein Geschehen. Ich schätze guten Wein, ich schätze ein gutes Gespräch. Offenbar erweitert Nietzsche den Begriff für seine Analyse des Nihilismus: Es geht ihm um kollektive Wertschätzungen, also diejenige, die von mehreren Individuen zeitgleich nachvollzogen werden, weil sie in ihrer 'Einflussphäre' aufgewachsen sind, weil sie Teil ihrer Kultur sind. Es geht dabei nicht um die Sätze 'das ist so und soviel wert' sondern um die Affekte die damit notwendig verknüpft sind. Aus der Einheit von Individuen folgt, dass die

273 KSA 6, S. 78.
274 Vgl. Teil I, S. 47.

Dies besagt auch schon dass es eine Hierarchie von Wertschätzungen geben muss. Zwei Wertschätzungen können sich nur auf einander beziehen indem sie 'wertend' in diese Beziehung treten. „Buch X ist gut“; „Buch Y ist gut“- aber eins von den beiden ist besser. Natürlich kann ich sie 'gleich gut' finden. Das ist dann aber eine neue Wertschätzung höherer Stufe. Die Aktivität des Wertschätzens weist einem Wert also per se einen Platz in einer Hierarchie zu. Was bedeutet das für die Analyse des Nihilismus?

als Dekorum des 'umsonst' existieren.

### 1.3 Der nihilistische Wille

Die Ursache der Wertschätzungen kann man definieren als der Wille zur Macht. Dieser drückt sich in uns aus. So verstanden ist sofort klar, dass der Wille zur Macht nicht der 'freie Wille' ist, da dieser eine Folge von Überlegungen und Wertschätzungen ist. Er ist vielmehr die dunkle Ursache aller Wertschätzungen. Über das Substrat des Willens zur Macht ist damit noch nichts gesagt - er könnte im Organischen elementar wirksam sein, oder in einem politischen Kontext. Es ist der Wille zur Macht einer Bakterie, sich zu duplizieren; es ist der Wille zur Macht eines Volkes, zu einer bestimmten Wertschätzung zu kommen. So ist der Wille zur Macht ein Prinzip des Lebens; Sein kennen wir nur als Lebendig-sein; er ist Nietzsches Analogon von Jonas' Prinzip der Mittelbarkeit. Nietzsche scheut sich im Gegensatz zu Jonas nicht, sein Prinzip bis zum Äußersten anzuwenden. Da für Nietzsche der Wille zur Macht die Formel für alles Leben ist, kann er sie auf das Problem des Nihilismus anwenden, wo er dann zwischen verschiedenen Arten von Willen zur Macht unterscheiden muss:

   A) Nihilism als Zeichen der gesteigerten Macht des Geistes: als aktiver Nihilism.

   B) Nihilism als Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes: der passive Nihilism.


Für Nietzsche widerspricht der Wille zur Macht in der abendländischen Kultur dem im
Leben selbst aktiven Willen zur Macht. Das kann nur sinnvoll ausgelegt werden, wenn ein anderes Prinzip bemüht wird. Nietzsche spricht von der 'Unangemessenheit der Werte' in einer Kultur. Es ist also die Geschichte und ihre Trägheit, die tatsächlich den stärkeren Willen zur Macht verhindern können:

Der vollkommene Nihilist – das Auge des N<ihilisten>, das Häßliche idealisirt, das Untreue übt gegen seine Erinnerungen (- es läßt sie fallen, sich entblättern; es schützt sie nicht gegen leichenblasse Verfärbungen, wie sie die Schwäche über Fernes und Vergangenes gießt; und was er gegen sich nicht übt, das übt er auch gegen die ganze Vergangenheit des M<enschen> nicht, - er läßt sie fallen. (KSA 12/10[43])


Dort war's auch, wo ich das Wort „Übemensch“ vom Wege auflas, und dass der Mensch Etwas sei, das überwunden werden müsse,
- dass der Mensch eine Brücke sei und kein Zweck: sich selig preisend ob seines Mittags und Abends, als Weg zu neuen Morgenröthen:
- das Zarathustra-Wort vom grossen Mittage, und was sonst ich über den Menschen aufhängte, gleich purpurnen zweiten Abendröthen.

Um das Leben zu bejahen muss der Mensch als Zweck (geschweige denn als Selbst-Zweck) verneint werden 275. Das ist das Resultat der Verallgemeinerung des Nihilismus. 276


275 Schon in Richard Wagner in Bayreuth heißt es: „Und wenn die ganze Menschheit einmal sterben muss – wer dürfte daran zweifeln! - so ist ihr als höchste Aufgabe für alle kommenden Zeiten das Ziel gestellt, so in's Eine und Gemeinsame zusammenzuwachsen, dass sie als ein Ganzes ihren bevorstehenden Untergange mit einer tragischen Gesinnung entgegengehe;“ (KSA 1, S. 453).
277 Wille zur Macht, Nr. 1067.
widerspricht. Umgekehrt muss es einen Willen zur Macht geben, der das Leben bejaht. Diesen sieht Nietzsche in dem Aushalten von größeren Gegensätzlichkeiten: „immer neue Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltener, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus 'Mensch' (II, 727)\textsuperscript{278}. Der neue Typus wäre dazu besser in der Lage: er kann aber nicht ohne weiteres aus den aktuellen Menschen entstehen. Relevant ist hier, dass es Nietzsche um einen neuen Typus geht, und nicht um das Bewahren des Menschen. Was bewahrt werden muss ist vielmehr ein Prinzip, das zwar auch waltet im Menschen, aber viel älter ist als er. Der neue Typus hält die größten Gefühlsgegensätze aus, ohne eines neutralisierenden Glaubens zu bedürfen (eines Christentums). Das Aushalten dieser Gegensätze ist auch ein vermitteln, denn es geht um ein Individuum, das sie in einer Brust trägt. Der Wille zur Macht scheint hier sehr ähnlich zu sein mit dem 'Prinzip der Mittelbarkeit', das Jonas als Wesen der Entwicklung des Lebens identifiziert hat. Nietzsche behauptet also, dass diese Entwicklung nur in einem anderen Typus (ob biologisch anders muss hier offen bleiben) fortgesetzt werden kann\textsuperscript{279}. Es gibt Tendenzen bei Nietzsche wo die menschlichen Eigenschaften, zumal das Bewusstsein, in Frage gestellt werden. Das bedeutet, dass das Wertvolle am Menschen seine Brückenhaftigkeit zwischen Tier und Übermenschen ist, und nicht sein aktueller Status als zweckmäßigster Organismus wie bei Jonas\textsuperscript{280}. Uns käme keine Aufgabe des Bewahrens zu.

Dass Nietzsche sich bezüglich der Überwindung des Nihilismus auf einen neuen Typus

\textsuperscript{278} Mein Versuch in Teil IV ist es, Verantwortung eben als eine solche 'Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst' zu fassen. Er könnte somit als Versuch einer Versöhnung von Nietzsche und Jonas gelesen werden.

\textsuperscript{279} Wir erinnern an die Berglandschaft-Metapher von R. Dawkins: der Mensch stünde auf einem Gipfel; der Übermensch auf einem anderen. Der Übergang zu dem Übermenschen würde zunächst einen Schritt zurück und Marsch durch eine Talsenke implizieren.

\textsuperscript{280} Nietzsche war hier wie immer äußerst selbstkritisch, und sieht die Größe seiner Aufgabe, ein neues Ideal aufzustellen. In dem Nachlassfragment überschrieben 'Wir Hyperboreer' heißt es „Mein Schlußsatz ist: daß der wirkliche Mensch einen viel höheren Werth darstellt als der 'wünschbare' Mensch irgend eines bisherigen Ideals; daß alle 'Wünschbarkeiten' in Hinsicht auf den Menschen absurde und gefährliche Ausschweifungen waren, mit denen eine einzelne Art von Mensch ihre Erhaltungs- und Wachthumsbedingungen über der Menschheit als Gesetz aufhängen möchte; daß jede zur Herrschaft gebrachte 'Wünschbarkeit' solchen Ursprungs bis jetzt den Werth des Menschen, seine Kraft, seine Zukunftsgewißheit herabgedrückt hat; daß die Armeligkeit und Winkel-Intellektualität des Menschen sich am meisten bloßstellt, auch heute noch, wenn er wünscht; daß die Fähigkeit des Menschen, Werthe anzusetzen, bisher zu niedrig entwickelt war, um dem thatsächlichen, nicht bloß 'wünschbaren' Werthe des Menschen gerecht zu werden; daß das Ideal bis jetzt die eigentlich welt- und menschverleumendende Kraft, der Gifthauch über der Realität, die große Verführerin zum Nichts war.“ (KSA 13, 11[118]).
konzentriert, hat m. E. zwei Ursachen: Erstens war es in seiner Zeit noch schwer vorstellbar, wie die Technik ein alles beherrschendes Eigenleben führen würde und die reale Drohung, dass der höchste bislang bekannte Typus, der Mensch, alles Leben auszulöschen imstande sein würde, wie es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts der Fall war. Zweitens die Sensitivität Nietzsches, die in seinen Zeitgenossen subtile (oder offenkundige) allzumenschliche Züge meisterhaft erkannt hat und aus ihnen ein Zeichen des allgemeinen Verfalls ableiten konnte. Sein Geist drang dort vor, wo es unheimlich war, und so kam er zu der Feststellung, dass der Mensch etwas sei, das überwunden werden muss.

Was wäre Nietzsches vermutliche Reaktion auf die technologische Gefahr, Jonas vordergründige Ansporn zum 'Prinzip Verantwortung'? Er würde den Typus Mensch, die Psychologie der Technikpraxis scharfsinnig beobachten, und die nihilistischen Züge dort versuchen nachzuweisen. Ob er zum Zweck der späteren Überwindung des Menschen die Notwendigkeit dessen Bewahrung hervorheben würde, lässt sich nicht ausmachen.

1.4 Jonas' Verständnis von Nihilismus

Für Jonas ist der Nihilismus eine Folge des Dualismus, wie wir bereits bei der Besprechung der Gnosis gesehen haben. Er erklärt, mit Bezug auf Plato:

Plato sah das Werden als ein Mittleres zwischen Nichtsein und Sein, teilhabend an beiden, und die ins Werden eingetauchte Seele als offen für das ewige Wissen der Vernunft. Das übermächtig gewordene Werden, abgeschnitten vom ewigen und vernünftigen Sein, überließ das Ich dem Schwindel seiner Freiheit und ließ die Begegnung mit dem Sein zur Begegnung mit dem Nichts werden. Der moderne Nihilismus, dem Nietzsche nachspürte, nötigt dazu, die Seinsfrage im nachplatonischen Zeitalter neu zu stellen. Sie muß historisch den Gründen der nihilistischen Erfahrung nachfragen; sie muß ontologisch das Wesen menschlicher Freiheit im Verhältnis zur übrigen Lebenswelt, ja zur ganzen Natur zu bestimmen suchen; und sie findet in der inneren Transzendenz jener Freiheit die Anzeige, um sich metaphysisch einem neuen Sinn von Transzendenz und Ewigkeit entgegenzutasten.

281 Das tiefere Motiv könnte die Wiederherstellung der Ehrfurcht vor Gott sein, dem jüdischen Gott, wie Jonas ihn versteht.
282 Siehe Teil I, S. 47.
In Jonas’ Analyse des Nihilismus ist nicht die christliche Moral die große Ursache alles Übels, sondern das Fehlen einer Metaphysik überhaupt. Er hebt verschiedene Aspekte hervor:


Sinn wird nicht mehr gefunden, sondern „gegeben“; Wert wird nicht mehr wahrgenommen in der Schau des objektiven Seins, sondern gesetzt als Tat der Wertung. Als Funktion des Willens sind die Zwecke meine alleinige Schöpfung. Wille ersetzt schau; die Zeitlichkeit des Aktes verdrängt die Ewigkeit des „Guten an sich“. Dies ist die Nietzsche’sche Phase der Situation, in der der europäische Nihilismus an die Oberfläche bricht. Nun ist der Mensch allein mit sich.“ (ZNE, 8).


So wie das physische Gesetz, das Fatum, die Leiber in das allgemeine System fügt, so das moralische Gesetz die Seelen, indem es sie dem demiuergischen Regime gefügt macht. Insoweit als das Prinzip dieses Moralgesetzes „Gerechtigkeit“ ist, nämlich Lohn- und Strafgerechtigkeit (vor allem letztere), hat es im Psychischen denselben Zwangscharakter, wie ihn das kosmische Schicksal im Physischen hat. (ZNE, 18)

Der Wert des Schöpfungsganzen ist nihil. Um das denken zu können, mussten die Gnostiker einen ungeschundenen inneren Kern, das unweltliche Pneuma bemühen.

\textsuperscript{284} Siehe PU, 110-111.

In dieser Konzeption einer trans-essentiellen, sich frei entwerfenden Existenz sehe ich etwas Vergleichbares zum gnostischen Begriff von der trans-psychischen Negativität des unweltlichen Pneuma. (ZNE, 19)

3. Im Existentialismus steht die Freiheit total zur Verfügung, oder sind wir gar zu ihr verurteilt (Sartre): Es gibt überhaupt kein 'Kosmos' mehr und der 'Pneumatikos' ist zurückgeworfen auf seine Freiheit, die nun entgöttlicht ist, wie sie bei den alten Gnostikern entweltlicht war. Freiheit ist ziellos im 'innerweltlichen Nihilismus' (ZNE, 20).

Jonas hält das Fehlen einer Metaphysik, und damit die Dimension der Ewigkeit, dafür verantwortlich, dass die Gegenwart in Heideggers Sein und Zeit keinen eigenen Status hat. „Es ist also Ewigkeit, nicht Zeit, die Gegenwart gewährt und ihr einen eigenen Status im Fluß der Zeit gibt; und es ist der Verlust der Ewigkeit, der für den Verlust einer echten Gegenwart verantwortlich ist.“ (ZNE, 23). Er wird zum 'ungastlichen Nullpunkt' bloßer formaler Entschiessenheit (ZNE, 22). Er ist bloß der konstruierte dimensionslose Punkt um die Freiheit zu verorten, die restlos reduziert werden kann auf das Überführen von Vergangenheit in die Zukunft, ohne die Möglichkeit in der Gegenwart zu verweilen. Wir werden unten sehen, dass Jonas die Entscheidung als Verweilen in der Gegenwart versteht, und so eine gewisse Autonomie gegenüber dem Fluss der Zeit betont.

1.5 Jonas' Überwindung des Nihilismus


1. Die gelebte Einsicht in der Unzulänglichkeit des Dualismus ist also zugleich der erste Schritt zur Überwindung des Nihilismus bei Jonas.

2. Aber die Einsicht, dass der integrierte Monismus gültig ist (vielleicht jedoch unbeweisbar) reicht noch nicht aus. Die Entwertung der Welt muss überwunden werden. Warum führt das Jonas nicht zu Phantasien über die Überwindung des Menschen? Oder zu der logischen Konsequenz, dass wir die 'Absicht der Schöpfung' (MGS) selbst in die Hand nehmen sollten, da wir doch der bislang höchste ihrer Gipfel sind? Ich glaube, weil er dies für unmöglich und unerwünscht hält. Das liegt an seinen Lebenserfahrungen, die denen des Misanthropen Nietzsche in diesem Punkt diametral entgegengesetzt sind. Im Prinzip Verantwortung geht die Argumentation auf die


286 Die fröhliche Wissenschaft IV, Nr. 347; KSA 3, S. 581ff.
287 Siehe unten, Teil III, Kapitel 2.
Verbindung der ontologisch begründeten Verantwortung für das Sein und der phänomenalen Verantwortung, die wir erfahren. Im Prinzip Verantwortung heißt es:

Mit jedem Kinde, das geboren wird, fängt die Menschheit im Angesicht der Sterblichkeit neu an, und insofern ist hier auch Verantwortung für den Fortbestand der Menschheit im Spiel. Aber dies ist schon zu abstrakt für das jetzt betrachtete Urphänomen äußerster Konkretheit. (PV, 241)


1.6 Jonas' Kritik an dem Übermensch


Wieso wird zur Pflicht, was vom Sein seit je schon fürs Ganze betreut wird durch alles Einzelwollen hindurch? Wieso das Herausstehen des Menschen aus der Natur, wonach er ihrem Walten durch Normen zu Hilfe kommen und dafür sein eigenes, einzigartiges Naturerbe, die Willkür, beschränken soll? Wäre nicht gerade deren vollste Ausübung die Erfüllung des Naturzwecks, der sie hervorbrachte – wohin immer sie führen mag? Eben dies wäre der Wert an sich, dem die Bewegung des Seins zugestrebte hatte; dies sein Spruch, der Beipflichtung verlangen könnte, sie aber durchaus nicht nötig hat. (PV, 158)


Also haben wir Jonas' Verantwortungsethik als den Versuch gedeutet, den Nihilismus oder Wertrelativismus zu überwinden und neben Nietzsches Versuch gestellt. Bei Nietzsche ging es um eine höhere Art Wertschätzung, die nur verstanden werden konnte als eine Leistung des zu kommenden neuen Typus. In Kapitel 2 werden wir uns genauer mit Jonas' Argumentationsschritte auseinander setzen, und die Unterschiede mit der Philosophie des Organischen aufzeigen, mit Blick auf eine alternative Theorie der Verantwortung, die wir dann im Anhang skizzieren.
Kapitel 2 . Der Begründungsweg im 'Prinzip Verantwortung'


Zuerst zeigen wir die Unzulänglichkeit bisheriger Ethik aus Jonas' Gesichtspunkt, und die Notwendigkeit, sie zu erweitern (2.1). Dann vollziehen wir Jonas' Begründungsweg nach (2.2) und referieren schließlich seine konkrete Gestaltung der Philosophie der Verantwortung (2.3).

2.1 Die Unzulänglichkeit bisheriger Ethik

Um sein Projekt einer Zukunftethik 'für die technologische Zivilisation' (so der Untertitel von PV) zu rechtfertigen, muss Jonas zunächst zeigen, dass die bisherige Ethik dazu nicht ausreicht. Etwas muss sich wesentlich an den Umständen geändert haben, so dass Probleme strukturell nicht mit der herkömmlichen Ethik und ihren Geboten gelöst werden können. Zunächst skizziere ich darum das Vorverständnis der
Ethik, das hier eine Rolle spielt.


Ob man einen Wertrelativismus anhängt oder nicht, um von einer ethischen Handlung sprechen zu können, müssen wir die Kriterien ihrer Bewertung als eine Instanz begreifen die immer auch die kulturellen Grundnormen mit einschließt. Der Bruch eines Versprechens wäre kein ethisches Brechen wenn es nicht durch eine Instanz verurteilt würde. Auch evidente Gebote brauchen um zu gelten eine Instanz (dieser kann seinerseits gewachsen sein durch und an dieser Evidenz). Das ist die allgemeine ethische Situation, sozusagen die Grammatik die per se für eine Ethik gilt. Jonas versucht nun zu zeigen, dass in der modernen Zivilisation sich der Gegenstand und die Instanz entschieden geändert haben, wodurch der Akteur sich nicht mehr an der herkömmlichen Theorie allein orientieren kann.290

2.1.1 Der Gegenstand der Ethik


Das rechte Tun aber ist am besten aufgehoben beim rechten Sein: darum hatte die Ethik es vornehmlich mit der »Tugend« zu tun, die eben das bestmögliche Sein des Menschen darstellt und wenig über ihre Betätigung hinaus auf das entferntere Danach blickt. (PV, 222)


Das hat sich heute offensichtlich geändert. „Die moderne Technik hat Handlungen von so neuer Größenordnung, mit so neuartigen Objekten und so neuartigen Folgen eingeführt, daß der Rahmen früherer Ethik sie nicht mehr fassen kann.“ (PV, 26). Die menschliche Macht erstreckt sich über die gesamte Biosphäre. Alles was die Natur hervorgebracht hat, kann durch die Technologie verändert werden – inklusive der Mensch selbst. Riesendämme werden gebaut um den Energiegier riesiger Städte zu sättigen, Öltanker durchkreuzen unaufhörlich die Ozeane, immer größere Felder mit

291 Ausnahmen sind Tier-Ethiken die immer da waren und zeigen, dass das Gefühl als Quelle der Ethik bisweilen eine größere Rolle gespielt hat als die Begründung, also irgendeine Form von Reziprozität, die nur zwischen Personen möglich ist.

Ihre kumulative Schöpfung, nämlich die sich ausdehnende künstliche Umwelt, verstärkt in stetiger Rückwirkung die besonderen Kräfte, welche sie hervorgebracht haben: das schon Geschaffene erzwingt deren immer neuen erfinderischen Einsatz in seiner Erhaltung und weiteren Entwicklung und belohnt sie mit vermehrtem Erfolg – der wieder zu dem gebieterischen Anspruch beiträgt. (PV, 31)

In dem kumulativen Antrieb, es sich möglichst bequem zu machen, hat die Technologie ihren letzten Grund und Rechtfertigung. Damit ist sie nichts neues unter der Sonne. Wenn die Affen die Chance gehabt hätten, hätten sie sich gewiss mit Technologie ausgestattet\textsuperscript{294}. Die Triebe sind uralt, und deren Befriedigung über kaum noch übersehbare Wertschöpfungsketten erscheint zunächst als quantitative Steigerung, nicht als Neuartigkeit. Auch wenn die Mittelbarkeit der Befriedigung, deren Aufstieg Jonas als Grundfigur für die Entwicklung des Lebens ansetzt, dafür sorgt, dass die gesamte Biosphäre technisch kontrollierbar und reproduzierbar ist, leuchtet nicht ein, warum das zu neuartigen Imperativen zwingen sollte. Ein Kunststoffrasen ist doch ethisch genauso wertlos wie einer aus Gras?\textsuperscript{295} Natürlich geht es Jonas nicht um den Rasen oder um

\textsuperscript{293} Das Geschäftsmodell der Firma Monsanto mag als trauriges Beispiel unbehutsamen Handelns dienen: Das Tempo womit auf riesigen Landesflächen genetisch veränderten Laborpflanzen angebaut werden, die das ebenfalls von Monsanto hergestellte Gift \emph{round-up} vertragen, zeugt von einem chronischen Mangel an Behutsamkeit. Immer wieder kommt es zu ökologischen und ökonomischen Katastrophen, während die Firma ihre Kontrolle über die globale Nahrungsproduktion ausweitet und den Bauern keine Alternative mehr bleibt, als sich der „Revolution“ zu unterwerfen.

\textsuperscript{294} Wie in dem Film \textit{Planet of the Apes} von 1968.

\textsuperscript{295} Sogar dieser Unterschied selbst wird als künstlich entlarvt. Je größer die Naturbeherrschung, desto
einzige Naturdinge. Diese wären in der Tat nicht mit Argumenten an Bord der \textit{Ethica} zu holen. Allein das Sentiment für die Natur, wie sympathisch auch, kann nicht an die Prämissen einer Theorie rütteln, die in ihrer ganzen Tradition aus guten Gründen anthropozentrisch war. Wenn der Eisbär keinen moralischen Wert hat, kann auch der bedrohte Eisbär diesen nicht plötzlich bekommen\textsuperscript{296}.

Manche Denker der ökologischen Ethik\textsuperscript{297} appellieren an die Pflicht, die \textit{Artenvielfalt} auf Erde zu bewahren als der Natur höchstes Werk. Ist diese Pflicht mehr als eine bloße Abstraktion unserer Sentimente? Der Mensch als Hüter der Erde ist eine alte biblische Vorstellung; Noah nahm die Tiere in Paaren an Bord. Doch in dem Mythos war das die Erklärung für deren Existenz in der heutigen nachsintflutlichen Welt, nicht die Demonstration einer Pflicht zu deren Bewahrung. Das Bemühen um Artenvielfalt ist lobenswert, aber entspringt der \textit{menschlichen} Vorstellung, damit käme das Leben besser voran, und setzt dies (das Vorankommen) als das höchste Gut. Der Mensch, das Tier das Enzyklopädien macht, projiziert seine Vorstellungen in die Natur. Es geht der Natur natürlich nicht um Artenvielfalt – auch nicht in Jonas' Teleologie.

Wo setzt Jonas denn an? Wo ist die Not die eine neuartige Ethik rechtfertigen kann?

Nicht ihr oder ich: es ist der kollektive Täter und die kollektive Tat, nicht der individuelle Täter und die individuelle Tat, die hier eine Rolle spielen; und es ist die unbestimmte Zukunft viel mehr als der zeitgenössische Raum der Handlung, die den relevanten Horizont der Verantwortung abgibt. Dies erfordert Imperative neuer Art. Wenn die Sphäre des Herstellens in den Raum wesentlichen Handelns eingeordnet ist, dann muß Moralität in die Sphäre des Herstellens eindringen, von der sie sich früher ferngehalten hat, und sie muß dies in der Form öffentlicher Politik tun. (PV, 32)

Die Sphäre 'wesentlichen Handelns' hat sich offenbar vergrößert. Die angewendeten Mittel können einfach nicht mehr ethisch neutral betrachtet werden. Das Wissen um die Konsequenzen spielt in der gesuchten Ethik also eine viel größere Rolle. Die Frage ist aber, warum diese Tatsachen der Fernwirkung das Wesen des ethischen Handelns verändern. Das Wissen um die Folgen kann als pragmatische Appendix in der herkömmlichen Ethik aufgenommen werden. Die Ausweitung des Gegenstandsbereichs der Ethik um das Nichtmenschliche verändert ihre Anwendung, nicht ihr Wesen. Warum hält Jonas dann eine alternative Begründung der Ethik für notwendig?

\textsuperscript{296} Der knuddelige berliner Eisbär Knut hat weltweit für Schlagzeilen gesorgt – bis er sich als Raubtier zeigte.
\textsuperscript{297} Vgl. das ausführliche Werk Dieter Birnbachers. Eine Bibliographie befindet sich unter http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/philo/personal/ptphil/birnbacher/.
2.1.2 Die Instanz der Ethik

Unter modernen Voraussetzungen hat sich auch das geändert was ich die Instanz der Ethik nenne. In den bisherigen Ethiken waren wir wesentlich Zeitgenossen. Es ging um Handlungsregelungen in der Gegenwart. Jede Verpflichtung war eine Verpflichtung gegenüber Zeitgenossen. Ob eine Handlung gut oder schlecht ist, lag an ihrer unmittelbaren Konsequenz in der Gegenwart. Die sittliche Qualität von Fernwirkungen liegt selbst nicht mehr bei den Handelnden allein. Auch die zukünftigen Menschen müssen in eine ethische 'Rechnung' miteinbezogen werden, nicht weil ihre Existenz für uns wichtig ist, sondern um ihr selbst willen. Die Handlungsmacht die wir über die Zukunft haben, kulminierend in die äußerste Möglichkeit, die Weiterexistenz echten menschlichen Lebens zu gefährden, stellt in Frage was frühere Ethik stillschweigend annehmen konnte: Die Existenz einer Nachwelt die unsere Sittlichkeit kontinuiert. Wenn das nicht mehr gegeben ist, steht die Gegenwartsethik selbst in Frage. Ihre Voraussetzung ist das bonum humanum, unabhängig davon ob sie eine Gesinnungs- oder Tugendethik ist, und das existiert außergeschichtlich. Wenn das Gute als Kategorie für die Zukunft nicht gesichert ist, wirft das einen Schatten zurück auf die Gegenwart. Das letzte 'Warum' kann nicht mehr mit 'weil es gut an sich ist' beantwortet werden, sondern müsste mit 'weil unser Zeitalter nun einmal so denkt' entgegnet werden. Diese Gefahr ('nach uns die Sintflut') als ethischer Nihilismus, haben wir in III.1 besprochen. Sie ist eher implizit anwesend als dass sie explizite Verfechter hat. Niemand schlägt vor, den Planeten zu zerstören und sämtliche Ressourcen aufzubrauchen, um die Sittlichkeit der gegenwärtigen Menschen Willen. Um die implizite Gefahr zu überwinden, muss die Zukunft nicht nur Gegenstand meiner ethischen Handlung werden können, sondern auch die Instanz mit konstituieren die deren Urteil wir uns unterwerfen. Aber: „Die »Zukunft« ist in keinem Gremium vertreten; sie ist keine Kraft, die ihr Gewicht in die Waagschale werfen kann.“ (PV, 55). Das ist eine Anforderung an die Zukunftsethik die neuartig scheint. Jonas formuliert die neue kategorische Imperativ die daraus folgt so:

»Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden« oder negativ ausgedrückt: »Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlungen nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens«; oder einfach:

Als Anforderung an die Ethik ist die Bezugnahme auf die Perspektive der Zukunftigen auf jeden Fall etwas Neuartiges. Der neue Imperativ, der diese Anforderung zur tatsächlichen Forderung macht, kann nicht zwingend bewiesen werden: ihr kann mit Gründen zuwider gehandelt werden. Die Gegenwart muss immer selbst das 'Gremium der Zukunft' inszenieren, und kann es auch aus Gründen vernachlässigen. Aber das führt eben zu einem Wert nihilismus. Die Exklusivität der Gegenwart als Ort von ethischen Wertungen kann das Gute, das sie postulieren muss, nicht mehr verorten. Wenn die stillschweigende Annahme, dass das Gute immer möglich sein wird, hinfällt, ist die

298 „warum wir […] eine Verpflichtung gegenüber dem haben, was noch garnicht ist und >>an sich<< auch nicht zu sein braucht, jedenfalls als nicht existent keinen Anspruch auf Existenz hat, ist theoretisch garnicht leicht und vielleicht ohne Religion überhaupt nicht zu begründen.“ (PV, 36). „Es ist die Frage, ob wir ohne die Wiederherstellung der Kategorie des Heiligen, die am gründlichsten durch die wissenschaftliche Aufklärung zerstört wurde, eine Ethik haben können, die die extremen Kräfte zügeln kann, die wir heute besitzen und dauernd hinzuerwerben und auszuüben beinahe gezwungen sind.“ (PV, 57) in Teil V besprechen wir Jonas' onto-theologische Schriften, wo er wie mir scheint tatsächlich von einer ontologisch-rationalen zu einer theologischen Begründung übergeht. Er spricht dort seine Ontologie noch expliziter aus. Dann zeigen sich aber auch die Annahmen der Ontologie strikt genommen als nicht zwingend.

2.1.3 Vorläufiges Fazit

Das erste grundsätzliche Bedenken gegen das Unterfangen 'Prinzip Verantwortung' aus der Sicht der früheren Schriften hat mit der Methode zu tun. Eine Alternative müsste die phänomenologische Grundlage als alleinigen Ausgangspunkt haben, wie Jonas selbst manchmal andeutet:

Wie dann dieses Urbeispiel nicht nur an Evidenz und Inhalt der Archetyp aller Verantwortung ist, sondern auch ihr Keim und sich sinngemäß in andere Verantwortungshorizonte erweitert, sei hier nicht ausgeführt, mag aber bei der kommenden Erörterung solche Horizonte miterkennbar werden. (PV, 242)²⁹⁹


²⁹⁹ In einer Fußnote merkt Jonas an: „Ob sie dies auch genetisch-psychologisch ist (wie ich vermute), ist eine Tatsachenfrage, die sich empirisch erst prüfen ließe, wenn der erste, geschlechtslose Retortenmensch vorliegt und man beobachten kann, ob sich bei ihm Verantwortungsgefühle entwickeln.“ (PV, 405, Fußnote 31). Der Zynismus ist nicht zu übersehen. Doch auf diese natürliche Entwicklung der Verantwortung als konsequenter nächster Schritt auf der Stufenleiter der Freiheit geht es uns in Teil IV.

Vor allem kann ich von der Natur doch rechtmäßig nur dissentieren, wenn ich eine Instanz außerhalb ihrer anrufen kann, das heißt eine Transzendenz, die ihrerseits die Autorität besitzt, die jener bestritten wird: also unter der Bedingung irgendeines Dualismus. (PV, 148)

Was ist aber am Widerspruch gelegen, wenn nicht Individuen ihn begehen, die sich zuerst auf die Wahrheit eingelassen haben, sondern Gesellschaften? Auf der Ebene der Individuen die sich selbst setzen kann daran appelliert werden. Das Sollen ist schließlich immer etwas, das aus Einsicht gesetzt wird. Anstelle des 'Spruchs' der Natur kommt unsere Einsicht in sie, dass wir in ihrer Bewahrung die größte Chance haben. Jonas erwähnt diesen 'Reichtum des Selbst' als eine Chance zum bonum humanum:


2.2 Der Begründungswege im 'Prinzip Verantwortung'

In Teil II ist der Zweckbegriff schon zur Sprache gekommen. Dort ging es darum, die

Im 'Prinzip Verantwortung' spielen Zwecke hingegen eine entscheidende Rolle. Der Begründungsweg fängt an mit dem Nachweis, dass es objektive Zwecke im Sein gibt. Dieser Nachweis hält Jonas selber für den Schwierigsten. Wenn er einmal als gesichert gilt, dann führt konsequentes Nachdenken zu der anvisierten Zukunftstethik, also einem kategorischen Imperativ, der die Zukunft als eigenständige ethische Instanz enthält.

Aber jener Nachweis – der Immanenz von Zwecken im Sein – machte die Stellung dieser Frage erst möglich, und es wird sich herausstellen, daß mit ihm für die Theorie der Ethik schon die entscheidende Schlacht gewonnen ist. (PV, 150)

Was ist nun Jonas' Argument dafür, dass Zwecke eine 'Stellung im Sein' haben?

2.2.1 Zwecke in der Natur


Dieser Zweckbegriff ist auf dem ersten Blick sinnvoll und wird den Phänomenen gerecht. Doch wenn er eine subjektive Kategorie ist, wird alles, was aus ihm abgeleitet ist, es auch sein: Wert, das Gute, und das Sollen. Pessimistisch ausgedrückt wäre jede Moral strikt genommen beliebig, denn sie wäre nur das Ausbuchstabieren moralischer 'Bedürfnisse'. Bestenfalls kann kantianisch an die Selbsteinstimmigkeit der Vernunft

Oben haben wir gesehen, dass die Kontinuitätsthese als gerechtfertigte Annahme über die Natur, die anthropomorphistische Projektion auf die 'Tierseele' erlaubte. Für das Prinzip Verantwortung bedarf es aber mehr. Das Sein als solches müsste einen Zweck haben, um eine Pflicht zur Bewahrung begründen zu können, dass so unausweichlich ist, dass ihm nicht ohne „Aufgabe des eigenen Seins“ zuwider gehandelt werden kann.

Die Theorie ist also auf über den Bereich menschlicher Absicht hinaus gehende Zwecke angewiesen. Das ist impliziert in einer Ontologie die Innerlichkeit berücksichtigt, und dadurch Zwecke nicht auf etwas Anderes reduzieren muss. Inwiefern stimmt diese Ontologie mit der Philosophie des Organischen überein, die wir oben besprochen haben, und in der das Prinzip der Kontinuität eine so wichtige Rolle spielte? Ist das evolutionär gesehen plötzliche Auftauchen von Innerlichkeit vereinbar mit den früheren Schriften? Im Prinzip Verantwortung ist es das fühlende Leben, an das wir auch in unserer Reflexion teilhaben, das die Zweckmäßigkeit in der Natur bezeugt:

Wir können also mit Zuversicht sagen, daß der Bereich willkürlichen Körperbewegens bei Mensch und Tier (am »Gehen« exemplifiziert) ein Ort wirklicher Determination durch Zwecke und Ziele ist, die von denselben Subjekten objektiv ausgeführt werden, die sie subjektiv unterhalten: daß es also »Handeln« in der Natur gibt. Darin ist enthalten, daß die Wirksamkeit von Zwecken nicht an Rationalität, Überlegung und freie Wahl, also an den Menschen, gebunden ist. (PV, 128)


303 Für das Ziel vom PV müssen Zwecke aber noch tiefer im Sein verankert sein. [...] die Frage erhebt sich, ob auch unterhalb davon, im bewußtlosen und unwillkürlichen Lebensgeschehen (zu schweigen von dem, was noch unterhalb davon ist, der das Leben tragenden Natur im allgemeinen), so etwas wie »Zwecke« am Werke ist. Dieser Frage, die für eine letztlich ontologische Basierung von »Wert«


Nun hatte diese, von außen erborgte, Teleologie der Maschine doch ihren ursprünglichen Sitz in den herstellenden Organismen, den menschlichen Konstrukteuren, die demnach selber doch nicht ganz unteleologischer Natur sein können. Deren Teleologie wird jedoch von der herrschenden Theorie, so sahen wir, in ihre bloßen Vorstellungen, nicht in ihre tatsächliche Kausalität verlegt: Auch diese sieht nur so aus, als ob sie von den subjektiven Zwecken regiert sei. (PV, 131)

Die zwei alternativen Lösungen für dieses Problem waren der Dualismus und der Monismus (Emergenztheorie), die wir bereits besprochen haben. Der Dualismus scheitert an dem Phänomen der Evolution. Die Emergenztheorie kann der Neuheit von Zwecken im Organischen nicht erklären: Als andersartige Kausalität müssten sie wirklos sein in der Sphäre der physischen Wirkungskausalität. Es führt zu der Epiphänomenenthese, einem negativen Dualismus, wo nur ein Prinzip einen ontologischen Status hat. „Also können wir sagen, daß das – theoretisch wertvolle – Prinzip auftauchender Neuheit, soll es nicht gänzlich willkürlich und damit irrational sein,

und damit von ethischer Obligation fundamental ist, für die wir aber bei weitem nicht dieselbe Sicherheit der Antwort wie bei der vorigen erwarten dürfen (außerdem jedes Vorurteil der Moderne gegen uns haben), wenden wir uns jetzt zu. (PV, 129)

304 In dem Aufsatz „Kybernetik und Zweck“, PL, 197-231. Hier S. 213f.
temperiert werden muß durch das [Prinzip] der Kontinuität, und zwar einer inhaltlichen, nicht bloß formalen Kontinuität.“ (PV, 135). Aufgrund dieser Kontinuität kann Jonas sagen:

Das Sein, oder die Natur, ist eines und legt Zeugnis von sich ab in dem, was es aus sich hervorgehen läßt. Was das Sein ist, muß daher seinem Zeugnis entnommen werden, und natürlich dem, das am meisten sagt, dem offenbarsten, dem entwickeltsten, nicht dem unentwickeltsten, dem vollsten, nicht dem ärmsten – also dem uns zugänglich »Höchsten« (PV, 136)


Der nächste Schritt ist dann die Hypothese von Zwecken in elementarer, unbewusster Innerlichkeit: „Da die Subjektivität wirkmächtigen Zweck zeigt, ja ganz und gar daraus lebt, muß das stumme Innere, das durch sie erst zu Wort kommt, der Stoff also, in nichtssubjektiver Form schon Zweck, oder ein Analogon davon, in sich bergen.“ (PV, 139) Diese unterlegende Teleologie ist mit der Wissenschaft vereinbar, denn sie widerspricht keinem Naturgesetz. So kann Jonas das Prinzip der Kontinuität anwenden:

Und nun gebietet, wenn wir vom Menschen durch die Tierreihe herabsteigen, das Prinzip der Kontinuität die Einräumung unendlicher Schattierung, in der das »Vorstellige« wohl irgendwann verschwindet (vermutlich da, wo es noch keine spezifischen Sinnesorgane gibt), das Appetitive aber mit Sinnlichkeit überhaupt wohl nie. (PV, 141)

Zielvorstellung herausgelöst werden und dann als Modalität des Ganzen verstanden werden. Für die phänomenologische Beschreibung von Zwecken und deren Abgrenzung von anderen Phänomenen reicht die Annahme eines Strebens aus (in höheren Tieren, nicht im Sein selbst). Um aber nicht den hart erkämpften ontologischen Monismus zu verspielen, muss Jonas über die phänomenologische Beschreibung hinaus weitreichende Annahmen machen:

Es hat Sinn, und die größere Wahrscheinlichkeit als das Gegenteil für sich, von einem »Arbeiten« in der Natur zu sprechen und zu sagen, daß »sie« in ihren verschlungenen Wegen auf etwas hin arbeitet, oder daß »es« vielfältig in ihr daran arbeitet. (PV, 144).

So scheint es Jonas doch um 'Vernünftigkeit' zu gehen305. Das gesuchte Sollen ist aber nicht auf Vernunft, sondern auf das Sein basiert, das an sich nicht 'vernünftig' ist. Wir sind es, die darüber urteilen müssen, ob eine bestimmte Ontologie vernünftiger ist als eine andere.


305 Siehe PV, 397, Note 12: „Wir sagten voraus (S. 129), daß hier eine geringere Sicherheit der Antwort als auf die Frage der Zweckkraft willkürlicher Handlungen zu erwarten ist. Diese konnten wir beweisen durch die schlüssige Widerlegung des Gegenteils (s. S. 127f.); hier haben wir nur die eminente Vernünftigkeit ihrer Annahme gegenüber ihrer Verneinung plädiert.“ Ein zynischer Leser könnte anmerken: Die Vernünftigkeit heißt hier nicht mehr phänomenologische Präzision oder Prinzipienbescheidenheit, sondern Tauglichkeit für einen Beweis des Prinzips Verantwortung.
2.2.2 Vom Zweck zum Gut


Wenn aber (nach nicht unvernünftiger Vermutung) das »Zwecksein« selber der Grundzweck wäre, gleichsam der Zweck aller Zwecke, dann allerdings wäre das Leben, in welchem Zweck frei wird, eine erlesene Form, diesem Zweck zur Erfüllung zu verhelfen. (PV, 143)


In der Zielstrebigkeit als solcher, [...] können wir eine grundsätzliche Selbstbejahung des Seins sehen, die es absolut als das Bessere gegenüber dem Nichtsein setzt. In jedem Zweck erklärt sich das Sein für sich selbst und gegen das Nichts. Gegen diesen Spruch des Seins gibt es keinen Gegenspruch, das selbst die Verneinung des Seins ein Interesse und ein Zweck verrät. Das heißt, die bloße Tatsache, daß das Sein nicht indifferent gegen sich selbst ist, macht seine Differenz vom Nichtsein zum Grundwert aller Werte, zum ersten Ja überhaupt. (PV, 155)

So kommt Jonas also zu einer Ontologie: „Daß es dem Sein um etwas geht, also mindestens um sich selbst, ist das erste, was wir aus der Anwesenheit von Zwecken in

306 Siehe S. 154.

2.2.3 Vom Gut zum Sollen

Dieser Schritt ist problematischer als der Vorangegange. Jonas ist sich dessen bewusst, wenn er das Problem formuliert:

*Wieso wird zur Pflicht, was vom Sein seit je schon fürs Ganze betreut wird durch alles Einzelwollen hindurch? Wieso dieses Herausstehen des Menschen aus der Natur, wonach er ihrem Walten durch Normen zu Hilfe kommen und dafür sein eigenes, einzigartiges Naturerbe, die Willkür, beschränken soll? Wäre nicht gerade deren vollste Ausübung die Erfüllung des Naturzwecks, der sie hervorbrachte – wohin immer sie führen mag? Eben dies wäre der Wert an sich dem die Bewegung des Seins zugestrebt hätte; dies sein Spruch, der Beipflichtung verlangen könnte, sie aber durchaus nicht nötig hat. (PV, 158)*

ist gewissermaßen eine 'Verkleidung des Sollens'. Eine solche Spur ist was Jonas mit
dem 'Urphänomen des Fordsens' (PV, 161) andeutet, worin die eigenen Neigungen
vergessen werden:

»Wirklich« der-Mü-he-wert nun muß bedeuten, daß der Gegenstand der Mühe gut ist, unabhängig
vom Befinden meiner Neigungen. Eben dies macht ihn zur Quelle eins Sollens, mit dem er das
Subjekt anruft in der Situation, in der die Verwirklichung oder Erhaltung dieses Guten durch
dieses Subjekt konkret in Frage steht. (PV, 161)

Wie wir oben gesehen haben, impliziert der Zweck-an-sich auch ein von 'Befinden
meiner Neigungen' unabhängiges Gut. Diese ontologische Überlegung entspricht einem
Phänomen, sodass das absolute Sollen nicht abstrakt bleibt, sondern einen Platz in
unserer Lebenswelt hat. Es geht um die Prävalenz der 'Sache', die Kant nicht so direkt
aussprechen konnte 308, weil sie über die Selbsteinstimmigkeit der Vernunft hinausgehen
würde, die doch das letzte Prinzip der Moral abgeben musste. Die Motivation und der
Grund von Verantwortung ist für Jonas die Sache an sich selbst. Nicht weil ich sie
(Kantianisch) als Selbstzweck konzipiere, sondern weil sie mich unmittelbar affiziert.
Das unbedingte Sollen, das es für freie Menschen geben muss insofern das Sein Zwecke
hegt, findet hier sein Pendant in Phänomenen, die es dem Wollen öffnen. Das Kind ist
das Urbild der Verantwortung, in 'genetischer, typologischer und
erkennenstheoretischem Sinne' (PV, 234). Jonas spricht von dem ontischen Paradigma:
„Nötig ist daher [angesichts der Entleerung der Ontologie von jedem Soll, KV] ein
ontisches Paradigma, in dem das schlichte, faktische »ist« evident mit einem »soll«
zusammenfällt – also den Begriff eines »bloßen Ist« für sich gar nicht zuläßt.“ (PV,
235). Es muss ein bestimmtes Seiendes geben, das das 'Soll' in sich birgt. „[...] aber ein
verhungerndes Kind, das heißt das Zulassen, daß es verhungert, ist eine Versündigung
an der ersten, grundlegendsten aller Verantwortungen, die es überhaupt für den
Menschen geben kann.“ (PV, 241). Es gehört zum Wesen dieses Seinsollens, dass es
nicht weiter erklärbar ist. Es muss uns einfach ansprechen. Für unser Verständnis fügen
wir hinzu: mit der Beschreibung dieses Prototyps eines Sollens als einer nicht zu
verneinenden Pflicht 309 die dem Sein innenwohnt, ist eine Ontologie impliziert, nämlich
die einer Rangordnung von Zweckhaftigkeit. Die Zweckhaftigkeit bezeugt sich
intensiver in diesem Anspruch des Neugeborenen. Die erkenntnistheoretische

---

308 Siehe PV, 167ff.
309 Verneinen heißt nicht: zuwiderhandeln – das kann ich nämlich jeder Pflicht (es gehört analytisch zu
ihrem Begriff).

2.2.4 Jonas' Machtbegriff

Das Sollen gibt es nur für den Menschen, aufgrund der Emanzipation seines Wollens von der Natur:

> Also erhebt sich bei ihm, und ihm allein, aus dem Wollen selber das Sollen als Selbstkontrolle seiner bewußt wirkenden Macht; und zuerst in Bezug auf sein eigenes Sein: da in ihm das Prinzip der Zweckhaftigkeit durch die Freiheit, sich Zwecke zu setzen, und die Macht, sie auszuführen, seine höchste und zugleich selbstbedrohendste Spitze erreicht hat, so wird im Namen des Prinzips er sich selber zum ersten Gegenstand des Sollens, nämlich jenes erwähnten »ersten Gebots«, nicht das in ihm Erreichte, wie er auch kann, durch die Art seiner Nutzung zu verderben. (PV, 232)


Die alternative Verbindung basiert auf einer expliziten Ontologie. Die Zweckontologie kulminiert nicht in einen Selbstzweck, sondern in den Zweck des Ganzen, der inhaltlich unbestimmt sein muss. Die einzige absolute Pflicht die aus ihr folgt ist die Wahrung der Zweckhaftigkeit als solche. Jede Macht hat also ihr Sollen, und weil die menschliche Macht mit Wissen und Willkür einher geht, hat sie die Verantwortung, sich um das Zweckgebilde der Natur, dessen höchste Spitze sie selbst ist, zu kümmern. Ob der


2.3 Jonas' Verantwortungstheorie

Wir haben gesehen, wie es, gegeben einer bestimmten Zweckontologie die Verantwortung einfach gibt. Auf der ersten Stufe der Ontologie wurde schon entschieden, dass das Sollen im Sein verankert ist. Folglich muss jede Autonomisierung von Zwecken ein entsprechendes Quantum an Sollen generieren. In diesem Abschnitt

---

310 Jonas behandelt diese Frage im Rahmen der damals konkurrierenden Systemen, des Kapitalismus und des Kommunismus. Dieser Teil von PV ist weltpolitisch etwas veraltet, braucht hier also nicht ausführlich besprochen zu werden.
beschreiben wir, wie dieses Sollen konkret eine Bedeutung für das Handeln gewinnt. Es war bereits die Rede von dem 'langen Arm menschlicher Macht'; Macht wird im 'Prinzip Verantwortung' als das Medium der Verantwortung begriﬀen. Daraus folgt unmittelbar, dass Verantwortung eine Zukunftsperspektive hat (2.3.1). Verantwortung wird archetypisch von einzelnen übernommen; die Zukunftsverantwortung für den Planeten, also die ultimative Probe wo alles auf dem Spiel steht, nämlich die Zweckhaftigkeit als solche, ist nur sinnvoll als politische Verantwortung zu denken (2.3.2). Wird sie einmal wahrgenommen, stellt sich die Frage nach dem Umgang mit ihr, wobei sich zwei Grundhaltungen unterscheiden: Furcht und Hoffnung (2.3.3).

2.3.1 Der Horizont der Zukunft


In jedem Fall ist Verantwortung immer das Ausüben einer Aktivität\textsuperscript{311}. Verantwortung für ein Kind, wie für einen Komapatienten, kennzeichnet sich durch die totale Abhängigkeit und Übergeliefertsein an den Verantwortlichen. Er hat die Zukunft seines Gegenstandes in der Hand, d. h. er ist verantwortlich für dessen Existenz. Das eben kennzeichnet totale Verantwortung, dass der Zukunftshorizont nicht vollbringen einer bestimmten Leistung ist, sondern die Existenz als solcher. Ein Arzt hat Verantwortung für seinen Patienten, ein Lehrer für seine Schüler, ein Priester für die Gläubigen seiner Gemeinde. Diese Verantwortung betrifft nicht die Existenz ihres Gegenstands, sondern ein Ereignis (wie das erfolgreiche Verlaufen einer Operation, eines Bildungsweges, einer Beichte)\textsuperscript{312}. Das Kind muss eine Zukunft haben. Welche, das kann noch nicht

\textsuperscript{311} „Nicht die vom Handeln abratende, sondern die zu ihm auffordernde Furcht meinen wir mit der, die zur Verantwortung wesenhaft gehört, und sie ist Furcht um den Gegenstand der Verantwortung“ (PV, 391).

\textsuperscript{312} Dass das Objekt der Verantwortung immer ein Geschehen ist, und nicht unmittelbar ein Gegenstand, ist der Standpunkt im Anhang, wo ich eine Verantwortungstheorie als Überbau der Philosophie des

Organischen skizziere.


2.3.2 Politische Verantwortung


Geschichte ist für Jonas also nicht teleologisch. Das 'Werden' eines Staates hat einen anderen Sinn als das Werden eines Individuums (PV, 201).


Geschichte ist nicht selbstorganisiert, und kann deshalb keinen Zweck haben. Verantwortliches politisches Handeln, wie zweckmäßig es auch immer im einzelnen ist, kann nicht auf ein Endziel der Geschichte ausgerichtet sein. Denn sensu strictu würde das bedeuten, dass eben diese Fähigkeit, über sich hinauszugehen, einen Horizont der Zukunft zu haben, der Nachfolgegeneration abgesprochen wird. Es kann also keinen Endzweck der Geschichte geben. Da zeigt sich, was laut Jonas die erste Verantwortung des Staatsmannes ist: Die Gewährleistung, dass es künftig auch staatsmännische Freiheit gibt (PV, 214). Das ist nur gegeben, wenn die Unsicherheit der Prognosen auch für sie besteht, und nicht für die Sicherheit eines technokratischen Systems eingetauscht wird, das seine eigene Freiheit nur noch erfahren kann indem es sich als Erbe dessen betrachtet, die sich mit ihrer letzten Freiheit endgültig für das Unabwendbare entschieden hat. Jonas beschreibt die Dynamik zwischen Technik und Politik als eine Art Wettlauf zwischen bekannten und unbekannten Faktoren (PV, 207). Durch die rasant zunehmende Rechenkraft unserer Computer werden immer mehr Faktoren im voraus berechenbar (Zum Beispiel in der Meteorologie). Durch die Dynamik die unsere Zeit charakterisiert (schreibt Jonas bereits 1979), kommen aber auch immer mehr unbenannte Faktoren hinzu. Wir wissen nicht, welche Technologien es geben wird um welche Probleme zu lösen usw. Die einzige Folgerung die Jonas macht ist eben diese, dass der Staatsmann (die Regierung) die Bedingungen für ihre Nachfolger schafft, damit sie in gleicher Freiheit regieren können. Das ist kein leeres Gebot, sondern es führt zu ganz bestimmten Entscheidungen wie Bildungsmaßnahmen, Mediengesetzen, und Verboten verfassungswidriger Parteien.


189
bräuchten wir ja keine ontologische Begründung). Es muss also gefragt werden, wie sich das Individuum zu der Verantwortung und allgemeiner zu der Zukunft verhält. Um verantwortliches Handeln zu verstehen, müssen wir uns dem emotionalen Verhältnis zur Zukunft zuwenden.

2.3.3 *Furcht und Hoffnung*


Andererseits könnten die technologischen Entwicklungen uns mit *Hoffnung* erfüllen, wie es Ernst Bloch\(^\text{315}\) zum Programm gemacht hat. Sämtliche Probleme die wir identifizieren können, werden letztendlich durch die Technik lösbar sein, die wird also schneller voranschreiten als dass sie neue Probleme verursacht; es wird ein Leben in Müßiggang möglich. Diese Sicht wird von Jonas stark kritisiert, weil sie ihm zufolge am Wesen des Menschen vorbei geht. Ein Leben in Müßiggang (PV, 357f) wo der Beruf zum Steckenpferd verkommt, wo 'Freiheit ohne Widerstand' (PV, 364) gelebt wird, ist nicht mit dem Wesen des Menschen vereinbar, so wie Jonas es in seiner Philosophie des Organischen dargelegt hat. Der Grundirrtum von dieser Philosophie der Hoffnung ist „die *Trennung des Reiches der Freiheit vom Reiche der Notwendigkeit*“ (PV, 357). Diese Trennung macht das was das Leben im Menschen erreicht hat, nämlich der atemberaubend weite Bogen seiner Mittelbarkeit, also der Vermittlung seiner Freiheit mit der Notwendigkeit seiner Umgebung, zunichte.

Welche Haltung müssen wir Vorrang geben? Furcht könnte nötig sein um der

\(^{315}\) Siehe die Fußnote auf Seite 31.
Eigendynamik der Technik etwas entgegen zu setzen. Hoffnung könnte nötig sein um diese Eigendynamik, die ja nicht aufzuhalten ist, mit positiven Gefühlen zu besetzen.

Jonas schreibt:


Erst die Furcht lässt uns die verheißungsvollsten Szenarien aufspüren; die Hoffnung richtet sich auf den guten Ablauf. Die Heuristik der Furcht bildet den Leitfaden für die Einschätzung der künftigen Technik.


Teil IV: Religionsphilosophie

Wir müssen wieder rufen nach dem, der unserem Dasein einen Schrecken einzujagen vermag. Denn wie steht es mit unserem Dasein, wenn ein solches Ereignis wie der Weltkrieg [der erste] im wesentlichen spurlos an uns vorüber gegangen ist?  

Einleitung

Im vorigen Teil haben wir gesehen, wie Jonas versucht hat, ein allgemein gültiges Gebot für die Erhaltung der Menschheit aus ihrer tatsächlichen Existenz abzuleiten. Wir haben das wie folgt interpretiert. Das Sollen ist erst dem Menschen (im Unterschied zu den Tieren) möglich, aber damit es ist ihm zugleich *wesentlich*. Von der Errungenschaft der Freiheit darf nicht äußersten Gebrauch gemacht werden, weil eben das *Wesen* der Freiheit das nicht zulässt. Dieses Wesen muss also bestimmt werden aus einer weiteren Quelle als der Freiheitserfahrung. Eine metaphysische Annahme ist notwendig, die die auf dem ersten Blick beliebigen Konsequenzen der Freiheitserfahrung bändigen kann. Diese Annahme kann nur eine teleologische Seinsdeutung sein. Das einzige was dieser primären Erfahrung der Freiheit eine a priori Bestimmung geben könnte ist das *Ganze*, als dessen Teilhaber die Freiheit sich notwendigerweise verstehen muss. Die Wesensbestimmungen dieses Ganze schlagen dann auf die Freiheit zurück. Nun hat, der Teleologie zufolge, das Sein selbst eine Richtung, nämlich hin zu 'mehr Komplexität' oder, wie es in PV heißt, ein Höchstmaß an Verantwortungsfähigkeit. Dies müsste dann auch Inhalt der Freiheit werden. Prinzipiell kann die Freiheit alles verneinen weil sie sich selbst widersprechen kann. Wenn sie das aber unter der Annahme der teleologischen Seinsdeutung tut, verneint sie damit auch ihr eigenes 'Sein'. Die absolut unbändige Freiheit 'ist' nicht – in dieser Metaphysik. Daraus folgt die Pflicht zu einer Verantwortung, die die Freiheit hat, insofern sie 'sein' will.

Dem Begriff der *Teleologie* kommt demnach große Bedeutung zu, und seine Bestimmung ist die wichtigste Aufgabe der Fundierung der Ethik. In der Philosophie des Organischen hat Jonas zwar den phänomenologischen Ausgangspunkt hervorgehoben und den organischen Zweck als eigenständige Kategorie heraus

---

gearbeitet; der Teleologiebegriff wurde dort nicht auf Elementares übertragen³¹⁸. In PV wurde die Zweckmäßigkeit zum ursprünglichen Prinzip erhoben:


In diesem Teil besprechen wir diesen Gottesbegriff anhand der späteren Schriften, wo Jonas sich allmählich mehr diesem Thema zugewandt hat. Die Argumentationsrichtung hat sich damit umgekehrt: die Intention des Ganzen muss nicht bewiesen werden, sondern sie wird vorausgesetzt. Es ist eine theologische Betrachtungsweise, die dem philosophischen Nachsinnen (für Jonas) komplementär ist. Der Anspruch auf Geltung kann hier nicht so streng genügt werden wie dort. Da religiöse Annahmen, gerade für Jonas, keine Dogmen sind, sondern 'stammelnde Versuche', sich an die Wahrheit heran...

³¹⁸ Siehe Jonas' Kritik an A.N. Whiteheads Prozessdenken (S. 74), die gelesen werden kann als eine Absage an eine fundamentalontologische Begründung. Dieser bedarf er aber in PV.
zu tasten, muss ihr Geltungsanspruch gemildert werden. Es gilt zu untersuchen, was die Folgen der Religionsphilosophie für den Begriff der Verantwortung sind.

Kapitel 1. Jonas' Gottesbegriff

Ich beginne mit einem längeren Zitat von Jonas, worin wir den Übergang zu einem mehr religiösen Denken beobachten können:


Die Pflicht, die stets bestand, wird akut und konkret mit dem Wachstum menschlicher Macht durch die Technik, die der ganzen Lebenswohnung hier auf Erden gefährlich wird. Das gehört mit zum Befund, zum allergegenwärtigsten, das „Ist“, das man sehen und hören kann. Es sagt uns, daß wir jetzt die von uns gefährdete göttliche Sache in der Welt vor uns schützen, der für sich ohnmächtigen Gottheit gegen uns selbst zu Hilfe kommen müssen. Es ist die Pflicht der wissenden Macht – eine kosmische Pflicht, denn es ist ein kosmisches Experiment, das wir mit uns scheitern lassen, in uns zuschanden machen können. (MGS, 58-59)

Hier ist von einem 'kosmischen Experiment' die Rede, das besteht in der Machtentsagung Gottes. Statt des Nachweises von Zwecken im Sein wie in PV heißt es hier unumwunden 'Schöpfungsabsicht'. Unsere Verantwortung ist für 'die göttliche Sache der Welt'. In PV ist das Objekt der Verantwortung letztendlich bestimmt als 'dass weiterhin eine Menschheit existieren kann'. Das war die einzige Absicht des Seins die in PV aus dem Sein abgeleitet werden konnte. In der Religionsphilosophie wird diese Absicht als Schöpfungsabsicht explizit. Es kann dann gesagt werden, wir seien dem


Jonas will die Diesseitigkeit des Gottes retten, sicherlich weil er sich der Konsequenz des Gegenteils in der Gnosis bewusst ist. 'Moral' war dort Sache des bösen Demiurgen. Der Gnostiker würde seine Sicht der totalen Abwesenheit Gottes in Auschwitz bestätigt sehen. Im Diesseits ist nichts Göttliches, außer unseren eingekerkerten Seelen, und alles was wir erfahren ist das Werk des bösen Demiurgen – außer der ins Zeitloseste, Privateste verdrängten Erfahrung, dass unsere Seelen göttlich sind. In der Gnosis ist der Demiurg Gottes Widersacher und schränkt die göttliche Allmacht ein – in


322 Erinnern wir daran, dass diese Abwesenheit nur als 'total' zu denken ist, wenn ein Kern, das *pneuma* im Menschen angenommen wird, der den Sinn der totalen Abwesenheit erfahrbar macht.
Jonas' Mythos ist die Lage gewissermaßen umgekehrt. Gott verzichtet willentlich auf seine Allmacht. Der Sinn dieser Machtentsagung liegt in der 'unvorgreiflichen Selbstheit endlicher Geister', die dadurch ermöglicht wird. Gott verwirklicht sich durch die Machtentsagung indem wir als endliche Geister eine Selbstheit ausbilden. Betrachten wir nun diesen Mythos genauer:

Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. Und zwar gänzlich: Da sie einging in das Abenteuer von Raum und Zeit, hielt die Gottheit nichts von sich zurück; kein unergriffener und immuner Teil von ihr blieb, um die umwegige Ausformung ihres Schicksals in der Schöpfung von jenseits her zu lenken, zu berichtigen und letztlich zu garantieren. (PU, 193-194)

Gott hat sich ganz und gar der Welt anheim gegeben; er hat sich abhängig gemacht von einem Experiment, das auch anders hätte ausgehen können. Doch bis das Aufkommen des Menschen ist es noch nicht wirklich ein Wagnis, denn Gott hätte alles kalkulieren können, indem er die gigantischen Unwahrscheinlichkeiten gegen die gigantische Zahl der Gelegenheiten abwog, womit das Leben begonnen hat. Tatsächlich hat in diesem Mythos auch die Evolution ihren Platz: „Alles dies stellt die Evolution zur Verfügung durch die bloße Üppigkeit ihres Spiels und die Strenge ihres Sporns“ (PU, 196). Das göttliche Experiment hätte bis dahin noch keinen Sinn für die Gotheit: als Allwissender hätte Er alles erreichen können, und seine Absicht, sich gänzlich dem Zufall anheim zu geben, wäre noch nicht verwirklicht.


Dieser Mythos enthält Elemente der jüdischen Kabbala: Die spricht auch von einem Schicksal Gottes, dem er sich restlos anheim gegeben hat. Die kabbalistische Idee des Zimzum kommt dem was Jonas sagt sehr nahe. Er ist sich dessen bewusst: „Um

323 Zimzum bedeutet 'Kontraktion, Rückzug, Selbsteinschränkung' (PU, 206). Das Unendliche muss sich zusammenziehen um eine Leere entstehen zu lassen, der es bedarf um eine Welt zu schaffen worin Entwicklung, Geschichte möglich ist.
Raum zu machen für die Welt, mußte der *En-Ssof* des Anfangs, der Unendliche, sich in sich selbst zusammenziehen und so außer sich die Leere, das Nichts entstehen lassen, in dem und aus dem er die Welt schaffen konnte.“ (PU, 206). Auch hier ist die Selbstverneinung Gottes die Erklärung für die Unvollkommenheit der Welt.

Diese Selbstverneinung schuldet alle Kreatur ihr Dasein und hat mit ihm empfangen, was es vom Jenseits zu empfangen gab. Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Mensch, ihm zu geben. (PU, 207).


dem Gottesbegriff verknüpft, um darauf zu verzichten. Außerdem ist es undenkbar, was der Gottesbegriff damit gewinnen könnte, während er durch die Machtentsagung ja die Beglaubigung seiner Schöpfung durch endliche Geister erreichen kann\textsuperscript{326}. Das dritte Merkmal, die Allwissenheit, aufzugeben würde Gott auch nichts bringen. Um das göttliche Wagnis vollbringen zu können, muss er das Experiment mit den Menschen beobachten können, und alles mögliche Wissen über sie besitzen. Strikt genommen hat er mit der Aufgabe seiner Allmacht bereits die Allwissenheit aufgegeben. Er hat sich selbst um die Fähigkeit gebracht, die Zukunft vorauszusagen, denn diese hängt von den menschlichen Entscheidungen ab. Doch sobald die Entscheidungen gefällt sind, weiß Gott davon: Das Wissen gelangt in gewisser Weise zu ihm zurück. Damit ist Jonas' Gottesbegriff erläutert. Es gilt nun, das Verhältnis von Gott und Verantwortung zu thematisieren. Führt Jonas' Mythos zu einem anderen Verantwortungsbegriff als im \textit{Prinzip Verantwortung}?

1.1 Gott und Verantwortung


Der religionsphilosophische Ansatz tut einen Schritt darüber hinaus: Er versucht, die Zweckmäßigkeit mit einer Aufgabe der Menschheit zu verbinden. Der Anspruch ist daher stärker: Es geht um Wiederherstellung (oder gar Übertreffen) der von Gott aufgegebene Fülle des Seins. Dieser stärkere Anspruch müsste ebenfalls in einer Erfahrung fundiert sein. So wie die Philosophie der Biologie auf die Erfahrung der Innerlichkeit stützt, die das Zeugnis der Wissenschaft ergänzt, und der Argumentation
in PV die Erfahrung von Zweckmäßigkeit in der Welt zugrunde liegt. Diese 'religiöse' Erfahrung versuchen wir zu beschreiben.

Um die Erfahrungsbasis des Mythos zu fassen müssen wir den Zweck Gottes verstehen. Nicht als Abstraktion, als 'Zweckmäßigkeit als solche', sondern als Phänomen. Dieses Phänomen muss 1) kein Phänomen unter anderen sein, sondern auf sich gestellt, gleichsam die 'Form' der Ganzheit haben und 2) den 'Inhalt' der Zweckmäßigkeit haben. Das gesuchte Phänomen ist die in der Innerlichkeit erfahrene Zweckmäßigkeit. Es geht nicht um die eigenen Zwecke, über die ich autonom verfügen kann, sondern um die Zwecke die mich 'überkommen'. So wird die Innerlichkeit selbst als zweckmäßig erfahrbar. Es wäre eine Art mystische Erfahrung, vielleicht gab man ihr einst den Namen 'Offenbarung'.

1.2 Entscheidung

Bei Jonas geht es um ein verwandtes Phänomen: die Entscheidung. Bedingung 1) wird durch den Augenblick in seinem blitzhaften Dasein erfüllt. Zweckmäßigkeit erfahren in einem Augenblick, das ist Entscheidung. In einem Brief an seinen Lehrer Bultmann schreibt Jonas:

Ich wollte sagen, daß ich die Erfahrung (das 'Aufblitzen') der Ewigkeit, das uns in der Begegnung der Liebe oder der Schönheit in der Tat zuteil werden kann, nicht für mein Argument in Anspruch nehmen will, da dies nicht bei uns (οπ' ημιν) steht und die Scham verbietet, sich im Diskurs auf etwas zu berufen, was Gnade oder Vorzug, jedenfalls 'Widerfahrmis' ist und dem Unterredner versagt geblieben sein mag; während das Tun bei uns steht und sein rechter Geist, d.h. der Ernst der Entscheidung, jedem zugemutet werden kann (ZNE, 68)

Das Tun zeichnet sich für Jonas durch Kürze aus: Es ist das, „was am kürzesten dauert und innerlich am meisten der Dauer abwendig ist“ (ZNE, 52). Wir können fragen, ob die Tat wirklich eine so allgemeine, von Dauer unabhängige Erfahrung ist. Das begleitende Gefühl mit seiner Dauer ist der Kern der Erfahrung, nicht die Entscheidung. Es ist nicht die Entscheidung als solche, sondern jene Stimmung die macht dass wir sie als Pendant der Ewigkeit erfahren. Jonas beobachtet, dass schon „In Augenblicken der Entscheidung, wenn unser ganzes Sein sich einsetzt, fühlen wir als ob wir unter den Augen der Ewigkeit handelten.“ (ZNE, 49). Das Wesen der 'Entscheidungs-Erfahrung' bestimmt er aber durch die Zeitlosigkeit. Es gäbe aber eine Alternative, nämlich die Erfahrung dass die Entscheidung einen überkommt

327 Die Erfahrung fremder Zweckmäßigkeit möchte ich die Erfahrung des Ewigen nennen. So können

201

Der Augenblick der Entscheidung sieht Jonas gemäß dem gnostischen Schema als 'Bund mit der Ewigkeit'.

Indem er auf der Schwelle der Tat die Zeit in die Schwebe bannt, nicht aber als Ruhepause von der Zeit, setzt er unser Sein dem Zeitlosen aus uns schnellst es mit der Wende der Entscheidung in Tat und Zeit. Bald verschlungen von der Bewegung, die er in Gang setzte, bezeichnet der Augenblick unsere Offenheit zur Transzendenz, eben da er uns dem Vergänglichen der Situation überantwortet, und in dieser doppelten Aussetzung, die das Wesen unbedingten Interesses ausmacht, stellt er den verantwortlich Handelnden zwischen Ewigkeit und Zeit. (ZNE, 51)


Hier wird einsichtig, warum wir endlich sein müssen: „Unendliche Dauer würde die Schneide der Entscheidung stumpf machen und den Anruf der Situation seiner Dringlichkeit berauben.“ (ZNE, 60)

Zum Schluß, bei der Auflösung der Welt, wird der Gedanke des Lebens sich selbst einsammeln und seine Seele gestalten zur Form des Letzten Bildes. Durch seinen Geist wird er das Licht und das Leben einfangen, das in allen Dingen ist, und es auf seinen Körper bauen. Und er wird sich aufstellen im großen Feuer und zu sich einsammeln seine eigene Seele und sich formen zu diesem Letzten Bilde; und du wirst ihn finden, wie er hinausfegt aus sich die Unreinheit, die ihm fremd ist, das Leben aber und das Licht, das in allen Dingen ist, zu sich einsammelt und darauf baut auf seinen Körper. Wenn dieses Letzte Bild vollendet ist in allen Gliedern, dann wird es emporsteigen und 202

Die Gesamtheit aller Handlungen formen also die werdende Gottheit. Da Jonas Gottes' Zweck als 'Begläubigung der Schöpfung durch die Geschöpfe' denkt, und eine Begläubigung die Bewahrung voraussetzt, ist der Mythos eine alternative Begründung für das Prinzip Verantwortung. Die tiefe religiöse Erfahrung begründet unmittelbar die Pflicht zur Verantwortung indem der Mensch sich selbst als 'vorzüglicher Verwahrer' des Planeten erfährt.

1.3 Vergleich mit dem 'Prinzip Verantwortung' und Kritik


Es scheint, dass Jonas wider Willen zu einem gnostischen Standpunkt gelingt, den er nicht überwinden kann trotz seiner Betonung der Wichtigkeit des weltlichen Tuns. Die Erfahrung einer Schwere der Entscheidung ist nicht so universell wie er sie darstellt, und die sezierte Entscheidung, bar der dauerhafte Erfahrung, zu abstrakt um das göttliche Antlitz sichtbar zu machen. Die erfahrene Gewichtigkeit einer Entscheidung befördert die Entscheidung, nicht umgekehrt.


Verantwortung hat also nicht nur weltliche Folgen. Die Rede ist von der 'transzendenten Wichtigkeit unseres Tuns' (ZNE, 59); unsere Handlungen haben Bedeutung für jenes ewige Bild, das sie mitkonstituieren. „[...] unsere Verantwortung [ist] nicht durch die Hinsicht weltlicher Folgen allein bestimmt, wonach ihr Gewicht oft gering genug ist, sondern reicht in eine Dimension, wo Wirksamkeit sich nach transkausalen Normen inneren Wesens bemüßt“ (ZNE, 59). Wir haben das göttliche Schicksal in unserer Hand - kann der Urgrund sich bemerkbar machen? Kann er sein Leid, Zorn uns mitteilen?

So unterscheidet Jonas in dem Kontext seiner Religionsphilosophie zwei Arten von

---


332 „Es könnte wohl sein, daß über alle vielschichtigen innerhistorischen Faktoren hinaus auch die Verstörung der transzendentalen Ordnung, die die gehäuften Untaten dieser Epoche bewirkt haben, sich uns rückwirkend mitteilt – und so in paradoxer Weise die moderne Stimmung selber die Unsterblichkeit spiegelt, die sie leugnet.“ (ZNE, 61)
Verantwortung:

[...] eine nach Maßgabe weltlicher Kausalität, wonach die Wirkung seiner Tat in eine kürzere oder längere Zukunft geht, in der sie sich schließlich verliert; und zugleich eine andere, nach Maßgabe ihres Einfalls in den ewigen Bereich, worin sie sich niemals verliert. Die eine ist, bei der Begrenztheit unserer Voraussicht und der Komplexität der weltlichen Dinge, in hohem Maß ein Spielball von Zufall und Glück; die andere hat die Sicherheit wissbarer Normen, die nach den Worten der Bibel unserem Herzen nicht fremd sind. (ZNE, 62)

Der ewige Bereich ist begründet mit dem Mythos; die andere Art der Verantwortung ist Spielball der irdischen Komplexität. Eine Begründung auch dieser Art Verantwortung stützt aber letztlich auf Erfahrungen: „jenes subjektive Gefühl von einem ewigen Interesse, [...] das wir im Ruf des Gewissens, im Moment höchster Entscheidung, in der Hingabe der Tat und selbst in der Qual der Reue erleben“ (ZNE, 55).


1.4 Zusammenfassung

in dem Mythos eine ganz klare Aufgabe.

Das Problem der Verbindung zu Gott, gleichsam die Bedingung dafür, dass der göttliche Anruf entgegengenommen werden kann, löst Jonas anders als die Gnostiker. Es ist nicht der Wesenskern, das Pneuma, das an sich göttlich angehaucht ist, nur durch zwielichtige Gestalten im Pleroma in die Welt eingekerkert und mit der Moral verriegelt wurden. Bei Jonas ist es die *Entscheidung*, die er als blitzhaften Augenblick\(^ {333} \) stilisiert, die nach dem Bild von Mani, das Antlitz Gottes bestimmen. In dem Augenblick höchster Entscheidung, aber auch bei Reue und Gewissensbissen, wird für Jonas das Göttliche erfaßbar, und aus dieser Verbundenheit heraus ergibt sich die Verantwortung für die Schöpfung.

In PV diente letztlich die Erfahrung des hilfsbedürftigen Anderen, des Kindes als Erfahrungsbasis, in der Religionsphilosophie ist es die eigene Entscheidung, die das universale, Göttliche, erfaßbar macht, und damit der Urstoff für unsere Begründung der Verantwortung ist.


Eine Alternative zu Jonas' Erfahrung der Entscheidung, um den Bund zum Göttlichen an einem Phänomen zu belegen, ist die Erfahrung fremder Zweckmäßigkeit innerhalb der eigenen Innerlichkeit, wie wir sie oben kurz angedeutet haben. Diese Zweckmäßigkeit, die einen überkommt lässt die Welt als die eigene Sache erscheinen, und das eigene als Sache der Welt. Es geht um die Erfahrung, mit seinen *eigensten* Zwecken ein Agent fremder Zweckmäßigkeit zu sein.

---

Schluss


Diese Kontinuität führt zu der Frage nach der besonderen Stellung des Menschen. Nicht nur weil unsere Kultur den Menschen immer als aus dem Tierreich herausragend
begriffen hat, müsste die Sonderstellung verständlich gemacht werden, sondern weil
sonst der Mensch bloß der zufällig höchst erreichte Gipfel der Evolution wäre – und
damit wäre jedes Argument für seine Bewahrung gehaltlos. Die Errungenschaften des
menschlichen Geistes müssten etwas Neuartiges sein, doch ein sprunghafter Übergang
würde der Kontinuitätsthese widersprechen.
Jonas bestreitet in diesem Kontext die Epiphänomenenthese und die Emergenztheorie.
Mit seiner Betonung der Innenperspektive und des ontologischen Monismus bekennt er
sich zu der zwei-Aspekte-Theorie als Lösung des 'Leib-Seele-Problems'. Die Vehemenz
womit er die dualistischen Betrachtungsweisen bestritten hat, musste im Prinzip
Verantwortung nachlassen, und in seinem Spätwerk gibt er offenherzig ein Stück
'unverhüllter spekulativer Theologie'. Er erzählt seinen Schöpfungsmythos des
werdenden Gottes - der jüdischen Tradition sehr verwandt -, doch an die Stelle des
Konzepts des Auserkorenseins tritt der Nexus von Zeit und Ewigkeit im Moment der
Entscheidung. Durch die forcierte Trennung der Entscheidung von ihrer Dauer scheint
Jonas des phänomenologischen Befunds aber selektiv zu bedienen.

Im Anhang werden wir einen anderen Weg versuchen, das qualitativ Neue im
Menschen zu beschreiben, indem wir die Stufen der Mittelbarkeit ontologisch als
Erschließen verschiedenartiger Dimensionen verstehen. Die Tierwelt erschließt den
Raum und die Zeit besser als die Pflanzenwelt durch Wahrnehmung, Bewegung und
Gefühl; nur der Mensch kann auch die Dimension des Möglichen erschließen, indem er
sich verschiedene Optionen vorstellen kann und sich für eine von ihnen entscheiden
cann. Wir versuchen dann zu beschreiben, wie mit dieser Ausweitung der Mittelbarkeit
die Pflicht zur Verantwortung einher geht. Dem Menschen müsste es ontologisch um
Ausweitung der Mittelbarkeit gehen, und wohl verstanden bedeutet das die Pflicht,
seinen Standpunkt, als höchst erreichte Stufe der Mittelbarkeit, zu bewahren. Die Pflicht
liesse sich so aus dem richtigen Verständnis der ontologischen Situation ableiten.
Ich schließe mit einem Wort von Jonas, das seine Einsicht jenseits aller Theorie sehr
treffend zum Ausdruck bringt: "immer neu auch daran mitzuarbeiten, daß sich ein
schlechtes Gewissen in den ungeheuerlichen Hedonismus der modernen Genußkultur
hineinfrisst — dies ist eine unabweisbare Pflicht."

334 Spiegel-Interview mit Hans Jonas, 1992. Jonas deutet damit schon an was sich heute unter dem
Begriff consumerism als Konsequenz eines dogmatischen unendlichen Wirtschaftswachstums heraus
Anhang: Verantwortungstheorie in Kontinuität mit der Philosophie des Organischen


und Nichtsein am engsten ist, sein Balanceakt am erstaunlichsten und unsichersten. Es erscheint darum zunächst artifiziell, ja streng genommen widernatürlich, den Menschen an einem ontologischen Grundsatz zu binden, der den Ernst der Gefahr neutralisieren würde.


Jonas geht es um eine Ergänzung der Tatverantwortung die einem Handelnden zugeschrieben wird anhand einer unterstellten kausalen Beziehung zwischen ihm und der Tat. Die Zuschreibungsverantwortung sollte nicht aufgehoben, sondern fundiert werden durch die fundamentalere Art von Verantwortung, die in der Existenz ihres Gegenstands begründet ist. Die Zuschreibung von Verantwortung ist eine Sprachregelung die Personen als Handelnden unter sich verständlich macht, jedoch einen gewissen Konsenz voraussetzt. Eine Theorie die sich auf eine Sprachgemeinschaft

335 Wir versuchen die Leugnung der Verantwortung also nicht auf einen performativen Selbstwiderspruch zurückzuführen, wie die Diskursethik es tut, sondern eine schlechte Absurdität nachzuweisen, d.h. wenn wir die Chance zur Verantwortung nicht ergreifen, gelangen wir nicht zur Fülle unseres Seinspotentials.


**Mittelbarkeit und Verantwortung**

Bei der Ausweitung der Mittelbarkeit ging es um das Erschließen von Dimensionen. Das Tier machte den entscheidenden Schritt über die Pflanze hinaus indem es sich durch Fernwahrnehmung und Bewegung den Raum erschloss und durch das Gefühl die Zeit. Das Gefühl erlaubt dem Tier, zwischen Trieb und Befriedigung eine Zeitspanne zwischenzuschalten, die den Trieb für ihn erfahrbar macht. Wir haben dort gesagt, die *Möglichkeit* sei eine weitere Dimension, da für die adäquate Beschreibung einer Handlung auch den Willensentscheidung für eine Möglichkeit und gegen eine andere berücksichtigt werden muss. Das setzt voraus, dass beide vorstellbar und vorfühlbar sind. Es wird Abstand zwischengeschaltet, zusätzlich zu dem geographischen und temporären Abstand ist der Handelnde nun auch dadurch von seiner Tat entfernt, dass sie in einer unter vielen vorgestellten künftig mögliche Welten statt findet. So befanden wir die Möglichkeit als die Dimension, die nur vom Organ der Freiheit erschlossen werden kann.

Was könnte das vollkommene Erschließen der Dimension bedeuten für die Dimension der Möglichkeit? Es scheint mir plausibel, dass dann die ganze Skala der Möglichkeiten erfahrbar sein muss. Diese Skala erstreckt sich von unausweichlicher Notwendigkeit bis hin zu totaler Kontingenz: Beide müssten durch das 'Organ' der Freiheit erfahren werden.


\(^{337}\) In der Ratgeberliteratur ist dieses Anerkennen oft der letzte Schritt in dem Verarbeitungsprozess eines Schicksalschlags.
Interesse und Verantwortung

Was bedeutet das für das konkrete Phänomen der Verantwortung? Wieso ist diese Ausweitung der Mittelbarkeit als Interesse der Freiheit zugleich das Interesse des Handelnden, der von seiner Freiheit Gebrauch macht? Müsste dieser letztendlich nicht dazu aufgefordert werden, mit einem unentrinnbaren „Sieh hin und du weißt“, wie es im *Prinzip Verantwortung* der Fall ist?

**Epilog**

Die Philosophie kann nicht mehr als 'vernünftig eine Option begründen'. Sie ist deswegen vernünftig, weil sie eine Kontinuität setzt zwischen Sein und Sollen. Das Diktum des Lebens, dass der Organismus es immer wieder den Umständen abgewinnen muss, übersetzt sich in eine Pflicht zur Verantwortung, die den Umständen – mitunter dem fatalistisch-nihilistischen Zeitgeist – abgerungen werden muss.

Literaturverzeichnis

Werke von Hans Jonas (mit Siglen für häufig zitierte Literatur)
Zitate sind in ihrer jeweiligen Rechtschreibung wiedergegeben. Jonas wird in der Regel
mithilfe dieser Kürzel zitiert, gefolgt von der Seitenzahl.

MOS  Macht oder Ohnmacht der Subjektivität. Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld
des Prinzips Verantwortung. Frankfurt am Main 1981.
PL   Das Prinzip Leben. Ansätze einer philosophischen Biologie. Frankfurt am Main
PU   Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen. Frankfurt am
PV   Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt am Main 1979.
TME  Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt
     am Main 1985..
AF   Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur
     Frankfurt am Main 1993.
G    Gnosis und spätantiker Geist.
Rü   Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts. Frankfurt am
     Main 1993.

Sonstige Literatur

Karl-Otto Apel, Das Risiko im Prinzip Verantwortung. In: Ethik und
Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt am Main 1959.
Dietrich Böhler (Hg), Idee und Verbindlichkeit der Zukunftverantwortung. Münster 2000.
Dietrich Böhler (Hg), Orientierung und Verantwortung. Würzburg 2004.
Diels / Kranz, Fragmente der Vorsokratiker. 1968.


Hans Lenk (Hg), Technikbewertung. Frankfurt am Main 1988.


Mark Lidzbarski (Hg), Ginza. Der Schatz oder das Große Buch der Mandäer. Göttingen 1978.


Wolfgang Müller-Lauter, Nietzsche. *Seine Philosophie der Gegensätze und die*


Lothar Schäfer, Das Bacon-Projekt. Frankfurt am Main 1999.


Peter Sloterdijk, Regeln für den Menschenpark. Frankfurt am Main 1999.

Peter Sloterdijk, Zorn und Zeit. Frankfurt am Main 2006.


Erklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorgelegte Arbeit selbstständig verfasst habe.

Andere als die angegebenen Hilfsmittel habe ich nicht verwendet.

Die Arbeit ist in keinem früheren Promotionsverfahren angenommen oder abgelehnt worden.

1. 8. 2008  Kamiel Verwer