

Hans Jonas *und* die Aufhebung der klassischen Philosophie. Ethikbegründung zwischen Metaphysik, Phänomenologie und transzendentaler Reflexion¹

Dietrich Böhler

In den Obertitel meines Vortrags mußte ich nachträglich ein „und“ einfügen. Gibt es doch zwei oder vielleicht drei profilierte Aufhebungen der klassischen Philosophie, wenn wir darunter die Denktraditionen der Antike samt Mittelalter und der Neuzeit (mit Kant und Hegel an der Spitze) verstehen. Es ist dies neben Jonas' differenziert monistischer Ontologie und seiner daran anknüpfenden Verantwortungsethik vor allem das a priori kommunikationsbezogene, transzendentalpragmatische Denken Karl-Otto Apels, das sich ausdrücklich als „Transformation der Philosophie“ versteht.

Außerdem ist hier auch der noch nicht zu Ende geführte Ansatz eines weiteren Genies der Gegenwartsphilosophie zu nennen, der den beiden genannten viel verdankt und sich ebenso sehr auf Hegel bezieht wie die Transzendentalpragmatik auf Kant und Jonas' Metaphysik auf Aristoteles bzw. auf Aristoteles/Platon; ich meine das Denken Vittorio Hösles. Hösle vertritt die dritte antirelativistische und prinzipienbezogene Philosophie der Gegenwart, den „objektiven Idealismus“. Er sieht die Transzendentalpragmatik dank ihrer Reflexion auf die Sinnbedingungen des Argumentierens offenbar als entscheidend für die Ethikbegründung an. Da er noch auf dem Weg ist, und weil ich als Referent eines Jonas-Symposiums geladen bin, dessen thematischer Rahmen nicht allzusehr überschritten werden sollte, kann ich Vittorio Hösle hier und heute nur als exzellenten Jonas-Kenner und Diskurspartner erwähnen; freilich nicht ohne auf zwei seiner für das Symposiums-Thema einschlägigen Bücher mit gebührender Bewunderung hinzuweisen: seine frühe Schrift *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie* (1990) und sein jüngstes Buch *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie* (2013).

I. Die neuartige Problemsituation der Ethik

Als 1972 die Industriegesellschaften vom *Club of Rome* die erste drastische Warnung vor den ökologischen Langzeitgefahren des quantitativen ökonomischen Wachstums und vor den kumulativen Folgeschäden der (damals teils kapitalistischen, teils staatssozialistischen) technologischen Zivilisation erhielten, fand sich die Philosophie auf die neue Verantwortungsproblematik und die damit verbundenen Begründungsprobleme schlecht vorbereitet.

¹ In memoriam Lore Jonas (1915-2012).

An der New School for Social Research in New York und der Universität Kiel, dann an der Universität des Saarlandes und schließlich an der Universität Frankfurt/Main waren jedoch zwei sehr unterschiedliche Denker schon seit einer Reihe von Jahren dabei, eine Ethik der Menschheitsverantwortung als Zukunftsverantwortung zu entwerfen: Karl-Otto Apel und Hans Jonas, ein rationaler Postkantianer und ein metaphysischer Postaristoteliker (mit biblisch-jüdischer, z. T. auch kantischer Moralmotivation).

1. Hans Jonas und Karl-Otto Apel: Neues Verantwortungsdenken als Antwort auf die technologisch-ökologische „Krise“

Bemerkenswerterweise kommt Jonas' Situationsanalyse des *technological man* (1980)² mit derjenigen Apels im wesentlichen überein. Die Beobachtung, daß „die ganz unbeabsichtigten, aber unausweichlichen Nebenwirkungen“ der technologischen industriellen Zivilisation unermesslich sind, führte Jonas wie auch Apel zu der Erkenntnis, daß die Wirkungsmacht des Menschen „nach Maßstäben unserer irdischen Umwelt ... enorm gestiegen ... und ein Zustand erreicht worden ist, in dem beinahe alles möglich scheint“.³

Daraus erwächst die Einsicht, daß proportional zu dieser Wirkungsmacht auch die Verantwortung des Menschen größer geworden ist – dermaßen, daß es nunmehr eine permanente Verantwortung für die organische Welt, für die Zukunft der Menschheit und für die Menschenwürde gebe.

Dieser Einsicht ging bei Jonas eine dramatische Wandlung voraus:

2. Jonas' Wandlung vom utopischen Technikoitismus zur Kritik des technologischen Prometheismus

Im Schlußkapitel von *Das Prinzip Verantwortung* kommentiert Jonas seine Kritik am Utopismus Ernst Blochs, indem er gegen Blochs Zukunftsschwärmerei und ihrer „kausalgesetzlichen Ahnungslosigkeit“ ein dreifaches ökologisches Veto geltend macht: Das thermodynamische des Entropiegesetzes,⁴ das energiepolitische bzw. energieethische der radioaktiven Umweltbedrohung sowie des Atom-„Mülls“⁵ und schließlich das energieökonomische einer „sparsamen Energiewirtschaft“. In diesem Zusammenhang führt er gleichsam ein Verantwortungsprinzip „Vorsicht“ ein. Damit vollzieht er freilich eine Umkehr seiner frühen, fast blochisch-utopischen Zukunftsperspektive:

„Ich erinnere mich lebhaft an ein Gespräch mit Karl Jaspers, das ich in den allerersten Wochen nach dem Abwurf der Atombomben in Japan hatte, als ich ihm vortrug, was mir so vorschwebte von den Segnungen des friedlichen Gebrauchs der Atomenergie. Es war einfach die Reichlichkeit dieser Energiequelle, ihre Unerschöpflichkeit und, wie ich damals auch glaubte, die Leichtigkeit ihrer Gewinnung und Nutzung. Ich dachte an eine Art Paradies der Muße und der höheren

² Jonas 1980, Kap. 1.

³ Jonas 2004, 453.

⁴ Jonas 1979, 336 f, KGA I/2, 1. Tbd., 361.

⁵ Jonas 1979, 335, KGA I/2, 1. Tbd., 360.

humanistischen Zivilisation, das sich aus dieser Entlastung des Menschen vom Fluche der Arbeit ergeben würde. Und ich erinnere mich noch: Jaspers war irgendwie davon angetan, zunächst mal überrascht davon, daß man in diesem Moment gräßlichster Zerstörung gerade diese Seite der Sache ansah, aber er bewegte erwägend seinen Kopf beim Zuhören: ‚Sehr schön, sehr schön.‘ Aber weiter ließ er sich nicht darauf ein.“⁶

II. Zeitlichkeit des Lebens und Gleichursprünglichkeit von Freiheit und Notwendigkeit als Bezugspunkte des Verantwortungsdenkens oder: Jonas' Kritik Blochs, Heideggers und auch der klassischen Philosophie

1. Verantwortung für das Vergängliche

Daß Bloch die „Prometheus-Utopie der Moderne“ im Sinne einer „Ontologie des Noch-Nicht-Seins“ metaphysisch überhöht, fordert Jonas nicht alleine zu einer scharfen Sinnkritik und moralischen Kritik heraus. Er stellt ihr eine Ontologie des „Schon da“ des eigentlichen Menschen“ entgegen. Diese ergibt sich zwanglos aus seiner in *Organismus und Freiheit* entwickelten Ontologie des Lebens, zumal aus deren höchster Stufe, der Anthropologie. Denn auch das Seinsverhältnis des Menschen, worin die Entwicklungstendenz zu Geist und Freiheit sich selber einhole, beruhe noch auf dem elementaren, das Dasein des Organismus bestimmenden, Spannungsverhältnis von Notwendigkeit und Freiheit.

Mit Hannah Arendt betont Jonas das wechselseitige Verhältnis von Sterblichkeit und Gebürtigkeit. „Sterbenmüssen ist verknüpft mit Geborenssein: Sterblichkeit ist nur die Kehrseite des immerwährenden Quells der ‚Gebürtigkeit‘.“⁷ Diese Anknüpfung an Arendt geschieht im Rahmen einer transzendentalen Erkundung der Zukunftsethik. Denn Jonas fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit von Zukunftsverantwortung, zu denen vor allem „die Zeitlichkeit als Vergänglichkeit“ gehöre, weil das Wechselverhältnis von Gebürtigkeit und Sterblichkeit allem Leben kraft seiner Abhängigkeit von gelingendem Stoffwechsel eingeschrieben sei.

Blochs utopischer Spekulation, die eigentlich sehr traditionell motiviert ist, indem sie Platons Durst nach Ewigkeit teilt, setzt Jonas die nicht-heideggersche „Sorge um die Erhaltung der Art“ entgegen, einen „Durst nach Zeitlichkeit“, der „neuartige Pflichten“ auferlege, nämlich die der Zukunftsverantwortung.⁸ Entschieden setzt er sich von teleologischen Metaphysiken ab, welche „uns selbstgarantierte *success stories* vom Sein erzählen“, wie es die meisten Prozeßdenker der Neuzeit tun, vor allem Leibniz, Hegel, Whitehead und Teilhard de Chardin.⁹ Indem nämlich diese Erfolgsmetaphysiken und letztlich auch Blochs Ontologie des Noch-Nicht-Seins den Ewigkeitsaspekt auf die Zeit und damit auf das Leben projizieren, neutralisieren sie den

⁶ Jonas 2004, 450.

⁷ Jonas 1979, 49, KGA I/2, Tbd., 53.

⁸ Jonas 1979, 227, vgl. 225 f.

⁹ Jonas 1992, 244.

„Risikocharakter des Lebens“ (Karl Lehmann) bzw. des stets „in der Schwebe zwischen Sein und Nichtsein“ befindlichen Organismus.¹⁰

2. Kritik der klassischen Naturauffassung und des Nah-Horizonts der klassischen Ethik oder: Die folgenreiche Einsicht in das technologisch veränderte Wesen menschlichen Handelns

Im ersten Kapitel seines Verantwortungsbuchs (Abschnitt II) stellt Jonas das von der technologischen Zivilisation „veränderte Wesen menschlichen Handelns“ dem Problemhorizont der traditionellen Ethik gegenüber. Traditionskritisch führt er „Merkmale bisheriger Ethik“ vor Augen, welche tiefgreifende Orientierungsdefizite enthalten und daher Merkposten einer Zukunftsethik sind. Seine Traditionskritik ist umfassend, weil sie *beide* Haupttypen der Ethik betrifft: sowohl die strikt normative bzw. deontologische oder Pflichtethik als auch die eudaimonistische Ethik des Guten, des Glücks bzw. des Wertes und Wertvollen. Vor allem sechs Defizite deckt er auf. Erstens bezögen sich die bisherigen Ethiken nur auf das individuelle Handeln, weshalb sie wenig für die „kollektive Praxis“ des technologisch vermittelten Verhaltens besagen könnten. Zudem seien sie gleichsam naturabstinent gewesen, weil sie die Natur der technischen Klugheit zur Unterwerfung überantwortet hätten, statt sie als ebenso wertvollen wie verletzlichen „Gegenstand menschlicher Verantwortung“ zu erkennen.

Die *Geringschätzung der Natur* sei den Ethiktraditionen – drittens – umso leichter gefallen, als der Mensch bis weit in das technische Zeitalter hinein nicht allein von der „wesentlichen Unwandelbarkeit der Natur als der kosmischen Ordnung“ überzeugt gewesen sei, sondern zudem von ihrer unerschöpflichen Regenerationskraft. Infolgedessen habe alle Ethik, viertens, einen „anthropozentrischen“ Charakter besessen. Dementsprechend konnte sie ihren Wissensradius, fünftens, auf den gemeinen Menschenverstand beschränken. Denn dessen vertrauter Gegenstandsbereich sei, sechstens, der „Nahkreis des Handelns“. Infolgedessen hätten die Fragen einer Verantwortung für die Zukunft des Menschen auf der Erde und damit das neuartige Problem einer Zukunftsethik nicht in den Gesichtskreis treten können.

III. Perspektiven der Ethikbegründung

1. Metaphysische und phänomenologische Perspektive: Verantwortung für die Idee des Menschen als Pflicht und als Wert – dank negativer Heuristik

Metaethisch zeigt sich bei Jonas eine große Nähe zwischen dem Wertbegriff und dem Begriff der Norm. Dort, wo er den Wertbegriff eigens einführt, vermittelt er ihn sogleich mit dem der Norm: Er spricht von „Wertnormen“ oder gebraucht beide Begriffe fast synonym, da es ihm um den verpflichtenden, also normativen Gehalt von Werten *als* den „Ideen vom Guten, Rechten und Anzustrebenden“ zu tun ist. Auf der anderen Seite kann er den Gehalt seiner zukunftsethischen Grundnorm, „Verantwortung für das Ganze“, als „den Spitzenwert für die Welt von morgen“

¹⁰ Jonas 2010, 15.

auszeichnen.¹¹ Zunächst scheint er dem Wertbegriff, in stiller Rezeption Max Schelers, vorsichtig einen Primat zuzuerkennen, weil allein von der „Objektivität [des Wertes ...] ein objektives Seinsollen und damit eine *Verbindlichkeit* zur Seinswahrung, eine Verantwortung gegen das Sein, abzuleiten“ sei.¹² Darum geht es in dem dritten und vierten Kapitel des Verantwortungsbuches. Der dort vertretene, auf *Organismus und Freiheit* zurückgehende, ontologische Ansatz soll gegenüber dem in der Moderne vorherrschenden „Werts subjektivismus“ die „zukunfts ethische Pflicht“ zur Gewährleistung „der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“ begründen, die sein Imperativ der Verantwortung fordert.

Apels Vermutung liegt nahe, daß in der ‚Verantwortung gegen das Sein‘ dieselbe „metaphysische Vision wie in Heideggers Rede vom Menschen als dem ‚Hirten des Seins‘ nach der Kehre“ zu finden sei.¹³ Bei genauer Betrachtung sehen wir jedoch signifikant andere, non-heideggersche Bezüge. Gleichsam objektiv idealistisch meint Jonas hier eine „*ontologische Verantwortung für die Idee des Menschen*“.¹⁴ Es ist eben die Idee des Menschen, die Jonas als leitenden Bezugspunkt ins Spiel bringt. Schon 1964, in seiner „kühlen Abrechnung“ mit Heidegger (so Rüdiger Bubner brieflich), dem berühmten Vortrag *Heidegger und die Theologie*, zeichnet er die platonische und biblische „Setzung des Menschen gegenüber der Gesamtheit der Dinge, sein[en] Subjekt-Status, und den Objekt-Status und das gegenseitige Außereinander der Dinge selbst“ in dreifacher Hinsicht aus: ontologisch, epistemisch und moralphilosophisch. Ontologisch spiegele sich darin „der Zustand des Menschen“, seine „Geschöpflichkeit“; epistemisch sei „das Subjekt-Objekt-*Verhältnis*“ eine unhintergehbare Erkenntnisrelation. Ohne deren Berücksichtigung könne es – das ist der moralphilosophische Gesichtspunkt – keine „Verantwortung ... für das, was wir denken und sprechen“ und keine kritische, vom späten Heidegger ohnehin verworfene, Vernunft geben.¹⁵

Vor diesem transzendentalen Hintergrund kann Jonas ohne einen Subjektivismus fürchten zu müssen, eine Phänomenologie des *Wertempfindens* ins Spiel bringen und das Wertempfinden würdigen: „Nach logischer Ordnung würde die Gültigkeit von Verpflichtungen zuerst kommen und das antwortende Gefühl als zweites. Aber in der Reihenfolge des Zugangs hat es Vorteile, mit der subjektiven Seite zu beginnen, weil sie nicht nur das immanent Gegebene und Bekannte ist, sondern auch in dem transzendenten Anruf, der an sie ergeht, schon mitgemeint ist.“¹⁶

Unbeschadet dieses motivationalen Vorteils, der einem subjektiven Prius, nicht aber dem logischen Primat entspricht, hebt Jonas doch den geltungslogischen Vorrang des Pflichtgesichtspunkts hervor. So bindet er das Verantwortungsgefühl an den „Ruf der Pflicht“, für den es „empfänglich“ sei und dem es zu „antworten“ habe.¹⁷ Im Sinne dieses geltungslogischen *Primats der Pflicht* zieht er das Fazit, „daß der Wertbegriff nicht als Grundlage einer Pflichtenlehre

¹¹ Jonas 1985, 72.

¹² Jonas 1979, 102.

¹³ 12 Apel 2004, 238.

¹⁴ Jonas 1979, 90.

¹⁵ Jonas 2013, 254 und 255, vgl. 252.

¹⁶ Jonas 1979, 164 f. KGA I/2, 1. Tbd., 170.

¹⁷ Jonas 1979, 163. KGA I/2, 1. Tbd., 168.

dienen kann¹⁸. Dementsprechend beruft er sich an dieser Stelle nicht länger auf den asymmetrischen, gegenstandsbezogenen Begriff der Verantwortung für etwas, sondern auf den dialogbezogenen Rechtfertigungsbegriff des Sich-Verantwortens-gegenüber jemandem oder einer Instanz.

Ja, es ist letztlich dieser dialogbezogene Begriff von Verantwortung, den er benötigt und voraussetzt, wenn er das Fazit zieht, „daß das, worauf Verantwortung sich sinngemäß bezieht, aktuelles oder potentielles Leben ist, und zuallererst menschliches.“¹⁹ Warum? Eben deshalb, weil einzig dieses „die Frage an mich stellen kann ‚was hast du mit mir gemacht?‘“, und dem fragenden Leben, etwa dem Kind, „muß [sic!] ich Antwort geben“ können, also meine Handlungsweise bzw. „meine Wahl verantworten“.²⁰ Und es ist der Gesichtspunkt der Pflicht zur Verantwortung, den er dann mit dem kantischen Titel der amerikanischen Ausgabe seiner Ethik (1984) herausstellt: *The Imperative of Responsibility*.²¹

In der Tat dürfte die hinreichende Bedingung für ein legitimierbares, mithin zukunftsverantwortliches Handeln und Streben die verallgemeinerungsfähige Antwort, genauer: die sinnvolle und argumentativ konsenswürdige Antwort auf die Frage sein, wozu man *verpflichtet* ist. Für diese Antwort kommt allein eine *Gerechtigkeitsorientierung* in Betracht, welche *alle* berechtigten Ansprüche von Betroffenen und *alle* sinnvollen Argumente zur Situation berücksichtigen würde. Das aber kann nicht eine konkrete, auf eine geschichtliche und nur fallibel einschätzbare Situation bezogene Norm sein, sondern ausschließlich eine schlechthin fundamentale Grundnorm. Insofern ist es nicht von ungefähr, daß Jonas bei der Begründung seines Zukunftsimperativs (durch das Gedankenexperiment der Wette) dem Prinzip des argumentativen Diskurses entspricht. Denn auch er verlangt – wie die regulative Geltungsidee eines argumentativen Konsenses – die „Einbeziehung der [bzw. aller] Anderen“ und macht „idealiter [deren] Einverständnis“ zur Richtschnur.²²

Im Gegenzug zur aristotelischen und thomasischen Orientierung an dem *summum bonum* als dem höchsten, in dem göttlichen Sein verankerten oder (seit Augustinus) als dem tendenziell mit Gott selbst identifiziertem Wert, plädiert Jonas für eine *kritische Orientierung*, gleichsam eine negative Heuristik: Nicht anders als im Vorblick auf die ganz neuartige Gefahr, in die uns die technologische Zivilisation geführt habe, würden jene „ethischen Prinzipien entdeckbar, aus denen sich die neuen Pflichten neuer Macht herleiten lassen. Dies nenne ich die ‚Heuristik der Furcht‘: Erst die vorausgesehene Verzerrung des Menschen verhilft uns zu dem davor zu bewahrenden Begriff des Menschen.“²³

¹⁸ Jonas 1979, 401 (Fußnote 10). KGA I/2, 1. Tbd. 199 (Fußnote A).

¹⁹ Jonas 1979, 189. KGA I/2, 1. Tbd., 200.

²⁰ Jonas 1979, 400 (Fußnote 10).

²¹ Vgl. auch Jonas' kantianisches Selbstverständnis in: *Preface To the English Edition*, wo er seine Suche nach einer „*ethical response to the facts*“ als Aufgabe der „*practical reason*“ in the Kantian sense“ charakterisiert: Jonas 1984, XI.

²² Jonas 1979, 78 f. und 80. KGA I/2, 1. Tbd., 82 und 85.

²³ Jonas 1979, 7 f. KGA I/2, 1. Tbd., 15.

2. Explizite Kantkritik – implizite Kanttransformation

In seinem ethischen Hauptwerk rückt Jonas die „Heuristik der Furcht“ weniger in einen wertethischen als in einen kriteriologischen Zusammenhang. Da er dieser bloßen Heuristik freilich kaum den Rang eines zureichenden Kriteriums „in der Suche nach dem Guten“ zubilligen kann,²⁴ führt er ein anderes „Denkexperiment“ ein. Es ist das Gedankenexperiment über das „Element der Wette im Handeln“.²⁵ Erst dieses ergebe strenggenommen ein *Kriterium* für die Verantwortbarkeit von Folgelasten für künftige Betroffene, so daß sich das Verhältnis der beiden Gedankenexperimente folgendermaßen bestimmen läßt: Ohne Heuristik der Furcht bliebe eine Zukunftsethik leer, ohne die Universalisierungsprobe der Wette im Handeln wäre sie blind.

Die Universalisierungsmethode jenes Denkexperiments bringt Jonas in eine gewisse Nähe zu Kant, genauer: zu einem stillschweigend kommunikativ transformierten Kant – freilich in Spannung zu seiner eigenen Kritik am kategorischen Imperativ, die er in dem Abschnitt „Alte und neue Imperative“ geübt hat.²⁶ Dort hob er zunächst hervor, daß der kategorische Imperativ „die Existenz einer Gesellschaft menschlicher Akteure“ zwar voraussetze, diese gesellschaftliche Existenz jedoch nicht einhole.

In der Tat schließt diese Voraussetzung ein kommunikatives, daher moralisch relevantes Verhältnis zwischen Menschen als leibhaften Anspruchssubjekten ein. Eine darauf bezogene Grundüberlegung der Moral würde „sittliche Approbation oder Revulsion“ ausdrücken, wohingegen Kants Formel bloß „logische Selbstverträglichkeit oder -unverträglichkeit“ zum Ausdruck bringe. „Es liegt aber kein *Selbstwiderspruch* in der Vorstellung, daß die Menschheit einmal aufhöre zu existieren“ oder darin, daß das Glück gegenwärtiger Generationen „mit dem Unglück oder gar der Nichtexistenz späterer Generationen erkaufte wird.“²⁷

Daher lasse sich mit Kant nicht begründen, daß eine Menschheit sein *soll* und daß sie *permanent* existieren soll. Doch eben darin, in dieser „kühnsten und in höchstem Maße paradigmatischen Forderung einer neuartigen Ethik der Zukunftsverantwortung“, wie Karl-Otto Apel pointiert²⁸, sieht Jonas „den ersten Imperativ“, jedenfalls „soweit es sich um den Menschen allein handelt“.²⁹

In der Tat kann ein Selbstwiderspruch erst aufkommen, wenn der kategorische Imperativ nicht an ein, noch dazu prinzipiell einsames, Vernunftindividuum – was immer das sei – adressiert ist, sondern an ein leibliches Wesen und vergesellschaftetes Interessenssubjekt, das mit seinen Interessen immer Geltungsansprüche gegenüber anderen verbinden kann und das implizit auch immer schon tut. Auch und gerade indem es Geltung beansprucht, nämlich *für* etwas *gegenüber* anderen, befindet sich ein Individuum in einer Pluralität; es tritt aus dem Singular eines Vernunftsubjekts und dem bloß logischen Verhältnis eines Konsistenzkalküls heraus. Es nimmt

²⁴ Jonas 1979, 64. KGA I/2, 1. Tbd., 67.

²⁵ Jonas 1979, 76–83, vgl. 218 f. KGA I/2, 1. Tbd., 80–88, vgl. 235 ff.

²⁶ Jonas 1979, 35 ff. KGA I/2, 1. Tbd., 39 ff.

²⁷ Jonas 1979, 35. KGA I/2, 1. Tbd., 39.

²⁸ Apel 2004, 239.

²⁹ Jonas 1979, 90 f. KGA I/2, 1. Tbd., 96.

teil an dem kommunikativen Diskurs leibhafter Kommunikationsteilnehmer und ist a priori einbezogen in das sittliche Verhältnis der Anerkennung: Als vergesellschaftete(s) Ko-Subjekt(e) kann ‚ich‘, können ‚wir‘ wissen, daß man die „Interessen der betroffenen Anderen“ ebenso berücksichtigen soll wie die eigenen.

Wenngleich das System Kants noch dermaßen in der Wirkungsgeschichte Descartes' steht, daß es dem transzendentalen Solipsismus verhaftet bleibt, zehrt Kants Ethik von lebensweltlichen und entwicklungslogischen Voraussetzungen, die einem solchen Leib- und zugleich Vernunft-Apriori entsprechen. So geht die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von dem lebensweltlichen Bewußtsein eines (einfachen) Menschen aus und will zeigen, wie diese „gemeine sittliche Vernunftkenntnis“ einen Übergang zur philosophischen mache. Dann stelle sich nämlich die praktische Vernunftfrage: „Kannst du [als leibhaftes Vernunftwesen] auch wollen, daß deine [besondere, interessengeladene] Maxime ein allgemeines Gesetz werde?“

Es ist nun, als setze Jonas Kants Universalisierbarkeitsprobe in einer *kommunikativen* Perspektive fort. Klärt sein Gedankenexperiment der Wette doch diskursiv, welches Risiko man wollen könne, wenn man (*als* kommunikatives Vernunftsubjekt) eben weiß, daß bei der Prüfung der, im Leben unvermeidlichen, Risikoübernahme „die Einbeziehung der Anderen“ geboten ist. Das Diskursergebnis lautet: Das „Ganze der Interessen der betroffenen Anderen“ darf nicht aufs Spiel gesetzt werden.³⁰

Obwohl Jonas' Diskursexperiment der Wette und jene Interessenformel erheblich über Kant hinausgehen, so ist die Nähe zu Kant um einiges größer, als es seine pauschale Kantkritik vermuten läßt. Darauf haben etwa Hans Lenk und Vittorio Hösle hingewiesen. Und Hans-Georg Gadamer hat Jonas' metaphysische Begründung des Verantwortungsprinzips, seine „ontologische Deduktion“ – ‚indem der Mensch Verantwortung haben *kann, hat* er sie‘ – als Umschrift von Kants „Faktum der Vernunft“ gedeutet³¹: In der Vernunft liege die nicht ‚deduktions‘- bzw. begründungsbedürftige Einsicht, daß die Autonomie, und die Verpflichtung auf das „Sittengesetz“ gleichursprünglich sind.³²

Auf diese nichtmetaphysische Interpretation – sie gemahnt an Apels kommunikationsbezogene, und zwar „transzendentalreflexive Dechiffrierung“ der Kantschen Lehre vom Faktum der Vernunft als der notwendig vorausgesetzten Zustimmung zum Sittengesetz –³³ ging Jonas freilich nicht mehr ein. Insofern hat er sich auf eine nachkantische transzendente Begründung bzw. eine vernunftreflexive Einholung seines ‚du sollst, denn du kannst‘³⁴ nicht eingelassen. Apel hatte Jonas

³⁰ Vgl. Jonas 1979, 78 und 79. . KGA I/2, 1. Tbd., 83 f.

³¹ Gadamer's Brief an Jonas vom 21. April 1986, in: Böhler/Brune (Hg.) 2004, 481: „Im Grunde folgen ja auch Sie Kant, wenn Sie von der Gegebenheit der Verantwortung reden: das *ist* das Vernunftfaktum der Freiheit. Sie suchen aber eine ontologische Begründung, und ich weiß nicht, ob dieselbe von diesem Grundfaktum wirklich unabhängig ist und nicht vielmehr dasselbe expliziert“. In der KGA: Bd. V.

³² Kant 1788, Erster Teil, § 7: „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“.

³³ Apel 1973, bes. 415–423, und Apel 1998, 230 f., 631 f., 207–212. Dazu Böhler 2004b, 474–476, und Böhler 2004a, 123–127.

³⁴ Jonas 1979, Viertes Kap., Abschnitt VI.5.

auf dem Symposium der Friedrich-Ebert-Stiftung am 26. Oktober 1985 eine solche angeboten.³⁵ Und wirklich läßt sich eine strikt reflexive Einholung des Verantwortungsprinzips in der Nachbarschaft sowohl zu Jonas als auch zu Kant demonstrieren, wenn man den ursprünglichen und zugleich konkreten Ort der Vernunft, den argumentativen Dialog, expliziert: Dort nimmt jeder zugleich die Freiheit des Denkens und Redens in Anspruch *und* weiß eigentlich schon, daß er sowohl mitverantwortlich für den geführten Diskurs als auch dazu verpflichtet ist, die Anderen als gleichberechtigte Argumentationspartner zu nehmen,³⁶ sie mithin als „Zweck an sich selbst“ zu achten, aber „niemals bloß als Mittel“ zu brauchen. So wie Kant es in der dritten, der Selbstzweck- oder Menschenwürde-Formel des kategorischen Imperativs postuliert.

Was den normativen, den deontologischen Aspekt seines Verantwortungsprinzips anbelangt, so stellt sich Jonas mit der schon erwähnten Titelformulierung der englischsprachigen Ausgabe des *Prinzips Verantwortung* direkt in die Nachfolge Kants: *The Imperative of Responsibility*. Entscheidend aber dürfte sein, daß er in der einen wie in der anderen Ausgabe fast in der Weise einer kommunikativen Kant-Transformation argumentiert. Denn er bringt sogleich ein moralisch relevantes Sozialverhältnis ins Spiel, das Kant im Rahmen seiner (methodisch solipsistischen) Zwei-Welten-Theorie nicht einholen kann. Der mit Hilfe des Diskursexperiments der Wette begründete zukunftsethische Imperativ richtet sich nicht zuletzt „an öffentliche Politik“: Ins Zentrum rücken „die schließlichen *Wirkungen*“ auf die Betroffenen und auf die „menschliche Aktivität in der Zukunft“.³⁷

Freilich begründet und erörtert Jonas den damit implizierten intersubjektivitätstheoretischen Rahmen nicht weiter. Das nimmt wunder, weil besagtes Diskursexperiment nicht allein (unabhängig von und zeitlich vor Habermas) „die Einbeziehung der Anderen“ verlangt,³⁸ sondern geradewegs auf das Geltungskriterium eines *rein argumentativen Konsensus* zusteuert, nämlich auf „die vernünftige Zustimmung der menschlichen Gemeinschaft“ überhaupt.³⁹

Intersubjektivitätstheoretische, und zwar diskursreflexive Argumente zur Begründung von Jonas' „erstem Imperativ: daß eine Menschheit sei“, sind im Zuge der kommunikativen Kant-Transformation entwickelt worden. So argumentierte Karl-Otto Apel 1990 auf der Melbu-Konferenz in Gegenwart von Jonas vom regulativen Prinzip des idealen Konsensus her: Eine Beendigung der Menschheitsexistenz, auch wenn sie auf einem faktischen Konsens aller zu einem bestimmten Zeitpunkt lebenden Menschen beruhen würde, sei dennoch moralisch illegitim. Denn sie schnitte den Weg hin zu einem idealen Konsens ab, also „praktisch den Weg der möglichen Revision jedes bloß *faktischen* Konsenses“. Daher verstoße jeder einmütige Beschluß zur Beendigung der Menschheitsexistenz „gegen die *moralische Pflicht zur fortschreitenden Annäherung an*

³⁵ Apel 1988, bes. 196–207.

³⁶ Dazu Böhler 2014, 428–440.

³⁷ Jonas 1979, 37. KGA I/2, 1. Tbd., 41.

³⁸ Jonas 1979, 78.

³⁹ Werner 2008, 144.

Verhältnisse einer idealen Kommunikationsgemeinschaft und damit der Möglichkeit eines idealen Konsenses“.⁴⁰

Sowohl Jonas' kantkritische Einführung seines, zumal auf kollektives Handeln bezogenen, Imperativs der Zukunftsverantwortung als auch sein Gedankenexperiment der Wette delegitimieren die Annahme eines Rechts der Menschheit zum Selbstmord. Sie begründen die Einsicht, daß „eine *unbedingte Pflicht* der Menschheit zum Dasein“ bestehe, wie er in seinem ethischen Hauptwerk resümiert.⁴¹

*3. Jonas' Skepsis gegenüber der Transzendentalphilosophie versus Unverzichtbarkeit einer transzendentalen, strikt reflexiven Begründung*⁴²

Der quasi-kantischen Begründungslinie hat Jonas eine werttheoretische unterlegt, deren teleologische Perspektive auf seine Philosophie des Organismus zurückgeht. War diese doch als Suche „nach der möglichen Grundlegung der Ethik“ angelegt. Zu dieser Perspektive geht er am Schluß des zweiten Kapitels mit der „Frage eines möglichen Seinsollens“ über und begründet sie im dritten Kapitel „Über Zwecke und ihre Stellung im Sein“. Im vierten Kapitel schließlich, seiner eigentlichen „Theorie der Verantwortung“, ergänzt er die naturphilosophische Linie um intuitionistische Argumente, so daß mehr oder weniger transzendente, naturphilosophisch werttheoretische und intuitionistische Begründungen, teils verbunden, teils nebeneinander, ins Spiel kommen.

Im Hintergrund seiner Begründungsargumente steht Jonas' Skepsis gegenüber der Transzendentalphilosophie. Offenbar hegt er den, vermutlich von Heidegger genährten Verdacht, sie gehöre dem subjektiven Idealismus an und könne dem Subjektivismus verfallen. Hinzu kommt eine Statuseinschränkung der negativ reflexiven Argumente, insofern sie den transzendentalen Geltungsanspruch haben, daß eben das absolut gelte, was sich nicht sinnvoll bezweifeln oder gar bestreiten lasse. Dagegen macht Jonas geltend: „Die Möglichkeit legitimer *Verneinung* [reicht] nicht aus, den Gegenstand selber zu legitimieren.“ Wenngleich ein Freund des Sokrates, verläßt Jonas sich nicht allein auf die Kraft reflexiv sinnkritischen Argumentierens, also auf den Gewinn zweifelloser Gültigkeit und Verbindlichkeit durch den Sinnlosigkeitserweis eines (in Sachen Begründung vorgebrachten) Zweifels. Zwar beansprucht er die Verbindlichkeit seines Verantwortungsprinzips, doch arbeitet er das „sokratische Selbstaufhebungsmotiv“ (Hösle) nicht zu einem reflexiven Verbindlichkeitserweis aus.

Allerdings aktualisiert Jonas die reflexiv sokratische Denkfigur in einem zentralen ontologischen Zusammenhang, angesichts der Frage nämlich, ob Subjektivität bzw. Geist eine „Macht“ in der Wirklichkeit, eine Wirksamkeit ‚im Organismus‘ darstelle, oder ob sie nichts als ein Epiphänomen jener „Moleküle oder elektrischen Ströme“ etc. sei, mit denen das Gehirn physikalisch agiert. In *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität* argumentiert er in sinnkritischem Rahmen seinem ethischen

⁴⁰ Apel 2004, 240.

⁴¹ Jonas 1979, 85. KGA I/2, 1. Tbd., 85.

⁴² Zu dieser Erkenntniseinstellung: Kuhlmann 1985, Kuhlmann 2009 und Böhler 2014.

Hauptwerk, daß die Subjektivität „Kausalität nach innen *und* nach außen [hat], also Kraft zur Selbstbestimmung des Denkens im Denken und zur Leibesbestimmung durch es im Handeln“⁴³. Dabei überführt er den objektivistischen Materialismus am Beispiel jenes Naturalismus der Sinnwidrigkeit, der auf die Berliner Physiologen um Emil du Bois-Reymond zurückgeht. Den objektivistischen Materialisten weist er einen performativen bzw. pragmatischen Selbstwiderspruch nach. Das Schwergewicht legt er jedoch nicht auf die sinnkritisch transzendente Argumentation, vielmehr argumentiert er zumal ontologisch und wissenschaftstheoretisch, um das leidige, „seit Descartes die Philosophie plagende und so so widerspenstige ‚psychophysische Problem‘“ einer Lösung zuzuführen⁴⁴ – einer Lösung, welche die cartesische und objektivistisch neurobiologische Epiphänomenthese als unnötig erweist. Schließlich laufe diese auf den „Selbstmord der Vernunft“ hinaus⁴⁵, wie er wiederum sinnkritisch, und zwar reflexiv-transzendental pointiert.

Das dritte Kapitel von *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität* beschließt Jonas wiederum mit einer transzendental-sinnkritischen Reflexion: „Im letzten vindiziert die Macht der Subjektivität sich selbst, *indem wir denken*, und sollte des Umweges der Hinwegräumung eines künstlich dagegen errichteten Interdikts nicht erst bedürfen. Der scheinbare Streit war denn auch innerlich bereits entschieden mit dem Anheben seines Überdenkens selbst.“⁴⁶ Hier beruft er wiederum sein transzendental-reflexives Rahmenargument und bringt als entscheidende Instanz eine reflexive Sinnkritik ins Spiel, wenngleich er sie nicht weiter entfaltet.

Die Möglichkeit einer transzendental-reflexiven Letztbegründung durch Aufweis der Selbstwidersprüchlichkeit einer Gegenposition kann Jonas als Husserl-Schüler geltend machen, indem er Selbstevidenz in Anspruch nimmt. Damit bringt er eine transzendente Instanz ins Spiel, hinter die „sich schlechterdings nicht zurückgehen“ lasse, so daß auch die Lehre vom Nirvana keine schlüssige, sondern eine selbstwidersprüchliche Gegenposition darstelle. Denn diese mache den Wert der Befreiung vom Zweckhaben „seinerseits zum Zweck“.⁴⁷ Allerdings führt Jonas das hier zugrunde gelegte reflexiv sinnkritische Argument des pragmatischen bzw. performativen Selbstwiderspruchs *als* reflexiven Erweis der Gültigkeit und Verbindlichkeit dessen, was bezweifelt oder bestritten wird, nicht eigentlich durch. Doch kommt er wiederum in die Nähe einer transzendental-reflexiven Argumentation, indem er den Gehalt der zu bestimmenden Verantwortung „auf die grundlegenden Bedingungen der Möglichkeit von Werten und von Verantwortung überhaupt“ (M. H. Werner) eingrenzt. So kann er eine „Pflicht zur Existenz“ der Menschheit als den „ersten Imperativ“ auszeichnen und in diesem Sinne von einer „kosmischen Verantwortung“ sprechen. Transzendental zugespitzt, kann er sagen: „die Möglichkeit, daß es Verantwortung gebe, ist die allem vorausliegende Verantwortung“.⁴⁸ Darin erkennt er „das ‚*Erste Gebot*‘“, nämlich das „ontologische Gebot“, daß es weiterhin Menschen geben soll. „Dies an sich

⁴³ Jonas 1979, 127. KGA I/2, 1. Tbd., 132.

⁴⁴ Jonas 1979, 127. KGA I/2, 1. Tbd., 131.

⁴⁵ Jonas 1981, 65. KGA I/2, 1. Tbd., 465.

⁴⁶ Jonas 1981, 85. KGA I/2, 1. Tbd., 480.

⁴⁷ Jonas 1979, 154. KGA I/2, 1. Tbd., 159.

⁴⁸ Jonas 1979, 186. KGA I/2, 1. Tbd., 196.

namenlos bleibende ‚erste Gebot‘ ist ungesagt in allen weiteren enthalten. ... Es bedarf schon sehr besonderer Umstände, zum Beispiel der heutigen, daß dies Urgebot selber mit seinem Elementargehalt ausdrücklich werden muß.“⁴⁹

Bibliographie:

- Apel, K.-O. 1973, *Transformation der Philosophie. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt a. M.
- Apel, K.-O. 1988, „Verantwortung heute – nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?“, in: ders., *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M., 179–216.
- Apel, K.-O. 1998, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M.
- Apel, K.-O. 2004, „Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik“, in: Böhler/Brune (Hg.) 2004, 223–257.
- Böhler, D. 2004a, „Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung. Erster Teil: Begründung“, in: Böhler/Brune (Hg.) 2004, 97–159.
- Böhler, D. 2004b, „Hans-Georg Gadamer und Hans Jonas: Briefe über die Zukunftsethik“, in: Böhler/Brune (Hg.) 2004, 472–482.
- Böhler, D. 2014, *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik – Orientierung in der ökologischen Dauerkrise*, Freiburg/München (Alber-Studienausgabe).
- Böhler, D. / Brune, J. P. (Hg.) 2004, *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg.
- Jonas, H. 1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M.
- Jonas, H. 1980, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago/London.
- Jonas, H. 1981, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a. M.
- Jonas, H. 1984, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago.
- Jonas, H. 1985, *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt a. M.
- Jonas, H. 1992, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a. M.
- Jonas, H. 2004, „Erkenntnis und Verantwortung. Stationen eines Denklebens“, in: Böhler/ Brune (Hg.) 2004, 405–469.
- Jonas, H. 2010, *Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*, Freiburg/Berlin/Wien (= Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Bd. I/1).
- Jonas, H. 2013, *Herausforderungen und Profile. Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit*, Freiburg/Berlin/Wien (= Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Bd. III/2).
- Kant, I. 1788, *Kritik der praktischen Vernunft* (Akad.-Ausg., Bd. V).
- Kuhlmann, W. 1985, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg/München.
- Kuhlmann, W. 2009, *Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik*, Würzburg.
- Werner, M. H. 2008, „Die Unmittelbarkeit der Begegnung und die Gefahren der Dichotomie: Buber, Lévinas und Jonas über Verantwortung“ in: Böhler, D./Gronke, H./Herrmann, B. (Hg.), *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, Freiburg/Berlin/Wien 2008, 113–144.

⁴⁹ Jonas 1992, 187. KGA I/2, 1. Tbd., 196.