

Jürgen Nielsen-Sikora

Ist das „Prinzip Verantwortung“ noch aktuell?

Working Paper 2015/02

Ist das „Prinzip Verantwortung“ noch aktuell?

Jürgen Nielsen-Sikora (Siegen)

Der deutsch-jüdische Philosoph Hans Jonas (1903-1993)¹ zählt zu den bedeutenden Denkern des 20. Jahrhunderts. Beeinflusst von seinen Lehrern Edmund Husserl, Martin Heidegger und Rudolf Bultmann, gelangte er als Begründer einer Ethik der Verantwortung für die technologische Zivilisation (1979) zu Weltruhm. Seine Ethik verbindet er mit lebensweltlichen Intuitionen und normativen Gehalten der hebräisch-biblischen, der jüdischen und der christlichen Überlieferung. Motive und Denkgfiguren der mittelalterlich-aristotelischen und anderer metaphysischer Traditionen aufgreifend, stellt seine Philosophie kritische Fragen an die technologischen Errungenschaften der Gegenwart. Der Begriff der Verantwortung wird in seiner Philosophie zum Synonym einer neu hervorgetretenen Pflicht im Anlitz der Drohungen der Moderne und ihrer kausalen Reichweite in die Zukunft.²

Im Folgenden wird seine Philosophie in den Kontext der gesellschaftspolitischen Diskussionen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gestellt und gefragt, ob und inwiefern seine moralphilosophisch begründete Forderung, so zu handeln, dass die Wirkungen des Handelns zukünftiges Leben nicht gefährden, in Bezug auf die Begründungskraft als auch mit Blick auf die gesellschaftspolitische Situation der Gegenwart noch aktuell ist.

Zu diesem Zweck wird zunächst Jonas' Philosophie in die Debatte über die Aufarbeitung der Vergangenheit nach 1950 eingebettet (I). Parallel hierzu entwickelte sich die Futurologie als wissenschaftliche Disziplin. Jonas' Zukunftsethik ist hierzu ebenfalls in Bezug zu setzen. Es soll gezeigt werden, dass das Prinzip Verantwortung nur vor der Folie dieser beiden Debatten angemessen zu würdigen ist (II). Anschließend folgt eine knappe Skizze seiner Idee der „Rettung des unsichtbaren Reichs“, um zu zeigen, inwiefern Jonas' Gottesbegriff seinen Verantwortungsbegriff präfiguriert. Der Gottesbegriff wiederum steht in der Tradition der kabbalistischen Mystik, grenzt sich gleichwohl entscheidend von ihr ab (III). Viertens wird nach dem Geltungsbereich der Ethik von Hans Jonas gefragt. Wie er selbst erläutert, ist seine Ethik als Ergänzungsprinzip bisheriger Ethik angelegt (IV).

¹ Zur Familienbiographie siehe die von Christian Wiese herausgegebenen *Erinnerungen*, Frankfurt a.M. 2003; Günter Erckens: *Juden in Mönchengladbach*, 2 Bände plus Registerband, Mönchengladbach 1988-1990, insbes. Bd. 1, S. 246ff. sowie Bd. 2, S. 443ff.; Roman Seidel: „Biographie“, in: Ralf und Roman Seidel: *Zeugen städtischer Vergangenheit. Hans Jonas*, hg. von der Gladbacher Bank, Mönchengladbach 1997, S. 6-53; Holger Hintzen: *Paul Raphaelson und Hans Jonas. Ein jüdischer Kapo und ein bewaffneter Philosoph im Holocaust*, Köln 2012.

² Bereits der Abituraufsatz im Fach Deutsch vom 24.1.1921 zeichnet sein ethisches Verständnis vor, wenn er an Kant anknüpfend eine „Kultivierung der Persönlichkeit“ fordert und betont, eine urteilende („begutachtende“) Persönlichkeit habe eine „ungeheure Verantwortung gegenüber der Allgemeinheit“. Es gelte, diese Persönlichkeit „zu ihrem schweren und verantwortungsvollen Beruf“ auszubilden und zu erziehen. Zitiert nach Stadtarchiv Mönchengladbach, NL Hans Jonas, 14/3490 Familiengeschichte resp. 17/607 Reifeprüfung. Ich danke Dr. Christian Wolfsberger für die Erlaubnis in die Einsichtnahme.

Fünftens wird die Kritik an Ernst Bloch aufgegriffen. Meines Erachtens ist auch sie stark beeinflusst von dem seinerzeit vorherrschenden Ost-West-Gegensatz (V). Das Fazit kommt zu dem Schluss, dass Jonas' Verantwortungsbegriff, obwohl er Begründungsprobleme mit sich bringt und von zeithistorischen Diskussionen stark beeinflusst ist, immer noch hochaktuell ist (VI).

Grund für diese Einschätzung ist die Tatsache, dass der von Jonas thematisierte Problemhorizont auch in Zukunft virulent bleiben wird, ganz gleich, welche Antworten die Praktische Philosophie konkret auf die Krisen ihrer Zeit geben wird: Verantwortung als Themenfeld menschlichen Handelns und diskursiver Praxis ist und bleibt ein konstitutives Moment philosophischer Reflexion.

I Aufarbeitung der Vergangenheit

An zentraler Stelle seines philosophischen Klassikers „Das Prinzip Verantwortung“³, misst Hans Jonas der Unheilsprophezeiung ein besonderes ethisches Gewicht bei. *In dubio pro malo* lautet die prägnanteste Formel seines Imperativs, der auf das Wohl künftiger Generationen abzielt.⁴ In einer Zeit, in der viele, einmal begonnene, technische Prozesse irreversibel sind, sollten mögliche negative Folgen mitberücksichtigt werden. Denn qualitativ neue Unsicherheiten, Ungewissheiten und Gefahren bedrohten, so Jonas, das Erbe der Evolution.⁵

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schien es erstmals möglich, das gesamte Leben auf der Erde durch Waffentechnologie und fortschreitende Umweltzerstörung auszulöschen. Deshalb müsse auch der Ethik eine neue Dimension hinzugefügt werden.⁶ Keinesfalls möchte Jonas die Ethik im Ganzen erneuern. Werte wie Nächstenliebe, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit stellt er nicht zur Disposition. Vielmehr skizziert er ein neues Verhältnis von Naturwissenschaft und Ethik, das „das Naturwissen in unsere ethischen Überlegungen“⁷ einbezieht.

Forschungsergebnisse der Naturwissenschaften spielten für die Ethik lange Zeit kaum eine Rolle. Diese Zeit ist für Hans Jonas unwiderruflich vorüber, weil jede naturwissenschaftlich-technische Innovation weitreichende gesamtgesellschaftliche Konsequenzen hat. Diese können positiver Natur sein, wie etwa die Entdeckung von Arzneimitteln gegen bis dahin tödliche Krankheiten. Sie können aber auch negativer Art sein, so etwa bei der Verschmutzung der Umwelt und der modernen Kriegsführung.

³ Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M. 1984, S. 70ff. Im Folgenden PV. Die Erstausgabe erschien 1979. Da die Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas noch nicht abgeschlossen ist, nutze ich hier die Einzelbände.

⁴ Hans Jonas: *Technik Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1987, S. 67. Im Folgenden TME.

⁵ Vgl. PV, S. 72.

⁶ Hans Jonas: *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, Frankfurt a.M. 1993, S. 24ff.

⁷ Ebd., S. 35.

Schon die europäischen Diktaturen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatten es offenbart: Im Angesicht des Zerstörungspotentials moderner Waffen galt es, über die Pflege von Feindseligkeiten neu nachzudenken. Die Einbeziehung moderner Technologien und der Naturwissenschaften in ethische Überlegungen ist nicht zuletzt eine Reaktion auf drohende Gefahren, die durch wissenschaftliche Forschung in der Zukunft möglich sind. Über allem schwebte die Sorge, eine ganze Zivilisation könne vernichtet werden. Der innovative Charakter dieser Gedanken tritt hervor, betrachtet man einmal die lange Liste all der politischen Reaktionen auf reale Krisen, Kriege und Katastrophen: Von der Antike bis in die Neuzeit lautete das oberste politische Gebot im öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit *me mnesikakein*.⁸ Das Schlechte und Böse sollte nicht erinnert werden, um Vergeltungen zu vermeiden. Man wollte gemeinsam und unbelastet gegenwärtige wie künftige Aufgaben angehen. Rache und harte Strafen, so die Auffassung, standen diesen Aufgaben mehr im Wege als dass sie nutzen konnten.

Das Gebot des Vergessens setzte sich in Mittelalter und Neuzeit in der *damnatio memoriae* fort. Christian Meier betont, dass diesem Gebot drei Prinzipien zugrunde lagen: *abolitio*, *oblivio* und *remissio*.⁹ Die Amnestie, das Vergessen und die Vergebung bzw. das Verzeihen besaßen deshalb oberste Priorität, weil man glaubte, anders ließe sich eine bessere Zukunft nicht gestalten. Mit dem Friedensschluss war jegliches Ansinnen auf Vergeltung zunichte gemacht: „Nach Kriegen, Bürgerkriegen, Revolutionen ist in der Geschichte bis 1918 und zum Teil darüber hinaus (...) regelmäßig beschlossen worden, das Geschehene zu vergessen“ resümiert Meier, gibt jedoch zu bedenken: „Während die Strafflosigkeit in der Regel durchgesetzt werden konnte, verhielt es sich mit dem Vergessen schwieriger.“¹⁰ Denn Vergessen lässt sich nicht verordnen. Alte Feindschaften und Kalamitäten gediehen unter dem Diktum des Vergessens umso besser. Die deutsch-französische Fehde zum Beispiel hielt die gesamte Neuzeit über an und schlug sich in mehreren Kriegen nieder.

Die *damnatio memoriae* erlangte nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs einen unrühmlichen Stellenwert. Denn die Tabuisierung der Kriegsverbrechen und das Schweigen über Fragen der Mitschuld zogen sich über viele Jahre und begleiteten implizit den Aufbau einer neuen demokratischen Gesellschaft, die ihre Vergangenheit nur unzureichend erinnerte, um wirklich offen in die Zukunft blicken zu können.

Erst ab Ende der 1950er Jahre entwickelte sich eine öffentliche Debatte, unter anderem forciert von Hermann Heimpel und Theodor W. Adorno, über die Aufarbeitung der Vergangenheit: „Man will“, so Adorno in seinem Vortrag aus dem Jahr 1959, „von der Vergangenheit loskommen: mit Recht, weil unter ihrem Schatten gar nicht sich leben läßt, und weil des Schreckens kein Ende ist, wenn immer nur wieder Schuld und Gewalt mit Schuld und Gewalt bezahlt werden soll; mit Unrecht,

⁸ Christian Meier: *Das Gebot zu vergessen. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, München 2010, S. 18.

⁹ Ebd., S. 40.

¹⁰ Ebd., S. 44.

weil die Vergangenheit, der man entrinnen möchte, noch höchst lebendig ist. Der Nationalsozialismus lebt nach, und bis heute wissen wir nicht, ob bloß als Gespenst dessen, was so monströs war, daß es am eigenen Tode noch nicht starb, oder ob es gar nicht erst zum Tode kam; ob die Bereitschaft zum Unsäglichen fortwest in den Menschen wie in den Verhältnissen, die sie umklammern.“¹¹

Das allzu lebendige Weiterwirken des „Monströsen“ erschwerte zweifellos eine angemessene Aufarbeitung der Vergangenheit. Aufarbeitung meinte in erster Linie das Bemühen, auf Gewissensfragen nach Mitschuld und Mitverantwortung nicht nur politische, sondern auch moralphilosophische Antworten zu finden. So vertrat beispielsweise Hannah Arendt die Auffassung, Ethik nach Auschwitz sei nur durch Erinnerungsarbeit möglich. Ohne Reflexion auf schlimme Vergangenheit lasse sich, so Arendt, keine Zukunft menschlich gestalten.¹² Freilich bedeutete dies gerade angesichts von Barbarei und Diktatur eine hermeneutische Herkulesaufgabe. Arendt hat das bei ihrer Interpretation von Adolf Eichmann selbst deutlich zu spüren bekommen.¹³

Doch wie konnte Aufarbeitung der Vergangenheit überhaupt möglich sein? Abseits von strafrechtlichen Prozessen und politischer Aussöhnung begann die wissenschaftliche Erforschung und Aufarbeitung der Jahre zwischen 1933 und 1945 recht spät. Nach dem epochalen Einschnitt des Jahres 1968 intensivierte sich diese Auseinandersetzung jedoch.

Hans Jonas selbst reflektiert nicht bloß diese Vergangenheit, er behandelt die historische Katastrophe als Menetekel und weist eindrucksvoll nach, dass im Zuge der fortschreitenden Technisierung vergleichbare Katastrophen möglich sind. Sein Fazit: „Ich habe eine gewisse Hoffnung auf die Erziehung durch Katastrophen. Solche Ereignisse werden eventuell rechtzeitig noch eine heilsame Wirkung haben.“¹⁴ An diesem Punkt setzt seine Ethik mit der Forderung nach einer die Interessen zukünftiger Generationen berücksichtigenden Kollektivverantwortung als Antwort auf vergangene Katastrophen als auch auf die neue gesellschaftspolitische Situation an.

Blickt man auf die Wahrnehmung von Verantwortung in der Geschichte des Menschen, so wird die von Jonas eingeführte neue Dimension von Verantwortung virulent. Denn traditionell spielte Verantwortung allein im engen Kreis der Familie und der Stadt eine tragende Rolle. Der Staat hingegen blieb lange außen vor, ehe sich im Nachgang der Französischen Revolution die politische Idee durchsetzte, Staat und Nation als organische Einheit zu betrachten; eine Einheit, in der sowohl das

¹¹ Hermann Heimpel: „Gegenwartsaufgaben der Geschichtswissenschaft“, in: ders.: *Kapitulation vor der Geschichte?* Göttingen 1960, S. 45-67.; Theodor W. Adorno: „Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit?“, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 10.2, Frankfurt a.M. 1977, S. 555-572, hier S. 555.

¹² Hannah Arendt: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München 2006.

¹³ Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem*, München 2014.

¹⁴ Jonas: *Dem bösen Ende näher*, a.a.O., S. 14.

Individuum als auch die Politik füreinander Verantwortung übernehmen sollten.¹⁵ Dieses Verständnis der Verschränkung von individueller und kollektiver Verantwortung ist bis heute ungebrochen.

II Zukunftsforschung

Hans Jonas zeigt in seiner Ethik, dass Handlungen eines Kollektivs eines Bezugspunktes zu dem tatsächlichen Ausmaß ihrer Wirksamkeit bedürfen.¹⁶ Er plädiert diesbezüglich für eine vergleichende Futurologie: Das vorgestellte Übel solle wie ein echtes Übel behandelt werden. Die damit einhergehende Pflicht sei die Beschaffung ausreichender Informationen über mögliche Fernwirkungen. Mit Eva Horn ließe sich behaupten, die künftige Katastrophe zu entziffern heißt, eine Geschichte zu Ende zu erzählen, die sich erst noch ereignet: „Die Katastrophe ist ein Ende, ein Abschluss, etwas, *das gekommen sein wird*. Dabei muss das nicht notwendig (...) ein schlechtes Ende sein, sondern vor allem eine Auflösung (...) jener Verworrenheit, die eine Dramenhandlung ebenso kennzeichnet wie eine komplizierte Situation, solange sie gegenwärtig ist. Erst vom Ende her überschaut man sie.“¹⁷

Jonas bewegt sich mit seinen Gedanken über die Zukunft durchaus im Rahmen des Zeitgeistes. Denn seit den 1960er und 1970er Jahren entwickelte sich in rasantem Tempo eine akademische Disziplin, die ihre Ursprünge in den letzten Kriegsjahren hatte und Zukunftsfragen der Menschheit diskutierte. Diese als Futurologie bekannt gewordene neue Forschungsrichtung war verbunden mit Namen wie Hermann Kahn und Ossip K. Flechtheim. Daneben sind John Herz, Robert Jungk und Daniel Bell als Vertreter der Futurologie zu nennen.¹⁸ Während Flechtheim, wie später auch der Club of Rome, ein eher düsteres Bild der Zukunft des Planeten malten, gaben sich insbesondere Kahn und sein Mitstreiter John B. Phelps vom Hudson-Institut als Zweckoptimisten und stellten vor allem die Chancen des gesellschaftlichen Wandels heraus. Gemeinsam war allen die systematische und kritische Diskussion von Zukunftsfragen, die sich am Objektivitätsideal der Naturwissenschaften orientierte.

Die Diskussion kreiste damals um Fragen über Zukunftstechnologien wie die Nutzung der Atomenergie, die elektronische Informationsverarbeitung, den Strukturwandel der Gesellschaft und die Raumfahrt. Letztere befeuerte vor allem Juri Gagarins erster bemannter Flug ins Weltall. In den 1970er Jahren institutionalisierte

¹⁵ Eine Ausnahme bildete freilich das jüdische Volk, weil den Juden bis zur Gründung Israels 1948 kein eigener Staat zur Verfügung stand.

¹⁶ Vgl. PV, S. 37.

¹⁷ Eva Horn: *Zukunft als Katastrophe*, Frankfurt a.M. 2014, S. 15.

¹⁸ Sieh beispielhaft Hermann Kahn: *Ihr werdet es erleben. Voraussagen der Wissenschaft bis zum Jahre 2000*, Wien/München/Zürich 1968; *Interfutures: Facing the Future. Mastering the Probable and Managing the Impredictable*, Paris OECD 1979; *Prognos Euro-Report*, Basel 1979; *Annual Report on the Economics and Demographic Trends in the Industrial Countries of Western Europe and USA up to 1990*; Wassily Leontief: *Zukunft der Weltwirtschaft*. UNO-Studie, Stuttgart 1977; Paul Ehrlich: *The Population Bomb*, New York 1968; Robert Jungk: *Die Zukunft hat schon begonnen. Amerikas Allmacht und Ohnmacht*, Stuttgart 1952; Daniel Bell: *The coming of post-industrial Society. A venture in Social Forecasting*, London 1974.

sich die Zukunftsforschung, blieb aber dennoch stark umstritten, zumal Kahn Prognosen für die kommenden 200 Jahre abgab. Kein Datenmaterial der Welt schien einen solch weitreichenden Fernblick zu rechtfertigen, zumal sich nicht einmal die historischen Ereignisse vor 200 Jahren exakt rekonstruieren lassen. Kahn arbeitete vielmehr mit Narrativen, die eher an das Orakel von Delphi als an strenge wissenschaftliche Forschung erinnerten.

Wie auch immer: Im Zentrum der interdisziplinär angelegten Zukunftsforschung standen die drei P's: Prognostik, Planung und Philosophie. Georg Picht brachte es 1969 auf den Punkt, als er schrieb, der Prozess der wissenschaftlichen Zivilisation versetze die Menschheit in die Zwangslage, „in einem qualitativen Sprung ihres Bewusstseins die Verantwortung für ihre zukünftige Geschichte zu übernehmen.“¹⁹

Zukunftsforschung galt in erster Linie als Friedensforschung. Ein Meilenstein war die Gründung des Münchner Max-Planck-Instituts für Zukunftsforschung 1970 durch Carl Friedrich von Weizsäcker, das auf die Gründung des Berliner Zentrums für Zukunftsforschung 1968 folgte. Angesiedelt war der Forschungszweig zwischen Industrie, Wissenschaft und Gewerkschaft. Die Erforschung der Zukunft galt als Bedingung der Möglichkeit geregelter und vernünftiger gesellschaftlicher Weiterentwicklung im Zeitalter der wissenschaftlich-technischen Revolutionen.

Insgesamt zeichneten ihre Vertreter ein erschreckend düsteres Bild. Eva Horn bemerkt dazu kritisch, dass im Atomzeitalter die Vorstellung einer bevorstehenden Katastrophe „als Option menschlichen Handelns greif- und machbar“ wurde: „Das Ende ist nicht mehr von außen hereinbrechende Dunkelheit, sondern ein Schicksal, das die Menschheit sich selbst bereitet. Es ist nicht mehr fernes Zeitende, sondern Naherwartung; nicht mehr erhabene Fiktion, sondern »reale Möglichkeit«; nicht mehr kosmisches Ereignis, sondern menschliche Entscheidung.“²⁰

In den 1960er und 1970er Jahren erhielt mithin nicht nur die Aufarbeitung der Vergangenheit, sondern gleichzeitig der Blick in die Zukunft eine gesellschaftspolitische Bedeutung ungekannten Ausmaßes. Einerseits galt es, die Gräueltaten des Zweiten Weltkriegs zu erinnern, um eine humane Zukunft gewährleisten zu können. Andererseits blickten Futurologen bis ins Jahr 2030 und darüber hinaus, um der Politik die Möglichkeit zu geben, in der Gegenwart jene Weichen zu stellen, die in Zukunft Relevanz haben sollten. Paradigmatisch für diese Haltung war der 1972 erschienene Bericht „The Limits to Growth“²¹, in welchem dem bedingungslosen Glauben an Fortschritt und Technik selbst ein weltzerstörerisches Potenzial unterstellt wurde. Letztlich war dieser viel diskutierte Bericht nur der Auftakt eines allmählich wachsenden kritischen bis skeptischen Bewusstseins über die zusehends bedenkliche weltpolitische Entwicklung, die unter dem Dach des Kalten Krieges voranschritt.

¹⁹ Georg Picht: „Was fordert die Zukunft von uns?“, in: *Merkur* 1, Januar 1969, S. 1-19, hier S. 1.

²⁰ Horn: *Zukunft*, a.a.O., S. 81.

²¹ Dennis Meadows et alii: *The Limits to Growth*, Universe Books 1972.

Die Gegenwart schien zwischen Erinnerungskultur und Prognose, Aufarbeitung und Demoskopie so breit und aufgebläht wie nie zuvor.²²

Hans Jonas, zu dieser Zeit an der New School for Social Research in New York tätig, ist von den Debatten der damaligen Zeit in den USA und Europa inspiriert. Die öffentlichen Diskussionen hält er für sehr populär. Ihm fehlt eine starke Philosophie, die die Debatten begleitet. Seine These, dass die neuen Arten und Formen des technologischen und wirtschaftlichen Handelns einer kommensurablen Ethik der Voraussicht und Verantwortung bedürften, welche so neu ist wie die Eventualitäten, mit denen sie zu tun habe, ist nicht zuletzt die moralphilosophische Reaktion auf die veränderten Bedingungen des Handelns globalen Ausmaßes.²³

III Rettung des unsichtbaren Reiches

Die heutige Welt, so schreibt er, verlange sowohl Wiedergutmachung als auch „Rettung des Friedens des unsichtbaren Reiches.“²⁴ Von den heute Lebenden sei eine große Anstrengung verlangt, „den Schatten von unserer Stirn zu lüften und denen, die nach uns kommen, eine neue Möglichkeit der Seelenheiterkeit dadurch zu verschaffen, dass wir sie, die Gemordeten, der unsichtbaren Welt zurückgeben. Und wir tun dies, wenn wir im Angesicht der Bombe und all dessen, was sie symbolisiert, das göttliche Abenteuer auf Erden nicht im Stich lassen.“²⁵

So verklammert Hans Jonas Erinnerung und Zukunftsgestaltung aufs Engste miteinander. Ohne Erinnerung gibt es keine Zukunft. Ohne Geschichte bleibt die Gegenwart leer, der Blick in die Zukunft blind. Und ohne Sorge um die Zukunft des Menschen wären Geschichte und Gegenwart ohne Sinn. In diesem Verständnis beginnt Jonas sein Buch „Zwischen Nichts und Ewigkeit“. Gleich zu Beginn des Buches heißt es: „Die Suche nach dem Menschen muß ihren Weg über die Begegnungen des Menschen mit dem Sein nehmen. In solchen Begegnungen kommt dies Wesen nicht nur zum Vorschein, sondern überhaupt zustande, indem es sich jeweils darin entscheidet. Das Vermögen zur Begegnung selber aber ist das Grundwesen des Menschen: dieses also ist die Freiheit, und ihr Ort ist die Geschichte, die ihrerseits nur durch jenes transhistorische Grundwesen des Subjekts möglich ist. Jedes aus geschichtlicher Begegnung entstehende Bild der Wirklichkeit schließt ein Bild des Ich ein, und diesem gemäß existiert der Mensch, solange das

²² Dazu auch Hans Ulrich Gumbrecht: *Unsere breite Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2010.

²³ Vgl. PV, S. 47 sowie S. 62ff. In seinem 1976 publizierten Artikel „Responsibility Today: The Ethics of Endangered Future“ (Social Research 43.1, Cambden 1976, S. 77-97) bezieht er sich explizit auf Robert Heilbroner: *An Inquiry into the Human Prospect*, Norton 1974. Die wesentlichen Aspekte seines Verantwortungsbegriffs sind in diesem Aufsatz abgehandelt und setzen die Überlegungen aus „Technology and Responsibility: Reflections on the new tasks of Ethics“ (Social Research 40.1, Cambden 1973, S. 31-54) fort. Am PV arbeitete Jonas seit etwa April 1972.

²⁴ Vgl. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1987: Hans Jonas: *Ansprachen aus Anlass der Verleihung*. Laudatio Robert Spaemann, Frankfurt a.M., S. 7.

²⁵ Hans Jonas: *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen 1987, S. 61.

Bild seine Wahrheit ist. Die im Menschen gelegene Bedingung der Möglichkeit von Geschichte aber – eben seine Freiheit – ist selber nicht geschichtlich, sondern ontologisch; und sie wird selber, wenn entdeckt, zum zentralen Faktum in der Evidenz, aus der jede Seinslehre schöpfen muss.“²⁶

Es steckt ein ganz zentraler Aspekt seiner Philosophie in diesen Aussagen. Wenn Jonas von der Rettung des unsichtbaren Reiches spricht, geht es ihm um nichts weniger als die Bewahrung der Schöpfung und die Wiederherstellung der Kategorie des Heiligen. Wir müssen uns nach Jonas wieder bewusst werden, was wir auf keinen Fall zerstören möchten. Wir müssen uns darüber verständigen, was uns so heilig ist, dass wir es unter keinen Umständen anrühren dürfen, um letztlich unsere Freiheit nicht komplett aufzugeben.

„Das göttliche Abenteuer“ spielt in der Philosophie von Hans Jonas also eine ganz besondere Rolle, sowohl in seinen Studien zur Gnosis als auch in den drei Aufsätzen zur Lehre des Menschen von 1963²⁷ sowie schließlich in dem populär gewordenen Vortrag über den „Gottesbegriff nach Auschwitz“.²⁸ Thema dieser von Jonas so genannten spekulativen Theologie ist die Irritation des Menschen angesichts eines auch in Auschwitz stumm gebliebenen Gottes. Für die Juden war Gott seit jeher der Herr der Geschichte. Da stelle Auschwitz „selbst für den Gläubigen den ganzen überlieferten Gottesbegriff in Frage.“²⁹ Wer Gott nicht ganz aufgeben möchte, müsse den Gottesbegriff zumindest neu überdenken und fragen, welcher Gott Auschwitz geschehen lassen konnte.

Jonas greift zur Veranschaulichung eines neuen Gottesverständnisses auf einen Grundbegriff der jüdischen Kabbala zurück: Der Zimzum, den er in seinem Vortrag anfangs noch „Mythos“ nennt. Gott habe sich seiner Gottheit entkleidet, um das Werden der Welt, um Leben und Tod zu ermöglichen. Mit dem Menschen entstanden Wissen und Freiheit, Gut und Böse und die Aufgabe, sich der Verantwortung für die Schöpfung zu stellen.³⁰

Jonas recurriert hier auf die Zusammenziehung Gottes vor Erschaffung der Welt, seinen Rückzug und seine Selbstbeschränkung zwecks Schöpfung der Welt, wie sie im Zimzum seit Isaak Luria im 16. Jahrhundert zunächst als jüdische Geheimlehre überliefert wurde. Hierzu bemerkt Christoph Schulte: „Der vor der Schöpfung allgegenwärtige und unendliche Gott muss sich im Zimzum von sich selbst in sich selbst zurückziehen und begrenzen, um allererst für die Erschaffung der Welt in seiner eigenen Mitte Platz zu machen. (...) Dabei schränkt Gott im Zimzum auch seine Allmacht ein, so dass überhaupt Endliches entstehen kann. Ohne Zimzum keine Schöpfung.“³¹

²⁶ Ebd., S. 3.

²⁷ Ebd.

²⁸ Hans Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1984.

²⁹ Ebd., S. 14.

³⁰ Vgl. ebd., S. 22.

³¹ Christoph Schulte: *Zimzum. Gott und Weltursprung*, Frankfurt a.M. 2014, S. 9.

Isaak Luria (1534-1572), in Kairo geboren, lehrte in Safed im heutigen Israel. Seine theosophische Lehre von der Selbstverbannung Gottes ist eine kabbalistische Ursprungsmetapher, die zu einer Zeit entstand, in der die Juden selbst ins Exil getrieben wurden. Die Kabbalisten in der Nachfolge Lurias standen vor dem Problem, wie aus etwas Unveränderlichem, Ewigem (En-sof) etwas Endliches hervorgehen kann bzw. wie etwas aus Nichts entstehen kann.³² Die Formel vom Ursprung aus dem Nichts entspringt laut Gershom Scholem genuin der jüdischen Theologie und Philosophie.³³

Das Paradoxon wird in der Kabbala darauf zurückgeführt, dass die menschliche Sprache begrenzt ist. Sie kann den numinosen Vorgang nicht anders beschreiben als auf die Metapher von der Selbstbegrenzung Gottes zurückzugreifen. Durch die Selbstbegrenzung Gottes sei ein leerer, von Gott geträumter Raum entstanden. Über diesen leeren Raum existierten auch in der Kabbala unterschiedliche Auffassungen. Einige Interpreten konstatierten, dieser Urraum befinde sich immer noch in Gott selbst, denn der Raum sei immerfort und von allen Seiten von göttlichem Licht umgeben.³⁴ Gegen die Emanationsthese stand offensichtlich der Glaube, die leere Mitte sei der einzige freie Ort überhaupt, denn nur dort, wo Gott abwesend und nicht herrschend ist, sei Freiheit allererst möglich. Allen Interpretationen jedoch gilt der Rückzug Gottes als Bedingung der Möglichkeit der Entstehung von etwas, das nicht Gott ist und dem sich folglich Gott offenbaren muss. Ohne Zimzum keine Offenbarung, weil Gott sich nicht selbst offenbaren muss.³⁵ Laut den Kabbalisten handelt es sich beim Zimzum nicht um einen einmaligen Akt. Vielmehr sei der Zimzum eine permanente Handlung Gottes.³⁶ Solange es also außer Gott noch etwas anderes geben soll, solange ist der Zimzum Gottes unabdingbare Voraussetzung.

Weil Gott sich zusammenzieht, zurückzieht und einen leeren Raum (Pleroma) hinterlässt, entsteht etwas Anderes, eine Differenz, eine Vielfalt (Nicht-Gott), die das Eine und Unendliche zwar nicht verändere, wohl aber seine Effekte und Folgen. Das irdische Verhalten, so die Kabbalisten weiter, übe Einfluss auf die göttlichen Kräfte aus. Weil Gott sein Antlitz in diesem leeren Raum aber verbirgt (Hester Panim), entstehen auch Leid und Katastrophen.³⁷ In den leeren Raum dringen allenthalben göttliche Lichtstrahlen, die auch jene Gefäße zerbrechen, die ursprünglich dazu dienen sollten, die Lichtfluten aufzunehmen. Nach dem Bruch der Gefäße ist nichts mehr an seinem Ort: „Alles steht irgendwo anders. Ein Sein aber, das nicht an seinem Orte ist, ist im Exil. Und so ist denn alles Sein von jenem Urakt an ein Sein

³² Vgl. ebd., S. 44.

³³ Gershom Scholem: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M. 1970, S. 55.

³⁴ Schulte: Zimzum, a.a.O., S. 68.

³⁵ Ebd., S. 72.

³⁶ Ebd., S. 74.

³⁷ Ebd., S. 269.

im Exil und bedarf der Rückführung und Erlösung.“³⁸ Denn alles ist zerbrochen und bleibt unvollendet.

Im 20. Jahrhundert wird die jüdische Mystik und die lurianische Kabbala, die in ihrer Lehre vom Zimzum Gemeinsamkeiten mit der Gnosis aufweist, wiederentdeckt. Neben Franz Rosenzweig und Martin Buber ist es insbesondere Gershom Scholem, der den Zimzum in seinen Schriften thematisiert. Er ist es auch, der Hans Jonas auf den sich in sich selbst zurückziehenden Gott aufmerksam macht.³⁹

Bei Scholem wird der vorgeschichtliche Zimzum allerdings zu einem innergeschichtlichen Zimzum: Gott zieht sich ein zweites Mal zurück. Nicht nur begrenzt er sich selbst vor Erschaffung der Welt um etwas anderes möglich zu machen. Er zieht sich abermals in der bereits geschaffenen Welt zurück. Dieser erneute Rückzug ist das die Moderne prägende Phänomen.⁴⁰

Hans Jonas greift die Interpretation Scholems 1963 und dann in seinem Vortrag von 1984 auf. Bei ihm ist der innerweltliche Rückzug Gottes noch radikaler und absolut. Gott hat die Herrschaft über die Geschichte endgültig preisgegeben. Gott leidet durch den Schöpfungsakt an dem, was durch ihn entstanden ist. Jonas interpretiert ihn durch dieses Leiden als werdenden, sich verändernden, aber auch sorgenden Gott. Doch dieser sorgende Gott ist kein Zauberer. Seine Sorge bedeutet keineswegs, dass er fähig ist, die Welt positiv zu gestalten.⁴¹ Die Welt, unvollkommen und unvollendet, gehorcht fortan eigenen Gesetzen. Gott hat als der Eine im Hinblick auf den Gegenstand der Sorge etwas Anderem „einen Spielraum und eine Mitbestimmung überlassen.“⁴² Gottes Allmacht gibt es nicht mehr. Der Schöpfungsakt hat diese Allmacht zunichte gemacht. In Auschwitz schwieg Gott, so Jonas, nicht etwa deshalb, weil er nicht eingreifen wollte, sondern weil er auf Grund seiner eingeschränkten Macht nicht eingreifen konnte. „Im bloßen Zulassen menschlicher Freiheit liegt ein Verzicht göttlicher Macht.“⁴³ Gottes Machtverzicht ist zugleich Machtgewinn und damit Verantwortungspflicht des Menschen.

Ohne Zweifel stellt dieser Machtgewinn des Menschen hohe Ansprüche an eine zeitgemäße Ethik. Denn sie muss des Weiteren auf die Tatsache reagieren, dass das Wesen des Menschen selbst im Wandel begriffen ist und einen Wandel des Politischen nach sich zieht; sie muss ferner eine Antwort finden auf die Tatsache, dass das menschlich Gute nicht länger klar definierbar ist; und sie muss eine Lösung für die Tatsache finden, dass die Reichweite menschlichen Handelns nicht eindeutig umgrenzt ist. Nichtsdestotrotz stellt Jonas zugleich klar, das Prinzip Verantwortung sei eine Ergänzung bisheriger Ethik. In der Tat bleibt sein Imperativ: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten

³⁸ Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Darmstadt 1965, S. 151.

³⁹ Vgl. Schulte: *Zimzum*, S. 16.

⁴⁰ Ebd., S. 388. Vgl. auch Gershom Scholem: *Zur Kabbala*, a.a.O. Scholem nutzt dieses Bild bei seiner Trauerrede auf Franz Rosenzweig.

⁴¹ Vgl. Jonas: *Gottesbegriff*, a.a.O., S. 31.

⁴² Ebd., S. 32.

⁴³ Ebd., S. 43.

menschlichen Lebens auf Erden“⁴⁴ auf ganz bestimmte Handlungen beschränkt, solche nämlich, die die Permanenz des Lebens bedrohen. Das Prinzip Verantwortung ist insofern als Ethik angelegt, die jenes Handeln verurteilt, das schlimme Folgen nach sich zieht. Es bedeutet in der Konsequenz, dass zu prüfen ist, welche Handlungen überhaupt für die Permanenz des Lebens relevant sind.

IV Geltungsbereich des Prinzips Verantwortung

Nicht alle unsere Handlungen sind für das Überleben der Menschheit und die Bewahrung der Schöpfung entscheidend. Nicht alle Handlungen haben langfristige Folgen, die es zu bedenken gilt, obwohl wir Verantwortung für sie tragen, solange wir sie ausführen. So trägt ein Pilot Verantwortung für die Fluggäste, die er sicher von A nach B bringen soll. Dort angelangt, erlischt seine Verantwortung. Ist die Maschine sicher gelandet, ist nicht nur die Handlung beendet, es sind auch keine Wirkungen der Handlungen des Piloten mehr zu erwarten.⁴⁵

Jonas' Handlungsmaxime zielt insofern nicht auf den alltäglichen Gebrauch wie etwa Kants kategorischer Imperativ. Denn die wenigsten Dinge, die ich täglich vollrichte, sind für die Bewahrung der Schöpfung von Bedeutung. Jonas versteht seinen Imperativ deshalb als Ergänzungsprinzip zur traditionellen Ethik. Allerdings beansprucht er, dass diese Ergänzung von fundamentaler Bedeutung ist und von der bisherigen Ethik nicht ausreichend berücksichtigt wurde. Es bedarf dieser Ergänzung auch nur, weil sich die Welt und die menschlichen Möglichkeiten so grundlegend gewandelt haben und alle gebräuchlichen Maximen unzureichend auf diesen Sachverhalt anwendbar sind. Doch in genau diesem Geltungsbereich geht das Prinzip Verantwortung aufs Ganze: Bewahrung der Schöpfung und Fortbestand menschlichen Lebens auf der Erde.

Es ist ein offensichtlicher Widerspruch, wenn Jonas von einem „kategorischen“ Imperativ des Handlungsprinzips spricht, dieses aber nur auf ganz bestimmte Handlungen angewendet wissen will, von denen nicht einmal genau klar ist, welche Handlungen überhaupt darunter fallen. Doch deutet er eine Lösung an, wenn er von der Kasuistik der Verantwortung spricht. Es gilt, den Einzelfall zu prüfen und zu entscheiden, ob diese oder jene Handlung moralisch vertretbar ist. Das heißt zu entscheiden, ob sie das Wohl und Weh der Menschheit als Ganze betrifft. Nie ganz zu klären ist jedoch, ob eine vorsorglich getroffene Entscheidung und die daraus resultierenden Handlungen tatsächlich langfristig erhoffte positive Wirkungen nach sich ziehen.

Darüber hinaus bleibt ebenso offen, wer im Zweifel über den ethischen Gehalt einer konkreten Entscheidung bestimmt. Jonas übergibt die Lösung dieses Problems gewissermaßen in die Hände all derer, die qua Amt Verantwortung tragen. Das ist

⁴⁴ PV, S. 36.

⁴⁵ Vgl. Jonas, TME, a.a.O.

auf der einen Seite der „Staatsmann“, sagen wir: der (demokratisch legitimierte) Regierungsapparat in Bezug auf die Belange der Gesellschaft. Auf der anderen Seite sind das die Eltern, die Verantwortung für ihre Kinder tragen.

Qua Übernahme eines politischen Amtes wächst dem Menschen ein besonderer Einfluss auf Andere zu. Herrschaft über das Volk und Macht über die Menschen, die der Politiker qua Amt innehat, werden – insbesondere dann, wenn sich die Art der Politik zu parlamentarisch-demokratischen Grundsätzen bekennt – zu einer Verantwortung des Menschen für den Menschen. Als Manifestationen von Macht erstarren politische Institutionen ohne die Unterstützung des Volkes.⁴⁶

Durch die gewollte Übernahme von Kollektivinteressen haftet der Ausübung politischer Ämter eine gewisse Künstlichkeit der Sache an. Das Spannungsfeld von natürlicher und künstlicher Verantwortung macht Jonas deutlich am Beispiel Eltern-Staatsmann: „Die Aufzucht des Kindes schließt die Einführung in die Welt der Menschen ein, beginnend mit der Sprache und fortgehend in der Übermittlung des ganzen Kodex gesellschaftlicher Überzeugungen und Normen, durch deren Aneignung das Individuum Mitglied der weiteren Gemeinschaft wird. Das Private öffnet sich wesenhaft zum Öffentlichen und schließt es, als zum Sein der Person gehörig, in seine eigene Vollständigkeit ein. Mit anderen Worten, der »Bürger« ist ein immanentes Ziel der Erziehung, somit Teil der elterlichen Verantwortung, und dies nicht erst kraft Auferlegung durch den Staat. Andererseits, wie die Eltern ihre Kinder »für den Staat« erziehen (wenn auch für manches mehr), so übernimmt der Staat von sich her Verantwortung für die Erziehung der Kinder.“⁴⁷

In beiden Sphären sieht Jonas eine Art Urbild aller Verantwortung (des Menschen für den Menschen) verwirklicht: „Für irgendwen irgendwann irgendwelche Verantwortung de facto zu haben (nicht darum auch, sie zu erfüllen, selbst nur zu fühlen) gehört so untrennbar zum Sein des Menschen, wie daß er der Verantwortung generell fähig ist.“⁴⁸

Galten die archaischen Herrscher demgegenüber noch als Väter ihrer Untertanen und bedeutete dies eine Form der Entmündigung der Bürger, die für Jonas nicht zum Wesen des Politischen gehört, so deutet er stattdessen politische Verantwortung als Verantwortung „für das Lebensganze des Gemeinwesens.“⁴⁹

Der Staatsmann, selber Geschöpf der Gemeinschaft, trägt aufgrund dieser Qualität seiner Verantwortung Sorge für das Ganze der Gemeinschaft. Als Bürger eines gesellschaftlichen Sozialisierungsprozesses, in dessen Rahmen er selbst erzogen worden ist, obliegt es ihm auf Grund der ihm aufgetragenen und mitgegebenen machtpolitischen Befugnis im Staat und über den Staat hinaus, eine besondere Verantwortung für all diejenigen zu übernehmen, die ebenso Teil des Ganzen der Gemeinschaft sind. Diese Art der Verantwortung „muß »geschichtlich« verfahren,

⁴⁶ Vgl. Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*, München 1970, S. 42.

⁴⁷ PV, S. 191.

⁴⁸ Ebd., S. 185.

⁴⁹ Ebd., S. 190.

ihren Gegenstand in seiner Geschichtlichkeit umgreifen.“⁵⁰ Insofern gehen hier die historisch gewachsene Gemeinschaft und die Ansprüche an eine Zukunft des Gemeinwesens Hand in Hand. Das bedeutet, dass das Innehaben von Verantwortung zugleich das moralische Komplement unseres Zeitlichseins darstellt. Verantwortung wird also virulent, wenn es darum geht, zwischen dem Diktat der Wirtschaft, welches mit dem Globalisierungsprozess einhergeht und die Gefahren hochtechnologischer wie auch hochtechnokratischer Zivilisationen in sich birgt, und der damit ebenso wachsenden Notwendigkeit einer auf den Ideen der Aufklärung – nämlich Freiheit, Reziprozität und Solidarität – beruhenden Bildung mittels einer Politik der Vernunft zu vermitteln.

Dies schließt dann notwendigerweise ein, Zustände herzustellen, die das reziproke Tragen von Verantwortung überhaupt erst ermöglichen und deren Permanenz zu bewahren, sowie umgekehrt Zustände, die dies nicht ermöglichen, zu kritisieren und zu verändern. Im positiven Fall sind dies Zustände gegenseitigen Respekts der Andersartigkeit und Individualität, gegenseitige Transparenz der Motive, gegenseitiger Solidarität zur Überwindung von Nachteilen – basierend auf gegenseitiger, strikt reziproker Rechtfertigung und Ernsthaftigkeit. Verantwortung zu übernehmen bedeutet dann, dass ich für eine Person, Sache, Situation etc. Verantwortung in der Form dreistelliger reziproker intersubjektiver Mitverantwortung für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft trage.

Politik und Erziehung sind insofern die beiden Instanzen, denen Jonas die Entscheidungskompetenz überträgt. Sie tragen deshalb auch Verantwortung dafür, sich entsprechendes Wissen über die Wirkungen und die Folgen ihres Tuns zu besorgen. Bloß wie? Hier greift Jonas auf ein anthropologisches Moment zurück, das er bereits in seinen philosophisch-biologischen Studien skizziert hat.⁵¹ Es ist die Idee des Homo pictor, der sich seiner Fähigkeiten und der Freiheit seiner Imagination bewusst werden muss. So heißt es im Prinzip Verantwortung: „Sieh hin und du weißt!“⁵² Das Sehen, die Imagination, wird zum idealen Fernsinn und somit auch zur Bedingung der Möglichkeit der Verantwortungsübernahme. Denn der Mensch kann sich ein Bild machen über die möglichen Folgen seiner Handlung. Er kann sich vorstellen, was passiert, wenn diese oder jene Handlung durchgeführt wird.

Jonas geht es darum, die biologischen Phänomene des gesamten Lebens ontologisch auszulegen und so die anthropologischen Schranken idealistischer und existentialistischer Philosophie zu durchbrechen. Dazu entwickelt er eine Stufenfolge des Lebens, in der Erfindungs- und Einfalls-gabe, Repräsentationsvermögen und Glaube zu den Grundmomenten einer wachsenden Freiheit des Menschen werden. Ziel seiner philosophischen Biologie ist es, die durch die cartesische Philosophie zerschlagene, psychophysische Einheit des Lebens zu rehabilitieren. Kerngedanke

⁵⁰ Ebd., S. 196.

⁵¹ Hans Jonas: *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973. Später veröffentlicht als: *Das Prinzip Leben*, Frankfurt a.M. und Leipzig 1994.

⁵² PV, S. 234.

ist, dass bereits in der primitivsten Form des Lebens durch den Stoffwechselprozess keimhaft Freiheit, Autonomie, Beziehungsfähigkeit, Sterblichkeit etc. angelegt seien. Diese Distinktion des einfachen Organismus gipfelt im menschlichen Denken, und damit letztlich in Wissen und Macht. Jonas' aristotelisch inspirierte Stufenfolge des Lebens ist insofern Philosophie des Organismus und des Geistes. Denn das Organische präfiguriert in diesem Modell schon auf der niedrigsten Entwicklungsstufe das Geistige und somit die Freiheit. Andererseits bleibt auch in der höchsten Form der Geist stets Teil des Organischen.

Dabei hebt er die Weltoffenheit des Menschen hervor: Durch die Schaffung von Werkzeug, Bild und Grab übersteigt menschliches Handeln alles Tierische und macht ihn zugleich auch offen für Gut und Böse. Schließlich verlangt Jonas' Lehre der Zukunftsverantwortung, vorgezeichnet in seiner Anthropologie, von uns Menschen angesichts der durch Umweltverschmutzung und Biomedizin hervorgerufenen Probleme, aber auch angesichts des Machtraumes, in dem der Mensch mittels neuer Technologien handelnd die Welt verändert, eine neue Form der Demut – insbesondere gegenüber der Natur – und ethische Regulierung seiner Macht.

Für Hans Jonas gilt, uns das *Fürchten* vor der Gefahr der hochtechnologischen Zivilisation und das Fürchten vor der immensen Produktion von Risiken zu lehren. Furcht erwächst aus dem Wissen über das Schicksal des Lebens als Ganzes. Sie ist positiv zu bewerten, weil es dem Menschen durch sie allererst möglich wird, bewusst und verantwortungsvoll mit dem umzugehen, was ihm widerfährt.

Die Furcht vor Gefahr und Risiko tritt hierbei an den Ort erfahrener Gefahren und bereits produzierter Risiken. Das Lernen aus Erfahrung im Hinblick auf die Zukunft präferiert die Unheilsprophezeiung und gesteht der Heilsprophezeiung nur sekundäre Bedeutung zu. Logische Konsequenz dessen ist der Ausdruck des *Dubio*, und zwar *contra projectum*, wenn ernsthafte Zweifel an der Werthaftigkeit des Handelns bestehen. Der Zweifel umschreibt jene imaginative Kasuistik, die eine angemessene Reaktion auf die gesellschaftliche Situation darstellen soll. Jonas verwendet dazu ein quasi anticartesianisches Argument: „Um das unzweifelhaft Wahre festzustellen, sollen wir nach Descartes alles irgendwie Bezweifelbare dem erwiesenen Falschen gleichstellen. Hier sollen wir uns umgekehrt das zwar Bezweifelbare, aber Mögliche (...) für Zwecke der Entscheidung wie Gewissheit behandeln.“⁵³ Somit ist angesichts der Möglichkeiten unserer Handlungen Vorsicht geboten. Wir müssen von nun an Sorge für unser Tun tragen. Das Phänomen der Sorge zeigt sich nach Jonas archetypisch ausgeprägt in der Verantwortung gegenüber den (eigenen) Nachkommen: „Da spätere Menschen auf jeden Fall da sein werden, gibt ihnen, wenn es so weit ist, ihr unerbetenes Dasein das Recht, uns Frühere als Urheber ihres Unglückes zu verklagen (...) Also besteht für uns Heutige aus dem *Recht* des zwar noch nicht vorhandenen, aber zu antizipierenden Daseins Späterer eine

⁵³ PV, S. 81.

antwortende *Pflicht* der Urheber, kraft deren wir ihnen mit solchen unseren Taten, die in die Dimension solcher Wirkungen hineinreichen, verantwortlich sind.“⁵⁴ Dabei sieht Jonas die mögliche Vereitelung eines künftigen Sollens als das eigentlich moralische Übel an. Sein ontologisch grundlegender Imperativ lautet, dass eine Menschheit auch in Zukunft sein soll. Seine Idee des Menschen ist eingebettet in seine metaphysische Lehre des Seins: Da der Mensch ein zur Verwaltung der Dinge »berufenes« Subjekt ist, trägt er grundsätzlich die Verantwortung für sein Handeln. Durch weitsichtiges und wohlüberlegtes, die Gefahren durchdenkendes und abwägendes Handeln angesichts des Fernhorizonts moderner Menschenmacht wird er der Aufgabe einer *Zukunftsverantwortung* gerecht.

V Kritik am marxistischen „Als-ob-Getue“

Hans Jonas legt mit seinem Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation in erster Linie eine politische Theorie vor. Dabei geht er von einer Schicksalsgemeinschaft zwischen Mensch und Natur aus. In dieser Gemeinschaft gibt es keine Freiheit ohne Notwendigkeit. Diese Freiheit impliziert, dass das Sein zweckbezogen und wertvoll ist: Es existieren moralische Grenzen der menschlichen Schöpferrolle. Und es gibt Grenzen von Forschung und Wissenschaft. Gleichwohl betont er die Pflicht, sich Wissen anzueignen. Dieses Wissen müsse aber zuvorderst der Einübung in Demut, Bedächtigkeit und Behutsamkeit dienen: *In dubio pro malo*. Methodisch wird diese Forderung begleitet von der imaginativen Kasuistik, der Einbeziehung des Anderen und der Rechenschaftspflicht des Handelnden. Aber auch die Herausbildung von Furcht und das Schuldbewusstsein bilden wichtige erzieherische Momente seiner Philosophie.

Das Prinzip Verantwortung will eine „Ethik ohne Engel“ sein, so Jonas im Vorwort seines Klassikers. Es verzichtet auf Predigten und Gesinnungen und argumentiert systematisch und mit guten Gründen. Zudem übt es scharfe Kritik an einer abstrakten Prinzipienethik. Jonas stellt demgegenüber seine realistisch-pragmatische Interpretation des Sittengesetzes. Er leitet es aus ontologischen Prämissen ab: Stets ist es der Anspruch und der Anruf von Seiendem, der uns einsichtig werden lassen soll. Das Fundament seiner Verantwortung bildet die zweistellige Dimension von Verantwortungsgegenstand und des von diesem Gegenstand Affizierten. Jonas reduziert Verantwortung schließlich auf ein strukturell hierarchisches, zwischenmenschliches Machtgefüge.

Er beschließt seinen Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation mit einer ausführlichen Kritik des marxistischen Utopismus. Abermals zeigt er sich in dieser Kritik als Kind seiner Zeit. Zunächst argumentiert er aus der Logik des Marxismus heraus, dessen eigener Anspruch daran bestünde, die Bedürfnisse Aller zu befriedigen. Dies, so interpretiert Jonas den Blickwinkel marxistischer Ideologie, kann

⁵⁴ Ebd., S. 87.

nur mittels Technik und enormer Maschinenhilfe gelingen. Ziel sei die bessere Lenkung der Richtung technischen Fortschritts und die gerechte Verteilung der Güter. Jonas' eigene Frage an diesen Anspruch lautet hingegen, was die Natur noch zu ertragen imstande ist.⁵⁵ Hierbei fokussiert er den demographischen Wandel ebenso wie den Einsatz chemischer Mittel zwecks Ernährung der Weltbevölkerung. Er spricht an dieser Stelle von „agrarischen Maximierungstechniken“⁵⁶, die bereits Wirkungen zeigen: Bodenversalzung, Erosion, Klimawandel, Entwaldung etc. Das utopische Ideal des Marxismus verkennt in seiner politischen Lesart die gewaltigen Probleme, die mit der Befriedigung der Bedürfnisse Aller einhergehen. Allem voran nennt Jonas das Rohstoff- und Energieproblem und die planetarisch-biosphärischen Folgen der Verwendung von Rohstoffen und Energie. Sein Hauptkritikpunkt ist weniger der politische Anspruch des Marxismus als vielmehr die Blindheit, mit der er diesen Anspruch umzusetzen gedenkt. Lange bevor weltweit die Diskussion über Ressourcenknappheit, Klimawandel und Treibhauseffekt richtig beginnt, diskutiert Jonas entlang seiner Marxismuskritik Vor- und Nachteile von Sonnen- und Kernenergie in beinahe schon visionärer Eindringlichkeit. Keinesfalls will er als Mahner vor jeglichem technischen Fortschritt gelten. Zugleich betont er jedoch, dass für die Gläubigen der Utopie „auch das Äußerste erwägbar werden“ könnte, und das hieße zum Wohle des Kommenden, Besseren das Bestehende zu opfern, „umso mehr, als die für die Herbeiführen der Utopie ohnehin vorgesehene und bejahte Diktatur von sich her zu extremen Mitteln verleitet.“⁵⁷ Der Utopiegläubige impliziere, so Jonas scharfsinnig, Fanatismus und Erbarmungslosigkeit, ohne dass er den „Greuelkatalog der Geschichte“⁵⁸ zitieren möchte.

Es nimmt allerdings nicht wunder, dass Hans Jonas in der Hochphase des Kalten Krieges die geistige Auseinandersetzung mit einem der prominentesten philosophischen Vertreter der marxistischen Utopie, Ernst Bloch, sucht, zumal dieser mit der Veröffentlichung seines „Prinzip Hoffnung“⁵⁹ in den 1950er Jahren im Ostblock und später auch in der linken Studentenschaft für Träume von einem besseren Leben gesorgt hatte.

Jonas zielt hierbei insbesondere auf Blochs Idee der tätigen Muße, die im „Prinzip Hoffnung“ als „Steckenpferd“ aufscheint. In seiner sehr lesenswerten Analyse, in der er die Widersprüchlichkeiten in Blochs Philosophie deutlich macht, stellt er in der Konsequenz einen Verlust der Spontaneität und Freiheit fest. Sodann geht er hart ins Gericht mit Blochs marxistischer Utopie, denn niemand könne sich darüber hinwegtäuschen, dass sich „die Gespenstlichkeit der Irrealität“ über „das ganze Als-Ob-Getue“ senke, „und mit ihr ein unvorstellbares taedium vitae, deren erstes Opfer die Freude sogar am erwähnten Steckenpferd ist. Kein Ernsthafter kann im steten

⁵⁵ Vgl. PV, S. 327ff.

⁵⁶ PV, S. 331.

⁵⁷ PV, S. 340.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a.M. 1985.

und so leicht durchschauten Scheine glücklich sein. Auf die kommt es dann vielleicht nicht mehr an, wenn nur die Meisten, in Selbstachtung weniger Anspruchsvollen dabei zufrieden sind. Aber demoralisierend muss das Fiktive der Existenz auf alle wirken, denn mit der *Wirklichkeit* nimmt es dem Menschen auch seine *Würde* weg und die Zufriedenheit wäre so die der Würdelosigkeit. Wem heute an der Würde des Menschen liegt, sollte den Künftigen solche Zufriedenheit nicht wünschen, sondern sie ihrethalben befürchten.“⁶⁰

Blochs Utopie der tätigen Muße sowie seiner Lehre vom Noch-nicht des eigentlichen Menschen setzt Jonas den Eigenwert der Natur und die zwischenmenschlichen Beziehungen, Freundschaft und sorgende Liebe entgegen. Kritisch fragt er zum Schluss in diesem Zusammenhang, ob in der Geschichte tatsächlich der Mensch „noch nicht“ erschienen ist und insofern alle Geschichte ebenso „noch nicht“ vollendet ist. Weiter fragt er, wie es sein kann, dass jemand der Auffassung ist, der Mensch müsse erst noch kommen. Denn für die marxistische Utopie habe es ihn bislang nur als Traum gegeben,⁶¹ so auch in Blochs Ontologie des Noch-Nicht-Seins im „Prinzip Hoffnung“.

Bloch meint Noch-nicht keinesfalls Veränderung und Aktualisierung menschlicher Potenzialität. Er entwirft auch keine Teleologie oder eine regulative Idee des Menschen. Auch geht es ihm nicht um den Daseinsanspruch zukünftiger Generationen. Es geht Bloch, so Jonas, allein um den „Vor-Schein des Rechten“.⁶² Dieses Ziel aber trete „erst in der Rückschau der klassenlosen Zukunft“⁶³ hervor. Alles Vergangene wird in die Rolle eines solchen Vor-Scheins gepresst und seines Eigenwertes und seiner wahren Bestimmung beraubt. Jonas hält dem entgegen, der eigentliche Mensch war seit jeher da, „in seinen Höhen und Tiefen, in seiner Größe und Erbärmlichkeit, seinem Glück und seiner Qual, seiner Rechtfertigung und seiner Schuld.“⁶⁴ Blochs Ideal vom Menschen aber, nämlich der „eindeutig gewordene, utopische Mensch kann nur der schmachvoll zum Wohlverhalten und Wohlbefinden konditionierte, bis ins Innerste auf Regelechtheit abgerichtete Homunculus sozialtechnischer Futurologie sein.“⁶⁵ Es gelte stattdessen, so Jonas, von der Vergangenheit zu lernen, was der Mensch ist und was er sein kann: „Alles ist *Übergang* im Lichte des Nachher, manches *Erfüllung* im Lichte des Vorher, manches auch Vereitelung, aber nicht bloßer Vor-Schein des Eigentlichen, das erst kommt.“⁶⁶ Deshalb lautet das Fazit von Hans Jonas: Offenheit für die Zukunft statt „Vor-Schein des Eigentlichen.“

VI Fazit

⁶⁰ PV, S. 363.

⁶¹ PV, S. 376.

⁶² PV, S. 378.

⁶³ PV, S. 379.

⁶⁴ PV, S. 382.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ PV, S. 387.

Mit der Veröffentlichung des Prinzips Verantwortung trifft Hans Jonas Ende der 1970er Jahre den Nerv der Zeit. Die Menschen sehen sich in der Hochphase des Kalten Krieges vielen, teils nicht näher zu bestimmenden Gefahren ausgesetzt. Phasenweise herrscht zu dieser Zeit eine regelrecht apokalyptische Stimmung vor. Die Ost-West-Konfrontation prägt das politische Bewusstsein, die technischen Entwicklungen und das Gefährdungspotenzial der atomaren Aufrüstung tragen erheblich dazu bei, dass sich eine generationenübergreifende Verunsicherung breit macht. Niemand weiß genau, was die Zukunft bringen wird. Untergangsszenarien sind an der Tagesordnung, der Störfall wirkt als heuristisches Moment zukünftiger Technologien. Der die Fiktion einer Katastrophe konstituierende Kalte Krieg mit seinem Paradigma des Gleichgewichts des Schreckens ist omnipräsent. Das nahe bevor stehende neue Millennium wirkt wie ein Fanal der immer bedrohlicher werdenden Zukunft. Atomzeitalter und Risikogesellschaft werden zu Schlagworten der gesellschaftspolitischen Situation. Hans Jonas' Philosophie spiegelt nicht zuletzt die Zukunftsängste der Menschen. Zugleich zeichnet er einen möglichen Ausweg aus dem Dilemma von Fortschritt und Bedrohung vor: Wenn die Menschheit auch in Zukunft weiter unter menschenwürdigen Bedingungen existieren soll, dann müssen alle umdenken. Politik und Erziehung müssen global denken und auf die neuen realen Parameter des Zusammenlebens reagieren. Sie müssen Maßnahmen ergreifen, die verhindern, dass sich die Menschheit als Ganze in Gefahr bringt. Seine Antwort auf die veränderte gesellschaftliche Situation scheint äußerst einfach: Es gilt, Verantwortung für die Zukunft zu übernehmen. Die Rechtfertigung seines Prinzips erweist sich jedoch als höchst komplex. In sie fließen sowohl zeithistorische Debatten wie religionsphilosophische und biologische Überlegungen mit ein. Keineswegs muss man all diese Prämissen im Einzelnen teilen, um zu erkennen, wie bedeutsam das Thema Verantwortung auch für die Gegenwart menschlichen Handelns ist. So stehen wir gegenwärtig weltweit vor weiteren gravierenden Problemen wie wachsende Armut, Arbeitslosigkeit, Alterung und Klimawandel. Wir kennen die Schneeballeffekte des technologischen Fortschritts und wissen, dass der Mensch immer neue Präzedenzfälle schafft. Nicht erst seit Tschernobyl und Fukushima kennen wir darüber hinaus die Folgeprobleme atomarer Energie. Wir wissen um die Seuchen, die jede Generation heimsucht, Krankheitserreger und elektronische Viren. Ganz zu schweigen von den Naturkatastrophen der Gegenwart, den wieder erstarkten Feinden der Demokratie und den neuartigen Kriegen, die nicht mehr nur von Staaten aus geführt werden, sondern auch über kleine Terroreinheiten und Drohneneinsätze.⁶⁷

Hans Jonas hat vor über 30 Jahren gefordert, dass die neuen Arten und Abmaße des Handelns einer kommensurablen Ethik der Voraussicht und Verantwortung bedürften, eine Ethik, die so neu wäre wie die Eventualitäten, mit denen sie zu tun

⁶⁷ Sieh etwa Armin Krishnan: *Gezielte Tötung*. Die Individualisierung des Krieges, Berlin 2014.

hat. Hierbei fand seine Ethik ihre Grundstruktur vor der Folie der kommenden Katastrophe, in der die zahllosen Zukünfte kulminierten. Ohne in Fatalismus zu verfallen,⁶⁸ ist die Jonassche Philosophie nichtsdestotrotz geprägt von einem prinzipiell besorgten Unterton, den heute anzuschlagen trotz der vielen (bildungs-)politischen Herausforderungen nicht mehr ganz angebracht scheint. Dennoch verlangen neue Eventualitäten von uns, dass wir einen permanenten Diskurs darüber führen, wie wir in Zukunft leben wollen. Wir sind stets angehalten, Antworten auf neue gesellschaftspolitische Situationen zu geben, gefordert, Rechenschaft über unser Handeln und die ihm zugrunde gelegten Entscheidungen abzulegen. Kurz, wir haben nicht weniger als vor über 30 Jahren unser Tun vor Anderen zu verantworten. Auf diese Anderen als unsere Dialogpartner über eine gemeinsame Zukunft sind wir unweigerlich angewiesen. Es gilt, Verschiedenheit zu artikulieren, um überleben zu können und menschenwürdige, friedliche Zustände zu gewährleisten. Vonnöten ist hierzu das, was Kant „Vorsehungsvermögen“ genannt hat: Ein Rückblick auf das Vergangene, „um das Voraussehen des Künftigen dadurch möglich zu machen: indem wir im Standpunkte der Gegenwart überhaupt um uns sehen, um etwas zu beschließen oder worauf gefaßt zu sein.“⁶⁹ Dies bleibt bei allen Schwierigkeiten der realistischen Prognose über Trends und Permanenzen die Bedingung aller möglichen Praxis: „Der Mensch als weltoffenes Wesen, genötigt, sein Leben zu führen, bleibt auf Zukunftssicht verwiesen, um existieren zu können. Die empirische Unerfahrenheit seiner Zukunft muß er, um handeln zu können, einplanen. Er muß sie, ob zutreffend oder nicht, voraussehen.“⁷⁰

Die vermeintlichen Ansprüche zukünftiger Generationen in diesem Diskurs sind nach wie vor virulent. Wir werden sie jetzt und in Zukunft zu diskutieren und somit zu berücksichtigen haben.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: „Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit?“, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 10.2, Frankfurt a.M. 1977.
- Annual Report on the Economics and Demographic Trends in the Industrial Countries of Western Europe and USA up to 1990.
- Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*, München 1970.
- Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem*, München 2014.
- Arendt, Hannah: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München 2006.
- Bell, Daniel: *The coming of post-industrial Society. A venture in Social Forecasting*, London 1974.

⁶⁸ Vgl. Dietrich Böhler: *Fatalismus wäre Todsünde. Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*, Münster 2005. Sieh dazu auch die Beiträge in Holger Burckhart/Horst Gronke: *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, Würzburg 2002.

⁶⁹ Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, Teil 1 §32, in: Werke, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1964, Bd. VI, S. 490.

⁷⁰ Reinhart Koselleck: „Die unbekannte Zukunft und die Kunst der Prognose“, in: ders.: *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a.M. 2003, S. 203-224, hier S. 205.

- Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a.M. 1985.
- Böhler, Dietrich: *Fatalismus wäre Todsünde. Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*, Münster 2005.
- Burckhart, Holger/Horst Gronke: *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, Würzburg 2002.
- Ehrlich, Paul: *The Population Bomb*, New York 1968; Robert Jungk: *Die Zukunft hat schon begonnen. Amerikas Allmacht und Ohnmacht*, Stuttgart 1952.
- Erckens, Günter: *Juden in Mönchengladbach*, 2 Bände plus Registerband, Mönchengladbach 1988-1990.
- Friedenspreis des Deutschen Buchhandels: Hans Jonas: *Ansprachen aus Anlass der Verleihung*. Laudatio Robert Spaemann, Frankfurt a.M. 1987.
- Georg Picht: „Was fordert die Zukunft von uns?“, in: *Merkur 1*, Januar 1969.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *Unsere breite Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2010.
- Heilbroner, Robert: *An Inquiry into the Human Prospect*, Norton 1974.
- Heimpel, Hermann: „Gegenwartsaufgaben der Geschichtswissenschaft“, in: ders.: *Kapitulation vor der Geschichte?* Göttingen 1960.
- Hintzen, Holger: *Paul Raphaelson und Hans Jonas. Ein jüdischer Kapo und ein bewaffneter Philosoph im Holocaust*, Köln 2012.
- Horn, Eva: *Zukunft als Katastrophe*, Frankfurt a.M. 2014.
- Interfutures: *Facing the Future. Mastering the Probable and Managing the Impredictable*, Paris OECD 1979.
- Jonas, Hans: *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973.
- Jonas, Hans: „Technology and Responsibility: Reflections on the new tasks of Ethics“, in: *Social Research 40.1*, Cambden 1973.
- Jonas, Hans: „Responsibility Today: The Ethics of Endangered Future“, in: *Social Research 43.1*, 1976.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M. 1984.
- Jonas, Hans: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1984.
- Jonas, Hans: *Technik Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1987.
- Jonas, Hans: *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen 1987.
- Jonas, Hans: *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, Frankfurt a.M. 1993.
- Jonas, Hans: *Erinnerungen*, hg. von Christian Wiese, Frankfurt a.M. 2003.
- Kahn, Hermann: *Ihr werdet es erleben. Voraussagen der Wissenschaft bis zum Jahre 2000*, Wien/München/Zürich 1968.
- Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, Teil 1 §32, in: *Werke VI*, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1964.
- Koselleck, Reinhart: „Die unbekannte Zukunft und die Kunst der Prognose“, in: ders.: *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a.M. 2003.
- Krishnan, Armin: *Gezielte Tötung. Die Individualisierung des Krieges*, Berlin 2014.
- Leontief, Wassily: *Zukunft der Weltwirtschaft. UNO-Studie*, Stuttgart 1977.
- Meadows, Dennis et alii: *The Limits to Growth*, Universe Books 1972.
- Meier, Christian: *Das Gebot zu vergessen. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, München 2010.
- Prognos Euro-Report, Basel 1979.

Seidel, Roman: „Biographie“, in: Ralf und Roman Seidel: *Zeugen städtischer Vergangenheit*. Hans Jonas, hg. von der Gladbacher Bank, Mönchengladbach 1997.

Scholem, Gershom: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M. 1970.

Scholem, Gershom: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Darmstadt 1965.

Schulte, Christoph: *Zimzum. Gott und Weltursprung*, Frankfurt a.M. 2014.

Stadtarchiv Mönchengladbach: Nachlass Hans Jonas, 14/3490 und 17/607.