

15) H. Jonas: Zeit der Verantwortung

Das Verhältnis von Ethischem zu Politischem ist ein Spannungsfeld. Beide Relata können nicht aufeinander reduziert werden. Das hat uns die Beschäftigung mit Emmanuel Levinas gelehrt. Es gibt jedoch immer wieder Vorschläge, eine der beiden Elemente als Primat anzusehen. Für Cornelius Castoriadis ist es zweifellos das Politische. Im Werk von Hans Jonas begegnet uns eine Ethik, die ihren Schutzbereich über das Humane hinaus erweitert, die aber keine politische Philosophie hat und daher zu einem ethischen Rigorismus neigt, der sogar inhuman zu werden geschaffen hat, die ökologische und die soziale Frage miteinander zu verbinden und sich stattdessen nur auf das Schicksal »kleiner Vögel« (Latour 2018, 69) konzentriert hat. Gleichwohl soll der Versuch, das Ethische über die Differenz von Person und Sache hinauszuführen, in der Person von Hans Jonas gewürdigt werden.

a. Die Zeit und die Ethik

In der berühmten *Beilage III* seiner *Krisis-Schrift* bemerkt Edmund Husserl an einer prominenten Stelle: »Das historisch an sich Erste ist unsere Gegenwart.« (Husserl 1976, 382) Husserl meint damit, dass die Gegenwart der privilegierte Modus der Zeit ist, da sich von ihr her die Zeit überhaupt erst erschließen lässt. Die Rede von Zukunft und Vergangenheit setzt eben die Gegenwart voraus. Ohne Gegenwart keine Zeit! Husserl folgt hier, wie Derrida ausführlich dargelegt hat, der Präsenztheorie des Augustinus. Das Sein der Zeit entspringt aus der Gegenwärtigkeit. Dieser Vorrang der Gegenwart ist jedoch keineswegs unschuldig oder unstrittig hinzunehmen, wie die Diskussionen zwischen Husserl, Heidegger und Levinas gezeigt haben. Könnte das angebliche Privileg der Gegenwart nicht zu der Ansicht verleiten, dass die Gegenwart wertvoller als alle andere Zeit ist, ja dass die Gegenwart besonderen Schutz und besondere Vorrechte benötigt? Mit dieser Frage sind wir bei Hans Jonas angelangt.

Jonas kann als ein Kritiker des bloßen Vorrangs der Gegenwart im Konzert der Zeiten verstanden werden. Die *Merkmale bisheriger Ethik*, die Jonas zu Beginn seines *Prinzips Verantwortung* zusammenstellt, laufen darauf hinaus, dass die Zeit der Ethik »immer die Gegenwart ist« (Jonas 1979, 25) und zwar die des Seins bzw. des Menschen. Die bisherige Ethik, wie Jonas mit großer Geste resümiert, ist somit auf die »Teilhabe einer gemeinsamen Gegenwart« (ebd., 23) fokussiert, weiterhin dem raum-zeitlichen Nahkreis verpflichtet und schließlich instrumentell

gegenüber der Natur ausgerichtet. Welche Gefahren diese Haltung in sich birgt, lernen im Zeitalter der technologischen Zivilisation viele Kinder bereits in der Schule. Gegen diese Gefahren richtet Jonas sein Werk, das bekanntlich für ein »Umdenken in den Grundlagen der Ethik« (29) eintritt. Dementsprechend kommt es erstens darauf an, die instrumentelle Grundhaltung gegenüber der Natur durch den Nachweis einer Seinszugehörigkeit des Menschen zu ersetzen. Die ethischen Bemühungen um das Sein müssen zweitens auch der Vergangenheit und der Zukunft gelten können, so dass die Ethik insgesamt von der Fixierung auf die Gegenwart gelöst wird. Positiv gesagt: indem der Ethik Zeit gegeben wird, entsteht eine Zeit der Verantwortung. Jonas hebt hervor, dass der Mensch auf die »Biosphäre als Ganzes« (ebd.) und auf die »biologische Ordnung« (Jonas 1985, 161) bezogen sei. Um verstehen zu können, was damit gemeint sein mag, ist ein kurzer Blick auf Jonas' Philosophie vor der Ethik nötig (vgl. auch: Ricœur 1992). Ich beschränke mich hier auf einen sehr kurzen Blick, der natürlich Detailinterpretationen nicht ersetzen kann und will.

b. Abstand und Bezogenheit

Bekanntlich studierte der junge Hans Jonas die Phänomenologie und befasste sich im Ausgang von Heidegger und Bultmann mit dem Problem der Daseinshaltung, welches er als durch die Jahre hindurchgehend mitverfolgte.

Die *Griechen* betrachteten das Dasein wie einen Teil des Kosmos. Der Kosmos ist, Platon zufolge, ein »Ganzes und Geordnetes« (Gorgias 508a). Das In-der-Welt-Sein ist wörtlich zu verstehen. Das Dasein ist hier beheimatet und aufgehoben. Den *Gnostikern* ist die Welt das Gegenteil einer Heimat. In ihr ist der Mensch fremd und sich fremd. Er versucht in seiner Innerlichkeit Halt zu finden, die von der Natur oder Gott bevölkert sein soll, je nach Akzentuierung. Zwischen Stoa und Christentum existieren verschiedene Orientierungsmöglichkeiten (vgl. Wetz 1994, 38ff).

Die Philosophie der *modernen Existenz* erschließt Jonas nach der bekannten Formel, dass die existentialistische Lesart der Gnosis wiederum eine gnostische Interpretation der modernen Existenz impliziere. Das Ergebnis lautet, sehr kurz gesagt, dass auch hier das Primat der Distanz gegenüber Welt und Natur vorherrscht. Denken wir nur an Jean-Paul Sartre, der den Menschen zur Freiheit verurteilt sieht und »die Freiheit ... als Nichtung des Gegebenen« (Sartre 1982, 610) auffasst. Richtig ist daran wohl, dass der Mensch nicht schlechthin in die Ordnung der Dinge eingereiht werden kann, so dass die Nichtung ihn als Menschen durchaus mit definiert. Nicht zufällig bezog der Existentialismus Impulse aus dem Widerstand gegen den Totalitarismus.

Doch die Ablösung von der Welt kann nicht alles sein. Schließlich müsste die Freiheit spätestens nach der Negation für etwas Lohnenswertes eintreten und eine positive Verankerung in der Welt finden, wenn sie nicht in einer grundsätzlichen Opposition verkümmern will.

Die *Konsequenz* aus der Analyse der Daseinshaltung ist der Schritt zu einer philosophischen Biologie. Damit ist keine Rückkehr zur griechischen Metaphysik und Teleologie gemeint, sondern ein Wiedereintritt des Menschen in die Welt und in die Natur. Die Figur des Wiedereintritts bedeutet, dass der Reduktion des Daseins auf sich selbst, sei sie nun aus Selbstüberheblichkeit gegenüber oder aus Angst vor der Welt entstanden, durch eine Übergabe des Daseins an die Welt begegnet wird. Wer immer nur wieder eintritt, ist ein anderer als der, der nie fort gewesen ist, weil er quasi zu spät kommt, um miterleben zu können, wie es ursprünglich war. Das Dasein ist Teil des Seins, also gegenwärtig und zugleich abwesend, weil in der Zeit zerstreut. An die Stelle eines Ursprungs tritt die Frage, wie der Mensch sich *jetzt* zu verstehen hat.

Aristoteles betrachtet den Menschen als einen Künstler, der die Natur ergänzt und zwar im Sinne der Natur, wie Hans Blumenberg gezeigt hat. Jonas kommt hingegen an der seit Hobbes geltenden Annahme nicht vorbei, dass der Mensch ein Künstler ist, der in der Natur keine zureichende Vorlage für sein Tun findet. Somit kann Jonas' Annahme, dass die Naturwesen teleologisch strukturiert sind, nicht nur im Sinne der klassischen Metaphysik gemeint sein. Sie müsste vielmehr so verstanden werden, dass der Mensch zunächst einmal situiert ist, noch bevor er sich eigener Freiheiten zu bemächtigen vermag. Die Situierung wird allerdings erst beim Versuch radikaler Abständigkeit von der Welt und der Natur erfahren. Sie nötigt zum Wiedereintritt, also zur Korrektur des Glaubens an die Eigenständigkeit (des Stehens allein in sich selbst) durch die Einsicht in die Verankerung des Daseins in der Welt. Ich behaupte, dass Jonas selbst so etwas auch hat sagen wollen und zwar positiv. Wir lesen im III. Lehrbrief, den er an seine Frau Lore am 31. März 1944 schrieb: »Das Leben hat prinzipiellen Abstand von der Welt, aus deren Homogenität die Form sich besondert und auf ihre Eigenheit zurückgezogen hat: Doch eben dieser Abstand bietet die Dimension für Bezogenheit auf Welt, die in den bezeichneten notwendigen Realbeziehungen wurzelt.« (Jonas 2003, 362) Wir können hier quasi eine Dialektik von – mit Jonas eigenen Worten gesprochen – *Abstand und Bezogenheit* als Grundmotiv entdecken.

Mensch und Natur wäre somit eine gewisse Einheit. »Ist der Mensch mit den Tieren verwandt, dann«, so folgert Jonas, »sind auch die Tiere mit dem Menschen verwandt und dann in Graden Träger jener Innerlichkeit, deren sich der Mensch, der vorgeschrittenste ihrer Gattung, in sich selbst bewusst ist.« (Jonas 1992, 17) Das ist die eine Seite, zugleich gilt aber, dass Teleologie auch besagt, dass der Mensch die Erhaltung seiner

selbst im Sein anstrebt und das möglicherweise so sehr gegen seine Verwandten, dass er die ganze Welt zerstört. Vor negativer Geschichtsphilosophie ist hier zu warnen, denn die Seinszugehörigkeit beinhaltet immer eine Distanz. Der Mensch vermag zu beobachten, was er tut. Die Konsequenz dieser Feststellung lautet bekanntlich, dass Jonas' philosophische Biologie die Möglichkeit eröffnet, Ontologie und Ethik zusammen zu diskutieren.

Die Ausgangsthese, die Jonas' vorethische Philosophie der Ethik bereitstellt, besagt, dass das Sein »meiner Macht ausgesetzt« und »ihr zugleich anvertraut ist.« (ebd., 132) Das Dasein behauptet sich gegenüber der Welt und der Natur, von denen es zugleich abhängig ist und bleibt. Mit der Omnipotenz durch die Technologie wächst auch die Verantwortung des Daseins für das Sein und zwar über die Gegenwart, auf die die bisherige Ethik begrenzt war, hinaus.

Bevor wir die Spannweite der Verantwortung ausmessen, möchte ich kurz darauf hinweisen, dass an dieser Stelle eine interessante Übereinstimmung mit dem Werk Hannah Arendts besteht. Beiden, Jonas und Arendt, geht es um das Verhältnis von Sein und Zeit im Hinblick auf die Welt. Arendt möchte den weltlichen Erscheinungsraum im Dasein erhalten und setzt deshalb einen (bei ihr positiv besetzten) Begriff der Macht ein und zwar im Rahmen einer politischen Phänomenologie (vgl. Schnell 1995, 258ff) Jonas möchte das Leben auf der Erde im Dasein erhalten und setzt deshalb den Begriff der Verantwortung ein und zwar im Rahmen einer Ethik.

c. Verantwortung für die Zukunft

Eine ethisch relevante Beziehung zur Zukunft als Verantwortung für Zukünftigkeit impliziert offenbar eine scharfe Ablehnung eines ästhetischen Verhältnisses zur Zukunft. Zum *Prinzip Hoffnung* gehört, wie Gert Ueding gezeigt hat, auch das Utopische im Sinne »schöpferischer Produktivität« und »künstlerischer Arbeit« (Ueding 1985, 297) welches sich auf Lücken in einer Ontologie des Noch-Nicht-Seienden, aber immerhin Möglichen, berufen kann (vgl. Bloch 1974, 31f). Gegen diese Ontologie spricht, dass der Ästhetizismus keine Verbindlichkeit enthält. Wenn etwas zu tun möglich wäre, heißt das noch nicht, dass es auch tatsächlich zu tun ist. Jonas macht deshalb die Zukünftigkeit zum Gegenstand des Ethischen und einer neu zu verstehenden Imperativität. Demnach kommt es darauf an, die »physische Welt« (Jonas 1979, 35) zu erhalten, die »zukünftige Integrität des Menschen« (ebd., 36) zu sichern, damit »Nachkommen« (85), ja damit »eine Menschheit sei« (90). Die realisierte Zukünftigkeit vollzieht sich als Sterblichkeit und Gebürtlichkeit. Dem Abschied steht die »Zufuhr von Andersheit« (Jonas 1985, 160)

entgegen; beide Modi sind offensichtlich Teile einer Gesamtlogik. Jonas schlichtet damit den zwischen Martin Heidegger und Hannah Arendt bestehenden Streit um die Vorrangigkeit der Sterblichkeit bzw. der Gebürtlichkeit (vgl. Schnell 2004c), indem er beide Existentialien im Rahmen einer Gesamtlogik akzeptiert. Das hat allerdings die äußerst wichtige Konsequenz, dass die Sterblichkeit aus den ethisch relevanten zukünftigen Menschen je ein gewesenes Leben macht. Ist Leben, das aus der Zukünftigkeit in die Gewesenheit übergeht, eines, das seine ethische Relevanz verliert? Oder sind wir auch verantwortlich für die Vergangenheit? Wenn nicht, wann fängt die Vergangenheit an, um wie viel Uhr bin ich meiner Verantwortung ledig?

Aus der Verantwortung für die Zukunft folgt nicht notwendig die Strategie, dass eine »schlechte Prognose« stets einen »Vorrang vor der guten« (Jonas 1979, 70) haben sollte. Auch ist eine nicht-demokratische »Pause der Freiheit« (Jonas 1992, 146), die auf den Ethizismus bei Jonas hinweist, sicher keine zwingende Maßnahme. Die Verantwortung bürdet uns die Sorge um die »ferne Zukunft« (Jonas 1979, 28) auf. Diese Nicht-Indifferenz definiert keine Strategien und erfordert deshalb einen starken politischen und wohl auch kreativen Diskurs, jedenfalls einen stärkeren als Jonas selbst zuzugestehen bereit war.

d. Verantwortung für die Vergangenheit

Eine Zukunftsethik kommt an der Frage nicht vorbei, wie eine ethisch relevante Beziehung der Gegenwart zu den Menschen der Vergangenheit aussieht, die einst eine Zukunft hatten, derer sie jedoch dadurch beraubt wurden, dass sie zu Opfern der Geschichte gemacht worden sind. Diese Frage kann, um Anschluss an Jonas' Ethik zu finden, zunächst als Problem der technologischen Zivilisation formuliert werden. Ich erinnere daran, dass Herbert Marcuse das Dritte Reich als eine »Technokratie« (Marcuse 1941, 337) gedeutet hat. Dem entsprechend versteht Hannah Arendt in ihrem Buch Adolf Eichmann als einen Technokraten, der noch aus heutiger Sicht unüberschaubare Katastrophen mitverursacht hat. Wie sich hier der Einfluss von Heideggers Technikkritik auf Marcuse und Arendt geltend macht, möchte ich nicht diskutieren. Wichtiger sind die Rudimente, die sich bei Jonas hinsichtlich einer Verantwortung für die Vergangenheit finden lassen und die etwa eine »Zeugenschaft« für die »großen Gequälten« (Jonas 1979, 381) betreffen.

Jene Rudimente enthalten die Arbeiten, die sich ausdrücklich mit dem Verhältnis zur Vergangenheit beschäftigen, sei es mit dem Verhältnis von Vergangenheit und Wahrheit oder sei es mit dem Gedenken an Auschwitz im Angesicht Gottes.

Für Jonas ist das Sein der Vergangenheit eine Frage der »Präsenz des Gewesenen« (Jonas 1992, 175), dessen Gegenwärtigkeit von einer »Zeugenschaft für Vergangenes« (ebd., 178) abhängig ist. Diesen fruchtbaren Gedanken bettet Jonas nun in die Suche nach einem »ewigen Gedächtnis« (186) ein. Wir berühren hier die Gretchenfrage nach dem Status der Theologie. Diese für keine wahrhafte Ethik auf der Welt leicht zu beantwortende Frage möchte ich hier allerdings stark abkürzen. Der im Zusammenhang mit einem Gedenken an Auschwitz eingeführte Mythos vom Gottesbegriff (das ist sicherlich ein Paradox!) ist kein inkonsequenter Gottesbeweis, wie Reinhard Löw meinte (vgl. Löw 1994), sondern die Einsicht in das Gewicht der, wie Albrecht Wellmer betont, »Endlichkeit des Menschen« (Wellmer 1992, 253). Die Gegenwart trägt die Verantwortung für die Bezeugung der Vergangenheit. Das heißt: Verantwortung für die Bezeugung der Gewesenheit anderer Menschen, denen etwas widerfahren ist. Von dieser Verantwortung hängt die Würde des gewesenen Lebens ab. Die Nicht-Indifferenz gegenüber der Vergangenheit gründet in einer doppelten Schuld: Wir schulden denen Dank, die geholfen haben, uns zu denen zu machen, die wir heute sind *und*: Wir schulden denen Erinnerung, die zu Opfern gemacht worden sind, wenn auch nicht durch uns persönlich, so doch durch die Stiftung unserer Tradition.

e. Verantwortung der Gegenwart und in der Gegenwart

Zukunft und Vergangenheit verweisen auf die Gegenwart, wie Husserl hervorhebt. In der Ethik gilt, dass die Verantwortung für die Zukunft und die Vergangenheit ohne Verantwortung der Gegenwart in der Gegenwart nicht möglich wäre. Das *Kernstück der Verantwortung* ist deshalb die Nichtindifferenz der Gegenwart. Sie ist es, die sich der Verantwortung nicht entziehen kann und daher anzuerkennen hat, dass sie als Gegenwart für die Zukunft verantwortlich ist und zwar mit Hinblick auf die Verschuldung gegenüber der Vergangenheit. Die *Zeit der Verantwortung* überschreitet die Konzentration auf die Gegenwart, wie sie von der bisherigen Ethik praktiziert worden ist und erstreckt sich nun auf jene »drei in der Zeitlichkeit implizierten Richtungen« (Ricœur 1996, 356).

Das Dasein ist gleichermaßen definiert durch eine Zugehörigkeit zu Welt und Natur, durch einen Abstand des Machtvorsprungs und durch Verantwortung und zwar »für« das Sein und »vor« (Jonas 1992, 131) dem Sein. Aber wieso sollte mich das in der *Gegenwart* überhaupt etwas angehen?

Jonas führt hier die ethische Figur des Anrufs oder »Appells« (Jonas 1979, 29) ein. Er spricht auch von einem »Anspruch auf Sein« (ebd., 84), der »an mich« (Jonas 1992, 131) ergeht und »mich meint« (ebd., 132). Es handelt sich dabei insofern um eine heteronome Affektion (vgl.

Jonas 1979, 170), als dieser Anspruch nicht auf die Autonomie des Daseins reduzierbar ist. Jonas hebt ausdrücklich hervor: eine »Andersheit nimmt von meiner Verantwortung Besitz und keine Aneignung ist hier intendiert« (ebd., 166) Ich bin ethisch gebunden, weil mich der »Anruf« des Seins »in seine Pflicht nimmt« (Jonas 1992, 132). Man könnte hier von einem Faktum des »Ontologischen Imperativs« (ebd., 141) sprechen, oder besser von einem *Faktum der Imperativität*. Die Grundsituation der Verantwortung ist notwendigerweise asymmetrisch, weil man vom Sein keine Gegenleistung erwarten kann, jedenfalls keine, wie sie die Reziprozitätstheorien seit Aristoteles verlangen.

f. Ethik ohne Metaphysik

Ich würde diese Gedanken zur Imperativität gerne so verstehen, dass ein Unterschied zwischen Ontologie und Metaphysik gemacht werden kann. Das Dasein wäre dann in ethischer Hinsicht dadurch definiert, auf den Anruf und Anspruch des Seins eingehen zu müssen. Dieser Anspruch ist kein Geltungsanspruch, den wir mit der Rede erheben, sondern ein Anspruch, der an uns ergeht und durch den sich das Dasein gegenwärtig auf die Spur derer gestellt vorfindet, die zu eigener Rede nicht mächtig sind, wie eben die Menschen der Vergangenheit (die Opfer von Tschernobyl) oder die künftigen Generationen. Das Dasein tut im Leben, was immer es tut, allerdings in eine Verantwortung gestellt, deren Reichweite der erwähnten Zeit entspricht. Wie wir die Verantwortung erfüllen, ist damit aber noch nicht gesagt. Eine metaphysische Ordnung, die das festlegen wollte, ist abzulehnen, auch gegenüber Jonas. Die Weise der Verantwortungsausübung kann heutzutage nur der Gegenstand politischer Diskurse und des öffentlichen Gebrauchs der Vernunft sein.

Die Bedeutung von Jonas' Anliegen wird deutlich, wenn wir noch einmal zurückblicken. Etwa 20 Jahre vor der Erstpublikation des *Prinzips Verantwortung* stellte Arnold Gehlen fest, dass die Ethik die Seele im technischen Zeitalter im Stich lasse. Für den Fortschritt und dessen Folgen sei »niemand verantwortlich« (Gehlen 1961, 139f) zu machen, da die Ethik nur die jeweilige Gegenwart abdecke. Eine, wie Gehlen ausdrücklich feststellt, »Ferneethik der Verpflichtung gegen nicht Anwesende« (ebd., 140) wäre hingegen noch nicht in Sicht und deshalb umso notwendiger.

Jonas hat eine Antwort auf dieses Problem gegeben. Sie besagt, dass wir Verantwortung tragen für alle Lebewesen, ohne von diesen de jure eine Gegenleistung verlangen zu können. Die den Gnostikern versagte Erfahrung, nämlich das Heimischwerden in der Welt ist im Zeitalter der Technologie an die Übernahme dieser Verantwortung gebunden, welche für uns eine permanente Überforderung darstellt. Der positive Sinn

dieser Überforderung bedeutet, dass es mehr zu verantworten gibt als zu tun möglich ist. Die Politik bleibt in der Verantwortung, die keine abzählbare Schuld ist, auch nicht durch ein ontologisch fragwürdiges piecemeal-engineering. Zukunftsverantwortung ist eine rationale Aufgabe, die sich nicht in einem sozialtechnologischen Versicherungs- und Vorsorgestaat erschöpft. In diesem Sinne ist Demokratie eine Vertagte. Zugleich steht die auf die Zukunft geworfene Gegenwart in der Schuld der Vergangenheit. In diesem Sinne ist die Demokratie eine Nachträgliche.

g. Fünf offene Fragen

Meine durchaus eigenwillige Darstellung lässt mindestens fünf Fragen unbeantwortet. Sie betreffen jeweils das Verhältnis von (1) *Sein und Soll*, (2) *Jemand und Etwas*, (3) *Verpflichtung und Freiheit*, (4) *Leben und Dasein*, (5) *Jonas und Levinas*. Ich beschränke mich auf eine kurze Skizze.

Zunächst einmal gilt, dass der Dualismus von Sein und Sollen kein Dogma darstellt, sondern ein Konzept, das in David Humes Lehre des *moral sense* Sinn macht. Seit Hume wird dieser Dualismus als Differenz von deskriptiven und präskriptiven Sätzen behandelt. Mit einer bloßen Analytik als Unterscheidungskriterium ist es hier allerdings nicht getan, wie der Sprechakttheoretiker Searle gezeigt hat. Hans Jonas kann einen Dualismus von Sein und Sollen seinerseits nicht akzeptieren, sofern er beinhaltet, dass das Sein als solches ethisch wertlos ist (vgl. Jonas 1994, 401ff). Eine Reduktion des Sollens auf das Sein ist hingegen auch problematisch, weil sie auf eine Metaphysik hinausliefe. Wenn wir mit Paul Ricœur den Übergang vom Prinzip Leben zum Prinzip Verantwortung als »wichtigen Schlüssel« (Ricœur 1992, 314) betrachten, dann wäre es überlegenswert, ob jener Anspruch, der das Dasein affiziert nicht als der Ausdifferenzierung von Sein und Sollen vorgängig angesehen werden könnte. Der Anspruch hätte den schon mehrfach erwähnten Status der Nicht-Indifferenz. Indem er mich anspricht, lässt er mich nicht-gleichgültig. In der Folge dieser Sichtweise könnten die seit Heidegger alternativ diskutierten Bereiche von Ethik und Ontologie zusammengesehen werden, vielleicht im Ausgang von einer »Ontologie der Andersheit« (Ricœur 1996, 389; Schnell 2001, 248ff).

Eine weitere offene Frage lautet: Für wen oder was bin ich eigentlich verantwortlich? Gilt meine Sorge konkreten Menschen, der Menschengattung oder dem Sein? Bin ich für jemanden oder für etwas verantwortlich? Jonas schwankt zwischen beiden Motiven. Das muss kein Nachteil sein, wenn es zu zeigen gelänge, dass der an das Dasein gerichtete Anspruch von sich aus der Unterscheidung zwischen Jemand und Etwas vorausginge. Dann stünde eine Debatte mit Husserl und Levinas an, da beide die Fremderfahrung auf die Unterscheidung der Andere/das Andere

gründen. Diese Debatte würde wiederum Rückwirkungen auf den Begriff der Verantwortung und auch der Vulnerabilität haben (vgl. dazu: Ricœur 1994, 61ff).

Außerdem stellt sich die Frage, in welchem Maße die Nicht-Indifferenz des Anrufs, der das Dasein affiziert, unausweichlich ist. Auch hier ist ein Schwanken zu verzeichnen. Der Sache nach geht es, wie Jonas wohl selbst erkennt, um eine bestimmte Dimension des Verhältnisses von Autonomie und Heteronomie (vgl. Jonas 1979, 170f). Konkret gefragt: wird das Dasein nun affiziert oder handelt es sich nur um eine »Selbstbereitung zu der Bereitschaft, sich affizieren zu lassen« (ebd., 65), wie es im Zusammenhang der *Heuristik der Furcht* heißt? An dieser Stelle müsste die Debatte zwischen Kant und Jonas noch einmal aufgenommen werden. Das Thema wäre die Unmöglichkeit einer reinen Selbstverpflichtung, von der Hobbes sagt: Wenn alle Verbindlichkeit auf Selbstverpflichtung beruht, dann kann man sich auch entscheiden, sich nicht zu verpflichten. Der Zugang zum Ethischen wäre wie in Kafkas *Prozess* für immer versperrt.

Jonas antwortet auf die Frage, ob sich das Leben als rein an-sich Seiendes verstehen lässt (Biologie) oder durch eine Geworfenheit (Heidegger). Ich bin, wie beschrieben, bei Jonas auf das Motiv einer *Differenz* gestoßen: Das Dasein findet sich als dem Sein, der Geschichte und der Natur zugehörig vor und zwar aus der Position eines Abstandes und einer Distanz, die nicht nur Macht auszuüben, sondern auch Verantwortung zu übernehmen ermöglicht. Wenn Jonas in diesem Zusammenhang gelegentlich betont, dass *uns die Evolution etwas sage* (Jonas 1992, 11ff) müssten, um ein rechtes Verständnis zu gewinnen, drei Dinge voneinander unterschieden werden. Zunächst wird betont, dass die Naturphilosophie Basis der Ethik sein könnte. Weiterhin ist die Frage, was uns die Evolution sagt, nur im Durchgang durch den Konflikt der Interpretationen zu klären. Schließlich soll festgehalten werden, dass uns die Natur überhaupt etwas angeht. Diese Nicht-Indifferenz verbindet Natur, Mensch und Ethik miteinander, allerdings im Licht einer Grenze. Sie muss nämlich das, was im Zeichen der Nicht-Indifferenz zu tun wäre, den Institutionen, der Politik und dem Recht überlassen. In diesem Sektor hat das Gesamtwerk von Jonas nicht sehr viel zu bieten! Die Politik wird durch einen Ethizismus dirigiert. Sie soll Werte strikt und ohne Kompromisse zuzulassen, umsetzen. Als ultima ratio befürwortet Jonas eine undemokratische Tyrannei, die »der Freiheit eine Pause« (Jonas 1992, 146) verschafft. Denn »Tyrannei ist immer noch besser als der Untergang.« (ebd., 145). Ein Eigengewicht des Politischen, wie wir es bei Castoriadis und Lefort finden konnten, ist Jonas fremd. Jonas ist ein Ethiker ohne Politik!

Schließlich bleibt noch einmal die Frage der *Verbindlichkeit* der Ethik anzusprechen. Woher weiß ich, wie erfahre ich, dass ich gemeint bin?

Hobbes gründet die Verbindlichkeit auf eine freie Entscheidung, die ich jederzeit wieder umstoßen könnte. Levinas denkt ganz im Gegenteil das Dasein als in Verantwortung eingesetzt. Bei Jonas findet sich, wie schon beschrieben, das Motiv des Appells oder Anrufs, allerdings vor dem Hintergrund einer in diesem Punkt unentschiedenen Ontologie. Die Transzendenz des Seins oder eine Ontologie der Andersheit ist bei Jonas natürlich kein radikales Motiv. Aber ein Sein, das einen Anspruch an mich stellt, müsste eine Selbstdifferenz in sich enthalten, die von den Bahnen der klassischen Harmonie des Seins abweicht. Die Affizierung durch den Anruf trifft bei Jonas merkwürdigerweise nicht auf das Hören (Kant, Levinas), sondern auf das Sehen (vgl. Jonas 1994, 233 ff), an dem wiederum eine eigene Art von Passivität (Husserl) herausgearbeitet werden müsste.

b. Verhältnis zur Diskursethik

Zum Abschluss möchte ich kurz auf das Verhältnis zur Diskursethik eingehen, um klären zu können, welchen Typus von Ethik Hans Jonas vertritt.

Für Jonas ist die Elternschaft bekanntlich das »Urbild aller Verantwortung« (Jonas 1979, 234). Ihr sei der »Fortfall der Reziprozität« (ebd., 84) eigen. An dieser Stelle setzt der Kommentar der Diskursethik mit dem Argument ein, dass Verantwortung durch das formale Prinzip der verallgemeinerten Gegenseitigkeit zu begründen sei (vgl. Apel 1988, 196 ff). Begründung sei Letztbegründung und besage, dass wenn ein Subjekt argumentiert, die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft und damit die »Vernunft des intersubjektiv gültigen Denkens« (ebd., 255) bereits notwendigerweise anerkannt worden ist. Wer dem widerspricht oder zuwiderhandelt begeht einen »Selbstwiderspruch« (256), der wiederum eine differenzierte Taxonomie zulässt. Die Diskursethik ist eine Fortsetzung der formalen Logik mit anderen Mitteln. Als Argumentationsethik richtet sie sich, wie der in Stein gemeißelte Satz von Habermas sagt, an »sprach- und handlungsfähige Subjekte« (Habermas 1991, 219). Und was ist mit den anderen Lebewesen?

Aristoteles, der Erfinder der Theorie vom Selbstwiderspruch, sagt: Wer die Grundsätze der Logik nicht beherzigt, sinkt auf das Niveau einer Pflanze herab (vgl. Met. 1006 a 10 ff). Die Verbannung aus der Logik hat vier Konsequenzen: von Pflanzen erwartet man nichts, sie können in keinem Reziprozitätsverhältnis zu mir stehen, sie sind das Vorbild des *permanent vegetative state* wie es in der Medizin heißt und sie gehören nicht in den Schutzbereich des Ethischen. Von der Reziprozitätsethik werden nur sprach- und handlungsfähige Subjekte als sie selbst beachtet, andere Lebewesen sind nur assoziiert, da keine ständigen Mitglieder

im Schutzbereich des Ethischen. Aus Sicht einer Ethik der Heilberufe, die Jonas stets ein Anliegen war und wie sie heute im Ausgang von Jonas konzipiert wird, ich verweise nur auf die Heilpädagogik und auf die Pflegewissenschaft, lautet die Konsequenz aus alldem: kranke, behinderte und pflegebedürftige Menschen fallen aus dem Schutzbereich des Ethischen heraus.

Wenn Habermas später im Zusammenhang mit der sogenannten liberalen Eugenik erklärt, dass Lebewesen auch dann unverfügbar sein können, wenn sie nicht den Status sprach- und handlungsfähiger Subjekte besitzen, dann handelt es sich hier um eine, vielleicht sogar begrüßenswerte theoretische Inkonsistenz, die daher rührt, dass der Diskursethik nun auch noch der Wertbegriff des Pragmatismus einverleibt werden soll (vgl. Schnell 2002).

Hans Jonas vertritt den Typus einer Achtungs- und Schutzethik, die die Schutzwürdigkeit nicht an den Nachweis des richtigen Gebrauchs der Logik knüpft. Sie beginnt mit der Zumutung der Verantwortung, auch und gerade in asymmetrischen Situationen. Asymmetrie ist natürlich nicht alles, sie kann und soll Gleichberechtigung und -behandlung nicht ersetzen, sie ist aber ein unverzichtbarer Ausgangspunkt dafür, dass der Schutzbereich des Ethischen auf und durch die *Zeit der Verantwortung* ausgeweitet werden kann. Hans Jonas ist ein Gründervater für uns und unsere heutigen Projekte, die sich in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft einsetzen für eine nichtexklusive Ethik zugunsten derer, die anders sind als wir selbst (vgl. Schnell 2017).

Die Zeit der Verantwortung ist auf alle Dimensionen der Zeitlichkeit zu beziehen: Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft. Damit wird das Ethische zur Grundhaltung schlechthin. Wir werden das Anliegen von Hans Jonas, den Schutzbereich des Ethischen über die Differenz von Person und Sache hinaus zu erweitern, beibehalten und uns Bruno Latour zuwenden. Von ihm möchten wir wissen, wie eine ökologische Politik aussehen könnte, die sich aus den Zwängen eines Ethizismus befreit hat und deshalb auch einen politischen Beitrag zum Verständnis von Demokratie leisten kann.