

Hans Jonas

Volume 1

Sonderdruck

Hans Jonas

Volume 1

Herausgegeben von / Edited by

Prof. Dr. Holger Burckhart

Prof. Dr. Michael Bongardt

Jürgen Nielsen-Sikora,
John-Stewart Gordon (Hg.)

Hans Jonas

Zur Diskussion seiner Denkwege

Logos Verlag Berlin



Hans Jonas

Herausgegeben von / Edited by

Holger Burckhart und Michael Bongardt

Hans Jonas-Institut

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Coverbild: © Privatsammlung von Hans und Eleonore Jonas,
bereitgestellt von Ayalah Jonas.

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2017

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-4452-2

ISSN 2512-8892

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin - Germany

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

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

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

Inhalt

Einleitung <i>Jürgen Nielsen-Sikora & John-Stewart Gordon</i>	7
I ZUR REZEPTION DES WERKES VON HANS JONAS	
Der Anspruch des Lebens. Zum Werk des Philosophen Hans Jonas <i>Ralf Seidel</i>	13
Hans Jonas revisited. Zur Jonas-Rezeption in Deutschland, Frankreich, Italien und den USA <i>Jürgen Nielsen-Sikora</i>	47
Entmythologisierung – ein Blick von Rudolf Bultmann zurück auf Hans Jonas <i>Wolfgang Erich Müller</i>	77
II BIOPHILOSOPHIE	
Hans Jonas und die Aktualität des integrativen Modells von Biophilosophie <i>Kristian Köchy & Francesca Michellini</i>	111
Sterblichkeit als Wesensmerkmal des Lebens <i>Petr Frantik</i>	137
Hans Jonas und die Überwindung des Menschen <i>Paolo Becchi & Roberto Franzini Tibaldeo</i>	171
III GESELLSCHAFT NATUR TECHNIK	
Aktualität der Grundlagenreflexion in der Ethik. Zum Verhältnis Mensch, Natur und Technik in Hans Jonas' Prinzip Verantwortung <i>Jan C. Schmidt</i>	207
Verantwortung nach Hans Jonas: Prinzip, Diskurs und politische Institutionen <i>Eva Buddeberg</i>	231

Der Ökologe und der Krieg. Zu einem überraschenden Aspekt des Denkens von Hans Jonas <i>Michael Bongardt</i>	257
Science and Technology in the Encyclical Letter <i>Laudato Si'</i> . An Interpretation according to Hans Jonas' Bioethics of Responsibility <i>Francisco Quesada-Rodríguez</i>	273
Hans Jonas' philosophische Denkwege - Ein Schlusswort <i>John-Stewart Gordon</i>	295

HANS JONAS UND DIE ÜBERWINDUNG DES MENSCHEN

Paolo Becchi & Roberto Franzini Tibaldeo¹

Bekanntlich ist eine weltweite, lebendige und kontroverse Debatte über Fragen wie „human enhancement“, „posthumanism“ und „transhumanism“ im Gang.² Sie rührt von der Möglichkeit her, die neuen Technologien einzusetzen, um das Ausgesetztsein des Menschen, seine Verletzlichkeit zu vermindern oder zu begrenzen.³ Diese Verletzlichkeit des Menschen wird zwar als Grunderfahrung des Menschseins aufgefasst, das Problem aber entschieden einseitig angegangen, indem als anvisiertes Ziel die Verletzlichkeit durch den technologischen Fortschritt über-

1 Dieser Beitrag geht aus Forschungsarbeiten von Paolo Becchi (Professor an der Università degli Studi di Genova und an der Universität Luzern) und Roberto Franzini Tibaldeo (F.R.S.-FNRS Chargé de recherches an der Université catholique de Louvain) hervor und entwickelt die Gedanken eines in der Internet-Zeitschrift „Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica“ erschienenen Beitrags weiter, siehe (www.cosmopolis.globalist.it). Unser herzlicher Dank geht an Loris Mainardi, Brigitte Parakenings und Gereon Wolters für die Überarbeitung der deutschen Übersetzung.

2 Auch wenn es keine universell anerkannte Definition dieser Begriffe gibt, wird unter „human enhancement“ jener wissenschaftliche und technologische Fortschritt verstanden, „that expands the possibilities of human action and reduces its dependence on natural or cultural predetermined constraints, allowing the human condition to be changed via science and technology. Human enhancement thus refers to extended cognitive skills, extended sensory capacities, a significant increase in life expectancy, mood modulation as well as new capabilities that might be provided to healthy individuals“ (Battaglia/Carnevale (2014), S. v); der Begriff „posthumanism“ bezeichnet einen philosophischen und kulturellen Ansatz, der die anthropozentrische und dualistische Ausrichtung des abendländischen Humanismus überwinden will, da dieser der nicht-menschlichen und anorganischen Sphäre der materiellen Existenz nicht genügend Rechnung trage (das berühmteste posthumanistische Manifest ist jenes von Donna Haraway (1991)); schließlich ist „transhumanism“ eine Denkrichtung „directed towards the passing/abolition of the status of ‘being human’ in terms of finite and incarnate living beings“ (Henry (2014), S. 64), und zwar zur Erlangung folgenden Ziels: „We foresee the feasibility of redesigning the human condition, including such parameters as the inevitability of aging, limitations on human and artificial intellects, unchosen psychology, suffering, and our confinement to the planet earth“ (*The Transhumanist Declaration*, 1998-2009, art. 1). Vgl. auch Stock (2002); Singer (2003); Hughes (2004); Agar (2004); Bailey (2005); Kurzweil (2005); Naam (2005); Bostrom/Ord (2006); Harris (2007).

3 Vgl. Coeckelbergh (2013).

wunden werden soll (am radikalsten in den Positionen des Künstlers Stelarc, des Philosophen Nick Bostrom oder des Erfinders, *computer scientist* und Essayisten Ray Kurzweil).⁴ Mit anderen Worten scheinen die Strömungen des Transhumanismus, Posthumanismus und „human enhancement“ die Verletzlichkeit als grundlegende Eigenschaft des Menschen ablehnen zu wollen. Der Kampf gegen Verletzbarkeit und Sterblichkeit wird mit den Waffen der Biotechnologie geführt, wobei Genmanipulation, menschliche Klonierung, künstliche Lebensverlängerung und Verhaltenskontrolle die umstrittensten Methoden sind. In diesem Beitrag beabsichtigen wir zweierlei: Einerseits eine kritische Reflexion auf der Grundlage des Werkes von Hans Jonas, der Relevanz und Brisanz dieser Thematik für die Zukunft der Menschheit schon vor Jahrzehnten erkannt hatte und dessen Vorschläge u.E. noch heute gelten. Andererseits möchten wir aufzeigen, wie die heutige biotechnologische Forschung gerade dank des Beitrags von Hans Jonas ein besseres Bewusstsein der eigenen Fähigkeiten, der möglichen Risiken sowie der auf dem Spiel stehenden Werte entwickeln könnte.

Zunächst stellen wir Jonas' Neudefinition des Naturkonzepts vor; dann versuchen wir zu klären, wie und mit welchen Konsequenzen sich nach Jonas die Menschheit in das neue Naturkonzept einfügt; schließlich sollen Folgerungen für die aktuelle Debatte zu „human enhancement“, „posthumanism“ und „transhumanism“ gezogen werden.

Jonas' Revision des Naturkonzepts

Das primäre Ziel von Jonas' ethischer Reflexion ist aufzuzeigen, wie die menschliche Freiheit im als Leben verstandenen Sein wurzelt.⁵ Natur und Ethik, Sein und Sollen sind nicht mehr voneinander zu trennen, wie Jonas in *Organismus und Freiheit* schließt.⁶ Daraus erwächst sein zweites Demonstrandum: dass die Freiheit in sich selbst die Pflicht zur Verantwortung beinhaltet. Thematisiert wird dies im bekannten Werk *Das Prinzip Verantwortung*,⁷ das an eine weiter greifende Infragestellung der traditionellen Ethik angesichts der ökologischen Krise einerseits und des

4 Vgl. Stelarc (1991); Bostrom (2003), (2005a), (2005b); Kurzweil/Grossman (2004).

5 Vgl. u.a. Frogneux (2001); Becchi (2008); Franzini Tibaldeo (2009).

6 Vgl. Jonas (2010), S. 1-359 resp. 357-359.

7 Vgl. Jonas (2015), S. 1-420.

biotechnologischen Fortschritts andererseits anknüpft. Das neue Problem ist die grundlegend neue Dimension des technologischen Fortschritts, die nach einer ebenso neuen räumlich-zeitlichen Dimension der Ethik ruft. Unser Handeln hat nicht mehr räumlich und zeitlich beschränkte Auswirkungen, sondern wirkt beinahe unbegrenzt, irreversibel, unvorhersehbar und eigendynamisch.⁸ Mit dem, was wir hier und heute tun, können wir das Leben anderer Menschenwesen an anderen Orten beeinflussen und sogar die Zukunft noch nicht geborener Generationen aufs Spiel setzen.⁹ Jonas betont:

„Man nehme zum Beispiel, als die erste größere Veränderung in dem überkommenen Bild, die kritische *Verletzlichkeit* der Natur durch die technische Intervention des Menschen – eine Verletzlichkeit, die nicht vermutet war, bevor sie sich in schon angerichtetem Schaden zu erkennen gab. Diese Entdeckung, deren Schock zu dem Begriff und der beginnenden Wissenschaft der Umweltforschung (Ökologie) führte, verändert die ganze Vorstellung unserer selbst als eines kausalen Faktors im weiteren System der Dinge. Sie bringt durch die Wirkungen an den Tag, daß die Natur menschlichen Handelns sich de facto geändert *hat*, und daß ein Gegenstand von gänzlich neuer Ordnung, nicht weniger als die gesamte Biosphäre des Planeten, dem hinzugefügt worden ist, wofür wir verantwortlich sein müssen, weil wir Macht darüber haben.“¹⁰

Die Verletzlichkeit der Natur durch den technologischen Eingriff des Menschen wird noch übertroffen, sobald sich der technologische Fortschritt gegen den Menschen selbst richtet und ihn zum Objekt von Forschung, Experiment und Manipulation macht:

„Doch der Mensch selber ist unter die Objekte der Technik geraten. Homo faber kehrt seine Kunst auf sich selbst und macht sich dazu fertig, den Erfinder und Verfertiger alles Übrigen erfinderisch neu zu fertigen. Diese Vollendung seiner Gewalt, die sehr wohl die Überwältigung des Menschen bedeuten kann, diese letzte Einsetzung der Kunst über die Natur, fordert die letzte Anstrengung ethischen Denkens heraus, das nie zuvor wählbare Alternativen zu dem, was für die de-

8 Frogneux (2015a), S. 873.

9 Vgl. Böhler (2014).

10 Jonas (2015), S. 31.

finitiven Gegebenheiten der Menschenverfassung galt, ins Auge zu fassen hatte.“¹¹

Angesichts der Risiken für die künftige Unversehrtheit im so bedeutenden Abenteuerspiel des irdischen Lebens ist der Mensch aufgefordert, in seinen Entscheidungen statt seinem schieren Willen zur Macht anderen Lebensformen und seiner eigenen Menschlichkeit zu dienen. Deshalb hat sich die Ethik in erster Linie nicht nur um die zwischenmenschlichen Verhältnisse zu kümmern, sondern muss sich auch mit dem Verhältnis des Menschen zur Totalität des Lebens beschäftigen. Zweitens, wenn sie dem *ambivalenten* Charakter der menschlichen Freiheit begegnet (nicht nur als Freiheit, das Gute zu tun), hat die Ethik auf die Unabdingbarkeit der moralischen Pflicht zur Verantwortung hinzuweisen, die als Gegengewicht eventuelle Exzesse der Freiheit ausgleichen kann.¹²

Aus Gründen, die wir in diesem und im nächsten Abschnitt darzulegen versuchen, ist zur Erreichung dieser Ziele für Jonas der Rückgriff auf ein *ontologisches Fundament* nötig, das – unabhängig von der Religion – als Grundlage für das menschliche Handeln in der Welt gilt und die Ethik einer allgemeinen Theorie der Verantwortung dienstbar macht.

Wir können hier vorwegnehmen, dass Jonas dieses Fundament auf eine teleologische, von Aristoteles inspirierte Metaphysik des Seins stellt.¹³ Dessen ursprüngliche Bestimmung ist auf einen Zweck gerichtet, und der erste Zweck des Seins ist, weiter zu sein, somit seine Selbsterhaltung. Sein ist besser als Nicht-Sein, Zwecke zu haben besser als keine zu haben.¹⁴ Nach diesem ontologischen Axiom interpretiert Jonas die dem Sein innewohnende Zweckbestimmtheit nicht als schiere Tatsache, sondern als eigenständigen Wert. Wenn Sein besser ist als Nicht-Sein, dann ist der dem Sein eignende Zweck der Selbsterhaltung als solcher zu schützen.

11 Jonas (2015), S. 51.

12 Zur Aktualität der Verantwortung in der Gegenwart (in welcher Diskussion Jonas eine zentrale Stellung einnimmt) vgl. u.a. Bayertz (1995); Nida-Rümelin (2011); Pulcini (2013); Franco (2015); Vergani (2015). Zur Position von Jonas vgl. u.a. Böhler (1994); Frogneux (2001); Böhler/Brune (2004); Becchi (2008); Böhler et al. (2008); Müller (2008); Tirosch-Samuels/Wiese (2008); Bonaldi (2009); Franzini Tibaldeo (2009); Becchi (2010); Buddeberg (2011); Pommier (2012); Hartung et al. (2013); Gordon/Burckhart (2014); Hauskeller (2015).

13 Vgl. Jonas (2015), S. 109-156. Vgl. Böhler et al. (2008).

14 „In der Fähigkeit, überhaupt Zwecke zu haben, können wir ein Gut-an-sich sehen, von dem intuitiv gewiss ist, daß es aller Zwecklosigkeit des Seins unendlich überlegen ist.“ (Jonas (2015), S. 158).

Was aber ist dieses „Sein“? Für Jonas ist es das *Leben* selbst, das der eigenen Unbeständigkeit und Unsicherheit trotzt und sich in wachsenden Formen der *Freiheit* von den Pflanzen über die Tiere bis zum Menschen manifestiert.

Zur weiteren Klärung dieser Frage führt die so genannte „philosophische Biologie“, die ihren Niederschlag in *Organismus und Freiheit* gefunden hat, einem Werk, an dem Jonas seit der zweiten Hälfte der 1940er Jahre arbeitete.¹⁵ Darin übt Jonas eine polemisierende Kritik an der Unangemessenheit, mit der das moderne Denken die Fragen nach dem Sinn des Seins und des Lebens zu beantworten versuchte. Jonas stellt sich der modernen Interpretation von Sinn und Leben entgegen: Für ihn zeichnet sich das post-cartesische Projekt der Wissenschaft durch zwei Aspekte aus: Erstens eliminiert es infolge des eigenen *methodologischen* Reduktionismus Begriffe wie Geist, Seele, Teleologie aus der Naturbetrachtung; zweitens geht es noch weiter und verkündet, dass das Sein *als solches* auf Materie, Quantität und Mechanik reduziert werden kann.¹⁶ Damit will sich der wissenschaftliche Materialismus von einer methodologischen Position zu einer *ontologischen* Doktrin erheben, die eine *umfassende* Erklärung der Realität liefert. Für Jonas ist dieses Ansinnen jedoch fundamental falsch, vermögen doch die – definitionsgemäß *partiellen* und *selektiv* ausgerichteten – Kriterien wissenschaftlicher Forschung ihren eigenen Rahmen zulässigerweise nicht zu verlassen, um ontologische Resultate hervorbringen zu wollen. Es ist aber nicht zu verkennen, dass der materialistisch-reduktionistische Ansatz in der modernen Wissenschaft vorherrscht und auch auf das Gebiet der Philosophie vorgedrungen ist. Der alten Auffassung des Seins setzt jene der Moderne eine materialistische und mechanistische, auf der toten Materie beruhende Ontologie siegreich entgegen¹⁷: Natur und Universum sind nicht mehr lebensbegabte Entitäten, zumal das Leben selbst nur mehr als tote Materie verstanden wird (wozu der Darwinismus einen entscheidenden Beitrag geleistet hat).¹⁸ Demnach ist das Konzept des Lebens auf kybernetische Mechanik reduzier- und die Idee menschlicher Einzigartigkeit (einst im Konzept der Seele enthalten) gar gänzlich eliminierbar.¹⁹

15 Vgl. Jonas (2003), S. 348-383.

16 Zum modernen Reduktionismus vgl. Wolters (2010); Sober (2011).

17 Vgl. Jonas (2010), S. 19-35. Vgl. auch H. Jonas (1981), in Jonas (2015), S. 421-509.

18 Vgl. Jonas (2010), S. 73 ff.

19 Vgl. Jonas (2010), S. 205-241.

Jonas hält diese Folgerungen für vollkommen verfehlt und moniert, dass sie einem angemessenen Verständnis des Lebens und des Seins im Wege stehen. Um dieser Sackgasse zu entkommen, schlägt er eine phänomenologische Untersuchung vor, die vom Begriff des lebenden Organismus ausgeht, der die einzige Form ist, in der wir das Leben erfahren und verstehen können.²⁰ Die Jonas'sche Hermeneutik des organischen Lebens unterscheidet sich radikal von der modernen „Ontologie des Todes“.²¹ Jonas betont, der spezifische Charakter des Lebens

„ist belastet mit der Bürde der Notdurft und bedeutet Dasein in Gefahr. Denn die Grundbedingung für das Privileg liegt in der paradoxen Tatsache, daß die lebende Substanz durch einen Urakt der Absonderung sich aus der allgemeinen Integration der Dinge im Naturganzen gelöst, sich der Welt gegenübergestellt und damit die Spannung von „Sein oder Nichtsein“ in die indifferente Sicherheit des Daseinsbesitzes eingeführt hat. Die lebende Substanz tat dies, indem sie ein Verhältnis prekärer Unabhängigkeit gegenüber derselben Materie einnahm, die doch für ihr Dasein unentbehrlich ist; indem sie ihre eigene Identität unterschied von der ihres zeitweiligen Stoffes, durch den sie doch ein Teil der gemeinsamen physikalischen Welt ist. So in der Schwebe zwischen Sein und Nichtsein besitzt der Organismus sein Sein nur auf Bedingung und auf Widerruf.“²²

Folgen wir der Argumentation von Jonas im Einzelnen: Er beginnt mit der Beobachtung, dass der distinktive Charakter eines jeden Organismus der Stoffwechsel ist, sein „Austausch von Materie mit der Umgebung.“²³ Schon elementare, einzellige Lebensformen wie die Amöbe zeigen jenes Lebensmerkmal, jene „totale Durchgängigkeit des Metabolismus innerhalb des lebenden Systems.“²⁴ Jonas bestreitet nicht, dass auch nicht lebende Objekte wie z.B. Verbrennungsmotoren einen vergleichbaren Austausch von Materie mit der Umgebung besitzen. Und doch geschieht diese Interaktion bei den Organismen auf einer anderen Ebene: „Der Stoffaustausch mit der Umwelt ist nicht die periphere Tätigkeit eines beharrenden Kerns: er ist die totale Weise der Kontinuität (Selbstfortsetzung) des Lebenssubjektes selbst. Die Metapher von ‚Zufluß und Abfluß‘

20 Vgl. Jonas (2003), S. 348-383; Vgl. auch H. Jonas (1991), in Jonas (2014), S. 323-340.

21 Jonas (2010), S. 33.

22 Jonas (2010), S. 15.

23 Jonas (2010), S. 144. Vgl. auch Frogneux (2001), S. 151-189; Franzini Tibaldeo (2009); Michelini (2011); Landecker (2013).

24 Jonas (2010), S. 144.

gibt die radikale Natur der Tatsache nicht wieder.“²⁵ Und „wenn wir einen lebenden Körper als ‚metabolisierendes System‘ bezeichnen, müssen wir in die Bedeutung dieses Ausdrucks einschließen, daß das System selber gänzlich und stetig das Ergebnis seiner metabolischen Tätigkeit ist, und ferner, daß kein Teil des ‚Ergebnisses‘ aufhört, Objekt des Metabolismus zu sein, während er gleichzeitig Vollzieher desselben ist.“²⁶ Philosophisch ausgedrückt, ist die ontologische Spezifität des lebenden Organismus, dass er von der (biologischen) Materie gleichzeitig *abhängig* (durch seine stoffwechselgebundene Existenz) und *unabhängig* ist (durch Form und Wesenscharakter):

„Dies ontologische Individuum, seine Existenz in jedem Augenblick, seine Dauer und seine Selbigkeit im Dauern, sind also wesentlich seine eigene Funktion, sein eigenes Interesse, eine eigene stete Leistung. In diesem Prozeß selbsterhaltenden Seins ist das Verhältnis des Organismus zu seiner stofflichen Substanz zwiefacher Art: die Materialien sind wesentlich für ihn der Art nach, zufällig der Diesheit nach; er fällt mit ihrer faktischen Ansammlung im Augenblick zusammen, ist aber an keine einzelne Ansammlung in der Folge der Augenblicke gebunden, sondern nur an deren Form, die er selber ist: abhängig von ihrer Verfügbarkeit als Material, ist er unabhängig von ihrer Selbigkeit als diese; seine eigene funktionale Identität fällt nicht mit ihrer substantialen Identität zusammen. Mit einem Wort: die organische Form steht in einem Verhältnis *bedürftiger Freiheit* zum Stoffe [...]. Form so sahen wir – nämlich selbständige, für sich wirkliche Form – ist ein Wesenscharakter des Lebens. Damit tritt zum ersten Mal im Reiche des Seins der Unterschied von Stoff und Form, der dem Leblosen gegenüber eine bloße Abstraktion ist, als realer Unterschied hervor. Und zwar mit einer völligen Umkehrung des ontologischen Verhältnisses. Die Form ist zum Wesen und der Stoff zum Akzidens geworden. Ontologisch ausgedrückt: In der organischen Konfiguration hört das stoffliche Element auf, die Substanz zu sein (die es in seiner eigenen Ebene weiterhin ist), und ist nur mehr Substrat.“²⁷

Für Jonas lässt sich das Phänomen des Lebens aufbauend auf dieser „ontologischen Revolution“²⁸ präziser, wahrheitsnäher und – wie wir sehen werden – ethisch gehaltvoller erklären als durch die gängigen Erklärungen.

25 Jonas (2010), S. 144-145.

26 Jonas (2010), S. 145.

27 Jonas (2010), S. 151-152.

28 Jonas (2010), S. 155. Vgl. Franzini Tibaldeo (2009).

gen der Moderne. „Bedürftige Freiheit“ bezeichnet dabei den widersprüchlichen, ja paradoxen Charakter der Existenz des Lebenden: „zuletzt qualifiziert durch die Drohung seiner Negation muß Sein sich hier behaupten, und behauptetes Sein ist Dasein als Anliegen. So konstitutiv für das Leben ist die Möglichkeit des Nichtseins, daß sein Sein als solches wesentlich ein Schweben über diesem Abgrund ist, ein Streifen entlang seines Randes.“²⁹ Das organische Leben ist etwas in sich Gefährdetes und Unsicheres: „Seine Wirklichkeit, paradox und ein ständiger Widerspruch zur mechanischen Natur, ist im Grunde fortgesetzte Krise, deren Bewältigung niemals sicher und jedesmal nur ihre Fortsetzung (als Krise) ist.“³⁰ Deswegen kann man sagen, dass das Sein des Lebens selbst in einem paradoxen Abhängigkeitsverhältnis zum Tod steht: „Das Leben ist sterblich nicht obwohl, sondern weil es Leben ist, seiner ursprünglichen Konstitution nach, denn solcher widerruflicher, unverbürgter Art ist das Verhältnis von Form und Stoff, auf dem es beruht.“³¹

So wird die moderne „Ontologie des Todes“ von Jonas abgeschrieben zu Gunsten einer Ontologie, die auf dem (paradoxen und verletzlichen) Phänomen des organischen Lebens beruht. Die Wiederentdeckung der Einzigartigkeit des Lebens ist aber nur der erste Schritt auf einem Denkweg durch die Frage der Stellung des Menschen im Kosmos, der den Menschen zwar als Lebewesen unter anderen Organismen sieht, ihm aber eine einzigartige Stellung einräumt (Jonas sieht hier sogar „eine metaphysische Kluft“).³² Um den zweiten Denkschritt zu machen, müssen weitere Eigenschaften des Lebens ausgemacht werden (ausgedrückt in Begriffen wie „Polarität“, „Beziehung“ und „Transzendenz“), die sich aus der Verletzlichkeit des Lebens und der Tatsache ergeben, dass „Sein selbst statt eines gegebenen Zustandes eine ständig aufgegebene Möglichkeit geworden“³³ ist. Jonas fährt fort:

„Das so in der Möglichkeit schwebende Sein ist durch und durch ein Faktum der Polarität, und das Leben manifestiert diese Polarität ständig in diesen grundlegenden Antithesen, zwischen denen seine Existenz sich spannt: der Antithese von Sein und Nichtsein, von Selbst und Welt, von Form und Stoff, von Freiheit und Notwendigkeit. All diese Zweiheiten sind, wie sich leicht erkennen läßt, Formen der Be-

29 Jonas (2010), S. 16.

30 Jonas (2010), S. 17.

31 Jonas (2010), S. 16-17.

32 Jonas (2010), S. 304.

33 Jonas (2010), S. 16.

ziehung: Leben ist wesentlich Bezogenheit auf etwas; und Beziehung als solche impliziert „Transzendenz“, ein Über-Sich-Hinausweisen seitens dessen, das die Beziehung unterhält. Wenn es uns gelingt, die Anwesenheit einer solchen Transzendenz und der sie artikulierenden Polaritäten schon am Grunde des Lebens selbst aufzuweisen, wie rudimentär und vor-geistig ihre Form dort auch sei, so haben wir die Behauptung wahrgemacht, daß der Geist in der organischen Existenz als solcher präfiguriert ist.“³⁴

Jonas hält die paradoxe Tatsache der Verletzbarkeit für das, was das organische Leben in all seinen Formen ausmacht, von der Bakterie bis zum Menschen. Es ist vor allem der unaufhörliche Kampf ums Überleben, der das organische Leben definiert. Dieses zeigt aber noch eine zusätzliche Eigenschaft:

„Wenn es nur auf Sicherung der Dauer ankäme, hätte Leben gar nicht erst beginnen sollen. Es ist seinem Wesen nach prekäres und vergängliches Sein, ein Abenteuer in Sterblichkeit, und in keiner seiner möglichen Formen so seiner Dauer versichert wie es ein anorganischer Körper sein kann. Nicht Fortdauer als solche, sondern „Fortdauer von was?“ ist hier die Frage.“³⁵

Die entscheidende Frage ist somit, in welchen Existenzformen das Leben fort dauert und was wir daraus schließen. Jonas hat keine Zweifel: allem Lebendigen eignen zwar die Freiheit und Überlegenheit des Organischen über die Materie, aber auch qualitative Unterschiede und Diskontinuitäten auf Grund seiner evolutiven Natur, die Jonas „als eine ansteigende Stufenfolge [...], ausgespannt zwischen ‚primitiv‘ und ‚entwickelt‘“³⁶ versteht. Die fundamentale Freiheit des Lebenden, die Jonas – in Anlehnung an Aristoteles³⁷ – als „Zielstrebigkeit“³⁸ bezeichnet, drückt sich demnach in spezifischen Freiheitsgraden aus, je nach der Komplexität des überlebenswilligen Organismus. Das bedeutet jedoch, dass die verschiedenen „Mittel“ des Überlebens“ wie Stoffwechsel, Wahrnehmung, Bewegung, Gefühl, Vorstellungskraft, Sprache und Denken „nie nur als Mittel zu beurteilen sind, sondern auch als Qualitäten des zu erhaltenden Lebens selbst und deshalb als Aspekte des Zwecks der Erhaltung. Es ist eines

34 Jonas (2010), S. 16.

35 Jonas (2010), S. 201-202.

36 Jonas (2010), S. 12.

37 Vgl. Jonas (2010), S. 168.

38 Jonas (2010), S. 176.

der Paradoxe des Lebens, daß es Mittel benutzt, die den Zweck modifizieren und selbst Teile desselben werden.“³⁹ An dieser Stelle sei daran erinnert, wie diese in *Organismus und Freiheit* ausgesprochenen Gedanken später in *Das Prinzip Verantwortung* weiterentwickelt werden sollten, um zu einer – aristotelisch inspirierten – teleologisch strukturierten umfassenden Metaphysik des Seins zu führen.

Betrachten wir jetzt das Verhältnis des bisher Dargestellten auf die spezifische Lebensform des Menschen.

Die menschliche Natur gemäß Jonas

Im vorhergehenden Abschnitt versuchten wir die entscheidenden Linien von Jonas' Philosophie des Organischen nachzuzeichnen und sie der Grundthese seiner philosophischen Biologie gegenüberzustellen, nämlich „daß das Organische schon in seinen niedersten Gebilden das Geistige vorbildet, und daß der Geist noch in seiner höchsten Reichweite Teil des Organischen bleibt.“⁴⁰ Nun gilt es, auf die Frage der Einzigartigkeit der menschlichen Spezies einzugehen. Jonas' Überlegungen konzentrieren sich dabei auf zwei Fragestellungen:

- 1) Wie manifestiert sich im Rahmen des Lebendigen der Aspekt des Geistig-Menschlichen?
- 2) Welche Konsequenzen folgen daraus für die Ontologie?

Zur Beantwortung der ersten ist zunächst zu beachten, dass es Jonas' primäres Ziel war, den cartesianischen Dualismus zu überwinden, und zwar unter zwei Gesichtspunkten: zunächst dessen psychophysische Grenzen aufzuzeigen, um dann die Einzigartigkeit des Menschlichen neu zu definieren und mit der Welt des Lebendigen und Natürlichen wieder zu versöhnen. Dabei will Jonas – wie viele Exponenten der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts⁴¹ – der cartesianischen Tradition das letzte Wort zur Existenz des Menschen und dessen Abgrenzung von der biologischen Welt absprechen.⁴² Der springende Punkt ist, die Einzigartigkeit des Menschen neu zu begründen, ohne in den Fesseln des psychophysischen und ontologischen Dualismus verhaftet zu bleiben.

39 Jonas (2010), S. 202.

40 Jonas (2010), S. 11.

41 Siehe M. Scheler, H. Plessner, A. Gehlen, A. Portmann, M. Grene. Vgl. Fischer (2008).

42 Vgl. Jonas (2010), S. 3-4.

Dabei gerät das Jonas'sche Denken unvermeidbar auf Konfrontationskurs zum darwinschen Evolutionismus, dessen philosophische Konsequenz – wie Jonas betont – zur Überwindung des cartesianischen Dualismus führen wird, jedoch mit einem monistischen Menschenbild, das die traditionell „duale“ und „polare“ Existenz des Menschen auf rein quantitativ-materielle Aspekte reduziert.⁴³

Jonas kritisiert eine Reihe philosophischer Aspekte des Darwinismus,⁴⁴ darunter aber besonders die vom Evolutionismus postulierte Bedeutung des Tiers für das Verständnis des Menschen. Für Jonas zeigt gerade die aufmerksame Betrachtung der Tiere (speziell der „höheren“), worin Mensch und Tier sich – bei allen Gemeinsamkeiten – unterscheiden. Jonas bemerkt, dass der Mensch einen über das Biologische hinausgehenden Grad an Freiheit besitzt, der auf der *geistigen* Fähigkeit beruht⁴⁵ und nach außen vor allem in der Kontrolle über den eigenen Körper sichtbar wird: Biologisch betrachtet teilen Mensch und Tier drei Fähigkeiten: sich zu bewegen, wahrzunehmen und zu fühlen.⁴⁶ Im Zusammenspiel bezeugen diese Fähigkeiten gegenüber weniger komplexen Lebensformen einen höheren Grad an Unabhängigkeit und Freiheit gegenüber der eigenen materiellen Zusammensetzung, mit anderen Worten eine vollkommene *Form* dynamischer Entwicklung. Eine genauere Analyse dieser Fähigkeiten zeigt aber auch, worin sich Tier und Mensch unterscheiden, inwiefern der Mensch zwar immer noch mit dem Tier verwandt, diesem aber doch überlegen ist. Beispielhaft ist dabei der *Sehsinn*, dem Jonas ein zentrales Kapitel von *Organismus und Freiheit* widmet.⁴⁷ Gerade der Sehsinn offenbart schon im Tier „transanimalische Möglichkeiten der Anschauung und Einstellung, die ein höheres geistiges Vermögen verwirklichen kann.“⁴⁸ Zudem verdeutlicht der Sehsinn die Rolle der Sinne, zu

43 Zur Frage des Monismus und zur „polaren“ Dynamik des Lebens vgl. Jonas (2010), S. 125-187; zum Darwinismus vgl. Jonas (2010), S. 73-107.

44 Vgl. Jonas (2010), S. 86 ff. Zur Kritik von Jonas an den philosophischen Aspekten des Darwinismus vgl. Franzini Tibaldeo (2009), S. 243-255; Becchi/Franzini Tibaldeo (2014).

45 Wie sich zeigen wird, bedeutet dies eben nicht, den Menschen auf seine biologische Grundlage zu reduzieren, sondern ihn mit jener in Verbindung zu bringen (vgl. Becchi (2010), S. 34).

46 Vgl. Jonas (2010), S. 189-203.

47 Vgl. Jonas (2010), S. 243-275.

48 Jonas (2010), S. 318. Zum Konzept des Transanimalischen vgl. auch Jonas (1994), S. 34-49. Vgl. Spinelli (2004); Franzini Tibaldeo (2015); Frogneux (2015b).

„den höheren geistigen Leistungen beizutragen, die im Falle des Menschen auf ihnen basieren.“⁴⁹

Ohne hier weiter darauf eingehen zu können, beschränken wir uns auf die Feststellung, dass das Sehen für Jonas am Anfang der Vorstellungskraft steht und materielle Grundlage für philosophische Konzepte wie Zeit und Ewigkeit, Endlichkeit oder Unendlichkeit ist.⁵⁰ Daher spricht er von dessen „Adel“⁵¹, der auch von evolutiver Bedeutung ist: gerade durch das Sehen hat sich jene zielgerichtete Dynamik der ontologischen Freiheit des Lebendigen in der vollkommen neuen Form des menschlichen Geistes verwirklicht, der doch nur dorthin ging, „wohin das Sehen zeigte.“⁵²

Damit ist aber Jonas' Analyse der „spezifischen Differenz“ des menschlichen gegenüber dem tierischen Sein noch nicht erschöpft. Zu zeigen ist noch, wie die spezifische Freiheit des Menschen, die nicht unabhängig davon sein kann, dass „wir einen Körper ‚besitzen‘“⁵³, mit dem „*Bewegungsvermögen unseres Leibes*“⁵⁴, zusammenhängt, um sich auch hierin vom Tier zu unterscheiden.

Wie lässt sich dies klären? Aus welchen Beobachtungen wird diese Eigenschaft des Menschen erkennbar? Bekanntlich gibt Jonas unter den menschlichen Errungenschaften (dem Werkzeug, dem Grab, dem Feuer, der Sprache, der Vernunft, dem Denken, der Einbildungskraft)⁵⁵ der Begabung des Menschen, Bilder zu erzeugen, den Vorrang. Das Urteil hätte auch anders ausfallen können, denkt man an die Bedeutung des Sehens in seiner Phänomenologie der Sinne. Die künstlichen Darstellungen aus der Hand des Menschen sind für Jonas glaubwürdige Indizien „[f]ür die mehr-als-tierische Natur ihres Erzeugers; und dafür, daß er ein potentiell sprechendes, denkendes, erfindendes, kurz ein ‚symbolisches‘ Wesen ist.“⁵⁶ Das Neue der künstlichen Bilder ist ihre *biologische Unnützlichkei*t, sind doch weder ihre Existenz noch ihre Herstellung auf irgendeinen

49 Jonas (2010), S. 244.

50 Vgl. Jonas (2010), S. 253-275.

51 Tatsächlich ist das ganze 8. Kapitel von *Organismus und Freiheit* (vgl. Jonas (2010), S. 243-275) dem Thema „Der Adel des Sehens“ gegenüber den anderen Sinnen gewidmet.

52 Jonas (2010), S. 268.

53 Jonas (2010), S. 272.

54 Jonas (2010), S. 268.

55 Vgl. Jonas (2010), S. 278-279. Vgl. Jonas (1994), S. 37 ff.

56 Jonas (2010), S. 280.

biologischen Zweck hin gerichtet.⁵⁷ Die bildhafte Darstellung ist eine neue – und nicht nurmehr biologische – Art, an ein Objekt heranzugehen, ein neuer Grad von „Mittelbarkeit“ im Verhältnis zwischen Lebewesen (in diesem Fall dem Menschen) und Realität.⁵⁸ Diese neue Beziehungsform wird durch den einzigartigen *status* des künstlichen Bildes ermöglicht, das letztlich *per se* „als eine dritte, ideelle Entität“ aufgefasst werden kann, ontologisch unabhängig von irgendeiner materiellen Beimischung.⁵⁹

Was gewinnt man aus dieser Interpretation des Menschlichen aus dessen Einbildungskraft? Es zeigt sich, dass die menschliche Freiheit danach trachtet, die sie umgebende Realität zu überschreiten durch „ein Reich des *Möglichen* [...], das vom Menschen wahrgemacht werden kann nach seiner Wahl.“⁶⁰ Mit anderen Worten bezeugt das Zeichnen als äußerliche Projektion innerer Bilder, dass die menschliche Freiheit eine Freiheit zur Produktion innerer und äußerer Bilder ist; dies dank der dem Menschen eigenen Gewalt über seinen Körper, die letztlich auf dieselbe Fähigkeit zurückgeht, mit der der Mensch seine inneren Bilder hervorbringt. Die motorische Freiheit, die zur Erzeugung der äußeren Bilder nötig ist, spiegelt die imaginative Freiheit: die innere Gewalt über das Bild (*eidōs*) hat „auch die Macht, den Leib im Zuge der Ausführung zu leiten. Nur so kann die Vor-stellung zur Dar-stellung fortschreiten.“⁶¹ Als Beispiele für eine solche „Übersetzung“ eines eidetischen Musters oder Schemas in Bewegung der Gliedmaßen⁶², nennt Jonas neben dem Zeichnen auch

57 Unter den *nützlichen* biologischen Zwecken nennt Jonas die Ernährung, die Fortpflanzung, das Verstecken und das Überwintern (Jonas (2010), S. 280). Er fährt fort: „Die Darstellung von etwas verändert aber weder die Umwelt noch den Zustand des Organismus selbst. Ein bildmachendes Wesen ist daher eines, das entweder dem Herstellen nutzloser Dinge frönt, oder Zwecke außer den biologischen hat, oder die letzteren noch auf andere Art verfolgen kann als durch die instrumentale Verwendung von Dingen.“ (Jonas (2010), S. 280).

58 Dieser Grad von „Mittelbarkeit“ ist der dritte, nach dem metabolischen und dem perzeptiv-aktiv-animalischen (vgl. Jonas (2010), S. 319). Dass sich Jonas dafür entscheidet, einen biologisch „unnützen“, Aspekt des Menschseins auszuwählen, ist das Pendant zu seiner Ablehnung der evolutionistisch-darwinistischen Position, wonach die Essenz des Lebens im schieren Überleben liege.

59 Jonas (2010), S. 288.

60 Jonas (2010), S. 300.

61 Jonas (2010), S. 300.

62 Jonas (2010), S. 300.

das Schreiben, den Tanz und das Handwerk als Ursprung der Technik. Jonas schließt aber:

„Was wir hier vor uns haben ist ein trans-animalischer, einzigartig menschlicher Tatbestand: eidetische Kontrolle der Motilität, d.h. Muskeltätigkeit, regiert nicht von festen Reiz- und Reaktionsschemata, sondern von frei gewählter, innerlich imaginerter und vorsätzlich projizierter Form. Die eidetische Kontrolle der Motilität, mit ihrer Freiheit äußerer Ausführung, ergänzt so die eidetische Kontrolle der Imagination, mit ihrer Freiheit inneren Entwerfens. Ohne die letztere gäbe es kein rationales Vermögen, aber ohne die erstere wäre sein Besitz umsonst, weil wirkungslos. Beide zusammen ermöglichen die Freiheit des Menschen.“⁶³

So kommen wir zur zweiten Frage, welche am Anfang dieses Abschnitts gestellt wurde: welche ontologischen Konsequenzen ergeben sich aus Jonas' Behandlung der menschlichen Einzigartigkeit? Er fasst sie im Epilog von *Organismus und Freiheit* zusammen: „Die Philosophie des Geistes schließt die Ethik ein – und durch die Kontinuität des Geistes mit dem Organismus und des Organismus mit der Natur wird die Ethik ein Teil der Philosophie der Natur.“⁶⁴ Damit legt er den Grundstein zum Versuch einer ontologischen Verankerung der Ethik, die er später in *Das Prinzip Verantwortung* analytisch darstellt. Wir können an dieser Stelle weder auf den Inhalt noch auf die dagegen erhobene Kritik detailliert eingehen.⁶⁵ Für unseren Zweck muss es ausreichen, auf einige Aspekte von Jonas' Argumentation einzugehen und ihre Kontinuität mit seiner biologischen Philosophie aufzuzeigen.

Damit kommen wir auf die doppelte (innerlich-imaginäre und äußerlich-aktive) Bedeutung der eidetischen Freiheit des Menschen zurück, wie sie in *Organismus und Freiheit* dargestellt ist. Bezeichnenderweise konnotiert

63 Jonas (2010), S. 301. Vgl. auch H. Jonas (1985-6), in Jonas (2014), S. 227-239.

64 Jonas (2010), S. 357.

65 Tatsächlich bezichtigen einige Kritiker Jonas eines Konservatismus und halten – u.E. aufgrund eines Missverständnisses – seine Ethik für antidemokratisch und politischen „Ökodiktaturen“, das Wort redend. Vgl. Apel (1986); Popper (1987); Landkammer (1990), S. 423-429; Wolin (2001), S. 123; Seidel/Endrweit (2007), S. 193-199. Es trifft zwar zu, dass Jonas von der Möglichkeit spricht, dass sich eines Tages eine Ökodiktatur einstellt, um das Leben gegen die individuelle Freiheit zu schützen, jedoch sieht er darin nur das letzte, extreme Heilmittel; seiner Ansicht nach müsste man sich von ethischer und politischer Warte aus jedoch der prekären Situation bewusst sein und erkennen, dass wir keine andere Wahl haben (vgl. Scodel (2003)).

Jonas die besondere „Mittelbarkeit“ der menschlichen Freiheit mit *ethischen* Gesichtspunkten: Das jegliches Denken und Handeln begleitende „innere Bild“ zeigt nicht nur das, was da ist, sondern auch, was noch nicht da ist, indem es darauf hinweist, wie es sein soll. Jonas spielt dabei auf ein *umfassendes Menschenbild* an, wonach der „Mensch im vollen Sinne“ in die Entwicklung des Kosmos eintritt und nach seinem eigenen Platz und seinem eigenen Teil „im Plan der Dinge“ zu suchen beginnt:

„Der Mensch im vollen Sinne taucht auf, wenn er, der den Stier und selbst seinen Jäger malte, sich dazu wendet, das nicht-malbare Bild seines eigenen Benehmens und Seelenbefindens in den Blick zu bekommen. Über die Entfernung dieses sich wundernden, suchenden und vergleichenden Blicks konstituiert sich das neue Wesen „Ich“. Von allen ist dies das größte Wagnis der Mittelbarkeit und Objektivierung. Wir benutzen das Wort „Bild“ mit Vorbedacht. Der Mensch gestaltet, erfährt und beurteilt sein eigenes inneres Sein und äußeres Tun nach einem Bilde davon, was sich für den Menschen gehört. Willig oder nicht, „lebt“ er die Idee des Menschen: in Übereinstimmung oder Widerstreit, in Willfähigkeit oder Trotz, in Anerkennung oder Verleugnung, mit gutem oder schlechtem Gewissen. Das Bild des Menschen verläßt ihn nie, so sehr es ihn manchmal nach dem Glück der Tierheit zurückverlangt. Im Bilde Gottes geschaffen sein heißt mit einem Bilde des Menschen zu leben haben. Dies Bild wird erarbeitet und unterhalten in der redenden Kommunikation der Gesellschaft, und so findet das Individuum es fertig und ihm auferlegt vor. Wie er von anderen lernt, Dinge zu sehen und zu besprechen, lernt er von ihnen, sich selbst zu sehen und das, was er dort sieht, „im Bilde und Gleichnis“ des bestehenden Musters auszudrücken.“⁶⁶

Wenn Jonas dann am Anfang von *Das Prinzip Verantwortung* die Notwendigkeit einer „Ethik für die technologische Zivilisation“ begründet, ist es kein Zufall, dass er dem „Menschenbild“ eine zentrale Rolle beimisst und es als ontologische Begründung der Ethik ins Spiel bringt:

„Erst die vorausgesehene Verzerrung des Menschen verhilft uns zu dem davor zu bewahrenden Begriff des Menschen. Wir wissen erst, *was* auf dem Spiele steht, wenn wir wissen, *daß* es auf dem Spiele steht. Da es dabei nicht nur um das Menschenlos, sondern auch um das Menschenbild geht, nicht nur um physisches Überleben, sondern auch um Unversehrtheit des Wesens, so muß die Ethik, die beides zu

66 Jonas (2010), S. 320-321.

hüten hat, über die der Klugheit hinaus eine solche der Ehrfurcht sein. Die Begründung einer solchen Ethik, die nicht mehr an den unmittelbar mitmenschlichen Bereich der Gleichzeitigen gebunden bleibt, muß in die Metaphysik reichen, aus der allein sich die Frage stellen läßt, warum überhaupt Menschen in der Welt sein sollen: warum also der unbedingte Imperativ gilt, ihre Existenz für die Zukunft zu sichern. Das Abenteuer der Technologie zwingt mit seinen äußersten Wagnissen zu diesem Wagnis äußerster Besinnung. Eine solche Grundlegung wird hier versucht, entgegen dem positivistisch-analytischen Verzicht der zeitgenössischen Philosophie. Ontologisch werden die alten Fragen nach dem Verhältnis von Sein und Sollen, Ursache und Zweck, Natur und Wert neu aufgerollt, um die neu erschienene Pflicht des Menschen jenseits des Werts subjektivismus im Sein zu verankern.“⁶⁷

Wir sind damit an einem entscheidenden Punkt von Jonas' Überlegungen angekommen, einem Kernstück, das darauf abzielt, die menschliche Einzigartigkeit zu erklären, ohne dabei entweder in dualistische oder aber monistisch-immanentistische Lösungsansätze zurückzufallen. Für Jonas kann dieses Ziel gerade im Nachdenken über das Bild des Menschen erreicht werden.

Er beginnt damit, zu betonen, wie „das Bild des Menschen“ ständiger Erneuerung und Umwandlung unterworfen ist: jede „private Gegenständlichkeit des Selbst ist [...] in ständigem Rapport mit dem öffentlichen Bilde des Menschen und trägt durch ihre eigene Veräußerung zu dessen stetiger Umschaffung bei: der anonyme Beitrag jedes Selbst zur Geschichte aller. In völliger Anpassung kann es sich in das Allgemenmuster aufsaugen lassen; in besiegter Dissidenz kann es sich in die eigene Einsamkeit zurückziehen; in seltenen Fällen der Größe kann es sich so mächtig zur Geltung bringen, daß es sich selbst als neues Bild des Menschen aufstellt und anstelle des herrschenden der Gesellschaft aufprägt.“⁶⁸

Dennoch läßt das Menschenbild durch seine Geschichte eine weitere, entscheidende Dimension durchscheinen, die letztlich mit der Freiheit zusammenfällt, welcher ontologische und nicht nur phänomenologische Bedeutung zukommt:

„Die Suche nach dem Wesen des Menschen aber muß ihren Weg über die Begegnungen des Menschen mit dem Sein nehmen. In solchen Be-

67 Jonas (2015), S. 15-16.

68 Jonas (2010), S. 321.

gegnungen 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 ist also die Freiheit, und ihr Ort die Geschichte, die ihrerseits nur durch jenes transhistorische Grundwesen des Subjekts möglich ist. Jedes aus geschichtlicher Begegnung erstehende Bild der Wirklichkeit schließt ein Bild des Ich ein, und diesem gemäß existiert der Mensch, solange das 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.“⁶⁹

Mit anderen Worten lebt jedes sich im Lauf der Geschichte wandelnde Bild des Menschen aus dem Bezug zu einem essentiellen, übergeschichtlichen Bild: der menschlichen Bedingung zur Möglichkeit. Jonas versucht, den Sinn und den Wert jener universellen, übergeschichtlichen und transzendenten Dimension wieder offenzulegen, die uns nur im Kleide konkreter, geschichtlicher und zeitgebundener Umstände entgegentritt. Am Anfang der Jonas'schen Ethik „der Erhaltung, der Bewahrung, der Verhütung und nicht des Fortschritts und der Vervollkommnung“⁷⁰ steht somit die Absicht, den Bezug der menschlichen Existenz zu ihrer eigenen Essenz wieder zu befestigen. Dies ist umso notwendiger in der jetzigen Epoche, in welcher der massive, aber unkritische Einsatz der Technologie diesen grundlegenden Zusammenhalt gefährdet:

„Aber worauf es jetzt ankommt, ist nicht, ein bestimmtes Menschenbild zu perpetuieren oder herbeizuführen, sondern zu allererst den Horizont der *Möglichkeit* offenzuhalten, der im Fall des Menschen mit der Existenz der Art als solcher gegeben ist und – wie wir dem Versprechen der „imago Dei“ glauben müssen – der menschlichen Essenz immer neu ihre Chance bieten wird. Also ist das *Nein zum Nichtsein* – und zuerst zu dem des Menschen – im Augenblick und bis auf weiteres das Erste, womit eine Notstandsethik der bedrohten Zukunft das *Ja zum Sein*, das dem Menschen vom Ganzen der Dinge zur Pflicht wird, in kollektive Tat umsetzen muß.“⁷¹

69 Jonas (2010), S. 322-323. Vgl. auch Jonas (2010), S. 352-353.

70 Jonas (2015), S. 269.

71 Jonas (2015), S. 270.

Die eidetische Freiheit des Menschen muss demnach sicherstellen, dass die menschliche Essenz, die vom Horizont der Möglichkeit her aufleuchtet, immerfort erscheine. Dabei fällt die dringendste Aufgabe der Philosophie zu. Deren Möglichkeit erfordert und deren Wirklichkeit bezeugt „eine Transzendenz im Menschen selbst als ihre notwendige Bedingung.“⁷² Und kraft dieser „Freiheit jenseits der Notwendigkeiten“ kann (und wenn er kann, muss) der Mensch sich über seine Ziele Rechenschaft ablegen,⁷³ ohne die Frage nach dem Guten der „selbstregulierenden Mechanik des Wechselspiels von Wissenschaft und Technik“⁷⁴ abzutreten. Was den Menschen für Jonas ausmacht, ist, dass ihn der (selbst-)reflexive und eidetische Gebrauch der Freiheit zur Übernahme von Verantwortung führt.

Dies führt uns wieder zurück zum am Beginn des 2. Abschnitts Gesagten: Der Weg zum Verständnis der ontologischen Verankerung der „neu erschienenen Pflicht“ (als Kern der Jonas'schen Verantwortungstheorie) beginnt bei den dargestellten biologisch-philosophischen Überlegungen zur organischen Teleologie und ihrer Freiheit zur progressiven Entwicklung des Phänomens Leben; er führt zur Betrachtung des Seins als solchem, das aber nicht mehr in einem strikt teleologischen Sinn (mit immanenten „Zwecken“) aufgefasst, dessen einziger Zweck vielmehr als immanenter „Wert“ verstanden wird.⁷⁵ Wie bereits angesprochen, begründet Jonas auf jenem ontologischen Fundament das „Gut“ des Seins⁷⁶ und betont dabei das in sich Gute, dass das Leben in seiner Gesamtheit existiert, die Existenz sensiblen und bewussten Lebens besser ist als dessen Absenz, das Leben als solches besser als das Nicht-Leben. Wenn es

72 Jonas (2010), S. 355.

73 Dies kommt der Frage gleich, „was für ein Leben dem Menschen geziemt.“ (Jonas (2010), S. 354).

74 Jonas (2010), S. 353.

75 Vgl. die vertiefte Argumentation in Jonas (2015), S. 109-156 und teilweise S. 143-151. „Daß die Welt Werte hat, folgt zwar direkt daraus, daß sie Zwecke hat (und in diesem Sinn kann nach dem Vorangegangenen von einer ‚wertfreien‘ Natur schon keine Rede mehr sein)“ (Jonas (2015), S. 153). Ziel von Jonas' Kritik sind Webers Thesen von der „wertfreien Wissenschaft“ und der entsprechenden „Entzauberung der Welt“ (vgl. Jonas (2015), S. 174). Die Risiken einer solchen Werteneutralität und Wertefreiheit finden sich erörtert schon in Jonas (2010), S. 335-336.

76 Vgl. Jonas (2015), S. 157-262. Zur Unterscheidung von „Wert“ und „Gut“ bemerkt Jonas, dass letzteres „den Unterschied zwischen objektivem und subjektivem Status von Wert bezeichnet (oder kürzestens: zwischen Wert an sich und Wertung durch jemand)“ (Jonas (2015), S. 155).

aber gut ist, dass es das Leben gibt, ist es unsere Pflicht, dafür zu sorgen, dass es „weiterlebt“. Wer kann dafür bürgen? Nur der Mensch: Er ist das einzige dazu fähige Lebewesen, weil er das einzige Lebewesen ist, dessen Freiheit als verantwortungsvolles Handeln wirken kann. Der Eintritt des Menschen in die Welt ist somit nicht einfach der letzte Schritt einer bereits mannigfaltigen Entwicklung des Lebens, weil sich in seiner Natur etwas qualitativ Neues offenbart: das verantwortungsbegabte Sein. Darin besteht letztlich seine ontologische Verfassung, die sich wie gesagt durch ihre „trans-animalische“⁷⁷ Natur und eine neue Form der Freiheit auszeichnet. Das Sollen des Seins ist somit den Menschen anvertraut, weil nur sie verantwortungsvolle Wesen sind.

Wir können somit das grundlegende Gebot des Prinzips Verantwortung ausmachen: die Fähigkeit zur Verantwortung verpflichtet den Menschen zu Schaffung und Erhaltung von Lebensbedingungen, die nicht zu seinem Verschwinden von der Erde führen. Voraussetzung verantwortungsvollen Handelns ist die Existenz eines verantwortlichen Subjekts. Deswegen muss oberste Pflicht die Bewahrung jenes Subjekts sein, welche Ambivalenz dessen Freiheit auch immer zu Tage bringen mag. Der ursprüngliche, absolute Imperativ, Grundlage für alle anderen Imperative ist demnach:

*„daß es Menschen gebe, mit der Betonung gleicherweise auf dem Daß und auf dem Was des Existierensollens. Für mich, ich gestehe es, ist dieser Imperativ der einzige, auf den die Kantische Bestimmung des Kategorischen, das heißt Unbedingten, wirklich zutrifft. Da sein Prinzip nun aber nicht wie beim Kantischen die Selbsteinstimmigkeit der sich Gesetze des Handelns gebenden Vernunft ist, das ist, eine Idee des Tuns [...], sondern die [...] Idee von möglichen Tätern überhaupt, die insofern eine ontologische ist, das ist, eine Idee des Seins – so ergibt sich, daß das erste Prinzip einer „Zukünftigkeitsethik“ nicht selber in der Ethik liegt als einer Lehre vom Tun (wohin im übrigen alle Pflichten gegen die Zukünftigen gehören), sondern in der *Metaphysik* als einer Lehre vom Sein, wovon die Idee des Menschen ein Teil ist.“⁷⁸*

Jener erste Imperativ macht die Verantwortung zur Grundlage unseres Handelns. Sowohl Webers als auch Kants Konzept sind letztlich ungenügend, weil die unbedingte Pflicht, die eigene Freiheit verantwortungs-

77 Vgl. Jonas (2010), S. 301. Vgl. auch Jonas (2014), S. 227-239.

78 Jonas (2015), S. 97-98.

voll zu gebrauchen, tatsächlich ein außermoralisches Fundament hat. Warum soll ein jeder von uns auf die Bewahrung des menschlichen Lebens auf der Erde hinwirken? Und, vor allem, warum soll diese Pflicht unbedingt, wie ein absolutes *Sollen*, für alle verbindlich sein? Die Antwort auf diese Fragen liegt für Jonas nicht in der Ethik, sondern – wie wir zu zeigen versucht haben – in der Ontologie und in der Metaphysik.

Von der Ebene der Ontologie führt der Denkweg so ohne Umwege auf jene der Ethik, wie schon in *Organismus und Freiheit*. Sämtliche Hindernisse verschwinden, sobald die Axiologie Teil der Ontologie wird.

Aus dem Sein leitet Jonas somit ein Sollen ab. Damit ist aber nicht gesagt, dass er in einen so genannten naturalistischen Fehlschluss geraten ist, der darin bestehen würde, aus deskriptiven Wahrnehmungen präskriptive Schlüsse zu ziehen und damit das Sein nicht wie die modernen Natur- und Sozialwissenschaften als wertneutrales Faktum zu verstehen. Es sei hier nur kurz darauf hingewiesen, dass Jonas indem er die teleologische Dimension des Seins wiederentdeckt, das Sein selbst als Zweck an sich mit einem inneren Wert ansieht. Aus dem Sein wird so ein Sollen gewonnen, das tatsächlich aber schon im Sein enthalten ist, weil das Sein selbst – im Gegensatz zum Nichtsein – einen Wert hat. Jonas führt ein konkretes Beispiel an, wo die Grenze zwischen Sein und Sollen unsichtbar wird: das Neugeborene, „dessen bloßes Atmen unwidersprechlich ein Soll an die Umwelt richtet, nämlich: sich seiner anzunehmen.“⁷⁹ Hier fällt das schiere „Ist“ unmittelbar mit dem „Soll“ zusammen. Der Säugling, das verletzlichste und wehrloseste Wesen, ruft nach einem verantwortungsvollen Umgang mit ihm und wird so zum Archetypen jener intuitiven Pflicht, die im objektiven Wert des Seins begründet ist.

Jonas' Verantwortungsethik folgt einem Appell des Seins, und ihre Formulierung tönt wie eine Neufassung des Kategorischen Imperativs von Kant: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“⁸⁰ Es gibt nämlich „eine *unbedingte Pflicht* der Menschheit zum Dasein.“⁸¹ Was aber ist das „echte menschliche Leben“? Ist es schlichtes Überleben? In seiner Würdigung der Jonas' schen Ethik betont Paul Ricœur, dass sich die Pflicht zur Existenzbewahrung der Menschheit nicht auf deren biologisches Überleben beschränken kann (ihr *Dasein*, wie Jonas in *Das Prinzip*

79 Jonas (2015), S. 254.

80 Jonas (2015), S. 40.

81 Jonas (2015), S. 85.

Verantwortung sagt), sondern auch den Erhalt des eigentlich Menschlichen enthalten muss (Jonas' *Sosein*).⁸² Ricœur schließt: „Ce que l'impératif nouveau demande en effet n'est pas seulement qu'il existe des hommes après nous, mais précisément que ce soit des hommes conformes à l'idée même d'humanité.“⁸³

Nun führt uns Ricœurs Appell an die Idee der Humanität wieder zu Jonas' „Menschenbild“, das hier noch etwas genauer betrachtet werden soll. Fragen wir nochmals: Was ist der Mensch? Was ist seine Essenz? Aus den vorstehenden Überlegungen geht hervor, dass die Menschheit eine Zukunft verdient, weil der Mensch das einzige Lebewesen ist, das Verantwortung übernehmen kann. Diese Verantwortung aber kann die Menschheit nur wahrnehmen, wenn sie nicht von der Erde verschwindet. Die Frage ist aber noch nicht damit beantwortet, dass Jonas bemerkt, dem „was“ der Fragestellung müsse „etwas“ in der Antwort entsprechen, wobei es ein Zirkelschluss wäre, im Menschen selbst die Antwort zu sehen. Sicherlich geht es um den Menschen, aber weder um den Menschen als schieres Produkt der Evolution noch um den Menschen, wie er in all seiner Größe und in all seinem Elend in der Geschichte der Jahrhunderte aufgetreten ist; es geht um ein „echtes“ Bild „im vollen Sinne“ dessen, was der Mensch sein sollte.⁸⁴ Genau besehen hat die Verantwortung, noch vor den (vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen) Generationen, jenes Menschenbild zu schützen, das – wie wir gesehen haben – uns seit jeher gegeben ist.⁸⁵ Und Jonas nimmt weiter an, dass der transzendente Charakter jenes Menschenbildes über die Ethik, ja sogar über die Metaphysik hinausgeht.⁸⁶ Wir können nicht zu ihr gelangen ohne die Türe zum Göttlichen zu öffnen. Tatsächlich hat uns Gott, der uns

82 Vgl. Jonas (2015), S. 91: „Um eine Pflicht solcher Art handelt es sich nun auch bei der Verantwortung für die künftige Menschheit, die ja in erster Linie sagt, daß wir eine Pflicht zum *Dasein* künftiger Menschheit haben – sogar unabhängig davon, ob sich Nachkommen gerade von uns darunter befinden – und in zweiter Linie dann auch eine Pflicht zu ihrem *Sosein*.“ Vgl. auch Jonas (2010), S. 201-202.

83 „Was der neue Imperativ tatsächlich vorschreibt ist nicht nur, dass es noch eine Menschheit nach uns gibt, sondern vielmehr auch, dass diese Menschheit der Idee der Humanität entsprechen wird.“ (Ricœur (1992), S. 317).

84 Jonas (2010), S. 320; Jonas (2015), S. 40.

85 Vgl. Becchi (2011).

86 Vgl. Jonas (2014), S. 241-285; Böhler et al. (2008).

nach seinem „Bilde und Gleichnis“ schuf, uns eine einzigartige Stellung in der Natur verschafft.⁸⁷ Dessen eingedenk schreibt Jonas:

„Beim Menschen aber meldet sich das Absolute zu Wort und bringt jenseits aller Nutzen- und Schadensrechnungen letzte sittliche, existentielle, ja metaphysische Aspekte ins Spiel – und mit der Kategorie des Heiligen alle Reste der Religion, die für den Westen einmal mit dem Satz des sechsten Schöpfungstages begonnen hatte: »Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und Weib erschuf er sie.«“⁸⁸

Gott hat uns seine Stellung als Welterschöpfer nicht einfach als Erbe übertragen, sondern uns als Geschöpfe in seinem „Bilde und Gleichnis“ mit einer eigenen Würde ausgezeichnet. Sein „Schweigen“ nach dem Schöpfungsakt bedeutet nicht, dass „alles erlaubt“ sei, so dass die Evolution nunmehr dem Willen und der Macht eines Menschen anvertraut wäre, der es wagt, die eigene Zukunft aufs Spiel zu setzen und sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen. Dass sich der göttliche Geist im Anfang selbst-negiert und zu Gunsten der Naturgesetze und der Freiheit des Menschen auf die eigene Allmacht verzichtet hat, verpflichtet den Menschen für Jonas gerade dazu, seine Verantwortung wahrzunehmen.⁸⁹ Der Mensch ist nicht Gott, aber er ist von Gott berührt. Und nun müssen wir seiner Erhabenheit gerecht werden, indem wir uns stets bewusst sind, dass „in unsere unsteten Hände [...] das Schicksal des göttlichen Abenteurers gelegt ist und auf unseren Schultern die Verantwortung dafür ruht“⁹⁰, – mit oder ohne Gott – unser Sein „im Bilde Gottes“ zu bewahren.

87 Zur spezifischen Bedeutung von „Schöpfung“ im Zusammenhang mit dem sich selbst-negierenden, nicht-allmächtigen und verletzlichen Gott vgl. Jonas (2014), S. 241-285.

88 H. Jonas (1985): Mikroben, Gameten und Zygoten. In Jonas (2010), S. 376-389 resp. 382.

89 Vgl. Jonas (2014), S. 241-285.

90 Jonas (2014), S. 278.

Die transhumane *hybris* oder die Revolte gegen die menschliche Sterblichkeit

Jonas ist Anfang der 1990er Jahre des letzten Jahrhunderts gestorben, und die hier diskutierten Werke reichen weitere Jahrzehnte zurück. Man könnte meinen, sie seien deswegen veraltet und nicht imstande, die Gegenwart zu verstehen, geschweige denn in die Zukunft zu blicken. Dass dem nicht so ist, wollen wir in diesem Abschnitt aufzeigen. Wir sind nämlich der Ansicht, dass die vorgestellten Gedankengänge von Jonas nicht nur ihre Aktualität beibehalten haben, sondern mit ihrer kritischen Reflexion steter Ansporn für die Interpretation von Gegenwart und Zukunft sind.

In einem den komplexen Inhalt zusammenfassenden Abschnitt seines *opus magnum* macht Jonas im Auseinanderklaffen von Ethik und Technologie den *punctum dolens* unserer Zivilisation aus. Danach weist er auf eine seiner Ansicht nach besonders aktuelle Gefahr hin:

„Von Dankbarkeit, Pietät, Ehrfurcht als Ingredienzien einer Ethik, die im technologischen Sturm die Zukunft hüten soll und dies ohne die Vergangenheit nicht kann, werden wir später mehr zu sagen haben. Jetzt kommt es nur auf die Feststellung an, daß sich unter den Einsätzen im Spiel ein, bei aller physischen Herkünftigkeit, metaphysischer Tatbestand befindet, ein Absolutum, das als höchstes und verletzliches Treugut uns die höchste Pflicht der Bewahrung auferlegt. Diese Pflicht überragt ohne Vergleich alle Gebote und Wünsche des Meliorismus in den Außenbezirken, und wo sie betroffen ist, handelt es sich nicht mehr um die Wägung endlicher Gewinn- und Verlustchancen, sondern um die keinem Wägen mehr unterwerfbare Gefahr unendlichen Verlustes gegen die Chancen endlicher Gewinne. Also ist für dies um jeden Preis in seiner Integrität zu erhaltende Kernphänomen, das sein Heil von keiner Zukunft zu erwarten hat, da es schon „heil“ in seiner Anlage ist, in der Tat die genügend einleuchtende Unheilprognose maßgeblicher als die vielleicht nicht weniger einleuchtende, aber auf eine essentiell niedrigere Ebene bezügliche Heilsprognose. Der Vorwurf des „Pessimismus“ gegen solche Parteilichkeit für die „Unheilprophetie“ kann damit beantwortet werden, daß der größere Pessimismus auf Seiten derer ist, die das Gegebene für schlecht oder

unwert genug halten, um jedes Wagnis möglicher Verbesserung auf sich zu nehmen.“⁹¹

Was gäbe es für eine bessere Vorankündigung der heutigen Debatte zur Verbesserung des Menschen, in der es unter den „Entdeckern“ viele Befürworter von „human enhancement“, Posthumanismus und Transhumanismus zu „entdecken“ gibt?

Heute geht die Überwindung des Menschlichen in immer schnellerem Rhythmus voran, dank künstlicher Intelligenz und synthetischer Biotechnologie. Die post- und transhumanistische Philosophie ist Realität geworden. Man könnte viele Beispiele nennen, von John Harris, für welchen die Genmanipulation die Zukunft des Menschen bedeutet,⁹² über Peter Sloterdijk, für den wir uns einer „genetischen Reform der Gattungseigenschaften“⁹³ bald nicht mehr werden entziehen können, bis hin zu den radikalsten Visionen des bereits zitierten Nick Bostrom bzw. der NGO „Humanity+“.⁹⁴ Wie immer bei solch bewegenden Themen gibt es auch radikal entgegengesetzte Stimmen: die bekanntesten sind wohl Francis Fukuyama⁹⁵ und, vor allem zu den Positionen von Peter Sloterdijk, Jürgen Habermas.⁹⁶ Gibt es eine Möglichkeit, die rasante Fahrt zu diesen neuen Existenzmodellen aufzuhalten? Müssen wir sie überhaupt aufhalten oder nicht vielmehr auf den fahrenden Zug aufspringen? Jonas war in den 1970er Jahren der erste, der uns mit diesen Fragen konfrontiert hat.⁹⁷ Im abschließenden Abschnitt eines Beitrags über die Gentechnologie schreibt Jonas unter dem Titel „Schöpfertum und Moral“:

„So will ich zum Schluß, und mit Bezug auf das ganze Gebiet biologischer Manipulation, nur auf das nüchternste moralische Argument zurückgreifen: Taten an anderen, für die man diesen nicht Rechenschaft zu stehen braucht, sind unrecht. Das sittliche Dilemma jeder menschlich-biologischen Manipulation, die über das rein Negative der Verhütung von Erbängeln hinausgeht, ist eben dies: daß die mögliche Anklage des Nachkommen gegen seine Hervorbringer kei-

91 Jonas (2015), S. 79-80.

92 Vgl. Harris (1992).

93 Sloterdijk (1999), S. 46. Es sei daran erinnert, dass sich Sloterdijk gerade im meistens zitierten Abschnitt auf die Probleme der durch die Biotechnologie geschaffenen Einflüsse auf den Evolutionsprozess beschränkt.

94 Vgl. <http://humanityplus.org/>.

95 Vgl. Fukuyama (2002).

96 Vgl. Habermas (2005).

97 Vgl. Gammel (2013); Hauskeller (2015).

nen mehr findet, der Antwort und Buße leisten könnte, und kein Instrument der Wiedergutmachung.“⁹⁸

Die neuen posthumanen Kreaturen wüssten somit gar nicht, wen sie wegen Zerstörung der menschlichen Spezies anklagen könnten. Die zum Extremen gebrachte Freiheit der Schöpfung, nämlich eine neue posthumane Spezies zu schaffen, könnte eine Art Tyrannei mit sich bringen, indem die Freiheit späterer Generationen dem Diktat der gegenwärtigen geopfert würde. Jonas weiter: „Aber wessen Macht ist das und über wen und was? Offenbar die Macht Jetziger über Kommende, welche die wehrlosen Objekte vorausliegender Entscheidungen der Planer von heute sind. Die Kehrseite heutiger Macht ist die spätere Knechtschaft Lebender gegenüber Toten.“⁹⁹ Bekanntlich hat Habermas diese Überlegungen von Jonas wohlwollend aufgenommen, offenbarten sie doch „die eigentümliche Selbstbezüglichkeit und Irreversibilität des Eingriffs in ein komplexes, selbst gesteuertes Geschehen mit weitgehend unkontrollierbaren Folgen.“¹⁰⁰

Jonas und Habermas werden von einem der bedeutendsten Anhänger des Transhumanismus kritisiert: Nick Bostrom. Er ist der Meinung, die „neuen Menschen“ könnten das Rad wieder zurückdrehen und wieder weniger intelligent, gesund und langlebig sein.¹⁰¹ Bostrom glaubt, die biologischen Änderungen seien nicht definitiver Natur. So wie wir heute eine bessere Spezies erschaffen, wird diese später wieder frei über ihre Zukunft entscheiden können. Bostrom verkennt aber, dass die Gentechnologie nicht mit herkömmlicher Technik vergleichbar ist. Eingriffe in organische Prozesse sind irreversibel, und wir kennen nicht einmal all ihre Konsequenzen. Die hier angewandte Kraft kann unserer Hand entgleiten. Bostroms Kritik geht somit auf einen der wichtigsten Aspekte der Jonas' schen Argumentation nicht ein.

Es gibt offene Fragen: Warum sollen wir nicht wagen, den Evolutionsprozess in die eigenen Hände zu nehmen? Auch wenn unser Einsatz hoch wäre, warum sollen wir es nicht versuchen, die menschliche Spezies zu überwinden?

98 Laßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie. In: Jonas (2010), S. 455-509 resp. 508-509.

99 Jonas (2010), S. 464.

100 Habermas (2005), S. 84-85. Zum Einfluss von Hans Jonas und Jürgen Habermas auf die aktuelle Debatte um die Versprechen und Herausforderungen der Biotechnologie vgl. Kampowski (2010).

101 Vgl. Bostrom (2005a).

Von einem philosophischen Standpunkt aus hat Jonas vermutlich die beste Antwort auf diese Fragen gegeben, indem er betonte, dass der Mensch das einzige bekannte Lebewesen ist, das für die Folgen seiner Taten Verantwortung haben kann. Solange es verantwortliche Lebewesen gibt, muss es somit Menschen geben. Und weil die Verantwortung den Menschen auszeichnet, muss seine physische Existenz gegen jeglichen Versuch, sie in Frage zu stellen, verteidigt werden. Freilich eine verletzbare, fragile, begrenzte und sterbliche Existenz, aber doch eine Existenz, die Jonas mit dem Begriff „Menschenbild“ bezeichnet. Diese ist gleichsam seine Natur, jenseits seiner Geschichtlichkeit. Aber genau solches bestreiten diejenigen, die einen neuen (oder gar etwas Besseres als den) Menschen erschaffen wollen. Wenn wir einer solchen Entwicklung Einhalt gebieten wollen, kommen wir nicht darum herum, das Menschengeschlecht als unverfügbar zu erklären.

Genau das versucht Habermas in seinem soeben erwähnten Werk, in dem er den Risiken einer „liberalen Eugenik“ die „Unverfügbarkeit der genetischen Grundlagen unserer leiblichen Existenz“¹⁰² gegenüberstellt. Das philosophische Problem besteht nun darin, wie diese „Unverfügbarkeit“ zu begründen ist, und Habermas scheint hierbei gegenüber Jonas nichts Neues hinzuzufügen. Zu sagen, die Selbstverwandlung der menschlichen Spezies unterminiere „das normative Selbstverständnis von Personen, die ihr eigenes Leben führen und sich gegenseitig die gleiche Achtung entgegenbringen“¹⁰³, ist im Wesentlichen nicht viel Anderes als zu sagen, dass wir es nicht wagen dürfen, das menschliche Leben auf der Erde auszulöschen, ist doch der Mensch „das einzige uns bekannte Wesen, das Verantwortung haben kann.“¹⁰⁴

Und doch verbleibt ein Unterschied zwischen den beiden Autoren: Habermas hält seine Antwort für genügend, Jonas nicht. Habermas hält das Problem der Gentechnologie am Menschen für lösbar, ohne eine metaphysische Grundlage heranzuziehen, ganz im Gegensatz zu Jonas. Dies zeigt sich auch in der unterschiedlichen Bedeutung, die Habermas den Begriffen „Unverfügbarkeit“ und „Unantastbarkeit“ beimisst. Diese Unterscheidung benötigt er, um jeglichen Rückgriff auf metaphysische Fundamente zu vermeiden.

102 Habermas (2005), S. 44-45.

103 Habermas (2005), S. 55.

104 H. Jonas, Zur Ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik (1986), in Jonas (2015), S. 529-544 resp. 536.

Kein menschliches Wesen muss für „unantastbar“ erklärt werden, vielmehr ist das Menschengeschlecht „unverfügbar“, sobald jeder Mensch das Recht hat, sich selbst aus einem natürlichen, nicht manipulierten Kern hervorzubringen. So verschiebt Habermas dennoch den Akzent gänzlich auf den Bereich der Rechte, die man vielleicht sogar etwas (jemandem?) zuschreiben könnte, was noch keine Rechtspersönlichkeit hat. Man könnte somit das Recht auf ein nicht künstlich verändertes Erbgut schützen, ohne auf die ontologische Struktur des Menschen zurückzugreifen. Nicht einmal die Würde müsste man bemühen: Es könnte nämlich aus moralischen Gründen etwas unserer „Verfügbarkeit“ entzogen werden, ohne dass wir damit „unantastbar“ in jenem unbedingten und absoluten Bedeutungsgehalt wären, den die Menschenwürde einfordert.¹⁰⁵ Doch wenn etwas mehr als alles andere unverletzlich sein soll, wäre es wohl nur der Mensch. Aber warum sollte die Menschennatur unverfügbar sein, wenn wir in ihr nicht mehr als etwas nur Biologisches sehen?

Um Jonas' Gedankengang wieder aufzugreifen: Der Mensch stellt im Evolutionsprozess etwas Einzigartiges dar, und aus diesem Grund sind wir gehalten, sein Wesen integral zu bewahren und mit ihm vor- und umsichtig, maß- und respektvoll umzugehen:

„Die Ehrfurcht allein, indem sie uns ein »Heiliges«, das heißt unter keinen Umständen zu Verletzendes enthüllt (und das ist auch ohne positive Religion dem Auge erscheinbar) wird uns auch davor schützen, um der Zukunft willen die Gegenwart zu schänden, jene um den Preis dieser kaufen zu wollen [...]. Die Hütung des Erbes in seinem »ebenbildlichen« Ansinnen, also negativ auch Behütung vor Degradation, ist Sache jeden Augenblicks; keine Pause darin zu verstaten die beste Garantie der Dauer: sie ist, wenn nicht die Zusicherung, gewiss die Vorbedingung auch künftiger Integrität des »Ebenbildes«. Seine Integrität aber ist nichts anderes als das *Offensein* für den immer ungeheuerlichen und zu Demut stimmenden *Anspruch* an seinen immer unzulänglichen Träger. Dies durch die Fähnrisse der Zeiten, ja, gegen

105 So Habermas: „Wie ich zeigen möchte, ist ‚Menschenwürde‘ im streng moralischen und rechtlichen Verstande an diese Symmetrie der Beziehungen gebunden. Sie ist nicht eine Eigenschaft, die man von Natur aus ‚besitzen‘ kann wie Intelligenz oder blaue Augen; sie markiert vielmehr diejenige ‚Unantastbarkeit‘, die allein in den interpersonalen Beziehungen reziproker Anerkennung, im egalitären Umgang von Personen miteinander eine Bedeutung haben kann. Ich gebrauche ‚Unantastbarkeit‘ nicht gleichbedeutend mit ‚Unverfügbarkeit‘“ (2005), S. 62.

das eigene Tun des Menschen heil zu erhalten, ist nicht ein utopisches, doch ein gar nicht so bescheidenes Ziel der Verantwortung für die Zukunft des Menschen.“¹⁰⁶

Schlussfolgerungen

Im Lichte der vorhergehenden Überlegungen sehen wir uns dazu befugt zu behaupten, dass Jonas' Beitrag in der heutigen Debatte noch viel zu sagen hat, und zwar in zweierlei Hinsicht: Einerseits erklärt Jonas, dass uns die Ebenbildlichkeit des Menschen – dessen eigentliche Essenz – den Weg zu neuen Existenzformen versagt, welche darauf abzielen, die als bedrängend oder erlösend empfundene Sterblichkeit zu eliminieren,¹⁰⁷ jedoch damit enden, das Menschengeschlecht zur aussterbenden Art verkommen zu lassen.¹⁰⁸ Andererseits betont Jonas, dass hierbei der Rückgriff auf Recht und Moral nicht mehr genügt. Die Absicht, die menschliche Natur zu verändern, bedingt einen metaphysischen Bruch mit dem Wesensbild des Menschen. Die Antwort darauf kann ihrerseits nur metaphysisch sein: nur die Metaphysik kann erklären, warum die Existenz des Menschen besser sei als seine Nichtexistenz, nur auf ihr kann das absolute und unbedingte Gebot beruhen: „*daß es Menschen gebe*.“¹⁰⁹ Das Prinzip der Menschenwürde ist in diesem Zusammenhang gerade deswegen grundlegend, weil es über das Prinzip der individuellen Selbstbestimmung hinausgeht. Eine genetische Selbstverwandlung der Spezies könnte in gewissem Sinne mit einer Zunahme der Selbstbestimmung einhergehen, jedoch nur um den Preis der Verletzung dessen, was das Menschliche ausmacht und ihm Würde verleiht.

In der menschlichen Natur, die unverfügbar bleiben muss, leuchtet mit der *imago Dei* ein Urbild, eine transzendente, unveränderliche Idee auf, die uns angesichts ihrer geplanten Zerstörung erschauern lässt.

106 Jonas (2015), S. 419-420.

107 Vgl. Jonas (2010), S. 455-509.

108 Vgl. Böhler (1998).

109 Jonas (2015), S. 97.

Literatur

- Agar, Nicholas: *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*. Malden 2004.
- Apel, Karl-Otto: Verantwortung heute – nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität? In T. Meyers, S. Miller (Hrsg.): *Zukunftskritik und Industriegesellschaft*. München 1986, S. 15-40.
- Bailey, Ronald: *Liberation Biology*. Amherst 2005.
- Battaglia, Fiorella/Carnevale, Antonio: Epistemological and Moral Problems with Human Enhancement. In „Humana.Mente. Journal of Philosophical Studies“, 26, 2014, S. v-xxi.
(http://www.humanamente.eu/PDF/Complete_Issue%2026.pdf), (13.03.2017).
- Bayertz, Kurt (Hrsg.): *Verantwortung. Prinzip oder Problem?* Darmstadt 1995.
- Becchi, Paolo: *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*. Napoli 2008.
- Becchi, Paolo: *Hans Jonas. Un profilo*. Brescia 2010.
- Becchi, Paolo: Our Responsibility towards Future Generations. In K. Mathis (ed.): *Efficiency, Sustainability, and Justice to Future Generations*. Dordrecht 2011, S. 77-96.
- Becchi, Paolo/Franzini Tibaldeo, Roberto: Né darwinismo né Intelligent Design. Un confronto tra Hans Jonas e Joseph Ratzinger. In „Annuario Filosofico“, 29, 2014, S. 242-275.
- Böhler, Dietrich (Hrsg.): *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*. München 1994.
- Böhler, Dietrich (Hrsg.): *Verantwortung für das Menschliche. Hans Jonas und die Ethik in der Medizin*. Erlangen/Jena 1998.
- Böhler, Dietrich: *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik – Orientierung in der ökologischen Dauerkrise*. Freiburg/München 2014.
- Böhler, Dietrich/Brune, Jens Peter (Hrsg.): *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*. Würzburg 2004.
- Böhler, Dietrich/Gronke, Horst/Herrmann, Bernadette (Hrsg.): *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*. Freiburg 2008.
- Bonaldi, Claudio: *Jonas*. Roma 2009.
- Bostrom, Nick: *The Transhumanist FAQ: A General Introduction*. Los Angeles 2003, www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf (13.03.2017).
- Bostrom, Nick: In Defence of Posthuman Dignity. In „Bioethics“, Vol. 19, No. 3, 2005a, S. 202-214.

- Bostrom, Nick: A History of Transhumanist Thought. In „Journal of Evolution and Technology“, 14, 1, 2005b, S. 1-25.
- Bostrom, Nick/Ord, Toby: The Reversal Test: Eliminating Status Quo Bias in Applied Ethics. In: „Ethics“ 116, July, 2006, S. 656-679.
- Buddeberg, Eva: Verantwortung im Diskurs: Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas. Berlin 2011.
- Coeckelbergh, Mark: Human Being @ Risk. Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations. Dordrecht 2013.
- Fischer, Joachim: Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. Freiburg/München 2008.
- Franco, Vittoria: Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto. Roma 2015.
- Franzini Tibaldeo, Roberto: La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di „Organismo e libertà“. Milano/Udine 2009.
- Franzini Tibaldeo, Roberto: Animale, „transanimale“ e umano nel pensiero di Hans Jonas. In „Pensando - Revista de Filosofia“, 6, 11, 2015, S. 415-435, www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/3606 (13.03.2017).
- Frogneux, Nathalie: Hans Jonas ou la vie dans le monde. Bruxelles 2001.
- Frogneux, Nathalie: Responsabilité (philosophie). In D. Bourg-A. Papaux (eds.): Dictionnaire de la pensée écologique. Paris, 2015a, S. 872-874.
- Frogneux, Nathalie: Le syndrome animal chez Hans Jonas. In F. Burgat/C. Ciocan (eds.): Phénoménologie de la vie animale. Bucharest 2015b, S. 233-257.
- Fukuyama, Francis: Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution. New York 2002.
- Gammel, Stefan: Achtung und Verachtung der Natur. Hans Jonas' Denken zwischen Transhumanismus und Biokonservatismus. In G. Hartung/K. Köchy/J. C. Schmidt/G. Hofmeister (Hrsg.): Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas. Freiburg/München 2013, S. 239-267.
- Gordon, John-Stewart/Burckhart, Holger: Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and his Critics. Ashgate 2014.
- Habermas, Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? (2001), erweiterte Auflage. Frankfurt a.M. 2005.
- Haraway, Donna: Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature. New York 1991.
- Harris, John: Wonderwoman and Superman: The Ethics of Human Biotechnology. Oxford/New York 1992.
- Harris, John: Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People. Princeton 2007.

- Hartung, Gerald/Köchy, Kristian-Schmidt, Jan C./Hofmeister, Georg (Hrsg.): Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas. Freiburg/München 2013.
- Hauskeller, Michael: The Ontological Ethics of Hans Jonas. In D. Meacham (ed.): *Medicine and Society. New Perspectives in Continental Philosophy*. Dordrecht 2015, S. 39-55.
- Henry, Barbara: Human Enhancement and the Post-Human. The Converging and Diverging Pathways of Human, Hybrid and Artificial Anthropoids. In „Humana.Mente. Journal of Philosophical Studies“, 26, 2014, S. 59-77, www.humanamente.eu/PDF/Complete_Issue%2026.pdf (13.03.2017).
- Hughes, James: *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Boulder 2004.
- Jonas, Hans: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie (1966, 1973). In: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band I/1, hrsg. H. Gronke. Freiburg/Berlin/Wien 2010, S. 1-359.
- Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979). In: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band I/2, hrsg. D. Böhler und B. Herrmann. Freiburg/Berlin/Wien 2015, S. 1-420.
- Jonas, Hans: Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung (1981). In: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band I/2, hrsg. D. Böhler und B. Herrmann. Freiburg/Berlin/Wien 2015, S. 421-509.
- Jonas, Hans: Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen? (1984). In: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band I/2, hrsg. D. Böhler und B. Herrmann. Freiburg/Berlin/Wien 2015, S. 515-528.
- Jonas, Hans: Laßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie (1985). In: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band I/1, hrsg. H. Gronke. Freiburg/Berlin/Wien 2010, S. 455-509.
- Jonas, Hans: Mikroben, Gameten und Zygoten (1985). In: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band I/1, hrsg. H. Gronke. Freiburg/Berlin/Wien 2010, S. 376-389.
- Jonas, Hans: Werkzeug, Bild und Grab. Vom Transanimalischen im Menschen (1985-6). In: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band III/1, hrsg. M. Bongardt/U. Lenzig/W. E. Müller. Freiburg/Berlin/Wien 2014, S. 227-239.
- Jonas, Hans: Zur Ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik (1986). In: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band I/2, hrsg. D. Böhler und B. Herrmann. Freiburg/Berlin/Wien 2015, S. 529-544.

- Jonas, Hans: *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung* (1988). In: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, Band III/1, hrsg. M. Bongardt/U. Lenzig/W. E. Müller. Freiburg/Berlin/Wien 2014, S. 241-285.
- Jonas, Hans: *Last und Segen der Sterblichkeit* (1991). In: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, Band III/1, hrsg. M. Bongardt/U. Lenzig/W. E. Müller. Freiburg/Berlin/Wien 2014, S. 323-340.
- Jonas, Hans: *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, hrsg. Ch. Wiese. Frankfurt a.M./Leipzig 2003.
- Jonas, Hans: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, Band I/1, hrsg. H. Gronke. Freiburg/Berlin/Wien 2010.
- Jonas, Hans: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, Band III/1, hrsg. M. Bongardt/U. Lenzig/W. E. Müller. Freiburg/Berlin/Wien 2014.
- Jonas, Hans: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, Band I/2, hrsg. D. Böhler und B. Herrmann. Freiburg/Berlin/Wien 2015.
- Kampowski, Stephan: *A Greater Freedom: Biotechnology, Love, and Human Destiny* (In Dialogue with Hans Jonas and Jürgen Habermas). Eugene 2013.
- Kurzweil, Ray: *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York 2005.
- Kurzweil, Ray/Grossman, Terry: *Fantastic Voyage. Live Long Enough to Live Forever*. Emmaus (PA) 2004.
- Landecker, Hannah: *The Metabolism of Philosophy, In Three Parts*. In I. Malmkus/B. F. Cooper (eds.): *Dialectic and Paradox: Configurations of the Third in Modernity*. Bern 2013, S. 193-224.
- Landkammer, Joachim: *Le domande estreme e le risposte evanescenti di H. Jonas*. In „*Filosofia politica*“, 4, 2, 1990, S. 423-429.
- Michelini, Francesca: *Il vivente e la mancanza. Scritti sulla teleologia*. Milano/Udine 2011.
- Müller, Wolfgang Erich. *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung*. Darmstadt 2008.
- Naam, Ramez: *More than Human*. New York 2005.
- Nida-Rümelin, Julian. *Verantwortung*. Stuttgart 2011.
- Pommier, Eric: *Hans Jonas et le Principe Responsabilité*. Paris 2012.
- Popper, Karl. R.: *Interview in „Die Welt“*, 8 Juli 1987.
- Pulcini, Elena: *Care of the World. Fear, Responsibility and Justice in the Global Age*. Dordrecht 2013.
- Ricœur, Paul: *Ethique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas* (1991). In Id.: *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris 1992, S. 304-319.
- Scodel, Harvey: *An Interview with Professor Hans Jonas*. In „*Social Research*“, 70, 2, 2003, S. 339-368.

- Seidel, Ralf/Endruweit, Meiken: *Prinzip Zukunft: im Dialog mit Hans Jonas*. Paderborn 2007.
- Singer, Peter: *Shopping at the Genetic Supermarket*. In S. Y. Song/Y. M. Koo/D. R. J. Macer (eds.), *Asian Bioethics in the 21st Century*. Tsukuba 2003, S. 143-156.
- Sloterdijk, Peter: *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt a.M. 1999.
- Sober, Elliott: *Why Methodological Naturalism?* In G. Auletta/M. Leclerc/R. A. Martínez (eds.): *Biological Evolution: Facts and Theories. A Critical Appraisal 150 Years After „The Origin of Species“*. Roma 2011, S. 359-378.
- Spinelli, Emidio: „Dalla parte di Eraclito“. *Hans Jonas e la questione dei „diritti“ degli animali*. In „Paradigmi“, 12, 66, 2004, S. 351-365.
- Stelarc: *Prothetics, Robotics and Remote Existence: Postevolutionary Strategies*. In „Leonardo“, 24, 5, 1991, S. 591-595.
- Stock, Gregory: *Redesigning Humans: Our Inevitable Genetic Future*. Boston 2002. *The Transhumanist Declaration (1998-2009)*, <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration> (13.03.2017).
- Tirosh-Samuelson, Hava/Wiese, Christian (eds.): *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden/Boston 2008.
- Vergani, Mario: *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*. Milano 2015.
- Viana, Wellistony C.: *Das Prinzip Verantwortung von Hans Jonas aus der Perspektive des objektiven Idealismus der Intersubjektivität von Vittorio Hösle*. Göttingen 2010.
- Wolin, Richard: *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton/Oxford 2001.
- Wolters, Gereon: *Ambivalenz und Konflikt. Katholische Kirche und Evolutionstheorie*. Konstanz 2010.