

Michael Bongardt / Holger Burckhardt /
John-Stewart Gordon / Jürgen Nielsen-Sikora (Hg.)

Hans Jonas-Handbuch

Leben – Werk – Wirkung

Unter Mitarbeit von Jens Ole Beckers und Michelle Buller

J. B. Metzler Verlag

17 Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen (1963)

Bei dem schmalen Buch *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen* (NE), das erstmals 1963 erschienen ist, handelt es sich um eine Sammlung von drei wichtigen Jonas-Texten: »Gnosis, Existentialismus und Nihilismus«, »Die Freiheit des Bildens: Homo pictor und die differentia des Menschens« und »Unsterblichkeit und heutige Existenz«. Neben diesen im Untertitel angekündigten Aufsätzen beinhaltet *Zwischen Nichts und Ewigkeit* zudem ein Vorwort und im Anhang einen Auszug aus dem Briefwechsel zwischen Bultmann und Jonas aus den Jahren 1962 und 1963, der sich auf den Aufsatz »Unsterblichkeit und heutige Existenz« bezieht.

Die Bedeutung des Titels *Zwischen Nichts und Ewigkeit* wird erst im dritten Essay deutlich. Im Gegensatz zu dem, was der Untertitel andeuten könnte, ist es nicht der Mensch, sondern der absolute Charakter des Jetzt, der im genannten »Zwischen« steht, denn in ihm sind Ewigkeit und Nichts eins.

Auch wenn die Aufsatzsammlung keine neuen Theorien entwickelt, da die drei Beiträge bereits zuvor in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht wurden, ist sie für die Jonas-Forschung außerordentlich interessant. Mittels der Auswahl gerade dieser Texte führt Jonas von ihm als bedeutend erachtete Aspekte zusammen und unternimmt auf diese Weise eine erste eigene Charakterisierung seiner philosophischen Anthropologie.

17.1 Publikationsgeschichte

Eröffnet wird die Textsammlung mit dem Aufsatz »Gnosis, Existentialismus und Nihilismus«. Offensichtlich lag Jonas diese Abhandlung sehr am Herzen, weil er sie in einem Zeitraum von 21 Jahren nicht weniger als (insgesamt) sieben Mal auf Englisch und auf Deutsch veröffentlicht hat. Die Erstfassung des Aufsatzes erschien 1952 unter dem Titel »Gnosticism and Modern Nihilism« in der Zeitschrift *Social Research*. Die erste deutsche Version des Textes folgte 1960 in der Zeitschrift *Kerygma und Dogma*. In seiner endgültigen Fassung liegt er seit 1963 in *Zwischen Nichts und Ewigkeit* vor.

Bei der zweiten Abhandlung in dem Band, »Homo pictor und die differentia des Menschens«, handelt es sich um die jüngste Fassung eines Aufsatzes, den Jonas

zwei Jahre zuvor unter dem Titel »Homo pictor: Von der Freiheit des Bildens« (1961) in der Zeitschrift für *philosophische Forschung* veröffentlicht hat. Nach einer ersten englischsprachigen Fassung in der Zeitschrift *Social Research* (1962) erscheint der überarbeitete Text schließlich unter dem Titel »Image-Making and the Freedom of Man« in *The Phenomenon of Life* (1966).

Den dritten in *Zwischen Nichts und Ewigkeit* enthaltene Aufsatz hat Jonas 1962 zunächst auf Englisch verfasst und unter dem Titel »Immortality and the Modern Temper« in der *Harvard Theological Review* (1962) veröffentlicht. Ursprünglich geht diese Abhandlung auf eine Ingersoll-Vorlesung von 1961 zurück. Auf Wunsch und finanziert von Caroline Haskell Ingersoll (1827–1893), organisiert die Harvard Divinity School seit 1896 Vorlesungen, die unter dem Titel »Ingersoll Lectures on Human Immortality« stattfinden. Dieser Einladung ist es zu verdanken, dass Jonas sich überhaupt mit der Frage der menschlichen Unsterblichkeit auseinandersetzen begann, was zu einer langen und sehr persönlichen Reflexion führte, die 1984 ihren Höhepunkt schließlich in seiner berühmten Tübinger Vorlesung »Der Gottesbegriff nach Auschwitz« fand. Die endgültige Fassung des englischen Textes erschien schließlich 1966 als elfter Aufsatz unter demselben Titel in *The Phenomenon of Life*. Für die Veröffentlichung der Aufsatzsammlung *Zwischen Nichts und Ewigkeit* hat Jonas seinen Text »Immortality and the Modern Temper« unter dem Titel »Unsterblichkeit und heutige Existenz« eigens ins Deutsche übertragen. Damit bot sich ihm die Möglichkeit, dem deutschen Publikum diesen Artikel bereits zehn Jahre vor dessen Aufnahme in die deutsche Übersetzung von *The Phenomenon of Life* unter dem Titel *Organismus und Freiheit* (1973), wo er als zwölftes Kapitel erschien, zugänglich zu machen.

Aus thematischer Sicht stellt die Textsammlung Jonas' Kerngedanken einer philosophischen Anthropologie vor, unter denen Jonas dem trans-antimalischen Vermögen des Menschen, Bilder zu erschaffen, eine zentrale Bedeutung einräumt. In *Organismus und Freiheit* verortet er den Platz des Menschen hingegen innerhalb der (Gesamt-)Entwicklung des Lebendigen. Dies ist ein Grund dafür, dass die drei in NE enthaltenen Abhandlungen zwar in beiden Werken vorliegen, jedoch aufgrund divergierender Zielrichtung in einer unterschiedlichen Reihenfolge angeordnet sind.

Wenn wir uns ansehen, wann, wo und in welcher Sprache die in *Zwischen Nichts und Ewigkeit* enthaltenen Aufsätze zunächst erschienen sind und welche

Modifikationen sie bis zu ihrer endgültigen Fassung durchlaufen haben, verdeutlicht uns dies die Publikationsstrategie von Jonas, mit der er ein zweifaches Ziel verfolgte: Erstens beabsichtigt er die Kohärenz und die Kontinuität seiner Forschung zu demonstrieren, indem er die Aufsätze, die zunächst als Artikel in Zeitschriften (manchmal auch als Folge von Einladungen und Vorschlägen von Herausgebern) erschienen waren, in einer Publikation versammelt. Zweitens verfolgt er die Intention, sein Werk aus dem Englischen ins Deutsche zu übersetzen und umgekehrt.

Das den einzelnen Abhandlungen vorangestellte Vorwort in *Zwischen Nichts und Ewigkeit* dient Jonas dazu, die Kohärenz der hier zusammengestellten Texte aufzuzeigen. Die beiden ersten Absätze dieses Vorworts sind so wichtig und so bedeutsam, dass Jonas sie unverändert übernimmt, um einen Übergang zwischen dem neunten und dem zehnten Kapitel von *Organismus und Freiheit* (vgl. Jonas' Text »Überleitung. Von der Philosophie des Organismus zur Philosophie des Menschens«) zu schaffen. In dieser kurzen Passage im Vorwort liefert uns Jonas gleich auf den ersten Blick die drei entscheidenden Schlüssel zum Verständnis der gesamten Aufsatzsammlung, die inhaltlich Hermeneutik, philosophische Anthropologie und Geschichtsphilosophie verknüpfen.

Zuerst ist es eine Sammlung von Texten, die sich der Hermeneutik als Methode bedienen. Im ersten Text legt Jonas dem Leser seine hermeneutische Methode offen; in der zweiten Abhandlung arbeitet Jonas die ontologischen Fundamente des Menschens als eines Wesens heraus, das seine Welt anhand von Bildern interpretiert; im dritten Aufsatz schlägt Jonas schließlich ein neues Bild des Menschen und der Welt im Rahmen eines von ihm selbst entwickelten kosmologischen Mythos vor.

Darüber hinaus ist *Zwischen Nichts und Ewigkeit* eine Textsammlung zur Anthropologie, weil Jonas darin die bereits erwähnte und in allen Aufsätzen mehr oder minder identifizierbare These vertritt, die spezifisch menschliche Fähigkeit sei, sich vom Realen zu distanzieren bzw. zu lösen, um es bildlich darzustellen oder sich vorzustellen. Indem er das tut, formt der Mensch Geschichten, in denen er sich selbst und der Welt Sinn gibt. Dabei ist er sogar fähig, nihilistisch jeden Sinn zu leugnen. Daraus resultiert für Jonas die ethisch-ontologische Notwendigkeit für den Menschen, sich Geschichten zu erzählen, die ihm einen sinnvollen Platz im großen Ganzen zuweisen, zu dem er gehört.

Schließlich enthält der Band auch die Grundlagen

der Geschichtsphilosophie von Jonas. Die spezifisch menschliche Möglichkeit, sich vom reinen Ablauf der Zeit zu distanzieren, einen transhistorischen Standpunkt einzunehmen, ist nach Jonas die Bedingung dafür, Geschichte zu erzeugen, als eine notwendige, aber immer kontingente Interpretation unseres Platzes im großen Ganzen.

17.2 Gnosis, Existentialismus und Nihilismus

Jonas verfolgt in seinem Aufsatz »Gnosis, Existentialismus und Nihilismus« (GEN; s. Kap. 16/29) das Ziel, die grundlegende Gemeinsamkeit zwischen dem antiken Nihilismus der Gnosis und dem modernen Nihilismus des Existentialismus Heidegger'scher-Sartre'scher Provenienz aufzuzeigen (s. Kap. 29). Anders als noch in seiner Doktorarbeit zur antiken Gnosis, gilt ihm die Existenzanalyse Heideggers nun nicht mehr als universelle hermeneutische Methode zur Analyse des *Daseins* (der menschlichen Existenz) (NE, 6). Stattdessen führt er die Fruchtbarkeit der Anwendung der existentialistischen Kategorien, die ihm das Phänomen der Gnosis wie ein passender Schlüssel aufgeschlossen hätten, auf ein sowohl der Gnosis als auch dem Existentialismus zugrunde liegendes analoges philosophisches Verständnis der menschlichen Existenz zurück, das aus jeweils ähnlichen metaphysischen Annahmen erwachsen sei. Die Verifikation dieser These mache unter methodologischen Gesichtspunkten nun eine Umkehrung der hermeneutischen Lesart erforderlich. Die existenzanalytische Lektüre der Gnosis wird, anders gesagt, um eine gnostische Lesart des Existentialismus ergänzt. Die Ergebnisse der Gnosis-Lektüre, die erst mittels der existentialistischen Daseinsanalytik hervorgebracht wurden, nun zur Analyse des Existentialismus zu nutzen, führt in die unumwunden zugegebene Zirkelhaftigkeit seiner folgenden Ausführungen.

Auf Basis dieser methodologischen Ausrichtung diagnostiziert Jonas die inhaltliche Gemeinsamkeit zwischen antiker Gnosis und modernem Existentialismus bei Heidegger und Sartre. Die Parallele, über die historische und metaphysische Distanz hinweg in dem analogen Verständnis der menschlichen Existenz. Allgemein gesprochen herrsche in beiden Fällen das Menschenbild eines in die Welt geworfenen Seienden vor. Dies drücke die jeweilige Fremdheitserfahrung des Menschen in der Welt aus, die aus einer dualistischen Substanzmetaphysik resultiere bzw. diese erst

begründe (NE, 7–10). Allerdings beruht diese auf jeweils verschiedenen Voraussetzungen. Das metaphysische Programm des cartesianischen Dualismus, das den Menschen als gleichzeitig geistiges und ausgedehntes Wesen versteht, begründet einen anthropologischen Akosmismus und einen Antinomismus, d. h. den modernen Nihilismus: Sein Geist enthebe den Menschen der ausschließlich mechanisch bewegten, geistlosen Natur, die folglich jeglichen Zwecken und Werten bar sei. Dies habe wiederum zur Konsequenz, dass sich der Mensch als Fremdling in eine ihm gegenüber gleichgültig seiende Welt *geworfen* verstehe. Da sich der Mensch als Geisteswesen nicht mehr als Teil einer hierarchisierten Ordnung (Kosmos) begreifen könne, sei der Mensch im Existentialismus also dazu verdammt, sich *atemos* selbst zu entwerfen und seine Werte selbst zu erschaffen, d. h. als alleiniger Maßstab des Urteils über sich selbst zu fungieren. Damit sei der Selbstentwurf, mit dem der Mensch auf seine Geworfenheit, den grundlegenden existenzialen Modus der Vergangenheit, antworte, stets auf die Zukunft gerichtet, die durch Macht angeeignet werden müsse. Dies bedeutet, so Jonas, einen Verlust der Gegenwart als eigenem Existenzmodus. Die existentialistische Grunderfahrung, ein Fremdling in der Welt, in die Welt geworfen zu sein, wird dagegen in der Gnosis in der *Itias* von Gotti, Mensch und Welt, aber ebenfalls dualistisch, konzeptualisiert. Kosmologisch betrachtet, sei die Welt nicht von dem absolut transzendenten Gott erschaffen worden, der keinerlei Beziehung zur Welt unterhalte, sondern vom Demiurg, einer von Gott abgefallenen Macht. Deshalb sei auch sie für die Gnosis kein wohlgeordnetes Ganzes, kein Kosmos mehr. In anthropologischer Hinsicht und damit parallel zum cartesianischen Verständnis sei es gnostische Lehre, dass der Geist des Menschen (pneuma) nicht zur Welt gehöre. Seiner Geistbegabung sei es schließlich zu verdanken, dass der Mensch im Unterschied zum transzendenten Existentialismus in der Erkenntnis (Gnosis) Erlösung von dem Joch der kosmischen Knechtschaft finden könne (NE, 13 f.).

Es lassen sich laut Jonas drei Parallelen zwischen der antiken Gnosis und dem modernen Existentialismus erkennen: Erstens verleihe das Wissen dem Menschen von seinem Ursprung (Vergangenheit) und sein Ziel (Zukunft) die Macht, in der ordnungslosen Welt eine Ordnung zu stiften. Zweitens dominierten in der Gnosis wie im Existentialismus die Modi von Vergangenheit und Zukunft, die Gegenwart habe lediglich als Augenblick der Vergangenwärtigung von Ursprung und Ziel des Menschen eine Bedeutung (NE, 19–23).

Schließlich habe die akosmische Auffassung der Gnosis dieselben ethischen Konsequenzen wie der Existentialismus. Da die Welt nicht länger als Kosmos aufgefasst werde, könnten keine moralischen *nomoi* von ihr ausgehen. Dass sie keine den Menschen verpflichtenden Werte beinhalte, wäre mit anderen Worten ein Antinomismus (NE, 16–19).

Schließlich sei kurz auf die Unterschiede zwischen den Nihilismen verwiesen. Während in der existentialistischen Grunderfahrung der Mensch in eine gleichgültige Welt *geworfen* ist, ist es ein gnostisches Gefühl, in eine widergöttliche Welt *gestellt* zu sein. Dies macht auflogische Inkonsistenzen des modernen Nihilismus aufmerksam. Dass die von Heidegger und auch Sartre betonte 'Geworfenheit' keinen metaphysischen 'Werfer' voraussetzt lässt die Rede von der Geworfenheit widersprüchlich erscheinen (NE, 24). Denn die Behauptung, dass die indifferente Natur ein Lebewesen hervorgebracht habe, dem es in seinem Sein um sein Sein gehe, sei nicht widerspruchsfrei aufrechtzuerhalten.

17.3 Homo Pictor

Der zweite Aufsatz trägt, wie bereits erwähnt, den Titel »Die Freiheit des Bildens: Homo Pictor und die Differenz des Menschen«. Innerhalb eines heuristischen Experiments möchte Jonas den *homo faber* mit dem *homo sapiens* versöhnen, um den artbildenden Unterschied des Menschen herauszuarbeiten (s. Kap. 53). Wie bereits der im Titel des Aufsatzes gegebene Verweis auf das Bilden nahelegt, verankert Jonas die anthropologische Differenz in der Fähigkeit, Bilder eideutisch zu erzeugen, und diese schließlich mittels der (eideutischen) Kontrolle über die Motilität in die materielle Welt zu exportieren, d. h. materiell zu übersetzen. Damit, so Jonas, erzeuge der Mensch zudem Symbole, die wiederum die Grundlage begrifflicher Abstraktionen darstellen. Zeitlich und logisch folgt diese Abhandlung der früheren Studie »The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses« (1953/54), die in *Philosophy and Phenomenological Research* erschienen. Darin betrachtet Jonas das menschliche Sehvermögen und zeigt seine überlegene Stellung gegenüber den anderen Sinnen auf, weil das Sehen diejenige Fähigkeit sei, mithilfe derer das Wahrgenommene als ein Gegenstand erst objektiviert werden könne. Anders gesagt, schaffe das Sehen erst eine Distanz zwischen Subjekt und Objekt, indem es das Objekt erzeuge (ADS, 264–268).

Diese Thesen werden in »Homo Pictor« weiter ausgearbeitet und vertieft. Wahrnehmen bedeutet für Jonas streng phänomenologisch, von (den) verschiedenen Gegebenheitsweisen (eines Phänomens) affiziert zu werden (s. Kap. 69). Dass trotz der mannigfaltigen Gegebenheitsweisen tatsächlich ein Gegenstand als solcher erkannt wird, beruht für Jonas auf der Abstraktionsleistung des menschlichen Denkens von der reinen Phänomenalität der Wahrnehmung. Jenseits der verschiedenen Erscheinungsweisen abstrahiere der Geist und erkenne identische Objekte. Dies bedeute gleichzeitig, dass diese geistige Operation symbolisch wirksam sei, weil jede Gegebenheitsweise den Gegenstand selbst *als* solchen darstelle. Folglich seien das Repräsentations-, das Abstraktionsvermögen und der Symbolismus dem Sehvermögen des Menschen, teilweise auch dem der Tiere, bereits inhärent (NE, 27–33). Bilder produzieren zu können, bedeutet jedoch einen entscheidenden Unterschied gegenüber dem tierischen Sehvermögen und stellt einen qualitativen Sprung im Bereich des Lebendigen dar. Den entscheidenden Unterschied gegenüber dem Tier identifiziert Jonas darin, dass der Mensch bewusst Bilder *als* Bilder wahrnehmen und Bilder produzieren könne. In der Tat seien Bildwahrnehmung und Bildproduktion wechselseitig konstitutiv füreinander und wurzeln in der ausschließlich menschlichen Fähigkeit, Bild, Bildgegenstand und Träger jeweils voneinander abzugrenzen. Dies bedeutet, die Form (*eidos*), die stets das Allgemeine anvisiere und dabei Kausalität und Dynamik zugunsten einer Statik außer Acht lasse, von der Materie abzutrennen (NE, 35).

Beim Bilden, d. h. der Bilderzeugung, handelt es sich nun um das menschliche Vermögen, das von einem repräsentierten Gegenstand abstrahierte *eidos* in eine Materie zu übersetzen (NE, 38–41). Dazu sei es notwendig, über diese Repräsentation – unabhängig von ihrer Materie – frei zu verfügen, das im Bild erfasste erneut zu vergegenwärtigen (zu erinnern), ohne der Materie selbst immer wieder begegnen zu müssen. Dies sei mit der Einbildungskraft des Menschen gegeben. Dabei handle es sich um eine trans-animalische Freiheit, die aber nicht nur auf der konzeptuellen Ebene wirksam werde. Die eideutische Freiheit setze sich darüber hinaus in eine körperlich fortwirkende (motorisch) Freiheit fort, denn die Herstellung von materiellen Bildern bedeute die Kontrolle über die Motilität, die eideutische Initiierung von Kausalreihen. Damit distanzier sich Jonas von einer behavioristischen Erklärung menschlichen Handelns mittels des Reiz-Reaktions-Schemas.

17.4 Unsterblichkeit und heutige Existenz

Auch wenn der dritte Beitrag in *Zwischen Nichts und Ewigkeit* ursprünglich in Form der Einladung zu einer Ingersoll-Lecture eine Auftragsarbeit war, steht er in Kontinuität zu den anderen beiden Aufsätzen, da auch der letzte Text versucht, das menschliche Sein im »Seinsganzem« zu verstehen. In einem metaphysischen Rahmen entwirft Jonas dazu einen Mythos, der das radikale Immanenz-Denken der Moderne ernst nimmt. Jonas beschäftigt sich hier nicht mit der Unsterblichkeit im Sinne eines individuellen Fortlebens, weil diese der Erkenntnis transzendent, mit dem heutigen Existenzverständnis nicht mehr vereinbar sei (s. Kap. 67). Stattdessen gilt sein Interesse der Idee der Unsterblichkeit, die sehr wohl ein Objekt des Wissens sein könne, die je nach ihrer Kohärenz eine mehr oder weniger große Glaubwürdigkeit besitze. Diese bemesse sich nicht ausschließlich an ihrer logischen Widerspruchsfreiheit, sondern darüber hinaus an ihrer Bedeutung für das menschliche Denken, das diese Idee beurteile. Als für den Geist sinnvoll könne sie jedoch nur unter der Bedingung gelten, dass sie mit den Annahmen des modernen Zeitgeists, also der naturwissenschaftlichen und existenzialphilosophischen Ontologie der Endlichkeit, übereinstimme (NE, 44 ff.).

Zunächst behandelt Jonas kurz die klassischen Vorstellungen von Unsterblichkeit, die ihre Bedeutung und damit auch ihre Glaubwürdigkeit für den modernen Geist eingebüßt haben. Als unhaltbar erweist Jonas den empirischen Unsterblichkeitsbegriff sowohl des Ruhms als auch der Wirkung. Ersteres begründet er damit, dass die öffentliche Meinung das, was erinnerungswürdig sei, korrumpieren könnte. Die Unsterblichkeit der Wirkungen bestreite Jonas darauf aufbauend mit dem Grund, dass die menschlichen Kulturen, die bedeutende Werke hervorgebracht hätten und deshalb erinnerungswürdig seien, selbst samt ihrer Werke vergehen würden. Doch auch die anschließend untersuchte substantielle Vorstellung der Unsterblichkeit, verstanden als personales Fortleben in einem transzendenten Reich, sei zu verwerfen. Sie stimme noch weniger mit dem philosophischen Zeitgeist überein, weil sie auf Voraussetzungen beruhe, die die Moderne nicht mehr teile.

Nach Jonas geht es also nicht mehr darum, sich zu fragen, ob wir unsterblich sind, sondern nach den Momenten zu fragen, in denen wir innerhalb der Zeit der Ewigkeit begegnen. Es findet eine Akzentverschiebung von der Idee der Unsterblichkeit zur Vorstellung

der Ewigkeit statt. Mit anderen Worten fragt Jonas danach, wie das Absolute in die Kontingenzen menschlichen Seins einbricht, wie das Geschichtliche dem Außergeschichtlichen begegnet. Jonas geht es um die ontologische Ebene (NE, 47 f.).

Jonas behauptet in der Tat, dass der Augenblick der Entscheidung den Menschen für die Ewigkeit öffne. Dabei handelt es sich um eine dem menschlichen Denken widerstrebende Annahme, weil nicht die ausgedehnte Dauer, sondern ein punktuell jetzt in Beziehung zur Ewigkeit stehe. Im Unterschied zur Dauer, die eine zeitliche Ausdehnung und damit auch ein Anfang und ein Ende habe, sodass sich die Zeitlichkeit nicht überwinden lasse, bedeute der Augenblick keinen andauernden Moment, sondern ein schöpferisches Jetzt, das der Zeitlichkeit transzendent sei. In Kraft gesetzt, um der Ausdehnung (Zeitlichkeit) Platz zu lassen, um Ausdehnung selbst zu inaugurieren. Der Augenblick sei somit eine Bedingung der Möglichkeit von Zeitlichkeit. Er situiere den handelnden Menschen zwischen der (weltlichen) Zeit und der (transzendenten) Ewigkeit.

Dieser Gedanke ist für Jonas so wichtig, dass er ihn im Titel der Aufsatzsammlung aufnimmt. Der Ausdruck *Zwischen Nichts und Ewigkeit* bezeichnet die Absolutheit des Augenblicks, in dem Ewigkeit und Nichts eins werden und in dem der Mensch zu sich selbst kommt (NE, 49 f.).

Schließlich kontextualisiert Jonas seine Position hinsichtlich der Plausibilität der Vorstellung der Ewigkeit der Entscheidungen in einer eigenen metaphysischen Vermutung, indem er modifizierend auf zwei Bilder der jüdischen und der gnostischen Metaphysik auf »das Buch des Lebens« und das transzendente »Bildnis« (NE 52), zurückgreift. Ausdruck dieses spekulativen Unternehmens ist sein kosmogonischer Mythos. Jonas, in diesem Falle selbst homo pictor, bedient sich dessen, um zu verdeutlichen, dass seine Theorie in einer metaphysikfeindlichen Zeit keinen Anspruch auf Gültigkeit beanspruchen könne. Der Mythos beschreibt eine Gottheit, die aus für den menschlichen Geist unbekannten Gründen beschlos-

sen habe, sich in sich selbst zurückzuziehen, sich selbst ihrer Macht zu entäußern, damit die Welt entstehen kann, zuerst anorganisch, dann organisch und schließlich menschlich. Die Schöpfung sei mit der Hoffnung Gottes verbunden, sich von der Welt zurückzumpfangen und in dieser Antwort der Welt zu sich selbst zu kommen (NE, 55–58). Zu dieser Antwort sei erst der Mensch fähig, der aus Kosmogonie und Evolution hervorgehe. Während die anorganische und organische Entwicklung das schöpferische Weltabenteuer der Gottheit nicht gefährden könne, trete mit dem Menschen jedoch ein Wesen auf, das bewusst auf die Welt Verantwortung übernehme, indem es für die Welt Verantwortung übernehmen könne, indem es wie negative – Entscheidung des Menschen habe deshalb unmittelbare Wirkung auf Gott. Gott, der sich jedes Eingriffs in die Welt enthalte, werde geformt durch die Taten der Menschen, die dadurch unsterblich würden, weil sie im Gedächtnis Gottes bewahrt bleiben (NE, 59–62).

Der von Jonas entworfene symbolische Mythos ist kompatibel mit einigen fundamentalen Dimensionen unserer zeitgenössischen Vorstellung. Gleichzeitig antwortet er auf die nihilistische Krise, wie sie im ersten Aufsatz dargestellt wird. Sein Mythos entkommt dem nihilistischen Immanenz-Denken. Indem Jonas das geistbegabte Lebewesen Mensch in eine konstante Seinsentwicklung stellt, hat der Mensch keinen Grund mehr, sich als heimatloser Fremdling in der Welt und die Natur als zweck- sowie wertfrei zu betrachten. Jonas' Mythos erlaubt schließlich in spekulativer und unverbindlicher Manier, den transzendenten Charakter unserer Handlungen für das Ganze zu verstehen.

Die Aufsatzsammlung *Zwischen Nichts und Ewigkeit* führt wie in einem Brennpunkt die verschiedenen Linien des Denkens von Jonas zusammen. In ihr finden sich seine spezifische Hermeneutik, sein Verständnis des Menschen wie der Geschichte. Dem Nihilismus, den er der Gegenwart vorwirft, stellt Jonas seine metaphysischen Vermutungen entgegen.

Nathalie Frognaux

18 Organismus und Freiheit (1973)

In den sog. »Lehrbriefen« an seine Frau Eleonore während seiner Soldatenzeit der Jewish Brigade Group 1943–1945 entwickelte Jonas die Grundgedanken einer Philosophie des Lebens. Die seitherigen Vorlesungen und Abhandlungen zu diesem Thema flossen vielfach erweitert – im 1966 veröffentlichten Sammelband *The Phenomenon of Life* zusammen. Die deutsche Fassung erschien 1973 unter dem Titel *Organismus und Freiheit*. Sie weist nicht nur kleine Veränderungen auf, die vom Autor im Zuge der Überarbeitung der englischsprachigen Essays oder ihrer Übersetzung vorgenommen wurden. In sie ist auch die 1957 ursprünglich in Deutsch erschienene Abhandlung als viertes Kapitel unter dem neuen Titel »Harmonie, Gleichgewicht und Werden« eingefügt. Hingegen wurde der Essay »Heidegger and Theology« nicht in *Organismus und Freiheit* aufgenommen, da er so Jonas »hier ohne Schaden für den Fortgang des Arguments fortgelassen werden konnte« (VW, 6).

Wie der Untertitel *Ansätze zu einer philosophischen Biologie* deutlich macht, handelt es sich um eine Philosophie des Lebens, die Erkenntnisse der Biologie als Wissenschaft einbezieht. Sie ist, worauf Robert Spaemann hingewiesen hat, nicht mit ihrer Lebensphilosophie des 19. Jahrhunderts mit ihrer Gegenüberstellung von intuitivem Erleben und Rationalität zu verwechseln. Freilich handelt es sich auch nicht um eine Bereichs-Philosophie der Biologie, sondern um eine Philosophie des organischen und geistigen Lebens, sodass der Ausdruck »philosophische Biologie« nicht ganz glücklich gewählt sein könnte, wie Jonas selbst in einem Gespräch einräumte (Böhler/Brune 2004, 448 f.). Jonas wollte wohl v. a. die genuine Zuständigkeit der Biologie für die Erkenntnis des organischen, mit einem psychischen Innenaspekt ausgestatteten Lebens gegen physikalische Reduktionsbestrebungen des »Lebens« auf das Leblose (PLL, 27) herausstellen.

Organismus und Freiheit lässt sich auch als Versuch verstehen, der organischen Natur ihre »Würde« bzw. Werthäßigkeit zu erhalten, die im Zuge der technologischen Entwicklung durch ihren instrumentellen Gebrauch für beliebige menschliche Zwecksetzungen verloren zu gehen droht. Entsprechend nutzt Jonas seine Analysen in *Organismus und Freiheit*, um in der Folgezeit in vereinzelt kasuistischen Abhandlungen die »neuzzeitliche Lebenswissenschaft« (PLL, 27) und ihre biotechnologische und medizinische Anwendung unter verantwortungsethischer Perspektive zu reflektieren. Diese Abhandlungen hat Jonas im Band

Technik, Medizin und Ethik zusammengestellt. Auch in das 1979 veröffentlichte *Das Prinzip Verantwortung* haben zentrale Gedankengänge von *Organismus und Freiheit* Eingang gefunden, v. a. in das dritte Kapitel »Über Zwecke und ihre Stellung im Sein«. Ebenso könnte eine Reihe weiterer Essays, die Jonas an anderer Stelle veröffentlicht hat, als Fortsetzung seines unfertigen und nicht systematisch vorgelegten Projekts einer Philosophie des Organismus verstanden werden. Herauszuheben sind hier die Studien, die Jonas in seiner späten Schrift *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (PUV) versammelt hat: in den Kapiteln »Theorie des Organismus und Sonderart des Menschen« und »Dem Fragenden un-verwehrt: Gedanken über Gott«.

18.1 Grundmotiv und Spannweite des Werks

In *Organismus und Freiheit* entwickelt Jonas das Grundmotiv seines sich in seinem gnostischen Frühwerk schon ankündigenden und sich bis in sein Spätwerk durchhaltenden Philosophierens: die Aufhebung des dualistischen Bezugsrahmens der neuzeitlichen Philosophie. Hierbei geht sein phänomenologisch-ontologischer Ansatz, der sich auf die These stützt, dass »das Wesen der Wirklichkeit sich am vollständigsten in der organischen Existenzweise des Organismus ausspricht« (Wiese 2005, 315 f.), über andere dualismuskritische – existentialontologische (Heidegger) und leibphänomenologische (Merleau-Ponty) – Ansätze hinaus. Jonas geht es um nichts Geringeres als die integrative Vereinigung des in der neuzeitlichen Philosophie und Wissenschaft weithin als miteinander unvereinbar Angesehenen, nämlich die Vereinigung von Existentialontologie, Metaphysik und Naturwissenschaft.

Der Schlussbegriff, der gegen die dualistische Auffassung, deren Kehrseite die einseitige Auflösung des Dualismus in ein rein materialistisches Weltgeschehen bildet, aufgebracht wird, ist die leibpragmatische Intentionalität des auf Zwecke gerichteten, sich um seine Existenz, seine Selbsterhaltung und Freiheit sorgenden Organismus. Diese intentionale Sorge hat ihre naturgeschichtliche Basis in einer der Evolution des Materie und Organischen innewohnenden Zweckursache, die in *Das Prinzip Verantwortung* schließlich in die verantwortliche Sorge des menschlichen Subjekts für die Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden mündet.