

Micha H. Werner

## Die Unmittelbarkeit der Begegnung und die Gefahren der Dichotomie: Buber, Lévinas und Jonas über Verantwortung\*

Der Begriff der Verantwortung spielt sowohl in der Philosophie von Hans Jonas als auch im Denken von Martin Buber und Emmanuel Lévinas eine entscheidende Rolle. Man mag sich jedoch fragen, ob dies nicht nur eine oberflächliche Parallele ist. Die Beziehung zwischen Buber und Lévinas ist zweifellos enger als diejenige dieser beiden zu Hans Jonas. Im Gegensatz zu Jonas haben Buber und Lévinas nicht versucht, die Idee einer *scala naturae* als Basis normativer Ethik zu reaktivieren; und im Gegensatz zu Buber und Lévinas hat Jonas nicht das Projekt der Dialogphilosophie verfolgt. Gleichwohl bestehen hinsichtlich der grundlegenden Deutung moralischer Verantwortung einige nicht unbedeutende Analogien und komplementäre Probleme in den Konzeptionen aller drei Philosophen – das jedenfalls ist die These, die ich im folgenden ausführen möchte. Alle drei kritisieren übereinstimmend den Solipsismus in Husserls Philosophie wie auch den Egozentrismus der Heideggerschen „Sorge“. Alle drei versuchen die Kantische Subjekt-Objekt-Dichotomie zu überwinden. Alle drei deuten Verantwortung als eine lediglich zweistellige Relation. Und bei allen dreien ergeben sich neue Dichotomien und konzeptionelle Schwierigkeiten durch die Ablehnung verschiedener Formen von ‚Drittheit‘.

### Konkurrierende Intuitionen der Instanz der moralischen Verantwortung

Beginnen wir mit ein paar allgemeinen Überlegungen zu moralischer Verantwortung. Verantwortung ist bekanntlich ein relationaler Begriff. Sie muß als Beziehung zwischen einem *Subjekt* oder einem Träger von Verantwortung, einem *Objekt* oder etwas, wofür das Subjekt verantwortlich ist, und einer *Instanz* von Verantwortung oder jemand, demgegenüber das Subjekt verantwortlich ist, aufgefaßt werden. Während einige Philosophen

\* Aus dem Englischen übersetzt von Beate Ulrike Sayed.

gern noch weitere Relationen hinzufügen, wollen wir uns für den Augenblick mit den drei bereits genannten begnügen. Jede der drei Beziehungen hat ihre eigenen Schwierigkeiten: Hinsichtlich des Subjektes von Verantwortung muß man die Eigenschaften definieren, die notwendige Bedingungen für eine Zuschreibung von Verantwortung sind. In diesem Feld findet z. B. die Debatte zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten statt. Hinsichtlich des Objekts von Verantwortung kann man über die Reichweite und Verteilung von Verantwortung streiten. Hierher gehört etwa die Diskussion zwischen Konsequentialisten und Kantianern über Handeln und Vermeiden; hierher gehört aber auch Jonas' Hinweis, daß sich die Reichweite unserer moralischen Verantwortung gleichzeitig mit unserer wachsenden Macht gewaltig ausgedehnt hat. Aber auch die dritte Dimension von Verantwortung hat ihre Probleme, und zwar vor allem im Falle *moralischer* Verantwortung. Was ist die Instanz moralischer Verantwortung? In seinem Buch „Das Prinzip Verantwortung“<sup>1</sup> erörtert Hans Jonas dieses Problem nicht explizit, widmet sich ihm jedoch in seinem Buch „Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen“:

„Ich bin verantwortlich mit meiner Tat als solcher (ebenso wie mit ihrer Unterlassung), und das gleichviel, ob jemand da ist, der mich – jetzt oder später – zur Verantwortung zieht. Verantwortung besteht also mit oder ohne Gott, und natürlich erst recht mit oder ohne einen irdischen Gerichtshof. Dennoch ist sie, außer *für* etwas, die Verantwortung *vor* etwas – einer verpflichtenden Instanz, der Rechenschaft zu geben ist. Diese Instanz, so sagt man wohl, wenn man an keine göttliche mehr glaubt, ist das Gewissen. Aber damit verschiebt man nur die Frage auf die nächste, woher denn das Gewissen seine Kriterien hat, durch welche Quelle *seine* Entscheide autorisiert sind.“<sup>2</sup>

Deshalb kann der Verweis auf das menschliche Gewissen nicht als hinreichende Antwort auf die Frage gelten, wem gegenüber wir moralisch verantwortlich sind. Aber welche Antwort wäre überzeugender? Wenn wir versuchen, die Instanz moralischer Verantwortung näher zu bestimmen, ergeben sich mindestens zwei ernste Probleme:

Zuerst müssen wir die Frage beantworten, ob die Instanz der Verantwortung als etwas Endliches aufgefaßt werden muß, wie eine reale Person,

<sup>1</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1979.

<sup>2</sup> H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a. M. 1992, S. 131.

eine soziale Institution oder ein geistiges Wesen, oder ob sie als etwas Transzendentes anzusehen ist, das die Grenzen endlicher Wesen überschreitet (oder als etwas Transzendentes, das irgendwie durch eine Reflexion auf diese Grenzen konstituiert wird). Bezüglich dieser Frage müssen wir widersprüchlichen Intuitionen gerecht werden: Einerseits scheint es, daß moralische Verantwortung im Gegensatz zu anderen Formen von Verantwortung nicht von endlichen Wesen abhängen kann, weil sonst moralische Verantwortung angesichts der Beschränkungen, der Unvollkommenheit und auch des Egozentrismus endlicher Wesen in ein willkürliches Konzept verkehrt würde. Um es mit Derridas Worten auszudrücken: Die Anerkennung jeder beliebigen *einzelnen* endlichen Instanz von Verantwortung würde einen ‚Verrat‘ an allen anderen möglichen Verantwortungen bedeuten.<sup>3</sup> Die Annahme, daß die Instanz moralischer Verantwortung nicht ein empirisches, endliches Wesen sein kann, kann man als eine Folge der Intuitionen der *Kategorizität* und *Universalität* ansehen, der Überzeugung nämlich, daß moralischer Verantwortung sowohl unbedingte wie auch unbegrenzte Verbindlichkeit zukommt.<sup>4</sup>

Andererseits scheint es jedoch, daß moralische Verantwortung als etwas aufgefaßt werden sollte, das in unseren realen Wechselbeziehungen, in unserer realen Lebenswelt, begründet ist, und daß es sozusagen auf einen Verrat an der Menschlichkeit hinauslaufen würde, wenn wir moralische Verantwortung an ein außerweltliches Wesen oder ein abstraktes metaphysisches Konzept koppeln würden. In Ermangelung einer besseren Bezeichnung mögen wir diese zweite Intuition die *Intuition der Lebenswelt-Einbettung* nennen. Wenn wir dieser Intuition gerecht werden wollen, müssen wir die Instanz moralischer Verantwortung so interpretieren, daß reale Personen – moralisch Handelnde und die von ihren Handlungen Betroffenen – darin zumindest auf geeignete Weise *repräsentiert* sind.

An diesem Punkt ergibt sich indes ein zweites Problem. Die Metapher der Repräsentation kann uns aufgrund ihrer politischen Konnotationen zu der Frage führen, wie das Verhältnis zwischen moralisch *Handelnden* und den von ihren Handlungen *Betroffenen* zu bestimmen ist. Hinsichtlich dieser Frage ist die Intuition der Lebenswelt-Einbettung nicht hilfreich, da sie in zwei verschiedenen Varianten auftritt. Einerseits gibt es die Intuition, daß moralisch Handelnde nicht Regeln unterworfen werden sollten, die außer-

<sup>3</sup> Vgl. J. Derrida, *The Gift of Death*, Chicago 1995, S. 68 f.

<sup>4</sup> Und zwar in dem spezifischen Sinne, daß alle Kontextualisierungen moralischer Präskriptionen ihrerseits wieder in universeller Form und mit kategorischem Geltungsanspruch formuliert werden müssen.

halb ihrer eigenen Kontrolle liegen, und daß sie in der Lage sein sollten, freiwillig den Prinzipien zuzustimmen, denen gemäß sie ihr Leben führen. Demgemäß soll Moral als eine spezifische Form der Selbstbestimmung aufgefaßt werden. Andererseits gibt es die Intuition, daß es immer der Andere als mögliches Objekt unserer Handlungen ist, der im Zentrum von Moral steht, und daß der Hauptinhalt von Moral Respekt, Fürsorge oder gar Liebe für den Nächsten ist. Auf der Suche nach einer kurzen und griffigen Bezeichnung könnten wir diese konkurrierenden Intuitionen die *Intuition der Autonomie* und die *Intuition der Alterität* nennen.

Untersuchen wir nun, welche Antworten Buber, Lévinas und Jonas auf diese beiden grundlegenden Probleme geben und wie sie sich zu den oben genannten Intuitionen verhalten.

## Die Intuition der Alterität als Herausforderung für Kants Philosophie

Eines der von Buber, Lévinas und Jonas geteilten philosophischen Motive ist die kritische Haltung gegenüber Kant und dem Kantianismus. Wenngleich auf verschiedene Art und Weise, so wenden sich doch alle drei Philosophen kritisch gegen die Überzeugung von der Unhintergebarkeit der Subjekt-Objekt-Dichotomie, und alle drei spielen sozusagen die *Intuition der Lebenswelt-Einbettung* gegen Kants Philosophie aus.<sup>5</sup> Alle drei teilen philosophische Motive, die als phänomenologisch bezeichnet werden können; aber in dem Maße, in dem sie insbesondere die Intuition der Alterität betonen, wenden sie sich auch gegen die solipsistischen beziehungsweise egozentristischen Elemente, die sowohl Edmund Husserls als auch Martin Heideggers Version von Phänomenologie innewohnen. Alle drei wenden sich beispielsweise gegen Heideggers ‚gehaltlosen‘ Begriff der Entschlossenheit und sein einseitig auf das Subjekt gerichtetes Konzept der ‚Sorge‘ oder ‚Selbstsorge‘.<sup>6</sup> Im folgenden werde ich mich auf die Auseinanderset-

<sup>5</sup> Für eine detaillierte Analyse der Anti-Kantischen Impulse der Dialogphilosophie nach wie vor einschlägig: M. Theunissen, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, S. 243 ff.

<sup>6</sup> Vgl. J. Bloechl, *Liturgy of the Neighbor: Emmanuel Lévinas and the Religion of Responsibility*, Pittsburgh 2000, S. 88-106; A. Letzkus, *Dekonstruktion und ethische Passion: Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Lévinas*, München 2002, S. 135-292; L. Vogel, *The Fragile ‚We‘: Ethical Implications of Heidegger's Being and Time*, Evanston, Ill. 1994, bes. S. 103 ff.; L. Vogel, Jewish Philosophies After Heidegger: Imagining a Dialogue Between Jonas and Lévinas, in: *The Graduate Faculty Philosophy Journal* 23, 2001; R.

zung mit dem Kantianismus konzentrieren und beginne deshalb mit dem Verweis auf ein Problem der ‚Sozialontologie‘ Kants.

Martin Bubers „Ich und Du“<sup>7</sup> kann in großen Teilen als Kritik der physikalistischen Engführung der Kantischen Epistemologie gelesen werden.<sup>8</sup> Die Hypostasierung des methodologischen Ideals der Naturwissenschaften zwingt Kant, menschliche Freiheit aus der Welt der Erscheinungen in eine transzendente Sphäre jenseits der Erfahrungswelt zu verweisen. Damit benimmt er sich der Möglichkeit, die lebensweltliche Kommunikation zwischen realen Personen adäquat zu rekonstruieren. Diese muß nämlich nicht nur die Möglichkeit freien Handelns, sondern auch des *Erscheinens* freier Handlungen in unserer Interaktion mit anderen unterstellen.<sup>9</sup> Insofern kann Kant der Intuition der Alterität nur unzureichend gerecht werden. Seinem Anspruch nach soll das gemäß dem Kategorischen Imperativ durchzuführende Verallgemeinerungsverfahren die universale Gültigkeit von moralischen Prinzipien gewährleisten. Tatsächlich erfüllt es diese Aufgabe jedoch nur unzureichend.<sup>10</sup> Das Kantische Universalisierungsverfahren fordert nämlich, daß ich mich frage, ob *ich* der universalen Befolgung der Regel, die ich befolgen will, zustimmen könnte. Als „unfehlbaren“ Test für die Moralität einer Maxime schlägt Kant die folgende Frage vor: „Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde?“<sup>11</sup> Gefordert ist hier also keine echte intersubjektive Rollenübernahme, keine reale Kommunikation zwischen Handelnden und Betroffenen, sondern nur ein Gedankenexperiment, nämlich die imagina-

Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton 2001, Kap. 5.

<sup>7</sup> M. Buber, *Ich und Du*, Gerlingen 1997.

<sup>8</sup> Es mag sich dennoch lohnen, zur Kenntnis zu nehmen, daß Bubers Darstellung der Ich-Du-Beziehung wichtige Merkmale mit Kants Beschreibung der Respektierung der Würde des Anderen, die ihn oder sie als Zweck an sich erachtet, gemein hat; vgl. N. M. Samuelson, *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*, New York 1989, S. 192 f.; J. Bloechl stellt eine ähnliche Übereinstimmung zwischen Lévinas' und Kants Konzept der Würde fest; vgl. J. Bloechl, *Liturgy of the Neighbor*, 2000, S. 77-82; vgl. auch P. Boltuc, Is there an Inherent Moral Value in the Second-Person Relationships?, in: J. M. Abbarno (Hg.), *Inherent and Instrumental Value: Excursion in Value Inquiry*, San Francisco 2006.

<sup>9</sup> Vgl. D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik: Von der Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt a. M. 1985, S. 56 ff.

<sup>10</sup> Vgl. a. P. Ricœur, *Oneself as Another*, Chicago 1992, Kap. 8.

<sup>11</sup> I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, Berlin 1968, S. 403.

tive Vergegenwärtigung und Bewertung einer *mich* betreffenden hypothetischen Situation: Ich muß mich fragen, wie *ich* urteilen *würde*, wenn *ich* an der Stelle eines Anderen *wäre*. Dies ist jedoch nicht dasselbe, wie wenn man den *tatsächlichen* Standpunkt und die *realen* Ansprüche von *ibr oder ihm* berücksichtigt – das heißt: den Standpunkt und die Ansprüche eines konkreten Anderen.

Kantianer können dem entgegenhalten, daß Kants „Ich“ nicht für „mich“ als eine empirische Einzelperson, sondern für „mich“ als austauschbaren Typus eines rationalen, aber endlichen Mitglieds des „Reichs der Zwecke“ steht, welches aufgrund seiner universalen Ausdehnung auch die Perspektive meines Gegenübers einschließe. Sie mögen zudem darauf hinweisen, daß das Reich der Zwecke eine Lösung des Solipsismus-Problems gewährt, weil es als ein *Forum universalis Repräsentation* aufgefaßt werden muß. Genau hier liegt jedoch das Problem, da Kant nicht verdeutlicht hat, wie sich das Reich der Zwecke als Forum der Entscheidung über reale Ansprüche realer Personen real konstituieren kann. Insofern bleibt das Reich der Zwecke lediglich die abstrakte *Idee* einer Gemeinschaft – einer Gemeinschaft in prästablierter Harmonie, wohlgeordnet durch eine praktische Vernunft, die bereits *vorab* allen Mitgliedern gemein ist und die aus sich selbst heraus Universalität garantiert. Das ist auch der Grund, warum es innerhalb der Kantischen Ethik keine Spannung zwischen Selbstbestimmung (Autonomie) und Universalismus gibt (was erkennbar in Widerspruch zu der Erfahrung steht, die wir mit realiter um ihre Selbstbestimmung ringenden Individuen und zumal Gemeinschaften machen können): der Wille von Vernunftwesen – ihr vernünftiger Wille im Gegensatz zu ihren bloßen Neigungen – ist *als solcher* universal. Deshalb kann Kant stillschweigend davon ausgehen, daß wir auf unserem Weg vom egozentrischen Standpunkt empirischer Sinnenwesen zum universalen Standpunkt vernünftiger Mitglieder des Reichs der Zwecke den Standpunkt des Anderen – genauer: den Standpunkt des *konkreten* Anderen – gleichsam überspringen können.<sup>12</sup> Um zum universalen Standpunkt zu gelangen, bedürfen wir der Konfrontation mit dem konkreten Anderen nicht. Wir müssen uns nicht an ihm als an einem realen Gegenüber abarbeiten, müssen uns nicht mit seinen potentiell abweichenden Vorstellungen vom guten Leben auseinandersetzen.

<sup>12</sup> Vgl. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago 1967.

## Martin Bubers „Ich und Du“ als eine Antwort auf den Kantianismus

Bubers Antwort auf die Kantische Erkenntnistheorie ist radikal. Buber zufolge gibt es zwei „Grundworte“ – zwei fundamental verschiedene und irreduzible Weltbezüge, denen zwei verschiedene Einstellungen, Grundhaltungen und „Grundwahrheiten“ korrespondieren.<sup>13</sup> Eine dieser Einstellungen ähnelt derjenigen des Kantischen Erkenntnissubjektes – es ist die Einstellung eines Ichs zu einem Es. Wie die Kantische Welt der Erscheinungen wird auch die Ich-Es-Beziehung von einer Subjekt-Objekt-Dichotomie bestimmt. Was andere Wesen als Es betrifft, so widmen wir uns ihnen als „Dinge aus Eigenschaften, Vorgänge aus Momenten bestehend, Dinge ins Raumnetz, Vorgänge ins Zeitnetz eingetragen, Dinge und Vorgänge von andern Dingen und Vorgängen eingegrenzt, an ihnen meßbar, mit ihnen vergleichbar.“<sup>14</sup>

Solange wir in der Ich-Es-Beziehung verharren, sind wir nicht vollkommene Wesen und haben keine Möglichkeit, Ganzheit zu erlangen. Unser Wesen bleibt verborgen, wir können es nicht verwirklichen. Und weil wir „nichts als Gegenstände“ haben, „Gegenstände aber [...] im Gewesensein“ bestehen, haben wir „nur Vergangenheit, keine Gegenwart“ und ist unser „Augenblick [...] ohne Präsenz“.<sup>15</sup> Buber zufolge sind wir jedoch nicht dazu verdammt, lebenslang in der erstickenden Ich-Es-Relation zu verharren. Es mag uns „von Gnaden“<sup>16</sup> geschehen, daß ein anderes Wesen uns als Du begegnet, und wenn wir uns auf die Beziehung zu einem Du einlassen, transzendieren wir die Kantische Welt der Gegenständlichkeit. Eine Ich-Du-Beziehung einzugehen, ist nur als Tat unserer ganzen Person möglich und es ist durch diese „Wesenstat“<sup>17</sup>, daß wir tatsächlich ganze Personen werden können: „Der Mensch wird am Du zum Ich“.<sup>18</sup> Wenn wir uns anderen Wesen als Du zuwenden, sehen wir sie nicht als physische Gegenstände.<sup>19</sup> Nicht die Beobachtung und auch nicht die instrumentelle Handlung konstituiert die Beziehung zwischen Ich und Du, sondern der *Dialog*.

<sup>13</sup> M. Buber, *Ich und Du*, 1997, S. 9, vgl. S. 40.

<sup>14</sup> Ebd., S. 40.

<sup>15</sup> Ebd., S. 19 f.

<sup>16</sup> Ebd., S. 18.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd., S. 37.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S. 15.

Buber versteht unter Dialog jedoch nicht zwangsläufig *sprachlichen* Dialog. Hinsichtlich der Rolle der Sprache sind Bubers Anmerkungen zutiefst ambivalent.<sup>20</sup> Einerseits charakterisiert Buber die zwei verschiedenen Weltbezüge als Korrelat zweier Paare von *Worten* (der Grundworte Ich-Du und Ich-Es). Er betont auch, daß die Ich-Du-Beziehung eine in wesentlicher Hinsicht sprachliche Beziehung darstellt – diese Beziehung ist, so schreibt Buber explizit, „*sprachgestaltig*“<sup>21</sup>, sofern das Du als Person angesprochen werden kann. Andererseits bezeichnet Buber die Ich-Du-Beziehung jedoch als „unmittelbar“ und führt weiter aus: „[z]wischen Ich und Du steht *keine Begrifflichkeit*, kein Vorwissen und keine Phantasie“.<sup>22</sup> Gerade bezüglich der Unmittelbarkeit der Ich-Du-Beziehung sind Bubers Äußerungen strikt und apodiktisch: „Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung.“<sup>23</sup> Jedoch ist es offensichtlich, daß jeder reale sprachliche Dialog durch Gegenstände oder Geschehnisse vermittelt wird, die als Zeichen fungieren und die ihrerseits auf andere körperliche, geistige, soziale oder kulturelle Gegenstände, Ereignisse oder Beziehungen referieren. *Sprachlichen* Dialog gibt es nicht ohne Vermittlung. Buber vertritt daher an einer Stelle die These, daß nur die Eswelt ein Thema sprachlicher Kommunikation sein kann,<sup>24</sup> das Wesentliche einer Ich-Du-Beziehung – die Buber doch als sprachgestaltig bezeichnet – also außerhalb der sprachlichen Verständigung bleiben muß. Tatsächlich ist die ideale Ich-Du-Beziehung für Buber die Beziehung eines stillen Dialogs:

„Nur das Schweigen zum Du, das Schweigen *aller* Zungen, das verschwiegene Harren im ungeformten, im ungeschiedenen, im vorzuzuglichen Wort läßt das Du frei, steht mit ihm in der Verhaltenheit, wo der Geist sich nicht kundgibt, sondern ist. Alle Antwort bindet das Du in die Eswelt ein.“<sup>25</sup>

Buber scheint selbst ob des ambivalenten Status der Sprache in seiner Darstellung der Ich-Du-Beziehung besorgt zu sein, denn er fragt sich: „Wie dürfen wir aber das Außersprachliche in die Welt des Grundworts

<sup>20</sup> Vgl. B. Casper, *Das dialogische Denken: Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, 2., überarb. und erw. Aufl., Freiburg i. Br. 2002, S. 285 f.

<sup>21</sup> M. Buber, *Ich und Du*, 1997, S. 12.

<sup>22</sup> Ebd., S. 18 (Herv. d. Verf.).

<sup>23</sup> Ebd., S. 19.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd., S. 50.

einbeziehen?“<sup>26</sup> Seine Antwort auf diese Frage ist die Idee der ‚vorzunglichen‘ Sprache des Geistes.<sup>27</sup> Buber schreibt diese Art der Sprache auch Tieren zu.<sup>28</sup> Daher mögen uns nicht nur Personen und „geistige Wesenheiten“, sondern auch nicht-personale Formen der Natur wie Tiere oder sogar Bäume begegnen.<sup>29</sup> Deshalb ist die Ich-Du-Beziehung auch dann gegenseitig, wenn unser Du ein Tier oder sogar ein Baum ist: „Beziehung ist Gegenseitigkeit“<sup>30</sup>.

Die Welt des Es wird ausschließlich von ursächlichen Beziehungen zwischen Objekten beherrscht, die sich gegenseitig begrenzen.<sup>31</sup> Indem jedoch der Andere als Du, als Partner in einem (stillen) Dialog, angesprochen wird, begeben wir uns in eine Beziehung, in der Verantwortung und Liebe stattfinden.<sup>32</sup> Buber zufolge muß Liebe nicht als geistiger oder psychologischer Zustand ‚innerhalb‘, sondern als ein Etwas *zwischen* den Liebenden aufgefaßt werden. Buber definiert dieses Zwischen als „Verantwortung eines Ich für ein Du“<sup>33</sup>. Als solche ist die Liebe wirklicher als das Gefühl, welches diese Beziehung begleiten mag.

Die Ich-Du-Beziehung ist ausschließlich. Solange wir in Beziehung mit einem Du stehen, fordert unser Du unsere gesamte Aufmerksamkeit:

<sup>26</sup> Ebd., S. 13.

<sup>27</sup> Ebd., S. 49: „Der Mensch redet in vielen Zungen, Zungen der Sprache, der Kunst, der Handlung, aber der Geist ist einer [...]. Geist ist Wort. Und wie die sprachliche Rede wohl erst im Gehirn des Menschen sich worten, dann in seiner Kehle sich lauten mag, beides aber sind nur Brechungen des wahren Vorgangs, in Wahrheit nämlich steckt die Sprache nicht im Menschen, sondern der Mensch steht in der Sprache und redet aus ihr, – so alles Wort, so aller Geist.“

<sup>28</sup> „Die Augen des Tiers haben das Vermögen einer großen Sprache.“ (Ebd., S. 115).

<sup>29</sup> Ebd., S. 12, vgl. S. 120: „Drei sind die Sphären, in denen sich die Welt der Beziehung errichtet. Die erste: das Leben mit der Natur. Da ist die Beziehung im Dunkel schwingend und untersprachlich. Die Kreaturen regen sich uns gegenüber, aber sie vermögen nicht zu uns zu kommen, und unser Du-Sagen zu ihnen haftet an der Schwelle der Sprache. Die zweite: das Leben mit den Menschen. Da ist die Beziehung offenbar und sprachgestaltig. Wir können das Du geben und empfangen. Die dritte: das Leben mit den geistigen Wesenheiten. Da ist die Beziehung in Wolke gehüllt, aber sich offenbarend, sprachlos, aber sprachzeugend. Wir vernehmen kein Du und fühlen uns doch angerufen, wir antworten – bildend, denkend, handelnd: wir sprechen mit unserem Wesen das Grundwort, ohne mit unserem Munde Du sagen zu können.“

<sup>30</sup> Ebd., S. 14.

<sup>31</sup> Ebd., S. 63.

<sup>32</sup> Ebd., S. 22 f.

<sup>33</sup> Ebd., S. 22.

„Jede wirkliche Beziehung zu einem Wesen oder einer Wesenheit in der Welt ist ausschließlich. Losgemacht, herausgetreten, einzig und gegenüber wesend ist ihr Du. Es füllt den Himmelskreis: nicht als ob nichts anderes wäre, aber alles andere lebt in *seinem* Licht.“<sup>34</sup>

Deshalb schließt eine Beziehung zu einem Du, welches als Bestandteil der Es-Welt auch als endliches Wesen aufgefaßt werden mag, andere endliche Wesen, die auch als unser Du wirken könnten, aus:

„Solang die Gegenwart der Beziehung währt, ist diese ihre Weltweite unantastbar. Sowie jedoch ein Du zu Es wird, erscheint die Weltweite der Beziehung als ein Unrecht an der Welt, ihre Ausschließlichkeit als eine Ausschließung des Alls.“<sup>35</sup>

„Einzig in der Beziehung zu Gott sind unbedingte Ausschließlichkeit und unbedingte Einschließlichkeit eins, darin das All begriffen wird.“<sup>36</sup>

## Emmanuel Lévinas als Martin Bubers Erbe und Kritiker

Die Gemeinsamkeiten zwischen Bubers Dialogphilosophie und der Philosophie von Emmanuel Lévinas sind augenfällig.<sup>37</sup> Tatsächlich bezeichnet Lévinas selbst Buber als Vorläufer, beansprucht freilich auch, nicht erst durch Buber „zu einer Reflexion über die Alterität des Anderen geführt“<sup>38</sup> worden zu sein:

<sup>34</sup> Ebd., S. 94.

<sup>35</sup> Ebd., S. 95.

<sup>36</sup> Ebd., S. 118.

<sup>37</sup> Vgl. P. Atterton, M. Calarco u. M. S. Friedman, Introduction, in: dies. (Hg.), *Lévinas & Buber: Dialogue & Difference*, Pittsburgh 2004, S. 6: „Bubers Ich-Du-Beziehung hatte offensichtlich Parallelen zu Lévinas' Antlitz-zu-Antlitz-Beziehung, in welcher ich die Andersartigkeit des Anderen nicht durch Konkurrenz mit ihm, sondern durch das Antworten in einer *Diskurs*beziehung anerkenne. Sowohl Buber als auch Lévinas setzen die Beziehung mit der Andersartigkeit – oder die Bereitschaft für eine solche Begegnung – an den Anfang der Erfahrung. Beide erachten die Begegnung als etwas, das sich vor theoretischer Erkenntnis und Wissen auf den Anderen richtet. Und schließlich postulieren beide die Beziehung mit dem Du als etwas, das irgendwie die Beziehung mit dem vollkommenen Anderen, genannt Gott, einschließt oder davon abgeleitet wird.“ Übersetzung BUS.

<sup>38</sup> E. Lévinas, On Buber, in: P. Atterton u. a. (Hg.), *Lévinas & Buber: Dialogue & Difference*, 2004, S. 32-34, hier: S. 32. Übersetzung BUS. Tatsächlich hatte die Dialogphilosophie schon vor 1923, dem Veröffentlichungsjahr von Bubers *Ich und Du*, viele Eltern – genannt seien Hermann Cohen, Ferdinand Ebner, Gabriel Marcel und Franz Rosenzweig –, die mehr oder weniger unabhängig zu ähnlichen Schlußfolgerungen gelangten; vgl. M. Theunissen, *Der Andere*, 1965, S. 253.

„Diese Bewertung der dia-logischen Beziehung und ihrer phänomenologischen Irreduzibilität, ihre Tauglichkeit, eine sinnvolle Ordnung zu begründen, die autonom ist und ebenso legitim wie die traditionelle und privilegierte *Subjekt-Objekt*-Beziehung in der Betätigung des Wissens – das wird der unvergeßliche Beitrag von Martin Bubers philosophischen Anstrengungen bleiben. [...] Jegliche Reflexion über die Alterität des Anderen in seiner oder ihrer Irreduzibilität der Objektivität der Objekte und des Seins der Wesen muß die neue Perspektive anerkennen, die Buber eröffnet hat [...].“<sup>39</sup>

Lévinas erkennt Bubers Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Haltungen und Weltbezügen an. Unter Rückgriff auf die phänomenologische Unterscheidung von Sein und Seiendem vertieft er diese Dichotomie und unterstreicht die ‚Exteriorität‘ des Anderen. Auch für Lévinas ist Verantwortung integraler Bestandteil der Beziehung zwischen mir und dem Anderen, dem ich mich als ein Du (*Vous*) zuwende: „Bubers Aussagen »Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du« [...] sowie »Verantwortung, welche nicht auf ein Wort antwortet, ist eine Metapher für Morak« [...] könnten von Lévinas stammen.“<sup>40</sup> In feierlichen Worten hebt Lévinas die Unmittelbarkeit meiner Begegnung mit dem Anderen hervor, der in der Epiphanie seines Antlitzes erkennbar wird. In dieser Epiphanie manifestiert sich meine Verantwortung für den Anderen unmittelbar: Nach Lévinas ist das Antlitz *als solches* ein Bitten, aber auch ein Befehl, der mich für den sterblichen Anderen verantwortlich macht. Es ist der Ursprung des Wertes oder des Guten und der Vorstellung der menschlichen Gattung.<sup>41</sup> Eine weitere Parallele zwischen Buber und Lévinas betrifft das ambivalente Verhältnis zur Sprache. Lévinas’ Bevorzugung des Sagens vor dem Gesagten kann auch als Entsprechung zu Bubers ambivalenter Haltung gegenüber der Sprache aufgefaßt werden.<sup>42</sup> Buber wie Lévinas spielen gleichsam die beziehungsstiftende Rolle der Sprache gegen ihre Darstellungs- und Informationsfunktion aus. Implizit unterstellen sie, daß die il-

<sup>39</sup> E. Lévinas, *Outside the Subject*, übers. Michael B. Smith, London 1993, S. 41. Übersetzung BUS.

<sup>40</sup> St. Strasser, Buber and Lévinas: Philosophical Reflections on an Opposition, in: P. Atterton u. a. (Hg.), *Lévinas & Buber: Dialogue & Difference*, 2004, S. 38; erstes Zitat: M. Buber, *Ich und Du*, 1997, S. 22; zweites Zitat: M. Buber, *Between Man and Man*, London/New York 2002, S. 17. Übersetzung BUS.

<sup>41</sup> Vgl. E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br. 2002.

<sup>42</sup> Für eine Analyse von Lévinas’ Konzeption des Sprechens vgl. J. Bloechl, *Liturgy of the Neighbor*, 2000, S. 241 f.

lokutive Bindewirkung von Sprechakten von den lokutionären Gehalten des Gesprochenen abgelöst werden könne.

Es gibt auch Punkte der Uneinigkeit zwischen Buber und Lévinas.<sup>43</sup> In seinem Aufsatz *Violence and Metaphysics* faßt Derrida drei kritische Motive von Lévinas' Buberdiskussion zusammen: Lévinas kritisiert Bubers Darstellung der Ich-Du-Beziehung dafür, daß sie „(1) reziprok und symmetrisch ist und damit der Höhe Gewalt antut; (2) formal ist, fähig, ‚Menschen genauso mit Dingen zu vereinigen wie Menschen mit Menschen‘; (3) das ‚verborgene Wesen‘ des Paares, welches ‚selbstgenügsam ist und des Universums vergißt‘, [bevorzugt]“.<sup>44</sup> Infolge ihrer systematischen Bedeutung wollen wir diese Themen kurz untersuchen, obwohl sich Lévinas' Position im Lauf der Zeit gewandelt hat und nicht ganz klar ist, inwieweit er den zweiten und dritten Vorwurf in seinen späteren Veröffentlichungen weiter aufrechterhält.<sup>45</sup>

Hinsichtlich des ersten Punktes – des Lévinas und Buber „hauptsächlich trennenden“<sup>46</sup> Punktes – läßt sich bezweifeln, ob Lévinas' Darstellung von Bubers Standpunkt vollkommen adäquat ist. Obgleich Buber tatsächlich die *Gegenseitigkeit* der Ich-Du-Beziehung betont, impliziert dies nicht unbedingt *Symmetrie*. Buber selbst weist darauf in seinem *Nachwort* zu „Ich und Du“ hin. Im Hinblick auf die Beziehung zwischen Menschen und Gott oder die Beziehung zwischen Menschen und Tieren oder Pflanzen ist das Bestehen einer asymmetrischen Form der Ich-Du-Beziehung ohnehin offensichtlich. Buber zufolge gibt es jedoch auch Fälle asymmetrischer Beziehungen zwischen Menschen.<sup>47</sup> Trotzdem hat Lévinas mit der Feststellung einer Differenz zu Buber recht, weil dieser behauptet, daß

<sup>43</sup> Vgl. A. Münster, *Le principe dialogique: De la réflexion monologique vers la pro-flexion intersubjective: essais sur M. Buber, E. Lévinas, F. Rosenzweig, G. Scholem et E. Bloch*, Paris 1997, S. 61-79, und vor allem die vergleichenden Studien in: P. Atterton u. a. (Hg.), *Lévinas & Buber: Dialogue & Difference*, 2004.

<sup>44</sup> J. Derrida, *Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Lévinas*, in: ders., *Writing and Difference*, Chicago 1978, S. 134, Anm. 37. Übersetzung BUS.

<sup>45</sup> Vgl. P. Atterton, M. Calarco u. M. S. Friedman, Introduction, in: P. Atterton u. a. (Hg.), *Lévinas & Buber: Dialogue & Difference*, 2004, S. 6; R. Bernasconi, ‚Failure of Communication‘ as a Surplus: Dialogue and Lack of Dialogue, a.a.O., S. 68-91; N. Gordon, *Ethics and the Place of the Other*, a.a.O., S. 104 f., 108 ff.

<sup>46</sup> E. Lévinas, *On Buber*, a.a.O., S. 32. Übersetzung BUS.

<sup>47</sup> Vgl. M. Buber, *Ich und Du*, 1997, S. 150; S. Ch. Rome und B. K. Rome, *Philosophical Interrogations*, New York 1964, S. 27 ff.; M. S. Friedman, *Martin Buber and Emmanuel Lévinas: An Ethical Query*, in: P. Atterton u. a. (Hg.), *Lévinas & Buber: Dialogue & Difference*, 2004, S. 120 ff.; N. Gordon, *Ethics*, a.a.O., S. 103.

„Asymmetrie‘ nur ‚eine der Möglichkeiten der Ich-Du-Beziehung, jedoch nicht die Regel ist‘<sup>48</sup>, während Lévinas behauptet, daß die Ich-Du-Beziehung *in jedem* Fall, daß sie *naturgemäß* asymmetrisch ist. Lévinas zufolge begegnet uns der Andere immer aus einer Position der Höhe, er „hat immer – und *von Rechts wegen* [...] – ein Recht [...] über mich“<sup>49</sup>. Es ist wichtig zu bemerken, daß diese Asymmetrie hier nicht nur als ein Mittel korrigierenden Gegensteuerns gegen die egoistischen Neigungen der menschlichen Natur verstanden wird – wie es bei Kant der Fall ist, dessen ‚asymmetrisches‘ Prinzip der Verwirklichung unserer Vervollkommnung und der Glückseligkeit der Anderen deshalb mit dem ethischen Universalismus vereinbar bleibt. Für Lévinas hingegen ist Asymmetrie eine wesentliche Eigenschaft unserer Beziehung zum Anderen.

Hinsichtlich des Formalismusvorwurfs könnte man zunächst meinen, daß er eher auf ein grundlegendes sprachphilosophisches Problem denn auf Schwierigkeiten des Buberschen Denkens verweist. Denn wie können wir überhaupt über eine Begegnung mit dem *einzelnen* Anderen in *allgemeinen* Begriffen sprechen? Muß nicht jedes Bemühen, die allgemeinen Eigenschaften einer Begegnung zu beschreiben, im Vergleich zu dem realen Erlebnis einer tatsächlichen Begegnung mit einem konkreten Anderen ‚formal‘ erscheinen? Die konsequenteste Möglichkeit, diesem Problem zu begegnen, besteht vielleicht darin, sich mit dem *Hindeuten* auf die tatsächliche Begegnung zu begnügen und auf jeden Versuch ihrer *Beschreibung* zu verzichten. In einigen Passagen von „Ich und Du“ wählt Buber tatsächlich diese Option: „Jedes Wort würde fälschen; aber sieh [...]“<sup>50</sup>. Gleichwohl deutet Lévinas‘ Kritik auf ein reales Problem hin. Buber sucht die Ich-Du-Beziehung von jeglichem Einsprengsel der Es-Welt freizuhalten. Die nicht-dialektische Dichotomie zweier inkompatibler Weltbezüge beläßt darum den Anderen, der uns als ein Du begegnet, nicht nur ohne zuschreibbare allgemeine Eigenschaften, sondern auch ohne irgendwelche *möglichen* Eigenschaften. Bedeutet aber reale dialogische Begegnung tatsächlich, einander als eigenschaftslose Wesen anzusprechen? Hinter Lévinas‘ Kritik könnte man gleichsam eine Hegelsche Pointe vermuten: Hält uns nicht das ängstliche Bemühen, die konkrete Realität des Erlebens vor

<sup>48</sup> M. Buber in: S. Ch. Rome u. B. K. Rome, *Philosophical Interrogations*, 1964, S. 28. Übersetzung BUS.

<sup>49</sup> E. Lévinas, On Buber, in: P. Atterton u. a. (Hg.), *Lévinas & Buber: Dialogue & Difference*, 2004, S. 33. Übersetzung BUS.

<sup>50</sup> M. Buber, *Ich und Du*, 1997, S. 23. Es wird weiter unten noch deutlich werden, daß die Ähnlichkeit zu Hans Jonas‘ „Sieh hin und du weißt“ nicht zufällig ist.

der verdinglichenden Gewalt begrifflicher Abstraktion zu bewahren, gerade auf der Stufe der abstraktesten und formalsten Wahrnehmung fest? Liegt nicht vielleicht sogar hier der Grund dafür, daß Buber einen Dialog auch mit Tieren und sogar mit Bäumen für möglich hält – weil mich, wenn ich den Anderen als Du ansprechen möchte, seine dinglichen Eigenschaften gar nicht interessieren? Indes kehrt beim Antihegelianer Lévinas das von ihm benannte Problem des Buberschen Denkens in ganz analoger Weise wieder. Auch sein ‚*Vous*‘ tritt mir aus einer Sphäre jenseits der Welt spezifizierbarer Eigenschaften entgegen und prägt dem dialogischen Verhältnis dadurch seinen unwirklichen und abstrakten Charakter auf. Lévinas’ Buber-Kritik fällt insofern auf ihn selbst zurück.

Hinsichtlich Lévinas’ dritter Kritik an Buber verhält es sich ähnlich. Der exklusive Charakter der Ich-Du-Beziehung, die Ausgrenzung Dritter durch den Anderen, der schon allein den gesamten Himmelskreis füllt, ist tatsächlich ein entscheidendes Problem, insbesondere wenn diese Beziehung als Grundlage eines umfassenden Konzepts normativer Ethik fungieren soll. Dieses Problem ist untrennbar mit der Interpretation der Ich-Du-Beziehung als einer *unmittelbaren* Beziehung verbunden. Jedoch ist der Ausschluß des Dritten aus der Ich-Du-Beziehung ein Problem nicht nur für Buber, sondern ebenso für Lévinas. Für Lévinas ist dieses Problem sogar schwerwiegender als für Buber, da letzterer nicht beansprucht, eine umfassende Philosophie moralischer Pflichten zu erstellen. Die Kernfrage von Bubers „Ich und Du“ und der ‚Ethik‘, die dort gelehrt wird, lautet nämlich nicht, welche Pflichten ich gegenüber anderen habe oder wie ich diese erfüllen soll, sondern wie ich ein ganzes Wesen werde – zeitgemäß formuliert: wie ich in der Gegenwart leben und authentisch werden kann. In diesem Sinne schreibt Buber: „Ob die Einrichtungen des Staates freier und die der Wirtschaft gerechter werden, ist wichtig, aber nicht für die Frage nach dem wirklichen Leben, die hier gefragt wird“.<sup>51</sup> Die Fokussierung auf Authentizität ist auch der Grund für Bubers Aussage: „Wenn alle wohlbekleidet und wohlgenährt wären, würde das eigentliche ethische Problem erst ganz augenscheinlich werden.“<sup>52</sup> Man kann Buber für die Vernachlässigung des Problems der sozialen Gerechtigkeit kritisieren,<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Ebd., S. 62.

<sup>52</sup> M. Buber, Antwort, in: P. A. Schilpp u. M. S. Friedman (Hg.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, S. 618.

<sup>53</sup> Die relevanten Passagen von *Ich und Du* sind nicht frei von Sozialromantik. Jedoch kann ich Bubers Konzeption der politischen Ethik hier nicht gerecht werden. Er hat

aber er ist jedenfalls vorsichtig genug, seine Dialogphilosophie nicht als Ersatz bestehender Theorien der praktischen Philosophie auszugeben.<sup>54</sup> Im Gegensatz dazu beansprucht Lévinas in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*<sup>55</sup>, eine Konzeption sowohl der intersubjektiven Gerechtigkeit als auch der Verantwortung für den konkreten Anderen zu bieten. Es ist jedoch äußerst zweifelhaft, ob die grenzenlose Verantwortung für den Anderen, der in seinem Antlitz erkennbar wird, mit den Erfordernissen der Gerechtigkeit in Einklang gebracht werden kann, da Gerechtigkeit unweigerlich einen Standpunkt interindividueller Vergleichens erfordert. Dadurch, daß der Standpunkt der unbedingten Verantwortung und der der Gerechtigkeit unvereinbar sind, bleibt Lévinas' Philosophie hier aporetisch.

### **Die dichotomische Epistemologie der Dialogphilosophie und ihre Implikationen für das Konzept der Verantwortung**

Wie wir gesehen haben, sind die Intuition der Lebenswelt-Einbettung und die Intuition der Alterität zentrale Themen der von Buber, Lévinas und Jonas entwickelten Kantkritik. Durch die Differenzierung zweier Weltbezüge haben Buber und die anderen Dialogphilosophen eine grundlegende Einsicht befördert. Während der Neukantianismus bereits anerkannt hatte, daß die Erscheinungswelt neben der Welt der physischen Objekte auch eine Welt kultureller und sozialer Interaktion umfaßt, betont Buber mit seiner Unterscheidung der Weltbezüge vor allem die Differenz der erkenntniskonstitutiven Einstellungen bzw. Haltungen. Diese Unterscheidung ist für ein adäquates Verständnis der moralischen Verantwortung als etwas, das in der Interaktion realer Personen begründet ist, entscheidend. Solange wir nämlich unsere Beziehungen zur Welt auf eine beobachtende und manipulierende Beziehung beschränken, wie wir sie als Physiker gegenüber den Gegenständen unseres Experiments haben mögen, hat Verantwortung keinen Raum. Sobald wir jedoch unsere Beobachtungen mitteilen, einen Kollegen um Hilfe bitten oder einfach nur über die nächsten

sie vor allem in späteren Werken entwickelt; vgl. u. a. M. Buber, *Pfade in Utopia*, Heidelberg 1950.

<sup>54</sup> Auch hier liegt eine Analogie zu Hans Jonas vor, der seine Ethik ebenfalls nicht als einen Ersatz, sondern als eine (wenngleich recht andersartige) *Ergänzung* der ‚traditionellen Ethik‘ verstanden wissen möchte.

<sup>55</sup> E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br. 1998.

Schritte unseres Experimentes nachdenken wollen, können wir es nicht vermeiden, in ein anderes – nicht lediglich beobachtendes oder manipulierendes – Verhältnis zu anderen Personen oder uns selbst einzutreten, nämlich in eine kommunikative und reflektierende Beziehung, in der wir für unsere Aussagen und für unser Verhalten verantwortlich gemacht werden, in der wir selbst Verantwortlichkeit beanspruchen und diese auch anderen zuschreiben. Aus diskursethischer Sicht scheint sogar folgende Behauptung möglich: Sofern wir uns selbst als Person verstehen, können wir gar nicht umhin, uns selbst Verantwortlichkeit zuzuschreiben und in ein Verantwortungsverhältnis gegenüber anderen Personen einzutreten. Da sich Personalität nur innerhalb der per se normativen Sphäre kommunikativer Wechselseitigkeit konstituiert, müssen die wechselseitige Verantwortungsübernahme und Verantwortlichkeitszuschreibung vielmehr als transzendente Bedingungen des Personseins verstanden werden. Solche neo-kantischen Wege wollten Buber und Lévinas freilich nicht betreten, selbst wenn Buber manchmal den Kantischen Terminus „das *Apriori* der Beziehung“<sup>56</sup> verwendet.

Ironischerweise bleiben Buber und Lévinas aber in gewisser Hinsicht viel näher an Kant als die Vertreter der Diskursethik: Insoweit sie das Verhältnis der Ich-Du-Beziehung und der Ich-Es-Beziehung als strikte Dichotomie auffassen, sind sie getreue Anhänger Kants, da auch dieser eine unüberwindbare Linie zwischen der Welt der Erscheinungen und jener transzendentalen Sphäre zieht, in der die Willensfreiheit ihren problematischen Ort hat. Obwohl sich der Andere für Buber und Lévinas nicht jenseits aller möglichen Erfahrung befindet, schließen sich doch die Ich-Du-Beziehung und die Ich-Es-Beziehung gegenseitig aus. Zwischen der Epiphanie des Antlitzes und der Welt der Gegenstände gibt es keine Vermittlung. Aufgrund der Unmittelbarkeit der Ich-Du-Beziehung und des daraus resultierenden Ausschlusses von realer Sprache ist sogar unklar, wie eine solche Vermittlung zwischen Du und Es überhaupt gedacht werden könnte.<sup>57</sup>

Außerhalb des systematischen Rahmens seiner dichotomischen Philosophie erscheint Bubers Parteinahme für eine „stumme Sprache“ indes

<sup>56</sup> M. Buber, *Ich und Du*, 1997, S. 84.

<sup>57</sup> Vgl. B. Casper, *Das dialogische Denken: Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, 2002, S. 282 ff. mit Verweis auf H. L. Goldschmidt, *Hermann Cohen und Martin Buber: ein Jahrhundert Ringen um Jüdische Wirklichkeit*, Genf 1946, S. 70 f.; vgl. auch Theunissens detaillierte Analyse des ‚negativen‘ Charakters von Bubers Konzept der Ich-Du-Beziehung, in: M. Theunissen, *Der Andere*, 1965, § 45-72.

nicht zwingend. Wenn Buber schreibt, daß „[a]lle Antwort [...] das Du in die Eswelt ein[bindet]“<sup>58</sup>, scheint er die Fähigkeit der tatsächlich (gesprochenen) Sprache, zwischenmenschliche Beziehungen zugleich zu artikulieren und zu konstituieren, zu unterschätzen. Zwar nehmen Sätze wie „Ich verspreche, X zu tun“ oder „Ich entschuldige mich für Y“ oder sogar „Ich kann dir versichern, daß Z“ zweifellos in verschiedener Weise auf die Es-Welt Bezug. Gleichwohl sind sie keineswegs lediglich Instrumente der Informationsvermittlung über die Es-Welt. Sie rufen auch tatsächliche Beziehungen zwischen Subjekten hervor. Mehr noch: Es ist gar nicht klar, wie eine Sprache beziehungsstiftend sein könnte, die gar nicht auf die Es-Welt referieren würde. Wenn, wie Buber schreibt, „[a]lle Antwort [...] das Du in die Eswelt ein[bindet]“, ist es letztlich besser, gar nicht zu antworten, um die Gegenwart der Ich-Du-Beziehung nicht zu zerstören. Lévinas' Kritik an der idealisierten, konfliktfreien Unmittelbarkeit der Buberschen Ich-Du-Beziehung ist in gewisser Hinsicht stichhaltig: Es ist eine Folge der Unmittelbarkeit der Ich-Du-Beziehung, eine Folge von Bubers Bevorzugung der ‚stummen Sprache des Geistes‘, daß die Beziehung der Verantwortung inhaltsleer bleibt.

Der exklusive Charakter der Ich-Du-Beziehung, der die dritte Person ausschließt, hat Gerechtigkeitsprobleme zur Folge, die Lévinas ausführlich diskutiert, ohne sie indes lösen zu können. Lévinas' Betonung der Asymmetrie der Ich-Du-Beziehung führt in zusätzliche Aporien. Sobald wir nämlich versuchen, den Standpunkt der dritten Person zu berücksichtigen, ist gar nicht mehr klar, wer nun noch die von Lévinas stets meinem Gegenüber zugesprochene Position der Höhe beanspruchen kann. Dann wird es unvermeidlich, die verschiedenen Bedürfnisse mehrerer Anspruchssubjekte in Einklang zu bringen, also intersubjektive Vergleiche vorzunehmen.<sup>59</sup> Diese sind indes nur dann möglich, wenn wir den Standpunkt konkreter Anderer relativieren und dabei auf relevante Sachverhalte der ‚Es-Welt‘ Bezug nehmen. Dies ist jedoch unmöglich, solange jeder einzelne Andere, um mit Bubers Worten zu sprechen, den ganzen Himmelskreis füllt. Die dichotomische Struktur der Weltbezüge verhindert auch jede Vermittlung zwischen demjenigen, der als Du auftritt, und ande-

<sup>58</sup> M. Buber, *Ich und Du*, 1997, S. 50.

<sup>59</sup> Für eine detaillierte Analyse vgl. T. Habbel, *Der Dritte stört: Emmanuel Lévinas, Herausforderung für politische Theologie und Befreiungsphilosophie: mit einem Exkurs zum Verhältnis zwischen E. Lévinas und M. Buber*, Mainz 1994, insbes. S. 104-141; J. Bloechl, *Liturgy of the Neighbor*, 2000, bes. S. 54-57; A. Münster, *Le principe dialogique*, 1997, S. 75-79; W. N. Krewani, *Emmanuel Lévinas: Denker des Anderen*, Freiburg i. Br. 1992, bes. S. 240 ff.

ren potentiellen Dus, die als dritte Personen auftreten. In diesem Rahmen ist es schlicht unmöglich, eine umfassende Ethik zu entwickeln, die nicht nur Mitleid, Sorge oder Liebe für einen einzigen Anderen, sondern auch Gerechtigkeit umfaßt:

„Der von Lévinas geforderte ‚Vergleich von Unvergleichbarem‘ ist im Kontext seines eigenen Ansatzes nicht zu denken; das Axiom der Verantwortung, die Asymmetrie, kann in der Begegnung mit dem Dritten, der ja immer da ist, nicht aufrecht erhalten werden, so daß die Begründung der Verantwortlichkeit ihrer Grundlage entbehrt. Damit mündet ein Transfer von der interpersonalen Zweierbeziehung zu einer Theorie der Gerechtigkeit in eine Aporie.“<sup>60</sup>

Wenn es jedoch zutrifft, daß die Asymmetrie der Beziehung des Anderen mit mir zu einem ernsthaften Gerechtigkeitsproblem führt, warum besteht Lévinas auf dieser Asymmetrie? Eine plausible Erklärung könnte sein, daß Lévinas, indem er dem Anderen unbegrenzte Größe zuschreibt, die Intuition der Alterität mit der Intuition der Kategorizität in Einklang zu bringen versucht, daß er die Unbedingtheit moralischer Verpflichtungen wahren will, ohne diese Verpflichtungen universalistisch zu interpretieren. Denn „Universalität“, wie sie in den ontologischen Systemen der Philosophie vorkommt, „präsentiert sich“ Lévinas zufolge „als unpersönliche“ und muß deshalb als eine Form von „Unmenschlichkeit“ angesehen werden<sup>61</sup>. Wie oben ausgeführt, kann Kants Rekonstruktion des ethischen Universalismus in der Tat kritisiert werden, insofern sie die Perspektive des konkreten Anderen gleichsam zu überspringen sucht. Lévinas' anti-universalistische Parteinahme für den Standpunkt des konkreten Anderen geht jedoch über eine epistemologisch orientierte Kantkritik deutlich hinaus. Lévinas beschuldigt den philosophischen Universalismus *per se* der Gewalttätigkeit. Die vollständige Zurückweisung des Universalismus gefährdet jedoch den kategorischen Charakter der moralischen Verpflichtung. Denn sie ist auch eine Absage an den intersubjektiven *moral point of view*, der in universalistischen Konzeptionen – mit Lévinas gesprochen – den Standpunkt der ‚ethischen Höhe‘ verkörpert. Für Kant ist die (imaginaire) Gemeinschaft des ‚Reichs der Zwecke‘ die Instanz der moralischen Verantwortung, die im menschlichen Gewissen repräsentiert ist. Wer diesen Standpunkt aufgibt, muß entweder auf den kategorischen Charakter der moralischen Verantwortung verzichten oder einen alternativen Stand-

<sup>60</sup> T. Habel, *Der Dritte*, 1994, S. 130.

<sup>61</sup> E. Lévinas, *Totalität*, 2002, S. 56.

punkt der ‚Höhe‘ postulieren. Da Lévinas an der Unbedingtheit der moralischen Forderung festhalten will, muß er einen Ersatz für den universalistischen *moral point of view* vorschlagen. Aber was kommt als Ersatz in Frage? Für Lévinas wie für Buber ist die Verantwortung eines Ich für ein Du eine exklusive, also bipolare Beziehung. Als Instanz der Verantwortung kommt nur einer der beiden Pole in Frage. Vor diesem Hintergrund entscheidet sich Lévinas dazu, dem konkreten Anderen den Standpunkt der ‚ethischen Höhe‘ zuzusprechen, so daß ich mich, wie Lévinas durchaus im affirmativen Sinne formuliert, als Geisel des Anderen erfahre. Lévinas identifiziert also die Instanz der Verantwortung mit dem Verantwortungsobjekt. Wir werden sehen, daß Hans Jonas dieselbe Option wählt, da auch er Verantwortung als bipolare Beziehung versteht.

### **Elemente des Intuitionismus und Naturalismus in Hans Jonas' Ethik**

Hans Jonas hatte eine gute persönliche Beziehung zu Martin Buber. Wie man Jonas' autobiographischen Erinnerungen entnehmen kann, war Bubers Werk seit Jonas' Schultagen von zentraler Bedeutung für dessen intellektuellen Werdegang.<sup>62</sup> Anders als Lévinas kann Jonas natürlich nicht der Tradition der Dialogphilosophie zugerechnet werden. Dennoch gibt es auffällige Parallelen zwischen Hans Jonas' Konzept der Verantwortung und den Ansätzen von Buber und Lévinas. Vor allem beteiligt Jonas sich an den Bemühungen, die Subjekt-Objekt-Dichotomie zu überwinden. So wie für Buber und Lévinas ist die physikalistische Wahrnehmung der Welt für ihn grundsätzlich unzulänglich. In seinem Buch „Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie“ zeichnet Jonas die Entwicklung der modernen wissenschaftlichen Weltanschauung in einer Weise nach, die deutlich an die in Bubers „Ich und Du“ vorliegende Skizze dieser Entwicklung erinnert.<sup>63</sup> Er teilt mit den Vertretern der Dialogphilosophie aber auch die Überzeugung, daß es einen anderen, vorwissenschaftlichen Zugang zur Welt gibt, welcher die Welt nicht als eine Anhäufung neutraler Gegenstände darstellt, sondern spontane und unmittelbare Wahrnehmungen – oder Intuitionen – von Werten zuläßt. Jonas teilt (mit

<sup>62</sup> Vgl. H. Jonas, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, hg. von Ch. Wiese, Frankfurt a. M. 2003.

<sup>63</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973, bes. Kap. 1; M. Buber, *Ich und Du*, 1997, S. 24-40.

einiger Vorsicht) auch die Überzeugung von Lévinas (und von Phänomenologen wie Max Scheler<sup>64</sup>), daß Ethik auf solchen Wert-Intuitionen basieren kann. Er versucht also – in der gleichen pointierten Sprache, die uns schon von Buber bekannt ist –, zu zeigen, daß der bloße Anblick eines Neugeborenen einen Anspruch auf Hilfe und Fürsorge an uns richtet: „Sieh hin und du weißt.“<sup>65</sup> Jonas bekräftigt, daß es gegen diesen Anspruch zwar Widerstand, jedoch keinen rationalen Widerspruch geben kann: er mag zwar auf Taubheit stoßen (obwohl mindestens im Falle der Mutter dies als Entartung angesehen wird) oder durch andere »Rufe« wie etwa vorgeschriebene Kindesaussetzung, Erstgeburtsoffer und dergleichen, ja schon durch den nackten Selbsterhaltungstrieb übertönt werden – an der Unwidersprechlichkeit des Anspruchs als solchem und seiner unmittelbaren Evidenz ändert dies nichts.<sup>66</sup>

Wie auch für Buber und Lévinas finden sich moralischer Wert, Verpflichtung und Verantwortung unmittelbar in der konkreten Beziehung zu anderen Lebewesen. Für Jonas ist dies jedoch eine besondere Form der Beziehung: Das Paradigma moralischer Verantwortung ist die Beziehung zwischen Eltern und ihren Kindern. Wiederum wie Buber, der in „Ich und Du“ über die Wirklichkeit der Liebe spricht, argumentiert Jonas, daß der moralische Anspruch des Kleinkindes sowie unsere unmittelbare Verantwortung für dieses nicht auf eine Art inneres Gefühl reduziert werden dürfen. Der evidente moralische Anspruch des Neugeborenen dürfe nicht verwechselt werden mit „Mitgefühl, Erbarmen, oder welche Gefühle unsererseits ins Spiel kommen mögen [...]. Ich meine wirklich strikt, daß hier das Sein eines einfach ontisch Daseienden ein Sollen für Andere immanent und ersichtlich beinhaltet, und es auch dann täte, wenn nicht die Natur durch mächtige Instinkte und Gefühle diesem Sollen zu Hilfe käme, ja meist das Geschäft ganz abnähme.“<sup>67</sup>

Jonas zufolge kann dieses intuitiv evidente Sollen als Grundlage einer soliden Begründung der Ethik fungieren, welche in dieser Hinsicht als eine Spielart des ethischen Intuitionismus erachtet werden kann. Jedoch macht Jonas etwas geltend, das Lévinas niemals zugestanden hätte, nämlich daß

<sup>64</sup> Vgl. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, 3. Aufl., Halle a. d. S. 1927. Jonas nimmt im Kontext seiner Kantkritik auf dieses Werk Bezug – Jonas teilt Schelers Vorwurf des „Formalismus“; vgl. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 1979, S. 399.

<sup>65</sup> Ebd., S. 235.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Ebd.

das Neugeborene als ein Paradigma des Seins, als „*ontisches* Paradigma“<sup>68</sup> aufgefaßt werden muß. Lévinas hätte eine solche Aussage höchstwahrscheinlich als Rückfall in ein überholtes und potentiell gewalttätiges ‚ontologisches‘ Philosophiekonzept abgelehnt, und auch Buber hätte es wohl kaum gutgeheißen. Ihr mutmaßliches Unbehagen ist das Ergebnis eines grundsätzlichen Dissenses: Jonas will im Gegensatz zu Buber und Lévinas den durch die ‚zwei Grundworte‘ ausgesprochenen epistemischen Dualismus überwinden. Zwar unterscheidet er, Husserl folgend, zwischen der vorwissenschaftlichen Erfahrung der Phänomene und dem methodisch restringierten wissenschaftlichen Weltzugang. Im Gegensatz zu Buber und Lévinas vertieft Jonas diesen Unterschied jedoch nicht zu einem Dualismus inkompatibler Weltbezüge. Unsere vorwissenschaftliche Begegnung mit dem Neugeborenen führt nicht aus der Welt der Naturwissenschaften hinaus, sondern enthüllt weitere wesentliche Aspekte, die zu derselben Welt gehören. Deshalb ist auch der Wert, den wir im Falle des Neugeborenen intuitiv wahrnehmen, für Jonas ein *objektiver* Wert, der aus diesem Grunde nicht nur allen anderen Menschen zugeschrieben, sondern in abgestufter Weise auf den gesamten Bereich irdischen Lebens ausgedehnt werden kann.

Wie intuitionistische Ansätze allgemein läßt Jonas’ Moralbegründung zwei Fragen offen: Erstens, wie kann unsere intuitive Wertevidenz die Objektivität des wahrgenommenen Wertes gewährleisten bzw. rechtfertigen? Zweitens, wie können wir unsere Wert-Intuitionen auf legitime Weise verallgemeinern, wenn sie nicht von allen Personen geteilt werden?<sup>69</sup> Hinsichtlich des ersten Punktes stellt Christian Illies zu Recht fest, daß „Intuitionen genau genommen überhaupt keine *Rechtfertigung* irgendeines Urteils sind. [...] Allenfalls sind Intuitionen ein Fenster, das den Blick auf faszinierende Einsichten öffnet. Sie können jedoch die Wahrheit des von ihnen gezeigten Bildes nicht garantieren.“<sup>70</sup> Hinsichtlich des zweiten Problems sucht Jonas die intersubjektive Gültigkeit unserer wohlwollenden Intuitionen dadurch zu verteidigen, daß er abweichende Reaktionen (z.B. auf den Anblick eines hilfsbedürftigen Säuglings) zu Ergebnissen von „Taubheit“ oder „anderen Rufen“ erklärt. Diese Verteidigung ist aber nicht überzeugend, denn sie ähnelt strukturell der von Jonas zurückgewiesenen Strategie, die Gültigkeit unserer wohlwollenden Intuitionen selbst

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> Vgl. Ch. Illies, *The Grounds of Ethical Judgement: New Transcendental Arguments in Moral Philosophy*, Oxford 2003, S. 21 ff.

<sup>70</sup> Ebd., S. 21. Übersetzung BUS.

dadurch zurückzuweisen, daß sie ebenfalls als Resultate bestimmter psychologischer oder biologischer Mechanismen erklärt werden, etwa als Ergebnisse „mächtiger Instinkte“. Jonas scheint hier mit zweierlei Maß zu messen, kann man doch fragen, warum biologische oder psychologische Erklärungen die Gültigkeit wohlwollender Intuitionen unbeschadet lassen, weniger wohlwollende intuitive Reaktionsweisen jedoch (als taugliche Einwände gegen moralische Verpflichtungen) entkräften können sollen. Auch unabhängig von diesen generellen Problemen des Intuitionismus mag man bezweifeln, ob ausgerechnet das intime Eltern-Kind-Verhältnis als Paradigma einer globalen ‚Zukunftsethik‘ tauglich ist. So meint Richard Wolin, daß „die Einzigartigkeit der engen Beziehung zwischen Eltern und Kind [...] mit der Möglichkeit, sie auf außerfamiliäre Situationen zu übertragen, in Konflikt [gerät]. Ihre exklusive Natur wirft ein ernsthaftes Problem für ihre Ausdehnung auf andere menschliche Beziehungen auf, geschweige denn auf die Menschheit im allgemeinen.“<sup>71</sup>

Aber wie dem auch sei: Ein entscheidendes Charakteristikum der Jonasschen Ethik liegt in der Tatsache, daß sie zwar auf intuitionistischen Annahmen aufbaut, diese aber mit einem Naturalismus zu verbinden sucht, der auf einer phänomenologisch orientierten Naturphilosophie basiert.<sup>72</sup> Seine Naturphilosophie, wie sie in „Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie“ dargestellt wird, ist zweifelsohne eine seiner wichtigsten philosophischen Arbeiten. Dieses Werk zielt auf eine Interpretation der Natur als ganzer, die sowohl in sich selbst plausibel als auch vereinbar ist mit der Entstehung von Freiheit, von Werten und von Verantwortung in der Geschichte der natürlichen Evolution. In seinen Überlegungen am Ende dieses Buches macht Jonas deutlich, daß er eine neue ontologische Begründung der Ethik begrüßen würde:

„Ontologie als Grundlage der Ethik war der ursprüngliche Standpunkt der Philosophie. Die Scheidung der beiden, welche die Scheidung des ‚objektiven‘ und des ‚subjektiven‘ Reiches ist, ist das moderne Schicksal. Ihre Wiedervereinigung kann, wenn überhaupt, nur von der ‚objektiven‘ Seite her bewerkstelligt werden; das heißt: durch eine Revision der Idee der Natur. Und es ist die werdende vielmehr als die bleibende Natur, die eine derartige Aussicht bietet. Aus der inneren Richtung ihrer totalen Evolution läßt sich vielleicht eine Bestimmung des Menschen ermitteln, gemäß

<sup>71</sup> R. Wolin, *Heidegger's Children*, 2001, S. 122. Übersetzung BUS.

<sup>72</sup> Vgl. ausführlicher M. H. Werner, Dimensionen der Verantwortung: Ein Werkstattbericht zur Zukunftsethik von Hans Jonas, in: D. Böhler (Hg.), *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 303-338.

der die Person im Akte der Selbsterfüllung zugleich ein Anliegen der ursprünglichen Substanz verwirklichen würde. Von daher würde sich ein Prinzip der Ethik ergeben, das letztlich weder in der Autonomie des Selbst noch in den Bedürfnissen der Gesellschaft begründet wäre, sondern in einer objektiven Zuteilung seitens der Natur des Ganzen [...].<sup>73</sup>

Nach Jonas' Dafürhalten muß die Naturphilosophie mindestens in zweierlei Hinsicht einen Beitrag zur ethischen Theorie leisten: Erstens müßte sie die Intuition geltend machen, daß biologisches Leben als solches objektiv wertvoll ist. Zweitens sollte sie eine abgestufte Wertzuschreibung an verschiedene Formen des Lebens ermöglichen. Während für Lévinas spontane Wertintuitionen die gesamte Bürde der ethischen Rechtfertigung tragen – die Idee der menschlichen Ordnung geht direkt vom Antlitz aus –, hält Jonas eine philosophische Aufhebung von Wert-Intuitionen in Form einer neuen Ontologie der Natur für notwendig, und er hält eine solche Aufhebung auch für möglich. Deshalb bedeutet der Unterschied zwischen dem Anderen als Gegenüber und dem Anderen als Dritten für Jonas keinen unüberspringbaren Hiatus. Unmittelbar evidente Wert-Intuitionen können verallgemeinert und im Rahmen einer umfassenden, axiologisch gehaltvollen Naturphilosophie auch gegeneinander abgewogen werden.

Im Vergleich mit Bubers und Lévinas praktischer Philosophie weist Jonas' Ansatz grundsätzliche Ähnlichkeiten wie fundamentale Unterschiede auf. Er ist insofern ähnlich, als er die Subjekt-Objekt-Dichotomie der Kantischen Erscheinungswelt durch den Bezug auf eine nicht-wissenschaftliche Form der Erfahrung zu überwinden sucht, die in der unmittelbaren Beziehung zu anderen Lebewesen ihren Platz hat, die spontane Wert-Intuitionen ermöglicht und die unmittelbar Verantwortung konstituiert. Er ist insofern wesentlich verschieden, als Jonas sich bemüht, Dichotomien zu vermeiden, wie sie das Denken der Dialogphilosophen kennzeichnen – Dichotomien beispielsweise zwischen der Ich-Du-Beziehung und der Ich-Es-Beziehung, zwischen Totalität und Unendlichkeit oder zwischen Ontologie und Metaphysik.

<sup>73</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 1973, S. 341.

## Bipolarität und Asymmetrie in Jonas' Darstellung der Verantwortung

Besieht man den zuletzt zitierten Absatz aus „Organismus und Freiheit“ genauer, wird freilich deutlich, daß Jonas nicht behauptet, die Aufgabe der „Wiedervereinigung“ von objektivem und subjektivem Reich bereits erfüllt zu haben. Zudem wird eine gewisse Asymmetrie insofern deutlich, als Jonas erklärt, daß die Initiative für eine Wiedervereinigung „von der ‚objektiven‘ Seite her bewerkstelligt werden [muß]; das heißt: durch eine Revision der Idee der Natur“.<sup>74</sup> Was genau bedeutet dies jedoch? Es scheint, daß wir zunächst eine neue Interpretation der Natur erarbeiten müssen – eine Interpretation, welche die Humesche Trennung von Tatsachen und Werten überwindet – und erst danach unsere subjektiven Verpflichtungen gegenüber verschiedenen natürlichen Wesen bestimmen können. Die Instanz moralischer Gültigkeit läge damit im Objekt der Verantwortung, das uns durch seinen intrinsischen Wert verpflichtet, nicht hingegen in dem Subjekt, seinem Bewußtsein, auch nicht in einer Buberschen Sphäre „zwischen“ Subjekt und Objekt (oder Co-Subjekt) oder in irgendeiner dritten Instanz neben Subjekt und Objekt. Aber ist diese Interpretation, die sich nur auf eine kurze Passage in „Organismus und Freiheit“ stützt, nicht voreilig? Werfen wir einen Blick auf Jonas' detaillierte Theorie der Verantwortung im vierten Kapitel von „Das Prinzip Verantwortung“. Das Verantwortungskonzept, das Jonas hier entwickelt, zeichnet sich unter anderem durch vier wesentliche Merkmale aus:

- (1) Jonas unterscheidet zwischen „natürliche[r]“ und „vertragliche[r] Verantwortung“. Erstere ergibt sich aus dem inneren Wert von Lebewesen, wie in dem Falle des Neugeborenen, während letztere „ihre verpflichtende Kraft von der Vereinbarung bezieht“.<sup>75</sup> Da die Verpflichtung der Vertragseinhaltung nicht selbst von einer Vereinbarung herrühren kann, ist vertragliche Verantwortung von natürlicher Verantwortung abhängig.<sup>76</sup>
- (2) Jonas unterscheidet zwischen „Verantwortung als kausale[r] Zurechnung begangener Taten“<sup>77</sup> und „Verantwortung für Zu-Tuendes“<sup>78</sup>. Erstere ist retrospektiv und wird, Jonas zufolge, ohne Bezugnahme auf Werte oder Normen zugeschrieben, ist also ethisch neutral. Im Gegensatz dazu

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 1979, S. 178.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., S. 178 f.

<sup>77</sup> Ebd., S. 172, im Original kursiv.

<sup>78</sup> Ebd., S. 174, im Original kursiv.

ist die prospektive Verantwortung für Zu-Tuendes ein normatives Konzept. Sie schließt moralische Verpflichtungen ein. Jonas' Verantwortungskonzept ist also asymmetrisch: Retrospektive Verantwortungszuschreibungen sind stets moralisch neutral, prospektive stets ethisch gehaltvoll.

(3) Während moralische Verantwortung in der allgemeinen Diskussion meist als drei- oder mehrstellige Relation verstanden wird,<sup>79</sup> deutet Hans Jonas sie als eine lediglich zweistellige Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Wie oben erwähnt, diskutiert Jonas in „Das Prinzip Verantwortung“ das Problem der Instanz der Verantwortung nicht explizit, geht der Frage jedoch in „Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen“ nach. Dort bestätigt sich die oben angestellte Vermutung, daß die am Ende von „Organismus und Freiheit“ erwähnte Priorität des objektiven Reiches Auswirkungen auf die Theorie der Verantwortung hat. Jonas beantwortet nämlich die Frage nach der „verpflichtenden Instanz“ moralischer Verantwortung in der Tat in der Weise, daß er die Instanz der Verantwortung (das „vor“) in das Verantwortungsobjekt (ihr „für“) hineinverlegt.<sup>80</sup> Da die Verantwortungsinstanz im Verantwortungsobjekt liegt, gibt es Jonas zufolge keine Notwendigkeit, neben der Subjekt- und der Objektbeziehung noch eine dritte Relation in das Verantwortungsverhältnis einzuführen.

(4) Jonas zufolge ist Verantwortung – zumindest ‚natürliche‘ Verantwortung – ein asymmetrisches und, mehr noch, ein „nicht-reziprokes“<sup>81</sup> Verhältnis. Diese neuerliche Asymmetrie im Verantwortungsverhältnis hat zwei korrelierende Aspekte: Einerseits ist es der intrinsische Wert des Objektes, wel-

<sup>79</sup> Hatte Bocheński noch erwogen, ob zumindest die retrospektive Verantwortung nicht auch als zweistellige Relation betrachtet werden könne (vgl. J. M. Bocheński, Über einige strukturelle Probleme der Verantwortung, in: ders., *Über den Sinn des Lebens und die Philosophie*, Freiburg i. Br. 1987, S. 142 ff.), besteht für Zimmerli wie für viele andere eine „mindestens dreistellige Relation: *Jemand* (Verantwortungssubjekt) ist *für etwas* [...] (Verantwortungsbereich) einer anderen *Person* oder *Instanz gegenüber* verantwortlich.“ (W. Ch. Zimmerli, Wandelt sich die Verantwortung mit dem technischen Wandel?, in: H. Lenk u. G. Ropohl (Hg.), *Technik und Ethik*, Stuttgart 1987, S. 92-111, hier: S. 102). Otfried Höffe sieht Verantwortung als eine „mindestens vierstellige Relation“ (O. Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt a. M. 1993, S. 23), für Hans Lenk ist sie „ein mindestens fünfstelliger Beziehungsbegriff“ (H. Lenk, *Zwischen Wissenschaft und Ethik*, Frankfurt a. M. 1992, S. 26), und Günther Ropohl konstruiert Verantwortung als *sechstellige* Relation (vgl. G. Ropohl, Das Risiko im Prinzip Verantwortung, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 5, 1994, S. 109-120).

<sup>80</sup> Vgl. H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 1992, S. 131.

<sup>81</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 1979, S. 177, im Original kursiv.

cher dem Subjekt die Verpflichtung auferlegt, für es zu sorgen. Das Objekt hat insofern eine Art ‚normativer Autorität‘ über das Subjekt. Andererseits entsteht natürliche Verantwortung nur als Ergebnis einer entgegengesetzten Asymmetrie, nämlich einer Asymmetrie der Macht. Nur weil das Subjekt Macht über das Objekt hat, ist ersteres für letzteres verantwortlich.<sup>82</sup> Deshalb kann die Beziehung zwischen Eltern und ihren Kindern als Paradigma moralischer Verantwortung aufgefaßt werden.

Mit diesen vier Merkmalen sind die wichtigsten Charakteristika der Jonasschen Verantwortungskonzeption versammelt. Keines dieser Merkmale ist trivial. Das *erste* Charakteristikum der Jonasschen Analyse verknüpft eine relativ unstrittige Unterscheidung, nämlich die zwischen genuin moralischer und vertraglicher Verantwortung, mit Jonas' spezifischer ontologischer Interpretation moralischer Verantwortung als einer ‚von der Natur instituierte[n]‘<sup>83</sup> Verpflichtung, die aus dem intrinsischen Wert, dem unbedingten Seinsollen des Verantwortungsobjekts resultiert. Mit dem *zweiten* Merkmal verhält es sich ähnlich: Während die Unterscheidung von retrospektiver und prospektiver Verantwortung unproblematisch erscheint, gilt dies nicht für Jonas' zusätzliche Annahme, daß die retrospektive Art der Verantwortung ethisch neutral ist, während jede normativ gehaltvolle Form von Verantwortung prospektiv sein muß. Zwar sind Kausalbeziehungen für die Zuschreibung retrospektiver Verantwortung zweifellos bedeutsam; retrospektive Verantwortung kann jedoch nicht auf Kausalität reduziert werden. Bei Unterlassungshandlungen ist dies offensichtlich: Während es unzählige Geschehnisse gibt, die wir nicht verhindern (obwohl wir es könnten), werden wir nur für einige wenige von ihnen verantwortlich gemacht, und die Selektion dieser Ereignisse wird anhand normativer Kriterien vorgenommen. Es ist plausibel, ein symmetrisches Verhältnis zwischen prospektiven und retrospektiven Verantwortungen anzunehmen: So wird ein Rettungsschwimmer nicht allein aufgrund der kausalen Relation zwischen seinem Verhalten und dem Tod eines Schwimmers (retrospektiv) verantwortlich gemacht, sondern auch, weil er für das Leben des Schwimmers (prospektiv) verantwortlich war. Es gibt gute Gründe anzunehmen, daß wir diese Form der Symmetrie in jeder Art persönlicher Verantwortung finden können und daß damit jede Zuschreibung von ‚retrospektiver‘ persönlicher Verantwortung auf ‚prospek-

<sup>82</sup> Vgl. ebd., S. 174 ff.

<sup>83</sup> Ebd., S. 178.

tive‘ normative Maßstäbe Bezug nimmt.<sup>84</sup> Es dürfte schwer zu leugnen sein, daß es normativ gehaltvolle Arten retrospektiver Verantwortung gibt.<sup>85</sup>

Die Charakteristika (3) und (4) sind für unsere Untersuchung besonders bedeutsam. Die Gleichsetzung der Instanz moralischer Verantwortung mit ihrem Objekt und die damit verbundene Interpretation der Verantwortungsbeziehung als einer *bipolaren* Relation weist deutliche Parallelen zu Bubers und Lévinas’ Verantwortungskonzept auf. Jonas’ Annahme einer doppelten *Asymmetrie* – daß das Objekt der Verantwortung die Stellung normativer Autorität einnimmt, während es zugleich der Handlungsmacht des Subjekts ausgeliefert ist – erinnert stark an Lévinas’ Analyse unserer Beziehung zu dem Anderen, der einerseits die Stellung der ethischen ‚Höhe‘ einnimmt, uns aber zugleich als der Fremde, als die Waise oder als der Arme begegnet.

Diese Parallelen sind nicht zufällig. Der ursprüngliche Intuitionismus in Jonas’ Ethik führt zu derselben Konstellation, die wir von Lévinas kennen: Da das Verhältnis zwischen Verantwortungssubjekt und Verantwortungsobjekt (zwischen mir und meinem Nächsten oder zwischen dem Elternteil und seinem Neugeborenen) ein unmittelbares ist – das heißt, ein Verhältnis ohne irgendeine sprachliche Vermittlung und auch ohne das Eingreifen eines dritten (Co-)Subjektes oder sonstigen Wesens –, muß die Instanz der Verantwortung entweder mit dem Subjekt oder mit dem Objekt der Verantwortung gleichgesetzt werden. Und da es eine der vornehmlichen Aufgaben der Ethik ist, dem Egoismus des Handlungssubjektes Grenzen zu setzen und es zu Achtung, Respekt und Fürsorge in seinem Umgang mit anderen Wesen zu bewegen, überrascht es nicht, daß sich auch Jonas für eine Gleichsetzung der *Instanz* der Verantwortung mit dem *Objekt* entscheidet.

Wählt man diese Option, muß man sich freilich mit dem Einwand auseinandersetzen, daß das Kriterium der moralischen Verantwortung nicht

<sup>84</sup> Vgl. M. H. Werner, *Diskursethik als Maximenethik: Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung*, Würzburg 2003, Abschnitt 3.1.

<sup>85</sup> Um eine häretische Frage zu stellen: Könnte es sein, daß gerade Jonas’ Annahme der ethischen Neutralität retrospektiver Verantwortung und seine Konzentration auf die Verantwortung für zukünftige Generationen unbewußt zu seiner außerordentlichen Popularität im Post-Shoah-Deutschland beigetragen hat? Wenn diese Annahme zuträfe, hätte dies natürlich weder etwas mit Jonas’ philosophischen Absichten zu tun, noch würde es die Bedeutung seiner *Ethik für die technologische Zivilisation* im geringsten schmälern. Hinsichtlich weiterer Aspekte der Rezeption von Jonas’ Werk in Deutschland vgl. R. Wolin, *Heidegger’s Children*, 2001, S. 123 ff.

jeder beliebige Anspruch eines konkreten Anderen oder jedes beliebige Bedürfnis eines konkreten Lebewesens sein kann. Deshalb müssen Jonas und Lévinas zeigen, daß die Ansprüche des Verantwortungsobjektes keineswegs beliebig sind, sondern vielmehr schon an sich selbst die zentralen Prinzipien der Ethik ins Spiel bringen. Deshalb nimmt Lévinas zu der schwer verständlichen Annahme Zuflucht, daß das ethische Gebot dem Antlitz des Anderen bereits eingeschrieben sei, und daß „[d]ie Dimension des Göttlichen [...] sich vom menschlichen Antlitz aus [öffne]“<sup>86</sup>. Jonas versucht hingegen weit konsequenter als Lévinas, seine Ethik von theologischen Motiven freizuhalten. Wie bereits erwähnt, versucht er unsere moralischen Intuitionen durch deren Einbettung in eine umfassende Naturphilosophie zugleich zu untermauern, zu integrieren und abzuwägen. Im Rahmen der von ihm intendierten – aber nicht ausgearbeiteten – umfassenden naturalistischen Wertetheorie könnte die ethische Relevanz der Bedürfnisse eines jeden Lebewesens durch den Rekurs auf dessen Status in der Einheit der Natur bemessen werden. Jonas zufolge sollte dieser Status aus der „Richtung [der] totalen Evolution“<sup>87</sup> der Natur als ganzer abgeleitet werden. Diese Bezugnahme auf ein teleologisches Naturkonzept<sup>88</sup> ist weder als solche theologisch noch von theologischen Überzeugungen abhängig. Sie ist jedoch eng mit Jonas’ Religionsphilosophie verbunden, vor allem mit seiner Theorie eines in die Welt entäußerten, weltimmanenten und sich in und mit der Welt entwickelnden Gottes.<sup>89</sup>

Obwohl Jonas immer an dem Ziel festgehalten hat, eine naturphilosophisch fundierte Ethik zu begründen, scheint er an der Möglichkeit einer lückenlosen Rechtfertigung einer solchen Ethik zu zweifeln. Zumindest zweifelt er an ihrer möglichen Akzeptanz. Seine eigenen Ausführungen zu einer naturalistischen Ethik sind programmatisch und hypothetisch geblieben, wie auch anhand der grammatikalischen Form der einschlägigen Sätze in „Organismus und Freiheit“ deutlich wird (aus der Evolution „läßt sich *vielleicht* eine Bestimmung des Menschen ermitteln [...]. Von daher *würde* sich ein Prinzip der Ethik ergeben [...]“<sup>90</sup>). Jonas’ Vorsicht scheint wohlbegründet, da jeder Versuch, Ethik auf eine teleologische Naturphilosophie zu gründen, zumindest mit drei schwerwiegenden Problemen be-

<sup>86</sup> E. Lévinas, *Totalität*, 2002, S. 106 f.

<sup>87</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 1973, S. 341.

<sup>88</sup> Vgl. ebd., Kap. 2.

<sup>89</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a. M. 1987; vgl. L. Vogel, *Jewish Philosophies*, 2001, S. 125 ff.

<sup>90</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 1973, S. 341 (Herv. d. Verf.).

haftet ist. Das *erste* Problem ergibt sich daraus, daß eine teleologische Darstellung der Natur stets spekulativ bleiben muß. Da die Natur nicht zu uns spricht, können wir niemals sicher sein, ob unsere Zuschreibung von inneren Werten nicht eine anthropomorphe Projektion ist. Jedes teleologische Naturkonzept ist nur eine Interpretation – sie mag (mehr oder weniger) einleuchtend, kann jedoch niemals zwingend sein. Deshalb kann auch die Kombination von Intuitionismus und Naturalismus nicht zu einer hinreichenden Rechtfertigung führen.<sup>91</sup> Jonas räumt den spekulativen Charakter seiner Naturphilosophie ausdrücklich ein und zieht daraus auch die richtigen ethischen Konsequenzen. Er konzediert, daß sein Argument „nicht mehr tun [kann] als vernünftig eine *Option* begründen, die es mit ihrer inneren Überzeugungskraft dem Nachdenklichen zur Wahl stellt“<sup>92</sup>. Das *zweite* Problem ergibt sich, wenn man versucht, Hans Jonas' Programm der Wiederherstellung einer modernen Lesart der antiken *scala naturae*, einer axiologischen Hierarchie von Lebewesen, tatsächlich durchzuführen. Sicherlich muß die Naturphilosophie die Geschichte der natürlichen Evolution belassen, wie sie ist. Wenn wir die Evolution als einen teleologischen Prozeß interpretieren wollen, müssen wir ihn notwendig als eine Art Erfolgsgeschichte interpretieren. Wenn wir dies jedoch täten: Wie könnten wir dann der Gefahr einer falschen Theodizee der natürlichen Evolution entgehen – der Gefahr nicht nur der Legitimierung, sondern vielmehr der Glorifizierung dessen, was Darwin ‚natürliche Auslese‘ nannte, einschließlich all der damit verbundenen Verluste und Leiden? Und müßte dies nicht zu einer neo-darwinistischen Ethik führen, die kaum mit verbreiteten Menschenrechtsvorstellungen in Einklang zu bringen wäre? *Drittens*, selbst wenn wir eine Lösung der zuvor genannten Probleme finden könnten, scheint es zweifelhaft, ob eine Naturphilosophie die ethischen Prinzipien begründen könnte, die für den *gesamten Wirkungsbereich* der Sozialethik hinlänglich wären. Es scheint zumindest zweifelhaft, ob aus der Naturphilosophie eine überzeugende Konzeption der

<sup>91</sup> Vgl. u. a. D. Böhler, Hans Jonas – Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denklebens, in: ders. (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 45-67; R.-P. Koschut, *Strukturen der Verantwortung: Eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien über den Begriff der Verantwortung unter besonderer Berücksichtigung des Spannungsfeldes zwischen der ethisch-personalen und der kollektiv-sozialen Dimension menschlichen Handelns*, Frankfurt a. M. u. a. 1989, bes. S. 337 ff.; W. E. Müller, *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Frankfurt a. M. 1988, S. 67 ff.; M. H. Werner, *Dimensionen der Verantwortung*, 1994, S. 316 ff.

<sup>92</sup> H. Jonas, *Untersuchungen*, 1992, S. 140.

Gerechtigkeit oder Maßstäbe für die Legitimierung politischer Institutionen gewonnen werden können.<sup>93</sup>

### **Zu guter Letzt eine weitere Dichotomie: Jonas' ‚Neue Imperative‘ versus ‚Traditionelle Ethik‘**

Was auch immer seine Gründe gewesen sein mögen, Jonas entschied sich, sein Konzept einer ‚Ethik für die technologische Zivilisation‘ *nicht* auf der Grundlage einer allumfassenden naturalistischen Wertphilosophie zu errichten. Tatsächlich beschränkt er den Inhalt seiner Verantwortungsethik auf ein moralisches Minimum. Ihr zentrales Prinzip ist der Imperativ: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“<sup>94</sup>. Deshalb will Jonas sein „Prinzip Verantwortung“ ausdrücklich nicht als Ersatz, sondern – ähnlich wie Buber, aber im Unterschied zu Lévinas – nur als *Ergänzung* der traditionellen Ethik zwischenmenschlicher Beziehungen verstanden wissen. Jonas' Ethik soll die globale Verantwortung für die Erhaltung (des ‚Wesens‘) der Menschheit begründen.<sup>95</sup> Das „Prinzip Verantwortung“ soll, Jonas' Intentionen zufolge, nicht mit universalistischen Gerechtigkeitsethiken wie derjenigen Kants konkurrieren. Anders als Lévinas weist Jonas den moralischen Universalismus nicht zurück.

Vielleicht könnte man Jonas' Abkehr von der Idee einer umfassenden naturalistischen Ethik zugunsten einer spezifischeren ‚Ergänzungsethik‘ auch als eine ‚transzendente Wende‘ beschreiben. Jonas beschränkt nämlich den Inhalt unserer Verantwortung auf die grundlegenden Bedingungen der Möglichkeit von Werten und von Verantwortung überhaupt. Diese ‚transzendente Wende‘ zu einer inhaltlich begrenzten Verantwortungskonzeption hilft, die oben konturierten Probleme einer umfassenden ontologischen Ethik zu vermeiden. Darüber hinaus stärkt es die Kraft ihrer Verpflichtungen, da, wie Jonas meint, nur ein Anhänger des Nirwana

<sup>93</sup> Die politischen Konnotationen von Jonas' paternalistischem Konzept ‚natürlicher Verantwortung‘ sind häufig herausgestellt worden; vgl. u. a. R. Wolin, *Heidegger's Children*, 2001, S. 120 ff.; M. Kettner, Verantwortung als Moralprinzip: Eine kritische Betrachtung der Verantwortungsethik von Hans Jonas, in: *Bijdragen* 51 (1990).

<sup>94</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 1979, S. 36.

<sup>95</sup> Vgl. W. Lesch, Ethische Argumentation im jüdischen Kontext: Zum Verständnis von Ethik bei Emmanuel Lévinas und Hans Jonas, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 38, 1991, S. 443-469.

den Imperativ der Bewahrung der Menschheit ablehnen könnte.<sup>96</sup> Jonas' ‚transzendente Wende‘ ist freilich auch mit einer Hypothek belastet, da das Konzept einer ‚Ergänzungsethik‘ neue Fragen hinsichtlich des ethischen Universalismus aufwirft. Es ist nämlich unklar, wie die Ethik der zwischenmenschlichen Beziehungen, die Jonas traditionelle Ethik nennt, mit seiner ‚neuen Ethik‘ der globalen Verantwortung vermittelt werden kann. Hier liegt eine Schwierigkeit, die schließlich doch wieder an Lévinas' Problem der Vermittlung zwischen der Verantwortung für den Anderen und der Gerechtigkeit gegenüber dritten Personen erinnert. Auch wenn Jonas sich Bubers und Lévinas' radikal dualistische Epistemologie nicht zu eigen macht, führen also auch bei ihm der Intuitionismus und die damit verbundene bipolare Interpretation moralischer Verantwortung zu einer problematischen Dichotomie zweier unterschiedlicher ethischer Orientierungen. Da Jonas wie Lévinas Verantwortung als eine bipolare Beziehung auffassen – zwischen mir und dem Anderen oder zwischen Subjekt und Objekt – und die Instanz moralischer Verantwortung mit dem Objekt oder dem Anderen gleichsetzen, können sie diese Verantwortungsbeziehung nicht für mögliche Ansprüche Anderer oder auch ethische Überlegungen, die auf einer anderen Art der Moralphilosophie beruhen, offenhalten: Wie können wir unsere Verpflichtung zur Bewahrung der Menschheit (und damit die Vermeidung jeglicher Gefahren für ihre Existenz oder Essenz) mit dem Anrecht auf Gerechtigkeit, politische Teilhabe oder anderen Bürgerrechten in Einklang bringen? Wie können wir Jonas' Prinzip der Bewahrung mit dem Prinzip der politischen Emanzipation vermitteln?<sup>97</sup>

Es finden sich indes auch Argumente im Werk von Hans Jonas, die einen Ausweg aus diesen Problemen eröffnen könnten. So verwendet er im Zusammenhang mit der Begründung seines ‚Kategorischen Imperativs‘ der Menschheitsbewahrung auch das Argument, daß eine Handlung nur dann legitim sein kann, wenn die Betroffenen ihr zustimmen könnten.<sup>98</sup>

<sup>96</sup> Vgl. H. Jonas, Der ethischen Perspektive muß eine neue Dimension hinzugefügt werden. Hans Jonas im Gespräch mit Mischka Dammaschke, Horst Gronke und Christoph Schulte, in: D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 39.

<sup>97</sup> Vgl. K.-O. Apel, Macroethics, Responsibility for the Future and the Crisis of Technological Society: Reflections on Hans Jonas, in: ders., *Selected Essays, Vol. II*, New York 1996, S. 219-249.

<sup>98</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 1978, S. 89; vgl. zustimmend K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M. 1990, S. 194 f., 203; W. Kuhlmann, ‚Prinzip Verantwortung‘ versus Diskursethik, in:

Während dieses Argument, auf die Menschheit als ganze bezogen, mit Jonas' Gleichsetzung von Objekt und Instanz der Verantwortung vereinbar ist, beinhaltet es gleichwohl eine wesentliche Ergänzung. Es fügt zu der moralischen Intuition und der naturphilosophischen Reflexion noch eine dritte Quelle ethischen Begründens hinzu, nämlich die vernünftige Zustimmung der menschlichen Gemeinschaft. Jonas' Argument darf nicht einfach im Sinne des stoischen *consensus gentium* verstanden werden. Vielmehr benennt es, kontrafaktisch, die Möglichkeit einer vernünftigen Zustimmung der Betroffenen als Kriterium moralischer Richtigkeit. Meines Erachtens kann dieses Argument zumindest einen Hinweis geben, wie wir den konkurrierenden Intuitionen der Kategorizität und des Universalismus, der Autonomie und der Alterität zugleich gerecht werden können. Es kann uns auch helfen, zwischen Kriterien der politischen Gerechtigkeit und der globalen Zukunftsverantwortung zu vermitteln. Insgesamt ist es gerade die Vielfalt von Jonas' Überlegungen und seine Fähigkeit zur Einsicht in die begrenzte Reichweite einzelner Argumente, die ihn nicht nur als einen wichtigen Denker der Verantwortung, sondern auch als einen zutiefst verantwortlichen Denker kennzeichnen.