

Ethische Argumentation im jüdischen Kontext : zum Verständnis von Ethik bei Emmanuel Levinas und Hans Jonas

Autor(en): **Lesch, Walter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **38 (1991)**

Heft 3

PDF erstellt am: **23.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761132>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

WALTER LESCH

Ethische Argumentation im jüdischen Kontext

Zum Verständnis von Ethik
bei Emmanuel Levinas und Hans Jonas *

«*Jewgreek is greekjew. Extremes meet.*»

JAMES JOYCE, *Ulysses*

I

Inmitten der Suchbewegungen und Theoriedebatten der zeitgenössischen Ethik spielen die Werke von Emmanuel Levinas und Hans Jonas eine ebenso prominente wie randständige Rolle – eine Paradoxie, deren Analyse für das Verständnis der Orientierungsschwierigkeiten gegenwärtiger praktischer Philosophie recht aufschlußreich ist. Levinas wird zwar als bedeutender «Denker des Ethischen» eingestuft, und das «Prinzip Verantwortung» ist längst ein geflügeltes Wort; an den publizistischen und politischen Schalthebeln der florierenden Ethikdiskurse wird jedoch mit anderen theoretischen Konzepten operiert, denen der Ruf vorausgeht, weniger moralistisch und rigoristisch zu sein und über mehr *konkrete* Problemlösungskompetenz zu verfügen.¹ An dieser Stelle ist gleich einem häufigen Mißverständnis zu begegnen: obwohl Jonas seinen Bestseller «Das Prinzip Verantwortung» ausdrücklich als

* Vortrag beim Symposium «Jüdische Erfahrung in der Philosophie von Emmanuel Levinas. Zugänge zu seinem Werk» am 26. Mai 1990 in Zürich.

¹ Vgl. zur Betriebsamkeit der Ethiker die kritischen Anmerkungen von Chr. TÜRCKE, Philosophie. Eine Kolumne, in: Merkur 42 (1988) 1, 57–62.

«Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation» bezeichnet und Levinas nicht weniger beansprucht als eine Transformation der Philosophie in ein Denken, in dem Ethik die Leitfunktion der *prima philosophia* übernimmt, handelt es sich in beiden Fällen nicht um Ethiken des heutzutage gefragten Typs pragmatischer Politikberatung. Vielleicht wäre es zutreffender, von Fundamenteethik zu sprechen, noch besser von den anthropologischen Grundlagen der Moral. Wir werden auf die Äquivokationen im Begriff der *Ethik*, speziell bei Levinas, noch ausführlich zu sprechen kommen.

Nach den Plädoyers für eine «Ethik ohne Metaphysik»² und für ein «nachmetaphysisches Denken»³ haben – zumindest bei den derzeitigen Kräfteverhältnissen auf dem intellektuellen Feld – jene Autoren einen schweren Stand, die noch ungeniert das Wort «Metaphysik» in den Mund nehmen. Levinas und Jonas tun dies, wenn auch mit unterschiedlichen Zielsetzungen, und werden schon allein deshalb von manchen Leserinnen und Lesern als ein wenig antiquiert empfunden. Daß besonders Levinas mit religiösem Denken in Verbindung gebracht wird, erschwert zusätzlich die Rezeption. Ist er ein Theologe, ein Religionsphilosoph? Betreibt er jüdisch-theologische Ethik? Oder sind Religion

² G. PATZIG, *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen 1971; vgl. auch W. SCHULZ, *Ethik in der veränderten Welt*, Pfullingen 4. Aufl. 1980, 639 ff., *Die Ethik unter dem Aspekt der Metaphysik*.

³ J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1988. «Die Philosophie bleibt ihren metaphysischen Anfängen solange treu, wie sie davon ausgehen kann, daß die erkennende Vernunft sich in der vernünftig strukturierten Welt wiederfindet oder selber der Natur und der Geschichte eine vernünftige Struktur verleiht – sei es in der Art einer transzendentalen Fundierung oder auf dem Wege der dialektischen Durchdringung der Welt. (...) Demgegenüber vertrauen die modernen Erfahrungswissenschaften und eine autonom gewordene Moral nur noch der Rationalität ihres eigenen Vorgehens und ihres *Verfahrens* – nämlich der Methode wissenschaftlicher Erkenntnis oder dem abstrakten Gesichtspunkt, unter dem moralische Einsichten möglich sind» (42). Die Metaphysikkritik war besonders stark im angelsächsischen Sprachraum vertreten, wo Metaphysik zum Teil als sinnloses Unternehmen betrachtet und durch Wissenschaftstheorie ersetzt wurde. In der Tradition hingegen galt die Sicherung der metaphysischen Fundamente als Voraussetzung für eine sonst nur provisorische Ethik (Descartes). Wenn auch diese enge Verbindung heute nicht mehr akzeptabel sein mag, so ist es doch eine übertriebene Reaktion, die Metaphysik und mit ihr die meisten Denkmodelle der Philosophiegeschichte ganz über Bord werfen zu wollen. Ethik bleibt insofern metaphysisch, als sie Gedanken enthält, die nicht empirisch verifizierbar sind. Die Kritik gilt also eher der *metaphysica generalis*, die als Ontologie die Prinzipien und Ursachen des Seienden in einer Lehre vom Sein zusammenfaßt und von dieser Position her die anderen philosophischen Disziplinen als Denkprojekte minderen Ranges einstuft. Vgl. zum Verhältnis von Ethik und Metaphysik auch A. PIEPER, *Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie*, München 1985, 46–50.

und Philosophie in seinem Werk strikt voneinander zu trennen? Die genannten Etikettierungen scheitern kläglich an der Realität der komplexen Texte und der Selbstaussagen von Levinas.⁴ Aber sie sind symptomatisch für die Irritationen, die heute im Bereich philosophischer Ethik meist dann auftreten, wenn Religion ins Spiel kommt. Da liegt es nahe, die jüdische Abstammung des Philosophen als biographisches Detail abzutun, das auf die ethische Argumentation keinen Einfluß haben dürfte. So sehr ich dieser Auffassung grundsätzlich zustimme, sehe ich in ihr dennoch einen Ausdruck europäischer Verlegenheit im Umgang mit jüdischen Denkern, die beispielsweise in den USA im akademischen Diskurs, in Ethikkommissionen und -instituten viel selbstverständlicher integriert sind, die bei uns aber oft als Exoten gelten, weil sie aus den bekannten Gründen nur noch eine kleine Minderheit darstellen. Ist es ein alarmierendes Zeichen neuer Diskriminierung, wenn wir ihr Judentum betonen und nicht ohne Umschweife in den *philosophischen* Disput mit ihnen eintreten?

Der 1906 in Litauen geborene, seit 1923 in Frankreich lebende Philosoph Levinas und der 1903 in Mönchengladbach geborene, 1933 emigrierte und jetzt in den USA lebende Philosoph Jonas sind Juden, die die Shoah überlebt haben und die beide die Philosophie unseres Jahrhunderts mit herausragenden Werken prägen. Es kann nicht darum gehen, ihrer unmißverständlichen philosophischen Identität um jeden Preis eine religiöse Dimension entlocken zu wollen. Ich möchte lediglich der Frage nachgehen, inwieweit der Kontext *jüdischer Erfahrung*, der mehr umfaßt als eine religiöse Sozialisation, den Text des ethischen Argumentierens beim Entdecken und Begründen von Werten beeinflusst. Da Levinas und Jonas auf diese Frage sehr unterschiedliche Antworten geben, ist, so hoffe ich, der Gefahr vorgebeugt, ein System zu konstruieren, das als *die* jüdische Ethik verstanden werden könnte.⁵ Die Zuordnung von Religion und Moral war schon immer spannungsreich und soll hier nicht krampfhaft vereinfacht werden. Der Vergleich der philosophischen Ansätze von Levinas und Jonas ist aus mancherlei

⁴ Einen guten Überblick über diese Fragen gibt das Interview, das Françoise ARMENGAUD mit Levinas geführt hat: Sur la philosophie juive, in: E. LEVINAS, *A l'heure des nations*, Paris 1988, 197–215. Der Text erschien zuerst in einem Themenheft der *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-septembre 1985.

⁵ Über die Vielfältigkeit der Strömungen informiert E.B. BOROWITZ, Art. «Jewish Ethics», in: *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, hrsg. von J.F. CHILDRESS und J. MACQUARIE, Philadelphia 1986, 320–325.

Gründen reizvoll, nicht nur wegen der zufälligen Tatsache, daß es sich um zwei bedeutende jüdische Intellektuelle einer Generation handelt, sondern wegen thematischer Parallelen. Ich möchte aber auf keinen Fall die großen Unterschiede zwischen diesen beiden eigenständigen und eigenwilligen philosophischen Temperamenten leugnen, zumal mein Versuch ein *fiktiver Dialog* ist.⁶

Unsere Ausgangsfrage hat eine Parallele in einem Grundlagenstreit, der in den vergangenen beiden Jahrzehnten in der christlichen (katholischen) Ethik um die *Autonomie der Moral* ausgetragen wurde und noch immer zu heftigen Konflikten führen kann.⁷ Der Streit konzentrierte sich auf die Frage, was der christliche Glaube zur rationalen Findung und Begründung sittlicher Urteile beiträgt. Verdankt sich die christliche Moral einer Offenbarung? Oder ist der Glaube ein Sinnhorizont für eine rationale Argumentation, deren Gehalt auch ohne die Zustimmung zu dieser religiösen Sinndimension kommunikabel sein müßte? Insgesamt hat sich das Autonomie-Modell als ein theologiegeschichtlicher Durchbruch erwiesen, da es der Moraltheologie (bzw. einer großen Zahl von Moraltheologen) den Anschluß an den wissenschaftlichen Standard ethischer Diskussionen sicherte. Dies ist nicht der Ort, die Auseinandersetzungen zwischen *Glaubensethik* und *autonomer Moral* im Detail nachzuvollziehen. Interessant ist jedoch für unseren Zusammenhang, daß als eine Folge der im Grunde trivialen Einsicht, daß Bibelzitate nicht für die Richtigkeit ethischer Aussagen bürgen, die hermeneutische Arbeit am christlichen Kontext in zunehmendem Maße vernachlässigt wurde, was jetzt z.B. im Gespräch mit der lateinamerikanischen Befreiungsethik, die stärker biblisch verankert ist, zu nicht geringen Schwierigkeiten führt.⁸ Mir sind aus der christlich-theologischen Ethik kaum Arbeiten bekannt, die auf eine wirklich profunde Kenntnis der hebräischen Bibel schließen lassen. Und so begegnet uns der in der christlichen Theologie ohnehin latente Antijudaismus auf dem Gebiet

⁶ Vielleicht reichen die Vergleichsmomente nicht einmal zu einer echten Kontroverse aus. Aber es sind Aspekte eines möglichen Gesprächs, das um der Sache willen von den Lesern und Leserinnen beider Philosophen begonnen werden sollte.

⁷ Der «Klassiker» zum Thema: A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf (1971), 2. Aufl. 1984.

⁸ Vgl. E. DUSSEL, *Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen*, in: *Concilium* 20 (1984) 2, *Ethik vor dem Anspruch auf Befreiung*, 133–141. Dussel bezieht sich ausdrücklich auch auf die Philosophie von Levinas. Vgl. dazu auch: A. SIDEKUM, *Die Levinassche Ethik im Lichte der Philosophie der Befreiung* in: M. MAYER/M. HENTSCHEL (Hg.), *Levinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990 (= *Parabel. Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks Villigst*, Bd. 12), 178–193.

der Ethik in einer besonders problematischen Ausprägung: bei der glaubensethischen Antithese von «Gesetz» und «Evangelium» wird das Alte Testament oft in einer ganz bestimmten Optik gelesen, die ihm nicht gerecht wird; aus der Sicht der autonomen Ethik gerät die sogenannte Gesetzesmoral aber erst recht in starker Vereinfachung zum Inbegriff der *Heteronomie* – eine Sichtweise, die dann auch auf das rabbinische Judentum übertragen wird, falls dies in christlichen Ethikerkreisen überhaupt außerhalb von Klischeevorstellungen bekannt ist.⁹ Die Voraussetzungen für einen unbefangenen Zugang zum jüdischen Kontext sind also nicht gerade günstig, solange das Judentum eher mit einer legalistischen und partikularistischen Sondermoral in Verbindung gebracht wird, während das christliche Ethos sich als universalistisch versteht und deshalb für sich eine größere Affinität zur ethischen Rationalität der Moderne meint beanspruchen zu können.¹⁰

All diese holzschnittartigen Bemerkungen haben nur problemindikatorische Funktion und bedürften ausführlicher Nachweise. Meines Erachtens ist die weitgehende Abwesenheit jüdischer Kompetenzen (oder auch nur Interessen) in der Moraltheologenzunft ein Teil jener Schuldgeschichte, die die christliche Theologie noch lange nicht verarbeitet hat.¹¹ Dabei hätte der Blick auf einige Klassiker des jüdischen

⁹ Oft wird die jesuanische Gesetzeskritik pauschal auf eine Kritik an den Moralvorstellungen des Judentums ausgeweitet. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß die hebräische Bibel auch von wichtigen Vertretern christlicher Ethik berücksichtigt wird. Vgl. A. AUER, a.a.O. (Anm. 7) 55–79; F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, München 2. Aufl. 1978, 167–196; H. McKEATING, Art. «Old Testament Ethics», in: *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, a.a.O. (Anm. 5) 433–437. Alle Autoren diskutieren u.a. auch das Verhältnis von autonomer und theonomer Moral. McKeating faßt zusammen: «The ethical demands of the OT can be summed up under the overarching demand for *righteousness*. Righteousness is obedience to God. (...) It is not, however, true to say that for the OT writers righteousness is *defined* by what God does; i.e., an act is not made righteous by the fact that God does it. There are at least hints in the OT that righteousness is somehow self-authenticating and that in principle God himself might be judged by it. This is the whole basis of the complaint of Job, and is implied in Abraham's argument in Gen. 18, summed up in his rhetorical question: «Shall not the Judge of all the earth do right?» (436f.).

¹⁰ Das Gespräch der Moraltheologen mit Ethikern der nichtchristlichen Kulturen steckt leider immer noch in den Kinderschuhen.

¹¹ Deshalb ist jeder Versuch zu begrüßen, beim Abbau der Tabus und Informationsdefizite zu helfen, z.B. mit dem hervorragenden Sammelband: *Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch*, hrsg. von S. BEN-CHORIN und V. LENZEN, München/Zürich 1988 (= Reihe «Lust an der Erkenntnis»). Verena Lenzen, promovierte Moraltheologin mit jüdischer Ausbildung, kündigt eine Studie über «Jüdische Ethik» an, für die ihr viel Erfolg zu wünschen ist.

Denkens genügt, um den Heteronomie-Verdacht in seiner pauschalen Form zu entkräften. Denn als orthopraktische Religion könnte das Judentum geradezu ein Modell dafür sein, wie Religion unter dem Primat einer humanistischen Ethik betrachtet wird, ohne die Religion völlig auf Ethik zu reduzieren. Hermann Cohen (1842–1918), einer der bedeutendsten Vertreter der «deutsch-jüdischen Symbiose», ließ keinen Zweifel daran, daß Ethik und Religionsphilosophie für ihn eine Einheit bilden.¹² Als Begründer der Marburger Schule des Neukantianismus war er mit der philosophischen Ethik bestens vertraut und insistierte darauf, daß zwischen der jüdischen Gottesidee und einer rationalen Begründung der Ethik kein Unterschied bestehen könne. «*Die jüdische Gottesidee hat zu ihrem ausschließlichen Inhalte die Sittlichkeit des Menschen.* (...) Es gibt nur Eine Religion, welche von allen Zaubern der Mythologie sich grundsätzlich frei macht, das ist die Religion der Propheten, das ist die Religion des Judentums. Und der Schlüssel für dieses Geheimnis liegt in dem einfachen Gedanken, daß für den Propheten der *Name Gottes* schlechterdings nichts anderes besagen und bedeuten soll als die *Bürgerschaft des Einzigen Gutes*, nach dem sein Geist verlangt; das ist die Sittlichkeit.»¹³ Dennoch werden Skeptiker fragen, ob diese Sittlichkeit tatsächlich voll in einem säkularisierten, humanistischen Ethos aufgehe. Gibt es neben den Erzähltraditionen der *Haggada* nicht auch das verbindliche jüdische Religionsgesetz, die *Halacha*, die eine

¹² H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919/1929), Köln 2. Aufl. 1959.

¹³ Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten (1904), abgedruckt in: *Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert*, a.a.O. (Anm. 11) 76–92, hier 85. Vgl. zu den problematischen Aspekten einer Vermittlung von «Deutschtum und Judentum»: M. BRUMLIK, *Zur Zweideutigkeit deutsch-jüdischen Geistes: Hermann Cohen*, in: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, Heft 6 / Oktober 1989, 83–91. «Wie – so fragt der Kantianer Cohen – kann es sein, daß ein quasi göttliches allgemeines Sittengesetz der Vernunft endlicher, wenn auch moralisch freier Wesen entspringt, ohne daß dabei den Menschen selbst Göttlichkeit zuzusprechen ist? Die Antwort lautete in der von Hegel inspirierten Philosophie: durch eine Vermittlung! Und im Glauben daran, daß absolute Norm und endliche, autonome Menschenvernunft miteinander *vermittelt* werden können, sieht sich auch Hermann Cohen als Christ, ohne indessen an einen fleischgewordenen Gottessohn zu glauben (...). Und insofern umgekehrt die Christen – als jene, die den Gedanken der Vermittlung haben – auch den Gedanken einer absoluten sittlichen Weisung teilen, sind sie ihrerseits Israeliten» (87). Cohen lebte in einer für das deutsch-jüdische Verhältnis relativ günstigen Epoche. Seine Frau, Martha Cohen, wurde 1942 in Theresienstadt ermordet.

Binnenmoral definiert?¹⁴ Und setzt diese nicht eine Zustimmung zu den Glaubensinhalten voraus, wenn sie nicht zum leeren Ritual erstarren soll? Gewiß, die diesbezüglichen Spannungen sind innerhalb des Judentums nicht geringer als in anderen Religionsgemeinschaften, so daß liberale Öffnung und orthodoxes Festhalten am Gesetz unversöhnt nebeneinander zu stehen scheinen. Wenn das strenge Regelsystem der Halacha als Garant für die Identität des jüdischen Volkes angesehen wird, sind Zugeständnisse an die neuzeitliche Idee der Autonomie und an eine kulturelle Assimilation nicht zu erwarten. Außerdem wäre es dann unangemessen, überhaupt von *jüdischer Ethik* zu sprechen, da es ja nicht um eine philosophische Theorie geht, sondern um die Befolgung göttlicher Weisungen, die freilich nicht fundamentalistisch zur Anwendung kommen, sondern mittels einer subtilen Hermeneutik in einer kompetenten Interpretationsgemeinschaft immer neu ausgelegt werden. Die unendliche Deutung des Textes und seiner Deutungen ist bereits ein gutes Korrektiv gegen traditionalistische Verkrustungen.¹⁵

Für den jüdischen *Philosophen* ist es selbstverständlich, mit dem Instrumentarium der nicht-religiösen Ethik zu arbeiten. So unterstreicht Werner Marx in seinem Versuch einer *nicht-metaphysischen Nächstenethik*, «daß die eigentliche Aufgabe der heute Philosophierenden darin liegen muß, nach Grundlagen für eine Nächsten- und Sozialethik zu suchen, die denjenigen Maße für eine Orientierung gewährt, die – aus ihrem Glauben gefallen – das Maß nicht mehr in den Lehren der Religionen zu finden vermögen und ihnen die Möglichkeit einer *Verwandlung* bietet. (...) Mit Nachdruck sei hervorgehoben, daß wir

¹⁴ Die Halacha («Gang», «Bahn») enthält die konkreten Weisungen einer angewandten Ethik und gilt als schwerer zugänglich als die narrativen Predigten der Haggada. Vgl. dazu Levinas' Erläuterungen in: F. POIRIÉ, Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?, Lyon 1987, 127 ff. Um die Verbindlichkeit des Sittenkodex der Halacha geht es auch im Streit zwischen den verschiedenen Richtungen des Judentums (Orthodoxe, Konservative, Reformjudentum), der durch die dringenden feministischen Anfragen an eine folgenreiche patriarchalische Mentalität zusätzlich an Schärfe gewinnt.

¹⁵ Es ist vor allem die außergewöhnliche Fähigkeit der jüdischen Gemeinschaft, kreativ mit Texten umzugehen, die selbst bei härtesten normativen Ansprüche ein größtes Maß an Toleranz und Pluralismus ermöglicht. Das intellektuelle Ritual «dekonstruktivistischer» Textauslegung kann folglich auch im ethischen Diskurs eine Flexibilität hervorbringen, die weit vom Klischee zwangsneurotischer Observanz entfernt ist. Im übrigen geht es nicht bei allen Normen um Fragen der Sittlichkeit, sondern oft auch «nur» um Frage der Sitten und Bräuche, deren Einhaltung nicht unbedingt zum Streitfall hochstilisiert werden muß. Andererseits ist hier der sozialpsychologische Aspekt der Bildung und Bewahrung einer Gruppenidentität nicht zu unterschätzen.

selber keineswegs aus einem gegen die jüdisch-christliche Überlieferung gerichteten oder gar atheistischen Motiv nach einer Grundlage für eine solche Ethik suchen. Im Gegenteil, nichts wäre wünschenswerter, als wenn sie sich gerade heute angesichts des weltweiten Verfalls vieler Maßstäbe und der Bedrohungen durch Technik und atomaren Krieg durchsetzen würde. Aber ist es nicht dennoch unsere Pflicht, uns der Tatsache zu stellen, daß diese Entwicklungen für viele die Dimension des Heiligen verschlossen hat, innerhalb derer es allein für den Glauben den Bezug zu einem göttlichen Wesen geben kann?»¹⁶

Auch Levinas hat sich stets dagegen gewehrt, als «religiöser Denker» vereinnahmt zu werden. Er versteht sich in erster Linie als Philosoph, der jedoch seine jüdischen Wurzeln nicht leugnet und als bedeutender Talmudgelehrter eine herausragende Position in der französischen und in der internationalen jüdischen Gemeinschaft einnimmt.¹⁷ Daß es trotz des Bemühens um sorgfältige Trennung von Philosophie und Religion Interferenzen gibt, kann deshalb nicht überraschen. Jonas verfährt bei der Ausblendung des Religiösen aus seiner philosophischen Ethik konsequenter, benutzt jedoch Begründungsstrategien, die ihn (ungewollt?) immer wieder in die Nähe einer auch religiös gefärbten Metaphysik bringen, die explizit in seinem Tübinger Festvortrag «Der Gottesbegriff nach Auschwitz» (1984)¹⁸ zum Tragen kommt.

¹⁶ W. MARX, *Gibt es auf Erden ein Maß?* (1983), Frankfurt a.M. 1986, 11 f. Marx kehrte nach den Jahren der Emigration und Lehrtätigkeit in New York nach Freiburg i.Br. zurück, wo er auf dem Lehrstuhl von Husserl und Heidegger Philosophie lehrte. Er folgt auf weite Strecken seinem Lehrer Heidegger (und dessen Hölderlin-Interpretationen), gewichtet jedoch die Autonomie des sittlichen Subjekts stärker. Eine gründliche Analyse dieser anspruchsvollen und anregenden Texte muß einer späteren Studie vorbehalten bleiben, wobei es sich lohnen würde, die Differenzen und Gemeinsamkeiten mit Levinas und Jonas herauszuarbeiten.

¹⁷ Vgl. S. MALKA, *Lire Levinas*, Paris 1984, 49 ff.; L. TREPP, *Die Juden. Volk, Geschichte, Religion*, Reinbek 1987, 87.

¹⁸ H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1987. Jonas wurde von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen mit dem Dr. Leopold-Lucas-Preis ausgezeichnet. In seiner Festrede setzte er sich mit der Frage auseinander, was für ein Gott Auschwitz geschehen lassen konnte. Wohl nicht der «Herr der Geschichte»! (14) «(...) damit Welt sei, und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie» (16 f.). Jonas erinnert an die in der Kabbala überlieferte Lehre von der Kontraktion Gottes (45 f.), eine Selbsteinschränkung Gottes, durch die menschliche Freiheit und Schuldfähigkeit erst möglich werden. Vgl. zum Gedanken der Selbstentäußerung auch E. LEVINAS, *Judaïsme et Kénose*, in: DERS., a.a.O. (Anm. 4) 133–151.

Mit den folgenden Ausführungen möchte ich die beiden Autoren nicht in einen konfessionell-religiösen Zusammenhang stellen, der sich nur sehr vage konstruieren läßt, da Jonas sich eher zurückhaltend zu diesem Thema äußert. Um die Individualität der jeweiligen Werke und ihrer Autoren zu respektieren, möchte ich zunächst einige Aspekte der Ethik bei Levinas herausarbeiten (II), um dann darzustellen, welche anderen Akzente Jonas setzt (III). Ich hoffe dennoch, daß eine solche Parallelführung zumindest einige Elemente für eine vorläufige Synthese (IV) bereitstellen wird.

II

Bei aller Gefahr der Verkürzung läßt sich Levinas' Ethik mit wenigen Strichen als eine *Nächstenethik*, eine Ethik der «proximité»¹⁹, zeichnen, die weniger an konkreten Normen interessiert ist als an einer phänomenologischen Beschreibung²⁰ der Ursprungserfahrung von Subjektivität. Durch diese anthropologische Fragerichtung unterscheidet sie sich von den meisten zeitgenössischen Ethikentwürfen, die in zunehmendem Maße an Anwendungsdiskursen interessiert sind. Es dürfte vergeblich sein, Levinas in Ethikkommissionen zu berufen, die über Probleme der Biotechnologie, der Ökologie, der Nutzung von Kernenergie oder der Sicherheitspolitik zu beraten hätten.²¹ Aus Levinas' Philosophie lassen sich nicht unmittelbar Handlungsanweisungen deduzieren; in ihr geht es vielmehr um die Beschreibung von Grundhaltungen, die selbstverständlich auch konkrete Auswirkungen haben können, aber kein ausformuliertes sozialphilosophisches oder politisches Programm enthalten. Hier liegt ein grundsätzliches Dilemma

¹⁹ E. LEVINAS, *Langage et proximité*, in: DERS., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 3. Aufl. 1982, 217–236 (dt.: *Sprache und Nähe*, in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i.Br./München 2. Aufl. 1987, 260–294).

²⁰ Vgl. St. STRASSER, *Emmanuel Levinas: Ethik als erste Philosophie*, in: B. WALDENFELS, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. 1983, 218–265, bes. 254ff. zur Situierung von Levinas in der phänomenologischen Bewegung.

²¹ In Levinas' Texten sind die Substantive und Adjektive «éthique» und «moral(e)» meist auswechselbar, so daß zwischen dem Phänomen der Moral (Sitte), der Moralität (Sittlichkeit) und der Moralphilosophie (Ethik) als Reflexion moralischer Praxis nicht immer genau unterschieden wird.

gegenwärtiger praktischer Philosophie, die zwischen den Extremen abgehobener Theorien und pragmatischer Stellungnahmen ihren Standort sucht. Wer von Levinas direkte Interventionen eines engagierten Intellektuellen erwartet, wird sehr wahrscheinlich enttäuscht sein, weil sich die ungewöhnliche Theoriesprache einer schnellen Lektüre und erst recht einer hastigen Anwendung auf die Praxis versperrt. Levinas definiert sich in der Tradition einer Universitätsphilosophie, deren vornehmste Aufgabe die Anstrengung des Begriffs ist und die zu keinen populistischen Zugeständnissen bereit ist.²² Mir scheint es wichtig zu sein, diese Prämissen zu akzeptieren, um an den Philosophen Levinas nicht permanent Erwartungen zu richten, die dieser weder erfüllen kann noch will.

Auf der anderen Seite ist Levinas wie kaum ein Autor seiner Generation bereit, in Interviews und bei Symposien geduldig über seine Grundanliegen Auskunft zu geben und in der Reduktion auf das Wesentliche auch angreifbar zu sein, wenn die philosophische Stringenz seiner Aussagen nicht in ganzer Tiefenschärfe sichtbar wird.²³ Ohne Zweifel versteht sich Levinas als Träger einer Botschaft, die er unbeirrt von Polemiken und modischen Strömungen möglichst klar artikulieren möchte: es ist die Botschaft vom «Humanismus des anderen Menschen»²⁴, eine Philosophie der *an-archischen* Verantwortung des Subjekts²⁵, das Stellvertreter²⁶ und Geisel²⁷ des Anderen ist, herausgerufen aus Egoismus und Indifferenz, nicht im Sinne einer altruistischen Opfermentalität, sondern als eine fundamentale Beschreibung unserer Sozialbeziehungen, die im direkten Kontakt von Angesicht zu Angesicht ihren Ursprung haben und ihre moralische Dignität und Dramatik erhalten. Nicht in der Anonymität der Strukturen, sondern im

²² Vgl. seine diesbezügliche Aussage im Gespräch mit Salomon Malka, a.a.O. (Anm. 17) 113f.

²³ Besonders instruktiv sind die Gespräche mit Philippe NEMO, die 1981 von dem Rundfunksender France-Culture ausgestrahlt wurden und als Taschenbuch vorliegen: *Ethique et Infini*, Paris 1984.

²⁴ *Humanisme de l'autre homme* (1972), Paris 1987 (dt.: *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989).

²⁵ *Humanisme et an-archie*, in: *Humanisme de l'autre homme*, 71–91. Levinas bezeichnet mit «an-archie» eine uneinholbare Vergangenheit, einen Verpflichtungsgrund, der räumlich und zeitlich nicht fixierbar ist, sondern nur die *Spur* des einbrechenden Unendlichen kennt.

²⁶ Die Substitution, in: *Die Spur des Anderen*, a.a.O. (Anm. 19) 295–330.

²⁷ Ebd. 320f.

Nahbereich der intersubjektiven Begegnung, die keineswegs idyllisch ist, lokalisiert Levinas das Widerfahrnis des ethischen Anspruchs, für den Anderen verantwortlich zu sein und von dessen Verletzlichkeit und Sterblichkeit in die Pflicht genommen zu werden.²⁸

Wer *Verantwortung* zu einem Leitwort seiner Ethik zählt, signalisiert damit eine deutliche Distanz zum subjektivitätstheoretischen Ideal der *Autonomie*, die von Levinas mit negativen Konnotationen belegt wird.²⁹ Da Verantwortung die Pflicht zu Rechenschaft vor einer Person oder einer Instanz impliziert, ist ein Verständnis von Autonomie als Autarkie ausgeschlossen. Die Sittlichkeit des Subjekts ist nicht in dessen selbstherrlicher Verfügungsgewalt begründet, sondern in der Störung meiner Ruhe durch den Anderen, der durch seine Nähe meine geordnete Welt aus den Angeln hebt und meine Reaktion herausfordert. Ist eine solche Vorstellung nicht absurd, da sie die sittliche Kompetenz des Subjekts in Heteronomie zu ersticken droht? Levinas hat seine Aussage sogar noch dadurch verschärft, daß er die *Asymmetrie* der interpersonellen Beziehung unterstreicht. Die Ich-Du-Beziehung ist, wie Levinas in Abgrenzung gegen Buber verdeutlicht, nicht reziprok: sie definiert sich vom Anderen her, dessen Anspruch ich passiv ausgesetzt bin und den ich in kein totalisierendes Deutungsmuster integrieren kann. Die größte Nähe bedeutet zugleich Fremdheit und Trennung, nicht-objektivierbare Andersheit, für die ich Verantwortung trage, auch wenn ich es nicht will.³⁰

²⁸ Vgl. zur Radikalität dieser Verpflichtung den Exkurs zu Levinas in: J.-F. LYOTARD, *Le Différend*, Paris 1983, 162–168 (dt.: *Der Widerstreit*, München 1987, 188–195).

²⁹ *La philosophie et l'idée de l'infini*, in: a.a.O. (Anm. 19) 165 ff. (dt.: 185 ff.). «Die Eroberung des Seins durch den Menschen im Laufe der Geschichte – das ist die Formel, in der sich die Freiheit, die Autonomie, die *Reduktion des Anderen auf das Selbe* zusammenfassen lassen» (186). Für die moraltheologische Levinas-Rezeption wäre es wichtig, die Differenz dieses negativen Autonomie-Verständnisses zur Definition der «autonomen Moral» klarzustellen, um eine unnötige Polemik oder einen Mißbrauch der Levinas'schen Terminologie in ideologischen Auseinandersetzungen zu vermeiden. Vgl. zum Verhältnis von Verantwortung und Autonomie: J. SCHWARTLÄNDER, Art. «Verantwortung», in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. von H. KRINGS u.a., Studienausgabe Band 6, München 1974, 1577–1588, bes. 1585 f.

³⁰ Levinas insistiert meist sehr stark auf dieser Asymmetrie, die ethischen Denkgewohnheiten widerspricht, wie sie beispielsweise als Goldene Regel oder als kategorischer Imperativ bekannt sind. Vgl. zum biblischen Imperativ «Liebe deinen Nächsten wie dich selbst»: LEVINAS, *Questions et réponses*, in: DERS., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, 144 f. (dt.: *Fragen und Antworten*, in: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg i.Br./München 1985, 115 f.).

Die Levinas'sche Beschreibung des Entdeckungszusammenhangs für den moralischen Appell in der interpersonalen Beziehung gehört zu den beunruhigenden und fremdartigen Ideen seiner Philosophie, die vom Rätsel des Anderen angetrieben wird. Kann bei einem solchen Übermaß an Fremderfahrung überhaupt rationale ethische Argumentation ermöglicht werden? Wer die schroffe Beschreibung der ethischen Urszene nicht zu akzeptieren bereit ist, wird auch den weiteren Aussagen von Levinas nur schwer folgen können. Möglicherweise ist aber gerade der Affekt gegen Levinas' Radikalität ein Reflex jener philosophischen Option des Immanenz- und Totalitätsdenkens, das Levinas mit seiner Nächstenethik sprengen möchte. Schließlich geht es ihm nicht darum, die Heteronomie zu verherrlichen, sondern das Subjekt für jenen Mechanismus zu sensibilisieren, der im Extremfall tödlich wirkt, wenn ich auf die Schutzlosigkeit des Anderen mit Gewalt reagiere und – um es paradox zu sagen – den stummen Appell «Du sollst mich nicht töten!» überhöre. Genau das ist ja z.B. die Erfahrung der rassistischen Vernichtung des Anderen, dessen fremdes Gesicht irritiert und Haß wachruft.³¹ Auch Jürgen Habermas bezeichnet jene Intuitionen als *moralisch*, «die uns darüber informieren, wie wir uns am besten verhalten sollen, um durch Schonung und Rücksichtnahme der *extremen Verletzbarkeit* von Personen entgegenzuwirken»³². Diese Intuitionen, die ebenfalls in Mitleidsethiken³³ präsent sind, bilden den Kern von Levinas' Ethikverständnis, das nicht zuletzt aus den leidvollen Erfahrungen der Verbrechen unseres Jahrhunderts erwachsen ist.

Nun weiß aber auch Levinas nur zu gut, daß sich allein auf dem nicht-reziproken Ich-Du-Verhältnis keine Sozialethik aufbauen läßt, und führt zu diesem Zweck die Figur des *Dritten* ein. Durch die Gegenwart des Dritten werde ich gezwungen, *gerechte* Maßstäbe an mein Sozialverhalten anzulegen, um meine unendliche Verantwortung für die Anderen mit meinen endlichen Möglichkeiten zu realisieren.³⁴

³¹ Vgl. LEVINAS, La vocation de l'autre, in: Racismes. L'autre et son visage. Grands entretiens réalisés par Emmanuel Hirsch, Paris 1988, 89–102.

³² J. HABERMAS, Moral und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik: Merkur 39 (1985) 12, 1041–1052, hier 1043.

³³ Zu Vernunft und Mitleid als Instanzen der Ethik: W. SCHULZ, Grundprobleme der Ethik, Pfullingen 1989, 356–358.

³⁴ Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité, Den Haag (1961), 7. Aufl. 1980, 188 (dt.: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg i.Br./München 1987, 307 ff.); Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Den Haag 1974 (im folgenden mit AQ abgekürzt), 195–207.

Hier beginnen die Begründungsnöte ethischer Entscheidungen in Dilemmasituationen, in denen die gute Gesinnung nicht immer ausreicht, um das richtige Urteil zu finden. In rechtsstaatlichen Institutionen werden Rahmenbedingungen geschaffen, die zwar keine absolute Gerechtigkeit garantieren, aber die Überforderung des verantwortlichen Subjekts mildern helfen.³⁵

Levinas ist also nicht ein weltfremder Theoretiker, der gebannt auf die Ich-Du-Beziehung starrt und größere soziale und politische Zusammenhänge aus dem Blick verliert. Die Ordnung des Seins in ökonomischen und technischen Gebilden ist unumgänglich; sie hat ihren letzten Maßstab jedoch in der Offenheit für die Begegnung mit dem Anderen, der sich in kein Schema pressen läßt. Wie positiv Levinas die Möglichkeiten des sozialen und technologischen Fortschritts einschätzt, ist in seiner im Gegensatz zu Heidegger sehr optimistischen Bewertung moderner Technik abzulesen, deren Verteufelung er als Rückkehr zum Heidentum kritisiert.³⁶ Die Technik biete die Chance, die Natur zu entzaubern, fremde Menschen zusammenzuführen und eine soziale Welt zu bauen, in der es keine sakralen Orte mehr gebe, dafür aber um so mehr Respekt vor der Würde und Unversehrtheit jedes einzelnen Menschen. Wir werden sehen, daß Jonas eine viel pessimistischere Position einnimmt.

Um sich von Heideggers Fundamentalontologie abzugrenzen, bezeichnet Levinas seine eigene Philosophie in «Totalité et Infini» als *Metaphysik*, deren Königsweg die Ethik sei.³⁷ Es lohnt sich, ein wenig Licht in diesen Akt semantischer Politik zu bringen, bei dem die Spitze gegen Heidegger unverkennbar ist. Dieser hatte ja gegen die Seinsvergessenheit abendländischer Philosophie eine von den Vorsokratikern inspirierte *Ontologie* rehabilitieren bzw. entwickeln wollen, die jenseits des objektivierenden und klassifizierenden Denkens die Grundlagen des Seins neu reflektiert. Für Levinas ist diese Neuorientierung

³⁵ Vgl. dazu W. LESCH, Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit. Emmanuel Lévinas im Kontext zeitgenössischer Versuche einer Fundamentelethik (Habermas, Lyotard, Derrida), in: MAYER/HENTSCHEL, a.a.O. (Anm. 8) 164–176.

³⁶ Vgl. den Essai: Heidegger, Gagarine et nous (1961), in: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris (1963) 1984 (Taschenbuchausgabe) 323–327. Der äußere Anlaß für den Text war die Erdumkreisung durch den sowjetischen Kosmonauten Gagarin am 12.4.1961. Vgl. A. PEPPERZAK, Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas, in: A. GETHMANN-SIEFERT/O. PÖGGELER (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1988, 373–389, bes. 387 ff.

³⁷ A.a.O. (Anm. 34) XVII (dt.: 32).

nicht fundamental genug, weil sie der alten Tradition treu bleibe, das Ethische aus der *prima philosophia* auszuklammern. Heideggers Seinsgeschehen sei ein neutrales «Geschick», das zwar an den Kern von Sinn und Wahrheit führen wolle, aber dabei nur die alte ontologische Ursprungsbesessenheit mit anderen Mitteln weiterentwickle und keinen Zugang zum Problem der moralischen Verantwortung finde. Dagegen argumentiert Levinas mit dem Entwurf einer *Metaphysik*, die mit der Totalität des neutralen Seins bricht und die Transzendenz als Idee des Unendlichen denkt, welches als das oder der Andere ins Denken einfällt.³⁸

Mit diesem Neuansatz erbt und verschärft Levinas freilich ein altes Problem der Metaphysik: die Zuordnung von Sein und Sollen, die in der Ethik als *naturalistischer Fehlschluß*³⁹ bekannt ist. Levinas vertritt die Auffassung, daß eine Metaphysik ohne Ethik im Kategoriensystem der Ontologie stecken bleibt und dem irreduziblen Anspruch des Anderen Gewalt antut. Er vermag jedoch nicht logisch zu erklären, wie sich aus dem Anblick des Antlitzes des Anderen (deskriptive Aussage) ein moralischer Appell (präskriptive Aussage) ergibt. Das als ethisch qualifizierte Urphänomen der Intersubjektivität erscheint als ein unhintergebares Faktum (wie Kants «Faktum der Vernunft» oder das Faktum der Sprache in der Diskursethik), das sich nicht auf konkrete Begründungsstrategien bezieht, sondern auf den Sinn und Zweck von Ethik überhaupt und auf das, was als sittliche Güte definiert wird.⁴⁰ Es geht also nicht um irgendeinen Schluß von einem biologischen Faktum auf eine Norm, was metaethisch tatsächlich kaum zu rechtfertigen wäre, sondern um ein absolutes Sollen, dem sich das Subjekt schlimmstenfalls in mörderischer Absicht entzieht, normalerweise aber mit einer egoistischen oder indifferenten Haltung. Levinas sucht jedenfalls nicht den Anschluß an die wissenschaftstheoretische Fachdiskussion der Metaethik; er entwickelt seine Sprache weiter in Richtung auf einen dem literarischen Schreiben verwandten Stil, der sich von den gängigen philosophischen Diskursen immer mehr entfernt.

³⁸ Vgl. *Totalité et Infini*, Vorwort und die beiden ersten Kapitel.

³⁹ Vgl. F. RICKEN, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1983 (= *Grundkurs Philosophie*, Bd. 4), 43 ff. (zu Hume und Moore).

⁴⁰ Vgl. hierzu: M. BRUMLIK, *Phänomenologie und theologische Ethik*. Emmanuel Lévinas' Umkehrung der Ontologie, in: MAYER/HENTSCHEL, a.a.O. (Anm. 8) 120–142, hier bes. 130 f.

Nach Levinas' eigener Einschätzung war «Totalité et Infini» noch stark der ontologischen Fachsprache verhaftet. Spätestens im zweiten Hauptwerk, «Autrement qu'être ou au-delà de l'essence», und in vorbereitenden Essays erfolgt auch sprachlich der Durchbruch zu einer Philosophie, die im Experiment einer fremdartigen *ethischen Sprache* («langage éthique») die Fesseln der sterilen Begriffsapparate sprengen möchte und unter den Versteinerungen des Gesagten («Dit») das lebendige Sprechen eines leidenden und leidenschaftlichen Subjekts aufspürt. Die *ethische Sprache* ist nicht Medium einer Normentheorie, sondern existentieller Ausdruck einer «Passion des Sagens»⁴¹, die durch die Betroffenheit von der Nähe und Verwundbarkeit des Anderen geprägt ist. Sie bedeutet Auflösung der selbstherrlichen Artikulation und Infragestellung der Inszenierung eines souveränen Subjekts und ist sehr oft ein ohnmächtiges Stammeln an den Grenzen des Sagbaren. In «Autrement qu'être» hat Levinas zu einer Sprache gefunden, die man mißverstehen würde, wollte man sie nur unter dem Aspekt der «effets de style» sehen. Wie die Spuren des *Dire* in das *Dit* des philosophischen Diskurses eingegraben sind, hat Thomas Wiemer in überzeugenden Interpretationen nachgewiesen.⁴² Hier seien nur einige Verfahren genannt:

* *Momente des Unvergleichbaren im relationalen Sprechen*. Levinas bemüht sich darum, die Außerordentlichkeit von Beziehungen zu charakterisieren, deren Relate nicht synchronisierbar sind. Er spricht z.B. von einer «relation incomparable» (AQ 146). Sehr häufig sind Wortsynthesen wie «l'Autre-dans-le-même», «l'un-pour-l'autre», «le par-l'autre» u.ä. Besonders auffällig sind die beiden Satzinfinitive «l'être-arraché-à-soi-pour-un-autre-dans-le-donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche, ou le-pouvoir-rendre-son-âme-pour-un-autre» (AQ 99).

* *Unterbrechungen, Verfremdungen, Übergänge*. Die Fremdheit des Textes resultiert oft aus der unvermittelten Einführung von Formulierungen, die erst im weiteren Verlauf der Lektüre (oder nach mehrmaliger Lektüre) verständlich werden. «Das Schreiben im Modus der Verunsicherung entspricht – und entspringt – dem Bedeuten des hier zu Sagen-den.»⁴³ In diesem Zusammenhang ist auch die Einbeziehung eines

⁴¹ Ich beziehe mich im folgenden auf die Arbeit von Th. WIEMER, Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs, Freiburg i.Br./München 1988.

⁴² Vgl. bes. Kap. A.V. seiner Arbeit.

⁴³ WIEMER, ebd. 189.

Vokabulars zu erwähnen, das man normalerweise in *philosophischen* Texten nicht erwartet: «gloire», «élection», «création», «prophétisme», «inspiration» usw. Dieser Anachronismus der Sprache bzw. die Übernahme religiöser Termini ist gewollt und dient der Übersetzung der Ontologie in eine *ethische Sprache*.

* *Hyperbolisches Sprechen*. Z.B. «passivité plus passive que toute passivité», «antériorité antérieure à toute antériorité représentable».

Weitere Beispiele und deren ausführliche Erläuterung wird man mit Gewinn bei Thomas Wiemer nachlesen können. Für unseren kurzen Überblick stellt sich zusammenfassend die Frage, was denn nun eigentlich unter «langage éthique» zu verstehen sei. «Das ethische Sprechen erschöpft sich keineswegs in der Aktualisierung eines sprachlichen Sondergutes. (...) die Umriss ethischer Sprache zeichnen sich über eine bestimmte charakteristische Terminologie hinaus vor allem durch die verschiedenen Verfahren ab, die Geschlossenheit, das Definitive, Synchronisierende der Aussagesprache zu vermeiden bzw. «von innen her» zu öffnen.»⁴⁴

Was dem einen als existentielles Ringen um die Sagbarkeit von Sinn imponiert, mag dem anderen als manierierte Gespreiztheit erscheinen. Die Erinnerung an den Sprachgestus Martin Heideggers ist bei der meist mühevollen Levinas-Lektüre unvermeidlich und ist auch von Wiemer ausführlich thematisiert worden.⁴⁵ Denn obwohl Levinas Heideggers Sprachmagie scharf kritisiert, sind seine eigenen sprachlichen Verfahren nicht ohne Parallelen zu denen Heideggers. Bei beiden sind Paronomasie, figura etymologica und Wortzerlegung beliebte Stilmittel. Während aber Heidegger die Rückbesinnung auf die Sprache als auf ein *Haus des Seins* anstrebte, gibt es für Levinas keinen ontologischen Rückhalt. Im Gegenteil: «Die sich windenden, die zerbrochenen und unablässig sich wiederaufnehmenden Formulierungen sind Ausdruck jenes Keuchens und jener Atemlosigkeit des Geistes, der als Passion für den Humanismus des anderen Menschen weht. In dieser Passion brennt und schmerzt eine andere – ein Tumor im Gedächtnis, ein schwindelerregender Abgrund –, vor der jedes Wort verblaßt und die in den dennoch, in den wieder gefundenen Worten dessen, der sie durchlebt und überlebt hat, weiterlebt und durch sie fortfährt zu erschüttern.»⁴⁶

⁴⁴ Ebd. 219.

⁴⁵ Kap. A. VI. 3.

⁴⁶ Ebd. 285.

Diese Charakterisierung kommt dem Ethikverständnis von Emmanuel Levinas am nächsten und läßt uns auch ahnen, daß dieses eine tiefgreifende Umgestaltung der gesamten Philosophie zur Folge hat. Eine Ethik der skizzierten Art führt zu einer Grundhaltung, die zum praktischen Diskurs jenseits hegemoniesüchtiger Theorieschlachten befreit und die Anschlußperspektiven für eine *theologische* Ethik als offenes Angebot formuliert.

Die Kurzpräsentation von Levinas' Ethik wäre nicht vollständig, wenn wir nicht in einem kurzen Ausblick die Dimension der Zeitlichkeit erwähnten, die für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen *Philosophie* und *hebräischem Denken* von großer Bedeutung ist. Wenn die Beschreibung der ethischen Urszene – der Fürsorge für den Anderen – kein frommer Wunsch sein soll, der durch die Realität von Korruption und Krieg Lügen gestraft wird, stellt sich die Frage, ob die prophetische Vision des Friedens eine regulative Idee oder eine Utopie ist, deren Verwirklichung auf ein Jenseits zu vertagen sei. Die Idee eines messianischen Reiches der Gerechtigkeit gehört ja ganz wesentlich zum Erwartungshorizont der jüdisch-christlichen Tradition und könnte folglich auch für die Levinas'sche Auffassung von Exteriorität von Interesse sein. Levinas lehnt es ab, den Widerspruch von Ethik und Wirklichkeit dadurch zu versöhnen, daß man alle Hoffnung auf eine unendliche Güte außerhalb der sozialen Beziehungen setzt.⁴⁷ Die Erfahrung der Unendlichkeit hat in der endlichen und kontingenten Ich-Du-Beziehung ihren unersetzlichen Ort und kann nicht in die Ortlosigkeit einer friedlichen Utopie verlagert werden. Ein utopischer Messianismus würde also dem Anliegen einer Verantwortungsethik nicht entsprechen. Dazu schreibt Micha Brumlik: «Ohne einer Situationsethik das Wort reden zu wollen, teilt Lévinas in seiner Interpretation rabbinischer Ethik zentrale Grundgedanken der nachidealistischen Philosophie. Indem er auf der Endlichkeit, dem Besonderen und der begrenzten Verfügungsmacht der Menschen über die Bedingungen, unter denen sie stehen, insistiert, rückt das menschliche Handeln jenseits aller Geschichtsphilosophie in den Mittelpunkt der Überlegungen. Rabbinisch inspirierte Ethik stellt sich der Gegenwart menschlichen Lebens, während jede Form des Messianismus ihr zu entfliehen droht. Im Unterschied zu allen Situationsethiken aber, die die richtige Handlung

⁴⁷ Totalité et Infini, X ff., 281 ff. (dt.: 21 ff., 442 ff).

endlich den spontanen Entschlüssen der Individuen überantworten, weiß sich biblisches Denken von einer Weisung regiert, die ebenso strikt wie unutopisch ist.»⁴⁸

Ethik im jüdischen Kontext, das läßt sich als Zwischenbilanz sagen, ist für Levinas eine durch und durch humanistische Ethik, in der die göttliche Weisung und die Offenheit des Menschen für den Appell des anderen Menschen *ununterschieden* sind. Der Verweis auf die religiöse Tradition ist kein Autoritätsargument für die Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung, sondern stimulierender und kritisierender Horizont für eine philosophische Tradition, die oft genug ihre Begriffssysteme als Götzen angebetet hat. Die ethische Theorie, an der Levinas unermüdlich arbeitet, hat unbestreitbar methodische Schwächen, da sie vielleicht «doch mit allzu heterogenen Motiven und Argumenten überfrachtet» ist (Brumlik)⁴⁹. Trotzdem gelingt es Levinas, den in den formalistischen und universalistischen Verfahrensethiken vernachlässigten Gedanken einer Verantwortlichkeit zu profilieren, die aus der Erfahrung der extremen Verwundbarkeit des Anderen erwächst und mich noch vor jedem Kalkül eines gerechten Ausgleichs in die Pflicht nimmt – «pour le peu d’humanité qui orne la terre» (AQ 233). Was der Mensch mit diesem Appell anfängt, ist völlig offen; für das Gelingen eines friedlichen Zusammenlebens gibt es keine religiös abgesicherte geschichtsphilosophische Garantie, schon gar nicht nach Auschwitz, sondern nur die *conditio humana* der Möglichkeit der Betroffenheit von Transzendenz.

III

Wenn wir die Philosophie von Emmanuel Levinas mit der von Hans Jonas vergleichen, ist einzuräumen, daß die biographischen Vor-

⁴⁸ A.a.O. (Anm. 40) 140. Brumlik bezieht sich auf Levinas’ Text «Le lieu et l’utopie» (1950), in: *Difficile liberté*, a.a.O. (Anm. 36) 143–147. Vgl. zur differenzierten Analyse auf der Basis weiterer Texte: C. CHALIER, *L’utopie messianique*, in: *Répondre d’autrui: Emmanuel Lévinas. Textes réunis par J.-Ch. AESCHLIMANN*, Neuchâtel 1989, 53–69.

⁴⁹ A.a.O. (Anm. 40) 141. «Dabei werden die üblichen Trennungen von Prinzipien und Maximen, Erfahrungen und Begründungen, Universalismus und Partikularismus ebenso durcheinander gebracht wie die sonst üblichen Hinweise auf die Differenz zwischen der Motivation und der Begründung moralischen Handelns souverän übergangen werden» (141).

aussetzungen und Erkenntnisinteressen der beiden Autoren recht unterschiedlich sind, obwohl beide von Husserl und Heidegger wichtige Impulse erhalten haben. Während Levinas sein thematisch relativ einheitliches Werk vor allem unter dem Eindruck des faschistischen Grauens und der Vernichtung seiner litauischen Familie entworfen hat, wendet sich Jonas nach seinen wichtigen Beiträgen zur Gnosis-Forschung und nach naturphilosophischen Studien erst in den 70er Jahren stärker der Ethik zu und konzipiert «Das Prinzip Verantwortung»⁵⁰ nach Jahrzehnten der englischsprachigen Forschungs- und Lehrtätigkeit nun in deutscher Sprache als einen «Tractatus technologico-ethicus» (P 9), der die künftige Katastrophe einer möglichen Selbstzerstörung der technologischen Zivilisation im Blick hat. Statt der Nächstenethik von Levinas eine *Ethik im Fernhorizont* im Interesse künftiger Generationen, deren Lebensgrundlage durch die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen, die Anhäufung der militärischen Bedrohungspotentiale und die Manipulation des Erbgutes vielleicht schon heute irreversibel beschädigt ist, wenn nicht ein Umdenken einsetzt. Statt der Mikroethik der interpersonalen Verantwortung eine *Makroethik* der Verantwortung für die großen Zusammenhänge, von denen Lebensqualität und nacktes Überleben künftig abhängen werden.

Es ist zwar eine bekannte Tatsache, daß die «Treffsicherheit» ethischer und anthropologischer Aussagen rapide abnimmt, je mehr sich der Horizont der Geltungsansprüche ausdehnt. Aber es scheint der gegenwärtigen Weltlage angemessen zu sein, die ethische Optik in der von Jonas vorgeschlagenen Weise auszuweiten, was andererseits nicht bedeutet, daß ethische Reflexion im Mikrobereich ihre Bedeutung verloren hätte.⁵¹ Fernverantwortlichkeit und Nächstenethik müssen zueinander nicht in Konkurrenz treten, sondern ergänzen sich in einem dialektischen Begründungszusammenhang. Für Jonas ist es selbstverständlich, daß das Individuum und nicht etwa eine anonyme Struktur Träger der Verantwortung ist, so daß jede makroethische Option ihre spürbaren Konsequenzen im Nahbereich hat. Ein Beispiel dafür ist die Notwendigkeit einer sparsamen Energiewirtschaft (P 337ff.), die sich

⁵⁰ Frankfurt a.M. (1979) 1984 (Taschenbuchausgabe, im folgenden mit P abgekürzt).

⁵¹ Vgl. K.-O. APEL, Verantwortung heute – nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?, in: DERS., Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a.M. 1988, 179–216.

unmittelbar im individuellen Lebensstil auswirkt. Eine Ethik im Fernhorizont entspricht dem, was Levinas in seiner fragmentarischen Theorie der Gerechtigkeit nur angedeutet hat. Genau hier liegt aber die Schnittstelle von phänomenologischer Anthropologie und Sozialethik – ein Übergang, bei dem sich die Beiträge von Levinas und Jonas fruchtbar ergänzen, obwohl ihre Ausgangsfragen sehr verschieden sind.

Ähnlich wie Levinas versteht auch Jonas Verantwortung als eine *nicht-reziproke Beziehung*, die sich jedoch nicht im Nahbereich manifestiert, sondern im zeitlichen Abstand der Generationen, deren Ansprüche nicht im traditionellen Modell von Rechten und diesen Rechten korrespondierenden Pflichten zu erfassen sind.⁵² Die noch nicht existierenden Menschen sind keine Rechtssubjekte und können ihren Anspruch auf eine intakte Umwelt nicht als Verpflichtung ihrer Verfahren einklagen. Unsere Pflicht zur Zukunft wird durch keine Gegenleistung kompensiert und bedarf deshalb einer anderen Begründung. Jonas leitet sie aus der «archetypischen» Situation der Sorge von Eltern für ihre Kinder ab und ergänzt die Pflicht gegenüber den Nachkommen (P 85f., 234ff.) sogar durch eine noch weiter gehende Perspektive: die Pflicht zur Zukunft und die Notwendigkeit der Forderung, «daß eine Menschheit sei» (P 90f.).

Es ist auffällig, daß auch Levinas seit seinen frühen Schriften das Bild der Weitergabe des Lebens von Generation zu Generation gewählt hat, um seine Idee der nicht-reziproken Verantwortlichkeit zu verdeutlichen: Elternschaft bedeutet größte Vertrautheit zwischen den Partnern und mit den Kindern, zugleich aber auch die Erfahrung größter Fremdheit und Trennung und ist insofern ein Ursymbol ethisch qualifizierter Alterität. Die Sorge für die junge Generation nimmt paternalistische Züge an, wenn vor lauter Zukunftsangst eine eigenständige Entwicklung beeinträchtigt oder blockiert wird; die Sorge ist aber berechtigt, wenn es um die elementaren Voraussetzungen einer mündigen Suche nach einem eigenen Weg geht. Vor dem Hintergrund ähnlicher Überlegungen formuliert Jonas seinen Imperativ: «Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden» (P 36).

Die bei Jonas und Levinas festzustellende indirekte Abwertung reziproker Verhältnisse fordert allerdings Widerspruch heraus, da nicht

⁵² Vgl. D. BIRNBACHER, Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart 1988.

so recht einzusehen ist, warum die real existierenden Beziehungen mit wechselseitigen Verpflichtungen von minderem ethischem Rang sein sollten. Wenn in Recht, Wirtschaft und Politik nach den Prinzipien der Tauschgerechtigkeit gehandelt wird, ist dies eine durchaus rationale ethische Einstellung. Daß es darüber hinaus Asymmetrien gibt, deren Beseitigung ein uneigennütziges Engagement erfordert, ist nicht zu leugnen; das nimmt der reziproken Verantwortung aber nicht ihre Würde, im Gegenteil: Reziprozität dürfte im Normalfall die Voraussetzung einer partnerschaftlichen Interaktion sein und wirkt identitätsfördernd. Jonas und Levinas würden dieser Sichtweise vermutlich nicht widersprechen, verweisen aber mit ihrem Grundsatz der Nicht-Reziprozität auf eine Ebene, die in der Ethik meist übersehen wird.

Die Verantwortungsethik erhält ihre höchste Dringlichkeit durch eine technologische Entwicklung, die Jonas weitaus weniger optimistisch einschätzt als sein französischer Kollege. Sah dieser in Heideggers Technikkritik eine pagane Verweigerung der Gestaltungsverantwortung des kreativen Subjekts, so plädiert Jonas – in größerer Nähe zu Heidegger – für eine «Heuristik der Furcht», die der schlechten Prognose den Vorrang vor der guten gibt, weil die Kalkulation der Risiken meist zu abenteuerlich sei. Jonas ist davon überzeugt, «daß sich unter den Einsätzen im Spiel ein, bei aller physischen Herkünftigkeit, metaphysischer Tatbestand befindet, ein Absolutum, das als höchstes und verletzliches Treugut uns die höchste Pflicht der Bewahrung auferlegt. (...) Also ist für dies um jeden Preis in seiner Integrität zu erhaltende Kernphänomen, das sein Heil von keiner Zukunft zu erwarten hat, da es schon <heil> in seiner Anlage ist, in der Tat die genügend einleuchtende Unheilsprognose maßgeblicher als die vielleicht weniger einleuchtende, aber auf eine essentiell niedrigere Ebene bezogene Heilsprognose. Der Vorwurf des <Pessimismus> gegen solche Parteilichkeit für die <Unheilsprophetie> kann damit beantwortet werden, daß der größere Pessimismus auf seiten derer ist, die das Gegebene für schlecht oder unwert genug halten, um jedes Wagnis möglicher Verbesserung auf sich zu nehmen» (P 74f).

Furcht ist erste Pflicht des Ethikers, wenn z.B. keine verlässlichen Informationen über Folgenabschätzungen bei technologischen Großprojekten vorliegen.⁵³ «Das Prinzip Verantwortung» wird folglich von

⁵³ Dazu ausführlich: H. JONAS, Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt a.M. (1985) 1987.

jenen Leserkreisen bereitwillig rezipiert, die den technischen Entwicklungen so skeptisch gegenüberstehen, daß sie am liebsten auf Verzicht und Bewahrung drängen und hinter jeder Risikobereitschaft ein gefährliches Spiel mit dem Feuer sehen. Die «Heuristik der Furcht» kann bei der augenblicklichen Dynamik der Entwicklung nur einen bremsenden Effekt haben und schlägt sich in der Forderung nach Moratorien in bestimmten Forschungsbereichen, z.B. in der Gentechnologie, nieder. Ist diese Skepsis rational im gesellschaftlichen Disput vermittelbar? Oder handelt es sich um eine weltanschaulich bedingte Verweigerungshaltung, die man zwar individuell respektieren kann, gesamtgesellschaftlich aber eher fürchten muß? Die fundamentale Technikkritik führt also unweigerlich zur Frage nach dem Weltbild, von dem her solch folgenreiche Werturteile gefällt werden.⁵⁴

Die Ethik der Verantwortung erfordert nach Jonas eine Grundlegung in einer *Metaphysik*, die den philosophischen Bezugsrahmen bereitstellt, ohne auf eine *religiöse* Begründung zurückgreifen zu müssen, da diese unter den gegenwärtigen Bedingungen ohnehin wenig Gehör finde. Eine Schöpfungstheologie bietet dem gläubigen Juden oder Christen zwar einen plausiblen Sinnhorizont in umweltethischen Fragen, ist aber nicht von jedem Menschen nachvollziehbar.⁵⁵ «Die Metaphysik dagegen war von jeher ein Geschäft der Vernunft, und diese läßt sich auf Anforderung bemühen. Zwar ist eine haltbare Metaphysik so wenig wie Religion durch das Diktat der bitteren Notwendigkeit dafür zu beschaffen; wohl aber kann die Notwendigkeit danach suchen heißen, und der um eine Ethik sich mühende weltliche Philosoph muß zuvörderst die *Möglichkeit* einer rationalen Metaphysik einräumen, trotz Kant, wenn das Rationale nicht ausschließlich nach den Maßstäben der positiven Wissenschaft bestimmt wird» (P 94f.). Gegen eine religiös motivierte Ethik spricht für Jonas ferner der *rücksichtslose Anthropozentrismus* (P 95) der jüdisch-christlichen Tradition, der durch eine fundamentalere ansetzende Metaphysik korrigiert werden müßte, wobei anzumerken ist, daß in Jonas' Texten die Begriffe Ontologie und Metaphysik oft austauschbar verwendet werden.

Anders als bei Levinas wird hier also nicht das Herrschaftsdenken der Ontologie für die Zivilisationskatastrophe verantwortlich gemacht,

⁵⁴ G. ALTNER, *Die Überlebenskrise der Gegenwart. Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie*, Darmstadt 1987.

⁵⁵ Auch Jonas liegt mit seinen eigenen Überlegungen nicht unbedingt auf der Linie der jüdischen Orthodoxie. Siehe oben Anm. 18.

sondern eine anthropozentrische Weltsicht, mit der die autonome Ethik eng verbunden sei.⁵⁶ Den Ausweg sucht Jonas in der Rückkehr zu einer Lehre vom Sein, die einen legitimen Wahrheitsanspruch erhebe, auch wenn der metaphysik-feindliche Zeitgeist dagegen spreche. Die Behauptung, daß es keine metaphysische Wahrheit gebe, besage nur, daß über metaphysische Gegenstände keine «wissenschaftlichen» Aussagen positivistischer Art gemacht werden können, und sei damit tautologisch. Also bestehe gegen die Möglichkeit metaphysischer Aussagen kein prinzipieller Einwand.

Bei seiner metaphysischen Verantwortungsethik kalkuliert Jonas ganz bewußt das Problem des Übergangs *vom Sein zum Sollen* ein⁵⁷ und versucht, die Behauptung, daß kein Weg vom Ist zum Soll führe, ebenfalls als unbegründetes Dogma des Positivismus zu entlarven. Jonas beginnt diesen Nachweis mit der Überlegung, warum überhaupt der Mensch (die Menschheit) sein soll und nicht vielmehr nicht. Da er das Verhalten der Eltern gegenüber ihren Kindern als naturgegeben betrachtet, schließt er daraus auf die Verantwortung für das Leben und Überleben künftiger Generationen, bemerkt jedoch nicht, daß er damit einen Imperativ formuliert, der nicht unbedingt aus einem Ist-Zustand abgeleitet werden kann. Der Mensch setzt Werte, die er nicht fertig an einem Ideenhimmel vorfindet. Eine solche subjektivistische Sichtweise wäre für Jonas jedoch nicht ausreichend, weil es nach seiner Meinung erwiesenermaßen mißlungen ist, mit der Ethik des kategorischen Imperativs ein Handeln herbeizuführen, das die Überlebenschancen der Menschheit sichert. Das Gedankenexperiment der technisch möglichen Selbstauslöschung der Menschheit führt an die Schwelle der Einsicht, daß eine Ethik der Individualverantwortung und der richtigen Gesinnung eventuell nicht vor dem Untergang retten kann. Jonas verstärkt deshalb den ethischen Impetus seiner Theorie durch die «Sollenskraft des ontologischen Ja für den Menschen» (P 157). «Das <Gute> oder den <Wert> im Sein gründen heißt die angebliche Kluft von Sein und Sollen überbrücken. Denn das Gute oder Wertvolle, wenn es dies von sich her und nicht erst von Gnaden eines Begehrens, Bedürfens oder Wählens ist, ist eben seinem Begriffe nach dasjenige, dessen Möglichkeit die

⁵⁶ Vgl. B. IRRGANG, Schonung der Natur oder Anthropozentrik? Zum Begründungsproblem in der Umwelthetik, in: DERS./J. KLAWITTER/K. Ph. SEIF (Hg.), Wege aus der Umweltkrise, Frankfurt a.M./München 1987 (= Zukunftsethik 3) 115–137.

⁵⁷ Vgl. W.E. MÜLLER, Zur Problematik des Verantwortungsbegriffes bei Hans Jonas, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 33 (1989) 204–216, hier bes. 211 ff.

Forderung nach seiner Wirklichkeit enthält und damit zu einem Sollen wird, wenn ein Wille da ist, der die Forderung vernehmen und in ein Handeln umsetzen kann. Wir sagen also, daß ein «Gebot» nicht allein von einem gebietenden Willen, zum Beispiel eines persönlichen Gottes, ausgehen kann, sondern auch vom immanenten Anspruch eines an-sich-Guten auf seine Wirklichkeit. An-sich-Sein des Guten oder Wertes heißt aber, zum Bestand des Seins zu gehören (nicht notwendig damit zur jeweiligen Aktualität des Daseienden), womit Axiologie ein Teil der Ontologie wird» (P 153).

Jonas' Metaphysik erinnert an ein *teleologisches Naturverständnis*, wonach die Welt – auch ohne den Menschen – immer schon auf Werte ausgerichtet ist – ein Denkmodell, das eigentlich nur nachvollziehbar ist, wenn man es mit einer Teleologie der Evolution verbindet, wie Jonas in seinen naturphilosophischen Schriften genauer dargelegt hat.⁵⁸ Durch die unverkennbare Renaissance der Frage «Wozu?» im Zeichen der ökologischen Krise wird die praktische Philosophie erneut mit dem Sein-Sollen-Problem im Rahmen einer Naturteleologie konfrontiert.⁵⁹ Dabei bleibt jedoch auch Jonas in seinem Denken insofern anthropozentrisch, als er nicht von einem fiktiven Idealzustand der Natur auf eine künftige ökologische Ethik schließt, sondern aus der Kontrasterfahrung der Zerstörung und der Fähigkeit des Menschen zu einer Vernichtung mit globalen Ausmaßen seinen Imperativ der Bewahrung ableitet. Für eine solche Haltung wäre auch eine schöpfungstheologische Motivation denkbar, die Jonas aber konsequent vermeidet.

«Das Prinzip Verantwortung» mündet in eine Kritik der Utopien, die für den gegenwärtigen Zustand der Welt mitverantwortlich gemacht werden, da sie dazu beigetragen haben, die Toleranzgrenzen der Natur zu überschreiten. Die Polemik richtet sich insbesondere gegen «Das Prinzip Hoffnung» von Ernst Bloch⁶⁰, dessen Werk allerdings aus einer zeitgeschichtlichen Situation zu verstehen ist, in der die Gefährdung der Umwelt noch nicht in dem heutigen Ausmaß bekannt war. Jonas möchte Hoffnung so verstanden wissen, daß die naturalen Bedingungen unseres Handelns nicht übersprungen werden. Wenn überhaupt, dann können die Aufgaben der Zukunft nur vom Menschen mit seinen heu-

⁵⁸ H. JONAS, *Organismus und Freiheit*, Göttingen 1973.

⁵⁹ Programmatisch ist das Buch von R. SPAEMANN/R. LÖW, *Die Frage Wozu?. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München/Zürich (1981) 1985.

⁶⁰ Geschrieben 1933–1947 in den USA, Erstveröffentlichung 1959.

tigen ambivalenten Möglichkeiten geplant und gelöst werden, nicht aber von einem visionären Prometheus, der an die Erreichbarkeit aller Ziele ohne Rücksicht auf die Folgen glaubt. Wer mit der Gentechnologie den Welthunger beseitigen möchte, engagiert sich ohne Zweifel für ein ehrenwertes Ziel, dessen Erreichung aber vielleicht nur mit verantwortungslosen Strategien angestrebt werden kann. Mit einer «Heuristik der Furcht» wäre im Extremfall für eine Einfrierung des technologischen Fortschritts zu optieren.

Ethik wird von Hans Jonas aus jedem religiösen Kontext herausgenommen und mit der Aufgabe konfrontiert, mitten in der wissenschaftlich-technischen Welt eine Mentalität herbeizuführen, die der Ausbeutung und Zerstörung der Natur ein Ende setzt. «Wir brauchen eine Wiederherstellung des ursprünglichen klassischen Begriffs der Theoria, der Anschauung, die ihren Erkenntnisobjekten gerade nichts antut, sondern sie betrachtet und sein läßt, was sie sind. Die Förderung der ehrfürchtig kontemplativen Haltung des Menschen ist eine der Aufgaben der Philosophie, der Ethik, die sich dann auch auf den Wissenschaftsbetrieb auswirken könnte. Aber vielleicht gehört das zu den Träumen eines Geistersehers.»⁶¹

IV

Abschließend seien nur einige Aspekte genannt, mit denen ich zur Weiterführung des Vergleichs der Ethikkonzepte von Levinas und Jonas und ihrer jeweiligen Bezugnahme auf die Religion anregen möchte. Wir sind von der Frage nach dem jüdischen Kontext ausgegangen und haben gesehen, daß dieser in Jonas' Ethik völlig verschwindet und durch eine metaphysische Ethik ersetzt wird. Aber auch Levinas versteht sich primär als Philosoph, kritisiert allerdings den herrschenden Diskurs der abendländischen Philosophie, die er durch eine neuartige *ethische Sprache* überwindet. Drei ausgewählte Themen mögen dazu dienen, die philosophischen Akzentverschiebungen nochmals in den Blick zu bekommen: die Spannungen zwischen Autonomie und Verantwortung (a), zwischen Geschichte und Natur (b) und zwischen philosophischem Denken und Religion (c).

⁶¹ JONAS, a.a.O. (Anm. 53) 319.

(a) Das Autonomieverständnis der Aufklärung gerät in Bewegung und wird nicht nur durch konservative Kritik in Bedrängnis gebracht. Es entpuppt sich immer klarer als eine Kategorie der westlichen Zivilisation, die damit individuelle Freiheits- und Besitzrechte gefördert hat, sich jedoch meist davor fürchtete, daß der emanzipatorische Funke auf eine zu große Zahl von Benachteiligten überspringen könnte, die das gewohnte Gleichgewicht in Unordnung bringen würden. Levinas sieht in Odysseus die Symbolfigur einer Kultur, die zwar Wagnisse eingeht, aber dann doch wieder an den sicheren Ursprung zurückkehrt, während Abraham zum Weg ins Offene bereit ist.⁶² Für Jonas ist Prometheus der tragische Held der technologischen Zivilisation, die nur durch vernünftige Selbstbeschränkung therapiert werden könnte. Das neue Leitwort der Ethik heißt *Verantwortung*, die nicht mehr in paternalistischer Manier praktiziert werden kann. Bei Levinas ergibt sie sich aus dem immer schon vorausgehenden Appell des Anderen, bei Jonas aus der drohenden Katastrophe, so daß das selbstherrliche Subjekt auf seine begrenzten Möglichkeiten zurückgeworfen wird: in einer labilen Kommunikationsgemeinschaft und einem labilen Ökosystem. In dieser Belastungsprobe gibt es keine «strukturalistischen» Ausweich- und Entschuldigungsmechanismen, vielmehr ein geschärftes Bewußtsein einer schuldverstrickten Freiheit und insofern eine jetzt noch viel anspruchsvollere Verpflichtung zur Autonomie, die mit dem jüdischen Glauben voll vereinbar ist, ja durch ihn sogar stimuliert wird.

(b) Die gängige Vorstellung von einer jüdischen Geschichtstheologie bedarf einer Korrektur, deren Dringlichkeit sich in den Differenzen zwischen Levinas und Jonas andeutet. Während Levinas an einer Dichotomie von Natur und Geschichte festhält und zu Natur und Naturphilosophie keine große Affinität hat, kritisiert Jonas die geschichtsphilosophischen Utopien und plädiert für eine Aufwertung der Natur und für die Einsicht in deren teleologische Ordnung. Beide Positionen markieren Extreme, die Ablehnung einer «heidnischen» Naturauffassung ebenso wie das teleologische Denken, und hängen neben der jeweiligen zeitgeschichtlichen Situation wohl auch mit der Bewertung Heideggers zusammen.

(c) Während Jonas als Philosoph den Trost der Religion ablehnt, lassen sich bei Levinas Religion und Philosophie nicht immer strikt trennen, weil seine Sozialphilosophie und die ethische Sprache des

⁶² La trace de l'autre, a.a.O. (Anm. 19) 191 (dt.: 215f.).

neuartigen philosophischen Diskurses Einfallstore der Transzendenz werden. Benutzt Jonas die Sprache nur als Medium der Ethik, so wird bei Levinas das Medium selbst zur Botschaft, in der die Horizonte von Text und Kontext mitunter verschmelzen. Die Metaphysik der Exteriorität bzw. Ethik als Erste Philosophie erfordert eine Ethik des Lesens und Deutens, die der Passion des nicht-identifizierenden Schreibens gerecht wird – eine «*éthique non (encore) pratique*». ⁶³

Die vorangegangenen Überlegungen bestätigen die Vermutung, daß Vergleiche zwischen Levinas und Jonas nur einige echte Gemeinsamkeiten an den Tag fördern (die Idee der nicht-reziproken Verantwortung, die Kritik der Utopie, aber auch dies schon mit unterschiedlichen Akzenten), weil die Ausgangspunkte der beiden Philosophen nur begrenzt vergleichbar sind. Für die gegenwärtige Ethik scheint es mir jedoch bezeichnend zu sein, daß fundamentale Neuvermessungen der Verantwortungsethik von großen jüdischen Denkern stammen: es sind Beiträge zu einer Ethik nach Auschwitz und im Angesicht einer neuen globalen Katastrophe, vorgetragen mit lauter und mahnender Stimme (Jonas) oder tastend und «*im pianissimo*» ⁶⁴ (Levinas), ohne konfessionelle Enge, aber mit prophetischem Gestus.

⁶³ J. DERRIDA, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in: DERS., *L'écriture et la différence*, Paris (1967) 1979, 117–228, hier 199.

⁶⁴ Vgl. H. DE VRIES, *Theologie im pianissimo & zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas'*, Kampen (Niederlande) 1989.

