

HANS JONAS

## Last und Segen der Sterblichkeit

Seit unvordenklicher Zeit haben Sterbliche ihre Sterblichkeit beklagt, ihr zu entrinnen gesucht, an der Hoffnung auf ewiges Leben gehangen. Mit »Sterbliche« sind natürlich Menschen gemeint. Der Mensch allein unter allen Geschöpfen weiß, daß er sterben muß, er allein betrauert seine Toten, bestattet seine Toten, gedenkt seiner Toten. So sehr wurde Sterblichkeit als Kennzeichen der *conditio humana* angesehen, daß das Attribut »sterblich« beinah für den Menschen monopolisiert wurde: Im homerischen wie späteren griechischen Sprachgebrauch z. B. ist »die Sterblichen« fast synonym mit »die Menschen« gebraucht, im Kontrast zu der beneideten, alterslosen Unsterblichkeit der Götter. »Memento mori« hallt durch die Zeiten als ständige philosophische wie religiöse Mahnung im Dienste eines wahrhaft menschlichen Lebens. »Lehre uns zählen unsere Tage, auf daß wir ein weises Herz gewinnen«, schreibt der Psalmist im 90. Psalm.

Über dieser unheilbar anthropozentrischen Gebanntheit des Blicks wurden nicht viele Gedanken auf die offenkundige Tatsache verwendet, daß wir das Los der Sterblichkeit mit unseren Mitgeschöpfen teilen, daß alles Leben sterblich ist, daß in der Tat Tod und Leben gebietsgleich sind. Ein wenig Nachdenken belehrt uns, daß dies so sein muß, daß man das eine nicht ohne das andere haben kann. Dies soll unser erstes Thema sein: Sterblichkeit als Wesensmerkmal des Lebens an sich; erst danach wenden wir uns den spezifisch menschlichen Aspekten hiervon zu.

Zwei Bedeutungen fließen im Attribut »sterblich« zusammen: Zum einen, daß die so bezeichnete Kreatur sterben *kann* und der permanenten Möglichkeit des Todes ausgesetzt ist; zum zweiten,

daß sie irgendwann sterben *muß*, der letztendlichen Notwendigkeit des Todes nicht entrinnen kann. Mit der permanenten Möglichkeit des Todes verknüpfe ich nun die Last der Sterblichkeit, mit seiner letztendlichen Notwendigkeit ihren Segen. Die zweite dieser Verbindungen mag befremden. Erörtern wir beide.

Ich beginne mit der Sterblichkeit als stets präsenter *Möglichkeit* des Todes für alles Lebendige, einhergehend mit dem Lebensprozeß selber. Diese »Möglichkeit« besagt mehr als die Binsenwahrheit der Zerstorbarkeit, die für jede zusammengesetzte materielle Struktur gilt, ob sie nun tot oder lebendig ist. Mit genügender Gewalt läßt sich auch der Diamant zertrümmern, und alles, was da lebt, kann durch zahllose äußere Ursachen getötet werden, worunter andere Lebewesen an prominenter Stelle stehen.

Der innerste Zusammenhang jedoch zwischen Leben und möglichem Tod reicht in größere Tiefe: Er beruht auf der organischen Konstitution als solcher, auf der ihr eigentümlichen Weise »zu sein«. Diese Weise des Seins müssen wir zergliedern, um die Wurzeln des Todes im Leben selbst bloßzulegen. Zu diesem Zweck bitte ich Sie, mich auf einer Wegstrecke ontologischer Prüfung zu begleiten. »Ontologisch« nennen wir die Frage nach der für diese oder jene Klasse von Dingen charakteristischen Weise »zu sein« – in unserem Fall für die Klasse »Organismus«, da dies, soweit wir wissen, die einzige physische Form ist, in welcher Leben existiert. Was ist die Art des Seins eines Organismus?

Unsere erste Beobachtung ist die, daß Organismen Dinge sind, deren Sein ihr eigenes Werk ist. Das will sagen, daß sie nur existieren kraft dessen, was sie tun. Und dies in dem radikalen Sinne, daß das Sein, das sie sich durch dieses ihr Tun erwerben, nicht ein Besitz ist, den sie nun »haben«, abgetrennt von der Tätigkeit, durch die er erzeugt wurde, sondern jenes Sein ist nichts anderes als die Fortsetzung eben dieser Tätigkeit selbst, möglich gemacht durch das, was sie gerade vollbracht hat. Daher bedeutet die Aussage, daß das Sein der Organismen ihr eigenes Werk ist, soviel wie: daß dieses Tun ihres Tuns ihr Sein selber *ist*. Sein besteht

für sie im Tun dessen, was sie zu tun haben, damit sie fortfahren zu sein. Daraus folgt direkt, daß ein Aufhören des Tuns auch ein Aufhören des Seins bedeutet; und weil das geforderte Tun in seiner Möglichkeit nicht von ihnen allein abhängt, sondern auch vom Entgegenkommen einer Umwelt, das gewährt oder versagt werden kann, so begleitet die Gefahr des »Aufhörens« die Organismen von Anfang an. Hier ist die fundamentale Verknüpfung von Leben und Tod, der Grund der Sterblichkeit in der Urverfassung des Lebens.

Was wir bisher in den abstrakten Begriffen des Seins und Tuns, also in der Sprache der Ontologie ausgedrückt haben, soll nun bei seinem geläufigen wissenschaftlichen Namen genannt werden: *Metabolismus*. Der ist konkret das Tun, das wir im Auge hatten, als wir eingangs von Wesen sprachen, deren Sein ihr eigenes Werk ist. Metabolismus kann sehr wohl als definierende Eigenschaft des Lebendigen dienen: Alles Lebendige hat ihn, kein Nicht-Lebendiges hat ihn. Was er bezeichnet, ist dies: zu existieren mittels Austausch von Stoff mit der Umwelt, seiner vorübergehenden Einverleibung, Nutzung und Wiederausscheidung. Das deutsche Wort »Stoffwechsel« drückt dies sprechend aus.<sup>1</sup> Machen wir uns klar, wie ungewöhnlich, ja einzigartig dieser Zug im weiten All der Materie ist.

Wie macht es ein gewöhnliches physikalisches Ding – ein Proton, ein Molekül, ein Stein, ein Planet – zu dauern? Nun, einfach dadurch, daß es da ist. Sein Jetztdasein ist der zureichende Grund dafür, auch später da zu sein, wenn auch vielleicht an einem anderen Ort. Das gilt wegen des Materieerhaltungsgeset-

<sup>1</sup> Daß der Stoffwechsel zum Zweck der Energiegewinnung stattfindet und daß deren Primärform, die pflanzliche Photosynthese, dem gesamten Lebensgebäude auf Erden zugrunde liegt, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Es sei aber gesagt, daß die folgenden Beschreibungen hauptsächlich auf das Modell des tierischen Stoffwechsels zugeschnitten sind. Nicht alles davon paßt unverändert auf die Pflanze. Die Einseitigkeit sei damit entschuldigt, daß das Phänomen der Sterblichkeit am besten am tierischen Beispiel zu verdeutlichen ist, das auch uns Menschen umschließt.

zes, eines der grundlegenden Naturgesetze, seitdem – bald nach dem Urknall – das explodierende Chaos sich in diskreten, äußerst dauerhaften Einheiten kondensierte. In dem Universum, das seitdem evolvierte, ist das einzelne, sture Teilchen, etwa ein Proton, einfach und endgültig, was es ist, identisch mit sich selbst im Ablauf der Zeit und ohne diese Identität durch irgendein Handeln seinerseits aufrechterhalten zu müssen. Seine Erhaltung ist bloßes Verharren; kein Neu-sich-Behaupten im Sein von Augenblick zu Augenblick. Es existiert ein für allemal. Von einem zusammengesetzten, makroskopischen Gegenstand – einem bestimmten Quarz in unserer Steinsammlung – zu sagen, er sei derselbe wie gestern, heißt demnach nichts anderes, als daß er aus denselben Teilen und Teilchen besteht wie zuvor.

Gemäß diesem Kriterium nun würde ein lebender Organismus keine Identität im Flusse der Zeit besitzen. Wiederholte Besichtigungen würden erbringen, daß er weniger und weniger aus den anfänglichen Bestandteilen und mehr und mehr aus neuen derselben Art besteht, die an ihre Stelle treten, bis schließlich zwei verglichene Zustände vielleicht kein einziges Partikel mehr gemein haben. Gleichwohl würde kein Biologe dies dahin deuten, daß er es nicht mehr mit demselben organischen Individuum zu tun habe. Im Gegenteil, jeder andere Befund der genannten Besichtigungen müßte ihm unverträglich erscheinen mit der Selbigkeit eines Lebewesens qua Lebewesen: Wenn es nach einer hinreichend langen Zeitspanne noch dasselbe Inventar von Teilchen aufwies, würde er daraus schließen, daß der betreffende Körper kurz nach der ersten Inspektion zu leben aufgehört hat und in dieser entscheidenden Hinsicht nun nicht mehr »derselbe« ist, das heißt, nicht mehr ein »Geschöpf«, sondern ein Leichnam. So sehen wir uns denn konfrontiert mit der ontologischen Tatsache einer ganz anders gearteten Identität als der trägen, physikalischen Identität, obgleich sie auf Vorgängen mit und zwischen Stücken von der Art dieser einfachen Identität beruht. Dieser äußerst erstaunlichen Tatsache müssen wir nachgehen.

Sie hat etwas von einem Paradox an sich. Einerseits ist der lebendige Körper eine Zusammensetzung von Materie, und in je-

dem Moment fällt seine Realität vollständig mit seinem augenblicklichen »Stoff« zusammen – d. h. mit einer bestimmten Mannigfaltigkeit individueller Bestandteile. Andererseits ist er nicht mit der Stoff-Totalität dieses oder irgendeines Augenblicks identisch, da diese jedesmal im Strom des Wechsels schon flußabwärts im Verschwinden ist; in dieser Hinsicht ist der Körper verschieden von seinem Stoff und nicht die Summe davon. Also haben wir im Organismus den Fall eines substantiell Seienden, das eine Art von *Freiheit* genießt gegenüber seiner eigenen Substanz, eine Unabhängigkeit von demselben Stoffe, aus dem es nichtsdestoweniger gänzlich besteht. Aber obwohl unabhängig von der Selbigkeit dieses Stoffes, ist es abhängig von seinem »Wechsel«, vom andauernden und ausreichenden Fortgang desselben, und in dieser Hinsicht besteht keine Freiheit. So ist die Ausübung der Freiheit, deren sich das Lebewesen erfreut, eher eine strenge *Notwendigkeit*. Diese Notwendigkeit nennen wir »Bedürfnis«, das seinen Platz nur dort hat, wo Existenz ungesichert und ihre eigene ständige Aufgabe ist.

Mit dem Begriff »Bedürfnis« sind wir auf eine Eigenschaft des Organischen gestoßen, die einzig dem Leben zukommt und der ganzen übrigen Wirklichkeit unbekannt ist. Das Atom genügt sich selbst und würde fort dauern, auch wenn die ganze Welt drumherum vernichtet wäre. Im Gegensatz dazu gehört Nicht-Autarkie zum Wesen des Organismus. Seine Macht, die Welt zu benutzen, dieses einzigartige Vorrecht des Lebens, hat ihre genaue Kehrseite in dem Zwang, sie benutzen zu müssen, bei Strafe des Seinsverlustes. Die hier waltende Abhängigkeit ist der Preis, den die Ursubstanz auf sich nahm, als sie sich aus der bloß trägen Beharrung auf die Laufbahn organischer – d. h. selbst-konstituierender – Identität wagte. So geht Bedürfnis von Anbeginn damit einher und kennzeichnet die auf solche Weise gewonnene Existenz als ein Schweben zwischen Sein und Nichtsein. Das »nicht« liegt stets auf der Lauer und muß immer von neuem abgewehrt werden. Mit anderen Worten: Leben trägt den Tod, seine Negation, in sich selbst.

Wenn es aber wahr ist, daß mit stoffwechselnder Existenz das

Nichtsein in der Welt auftrat als eine in der Existenz selbst enthaltene Alternative, dann ist es ebenso wahr, daß damit Sein zum ersten Mal einen emphatischen Sinn gewann: In seiner Binnenlogik qualifiziert durch die Drohung seiner Negation muß sich dieses Sein bejahen, und bejahte Existenz heißt Existenz als Interesse. Sein ist zu einer Aufgabe geworden statt eines gegebenen Zustandes, zu einer Möglichkeit, die immer aufs neue zu verwirklichen ist, im Widerstreit mit seinem immer präsenten Gegenteil, dem Nichtsein, das es am Ende doch unentrinnbar verschlingen wird.

Mit dem Fingerzeig auf Unentrinnbarkeit sind wir unserem Gedankengang vorausgeeilt. Soweit bisher entwickelt, erlaubt er uns, die innere Dialektik des Lebens etwa wie folgt zusammenzufassen. Die Rede ist von der lebendigen *Form*: Sich selbst überantwortet und ganz auf die eigene Leistung gestellt, für ihre Vollbringung aber auf Bedingungen angewiesen, deren sie nicht mächtig ist und die sich versagen können; abhängig daher von Gunst und Ungunst äußerer Realität; ausgesetzt der Welt, von der sie sich abgesetzt hat und mittels derer sie sich doch behaupten muß; aus der Identität mit dem Stoffe herausgetreten, doch seiner bedürftig; frei, aber abhängig; vereinzelt, aber in notwendigem Kontakt; Kontakt suchend, aber durch ihn zerstörbar; nicht weniger bedroht andererseits durch seine Entbehrung; gefährdet also nach beiden Seiten, von Übermacht und Sprödigkeit der Welt, und auf dem schmalen Grate dazwischen stehend; in ihrem Prozeß, der nicht aussetzen darf, störrisch; in ihrer Zeitlichkeit jeden Augenblick endbar – so führt die lebendige Form ihr vermessenenes Sondersein in der Materie – paradox, labil, unsicher, endlich und tief verschwistert dem Tode. Die Todesangst, mit der das Abenteuer dieser Existenz beladen ist, stellt das ursprüngliche Wagnis der Freiheit, das die Substanz im Organischwerden unternahm, in grelles Licht.

Aber lohnt sich der große Aufwand, dürfen wir an diesem Punkt wohl fragen. Wozu die ganze Mühe? Warum überhaupt erst das sichere Ufer selbstgenügsamer Permanenz verlassen für die aufgestörten Wasser der Sterblichkeit? Warum das angstvolle

Glücksspiel der Selbsterhaltung wagen? Mit dem nachträglichen Wissen von Jahrmilliarden hinter uns und dem gegenwärtigen Zeugnis unserer Innerlichkeit, welche doch gewiß zum Beweismaterial gehört, sind wir nicht ohne Anhaltspunkte für eine spekulative Vermutung. Wagen wir sie!

Der fundamentale Ansatzpunkt ist, daß das Leben »Ja!« zu sich selber sagt. Indem es an sich hängt, erklärt es, daß es sich werthält. Aber man hängt nur an dem, was auch genommen werden kann. Dem Organismus, der das Sein nicht anders als nur zum Lehen hat, kann es genommen werden und wird es auch, wenn er es sich nicht jeden Augenblick neu zu eigen macht. Der fortgesetzte Stoffwechsel ist solch eine Neuaneignung, die immer wieder den Wert des Seins behauptet gegen seinen Rückfall ins Nichts. In der Tat, »Ja« sagen scheint die Mitbewesenheit der Alternative zu erfordern, zu der »Nein« gesagt wird. Das Leben hat sie im Stachel des Todes, der ständig auf es wartet, den es stets von neuem abwehren muß, und gerade die Herausforderung des »Nein« erweckt und verstärkt das »Ja«. Dürfen wir dann vielleicht sagen, daß Sterblichkeit das enge Tor ist, durch welches allein Wert – der Adressat eines »Ja« – in das ansonsten indifferente Universum eintrat? Daß derselbe Spalt in der massiven Gleichgültigkeit der Materie, der »Wert« einen Einlaß gab, auch die Furcht seines Verlustes einlassen mußte? Wir werden bald etwas zu sagen haben über die Art des Wertes, der zu diesem Preis erkaufte wurde. Davor aber erlauben Sie mir noch einen weiteren Schritt in diese Spekulation jenseits der Beweisbarkeit. Ist die Vermutung zu kühn, daß in der, kosmisch gesehen, äußerst seltenen Gelegenheit zu organischer Existenz, als sie endlich auf diesem Planeten durch glückliche Umstände angeboten wurde, das geheime Wesen des Seins, eingesperrt in die Materie, die lange ersehnte Chance ergriff, sich selbst zu bejahen und in ihrer Verfolgung sich mehr und mehr der Bejahung wert zu machen? Die Tatsache und der Verlauf der Evolution deuten in diese Richtung. Dann wären Organismen die Art und Weise, in der das universale Sein »Ja!« zu sich selber sagt. Wir haben gesehen, daß es dies nur tun kann, indem es gleichzeitig das Risiko

des Nichtseins eingeht, mit dessen Möglichkeit es von nun an gepaart ist. Nur in der Konfrontation mit dem immer möglichen Nicht-Sein konnte das Sein dazu kommen, sich selbst zu fühlen, sich zu bejahen, sich zum eigenen Zweck zu machen. Durch negiertes Nicht-Sein verwandelt sich Sein in eine ständige Wahl seiner selbst. So ist es nur ein scheinbares Paradox, daß es der Tod sein soll und seine Hinhaltung durch Akte der Selbsterhaltung, was der Selbstbejahung des Seins das Siegel aufdrückt.

Wenn dies die Last ist, die dem Leben von Anfang an auferlegt wurde, worin besteht dann ihr Lohn? Was ist der Wert, für den mit der Münze der Sterblichkeit gezahlt wird? Was gab es zu bejahen in dem, was dabei herauskam? Wir haben darauf angespielt, als wir sagten, daß im Organismus das Sein dazu kam, sich selbst zu »fühlen«. Fühlen ist die primäre Bedingung dafür, daß etwas »der Mühe wert« sein kann. Das kann ein Etwas nur als Datum für ein Fühlen und als Fühlen eben dieses Datum. Die bloße Anwesenheit eines Fühlens, was immer sein Was oder Wie sei, ist seiner totalen Abwesenheit unendlich überlegen. Daher ist die Fähigkeit zu fühlen, wie sie in Organismen anhub, der Ur-Wert aller Werte. Mit seinem Auftreten in der organischen Evolution erlangte die Wirklichkeit eine Dimension, derer sie in der Form purer Materie entbehrte und die auch danach auf ihren engen Standplatz in biologischen Gebilden beschränkt bleibt: die Dimension subjektiver Innerlichkeit. Vielleicht angestrebt seit der Schöpfung, fand sie ihre schließliche Wiege in der Ankunft des stoffwechselnden Lebens. Wo genau in dessen Fortschreiten zu höheren Formen diese geheimnisvolle Dimension sich tatsächlich auftrat, das können wir nicht wissen. Ich selber neige dazu, ihren infinitesimalen Anfang in den frühesten sich selbst erhaltenden und fortpflanzenden Zellen zu vermuten – eine keimende Innerlichkeit, der leiseste Schimmer diffuser Subjektivität, lange bevor sie sich in Gehirnen als ihren spezialisierten Organen konzentrierte. Das sei wie es mag. Irgendwo im Aufstieg der Evolution, spätestens mit dem Zwillingsauftreten von Wahrnehmung und Beweglichkeit bei Tieren, brach diese unsichtbare innere Dimension hervor und erblühte zu immer bewußterem subjektivi-

vem Leben: Innerlichkeit, die nach außen tritt im Verhalten und sich mitteilt in gegenseitiger Verständigung.

Der Gewinn ist zweischneidig wie jeder Charakterzug des Lebens. Fühlen legt das Subjekt bloß für Schmerz so sehr wie für Genuß, sein Schärfegrad ist der gleiche nach beiden Seiten; Lust hat ihr Gegenstück in Qual, Verlangen in Furcht; Zweck wird erreicht oder vereitelt, und die Fähigkeit, sich am einen zu erfreuen, ist dieselbe wie die, am anderen zu leiden. Kurz: Die Gabe der Subjektivität verschärft nur die Ja-Nein-Polarität alles Lebendigen, und jede Seite nährt sich an der Stärke der anderen. Ist dann diese Gabe, wenn man ein Fazit zu ziehen versucht, immer noch ein Gewinn, der die bittere Bürde der Sterblichkeit rechtfertigt, an die das Geschenk geknüpft ist – und die zu tragen es sogar noch erschwert? Das ist eine Frage von der Art, die nicht ohne ein Element persönlicher Entscheidung beantwortet werden kann. Als Teil meines Plädoyers für ein »Ja!« erlauben Sie mir zwei Bemerkungen:

Die erste bezieht sich auf das Verhältnis von Mitteln und Zwecken in der Ausstattung eines Organismus für sein Leben. Biologen pflegen uns zu sagen (und zwar mit ausgezeichneten Gründen), daß dieses oder jenes Organ oder Verhaltensmuster »selektiert« wurde aus den Zufallsmutationen heraus wegen des *Überlebens-Vorteils*, mit dem es seine Besitzer versah. Dementsprechend muß die Evolution des Bewußtseins dessen Nützlichkeit im Kampf ums Dasein verraten. Überleben als solches wäre der Zweck, Bewußtsein ein zusätzliches und der Zunahme fähiges Mittel hierfür. Aber das würde bedeuten, daß Bewußtsein eine kausale Macht über Verhalten besäße, und eine solche Macht kann – gemäß dem Kanon der Naturwissenschaften – nur den physikalischen Vorgängen im Gehirn zugesprochen werden, nicht den subjektiven Phänomenen, welche diese begleiten; und diese physikalischen Vorgänge ihrerseits müßten vollständig als Konsequenz vorheriger physikalischer Vorgänge oder Zustände erklärbar sein. Ursachen müssen, durch die ganze Reihe hindurch, so objektiv sein wie die Wirkungen – das dekretiert ein materialistisches Axiom. Nach Kausalkriterien würde

demnach ein nicht-bewußter Robotmechanismus mit gehirn-gleichem Verhaltensausstoß es ebensogut getan haben und hätte für die natürliche Auslese genügt. Will sagen: Die Evolutionsmechanik, so wie sie von ihren Befürwortern vertreten wird, erklärt vielleicht die Evolution des Gehirns, nicht aber die des Bewußtseins. Der Natur wird damit die Dreingabe einer Überflüssigkeit nachgesagt, die Gratiszugabe des Bewußtseins, das jetzt (per Naturwissenschaft) sich selbst als nutzlos entlarvt und darüber hinaus noch als täuschend in seiner kausalen Präntention.

Es gibt hier nur einen Ausweg aus der Absurdität, und der besteht darin, dem Selbstzeugnis unserer subjektiven Innerlichkeit zu trauen, nämlich, daß diese (in gewissem Ausmaß) kausal wirksam ist für unser Verhalten, daher tatsächlich in Frage kam für die natürliche Auslese als weiteres (immer wirksamer sich bewährendes) *Mittel* des Überlebens. Aber mit demselben Akt des Vertrauens haben wir auch dem immanenten Anspruch des Bewußtseins beigepflichtet, daß es über alle instrumentelle Tauglichkeit hinaus um seiner selbst willen und als Zweck an sich selbst existiert. Es gibt hier eine Lektion über das allgemeine Verhältnis von Mitteln und Zwecken bei Organismen zu lernen.

Das Überleben zu sichern, ist in der Tat ein Zweck der organischen Ausstattung eines Lebewesens; aber wenn wir fragen »wessen Überleben?«, dann muß oft die Ausstattung selber unter die Güter an sich gezählt werden, die zu erhalten sie behilflich ist. Fähigkeiten aus dem Bereich des Seelischen sprechen hier die deutlichste Sprache.

Solche »Mittel« zum Überleben wie Sinneswahrnehmung und Gefühle, Verstand und Wille, Befehlsgewalt über die Glieder und Wahl zwischen Zielen, dürfen nie nur als Mittel zum Zweck, sondern müssen immer auch als Qualitäten des zu erhaltenden Lebens beurteilt werden und darum als Aspekte des Zweckes selbst. Es liegt in der subtilen Logik des Lebens, daß es Mittel benutzt, die den Zweck modifizieren und selber Teil von ihm werden. Das fühlende Lebewesen ist darauf aus, sich als fühlendes, nicht bloß als stoffwechselndes Geschöpf zu erhalten, das heißt, es strebt die Aktivität des Fühlens als solche fortzusetzen; das wahrneh-

mende Lebewesen ist darauf aus, sich als wahrnehmendes Geschöpf zu erhalten... und so weiter. Selbst der Krankste unter uns, wenn er überhaupt noch leben will, will dies denkend und fühlend, nicht bloß verdauend. Ohne diese subjektiven Vermögen, die in der Tierwelt auftauchen, gäbe es viel weniger zu erhalten, und dieses »weniger« des zu Erhaltenden ist zugleich das »weniger« dessen, wodurch es erhalten wird. Die selbstwertige Erfahrung der betätigten Mittel macht die Erhaltung, der sie dienen, mehr der Mühe wert. Was immer die wechselnden Inhalte, was immer die erprobte Nützlichkeit: Bewußtheit als solche proklamiert ihren eigenen höchsten Wert.

Aber: Müssen wir zustimmen? Diese Frage führt zu meiner zweiten Bemerkung. Was wäre, wenn die Summe der Leiden im Reich des Lebens die Summe der Freuden immer überstiege? Wenn, insbesondere in der Menschenwelt, die Summe des Elends soviel größer wäre als die des Glücks, wie die Kunde der Jahrtausende nahelegen scheint? Ich bin geneigt, in diesem Punkte dem Urteil der Pessimisten beizupflichten. Es ist nur allzu wahrscheinlich, daß die Bilanz, wenn wir sie wirklich ziehen könnten, traurig aussehen würde. Aber wäre das ein gültiger Grund, den Wert von Bewußtheit zu verneinen und zu sagen, es wäre besser, wenn sie nie in die Welt gekommen wäre? Hier sollte man auf die Stimme ihrer Opfer hören, die Stimme jener, die am wenigsten bestochen sind durch genossene Freuden. Das Votum der Glücklichen kann man beiseite lassen, aber das der Leidenden, Unglücklichen zählt doppelt an Gewicht und Gültigkeit. Und da finden wir, daß fast kein Ausmaß des Elends das »Ja!« zu empfindender Selbstheit verstummen läßt. Selbst das größte Leiden klammert sich noch daran, selten wird der Weg des Selbstmords eingeschlagen, nie wird ein »Überleben« ohne Empfinden gewünscht. Gerade die Leidensgeschichte der Menschheit lehrt uns, daß die Parteinahme der Innerlichkeit für sich selbst unbesieglich der Aufrechnung von Schmerzen und Freuden widersteht und unsere Urteilsversuche nach diesem Maßstab von sich weist.

Wichtiger noch: Etwas in uns protestiert dagegen, ein meta-

physisches Urteil auf hedonistische Gründe zu bauen. Die Anwesenheit überhaupt von irgendeinem Sich-Lohnen im Universum – und wir haben gesehen, daß diese an die Existenz von Fühlen geknüpft ist – wiegt unermesslich jeden Zoll an Leiden auf, den sie dafür erhebt. Da es letzten Endes die Sterblichkeit ist, die diesen Zoll erhebt, aber sie zugleich die Bedingung dafür ist, daß solche existieren, die ihn bezahlen können, und Existenz dieser Art der einzige Sitz von Sinn in der Welt ist, so ist die Last der Sterblichkeit, die auf uns allen liegt, schwer und sinnvoll zugleich.

Bis zu diesem Punkt haben wir Sterblichkeit als die *Möglichkeit* des allezeit in allem Leben lauerrnden Todes begriffen, der in den Akten der Selbsterhaltung ständig Paroli zu bieten ist. Die letztendliche *Gewißheit* des Todes, die angeborene Zeitgrenze individueller Lebensspannen, ist eine andere Sache, und das ist der Sinn von »Sterblichkeit«, an den wir meistens denken, wenn wir von unserer eigenen sprechen. Wir sprechen dann vom Tod als dem Endpunkt auf der langen Straße des *Alterns*. Dieses Wort ist in unseren Überlegungen bisher nicht vorgekommen; und in der Tat, so vertraut und scheinbar selbstverständlich uns das Phänomen ist, ist Altern – interner organischer Verschleiß durch den Lebensprozeß selber – nicht ein universales Charakteristikum des Lebens, nicht einmal bei ziemlich komplexen Organismen. Man glaubt kaum, wie viele und verschiedene Arten nicht altern, etwa bei Knochenfischen, See-Anemonen, zweischaligen Mollusken. »Verschleiß« findet dort nur durch äußere Todesursachen statt, die aber ausreichen, im Widerspiel mit der Geburtenrate die Populationsziffern auszubalancieren, und im Ergebnis sich zu individueller Todesgewißheit in einem artentypischen Zeitrahmen auswirken. Doch Altern in arttypischem Tempo, das mit Sterben endet, ist die Regel in den höheren biologischen Ordnungen (ausnahmslos z. B. bei warmblütigen Tieren), und es muß Anpassungsvorteile besitzen, sonst hätte die Evolution es nicht aufkommen lassen. Worin diese Vorteile bestehen, darüber spekulieren die Biologen. Im Prinzip können sie entweder direkt in der Eigenschaft selber liegen oder in ande-

ren Eigenschaften, mit denen das Altern genetisch verknüpft ist als ihr notwendiger Preis. Wir wollen uns in diese Debatte nicht einmischen, sondern lieber ein Wort zum allgemeinen evolutionären Aspekt von Tod und Sterben in seiner erbarmungslosen Tatsächlichkeit sagen, gleichviel ob diese von äußerer oder innerer Notwendigkeit stammt. Der Begriff »Evolution« selber enthüllt bereits die schöpferische Rolle individueller Endlichkeit, welche verfügt, daß alles, was lebt, auch sterben muß. Denn was sonst ist die natürliche Auslese mit ihrer Überlebensprämie, dies Haupttriebwerk der Evolution, als die Benutzung des Todes für die Beförderung von Neuheit, für die Begünstigung von Verschiedenheit und für die Ausiebung höherer Lebensformen mit dem Erblühen der Subjektivität? Wir sahen, daß hierbei eine Mischung am Werke ist aus Tötung durch äußere Ursachen (meist das gnadenlose Fressen und Gefressenwerden von Lebendigem untereinander) und aus dem organisch programmierten Sterben von Elterngenerationen, die ihrem Nachwuchs Platz machen. Mit Ankunft und Aufstieg des Menschen wird die zweite Art von Sterblichkeit, die mitgeborene Gezahltheit unserer Tage, immer wichtiger in Häufigkeit und Bedeutsamkeit, und von hier ab wird sich unsere Betrachtung auf den menschlichen Bereich allein beschränken und erörtern, in welchem Sinne Sterblichkeit ein Segen spezifisch für unsere Art sein mag.

Ein reifes, hohes Alter zu erreichen und am bloßen Verschleiß des Körpers zu sterben, ist, als verbreitetes Phänomen, weitgehend ein gesellschaftliches Kunstprodukt. Im Naturzustand, so Hobbes, ist das menschliche Leben roh, widerlich und kurz. Das staatliche Gemeinwesen ist nach ihm vor allem zum Schutz gegen gewaltsamen – und das heißt vorzeitigen – Tod gegründet worden. Das ist nun gewiß eine zu enge Ansicht von den Motiven zur Zivilisation, diesem umfassenden Kunstwerk menschlicher Intelligenz, aber eine ihrer Wirkungen ist unbezweifelbar die fortschreitende Zähmung äußerer Todesursachen für die Menschen. Sie hat freilich auch die Kräfte ihrer wechselseitigen Vernichtung gewaltig gesteigert. Aber das Reinergebnis ist doch, wenigstens

in technisch fortgeschrittenen Gesellschaften, daß immer mehr Menschen die natürliche Lebensgrenze erreichen.

Die wissenschaftliche Medizin hat großen Anteil an diesem Ergebnis, und sie ist dabei zu versuchen, diese Grenze selber zurückzudrängen. Die theoretische Aussicht darauf scheint jedenfalls nicht mehr verschlossen. Das verlockt dazu, die weitere Verfolgung unseres Themas an die Frage zu knüpfen, ob es richtig ist, nicht nur den vorzeitigen, sondern den Tod überhaupt zu bekämpfen, und das heißt: ob beliebige Lebensverlängerung ein legitimes Ziel der Medizin ist. Wir wollen dies auf zwei Ebenen diskutieren: derjenigen des Gemeinwohls der Menschheit und derjenigen des individuellen Eigenwohls.

Das Allgemeinwohl der Menschheit ist engstens verknüpft mit der Zivilisation, und diese mit all ihren Stärken und Schwächen würde weder entstanden sein noch in Bewegung bleiben ohne die immer wiederholte Ablösung von Generationen durch Generationen. An dieser Stelle läßt es sich nun nicht länger hinausschieben, die Betrachtung des Todes zu ergänzen durch diejenige der Geburt, seines wesentlichen Gegenstücks, dem wir noch keine Aufmerksamkeit geschenkt haben. Natürlich war es stillschweigend in die Betrachtung individueller Sterblichkeit als Vorbedingung biologischer Entwicklung eingeschlossen. In der unvergleichlich schnelleren, nicht-biologischen Art der Evolution, die sich innerhalb der biologischen Identität der menschlichen Art abspielt durch die Generationen übergreifende Weitergabe und Ansammlung erlernten Wissens und Könnens, gewinnt das Zusammenspiel von Tod und Geburt eine ganz neue und vertiefte Relevanz. »Gebürtigkeit« (»natality«, um eine Begriffsprägung meiner lang verschiedenen Freundin Hannah Arendt zu verwenden) ist ein ebenso wesentliches Attribut der *conditio humana* wie es die Sterblichkeit ist. Sie benennt die Tatsache, daß wir alle geboren wurden, und das bedeutet, daß jeder von uns irgendwann anfang, hier zu sein, als andere schon lange da waren, und das stellt sicher, daß es immer solche geben wird, die die Welt zum ersten Male sehen, Dinge mit neuen Augen anschauen, staunen, wo andere durch Gewohnheit abgestumpft sind, star-

ten, wo andere angekommen sind. Jugend mit all ihrer Tolpatzigkeit und Torheit, ihrem Eifer und ihrem Fragen ist die ewige Hoffnung der Menschheit. Ohne ihre immerwährende Ankunft würde die Quelle von Neuheit versiegen, denn die Alt- und Älterwerdenden haben ihre Antworten gefunden und bewegen sich auf eingefahrener Bahn. Das immer neue Anfangen, das nur um den Preis immer wiederholten Endens zu haben ist, ist der Schutz der Menschheit gegen das Versinken in Langeweile und Routine, ihre Chance, die Spontaneität des Lebens beizubehalten. Ein weiterer Gewinn der »Gebürtigkeit« ist, daß jeder der Neuankömmlinge verschieden und einmalig ist. Es liegt in der Natur geschlechtlicher Fortpflanzung, daß keiner der durch sie Erzeugten genetisch die Wiederholung eines Vorgängers ist oder selber eine Wiederholung erfahren wird. (Das ist einer der Gründe, warum Menschen niemals gentechnisch »kloniert« werden dürfen.)

Nun ist es offenkundig, daß ebenso, wie die Sterblichkeit durch Gebürtigkeit kompensiert wird, die Gebürtigkeit ihren Spielraum durch die Sterblichkeit erhält. Das Sterben der Alten schafft Platz für die Jungen. Diese Regel wird um so strenger, je mehr unsere Anzahl die Grenzen der natürlichen Umwelttoleranz bereits erreicht oder gar überschritten hat. Das Gespenst der Überbevölkerung wirft sowieso seinen Schatten über den Zutritt neuen Lebens; und der Anteil von Jugend muß schrumpfen in einer Bevölkerung, die gezwungen ist, statisch zu werden, aber zugleich ihren Altersdurchschnitt anhebt durch den erfolgreichen Kampf gegen vorzeitigen Tod. Sollten wir bei dieser Lage wirklich versuchen, das Leben weiter zu verlängern, indem wir an der natürlich gestellten, biologischen Uhr unserer Sterblichkeit herumbasteln, sie überlisten – und so den Raum für Jugend in unserer alternden Gesellschaft noch mehr verengen? Ich glaube, das Gemeinwohl der Menschheit gebietet uns die Antwort »Nein!«. Die Frage war ziemlich akademisch, da keine ernsthafte Chance in Sicht ist, die bestehende Barriere zu durchbrechen. Aber der Traum davon hat immerhin sein Haupt in unserer technologischen Trunkenheit erhoben. Der wirkliche

Gegenstand in meiner Überlegung war der Zusammenhang von Sterblichkeit und Kreativität in der menschlichen Geschichte. Wer immer also sich an der kulturellen Ernte aller Zeitalter in irgendeiner ihrer vielen Facetten erfreut und nicht ohne sie sein möchte, und ganz gewiß der Lobpreiser und Fürsprecher des Fortschritts, sollte in der Sterblichkeit einen Segen sehen und nicht einen Fluch.

Nun sind aber das Wohl der Menschheit und das des einzelnen nicht notwendig identisch, und manch einer möchte wohl sagen: Zugegeben, daß Sterblichkeit gut für die Menschheit als ganze ist, und auch zugegeben, daß ich dankbar ihren Ertrag annehme, für den andere bezahlt haben – was mich selber angeht, so wünsche ich gleichwohl brennend, daß ich von dieser Regel ausgenommen sein möge und unbegrenzt fortfahre, ihre Früchte zu genießen, vergangene, gegenwärtige und zukünftige. Natürlich (so stellen wir uns ihn hinzufügend vor) müßte das eine Ausnahme bleiben, aber warum nicht ein paar ausgewählte Gleichbegünstigte als Gefährten in der Unsterblichkeit dazuhaben? Für »unbegrenzt« kann man auch »zwei- oder dreimal das normale Maximum« setzen, und dementsprechend »Unsterblichkeit« abändern. Würde dieser Wunsch wenigstens die Probe vorgestellter Erfüllung bestehen? Mir ist ein Versuch bekannt, diese Frage anzugehen: Jonathan Swifts grausliche Beschreibung der »Struldbrugs« in »Gullivers Reisen«, jener »Unsterblichen«, welche »manchmal, wenn auch sehr selten«, im Königreich Luggnagg geboren werden. Als Gulliver zum ersten Mal von ihnen hört, ist er entzückt vom Gedanken an ihr Glück und das einer Gesellschaft, welche solche Quellen der Erfahrung und Weisheit besitzt. Aber er muß hören, daß ihr Los erbärmlich ist, allgemein bedauert und verabscheut; ihr nicht enden wollendes Leben wird ihnen und den Sterblichen um sie herum zu immer wertloserer Last; sogar die Gesellschaft ihrer eigenen Artgenossen wird unerträglich, so daß z. B. Ehen bei einem bestimmten Alter geschieden werden, »weil das Gesetz dafür hält...«, daß diejenigen, die ohne eigene Schuld zu dauerndem Verbleib in der Welt verdammt sind, nicht ihr Elend verdoppelt

haben sollen durch die Last eines Weibes« – oder eines Mannes, füge ich eilends hinzu. Und so weiter – es lohnt sich, Gullivers lebhaftere Beschreibung zu lesen. Für den Zweck unserer Frage hat Swifts Phantasie einen Haken: Seinen Unsterblichen ist das Sterben versagt, nicht aber Altersschwäche und Senilität erspart – und damit ist natürlich der Ausgang seines Gedankenexperiments stark vorentschieden. Unsere Prüfung einer gedachten Erfüllung muß annehmen, daß diese nicht das Geschenk eines unerklärlichen Zufalls ist, sondern der wissenschaftlichen Kontrolle über die natürlichen Todesursachen und daher schon über die Altersprozesse entspringt, die dazu führen, so daß ein derart verlängertes Leben auch die Körperkräfte beibehält: Wäre *dann* die indefinite Verlängerung für die Subjekte selber erstrebenswert? Laßt uns verzichten auf solche Einwände wie den Hinweis auf das Ressentiment der Vielen gegen die Ausnahme für die Wenigen, wie immer sie erlangt sein möge, oder auf das Unedle schon des Wunsches danach, den Bruch der Solidarität mit dem gemeinsamen sterblichen Los. Urteilen wir nach rein egoistischen Gründen. Eine von Gullivers Beschreibungen gibt uns einen wertvollen Fingerzeig. »Sie erinnern sich an nichts als an das, was sie in ihrer Jugend und ihren mittleren Jahren gelernt und beobachtet haben.« Das rührt an einen Punkt, der von seniler Altersschwäche unabhängig ist: Wir sind endliche Wesen, und selbst wenn unsere Vitalfunktionen unbeeinträchtigt weiterliefen, so gibt es doch Kapazitätsgrenzen unseres Gehirns für das, was es speichern und dem noch hinzufügen kann. Es ist die geistige Seite unserer Existenz, die früher oder später Halt gebieten muß, auch wenn die Hexenmeister der Biotechnologie eines Tages die Tricks entdeckt haben sollten, die Leibesmaschine unbegrenzt weiterlaufen zu lassen. Hohes Alter bedeutet beim Menschen eine lange Vergangenheit, die der Geist in seine Gegenwart mit einbegreifen muß als das Substrat seiner persönlichen Identität. Die Vergangenheit in uns wächst allezeit, mit ihrer Last von Wissen und Meinungen und Gefühlen und Entscheidungen und erworbenem Können und angenommenen Gewohnheiten und, natürlich, von Dingen über Dingen, die

entweder erinnert oder, selbst wenn vergessen, doch irgendwie verzeichnet sind. Der Platz für all das ist finit, und die genannten Hexenmeister müßten auch periodisch die alten Inhalte von Bewußtsein und Gedächtnis löschen können (wie bei Computern), um für neue Raum zu schaffen. Dies sind etwas ausschweifende Phantasien; wir bedienen uns ihrer nur, um die Bewußtseinsseite bei der Frage nach der Sterblichkeit und dem individuellen Wohl ins Licht zu stellen. Die schlichte Wahrheit unserer Endlichkeit ist die, daß uns endloses Fortexistieren (durch welche Mittel auch immer) nur möglich wäre um den Preis, entweder die Vergangenheit und damit unsere wahre Identität zu verlieren, oder nur in der Vergangenheit und damit ohne wirkliche Gegenwart zu leben. Ernsthaft können wir weder das eine noch das andere wollen und daher auch nicht ein physisches Fortleben um diesen Preis. Es würde uns in einer Welt gestrandet lassen, die wir nicht einmal als Zuschauer mehr verstünden – wandelnde Anachronismen, die sich selbst überlebt haben. Es ist eine sich ändernde Welt infolge der Neuankömmlinge, die fortwährend eintreffen und uns hinter sich lassen. Mit ihnen Schritt halten zu wollen, ist zu unrühmlichem Scheitern verurteilt, um so mehr, als der »Schritt« sich derartig beschleunigt hat. Wenn wir älter werden, erhalten wir unsere Warnungen, unabhängig von unserem physischen Zustand. Um ein einziges Mal mich selbst als Beispiel zu nehmen: Es hält sich bis in mein Alter, nur wenig gedämpft, eine angeborene Sensibilität für visuelle und poetische Kunst durch; nach wie vor bewegen mich die Werke, die ich zu lieben gelernt habe und mit denen ich alt geworden bin. Aber die Kunst unserer Zeit ist mir fremd, ich verstehe ihre Sprache nicht, und in dieser Hinsicht fühle ich mich schon als Fremdling in der Welt. Die Aussicht, endlos immer mehr und in jeder Hinsicht ein solcher zu werden, wäre erschreckend, und die Gewißheit, die dies ausschließt, ist beruhigend. So brauchen wir also nicht die Horror-Fiktion der jammervollen Struldbrugs, uns den Wunsch nach irdischer Unsterblichkeit zurückweisen zu lassen: Nicht einmal die Jungbrunnen, die uns die Biotechnologie vielleicht eines Tages anzubieten vermag, um die physischen Strafen für

sie zu umgehen, können das Ziel rechtfertigen, der Natur mehr abzuzwingen, als sie unserer Spezies ursprünglich für die Länge unserer Tage zgedacht hat. An diesem Punkt also fallen Privatwohl und öffentliches Wohl zusammen. Und damit beschließe ich mein Plädoyer für die »Sterblichkeit als Segen«.

Es sei gesagt, daß diese Seite der Sterblichkeit, die nur im Denken erkannt, doch in keiner Erfahrung gefühlt wird, nichts von der Last hinwegnimmt, die allem Fleisch durch die immergegenwärtige Möglichkeit des Todes auferlegt ist. Betont sei auch, daß das, was wir hier über einen »Segen« für die Einzelperson gesagt haben, nur auf ein vollständiges Leben, satt an Jahren, zutrifft. Diese Voraussetzung ist weit davon entfernt, als Regel erfüllt zu sein, und in allzu vielen Gesellschaften mit niedriger Lebenserwartung ist sie die seltene Ausnahme. Es ist eine Pflicht der Zivilisation, vorzeitigen Tod unter Menschen weltweit und in allen seinen Ursachen zu bekämpfen – Hunger, Krankheit, Krieg und so fort. Was unsere Sterblichkeit als solche angeht, so kann unser Verstand keinen Streit darüber mit der Schöpfung haben, es sei denn, er verneint das Leben selbst. Was jeden von uns betrifft, so könnte das Wissen, daß wir hier nur kurz weilen und daß unserer zu erwartenden Zeit eine unverhandelbare Grenze gesetzt ist, sogar nötig sein als Antrieb dafür, unsere Tage zu zählen und sie so zu leben, daß sie durch sich selber zählen.

## Nachwort

### PHILOSOPHISCHE LEBENSKUNST: POSITIONEN UND PROFILE

*»Bei der Menge unnützer Schriften tut man übrigens wohl, ebenso vorsichtig im Umgange mit Büchern als mit Menschen zu sein. Um nicht zu viel Zeit mit Lesung unnützen Papiers zu verschwenden, das heißt: um nicht von Schwätzern mir die Zeit verderben zu lassen, suche ich auch von dieser Seite nicht neue Bekanntschaften zu machen, bis der allgemeine Ruf mich auf ein gutes oder besonders originelles Buch aufmerksam macht. Ich bin mit einem kleinen Zirkel alter guter Freunde zufrieden, die ich oft, und immer mit neuem Vergnügen, schriftlich mit mir reden lasse.« (Adolph Freiherr von Knigge)*

Die vorliegende Sammlung richtet sich nicht an den professionellen Philosophiehistoriker, sondern an Leser, die sich vor dem Hintergrund eines zunehmenden Interesses an der Philosophie – und insbesondere eines zunehmenden Interesses an der »Philosophie als Lebenskunst« – über diese Art des Nachdenkens kundig machen wollen. Sie beinhaltet eine Reihe von Texten, die zu den Klassikern der philosophischen Lebenskunst gerechnet werden bzw. gerechnet werden können. Diese Sammlung ist keineswegs vollständig, ein solches Unternehmen würde eine kleine Bibliothek füllen. Notwendigerweise mußte eine Auswahl getroffen werden. Ziel war es, Texte zu präsentieren, die durch ihre Wirkungsgeschichte zu den Klassikern gehören, die aber auch dadurch als klassische Texte charakterisiert sind, daß sie den heutigen Leser noch ansprechen.

Aufgabe der folgenden Ausführungen ist es, in der gebotenen Kürze den Hintergrund zu skizzieren, vor dem die Texte zu lesen

streit, politisch im Zusammenhang mit den Unruhen während der studentischen Protestbewegung, als er sowohl von »Linken« als auch von »Rechten« angegriffen wurde. Adorno starb am 6. September 1969 während eines Ferienaufenthaltes in Brix (Schweiz).

Adorno schuf ein umfangreiches Werk (*Schriften*, Frankfurt/M. 1970 ff.; *Nachgelassene Schriften*, Frankfurt/M. 1993 ff.; *Briefe und Briefwechsel*, Frankfurt/M. 1994 ff.). Neben der *Philosophie der neuen Musik*, der *Dialektik der Aufklärung*, der *Ästhetischen Theorie* und der *Negativen Dialektik* gehören die *Minima Moralia* zu seinen wichtigsten Werken, ja, sie werden bisweilen als sein Hauptwerk angesehen und als Höhepunkt der Kulturkritik des zwanzigsten Jahrhunderts gewertet.

Das Werk entstand in den Jahren 1944 bis 1947, 1951 wurde es erstmals veröffentlicht. Mit dem Titel spielt Adorno auf Aristoteles an, allerdings geht es ihm nicht um den Entwurf einer »großen Ethik«, die positiv eine Lehre vom glücklichen oder gelingenden Leben entwickeln will, sondern um »minima moralia« in Form von Bestandsaufnahmen aus dem »beschädigten Leben«. In ca. 150 Texten, die in ihrer Ausführlichkeit zwischen Aphorismus und kurzen Essays variieren, beleuchtet Adorno – vor dem Hintergrund der Lebenswelt des zeitgenössischen amerikanischen Kapitalismus und des europäischen Faschismus – die Leiden und Widerfahrnisse des Subjekts in der bürgerlichen Gesellschaft. Die Texte basieren zwar auf den Annahmen der »Kritischen Theorie«, setzen deren Kenntnis jedoch nicht voraus. Was Adorno in seinen Beobachtungen mitteilte und reflektierte, hat am Ausgang des Jahrhunderts in vielen Fällen nichts an Aktualität und damit an direkter Verständlichkeit verloren.

### Hans Jonas

Hans Jonas wurde am 10. Mai 1903 in Mönchengladbach geboren. Ab Sommer 1921 studierte er bei Edmund Husserl und Martin Heidegger. Philosophie in Freiburg, ab 1924 zusätzlich

Theologie bei Rudolf Bultmann in Marburg. 1928 wurde er mit einer Arbeit über »Gnosis und spätantiker Geist« von Heidegger und Bultmann promoviert. 1933 emigrierte Jonas nach London, 1935 nach Palästina. 1938 erhielt er einen Ruf an die Hebräische Universität Jerusalem. Von 1940 bis 1945 arbeitete er für die Propaganda-Abteilung der alliierten Streitkräfte in der englischen Armee. 1948 bis 1949 war er in der Untergrundorganisation der Israelis, der Haganah, als Artillerieoffizier aktiv. 1949 nahm er einen Ruf an die McGill-Universität in Montreal (Ottawa) an, zwischen 1950 und 1954 lehrte er an der Carleton University in Ottawa und von 1955 bis 1976 an der »New School for Social Research« in New York.

Jonas verband in seinen Untersuchungen seit den fünfziger Jahren die Ergebnisse der exakten Naturwissenschaften mit philosophischen Reflexionen. Seit den siebziger Jahren standen die ethischen Probleme, die sich durch die moderne Technik, einschließlich der Medizin, stellen, im Zentrum seines Arbeitens. Er betonte immer wieder nachdrücklich die Verantwortlichkeit des Menschen angesichts der wissenschaftlich-technischen Entwicklungen und den daraus resultierenden Gefährdungen. So in seinen Büchern (wir nennen nur die Titel der Übersetzungen in Auswahl):

*Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, 1973. Neuauflage: *Das Prinzip Leben*, 1994; *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation*, 1979; *Macht oder Ohnmacht der menschlichen Subjektivität*, 1981; *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, 1985.

Seine Schriften gaben der internationalen philosophischen Diskussion entscheidende Anstöße – 1987 wurde Jonas mit dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels ausgezeichnet. Er starb im Februar 1993 in New York.

Nun werden sich einige Leser fragen, was der von uns ausgewählte Text (es handelt sich um den am 19. März 1991 in Amsterdam auf englisch gehaltenen Vortrag »Burden and Blessing of Mortality«; erstmals übersetzt erschien er in: *Scheidewege* 21

[1991/92]) in einem Sammelband mit »Klassikern der philosophischen Lebenskunst« zu suchen hat. Dazu eine kurze Anmerkung:

Das von Jonas thematisierte Problem beschäftigt die westlich-europäische Philosophie spätestens seit dem fünften Jahrhundert v. Chr., und zwar fast durchgehend. Wenn diese Fragen heute immer noch, genau so drängend wie zu (fast) allen Zeiten, den einzelnen Menschen beschäftigen, dann kann eine verantwortliche Philosophie nicht umhin, die Ergebnisse der Naturwissenschaften zu berücksichtigen. Dies aus verschiedenen Gründen. Zum einen bieten die Naturwissenschaften mögliche Erklärungen an, die man nicht ohne weitere Prüfung vernachlässigen darf. Zum andern sind die Ergebnisse, die »Fortschritte« der Naturwissenschaften für das moderne Subjekt eine permanente Quelle der Hoffnung, aber auch der Angst. Diese Angst äußert sich oft diffus – da umfassende Sachkenntnis allen abgeht, die nicht zufällig »Spezialisten« auf einem Teilgebiet eines »Spezialgebietes« sind, über das sie selbst keinen Überblick mehr haben. Und heute drängt sich der Eindruck auf: Die Angst vor dem Sterben (als Prozeß der persönlichen Isolierung, der Auslieferung an Geräte etc.) wird konfundiert mit der eventuell vorhandenen Angst vor dem Tod; unreflektiert werden diese Formen der Angst vermischt. Philosophische Reflexion kann diese beiden Formen der Angst auseinanderhalten – und zumindest eine der beiden Formen, nämlich die vor dem Tod, in Grenzen halten, wenn nicht gar zum Schweigen bringen – eine der großen Aufgaben, der sich die besten der Klassiker der philosophischen Lebensweisheit gewidmet haben. In dieser Problemtradition ist die Abhandlung von Hans Jonas zu sehen, die die Ergebnisse der Naturwissenschaften in der philosophischen Reflexion mitbedenkt.

## Textnachweise

### PLATON

Die Apologie des Sokrates. Aus: Platon, Sämtliche Dialoge, Bd. I. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider herausgegeben von Otto Apelt. Hamburg: Meiner, unveränderter Nachdruck 1998.

### EPIKUR

Brief an Menoikeus, Spruchsammlung. Aus: Epikur, Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente. Eingeleitet und übertragen von Olof Gigon. Zürich und München: Artemis 1949 u. ö.

### KOHELET

Aus: Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes, nach den Grundtexten übersetzt und herausgegeben von Vinzenz Hamp, Meinrad Stenzel und Josef Kürzinger. Aschaffenburg: Pattloch Verlag 1966.

### CICERO

Cato der Ältere über das Alter. Aus: Marcus Tullius Cicero, Cato maior de senectute – Cato der Ältere über das Alter. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Harald Merklin. Stuttgart: Reclam 1998.

### SENECA

Von der Kürze des Lebens. Aus: Lucius Annaeus Seneca, Dialoge. Der Dialoge zweiter Teil. Buch VII-XII. Übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Otto Apelt. Hamburg: Meiner 1993.

buch 22791. © Sammlung Dieterich Verlagsgesellschaft mbH, Leipzig 1979, 1992.

VAUVENARGUES

Reflexionen und Maximen. Aus: Die französischen Moralisten. Bd. I: La Rochefoucauld, Vauvenargues, Montesquieu, Chamfort. Herausgegeben und übersetzt von Fritz Schalk. Diogenes Taschenbuch 22791. © Sammlung Dieterich Verlagsgesellschaft mbH, Leipzig 1979, 1992.

MATTHIAS CLAUDIUS

Brief an seinen Sohn Johannes. Aus: Matthias Claudius, Asmus omnia sua secum portans oder Sämtliche Werke des Wandsbecker Bothen. Leipzig 1907.

NICOLAS CHAMFORT

Allgemeine Maximen. Fortsetzung der allgemeinen Maximen. Aus: Die französischen Moralisten. Bd. I: La Rochefoucauld, Vauvenargues, Montesquieu, Chamfort. Herausgegeben und übersetzt von Fritz Schalk. Diogenes Taschenbuch 22791. © Sammlung Dieterich Verlagsgesellschaft mbH, Leipzig 1979, 1992.

GEORG CHRISTOPH LICHTENBERG

Aphorismen. Aus: Georg Christoph Lichtenberg, Aphorismen. Ausgewählt und eingeleitet von Friedrich Sengle, Stuttgart: Reclam 1974.

ADOLPH FREIHERR VON KNIGGE

Über den Umgang mit sich selbst. Aus: Über den Umgang mit Menschen. Hannover 1788.

ARTHUR SCHOPENHAUER

Vom Unterschiede der Lebensalter. Aus: Arthur Schopenhauer, Parerga und Paralipomena. Berlin 1851.

RALPH WALDO EMERSON

Selbstvertrauen. Aus: Ralph Waldo Emerson, Die Natur. Ausgewählte Essays. Herausgegeben von Manfred Pütz. Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von Manfred Pütz und Gottfried Krieger. Stuttgart: Reclam 1990.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Der Mensch mit sich allein. Aus: Friedrich Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Mit einem Nachwort, einer Zeittafel zu Nietzsche, Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen herausgegeben von Peter Pütz, 4. Aufl., München: Goldmann 1994.

THEODOR W. ADORNO

Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Aus: Theodor W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften in 20 Bänden, Band 4. © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1950.

HANS JONAS

Last und Segen der Sterblichkeit. Aus: Hans Jonas, Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, S. 81-100. © Insel Verlag, Frankfurt am Main 1992.