

**Hinweis:**

Dieser Beitrag ist die ausführlichere Fassung des Artikels „Heidegger“ in Michael Bongardt u.a. (Hg.), *Hans Jonas-Handbuch*, 2021.

**Hans Jonas und Martin Heidegger.  
Nähe und Distanz in Ontologie und Verantwortungsdenken**

**Ralf Elm, Weingarten**

Hans Jonas' Verhältnis zu Martin Heidegger stellt sich unterschiedlich dar, ist vielschichtig und nicht leicht zu durchschauen. 1) Als eindeutig positiv sieht Jonas das akademische Lehrer-Schüler-Verhältnis in seiner Studienzeit. Zeitlebens ist Heidegger für ihn ein Ausnahmephilosoph. 2) Eindeutig negativ wird die persönliche Beziehung durch Heideggers Verstrickung mit dem Nationalsozialismus, die für Jonas einer „Tragödie der Philosophie“ gleichkommt. Verständlicherweise ergibt sich daraus ein sehr belastetes, hochgradig ambivalentes Verhältnis zu Heidegger. 3) Einerseits wirken durch Jonas' kritische Auseinandersetzung in seiner eigenen Forschung manche frühe Impulse Heideggers verwandelt weiter. 4) Andererseits führen Jonas' gegen Heidegger gerichtete Vorwürfe der Naturverachtung, Leibvergessenheit und des Ethikdefizits zu Analogien von „Gnosis, Existentialismus und Nihilismus“. 5) Heideggers Publikationen nach 1945 nimmt Jonas nur partiell zur Kenntnis und begegnet ihnen skeptisch, in „Heidegger und die Theologie“ teilweise polemisch. Bei seinen Besuchen in Deutschland ist ein Wiedersehen Heideggers lange Zeit nicht gewünscht. 6) Eine späte Annäherung kommt 1969 zustande.

Im Zeitenabstand lassen sich bei beiden Denkern bei aller Distanz auch Nähe und Gemeinsamkeiten aufdecken. Sie betreffen teils ihr lebenslanges Bedenken einer neuen Ontologie noch vor jedem Subjekt-Objekt-Dualismus, wemgleich von verschiedenen Zugängen aus, teils die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der modernen Technik, teils ihre geschichtlichen Antworten darauf. Der Artikel schlägt vor, Heidegger und Jonas dabei nicht primär nur als Gegenspieler, sondern auch, wo möglich, in ihrer Ergänzung zu verstehen.

**1) Heidegger als Ausnahmephilosoph und intaktes Lehrer-Schüler-Verhältnis bis 1933**

Zwar lässt der Ruhm Husserls Jonas 1921 sein Studium in Freiburg aufnehmen. Aber schnell faszinieren ihn Heideggers Lehrveranstaltungen. Nach seiner Berliner Studienzeit und folgenden ‚Praxis‘-Phase in Wolfenbüttel überschneidet sich Jonas' Wiederaufnahme des Studiums in Freiburg zum WS 1923/24 mit Heideggers Berufung nach Marburg. Jonas arbeitet

teilweise Heideggers gehaltene wie geplante Vorlesungen im Sommer 1924 nach und wechselt dann zum WS 1924/25 nach Marburg (EG, 82 f., 108). Bis 1928 ist Jonas Hörer der wichtigsten großen Vorlesungen Heideggers (deren Mitschriften, HJN 18-1-4, teilweise den Publikationen der Heidegger-Gesamtausgabe zugrunde lagen) und Kenner von *Sein und Zeit* (HJN 16-17-1). Wie Heidegger selbst von seiner Marburger Zeit sagt, sie sei „das Fruchtbare (s)einer ganzen akademischen Tätigkeit“ gewesen (Zaborowski 2003, 27), so darf man auch für Jonas eine äußerst intensive Studienzeit unterstellen, in der Heidegger und sein Philosophieren einen hohen Stellenwert hatten. Jonas stand mit Hannah Arendt („in Marburg [...] täglich“, EG, 113) und engsten Schülern um Heidegger – Günther Stern bzw. Anders (in Marburg „beste[r] Freund“, EG, 167), Walter Bröcker, Hans-Georg Gadamer, Leo Strauss, Karl Löwith – in engem Austausch. Die „sehr fromm und sehr genau mitgeschriebenen“ Mitschriften der Vorlesungen hat man „untereinander ergänzt [...] und studiert“ längst vor Heideggers Publikationen. Jonas selbst hatte nach eigener Auskunft seine Aufschriebe von seiner ersten Auswanderung über seine Migrationsetappen in den Jahren der Emigration bis zur Verfügungstellung für das Heideggerarchiv in den 1960er Jahren immer bei sich (HEE, 221). Mit Goethe beschreibt Jonas seine Erfahrung in Heideggers „Anfängerseminar“ über Aristoteles' „De anima“ als „Urerlebnis“ (WPE, 283), als „pädagogische Erfahrung allerersten Ranges“ (EUV, 42). Sie bestand darin, durch Heideggers Fragen ins eigene Philosophieren zu kommen, sich von der überkommenen Begrifflichkeit zu lösen, durch die Überlagerungsschichten der Tradition hindurch zu Aristoteles' „ursprünglichem“ Fragen und Antworten vorzustößen, um mit ihm das „anfängliche“ Philosophieren überhaupt wieder zu gewinnen – was aber für die Studierenden hieß: selber „Anfänger (zu) werden“. Jahrelange Wiederholung dieses Lernens im Felde „geschichtlicher Ursprünge und Ursprungsentfremdungen“ habe ihn für sein Leben geprägt (WPE, 283 f.). Ähnlich beeindruckt ist Jonas von den Vorlesungen Heideggers, in denen dieser sich als Denker zeigt, dem es anders als Husserl nicht um eine „fertige Lehre“ ging, sondern um den Vollzug des Denkens, so dass man den Eindruck gewann, „‘Es denkt in ihm‘“ (ebd. 284) – und diese Vollzugshaftigkeit als „Philosophie auf dem Wege“ (EG, 83) hatte für den jungen sensiblen Jonas „etwas Erschütterndes an sich“ (WPE, 284). Das Eröffnen neuer Sichtweisen, das Erarbeiten einer neuen Sprache, das heißt für Jonas: dass Heidegger „zutiefst schöpferisch“ war, ein „Bahnbrecher, der Neuland erschlossen hat“ (EG, 83, 299), „originales Genie“ (EUV, 42 f.), „schöpferischer Großer“ (PRV, 569), „Gigant des gegenwärtigen Denkens“ (CPed, 3), „zweifelloos der bedeutendste philosophische Denker, den Deutschland damals hatte. Vielleicht [...] der bedeutendste philosophische Denker dieses Jahrhunderts“ (HEE, 221; vgl. EUV, 42), und mit *Sein und Zeit* ein „Erdbeben“, wie Jonas in seinem letzten Vortrag sagt (PRV, 562, 564), der zu einem Drittel auf Heidegger zurückblickt.

In Jonas' Erinnerungen finden Heideggers frühe Lebensphänomenologie und die zu *Sein und Zeit* führende „Hermeneutik der Faktizität“ mit ihren konzeptionellen Grundzügen der „Destruktion“, „formalen Anzeige“, der „ursprünglichen Existenzerhellung“ Eingang, selbst wenn Jonas diese Grundzüge nicht namentlich benennt. Von Heideggers erster Vorlesung 1919 an entfalten sie sich mit der Fortführung der Phänomenologie im Kampf gegen die „Vorherrschaft des Theoretischen“ und den ihm korrespondierenden naturalistischen Monismus der Weltauffassung (GA 56/57, 59, 63).

Für Heidegger weist das Theoretische ins Vortheoretische des faktisch gelebten Lebens zurück und muss von daher verstanden werden. Das Leben selbst steht sich keineswegs gleichgültig gegenüber, sondern ist Sorgen, da es sich gewinnen und verlieren, sein wie nicht sein kann. (Heideggers Einführung des Sorgebegriffs in seiner Augustinus-Vorlesung (GA 60, 207 ff. = Jonas‘ 1. Vorlesung bei Heidegger überhaupt). Entsprechend ist alles Verstehen (und abgeleitetes Erkennen) in seinen jeweiligen Formen stets ein Sorge- bzw. Seins-Modus der Existenz des menschlichen Daseins und Ausdruck seiner Grundstellung zur Welt. Während für Heidegger jedoch der Charakter der Sorge und das in ihr erschlossene Weltverhältnis in der Auslegung des Lebens erhalten bleiben und ausdrücklich gemacht werden sollten, sah er das in der Geschichte der Philosophie und Theologie wiederholt nicht geschehen. So sei in der griechischen Antike – stets teleologisch im Ausgang von Gebrauchszusammenhängen, in Analogie zu Herstellungsprozessen und in der Ausrichtung der philosophischen Forschung – der Seinsinn des Seienden als Hergestelltsein, Fertigsein, als Verfügbar- und Gegenwärtigsein maßgeblich geworden. Orientiert an diesem „Sinn von Sein [...] als Anwesendsein“ habe sich korrelativ dazu das „reine Betrachten des Immerseins“ (θεωρεῖν) herausgebildet, außerdem eine entsprechende Wahrheitstheorie und Urteilslehre bzw. Logik (= 1. Heidegger-Vorlesung nach Jonas‘ Wolfenbütteler Zeit, auf der Basis der 581seitigen Jonas-Mitschrift, GA 19, 176 ff., 182 ff. / HJN 18-1-4). Ähnlich wurden gemäß Heideggers frühen religionsphänomenologischen Auslegungen und späteren Bemerkungen zur Theologie die frühen Christen zu Dissidenten ihres eigenen Unterwegsseins zu Gott, als sie nach Ausbleiben der Parousie an die Welt verfielen und mit griechischen Mitteln den Gottesbezug theoretisierten – und so die griechische Metaphysik im Bezug von Onto- und Theologie verfestigten und überlieferten (GA 60, z.B. 271 f.; GA 19, 221 ff.). Weder die Tradition der Philosophie noch der Theologie hätten es laut Heidegger vermocht, dieses Seinsverständnis aus der Analyse der Existenz, ihrer Sorge- und Zeitstruktur zu verstehen. Vielmehr habe die Anlage der griechischen Ontologie mit ihren dualistischen Weichenstellungen bis in die neuzeitliche Philosophie hinein den ontologischen Zugang zum Dasein wiederholt verstellt. Entsprechend seien die verdeckenden Schichten der „dogmatischen Tradition“ destruktiv abzutragen, um für das Bleibende in der Geschichte „nicht im Sinne einer ewigen Gegenwart, sondern einer eigentlichen zeitlichen Geschichtlichkeit“ wieder frei zu werden (GA 19, 413 f.).

Dieses Anliegen Heideggers (im Verhältnis zur Tradition als Kritik der Gegenwart) greift Jonas wiederholt zutreffend auf, wenn er Heidegger etwa Husserls sich vom „Ideal der Anschauung bei den Griechen“ (HUH, 215) herschreibendes „quasi optisches Modell eines hauptsächlich erkennenden Bewußtseins“, überhaupt das überkommene „Substanzmodell“ und seine „Gegenstandsbegriffe“ destruieren und an ihrer Stelle das In-der-Welt-sein, das (selbst-) besorgte Dasein in seiner Zeitlichkeit, alle Welt- und Zeitverhältnisse als Seins- bzw. Vollzugsverhältnisse sowie eine neue Sprache mit „Geschehens- und Vollzugsbegriffen“ betont sieht (PRV, 564 ff.).

Heideggers (formal-anzeigende und also applikativ den existenziellen Vollzug implizierende) frühe Philosophie wie auch die Fundamentalontologie von *Sein und Zeit* versteht Jonas primär als „Existenzialanalyse“. Obwohl er weiß, dass es Heidegger weniger um „Existentialismus“ ging (er habe „den Ausdruck nicht gebraucht“, ebd. 565; EUV, 48), als vielmehr um Ontologie, bestimmt er seine frühe Philosophie als eine des „Existentialismus“ (PV, 173; EG, 299). Er

setzt sich bemerkenswerterweise *nicht systematisch* mit dem Begründungsanspruch der frühen „universalen phänomenologischen Ontologie“ Heideggers auseinander, obwohl diese über die vorbereitende Existenzialanalyse hinaus auf eine Art transzendentalontologische Letztbegründung zielt, auf eine „absolute“ „Wissenschaft vom Sein als solchem, seinen Möglichkeiten und Abwandlungen“ über „alle Regionen“ (SZ 230/ GA 2, 304; GA 24, 15, 323, 429 ff.), um „das Problem der Einheit der Seinsidee und [aller] ihrer regionalen Abwandlungen“ (GA 26, 192) zu lösen. Dass Heidegger im Umfeld von *Sein und Zeit* über die Auslegung der Zeitlichkeit der Grundverfassung des Daseins als In-der-Welt-sein zum Schluss auch gerade über die kritische Auseinandersetzung mit Kant zu einer neuen Ontologie unterwegs war, hat Jonas kontinuierlich mitverfolgt (vgl. GA 20 je §§14 ff. und 32 ff., dazu HJN 18-2-2; GA 21, §§ 22-37, dazu HJN 18-2-3). Selbst in Jonas' letzter Vorlesung bei Heidegger geht es um die letztbegründende „Möglichkeit des Verstehens des Seins überhaupt“ aus der Zeit, wobei Heidegger erneut über Kant hinausgeht und „das Sein nicht mehr verstanden (ist) im Sinne des Vorhandenseins von Natur, sondern im universalen Sinne, der alle Möglichkeiten der regionalen Abwandlung in sich befaßt“ (GA 25, 426 f.; vgl. 36 ff., 63 f., 199 f., 367 – dazu HJN 18-2-5).

Gleichwohl wird Heideggers Versuch, eine aus dem existentiellen (Seins-)Vollzug durch existenziale Artikulation zugängliche Ontologie zu begründen, von Jonas nicht eigens bedacht. Zwei zentrale frühe Motive des frühen Heidegger bleiben deshalb in systematischer Hinsicht unberücksichtigt: a) dass die Freiheit der Existenz ihrer ontologischen Funktion existenzialer Erschließung der ursprünglichen Zeitlichkeit nach unbedingt sein muss, wodurch sie ontische Zusammenhänge nicht konstitutiv zu integrieren vermag, sondern vielmehr zu negieren hat; b) dass Heidegger von Anfang an einen Wandel des leitenden okzidental, zunehmend alle Lebensdimensionen durchherrschenden Seinsverständnisses auf den Weg bringen wollte. (In dieser Erneuerungsabsicht könnte auch eine Verbindung zu Heideggers Verfehlung 1933 liegen; s. dazu z.B. Pöggeler 1985, Elm 2010).

Demgegenüber wird Jonas Heideggers Existenzialanalyse insofern zum Verstehensschlüssel der Gnosis, als er die Vielheit der gnostischen Überlieferungen auf die von *Sein und Zeit* her gewonnene, *apriorische Einheit einer Vollzugsstruktur* zurückführen kann, wie sie auch in der Grundhaltung gnostischen Daseins wurzeln und ihr entsprechend sich je manifestiert haben soll. „Jedenfalls ist eine solche existenziale Wurzel [in ihrer transzendentalen Konstitutivität] als das einheitliche und einheitgebende Prinzip für jeden zeitgeschichtlichen Zeugnis komplex a priori zu postulieren, sofern in ihm überhaupt eine aktive Produktion vorliegt; es ist jeweils ein Dasein, das dieses System von Äußerungen sich aufgebaut hat, in dieser Zeugniswelt sich bezeugt, in ihr sein Sein objektiviert – wobei auch die Heterogenität von Zeugnis-elementen von dorthin zusammengehalten wird“ (GG I, 13, vgl. bes. 90 f.). Mit seiner von Heidegger und Bultmann betreuten Arbeit über *Der Begriff der Gnosis* wird Jonas 1928 promoviert; Heideggers Gutachten vom 27.01.1928 ordnet Jonas' Untersuchung in die Geschichte des Erkenntnisbegriffs ein, hebt neben den reichen Ergebnissen Jonas' „starke Begabung in der begrifflichen Prägung von Phänomenen“ hervor und schlägt das „Prädikat ausgezeichnet“ vor (Archiv der Philipps-Universität Marburg, Signatur: UniA MR 307d Nr. 305; s. Anhang in Großmann 2020, der mir dankenswerterweise das Gutachten vor der Veröffentlichung zur Verfügung stellte). Das erfolgreiche Rigorosum bei Heidegger findet dann am 29. 02. 1928

stand (Großmann 2009, 51). – Am 21.01.1928 hatte Jonas noch im Schelling-Seminar Heideggers über *Das Freiheitsproblem bei Augustin* referiert (FA, 467-483), das stark von Heideggers Existenzverständnis beeinflusst ist und Grundlage seines Augustinus-Buches von 1930 wird. 1928/29 hält Jonas nach eigener Aufzeichnung (HJN 16-17-1) bei Jaspers in Heidelberg ein zentrale Grundzüge vorstellendes Referat über die *Zeitliche Struktur der Sorge bei Heidegger, Sein und Zeit* (vgl. Jaspers 1989, 30 f., Anm. S. 270: Ref. im SoSe 1928). Dass Jonas (nach EG, 118, 120 f.) sowohl schon während der Promotionszeit als auch im Sommer 1929 Heidegger (nach dessen Wechsel nach Freiburg) im Schwarzwald besuchte, lässt zusammenfassend im Marburger Verhältnis ein von wechselseitiger Anerkennung getragenes, intaktes Lehrer-Schüler-Verhältnis erkennen.

## **2) „Tragödie der Philosophie“ und Schock über Heideggers Verstrickung mit dem Nationalsozialismus**

Umso schockierender hat Heideggers Versagen bei dem mit Hitlers Machtergreifung gestellten „Test des Humanum“ (CPEd, 3) und dem ihm folgenden „Sündenfall“ Heideggers (EUV, 42; PRV, 568) auf Jonas gewirkt. Das Verhältnis zu Heidegger als Person und Philosoph wird zutiefst erschüttert mit dessen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg am 21. April 1933 und angesichts seines Verhaltens während der Nazizeit. Jonas erfährt davon in seiner Londoner Zeit (ab August 1933, EG, 299 ff.). Der „Schock“ und die „grausame bittere Enttäuschung“ betreffen aber nicht allein Heideggers unmoralisches Verhalten einzelnen, insbesondere Husserl gegenüber. Mehrfach betont Jonas, dass das, was der „ungeheure Schlag“ dieser „Tragödie“ eigentlich in ihm zerbrochen hat, die für ihn zuvor unauflösliche Einheit von Philosophie und Moralität gewesen sei. Dass Heideggers Philosophie keine normative Maßgabe beinhaltete, der „Gigant des gegenwärtigen Denkens“ dem „Lauf des Bösen“ nichts entgegensetzen hatte, im Gegenteil ihm während seines Rektorats durch Gleichschaltung und Mitläufertum zur Hand ging, war für Jonas ein „katastrophales Debakel der Philosophie“, eine „welthistorische Blamage“, ein „Bankrott philosophischen Denkens“, ein „ernstzunehmendes Ereignis in der Philosophiegeschichte selbst“ – weil beim „größten Philosophen der Zeit [...] die menschenhörende Wirkung eines Lebens im Dienste der Wahrheit ausgeblieben war“ – mithin im Seinszusammenhang zwischen dem Wissen und Tun des Guten etwas zerrissen sein muss (EG, 299 f.; PRV, 568; EUV, 68; CPEd, 3). Heidegger selbst und sein Marburger Schülerkreis (mit Ausnahme von Günther Stern) erscheinen Jonas als „apolitisch“, Erwägen von „politischen Optionen“ war ihm fremd, Kenntnis des Zionismus und seiner Organisation hatte er nicht; er war auch „kein persönlicher Antisemit“ (EG, 109, 120 ff.). Und andere Formen des Antisemitismus bei Heidegger, wie sie im Umfeld der Publikation der sog. *Schwarzen Hefte* diskutiert wurden, werden zumindest in Jonas' Hauptwerken nicht erwähnt.

Das Zusammenkommen einerseits der Hochachtung seines Lehrers als exzeptioneller philosophischer Größe und andererseits der Verachtung des unwürdigen Verhaltens Heideggers, dazu überhaupt der Schmerz über das Schicksal der Juden und die lebenslang offene Wunde der Ermordung seiner Mutter (EG, 139), führen bei Jonas zu einem äußerst

zwiespältigen Verhältnis Heidegger gegenüber, das durch dessen öffentliches Schweigen, je länger es dauerte, umso verstärkter wurde. Wann immer Jonas auf ihn zu sprechen kommt, scheinen die unheilvollen Widerfahrnisse atmosphärisch erneut mit im Raum zu stehen. Jonas bemüht sich nach dem Krieg um keine Kontaktaufnahme, „und auch philosophisch [habe er] mit ihm gebrochen“ (EG, 300), was wiederum zur nur partiellen und skeptischen Rezeption von Heideggers späterem Denken beigetragen hat. Kontaktversuchen Heideggers steht er noch 1959/60 eher ablehnend gegenüber (EG, 301 ff.). 1964 sieht Jonas bei seinem Vortrag *Heidegger and Theology* den „Augenblick der Abrechnung“ gekommen (EG, 304; s.u. Abschnitt 5. – Eine eigenartige Schwierigkeit stellt dabei die Tatsache dar, dass in Jonas' *Erinnerungen* just bei dem wichtigen 11. Kapitel „Abschied von Heidegger“ das „Tonband versagt hatte“ und der Text ohne nähere Angabe „durch Originalmaterial“ aus anderen Quellen ergänzt worden ist, EG, 390).

Dass Jonas auf die offene Frage, wieso „beim größten Philosophen der Zeit“ keine höhere Normativität Schutz und Orientierung vor dem Irrweg der Nazis Einhalt geboten hat, mehrfach in seinen Aufsätzen und Interviews eingeht, belegt, wie sehr (insbes. der frühe) Heidegger bei Jonas bis ins hohe Alter präsent ist. Zu dieser Antwort gehören zentrale Momente, deren Zusammenhalt sich aus dem Grundgedanken von Jonas' Interpretation des frühen Heidegger primär als Existentialisten ergibt (nicht als Ontologen). Danach ginge es – im Gegensatz zu Husserl – Heidegger in seinem Philosophieren um „das Höchstpersönliche desselben“, um „das existentielle Dasein“, um die „Entschlossenheit, das Engagiertsein in Situationen der Entscheidung“, um den Versuch eigentlichen Sichselbstgewinnens im Vollzug von Schicksalsbereitschaft und um eine sich daraus ergebende Wahrheitsauffassung (HUH, 219 f.). Entsprechend sah Heidegger Jonas zufolge im Nationalsozialismus gleichsam die Gelegenheit für den Vollzug von ‚eigentlicher Existenz‘, die Gelegenheit, sich selbst zu gewinnen – er „wurde von der nationalen Erneuerungsbewegung einfach angezogen“ (EG, 109). Heidegger habe Hitlers „Aufbruch“ mit seinen eigenen Anfangsbemühungen gleichgesetzt. Da Heidegger dabei sein „Prinzip der Entschiedenheit und Entschlossenheit als solche(r)“ mit der „Entschiedenheit als solche(r) – des Führers und der Partei –“ identifizieren konnte, handelt es sich für Jonas keineswegs um einen beliebigen Fehltritt Heideggers, sondern aufgrund des „absoluten Formalismus“ und Dezisionismus „in seinem Denken angelegt“ (HEE, 227 f.). Jonas stimmt damit in zentralen Punkten mit dem „Gutachten des politischen Bereinigungsausschusses“ in seiner Entwurfsfassung vom Sept. 1945 wie Ergebnisfassung vom 11. und 13. 12. 1945 überein, wonach der frühe Heidegger vor 1933 „in einer völlig unpolitischen geistigen Welt“ lebte und „keine klare Vorstellung“ von den „politisch-parlamentarischen Vorgängen“ hatte. Doch stärker als Jonas hebt der Ausschuss Heideggers Hoffnung hervor, „die Bewegung könne geistig in andere Bahnen gelenkt werden, so dass sich alles auf dem Boden einer Erneuerung und Sammlung zu einer abendländischen Verantwortung zusammenfinden werde“. Das aufgreifend haben neuere Untersuchungen gezeigt, inwiefern Heideggers fundamentalontologische Begründungsidee (mit Implikation formalistischer Elemente) zusammen mit dem Defizit politischer Kenntnisse und dem Willen, über eine Universitätsreform eine „große Wandlung“ herbeizuführen, wesentlich zu Heideggers Verfehlung 1933 beitrug (Verweise und Diskussion in Elm 2010, bes. 303 ff.).

### 3) Jonas' philosophische Anknüpfung an und Absetzung von Heidegger

Während Heidegger das Scheitern seines Rektorats in seinen Vorlesungen ab 1934, besonders über Nietzsche ab 1935/36 aufarbeitet, dabei „das Aggressive der modernen Technologie und des modernen rationellen Denkens überhaupt“ von seinen geschichtsphilosophischen Voraussetzungen freilegt und von da aus seine spätere Technikanalyse entwickelt (prägnant Vietta 1989), nimmt Jonas' Ontologie des Lebendigen nach dem temporären Zurücktreten der Beschäftigung mit der Gnosis in den 1930er Jahren ab den 1940er Jahren über seine Lehrbriefe und Einzelveröffentlichungen zur großen Zusammenstellung von *The Phenomenon of Life*, PL, 1966, Gestalt an. Die Anknüpfung an wie die Absetzung von Heidegger lassen sich vom *chiasmischen* Verhältnis der wechselseitigen Verwobenheit von Ontologie und Ontischem aus bestimmen (vgl. Merleau-Ponty, 1986, Kap. 4).

Heideggers These ist: „Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesenhaft nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation“ (SZ 50, 194, 240, 246/ GA 2, 67, 257, 320 f., 328 f.). Danach ist die seinsverstehende Existenz ontologisch primär und ihr Vollzugssinn der „Sorge [...] ontologisch ‚früher‘“ als alle ontischen Phänomene der Anthropologie oder Biologie (SZ 194, 246/ GA 2, 257, 328 f.). Freilich, Existieren ist nicht anders als leiblich möglich, das Dasein ist immer ontisch-ontologisch, ein „ontisches Fundament“ (SZ 436/ GA 2, 576), die Fundamentalontologie als „existenziale Analytik [...] ontisch verwurzelt“ (SZ 13/ GA 2, 18). „Ontologie ist im Ontischen gegründet, und doch wird aus dem so gegründeten die transzendente Problematik exponiert, die auch erst das Ontische in seiner Funktion durchsichtig macht“ (GA 26, 210). Wenn Heidegger weiter schreibt: „Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode“ (SZ 374/ GA 2, 495), dann fundiert die in allen Existenzialien implizierte Leiblichkeit wohl bereits mit die Sorge der faktischen Existenz als In-der-Welt-sein – aber sie muss und kann für Heidegger primär nur ontologisch vom seinsverstehenden Dasein und also von der alle daseinsmäßigen Seinsweisen im Seinsverständnis tragend-ermöglichenden Sorge-Struktur aufgeklärt werden. Dieses *ontologische Seins(verständnis)-Apriori* ist für den frühen Heidegger die unhintergehbare Maßgabe, da es bei welcher Seinsweise des Daseins auch immer Welt- und Selbsterschlossenheit je schon (transzendental-temporal) ermöglicht haben muss (vgl. bes. SZ /GA 2 § 69 c).

Jonas' Kritik daran ist im Grunde eine Fortsetzung der Kritik Heideggers an Husserl, wonach dieser den Dualismus von Denken und Sein über die Bewusstseinsintentionalität nur in der Dimension des Bewusstseins aufgehoben habe. Ähnlich bliebe Heidegger bei aller Wendung ins Existenziale der idealistischen Tradition und mit ihr dem sich von den platonisch-christlichen Anfängen herschreibenden „metaphysischen Dualismus“ verhaftet, insofern auch er die ontischen Phänomene, die naturhaft-leibliche Dimension des Menschseins vernachlässigt habe, also z.B. „die Aussage ‚ich habe Hunger‘ nicht in den Griff der Philosophie“ zu bringen vermochte (PRV, 566; EUV, 100 f.). Vor diesem Hintergrund sind Jonas' Ansätze zur philosophischen Biologie sein Versuch der Überwindung der überkommenen Dualismen bzw. ihre Zurücknahme in eine umfassendere monistische Ontologie, die die radikale leibliche Weltverflochtenheit alles Lebendigen in seinen ontisch-basalsten Vollzügen und

Abhängigkeiten ontologisch verständlich zu machen versucht (vgl. Jonas' These EG 315 f.; WPE, 288). Weil Ontologie so für Jonas im unhintergehbaren *ontischen Natur- bzw. Leib-Apriori gründet*, muss eine Ontologie über Heidegger hinaus auch die „biologischen Phänomene“ „ontologisch“ auslegen (VW, 3).

Während Heidegger also die Sphären des Ontischen je schon in der quasi-transzendentalontologischen Sorge- bzw. Zeitlichkeitsstruktur implizit mitgedacht sah (und später eigens auf dem Wege reduktiv-privativ entfalten wollte), nahmen Jonas, aber auch Löwith, H. Arendt, Anders, selbst Gadamer – jeder in seiner Weise – die ontologischen Strukturen in ontische Zusammenhänge zurück, um so der Naturverhaftetheit, der Leiblichkeit, dem Leben und der tätigen, geschichtlichen Praxis des Menschen von Anfang an gerecht zu werden. Zugespitzt könnte man sagen: Heidegger geht die im Dasein als „ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien“ (SZ 13f./ GA 2, 18) angelegte und sich wechselseitig voraussetzende *doppelte bzw. chiasmisch verschränkte Apriorität* programmatisch transzendental-ontologisch, Jonas primär von der ontischen Dimension an.

Deshalb sind weiter zentrale strukturelle Entsprechungen in den so unterschiedlich ansetzenden Ontologien aufgrund von Jonas' weitreichender Kenntnis von *Sein und Zeit* (vgl. HJN 16-17-1) kein Zufall. Dazu gehören z.B.: (a) Jonas' Übertragung der aristotelisch-heideggerschen Grundeinsicht menschlichen Daseins als Sorge, „dass es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“ (SZ 12/ GA 2, 16), auf den „Grundcharakter alles Lebens“ mit seiner jeweils organismisch differenzierten intentionalen Teleologie; (b) die bei Heidegger je transzendental-ontologisch gezeitigte Transzendenzeröffnung von Selbst und Welt bei Jonas als je sorgenvermittelte, universalisierte „Selbsttranszendenz des Lebens“ und „Transzendenz der Bedürftigkeit“; (c) die Horizontschematisierungen und -orientierungen Heideggers als „vom Bedürfnis getriebene“ sorgekonstituierte Horizonte – in Jonas' Worten die „biologische Zeit“ (mit Zukunftsvorrang) und „der biologische Raum“; (d) schließlich durchgängig die der menschlichen Sorgestruktur immanenten Momente von Faktizität (Seinmüssen) und Verstehen (Seinkönnen) in ihrer Gleichursprünglichkeit als die nach Jonas die animalischen Organismen durchherrschende ‚Dialektik‘ von Notwendigkeit und Freiheit, wie sie organismisch-biologisch schon „im Primärmodus organischer Freiheit, im Stoffwechsel als solchem“ begegnet (vgl. bes. IGM, 159-168). Allein vor diesem Hintergrund ist Vittorio Hösles Zuspitzung berechtigt, „dass die organische Seinsform, um die es Jonas geht, eine Verallgemeinerung des Heideggerschen Daseins ist“ (2003, 44).

Der Weiterführung einiger Impulse Heideggers bei gleichzeitiger Absetzung von ihm sowie den Vergleichsmöglichkeiten von Jonas' Ansatz mit Heideggers großer Interpretation des organischen Lebens in der Vorlesung von 1929/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 29/30; EA 1983) und den Zollikoner Seminaren (GA 89; EA Einzelveröffentlichung 1987) ist bislang viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt geworden. Selbst wenn man auf den ersten Blick meinen könnte, Heideggers frühe Ontologie würde weitestgehend ohne, Jonas' Ontologie hingegen unter starker Einbeziehung der Naturwissenschaften entworfen, so sind eben doch bei näherem Hinsehen Heideggers Beschäftigung z.B. mit Uexküll und später Medard Boss sowie die Auseinandersetzung z.B. mit Heisenberg und später Carl Friedrich von Weizsäcker zu berücksichtigen. (Inwieweit Jonas von Heideggers umfassender Auslegung des organischen Lebens wusste, ist unsicher;



Heidegger-Briefe aus den Jahren 1929 und 1930 erwähnen die Thematik nicht; vgl. HJN 20-1-86 bis 88. Walter Bröcker, Jonas' Schachpartner aus Marburger Tagen [EG, 109 f.], war Hörer der Vorlesung [GA 29/30, 537], aber ob ein Austausch über die Thematik stattfand, ist Jonas' Erinnerungen nicht zu entnehmen. Ebenfalls scheint Jonas von Bröckers SA-Vergangenheit 1933-35 und seiner professoralen Tätigkeit ab 1940 in Rostock bei gleichzeitiger NSDAP-Mitgliedschaft nichts Näheres gewusst oder dem nachzugehen kein Interesse gehabt zu haben, folgt man jedenfalls den Passagen der Erinnerungen, die auf die Marburger Zeit mit Bröcker blicken [EG, 109 f.] und die Korrespondenz mit Bröcker über eine mögliche Berufung von Jonas nach Kiel ansprechen [EG, 262].)

#### **4) Jonas' Vorwürfe der Naturverachtung, Leibvergessenheit und des Ethikdefizits in den Analogien von „Gnosis, Existentialismus und Nihilismus“**

Je mehr Jonas im Verlaufe seiner Studien ab den 1940er Jahren der leiblichen Weltverflochtenheit nachgeht und dabei bereits im elementaren Stoffwechsel die „Verschränkung“ von bedürftiger Notwendigkeit und transzendierender Freiheit als unaufhörlichem Wechselverhältnis unter Bedingungen der Zeitlichkeit erkennt (vgl. insbes. aus dem Jahre 1951 *Is God a Mathematician?*), desto stärker wird er vor diesem Hintergrund und dem seiner Gnosis-Arbeit sensibler für alle Ansätze, die derartige Wechselbezüglichkeiten ausschließen. Jonas wird aufmerksam auf Analogien von *Gnosticism and Modern Nihilism* (1952; GMN). Erlaube die Gnosis eine existentialistische Lesart, so umgekehrt der für den modernen Nihilismus stehende Existentialismus auch eine gnostische. Wie das Welt- und Menschenbild der Gnosis (in komplexer Verflechtung mit Orphik und jüdisch-christlicher Tradition) vielfach dualistisch angelegt sei, sei es ähnlich beim modernen Existentialismus. Auch ihm sei der Dualismus zu eigen, „eine Entfremdung zwischen Mensch und Welt mit dem Verlust der Idee eines verwandten Kosmos, kurz: ein anthropologischer Akosmismus“ (GEN, 298). Damit ist eine zweite Parallele verbunden. Weil der „Akosmismus“ mit einer Loslösung von jedem integralen Ganzen (in seinen Formen „als Naturgesetz, politisches Gesetz und Moralgesetz“ – [GEN, 305]) einhergeht, impliziere er geradezu einen „Antinomismus“ als „Verneinung jeder Gesetzesverbindlichkeit“ (ebd.). Dort aber, wo weder vom Naturzusammenhang noch von der Leiblichkeit oder der Moralität des Menschen her essentielle Vorgaben eine normative Orientierung bieten, liege ein zwar unterschiedlicher, dennoch vergleichbarer „kosmischer Nihilismus“ vor (GEN, 298, 306, 311). Deshalb würde in *Sein und Zeit* und dem *Brief über den Humanismus* ihre „Abweisung jeder definierbaren ‚Natur‘ des Menschen“ das Fehlen der Ethik bei Heidegger mit sich bringen. „Was keine Natur hat, hat keine Norm“ (GEN, 310). Konsequenterweise bleiben in der Gnosis nur das „pneumatische Selbst“ bzw. im Existentialismus allein die „authentische Freiheit des Selbst“ in seiner formalen Eigentlichkeit übrig (ebd.). Daraus ergibt sich eine dritte Entsprechung. Denn weil qua Authentizität und Eigentlichkeit fortwährend der eigenen Selbst- und Seinsvergessenheit entgegengearbeitet wird, kommt es zu einem „atemlose[n] Dynamismus“ des menschlichen

Existenzgeschehens (GEN, 313). Ausgestreckt zwischen den je existentialen Modi der Vergangenheit und Zukunft muss Heidegger Jonas zufolge fast zwangsläufig 1) die Gegenwart als Verfallen an Gerede, Neugier und das Man interpretieren, und 2) die Vergegenwärtigung von Dingen dieser Welt als ihr ‚Vorhandensein‘ vorstellig machen. Weder das natürlich Seiende noch die ewigen Formen unveränderlichen Seins, weder Dinge noch Menschen böten positiv von sich her eine zum Verweilen einladende, „existentielle ‚Gegenwart‘ [...] eigenen Rechtes. [...] keine eigene Dimension des Aufenthalts“. Jonas sieht darin – in der Nachwirkung des cartesianischen Dualismus – zunächst eine Widerspiegelung der modernen Naturwissenschaft auf der Basis gemeinsamer gnostischer Naturabwertung. Darüber hinaus aber spiegele der atemlose Dynamismus des Existentialismus auch die Dynamik der naturwissenschaftlich-technischen Welteroberung auf der Basis eines indifferenten Naturverständnisses im Kontext einer nihilistischen Grundsituation. Ohne eine Bindung an Werte gebe es weder eine Orientierung für die Praxis noch einen Halt für sie, sondern wieder nur eine „bloß formale Entschlossenheit“ (GEN, 312 ff.).

Mit den Entsprechungen von Gnosis, Existentialismus und Nihilismus hat Jonas zutreffend bestimmte Einseitigkeiten im Frühwerk Heideggers markiert. Allerdings ist bei ihrer Deutung und Berechtigung zu differenzieren. Sie erscheinen als *unberechtigt* im Hinblick auf Heideggers Grundansatz des eben immer auch *ontisch-ontologischen Daseins als In-der-Welt-sein*, da in ihm Selbst und Welt immer schon (transzendental-ontologisch) für die (leiblich-faktische) Lebenspraxis erschlossen sein müssen. Ebenfalls denkt Heidegger bei der ganzheitlichen Sorgestruktur des Daseins die Gleichursprünglichkeit und also chiasmische Wechselseitigkeit ihrer konstitutiven Momente an, aus deren Zusammenspiel je schon unser seinsverständnisgetragenes intentionales Verhalten aufgrund bestimmter gezeitigter horizontaler Schemata möglich geworden ist. Selbst wenn man wie Jonas später die Bedeutung des Sehens und der Theorie anders gewichtet und rekonstruiert (s. dazu den nächsten Abschnitt), ist zuzugeben, dass Heidegger seinerseits lebensweltlich-mögliche und philosophiegeschichtliche Konstellationen des Dualismus in *Sein und Zeit* kritisch analysiert hat und dekonstruieren wollte. Dazu gehören etwa der bekannte Umschlag vom Umgang mit Zuhandenem (Zeug) zu einer Einstellung, die es unter Stillstellung des Weltbezuges bloß noch als Seiendes im Sinne seines Vorhandenseins sehen lässt. Weil ferner die Menschen ihr eigenes Sein in Alltagszusammenhängen nach Maßgabe des innerweltlich Seienden ähnlich als irgendwie Vorhandenes verstehen (SZ 15 f./ GA 2, 21 f.), weil für Heidegger überhaupt die Genesis der Wissenschaft mit diesem Einstellungswechsel einhergeht und sich schließlich die Tradition der antiken wie neuzeitlich cartesianisch radikalierenden Ontologie in diesem Sinn-Horizont von „Sein als beständige Vorhandenheit“ hält (SZ 98/ GA 2, 131), hat er seine dekonstruktive Fundamentalontologie verfolgt. Als *berechtigt* gelten Jonas‘ Vorwürfe jedoch im Hinblick auf Heideggers frühes ontologisches Letztbegründungsprogramm (selbst wenn Jonas dies nicht so hervorhebt). Denn das Ziel der frühen temporalen Ontologie Heideggers war, von der phänomenologisch im Eigentlichkeitsvollzug aufgewiesenen Transparenz eines maßgeblich ursprünglichen Seinssinnes her all seine Modifikationen über alle Regionen hinweg genealogisch auszudifferenzieren. Weil dieses Ziel aber programmatisch die Loslösung von aller lebensweltlichen Orientierung, vorgängigen Weltverbundenheit und überkommenen Ontologie verlangte, zum Schluss „keine anderen Ursprünglichkeiten kennt als die, welche dem

existierenden Dasein selbst entspringen können“ (Löwith 1984 (1930), 63), musste dieses Unternehmen die Formen des von Jonas diagnostizierten ontischen Akosmismus, Antinomismus und futurologischen Dynamismus annehmen (Elm 2004, bes. 181 ff.). Erneut sind an dieser Stelle die unterschiedlich ontologischen Ansätze zu erkennen. Jonas' Kritik erfolgt vor dem Hintergrund des ontischen Zusammenhangs von Welt, trifft aber nicht die Struktur von Heideggers frühen transzendental-ontologischen Letztbegründungsabsichten, obwohl es vor allem diese Programmatik ist, die zur Degradierung und ontologischen Depotenziierung der ontischen Dimensionen und ihrer Wechselbezüglichkeiten führt.

## **5) Heideggers Rede vom Seins-Geschick als Herausforderung für Jonas' Gottes-Mythos und seine ontotheologische Ethikbegründung**

Da Jonas die historische Auflösung der antiken gelebten Poliseinheit und den damit in der philosophischen Reflexion einhergehenden Zusammenbruch der ontologischen Lehre vom Teil und Ganzen als ursächlich mitverantwortlich für das Auftun der zentralen Dualismen der Gnosis interpretiert – also „nicht Wissenschaft und Technologie“ (GEN, 303) – gewann er seiner Überzeugung nach ein Verhältnis zur abendländischen Tradition der *θεωρία* bzw. *contemplatio*, zur Wissenschaft, ihren Grundlagen und Möglichkeiten, das frei von Heideggers Verdikt vorhandenheitsontologischer Einstellung war. Besonders seine folgenden Überlegungen zu *The Nobility of Sight* (1953, mit Betonung des Zeitbezugs, [ADS, 256 ff.] oder auch zu *Homo Pictor und die differentia des Menschen* (1961, mit Ablehnung der Heideggerschen Aletheia-Auslegung [HP, 306, 315 f.]) sind nicht nur von der methodischen Einstellung her als Gegeninterpretation zu denen des frühen Heideggers lesbar. Zusammen mit *The Practical Uses of Theory* (1959; PGT) und *Immortality and the Modern Temper* (1961; IMT) umreißen sie auf naturphilosophisch-anthropologischer Basis im philosophiegeschichtlichen Zusammenhang eine Philosophie des Ganzen von Welt, das in Ursprung und Zukunft spekulativ theologisch gegründet gedacht wird.

Von biografischer wie forschungsgeschichtlicher Bedeutung ist diese bei Jonas ab Ende der 1950er Jahre verstärkte parallele Beschäftigung mit Ontologie, Entwertung der Natur durch neuzeitliche Wissenschaft und Technik, Ethik und Theologie, da sie den systematisch geistigen Hintergrund für Jonas' ausführlichste, äußerst kritische, partiell polemische Auseinandersetzung mit Heidegger in *Heidegger and Theology* darstellt (1964; HUT; s. auch Kap. 31 im Hans Jonas-Handbuch). Ohne hier auf Anlass, Binnenstruktur, auf Jonas' rhetorisch triumphalen Duktus, auf die ausgelöste Sensation im Auditorium und in den öffentlichen Medien, auf die Erfolgsgeschichte in Amerika und Deutschland eingehen zu können (vgl. EG 304 ff.; Nielsen-Sikora 2017, 130 ff.), seien nur drei für das Verhältnis von Jonas und Heidegger aufschlussreiche Aspekte genannt:

Mit der Vortragsgelegenheit sah Jonas (1) die Möglichkeit der „Abrechnung“ gekommen (EG 304). Diese Wortwahl erinnert nicht zufällig an Jonas' Aufruf 1939 zu *Unsere Teilnahme an diesem Kriege. Ein Wort an jüdische Männer* (EG, 186 ff.), wo es ebenfalls um den Kairos als den zu ergreifenden Augenblick, um die Stunde des zu führenden Krieges, um die „große

Abrechnung“ für alles bereits erlittene Unrecht geht. Auch 1964 will Jonas entschieden Position beziehen und spricht rückblickend selbst von „Kampf“ (Nielsen-Sikora 2017, 133). Dabei bleibt die persönlich familiäre Betroffenheit im Hintergrund, Heideggers moralisches, ‚klägliches‘ Versagen 1933 wird mehrfach angeführt nicht nur als Ausweis des Ethikdefizits und fehlender Normativität seiner Philosophie (HUT, 240 f., 252, 254), sondern letztlich auch als Indiz für eine „falsche Demut“, „scheinbare Bescheidenheit“ in seinem gesamten späteren Seinsdenken, das „in Wahrheit die enormste Hybris in aller Geschichte des Denkens“, „tatsächliche Überhebung“ u.dgl. sei (HUT, 252 f.).

(2) Spätestens ab Anfang der 1950er Jahre gilt Heidegger Jonas erklärtermaßen als Exponent des modernen Nihilismus. Nach Jonas‘ Gnosis-Nihilismus-Aufsatz von 1952 spiegele seine „existentialistische Entwertung der Natur... ihre spirituelle Entleerung durch die moderne Naturwissenschaft wider“ (GEN, 314). Heidegger selbst versteht den Nihilismus in der *Holzwege*-Zusammenstellung von 1950 (Beiträge zurückreichend bis 1935) im Kontext der Metaphysikgeschichte, deren neuzeitliche Ausprägung sowohl von einem radikalen Subjekt-Objekt-Denken getragen ist als auch gleichermaßen von der Umkehrung des traditionellen Fundierungsverhältnisses von Theorie und Praxis bzw. Wissenschaft und Technik bis hin zur Strukturierung wissenschaftlicher Forschung, ihrer Verfahrens- und betrieblichen Organisationsweisen durch technologisches Denken (GA 5, 76 ff.; Elm 2018, 152 ff.). Im Jahr 1958 erscheint H. Arendts Werk *The Human Condition* (= *Vita Activa*, 1960), das nicht nur im Vergleich zur Antike die neuzeitlichen Umstellungen von Theorie und Praxis analysiert (Kap. 6, bes. § 40 ff.), sondern Heidegger „in jeder Hinsicht so ziemlich alles (schuldet)“ (Arendt an Heidegger; Ludz 2013, 149). 1959 stellt Jonas in *The Practical Uses of Theory* ebenfalls im Kontext der neuzeitlichen Transformation von Theorie und Praxis die These der für ‚moderne Theorie wesenseigentümlichen praktischen Anwendung auf‘, „oder dass die Naturwissenschaft technologisch in ihrem Wesen ist“ (PGT, 339; EG, 312 ff.). Wie Heidegger und Arendt sieht Jonas in der in Bacons Projekt liegenden Preisgabe des Eigenwerts der Natur (PGT, 331 f.) und der erkennbaren Eigendynamik moderner Technik die „Drohung einer Katastrophe“ präfiguriert (PGT, 353; vgl. PV, 271), die – bei Jonas: – nach einer Ethik und ihrer theologischen Begründung verlangt – und umrisshaft in den Überlegungen zu Unsterblichkeit und dem Mythos vom Schicksal Gottes von 1961/62 angedeutet werden (s. auch Kap. 67 im Hans Jonas-Handbuch).

(3) Zu Jonas‘ Gottes-Mythos – der in seinem Schöpfungswerk seiner Allmacht entsagte, sich in allem, was ist, aufs Spiel setzt, und zuletzt in seinem Werden ganz auf die Menschen angewiesen ist, deren Taten das ‚vollendbare‘ wie ‚befleckbare‘, gleichwohl „nimmer entschiedene“ Bild Gottes in transzendenter Form ewiger Gegenwart erstehen lassen sollen – merkt Bultmann im Brief vom 31. Juli 1962 (Großmann 2020) u.a. zweierlei an. Zum einen würde Jonas‘ Mythos die Welt und auch sich selbst „von außen“ betrachten bis hin zur Frage nach dem „Urgrund des Seins“, sodann: es sei unvermeidbar, Jonas‘ „Bild vom Schicksal Gottes [...] mit Heideggers Rede vom Seins-Geschick“ zu vergleichen (BBJ, 371). Mit dem ersten Punkt gibt Bultmann indirekt zu verstehen, dass Jonas sich in die von Kant kritisch beurteilte Tradition der Ontotheologie stellt (KrV B 660; vgl. B 654, B 664). Jonas selbst weiß um den Vorbehalt Kants („seit Kant untersagt“ [MGS, 267]) und restituiert bei seinem späteren Argument des Rückschlusses vom kosmologischen Befund, wonach die evolutionär

verstandene Natur als Ganzes schließlich die Existenz von Geist und Subjektivität hervorgebracht habe, auf die kosmogonische Vermutung, dass wohl ein geisthafter, denkender und transzendenter Gott als Ursprung der Wirklichkeit existieren muss, weil nur ein solcher Geist evolutionär Geist hervorbringen können, dennoch die Art von Onto-Theo-Logie, die Heidegger im Grunde schon seit seinen Marburger Tagen aufgrund des dominanten Seinsverständnisses kritisch sah (vgl. GA 19, 221 ff.; GA 5, 195; GA 11, 51 ff. - Jonas' Ausgriff auf ‚ewige Gegenwart‘ könnte auch damit noch gegen Heideggers frühes Verständnis von Geschichtlichkeit gewendet sein: s.o. in Abschnitt 1 mit Zitat aus GA 19, 413 f.). Es verwundert deshalb nicht, wenn sich Jonas in seinem Antwortbrief (v. 6. Okt. 1962, Großmann 2020) zu Bultmanns Einwand einer externen Betrachtung des Ganzen ausdrücklich bekennt, da man sinnvoll vom Ganzen, „seiner Natur, seinem Grunde und seiner Bestimmung“ reden könne (BBJ, 375). Freilich wird vor diesem Hintergrund Bultmanns weitere Anmerkung der unvermeidbaren Vergleichbarkeit mit Heideggers Rede vom Seins-Geschick noch wichtiger, aber Jonas geht darauf in seinem Antwortschreiben nicht ein. Als dann eine auch in Amerika Einfluss gewinnende Strömung der protestantischen Theologie sich vom späten Heidegger eine nützliche Maßgabe für ihr Selbstverständnis erhoffte – und Jonas die Vortragsgelegenheit angetragen wird –, konnte Jonas nicht mehr schweigen. Sowohl zur (indirekten) Verteidigung der Begründung seiner Ethik in der Theologie *als auch* angesichts der Gefahr, Heideggers *Seinsdenken* zum Muster eines allgemeingültigen und sich eigentlich *im Handeln* bezeugenden Gottesverhältnisses zu nehmen (HUT, 239, 248, 254), kommt er als Philosoph und gläubiger Jude den Theologen gleichsam zu Hilfe, um an die Unaufgebbarkeit von Transzendenz, Ewigkeit und göttlicher Offenbarung zu erinnern und Heidegger ausschließlich auf das Reich dieser Welt zu verweisen, so dass dessen heidnisch-irdisches *Seinsdenken* niemals Vorbild für eine transzendenzbewusste jüdisch-christliche Theologie sein könne (HUT, 241 ff.). Selbst wenn deshalb in dem Vortrag mindestens ebenso sehr die Heidegger aus Jonas' Sicht missverstehenden Theologen mitgemeint sind, ist sicherlich gut nachvollziehbar (aber im Zeitenabstand auch relativierbar), inwiefern die eben auch biografische Vielschichtigkeit der Betroffenheit bei Jonas die Kampfwucht einer Abrechnung mit Heidegger hat annehmen können und ihm dementsprechend auch nur an einer Stelle explizit ‚gerecht‘ werden will (HUT, 250, charakteristischerweise im Hinblick auf die Marburger Zeit).

Hinter Bultmanns These der Unvermeidbarkeit jenes Vergleichs – sowie hinter Jonas' Vortrag – zeichnen sich damit erneut die weiteren Umriss der zwei ontologischen Ansätze mit ihren unterschiedlichen Bezugnahmen zum ‚offenen Ganzen‘ ab: Jonas' vom ontischen Naturapriori ausgehende universalontologische Reteleologisierung im neoaristotelischen Sinne (vgl. EUV 101; EG 325) mit ihrer transzendenten ontotheologischen Begründung von Ethik und Verantwortung im „symbolischen Versuch“ vom Gottes-Mythos einerseits (BBJ, 376), andererseits Heideggers Transformation des transzendental-ontologischen Apriori in ein immer auch von der Physis getragenes Seins-Geschick, das metaphysikgeschichtlich zum eindimensionalen „Weltaufenthalt“ des Menschen im Weltalter der Technik als „Gestell“ geführt hat und so auf nie dagewesene Weise den Menschen in Anspruch nimmt und ein andersanfängliches *Seinsdenken* ‚braucht‘ (GA 14, 75).

## 6) Späte Annäherung, ungeklärte Aussöhnung und ein Ergänzungsvorschlag zur Philosophie von Heidegger und Jonas

Ende der 1960er Jahre kommt es zumindest zu einer Annäherung von Heidegger und Jonas. Nach Kontaktaufnahmen infolge der Heideggerschen Gesamtausgabe ergibt sich nach fast 40 Jahren anlässlich des 80. Geburtstages Heideggers ein Wiedersehen, wohl in der ersten Juli-Hälfte 1969 in Zürich. Wie dieses Treffen ablief, wissen wir nicht. Es bleibt die Schwierigkeit des die Heidegger-Erinnerungen betreffenden Tonbanddefekts und redaktioneller Zusammenstellung vom Herausgeber (Christian Wiese, EG, 390). Dem Vorwort Rachel Salamanders zufolge (EG, 18) sei Jonas, als von Heidegger kein „erlösendes Wort“ kam, „nach 20 Minuten“ aufgebrochen. Jonas selbst schreibt an Bultmann am 19. Juli 1969, dass er sich „im Herannahen seines 80. Geburtstages“ mit Heidegger „ausgesöhnt und vor einigen Tagen ein schönes Gespräch in Zürich gehabt“ habe (EG, 309). Heidegger wiederum teilt H. Arendt am 2. August mit: „Das Gespräch mit H. Jonas war sehr erfreulich“ und Arendt antwortet am 8. August 1969: „Jonas war hier – überglücklich über das Züricher Treffen, von dem er so ausführlich, wie es seine Art ist, berichtete“ (Ludz 2013, 178). In den redigierten Erinnerungen heißt es einerseits, Jonas habe eine „Versöhnung herbeiführen woll(en), die dann im Grunde auch erfolgte“, andererseits wenig später nach Anführung der brieflichen Mitteilung an Bultmann, für Jonas seien (nach fast 40 Jahren in 20 Min.?) „die entscheidenden Dinge nicht zur Sprache“ gekommen, er sei „erneut bitter enttäuscht“ worden (EG 309). – Beim Wiedergutmachungsverfahren unterstützt Heidegger Jonas erfolgreich auf dessen Anfrage hin im März 1972 mit einer Bestätigung äquivalenter Qualifikation der 1933 fertiggestellten Gnosis-Arbeit als Habilitation (HJN 9-10-4 und -5; Dokumente im Anhang der Edition der Korrespondenz mit Bultmann, Großmann 2020) und anlässlich des Todes H. Arendts kommt es im Dezember 1975 noch einmal zum wohl letzten brieflichen Kontakt (HJN 16-16-45, Ludz 2013, 259).

Die Alten, Platon wie Aristoteles, wollten mit ihrer Philosophie einen „Umriss“ (*perigraphé*) ihrer jeweiligen Untersuchungsbereiche geben, den Nachfolgende dann genauer ausarbeiten sollten (Platon, *Nomoi* 768 c ff.; Aristoteles, *Eth. Nic.* I 7, 1098 a 20ff.). Einen solchen Umriss hat Heideggers Philosophie für Jonas und dessen Philosophie wiederum in seiner Weise für die nach ihm Kommenden gegeben. Deshalb legt es sich im Zeitenabstand nahe, Heidegger und Jonas nicht nur als Gegenspieler, sondern (aufgrund der unvergleichlichen Prägung Jonas‘ durch Heidegger, EG, 303) sie auch in ihrer Ergänzung zu verstehen (Jakob 1996) – gerade im Hinblick auf die Verantwortung des Menschen, selbst bei Heidegger. Denn als dieser mit der Einsicht in die Einseitigkeiten von *Sein und Zeit* seinen transzendental-ontologischen Ansatz im Kontext der Geschichte der Ontologie als Seinsgeschichte verortet, nimmt das ontologische Apriori eine noch umfassendere Bedeutung an. Ebenso wie alles menschliche Seinsdenken zurückgenommen wird in ein physisgetragenes Geschehen des Seins, das die Menschen in epochaler Weise stimmt und angeht (GA 9, 445), gibt Heidegger die nachkantisch-phänomenologische Situation der (Mit-)Konstitution auf Seiten der intellektuellen Elite der Denker und Dichter bei allen Seins- (und also Wirklichkeits-) Verständnissen nicht preis. Entzieht sich ‚das Sein‘ „unter der Herrschaft des Nihilismus [...] in die Absenz“ (GA 9, 407),

„braucht“ es den Menschen umso mehr und „verlangt“ ihm ein „eigentümliches Entsprechen ab“ (GA 16, 627; GA 8, 190). Der Gedanke notwendiger Entsprechung auf den Anspruch des (immer auch eine geschichtliche Gesamtsituation ausmachenden) Seins – der hindurchscheint durch die Verrechnung und Vernutzung von allem Seienden als weltweit disponiblen Bestand – ist seit dem Humanismusbrief nicht nur Heideggers denkerisch-ethische, jeder Theorie-Praxis-Trennung vorausliegende *Antwort* auf die seinsgeschichtliche Krise der modernen Technologie (die nichts mehr von sich her aufgehen lässt), sondern in eins damit sein *ontologischer Umriss von Verantwortung* in einem und für einen anderen Anfang (GA 9, 353 ff.).

In Erinnerung an das Eigenwesen alles belebten Seienden und die ihm zugrundeliegende Selbstbejahung des Seins ist Jonas' universalontologische Reteleologisierung eine gewisse Konkretisierung Heideggers (aus dessen Sicht freilich mit metaphysischen Prämissen), vor allem unter dem Gesichtspunkt der Zeitlichkeit. Diese lässt in jedweder Form ontischer Endlichkeit einmal „das Lebendige [...] in seiner Bedürftigkeit und Bedrohtheit [...] überhaupt (als) Gegenstand von Verantwortung“ erscheinen (PV, 195, 418), dann avanciert sie aber ihrerseits *als Verantwortung* „im Zusammenhang ‚totaler Verantwortung‘“ zur jetzt bei Jonas quasi-transzendental-ontologischen Bedingung des Öffnens und Offenhaltens der Totalität und Kontinuität mit einbeziehenden Zukunftshorizonts von Existenz und Menschheit und wird so Bedingung der Möglichkeit von Jonas' Zukunftsethik selbst. In diesem weiten Bedeutungssinn ist Verantwortung „das moralische Komplement zur ontologischen Verfassung unseres Zeitlichseins“ (PV, 212, 243 ff., 262, 272 ff.).

Neben weiteren Gemeinsamkeiten von Heidegger und Jonas – z.B. heben beide (a) die Beispiellosigkeit der modernen Technik hervor, sehen sie (b) in ihrer Radikalisierung begründet im dualistischen und im, so Heidegger, willensmetaphysischen Denken der neuzeitlichen Subjektphilosophie (TGP, 139 mit Verweis auf Heidegger), kritisieren (c) das anthropologisch-instrumentelle Technikverständnis mit seiner Neutralitätsthese technischer Mittel, betonen (d) neben der Gefahr der ökologischen Katastrophe (e) die Gefährdung des für Seins- bzw. Transzendenz-Ansprüche offenen Menschenwesens (Heidegger, GA 5, 294; Jonas, PV, 419 f.) – scheint bisweilen eine zentrale Differenz durch Heideggers ‚Ethikauflösung‘ gegeben zu sein (z.B. Höhle 2003, 42 f.). Aber was ist, wenn Heidegger in seinem Denken und Sagen wirklich neue Wege geht und in den sich durchdringenden Formen von ‚Bauen Wohnen Denken‘ einen anderen Weltaufenthalt des Wohnens i.w.S. sprachlich vor-zu-denken versucht und just in diesem Ethos-Denken seine ethische Antwort liegt, ohne sie mit jedweder Form von Praxis gleichsetzen zu dürfen (GA 7, 147 ff.; GA 79, 70 f; vgl. WUB, 318 f.; HUT, 238 f.)? Vielleicht verbirgt sich auch hier bei aller Distanz eine Nähe und Ergänzung zu Jonas' Einsatz für die „Weiterwohnlichkeit der Welt“ (TFP, 256).

## Siglenverzeichnis

Siglen für das Handbuch „Hans Jonas“ und der Schriften von Hans Jonas werden wie im genannten Handbuch verwendet. HJN = Hans Jonas Nachlass (Philosophisches Archiv der Universität Konstanz, offizielle Nomenklatur: HJ).

- KGA Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, hg. v. Dietrich Böhler, Michael Bongardt, Holger Burckhart, Christian Wiese u. Walter Ch. Zimmerli, Freiburg i. Br./Berlin/Wien: Rombach, 2009 ff.; Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009 ff.
- ADS Der Adel des Sehens. Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Sinne, in: KGA I/1, S. 243-275.
- BBJ Briefwechsel Bultmann-Jonas, in: KGA III/1, S. 367-376.
- CPE Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective, in: KGA III/2, S. 97-112.
- EG Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander, hg. und mit einem Nachw. versehen von Ch. Wiese, Frankfurt a. M. 2003.
- EUV Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe *Zeugen des Jahrhunderts*, hg. v. Ingo Hermann, Göttingen 1991.
- FA Das Freiheitsproblem bei Augustin. Protokoll der Seminarsitzung vom 21.1.1928, in: KGA III/1, S. 467-483.
- GEN Gnosis, Existentialismus und Nihilismus, in: OUF, S. 292-316.
- GG I Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil. 3., verbesserte u. vermehrte Aufl., Göttingen 1964 (1. Aufl., Göttingen 1934; 2. Aufl., Göttingen 1954).
- GMN Gnosticism and Modern Nihilism, in: *Social Research* 19 (1952), 431-452.
- HEE Heideggers Entschlossenheit und Entschluß, in: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, hg. v. Günther Neske u. Ernst Kettering, Pfullingen 1988, S. 221-229.
- HUH Husserl und Heidegger, in: KGA III/2, S. 205-224.
- HUT Heidegger und die Theologie, in: KGA III/2, S. 225-258.
- IGM Ist Gott ein Mathematiker? Vom Sinn des Stoffwechsels, in: KGA I/1, S. 125-187.
- IMT Immortality and the Modern Temper. The Ingersoll Lecture, 1961, in: *Harvard Theological Review*, LV/1, 1962, 1-20.
- MGS Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung, in: KGA III/1, S. 241-285.
- OUF Organismus und Freiheit, Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen 1973 (Neuaufkl. unter dem Titel „Das Prinzip Leben“, Frankfurt a. M. 1994).
- PGT Vom praktischen Gebrauch der Theorie, in: KGA I/1, S. 325-356.
- PL *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York 1966 (2. Aufl. Chicago 1982; Neuauflagen: New York 1968, Westport 1979, Chicago/London 1982).



- PRV Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts, in: KGA I/2a, S. 561-575.
- PV Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, in: KGA I/2a, S. 1-420.
- TFP Technik, Freiheit und Pflicht. Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 11. Oktober 1987 in Frankfurt/Main, in: KGA I/2b, S. 247-256.
- TGP Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist, in: KGA I/2b, S. 129-158.
- VW Vorwort, in: KGA I/1, S. 3-6.
- WPE Wissenschaft als persönliches Erlebnis, in: KGA III/2, S. 277-298.
- WUB Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen, in: KGA III/1, S. 289-322.

### Weitere Literatur

Elm, Ralf: Heideggers Horizonte. In: Ders. (Hg.): Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien. Sankt Augustin 2004, S. 163-190.

Elm, Ralf: Philosophie und Europawissenschaft. Martin Heideggers Analysen zur Metaphysik und neuzeitlichen Rationalität als Beitrag zur Europäistik. In: Michael Gehler, Silvio Vietta (Hg.): Europa – Europäisierung – Europäistik. Neue Wissenschaftliche Ansätze, Methoden und Inhalte, Wien-Köln-Weimar 2010, S. 287-318.

Elm, Ralf: Max Webers Konzept der „okzidentalen Rationalität“ und Martin Heideggers „Gestell“. In: Gehler, Michael / Vietta, Silvio (Hg.): Dimensionen und Perspektiven einer Weltgesellschaft? Fragen, Probleme, Erkenntnisse, Forschungsansätze und Theorien, Wien-Köln-Weimar 2018, 129-164.

Großmann, Andreas/Landmesser, Christof (Hg.): Rudolf Bultmann – Martin Heidegger. Briefwechsel 1925-1975. Mit einem Geleitwort von Eberhard Jüngel, Frankfurt/M, Tübingen 2009.

Großmann, Andreas (Hg.): Rudolf Bultmann – Hans Jonas. Briefwechsel 1928-1976. Mit einem Anhang anderer Zeugnisse, Tübingen 2020.

Heidegger, Martin:

SZ Sein und Zeit (Einzelausgabe), Tübingen <sup>15</sup>1979.

Gesamtausgabe (GA), Frankfurt am Main.

GA 2 Sein und Zeit. Hg. F.-W. von Herrmann, 1977.

GA 5 Holzwege. Hg. F.-W. von Herrmann, 1977.

- GA 7 Vorträge und Aufsätze. Hg. F.-W. von Herrmann, 2000.
- GA 8 Was heißt Denken? Hg. P.-L. Coriando, 2002.
- GA 9 Wegmarken. Hg. F.-W. von Herrmann, 1976.
- GA 11 Identität und Differenz. Hg. F.-W. von Herrmann, 2006.
- GA 14 Zur Sache des Denkens. Hg. F.-W. von Herrmann, 2007.
- GA 16 Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Hg. H. Heidegger, 2000.
- GA 19 Platon: Sophistes (Vorlesung Wintersemester 1924/25). Hg. I. Schüßler, 1992.
- GA 20 Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Vorlesung Sommersemester 1925). Hg. P. Jaeger, 1979.
- GA 21 Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Vorlesung Wintersemester 1925/26). Hg. W. Biemel, 1976.
- GA 24 Die Grundprobleme der Phänomenologie (Vorlesung Sommersemester 1927). Hg. F.-W. v. Herrmann, 1975.
- GA 25 Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Vorlesung Wintersemester 1927/28). Hg. I. Görland, 1977.
- GA 26 Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Vorlesung Sommersemester 1928). Hg. K. Held, 1978.
- GA 29/30 Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit (Vorlesung Wintersemester 1929/30) Hg. F.-W. v. Herrmann, 1983.
- GA 56/57 Zur Bestimmung der Philosophie (Vorlesung Kriegsnotsemester 1919, Sommersemester 1919). Hg. B. Heimbüchel, 1987.
- GA 59 Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Vorlesung Sommersemester 1920). Hg. C. Strube, 1993.
- GA 60 Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Vorlesung Wintersemester 1920/21). Hg. M. Jung u. T. Regehly. 2. Augustinus und der Neuplatonismus (Vorlesung Sommersemester 1921). Hg. C. Strube). 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19). Hg. C. Strube). 1995.
- GA 63 Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Vorlesung Sommersemester 1923). Hg. v. K. Bröcker-Oltmanns, 1988.
- GA 70 Über den Anfang. Hg. P.-L. Coriando, 2005.
- GA 79 Bremer und Freiburger Vorträge. Hg. P. Jaeger, 1994.
- GA 89 Zollikoner Seminare. Hg. P. Trawny, 2017.

Hösle, Vittorio: Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie. In: Christian Wiese / Eric Jacobson (Hg.): Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas. Berlin-Wien 2003, 34-52.

Jaspers, Karl: Notizen zu Martin Heidegger. Hg. H. Saner. München NA 1989.

Jakob, Eric: Martin Heidegger und Hans Jonas: die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation. Tübingen/Basel 1996.

Löwith, Karl: Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie (1930). In: Pöggeler, Otto (Hg.): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Königstein/Ts. 1984, 54-77.

Ludz, Ursula (Hg.): Hannah Arendt, Martin Heidegger: Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse. Frankfurt/M. 2013.

Merleau-Ponty, Maurice: Das Sichtbare und das Unsichtbare, München 1986 (frz. 1964).

Nielsen-Sikora, Jürgen: Hans Jonas. Für Freiheit und Verantwortung. Darmstadt 2017.

Pöggeler, Otto: Den Führer führen? Heidegger und kein Ende. In: Philosophische Rundschau Tübingen 1985, H.1/2, 26-67.

Vietta, Silvio: Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik. Tübingen 1989.

Zaborowski, Holger / Bösl, Anton (Hg.): Martin Heidegger: Briefe an Max Müller und andere Dokumente. Freiburg/München 2003.