

lichen Anspruch gerecht wird (auch ein Personen- u. Sachregister sowie die Seitenzahlen der Originalausgabe fehlen nicht). Die neue Publikationsreihe „Phänomenologie. Texte und Kontexte“ des Verlags Karl Alber empfiehlt sich mit dieser gelungenen Textausgabe. J. Disse

JAKOB, ERIC, *Martin Heidegger und Hans Jonas*. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation (Basler Studien zur Philosophie 7). Tübingen-Basel: Francke 1996. 394 S.

Die vorliegende Untersuchung befaßt sich mit dem Verhältnis zweier Denker, die auf den ersten Blick biographisch nicht viel miteinander verbindet. Zwischen Heidegger, dem „konservativ-heimatgebundene(n), Provinzler“ und „zeitweilige(n) Nazisympathisant(en)“ (11), und Jonas, dem „kosmopolitisch ausgerichtete(n) Juden und Zioniste(n) aus einer begüterten Industriellenfamilie“ (ebd.), liegen, wie es scheint, Welten. Allerdings trägt dieser Eindruck. Denn es gibt, wie J. im einzelnen zeigt, durchaus „eine gewisse Nähe“ (ebd.) zwischen beiden Denkern, die in dem Lehrer-Schüler-Verhältnis begründet ist, das zwischen Heidegger und Jonas bestand. Nicht nur, daß der phänomenologische Ansatz Heideggers, der „die Grundfesten der tradierten Subjektphilosophie ins Wanken bringt“ (12), im gesamten Schaffen von Jonas nachwirkt. Die innere Nähe beider Denker zeigt sich auch „in der Thematisierung der Technik und ihrer geistesgeschichtlichen Wurzeln“ (ebd.), die gleichermaßen im späteren Denken Heideggers als auch in Jonas' Alterswerk eine zentrale Rolle spielt. J. geht so voran, daß er ausgehend vom Frühwerk der beiden Philosophen deren Weg zur Entfaltung der Technikproblematik nachzeichnet. Sein Ziel ist dabei der Vergleich der Technikkonzeptionen beider Denker. Dieser Vergleich erfolgt nicht allein aus einem rezeptionsgeschichtlichen Interesse. J. möchte nicht bloß „ein Stück Wirkungsgeschichte der Heideggerschen Philosophie“ (15) rekonstruieren, sondern er verfolgt mit der vorliegenden Arbeit auch ein „systematische(s) Interesse“ (16). Es geht ihm um eine philosophische Aufklärung des Technikphänomens.

Zu Heideggers Technikverständnis führt er aus: „Trotz aller Berechtigung, ja Notwendigkeit einer Hinterfragung der metaphysischen Grundprämissen des technischen Zeitalters und trotz der plausiblen Darlegung der technischen Prägung der neuzeitlichen Welt- und Wirklichkeitskonstitution“ sei „die weitgehende Gleichsetzung von Technik, Metaphysik und Seinsgeschick ein unglücklicher Kurzschluß, der Heidegger einerseits zu orakelhaften Aussichten auf ein anderes, neues Seinsgeschick verleitet, andererseits aber in einen resignativen Attentismus treibt“ (176). J. läßt in diesem Zusammenhang keinen Zweifel an der Problematik von Heideggers seinsgeschichtlichem Denken. Er spricht von einer „zügellosen und willkürlichen ‚Metaphysizierung‘“ (179), die Heideggers philosophischer Ansatz dadurch erfahre, und erhärtet seine Kritik durch den Hinweis: Was bei einem solchen Denken herauskommen kann, wenn auch nicht muß, wie gewisse Heidegger-Kritiker suggerierten, zeige „Heideggers zeitweilige Befürwortung und seinsgeschichtliche Fundierung des NS-Regimes“ (ebd.). Als problematisch sieht J. auch Heideggers Verantwortungsbegriff an. Ein Verantwortungsbegriff, so schreibt er, „der nicht mehr als ein unentwegtes Bemühen und Hinterfragen des Seinsbezugs und Seinsverständnisses zu begründen vermag, sieht sich in der konkreten Situation vor die Frage gestellt, wer oder was denn garantieren kann, daß bestimmte Normen dem aktuellen Seinsgeschehen entsprechen“ (190f.). Bei Heidegger finde man keine Antwort auf die Frage, was es konkret heißt, die Wahrheit des Seins zu hüten, worin sich das Schickliche erkennen lasse und wie man den Hirten des Seins vom falschen Propheten unterscheiden könne. – Umgekehrt würdigt J. Heidegger als Wegbereiter für ein Ethos der Gelassenheit, das nicht nur eine „Ethik des Nichthandelns“ (194) impliziert, sondern auch eine „innige Zuwendung zum Seienden in seiner Eigenständigkeit“ (196).

Weiterhin bescheinigt J. bestimmten Überlegungen des späten Heidegger durchaus „ökologische Suggestibilität“ (199). Er verweist etwa auf die in dem Vortrag „Bauen, Wohnen, Denken“ skizzierte ganz andere „Weise des Aufenthalts, wo der Mensch als ‚Sterblicher‘ in genügsamer Einfalt und im Einklang mit dem anderen Seienden, der ‚Erde‘, dem ‚Himmel‘ und den ‚Göttlichen‘ wohnt“ (200). Allerdings läßt sich aus dem

Heideggerschen Ethos der Gelassenheit und der „ökologischen Suggestibilität seiner Physis-Metaphysik“ (206) keine konkrete politische Position ableiten. So bleibt es für J. dabei, daß es Heidegger zwar gelingt, die Unzulänglichkeit und Brüchigkeit überlieferter Begriffe und Denkmformen sichtbar zu machen, daß aber seine Auskünfte über neue Wege, die politisch zu beschreiten wären, „meist recht vage“ (208) bleiben. Aus Heideggers Spätphilosophie ließe sich, so meint J., „im besten Fall eine Kritik an der kollektiven Hybris der modernen politischen Systeme“ sowie „an der Anmaßung einer nur auf sich bezogenen Gesellschaft“ formulieren, für die Entfaltung einer eigenständigen Gesellschaftsphilosophie sei sie jedoch „zu wenig differenziert“ (208).

Jonas' Verantwortungsethik erhebt zweifellos „weit ambitioniertere Ansprüche“ (372) als das Heideggersche Seinsdenken. Aufbauend auf einer teleologischen Naturauffassung, welche die Bewußtseinsphänomene bereits in niederen Organismen vorgeformt findet und von einer psychophysischen Einheit des Lebens ausgeht, entdeckt er „in der immanenten Zweckstruktur alles Lebendigen einen Anspruch an den Menschen, deren Integrität zu bewahren“ (ebd.). Trotz ihres ambitionösen Programms muß auch Jonas' Verantwortungsethik freilich „in verschiedener Hinsicht als gescheitert betrachtet werden“ (351). Als Gründe führt J. u. a. an:

1) Eine praktische Verpflichtung gegenüber der Nachwelt setzt voraus, daß sich die von Jonas behauptete apriorische Verknüpfung des Sollens mit einer spekulativ erfaßten Seinsordnung als allgemeingültig legitimieren läßt. An der Möglichkeit einer solchen Legitimierung sind freilich Zweifel angebracht. Wenn es aber nicht gelingt, „die in der teleologischen Selbstzweckhaftigkeit des natural Seienden gegründete Moralmetaphysik“ (ebd.) in dieser Weise abzusichern, verliert sie den Charakter der Allgemeingültigkeit.

2) Das Prinzip Verantwortung gibt kaum konkrete Kriterien der Selbstbeschränkung an die Hand. Es gibt ihm zufolge zwar einen „Bereich kategorisch gebotener Enthaltsamkeit“ (ebd.) für den Fall, daß die Existenz des Menschen oder die Biosphäre als ganze gefährdet ist. Je nach dem, wie restriktiv oder nichtrestriktiv man den von Jonas formulierten „Imperativ einer ‚Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden‘“ (351) auslegt, kann man mit dem Prinzip Verantwortung „sowohl ein Verbot von Grundlagenforschung ... begründen, man kann aber auch zu dem Resultat kommen, daß fast alles erlaubt ist, außer dem gleichzeitigen Zünden aller Wasserstoffbomben der Welt“ (352). Aus der Fundamentaloption ‚Ja zum Sein‘ läßt sich also höchstens ein allgemeines Menschheitsziel ableiten, für die Festlegung von Grenzwerten, Schwellen- und Risikobereichen lassen sich daraus aber „keinerlei operationalisierbare Maßstäbe“ (352) gewinnen.

3) Jonas gibt keine konkreten Hinweise bezüglich der politischen Umsetzung des Prinzips Verantwortung. Er teilt nur (mit Heidegger) „die Skepsis gegenüber der parlamentarischen Demokratie hinsichtlich deren Tauglichkeit, in den Herausforderungen des technologischen Zeitalters bestehen zu können“ (373). Gleichzeitig warnt er vor einer Ökodiktatur, die er im Fall eines Versagens des liberal-demokratischen Systems als reale Gefahr ansieht.

Auch wenn Jonas „das Ziel einer operationalisierbaren Ethik für die technologische Zivilisation verfehlt“, geht er doch „eindeutig einen Schritt über Heideggers ethische Überlegungen hinaus“ (353). Jonas erkennt zwar wie Heidegger, „daß wir in gewissem Ausmaß Gefangene der von uns eingeleiteten Entwicklungen sind“. Allerdings ist er „weit davon entfernt, daraus fatalistische oder irrationale Konsequenzen zu ziehen“ (ebd.). Was er in praktischer Hinsicht über Heidegger hinaus bietet, ist „die Formulierung eines regulativen Ziels“, das für das Handeln tatsächlich insofern relevant ist, als die immanente Zweckhaftigkeit der Naturwesen immerhin einen Orientierungsrahmen für das Handeln vorgibt, „auch wenn daraus nicht unbedingt schlüssig Handlungsanweisungen für konkrete Situationen abzuleiten sind“ (ebd.).

J.s Studie ist, sieht man einmal von einer ganzen Reihe von Druckfehlern ab, die sich durch eine gründliche Relecture des Manuskripts hätten vermeiden lassen, solide gearbeitet. Sie greift ein Thema auf, das in der Tat dringlich ist. Denn daß die technologische Revolution allen Warnungen und Horrorszenarien zum Trotz weitergehen wird, wie der Verfasser im Vorwort feststellt, ist ebensowenig zu leugnen wie die Probleme, die

sich daraus ergeben. Mit Recht weist J. darauf hin, daß weder Heidegger noch Jonas abschließende Antworten auf die schwierigen Fragen zu entnehmen seien, die sich in Zukunft hinsichtlich des Verhältnisses von Mensch und Technik stellen. Andererseits hält er ihnen zugute, daß ihr Ansatz immerhin einen Horizont eröffne, „in dessen Rahmen die Frage nach der Technik in einem umfassenderen Sinn gestellt werden kann“ (10). Auch dem wird man insofern zustimmen können, als die herkömmliche instrumental-anthropologische Technikinterpretation in der Tat zu kurz greift und bei der modernen Technik noch andere Momente ins Spiel kommen. J. vertritt in diesem Zusammenhang eine ausgesprochen starke These. Er spricht von einer „technischen Seinsauslegung“ (368) und sieht in der Technikphilosophie folglich eine „Disziplin der philosophia prima“ sprich „der Metaphysik bzw. Ontologie“ (12). Selbst wenn man nicht so weit gehen möchte, wird man ihm aber sicher zugeben können, daß in der modernen Technik das Weltverhältnis des Menschen als ganzes ins Spiel kommt und, wenn man an die Möglichkeiten der modernen Technik denkt, auch auf dem Spiel steht.

H.-L. OLLIG S. J.

## 2. Systematische Philosophie

ZEIDLER, KURT WALTER, *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie*. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Höningwalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels (Studien zum System der Philosophie, Beiheft 1). Bonn: Bouvier 1995. 372 S.

Die vorliegende Untersuchung kann als weiterer Beleg für die gewandelte Einstellung zum Neukantianismus gelten, die sich in den letzten Jahren anbahnt. Für Z. ist es nämlich keine Frage, daß der Neukantianismus nicht zu umgehen ist, wenn man nach den systematischen Fäden fragt, welche zwischen Kant und der neueren Transzendentalphilosophie bestehen. Die Zeiten sind also vorbei, in denen der Begriff Neukantianismus „eher als Schimpfwort denn als festumrissener philosophiegeschichtlicher Terminus“ (11) verwandt wurde. Hierzu hat nach Z. zweifellos auch beigetragen, daß die dominierenden Philosopheme der Gegenwart wie Spätpositivismus, Sprachanalytik und (Neo-)Marxismus in eine Grundlagenkrise gerieten und jüngere Disziplinen wie Pädagogik, Soziologie und Wissenschaftstheorie sich an ihre neukantianischen Anfänge erinnerten, und daß die einstigen Totengräber des Neukantianismus wie die materiale Wertethik, heute gänzlich in Vergessenheit geraten sind und „mittlerweile toter“ sind „als es der Neukantianismus je war“ (19). Angesichts „der modernen Naturalisierungsstrategien und ... der postmodernen Liebe zum Feuilleton“ habe zwar gegenwärtig Nietzsche, der große Gegenspieler des Kulturidealismus, die besten Karten, aber man müsse sich fragen, ob „das verzweifelte Übermenschentum, das er der naturalistischen Entlarvung aller Werte aufpfropft“ (19), wirklich dem Kulturidealismus überlegen sei und ob die von ihm propagierte ‚Umwertung aller Werte‘ wirklich in einem radikalen Gegensatz zur neukantianischen Wertphilosophie stehe oder nicht nur deren „subjektivistisches Zerrbild“ (ebd.) sei. Allerdings liegt es Z. fern, „die systematischen Schwächen der Gegner zu den Stärken des Neukantianismus zu machen“ (ebd.). Denn der Neukantianismus hatte zwar „den Universalismus der Ethik und die humanistischen Ideale von Kant und der deutschen Klassik geerbt“, doch dieses historische Erbe war ihm selbst offenbar „schon in dem Maße historisch geworden, daß er die vernunfttheoretische Grundlegung und den ethischen Anspruch mit einem Besitztum verwechselte und sich daher für diesen vermeintlichen Besitz keinen anderen Rechtstitel als das Faktum seiner Geltung wußte“ (19f.). Die Problematik eines solchen Geltungsobjektivismus sieht Z. darin, daß dieser einerseits ganz offensichtlich von dem Glauben an die Wirklichkeit der Vernunft und die Vernünftigkeit des Wirklichen zehre und insofern noch durchaus in der Tradition der idealistischen Geistmetaphysik stehe, daß ihm aber andererseits aufgrund seines scientistischen Wissenschaftsbegriffs und seines wissenschaftlichen Selbstverständnisses der methodische Zugang zur Metaphysik verschlossen sei. Terminologisch wird diese