

Hans Jonas

Zwischen Nichts und Ewigkeit

Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen

Kleine Vandenhoeck Reihe

Band 1165

≡book

Vandenhoeck & Ruprecht

Hans Jonas

ZWISCHEN
NICHTS UND EWIGKEIT

Drei Aufsätze
zur Lehre vom Menschen



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

Hans Jonas

Geboren 1903 in Mönchengladbach; studierte Philosophie, alt- und neutestamentliche Theologie und Kunstgeschichte; promovierte 1928 in Marburg bei Heidegger, Bultmann und Hamann; emigrierte 1933 nach England und 1935 nach Palästina; diente 1940—1945 in der britischen und 1948—1949 in der israelischen Armee; lehrte Philosophie an der Hebräischen Universität in Jerusalem sowie Alte Geschichte an der British Council School of Higher Studies ebenda; folgte 1949 einer Einladung nach Kanada, lehrte 1949—1950 an der McGill University in Montreal und von 1950—1954 an der Carleton University in Ottawa. Seit 1955 ordentlicher Professor der Philosophie an der Graduate Faculty of Political and Social Science (New School for Social Research) in New York; zu verschiedenen Zeiten Gastprofessor an der Princeton University, Columbia University und an Hunter College; Ingersoll Lecturer an der Harvard University 1960—1961; Dr. h. c. (D. H. L.), Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion 1962; Fellow am Center for Advanced Studies der Wesleyan University für 1964—1965.

Hauptschriften: a) Zur Philosophie- und Religionsgeschichte: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (1930); *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. I (1934, 2 1954, 3. Auflage in Vorbereitung), Bd. II, I (1954); *The Gnostic Religion* (1958, 2 1963); *Plotinstudien*.

b) *Zur Philosophie und Phänomenologie des Organischen: Systembegriff und Organismus; mathematisches Weltbild und Organismus; Kausalität und Wahrnehmung; Motilität und Emotion; über Sehen, Hören und Tasten; über das menschliche Bildvermögen**; *über die anthropologische Wurzel des Wahrheitserlebnisses; Kritik der Cybernetik*.

c) *Zum Existenzproblem: über Theorie und Praxis; über Existentialismus und Nihilismus**; *über Unsterblichkeit**.

In Vorbereitung: The Philosophy of Organism.

* Enthalten im vorliegenden Bande.

Kleine Vandenhoeck-Reihe 165

Umschlag: Irmgard Suckstorf — © Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963. Printed in Germany. — Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen.

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

VORWORT

Die Suche nach dem Wesen des Menschen muß ihren Weg über die Begegnungen des Menschen mit dem Sein nehmen. In solchen Begegnungen kommt dies Wesen nicht nur zum Vorschein, sondern überhaupt zustande, indem es sich jeweils darin entscheidet. Das Vermögen zur Begegnung selber aber ist das Grundwesen des Menschen: dieses ist also die Freiheit, und ihr Ort die Geschichte, die ihrerseits nur durch jenes transhistorische Grundwesen des Subjekts möglich ist. Jedes aus geschichtlicher Begegnung erstehende Bild der Wirklichkeit schließt ein Bild des Ich ein, und diesem gemäß existiert der Mensch, solange das Bild seine Wahrheit ist. Die im Menschen gelegene Bedingung der Möglichkeit von Geschichte aber – eben seine Freiheit – ist selber nicht geschichtlich, sondern ontologisch; und sie wird selber, wenn entdeckt, zum zentralen Faktum in der Evidenz, aus der jede Seinslehre schöpfen muß.

Von alters wird in den Bildern vom Sein das „Zwischen“ des Menschen betont: zwischen Tier und Engel, zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Verdammnis und Erlösung . . . Plato sah das Werden als ein Mittleres zwischen Nichtsein und Sein, teilhabend an beiden, und die ins Werden eingetauchte Seele als offen für das ewige Sein im Wissen der Vernunft. Das übermächtig gewordene Werden, abgeschnitten vom ewigen und vernünftigen Sein, überlieferte das Ich dem Schwindel seiner Freiheit und ließ die Begegnung mit dem Sein zur Begegnung mit dem Nichts werden. Der moderne Nihilismus, dem Nietzsche nachspürte, nötigt dazu, die Seinsfrage im nachplatonischen Zeitalter neu zu stellen. Sie muß historisch den Gründen der nihilistischen Erfahrung nachfragen; sie muß ontologisch das Wesen menschlicher Freiheit im Verhältnis zur übrigen Lebenswelt, ja zur ganzen Natur zu bestimmen suchen; und sie findet in der inneren Transzendenz jener Freiheit die Anzeige, um sich metaphysisch einem neuen Sinn von Transzendenz und Ewigkeit entgegenzutasten.

In diese drei Richtungen – der geschichtlichen Selbsterhellung, der philosophischen Anthropologie, der metaphysischen Meditation – gehen die drei hier vereinigten Versuche. Sie wurden zu verschiedenen Zeiten auf englisch verfaßt, zu anderen vom Verfasser selbst ins Deutsche übertragen und in dieser wie in jener Form getrennt

veröffentlicht¹. Nur der Aufsatz über die Unsterblichkeit erscheint hier zum erstenmal auf deutsch. Der ihm beigegebene Anhang mußte sich aus Raumgründen auf die ersten beiden Stücke eines brieflichen Dialogs beschränken, den Rudolf Bultmann, der Lehrer und Freund vieler Jahre, durch sein eindringendes Fragen in Gang brachte. Er erschließt die Problemdimension und durfte dem Leser nicht vorenthalten werden. Dem gütigen Freund sei Dank für die Klärung sowohl wie für die Erlaubnis der Veröffentlichung.

New Rochelle, New York, Juli 1963

Hans Jonas

¹ „Gnosticism and Modern Nihilism“, *Social Research* 19 (1952), 430–452; „Gnosis und moderner Nihilismus“, *Kerygma und Dogma* 6 (1960), 155–171; „Homo pictor und die differentia des Menschen“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15 (1961), 161–176; „Homo Pictor and the Differentia of Man“, *Social Research* 29 (1962), 201–220; „Immortality and the Modern Temper“, *Harvard Theological Review* 15 (1962), 1–20 (ursprünglich vorgetragen als *Ingersoll Lecture* an der School of Divinity der Harvard University in 1961). Den genannten Zeitschriften wird hiermit der Dank für die Genehmigung des Nachdrucks ausgesprochen.

GNOSIS, EXISTENTIALISMUS UND NIHILISMUS

Vorbemerkung

In der folgenden Abhandlung unternehme ich experimentierend den Versuch, einen Vergleich zwischen zwei geistigen Bewegungen oder Standpunkten oder Systemen zu ziehen, die weit getrennt sind in Raum und Zeit und dem ersten Blick inkommensurabel erscheinen in ihrer Natur: die eine aus hellster Gegenwart, begrifflich, subtil und eminent „modern“ in mehr als dem chronologischen Sinn des Wortes; die andere aus dunstiger Vergangenheit, mythologisch, roh – absonderlich selbst in ihrer eigenen Zeit und niemals zugelassen in die achtbare Gesellschaft unserer philosophischen Tradition. Es ist meine Behauptung, daß die Beiden etwas miteinander gemein haben, und daß dies Etwas derart ist, daß seine Ausarbeitung nach Ähnlichkeit sowohl wie Unterschied zu einer gegenseitigen Erhellung beider führen mag.

Indem ich „gegenseitig“ sage, bekenne ich mich zu einer gewissen Zirkelhaftigkeit des Verfahrens. Meine eigene Erfahrung möge illustrieren, was ich meine. Als ich mich vor vielen Jahren dem Studium der Gnosis zuwandte, fand ich, daß die Gesichtspunkte, die „Optik“ gewissermaßen, die ich in der Schule Heideggers erworben hatte, mich instand setzten, Aspekte des gnostischen Denkens zu sehen, die bisher nicht gesehen worden waren. Und ich war zunehmend beeindruckt von der Vertrautheit des anscheinend so äußerst Fremden. Rückschauend bin ich geneigt zu glauben, daß es die Anziehungskraft dieser dunkel gefühlten Nähe war, die mich überhaupt zuerst in das gnostische Labyrinth gelockt hatte. Als ich dann nach langem Aufenthalt in jenen fernen Landen in mein eigenes zurückkehrte, auf den Schauplatz der zeitgenössischen Philosophie, fand ich, daß das, was ich dort draußen gelernt hatte, mich nun besser die Gestade verstehen ließ, von denen ich ausgegangen war. Der ausgedehnte Diskurs mit antikem Nihilismus erwies sich – mir wenigstens – als Hilfe in der Bestimmung und Einordnung des Sinnes des modernen Nihilismus: ganz wie der letztere mich ursprünglich für die Entdeckung seines obskuren Veters in der Vergangenheit ausgerüstet hatte. Es war mir also widerfahren, daß der Existentialismus, der die Mittel einer historischen Analyse geliefert hatte, selber in die

Ergebnisse derselben verwickelt wurde. Die Tauglichkeit seiner Kategorien für diese besondere Materie forderte zum Nachdenken heraus. Sie paßten, als wären sie nach Maß gemacht: *Waren sie vielleicht nach Maß gemacht?* Zu Beginn hatte ich jene Tauglichkeit einfach als einen Fall ihrer vermeinten Allgemeingültigkeit angesehen, die ihren Nutzen für die Auslegung einer *jeden* menschlichen „Existenz“ verbürgte. Aber dann dämmerte mir die Möglichkeit, die Anwendbarkeit der Kategorien in dem gegebenen Fall möchte auf der besonderen Art der „Existenz“ auf beiden Seiten beruhen – derjenigen, die die Kategorien geliefert hatte, und derjenigen, die so wohl darauf ansprach.

Es war die Geschichte eines Adepten, der sich im Besitze eines Schlüssels glaubte, der jede Tür aufschließen würde. Ich kam an diese bestimmte Tür, ich versuchte den Schlüssel, und siehe, er paßte ins Schloß und die Tür öffnete sich weit. So hatte denn der Schlüssel seine Kraft bewährt. Erst später, als ich dem Glauben an einen Universalschlüssel abgesagt hatte, begann ich mich zu fragen, warum dieser eine so gut in diesem Fall funktioniert hatte. War ich gerade mit der rechten Art Schlüssel an die rechte Art Schloß geraten? Wenn ja, *was* war es dann im Verhältnis von Existentialismus und Gnosis, das die letztere auf die Berührung des ersteren hin sich erschließen ließ? Mit dieser Umkehrung des Zuganges wurden die Lösungen in einen Bereich zu Fragen an den anderen, während sie zuerst nur Bestätigungen seiner allgemeinen Wahrheit schienen.

Was also als Begegnung einer Methode mit einer Materie begonnen hatte, endete damit, mir bewußt zu machen, daß der Existentialismus, der die Grundstrukturen menschlicher Existenz überhaupt zu explizieren beansprucht und so als Prinzip der Methode dienen konnte, selber die Philosophie einer bestimmten, historisch erwachsenen Situation menschlicher Existenz ist: Eine analoge (obwohl in anderer Hinsicht sehr verschiedene) Situation in der Vergangenheit hatte eine analoge Antwort hervorgerufen. Die vom Existentialismus gestellte Frage verliert darum nicht an Ernst; aber eine angemessene Perspektive ist gewonnen, wenn die Situation erkannt ist, die er widerspiegelt und auf die die Gültigkeit mancher seiner Einsichten eingeschränkt ist.

Mit anderen Worten, die interpretativen Funktionen kehren sich um und werden reziprok – Schloß wird zu Schlüssel und Schlüssel zu Schloß. Die „existentialistische“ Lesung der Gnosis, so gut gerechtfertigt (oder soweit wie gerechtfertigt) durch ihren hermeneutischen Erfolg, läßt als zu ihrem natürlichen Gegenstück zum Versuch einer „gnostischen“ Lesung des Existentialismus ein.

Vor nunmehr zwei Menschenaltern sagte Nietzsche, der Nihilismus, „der unheimlichste aller Gäste“, stehe vor der Tür¹. Inzwischen ist der Gast eingetreten und ist kein Gast mehr, und was die Philosophie betrifft, so versucht der Existentialismus, mit ihm zu leben. In solcher Gesellschaft leben, heißt in einer Krise leben. Die Anfänge der Krise reichen zurück ins 17. Jahrhundert, in dem die geistige Situation des modernen Menschen Gestalt annimmt. Unter den Aspekten dieser Situation ist einer, den Pascal zuerst mit der ganzen Gewalt seiner Beredsamkeit beschrieben hat: die Einsamkeit des Menschen im physischen Universum der neuzeitlichen Kosmologie. „Verschlungen von der unendlichen Weite der Räume, von denen ich nichts weiß und die von mir nichts wissen, erschauere ich.“² Die von mir nichts wissen: mehr noch als die erdrückende Unendlichkeit der kosmischen Räume und Zeiten, mehr als die quantitative Disproportion, das Verschwindende des Menschen als einer Größe innerhalb solcher Dimensionen, ist es das „Schweigen“, d. h. die Gleichgültigkeit des Universums gegenüber dem Menschen, das Nichtwissen um menschliche Dinge von seiten dessen, worin alle menschlichen Dinge sich abspielen müssen, was die Einsamkeit des Menschen in der Summe der Wirklichkeit begründet. Als Teil dieser Summe, als ein Stück Natur, ist der Mensch nur ein Schilfrohr, das jeden Augenblick geknickt werden kann von den Kräften jenes immensen Alls, in dem schon die Existenz des Rohres nichts als ein besonderer, blinder Zufall ist – nicht weniger blind, als der Zufall seiner etwaigen Zermalmung. Als *denkendes* Rohr ist er aber gerade nicht Teil der Summe, gehört er nicht zu ihr, sondern ist radikal verschieden, inkommensurabel: denn das Ausgedehnte denkt nicht, so hatte Descartes gelehrt, und Natur ist nichts als ausgedehnte Substanz, *res extensa*, d. h. Körper, Materie, äußere Größe. Wenn die Natur das Rohr zermalmt, tut sie es gedankenlos, während das Rohr, der Mensch, noch im Zermalmtwerden denkend dessen gewahr ist, daß er zermalmt wird³. Er allein in der Welt denkt, nicht weil, sondern obwohl er ein Teil von ihr ist. Wie er nicht mehr teilhat an einem Sinn der Natur, sondern nur noch – durch seinen Leib – an ihrer mechanischen Bedingtheit, so nimmt die Natur nicht teil an seinen inneren Anliegen. Eben dasjenige also, wodurch der Mensch aller Natur überlegen ist, seine einzigartige Auszeichnung, der Geist, resultiert nicht mehr in einer höheren Einordnung seines Seins in die Totalität des Seins, sondern bezeichnet im Gegenteil die unüberbrückbare Kluft, die ihn vom Rest der Wirklichkeit scheidet. Entfremdet von der Gemeinschaft des Seins in einem