

Ist die Welt sinnlos? Leibniz und Jonas

Hiroshi Abe

Einführung

Ist die Welt sinnlos? — das ist der Titel dieses kleinen Aufsatzes. Ziel dieses Aufsatzes ist es, Hans Jonas' Versuch einer ontologischen Begründung von Verantwortungsethik zu erörtern, und zwar im Vergleich mit einem Repräsentanten der deutschen klassischen Philosophie, Gottfried Wilhelm Leibniz. Leibniz und Jonas — dieser ist einer der hervorragendsten Vordenker solcher höchst aktuellen sowie praktischen Problemen unserer Zeit, wie Umweltzerstörung, Organtransplantation, Genmanipulation, und so weiter, während jener heute vielen Menschen bekannt ist als ein guter und alter Meister der traditionellen Metaphysik, der beispielsweise fragt: „Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien?“ (Leibniz 1978a, 602) Wieso sind hier diese beiden Denker, die nichts miteinander zu verbinden scheint, zu vergleichen? Und unter welchem Gesichtspunkt?

Trotz des großen Ruhmes seines weltweit bekannten Hauptwerkes *Das Prinzip Verantwortung* ist der anscheinend dogmatische Fundierungsgang Jonas', der darauf abzielt, „vom metaphysischen Grunde des Sollens Rechenschaft zu geben,“ (Jonas 1984a, 93) immer noch kontrovers. In der Tat kritisiert zum Beispiel Karl-Otto Apel ihn einmal scharf, wie folgt: „Aber wir dürfen ... bei unserem Versuch der Begründung einer neuen Ethik zukunftgerichteter Verantwortung nicht hinter das Kantische Universalisierungsprinzip ... zurückfallen; und dies impliziert meins Erachtens, daß wir nicht zum ontologisch-metaphysischen Paradigma der Fundierung mit den Denkmitteln der vor-Kantischen Philosophie zurückkehren sollten.“ (Apel 2004, 241) Diese Kritik Apels, nach der das Denken Jonas' als unzeitmäßig angesehen werden soll, stimme ich zwar zu, aber unter einem Vorbehalt: Jonas war meins Erachtens ein nicht naiver, sondern *bewusster* „vorkantischer“ Metaphysiker im 20. Jahrhundert.¹ Und mir scheint, gerade deshalb hat er sich in seinem Hauptwerk nicht davor gescheut, jene — für uns *nach* Kant — allzu spekulativ sowie „müßig“ (Jonas 1984a, 97) erscheinende Frage Leibniz' aufzugreifen, das heißt die Frage, „warum schlechthin ‚etwas und nicht nichts‘ ist.“ (Jonas 1984a, 98) Im folgenden nennen wir diese Frage kurz „Warum-Frage.“ Dies ist also der erste Grund für den folgenden Versuch, Jonas und Leibniz zu vergleichen: beide beschäftigen sich mit derselben Frage, obgleich auf je verschiedene Weise. Aber nicht nur das. Wenn wir einen Blick auf die philosophischen Bezüge der beiden Denkern werfen, unter denen diese Frage jeweils thematisiert wird, können wir gewisse interessante Parallelen zwischen ihnen finden. Bei Leibniz ging der Anstoß zu der obigen Frage aus, wie ich

¹ Vergleiche „Ich ... glaube ... nicht, daß man unbedingt zeitgemäß sein muß.“ (Jonas 2004, 75); „Der um eine Ethik sich mühende weltliche Philosoph muß zuvörderst die Möglichkeit einer rationalen Metaphysik einräumen, trotz Kant.“ (Jonas 1984a, 94)

später näher erläutern werde, von seiner Auseinandersetzung mit Baruch de Spinoza aus, der, so sagt Leibniz, „ausdrücklich eine blinde Notwendigkeit [(une nécessité aveugle)] gelehrt zu haben [scheint], da er ... annimmt, daß das Gute und die Vollkommenheit nur auf uns und nicht auf ihn [das heißt den Urheber der Dinge] Bezug haben.“ (Leibniz 1986b, 509; Leibniz 1978a, 217) Analog dazu stammt der Anstoß bei Jonas von seiner Kritik an Martin Heidegger, wonach beim Existentialismus des frühen Heidegger „Sinn ... nicht mehr [in der Welt] gefunden, sondern [nur von Menschen] gegeben“ werde. (Jonas 1997, 350)

Daher lassen sich meine Hauptfragen in diesem Aufsatz folgendermaßen formulieren: Wie antworten Leibniz und Jonas auf die Warum-Frage in ihren philosophischen Auseinandersetzungen mit solchen großen Vorgängern — für Leibniz Spinoza und für Jonas Heidegger? Und was besagen diese Antworten in bezug auf den Sinn der Welt?

Leibniz und die Warum-Frage

Wie einige wichtige Texte Leibniz' zeigen, lässt sich zweifellos „Raison suffisante de l'Existence de l'Univers“ (Leibniz 1978a, 602) zu den erstrangigen Themen seiner Philosophie zählen. Nach Leibniz ist zu untersuchen „ein zureichender Grund, ... warum nämlich so etwas wie die Welt eher existiert [als nicht existiert], und warum sie so und so ist (*ratio plena ... cur scilicet aliquis sit potius Mundus, et cur talis*).“ (vergleiche Leibniz 1978b, 302) Woher überhaupt ist diese Idee bei Leibniz gekommen? Aus meiner Sicht, wie eingangs erwähnt, war dafür von entscheidender Bedeutung seine Auseinandersetzung mit Spinoza. Gehen wir darauf näher ein.

Wie bekannt ist der junge Leibniz (in seiner Pariser Zeit 1672-1676) noch nicht ein Gegner von Spinoza, sondern im Gegenteil nähert er sich sehr dem Spinozismus an. Später denkt Leibniz zurück an diese Zeit und schreibt:

Ich meinerseits bin hierbei davon ausgegangen, daß sich nichts durch Zufall oder von ungefähr (*casu aut per accidens*) ereignet – außer von dem eingeschränkten Standpunkt bestimmter Einzelsubstanzen aus. Daher kam ich der Meinung derer nahe, die [wie zum Beispiel Spinoza] alles für absolut notwendig halten. Aus diesem Abgrunde zog mich indessen die Betrachtung derjenigen Möglichkeiten, die weder sind, noch sein werden, noch je gewesen sind. (Leibniz 1906, 497; vergleiche Leibniz 1857, 178)

Aus diesem Zitat wird ersichtlich, daß Leibniz in Spinozas Gedanken über absolute Notwendigkeit einen „Abgrund (*praecipitum*)“ findet, vor dem er früher fliehen mußte — einen schrecklichen Abgrund, wo man „das, was unfehlbar eintritt oder mit Gewißheit als wahr erkannt wird [(*infallibile seu verum certo cognitum*)], nicht von dem Notwendigen [(*necessarium*)] unterscheiden“ (ibidem) kann, obgleich nach Leibniz diese zwei Dinge, die zwar beide in dieser Welt gewiß geschehen werden, jedoch gar nicht zu verwechseln sind. Was versteht er aber unter einem solchen Unterschied? Um dies zu erklären, möchte ich die im obigen Zitat von Leibniz erwähnte „Betrachtung der Möglichkeiten“ kurz erläutern, dank derer er vor jenem Absturz gerettet wurde.

Den Begriff der *possibilité* erklärt Leibniz als *essence*, und zwar *essence*, insofern sie réell ist, das heißt zur *res* gehört. (vergleiche Leibniz 1978a, 614) Demnach besagt Möglichkeit bei ihm Sachhaltigkeit oder der Was-gehalt (*realitas*) der Dinge. Daraus folgt aber, daß das Mögliche in diesem Sinne

dann besteht, wenn (und nur wenn) es als etwas (=A) bestimmt ist; es kann also nicht zugleich A und nicht-A sein. Und das heißt: Das Grundprinzip, nach dem jedes Mögliche folgen soll, ist der Satz von der Identität oder vom Widerspruch. (vergleiche Leibniz 1978b, 391) Nach Leibniz sind solche — sehr zahlreiche — möglichen Dinge im Verstande Gottes. (vergleiche Leibniz 1978a, 603)

Wenn jedes einzelne der möglichen Dinge nicht nur in sich selbst widerspruchsfrei, sondern auch miteinander vereinbar sind, so daß sie eine konsequente Reihe ausmachen, nennt Leibniz diese Serie, in der die Dinge zusammen möglich (*compossible*) sind, eine mögliche Welt. Hier ist zu beachten, daß — da Gott zu unendlich vielen Kombinationen der zusammen möglichen Dinge fähig ist — es im Verstande Gottes ebenfalls unendlich viele mögliche Welten gibt, während die wirkliche Welt die einzige ist, die er unter solchen möglichen Welten als existenzwürdig wählte.

Deswegen ist seit der Schöpfung Gottes die wirkliche Welt zwar *ihrem Daßsein nach einzig*; dort geschieht also jedes Ereignis insofern „unfehlbar,“ als es de facto einmalig eintritt und dabei keine anderen Alternativen hat. Indessen bedeutet das überhaupt nicht, daß die eine Welt, die tatsächlich vorhanden ist, notwendigerweise diese unsere Welt sein soll, da es nicht widersprüchlich ist, daß stattdessen eine andere Welt wirklich ist. Anders formuliert, kann die wirkliche Welt *ihrem Wassein nach nicht einzig* sein; dort ist eine Begebenheit, die so und so geschieht, nicht „das Notwendige,“ sondern kann sich im Prinzip anders ereignen.

Schon aus dieser kurzen Erläuterung kann man ersehen, was der obengenannte Unterschied Leibniz' zwischen dem, was unfehlbar eintritt, und dem Notwendigen besagt. Das ist die soeben gezeigte Unterscheidung zwischen Daßsein-Einzigkeit und Wassein-Einzigkeit der wirklichen Welt. Und es ist zu beachten, daß Leibniz aufgrund dieses Unterschieds auf eine der obengenannten zwei Fragen antwortet, das heißt eine Frage nach dem Grunde, warum die Welt so (und nicht anders) ist, und zwar folgendermaßen: Die tatsächlich vorhandene Welt ist, obgleich nicht ihrem Wassein nach, doch ihrem Daßsein nach einzig, weil die Weisheit Gottes sie als „das Beste von allem Möglichen (le meilleur de tous les possibles)“ (vergleiche Leibniz 1978a, 253) erkannt und seine Güte sie bei der Schöpfung bevorzugt hat. Wie läßt sich aber bei Leibniz jene Warum-Frage beantworten — genauer formuliert in diesem Kontext, eine Frage nach dem Grunde, warum es die Welt überhaupt gibt und nicht einfach nichts?

Um dies zu erklären, möchte ich zunächst fragen, was das Beste eigentlich besagt, wenn von einer Welt, das heißt einer Serie von Dingen (*series rerum*), die Rede ist. Nach Leibniz ist die beste Welt eine Kombination der Dinge, „durch die die meisten Wesenheiten oder Möglichkeiten zur Existenz gebracht werden (*per quam [=combinatio] plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existendum*).“ (vergleiche Leibniz 1978b, 303) Der beste Charakter, den eine zu realisierende Welt allein hat, liegt daher darin, daß sie „möglichst viel Sachhaltigkeiten (*quam plurimum realitatis*)“ (vergleiche Leibniz 1978b, 306) der Dinge in sich birgt.

In diesem Zusammenhang ist es sehr bemerkenswert, daß Leibniz eine bekannte sowie sehr interessante These vertritt: Weil der Gott, der eine von ihm ausgewählte Welt existieren läßt, im voraus macht, daß „alles Mögliche einen Drang nach Existenz (*conatus ad existentiam*) hat,“ ist es wesentlich das, was „im Begriffe ist, zur Existenz zu gelangen (*existiturire*).“ (vergleiche Leibniz 1978b, 289) Aufgrund dieser These geht er so weit, zu behaupten, daß „die Möglichkeit Existenz

fordere (*possibilitas exigat existentiam*)“ (vergleiche ibidem) und daß jede mögliche Welt also ein Recht hat, „nach dem Maße der Vollkommenheit (*perfection*),² die sie in sich schließt, zur Existenz zu streben.“ (Leibniz 1986a, 463; vergleiche Leibniz 1978a, 616) Zieht man solche Möglichkeitskonzeptionen Leibniz’ in Betracht, so kann man auf die vorgenannte Warum-Frage, das heißt eine Frage nach dem Grunde der Weltexistenz, wie folgt antworten: Es gibt die wirkliche Welt, weil sie als eine mögliche von Sachhaltigkeit höchstgradig volle Welt den gerechtesten Anspruch auf Existenz erhob, den Gott dadurch erfüllte, daß er sie zur Wirklichkeit brachte. Kurz gesagt, existiert sie nach Leibniz gerade deshalb, weil sie das „Gute“ im höchsten Sinne des Wortes ist, falls wir mit Jonas unter dem Begriff des Guten dasjenige verstehen, „dessen Möglichkeit die Forderung nach seiner Wirklichkeit enthält und damit zu einem Sollen wird, wenn ein Wille da ist, der die Forderung vernehmen und in Handeln umsetzen kann.“ (Jonas 1984 a, 153)

Die Welt existiert, weil sie das „Beste“ ist im soeben genannten Sinne — was bedeutet diese Antwort Leibniz’ genauer? Auf diese Frage werde ich erst in Abschnitt 3 — nämlich nach der Betrachtung der Antwort Jonas’ auf die Warumfrage im nächsten Abschnitt — zurückkommen.

Jonas und die Warum-Frage

Wir haben gesehen, daß Jonas in seinem Buch *Das Prinzip Verantwortung* Leibniz’ Warum-Frage behandelt. Wieso interessiert er sich für diese Frage? Hier möchte ich den folgenden wichtigen Passus zitieren:

Um also nochmals auf das Warum in der berühmten Grundfrage zurückzukommen „warum überhaupt etwas ist,“ so fanden wir, daß ... sein Verständnis im Sinne rechtfertigender Norm (ist es wert, zu sein?) sie sinnvoll macht [...]. Also muß der Sinn der Frage, warum überhaupt etwas und nicht nichts *ist*, der sein: warum überhaupt etwas im Vorrang zum Nichts sein *soll*. Auf den Sinn dieses »soll« kommt es allein an. (Jonas 1984a, 99)

In diesem Absatz sehe ich die Ansicht Jonas’, daß es sich bei der Warum-Frage eigentlich um das Problem handeln muß, mit welchem Grunde man sagen kann, daß das, was ist, nicht nur deshalb existiert, weil es de facto ist, sondern auch weil es sein soll, mit anderen Worten, mit welchem Recht man also vom Sein ein Sollen herleiten darf. Wenn dies so ist, steht Jonas’ Erörterung der Warum-Frage, so denke ich, im engen Zusammenhang mit seinem Einwand gegen die sogenannte „naturalistic fallacy,“ die zu dem Schluß kommt, „daß sich aus dem Sein kein Sollen ableiten läßt.“ (Jonas 1984a, 92) Woher kommt es aber, daß er — unter der Warum-Frage — der Frage „Gibt es den Übergang vom Sein zum Sollen?“ (Jonas 2003, 322) nachgeht?

Der junge Jonas promoviert bei Heidegger (und auch Rudolf Bultmann) aufgrund seiner Gnosis-Studien, aus denen später die große Schrift *Gnosis und spätantiker Geist* entsteht. Gemäß seinem

² Unter dem Begriff *perfection* versteht Leibniz Wesenheitsquantität (*essentiae quantitas*), an der es mehrere Grade – nach seinem Ausdruck *les degrés de perfection* – gibt. (Vergleiche Leibniz 1978b, 303; Leibniz 1978a, 616)

späteren selbstkritischen Rückblick ist diese Forschung insofern nur ein „Gesellenstück,“ als sie „eine Anwendung von Heideggers Philosophie, insbesondere der Existentialanalytik mit ihren Deutungsmethoden und ihrem Verständnis des menschlichen Daseins, auf einen bestimmten historischen Stoff, in diesem Fall die spätantike Gnosis“ ist. (vergleiche Jonas 2003, 117) Im Zug ihrer weiteren Entwicklung jedoch langt seine Gnosis-Interpretation an einem entscheidenden Wendepunkt an, den Jonas folgendermaßen erklärt. „Der Erfolg der ‚existentialistischen‘ Lesung der Gnosis lud zu einer quasi ‚gnostischen‘ Lesung des Existentialismus und mit ihm des modernen Geistes ein.“ (Jonas 1987, 19) Und daraus folgt: „The analogical ‚modernity‘ of ancient Gnosticism, or the hidden Gnosticism in the modern mind, had struck me early and been propounded already in 1952 in a special essay.“ (Jonas 1974, x viii) Um einzusehen, was damit gemeint ist, ist es allerdings dienlich, eine Grundidee dieses von ihm selbst erwähnten Essays kurz zu skizzieren.

Die Abhandlung „Gnosis, Existentialismus und Nihilismus“ vertritt die These, zwischen der Gnosis und dem früheren Heidegger gebe es trotz ihrer verschiedenen Unterschiede eine gemeinsame Grundeinstellung, nämlich den „anthropologischen Akosmismus.“ (vergleiche Jonas 1997, 351) Hier besagt „Akosmismus“ einen Standpunkt, die Welt als Kosmos, das heißt „die Ordnung des Ganzen“ nicht zu erfassen, „worin der Mensch seinen Platz hat,“ wie es jedes Seiende tut. (vergleiche Jonas 1997, 349) Und unter dem Begriff „anthropologisch“ ist eine Ansicht verstanden, nach der der Mensch — ungeachtet seiner Geworfenheit in die Welt — wegen seiner „transessentiellen, sich frei entwerfenden Existenz“ ursprünglich von der Welt ganz befreit sei, statt bloß ein „Teil einer objektiven Ordnung von Esszenen im Naturganzen“ zu sein. (vergleiche Jonas 1997, 365) Nach der Auffassung Jonas', kurz gesagt, zählen sowohl die Gnosis als auch Heideggers Frühphilosophie zu geistesgeschichtlichen Äußerungen vom „Erlebnis eines im Kerne außerweltlichen, aber der Welt verfallenen und aus ihr sich wiedergewinnenden *Selbst*.“ (Jonas 1987, 17) Demnach kann man ihm zufolge sagen, daß beiden ein gewisser Dualismus zugrunde liegt, ein Dualismus von der nichtkosmischen Welt — in der Werte „ontologisch ungestützt“ sind, weil die ganze Welt „ohne innerlich begründete Hierarchie des Seins“ und zweckfrei ist — und dem *Selbst*, aus dessen willkürlicher Wertung solche Werte stammen. (vergleiche Jonas 1997, 350)

Gerade dieser Dualismus von Welt und *Selbst* (oder von Natur und Geist) soll aber, Jonas' Ansicht nach, überwunden werden. Er schreibt sogar: „Revising the dualistic premise, and first of all rethinking the problem of dualism itself, had become a foremost duty of philosophical critique.“ (Jonas 1974, xiii) Für ihn ist das, so könnte man sagen, der wichtigste philosophische Grund für jene Auseinandersetzung mit seinem ehemaligen Lehrer — abgesehen von Heideggers Beteiligung an den Nazis, die Jonas für ein „katastrophales Debakel der Philosophie“ (Jonas 2003, 299) hält. Wieso ist nach Jonas der obengenannte Dualismus Heideggers zu überwinden?

Während beim antiken Gnosis die Hineingeworfenheit des menschlichen, ursprünglich jenseitigen Geistes (*pneuma*) in diese Welt durch den „bösen“ Schöpfergott (*archon*) erklärt wird, schweigt sich Heidegger in *Sein und Zeit* über das „Woher und Wohin“ der Geworfenheit des Daseins. (vergleiche Heidegger 2001, 135) Weil aber einen „Wurf ohne den Werfer“ (Jonas 1997, 371) anzunehmen so widersinnig ist, daß dadurch der Begriff der Geworfenheit selbst sinnlos wird,

versucht Jonas, den Ursprung der Geworfenheit des Selbst — da im Rahmen des angeblichen Heideggerschen Dualismus alles, was nicht Selbst ist, zur Welt (bzw. der Natur) gehört — zu Recht in der Welt selbst zu finden. Jedoch kommt dieser Versuch leicht zu dem folgenden Paradox: Falls das Selbst ein Produkt der unteleologischen Welt wäre, so müßte es selber auch konsequenterweise zwecklos sein (vergleiche Jonas 1997, 371f.); Und wenn nicht, wäre die Rede von der Geworfenheit des Selbst von vornherein unmöglich. Demzufolge muß man die vorgebliche Heideggersche dualistische Voraussetzung radikal revidieren, um dieses Paradox zu vermeiden und das sich entwerfende Selbst als solches (oder den Menschen als Menschen) zu bewahren.

Nicht nur das. Nach Jonas ist solche Revision des Dualismus nötig nicht nur zugunsten des Menschen, sondern auch der Natur. Das erklärt Jonas wie folgt:

Es ist zumindest nicht mehr sinnlos, zu fragen, ob der Zustand der außermenschlichen Natur, ... die jetzt unserer [technologischen] Macht unterworfen ist, eben damit ein menschliches Treugut geworden ist und so etwas wie einen moralischen Anspruch an uns hat — nicht nur um unsretwillen, sondern auch um ihrer selbst willen und aus eigenem Recht. Es würde bedeuten, ... die Anerkennung von »Zwecken an sich selbst« über die Sphäre des Menschen hinaus auszudehnen [...]. Für eine solche Treuhänderrolle hat keine frühere Ethik [...] uns vorbereitet — und die herrschende wissenschaftliche [das heißt dualistische] Ansicht der *Natur* noch viel weniger. (Jonas 1984a, 29)

Soviel mag klar geworden sein: Nach Jonas soll man diesen angeblichen Heideggerschen Dualismus überwinden, weil — damit der Mensch als Mensch sein und die ganze Natur inklusive des Menschen fortbestehen kann im Zeitalter der höchstentwickelten Technologie — sowohl Mensch als auch Natur (anders formuliert aus jener dualistischen Sicht: sowohl das moralische Subjekt, das für die einzige Quelle des „Sollens“ gehalten werden muß, als auch der Bereich des wertneutralen und normfreien „Seins“) einer neuen Ethik bedürfen, das heißt einer Ethik, die „in der Breite des Seins und nicht lediglich in der Einzigkeit oder Absonderheit des Menschen begründet ist,“ (Jonas 1997, 403) um „die Grundlage des Sollens aus dem Ich des Menschen ... in die Natur des ganzen Seins“ (Jonas 1997, 402) zu verlegen. Falls dies so ist, so können wir erst jetzt auf die obige Frage zurückkommen, warum es bei Jonas’ Warum-Frage um den Übergang vom Sein zum Sollen geht. Unsere Antwort darauf ist: Weil für Jonas alles daran liegt, eine ontologische Grundlage der Ethik zu geben, wie er selbst klar sagt: „Metaphysics must underlie ethics.“ (Jonas 1984b, X)

Gehen wir nun anschließend auf die oben angesprochene Kernfrage ein: Wie antwortet Jonas auf die Warum-Frage? Bekanntlich versucht er in *Das Prinzip Verantwortung* zu beweisen, daß Zweck, das heißt etwas, worauf gezielt werden soll, „über alles Bewußtsein hinaus, menschliches wie tierisches, in die physische Welt als ein ihr ursprüngliches eigenes Prinzip“ (Jonas 1984a, 144f.) ausgedehnt ist und daß man „in der Fähigkeit, überhaupt Zwecke zu haben, ... ein Gut-an-sich“ (Jonas 1984a, 154) finden kann, das „einen immanenten Anspruch ... auf seine Wirklichkeit“ (Jonas 1984a, 153) erhebt und dadurch in seinem Sein dieses Sein selbst vor seinem Nicht-sein bevorzugt. Wenn wir diesen Beweis akzeptieren, so folgt daraus Jonas’ Antwort auf die Warum-Frage: „In der Zielstrebigkeit als solcher, deren Wirklichkeit und Wirksamkeit in der Welt ... als

ausgemacht gelten soll, können wir eine grundsätzliche Selbstbejahung des Seins sehen, die es *absolut* als das Bessere gegenüber dem Nichtsein setzt.“ (Jonas 1984a, 155)

Die Welt (im Sinne von der Gesamtheit dessen, was tatsächlich vorhanden ist) existiert, weil dort jedes einzelne Seiende, das mehr oder weniger zweckhaftig ist, sein eigenes Sein bejaht. Kurz und knapp formuliert, ist das m. E. Jonas’ Antwort. Was ist eigentlich gemeint mit dieser Antwort? Um diesen Punkt zu verstehen, ist eine Überlegung des dritten und letzten Abschnittes dienlich.

Schlußbetrachtung

Die Betrachtungen der zwei vorangehenden Abschnitte sollten verdeutlichen, daß Leibniz den Vorrang der Weltexistenz vor dem Nichts darin findet, daß die wirkliche Welt „gut“ im höchsten Sinne des Wortes ist, während dieser Vorrang bei Jonas als eine Selbstbejahung des Seins von jedem Seienden, das zur Welt gehört, angenommen wird. Schließlich geht es also um die Frage, weshalb diese Differenz zwischen beiden Denkern besteht und ob die Antworten von Leibniz und Jonas nicht problematisch sind.

Ich werde nun erläutern, was Leibniz meint, wenn er die wirkliche Welt als höchstgradig gut kennzeichnet. Wir haben schon gesehen, daß ihrer Existenz der gerechteste — und daher von Gott erfüllte — immanente Anspruch zugrunde liegt, der seinerseits aus ihren möglichst vielen Sachhaltigkeiten stammt. Woher kommt es aber, daß jedes mögliche Ding nach dem seiner eigenen Wesenheitsquantität entsprechenden Maße seine Existenz fordert? Damit das klar wird, muß man die Frage erörtern, was überhaupt mögliche Dinge sind nach ihrer Herkunft. In Hinblick darauf sagt Leibniz:

Es ist auch wahr, daß in Gott nicht allein die Quelle der Existzenzen, sondern auch die der Wesenheiten liegt, insofern sie sachhaltig (réell) sind. Denn der Verstand Gottes ist der Bereich der ewigen Wahrheiten oder der Ideen, von denen diese abhängen, und ohne ihn gäbe es nichts Sachhaltiges in den Möglichkeiten und ... nichts Möglichen.³

Wie Leibniz hier erklärt, stammen mögliche Dinge als Ideen aus dem Verstand Gottes. Was hat aber diese göttliche Herkunft des Möglichen mit dem obigen Anspruch auf Existenz zu tun? Hier ist zu beachten, daß, wie zum Beispiel auch Anselm von Canterbury, Leibniz der Auffassung ist, es genüge bei Gott, „möglich zu sein, um wirklich ... zu sein.“ (Leibniz 1986a, 459; vergleiche Leibniz 1978a 614) Zieht man diesen Leibnizschen Standpunkt in Betracht, dann könnte man auf die obige Frage antworten wie folgt: Da jedes mögliche Ding göttlicher Herkunft ist, benötigt es, ähnlich wie Gott, prinzipiell nur seine Sachhaltigkeit, um mehr oder weniger zur Existenz zu gelangen — abgesehen davon, daß im Unterschied zu Gott es allerdings endlich ist, und daß seine Existenz also am Ende abhängig von Gottes Schöpfungswillen ist.

Falls aber die wirkliche Welt, wie oben erwähnt, nicht nur ihrer Existenz nach, sondern auch ihrem Wesen nach dem Gott entstammt, müssen wir etwas sagen das auch Leibniz selber schon richtig behauptet: „Deswegen sind die Gründe der Welt in etwas Außerweltlichem verborgen, das

³ Leibniz 1986a, 457f. (An dieser Stelle der Übersetzung von Holz nehme ich einige Änderungen vor; vergleiche Leibniz 1978a, 614)

von ... der Reihe der Dinge verschieden ist, deren Aggregat die Welt zusammensetzt (Rationes igitur Mundi latent in aliquo extramundano, differente a ... serie rerum, quarum aggregatum mundum constituit).“ (Leibniz 1978b, 303) Nirgends in der ganzen Welt kann man nach Leibniz den Grund dafür finden, warum diese wirkliche Welt existiert. Dann besteht das folgende Bedenken für uns: Besagt das nicht, daß die Welt ohne Grund und sinnlos ist?

Natürlich könnten Leibnizianer dagegen folgendermaßen leicht einwenden: Daraus, daß es *innerhalb* der wirklichen Welt den Grund für ihre Existenz *nicht* gibt, folgt es nicht, daß es *keinen* Grund für ihre Existenz gibt. Diesen Grund kann man *außerhalb* der Welt, das heißt in Gott finden. Trotzdem können wir noch weiter fragen: Zwar existiert die wirkliche Welt wegen der Güte Gottes, der die beste Welt auswählt. Wieso überhaupt jedoch liegen mögliche Dinge in Gott (oder genauer gesagt, im Verstand Gottes), aus denen gerade diese Welt entspringt? Weil man, soweit ich weiß, bisher in den Texten Leibniz' eine ausdrückliche, klare Antwort darauf nicht findet, können Leibnizianer auf diese Frage, so vermute ich, nur wie folgt antworten: Weil Gott so ist, wie er ist. Und dafür gibt es keinen weiteren Grund. Falls diese Diskussion nicht falsch ist, deutet sie m. E. die Interpretationsmöglichkeit an, daß ironischerweise Leibniz am Ende jene „blinde Notwendigkeit“ Spinozas — wie zum Beispiel „Gott ist, weil er ist“ — bejahen muß, wenn von dem letzten Grund der Weltexistenz die Rede ist.

Wenden wir uns nun Jonas' Antwort auf die Warum-Frage zu, so beginne ich mit der Frage: Worauf basiert bei Jonas die obenerwähnte Selbstbejahung des Seins, das heißt jeweilige und beständige Wahl jedes Seienden, in seinem Sein diesem Sein selbst den Vorrang vor dem Nichtsein zu geben? Diesbezüglich sagt Jonas anhand eines aus seiner Sicht vorbildlichen Beispiels der Selbstbejahung des Seins, nämlich anhand des organischen Lebens.

Das Leben ist die explizite Konfrontation des Seins mit dem Nichtsein, denn in seiner konstitutionellen, durch die Notwendigkeit des Stoffwechsels gegebenen *Bedürftigkeit* ..., hat es die Möglichkeit des Nichtseins als seine ständig gegenwärtige Antithese, nämlich als Drohung in sich. Das Ja allen Strebens ist hier verschärft durch das aktive Nein zum Nichtsein. (Jonas 1984a, 157) Daraus folgt die folgende These Jonas': „Der Tod, das heißt das Sterbenkönnen“ ist nichts anderes als das, „was das Siegel auf die Selbstbejahung des Seins setzt.“ (Vergleiche *ibidem*) Und in diesem Sinne kann man sagen, daß Jonas zufolge der Tod als die Grundlage für die Selbstbejahung zu denken ist.

Hier begegnen uns eine unerwartete und sehr interessante Ähnlichkeit zwischen ihm und Heidegger. Denn in *Sein und Zeit* hebt auch Heidegger hervor, daß die Todesmöglichkeit für die eigentliche Existenz wesentlich konstitutiv ist, weil diese diejenige Seinsweise des Daseins bezeichnet, in der es den Tod für seine jederzeit bevorstehende Seinsmöglichkeit (der Daseinsummöglichkeit) hält, um dann — nach der vorlaufenden Rückkehr von der Todesmöglichkeit — für sein eigentliches Selbstsein stets offen zu sein und „sich ... seines eigensten Seins in seiner unüberholbaren Ganzheit [zu] vergewissern.“ (Heidegger 2001, 265) Es ist daher einerseits deutlich, daß bei Heidegger solche Selbstvergewisserung des Daseins aufgrund des Todes jener Selbstbejahung im Sinne von Jonas entspricht.

Jedoch andererseits, trotz solcher Ähnlichkeit, ist es auch umstritten, daß es zwischen beiden Denkern den folgenden großen Unterschied gibt: Während bei Heidegger seine

Selbstvergewisserungskozeptionen sich nur auf menschliches Dasein beschränken, gibt es bei Jonas solche Begrenzung nicht, wenn von der Selbstbejahung die Rede ist. Und gerade diese Zweideutigkeit (die Ähnlichkeit und der Unterschied zwischen den beiden) erweckt, so scheint mir, eine entscheidende Frage: Wie oben erwähnt — nach seinem Selbstverständnis — setzt Jonas dem angeblichen Heideggerschen Dualismus seinen eigenen Versuch entgegen, den Menschen als das herausragende „Phänomen“ der organischen Natur, welches selbstbewußte Freiheit repräsentiert, im Sinne eines evolutionären Monismus als Teil der natürlichen Entwicklung zu verstehen und den Menschen insofern auch zu *naturalisieren*. Aber ist das wirklich so? Kann man mit Gewißheit sagen, daß das Gegenteil nicht der Fall ist? Wenn ja, mit welchem Recht kann man die Interpretationsmöglichkeit verneinen, daß Jonas, unbeschadet seiner nicht-anthropozentrischen Perspektive, die Natur in gewisser Weise *vermenschlicht* — eine Welt (oder Natur), die an sich, also ohne solche Vermenschlichung, keinen Sinn hat?⁴ Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die obengenannten zwei Interpretationsmöglichkeiten uns zu jener Frage zurückführen: *Ist die Welt sinnlos?*⁵

Bibliographie:

Apel, K.-O. 2004, „Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik,“ in: D. Böhler / J. P. Brune (Hrsg.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg, 223-257.

Heidegger, M. 2001, *Sein und Zeit*, Tübingen.

Jonas, H. 1974, *Philosophical Essays. From Ancient Creed To Technological Man*, Englewood Cliffs.

Jonas, H. 1984a, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M.

Jonas, H. 1984b, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago.

Jonas, H. 1987, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen.

Jonas, H. 1997, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt a. M.

Jonas, H. 2003, *Erinnerungen*, Frankfurt a. M. / Leibzig.

Jonas, H. 2004, „Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen?“ in: D. Böhler / J. P. Brune (Hrsg.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg, 71-84.

Leibniz, G. W. 1857, A. Foucher de Careil (éd.), *Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz*, Paris.

Leibniz, G. W. 1906, „Über die Freiheit,“ (deutsche Übersetzung von A. Buchenau), in: E. Cassirer (Hrsg.), *G. W. Leibniz. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Bd. 2, Leibzig, 497-503.

Leibniz, G. W. 1978a, C. I. Gerhardt (Hrsg.), *Die Philosophische Schriften von G. W. Leibniz*, Bd VI, Hildesheim / New York.

Leibniz, G. W. 1978b, C. I. Gerhardt (Hrsg.), *Die Philosophische Schriften von G. W. Leibniz*, Bd. VII, Hildesheim / New York.

Leibniz, G. W. 1986a, „Monadologie,“ (deutsche Übersetzung von H. H. Holz), in: H. H. Holz (Hrsg.), *G. W. Leibniz. Philosophische Schriften*, Bd. 1, Frankfurt a. M., 438-483.

4 Die Rechtfertigung dieser Interpretationsmöglichkeit liegt darin, daß Jonas keinen Holismus vertreibt, sondern nach Hegel denkt: Dialektisch vertritt er einen evolutionären Monismus und denkt „von oben“ – vom Menschen zurück in die Evolution des Organischen, welche sich im Naturwesen Mensch einholen, das heißt bewußt werden kann. Das führt uns zu der Frage, ob die Natur, ohne den so verstandenen Menschen, sinnlos wäre.

5 Herrn Professor Dietrich Böhler und Herrn Professor Matthias Fritsch danke ich herzlich für ihre lehrreichen Ratschläge und Korrekturen zur Urfassung dieses Textes.

Hiroshi Abe, Ist die Welt sinnlos? Leibniz und Jonas – GCSI 14, 2015

Leibniz, G. W. 1986b, H. Herring (Hrsg.), *G. W. Leibniz. Philosophische Schriften*, Bd. 2 (Erste Hälfte) [= *Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels. Vorwort, Abhandlung, Erster und Zweiter Teil* (deutsche Übersetzung von H. Herring)], Frankfurt a. M.