

4 Ausblick: Löcher im Zaun?

»Es wurde ihm dann klar: ›die modernen Zeiten‹, die er doch so oft verwünscht und verworfen hatte, gab es gar nicht; auch ›die Endzeit‹ war nur ein Hirngespinnst: mit jedem neuen Bewußtsein begannen die immergleichen Möglichkeiten, und die Augen der Kinder im Gedränge – sieh sie dir an! – überlieferten den ewigen Geist. Wehe dir, der du diesen Blick versäumst.«

Peter Handke

ZUM Selbstverständnis der frühen Kritischen Theorie gehörte es, auf marode Verhältnisse ausschließlich kritisch zu reagieren. Die Weltlagertheorie hingegen teilt diese asketische Haltung nicht, obwohl auch ihr alle gedanklichen Bemühungen suspekt sind, die sich vom Ausmaß der Kritik nicht beeindrucken lassen und den diskursiven Raum, in dem mögliche »Löcher im Lagerzaun« vermessen werden, durch maßgeschneiderte (womöglich ihrerseits pandynatische) Lösungen verbauen. Man kann an dieser Stelle einwenden, wie, wenn doch die ganze Welt zu einem ausfluchtlosen Vernichtungslager zu mutieren droht, sich überhaupt noch sinnvoll von »Löchern im Zaun«, von möglichen Auswegen oder gar Umbiegungen des Hauptweges sprechen lässt. Denn offenbar kann die Menschheit nicht nicht konsumieren, nicht nicht erfinden und nicht nicht instrumentalisieren.

In *Sprache und Endzeit* hat Günther Anders kurz vor seinem Tod die Gefälletheorie der 50er Jahre im Lichte seiner frühen Anthropologie reformuliert: Nicht das »Hinterherzockeln« des Menschen hinter seinen technologischen Wunderwerken, sondern die Fähigkeit – zugleich der Zwang –, die eigene »emotionale und imaginative ›proportio humana‹ zu übersteigen«, gilt ihm nun als zentrales Wesensmerkmal des Menschen.¹ Damit rückt Anders, zu seinen geistigen Ursprüngen zurückkehrend, wieder ein Stück von der historischen Anthropologie der Technokratie ab, die er in der *Antiquiertheit* bewusst gegen die Möglichkeit von Philosophischer Anthropologie überhaupt gesetzt hatte. Die Gefällethese wird dadurch keineswegs widerrufen, sie wird nicht einmal entscheidend modifiziert. Aber der Perspektivwechsel führt zu einer unbequemen Schlussfolgerung hinsichtlich der Zukunft der Menschheit. Sie wird unvermeidlich düsterer. Denn wenn das Gefälle ein zwangsläufiger Ausdruck des menschlichen Wesens, seiner Weltfremdheit be-

1 Anders 1989e: 67.

ziehungswise Freiheit ist, dann besteht angesichts seiner aktuellen Dimension wenig Hoffnung, es jemals wieder auf ein den Vorstellungs- und Einfühlungskapazitäten des Menschen entgegenkommendes Maß zu reduzieren. Es kann auf dieses Dilemma, auf die Frage nach der Möglichkeit von Alternativen wahrscheinlich keine abschließende Antwort geben.² Doch das Faktum der Natalität, Hannah Arendts Prinzip Neuanfang, lässt Raum für Hoffnung. Laut Arendt haben die nationalsozialistischen Vernichtungslager bewiesen, dass Menschen tatsächlich alles tun können. Aber es sind dieselben Lager, die uns zeigen, dass das ungeheuerlichste aller Experimente, die Vernichtung von Pluralität und Spontaneität, nicht erfolgreich war.

In diesem Sinne sind die folgenden, anstelle eines Schlussworts skizzierten Überlegungen als eine Art Problemexposé zu verstehen, ein erster Aufriss in kräftigen Strichen und mit vielen Fragezeichen, der nicht mehr als Hinweise geben will, womit dem Pandynatos-Prinzip der Moderne, den technogenen, sozialen und politischen Castrifizierungsprozessen begegnet werden kann; nur ein Aufriss auch deshalb, weil die ganze Fülle an Gedankengängen, die sich in dieser Hinsicht an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas anknüpfen lassen, den Rahmen der vorliegenden Studie strapazieren würde. Als Sortieraster, das die Suche nach möglichen Denk- und Handlungsauswegen aus der Weltlagersituation strukturiert, dient eine vierteilige Matrix aus den beiden Dimensionen Ethik und Politik, unterteilt nach der gesellschaftlichen Mikro- und Makroebene, wobei ich mich vor allem auf die ethische Dimension konzentriere.

4.1 Weltlager-Mikroethik: Moralische Phantasie und Urteilkraft

Die tiefe Sorge um den Fortbestand von Mensch und Welt liegt am Grund der Analyse ihrer schleichenden Vernichtung. Doch obwohl insbesondere Günther Anders sich zeitlebens nicht nur als philosophischer Mahner, sondern auch als politischer Aktivist betätigt hat, hat er ebenso wenig wie Hannah Arendt und Hans Jonas ein politisches Vermächtnis hinterlassen. Hannah Arendts »Ich will verstehen« und ihr Respekt vor dem hellen Licht der (politischen) Öffentlichkeit ließen sie von konkreten Handlungsempfehlungen Abstand nehmen. Günther Anders sah sich nicht einmal in der Lage, begründen zu können, warum überhaupt Menschen existieren sollten: »Kein kosmischer Hahn würde, wenn wir verschwänden, nach uns krähen.« Trotzdem fürchtete er das »Schreckensbild« eines »kahl und blind um die schwarze, weil ungesehene, Sonne rotierende[n] Globus, der nicht mehr

2 Man kann dieses Dilemma selbst wiederum als Ausdruck der Moderne ansehen. Karl Marx zufolge stellt die Geschichte dem Menschen nur lösbar Probleme. Das ist spätestens heute ganz offensichtlich falsch, wie Johannes Weiß (1993: 61) bemerkt: »Die Moderne nämlich hat, bei allem, was sie an wertvollen und ganz unverzichtbaren Lösungen mit sich führt, uns Menschen im unersesslichen Maßstab mit Problemen konfrontiert, denen wir uns nicht mehr entziehen können, die wir aber auch nicht (ein für allemal und abschließend) lösen können.«

›Erde‹ heißen wird«; ihm graute vor dem Zustand, »in dem es niemanden mehr geben wird, der wüßte, daß es *uns* gegeben hat [...]. In diesem »negativen Futurum II: ›Wir werden nicht gewesen sein‹ besteht mein Bild der Hölle.«³ Obwohl er die Notwendigkeit von Mensch und Welt für unbegründbar und Ethik für ein »utopisches Unternehmen« hielt,⁴ war es dennoch Anders' oberste Maxime, »die Welt zu erhalten, ganz gleich wie sie ist.«⁵ Auch war ihm, dem erklärten Agnostiker,⁶ das Menschenleben »tatsächlich unabdingbar« heilig.⁷

Moralische Phantasie

Über die Inkonsequenz, ja Widersprüchlichkeit seiner moralphilosophischen Überzeugung war Günther Anders sich im Klaren. Er verteidigte sie als Akt »bewußte[r] Schizophrenie«,⁸ adelte sie schließlich sogar, nicht ohne Ironie, zum »Prinzip Trotz«, das sich von Hans Jonas' »Prinzip Verantwortung« absetzte und in schroffem Gegensatz zum »Prinzip Hoffnung« seines zweiten Lebensfreunds Ernst Bloch stand: »Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an! Machen wir weiter, als wären wir es nicht!«⁹ Um der Verzweiflung, vor allem aber dem Weltzustand Technik zu entrinnen, wird der Sohn berühmter Psychologeneltern zum Sozialtherapeuten (siehe Kapitel II.1, S. 309ff.), der sich und seinen Zeitgenossen als ersten Schritt zur Besserung ganz unakademisch das »Spüren unserer Misere« empfiehlt.¹⁰ Sodann gelte es, sich von dieser Misere verstören zu lassen. So wie der 1979 ausgestrahlte TV-Mehrteiler *Holocaust* eine produktive »Verstörung der Gesundheit«¹¹ beziehungsweise, in diesem Fall, der vergangenheitsvergessenen Selbstzufriedenheit der Deutschen bewirkt habe, so sollen wir uns laut Anders heute, um moralisch zu gesunden, aus dem seelischen Gleichgewicht bringen lassen von dem, was wir telos- und gedankenlos mittun. Wie Hans Jonas unter dem Stichwort »Heuristik der Furcht«¹² fordert auch Anders die Selbstinfektion der Moderne mit der Angst vor dem möglichen Weltenende: »*Ängstige deinen Nachbarn wie Dich selbst*«, lautet Anders' sozialtherapeutisches Credo. Sein Appell zielt auf das aufklärerische, vitale Potenzial der Angst ab. Was Anders hervorrufen will, ist keine lähmende, sondern eine belebende, zum Handeln drängende Emotion, gespeist von der informierten Sorge um den Fortbestand der Welt.

Als »Hauptaufgabe« unserer Zeit postuliert Anders daher »die Ausbildung der moralischen Phantasie« auf der Grundlage einer »Kritik des reinen Gefühls«,

3 Anders 1982: 86, 286.

4 Anders 2002b: 48f.

5 Anders 1987a: 46.

6 Vgl. Anders 1999: 82.

7 Anders 1982: 134.

8 Anders 1987a: 125.

9 Anders 1986: 30.

10 Anders 2003: 108.

11 Anders 1996: 189.

12 Vgl. Jonas 1987a: 63f. Für Jonas (ebd.: 392) wird die Furcht zur »ersten, präliminären Pflicht einer Ethik geschichtlicher Verantwortung«. Heuristisch ist sie, insofern es ihre Aufgabe ist, die Gefahr, in der der Gegenstand der Verantwortung schwebt, zu antizipieren.

welcher es analog zur Vernunftkritik darum ginge, den im Verhältnis zur Größe des prometheischen Gefalles »begrenzten Leistungsumfang unseres Fühlens« auszuloten, um ihn im Anschluss daran zu erweitern.¹³ Wenn Denken, Fühlen, Vorstellen und Herstellen sich (wieder) um Synchronisierung bemühen, lässt sich die Wiederholung des Monströsen womöglich vermeiden, so Anders' Hoffnung. Konkrete Trainingsanweisungen zur Ausbildung der moralischen Vorstellungskraft ist Anders jedoch schuldig geblieben. Wie die »moralischen Streckübungen« vor sich gehen sollen, entzieht sich der Mitteilung. Anders verweist lediglich auf Exerzitien mystischer Traditionen, aber auch auf die Musik als »ein von uns selbst gemachtes Gerät, mit dessen Hilfe wir die Kapazität unserer Seele ausdehnen«.¹⁴ Wie ein Naturwissenschaftler vom Effekt beziehungsweise der Erscheinung zu den Ursachen zurückgehe, so müsse der Herstellende und Handelnde umgekehrt zu den »letzten Effekten« seiner Ideen und Geschöpfe vorausdenken, um die ihm entlaufenen Artefakte und die möglichen Kettenreaktionen seiner Handlungen wie eine ausgeworfene Leine wieder einzuholen.¹⁵

Moralische Phantasie ist nicht die einzige Kur, die Anders der Moderne verordnet. Die wesenhaft janusköpfige (Natur-)Wissenschaft drängt er ebenso zum Streik (»Wissenschaftsstreik«) wie Fabrikarbeiter, die moralisch verwerfliche Produkte mit-herstellen (»Produktstreik«).¹⁶ Niemand solle mehr Arbeiten annehmen, die unmittelbar oder indirekt »Vernichtungsarbeiten« seien, so Anders, der seinen Streikaufruf in die Form eines moralischen Imperativs gießt: »Habe nur solche Dinge, deren Handlungsmaximen auch Maximen deines eigenen Handelns werden könnten.«¹⁷ Darüber hinaus sorgte Anders Mitte der 80er Jahre, nach dem Reaktorunfall von Tschernobyl, mit öffentlichen Reflexionen zum gewalttätigen Widerstand gegen Atomkraftwerksbetreiber für einiges Aufsehen. In seinen letzten Veröffentlichungen wandte er sich schließlich der Sprachkritik als Voraussetzung der Ausbildung moralischer Phantasie zu.¹⁸

Urteilstkraft

Vergleicht man nun Anders' moralische Phantasie mit Hannah Arendts unvollendeten moralphilosophischen und politiktheoretischen Überlegungen ausgehend vom Eichmann-Report,¹⁹ ergeben sich verblüffende Überschneidungen und Anschlussmöglichkeiten. Wie Anders sieht nämlich auch Arendt in der Vorstel-

13 Anders 1996: 38 bzw. 1980: 269. Vgl. dazu kritisch Werner 1997.

14 Anders 1980: 274, 313.

15 Vgl. Anders 2003: 34f.

16 Vgl. ebd.: 137ff., 141; 1987a: 94.

17 Anders 1980: 298. In den *Stenogrammen* heißt es: »Was Du nicht werden kannst, das habe auch nicht.« (Anders 2002b: 77)

18 Vgl. dazu ausführlich Dries 2009: 83–87; Lohmann 1987; Schraube 2003.

19 Vgl. Arendt 1979a und b; 1985; 1993a; 2005b; 2006b sowie *Über den Zusammenhang von Denken und Moral* (Arendt 2000a: 128–155) und *Wahrheit und Politik* (ebd.: 327–370). Hannah Arendts früher Tod verhinderte die weitere Ausarbeitung der Ansätze. Regelmäßige Veröffentlichungen aus dem Nachlass lassen die Konturen der Arendtschen Theorie der politischen Urteilstkraft (vgl. dazu Beiner 1985) jedoch immer deutlicher hervortreten.

lungskraft die Grundlage für moralisch integres Handeln. An Adolf Eichmanns Auftritt vor dem Jerusalemer Bezirksgericht hatte sie mit Entsetzen abgelesen, dass die moralische Autorität einer Gesellschaft, das Gerüst aus Sitten und Mores nahezu widerstandslos kollabieren kann, wenn es zum Äußersten kommt. Vom Standpunkt der NS-Gesellschaftsordnung aus betrachtet, musste nonkonformes, das heißt moralisch skrupulöses Verhalten sogar als pathologische Abweichung, als antisozial erscheinen. Auf diese Weise hat das Dritte Reich bewiesen, dass Gesellschaft Moral zerstören kann; aber auch, dass Moral kein Derivat gesellschaftlicher Organisation ist. Denn gerade unter den Bedingungen kollektiver Unmoral blieben Einzelne moralisch aufrecht. Dass sich ausgerechnet im Ausnahmezustand ihr spontanes und intaktes Gewissen regte, war *das* individuelle Merkmal der Helfer und Retter von NS-Opfern.²⁰ Hannah Arendt zog daraus und aus der »Lektion Eichmann« dieselbe Konsequenz wie später Zygmunt Bauman, nämlich Autorität und Verantwortung für moralische Entscheidungen »bei der allein ausschlaggebenden Instanz zu suchen: beim Individuum«,²¹ genauer: im Denken. So hebt Arendts Spätwerk *Vom Leben des Geistes* mit der Frage an, ob nicht »das Denken als solches [...] zu den Bedingungen gehören [könnte], die die Menschen davon abhalten oder geradezu prädisponieren, Böses zu tun?«²²

Aber nicht Denken schlechthin hat Arendt im Blick, denn die instrumentelle Vernunft des nationalsozialistischen Gesellschaftsplaners und Bürokraten hatte ja geradewegs ins Verderben geführt, sondern – im Anschluss an Kants Kritik der Urteilskraft, der Arendt eine gewagte Interpretation zumutet – ein »repräsentatives Denken«, das sich qua Einbildungskraft in die Lage versetzt, anderer Menschen Standpunkte einzunehmen, ohne, wie Adolf Eichmann, die eigene Identität aufzugeben.²³ *Phronesis* (Klugheit) hieß diese Fähigkeit bei den Griechen. Sie war die Kardinaltugend des Polis-Bürgers, derzufolge Einsicht in einen politischen Sachverhalt haben »nichts anderes [heißt], als die größtmögliche Übersicht über die möglichen Standorte und Standpunkte, aus denen der Sachverhalt gesehen und von denen her er beurteilt werden kann, zu gewinnen und präsent zu haben.«²⁴ Je mehr Standorte ein Mensch einnimmt, »je besser ich mir vorstellen kann, was ich denken und fühlen würde, wenn ich an der Stelle derer wäre, die dort stehen«,²⁵ desto kräftiger bildet sich nach Arendt das Vermögen der *phronesis*

20 Vgl. dazu Oliner und Oliner 1988.

21 Bauman 2002a: 193. Arendt habe das Konzept der sozialen Fundierung von Moral »mit der Frage nach der *moralischen Verantwortung zum Widerstand gegen die Sozialisation*« ad absurdum geführt, so Bauman (ebd.: 192).

22 Arendt 1979a: 15.

23 Wer sich von eigenen Interessen frei macht – gewiss eine Voraussetzung für repräsentatives Denken –, hat noch keinen anderen Standpunkt gewonnen und riskiert, sich aus der individuell vermittelten Menschenwelt zu verabschieden. Die Fähigkeit des gedanklichen Standortwechsels muss laut Arendt (1993a: 97) *innerhalb* der Menschenwelt eingeübt werden.

24 Ebd.

25 Arendt 2000a: 342.

beziehungsweise zu Deutsch des Gemeinsinns (*sensus communis*²⁶) aus und desto qualifizierter, das heißt hochwertiger dessen Resultat: Urteilskraft.

Wenn Hannah Arendt vom Urteilen spricht,²⁷ unterscheidet sie zwei Formen. Das Subsumieren eines Besonderen unter ein Allgemeines (»Dies ist ein Baum«), mit dem etwas einzelnes Seiendes in seinem Sosein beurteilt wird, nicht aber der Urteilsmaßstab oder seine Angemessenheit für das zu Beurteilende. In allen derartigen Urteilen steckt Arendt zufolge immer schon ein Vorurteil. Nicht so, wenn geurteilt werden muss, wo kein Maßstab zur Verfügung steht, weil das zu Beurteilende in kein vorhandenes Schema passt. In diesem Fall ist nach Arendt Urteilskraft vonnöten, das heißt die Fähigkeit *zu unterscheiden* statt bloß zu subsumieren beziehungsweise einen logischen Schluss zu ziehen.²⁸ Urteilskraft besitzen heißt demzufolge, sich nicht nach den *mores*, bestimmten gesellschaftlichen Normen beziehungsweise Vor-Urteilen auszurichten, sondern maßstabslos zu urteilen – und das bedeutet wiederum, im Ernstfall gegen die gesellschaftliche Ordnung zu handeln. Dem Denken kommt dabei eine wichtige Rolle zu. Seine abstrahierende (von lat. *abstrahere*, »wegschleppen« oder »wegziehen«), reinigende, zerstörerische Kraft wirkt laut Arendt befreiend, ja regelrecht vitalisierend auf die Urteilskraft, die selber kein Denkkakt ist: »Das Denken befaßt sich mit Unsichtbarem, mit Repräsentationen von Dingen, die abwesend sind; das Urteilen bezieht sich immer auf Besonderheiten und Dinge, die zum Greifen nahe liegen.«²⁹ Mit anderen Worten, die Urteilskraft verwirklicht Denken – und damit Gewissen – in der Welt.³⁰ Das Gewissen oder der Maßstab, der allen moralischen Grundsätzen zugrunde liegt, beruht für Arendt, die sich auf Sokrates bezieht, auf dem inneren »Zwiegespräch des Menschen mit sich selbst«, einem Denken, das mit sich selbst ins Gespräch kommt. Weil Menschen auf diese Weise »Zwei-in-Einem« sein können, kann es folglich auch zum inneren Selbstwiderspruch, zur »Harmonie oder Disharmonie mit dem Selbst« kommen: »Wenn Sie mit Ihrem

26 Unter Gemeinsinn darf hier nicht Commonsense in der heute allgemein üblichen Verwendung des Worts verstanden werden (vgl. Arendt 1985: 94 bzw. 2000a: 299 sowie 2000b: 374, 390). Es handelt sich, wie Susanne Lüdemann (2008: 39) betont, »gerade nicht um ein Reservoir allgemein akzeptierter Mehrheitsmeinungen oder kollektiver Vor-Urteile, an denen das eigene Urteil gemessen wird; eher als von einem Sinn *der* Gemeinschaft müßte man vielleicht von einem Sinn *für die* Gemeinschaft sprechen«.

27 Die Fragment gebliebenen Ausführungen dazu sind in Arendt 1985 zusammengestellt.

28 Vgl. Arendt 1993a: 20–23. bzw. 2000a: 154f., 298–302.

29 Arendt 2000a: 155.

30 Vergleicht man Günther Anders' Skizzen zur moralischen Phantasie mit Arendts ebenfalls unausgearbeitetem Konzept der politischen Urteilskraft, so ergibt sich, dass beide von der Vorstellungs- bzw. Einbildungskraft ausgehen, während nur Arendt weiter zwischen dieser, dem Denken und der daraus resultierenden Urteilskraft differenziert, Anders jedoch über den Bereich menschlicher Interaktionen hinausdenkt, indem er dazu auffordert, sich auch in die co-agierenden technischen Pseudopersonen einzufühlen und einzudenken. Beide beziehen sich in ihren Überlegungen auf Kant, den sie während ihrer Ehe gemeinsam studierten (im Andersschen Nachlass findet sich u.a. ein Exemplar der *Kritik der praktischen Vernunft* mit Marginalien in beider Handschriften).

[sic!] Selbst uneins sind, ist das so, als wenn Sie [sic!] gezwungen wären, täglich mit ihrem eigenen Feind zu leben und zu kommunizieren.«³¹

Es kommt mir an dieser Stelle nicht auf Feinheiten und mögliche Widersprüche in Arendts Argumentation an, sondern auf eine daraus resultierende, gesellschafts-politisch brisante Frage. Vorausgesetzt es stimmt, dass keine überlieferte Moral, sondern nur Vorstellungs- beziehungsweise Urteilskraft und die Fähigkeit, sich selbst in ein Zwiegespräch zu verwickeln, letztlich also die Fähigkeit zu Denken, Menschen von bösen Taten abzuhalten vermögen – wie lässt sich dann sicherstellen, dass möglichst viele Menschen möglichst urteilskräftig werden? Es liegt nahe, diese Frage an das Bildungssystem zu delegieren. Doch ist die Fähigkeit, Recht und Unrecht zu unterscheiden, obschon sie nach Arendt mit dem menschlichen Denkvermögen zu tun hat, nicht an kognitive Leistungsfähigkeit oder gar an bestimmte Bildungsgrade gekoppelt, wie unter anderem das Beispiel des Hitler-Attentäters Georg Elser, einem gelernten Schreiner aus einfachen Verhältnissen, demonstriert. Arendt zufolge müssen wir daher »ihre Anwendung von jedem normalen Menschen ›verlangen‹ können, *gleichgültig wie gebildet oder unwissend, intelligent oder dumm er zufällig ist.*«³² Denken, so Arendt, kann gute Taten nicht hervorbringen, »als ob ›Tugend lehrbar‹ und lernbar wäre – nur Gewohnheiten und Sitten lassen sich lehren.«³³ Diese aber scheiden als verlässliche Garanten moralischer Ordnung aus. Umgekehrt können wir jedoch nicht davon ausgehen, dass Menschen bereits mit ausgebildeter Urteilskraft geboren werden.

Denken lernen?

Seyla Benhabib macht Hannah Arendt mit Bezug auf deren umstrittenen Artikel *Little Rock*³⁴ den Vorwurf, sie habe »die Bedeutung des Bildungssystems für die Reproduktion gesellschaftlicher Vorurteils- und Herrschaftsstrukturen«, und es lässt sich ergänzen: für die Sozialisation überhaupt, verkannt.³⁵ So ist beispielsweise die Schule für das Kind nicht bloß »das, was der Arbeitsplatz für den Erwachsenen ist.« Das ist sie unter anderem auch. Vor allem aber ist sie »der

31 Arendt 2006b: 48, 70f.

32 Arendt 1979a: 23; Hervorh. C.D. »Gedankenlosigkeit ist nicht Dummheit; sie findet sich auch bei hochintelligenten Menschen« (ebd.). Hans Jonas dachte dabei, wie vermutlich auch Arendt, vor allem an Martin Heidegger. In einem unveröffentlichten Vortrag über *Husserl und Heidegger* (zitiert nach Wiese 2003: 177, Anmerkung 4; vgl. dazu auch Jonas 2003: 299f.) wird seine menschliche und philosophische Bestürzung über die NS-Affäre des ehemaligen Lehrers deutlich: »Denn es hat das Vorurteil bestanden, ich möchte sagen von Plato bis Husserl, daß der Aufenthalt im Geiste, daß das Bemühen um Wahrheit, daß die Entdeckung und die Hinwendung zum wahren Sein, die Seele besser macht, daß es adelt, daß es den Menschen vom Niedrigen, vom Gemeinen zurückhält. Heidegger hat den Beweis erbracht, der noch nie in der Geschichte der Philosophie erbracht worden ist, daß damit etwas nicht stimmt, daß man ein Denker sein kann und dabei ein niedriger Mensch. Wie das möglich ist, dieses Rätsel habe ich noch nicht für mich gelöst, aber es ist eines, und Heidegger läßt uns mit diesem schrecklichen Rätsel.«

33 Arendt 1979a: 15.

34 Vgl. Arendt 2000b: 258–279.

35 Benhabib 1988: 124.

erste Ort, wo es [das Kind; C.D.] außerhalb des Zuhauses Verbindung aufnimmt mit der öffentlichen Welt«. Arendt zufolge ist diese öffentliche Welt jedoch »nicht die politische, sondern die gesellschaftliche Sphäre«. ³⁶ Hier irrt Arendt, deren Urteil vermutlich stark von den eigenen negativen Schulerfahrungen getrübt war. Schule ist immer auch politisch in dem Sinne, dass sie, vielleicht zum ersten Mal im Leben eines Menschen, einen Raum eröffnet, in dem Standpunkte ausgetauscht und Fremdperspektiven eingeübt werden können. Sie präpariert nicht ausschließlich neue Arbeitskräfte, sie will ihrem höchsten (in der Praxis freilich oft papiernen) Anspruch nach Kinder zu mündigen Bürgerinnen und Bürgern machen. Ein gewisses Maß, oder vielmehr eine gewisse Form der Bildung, scheint also doch vonnöten oder wenigstens hilfreich, wenn Urteilskraft wachsen soll. ³⁷ Noch evidenter wird dieser Zusammenhang, wenn man den Blick über den mehrdeutigen Bildungsbegriff und vom Bildungssystem generell abzieht und auf die Rolle der primären Sozialisation in der Familie lenkt. Ausdrücklich betont Arendt, Erwachsene seien dazu verpflichtet, Kinder schonend, aber bestimmt in die Welt einzuführen, ihnen die Welt verständlich zu machen, ja regelrecht ans Herz zu legen. Von der Güte der elterlichen Erziehung scheint Arendt nicht weniger als die Erhaltung der Welt abhängig zu machen, wenn sie schreibt:

»In der Erziehung entscheidet sich, ob wir die Welt genug lieben, um die Verantwortung für sie zu übernehmen und sie gleichzeitig vor dem Ruin zu retten, der ohne Erneuerung, ohne die Ankunft von Neuen und Jungen, unaufhaltsam wäre. Und in der Erziehung entscheidet sich auch, ob wir unsere Kinder genug lieben, um sie weder aus unserer Welt auszustoßen und sich selbst zu überlassen, noch ihnen ihre Chance, etwas Neues, von uns nicht Erwartetes zu unternehmen, aus der Hand zu schlagen, sondern sie für ihre Aufgabe der Erneuerung einer gemeinsamen Welt vorzubereiten.« ³⁸

Eltern, die dieser Verantwortung gerecht werden, nehmen Arendt zufolge gegenüber ihren Kindern eine ähnliche Rolle ein wie Historiker gegenüber der

36 Arendt 2000b: 273.

37 Damit Gemeinschaftshandeln möglich ist, schreibt Oskar Negt (1993: 67) im Anschluss an Hannah Arendt, müssen Menschen »in ihrer Urteilskraft einen gewissen Grad von Mündigkeit und Autonomie erreicht haben. Politische Bildung ist demnach die Entwicklung von Unterscheidungsvermögen. Dieses wiederum hängt von der Bildung der Sinne und des Geschmacks ab, d.h. von der Art und Weise, wie Menschen ihre Geselligkeit entwickeln.« Einen faszinierenden Beleg für den inneren Zusammenhang von Einbildungskraft und Bildung, welche der Urteilskraft zugrunde liegen, liefert das berühmte, unter Schauspielern weltweit verbreitete Buch *To the Actor* von Michael Chekhov (2002). Um die Reichhaltigkeit des psychologischen Ausdrucks zu erhöhen, empfiehlt der Autor (ebd.: 4), »to experience or assume the psychology of persons of other eras by reading period plays, historical novels or even history itself. While doing so, try to penetrate their thinking without imposing upon them your modern points of view, moral concepts, social principles or anything else that is of a personal nature or opinion. Try to understand them through their way of living and the circumstance of their lives.« Chekhovs Buch erhellt auf spezifische Weise, dass Urteilskraft auch eine leibliche bzw. seelische Komponente hat.

38 Arendt 2000a: 276.

Gesellschaft. In *Wahrheit und Politik* schreibt Arendt, es sei die politische Rolle des Historikers, aber auch des Geschichtenerzählers und Romanciers, »daß sie lehren, sich mit den Dingen, so wie sie nun einmal sind, abzufinden und sie zu akzeptieren.« Gemäß Arendt erzeugt Geschichte beziehungsweise erzeugen Geschichten Sinn und sorgen für Stabilität in menschlichen Angelegenheiten, indem sie die Wirklichkeit in literarischer Form variieren oder sich für Tatsachenwahrheiten verbürgen (siehe Kapitel I.2.4.2, S. 254–256). Wer sich mit den Dingen, wie sie sind, abfindet, der ist laut Arendt wahrhaftig – und sie fügt hinzu: »jedenfalls entspringt in der Gegend dieser Realitätsnähe die menschliche Urteilskraft.«³⁹ Wie also, wenn nicht durch das bunte Kaleidoskop erzählter, verständlich gemachter Geschichte(n), durch die kunstvolle Vermittlung der Fähigkeit, sich in die Welt der Erwachsenen einzufinden und auf die Standpunkte Dritter zu stellen, kurz: durch Erziehung und später Aus-Bildung, die junge Menschen dazu anleitet, sich mit den Dingen, wie sie sind, anzufreunden, sollte sich Urteilskraft entfalten?

Sozialpsychologie des Bösen

Die Frage, wie sich Untaten auf der Basis voll entwickelter Urteilskraft vermeiden lassen, hat aber zweifellos noch einen anderen, eminent gesellschaftlichen Aspekt. Die sozialpsychologischen Experimente Stanley Milgrams und das Stanford Prison Experiment von Philip Zimbardo⁴⁰ belegen, dass Denken und Urteilskraft unter gewissen situativen Umständen sehr rasch versagen, selbst wenn diese Umstände bloß simuliert werden. So zeigt Milgram, dass die Bereitschaft, gegen das eigene Gewissen zu handeln, angesichts einer kompromisslos auftretenden Autorität, der die Versuchspersonen wissenschaftliche Kompetenzen zuschreiben, signifikant steigt. Umgekehrt scheint die Anwesenheit von mehreren, sich widersprechenden Autoritätspersonen die Bereitschaft, moralisch fragwürdige Handlungen auszuführen, drastisch zu senken.⁴¹ Mit anderen Worten: Die Suspension des Gewissens hat tatsächlich etwas zu tun mit einer vorübergehenden Abschaltung des Zwei-in-Einem-Modus, das heißt des Denkens. Sie lässt sich aber auch bei moralisch integeren Personen, deren Gewissen grundsätzlich intakt scheint, durch Herstellung anti-pluraler sozialer Homogenität, in der alternative, konträre Standpunkte ausgeschlossen werden, durch Gruppendruck und Gruppendynamik verursachen.⁴² Es stellt sich daher auch die Frage, wie man Urteilskraft ausbilden oder Denken lernen soll in einer superstrukturellen Umwelt, die dem in vielerlei Hinsicht, nicht nur unter Extrembedingungen, entgegenwirkt.⁴³

39 Ebd.: 368.

40 Vgl. Zimbardo 2008.

41 Vgl. Milgram 1974 bzw. Bauman 2002a: 179f.

42 Vgl. dazu die einschlägige Studie von Browning 1993 bzw. Welzer 2005.

43 Die genaue Beschreibung und Analyse der gesellschaftlichen Bedingungen der Möglichkeit von Gemeinsinn und Urteilskraft wird die Aufgabe einer zu entfaltenden Soziologie der Urteilskraft sein. Wie die negative Anthropologie legt sie menschliche Gemeinschaften nicht auf spezifische Verhaltensweisen fest; sie sucht nicht nach inhaltlichen Bestimmungen des guten Lebens, sondern fragt in historischer Perspektive nach dessen Elementen und Ursprüngen, Voraussetzungen und Randbedingungen, ebenso nach den grundlegenden Gefahren, denen es in der Moderne ausgesetzt ist.

4.2 Weltlager-Makroethik: Prinzip Verantwortung, Ethik der Kontingenz

Auf die superstrukturelle Umwelt der Moderne hat Hans Jonas 1979 seine *Ethik für die technologische Zivilisation* gemünzt. Das *Prinzip Verantwortung* erhielt seinerzeit in Deutschland, auf dem Höhepunkt der Nachrüstungsdebatte und der Angst vor dem so genannten Waldsterben, viel Zuspruch, wird aber bis heute wegen seiner metaphysischen Grundannahmen auch scharf kritisiert. Jonas' Plädoyer für eine Revision des neuzeitlichen Verbots, Normen und Werte aus dem Seienden abzuleiten, spaltet nach wie vor die Geister.⁴⁴ Es zählt zu den Verdiensten des Buches, dass es die neue ethische Dimension der modernen Zivilisation einem breiten Leserkreis erhellt hat. Weil die Reichweite menschlichen Handelns heute räumlich globale und zeitlich unübersehbar ausgreifende Folgen hat, müssen die möglichen Fernwirkungen des Handelns eingeschätzt und ethisch reguliert werden, so Jonas. Schon in seiner philosophischen Biologie, die dem *Prinzip Verantwortung* zugrunde liegt (siehe Kapitel I.1.1.4), machte Jonas außerdem auf die Leibgebundenheit und die evolutionäre Einbettung des Menschen und damit auch der Innerlichkeit in den Zusammenhang des Lebendigen aufmerksam. Sein Buch trug dazu bei, die Selbstgewissheit der (Natur-)Wissenschaft zu hinterfragen. Allzu oft ist Forscherneugier und Wissenschaftsbegeisterung in der Vergangenheit von »Gewissensteilung« (Anders) begleitet worden.⁴⁵ Indem sie Religion und Moral transzendieren, ja in gewisser Weise sogar zerstören, bereiteten sie den Weg für die Eskalation der instrumentellen Vernunft. Doch wie Günther Anders war auch Hans Jonas bewusst, dass sich das Überleben der Menschheit nicht ohne Wissenschaft und Technik bewältigen lässt.

Ich gehe auf die damit zusammenhängenden Probleme ebenso wenig ein wie auf Jonas' Metaphysik und seine Versuche, das Prinzip Verantwortung theologisch zu fundieren. Stattdessen skizziere ich die Umriss einer Ethik der Kontingenz, die Hans Jonas, Günther Anders und Hannah Arendt mit dem Ziel zusammenbringt, einen interkulturell vermittelbaren ethischen Minimalkonsens zu erarbeiten, der begründen kann, warum Mensch und Welt bestehen sollen, obwohl es für ihren Bestand womöglich keinen letzten Grund gibt oder jedenfalls keine Einigkeit darüber. Ein solcher Minimalkonsens ist in einer globalisierten, kulturell diversifizierten Welt die erste Bedingung der Möglichkeit, die jenseits des bloßen Überlebens angesiedelte Frage nach dem guten Leben zu beantworten.⁴⁶ Divergenzen zwischen Anders und Jonas habe ich passim thematisiert. Bedeutsam scheinen mir aber vor allem die Schnittmengen, auf die ich ebenfalls verwiesen habe, nämlich in der Naturphilosophie, in der beide Denker aristotelische Konzepte aktualisieren, der Leibphilosophie und natürlich in der häufig konvergenten

44 Vgl. dazu den Überblick von Jan Schmidt 2007.

45 Angesichts der Shoah, so Zygmunt Bauman (2002a: 123), hat ausgerechnet die Wissenschaft, die sich lange Zeit als Hüterin der Aufklärung gerierte, »[a]m spektakulärsten versagt«.

46 Vgl. Kather 2005: 172.

Analyse der technologischen Zivilisation. Schnittstellen finden sich auch in der Ethik.⁴⁷ Im Übrigen war es Günther Anders, der als erster das Manuskript von *Das Prinzip Verantwortung* las und dem Freund gleichermaßen wohlwollende wie kritische Kommentare sandte.⁴⁸

Günther Anders und die Moral(-theorie)

Auf den ersten Blick scheint Günther Anders in die Reihe der von Zygmunt Bauman kritisierten soziologischen Moraltheoriker zu gehören. Auch für Anders ist Moral ein Kultur-, das heißt letztlich ein Gesellschaftsprodukt, für dessen Güte es keine externen Beurteilungskriterien gibt. Das drückt sich auch in seinen a-moralischen, auf das »nackte« Überleben der Menschheit fokussierten Reflexionen zum gewaltsamen Widerstand im technokratischen Zeitalter aus.⁴⁹ Obwohl teleologischer Naturerklärung nicht abgeneigt und darin mit Hans Jonas einig, erteilte er doch allen Versuchen eine schroffe Absage, aus dem Seienden ein Sollen abzuleiten: »Keine Position liegt mir ferner als die des ›metaphysischen Ethikers, der das Seiende, weil es (wirklich oder eingebildeterweise) so ist, wie es ist, als ›gut‹, als ›gebotenen status quo‹ betrachtet; also die Moralität des Menschen in den Rahmen dessen, was ›ist wie es ist und so zu sein hat‹ einordnet, oder der die Gebote und Verbote aus diesem Status geradezu ableitet.«⁵⁰ Der Akosmist Günther Anders scheint daher ungeeignet als Ausgangspunkt moralphilosophischer Reflexionen. Aus Gründen, die mit seiner frühen Desertion in die Praxis und dem systematischen Abweisen metaphysischer »Plagegeister«⁵¹ zusammenhängen, hat Anders, wie Heidegger, tatsächlich keine eigene Ethik ausformuliert. Das heißt aber nicht, dass es sie nicht gibt. Sie lässt sich in Umrissen skizzieren und darüber hinaus sowohl mit Hans Jonas' philosophischer Biologie als auch mit Hannah Arendts Grundbedingungen der Existenz und ihren moraltheorietischen Überlegungen in ein wechselseitiges Ergänzungsverhältnis bringen.

Moral ist nach Günther Anders zwar ein gesellschaftliches Kunstprodukt, aber *als solches* nie identisch mit Sozialität. Das heißt zum einen, dass die herrschende Moral selten mehr ist, als die Moral der Herrschenden, und zum anderen, dass Moral im Sinne von *mores* relativ und wandelbar, im Grunde zutiefst fragil ist, was die Shoah auf drastische Weise belegt. Es heißt aber keineswegs, dass moralisches Handeln nicht tiefer als bloß in den *mores* verwurzelt wäre. Zygmunt Bauman geht im Anschluss an Emmanuel Levinas davon aus, dass es ein unveräußerliches Merkmal menschlicher Existenz ist, mit anderen zu leben (man denke an Hannah Arendts Faktum der Pluralität) und dass aus dieser Grunderfahrung

47 Meines Wissens hat bisher nur Werner Jung (1989) auf die gemeinsame Basis einer Ethik des Individuums, des Mitgefühls und der Solidarität in der Gefahr verwiesen.

48 Vgl. den Brief (ms.) von Günther Anders an Hans Jonas vom 11. November 1973 (ÖLA 237/04, ohne Signatur). Anders empfahl Jonas im selben Brief auch, jenen Teil des Buches auszugliedern, der schließlich separat unter dem Titel *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung* (Jonas 1981) erschien.

49 Vgl. Dries 2009: 83ff.

50 Anders 1980: 45.

51 Anders 2002b: 6.

eine fundamentale, bedingungslose Verantwortung für den Anderen resultiert.⁵² Die Wurzeln der Moral reichen Bauman zufolge »tiefer als die soziale Ordnung, als Formen von Herrschaft und Kultur.«⁵³ Martin Buber wiederum war der Überzeugung, der Mensch werde überhaupt erst »am Du zum Ich.«⁵⁴ Kurzum: Dass Menschen nur im Plural existieren und das Faktum der Pluralität kein akzidentelles, sondern ein in jeder Hinsicht existentielles Merkmal menschlichen Lebens ist, lässt sich nur schwerlich leugnen.

Amor mundi

Physiologisch fällt es Menschen aufgrund ihrer cerebralen Ausstattung leicht, sich (zumindest in nahestehende oder räumlich nahe) Artgenossen einzufühlen und einzudenken. Schwieriger, aber nicht unmöglich, gestaltet sich die Einfühlung, je weiter wir uns von der menschlichen Spezies entfernen.⁵⁵ Zahllos sind die Geschichten über außergewöhnliche Interaktionen und starke emotionale Verbindungen zwischen Menschen und Tieren. Dies ist im Grunde kaum verwunderlich, haben Tiere qua Evolution doch ebenso Anteil an Innerlichkeit, wie der Mensch.⁵⁶ Es gibt also auch eine physiologische Grundlage für die Einfühlung von Menschen in Tiere und umgekehrt. Doch offenbar sind Lebewesen aufgrund ihrer leib-seelischen Ausstattung nicht nur darauf angelegt, sich in andere Lebewesen einfühlen zu können. Sie verspüren auch ein *Bedürfnis* danach, ein Verlangen, anderen Lebewesen nahe zu sein oder, im Fall des Menschen, im empathischen Sinn »zur Welt zu kommen«. Wer nicht liebt, wird krank, lehrt die Psychoanalyse⁵⁷ und schon Aristoteles stellt in der *Nikomachischen Ethik* fest, dass Freundschaft, deren Wesen die Liebe sei, »fürs Leben das Notwendigste« ist: »Ohne Freundschaft möchte niemand leben, hätte er auch *alle anderen Güter*.«⁵⁸

Es fällt nicht schwer, die Weltbedürftigkeit und Weltzugewandtheit des Menschen – Hannah Arendt spricht von »Amor mundi« (so auch der ursprünglich geplante Titel von *Vita activa*)⁵⁹ – in der Andersschen Anthropologie der *Weltfremdheit* zu verorten. Als Symptom der Weltlage des Menschen interpretiert, zeigen Freundschaft beziehungsweise Liebe sowohl dessen fundamentale Weltbe-

52 Vgl. Bauman 2002a: 194–197. Verantwortung ist »das moralische Attribut von Nähe« (ebd.). Bei Hans Jonas (1987a: 234–242) ist der Säugling als »Urgegenstand« und »Archetyp« aller Verantwortung ontisches Paradigma für das abgeleitete Prinzip.

53 Bauman 2002a: 198. Moralisches Verhalten sei ausschließlich im menschlichen Miteinander, im zwischenmenschlichen Kontext denkbar, so Bauman (ebd.: 193), »und keineswegs dem Wirken von Bildungsinstitutionen oder einem überindividuellen System von Strafen zu verdanken.«

54 Vgl. Buber 2009.

55 Vgl. Kather 2005: 158.

56 »Verwandtschaft«, so Regine Kather (ebd.: 157) im Anschluss an Hans Jonas, »ist nämlich immer ein zweiseitiges Verhältnis.«

57 Vgl. Freud 2006.

58 »[...] ἔτι δ' ἀναγκαϊότατον εἰς τὸν βίον. ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἔλοιτ' ἂν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα.« (*Nikomachische Ethik* VIII.1, 1155a4ff.; zitiert nach Aristoteles 1985: 181; Hervorh. C.D).

59 Arendt/Jaspers 1985: 301. Die Wurzeln dieses Terminus reichen zurück bis in Arendts Dissertationsschrift (vgl. Arendt 1929: 83).

dürftigkeit jenseits des physiologischen Hungers als auch seine Weltzugewandtheit an. Dass der Mensch nach Interaktion und emotionalem Austausch mit anderen Lebewesen strebt, sich sogar zu unbeseelten Dingen oder Landstrichen hingezogen fühlt, ist Index seiner Sehnsucht nach Welt. Dass der Mensch lieben kann, heißt, dass er dazu in der Lage ist, spezifische Nahverhältnisse einzugehen, die die ontologische Distanz zur Welt aposteriorisch reduzieren, ja regelrecht aufheben, in weitaus radikalerem Maße als andere Arten aposteriorischer Welterschließung. So sind Liebende nach Hannah Arendt regelrecht »weltlos«, ist die Welt zwischen ihnen wie verbrannt, weil »der Scharfblick der Liebe gegen all die Aspekte und Qualitäten abblendet, denen wir unsere Stellung und unseren Stand in der Welt verdanken, daß sie das, was sonst nur mitgesehen wird, in einer aus allen weltlichen Bezügen herausgelösten Reinheit erblickt.«⁶⁰

Das Auge des Herzens

Arendts Diktum verweist darauf, dass man etwas, einen Menschen, ein Tier, einen Gegenstand, auch mit dem Auge des Herzens ansehen (>erblicken<) kann, das heißt dass Gefühle eine besondere epistemische Qualität haben. Erst in jüngerer Zeit hat die akademische Philosophie begonnen, sich mit diesem lange vernachlässigten Thema intensiver zu befassen. Sabine Döring beispielsweise postuliert in ihrer Habilitationsschrift⁶¹ eine »emotionale Vernunft«, Jan Slaby und Achim Stephan sprechen von »affektiver Intentionalität«, das heißt von einem »spezifischen Welt- und Selbstbezug, den menschliche Gefühle aufweisen«. Gefühle seien »nicht einfach qualitativ bewusste Zustände, keine ungerichteten Empfindungen, sondern *Erfahrungen von etwas*, sie haben einen intentionalen Gehalt.«⁶² Das gelte für alle wichtigen Gefühlsarten, für Emotionen wie Empfindungen sowie für sämtliche Stimmungen. Es handele sich bei der affektiven Intentionalität um eine Art des Weltbezugs *sui generis*, so Slaby und Stephan. Gefühle wie Liebe oder Hass sind also genuine intentionale Zustände. Aus diesem Grund sind Theorien abzulehnen, die Emotionen analytisch in Komponenten (Werturteil einerseits, Empfindung andererseits) zerlegen: »Emotionen sind Erfahrungen von etwas, das uns zugleich in jeweils bestimmter Weise positiv oder negativ angeht.«⁶³ Das bedeutet, affektive Intentionen spielen für den Menschen eine, wenn nicht *die* wertkonstituierende Rolle. Weil wir eine Person lieben, ist sie uns wertvoll und wir wünschen uns, dass sie gesund bleibt, lange lebt und in sich in unserer Nähe aufhält; weil wir gegenüber einer bestimmten Kreatur Abscheu empfinden, meiden wir sie oder trachten danach, sie aus unserer Umgebung fern zu halten. Die Frage, ob uns Gefühle »sehend« machen, ist für die Theoretiker der emotionalen Vernunft beziehungsweise der affektiven Intentionalität mit einem schlichten »Ja« zu beantworten. Tatsächlich meinen wir in dyadischen Personennahverhältnissen – zwischen Frau-Mann (Mann-Mann, Frau-Frau), Eltern-Kind, Großeltern-Enkel etc. – etwas zu erkennen, sowohl vom Anderen als auch an beziehungsweise über uns selbst. Ähnliches gilt für die Formen emotionaler Bindung aus dem Kreis

60 Arendt 2002a: 309.

61 Vgl. Döring 2011.

62 Slaby/Stephan 2008: 20.

63 Ebd.

der Mensch-Tier-, Mensch-Natur- und Mensch-Sache-Verhältnisse und von den Bezügen des Menschen zur Transzendenz. Erkenntnishemmend scheinen sich solche Verhältnisse nur dann auszuwirken, wenn sie pathologische Züge annehmen, weil sie beispielsweise Kompensationsformen darstellen, ins Fanatische abgleiten, um der Selbstvergessenheit und Selbstflucht willen gewählt werden. Der kritische Befund jedenfalls ist eindeutig: Die anthropologische Deutung des Menschen als *Animal rationale* hat eine problematische kognitive Schlagseite.

Ethik der Kontingenz

Für die Ethik folgt daraus, dass sie beides zu berücksichtigen hat, die Fähigkeit des Menschen zur Abstraktion von der Welt – ontologisch: seine Weltfremdheit, ebenso wie sein Bedürfnis nach Welt – seine Weltoffenheit, und das sowohl auf rationaler als auch auf emotionaler Ebene, die wertkonstituierende Funktion der Gefühle, ihre Intentionalität eingeschlossen. Hans Jonas zufolge gilt es darüber hinaus zu bedenken, dass es nicht nur dem Menschen, sondern allem Lebendigen in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Leben, ganz gleich welcher Ordnung, ist Jonas zufolge »selbst-zentrierte Individualität [...], für sich seiend und in Gegenstellung gegen alle übrige Welt, mit einer wesentlichen Grenze zwischen Innen und Außen«. ⁶⁴ Zwei wesentliche Aspekte klingen in dieser Feststellung an: Einzigartigkeit, das heißt Individualität, *und* Besonderheit. Besonderheit im Sinne der Abgrenzung nach Außen, aber auch – hinsichtlich der Fragilität und permanenten Variabilität des Lebens (Hans Jonas spricht von »bedürftiger Freiheit«) – im Sinne der Andersschen Kontingenz.

In einem bereits 1946 verfassten, aber erst 40 Jahre später als Freundesgabe des Beck-Verlags publizierten Langgedicht *Mariechen. Eine Gutenachtgeschichte für Liebende, Philosophen und Angehörige anderer Berufsgruppen*, laut Wendelin Schmidt-Dengler »das beste philosophische Lehrgedicht in deutscher Sprache«, ⁶⁵ hat Günther Anders seine These von der schockartigen Erfahrung der Kontingenz in eine unerwartete Pointe überführt. Sie kann als Ausgangspunkt einer biophilosophisch erweiterten, interkulturell vermittelbaren Ethik dienen, die allen Aspekten von Innerlichkeit – Rationalität wie Emotionalität, der menschlichen wie der anderer Lebewesen – gerecht wird.

»Mariechen« heißt bei Anders sowohl die Protagonistin des Gedichts, ein einsam durch die Beringstraße ziehender Walfisch, als auch dessen Adressat, die Geliebte des Autors, welcher dieser in bisweilen patriarchalischem Tonfall erläutert, warum das Leben zugleich kontingent, aber auch schön ist. ⁶⁶ Das dem Gedicht vorangestellte Motto aus Platons Dialog *Philebos* – »Es gewährt ja eine

64 Jonas 1992: 20.

65 Schmidt-Dengler 2004: 118.

66 Vergleicht man das »Mariechen« mit Günther Anders' Hannah-Dialogen (2012), liegt nahe, dass bei der Figur der Geliebten, an die sich der Dichter wendet, Hannah Arendt Patin gestanden hat. So kommen im »Mariechen« alle wesentlichen Themen zur Sprache, die den Hannah-Dialogen zufolge Anfang der 30er Jahre Gegenstand der Diskussionen des Ehepaars Stern-Arendt gewesen sind. Auch Konstellation und Duktus – hier der dozierende Philosoph, dort die allenfalls Stichworte gebende ZuhörerIn – sind in beiden Texten gleich. Vgl. dazu auch Dries 2012.

Erholung von dem Ernst, o Protarchos, bisweilen zu scherzen« – ist dabei nicht allzu ernst zu nehmen. Denn das »Mariechen« ist, wenngleich nicht ohne Ironie vorgetragen, nichts weniger als Anders' Anthropologie und Kulturphilosophie »in a nutshell«. Vor der Kontrastfolie von Mariechens tierischem Schicksal entfaltet Anders die für den Menschen zunächst so bedrohlich wirkende Einsicht in die Kontingenz allen Seins (»Siehst du: Leider ist der erste / Paragraph der Weltverfassung / äußerst schlimm ... / *Dasein*, heißt er, *ist Versäumen*.«⁶⁷), preist das Infragestellenkönnen und die Vorzüge der laut Anders nur den Menschen vergönnten Liebe (»Wir allein sind freie Wesen / auch als Liebende die einz'gen.«⁶⁸), erklärt, warum Kultur aus Umwegen besteht⁶⁹ und warum die Suche nach dem Sinn des Lebens, ja des Alls sinnlos ist, um mit einem unerwartet lebenspraktischen Schluss zu enden: »Die Moral ist einfach: Freu dich. / Ja, ganz einfach ›freu dich‹ heißt sie.«⁷⁰

Dass der Mensch wie alle anderen Onta kontingent ist, bedeutet für den Autor des Lehrgedichts vor allem eines: einen exklusiven Grund zur Freude, nämlich dass man ausgerechnet als Mensch und nicht als Walfisch oder Kopfsalat auf die Welt gekommen ist. Für Anders folgt aus dem Schock der Kontingenz am Ende so etwas wie Kontingenzeuphorie, die unbändige Freude über das große Los, man selbst zu sein. In einer Anmerkung gegen Heidegger schreibt er:

»Leider blieb der H. Martin / tierisch ernst und unvermögend, / seinen echten Kontingenz-Schock (wie sich's für den wahren Weisen / eigentlich verstanden hätte) / humoristisch aufzulösen. / Denn wie sehr wir auch ›geworfen‹ – / einfach unser Weiterdasein / zeigt, wie gern wir's akzeptieren. / Denn wir hätten ja die Freiheit / [...] das Zugworfene / eigenmächtig fortzuwerfen ... / was Martinus Sanctus ausläßt, ohne daß er auf der andren / Seite etwa nahelegte, / an der vollen Zufallstafel / zuzugreifen und zu danken.«⁷¹

Nur wenige Dinge gebe es, so Anders weiter, die von so ausgemachter Komik seien, wie der Zufall, dass das, was sei, tatsächlich da sei, »ausgerechnet jeder gerade / als er selbst; und daß bei jedem / dieser Zufall so beliebt ist.« Diesem »Doppelfaktum« begegne man am besten mit »amoureuse[m] amor fati«, den Anders als Humor-Mischung von Verblüffen (das alte philosophische Staunen) und Freude begreift, von »Sinn-Verzicht und Herzenswärme, / Nihilismus und Vergnügen«⁷² – eine philosophisch hybride, aber lebenskluge Haltung, die den Schock der Kontingenz wirksamer bekämpft als jede Selbstapothese, und sei es jene, bisweilen durchaus segensreiche, Homo fabers.

Der vergnügte, herzenswarme Nihilismus klärt nicht die letzten Fragen, aber er wirkt existentiell beruhigend, »[...] weil Du alle / ontologischen Probleme, / [...] (zwar nicht lösen, aber immer) / praktisch durch zusammenkuscheln /

67 Anders 1994c: 19.

68 Ebd.: 35.

69 Vgl. analog dazu Anders 1997: 114ff.

70 Anders 1994c: 79.

71 Ebd.: 82.

72 Ebd.: 83.

stillen kannst in drei Minuten.«⁷³ Doch ist die Anderssche Variante des Nihilismus weit mehr als nur ein metaphysisches Sedativum. Nicht nur lässt sich der Schockzustand über die Kontingenz des eigenen Daseins durch den Blick in das ebenfalls kontingente All mildern, wie Anders nahelegt. Die Einsicht in die Kontingenz des Daseins erlaubt darüber hinaus, *alles* Seiende als möglich, aber nicht als notwendig, das heißt als *glücklichen Zufall* wahrzunehmen. Das tief empfundene Glück über das Geschenk der menschlichen Existenz muss nicht mit Häme gegenüber anderen Onta bezahlt werden (auch wenn es subjektiv ein Grund zur Freude sein mag, ein Mensch und kein Walfisch zu sein).⁷⁴ Die Freude über das ontologisch exklusive Dasein steht mit dem philosophischen Staunen über die Kontingenz, die Vielfalt, den Überfluss und das Gerade-so-Sein des Seins in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis.⁷⁵ Auf Fritz J. Raddatz' Vermutung, hinter dem Andersschen Pessimismus, ja Hass auf den Weltzustand Technik verberge sich »eigentlich eine große Liebe oder ein Liebesbedürfnis oder eine Klage über die zerstörte Möglichkeit, Menschen, die Welt, den Weltenlauf lieben zu können«, antwortet Anders vielsagend: »Da mögen Sie recht haben. Und nicht nur Menschen. Denn es gibt keinen Baum, den ich nicht gerne beim Vornamen kennen würde; und kein Tier, das ich nicht sofort bei einem Schmeichelnamen riefe. Außerdem liebt man ja nicht nur sein jeweiliges ›Liebesobjekt‹, sondern auch zu lieben.«⁷⁶

Überträgt man die kontingenzphilosophische Einsicht in die Freude am Dasein auf die belebte Natur als Ganze, die laut Jonas mit einem, wenn auch noch so rudimentären, nach Intensitätsgraden abgestuften Streben, einem unbedingten Willen nach Selbsterhalt und einer elementaren Freude am schlichten Dasein ausgestattet ist, dann folgt aus der Kontingenzphilosophie eine naturphilosophisch fundierte Ethik der Kontingenz. Alles Leben, ja sogar alles Seiende überhaupt, wird als wertvoll begreifbar und anerkannt, weil es als *dieses da* ist und weil es als so und so Seiendes nur *jetzt*, nur unter diesen Umständen da ist. Wer also, ohne vor dem Abgrund der Kontingenz zurückzuschrecken, die Kontingenz der eigenen Gattung, des eigenen Ichs und letztlich des gesamten Kosmos geschaut hat, wird gewissermaßen am anderen Ende der durch den Kontingenzschock ausgelösten Kontingenzdemut von einer starken Einsicht in die Zerbrechlichkeit, Besonderheit und Einzigartigkeit alles Seienden ergriffen. Wie Hannah Arendts Urteilskraft drückt sich diese Einsicht, die gleichermaßen eine Einsicht des Kopfes und des Herzens ist,⁷⁷ in einer gesteigerten Sensibilität für Unterschiede aus und

73 Anders 1994c: 80.

74 »Aber ich sage ja gar nicht, daß Spinat oder Brennessel wertlos seien«, betont Anders (1986: 11) im Interview mit Fritz J. Raddatz.

75 In diesem Sinn enthält Hannah Arendts Satz über den weltvernichtenden Effekt der Liebe auch eine Aussage über die Dialektik der Kontingenz. Wer liebt, sieht von allem Kontingenten ab, das heißt von dem, was »unsere Stellung und unseren Stand in der Welt« ausmacht, was dem Geliebten nur akzidentell, nur »ausgerechnet so«, zukommt, um auf diese Weise seine wahre Besonderheit, sein Gerade-so-Sein zu erfassen.

76 Anders 1986: 25f.

77 Die Ethik der Kontingenz durchbricht die mehrfach gesicherten Sektorengrenzen

ist analog zu der bei Arendt beschriebenen Funktionsweise des Denkens durch eine handlungsverzögernde Wirkung gekennzeichnet (vergleiche dazu auch den »anthropologischen Imperativ« bei Jonas in Kapitel I.1.1.4, S. 94f.).⁷⁸

Stirbt ein Freund, so ist dies, schreibt Hannah Arendt an Karl Jaspers, »als sterbe die Welt langsam ab, bzw. das Stückchen Welt, das man sein eigen nennt.«⁷⁹ Unter den Prämissen der Kontingenzzethik gilt das für alle Menschen. Jeder für sich repräsentiert ein Stückchen Welt, einen kleinen Kosmos. Es gilt zugleich, in abgewandelter Form, für alles andere Seiende, Ökosysteme und Landschaften eingeschlossen. Zwar ist es zweifelsohne sinnlos, von einem Stein zu sagen, man dürfe ihn nicht von seinem Platz verrücken oder als Baumaterial verwenden, weil man sich sonst an einem Stück Welt versündigte. Die Ethik der Kontingenz kann kein Plädoyer für die völlige Aufgabe instrumenteller Absichten sein, aber die Einsicht in die Kontingenz alles Seienden, in seine Einmaligkeit und Einzigartigkeit, im Fall vieler Tiere auch in die gemeinsam geteilte Freude am Dasein, führt notwendig zu einer Haltung des respektvollen Schonens: »Das Lieben scheint den Charakter eines sinnlichen Gefühls, die Freundschaft den eines Habitus zu haben«, so Aristoteles, »[d]enn ein Lieben gibt es auch gegenüber dem Unbeseelten, Gegenliebe aber erfordert Willenswahl, und Willenswahl geht von einem Habitus aus.«⁸⁰ Das trifft zu, aber wir können und müssen uns zu einem Habitus des respektvollen Schonens auch gegenüber der belebten und unbelebten Natur entschließen, nachdem wir sie mit dem kontingenzsensiblen Auge des Herzens oder, mit Anders gesprochen, dem des »vergnügten Nihilismus« betrachtet haben.⁸¹

Voraussetzung für Habitus, auch das lehrt Aristoteles, ist das Beispiel, an dem sich der Habitus schult und ausbildet, sowie kontinuierliche Praxis. Doch die Aristotelische Nächstenethik, die auf Polisdimensionen beschränkt ist, gibt keine verlässliche Richtschnur für Handeln in globalen Zusammenhängen und im Kontext moderner wissenschaftlich-technologischer Praxis. Auch die Ethik der Kontingenz liefert keinen verbindlichen Maßstab dafür, wie wir uns im Einzel-

zwischen den seit der Neuzeit voneinander geschiedenen Universen Erkenntnis, Moralität und Ästhetik, deren Trennung für die Entstehung moderner Wissenschaft und Technik funktional und sogar erforderlich gewesen war, sich heute aber zunehmend als dysfunktional erweist.

78 Peter Trawny (2008: 258) macht auf die in diesem Zusammenhang bedeutsame »Ethik des Erzählens« bei Hannah Arendt aufmerksam, die »ihren Ausgangspunkt im Trauma [hat], dass Menschen so getötet werden können, als ob sie nie existiert hätten.« Im Medium der (Lebens-)Erzählung wird der Einzelne in seiner Einzigartigkeit für die Welt gewissermaßen aufbewahrt (vgl. ebd.: 256). Unter den kontingenzzethischen Praktiken hat das Geschichtenerzählen daher zweifellos eine besondere Stellung.

79 Arendt/Jaspers 1985: 507.

80 »ἔοικε δ' ἡ μὲν φίλησις πάθει, ἡ δὲ φιλία ἔξει· ἡ γὰρ φίλησις οὐχ ἦττον πρὸς τὰ ἄψυχά ἐστιν, ἀντιφιλοῦσι δὲ μετὰ προαιρέσεως, ἡ δὲ προαίρεσις ἀφ' ἕξεως« (*Nikomachische Ethik* VIII.5, 1157b28–31; zitiert nach Aristoteles 1985: 189).

81 »Das christliche Postulat, jeden Menschen als Menschen anzuerkennen und zu lieben, muß heute endlich eingelöst werden«, fordert Günther Anders (1987a: 47). Respekt, heißt es bei Hannah Arendt (2002a: 310), ist das, was »in dem weiteren Bereich menschlicher Angelegenheiten« der Liebe entspricht.

fall zu verhalten haben. Aus der Einsicht in die Kontingenzen folgt maximal die biophilosophisch aufgeklärte Einsicht in die Einzigartigkeit und Besonderheit alles Seienden, aus der moralisch ein Habitus der Rücksicht, des Schonens und der Verantwortung, mit Hannah Arendt: der Einfühlung und des Gemeinsinns resultiert. Dass alles, was ist, bereits einen (unantastbaren) Wert hat, womöglich gar einen absoluten, nur weil es ist oder lebt, folgt daraus nicht. Hans Jonas' Biophilosophie neigt dazu, Leben als solches zu verabsolutieren und verkennt, dass es Lebenszustände gibt, die schlechterdings keine Lebensbejahung mehr auslösen; in denen der von Jonas postulierte Lebenstrieb versiegt und das Geschenk des Fühlen-Könnens verschmährt wird. Jonas läuft daher Gefahr, die Menschheitsentwicklung von einer kreatürlichen Kategorie her zu beurteilen, während Menschen nie einfach nur »Ja« zum Leben sagen, sondern immer nach dem Wie fragen, nach den Rahmenbedingungen, in die sie ihr »Ja« hineinsprechen, kurz: Menschen geht es, außer in Extremsituationen, nicht nur um ihr Leben, sondern stets auch um ein gutes Leben, was immer das auch im Einzelnen bedeuten mag.⁸²

So können wir uns zwar an der Einzigartigkeit des Blauen Pfeilgiftfroschs und an seiner Schönheit erfreuen, am grazilen Körper der Stabheuschrecke oder an der verblüffenden Klugheit eines *Octopus vulgaris*. Doch hindert uns das – völlig zu Recht – nicht daran, Vorsorge gegen Heuschreckenplagen und giftige Frösche zu betreiben oder Kraken zu jagen. Weil alle Lebewesen ein Interesse an ihrem eigenen Dasein haben, gilt es, dieses Interesse in unserem Handeln mit zu berücksichtigen. Allein, bestimmtes Handeln lässt sich daraus nicht ableiten. An dieser Stelle kommt die Frage nach dem *Wie* des Lebens, dem *guten* Leben, ins Spiel. Und mit ihr, auf dem Boden anthropologischer Grundannahmen, die Frage der gesellschaftlichen beziehungsweise politischen Organisation als Bedingung der Möglichkeit, die Frage nach dem guten Leben zu stellen, zu diskutieren und zu beantworten.

4.3 Weltlager-Mikropolitik: Re-Polisierung

»Im Kulturellen und im Politischen, also in dem gesamten Bereich des öffentlichen Lebens, geht es weder um Erkenntnis noch um Wahrheit«, schreibt Hannah Arendt in *Kultur und Politik*, »sondern um Urteilen und Entscheiden, um das Urteilende Begutachten und Bereden der gemeinsamen Welt und die Entscheidung darüber, wie sie weiterhin aussehen und auf welche Art und Weise in ihr gehandelt werden soll.«⁸³ In den postdemokratischen Gesellschaften des Westens scheinen sich die Entscheidungen heute jedoch vor allem an technischen Beurteilungsmaßstäben zu orientieren, an den Empfehlungen von Fachleuten und Expertinnen, am so genannten Sachzwang, das heißt den Imperativen der Dinge und dem Dirigat der Ökonomie. Hannah Arendt vertrat demgegenüber eine radikale, bis auf die

82 Vgl. dazu auch Thomä 2007: 35f. Das Problem – die »Grundfrage der Philosophie«, ob das Leben überhaupt lebenswert ist – findet sich am eindrucklichsten bei Albert Camus (1999: 11) gestellt.

83 Arendt 2000a: 300.

antike Wurzel des Begriffs zurückgehende Idee des Politischen. Man kann ihre Kritik an der modernen Arbeitsgesellschaft für melancholisch halten oder auch für »hopelessly romantic«. ⁸⁴ In Wirklichkeit ist sie hoch aktuell. Denn tatsächlich ist die Moderne »so gründlich durch die Schule der Arbeit gegangen«, dass sie kaum mehr darüber hinaus zu denken vermag, ⁸⁵ während ihr zugleich das Ende der Arbeit bevorsteht und ihre politischen Öffentlichkeiten erodieren. Auf den letztgenannten Aspekt gehe ich im Folgenden ein.

Re-Polisierung I

Es ist ein fundamentales Problem moderner Demokratien, wie Arendt schon in einer Podiumsdiskussion zu Beginn der 70er Jahre kritisierte, »daß es neben den modernen Staatsapparaten keinen öffentlichen Raum gibt, wo die Bürger auftreten und ihre Angelegenheiten diskutieren können, d.h. wo sich durch Diskussionen verschiedenster Art eine wirkliche Meinungsbildung entwickeln kann.« ⁸⁶ Demokratie, so Colin Crouch, kann aber nur dann gedeihen, »wenn die Masse der normalen Bürger wirklich die Gelegenheit hat, sich durch Diskussionen und im Rahmen unabhängiger Organisationen aktiv an der Gestaltung des öffentlichen Lebens zu beteiligen – und wenn sie diese Gelegenheiten auch aktiv nutzt.« ⁸⁷ Repolitisierung oder, mit Arendt gesprochen: *Re-Polisierung* scheint also dringend geboten. Dahinter steckt weit mehr, als die berechtigte Sorge um sinkende Wahlbeteiligungen und Parteienbindung.

Warum aber ist Re-Polisierung, die Ausweitung der Diskurszone auf möglichst viele Menschen, die ein aufrechtes Interesse am Gemeinwesen haben, so wichtig? Die Antwort schlägt den Bogen zurück zum Problem des ethischen Handelns. Re-Polisierung ist deshalb vonnöten, weil Urteilskraft vor allem in der politischen Arena ausgebildet wird, vorausgesetzt es handelt sich um einen Ort, an dem gestritten werden darf und an dem keine apriorische Pflicht zum Konsens und kein übergeordnetes Interesse herrschen, ⁸⁸ an dem zunächst nichts weiter vorausgesetzt wird als die gemeinschaftliche Sorge um das Wohl und Wehe der Welt.

Im Unterschied zur Objektivität gesellschaftlicher Institutionen wie etwa des Geldes entsteht die Wirklichkeit und Wirkmächtigkeit des öffentlichen Raums nach Hannah Arendt allein »aus der gleichzeitigen Anwesenheit zahlloser Perspektiven, in denen ein Gemeinsames sich präsentiert und für die es keinen gemeinsamen Maßstab und keinen Generalnenner je geben kann.« ⁸⁹ Vor allem in

84 Vgl. Benhabib 2006a bzw. Villa 2001: 143.

85 Guggenberger 1993: 98.

86 Hannah Arendt im Gespräch mit Hans Dichgans, Arnold Gehlen und Werner Maihofer in: Reif (Hg.) 1976: 94.

87 Crouch 2008: 8f. »Wenn das Wort ›Demokratie‹ einen Sinn hat«, schreibt übereinstimmend Günther Anders (2003: 100), »dann gerade den, daß wir das Recht und die Pflicht haben, über die Angelegenheiten der ›res publica‹ mitzuentcheiden, also über solche, die *jenseits unserer beruflichen Kompetenz* liegen und uns nicht als Spezialisten angehen, sondern als Bürger oder Menschen.«

88 Vgl. dazu Guggenberger 1993: 116 bzw. Mouffe 2007.

89 Arendt 2002a: 71.

der politischen Öffentlichkeit wird Pluralität, die Vielfalt möglicher Standpunkte, *praktisch* erfahrbar. Pluralität und Pluralismus aber, das heißt die Anwesenheit Anderer sowie anderer Meinungen, scheint die beste Versicherung gegen die Versuchung unmoralischen Handelns zu sein, wie Wolfgang Heuer im Anschluss an Hannah Arendt betont:

»Wo die Pluralität der Menschen eingeschränkt oder beseitigt wird, schwindet die Welt zwischen ihnen, das heißt: die Wirklichkeit und die Möglichkeit der Orientierung. [...] Wo sie schwindet, findet ein folgenreicher Verlust auf mehreren Ebenen statt: es schwindet die Wirklichkeit zwischen den Menschen; es schwindet damit die Freiheit; es tritt an die Stelle der Gemeinsamkeit die Einsamkeit, oder in ihrer extremen Form die Verlassenheit; es tritt an die Stelle des Sprechens die Stummheit; es tritt an die Stelle des Nachdenkens die Gedankenlosigkeit und schließlich an die Stelle des Sinns die Zwangsläufigkeit der Logik. Der Verlust der Pluralität führt also zur Auflösung der Beziehungen und zu Gewalt sowohl im Handeln als auch im Denken.«⁹⁰

Weltweit hat sich in vielen demokratischen Regierungsvierteln inzwischen jedoch eine Ideologie etabliert, die Pluralität als Hindernis begreift und jeden Neuanfang, »der nicht die identische Reproduktion des Bestehenden beinhaltet, [...] in den Status der Utopie relegiert«,⁹¹ wie Oliver Marchart kritisiert. Seit Margaret Thatchers »There is no alternative« ist der »Sound des Sachzwangs«⁹² in allen Parteien zur politischen Sphärenmusik avanciert, in Deutschland zuletzt besonders kontrastreich vernehmbar unter Bundeskanzler Gerhard Schröder (SPD), der seine Sozialstaatsreformen (vulgo: »Hartz I-IV«) als alternativlos rubrizierte und damit nicht nur seinen innerparteilich umstrittenen Vorhaben zum Durchbruch verhalf, sondern zugleich ein politisches Essential, das Denken in Alternativen, vorübergehend suspendierte – mit schwerwiegenden Folgen für die politische Identität und Kultur seiner Partei und der politischen Kultur allgemein: »In der Modernität der Zukunftsgestalter kommt die Möglichkeit einer ganz anderen, eben oppositionellen Wahrheit und Wirklichkeit nicht mehr vor. Für die modernen Zukunftsarchitekten existiert allein eine Realität.«⁹³

Freundschaft

In ihren politischen Schriften skizziert Hannah Arendt ein Gegenmodell sowohl zu den durch und durch anti-pluralistischen Totalitarismen als auch zu den post-demokratisch ausgehöhlten Gesellschaften des Westens, das auf der Idee der Freundschaft als Keimzelle gelebter Pluralität aufruhet. Zwischen Freunden, so Arendt, spiele sich jener Dialog ab, dem es wie der sokratischen Mäeutik nicht um Ergebnisse gehe, der keiner Schlussfolgerung bedürfe, um sinnvoll zu sein. Freundschaft besteht für Arendt wesentlich in dieser Form des Miteinander-Redens über das, was den Freunden gemeinsam ist beziehungsweise »was zwischen ihnen

90 Heuer 2006a: 18.

91 Marchart 2006: 36.

92 So der Titel eines Readers (Blätter für deutsche und internationale Politik (Hg.) 2006) sowie des darin enthaltenen Beitrags von Stefan Kaufmann.

93 Walter 2008: 253.

liegt«,⁹⁴ kurz: ihre gemeinsame Welt. Freundschaft hebt die permanente Differenzierung und Abgrenzung von Menschen in agonalen Gesellschaften, ganz gleich, ob antiker oder moderner Provenienz, zu einer Gemeinschaft von Gleichen auf. Sie ist der Ursprung des Wirklichkeitssinns und das Heilmittel gegen die maligne Seite der Konkurrenz. Denn indem ich mich den Ansichten der Freunde – im doppelten Sinn: dem »Wer-einer-ist« und dem Blick des Anderen auf die gemeinsame Welt – öffne, erschließe ich mir erst die volle Wirklichkeit, die in der Vielzahl unterschiedlicher Perspektiven gründet:

»Das politische Element in der Freundschaft besteht darin, daß in dem wahrheitsliebenden Dialog jeder der Freunde die der Meinung des anderen innewohnende Wahrheit verstehen kann. Ein Freund versteht seinen Freund mehr als eine Person, weil er versteht, wie und in welcher spezifischer Artikuliertheit die gemeinsame Welt dem anderen erscheint, während er als eine Person für alle Zeiten ungleich oder verschieden ist. Diese Art des Verstehens – die Welt (wie wir heute ziemlich platt sagen) vom Standpunkt des anderen Gefährten – ist die politische Art der Einsicht *par excellence*.«⁹⁵

Soll diese Art des Verstehens und, wie Arendt schreibt, »dadurch inspiriertes Handeln«, politisch werden, gilt es Voraussetzungen zu schaffen, die es jedem Bürger ermöglichen, »ausreichend deutlich vernehmbar zu sein, um seine Meinung in ihrer Wahrhaftigkeit zu zeigen und deshalb seine Mitbürger zu verstehen.«⁹⁶ Es liegt nahe, in diesem Zusammenhang, das heißt in der Frage der politischen Organisation von Öffentlichkeit, an die von Arendt immer wieder gedanklich aufgesuchte Polis zu denken, den antiken Geburtsort ihres Begriffs des Politischen. Doch wird die Polis bei Arendt weder rehabilitiert noch wiederbelebt.⁹⁷ Das Gegenteil ist der Fall: Die grundsätzliche Aporie des Handelns, seine Ver-

94 Arendt 1993b: 386.

95 Ebd.: 387. Die Übersetzung Wolfgang Heuers ist hier missverständlich. Der Satz, der bei Heuer (1990: 83f.) mit »Ein Freund...« beginnt, lautet im amerikanischen Original so: »More than his friend as a person, one friend understands how and in what specific articulateness the common world appears to the other, who as a person is forever unequal or different.« Als Übersetzung böte sich etwa an: »Ein Freund versteht den Freund nicht so sehr als (individuelle) Person. Er versteht vielmehr, wie und in welcher spezifischen Artikuliertheit die gemeinsame Welt dem anderen erscheint, der als Person für immer ungleich oder verschieden ist.«

96 Arendt 1993b: 388.

97 So Ludz 1993: 157 und Wild 2006: 89. Ingeborg Nordmann (1994: 98) zufolge kann die Polis »weder Modell noch regulative Idee sein. Arendts Projekt arbeitet nicht an einer neuen Grundlegung von Politik, sondern gegen das herrschende Verständnis von Politik. Eine unmittelbare Anwendung der Werte der Polis würde sich dem gegenwärtigen Politikverständnis amalgamieren. Das läßt sich am Beispiel der ›Pervertierung des agonalen Prinzips‹ von der Fähigkeit des öffentlichen Überzeugens zur erbarmungslosen Konkurrenz zeigen.« Die Polis sei bei Arendt eine Art »Denkbruchstück«, von der eine irritierende Wirkung »auf gängige Vorstellungen und institutionalisierte Denkkordnungen« ausgehen könne (ebd.: 99). Es ist jedoch falsch, wie Seyla Benhabib (1988: 125) zu Recht betont, »Arendt als eine rückwärtsgewandte Denkerin der Nostalgie für die verlorene polis zu lesen.« Selbst Ottfried Höffe (1993: 16), der Arendt einen »verklärenden Blick« auf die Polis attestiert, stellt fest:

selbständigkeit zu unkontrollierbaren Kettenreaktion, lässt sich laut Arendt nicht einfach durch die Begrenzung der Zahl der Handelnden auflösen. Gerade die Polis mit ihrer rigiden Begrenzung, nach außen gegen andere Poleis und nach innen durch die exklusive Verbindung von Handlungskompetenz mit dem Bürgerrecht, sei dazu nicht in der Lage gewesen. Vielmehr scheint es Arendt, »als wirke sich die dem Handeln eigene Maßlosigkeit desto intensiver aus, je mehr man versucht, seinen Spielraum einzuengen.«⁹⁸ Wenn aber, wie Arendt meint, moderne Massengesellschaften das eigentlich Menschliche zum Verschwinden bringen, obwohl beziehungsweise gerade weil sie das Überleben einer immensen Zahl von Menschen effektiv sichern,⁹⁹ dann wird die Frage nach den Spielräumen des Handelns virulent. Wie groß dürfen Gesellschaften oder ein politische Gemeinwesen sein, in denen es menschlich zugehen soll? Welche (Herrschafts-)Form sollten sie annehmen?

4.4 Weltlager-Makropolitik: Rätorepublik – Ökodiktatur – Makropolis

Hannah Arendt zufolge beginnt das Prinzip der Zentralisierung »angesichts der Massenhaftigkeit der Gesellschaft in den Großstaaten sowohl wirtschaftlich wie politisch deutlich zu versagen«. So führe die Monopolisierung der Macht »zur Austrocknung oder zum Versickern aller lokalen Machtquellen des Landes«,¹⁰⁰ Außerdem entwickelten »[g]roße Anhäufungen von Menschen [...] eine nahezu automatische Tendenz zu despotischen Herrschaftsformen«.¹⁰¹ Auf diese Weise könne Überbevölkerung auch in Demokratien zu totalitären Auswüchsen führen. Moderne und sich modernisierende Staaten, die meinen, ihre Bevölkerung »homogenisieren« zu müssen, entstehen ständig neu. Infolgedessen perpetuiert sich das bereits von Arendt thematisierte Flüchtlingsproblem und die Frage der Grenzen staatlicher Souveränität. Auch ökonomisch gerät das Gemeinwesen qua Globalisierung immer stärker unter Druck. »Dem Nationalstaat«, stellt Jürgen Habermas fest, »bleiben immer weniger Optionen.« Selbst größere politische Einheiten wie die Europäische Union ändern nichts am »Modus der Standortkonkurrenz als solcher.«¹⁰² So gehen, wie Hans Jonas übereinstimmend konstatiert, die eigentlichen Gefahren und politischen Herausforderungen der Gegenwart

»Es versteht sich von selbst, daß sie nicht verteidigt, was offensichtlich überholt und kritikwürdig ist: die Sklaverei und die der Frau fehlende Gleichberechtigung.« Ganz abgesehen davon, dass das, was die Griechen unter Politik verstanden, nämlich »den ständigen, gefährlichen, geld- und kräftezehrenden Einsatz im Dienste ihrer Stadt«, einem »an Repräsentation und Dienstleistung gewöhnten Westeuropäer« wohl wie »diktatorische Anmaßung« (Adam 2008: 171) vorkommen muss.

98 Arendt 2002a: 237.

99 Vgl. ebd.: 58.

100 Arendt 2005c: 84.

101 Arendt 2002a: 55.

102 Habermas 2003b: 217, 219.

»von der Überdimensionierung der naturwissenschaftlich-technisch-industriellen Zivilisation [aus].«¹⁰³ Die zentralen Probleme der Welt, pflichtet Hannah Arendt bei, »sind heute die politische Organisation von Massengesellschaften und die politische Integration technischer Macht.«¹⁰⁴

Re-Polisierung II

Die Frage der Größe und Komplexität einer Gesellschaft und ihrer Institutionen hat eine eminent ethische Dimension. Die Gefahr der moralischen Indifferenz gegenüber Geschehnissen, die der eigenen Erfahrungswelt entzogen, von ihr isoliert und entsprechend präpariert sind, »hängt mit der Tendenz der heutigen Industriegesellschaft zusammen, zwischenmenschliche Distanz so weit zu vergrößern, daß moralische Verantwortung und Kontrolle nicht mehr greifen«, so Zygmunt Bauman.¹⁰⁵

In diesem Zusammenhang gewinnt das Konzept der Re-Polisierung weiterreichende politische Bedeutung. Die Verhältnisse antiker Poleis lassen sich zwar nicht auf die Spätmoderne übertragen. Die weltweite Restauration fragmentierter Männer-Bürgergesellschaften auf Sklavenhalterbasis ist gewiss kein Rezept der Zukunft. Aber wie, so muss man sich angesichts der Selbsterfahrungen der Moderne dennoch fragen, wenn nicht durch eine Re-Dimensionierung lebensweltlicher Strukturen, ist dem vom entfesselten Pandynatos-Prinzip angetriebenen Castrifizierungsprozess der Welt und damit der A-Moralisierung moderner Gesellschaften künftig entgegenzuwirken? Ist die Vorstellung einer strukturellen Re-Polisierung, wie immer diese in ihrer selbstverständlichen Abgrenzung zur antiken Polis auch aussehen mag, angesichts einer scheinbar unentwerrbar verflochtenen globalisierten Welt *naiv*?¹⁰⁶ Wenn Moral beziehungsweise wenn das gute Leben tatsächlich unlösbar an Nähe geknüpft ist, dann muss der Aristotelische Gedanke, ein lebendiges Gemeinwesen müsse von angemessener Größe sein,¹⁰⁷ neu gedacht werden. Wahrscheinlich folgt daraus nichts, was antiken

103 Jonas 1987a: 251.

104 Arendt 2000b: 257. »Mir scheint«, so formuliert Ralf Dahrendorf (1980: 14f.), der sich immer wieder auf Arendt bezogen hat, »dass die Rekonstruktion des sozialen Lebens der Menschen das zentrale Thema der Gesellschaftsentwicklung der nächsten Jahrzehnte sein muss.«

105 Bauman 2002a: 207.

106 Zygmunt Bauman (ebd.: 126) zufolge waren sozial autarke Kleingebilde in der Geschichte zwar häufig Opfer kriegerischer Gewalt und von Plünderungen, »ruhten aber so sehr in sich selbst, daß sie den Zerfall der übergeordneten sozialen Ordnung verkrafteten.«

107 Vgl. *Politik* VII.4, 1325b33–1326b25 bzw. 1981: 245–248. Platon (*Gesetze* V, 737d bis 738a bzw. Platon 1988, Bd. VII: 159f.) schlug einst die konkrete Zahl von 5040 männlichen Bürgern vor. Aristoteles (*Politik* VII.4, 1326b22–25; zitiert nach Aristoteles 1983: 247f.) enthält sich einer konkreten Größenangabe und bilanziert seine Überlegungen wie folgt: »ἄλλον τοίνυν ὡς οὗτός ἐστι πόλεως ὄρος ἄριστος, ἢ μέγιστη τοῦ πλήθους ὑπερβολή πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς εὐσύνοπτος. Περὶ μὲν οὖν μεγέθους πόλεως διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.« (»So ist denn die beste Definition für die Grenze der zulässigen Größe eines Staates offenbar die: *das höchste Bevölkerungsmaß, bei dem ein selbstgenügsames Leben gewährleistet ist und die Verhältnisse*

Größenvorstellungen auch nur annähernd entspräche. Moderne Gesellschaften müssen sich allerdings grundsätzlich bewusst sein – oder überhaupt erst bewusst machen –, dass historische Extreme wie die Shoah sich wiederholen können und möglicherweise sogar müssen, solange die wesentlichen Elemente, Strukturen und Prinzipien der Moderne erhalten bleiben und im Prozess fortschreitender Castrifizierung weiter ausgebaut werden.

Aus diesem Grund plädierte Günther Anders für die Zerschlagung großer industrieller, gesellschaftlicher und politischer Einheiten: »Was bevorsteht«, und damit meinte Anders wohl, was zu tun sei, ist »Dezentralisierung, bzw. Streuung. »Streuung« wird morgen die wichtigste politische, ökonomische und militärische Kategorie sein. Was »gestreut« werden wird, weil muß, sind Bevölkerungen und Industrien. Systematisch wird man deshalb systematische Zentralisierung auflösen und die enormen Agglomerationen in kleinere Entitäten auflösen müssen.«¹⁰⁸ Hannah Arendt fragte darüber hinaus, welche Institutionen sich entwerfen ließen, »which will fulfill the function the polis fulfilled for the free citizens of Greece? Can we learn to spend our lives in political activity and fill our vacant time with public service?«¹⁰⁹ Kann es ein »funktionales Äquivalent zur Agora«¹¹⁰ geben? Hannah Arendt schwebte eine Art Räterepublik vor, in der Demokratie nicht im parlamentarischen, sondern eher im Sinne der antiken Isonomie (siehe Kapitel I.2.4.1, S. 244ff.) praktiziert würde.¹¹¹ Kennzeichen dieses »erneuerte[n] Republikanismus«¹¹² wären am Gemeinwohl orientierte Institutionen und Verfahren, die auf jeder Ebene des Gemeinwesens ein größtmögliches Maß an Beteiligung und Einspruch gewährleisten, um dadurch sowohl das politische Leben zu erhalten als auch das politische Gefüge, und die die jeweiligen Minderheiten vor Mehrheiten schützen, die »das Ergebnis vorübergehender Stimmungen«¹¹³ sind.

Iring Fetscher zufolge war sich Hannah Arendt bewusst, »dass die von ihr idealisierte Republik nur in relativ kleinen, überschaubaren Gemeinschaften möglich ist«,¹¹⁴ in Bundesrepubliken zum Beispiel. Richard Sennett plädiert im Anschluss an Arendt für eine Wiederbelebung der Kommunen als Orte vielfältiger Interaktion und Begegnung.¹¹⁵ Basis einer derart verstandenen Re-Polisierung bar

übersehbar bleiben.«)

108 Anders 1982: 274f. Anders nennt zwei Gründe für die Notwendigkeit der »Streuung«: Erstens die höhere Anfälligkeit komplexer Energieversorgungsnetze für Störfälle und technische Katastrophen, zweitens die Gefährdung von Megalopolen im Falle eines Atomkriegs: »Die Reaktion auf die Enormität möglicher Waffenwirkung [...] muß in einer systematischen *De-Enormisierung der Ziele* bestehen, in einer systematischen Dezentralisierung der Bevölkerungen und Industrien, also in einer Verkleinerung oder Auflösung der Monsterstädte.« (ebd.: 275)

109 Arendt 1966: 219.

110 Kallscheuer 1997: 137.

111 Vgl. ausführlich Arendt 1965.

112 Bluhm 1998: 993.

113 Hannah Arendt im Gespräch mit Hans Dichgans, Arnold Gehlen und Werner Maihofer in: Reif (Hg.) 1976: 74.

114 Fetscher 2007: 94.

115 Vgl. Sennett 1997.

jeder Polis-Seligkeit wäre jedoch zweifellos eine aller politischen Reorganisation vorausliegende Reformulierung der Eigentumsfrage. In den entwickelten Industriegesellschaften verfügen nur noch überschaubare Mehrheiten über genügend Privateigentum, um selbständig existieren zu können. Immer mehr Menschen sind von staatlicher Fürsorge abhängig. Wer sich jedoch dem hellen Licht der Öffentlichkeit aussetzen und im Konzert der Stimmen zu Gehör kommen soll, braucht Mut, wie Hannah Arendt betont. Und dies nicht, weil es in der Politik besonders gefährlich zuzugehe, »sondern weil in ihr die Sorge um das Leben seine Gültigkeit verloren hat. Der Mut befreit von der Sorge um das Leben für die Freiheit der Welt.«¹¹⁶ Das heißt umgekehrt, nur wer sich dem Leben nicht (mehr) in Sorge hingeben muss, ist in der Lage, sich dem Streit über die gemeinsame Gestaltung der Welt auszusetzen. Hannah Arendt war deshalb der Meinung,

»daß unter den gegebenen Verhältnissen eine unserer allergrößten Aufgaben darin besteht, Eigentum zu erhalten. [...] Wir werden von allen Seiten enteignet, sei es nun durch Inflation, durch Steuern oder durch ganz brutale Enteignung. Wie man nun Eigentumbildung durch Erhaltung des Eigentums unter den doch in vieler Hinsicht sehr mörderischen Produktionsverhältnissen der Moderne fördern kann, das scheint mir eine viel unmittelbarere Sorge zu sein [als das Schicksal des Parteiensystems; C.D.]«¹¹⁷

Elitenherrschaft und Diktatur

Darüber hinaus lässt sich fragen, ob die von Anders und Arendt avisierte »Streuung« und Re-Polisierung der globalisierten Welt tatsächlich die einzige Alternative zum gegenwärtigen Entwicklungspfad ist. Schon Günther Anders räumte ein, dass die geforderte Dezentralisierung paradoxerweise nur zentral geplant und durchgeführt werden könne, »eine enorme administrative Aufgabe, die von totalitären Staaten vermutlich ungleich ›besser‹ durchgeführt werden kann als von den Staaten der westlichen Welt; oder eine Aufgabe, die die Totalisierung der noch nicht totalitären Staaten erforderte [...]«¹¹⁸ Hannah Arendt hätte diese provokative Überlegung zurückgewiesen, ebenso wie Hans Jonas' modernisierte Variante der Platonschen Idee der Philosophenherrschaft, jedenfalls sofern darunter eine Expertenregierung zu verstehen wäre. Man müsse diese Idee jedoch, so Jonas, »ganz ernsthaft und sogar ohne Angst vor eventueller Beeinträchtigung rein egalitärer, demokratisch-parlamentarischer Methoden in Angriff nehmen.«¹¹⁹ Eine egalitäre Demokratie »im modernen Sinne« hatte aber selbst Arendt nicht vor Augen, als sie mit Hilfe der Griechen über die Revitalisierung des Politischen nachdachte. Ihrem Freiheitsbegriff genügte eine »oligarchisch oder aristokratisch« beschränkte Sphäre, »in welcher zum mindesten die Wenigen oder die Besten als Gleiche unter Gleichen miteinander umgehen.« Diese Gleichheit, fügt

116 Arendt 2000a: 208.

117 Hannah Arendt im Gespräch mit Hans Dichgans, Arnold Gehlen und Werner Maihofer in: Reif (Hg.) 1976: 96.

118 Anders 1982: 276.

119 Jonas 1985: 298.

Arendt hinzu, »hat natürlich mit Gerechtigkeit nicht das mindeste zu tun.«¹²⁰ Jedweder Hoffnung auf Abschaffung oder Ersetzung der Politik durch Expertokratien oder gar Diktaturen erteilte Arendt eine harsche Absage, gleichwohl sie auch von ihrem Standpunkt aus weder utopisch noch unberechtigt ist, denn Politik ist Arendt zufolge nichts Notwendiges. Das von Marx propagierte sozialistische Ideal eines staats- beziehungsweise politiklosen Endzustands der Menschheit empfand sie nicht als utopisch, sondern schlicht als »grauenhaft.«¹²¹ Trotzdem ist die Frage, was die Probleme der technologischen Zivilisation besser bündigt – ein marktwirtschaftlich verfasstes demokratisches Gemeinwesen, oder eine staatlich gelenkte, das heißt wahrhaft politische Ökonomie –, keineswegs einfach zu beantworten.¹²² Das wusste auch Hans Jonas, der wohl darauf hoffte, sich aber nicht sicher war, dass beziehungsweise ob die Lösung unserer Probleme auf demokratischem Weg gelänge:¹²³ »Vielleicht sind die Chancen für eine schließliche (und rechtzeitige) Stabilisierung etwas besser im Sozialismus – wenn er weltweit ist und dazu totalitär.«¹²⁴ Mehr als ein Drittel von *Das Prinzip Verantwortung* ist der Klärung dieser Vermutung (und der Auseinandersetzung mit dem Utopismus Ernst Blochs) gewidmet.¹²⁵ Angesichts der immensen Umweltschäden, die die stalinistische Planwirtschaft in den ehemaligen Sowjetstaaten hinterlassen hat, wird man sich heute um andere Alternativen bemühen müssen, obwohl sich die westlichen Demokratien aufgrund des Klimawandels, fortschreitender Umweltverschmutzung und Überbevölkerung schneller, als ihnen lieb ist, dazu gezwungen sehen könnten, ökodiktatorische Elemente zur Staatsräson zu machen. Aus diesem Umstand, aus der Krise des modernen Erfolgsmodells, folgt für die Moderne ebenso wie für die Modernisierungstheorie unmittelbar die Notwendigkeit der Renaissance einer alten, antiken Frage: der Frage nach dem guten Leben. Modernisierungstheorie, politische Theorie und Ethik kommen nicht umhin, sich intensiv mit ihr zu befassen. Für die Modernisierungstheorie bedeutet das: sie muss sich vorurteilslos für die Ethik öffnen.

120 Arendt 1993a: 40. Hauke Brunkhorst (1994: 352) wirft Arendt aus eben diesem Grund »elitären politischen Partikularismus« vor.

121 Arendt 1993a: 79.

122 So fragt beispielsweise Jan Ross (2008) in der ZEIT: »In knapp drei Jahren konnte China in Peking einen neuen Flughafenterminal hochziehen, angeblich das größte Gebäude der Welt – doppelt so groß und halb so teuer wie der ebenfalls gerade fertig gewordene Terminal 5 in London-Heathrow, der fast 20 Jahre in Arbeit war und nach seiner Eröffnung gleich erst einmal nicht funktionierte. Ist die Diktatur effizienter als unser auf Machtkontrolle basierendes westliches System, besser zum ›Durchregieren‹ [...]?« Ist es am Ende gar »höchst modern?« Thomas Jahn und Peter Wehling (1993: 2) konstatieren, »daß die gegenwärtigen demokratischen Regierungssysteme durch die Komplexität ökologischer Problem- und Konfliktlagen strukturell überfordert werden.« Das Verhältnis von Demokratie und Ökologie sei prekär, so Jahn und Wehling, die außerdem eindrücklich auf die Gefahr der Besetzung ökologischer Themen durch rechtsradikale Parteien hinweisen.

123 Vgl. Jonas 2000.

124 Jonas 1985: 24.

125 Vgl. Jonas 1987a: 256–393.

Makropolis

Die ethisch-politische Herausforderung der Zukunft wird wahrscheinlich darin bestehen, dem versteckten Markt paternalismus des global siegreichen Kapitalismus und der subjektivierten Technik ebenso strikt zu begegnen wie einem autoritären staatlichen Ökopaternalismus.¹²⁶ Das geeignete Mittel dazu könnte, ausgehend von Arendts Überlegung, »daß jede Sache so viele Seiten hat und in so vielen Perspektiven erscheinen kann, als Menschen an ihr beteiligt sind«,¹²⁷ ein von seiner Anthropozentrik gereinigter Räterepublikanismus in einer egalitären Makropolis sein, in der auch Tiere, Pflanzen, Ökosysteme und technische Artefakte stimmberechtigt sind beziehungsweise advokatorisch vertreten werden.¹²⁸ Eine derartige Idee mag auf den ersten Blick widersprüchlich und utopisch erscheinen. Doch laut Günther Anders ist der Mensch das »wahrhaft *utopische*[.] Wesen«, das die vorfindliche Welt nur »sub specie der Utopie«,¹²⁹ das heißt der erst noch zu realisierenden Welt anspricht.

In *Die Antiquiertheit des Proletariats* gibt Anders ein Streitgespräch zwischen ihm selbst und einem vermutlich fiktiven amerikanischen Philosophieprofessor »S.« wieder, in dem dieser behauptet, der Mensch sei nicht für ein Leben in modernen Riesenumwelten gemacht, »sondern für eines innerhalb eines relativ kleinen Umkreises, innerhalb einer relativ kleinen Gruppe; daß allein eine überschaubare Welt, z.B. eine Polis, eine uns »natürliche« Welt ist; eine Welt in der wir uns zuhause fühlen, mit der wir uns identifizieren, und mit deren Bürgern wir uns solidarisieren könnten. Unseligerweise aber«, fährt »S.« fort, »sind wir heute dazu verurteilt, in einer (trotz der Tatsache, daß der Globus zum Dorf geworden ist) geradezu *immensen* Umwelt zu leben; in einer Welt, auf die wir uns [...] *nicht mehr angemessen einstellen können*.« Günther Anders widerspricht. Wenn wir überleben wollten, so müssten wir trotz unserer »Regionalizität« und gegen sie lernen, uns »global zu machen; nein, daß wir die Regionalizität [...] abschaffen *müssen*.« Zwar weiß Anders um die »Zähigkeit« der menschlichen Natur, hält sie aber doch für »modellierbar«. Mag der Mensch auch von Natur aus ein Animal regionale sein, so ist für den negativen Anthropologen Anders die Berufung auf das vermeintlich letzte Wort der Natur unzulässig, die These von der gleichsam wesenhaften Regionalizität des Menschen »empörend dumm«. Der Mensch ist kein reines Naturwesen und immer schon in künstlichen, seine »Natur« übersteigenden Welten zuhause – also ist er auch dazu in der Lage, jedenfalls prinzipiell, sich auf deren Höhe zu begeben. »Zur Verkünstelung unserer Welt heute gehört deren Expansion, die nicht aufzuhalten ist«, schließt Anders. »Die ihr entsprechende »*zweite Künstlichkeit*« hat nun« – dies ist das methodologische Motto jeder künftigen politischen Theorie und Ethik – »in einer »*Erweiterung der Phantasie*« zu bestehen.«¹³⁰

126 Vgl. dazu auch Rosa 1999a: 756.

127 Arendt 1993a: 96.

128 Vgl. dazu auch Latour 2001a bzw. Balke 2008: 109; Höffe 1993: 28f.; Schulz 2003: 81.

129 Anders 1929: 61.

130 Anders 1992c: 7ff.

