

Vom Verschwinden des Menschen

Günther Anders' negative Anthropologie

Rüdiger Zill

KRITIK DER TRADITIONELLEN PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE

Das Vorwort des zweiten Bands seiner *Antiquiertheit des Menschen* beginnt Günther Anders 1980 mit der programmatischen Erklärung, er sei: »ebenso wie der erste, eine Philosophie der Technik. Genauer: *eine philosophische Anthropologie im Zeitalter der Technokratie*.«¹ Wie kann es dann sein, dass eines der darin enthaltenen Essays den Titel »Die Antiquiertheit der philosophischen Anthropologie« trägt? Ironisiert Anders sein eigenes Unternehmen, oder geht es hier um zwei verschiedene Arten der Anthropologie?

In dem vom Autor auf 1979 datierten Essay wendet Anders sich gleichermaßen gegen die Philosophie Martin Heideggers und die philosophische Anthropologie. Was Heidegger, obwohl er die philosophische Anthropologie eigentlich modisch verspottet habe, mit ihr teile, sei die Frage »Was ist der Mensch?« oder auch »Wer ist der Mensch?«, also die Frage nach dessen *Wesen*.² Hier nun

1 | Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München 1980, 9 (im Folgenden zitiert als AM II).

2 | Dass Anders die Gemeinsamkeiten zwischen Heidegger und der philosophischen Anthropologie schon seit längerem im Blick hat, kommt auch in einem ausführlicheren, von ihm nie publizierten Manuskript zum Ausdruck. Es trägt den Titel »Trotz-Philosophie: ›Sein und Zeit‹, Heidegger und die Geschichte des Nihilismus. Zu Heidegger und Philosophische Anthropologie« und ist zwischen 1936 und 1950 im Exil geschrieben worden (jetzt postum publiziert in: Günther Anders, *Über Heidegger*, hg. v. Gerhard Oberschlick, in Verbindung mit Werner Reimann als Übersetzer, mit einem Nachwort von Dieter Thomä, München 2001, 116-277, im Folgenden zitiert als ÜH). In einem anderen Manuskript, komponiert aus Notizen, die Ende der zwanziger Jahre entstanden und Mitte der fünfziger Jahre überarbeitet worden sind, heißt es deutlicher noch, dass in die Philosophische Anthropologie »auch Heidegger hineingehört.« Günther Anders, *Die Kir-*

setzt auch gleich Anders' zentrale Kritik an der traditionellen Anthropologie an. Denn, so wendet er ein, diese Frage mit der Benennung einer einfachen *differentia specifica* zu beantworten, durch das, was den Menschen von anderen Wesen, »deren Vorkommen ganz kontingent ist«, unterscheide, sei »philosophisch infantil«. Es gehe denen, die so fragen, wohl eher um die »spezifische Mission im Universum«. Diese Frage unterstelle immer auch einen Schöpfergott, der den Menschen auf diese Mission geschickt habe, der Atheist könne sie nicht stellen. (AM II, 128)

Darüber hinaus sei die Frage danach, was oder wer der Mensch sei, von unüberbietbarer Selbstgefälligkeit, denn keine andere Spezies konfrontiere man mit solch einem Ansinnen: »Würde man fragen: ›was ist das Pferd?‹, also ›philosophische Hippologie‹ treiben? Oder gar' kierkegaardisch: ›Wer bist du, Pferd?‹ Hätte Scheler, der bekanntlich ein Buch ›Die Stellung des Menschen im Kosmos‹ geschrieben hat, auch eines unter dem Titel ›Die Stellung des Pferdes im Kosmos‹ geschrieben?« (AM II 129, vgl. in diesem Sinne auch AM I 33)

Im Grunde, so meint Anders schon in einigen frühen Notizen aus den zwanziger Jahren, sei das ein Rückfall in vorkopernikanisches Denken, denn es setze immer noch voraus, dass dem Menschen im Universum eine Sonderstellung zukomme, eine Position, die längst nicht nur durch Kopernikus, sondern in seiner Nachfolge auch durch Darwin, Marx und Freud widerlegt worden sei. Eine solche Philosophie sei natürlich verführerisch, nicht zuletzt weil auch diejenigen, denen diese Dezentrierungen durchaus bewusst sind, sie dennoch in gewisser Hinsicht nicht verinnerlicht haben: Wir wissen von ihnen, fühlen sie aber nicht. Damit sind die Theoreme der Philosophischen Anthropologie und der Heidegger'schen Daseinsanalytik letztlich Symptome einer allgemeineren Insuffizienz. »Und zwar«, so behauptet Anders mit einer selbst wieder anthropologisch klingenden Sentenz, »ganz deutliche und ganz üble Symptome dafür, daß wir der Tatsache unserer eigenen kosmischen Irrelevanz nicht gewachsen sind; daß wir, die im Infiniten ganz Unauffindbaren, zu feige sind, zu wenig Zivilcourage besitzen, um die, seit Kopernikus eigentlich gebotene Bescheidenheit zu erlernen.« (KS 37)

Was Anders dagegen setzt, ist »negative Anthropologie«. Bereits 1929 habe er den Menschen in einem Vortrag als das »nichtfestgelegte, das indefinite Wesen gesehen« (AM II 129).³ Dieser Gedanke war sicher nicht neu, in nuce steckt er

senschlacht. Dialoge mit Hannah Arendt und ein akademisches Nachwort. Mit einem Essay von Christian Dries, hg. v. Gerhard Oberschlick, München 2011, 35 (zit. als KS).

3 | »Die Weltfremdheit des Menschen«: Das Manuskript zu Lebzeiten wie veröffentlicht worden, eine französische Übersetzung erschien aber – damals noch unter Anders' ursprünglichem Namen »Günther Stern« – in zwei Teilen in der Zeitschrift *Recherches Philosophiques*, vgl. Günther Stern, »Une Interprétation de l'Aposteriori« (1934), ders., »Pathologie de la liberté« (1936).

schon in dem Mythos, den Protagoras bei Platon von der Entstehung der Kultur erzählt (*Prot.* 320c ff.). Und Sartre hat sich wohl nicht zuletzt durch Anders zu einem vergleichbaren Grundgedanken anregen lassen.⁴ Zum Markenzeichen ist die Definition des Menschen als nicht festgelegten Wesens aber ausgerechnet durch die Philosophische Anthropologie Arnold Gehlens geworden. Anders hat das mit einiger Verärgerung bemerkt und für sich das Prioritätsrecht proklamiert.⁵

Dass die menschliche Natur im Gegensatz zu der von Tieren indefinit, also nicht instinktgeleitet sei, ist nun zwar eine Definition, die der junge Stern vertritt – für den älteren Anders ist sie zwar nicht falsch, aber auch nicht mehr hinreichend, denn gerade eine Definition des Menschen in Abgrenzung zum Tier scheint ihm verfehlt (AM I 327). Denn sie ist nicht nur Hybris; »negative Anthropologie« meint auch gerade etwas, das über die Opposition zum Animalischen hinausgeht und das spezifisch für seine geschichtlich gewordene Situation ist. Heute muss der Mensch nämlich in Abgrenzung nicht zu anderem Organischen, sondern zu seinen Produkten definiert werden, jenen Dingen und Maschinen, die ihn nicht nur be-, sondern am Ende auch verdrängen – zum Verschwinden bringen. Philosophische Anthropologie ist damit vollends unzeitgemäß, eben »antiquiert«:

»Die Frage der philosophischen Anthropologie nach dem ›Wesen des Menschen‹, mit der wir heute Achtzigjährigen aufgewachsen waren (Scheler), und die auch ich noch aufgenommen hatte, freilich bereits, um sie radikal mit der Antwort: ›Das Wesen des Menschen besteht darin, daß er kein Wesen hat‹ zu verwerfen, diese Frage könnte einmal, wenn der Mensch als Rohstoff ad libitum benutzt werden würde, vollends sinnlos werden.« (AM II, 24f.)

Und folgerichtig ist die Anders'sche negative Anthropologie nur zusammen mit einer Technikphilosophie denkbar. Auch in dieser engen Verknüpfung von

4 | Vgl. Christophe David, »Falsche Zwillingbrüder. Günther Anders und Jean Paul Sartre«, in: Dirk Röpke, Raimund Bahr (Hgg.), *Geheimagent des Masseneremiten: Günther Anders*, St. Wolfgang 2002, 89-111.

5 | Implizit schon in Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956), München 1980, 327, Anm. zu S. 33, explizit in der Einleitung zu Günther Anders, *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*, München 1984, XV (im Weiteren: MW). Anders hat es nach seiner Remigration aus den USA explizit abgelehnt mit Gehlen in Kontakt zu kommen und wirft sogar Adorno vor, er habe mit ihm, der »als Erwachsene(r) den Nazismus lauthals mitgemacht« habe, einen »Burgfrieden« geschlossen. Günther Anders, *Brief an Theodor W. Adorno vom 27.8.1963*, in: Adorno. *Eine Bildmonographie*, hg. v. Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a.M. 2003, 276-280, hier 278.

Technik und Anthropologie scheint eine Parallele zu Gehlen zu bestehen, doch ist die Konstellation eine ganz andere. Bei Anders besteht die Technikphilosophie im Kern aus einer Verdinglichungskritik, das heißt: Die Anthropologie wird nicht durch die Technikphilosophie ergänzt, sondern genau genommen von ihr ersetzt. Aus einer Philosophie der Freiheit wird eine der Unfreiheit.

AUF DEM WEG ZUR NEGATIVEN ANTHROPOLOGIE

Den ersten Band seines Hauptwerks, der *Antiquiertheit des Menschen*, hat Günther Anders seinem Vater, dem Psychologen William Stern, gewidmet. Dort heißt es zur Begründung:

»Vor genau einem halben Jahrhundert, im Jahre Neunzehnhundertsechs, veröffentlichte mein Vater William Stern, damals um zwanzig Jahre jünger und um Generationen zuverlässiger als heute sein Sohn, den ersten Band seines Werkes ›Person und Sache‹. Seine Hoffnung, durch den Kampf gegen eine impersonalistische Psychologie die ›Person‹ rehabilitieren zu können, hat er sich nur schwer rauben lassen. Seine persönliche Güte und der Optimismus der Zeit, der er angehörte, verhinderten ihn lange Jahre, einzusehen, daß, was die ›Person‹ zur ›Sache‹ mache, nicht deren wissenschaftliche Behandlung ist; sondern die faktische Behandlung des Menschen durch den Menschen.«
(AM I, V)

Dieser Verweis auf den Vater bedeutet mehr, als auf den ersten Blick erscheint. Auch wenn der biographische Hintergrund nichts über die Erklärungskraft einer Theorie verrät, so macht er doch auf Sensibilitäten des Autors aufmerksam, die helfen, die Theorie zu verstehen.⁶ Günther Stern, so der eigentliche Name von Anders – das Pseudonym, unter dem er berühmt geworden ist, beginnt er erst seit den dreißiger Jahren zu benutzen –, hatte einen lang zurückreichenden bildungsbürgerlich-humanistischen Familienhintergrund. Schon sein Urgroßvater Sigismund Stern war ein zu seiner Zeit durchaus beachteter Autor. Er studierte bei Schleiermacher und wurde über die *Vorläufige Grundlegung zu einer Sprachphilosophie* (1835) promoviert. 1840 folgte ein *Lehrbuch der allgemeinen Grammatik*. Später verfasste er vor allem Bücher über deutsche Geschichte und zur Situation des Judentums. Anders' Eltern waren die Psychologen William und Clara Stern. Eine ihrer ersten gemeinsamen Arbeiten war eine Studie zur Kindersprache, deren empirisches Material vor allem aus

6 | Zum Biographischen vgl. Elke Schubert, Günther Anders in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1992, Konrad Paul Liessmann, Günther Anders. Philosophieren im Zeitalter der technologischen Revolutionen, München 2002, 14-29, Christian Dries, Günther Anders, München 2009.

privaten Langzeitbeobachtungen bestand, aus täglichen Protokollen, die das Ehepaar von den Fortschritten ihrer drei Kinder Hilde, Eva und Günther machte.⁷ Günther Anders selbst hat dann neben Ernst Cassirer auch seinen Vater unter seine ersten Lehrer gezählt, später kamen Martin Heidegger und Max Scheler hinzu, vor allem aber Edmund Husserl, der ihn schließlich 1923 promovierte hat.

Günther Stern begann durchaus als traditioneller Philosoph, als ein Denker, der auf eine große, in sich zusammenhängende Theorie zielte. So bemerkt er noch Jahrzehnte später, dass er in den dreißiger Jahren, als er an seinen ersten längeren Texten wie der *Pathologie de la liberté* schrieb, eine »systematische philosophische Anthropologie«, die ihrerseits wieder in eine Naturphilosophie eingebettet war, im Auge hatte.⁸

SYSTEMISCHE PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHIE ALS AKTION

Noch in seinen späteren Büchern betont Günther Anders immer wieder gern »den strengen systematischen Zusammenhang«⁹ seiner Arbeiten. Dieser Anspruch schlägt sich jedoch nicht im Stil seiner Texte nieder. Alle Bücher, die nach seiner Remigration aus den USA in den frühen fünfziger Jahren (er ließ sich allerdings nicht in einem der beiden Deutschland, sondern in Wien nieder) entstanden sind, haben einen deutlich essayistischen, zuweilen sogar aphoristischen Charakter. Sie entfalten bei allem ernsten politischen und zeitdiagnostischen Anspruch immer auch etwas Spielerisches. Sprache war für Anders nicht nur ein Informationsmittel, sondern mindestens ebenso sehr das Material, mit dem er arbeitete, aus dem gedankliche Pointen zu entwickeln waren.¹⁰ So sind seine Texte gegen den ersten Anschein oft experimentell, ein Systemaufbau scheint ihnen fremd.

7 | Vgl. Clara und William Stern, *Die Kindersprache. Eine psychologische und sprachtheoretische Untersuchung*, Leipzig 1908, 1928⁴, vgl. dazu auch Heike Behrens, Werner Deutsch, »Die Tagebücher von Clara und William Stern«, in: Werner Deutsch (Hg.), *Über die verborgene Aktualität von William Stern*, Frankfurt a.M. u.a. 1991, 19-37. Besonders der sich durch die Familiengeschichte ziehende Fokus auf Sprachtheorie ist für Anders, der immer auch aus der Sprache heraus philosophiert hat, bedeutsam und wenig beachtet.

8 | Günther Anders antwortet. *Interviews und Erklärungen*, hg. v. Elke Schubert; mit einem einleitenden Essay von Hans-Martin Lohmann, Berlin 1987, 27.

9 | Günther Anders, *Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge*, München 1970, 15 (im Folgenden zitiert als BM), vgl. a. AM II.

10 | Vgl. dazu Rüdiger Zill, »Ein Laboratorium der Sprache. Philosophie zwischen Alltag und Jargon«, in: ders. (Hg.), *Ganz Anders? Philosophie zwischen akademischem Jargon und Alltagssprache*, Berlin 2007, 169-193, hier 185-191.

Und auch dafür finden sich bei Anders durchaus gute Gründe. Zunächst einmal praktische: Die politischen Ereignisse hätten ihn, so bemerkt er rückblickend in einem späten Interview, davon abgebracht, und »die Forderung des Tages, die zu einer ›Forderung der Jahre‹ wurde, nahm mich von morgens bis abends in Anspruch.«¹¹ Anders fühlt sich als Autor in gefährlicher Zeit, bedrängt von den Schrecken einer Gegenwart, die Auschwitz und Hiroshima hervorgebracht hat. Wer dagegen anarbeiten will, dem bleibt keine Muße, seine Gedanken der fast ästhetischen Disziplin eines Systembaus zu unterziehen. Mehr noch: Es ist überflüssig sich überlegen zu wollen, ob die Welt ein Ganzes darstellt, etwas das die Voraussetzung wäre für eine systemische Theorie der Welt. Es geht heute

»nämlich im Vulgärsinne der Redensart, ›ums Ganze‹ [...]: nämlich um das Sein oder Nichtsein, um den Weiterbestand der Welt, gleich ob diese nun ein Ganzes ist oder ein ›Unganzes‹. Wenn es heute einen Sinn hat, die Welt ›eine ganze‹ zu nennen, so nicht aus dem positiven Grunde, weil alle ihre Teile zusammen einen erfreulich geordneten und schmucken ›Kosmos‹ darstellten, sondern allein aus dem negativen, nämlich deshalb, weil sie von uns im ganzen zerstört werden kann und weil sie als ganze durch den Untergang jeder ihrer Teile untergehen kann.« (BM 16)

Dieses Zitat verweist nicht zuletzt auf die klassische Systemvorstellung, nach der eine Theorie vor allem deshalb systematisch sein kann und muss, weil sie eine Wirklichkeit abbildet, die ihrerseits als Einheit – und zwar eine in sich geordnete Einheit, einen Kosmos – konstituiert ist. Diesem traditionellen Systembegriff misstraut Anders aber ebenfalls, denn ob die Welt je solch ein Kosmos war, hält er keinesfalls für ausgemacht. Damit gibt es neben dem pragmatischen auch einen theoretisch-ontologischen Grund für sein essayistisch-fragmentarisches Schreiben. Wenn es nämlich völlig offen ist, ob der detailreiche Schatz des Empirischen in ein System passt, dann ist solch ein Theoriebau eigentlich »eine Art von Vergewaltigung der Fülle des Wirklichen; da es sein[e] Kraft grundsätzlich aus einem Minimum von Prinzipien zieht, sperrt es systemfremde Inhalte ab« (BM 15).

Glaubt man den frühen Dialogen mit seiner damaligen Ehefrau Hannah Arendt, Gespräche, die Anders in den achtziger Jahren aus alten Notizen rekonstruiert hat, dann hat er diese radikale Vorstellung von der Zerfallenheit der Welt schon als junger Autor verfochten. Arendt gegenüber bezeichnet er sich nicht nur als Atheisten, sondern auch als Akosmisten, als einen nominalistischen Denker, für den »Welt« nur ein Dachwort sei, unter dem monadenhafte Dinge gefasst werden, die nichts voneinander wissen, für die es aber auch keine prästabilisierte Harmonie gebe (KS 13-19, vgl a. ÜH 126f.).

11 | Günther Anders antwortet, a.a.O., S. 27.

Anders ist im Herzen ein Verdinglichungs- und Entfremdungstheoretiker; und dazu passt seine grundsätzliche Abneigung gegen das System. Er unterschreibt, dass die Form hier durchaus die Botschaft sei, die Verwendung der Kategorie »System« also eine ebenso ungedeckte wie problematische Vorentscheidung treffe:

»Letztlich ist ›System‹ vermutlich eine Kategorie der praktischen Vernunft, die heimlich in die ›theoretische Vernunft‹ herübergeschuggelt worden ist; nein, noch nicht einmal eine der ›praktischen Vernunft‹, sondern eine der *Praxis*. Denn diese ist insofern ›systematisch‹, als sie versucht, sich die jeweilige Umwelt untertan zu machen und über diese so total zu verfügen, daß sie sich von jeder Stelle mit jeder anderen in Verbindung setzen kann, kurz: diese so zu beherrschen, als wäre sie, was das griechische Wort *systema* bedeutet, etwas Hergestelltes, bzw. Zusammengeselltes.« (BM 15)

Diese Skepsis gegenüber dem System eint Anders übrigens mit Zeitgenossen wie Theodor W. Adorno.

Wenn Anders nun doch von einem systematischen Zusammenhang seiner Arbeiten spricht, dann nicht in dem Sinne, dass das System einen vorgängigen Rahmen bilde, in den die empirischen Tatsachen hineingepresst würden. Vielmehr betont er, dass er immer von den konkreten Erscheinungen ausgehe, »sei es von der Erfahrung der Arbeit am laufenden Band, sei es von der in Automationsbetrieben, sei es von denen auf Sportplätzen«; seine Texte zeichneten sich durch einen »aller Konstruktion abholde[n] ›*plein air*‹-Charakter« seines Theoretisierens aus, sie seien »*Gelegenheitsphilosophie*« (AM II, 10).

Der Systemzusammenhang dieser »Funde« ergebe sich aber hinter dem Rücken des Autors, sie bilden eine »Systematik après coup«, die dem Autor selbst erst nachträglich bewusst geworden sei. Diese erscheinende Systematik beruht nun aber nicht auf der kosmosartigen Struktur der Welt, über die er schreibt, sondern darauf, dass die von ihm untersuchten Phänomene alles »Teile und Varianten eines einzigen Zusammenbruchs sind«, sie sind, wie er es auch nennt, negativ systematisch (BM 16).¹²

Dennoch wäre es sicher übertrieben, hier nun doch einen Systemwillen am Werk zu sehen. Selbst das von Anders so betonte negativ Systematische – oder sagen wir vielleicht treffender: dies Systematische in der Negativität – ist in gewisser Hinsicht noch ein Selbstmissverständnis. Eher schon trifft auf ihn selbst zu, was er Heidegger zugeschrieben hat, dass für diesen »Philosophie kein Lehrgebäude darstellt, sondern eine Aktion«.¹³ Und in der Tat bezeichnet

12 | Diese Formulierung erinnert nicht nur stark an Adorno, Anders macht hier auch ausdrücklich eine Referenz an seinen Rivalen, der sich seinerseits in seinem *Jargon der Eigentlichkeit* positiv auf Anders Heidegger-Kritik bezogen hat.

13 | Günther Anders, »Nihilismus und Existenz« (1946), in: ÜH 39-71, hier 43.

Anders auch selbst seine eigene Arbeitsweise gelegentlich als »Aktion des Philosophierens« (BM I, 11).

Die Einheitlichkeit, die ex post darin erscheint, ist dann eine, die aus dem Stil dieser Aktion, der Art und Weise zu denken und mit Sprache umzugehen, entsteht. In dieser Philosophie als Aktion erweist sich Anders bisweilen sogar als ausgesprochen idiosynkratischer Denker, der selbst seine Minimalanforderung für das System – »Nichtwidersprüchlichkeit genügt durchaus« (AM II, 11) –, bewusst oder unbewusst, ignoriert. Und das meint nicht nur die »Überreibung als Methode« (AM I, 15), von der er selbst spricht.

Das Widersprüchliche an Anders' Thesen ist dabei keineswegs Resultat einer Denkentwicklung. Sicher finden wir in seinen Schriften auch Verschiebungen, die auf einer Entwicklung seiner Gedanken beruhen. Das Idiosynkratische des Stils ist aber ein wesentlicher Zug seines Schreibens, und das auch innerhalb einzelner Phasen.

ENTWICKLUNGSZUSAMMENHANG: VOM MENSCHEN OHNE WELT ZUR WELT OHNE MENSCHEN

Dennoch ist es sinnvoll, die Anders'schen Texte nicht als einheitliches Werk zu lesen, sondern ein Stück weit auch in ihrer Entwicklung zu betrachten. Anders hat sein eigenes Denken selbst historisiert, indem er rückschauend einen Bruch diagnostiziert: Der Bruch sei durch ein historisches Ereignis markiert – den Abwurf der Atombomben über Hiroshima und Nagasaki – und zeige sich in seinen Schriften zum ersten Mal deutlich in den fünfziger Jahren mit der *Antiquiertheit des Menschen*. Gehe es darin und in allen Büchern, die darauf folgen, vor allem um die Bedrohung der Welt, die in einer Welt ohne Menschen resultieren würde, resümiert Anders alle seine vorhergehenden Schriften unter dem Stichwort »Mensch ohne Welt«. ¹⁴

Diese Formel eines »Menschen ohne Welt« wird im Weiteren spielerisch entwickelt, um ihre verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten auszuloten und in ihrer Vernetzung ex post einen (systematischen) Bezug zwischen seinen früheren Schriften herzustellen. Anders identifiziert dabei vier verschiedene Bedeutungsvarianten dieses Menschen ohne Welt. Das Modell für die erste ist der Arbeiter. Hier benutzt er die klassische Marx'sche Formulierung, dass der Arbeiter im kapitalistischen Produktionsprozess von seinen Arbeitsmitteln und vor allem den Arbeitsprodukten getrennt sei. Der Arbeiter verkaufe seine Arbeitskraft; alles, was durch sie entstehe, entfremde sich von ihm, weil es

14 | Günther Anders, *Mensch ohne Welt*. Schriften zur Kunst und Literatur, München 1984, XI (im Weiteren MW), an diese Selbstbeschreibung knüpft auch Ludger Lütkehaus, *Schwarze Ontologie*. Über Günther Anders, Lüneburg 2002, an.

nicht ihm gehöre, sondern von dem Kapitalisten in den Warenkreislauf eingebracht werde. Arbeiter sind Menschen, die in einer Welt leben müssen, »für die sie zwar gemeint, verwendet und ›da‹ sind, deren Standards, Abzweckungen, Sprache und Geschmack aber *nicht die ihrigen*, ihnen nicht vergönnt sind.« (MW XI)

Dieser Weltverlust steigert sich noch einmal, wenn der Arbeiter nun auch noch die Möglichkeit verliert, seine Arbeitskraft zu betätigen. Modell für den Menschen ohne Welt in der zweiten Variante ist somit der Arbeitslose. Natürlich ist in beiden Varianten nicht *der* Mensch schlechthin weltlos, sondern es sind bestimmte Menschen. Anders misstraut ohnehin jenen Pauschalurteilen, die meinen, sie könnten von *dem Menschen* Aussagen treffen. In der Regel sind es haltlose Verallgemeinerungen, die sich selbst zum Vorbild nehmen. Und da solche Aussagen meist von Philosophen kommen, sind es deren *deformations professionnelles*, die hier zu Charakteristika der Menschheit schlechthin werden:

»Zahnärzte oder Matrosen oder Gewerkschaftsangestellte brauchen wahrhaftig nicht zu ›cogitare‹, um sich der Realität ihrer selbst und der Welt zu vergewissern; und keine Wäscherin oder Soubrette, von Müttern zu schweigen. Sie hat es ja nicht nötig gehabt, nach Fichteschem Rezept ihr ›Ich‹ oder ›Nicht-ich‹ zu setzen. In der Tat sind wir, wenn wir ›philosophische Anthropologie‹ treiben, nicht weniger komisch, als es Wäscherinnen wären, wenn sie den Menschen als ›animal lavans‹ definieren würden.«¹⁵

In dieser Selbstvergessenheit der Philosophen zeigt sich aber nicht nur dumme Egomane, sondern auch eine Naivität, die missbraucht wird. Was die professionellen Denker im Zeichen des Singulars »der Mensch« behaupten, ist »praktisch für die Inhaber der Macht, für die klassenmäßig Überlegenen« (KS 38), denn damit wird den Entrechteten und Erniedrigten vorgegaukelt, »daß sich irgendwie doch alles ›um sie drehe‹« (KS 39). Es ist dieser »platonische Singular«, den die Herrschenden benutzen, um die Unterdrückten zu betrügen. Denn: »Der Mensch ist, seinem Wesen nach, nicht arbeitslos, im Gegenteil: per definitionem ist er ja ein ›homo faber‹, der unfähig wäre, den ihm durch den Machtanspruch der Definition in die Faust gedrückten Hammer aus der Hand zu legen.« (KS 40). Platonismus sei schon im Moment seiner Entstehung konservativ gewesen, er sei es heute immer noch – oder wieder.

Eine dritte Variante der Formel »Mensch ohne Welt«, für Anders sogar seine heutige Hauptbedeutung, bezeichnet den Menschen, der nicht nur von seinen Produkten, nicht nur von seinen Arbeitsmöglichkeiten, sondern von seiner ganzen ursprünglichen Umgebung entfremdet ist: den Heimatlosen.¹⁶

15 | Günther Anders, *Ketzereien*, München 1996, 93 (im Weiteren: K).

16 | Hier ließen sich starke Parallelen zum Denken anderer jüdischer Emigranten herausarbeiten, die durchaus eine Art Philosophie der Emigration ergeben, siehe dazu Zill:

Exilant zu sein, ist ein Schicksal, das Anders nicht nur zwischen 1933 und 1950 intensiv selbst erfahren musste – zunächst in Frankreich, dann aber vor allem in den USA –, sondern das er in seinen Tagebüchern und in den daraus extrahierten Aufsätzen und Monographien immer wieder auch thematisiert hat.¹⁷

Was das Leben des Emigranten auszeichne, seien nicht nur eine Reihe von Brüchen, die das Leben nicht mehr als ganzes erfahrbar und damit partiell auch nicht mehr erinnerbar sein lassen, sondern sei vor allem ein Mangel an Anerkennung, dem ein Mangel an Dasein folge: »Als unbezweifelbar *da* erfährt sich jeder von uns allein dann, wenn er von anderen als daseiend in Anspruch genommen wird. Im Unterschiede zum Cartesischen Cogito ergo sum müßte der im Leben faktisch geltende Seinsbeweis lauten: *Cogitor ergo sum* – ›man denkt an mich, also bin ich‹.« (TG 70)

Wenn die Exilanten diesem Status nicht durch vorschnelle Überidentifikation mit dem neuen Heimatland zu entgehen suchten, dann führe die existentielle Bindungslosigkeit zu einer »posthumen Pubertät«, einem nachträglichen Verlust des Erwachsenseins, der sich durch eine Weigerung, in seinem neuen Umfeld Verantwortung zu übernehmen, auszeichne. Auch sprachlich regrediere der Emigrant, denn in der neuen Sprache könne man vorerst nur stammeln, während aber gleichzeitig die Muttersprache abzubrockeln beginne.

Schließlich spielt Anders mit der Formel *Mensch ohne Welt* viertens auf den Menschen in seiner ontologischen Bedeutung an, das biologisch nicht festgelegte Wesen.

VOM INDIVIDUUM ZUM DIVISUM

Der Paradigmawechsel vom Menschen ohne Welt zur Welt ohne Menschen wird zum ersten Mal in seinen Studien zur *Antiquiertheit des Menschen* deutlich sichtbar. Das 1956 publizierte Buch fällt in eine Zeit, in der die Philosophie der Technik zu einem zentralen Thema der Gegenwartsdiagnose wird. Im gleichen Jahr erscheinen Friedrich Dessauers *Der Streit um die Technik* (übrigens eine der wenigen noch ungebrochen technikoptimistischen Schriften) und Arnold Gehlens *Urmensch und Spätkultur*, dem er ein Jahr darauf als Über-

»Ein Laboratorium der Sprache«, 172-185; und ders., »Nomadentum als konkrete Utopie. Unterwegs zu einer Philosophie der Migration«, in: Susanne Klengel, Holger Sievers (Hg.), *A terceira margem. Vilém Flusser und Brasilien*, Würzburg 2008, 231-243.

17 | Vgl. das »Post festum« betitelte Kapitel der *Tagebücher und Gedichte*, das ursprünglich im Juli 1962 im *Merkur* erschienen ist und dort die Überschrift »Der Emigrant« trug (*Merkur* XVI 7, 601-622). Vgl. auch Günther Anders, *Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens*, München 1986 (im Weiteren LG).

arbeitung eines 1949 erstmals publizierten Buchs sein *Die Seele im technischen Zeitalter* folgen lässt. Zuvor schon waren Martin Heideggers immens einflussreicher Aufsatz »Die Frage nach der Technik« (1954) und Hans Freyers *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (1956) veröffentlicht worden.¹⁸ Auch Hannah Arendts *The Human Condition* von 1958 (deutsch 1960 als *Vita activa*) kann man in gewisser Hinsicht dazu rechnen.

Obwohl die meisten dieser Texte von einer der Technik gegenüber abwehrenden Haltung durchzogen sind, war doch kaum einer in seiner Kritik so radikal wie Anders. Von der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen wandert nun der Fokus der Aufmerksamkeit zur Dehumanisierung durch die Technik. Dadurch wird es aber zum ersten Mal doch sinnvoll von *dem* Menschen zu sprechen. Nachdem Anders diesen Singular fünfzig Jahre lang abgelehnt hat, weil er die Klassenunterschiede einebne, so beginnt er ihn nun doch zu verwenden,

»weil wir selbst – nostra culpa – uns in Wesen verwandelt haben, die, gleich aus welcher Vergangenheit sie stammen oder welchen gesellschaftlichen Status sie einnehmen, durchweg *Kreaturen der Technik* sind, Wesen, die unter ein und demselben Verhängnis, als *prospektive Opfer der Technik* leben, die also *noch* leben. *Nicht auf Grund einer gemeinsamen natürlichen Herkunft* sind wir nun *eine* Menschheit, sondern *auf Grund einer gemeinsamen, in Zukunftslosigkeit bestehenden Zukunft, auf Grund des uns gemeinsam bevorstehenden unnatürlichen Endes.*« (K 146)

Dieses Ende droht natürlich vor allem von einer speziellen Technologie: von der Atombombe, die zum ersten Mal nicht mehr nur einzelne Individuen töten, sondern die Menschheit als Ganze auslöschen kann (AM I 242f.) und es auch eines Tages tun wird, weil eine Erfindung, die einmal in die Welt gekommen ist, nicht wieder rückgängig zu machen ist und weil alles, was man anwenden kann, auch irgendwann einmal angewendet werden wird: »*Das Gekonnte ist das Gesollte*« (AM II 17). Dennoch ist die Atombombe kein einmaliger Sündenfall. Sie ist nur die äußerste Konsequenz einer Technologie, die insgesamt dahin tendiert, den Menschen zum Verschwinden zu bringen.

Vor allem zerstört sie die überkommene Form humaner Individualität, die man sich als eine je einmalige, um ein Zentrum organisierte Vielheit vorstellen kann. Auch vor Anders schon hat die Kulturkritik die Zerstörung des Menschen beklagt, dabei aber vor allem seine Vermassung, seine Reduzierung auf ein bloßes Serienwesen im Blick gehabt. Anders fügt dem nun aber hinzu,

18 | Vgl. dazu Rüdiger Zill, »Im Wendekreis des Sputnik. Technikdiskurse in der Bundesrepublik Deutschland der 50er Jahre«, in: Irmela Schneider, Peter M. Spangenberg (Hg.), *Medienkultur der 50er Jahre. Diskursgeschichte der Medien nach 1945*, Bd. 1, Wiesbaden 2002, 25-49.

dass selbst dieser humane Rest inzwischen zerstört wird: »Selbst diese numerische Individualität ist nun also verspielt; der numerische Rest ist selbst noch einmal ›dividiert‹, das Individuum in ein ›Divisum‹ verwandelt, in eine Mehrzahl von Funktionen zerlegt.« (AM I 141) Was mit der Arbeit des Industriearbeiters und des Angestellten beginnt, hört bei deren Freizeit nicht auf: Sie werden durch das Fernsehen und die Vergnügungsindustrie in eine Vielzahl von Weltstellen und eine Pluralität von unverbundenen Einzelfunktionen zerstreut. Es gibt kein Selbst mehr, kein organisierendes Zentrum, das Abstraktions- und Konzentrationsfähigkeit besäße. Die verbleibenden Einzelfunktionen sind daran gewohnt, beschäftigt zu werden, wobei jedes Organ separat nach seiner Beschäftigung verlangt, nach einem Genussmittel eigenen Rechts hungert. Anders nennt das die »Figur des passiven Simultanspielers und vieltätigen Nichtstuers« (AM I 138).

THEORIE DER SCHAM

Einer der zentralen Begriffe in Anders' negativer Anthropologie ist der der »prometheischen Scham«, dem der erste Teil der *Antiquiertheit des Menschen* gewidmet ist. Diese neue Variante des alten Gefühls entsteht durch die von uns geschaffene Apparatewelt, die inzwischen so perfekt geworden ist, dass wir uns ihr gegenüber als unterlegen empfinden. Man schämt sich seiner eigenen Unvollkommenheit, betrachtet die Maschinen als Vertreter einer höheren Seinsklasse, die man verehrt wie früher die Ahnen. Wir schämen uns aber nicht nur unserer Unvollkommenheit als einer graduellen Differenz, sondern vor allem als einer ontologischen: dass wir nicht wie die Maschinen gemachte Wesen sind, sondern gewordene, d.h. geborene. Man schämt sich nicht dessen, was man tut, sondern dessen, was man ist.

Den Einwand, dass die Technik doch unser eigenes Produkt sei, lässt Anders nicht gelten. Denn die allermeisten Menschen haben die moderne Technologie weder erfunden noch beherrschen sie sie. Sie begegnen ihr nur als partikulare Wesen, vor allem im Arbeitsprozess, in dem sie zu Teilen einer ihnen fremden Maschinerie werden, einer Macht, deren Wirkungsweise sie selbst nicht durchschauen. In dieser Hinsicht verbindet Anders die Diagnose eines Menschen ohne Welt mit der einer Welt ohne Menschen: Der Arbeiter wird zu einer verschwindenden Größe, gerade weil er nur noch ein enteignetes Anhängsel der Maschinerie ist, ein »Werkstück innerhalb bereits gebauter Maschinerien oder innerhalb bereits festgelegter technischer Entwürfe.« (AM I 32).

Paradigmatisch für das Schicksal des Menschen als Maschinenteil ist das Schicksal der Astronauten, die als ehemalige Militärpiloten glaubten, die Raketen wären eine leistungsfähigere Fortsetzung ihrer Düsenjets, in denen sie

ihren menschlichen Wagemut beweisen könnten. Sie fanden sich aber nur als passive Passagiere in hochkomplexen, entweder vollautomatischen oder von der Bodenstation gesteuerten Raumkapseln wieder, die sie zu weitestgehender Untätigkeit verdammten.¹⁹ Die ersten Astronauten versuchten noch – im Wesentlichen vergeblich – dagegen zu protestieren, den meisten anderen Nutzern heutiger Technik bleibt gar keine Möglichkeit zum Widerstand.

Als Reaktion auf die Vereinnahmung durch die Technik versuchen die Menschen des Maschinenzeitalters sich ihrer Scham zu entledigen, indem sie sich der sie beschämenden Instanz anähneln, sich selbst zu einem glatt polierten Ding machen, sei es durch Make up, sei es durch Human engineering. Der Mensch »desertiert« ins Lager der Geräte.

Damit wird die traditionelle Verdinglichungstheorie noch einmal überboten, denn der Mensch ist nicht nur Opfer der Verdinglichung, er wehrt sich nicht einmal mehr gegen sie, bejaht sie vielmehr – oder noch schlimmer: Sie ist ihm so sehr zur zweiten Natur geworden, dass ihm diese Verdinglichung nicht einmal mehr auffällt (AM I 30).

Die Mängel des Menschen sind so zahlreich wie seine Maschinen, die ihm zeigen, in welcher Hinsicht er fehlen kann. Am schwersten wiegt vielleicht seine »Malaise der Einzigkeit«, denn anders als die Dinge, die inzwischen industriell in identischer Form und Funktion seriell hergestellt werden können und daher in ihren einzelnen Exemplaren jeder Zeit durch ein je anderes ersetzt werden können, ist der Mensch in seiner Einzigkeit unersetzbar. Statt als Vorzug empfindet der gegenwärtige Mensch das aber als Makel. Während Dinge in gewisser Hinsicht unsterblich, weil re-inkarnierbar sind, ist jeder einzelne Mensch ein leicht verderbliches, kurzlebiges, mortales Wesen, das sich nicht in einem neuen Exemplar selbst zu überleben vermag (AM I 50ff., vgl. »Die Antiquiertheit der Produkte« in AM II 38-57).

Um dieser Scham wenigstens ein Stück weit zu entgehen, stellen wir Abbilder von uns her. In unseren Photographien können wir immerhin *in effigie* überleben, und nur im Bild kann der Mensch auch in Serienproduktion gehen: »Und lebt er selbst auch »nur« als das Modell, irgendwie existiert »er« eben doch auch in seinen Kopien.« (AM I 57) Die Sucht, sich zu vervielfältigen, nimmt heute eine historisch einmalige Dimension an. »In der Tat ist sie ein Schlüsselphänomen, ohne dessen Verwendung keine Theorie unseres Zeitalters möglich wäre. Und da allein ein neuer Ausdruck sichtbar machen kann, daß es sich um einen Begriff von philosophischer Tragweite handelt, prägen wir eben den Terminus »Ikonomanie.« (AM I 56)

19 | Das untersucht Anders ausführlich in BM 21ff. Siehe dazu auch Rüdiger Zill, »Der Untergang des Übermenschen. Technikphilosophische Wahrnehmungen der ersten Astronauten«, in: Martin Sabrow (Hg.), *ZeitRäume. Potsdamer Almanach des Zentrums für Zeithistorische Forschung* 2007, Göttingen 2008, 201-211.

Gestalt und Auswirkungen dieser Ikonomanie analysiert Anders ausführlich in einem seiner berühmtesten Texte, dem zweiten Kapitel der *Antiquiertheit des Menschen*, der den Titel »Die Welt als Phantom und Matrize. Philosophische Betrachtungen über Rundfunk und Fernsehen« trägt. Ist Anders dem Bild gegenüber insgesamt skeptisch eingestellt, so geht es ihm hier um dessen Status im Zeitalter der Reproduzierbarkeit und damit um eine frühe medienphilosophische Diagnose, wie es mit einer Welt beschaffen sei, in der der Mensch von Bildern, die ihm durch das Fernsehen pausenlos ins Haus geliefert werden, geradezu überflutet wird: »Die Hauptkategorie, das Hauptverhängnis, unseres heutigen Daseins heißt: *Bild*. Unter ›Bild‹ verstehe ich jede Darstellung von Welt und Weltstücken, gleich, ob diese aus Photos, Plakaten, Fernsehbildern oder Filmen besteht. ›Bild‹ ist Hauptkategorie deshalb, weil heute Bilder nicht mehr als Ausnahmen *auch* in unserer Welt vorkommen, weil wir von Bildern vielmehr *umstellt*, weil wir einem Dauerregen von Bildern ausgesetzt *sind*.« (AM II 250) Am Ende wird das Wirkliche mehr und mehr zum Abbild seiner Abbildungen (AM I 204ff.). Auch das ist eine Reaktion auf die prometheische Scham, die den Menschen angesichts seiner Bilder ebenso überfällt wie vis-à-vis seiner anderen Produkte.

Seine Konzeption von der prometheischen Scham entwickelt Anders nun (AM I 65-76) vor dem Hintergrund einer allgemeineren Schamtheorie, deren Anklänge bereits in den dreißiger Jahren bei ihm zu finden sind.²⁰

Scham ist danach der Ausdruck einer Identifikationsstörung, und zwar angesichts dessen, was man *ist*, nicht, *was man getan hat*. Sie ist ein nicht nur temporär, sondern grundsätzlich gescheiterter Selbstbezug eines Individuums, das sich gleichzeitig mit sich identisch wie auch nicht identisch empfindet. Sie resultiert in einem oszillierenden Zustand der Irritation, der Desorientiertheit, der Verstörung. Scham ist ein Bezug mit Doppelintentionalität: Sie ist bezogen auf etwas an einem selbst und auf ein Publikum, eine Instanz, von der man sich beurteilt fühlt. Diese Publikumsbezogenheit ist etwas, das alle sozialen Akte auszeichnet, nur hat sich Husserls Phänomenologie, die häufig für Anders die Folie seiner Überlegungen ist, in der Regel auf solche bezogen, die gerade diese Sozialität nicht hatten. »Diese Instanz ist eine *unerwünschte Instanz*, oft sogar eine verwünschte; also nicht eigentlich eine ›intendierte‹, sondern eine geflohene. Die intentionale Zuwendung ist Abwendung; der intentionale Hinweis Abweisung; also ›*negativ intentional*‹.« (AM I 66) Scham ist »*ein in einem Zustand der Verstörtheit ausartender reflexiver Akt, der dadurch scheitert, daß der Mensch sich in ihm, vor einer Instanz, von der er sich abwendet, als etwas erfährt, was er ›nicht ist‹, aber auf unentrinnbare Weise ›doch ist‹.*« (AM I 68)

20 | Vgl. *Pathologie de la liberté*, Abschnitt 5 »La honte comme réalité de la conscience du contingent, et comme forme classique de la dissimulation de celle-ci«, 31-33.

Entscheidend ist dabei, dass die Person sich der Ungerechtigkeit dieses Urteils durchaus bewusst ist: Sie weiß, dass sie nichts für ihren Makel kann, und schämt sich dennoch – sie schämt sich gerade auch dessen, dass sie nichts dafür kann. Denn der Freiheitsanspruch eines Individuums ist grenzenlos; Scham entsteht, wenn es merkt, dass es durch etwas bedingt, d.h. durch Vorgegebenes unfrei gemacht ist. Es ist diese »ontischen Mitgift«, derer es sich schämt, seines Es. »Unter ›Es‹ verstehe ich dabei nicht allein, was Freud damit bezeichnet hat, sondern, sehr viel allgemeiner, alles Nicht-Ichhafte überhaupt, alles Vor-Individuelle, welcher Art auch immer, an dem das Ich, ohne etwas dafür zu können, ohne etwas dagegen tun zu können, teilhat; dasjenige, was es, sofern es ist, auch-sein, was ihm ›mitgegeben‹ sein muß. Darum nennen wir es auch die ›ontische Mitgift‹.« (AM I 69)

Anders unterscheidet nun zwei Fälle scheiternder Selbstidentifizierung einer Person. In dem einen schämt sich das Ich seines Es (wie im Fall einer Behinderung, einer Deformation, aber auch bei der Geschlechtsscham). Fast noch wichtiger aber ist der andere Fall, bei dem sich das Es dafür schämt, dass ihm ein Ich zugemutet wird, wie etwa bei dem Kleinkind, das sich, nach seinem Namen gefragt, verschämt in den Rockfalten der Mutter zu verstecken sucht. Diese Art der Scham befällt aber alle, die gezwungen sind, ungewollt von der Norm abzuweichen: ein Redner, der sich den Blicken der Menge preisgeben muss, ein ungewöhnlich Gekleideter und auch – hier kommt wieder eine der für Anders zentralen Figuren der Weltlosigkeit ins Spiel – »der Fremde in der Fremde« (AM I 75). »Laufen sie nicht deshalb Spießruten, weil sie es sich ›herausnehmen‹, ›Ausnahmen‹ zu sein, weil sie *als sie selbst* auffallen, also herausfallen und abstecken? Und spricht nicht sogar alles dafür, daß diese Scham, die Norm zu durchbrechen, sogar der Prototyp der *moralischen Scham* ist?« (AM I 75)

In beiden Fällen gilt also, dass die, die sich schämen, sich deshalb schämen, weil sie ihr Selbstsein als Makel empfinden – und dies trifft nun in hohem Maße auch für die prometheische Scham zu.

HISTORIZITÄT DER GEFÜHLE

Was sich im Fall der Scham schon zeigt, gilt für die Emotionalität des Menschen generell. Dass er ein nicht festgelegtes Wesen ist, bedeutet auch, dass seine Gefühle nicht rein biologisch präformiert sind. Die Gefühle der Menschen sind wandelbar, gestaltbar, haben ihre eigene Geschichtlichkeit. Deshalb forderte Anders schon früh, was sich heute erst zu institutionalisieren beginnt: eine Geschichtsschreibung der Gefühle (AM II 311). Er selbst hat erste Versuche dazu in seinem schmalen Band *Lieben gestern* zusammengestellt. Sie erscheinen allerdings stets als eine Art Verlustgeschichte. Das mag paradox

erscheinen, denn wenn es keine Norm gibt, worin bestünde dann die Abweichung? Die Erfahrung des Verlusts lässt sich offensichtlich nur immanent aufzeigen.

Emotionen sind Teil eines übergreifenden Gesellschafts- und Weltschemas, das sich die Menschen als soziale in jeder Phase ihrer Entwicklung immer selbst herstellen müssen. Das jeweilige Resultat bleibt kontingent: Es gibt keins, das »natürlich« oder »unnatürlich« wäre oder besser: Jedes ist auf seine Weise unnatürlich.

»Da [...] dieses Kontingente aber, wenn es auch nur einigermaßen haltbar werden soll, verbindlich gemacht werden muß, hat bis heute jede Stiftung und Durchsetzung eines Gesellschaftsschemas Rigorosität und Gewaltsamkeit erfordert. Vor allem natürlich Gewaltsamkeit gegen diejenigen, die bei dieser Stiftung als Klasse überwältigt, den Kürzeren ziehen mußten; aber in gewissem Sinne Gewaltsamkeit auch gegen die Natur des Menschen überhaupt, da diese eben immer nur auf ›Sozialität als solche‹ zugeschnitten ist; niemals auf ›gerade dieses‹ Gesellschaftsschema.« (AM I 310)

Diese Gewaltsamkeit merkt der Mensch nur dann nicht mehr, wenn er als ganzer gestaltet ist, das heißt: wenn sich auch seine Gefühle an die neue Situation gewöhnt haben. Gefühle aber verändern sich langsamer als die sie umgebende Welt. Der Mensch bleibt als fühlender hinter sich zurück. Das trifft auch auf seine anderen Vermögen zu, vor allem auf seine Vorstellungskraft: Eine der derzeit wichtigsten Verzögerungen ist die der Wahrnehmung, denn unsere technischen Geräte sind heute mehr, als sie scheinen. Wir können inzwischen mehr *herstellen*, als wir uns *vorstellen* können (AM I 16f., II 18f.). Wir unterschätzen unsere Produkte pausenlos und wissen nicht, was wir getan haben, als wir sie erfunden haben: welche Folgen sie haben – am deutlichsten natürlich im Fall der Kernspaltung. Nur mit einer neuen Form der Wahrnehmung ist dieser Mangel an Vorstellungskraft zu beheben – und das ist die Phantasie. Um wieder auf die Höhe unserer Produkte zu kommen, müssen wir ein neues Sensorium entwickeln, die Anstrengung der Imagination sei damit an die Stelle der Hegel'schen »Anstrengung des Begriffs« getreten (AM II 35).

AM ENDE: TOD UND UNSTERBLICHKEIT

Angesichts der historisch völlig neuen Situation, dass wir heute nicht nur einzelne Menschen töten können, sondern die Menschheit als ganze auszurotten imstande sind, stellt sich die Frage des Todes umso dringender. Zwar war uns auch früher bewusst, dass wir sterben müssen, aber selbst wenn wir nicht religiös waren, so haben wir doch an eine Form der Unsterblichkeit innerhalb der menschlichen Welt denken können: in der Form des Nachruhms, so be-

schränkt der auch immer sein mag (AM I 244), oder in Gestalt von Mahnmalen (vgl. den Abschnitt »Ruinen heute« in TG 214-260). Selbst das ist uns nun genommen.

Den Wunsch nach Unsterblichkeit thematisiert Anders indes eher in einer Nebenbemerkung. Dass jeder Einzelne nicht sterben will, scheint gewiss, aber will er deshalb auf ewig weiter leben? Will man in einem ewigen Und-so-weiter existieren? Auch das können wir uns nicht vorstellen. Dem negativen Gedanken, nicht tot sein zu wollen, entspricht keine positive Vorstellung von Unsterblichkeit. »Warum das so ist, warum unserem fundamentalsten Abwehrwunsch keine positive Vorstellung korrespondiert, diese vielmehr *blind* bleibt; ob wir gewissermaßen ›zu sterblich‹ sind, um das Nichtsterben auch nur ›*meinen*‹ zu können, dem können wir hier nicht nachgehen. Aber es ist so.« (AM I 59)

