

3 Synopse: Modernisierungsphilosophie

Die folgenden Abschnitte dienen der Klärung metatheoretischer Fragen zu Status, Reichweite und Leistungsfähigkeit der Weltlagertheorie. Zunächst bestimme ich, welcher philosophischen Disziplin sie sich zuordnen lässt und um welche Art Theorie es sich handelt. Mit Rekurs auf und in Abgrenzung zur »klassischen« soziologischen Modernisierungstheorie oder, wie Zygmunt Bauman formuliert, zur »soziologische[n] Orthodoxie«,¹ schlage ich vor, Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas als Ausgangspunkt einer künftig noch weiter zu entwickelnden *Modernisierungsphilosophie* zu begreifen (Kapitel II.3.1). Abschließend arbeite ich heraus, was das spezifische, kritische, das heißt in diesem Fall auch normative Potenzial der hier vorgelegten modernisierungsphilosophischen Weltlagertheorie ausmacht (Kapitel II.3.2). Dabei gehe ich erneut auf Zygmunt Bauman und außerdem auf Giorgio Agamben ein, deren einschlägige Arbeiten zur sozialwissenschaftlichen Relevanz der Shoah und zum Ausnahmezustand sich in großer inhaltlicher Nähe zur Weltlagertheorie bewegen, in wichtigen Punkten jedoch von ihr abweichen.

3.1 Modernisierungstheorie revisited

Die Weltlagertheorie, im vorigen Kapitel auf der Grundlage der Schlüsselpositionen Günther Anders', Hannah Arendts und Hans Jonas' umrissen, integriert eine Reihe philosophischer Teildisziplinen von der Ontologie bis zur Technikphilosophie. Wollte man sie einer der akademischen Disziplinen zuordnen, käme am ehesten die gleichermaßen weite wie schwer umgrenzbare Großabteilung der Gesellschafts- und Sozialphilosophie infrage, die in manchen Augen längst »den Status einer sektoriellen Subdisziplin der Philosophie verlassen« und sich an die Stelle einer *prima philosophia* der Moderne gesetzt hat.² Unter ihrem breiten Dach ließen sich Anders, Arendt und Jonas bereits für sich genommen versammeln. Zwar ist insbesondere Arendt im Gegensatz zu vielen Vertretern der Sozialphilosophie keineswegs an den grundlegenden Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens oder der Sozialwissenschaften interessiert. Aber sowohl sie als auch Anders und Jonas verfolgen bei allen, ihren jeweiligen Anthropologien und Ontologien geschuldeten, Unterschieden methodisch ein empirisch gehaltvolles, interpretatives, hermeneutisches Programm, das Detlev Horster als Modus operandi der Sozi-

¹ Bauman 2003: 249.

² Roesler 1995: 1226.

alphilosophie bestimmt.³ Des Weiteren unterstellt, die Sozialalphilosophie greife »das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft und die sich daraus ergebenden Probleme [auf]; wobei der Maßstab dafür, was ein Problem ist, die gesamtgesellschaftliche Ordnung ist«,⁴ erfüllen Anders, Arendt und Jonas auf vielfältige Weise zahlreiche inhaltliche Zugehörigkeitskriterien. Erinnert sei nur an Günther Anders' und Hannah Arendts Gesellschaftstheorie oder Hans Jonas' Technikalphilosophie, die allesamt mit philosophischen Mitteln auf Erschütterungen der gesamtgesellschaftlichen Ordnung, sei es ökonomischer und politischer, sei es technologischer Natur, reagieren.

Noch eindeutiger fällt die Klassifikation aus, wenn man unter Sozialalphilosophie wie Jürgen Ritsert eine *philosophia practica universalis* im Sinne Kants versteht, die Motive der Rechtsalphilosophie, der Staats- und Gesellschaftstheorie, der Ethik und der Ökonomie umfasst und sich mit »*Fragen des menschlichen Zusammenlebens überhaupt*« beschäftigt. Die so umrissene Disziplin bemüht sich laut Ritsert »*Gegensätze und Verbindungen verschiedener Bereiche des gesellschaftlichen Lebens – vom alltäglichen Handel und Wandel bis zu allgemeinsten Merkmalen der res publica und vernünftigen Prinzipien ihrer Gesamtordnung – zu erfassen.*«⁵ Durch die implizite Frage nach dem guten Leben und dessen Rahmenbedingungen, die auch Anders, Arendt und Jonas mehr oder weniger ausdrücklich formulieren, wird aus der Sozialalphilosophie schließlich eine kritische Theorie der Gesellschaft. Kritisch in diesem allgemeinen Sinn ist sowohl die philosophische Dreieckskonstellation als auch die darauf fußende Weltlagertheorie zu nennen. Letztere entwirft eine Dystopie des schlechterdings nicht mehr möglichen guten Lebens, mit dem impliziten Anspruch, diese niemals Realität werden zu lassen.

Kritische Theorie?

Doch lässt sich die Weltlagertheorie, deren disziplinärer Charakter ausgehend von Anders, Arendt und Jonas zu erhellen ist, auch in eine Linie mit der Kritischen Theorie der Gesellschaft bringen? Auf die frappante Koinzidenz der Zeitdiagnosen, ja das bisweilen regelrechte Symalphilosopieren von Günther Anders und Theodor W. Adorno ist in der Literatur, wenn auch nicht umfassend, so doch bereits mehrfach hingewiesen worden,⁶ ebenso auf die inhaltliche Nähe beispielsweise zu Brecht oder Marcuse⁷ und der bisweilen bis in einzelne Formulierungen hineinreichenden Anverwandlung Marxscher Gedankenfiguren, augenfällig in der Rede von der Technik als Subjekt der Geschichte. Es ist daher nicht vermes- sen, Günther Anders trotz seiner anti-orthodoxen Technikalphilosophie und der Ablehnung, die ihm aus dem Kreis um Horkheimer und Adorno entgegenschlug, als *Associé* der Kritischen Theorie oder gleichsam einen Kritischen Theoretiker *auprès de la lettre* zu bezeichnen.

3 Vgl. Horster 2005: 12f.

4 Ebd.: 8.

5 Ritsert 2004: 20, 23.

6 Vgl. Kissler 2002; Liessmann 1998b; Wiesenberger 2003. Eine systematische Untersuchung des Verhältnisses Anders – Adorno hätte die Aufarbeitung des Andersschen Nachlasses, insbesondere der Briefwechsel, zur Voraussetzung.

7 Vgl. Fuchs 2003.

Hinlänglich dokumentiert ist die persönliche Aversion Hannah Arendts gegen Adorno als Person im Besonderen und teleologische Geschichtsphilosophien marxistischer Provenienz im Allgemeinen. Eine Kritische Theoretikerin im Sinne Horkheimers⁸ war Arendt gewiss nicht, auch wenn ihr methodisches *réfléchir* per se kritisch war, das heißt: dagegen (siehe Kapitel II.1, S. 316). Doch teilt sie mit den Frankfurtern und ihren Enkeln mehr, als ein oberflächlicher Vergleich vermuten ließe (von der produktiven Aneignung durch Jürgen Habermas oder Seyla Benhabib ganz zu schweigen). Da wäre zum Beispiel ihre von Rosa Luxemburg geprägte, in den Grundzügen klassisch marxistische Kapitalismus- und Imperialismuskritik im Totalitarismusbuch. Und wie, wenn nicht als eine, allerdings originäre, Kritik der politischen Ökonomie, sollte man ihre Gesellschaftsanalyse sonst bezeichnen? Sie ist trotz jener Herkunftstreue, die beispielsweise Dana R. Villa herausgearbeitet hat,⁹ kein ausschließliches Derivat Heideggerscher Denkprovinzen. Mit der Kritischen Theorie der Nachkriegsjahre teilt sie sozialpsychologische Grundannahmen über die Gefährdung und Verführbarkeit des Individuums durch totalitäre Bewegungen, das Misstrauen gegen Massenkultur und Kulturindustrie sowie die fälschlicherweise von Benhabib als Heideggerismus abqualifizierte Verlassenheitsanalyse¹⁰ moderner Massenmenschen, aber auch den interdisziplinären, wissenschaftskritischen Denkansatz und die Ablehnung historisch endgültiger Bewegungs- und Entwicklungsgesetze. Wie der Frankfurter Schule stellt sich auch Arendt die Frage nach der Gegenwart und der ihr angemessenen Theorie immer wieder aufs Neue.¹¹ Und mit ihrem Vertrauen in die Möglichkeit von Revolutionen steht sie in den Augen Michael Grevens »deutlicher in der Tradition kritischer Theorie als J. Habermas«.¹² Günther Anders mag inhaltlich weit mehr mit Adorno oder marxistisch inspirierten Theoretikern gemein haben als seine erste Frau. Doch diese scheint heute bei den Linken besser integriert als er.¹³

Demgegenüber fällt es schwer, Hans Jonas auch nur in die Nähe Kritischer Theorie zu rücken. Seine scharfe Auseinandersetzung mit dem Utopismus Ernst

8 Der dynamische Theoriebegriff Horkheimers sei fast unmöglich »auf eingängige Formeln zu bringen«, stellt Alfred Schmidt (1968: 340) fest (vgl. auch Horkheimer 1968b: 190). Doch seine marxistische Fixierung auf die Ökonomie und die soziale Frage oder sein poietischer Begriff von Politik (vgl. Horkheimer 1968c: 197) wäre, jedenfalls in seiner ursprünglichen Fassung aus den 1930er Jahren, mit Arendts Denkansatz grundsätzlich nicht vereinbar gewesen (man denke auch an ihre Ablehnung der für viele frühen Kritische Theoretiker maßgeblichen Psychoanalyse). Eine gewisse Übereinstimmung ließe sich allenfalls in der Skepsis gegenüber technologischem Fortschritt und »traditioneller« Theorie bzw. Szentizismus ausmachen, die in einer Kritik am Irrationalismus des Rationalen mündet (vgl. dazu z.B. Horkheimer 1968d: 191 und das Vorwort von *Vita activa*).

9 Vgl. Villa 1996.

10 Vgl. Jaeggi 1997b: 152.

11 Vgl. Demirovic 2003: 4ff.

12 Greven 1993: 83. Innerhalb der fünf zentralen Motive Kritischer Theorie, die Lars Gertenbach und Hartmut Rosa (2009: 179–182) herausstellen, lässt sich Arendt allerdings nicht verorten.

13 Vgl. Honneth 2002; Kallscheuer 1997; Vollrath 1995.

Blochs und marxistischer Geschichtsphilosophie im fünften und sechsten Kapitel von *Das Prinzip Verantwortung* sowie die auf Heidegger rekurrende Biophilosophie stehen dem nicht weniger entgegen als die unverhohlen spekulativen, metaphysisch-theologischen Aspekte seines Werks. Ihn nicht im Rahmen einer bloß kritischen, sondern darüber hinaus auch Kritischen Theorie der Gesellschaft zu verorten, entbehrte jeder Grundlage, so dass folglich auch die Weltlagertheorie, sofern sie neben Anders und Arendt auf Jonas rekuriert, den Titel einer Kritischen Theorie zurückweisen muss. Das ändert jedoch nichts daran, dass sie – wie Seyla Benhabib oder Rahel Jaeggi für Hannah Arendt gezeigt haben und der Vergleich von Anders mit Adorno, Marcuse und anderen Frankfurtern nahe legt – auch in Richtung Kritischer Theorie prinzipiell anschlussfähig bleibt.

Theorie(n) der Moderne

Man kommt dem theoretischen Status der Weltlagertheorie näher, wenn man sie als eine Variante der von Affirmation bis Fundamentalkritik breit aufgefächerten philosophisch-reflexiven Prozesse der Selbstauslegung der Moderne betrachtet.¹⁴ Letztere wird zum Thema durch die Herausbildung einer historisch neuen Zeiterfahrung, die Jürgen Habermas zufolge die Geschichte als problemerzeugenden Prozess versteht »und die Zeit als knappe Ressource für die Bewältigung dieser aus der Zukunft herandrängenden Probleme.«¹⁵ Nach Günter Figal verweist die Verwendung des Ausdrucks »modern« »auf eine Spezifikationsform, die zugleich eine Form der Stellungnahme zur Welt und zu sich selbst ist. Der Ausdruck ›modern‹ zeigt damit auch eine Form des Selbstverständens an, die sich als ›zeitliches‹ oder ›historisches‹ Selbstverständen charakterisieren lässt.«¹⁶ Typisch »modern« wäre demnach also diejenige Form hermeneutischer Selbstauslegung zu nennen, die auf die Erfahrung von historischer Diskrepanz und Ambivalenz im Modus reflexiver Historizität reagiert, welche die Position des Verstehenden einschließt. Die Philosophie selbst ist dadurch mitbetroffen. Statt, wie bisher, *theoria* über das Wesen der Welt, ihre allgemeinen, notwendigen und ewigen Züge zu betreiben, muß sie ihren eigenen historischen Standort reflektieren, die Theorie selbst erhält einen Zeitindex: »Sie kann die Grenzen der historischen Lage, der der philosophische Gedanke selbst entspringt, nur dadurch zu überwinden suchen«, so Jürgen Habermas, »daß sie ›die Moderne‹ als solche begreift. [...] Die Philosophie muß der Herausforderung der Zeit mit der Analyse der ›neuen Zeit‹ begegnen.«¹⁷

Dementsprechend ist in Hannah Arendts Totalitarismusbuch wie auch in *Vita activa* explizit von der modernen Welt die Rede, deren Genese Arendt je nach Perspektive mit drei beziehungsweise vier spezifischen Ereignissen und Entwicklungen in Verbindung bringt: Dem Abwurf der ersten Atombombe 1945 beziehungsweise dem Abschuss des ersten Satelliten ins All 1957, der Entkopplung von wissenschaftlicher Terminologie, Alltagssprache und Erfahrung seit Beginn

14 Vgl. dazu allgemein Figal/Sieferle (Hg.) 1991 sowie Habermas 1985a und 1988. Zum Begriffsnetz »modern«, »Modernität« und »Moderne« vgl. den einschlägigen Lexikonartikel von Gumbrecht 1978 bzw. Degele/Dries 2005: 37f.

15 Habermas 2003a: 177.

16 Figal 1991: 106f.

17 Habermas 2003a: 177.

des 20. Jahrhunderts (»Grundlagenkrise der Wissenschaften«) sowie einer gemäß Arendt stetig zunehmenden Automatisierung beziehungsweise Rationalisierung menschlicher Arbeit durch Maschinen. Von der modernen Welt grenzt Arendt die ihr vorgelagerte, sie zugleich aber auch umfassende »Neuzeit« ab, deren Beginn sie ebenfalls mit spezifischen Ereignissen und Entwicklungen verbunden sieht: Der Erfindung des Fernrohrs und der damit verknüpften narzisstischen Krise des Geozentrismus, der Herausbildung der Gesellschaft und der Entdeckung der »neuen Welt« beziehungsweise der Erklärung der Menschenrechte in Amerika und Frankreich.¹⁸ Geistesgeschichtlich beginnt die Neuzeit bei Arendt mit Bacon und Descartes. Und sie endet historisch mit der prozesshaften, das heißt schlechbenden »Verwandlung der Gesellschaft im Ganzen in eine Arbeitsgesellschaft« beziehungsweise, auf ein Datum fixiert, mit dem Abwurf der Atombombe auf Hiroshima.¹⁹ Damit greift Arendts Periodisierung, ohne Neuzeit und Moderne je sauber voneinander zu unterscheiden, noch hinter das 18. Jahrhundert zurück, welches Jürgen Habermas als konstitutiv für das typisch moderne Zeit- und Selbstbewusstsein, ja die Moderne überhaupt markiert.²⁰ Von Postmoderne ist bei Arendt (wie bei Anders und Jonas) keine Rede. Der Standpunkt, von dem aus in *Vita activa* auf Neuzeit und Moderne reflektiert wird, ist die »Lücke« zwischen Vergangenheit und Zukunft, der Punkt also, an dem etwas Altes aufhört und etwas Neues beginnt, freilich ohne dass sich eindeutige Grenzverläufe zwischen Alt und Neu ausmachen ließen.²¹

Auch Günther Anders periodisiert in Dreierschritten. Die Herausbildung der modernen Welt ist bei ihm durch technologische Zäsuren bestimmt: Von der Erfindung Maschinen erzeugender Maschinen im 19. Jahrhundert (nach Anders der Ursprung der menschlichen Antiquiertheit), über die Entstehung der Werbeindustrie bis hin zur Atombombe, die ein atomar verfasstes Posthistoire, die »Endzeit«, einläutet (siehe Kapitel I.2.2.4). Bei Hans Jonas ist mehrfach von der westlichen Welt die Rede, ein allgemein gebräuchliches Synonym für »Moderne«, oder analog von den westlichen Industrienationen. Auch er sucht am Beginn der Entstehung

18 Vgl. Arendt 2002a: 7–15 sowie 2005a: 601. Vgl. dazu auch Weyemberg 1992: 157f.

19 Arendt 2002a: 12, 14. Diese Datierung sei nur dann richtig, betont Arendt (2005a: 601) im Totalitarismusbuch, »wenn man die Neuzeit nicht mit der modernen Welt gleichsetzt, deren Anfang mitten in die Neuzeit fällt, keinesfalls vor die Mitte des vorigen Jahrhunderts, und die durch die Industrialisierung der Welt und die Technisierung des Lebens ebenso gekennzeichnet ist wie durch die Emanzipation der Arbeiterklasse.«

20 Vgl. Habermas 1985b: 141; 2003b: 205. Hans-Peter Schütt (1991) betont dagegen die geistige Vaterschaft Descartes' für die Epoche der Moderne, bestimmt wirkungsgeschichtlich aber wie Habermas (1985a) Hegels Descartes-Rezeption als Wendepunkt.

21 Maurice Weyemberg (1992) macht diesen Standpunkt für begriffliche Unschärfen und systematische Widersprüche in *Vita activa* verantwortlich, die sich auf den zweiten Blick jedoch relativieren bzw. Arendts Methode (siehe Kap. II.1) geschuldet sind. Für ihre Überlegungen in *Vita activa* bleibt die moderne Welt sozusagen »im Hintergrund«, da Arendt (2002a: 14f.) voraussetzt, »daß die Grundvermögen des Menschen, die den Grundbedingtheiten menschlicher Existenz auf der Erde entsprechen, sich nicht ändern«.

der neuzeitlichen, mit den Namen Descartes, Galilei und Bacon verbundenen Wissenschaften nach den Ursprüngen der modernen Welt und betrachtet die (spät-)moderne (Risiko-)Technik als entscheidende Zäsur (siehe Kapitel I.2.2.1). So sind alle drei in ihrer von Heidegger beeinflussten Kritik am neuzeitlichen Fundamentalismus der Subjektivität und dem auf Bacons Programm fußenden Szientizismus des 19. und 20. Jahrhunderts vereint. Eine These Maurice Weyembergs aufgreifend lässt sich sagen, dass nicht nur Anders und Jonas, sondern auch Arendt den Übergang von der Neuzeit in die Moderne am Siegeszug der Technik festmacht.²² Wenn die Neuzeit, wie Arendt behauptet, sich mit dem kartesischen Subjektivismus auf den Weg zunehmender Weltentfremdung begibt, die sich in der Moderne zur Grundlagenkrise der Wissenschaft verschärft, Weltentfremdung also die Signatur beider Epochen sein soll, warum dann überhaupt zwischen Neuzeit und Moderne unterscheiden? Gemäß Weyemberg macht die Technik, genauer: die Technologie den Unterschied, durch die »le monde moderne *réalise* au moins une partie de ce qui demeurait imaginaire ou théorique à l'âge moderne [Neuzeit; C.D.]; il transforme donc cet imaginaire et ce théorique en *monde*.«²³ Darüber hinaus sind für Anders, Arendt und Jonas die Übergänge tendenziell fließend. Ihre kaum ausformulierten Zeitschemata legen nahe, Neuzeit und Moderne als Epochen mit flexiblen Grenzen zu verstehen und das Terrain der Jetzzeit nach wie vor als zur Moderne gehörig.

Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas haben also keinen systematischen Beitrag zur Frage der Periodisierung der Moderne geleistet.²⁴ Dennoch steht außer Frage, dass es sich bei ihnen um Theoretiker der Moderne handelt. Das legt auch der inhaltliche Vergleich mit anderen (sozial-)philosophischen und soziologischen Theorien der Moderne nahe. Sie alle begreifen die Moderne als eine Epoche dynamischer, teils ambivalenter und in der Summe häufig problematischer Entwicklungen. Das spiegelt sich vor allem in den Werken der Gründerväter der Soziologie – Marx, Durkheim, Tönnies, Weber, Simmel und andere – wider, die den Weg in die Moderne »immer als einen *hochgradig riskanten Entwicklungspfad*« mit »krisenhaften Zügen« beschreiben.²⁵ Sie greifen in ihren Schriften auf, was sich euphemisierend »wachsende gesellschaftliche Komplexität« nennen und mit Prozessbegriffen wie »Rationalisierung«, (internationale) »Arbeitsteilung« beziehungsweise »Globalisierung« oder als »gesellschaftliche Exklusion« und »Entfremdung« umschreiben lässt.

Als Krisenwissenschaft ein originäres Produkt der Moderne, betreibt die Soziologie damit zugleich Modernekritik. Während Hegel hundert Jahre zuvor seine kritische Reflexion der Moderne im Medium einer sich selbst objektivierenden, aber auch transzendierenden Vernunft noch dialektisch auf ein gutes Ende zusteu-

22 Vgl. Weyemberg 1992: 167.

23 Ebd.: 158. Die Technik wäre demzufolge neben dem Motiv der (spät-)modernen Zerstörung des menschlichen Wesens als weiteres zentrales gedankliches Bindeglied zwischen Hannah Arendt und Günther Anders zu betrachten.

24 Vgl. dazu Degele/Dries 2005: 33–39.

25 Berger 1988: 224. Vgl. dazu und zum Folgenden auch den Überblick bei Degele/Dries (2005: 9–41).

ern ließ,²⁶ waren die Moderne diagnosen der ersten Soziologen, mit Ausnahme vielleicht des jungen Marx, der auf ein kommunistisches Finale der Weltgeschichte hoffte, deutlich pessimistischer getönt. Georg Simmel beispielsweise sah – darin gewissermaßen ein Vorläufer von Günther Anders – die wachsende Lücke zwischen der Entwicklung einer »objektiven« Gesamtkultur und der »subjektiven« Kultur des einzelnen Menschen in einer »Tragödie der Kultur« kulminieren.²⁷ Max Weber gelangte zu der Überzeugung, die institutionalisierte Zweckrationalität von Wirtschaft und Staat beziehungsweise Verwaltung müsse langfristig qua Iteration ihrer eigenen Grundprinzipien und Antriebsmechanismen zu einem stählernen Gehäuse sklerotisieren. Hegels subjektzentrierte Vernunft ist bei Weber die Fähigkeit zur dialektischen Reintegration ihrer subsystemischen Objektivationen abhanden gekommen. In radikalierter Form nahm dies auch die frühe Kritische Theorie an, die einer totalisierenden instrumentellen Vernunft keinen hegelianisch konzipierten intrinsischen Antagonisten mehr gegenüberstellte.²⁸ Im Rahmen der Kritischen Theorie hat erst Jürgen Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* eine Resensibilisierung marxistisch inspirierter Gesellschaftstheorie für die Ambivalenz der Moderne, das impliziert bei Habermas auch: für ihre Erfolge, ermöglicht.²⁹ Auf konservativer Seite hingegen dominieren nach dem Zweiten Weltkrieg vor allem skeptische Gesellschaftsdiagnosen bis hin zu antimodernen Ressentiments, so beispielsweise bei den Autoren der Leipziger Schule wie Hans Freyer, Helmut Schelsky und Arnold Gehlen, bei Friedrich Georg Jünger oder dem von der Technik- und Gesellschaftskritik der Jünger-Brüder inspirierten Martin Heidegger.³⁰

26 Vgl. Habermas 2003a: 180f.

27 Vgl. Simmel 1992 sowie zu Anders und Simmel Kempf 2000.

28 Vgl. Habermas 2003a: 184–187. Es ist Günther Anders' Technokratiethese, die dieser Ansicht am nächsten kommt – und deshalb ebenso Gefahr läuft, mit dem Anderen in der Vernunft zugleich ihr emanzipatorisches Potenzial zu entsorgen.

29 Vgl. Habermas 1981a und b.

30 Vgl. Freyer 1958; Gehlen 1964; Heidegger 2004; Jünger 1953 sowie Schelsky 1955. Rolf-Peter Sieferle (1991) sieht in der Zivilisations- und Technikkritik Ernst Jüngers keinen antimodernen Reflex, sondern den Entwurf einer »anderen Moderne«. Sieferles Perspektive legt nahe, eine allzu starre Aufteilung der (philosophischen) Selbstreflexion der Moderne in konservative und progressive, rechte und linke Strömungen aufzugeben. Auch Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas fallen durch dieses Raster. Weder lassen sie sich eindeutig einer der von Michael Großheim (1995) idealtypisch differenzierten polaren konservativen Positionen »Ökologie« (Ludwig Klages, Martin Heidegger, Friedrich Georg Jünger) vs. »Technokratie« (Ernst Jünger, Ernst Niekisch) zuordnen, noch der von Thomas Rohrkrämer (1999) weniger dichotom analysierten bürgerlich-konservativen Zivilisationskritik. Obwohl Anders, Arendt und Jonas ein »Set gemeinsamer Kritikpunkte« (ebd.: 344) mit der konservativen Zivilisationskritik teilen und durchaus als Zivilisationskritiker adressiert werden können (für Anders vgl. unlängst Bollenbeck 2007), lassen sich im Einzelfall, besonders bei Günther Anders, zahlreiche Adaptionen linker, progressiver Theorieströmungen nachweisen. Aber auch Hannah Arendts Denken entzieht sich den konservativen Dichotomien von Natur vs. Technik, Volk vs. Staat, Land vs. Stadt etc. Zudem fehlt ihr jede ökologische Perspektive.

Bis heute hat sich das Spektrum theoretischer Selbstreflexionen der Moderne kontinuierlich erweitert. In manchen Augen ist die Moderne inzwischen von einer Postmoderne eingeholt worden oder ganz in einem posthegelianischen »Ende der Geschichte« aufgegangen.³¹ Die klassische, in Deutschland vor allem mit dem Namen Wolfgang Zapf verbundene, soziologische Modernisierungstheorie betont demgegenüber langfristige Kontinuitäten und ist sich mit Jürgen Habermas einig, das »Projekt Moderne« noch lange nicht abzuschreiben.³² Zapf versteht die soziologische Modernisierungstheorie als »eine spezifische Theorie des Wandels in Richtung auf Kapazitätserweiterung und Autonomie«. Allgemein formuliert handelt die Theorie gemäß Zapf von »einer epochalen, langfristigen, nicht selten gewaltsamen Transformation, die in Westeuropa begonnen, dann aber die ganze Welt in ihre Dynamik einbezogen hat. Modernisierung ist ein systematischer Prozeß, in dem sich generelle Probleme stellen; Modernisierung ist ein historischer Prozeß, der ganz unterschiedliche Lösungen produziert.«³³ Zu seinen Charaktermerkmalen zählen Säkularisierung und Rationalisierung, Nationenbildung und Demokratisierung, Industrialisierung, wirtschaftliches Wachstum, Zentralisierung von Kapital, Technisierung, steigende soziale Mobilität und Individualisierung – ein Merkmalsset, das Zapf als »Inbegriff des westlichen Modells« ansieht. In einer anderen Definition begreift er »Konkurrenzdemokratie, Marktwirtschaft und Wohlstandsgesellschaft mit Wohlfahrtsstaat und Massenkonsum« als »die Basisinstitutionen, *innerhalb* derer [auch zukünftig; C.D.] um Innovationen gekämpft wird.«³⁴ Im Anschluss an Talcott Parsons spricht Zapf auch von »evolutionären Universalien«, damit sind Neuerungen gemeint, die nicht nur für dasjenige System relevant werden, in dem sie entstehen.³⁵ Obwohl Modernisierung ein endogener, revolutionärer, komplexer Prozess lediglich ganz bestimmter Gesellschaften ist, betrachtet ihn die klassische soziologische Modernisierungstheorie als universell beziehungsweise global und irreversibel. Gemäß dieser Annahme konvergiert Modernisierung in Richtung einer globalen Hegemonie ihrer Basisinstitutionen.³⁶ Laut Johannes Weiß gilt die Moderne der klassischen Modernisierungstheorie als »diejenige Epoche der europäischen, europäisch-amerikanischen und schließlich Welt-Geschichte, in der Formen der Erfahrung, der wertenden Stellungnahme sowie der technischen und praktischen Gestaltung der Welt entstehen und sich durchsetzen, die in einem ganz neuartigen Sinne eine universale [...] Geltung beanspruchen und auch faktisch gewinnen.«³⁷ Die Moderne sei daher weniger ein Zeit-, denn der »Inbegriff jener, durch eine spezifische Form der Universalität (oder Universalisierbarkeit) gekennzeichneten kulturellen Erfindungen« wie Wissenschaft, Staat, Bürokratie etc. Ihre eigentliche Modernität liegt gemäß klassischer Modernisierungstheorie in ihrem Universalitätsanspruch respektive in

31 Vgl. Welsch 1991 bzw. Fukuyama 1992.

32 Vgl. Habermas 1994 bzw. Zapf 1990: 36f. Derselben Ansicht ist Ralf Dahrendorf (1980).

33 Zapf 1975: 212.

34 Zapf 1990: 35.

35 Ebd.: 36 bzw. Berger 1996: 49.

36 Vgl. Berger 1996: 46ff. bzw. Degele/Dries 2005: 17f.

37 Weiß 1993: 51.

der Universalitätsgeltung ihrer Schöpfungen: »Modern« ist die Erschließung und Eröffnung immer neuer und immer weiterer Horizonte des Erkennens und immer neuer, immer weiterer Möglichkeiten des Erlebens und des Handelns, und zwar für immer mehr, tendenziell für alle Menschen – antimodern dagegen alles, was dieser Fortschrittsdynamik entgegensteht.«³⁸ Konflikte und Brüche gelten in dieser Logik als bloße »Asynchronitäten«, also eine Art umgekehrtes prometheisches Gefälle »zwischen steigenden Ansprüchen und langsamer wachsenden Kapazitäten.«³⁹ Eine sich vergrößernde Lücke sah Wolfgang Zapf in den 1970er Jahren außerdem zwischen dem Westen und dem Rest der Welt klaffen. Letzterer gilt in der Terminologie der klassischen Modernisierungstheorie als unterentwickelt und hat, gemessen am westlichen Normalstandard, den Status eines Nachzüglers inne, der von den Vorreitern der Modernisierung aber, so die Theorie, nicht behindert, sondern im Gegenteil vom vermeintlichen Telos der Moderne wie von einem kosmischen Attraktor gewissermaßen an- und mitgezogen wird.⁴⁰

Für Johannes Berger lässt sich die Moderne soziologisch innerhalb eines einheitlichen differenzierungstheoretischen Bezugrahmens anhand von vier formalen Komponenten kennzeichnen: »ein gegen Herkunftswelten in der Sozialstruktur (und der ‚Semantik!‘) gerichtetes *Abschaffen*, die *funktionale Differenzierung* ›frei-gesetzter‹ Handlungssphären, die *Rationalisierung* der differenzierten Bereiche und der daraus entspringende Imperativ zur immanenten *Leistungssteigerung der Teilsysteme*.« Wie Zapf sieht auch Berger keine Anzeichen dafür, »daß dieser in der Ausdifferenzierung der Subsysteme auf den Begriff gebrachte Vergesellschaftungstypus durch einen prinzipiell anderen ersetzt wird«.⁴¹ So gilt die Moderne der klassischen Modernisierungstheorie nach wie vor als strukturell progressiv. Eine Postmoderne findet nicht statt.

Walter Reese-Schäfer sieht in dieser Schlussfolgerung eine unzulässige Normativierung und weist darauf hin, dass eine Vielzahl jüngerer Zeitdiagnosen »seltsamerweise« in Thesen des Epochewandels konvergieren, so dass »entweder tatsächlich ein Epochewandel zu so etwas wie Postmoderneit oder doch wenigstens ein in einer ziemlich einheitlichen Richtung gehender Bewußtseinswandel vor[liegt]«.⁴² Aus einschneidenden Veränderungen in Politik, Wirtschaft, Technik und Ästhetik schließt Reese-Schäfer, dass ein tatsächlicher Wandel stattgefunden hat, ohne dass deshalb jedoch die Moderne an ein definitives Ende gelangt wäre. Die Postmoderne basiere auf den Elementen der (klassischen) Modernisierung und sei »kein radikaler Bruch mit den Modernisierungsimpulsen, wie wir sie

38 Ebd.: 52f.

39 Zapf 1975: 215ff.

40 Als Paradebeispiel für einen Staat, der sich auf den Pfad nachholender Modernisierung begeben hat, gilt die ehemalige DDR (vgl. Zapf 1990: 31). Paradoxerweise sind nach dem klassischen Modernisierungsschema jedoch die sowjetisch geprägten Gesellschaften der 60er Jahre als besonders modern zu werten, da sie ohne kolonialistische Ausbeutung und gegen eine feindliche Umwelt in kürzerer Zeit als der Westen den Feudalismus überwunden und sich aus eigener Kraft industrialisiert haben (vgl. Zapf 1975: 218).

41 Berger 1988: 227, 232.

42 Reese-Schäfer 1999: 433.

kennen, sondern deren Fortsetzung auf einer neuen Stufe und mit eher noch erhöhtem Tempo«.⁴³ Ähnlich sieht Johannes Rohbeck die Moderne in ein Stadium gesteigerter »Selbstreflexion der poietischen Vernunft« eingetreten, das trotz aller Widersprüche nach wie vor universell verbindlichen Charakter habe, so dass von einer »Radikalisierung der Moderne« gesprochen werden müsse.⁴⁴

Die ambivaloxe Dialektik der Moderne

Demgegenüber plädiere ich gemeinsam mit Nina Degele und auf der Basis eines Schemas von Hans van der Loo und Willem van Reijen⁴⁵ für ein Modell, das Modernisierung als ambivalenten, paradoxen und dialektischen Entwicklungsprozess begreift. Nach van der Loo und van Reijen ist Modernisierung ein »Komplex miteinander zusammenhängender *struktureller*, *kultureller* und *individueller* Veränderungen, sowie Veränderungen hinsichtlich des menschlichen *Naturverhältnisses*, der sich in der Neuzeit ausbildet und seit dem 20. Jahrhundert beschleunigt weiterentwickelt.«⁴⁶ Neben die von van der Loo und van Reijen herausgearbeiteten Modernisierungsdimensionen oder -faktoren Differenzierung (Strukturebene) Rationalisierung (Kulturebene), Individualisierung (Personebene) und Domestizierung (Naturebene) stellen Nina Degele und ich zusätzlich Beschleunigung, Globalisierung, Vergeschlechtlichung und Integration.

Unter Differenzierung ist ganz allgemein die Entstehung neuer Einheiten durch Aufspaltung eines ursprünglichen Ganzen zu verstehen. Rationalisierung bedeutet Systematisierung zum Zweck der Prognostizier- und Beherrschbarkeit sowie der Leistungssteigerung. Individualisierung bezeichnet den Prozess der Freisetzung von Individuen aus traditionellen Strukturen und Abhängigkeiten, meist einhergehend mit einer Pluralisierung von Lebensstilen, aber auch Retraditionalisierungsprozessen. Domestizierung meint einerseits die menschliche Naturbeherrschung, die mit wachsender Abhängigkeit von artifiziellen Umgebungen und Gegenständen einhergeht, andererseits aber auch die im Laufe der Modernisierung (vermeintlich) fortschreitende menschliche Selbstkontrolle (Disziplinierung und Normalisierung). Beschleunigung ist ein Grundzug der Moderne, in der das Tempo technologischer Innovationen, des sozialen Wandels und das Lebenstempo der Menschen kontinuierlich ansteigt. Globalisierung beschreibt jenen realgeschichtlichen Transformationsprozess, in dessen Verlauf sich Nationen, Ökonomien, Kulturen und Individuen immer stärker miteinander verflechten und die Welt zu einem »globalen Dorf« zu schrumpfen scheint. Mit Vergeschlechtlichung ist gemeint, dass Modernisierung mit einer Geschlechterdifferenzierung verbunden ist, die genau und ausschließlich zwei Geschlechter als natürliche Tatsache konstruiert und diese Unterscheidung für weitere Modernisierungsprozesse nutzbar macht. Integration steht für das Erfordernis, die Eigenlogiken von Modernisierungsfaktoren zu koordinieren und abzumildern und antwortet damit auf das alte philosophische und soziologische Problem, wie gesellschaftliche Ordnung

43 Reese-Schäfer 1999: 444.

44 Rohbeck 2001: 83, 77.

45 van der Loo/van Reijen 1997.

46 Degele/Dries 2005: 23.

alte philosophische und soziologische Problem, wie gesellschaftliche Ordnung möglich ist und was das Auseinanderreißen von Gesellschaften verhindert.⁴⁷

Die acht Modernisierungsfaktoren, die nur in ihrer Gesamtschau ein umfassendes Bild von Modernisierung vermitteln, treten stets in Begleitung auf, das heißt sie führen eine gegenläufige Entwicklungstendenz mit sich. So werden beispielsweise Differenzierungsprozesse immer auch von *Entdifferenzierungsprozessen* begleitet oder konterkariert. Die grundsätzlich ergebnisoffene Gesamtentwicklung ist durch permanente Wechselwirkung gekennzeichnet, zwischen den beiden Strömungen eines Modernisierungsfaktors wie zwischen verschiedenen Faktoren. Dominante Prozesslinien können abgelöst, verdrängt oder in ihr Gegenteil verkehrt werden, immer wieder kommt es im Verlauf von Modernisierungsprozessen zu paradoxen, nicht intendierten (Neben-)Folgen, Umschlägen und Abbrüchen. Im Zentrum unseres Modells steht daher der Begriff der »ambivalozen Dialektik«. Ambivalenz ist, neben der Kontingenz aller Ereignisse und Entwicklungen, »das Strukturmerkmal von Modernisierung schlechthin.«⁴⁸ Es steht für die Zwei- beziehungsweise Mehrdeutigkeit von Modernisierungsprozessen. Paradox ist die innere Widersprüchlichkeit einzelner Modernisierungspfade. Historisch lässt sich Modernisierung am besten als dialektischer Prozess fassen, als permanentes Umschlagen »positiver« in »negative« Strömungen und *vice versa*, ohne dass am Ende zwangsläufig eine höhere Stufe von Modernisierung oder gar ein bestimmtes Ziel erreicht würde. Die ambivaloze Dialektik der Moderne bezieht ihre subversive Sprengkraft also nicht aus bestimmten Entwicklungspfaden oder vermeintlich notwendigen Geschichtsverläufen. Ihr Motto wird von einem latent optimistischen Kontingenzbegriff bestimmt: »Die Verhältnisse sind, wie sie sind, aber sie könnten auch ganz anders sein.«⁴⁹

Modernisierungsphilosophie

Kann man Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas vor dem Hintergrund dieses Modells als *Modernisierungsphilosophen* bezeichnen? Was an ihrem theoretischen Zugriff auf die Moderne ist anschlussfähig an die soziologische Modernisierungstheorie und was nicht? Was übersteigt sie? Auf Hannah Arendts Geringsschätzung der Sozialwissenschaften habe ich bereits hingewiesen. Ihr radikaler Begriff von Natalität, ihr Verständnis des Totalitarismus als eine Art »Zivilisationsbruch«⁵⁰ scheint sich gegen entsprechende Vereinnahmungen zu sperren. Seyla Benhabib zufolge hat Arendt »entschieden das gefährliche Argument bekämpft [..], totalitäre Herrschaft sei ein unvermeidliches oder sogar zwangsläufiges Resultat der westlichen Kultur, Vernunft oder gar Moderne. Sie hat immer wieder die radikale Kontingenz des historischen Augenblicks betont.«⁵¹ Auch Hans Jonas

⁴⁷ Vgl. ebd.: 23–26.

⁴⁸ Ebd.: 30.

⁴⁹ Ebd.: 13.

⁵⁰ Vgl. Diner (Hg.) 1988. Gegen die Rede vom »Zivilisationsbruch« hat Harald Weller (1993: 361) geltend gemacht, sie definiere den Nationalsozialismus aus »einer scheinbar linearen Entwicklung der Moderne« heraus, anstatt ihn als integralen Teil derselben zu verstehen.

⁵¹ Benhabib 1994: 80. Totalitarismus, so Dana Villa (2001: 133), sei für Arendt »a distinctly pathological form of modern politics, a pathology of modernity that

fügt sich dem modernisierungssoziologischen Zugriff *prima facie* nicht. Günther Anders war es laut eigener Aussage immerhin gleich, ob man ihn als Philosoph, Soziologe oder gar Technikpsychologe bezeichnete. Doch trotz fundamentaler Divergenzen – originär philosophische, bio-ontologische, anthropologische und essentialistische Denkmuster – gibt es zahlreiche Anschlussstellen, allen voran die Charakterisierung der Moderne als von quasi-autonomen Entwicklungsprozessen konstituierte und geprägte Epoche, in welcher der Mensch sub-jectum, seiner eigenen Werke Untertan, wird; in der seine ontologisch verbürgte Fähigkeit, qua Handeln neue Anfänge zu stiften, von außer Kontrolle geratenen Handlungsketten reflexiv und potenziert unter Druck gerät. Dennoch bleiben Anders, Arendt und Jonas für Ambivalenzen und Paradoxien – gemäß Modernisierungstheorie ein weiteres konstitutives Merkmal der Moderne – offen. Dass Günther Anders am Horizont der Moderne ein »chiliastische[s] Reich des technischen Totalitarismus«⁵² heraufziehen sieht, steht dazu nicht im Widerspruch. Für Konrad Liessmann ist er vielmehr »ein Denker des offen gehaltenen Paradoxons«, dessen vermeintliche Denkwidersprüche nur die Widersprüche der Realität widerspiegeln.⁵³ Auch die »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« (Ernst Bloch), ein weiterer Topos sozialwissenschaftlicher Modernediagnosen, wird nicht nur von Hannah Arendt mitbedacht. Ihr zufolge ist der Moderne eigentlich, »daß sich die Aspekte der spezifischen Modernität der modernen Welt in den verschiedenen Ländern und Kontinenten verschieden zeigen, ihre Extreme verschieden entwickeln, wobei man sich hüten muß, diesen Verschiedenheiten zu große Bedeutung beizumessen.« Denn grundsätzlich sei, so Arendt weiter, »was immer in einem Lande der Erde möglich ist, in allen anderen auch möglich«⁵⁴ – ein Satz, der beinahe an die klassische Modernisierungstheorie Wolfgang Zapfs und deren These von den Modernisierungsvorreitern und -nachzüglern erinnert. Als emphatische Denkerin der Kontingenz kommt Arendt mit ihrer radikalen Absage an alle geschichtsphilosophischen Mechanismen kausaler oder teleologischer Natur jedoch vor allem der jüngeren Modernisierungstheorie nahe. In Übereinstimmung mit Zapf befindet sich wiederum ihre Behauptung, Amerika zeige dem Rest der Welt das Bild seiner eigenen Zukunft, denn »bei dem Prozeß, den Europäer als ›Amerikanisierung‹ fürchten«, handele es sich »um die Herausbildung der modernen Welt mit all ihren verwirrenden Erscheinungen und Auswirkungen.«⁵⁵ So mag Arendts Denken kein geschichtsphilosophisches sein, wie Rahel Jaeggi betont,⁵⁶ aber das heißt nicht, dass sie keine Modernisierungstheorie wäre. Selbst Hans Jonas, dessen Re-Metaphysierung von Natur und Wissenschaft dem Baconschen Programm der Moderne diametral entgegensteht und ihm, unter anderem von Jürgen Habermas,⁵⁷ den Vorwurf des Altkonservatismus eingetragen hat, ist ein für Ambivalenzen und dialektische Volten sensibler Prozessdenker der Moder-

illuminates modernity, but that cannot, in the end, be identified with it.«

52 Anders 2002a: 55.

53 Liessmann 1992c: 566 bzw. 1993b: 106f.

54 Arendt 2000a: 163.

55 Arendt 2000b: 257.

56 Vgl. Jaeggi 1997b: 151.

57 Vgl. Habermas 1994: 52f.

ne. Mit seiner fundamental-bio-ontologischen Entzauberung der kartesischen Zwei-Welten-Lehre hat er sogar eine regelrecht postmoderne Position formuliert.

Natur: Hybridisierung

Wie der französische Wissenschaftstheoretiker und Soziologe Bruno Latour⁵⁸ erzählt Hans Jonas die Geschichte der neuzeitlich-modernen Wissenschaft als groß angelegte kartesische Reinigungsoperation, in deren Folge sich eine künstliche Spaltung zwischen *res cogitans* und *res extensa*, handelnden Subjekten und handlungsunfähigen Objekten verfestigt. Doch es ist gerade die moderne, auf Descartes' Unterscheidung basierende Wissenschaftspraxis, die Jonas zufolge kontinuierlich an der Unterminierung der von ihr bloß unterstellten Dichotomie, das heißt an der Fusion von Subjekt und Objekt arbeitet, zum Beispiel indem sie genetisch manipulierte Individuen herstellt. Bruno Latour hat daraus die Konsequenz gezogen, der Moderne schlicht ihre Modernität abzusprechen. »Wir sind nie modern gewesen«, so sein Fazit.⁵⁹ Seine These von der Entstehung der Hybriden aus menschlichen und nicht-menschlichen »Aktanten«, in denen nicht etwa Menschen mit Dingen handeln, sondern Mensch und Ding miteinander und sich wechselseitig beeinflussend (Latours Beispiel dafür ist das Ozonloch),⁶⁰ ist schon bei Günther Anders vorgezeichnet. Dieser spricht bekanntlich von artifiziellen Pseudo-Personen, die mit ihren humanen Pendants co-agieren. Je weiter die Technik fortschreitet, desto mehr vermischen sich Dinge und Menschen zu komplexen Interaktionsfeldern, so Anders und Latour⁶¹ übereinstimmend. Wie Latour machen Anders und Jonas auf die Blindheit Homo faber für die Entfesselung der Nebenfolgen seiner technologischen Superiorität über die Natur aufmerksam. Mit Ulrich Beck sind sich Anders und Jonas sowie Hannah Arendt einig, dass die Moderne nicht so sehr eine revolutionäre, sondern eher eine Katastrophen-gesellschaft ist, in der »der Ausnahme- zum Normalzustand zu werden [droht]«,⁶² in der das vermeintlich Natürliche aufhört, das Äußere und Andere der Kultur zu sein und zu einem politischen Faktor wird. Wie die soziologische Modernisierungstheorie begreifen auch Anders, Arendt und Jonas die Moderne als Prozess reflexiver, ja potenziert er Domestizierung der Natur, als Eroberungsprozess also, an dessen Ende die Konquistadoren nicht nur an ihrem eigenen Erfolg leiden, sondern durch ihn an ihrer Liquidierung mitarbeiten.

Struktur: (Ent-)Differenzierung

Auf der strukturellen Ebene von Modernisierung diagnostizieren auch Anders, Arendt und Jonas ein Zusammenspiel verschiedener (Ent-)Differenzierungsprozesse. Ohne sich je eine systemtheoretische Perspektive zu eignen zu machen, gehen sie von einem gesellschaftlichen Entwicklungsprozess aus, in dessen Verlauf sich die moderne Wissenschaft, Technik, Wirtschaft und Politik als eigenständige,

58 Vgl. dazu Degele/Dries 2005: 134–139.

59 Vgl. Latour 2002.

60 Vgl. Latour 2001b bzw. 2002: 7ff.

61 Vgl. Latour 2000.

62 Beck 1986: 105. »Bereits Anders beschreibt die Welt- als ›Risikogesellschaft‹, befindet auch Edgar Weiß (2004: 165).

voneinander unterschiedene und nach spezifischen Paradigmen, Logiken und Codes operierende Sphären herausbilden. Als charakteristisch für die moderne Welt wertet Hannah Arendt außerdem eine Reihe von Verschiebungen und Umbauten der Binnenarchitektur der menschlichen Tätigkeitspyramide und damit verbundener sozialer, beziehungsweise weltlicher Lebensräume. So ist die Moderne nach Arendt durch die sukzessive Verdrängung der politischen Öffentlichkeit zugunsten der Gesellschaft gekennzeichnet, die mit einer Ausweitung des Ökonomischen einhergeht (ein Modell, das Jürgen Habermas in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* adaptiert hat). Die Moderne ist die vergesellschaftete Welt, ließe sich, durchaus in Übereinstimmung mit soziologischen Klassikern wie Simmel und Weber, resümieren. Ihre eigentliche Prägung erhält sie laut Arendt jedoch weniger durch die Differenzierung von Wertsphären oder, systemtheoretisch formuliert, von Subsystemen. Wie Günther Anders charakterisiert Arendt die (Spät-)Moderne vor allem als zunehmende Entgrenzung und Hybridisierung von Wirtschaft, Wissenschaft, Technik und Politik, als *Entdifferenzierung* also. Während Wirtschaft, Wissenschaft und Technik politisch werden, und zu Co-Akteuren, ja Regenten avancieren, scheint Politik sich selbst nur noch als eine Art soziale Ingenieurstechnik artikulieren zu können.

Kultur: Laborisierung und Liquidierung

Auf der Ebene kultureller Modernisierung liegen Anders und Arendt mit ihren Diagnosen der Rationalisierung und Automatisierung ganz auf der Linie klassischer Modernisierungstheoretiker bis hin zu Ralf Dahrendorf, der Arendts These vom Ende der Arbeitsgesellschaft auf dem Deutschen Soziologentag von 1982 wieder aufgriff und erneuerte.⁶³ Zwar haben Arendt und Anders nicht vorausgesehen, wie stark sich die Arbeit in der Spätmoderne ausdifferenziert und von der Industrie emanzipiert hat. Die Promotion der Arbeit zum lebensweltlichen Paradigma des Westens, von Konrad Liessmann im Anschluss an Arendt als »Laborisierung« bezeichnet,⁶⁴ wird in *Vita activa* hingegen einer luziden Analyse unterzogen. Die Befürchtung, immer mehr Menschen würden statt zu Seinshirten zu bloßen »Automatenhütern« verkümmern, mag sich in ihrer monolithischen Form als falsch erwiesen haben. Dass die Negativ-Vision der unaufhaltsamen Ersetzung von Arbeit durch Technik jedoch vom Mythos der Maschine lebe und durch die Sozialgeschichte der Neuzeit empirisch widerlegt sei, wie Bodo von Greiff meint,⁶⁵ ist ebenso wenig richtig. Erst kürzlich hat der Wirtschaftshistoriker Gerhard Schildt nachgewiesen, dass der Arbeitsgesellschaft, ihrer lebensweltlichen Expansion zum Trotz, tatsächlich und seit über hundert Jahren schon die Arbeit ausgeht.⁶⁶

Darüber hinaus beschreiben auch Anders, Arendt und Jonas die Moderne, freilich ohne den Begriff der Rationalisierung zu gebrauchen, als Siegeszug des

63 Vgl. Dahrendorf 1983.

64 Vgl. Liessmann 2000 bzw. Meschnig/Stuhr (Hg.) 2003. Ähnlich auch Guggenberger (1993: 99), der die Arbeit treffend den »strukturellen Bindekitt« der Gesellschaft nennt.

65 Vgl. von Greiff 1992: 204.

66 Vgl. Schildt 2006 sowie 2010; vgl. dazu auch Dries 2008b.

planmäßigen, zweckgerichteten, rechenhaften und verwissenschaftlichten Tuns Homo fabers,⁶⁷ das sich im Zuge der Entwicklung der neuzeitlich-modernen Wissenschaft und Verwaltung zulasten traditioneller Wissensformen und Praxen im Okzident allgemein durchsetzt. In Arendts Totalitarismusstudie und Anders' Eichmannbrief, desgleichen bei Jonas, wird es als Movens gesellschaftlicher Liquidierung von der Arbeitslosigkeit bis hin zur Shoah analysiert, so dass die »Irrationalität des Rationalen« (Weber) grell zutage tritt. Die kapitalismuskritischen Passagen von *Antiquiertheit* und *Vita activa* sezieren im Anschluss an Marx und Weber den Kapitalismus als Lebensform, in der Massenproduktion und Bürokratie für allgemeinen Wohlstand sorgen, während konsumistische Weltzerstörung, »die Nähe von industrieller Produktion und Destruktion« (Bodo von Greiff), kulturelle Homogenisierung, technogene Standardisierung und Uniformierung menschlicher Tätigkeitsweisen den ökosozialen »Kältetod« (Franz Wuketits) wahrscheinlich machen. Bis in Einzelaspekte hinein, man denke beispielsweise an Günther Anders' Analyse des Fordismus (Stichwort »Chaplinitis«) und der Erfahrungsverhinderung qua Technik, seine Charakteristik der Kunden als unbezahlte Angestellte der (Vergnügungs-)Industrie oder die mit Arendt und Jonas geteilte Kritik des Konsumismus, der die Welt zur »Wegwerf-Welt« verwüstet, lassen sich Bezüge zur Rationalisierungsthese George Ritzers herstellen, der zusammenfassend von einer »McDonaldisierung« der Gesellschaft spricht, ein Prozess, »durch den die Prinzipien der Fast-food-Restaurants« – Effizienz(-ideologie), Berechenbarkeit, Vorhersagbarkeit, Kontrolle – »immer mehr Gesellschaftsbereiche in Amerika und auf der ganzen Welt beherrschen«.⁶⁸ Sogar ein Umkippen der »McDonaldisierung« in Richtung Totalitarismus hält Ritzer für möglich,⁶⁹ hierin mit Hannah Arendt und Günther Anders einig.

Person: Weltlosigkeit und Selbstverlust

Als weiteres zentrales Merkmal der Moderne gilt in der sozialwissenschaftlichen Literatur der Prozess fortschreitender Individualisierung, das heißt »Auflösung von bzw. Ablösung der Menschen aus traditionellen Lebensformen und gesellschaftlichen Rollen auf breiter Front.«⁷⁰ Nahe, verwandtschaftliche Bindungen werden durch anonymere, aber frei gewählte Beziehungen ersetzt, traditionelle Lebensformen durch pluralistische Lebensstile. Die damit einhergehende Auflösung alter Zwänge geht jedoch, so die Theorie, mit neuen (alten) Zwängen einher, allen voran dem Zwang, das eigene Leben unter sich verschärfenden Bedingungen sozialen Wandels voll auszuschöpfen, sich als unverwechselbares Individuum zu formen und gesellschaftlich in Szene zu setzen. Kritische Stimmen wie Karl Otto Hondrich halten die These einer zunehmenden Freisetzung der Individuen

⁶⁷ Diese Diagnose steht nicht im Widerspruch zur Laborisierungstendenz der Moderne, erhält sich der Geist Homo fabers doch auch, ja gerade unter Bedingungen, in denen das Gros der Menschen nur mehr nach Feierabend handwerklich tätig ist. Je mehr Animalia laborantia ihm zur Verfügung stehen, desto umfassender kann Homo faber seine Pläne verwirklichen.

⁶⁸ Ritzer 1995: 15.

⁶⁹ Vgl. ebd.: 243.

⁷⁰ Degele/Dries 2005: 73.

allerdings für einen »modernen Mythos«. Herkunftsbindungen stürben keineswegs ab, so Hondrich, das steigende Tempo des sozialen Wandels verstärke sie vielmehr.⁷¹ Unstrittig ist, dass (spät-)moderne Lebensentwürfe rasch zu »Drahtseil«- oder »Absturzbiographien« werden können, die den Anforderungen und der Komplexität des modernen Lebens nicht mehr gewachsen sind.⁷²

Sucht man bei Günther Anders und Hannah Arendt nach möglichen Elementen einer Individualisierungsthese, mag man sich zunächst an ihre anthropologischen Entwürfe erinnern. Die Kulturanthropologie der reflexiven Alterität und Pluralität, die den Menschen als plurales Wesen und immer wieder Anderen charakterisiert, wirkt auf den ersten Blick wie das fehlende ontologische Fundament für die moderne Individualisierungstheorie. Bedingtheit, Weltoffenheit und Natalität halten sich als dynamisch-dialektische Essentialien theoretisch die Waage. In der Moderne wird die prinzipielle Ambivalenz und Kontingenz des Daseins jedoch zunehmend storniert. Arendt und Anders erzählen die Moderne als doppelte Verfallsgeschichte der Selbst- und Weltentfremdung des Individuums. Ausgehend von Descartes' neuzeitlicher Begründung des Subjektivismus schwingt sich das Individuum zunächst zum immer neue Welten erobernden und errichtenden Homo faber auf, um schließlich unter der drückenden Übermacht seiner eigenen superstrukturellen Arrangements und Produkte zu verkümmern. Von Massenkultur und Technik konformiert, als Animal laborans und Homo oeconomicus in einen solipsistischen Bedürfniskerker eingeschlossen, fristen moderne Individuen bei Anders und Arendt ihr Dasein als fragmentierte »Simultanspieler« (Anders), als »Menschen ohne Welt« – und das heißt immer auch ohne Selbst, denn dieses bildet sich, wie schon Georg Simmel in seiner Theorie der Kreuzung sozialer Kreise herausgearbeitet hat,⁷³ erst im Zusammenspiel mit anderen –, oder als philiströser »Spießer«, dessen Angst um das eigene Wohlergehen ihn schließlich das Leben seiner Mitmenschen wie die gemeinsam bewohnte Welt riskieren lässt. Die konsumistische Oberfläche verheißenvoller Angebote, die in Wirklichkeit Gebotscharakter haben und zu permanenter Investition in die eigene Gerätefamilie nötigen, verschleiert notdürftig, dass dem Dasein in der Spätmoderne vor allem *ein* Lebensentwurf und kein pluralistischer Stilekosmos offensteht, nämlich der kapitalistische, der sich ökonomisch-technologischen Dirigaten fügt.

Permanenter sozialer Wandel, das konsumistische Verhältnis des Homo oeconomicus zur Dingwelt und zu sich selbst als Ressource erfordern ständige persönliche Anpassungsbereitschaft. Doch ist das Ausmaß des Wandels und Anpassungsdrucks, dies besagt die Anderssche Gefällethese, individuell kaum mehr zu bewältigen. Das heißt auch, was Hannah Arendt in ihrem Porträt des modernen »Spießers« und der Banalität Eichmanns andeutet, dass die massive Erosion psychischer, aber auch weltlicher Strukturen beinahe notwendig zu depressivem Rückzug oder kollektiver Regression führen muss,⁷⁴ oder, ideologische Brandbeschleuniger und situative Ermöglichungsbedingungen vorausgesetzt, leicht in

71 Vgl. Hondrich 2004.

72 Vgl. Beck 1986 bzw. Beck/Beck-Gernsheim 1994.

73 Vgl. Simmel 1989a und b.

74 Vgl. dazu Ehrenberg 2004.

gewalttätige Entlastungshandlungen und Massenverbrechen umschlagen können. Der Technik kommt dabei eine entscheidende Rolle zu, und zwar nicht nur als Motor ökonomischer Expansion und Dynamik oder als Instrument der Organisation und Durchführung von Genoziden, sondern zunehmend auch als Sozialisationsfaktor.⁷⁵

Beschleunigung

Eine umfassende sozialwissenschaftliche Theorie, die die Geschichte der Moderne »vor allem auch als Geschichte der Beschleunigung erzählt«,⁷⁶ liegt erst seit wenigen Jahren vor.⁷⁷ Doch schon Anders, Arendt und Jonas gehen an vielen Stellen

75 In einer Anmerkung heißt es bei Anders (1980: 325, Anmerkung zu S. 19): »Es wäre durchaus nicht abwegig, heute technologische Gründe für Gemütsstörungen anzunehmen.« Diese Annahme ist inzwischen von der Wirklichkeit eingeholt. Während die bürgerliche Psyche ursprünglich in der neu entstandenen Intimität der Familie geformt (oft auch neurotisch verformt) wurde, so dass eine zureichend ausgebildete Innerlichkeit die soziale Steuerung des Individuums garantierte, übernimmt in der Spätmoderne zunehmend »die Objektwelt selbst die Aufgabe der Steuerung und Grenzziehung«, so Götz Eisenberg (2001: 63). Den technokratischen Lebenswelten der Moderne wohnt nicht nur eine Tendenz zur Mediatisierung von persönlicher Verantwortung inne. Umgekehrt wird die Vergesellschaftung der Individuen vermehrt durch Technik – Überwachung öffentlicher Plätze, Langsamfahrschwellen, E-Learning, Web 2.0, Computerspiele etc. – gewährleistet. Die moderne »Gerätefamilie« löst sukzessive die bürgerliche Familie als primäre Sozialisationsinstanz ab, was Günther Anders bereits in den 50er Jahren zu seiner Forderung nach einer Psychologie der Dinge veranlasste (siehe Kapitel I.2.2.1, S. 185ff.). Götz Eisenberg sieht in dieser Entwicklung, der Omnipräsenz des modernen Konsumentenparadigmas wie der gesellschaftlichen Verschiebung psychischer Energien von der Menschen- zur Apparatewelt und der damit einhergehenden technogenen Neurosen bzw. »Soziosen« (Hans Kilian), die Ursache einer sich epidemisch ausbreitenden sozialen Kälte und der psychischen Frigidität nachwachsender Generationen. Deren flexibilisierte Psyche reagiere zwar angemessen auf die Anforderungen des modernen Kapitalismus, drohe aber unter Stressbedingungen von aggressiven Impulsen überrollt zu werden: »Affekte und Triebimpulse gehen durch keinen wirklichen menschlichen Aneignungsprozess hindurch, der ihnen Dauer und Form gibt, und bleiben oder werden auf diese Weise roh. Unterhalb der Ebene der technischen Einflussnahme, die flache Anpassungsmechanismen produziert [...], hält sich so eine unsozialisierte, ja a-soziale Psyche durch.« (ebd.: 64f.) Charakteristisch für diesen soziopathologischen Psychotypus ist Eisenberg zufolge ein ausgeprägter Narzissmus. Mit Arendts »Spießer«, der in allen gesellschaftlichen Schichten zuhause ist, teilt der Eisenbergsche Narziss den Hang zur Projektion seiner inneren Katastrophe in die vermeintlich feindliche Außenwelt. Auch zum Andersschen Nihilisten (siehe Kapitel I.1.1.1, S. 56ff.) lassen sich von dieser Diagnose aus zahlreiche Bezüge knüpfen. Der Nihilist erscheint in seiner dauererregten, neurasthenischen, aber stets vergeblichen Selbstmobilisierung gegen die eigene Ohnmacht angesichts einer opaken, durchkapitalisierten und technisierten Welt, die immer schon mehr und schneller ist als er selbst und deshalb als Bedrohung erlebt wird, wie der Zwilling des Eisenbergschen Computerkids und Businessman.

76 Rosa 1999b: 387.

77 Vgl. Rosa 2005.

ihres Werkes explizit und zum Teil ausführlich auf den Beschleunigungscharakter der Moderne ein. Hartmut Rosa zufolge bezieht soziale Beschleunigung ihren Antrieb von drei miteinander gekoppelten »Motoren« – einem ökonomischen, einem kulturellen und einem sozialstrukturellen –, in deren Zusammenspiel ein dynamischer »Beschleunigungszirkel« entsteht.⁷⁸ Der ökonomische Motor wird durch die Kopplung von prinzipiell zeitsparendem technologischen Fortschritt an das kapitalistische Prinzip der Steigerung beziehungsweise Selbstverwertung des Werts befeuert. Auf der kulturellen Ebene breitet sich im Verlauf von Neuzeit und Moderne ein regelrechtes »Tempo-Virus« aus;⁷⁹ von der Erfindung mechanischer Uhren bis zu den Zeitstudien Frederick Taylors und Henry Fords Fließband, ja selbst im privaten Alltag – überall setzt sich die Zeitspar-Ideologie der Rationalisierung durch. In der (spät-)modernen Wegwerf-Welt konsumistischer Über-Angebote und vermeintlich grenzenloser Möglichkeiten kommt es immer mehr auf das richtige »Zeitmanagement« an. Dritter Beschleunigungsmotor ist laut Rosa das Prinzip der funktionalen Differenzierung, das heißt die Organisation gesellschaftlicher Teilbereiche gemäß ihrer jeweiligen Eigenlogiken. Der Nationalstaat vereinheitlicht Zeit, Währung und Rechtssystem und ebnet damit der Wirtschaft den Weg zu ungehemmter Entfaltung; bürokratische Apparate vereinfachen und beschleunigen Verwaltungsakte; die Trennung von Arbeit und Leben dynamisiert die Wirtschaft etc., kurzum: in funktional differenzierten Gesellschaften erhöht sich die Schlagzahl des sozialen Wandels.

Günther Anders und Hans Jonas hätten demgegenüber Wissenschaft und Technik eine weitaus eigenständigere Rolle als Motor sozialer Beschleunigung eingeräumt, weil diese durch ihren » gegenseitigen Feedback-Mechanismus« (Jonas), ihren inhärenten Aufforderungscharakter und ihre kumulativ-expansorische Natur aus sich selbst heraus zu immer neuen Innovationen, Verwendungs-, Herstellungs- und Kaufakten nötigen. Für Jonas ist die technologisch induzierte Dynamik deshalb auch »die Signatur der Moderne; sie ist nicht Akzidenz sondern *immanente* Eigenschaft der Epoche und bis auf weiteres unser Schicksal.«⁸⁰ In einer Anmerkung betont Jonas, die Dynamik gehöre »nicht an und für sich zum kollektiven Menschenzustand«, ihre »Herrschaft« sei ein historisches Phänomen, das »viel – in seiner exponentiellen Wachstumsrate vielleicht sogar alles – mit dem Ausbruch und der ›Selbstbewegung‹ der Technik zu tun [hat].«⁸¹ Als »Herd der Dynamik«, welcher die Beschleunigungsdrift der Moderne verursacht, bezeichnet Jonas das Verwertungsinteresse des »industriell-merkantilen Komplexes«, also das kapitalistische Wirtschaftssystem.⁸²

78 Vgl. dazu auch die Übersicht bei Degele/Dries 2005: 170.

79 Vgl. Borscheid 2004.

80 Jonas 1987a: 216; Hervorh. C.D. Vgl. dazu auch ebd.: 27, 31, 71f.

81 Ebd.: 403f., Anmerkung 22.

82 Ebd.: 254, 22. Den Beschleunigungszirkel von Produktion und Destruktion, der laut Anders und Arendt zur Akzeleration des Güterverzehrs bis hin zum erhöhten Verschleiß von Lebenspartnerschaften führt, habe ich (in Kapitel I.2.3.2, S. 234–237) bereits ebenso dargestellt wie Günther Anders' Gefällethese (siehe Kapitel I.1.1.2), die im Zentrum seiner Technikphilosophie steht und diese daher auch als eine kritische Theorie sozialer Beschleunigung ausweist.

»Unser Jahrhundert ist vielleicht das erste«, stellt Hannah Arendt darüber hinaus im Einklang mit Günther Anders fest, »in welchem der Wandel der Bewohner im Tempo weit hinter der raschen Veränderung der Dinge dieser Welt hinterherhinkt.«⁸³ Arendt fasst (soziale) Beschleunigung außerdem als Effekt der Expansion des Privaten und damit von Lebensprozessen in die Öffentlichkeit. Durch die Verschmelzung des notwendig immer auch destruktiven Herstellens mit der Selbstverwertungsdynamik des Kapitals verliert die von der Gesellschaft marginalisierte politische Arena, aber auch die dingliche Welt der Gebrauchsgüter ihre Wirkung als Bremse gegen die weltverzehrenden Bedürfnisse des *Animal laborans*: »Das Funktionieren der modernen Wirtschaft, die auf Arbeit und Arbeitende abgestellt ist, verlangt, daß alle weltlichen Dinge in einem immer beschleunigeren Tempo erscheinen und verschwinden.«⁸⁴ Den Grund für das laut Arendt »unnatürliche Anwachsen des Natürlichen« sieht sie, hinter Jonas' und Anders' Positionen zurückgreifend, in der arbeitsteiligen Organisation der Produktion und nicht erst in der Erfindung der Maschine.⁸⁵

Dass (soziale) Beschleunigungsprozesse zu einem dreifachen »Wirklichkeitschwund« führen, nämlich dem Verschwinden des Raumes, der Schrumpfung der Gegenwart und der oben bereits unter der Rubrik Person thematisierten Erosion der Identität, gehört zu den Topoi der Beschleunigungstheorie.⁸⁶ Die allmähliche Emanzipation der (abstrakten) Zeit vom Raum, der als Lebensmittelpunkt in der Vormoderne auch das Zeitempfinden strukturierte, führt laut Hartmut Rosa langfristig zur Raumvernichtung durch Straßen- und Tunnelbau, Begrädigungen, Flugzeugtechnik und Internet, welche den Erdball oberflächlich zu einem »globalen Dorf« machen, und den Raum als bloßes Reisehindernis marginalisieren. Der Raumvernichtung tritt Rosa zufolge eine »Gegenwartsschrumpfung« (Hermann Lübbe) zur Seite. Spätmodernes Leben erweist sich zunehmend als richtungsloses Wechselspiel. In anthropologischer Terminologie bedeutet das: Der immer andere Weltfremdling Mensch wird von der vermeintlich explodierenden Kontingenz seiner Möglichkeiten andauernd aus dem Hier und Jetzt in die nahe Zukunft gezogen und in »Versäumnispanik«⁸⁷ versetzt. Dem korrespondiert die Entwicklung einer rasanten Entwertung von erworbenem Wissen und (Lebens-)Erfahrung: »Wenn wir nicht rennen, verpassen wir den Anschluss, sind unsere Kenntnisse veraltet, unsere Ansichten überholt, unsere Informationen wertlos, unsere Kleider hoffnungslos altmodisch und unsere Freunde weggezogen, ist das Leben an uns vorbeigelaufen, hat uns die Rolltreppe in die Abstellkammer befördert«, so Hartmut Rosa.⁸⁸

Auch Hannah Arendt und Günther Anders analysieren Raumvernichtung und Gegenwartsschrumpfung als Signa der Moderne. So heißt es in *Vita activa*:

⁸³ Arendt 2000b: 302.

⁸⁴ Arendt 2002a: 149. Vgl. dazu auch ebd.: 58ff., 82, 106, 155–160.

⁸⁵ Ebd.: 60.

⁸⁶ Vgl. Rosa 2000.

⁸⁷ Anders 2001: 56. Der Ausdruck ist eigentlich auf Heideggers Fundamentalontologie gemünzt.

⁸⁸ Rosa 2000: 195.

»Die moderne Welt ist ein über die ganze Erde sich erstreckendes Kontinuum, aus dem Ferne und Entfernung vor dem Ansturm der Geschwindigkeit verschwunden sind. Die Geschwindigkeit hat den Raum erobert und würde ihn zu vernichten drohen, wenn ihrer noch immer wachsenden Beschleunigung nicht die für Körper unübersteigbare Grenze gesetzt wäre, an zwei verschiedenen Orten nicht gleichzeitig anwesend sein zu können. Denn die Bedeutung der Ferne ist vernichtet, seitdem es keinen Punkt der Erde mehr gibt, den man nicht von einem anderen Punkt in wenigen Stunden erreichen könnte.«⁸⁹

Für Günther Anders sind Raumvernichtung und Gegenwartsschrumpfung Unterfälle der technologisch vermittelten Aufhebung der menschlichen »Angewiesenheit auf Vermittlung«. Der Mensch, so Anders in seiner Detailstudie *Die Antiquiertheit von Raum und Zeit*,⁹⁰ ist von Natur aus bei der Erfüllung seiner Bedürfnisse auf Vermittlung angewiesen, das heißt dazu verurteilt, Wege durch Raum und Zeit zu machen. Die Technik, obwohl das primäre Werkzeug der Vermittlung, versucht zugleich ebendiese Wege überflüssig zu machen, also auch Raum und Zeit zu annihilieren. Der Moderne gelten beide laut Anders nur noch als »Formen der Behinderung«, die es technologisch zu überwinden, ja zu bekämpfen gilt.⁹¹ Doch geht mit der technisch ermöglichten Verringerung, ja Auslöschung von Entfernungen auf der Erde Hannah Arendt zufolge zugleich eine vergrößerte »Entfernung des Menschen von der Erde« einher, die zu einer »entscheidenden Entfremdung des Menschen von seiner unmittelbaren irdischen Behausung« führt.⁹² So wie der »Mensch ohne Welt« als Gefangener der Zeit an seine jeweilige Raumstelle gekettet ist, scheint der »raumsinnkranke« Mobilist⁹³ mit seiner raumzeitlichen Grundverfassung, mit einem Kantschen Apriori also, brechen zu wollen, indem er Da-Sein gegen Nie-ganz-da-Sein und Immer-schon-weg-Sein tauscht und dadurch dem leeren Leben den Vorzug vor der eigenen Existenz gibt: »Ich bin in Bewegung, also bin ich.«⁹⁴ Die diesem Leben eingeschriebene Unrast hat ein doppeltes Gesicht. »Einerseits sind wir ungeduldig, weil Mittel und Wege ›dauern‹, also Zeit in Anspruch nehmen. Andererseits aber ertragen wir es nicht, am Ziele, also bei der *energeia*, wirklich anzukommen, da durch diesen Aufenthalt diejenige Zeit, die für die Zurücklegung von Wegen verwendet werden könnte, erst recht vergeudet zu werden scheint.«⁹⁵ Die Annihilation von Raum und Zeit kulminiert im »rasenden Stillstand«. Es ist vor diesem Hintergrund gewiss kein Zufall, dass das extremste politische Phänomen der Moderne die Form einer »Bewegung« annimmt, die als totale, das heißt erschöpfende Ressourcenmobilisierung stets den eigenen Kollaps vor Augen hat.

89 Arendt 2002a: 320.

90 Vgl. Anders 1981: 335–354.

91 Ebd.: 338.

92 Arendt 2002a: 321.

93 Vgl. Anders 1936/37: 36.

94 Anders 2002b: 84. Vgl. dazu auch Anders 1981: 349.

95 Anders 1981: 346.

Globalisierung

Totalitarismus, Kapitalismus und Technokratie zielen gemäß ihrer systemischen Logik auf die Eroberung und Uniformierung des gesamten Globus ab. Insofern sind sie Teil jenes vieldimensionalen realgeschichtlichen Transformationsprozesses, der die Erde in einen »single place« (Roland Robertson) beziehungsweise ein »globales Dorf« verwandelt und für den sich der Begriff »Globalisierung« herausgebildet hat.⁹⁶ Erst in jüngerer Zeit haben die Sozialwissenschaften auf diese Entwicklung theoriebildend reagiert; Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas sind ihnen zuvorgekommen. Für Edgar Weiß ist insbesondere Anders ein »früher Globalisierungstheoretiker.« Dieser habe die Aufmerksamkeit auf zahlreiche Phänomene gelenkt, »die heute unter dem Stichwort ›Globalisierung‹ diskutiert werden«, ja zu fast allen Dimensionen von Globalisierung »frühzeitig, tief sinnig und weitgreifend beigetragen[,] ohne das ihm gebührende Maß an Würdigung zu erfahren.«⁹⁷ In der Tat lässt sich die Anderssche Gelegenheitsphilosophie auch als Beitrag zur Globalisierungsdebatte deuten, nicht nur wegen der Atombombe, dem großen Globalisator. Was immer Anders zum Gegenstand des Denkens macht – die konformierenden Einflüsse des weltumspannenden Warennetzes, das globale Weltauge Fernsehen, die Raumfahrten, die erstmals in der Menschheitsgeschichte die Selbstwahrnehmung der Erde als kugelförmig abgeschlossenes Menschheitshabitat ermöglichen,⁹⁸ und schließlich der Weltzustand Technik mit seinen paradoxen Effekten der Raumschrumpfung und Wiederverwandlung längst bekannter Regionen in weiße Landkartenflecke –, immer ist von globalen Prozessen, Verflechtungen und Folgewirkungen die Rede. Dasselbe gilt für die Technikphilosophie von Hans Jonas. Wie Hannah Arendt hat auch Anders einen Begriff von der »Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen«, von der »Glokalität« der Globalisierung, und mit dem »Menschen ohne Welt« sogar einen Typus beschrieben, der diesen Effekt eindrücklich illustriert. Die Weltlosen, unfähig, die Beschränkung des Raums zu annullieren, sind die räumlich auf Resterampen und in Schattenzonen Abgestellten, aus der Welt herausgelösten »abs-tracti«, zeitlich zwangsentschleunigt, den dynamischen Subjekten nur noch hinterherhinkend und schließlich beckethaft im stagnierenden »Zeitbrei« der eigenen Überflüssigkeit auf das Ende ihrer Existenz zuwa(r)tend:⁹⁹ »Einige bewohnen den Globus, andere sind an ihren Platz gefesselt«,¹⁰⁰ heißt es entsprechend bei Zygmunt Bauman. Weltfremdheit aber ist kein Sonderschicksal ökonomisch Aussortierter. Zugespitzt ließe sich formulieren, dass moderne Menschen sich ihrer jeweiligen (Lebens-)Welt immer mehr entfremden, je stärker sie sich globalisieren.

Die Frage, in welche Richtung Globalisierungsprozesse tendieren, gehört zu den »Brennpunkten« soziologischer Globalisierungsdebatten.¹⁰¹ Hannah Arendt und Günther Anders haben darauf eindeutige Antworten gegeben, die sich an den

96 Vgl. Degele/Dries 2005: 182. Der Begriff »global village« geht auf Marshall McLuhan (1962) zurück.

97 Weiß 2004: 165ff.

98 Vgl. Anders 1994a: 89–97.

99 Anders 1980: 216, 224.

100 Bauman 1996: 661.

101 Dürrschmidt 2004: 104.

neueren Globalisierungsdiskurs anschließen lassen. Welche (National-)Staaten künftig zu den *global players*, den neuen Weltmächten und/oder gar Gefahrenherden zählen, hat Hannah Arendt nur zögerlich zu prognostizieren gewagt. Von einem »clash of civilizations«¹⁰² ist jedenfalls weder bei ihr noch Anders oder Jonas die Rede. Im Gegensatz zu Samuel Huntingtons These, fortschreitende Modernisierung bewirke reaktive Indigenisierung, ein Wiedererstarken nicht-westlicher Gesellschaften beziehungsweise Kulturen,¹⁰³ sahen sie die Erde im Bann globaler Uniformierungsprozesse, die überall auf der Welt ähnliche Probleme hervorrufen und zu transnationaler Reaktion auffordern. Zu diesen Prozessen zählen sie Technisierung und Rationalisierung beziehungsweise Automatisierung und eine schlechende Entpolitisierung der Öffentlichkeit (Arendt: »Vergesellschaftung«), die wie die Anderssche Technokratie systemneutral ist und eventuelle Indigenisierungsprozesse gewissermaßen unterläuft.

Parallel dazu entwickelt sich nach Arendt die ebenfalls systemunabhängige Poietisierung der Politik, die politisches Handeln zu einem Herstellungsvorgang und das heißt anfällig für totalitäre Herrschaftsformen macht. Was die Zukunft des kulturellen Lebens betrifft, kommen Anders und Arendt George Ritzers McDonaldisierungsthese nahe, die ein sukzessives Verschwinden des Lokalen und Individuellen zugunsten rationalisierter Arbeits- und Lebensumgebungen postuliert: »[D]er Einfluss rationalisierter Lebensweisen wird in Zukunft wahrscheinlich noch weiter zunehmen, weil sich immer mehr Menschen an effiziente, vorhersehbare Umgebungen und Kontexte gewöhnen.«¹⁰⁴

Integration

Integration, die (Wieder-)Einbeziehung funktional ausdifferenzierter Bereiche in ein Ganzes, ist »das zentrale Steuerungs- und Kontrollproblem moderner Gesellschaften«.¹⁰⁵ Hannah Arendt zufolge ist die Moderne in erster Linie von Desintegrationsprozessen geprägt, die alles erfassen, »was ursprünglich dazu bestimmt war, den Bedürfnissen der Massengesellschaften zu dienen.« Überall zeigt sich »die Unmöglichkeit, mit den Schwierigkeiten fertig zu werden: in der Schule und bei der Polizei, im Post- und Transportwesen, bei der Müllabfuhr und der Verunreinigung von Luft und Wasser, auf den Autobahnen mit ihrer hohen Todesrate und beim Verkehrsproblem in den Großstädten«. Je größer und moderner eine Organisation (in diesem Fall: eine Gesellschaft) sei, desto verletzlicher werde sie. Zwar könne niemand mit Bestimmtheit sagen, »wo und wann der kritische Punkt erreicht ist«, die Ohnmacht aber wachse gerade in den vermeintlichen Supermächten deutlich an. Zentralisierung, so Arendts Fazit, beginne »angesichts der Massenhaftigkeit der Gesellschaft in den Großstaaten sowohl wirtschaftlich wie politisch deutlich zu versagen«. Zugleich diagnostizierte sie ein »Wiederaufleben des Nationalismus«.¹⁰⁶ Darüber hinaus waren ihr die Massengesellschaften des Westens auch deshalb zutiefst suspekt, weil »[g]roße Anhäufungen von Men-

102 Vgl. Huntington 1993.

103 Vgl. Huntington 2002.

104 Ritzer/Stillman 2003: 49f.

105 Degele/Dries 2005: 233.

106 Arendt 2005c: 83f.

schen [...] eine nahezu automatische Tendenz zu despotischen Herrschaftsformen [entwickeln]«.¹⁰⁷

Nach Günther Anders werden moderne Gesellschaften um den Preis schlussendlicher Selbstzerstörung technokratisch zwangsintegriert. Seit der Existenz der Atombombe kann außerdem der Schlussakt des Weltzustands Technik jederzeit zur Aufführung gebracht werden. Dagegen propagierte Anders eine Reihe von mentalen Integrationstechniken mit gesellschaftspolitischem Anspruch, allen voran moralische Phantasie und prognostische Produkthermeneutik, die man als Basisinstrumente einer philosophischen Technikfolgenabschätzung verstehen kann, ebenso wie Hans Jonas' »Heuristik der Furcht« (siehe Kapitel II.4.1).

Vergeschlechtlichung

Vergeschlechtlichung ist der einzige Modernisierungsfaktor, zu dem Günther Anders und Hans Jonas, aber auch Hannah Arendt, keinen substanziellen Beitrag leisten. In seiner Erinnerung an philosophische Dispute mit der jungen Hannah Arendt vertritt Günther Anders die von Arendt später in *Vita activa* reformulierte These, die philosophische Anthropologie laufe, da sie den »Menschen im Plural« ausblende und stattdessen »gewissermaßen im ‚platonischen Singular‘ von den Menschen spreche, auf »Monanthropismus« hinaus (ein Andersscher »Parallelausdruck« – Neologismus – zu »Monotheismus«). Darauf reagiert Arendt angeblich so: »Sie kratzte sich den Kopf. ›Von ‚Monandrismus‘ sogar‹, ergänzte sie, ›der Mensch wird ja stets als ein Mann vorgestellt. Als eine Art von Solo-Prometheus!‹ Ihre zwei Zornfalten erschienen wieder zwischen den Brauen. ›Eine Schande!‹«¹⁰⁸ Im selben Text weist Anders jedoch ausdrücklich darauf hin, dass Arendt sich zu keinem Zeitpunkt ihres Lebens in der Nähe des Feminismus aufgehalten habe. In der Tat äußerte sich Arendt öffentlich wenig kämpferisch: »Es sieht nicht gut aus, wenn eine Frau Befehle erteilt. Sie soll versuchen, nicht in solche Positionen zu kommen, wenn ihr daran liegt, weibliche Qualitäten zu behalten«, bekannte sie im Fernsehgespräch mit Günter Gaus. Ihre eigene Rolle definierte sie ebendort in Abgrenzung zum anderen Geschlecht so: »Männer wollen immer furchtbar gern wirken; aber ich sehe das gewissermaßen von außen. Ich selber wirken? Nein, ich will verstehen«¹⁰⁹ – ein Verstehen freilich, das nicht gendersensibel, sondern schlicht geschlechtsvergessen ist. Aus heutiger Sicht diskriminierend wirkt ihre, allerdings zeittypische, Rede von »den Invertierten«¹¹⁰ (gemeint sind Homosexuelle).

Obwohl er Heideggers Philosophie ausdrücklich dafür kritisiert, die Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit des »Daseins« zu unterschlagen,¹¹¹ bleibt auch Günther Anders für Geschlechterfragen im Sinne der Gender Studies weitgehend blind. In *Der Blick vom Mond* fällt ihm auf, dass zur Zeit der Raumfahrtmissionen kein einziger der vielen enthusiastischen Medienechos von Frauen stammte.¹¹²

107 Arendt 2002a: 55.

108 Anders 2012: 39.

109 Arendt 2005d: 48. Vgl. dazu auch Jonas 2003: 286.

110 Arendt 2005a: 200.

111 Vgl. Anders 2001: 296.

112 Vgl. Anders 1994a: 102f., Anmerkung 1.

Doch Homo faber und Animal laborans werden in der *Antiquiertheit* stets als Männer imaginiert, nur nicht als solche zum Thema gemacht.¹¹³ Ähnlich verhält es sich bei Hans Jonas, so dass eine Modernetheorie, die von Anders, Arendt und Jonas ausgeht, sich auf andere Quellen berufen muss, wenn sie Gender-Aspekte angemessen berücksichtigen will.

3.2 Weltlagertheorie revisited

Abschließend bleibt die Frage zu beantworten, welchen theoretischen Mehrwert eine auf Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas zurückgreifende Weltlagertheorie für die philosophische und sozialwissenschaftliche Theoriebildung hat. Welchen Beitrag leistet sie zur Debatte um Moderne, Modernität und Modernisierung?

Als Makrotheorie vom drohenden Ende der Welt muss sie sich zunächst gegen den Vorwurf behaupten, nicht mehr als ein weiterer überflüssiger Teilnehmer an jenem seit Jahrhunderten ausgetragenen intellektuellen »Wettbewerb im Totsagen« und großformatigen Simplifizieren zu sein. Grelle apokalyptische Gemälde ohne jede analytische Kraft sind, wie Thomas Rentsch zu Recht betont, »im offenen Prozeß der argumentativen und kritischen Selbstverständigung über unsere Lebensbedingungen« verzichtbar.¹¹⁴ Nur ist nicht jedes Großbild auch schon eine grobe Verzerrung, sofern es seine spezifische Perspektive nicht verleugnet. Es ist auch nicht automatisch falsch oder vor der Zierfolie einer verklärten Vergangenheit gemalt, nur weil es besonders bizarre Zustände oder Zustände besonders pointiert schildert. Ein gesunder Pragmatismus und die Konzentration auf das *hic et nunc* des jeweiligen Lebens sind vom Standpunkt des Individuums aus gerechtfertigt (und zur Bewahrung einer gewissen psychischen Festigkeit auch geboten). Aber aus der Komplexität und Kontingenz der Moderne folgt keine methodologische Fixierung auf konkrete Sachfragen, auf das Muddling through politischer Kompromissbildung und lebensweltlicher Ethiken für den Alltagsgebrauch. Die Unterstellung, Großtheorien kaschierten lediglich partielle Standpunkte, kann auf eine Variante des Strohmann-Arguments hinauslaufen, das die gegnerische Position bewusst verzerrt darstellt, um sie anschließend leichter widerlegen zu können. Jede Theorie hat einen Standpunkt, auch die Großtheorie, und solange sie keine ausschließliche Geltung beansprucht, spricht nichts gegen ihr Format. Zumal sich die hier umrissene Weltlagertheorie methodisch an gelegenheitsphilosophischer Montage und Collagierung, an Geschichtswissenschaft und Soziologie orientiert und vermeintliche oder faktische Großprozesse nicht zulasten des Kontingenzprinzips oder gar um der reinen Theoriebildung willen

113 Margret Lohmann (1996a: 172; Fußn. 4) betont – in einer Fußnote – demgegenüber »den bemerkenswert frühen und vergleichsweise ungewöhnlichen ›feministischen Blick‹ von Anders«, insbesondere in *Lieben gestern*, wo die »scheinbare Geschlechtsneutralität des philosophischen Denkens« infrage gestellt werde. Ein entsprechender Passus findet sich auch in der *Kirschenschlacht* (vgl. Anders 2012: 38f.), die – nach Hannah Arendts Tod – im Dezember 1975 entsteht.

114 Rentsch: 2001: 36, 40f.

herausarbeitet. Dennoch liegt die eigentliche Stärke der Weltlagertheorie gerade in ihrer großformatigen Zuspitzung, in ihrer Ambivalenz-Skepsis gegenüber einer bloß formalen Dialektik der Modernisierung, die hinter wissenschaftlich geforderter, vermeintlicher Neutralität und Wertfreiheit nur ihre eigene ethisch-moralische Orientierungslosigkeit oder, schlimmer, einen rigiden Normativismus verbirgt.

Kritik der Modernisierungstheorie

Mit der soziologischen Modernisierungstheorie teilt die Weltlagertheorie das Kontingenzprinzip – es ist, wie es ist, könnte aber auch ganz anders sein –, und flankiert dieses mit einer anthropologischen Leitplanke. Die Ambivalenzsensibilität der Modernisierungstheorie hingegen erscheint ihr als epistemologisches Alles-und-nichts-Syndrom. Denn die formale Analyse der Moderne als ergebnisoffener ambivalenter dialektischer Prozess, in dem sich neutral »positive« und »negative«, das heißt wechselseitig aufeinander bezogene, binäre Prozesslinien unterschiedlicher Modernisierungsfaktoren kreuzen, läuft Gefahr, bereits durch die Konstruktion ihrer theoretischen Basisunterscheidungen zugleich alles und doch nichts zu erklären. Darüber hinaus immunisiert sie den eigenen Untersuchungsgegenstand theorie-immanent, das heißt mangels eines reflexiv-theoriekritischen Standpunkts oder durch dessen Suspendierung, gegen ethisch-moralische Herausforderungen beziehungsweise gegen die klassische philosophische Frage nach dem guten Leben.

Als Produkt der Moderne ist Modernisierungstheorie *eo ipso* Theorie der Gesellschaft (*genitivus subjectivus* und *objectivus*). Moral und Ethik sind in dieser Perspektive Funktionen von Gesellschaftlichkeit als solcher, also ebenfalls gesellschaftliche Produkte. Jede noch so unbedeutende moralische Norm, heißt es bei Émile Durkheim, ist sozialen Ursprungs und wird durch sozialen Zwang durchgesetzt. »Nach dieser Auffassung«, so kritisiert Zygmunt Bauman, »ist Unmoral stets antisozial (oder, in der Umkehrung, Asozialität ist unmoralisch).«¹¹⁵ Eine solche sozio-kausale Herleitung von (Un-)Moral ist für Bauman schlicht »soziologischer Reduktionismus«; anstatt zu fragen, was die jeweiligen Moralvorstellungen einer Gesellschaft auszeichne, stelle die Soziologie lediglich fest, dass Moral zum Überleben einer Gesellschaft nötig sei und »jede Gesellschaft die Moral [hat], derer sie bedarf.«¹¹⁶ Daraus folgt dann – zirkulär – zwangsläufig, dass es außerhalb von Gesellschaft kein moralisches Leben gibt und moralisches Verhalten identisch ist mit der jeweiligen sozialen Ordnung beziehungsweise mit Disziplin.

Ein ähnlicher Kurzschluss liegt der Modernisierungstheorie von Wolfgang Zapf und anderen zugrunde. Aus Deskription und Analyse folgt dort umstandslos die (moralische) Hegemonie der Moderne. Modern bedeutet gut, vormodern hingegen schlecht, so die Formel, die der wissenschaftstheoretischen Autoimmunisierung der Modernisierungstheorie, die sich längst im praktisch-sozialtechnischen Selbstverständnis moderner Gesellschaften niedergeschlagen hat, zugrunde liegt. (Tatsächlich wollte allerdings niemand gerne in einem »vormodernen« Land leben, wo zum Beispiel Frauen vom Berufsleben ausgeschlossen oder Ehebrecherinnen

115 Bauman 2002a: 232; Anmerkung 2.

116 Ebd.: 185, 187.

gesteinigt werden.) Differenzierung, Rationalisierung, wertfreie Wissenschaft, Massenwohlstand und Demokratie spannen die theoretisch-ethische Doppelmatrix der Modernisierung auf, in der Verbrechen wie die Shoah oder nur der Umstand, dass die Modernisierung des Westens mit der Pauperisierung des Südens erkauft wird, keinen rechten Platz finden, weil sie die vermeintliche Liaison von Moderne und Fortschritt als Mesalliance demaskieren.¹¹⁷

Erklärungsnotstand und Wertfreiheit

Als wöge der Vorwurf deskriptiv-normativer Hybridität nicht schwer genug, gerät die Modernisierungstheorie unterdessen aus sich selbst heraus in weitere Erklärungsnot. Ließ sich die Moderne an ihrem Beginn tatsächlich noch als Prozess vor allem zunehmender Differenzierung, Rationalisierung und Domes-tizierung beschreiben – eine Beschreibung, der entgegen dem Postulat von der Wertfreiheit der Wissenschaft die Konnotation des Fortschritts anhaftete –, so werden in der Spätmoderne die modernisierungstheoretischen Werkzeuge paradoxerweise in dem Maße stumpfer, in dem sie auf Zwischentöne, Ambivalenzen und dialektische Volten reagieren. Kaum jemand erzählt die Geschichte der Moderne noch als bloße Erfolgsstory. Die begrifflichen Instrumente gegenwärtiger Modernisierungstheorien bilden diesen Wandel in der Auffassung von Moderne, Modernität und Modernisierung kritisch ab und sind gegenüber ihren Vorläufern deshalb im Vorteil, weil sie deren unausgesprochenen normativen Bias entlarven. Spätmodernen Modernisierungstheorien sind die Axiologie Homo faber und die Eindimensionalität ihrer eigenen analytischen Kategorien verdächtig geworden. Doch indem sie sich selbst von kategorialen Verengungen und tendenziösen Werturteilen reinigen, büßen sie zugleich an analytischer Kraft ein. Wenn ein und dasselbe Geschehen als Ausdruck von Differenzierung *und* Entdifferenzierung gedeutet werden kann, wird Theorie beliebig und verliert sich in den Kapillaren ihres Gegenstands, in Einzelfallstudien, deren theoretischer Überbau sich auf Kontingenzabsolutismus und die Wiederholung von Ambivalenzklischees beschränkt. Die Theorie scheint nun auf jede empirisch-historische Wendung tatsächlich wertfrei und mit größtmöglicher Kontingenzsensibilität reagieren zu können. Doch fordert gerade die metaphysisch obdachlose, globalisierte Spätmoderne ange-sichts ihrer dramatischen Selbstgefährdung nichts so sehr wie einen ethischen Standpunkt, der praktische, das heißt technische, wirtschaftliche, politische und lebensweltliche Konsequenzen nach sich zieht, der also Antworten auf die Fra-ge liefert, wie »wir Modernen« (zusammen mit dem Rest der Welt) in Zukunft leben wollen. Für die Renaissance der Frage nach dem guten Leben fehlt der Modernisierungstheorie jedoch sowohl das Sensorium als auch die Kompetenz.

117 In diesem Sinne hat Peter Wehling (1992: 10) der Modernisierungstheorie bereits zu Beginn der 1990er Jahre vorgeworfen, »die soziale Dynamik der industriell-kapitalistischen Gesellschaften [zu] verfehlten, indem sie diese auf allgemeine Annahmen über ›die Moderne‹ oder auf globale, gleichsam selbstlaufende evolutive Trends zurückführen.« Zudem führe ihre »latent naturalistische[.] und meta-historische[.] Argumentationsstruktur« sowie die normative »Zuschreibung von ›Rationalität‹ zu einer bestimmten Gesellschaftsform« zur Blockade kritischer Impulse in Theorie und Praxis.

Ambivalenzsensibilität und die Frage nach dem guten Leben

Gewiss ist beispielsweise die Technik ein integraler Teil unserer Kultur, nicht zwangsläufig ihr Untergang, oft überhaupt erst die Grundlage neuer Raum- und Zeiterfahrungen, für Welt- und Selbsterkenntnis der Menschen. Sie kann zerstören, aber auch erschließen und befrieden. Das war schon für Günther Anders und Hans Jonas evident. Beließen wir es jedoch bei dieser Feststellung, schlössen wir uns unnötigerweise in die hermetische Struktur deskriptiver Kategorien ein, die gerade aufgrund ihrer Binarität, ihrer aufgeklärten Abgeklärtheit, an eklatanter Erklärungsschwäche leiden. Um zu entscheiden, welche Technik sinnvoll, sprich: nützlich *und* gut ist, und welche wir daher besser nicht einsetzen, geschweige denn ausbauen oder überhaupt entwickeln sollten, greifen wir auf philosophische Expertise in Ethikräten und Einrichtungen zur Technikfolgenabschätzung zurück. Die Modernisierungstheorie gibt uns dazu keine Hilfestellung. Sie will modernes Leben ohne expliziten Rekurs auf bestimmte Werte beziehungsweise Werte allgemein erfassen und erklären. Als Sozialwissenschaft ist das Teil ihres Selbstverständnisses, differenzierungstheoretisch betrachtet auch eines ihrer Alleinstellungsmerkmale und damit zunächst ein theoretischer Gewinn. Die Frage nach dem guten Leben spielt in der Modernisierungstheorie keine Rolle. Sie bleibt grundsätzlich offen oder wird an den prinzipiell unabgeschlossenen Diskurs einer öffentlich zirkulierenden idealtypischen kommunikativen Vernunft verwiesen.

Doppelte Blindheit I: Destruktivität

Die binäre, ambivalenz- und kontingenzsensible Struktur der Modernisierungstheorie und ihre doppelte, theoretisch-pragmatische Wertfreiheit, theoriegeschichtlich ein großer Fortschritt gegenüber allen Fortschrittsideologien sowie Renaturifizierungen und Ontologisierungen des Sozialen, führt zu einer doppelten Blindheit. Erstens zeigen sich die Sozialwissenschaften immer noch »weitgehend blind für jene übermächtigen Realitäten, die in fundamentaler Weise die Bedingungen und Strukturen des gegenwärtigen gesellschaftlichen Lebens vorgeben.«¹¹⁸ Was an der gegenwärtigen Sozialwissenschaft am meisten auffällt, »ist die Tatsache, daß es ihr an zureichender Wahrnehmungsfähigkeit für die Destruktivität fehlt, die die Geschichte begleitete und in der Gegenwart einen neuen Gipfelpunkt erreicht hat.«¹¹⁹ Man kann in diesem Zusammenhang von einer regelrechten Skotomisation sprechen. Demgegenüber folgt die Theorie der mundialen Castrifizierung eben jenen Spuren dieser Destruktivität, die der Moderne allen Ambivalenzen zum Trotz inhärent ist, ja – wie Günther Anders' Liquidierungsthe-

118 von Greiff/König 1987: 88. Ähnlich auch Wehling 1992: 11.

119 Von Greiff/König 1987.: 88f. Das Wahrnehmungsdefizit entsteht Hannah Arendt (2000a: 326) zufolge »zum Teil aus der besonderen Perspektive der Soziologen, die sich – indem sie über die zeitliche Ordnung, die Verortung der Fakten, den Einfluß und die Einmaligkeit von Ereignissen, über substantielle Inhalte von Quellen und historischer Wirklichkeit im allgemeinen hinwegsehen – auf ‚funktionale Rollen‘ an und für sich konzentrieren und dabei die Gesellschaft zum Absolutum machen, auf das alles bezogen ist. Ihre grundlegende Annahme kann in einem Satz zusammengefaßt werden: Jede Sache hat eine Funktion, und ihr Wesen ist gleich der funktionalen Rolle, die sie zufälligerweise spielt.«

se und Hannah Arendts Analyse der modernen Massengesellschaft nahelegen – die Moderne wesentlich bestimmt und die in Auschwitz und Hiroshima eskalierte. Beide Schreckensorte sind für die Weltlagertheorie gleich zweifach bedeutsam. Einerseits liest die Theorie an ihnen ab, was das spezifisch Moderne an der modernen Destruktivität ist, andererseits nimmt sie beide – gegen die Skotophobie der Modernisierungstheorie – als anthropologische Lichtung, sprich: sowohl als Ausdruck als auch Herausforderung der *Conditio humana* ernst.

Das Denken Günther Anders', Hannah Arendts und Hans Jonas' ist vor dem Hintergrund von Totalitarismus, Atombombe, moderner Risikotechnologie und Umweltverschmutzung »von einem akuten Gefühl von Gefahr geprägt«, wie Margaret Canovan in Bezug auf Arendt konstatiert.¹²⁰ Dieses Gefühl hat in einer nahezu alle modernen Lebensbereiche umfassenden Fülle von Analysen seinen theoretischen Ausdruck gefunden. Davon ausgehend entwirft die Weltlagertheorie ein Bild der modernen Welt als globaler Gefahrenzone, in der nichts so drängend scheint wie die Antwort auf die Frage, was mit der Erde (respektive der Welt) geschehen muss, damit sie auch künftig ein Ort bleibt, an dem Menschen wohnen können. Eben diese Frage lässt sich jedoch, womit der zweite blinde Fleck der Modernisierungstheorie benannt wäre, erst dann beantworten, wenn man sich zugleich der Frage öffnet, was das Menschsein eigentlich, das heißt – im Sinne der in Kapitel I.1.3 skizzierten heuristischen Anthropologie – seinem Wesen nach ausmacht.

Doppelte Blindheit II: Anthropologie und Ethik

In einem theorievergleichenden Überblick kritisiert Walter Reese-Schäfer an Jürgen Habermas und Karl Raimund Popper, dass sie »keinen Begriff für Entwicklungen haben, die über die Moderne bzw. die offene Gesellschaft hinausgehen«. Das liegt Reese-Schäfer zufolge hauptsächlich daran, »daß beide normativ stark aufgeladene Begriffe verwenden. Normativismen sind, wie jeder Luhmann-Leser weiß, dazu da, Erwartungen gegen empirische Widerlegungen [zu] stabilisieren«.¹²¹ Abgesehen davon, dass Habermas und Popper in der Tat nicht über das »Projekt Moderne« hinausdenken, liegt Reese-Schäfer mit seinem luhmannianischen Pauschalurteil falsch. So hat die anthropologische Leitplanke der Weltlagertheorie aufgrund ihrer Flexibilität keine Ausschlussfunktion. Anthropologie nach Günther Anders und Hannah Arendt ist eine negative, heuristisch-hermeneutische, keine axiomatisch-apodiktische. Das heißt, sie setzt keine Norm, außer der, dass Menschen qua Menschsein immer wieder neue Anfänge stiften können. Anstatt ein spezifisches Wesen des Menschen zu hypostasieren, wird der Mensch als weltbedürftig und weltoffen charakterisiert, eingebettet in ein Set von Existenzgrundbedingungen, das seinerseits historisch veränderbar ist, also einen offenen, keinen normativ geschlossenen Rahmen darstellt. Hans Jonas korrigiert den anthropozentrischen Bias dieser Konzeption naturphilosophisch. Ihn als prämodernen Altkonservativen zu bezeichnen, dessen neoaristotelische Position in die Vormoderne zurückweist, hieße das innovative Potenzial der Biophilosophie zu verkennen, die das vermeintlich Andere der Subjektivität wieder

120 Canovan 1997a: 87.

121 Reese-Schäfer 1999: 435.

an diese anschließt und damit in die Moderne zurückholt. Die Basis der Weltlagertheorie ist eine gewissermaßen negativ-*transzentalanthropologische* – sie erhellt die Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Lebens auf der Erde, ohne daraus eine überzeitlich gültige Antwort auf die Frage nach dem guten Leben abzuleiten. Aber diese Frage lässt sich überhaupt nur stellen und beantworten auf dem Boden einer prinzipiell verallgemeinerungsfähigen, allgemein verbindlichen kontingenz- und pluralitätssensiblen Anthropologie, vor der Folie eines Menschenbilds, erweitert um ein Bild vom Lebendigen allgemein.

Es ist möglich, dass wir, um zu beurteilen, ob eine neue Technologie oder eine politische Maßnahme sinnvoll sind oder nicht, auf nichts anderes und nichts weniger als die »humane Ebene« der kommunikativen Rationalität endlicher menschlicher Vernunft rekurrieren müssen, wie Thomas Rentsch meint.¹²² Aber woher bezieht diese Vernunft ihre Maßstäbe, wenn, wie Hans Jonas und Günther Anders überzeugend vermitteln, rein tugendethische Entwürfe oder eine reformulierte Mesotes-Lehre, wie sie Rentsch offensichtlich vorschwebt, der globalen Dimension und Herausforderung des Moderneprojekts nicht mehr angemessen sind?; wenn wir als Wissenschaftler, Ingenieurinnen und Techniker nicht mehr wissen, was wir tun, weil das Gefälle zwischen Herstellen und Vorstellen schon zu groß geworden ist? Unter diesen Voraussetzungen bleibt notwendigerweise nur die Rückbesinnung auf die Grundstrukturen der *Conditio humana*. Zumindest bis zu dem Zeitpunkt, an dem die Unfestgelegtheit und Weltoffenheit des Menschen, seine Pluralität oder sogar seine Erdgebundenheit der (Selbst-)Ermächtigung *Homo faber* endgültig zum Opfer gefallen ist, so dass wir, wie Günther Anders am Ende der *Weltfremdheit* nahelegt, die Anthropologie ganz aufgeben müssen.¹²³

Was also ist vor dem Hintergrund dieser Überlegungen der analytische Mehrwert der modernisierungsphilosophischen Weltlagertheorie? Zunächst ist »die Produktivität der ungewöhnlichen Konstellation von existenzphilosophischer Begrifflichkeit und politischer Analyse« zu nennen,¹²⁴ die sich nicht nur bei Hannah Arendt, sondern auch bei Günther Anders und Hans Jonas entfaltet. Die eigentliche Stärke der Weltlagertheorie ist jedoch ihre anthropologische Leitplanke. Sie ermöglicht, die Moderne als historischen Prozess zu beschreiben, der mit der Grundverfassung des menschlichen Wesens korrespondiert und auf diese zurückwirkt. Das macht die Weltlagertheorie zu einer kritischen Theorie der Moderne, die zugleich in der Lage ist, eine Antwort auf die klassische Frage nach dem guten Leben zu geben, beziehungsweise der Frage überhaupt einen Platz in der Theorie einzuräumen. Was Johannes Rohbeck an Jürgen Habermas kritisiert, die Aufspaltung der Fortführung des modernen Projekts in einen technisch-ökonomischen und einen politisch-kommunikativen Teil,¹²⁵ wird in der Weltlagertheorie vermieden. Zwar lassen sich insbesondere bei Hannah Arendt

122 Rentsch 2001: 50.

123 Solange die Grenzen des Humanen nicht irreversibel überschritten sind, erscheint der Rekurs auf eine allgemeine menschliche Natur noch »als geringerer Irrtum«, räumt selbst Max Horkheimer (1968a: 227) ein.

124 Jaeggi 1997b: 152.

125 Vgl. Rohbeck 2001: 64f.

Elemente einer kulturellen Spaltung der Moderne ausmachen, etwa zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit, Staat, Verwaltung und Individuum, zwischen System- und Lebenswelt also. Der Rekurs auf Grundbedingungen der Existenz und die Verankerung von Wissenschaft, Technik und Politik in der anthropologisch verbürgten Weltfremd- und Weltoffenheit des Menschen lässt diese Elemente jedoch als theoretisches Oberflächenphänomen erscheinen, das die Tiefenstruktur der Weltlagertheorie nicht berührt. Man kann diese Theorie mit Jürgen Habermas eine negativistische nennen, »die sich vom Grauen der Bilder gefangennehmen« lässt und die Kehrseite des katastrophischen 20. Jahrhunderts nicht sehen will: die postfaschistische Erfolgsgeschichte eines pazifizierten, sozialdemokratisierten Europa.¹²⁶

Der empirisch gesättigte Blick in die vier Dimensionen Natur, Technik, Wirtschaft und Politik aber zeigt, dass von einer »Peripetie des Schreckens«¹²⁷ keine Rede sein kann. Gegen die Verabsolutierung von Kontingenz und Ambivalenz und die revitalisierte Fortschrittsideologie der Aufklärung setzt die Weltlagertheorie auf gesteigerte Nebenfolgensensibilität. Sie richtet den Blick von den tatsächlichen und vermeintlichen Ambivalenzen und Paradoxien der Moderne auf die Spirale kontingenzbrechender Autopoiesis des Pandynatos-Prinzips, wie sie sich in der Mediatisierung des Handelns, in der panischen Produktion, im erd- und weltvernichtenden Konsumismus und in den anthropogenen ökologischen Katastrophenprozessen manifestiert. Die Weltlagertheorie fokussiert auf die mit der Moderne konstitutiv verknüpften technologischen, ökonomischen und politischen Strategien, Kontingenzen durch Distanzierung, Uniformierung und liquidatorische Homogenisierung zu bewältigen, das heißt anthropologisch: durch Fesstellung. In diesem Sinne hat das radikalierte Pandynatos-Prinzip nicht bloß eine ambivalente oder paradoxe, sondern vor allem eine finale Konsequenz: Nichts geht mehr oder, in Abwandlung des Kontingenzprinzips: Die Verhältnisse sind, wie sie sind, aber sie könnten möglicherweise bald nicht mehr zu ändern sein. Auf das »Alles ist möglich« folgt in letzter Konsequenz des mondialen Castrifizierungsprozesses der »Kältetod« von Biosphäre und Menschenwelt. Was an der Oberfläche der Moderne als Optionenvermehrung und Kontingenzmultiplikation erscheint, zeigt sich durch die Brille der Weltlagertheorie als beschleunigter Liquidierungsprozess.

An dieser Stelle ist ein abschließender Seitenblick auf zwei Ansätze nötig, die im Rahmen der Weltlagertheorie nicht unerwähnt bleiben dürfen: Zygmunt Baumanns Buch *Dialektik der Ordnung* und das *Homo sacer*-Projekt des italienischen Rechtstheoretikers und Philosophen Giorgio Agamben, das bis in jüngste Zeit für Aufsehen in intellektuellen Kreisen sorgt. Beide Denker nehmen die Shoah zum Anlass einer grundlegenden Revision von Soziologie beziehungsweise Politikwissenschaft, die über die jeweiligen Fächer auf das Selbstverständnis der westlichen Welt hinausgreift. Beide haben den Anspruch, ihre Disziplinen (wo bei sich Agambens Methode, Denkstil und Denkresultate kaum einer einzigen Fakultät zuordnen lassen) von blinden Flecken zu befreien, indem sie auf wirk-

126 Habermas 2003b: 211.

127 Ebd.

mächtige, aber weitgehend unterbelichtete beziehungsweise von Fachdiskursen ausgeklammerte Ereignisse, Prozesse und Subtexte der Moderne hinweisen.

Zygmunt Bauman (*Dialektik der Ordnung*)

Eine der großen Stärken von Baumans *Dialektik der Ordnung* ist die zugrunde liegende Einsicht, »daß man, um das Gewöhnliche verstehen zu können, das Ungewöhnliche zur Kenntnis nehmen und analysieren muß.« In diesem Fall meint das die Shoah, die aber für Bauman gerade keine Anomalie ist, sondern nur »das andere Gesicht genau des gleichen Prozesses« – der von Norbert Elias postulierten Zivilisierung nämlich, deren gewaltlosen Charakter Bauman für eine Illusion hält, gar einen Mythos vom Triumph der Vernunft über die Leidenschaft nennt.¹²⁸ *Dialektik der Ordnung* ist also kein Versuch, die Shoah zu erklären, »sondern die Moderne«¹²⁹ und insofern im Kontext der Weltlagertheorie von Bedeutung. Dasselbe gilt für Baumans unterdessen zwanzig Jahre alte Kritik, die Soziologie wolle von der Shoah nichts wissen und die Modernisierungstheorie sei nicht sensibel für Ambivalenzen (im Sinne der Dialektik der Aufklärung). Sie ist zwar inzwischen aufgegriffen worden,¹³⁰ aber doch bei weitem nicht hinreichend in der Disziplin verankert.¹³¹ Baumans Mahnung, die Soziologie müsse sich endlich von den ethischen Herausforderungen der (Spät-)Moderne irritieren lassen, bleibt daher aktuell.

Auf Unkenntnis des Andersschen Œuvres hingegen beruht die Alleinstellung Hannah Arendts als »einsame Ruferin in der Wüste«, deren Einsicht in die Verwandtschaft von Moderne und Shoah bis heute unvernommen sei. Zu deutlich sticht hervor, wie viel von Baumans Studie nicht nur bei Arendt, die Bauman gelegentlich zitiert, vor allem aber bei Günther Anders vorweggenommen ist: der moderne Rassismus als biopolitisches »Projekt« der »Volksgesundheit«, dem es nicht mehr nur um die Ausgrenzung von Fremden, sondern die Ausmerzung von »Schädlingen« geht;¹³² die zentrale Rolle der Bürokratie für die Umsetzung der Vernichtungspolitik; die Mediatisierung und »Adiaphorisierung«¹³³ des Handelns, das heißt die Ersetzung von Moral durch Gewissenhaftigkeit, sprich Rationalität, Problemlösekompetenz und Perfektionismus, von Günther Anders bereits in den 50er und 60er Jahren ausführlich besprochen (siehe Kapitel I.2.4.3, S. 280–284); die perfide Verwandlung von Opfern in Mit-Täter oder die Autonomie der (spät-)modernen Risikotechnik. Auch Baumans Anmerkungen zu Aufforderungscharakter und A-Moralität der Technik im Schlusskapitel von *Dialektik der Ordnung*¹³⁴ sind bei Günther Anders bereits ausgeführt. Und obwohl

128 Bauman 1999: 102 bzw. 2002a: 111; 2002b: 238.

129 Bauman 1999: 97.

130 Vgl. exemplarisch Beck 1986; Degele/Dries 2005; Sofsky 1993; Suderland 2009.

131 Einen entsprechenden Vorwurf macht Peter Trawny (2005: 144) der Philosophie.

132 Julia Schulze Wessel (2008: 173f. bzw. ausführlich 2006) hat aufgezeigt, dass bereits Arendts Antisemitismus-Konzeption im Totalitarismusbuch jenes rassethetoretisch fundierte Ordnungsdenken – den Wahn, »daß man die Welt machen kann« – berücksichtigt, von dem Bauman (1999: 97) spricht.

133 Bauman 2002b: 241.

134 Vgl. ebd.: 246f.

Bauman auf einer Linie mit Anders die technokratisch-bürokratisch mediatisierte beziehungsweise adiaphorisierte Form des Handelns als zentrales Merkmal der Moderne herausstellt, bleibt er selbst einem instrumentellen Handlungsbegriff verhaftet, der hinter Hannah Arendts Handlungsbegriff zurückfällt und in Widerspruch zu seinen eigenen Ansätzen einer von Emmanuel Levinas inspirierten bedingungslosen Verantwortungsethik gerät.¹³⁵ Zudem führt Baumans Fokus auf Auschwitz und den Antisemitismus dazu, dass er andere genuin moderne Katastrophenprozesse ausblendet. Für die Weltlagertheorie ist die *Dialektik der Ordnung* trotzdem einschlägig, weil auch Bauman die Moderne als ein pandynatisches Unternehmen betrachtet, »daß [...] das ganze Universum wie ein Laboratorium behandelt, eine Art Spielwiese für den menschlichen Willen und für die Idee, daß Du alles schaffen kannst, alles wieder neu schaffen kannst«, und die Shoah als ein typisch modernes »Experiment«, in dem sich »sozusagen die reine Form der Moderne« enthüllt.¹³⁶

Giorgio Agamben (Homo sacer)

Ähnlich argumentiert Giorgio Agamben in seinem, allerdings noch offenen, staats-theoretischen Theorieprojekt,¹³⁷ das um eine Figur des archaischen römischen Rechts mit Namen *Homo sacer* kreist. Als »sacer« galt Agamben zufolge, wer, eines Delikts angeklagt, nicht geopfert, zugleich aber straflos getötet werden durfte. Agamben liest an der eigentümlichen Verfassung des *Homo sacer* – tötbar, aber nicht opferbar – die formale Struktur der Ausnahme ab, die die politische Souveränität, ja den politischen Raum überhaupt konstituiere: »*Souverän ist die Sphäre, in der man töten kann, ohne einen Mord zu begehen und ohne ein Opfer zu zelebrieren*« und souverän ist derjenige, »demgegenüber alle Menschen potentiell *homines sacri* sind«.¹³⁸ Im Gegensatz zu Hannah Arendt bestimmt Agamben also das »nackte«, »heilige« Leben als »*das ursprüngliche politische Element*«, als Quelle und Fundament der neuzeitlich-modernen Staatsgewalt, welche sich fortan und in zunehmendem Maße eben dieses Leben ihrer Untertanen aneignet, um es zu politisieren. »Die souveräne Gewalt gründet in Wahrheit nicht auf einem Vertrag, sie gründet in der ausschließenden Einschließung des nackten Lebens in den Staat.« Dem *Homo sacer* kommt dabei die Rolle eines Missing Links oder Scharniers, eines Zwischenwesens zu, das die antike Trennung von *Oikos* und *Polis in personam* verbindet und dadurch ins Unbestimmbare aufhebt: »Das heilige Leben, weder politischer *bíos* noch natürliche *zóé*, ist die Zone der Ununterscheidbarkeit, in der *bíos* und *zóé* sich wechselseitig einbeziehen und ausschließen und sich gerade dadurch konstituieren.«¹³⁹

Ist schon die Struktur der Souveränität nach Agamben per se durch den Bann

135 Vgl. Bauman 2002a: 116.

136 Bauman 1999: 97, 100.

137 Vgl. dazu ausführlich Geulen 2009.

138 Agamben 2002: 93f.

139 Ebd.: 98, 117, 100. Byung-Chul Han (2010: 259) kritisiert diese Rückführung der *sacratio* auf die *potestas sacrosancta*, die den plebejischen Tribunen zustand, scharf. Durch sie werde die *sacratio* zulasten der Komplexität und »unter Ausblendung des historischen Gesamtkontextes mit der Macht der Souveränität kurzgeschlossen.«

beziehungsweise die Figur des »nackten Lebens« definiert, rückt das Leben in der Moderne schließlich vollends ins Zentrum der Politik (wie auch der Wissenschaften), freilich um den Preis der Ausweitung des Ausnahmezustands. Nicht der freie Mensch mit seinen Eigenschaften und Statuten, sondern *corpus* sei das neuzeitlich-moderne Subjekt der Politik, und die Geburt der Demokratie »genau diese Einforderung und Ausstellung dieses ›Körpers: *habeas corpus ad subjiciendum*, du mußt einen Körper vorzuzeigen haben.«¹⁴⁰ Je mehr Rechte und Freiheiten sich die Bürger in der Demokratie erkämpfen, so Agamben, desto mehr verschreiben sie ihr Leben dem Souverän, der sich mit der Hüterfunktion der Rechte und Freiheiten zugleich der Körper der Individuen bemächtigt und Politik zusehends in Bio-Politik verwandelt. Letztere schlage im 20. Jahrhunderts schließlich in monströse »Thanatopolitik« um und treibe den *Homo sacer* über die Schwelle des »Muselmanns« (eine in den NS-Lagern gebräuchliche Bezeichnung für die nahezu toten, apathischen Insassen) hinaus in die Vernichtung.¹⁴¹ Im lebenden Leichnam, dem Endprodukt der biopolitischen NS-Vernichtungsmaschinen, sieht Agamben daher die absolute biopolitische Substanz (jenseits davon »gibt es nur noch die Gaskammer«¹⁴²), und in den Lagern das verborgene »Paradigma des politischen Raumes der Moderne«, dessen »verborgene Matrix« oder »nómos«.¹⁴³ Im Gegensatz zu Arendt ist das Lager bei Agamben also nicht beziehungsweise nicht allein Brennpunkt des Totalitarismus, sondern darüber hinaus Musterbeispiel für die dem Totalitarismus selbst weit vorausliegende Transformation der Politik »in einen Raum des nackten Lebens (das heißt in ein Lager)«,¹⁴⁴ in dem der Wert des Lebens letztlich um den Preis des Lebens permanent neu definiert und taxiert wird. Mit anderen Worten, neben die alte Trias *Territorium, Staat und Nation* tritt als vierter Eckpfeiler der politischen Ordnung der Moderne der Ausnahmezustand, der nicht mehr, wie einst, den Raum des Politischen abgrenzt (und dadurch konstituiert), sondern immer mehr mit der Politik selbst verschmilzt: »Wenn Leben und Politik, die ursprünglich voneinander getrennt

140 Agamben 2002: 132. Die »erste Registrierung des nackten Lebens als neues politisches Subjekt« macht Agamben (ebd.: 131) im *writ* des *Habeas corpus* von 1679 aus.

141 Ebd.: 130. Agamben (ebd.:136) verweist in diesem Zusammenhang auf die Erklärung der Menschenrechte, die das »reine Faktum der Geburt« zur Quelle und zum Träger des Rechts machen – mit der schon bei Arendt (2005a) im neunten Kapitel des Totalitarismusbuchs ausführlich beschriebenen paradoxen Folge der absoluten Rechtlosigkeit im Falle des Verlusts der Staatsbürgerschaft und der permanenten Erzeugung neuer *Homines sacri*.

142 Agamben 1999: 32.

143 Agamben 2002: 130ff., 175. Die paradoxe Struktur des Lagers definiert Agamben (ebd.: 179) »von seiner Eigenschaft als Ausnahmerraum her«. Das Lager ist ein Stück Land außerhalb der normalen Rechtsordnung, ohne Außenraum zu sein: »Was in ihm ausgeschlossen wird, ist nach der etymologischen Bedeutung von *ex-ceptio her-ausgenommen* (*ex-capere*), eingeschlossen mittels seiner eigenen Ausschließung.« In die Ordnung hereingenommen werde dadurch aber vor allem der Ausnahmezustand selbst: »Denn insofern der Ausnahmezustand ›gewollt‹ ist, begründet er ein neues juridisch-politisches Paradigma, in dem die Norm von der Ausnahme ununterscheidbar wird.«

144 Ebd.: 128.

und durch das Niemandsland des Ausnahmezustands miteinander verbunden waren, dazu tendieren, identisch zu werden, dann wird alles Leben heilig und alle Politik Ausnahme.« Das Lager ist nach Agamben dann nichts anderes als »*der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt.*«¹⁴⁵ Das sei nicht nur in totalitären Staaten der Fall, sondern auch in den posttotalitären, postdemokratischen Demokratien der Gegenwart. Überall in der westlichen Welt entstehen Agamben zufolge lagerartige Strukturen, in denen Norm und nacktes Leben zu Ausnahmezuständen amalgamieren. Ein Lager-Raum im Sinne Agambens öffnet sich daher nicht nur dort, wo Flüchtlinge in Fußballstadien und Auffanglagern zusammengepfercht und zur Abschiebung präpariert, oder Frauen von Soldaten systematisch vergewaltigt werden, sondern auch auf dem Feld eugenischer Merkmalsplanung und Menschenzüchtung oder der Politisierung des Todes in der Frage der Hirntoddefinition, wo Agamben sich mit Hans Jonas trifft.¹⁴⁶

Als Theoretiker der Moderne ist Agamben ein Prozessdenker der Biopolitisierung,¹⁴⁷ das heißt der sukzessiven Vermischung von *zōé* und *bίος*, »die in der Institutionalisierung des Ausnahmezustands im Konzentrationslager endet.«¹⁴⁸ In seiner Diagnose einer fortgesetzten »*politische[n] Entdifferenzierungskrise*«¹⁴⁹ beruft sich Agamben explizit auch auf Hannah Arendt, allerdings zu Unrecht, wie Susanne Lüdemann meint. Mit *Homo sacer* habe Agamben nämlich nicht nur eine Theorie der Souveränität, sondern auch des Unterscheidens und als solche eine Theorie der Sprache vorgelegt.¹⁵⁰ Im Gegensatz zu Arendt hege er dabei jedoch »eine besondere Vorliebe« für subsumierende Urteile, welche Arendt zwar für nötig, aber politisch impotent, ja sogar gefährlich halte. Dort, wo Agambens Gegenwartsdiagnose letztlich in einem Lob der Ununterscheidbarkeit ende,¹⁵¹ klage Arendt die Bereitschaft »gerade auch der Intellektuellen ein, der modernen Krise des Unterscheidens mit sozusagen ‚entschlossener‘ Urteilskraft zu begegnen; aber nicht um einen ‚wirklichen Ausnahmezustand‘ herbeizuführen, [...] sondern um einen zivilisierten Zustand der Welt wiederherzustellen.«¹⁵² André Duarte rückt Arendt wiederum nahe an Agamben heran und sieht in der Biopolitik ein Verbindungsstück »that can help us connect Arendt’s reflections concerning the tragic fate of the political in the modern age [...] with her analysis of totalitarian regimes«.¹⁵³ Agambens Anspruch auf Entdeckung des »*Kreuzpunkt[s]*« zwischen Arendt und Foucault¹⁵⁴ einschränkend, sieht Duarte »a convergence in Arendt, Foucault and Agamben’s reflections, in term of a biopolitical diagnosis of the present.« Duarte weist darauf hin, dass sowohl Agamben als auch Arendt

145 Agamben 2002: 157, 177.

146 Vgl. ebd.: 169–174 bzw. Jonas 1985: 219–241.

147 Vgl. Agamben 2002: 129.

148 Lüdemann 2008: 33.

149 Ebd.

150 Vgl. ebd.: 31.

151 Vgl. Agamben 2002: 197 bzw. 2003.

152 Lüdemann 2008: 38. Siehe dazu auch Kap. II.4.1.

153 Duarte 2006: 409.

154 Agamben 2002: 16. Vgl. dazu auch ebd.: 13f.

»treacherous continuities« zwischen Totalitarismus und westlichen Demokratien entdecken.¹⁵⁵ Obwohl der Begriff »Biopolitik« gewiss nicht mit Arendts Terminologie vereinbar sei (und Agamben weit über Arendt hinausgehe), ließen sich in ihrer These vom unnatürlichen Anwachsen des Natürlichen, vom Überwuchern der Öffentlichkeit durch den Konsumismus des *Animal laborans*, in der Analyse der Überflüssigkeit der Massen und des Naturalismus rassistischer Theorien Konturen eines entsprechenden Konzepts ausmachen.¹⁵⁶ »Rephrased in terms of biopolitics, the core of Arendt's diagnosis of the present is that whatever politics has mostly to do with the maintenance and increase of the vital metabolism of affluent nation states, *animal laborans* is necessarily degraded still further: to the status of *homo sacer*, bare and unprotected life that can be delivered to oblivion and death.«¹⁵⁷ Wenn Agamben also moniert, dass Arendt trotz ihrer historischen Totalitarismusanalyse und der These vom Siegeszug des *Animal laborans* nicht deutlich genug gesehen habe, dass die Elemente des Totalitarismus nicht auf den Totalitarismus beschränkt bleiben, so irrt er.¹⁵⁸ Arendts Leidenschaft für Unterschiede haben ihr keineswegs den Blick auf Kontinuitäten und Familienähnlichkeiten verstellt. Das ändert nichts daran, dass Agambens *Homo sacer*-Projekt einige Schnittflächen mit der Modernisierungsphilosophie Arendts, aber auch Anders' und sogar mit Hans Jonas hat und folglich auch mit der Weltlagertheorie.

An dieser Stelle geht es mir jedoch vor allem um die entscheidenden Divergenzen. So müssen die Anleihen bei Heideggers später »Seynsphilosophie« und der Versuch einer Ontologisierung des Ausnahmezustands skeptisch stimmen, zumal Agamben darüber hinaus, jedenfalls bisher, um anthropologische und sozialtheoretische Fragen einen Bogen macht. Dabei entgeht ihm die anthropologische und soziologische Dimension der Shoah, die Arendt und Anders mit ihren Thesen zum prometheischen Gefälle, der Mediatisierung des Handelns, der kapitalistischen Krisendrift etc. ausgeleuchtet haben. In Abwandlung eines Vorwurfs von Jürgen Habermas gegen Hannah Arendt könnte man sagen, dass Agamben vom Kapitalismus – und ebenso von der Technik – nicht sprechen will.¹⁵⁹ Agambens Fokus auf Biopolitik, die Politisierung des »nackten Lebens« (das außerdem immer nur menschliches Leben ist), gerät daher modernetheoretisch zu eng. Für die Politisierung von Ökonomie und Technik, das heißt für ihren Statuswandel zu co-agierenden Pseudo-Subjekten, hat Agamben keinen Blick. Er übersieht, »daß Biopolitik wesentlich eine politische Ökonomie der Bevölkerung ist«, so Ulrich Bröckling.¹⁶⁰ Gemäß Arendt, Anders und Jonas heißt Moderne demgegenüber, dass alle gesellschaftlichen Teilsysteme – nicht nur das Politische – zu hybriden Zonen der Ununterscheidbarkeit mutieren, nämlich insofern sie sich mit Handeln

155 Duarte 2006: 410f.

156 Vgl. ebd.: 412f., 418f.

157 Ebd.: 420. Weitere vergleichende Studien zur Arendt und Agamben versammeln Geulen/Kaufmann/Mein (Hg.) 2008.

158 Vgl. Agamben 2002: 13f. Mit derselben – falschen – Prämissen hebt im Anschluss an Agamben Ingeborg Villinger (2008: 165) an.

159 Eine Ausnahme bilden seine jüngsten kapitalismuskritischen Überlegungen zu einer theologischen Genealogie der Ökonomie (vgl. Geulen 2009: 157–166).

160 Bröckling 2003: 4.

aufladen oder infizieren beziehungsweise insofern sie dem Pandynatos-Prinzip gemäß organisiert werden.

Weil er die Moderne in den alten Dichotomien der Subjektphilosophie denkt, ist Agambens Begriff der Souveränität blind für die Ohnmacht der Macht des vermeintlichen Souveräns. Seine begrifflich-etymologisch-essayistische Analyse will die Genealogie des Ausnahmezustands bis in die Gegenwart nachzeichnen, in der sich das Lager als biopolitisches Paradigma offenbart (die heilsgeschichtliche Konnotation ist in Agambens Terminologie angelegt). Und obwohl er zu diesem Behuf den Lagerbegriff notwendigerweise ausdehnt, so dass er von biopolitisch strukturierten Lager-Räumen örtlich und zeitlich diesseits historischer Lager sprechen kann, ist sein Lagerbegriff nicht weit genug.¹⁶¹ Der Fokus auf Biopolitik verstellt die Sicht auf das Weltlager, welches, wie ich in Kapitel II.2 ausgeführt habe, mit den historischen Lagern begrifflich-metaphorisch nur mehr heuristisch verbunden ist und als solches für sich, das heißt als neuartig zu erfassen und daher auch vom Lager als biopolitischem Paradigma abzugrenzen ist. Bei Agamben ist das Lager ein Territorium, auf dem das Ausgeschlossene, die Ausnahme, in die normale Ordnung eingeschlossen wird. Das Weltlager hingegen ist ein Ausnahmezustand, der sich dem Begriff der politischen Ordnung nicht mehr fügt und in dem nicht mehr nur unser »nacktes Leben«, sondern Leben *und* Welt überhaupt auf dem Spiel stehen; in der das hyperreflexive Pandynatos-Prinzip sich in immer neuen Schleifen gegen sich selbst richtet bis zur allerletzten Möglichkeit: dem Aufgehen der »Frist« im negativen Futurum II, dem Werde-nie-Gewesensein der Menschheit. Die Weltlagertheorie hält diese Entwicklung, das heißt die Katastrophendrift der Moderne für wenigstens prinzipiell reversibel. Demgegenüber ist die Ontologisierung des Ausnahmezustands vielleicht das größte Manko an Agambens These, welches dazu führt, dass das Lager geradezu zwangsläufig am Horizont der Moderne auftritt und das Politische auf ewig an seine vermeintliche Grundunterscheidung gebunden scheint.¹⁶²

Schluss

Vor diesem Hintergrund drängt sich eine Frage förmlich auf: Wenn der Versuch, schlechterdings alles möglich zu machen, die Wurzel des Bösen ist, wie Hannah Arendt meint, das Pandynatos-Prinzip aber an der Wurzel der Moderne liegt, muss man dann in der Moderne »das Böse« am Werk sehen, ja die Moderne selbst als (in welcher Form auch immer) »böse« bezeichnen?

Dies wäre zweifelsohne ein Kurzschluss. »Böse« ist die Moderne keineswegs.

161 So gesehen geht natürlich auch Byung-Chul Hans Argument gegen Agamben, die baldige Schließung des US-Gefangenengagers Guantanamo lasse sich als »Sieg des liberalen Rechtsstaats« deuten (Han 2010: 261), am Kern des Problems vorbei.

162 Zu Recht kritisiert Byung-Chul Han (2010: 263) daher an Agamben, dass dessen Blick »ständig auf den Ausnahmezustand gerichtet« sei, nicht aber den »Normalzustand des Politischen, ja das Politische überhaupt« berücksichtige. Dies hängt Han zufolge mit Agambens Fundierung des Rechts in der Gewalt zusammen. Doch nur wer, wie Hannah Arendt, einen anthropologisch fundierten, positiven Begriff des Politischen hat, kann die Dimension realer Bedrohungen des Politischen – durch staatliche oder sonstige Formen von Gewalt – ermessen.

Nicht im Sinne einer zugrundeliegenden Substanz. Dieser Vorstellung haben Hannah Arendt mit ihrem Eichmann-Buch und Günther Anders mit *Wir Eichmannsöhne* eine klare Absage erteilt. Das Böse, lesen wir bei Arendt, ist zwar radikal, aber doch nur ein Oberflächenphänomen.¹⁶³ Es wuchert an der Oberfläche der modernen Massengesellschaften, beziehungsweise ist laut Günther Anders in Form einer Ermöglichungsbedingung den modernen, teloslosen, mediatisierten Arbeits-Welten strukturell eingebaut. Und weil die Oberfläche, die das Böse wuchern lässt, heute in ihren basalen Elementen, Strukturen und Prinzipien immer noch dieselbe ist wie damals, weil zu den alten neue Gefahren getreten sind, die wir als in die Natur Hineinhandelnde ebenso wenig (wenn nicht noch weniger) rückgängig machen können als die Folgen böser Taten innerhalb der Menschenwelt, zeigt die Moderne einen Katastrophendrift, der ihr zwar nicht ontologisch eingeschrieben ist, aber doch so sehr zu ihrem Wesen gehört, dass die modernisierungstheoretische Rede von der Ambivalenz verdächtig erscheint.

Zu Beginn von Kapitel II.2 habe ich vorgeschlagen, die Lager-Metapher heuristisch, wie eine Wittgensteinsche Leiter zu benutzen. Der Ausdruck »die Welt als Vernichtungslager« meint etwas anderes als ein hypertrophes KZ, auch wenn wir unweigerlich daran denken müssen. Er meint auch etwas anderes als die biopolitisch initiierte Ausbildung von Lager-Strukturen. Dass wir von den historischen Lagern nicht loskommen, hat aber einen tieferen Sinn. Der Erfolg der Moderne, von gesellschaftlicher Emanzipation, Differenzierung, Rationalisierung, Technisierung etc. ist von der Shoah nicht zu trennen. Hier wie dort ist dieselbe Ratio, dasselbe sich verselbständigte Prinzip am Werk. Ich habe es im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas das Pandynatos-Prinzip der Moderne genannt. In diesem Zusammenhang war Auschwitz kein »Betriebsunfall« – so wie umgekehrt natürlich nicht alles Leiden auf der Welt eine Schwundform von Auschwitz darstellt. Der hier entwickelte Weltlager-Begriff ist demgegenüber nicht Ausdruck eines schiefen Vergleichs. Er begreift die Moderne als paradoxen Entwicklungsprozess, dessen Exzesse sich nicht in seinen inhärenten Ambivalenzen neutralisieren, um letztlich Kurs auf den »ewigen Frieden« zu nehmen, sondern der uns *de facto* »dem bösen Ende näher« bringt.¹⁶⁴ Das bedeutet: Auschwitz kann sich in modernisierter Form wiederholen, aber darauf kommt es hier nicht an. Den eigentlichen Schrecken von Auschwitz – und Hiroshima – haben Philosophie und Soziologie, wenn überhaupt, erst spät theoretisch einzuholen versucht; als Zentrum einer Theorie der Moderne bis heute nicht. Aber der Schrecken von Auschwitz und Hiroshima kann blind machen für den Schrecken einer Welt, die nach Auschwitz- und Hiroshima-Prinzipien betrieben wird. Deshalb sollte man den Lager-Begriff in erweiterter, neuer Bedeutung verwenden, um schließlich über ihn hinaus zu einer Wirklichkeit zu gelangen, in der das Lager kein irrationaler Exzess, kein Labor, kein biopolitisches Paradigma, sondern ein Weltzustand geworden ist.

Das führt unmittelbar zu einer letzten Frage: Gibt es aus diesem Zustand einen Ausweg? Der Lager-Begriff legt eine negative Antwort nahe. Doch sowohl der

¹⁶³ Vgl. Arendt/Jaspers 1985: 202 sowie Arendt 2005d: 37f.

¹⁶⁴ Vgl. Jonas 1993a.

Anthropologe der Weltoffenheit, der die Bedeutung von »Klassentatsachen« – von sozialer Ungleichheit – und diesen zugrunde liegenden Herrschaftsverhältnissen immer mitbedacht hat, als auch Hannah Arendt, die in ihrer politischen Natologie das »Prinzip Neuanfang« formulierte, haben Hinweise auf (Denk-)Auswege gegeben, alternative Handlungs- und Widerstandsformen vermesssen. Dasselbe gilt für den Hans Jonas von *Das Prinzip Verantwortung*. Das letzte Kapitel gibt anstelle eines Schlussworts auf dieses Denken einen Ausblick, um anzudeuten, wo sich – nun tatsächlich metaphorisch gesprochen – die möglichen Löcher im Weltlagerzaun befinden könnten.