Edition Moderne Postmoderne

Christian Dries

Die Welt als Vernichtungslager

Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas

[transcript]

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Christian Dries
Die Welt als Vernichtungslager

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Christian Dries ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und Redakteur von www.sciencegarden.de.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Christian Dries

Die Welt als Vernichtungslager

Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas

[transcript]

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.

FACHINFORMATIONSDIENST
PHILOSOPHIE

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de
Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2012 im transcript Verlag, Bielefeld
© Christian Dries

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Satz: Philipp Batelka, Münster
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-1949-2
PDF-ISBN 978-3-8394-1949-6
https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496
Buchreihen-ISSN: 2702-900X
Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Inhalt

Danksagung 7

Einleitung 9

I Kritik der Moderne bei Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas 23

1 Conditio humana I: Vom Wesen des Menschen 25
1.1 Mensch und Welt 26
1.1.1 Die Weltfremdheit des Menschen 26
1.1.2 Das prometheische Gefälle 60
1.1.3 Grundbedingungen der Existenz 70
1.1.4 Prinzip Leben 79
1.2 Tätigkeiten 95
1.2.1 Arbeit 102
1.2.2 Herstellen 104
1.2.3 Handeln 109
1.3 Fazit oder Anthropologie als Leitplanke 122

2 Conditio humana II: Vom Leben in der modernen Welt 135
2.1 Welt als erste Natur. Zum Wandel des Naturverhältnisses 136
2.1.1 Von der antiken Kosmologie zur modernen Naturwissenschaft 139
2.1.2 »Wegwerf-Welt«. Die globale Kloake 152
2.2 Welt als zweite Natur (I): Lebensform Technik 155
2.2.1 Vom Werkzeug zum »Weltzustand Technik« 157
2.2.2 Spezialfall I: Unterhaltungstechnik oder *Die Welt als Phantom und Matrize* 188
2.2.3 Spezialfall II: Biotechnik oder Ansichten eines Klons 195
2.2.4 Spezialfall III: Atomtechnik oder *Welt ohne Mensch* 202
2.3 Welt als zweite Natur (II): Lebensform Kapitalismus 210
2.3.1 Ursprünge und Elemente des Kapitalismus 211
2.3.2 Vita consumptiva oder *Mensch ohne Welt*: Arbeiten, Herstellen, Handeln in der modernen Massengesellschaft 216
2.4 Welt als zweite Natur (III): Politik 242
2.4.1 Unter Gleichen. Hannah Arendts Politikbegriff 243
2.4.2 Politik als Sozialtechnik 251
2.4.3 »Prinzip Auschwitz« – Von Henry Ford zu Heinrich Himmler 265

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

II Weltlagertheorie 295

1 Übertreibung und Montage. Methodologische Vorbemerkung 299

2 Synthese: Die Welt als Vernichtungslager 323
2.1 Weltlagernatur 354
2.2 Weltlagertechnik 364
2.3 Weltlagerwirtschaft 381
2.4 Weltlagerpolitik 394

3 Synopse: Modernisierungsphilosophie 407
3.1 Modernisierungstheorie *revisited* 407
3.2 Weltlagertheorie *revisited* 430

4 Ausblick: Löcher im Zaun? 445
4.1 Weltlager-Mikroethik: Moralische Phantasie und Urteilskraft 446
4.2 Weltlager-Makroethik: Prinzip Verantwortung, Ethik der Kontingenz 454
4.3 Weltlager-Mikropolitik: Re-Polisierung 462
4.4 Weltlager-Makropolitik: Räterepublik – Ökodiktatur – Makropolis 466

Literaturverzeichnis 473
Primärliteratur 473
Sekundärliteratur 480

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Danksagung

Ohne Unterstützung ist das Projekt Doktorarbeit nicht zu bewältigen. Mein ausdrücklicher Dank für Anregung und Ansporn gilt meinen beiden Freiburger Doktormüttern Regine Kather und Nina Degele. Von und mit ihnen habe ich weit mehr gelernt als wissenschaftliches Arbeiten. Es ist ihr akademisches, aber auch menschliches Vorbild, das die Universität für mich zu einer Heimat werden ließ.

Zahlreiche Wegbegleiter, Mentoren und Freunde haben darüber hinaus die Entstehung der Dissertation von der ersten Idee bis zur Druckfassung in Gesprächen, E-Mails und Briefen, mit Anmerkungen, Kritik und Aufmunterung begleitet: Alexander Ahrenz, Frank Berzbach, Axel Bohmeyer, Ulrich Bröckling, Werner Deutsch (†), Wolfgang Eßbach, Jeremiah Haidvogel, Joachim H. Jachnow, Gert Keil, Marcus Knaup, Holger Liebmann, Konrad Paul Liessmann, Hartmut Rosa, Dominique Schirmer, Martin, Andrea und Emma Schöb, Nadine Schöneck-Voss, Christian Volk und Klaus Weiss, nicht zuletzt Cosima Dorsemagen und Andreas Bräunig vom Freiburger Freitags-Stammtisch. Ihnen allen spreche ich meinen herzlichen Dank aus. Moritz Isenmann, Ferdinand Kiderlen, Benedikt Rogge und vor allem Moritz Egon Trebeljahr, die ebenfalls in obige Reihe gehören, danke ich außerdem ganz besonders für die Mühe, die sie sich als kompetente und sensible Redakteure gemacht haben. Der vorliegende Text verdankt seine bessere Lesbarkeit und Stringenz vor allem ihnen, während ich für alle noch vorhandenen Fehler und Ungereimtheiten natürlich alleine einstehe. Ohne Gerhard Oberschlick, der mich über Jahre hinweg bestärkt und mir uneingeschränkten Zugriff auf den Nachlass von Günther Anders gewährt hat, gäbe es diese Arbeit nicht. Herzlichen Dank dafür!

Ferner bedanke ich mich bei einem philosophischen und einem soziologischen Doktorandenkolloquium in Freiburg für anregende Diskussionen und wertvolle Rückmeldungen. Andrea Hipfinger vom Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien hat meine Recherchen mit ihrer Zuverlässigkeit und Professionalität zu einem Vergnügen gemacht. Brigitte Parakenings vom Philosophischen Archiv der Universität Konstanz, das den Nachlass von Hans Jonas beherbergt, stand mir mit Rat und Tat zur Seite. Für die Genehmigung, aus unveröffentlichten Briefen ihres Mannes zu zitieren, danke ich herzlich Lore Jonas. Unvergessen sind die beiden mehrwöchigen Dissertations-Klausuren mit Benedikt Rogge bei Familie Otto in Bad Homburg, wo wichtige Teile meiner Arbeit diskutiert und niedergeschrieben wurden. Undenkbar wäre alles ohne meine Katze *Madame*, die mir, auf diversen Papierstapeln thronend, immer wieder anschaulich demonstriert, dass es nichts Schöneres gibt, als nach einer Pause auszuruhen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Aus tiefstem Herzen danke ich Petra Klotz für ihre Geduld und ihren Zuspruch (und für noch viel mehr, als sich an dieser Stelle sagen ließe), außerdem Lisa Schröder-Voß, Kristin Obertreis, Gerold Votteler und meiner Familie. Meine Mutter Luitgard Dries hat weder den Beginn der Arbeit noch ihre Fertigstellung erlebt. Trotzdem ist beides zutiefst mit ihr verbunden.

Last, not least: Ohne die großzügige Förderung der Studienstiftung des deutschen Volkes sowie der Burkhardt-Stiftung hätte ich mein Vorhaben nicht umsetzen können. Die Hamburger Körber-Stiftung hat durch ihr Preisgeld für den Deutschen Studienpreis 2007 dazu beigetragen, dass eine Verzögerung des Zeitplans am Ende keine finanzielle Katastrophe ausgelöst hat. Für ihre großzügigen Druckkostenbeihilfen danke ich der Privaten Stiftung Ewald Marquardt für Wissenschaft und Technik, Kunst und Kultur sowie der C. H. Beck Stiftung. Den Satz besorgte mit maximaler Umsicht und Akkuratesse Philipp Batelka, bei der Fahnenkorrektur war Tim Seitz eine große Hilfe.

Das nun vorliegende Druckwerk ist die überarbeitete, geringfügig ergänzte und aktualisierte Fassung meiner Dissertationsschrift von 2010.

Karlsruhe, im Mai 2012 *Christian Dries*

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Einleitung

> »Die Philosophen haben den Faden der Ariadne nur verschieden *interpretiert*; es kommt darauf an, ihn *weiterzuspinnen*.«
>
> *Ekkehard Martens*

Seit Platons Streit mit den Sophisten ist die Frage, was Philosophie sei, Gegenstand intellektueller Kontroversen. Ekkehard Martens betrachtet das Geschäft der einstigen wissenschaftlichen Königsdisziplin als ein Spinnen von Gedankenfäden. Philosoph(in) ist demzufolge, wer die Gedanken anderer aufgreift, fortspinnt und durch eigene ergänzt oder ersetzt, um daraus ein neues, eigenes Gedankennetz zu weben und zu knüpfen.[1] In diesem Sinn nimmt die vorliegende Studie die Gesprächs- und Gedankenfäden von zwei Philosophen und einer Philosophin – Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas – auf und versucht unter Beimischung eigener Überlegungen daraus ein neues Gedankennetz zu knüpfen, nämlich eine kritische philosophische Theorie der Moderne.

Philosophie der Moderne: Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas

Die Beschreibung und Analyse der Entstehung und Entwicklung so genannter moderner Gesellschaften gehört zu den zentralen Aufgaben von Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie.[2] Die Soziologie, vor über hundert Jahren als wissen-

1 Vgl. Martens 1991: 10f.

2 Gesellschaftstheorie bezweckt laut *Metzlers Philosophie Lexikon* »die systematische Erfassung der Zusammenhänge und Entwicklungsprozesse in der Gesellschaft, d. h. des praktischen gesellschaftlichen Lebensprozesses der Menschen einschließlich der gesellschaftlichen Vermittlung der Beziehungen der Menschen zur Natur« (ebd.: 206); Sozialphilosophie thematisiert »die normativen und begrifflichen Grundlagen sozialen Zusammenlebens.« (ebd.: 553) Vgl. dazu auch Horster 2005; Ritsert 2004 sowie Roesler 1995. Die Begriffe »Moderne« und »Modernität« sind immer wieder Anlass neuer Definitionsversuche (siehe Kap. II.3.1). Gemäß einer bereits an anderer Stelle ausführlich begründeten Periodisierung (vgl. Degele/Dries 2005: 33–39) verwende ich im Folgenden den Oberbegriff »Moderne« für die gesamte Zeit ab 1500 bis heute, weil viele als typisch »modern« klassifizierte gesellschaftliche Prozesse sich bis zur Epochenschwelle der Neuzeit zurückverfolgen lassen oder dort ihren Anfang nahmen. Alle weiteren begrifflichen Unterscheidungen sind heuristischer Natur und dem spezifischen Zeitbewusstsein der Moderne gemäß immer wieder zu überdenken. In diesem Sinne verstehe ich unter »Hochmoderne« die Zeit von 1789 bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs, welche durch politische Revolutionen,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schaftliche Reaktion auf die sozialen Verwerfungen der Moderne entstanden, betrachtet deren Entwicklung als Bündel unterschiedlicher, teilweise aufeinander bezogener empirischer Prozesse. Der Terminus technicus dafür lautet »Modernisierung«.[3] Auch die sozialwissenschaftlichen Vorläufer aktueller Analysen – Durkheim, Spencer, Simmel, Weber… – verfolgten bereits prozessorientierte Ansätze.

In der Philosophie kreisten die Debatten über Moderne und Modernität im Vergleichszeitraum hingegen stärker um geistesgeschichtliche Kontinuitäten und Brüche, um unterschiedliche (aufklärerische, moderne, postmoderne etc.) Modi der Zustandsbeschreibung oder Bewusstseinsweisen.[4] Explizit und systematisch hat sich vor allem die Kritische Theorie von Marx bis Habermas mit moderner Gesellschaft auseinandergesetzt, dabei freilich anthropologisch-ethische und/oder ökologische Fragen häufig ausgeklammert. Aufseiten der konservativen Kulturkritik dominieren ökologisch sensiblere Entwürfe, die zwischen extremer Fortschrittsskepsis und regelrechter Technikeuphorie schwanken.[5] Ansätze von gesellschaftstheoretischer Reichweite finden sich daneben im Bereich der angewandten oder »Bindestrich-Philosophien« wie beispielsweise Technikphilosophie oder Bio-Ethik.[6]

Zu den philosophischen Denkern[7] des 20. Jahrhunderts, die sich explizit mit der modernen Gesellschaft befassen, gehören auch Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas. In der vorliegenden Arbeit gehe ich davon aus, dass sie sich zu einer in theoretischer Hinsicht spannungsreichen und produktiven philosophischen Dreieckskonstellation zusammenfügen lassen, die um das Grundthema moderne Gesellschaft und ihre Entwicklung kreist. Dieses Grundthema bildet gewissermaßen den Schwerpunkt des »Dreiecks«, dem sich die drei Protagonisten von inhaltlich und zum Teil auch methodisch unterschiedlichen Seiten nähern: Günther Anders phänomenologisch, technikphilosophisch und sozialkritisch, Hannah Arendt theoriegeschichtlich, politologisch und gesellschaftstheoretisch, Hans Jonas als Lebensphilosoph und Ethiker.[8] Alle drei nehmen in ihren Arbeiten eine historische Perspektive ein, um Gegenwartsphänomene (geistes-)geschichtlich zu verorten.

Industrialisierung, die »Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts« (George F. Kennan) und den Völkermord an den europäischen Juden geprägt ist. Als »Spätmoderne« bezeichne ich die mit den ersten internationalen Ölkrisen einsetzende Zeit ab Anfang der 1970er Jahre.

3 Vgl. dazu Degele 2002b bzw. Degele/Dries 2005 sowie ausführlich Kap. II.3.1.

4 Vgl. Figal/Sieferle 1991; Habermas 1985a und 1988; Pippin 1991; Zima 1997.

5 Vgl. den Überblick bei Großheim 1995 sowie Bollenbeck 2007.

6 Vgl. exemplarisch Heidegger 2004; Hösle 1991, 1995.

7 Der besseren Lesbarkeit wegen ist die weibliche Form hier (wie in der Regel auch im Folgenden) mitgemeint. Um eingefahrene Denk- und Lesegewohnheiten zu irritieren, verwende ich jedoch gelegentlich Feminina, die die männliche Genusform einschließen.

8 Während ich im Folgenden unter »Moral« die in einer Gesellschaft herrschenden Sitten (lat. *mores*) und normativen Vorstellungen verstehe, meine ich mit »Ethik« die darüber angestellten philosophischen Reflexionen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Berührungspunkte zwischen ihnen sind sowohl in biographischer als auch thematischer Hinsicht zahlreich. Persönlich blieben sich Anders, Arendt und Jonas seit den gemeinsamen Studientagen zu Beginn der 1920er Jahre zum Teil eng verbunden. Während Hannah Arendt und Günther Anders (damals noch Stern[9]) vorübergehend sogar eine Lebens- und Denkgemeinschaft eingingen, die jedoch schon bald zerbrach,[10] blieb Hans Jonas mit beiden bis zuletzt befreundet. Zum fünfzigsten Jahrestag der Freundschaft bekräftigte er brieflich, er habe Arendt »ungeheuer gern« und unterzeichnet mit »Beste Freundin, ich denke Dein. Hans.«[11] Jonas und seine Frau Eleonore (»Lore«) gehörten in New York zum so genannten »Stamm«, der Gruppe engster Freunde Arendts und ihres zweiten Ehemanns Heinrich Blücher.[12] Auch das Verhältnis zu Günther Anders, den Jonas als Student regelrecht bewunderte,[13] gestaltete sich nach einem vorübergehenden Zerwürfnis schließlich wieder intensiver. Ein Jahr vor dem Tod der gemeinsamen Freundin Hannah Arendt schreibt Anders nach Amerika: »Ich brauche Dir nicht zu sagen, dass es für mich eine sehr grosse [sic!] Freude ist, dass wir unsere Beziehung nach beinahe einem halben Jahrhundert wieder aufgenommen haben, und dass trotz sehr verschiedener vitae die Verständigung so gut klappt.«[14]

Allen drei Vitae ist gemein, dass sie »Jahrhundertleben« sind. Die zum Teil unmittelbare, persönlich schmerzhafte Konfrontation mit den historisch einschneidenden Zäsuren des »Zeitalters der Extreme« (Eric Hobsbawm) – dem Ersten Weltkrieg, Hitlers Machtergreifung, Auschwitz, Hiroshima und Tschernobyl[15] – führt bei Anders, Arendt und Jonas zu einer leidenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Gegenwart, die noch heute besticht. Ihre akademische und politische Sozialisation in den Krisenjahren der Weimarer Republik, die in knapp 14 Jahren »nahezu alle Möglichkeiten der modernen Existenz« durchspielt und die Widersprüche der Epoche zur Eskalation treibt,[16] prädestiniert sie zu philosophischen

9 Seinen Geburtsnamen Stern verwendet Günther Anders bis Mitte der 40er Jahre, den Doppelnamen Stern-Anders bis 1952 (als er ein Geleitwort zur 7. Auflage der erstmals 1914 publizierten *Psychologie der frühen Kindheit* seines Vaters William Stern verfasst). Der Name Anders, unter dem Günter Stern nach dem Krieg bekannt wird, ist ab 1932 in Gebrauch (vgl. die Bibliographie in Wittulski 1992a: 163–230).

10 Vgl. dazu ausführlich Dries 2012.

11 Zitiert nach Wiese 2003: 113 (vgl. dazu auch Jonas' Grabrede für Hannah Arendt vom 8. Dezember 1975; Jonas 1976). Im Interview bezeichnete Jonas (1993a: 56) Arendt darüber hinaus als »die bedeutendste Frau, die ich je gekannt habe.« Der Briefwechsel Jonas – Arendt ist Christiane Auras (2004: 485) zufolge »leider nur punktuell erhalten oder geführt worden und bis auf wenige Ausnahmen *für Außenstehende* im Grunde uninteressant.«

12 Vgl. Grunenberg 2006: 240f.

13 Vgl. Jonas 2003: 85.

14 Brief (ms.) von Günther Anders an Hans Jonas vom 24. Januar 1974 (Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek (ÖLA), Wien, 237/04: Nachlass Günther Anders, ohne Signatur). Der Briefwechsel Anders – Jonas ist ebenfalls noch unveröffentlicht, wird aber von Konrad Paul Liessmann (2003) auszugsweise zitiert.

15 Vgl. dazu Anders 1985a: 64f. und 1987a: 42; Arendt 2005d: 50, 57ff., 61 bzw. Wild 2006: 35 sowie Jonas 2003.

16 Peukert 1987: 266.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Chronisten und Seismographen der Moderne. Was für Hannah Arendt gilt, trifft auch auf Günther Anders und Hans Jonas zu: Ihr Denken ist »von bestürzender Aktualität«.[17] »Du bist wirklich 20stes Jahrhundert, in das ich doch wohl nie gelangt bin«, schreibt Hans Jonas anlässlich einer Buchveröffentlichung an Günther Anders, »Deine ist die schreckliche Stimme der Gegenwart.«[18] Doch auch Jonas' Denken ist heute aktueller denn je. So liegt für Gereon Wolters auf der Hand, »daß zentrale Gedanken von Jonas gegenwärtig diskutiert werden«,[19] wenn dieser selbst dabei auch leider kaum Erwähnung findet.

Das liegt auch daran, dass Jonas, ebenso wie Anders und Arendt, keine philosophische Schule begründet und dies auch nicht beabsichtigt hat. Keine(r) von ihnen hat ein umfassendes theoretisches System entworfen. Aufgrund ihrer philosophischen Sozialisation und ihrer biographischen Erfahrung war ihnen der »große Wurf« suspekt, ihr Handwerkszeug ein an Theologie, Phänomenologie, Existenzphilosophie und der Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition geschultes Denken, das sich »ohne Geländer« (Arendt) auf gedanklich ungesicherte Terrains – moderne Technik und Bürokratie, Shoah[20] und Atombombe – und im Fall von Jonas auch in spekulative Gefilde begab. Man philosophierte, so Günther Anders, »bei offener Tür, um, wenn nötig, unverzüglich ins Freie rennen und irgendwo draußen mit Hand anlegen zu können«.[21] Philosophie betreiben hieß demzufolge schlicht, »unvoreingenommen und aufmerksam der Wirklichkeit, wie immer sie ausschauen mag, ins Gesicht zu sehen und ihr widerstehen.«[22]

Das Fehlen jeder Systembildungsabsicht und der gelegenheitsphilosophische, disziplinäre Grenzen durchbrechende Denkstil von Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas haben in Verbindung mit ihren Porträtierungen als »Querdenkerin« und akademische Außenseiter verhindert, die drei Heidegger-Schüler als Ausgangspunkt einer kritischen philosophischen Theorie der Moderne zu definieren – nicht für sich genommen, sondern als Ensemble, als philosophische Dreieckskonstellation.

Günther Anders zum Theoretiker der Moderne auszurufen, hieße Eulen nach Athen tragen.[23] Was Hannah Arendt betrifft, so vertritt Seyla Benhabib die Ansicht, diese liefere »die kritische politische Theorie der post-totalitären Zeit« und

17 Fischer-Defoy 2007: 7. So auch Flores d'Arcais 1997a.

18 Brief (hs.) von Hans Jonas an Günther Anders vom 28. August 1978 (ÖLA 237/04, ohne Signatur).

19 Wolters 2003: 240.

20 Ich verwende das hebräische »Shoah« (»Zerstörung«, »Katastrophe«) zur Bezeichnung des Völkermords an den europäischen Juden im Folgenden anstelle des gebräuchlichen, aber missverständlichen Terminus »Holocaust« (von griech. ὁλοκαυτέω, »ein Brandopfer darbringen«). Obwohl Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas diesen Begriff verwenden, halte ich ihn für nicht angemessen.

21 Anders 2002b: 5.

22 Zitiert nach Arendt 2005d: 13. Zum Terminus »Verstehen« bei Arendt vgl. auch ebd.: 14.

23 Vgl. z.B. die ausgezeichnete Studie von Margret Lohmann (1996a) oder Konrad Liessmanns Einführung (2002), ebenso Dries 2009. Siehe auch Kapitel II.3.1.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sei außerdem eine melancholische Denkerin der Moderne.[24] Auch Elisabeth Nordmann betrachtet Arendt implizit als Modernetheoretikerin, wenn sie schreibt: »Ihr Erkenntnisinteresse resultiert aus der Einsicht, daß der Totalitarismus nicht einen Rückfall in vorzivilisatorische, barbarische Zustände darstellt, sondern nur aus dem Horizont der Moderne zu verstehen ist.«[25] Da Hans Jonas sich demgegenüber bis auf sein ethisches Spätwerk nicht mit sozialphilosophischen und gesellschaftstheoretischen Fragestellungen befasst hat, wird er auch kaum explizit als Denker der Moderne wahrgenommen, was mindestens hinsichtlich seiner Wissenschaftskritik und den grundsätzlichen Überlegungen zur Systemkonkurrenz von Kapitalismus und Planwirtschaft sowie zum marxistischen Utopismus im fünften und sechsten Kapitel von *Das Prinzip Verantwortung* verwundern muss.

Die vorliegende Studie demonstriert, dass sich die Gedankenfäden von Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas produktiv zusammenbinden und fortspinnen lassen – trotz eines ausgeprägten methodischen Pluralismus, unterschiedlicher Denkwege und mancher Divergenzen.[26] Denn alle drei äußern sich, teilweise

24 Benhabib 1997: 43 bzw. 2006a.

25 Nordmann 1998: 54.

26 So sind Christophe David und Dirk Röpcke (2003: 270) der Ansicht, dass es zwischen Anders und Jonas »mehr Meinungsverschiedenheiten als Übereinstimmungspunkte« gibt. Konrad Liessmann (2001b) sieht bei Anders und Arendt zwar thematische Überschneidungen, aber unterschiedliche Stile und Akzentsetzungen. Auf die Frage, ob Hannah Arendt eine »Mitdenkerin« gewesen sei, antwortete Hans Jonas (1993a: 56f.) im Interview: »Durchaus nicht. Wir gingen verschiedene Wege und zeigten uns nie unsere Arbeiten. Die einzige Ausnahme: Ich hatte ihr ein wichtiges Kapitel des ›Prinzips Verantwortung‹ gezeigt, und nachdem sie es gelesen hatte, sagte sie zu mir: Soviel steht fest, Hans, das ist das Buch, das der liebe Gott mit Dir im Sinne gehabt hat.« Christiane Auras (2004: 498) berichtet, Hannah Arendt habe einst ein General seminar der New Yorker New School, in dem Hans Jonas sein Spätwerk referierte, mit dem Ausruf »Alles Quatsch!« verlassen.
Elementarer Kritik und Kommunikationsverweigerung stehen jedoch nicht minder profunde Konvergenzen gegenüber: Bis zu ihrer Scheidung tauschen sich die Eheleute Anders – Arendt intensiv aus, beispielsweise über die Anderssche Anthropologie (siehe Kap. I.1.1.1), deren Spuren sich bei Arendt wiederfinden, oder über Arendts Biographie Rahel Varnhagens (2006a). Gemeinsam überarbeiten sie Arendts Dissertation von 1929 für den Druck. Überschneidungen gibt es im Bereich der Philosophie der Arbeit sowie hinsichtlich der Faschismus- und Totalitarismusdebatte, aber auch in der Methode (siehe Kap. I.2.3 sowie II.1 und ausführlich Dries 2012). Jonas bezieht sich in seinem Spätwerk, meist implizit, auf den von Anders geprägten Begriff des »prometheischen Gefälles« zwischen den Menschen und ihren technischen Artefakten. Auch Arendt formuliert ohne Verweis auf Anders dasselbe Prinzip beinahe wörtlich (siehe Kap. I.2.2). In ihrem Briefwechsel diskutieren Anders und Jonas ihre jeweiligen, oft verblüffend affinen Positionen in technikphilosophischen Fragen, die im Zentrum ihrer Gesellschaftskritik stehen, wobei Jonas vor dem Hintergrund seiner biologisch-ontologischen Lebensphilosophie stärker ökologische Aspekte betont und die technologische Entwicklung weniger pessimistisch beurteilt. Beiderseitige Überlegungen zu den ethischen Dilemmata des Wissenschaftlerberufs, die auch Arendt beschäftigen, werden bei Jonas durch politische Überlegungen zur globalisierten Regierungskrise der modernen »Risikogesellschaft« (Ulrich Beck) ergänzt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

auch auf die Publikationen der jeweils anderen Bezug nehmend, umfassend zu den essentiellen Aspekten moderner Gesellschaften, wie sie die vornehmlich an Entwicklungsprozessen interessierte Soziologie postuliert: Differenzierung beziehungsweise Arbeitsteilung, Rationalisierung, Ökonomisierung und Technisierung, Beschleunigung, Verwissenschaftlichung, Individualisierung, Domestizierung und Globalisierung. Anders, Arendt und Jonas bleiben dabei hinsichtlich ihrer methodischen Zugänge und der geistesgeschichtlichen Rekonstruktion von Modernität stets als originär philosophische Autoren erkennbar. Auch wenn keine(r) von ihnen eine umfassende, systematische Theorie der Gegenwartsgesellschaft und ihrer Entwicklung entwirft, die sämtliche Problembereiche abdeckt, lassen sich aus den thematischen Schwerpunkten der jeweiligen Œuvres gleichwohl die Bausteine einer solchen Theorie herausarbeiten.[27] Auf deren Grundlage entwerfe ich im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit eine kritische philosophische Theorie der Moderne und ihrer Entwicklung, das heißt eine *Modernisierungsphilosophie*, die gegenüber soziologischen Modernisierungstheorien nicht nur anschlussfähig ist und somit zum interdisziplinären Dialog beiträgt, sondern außerdem einen blinden Fleck korrigiert, der viele sozialwissenschaftliche, aber auch philosophische Theorien für die eigentliche – ethische – Herausforderung der Moderne unsensibel macht.

Die Welt als Vernichtungslager

Als Theoretiker der Moderne bilden Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas in der vorliegenden Arbeit das geistige Ausgangsmaterial, um eine These zu »spinnen«, die nur einer von ihnen, Günther Anders, zu Lebzeiten bereits postuliert, aber nicht bis zur letzten Konsequenz ausformuliert hat, nämlich dass sich die moderne Welt als Ganze in ein ausfluchtloses Konzentrationslager zu verwandeln droht. Anknüpfend an Günther Anders' *Thesen zum Atomzeitalter* von 1959[28] zeige ich, dass die Rede von der Welt als Lager gerechtfertigt und keineswegs metaphorisch zu verstehen ist (obwohl der Lagerbegriff genau das

27 Mein Hauptaugenmerk liegt dabei auf den Schriften, die für die vorliegende Arbeit von besonderer Relevanz sind: bei Anders auf der frühen philosophischen Anthropologie, beiden Bänden der *Antiquiertheit des Menschen*, die alle wesentlichen Kernaussagen zum Thema enthalten, den Schriften zur atomaren Frage sowie dem Eichmann-Brief und den Schriften zu Kunst und Literatur (Anders 1927a; 1929; 1930b; 1936/37; 1980; 1981; 1982; 1989a–e; 1990; 1993; 2002a; 2003); bei Hannah Arendt vor allem auf dem Totalitarismusbuch, dem Eichmann-Report und *Vita activa* sowie den beiden Essaysammlungen mit dem Untertitel *Übungen im politischen Denken*, aber auch den nachgelassenen Fragmenten zur Politiktheorie (Arendt 1993a; 2000a und b; 2002a; 2005a und b; 2005c), wobei ich mich auf die deutschen Ausgaben konzentriere, so dass manche Facette des Arendtschen Schreib-Kosmos, dem Barbara Hahn (2005) ein literarisches Denkmal gesetzt hat, unbeleuchtet bleiben muss; von Hans Jonas berücksichtige ich vor allem die technikphilosophischen, ethischen Schriften sowie *Das Prinzip Leben* (Jonas 1985; 1987a; 1992; 1994a). Des Weiteren gehe ich, sofern notwendig und für den Gang der Argumentation erhellend, auf geistige Bezugspersonen und philosophische Gegenspieler ein, in erster Linie Heidegger, Marx, Aristoteles und Kant.

28 Vgl. Anders 2003: 93ff. bzw. ausführlich Kap. I.2.2.4.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

suggeriert), aber auch, dass nicht allein, wie bei Anders, die Atombombe für die drohende Verwandlung der Welt in ein Konzentrations- beziehungsweise Vernichtungslager verantwortlich gemacht werden kann. Im Zentrum meiner Überlegungen steht ein Prinzip, das die mundiale Castrifizierung[29] wie ein Motor antreibt und in unterschiedlichen Formen das Gesicht der gegenwärtigen Epoche prägt. Bezug nehmend auf eine Überlegung Hannah Arendts nenne ich es das Pandynatos-Prinzip der Moderne, die *idée fixe* Homo fabers, dass schlechterdings alles möglich ist und dass, was möglich ist, schließlich auch gemacht wird – und sei es um den Preis totaler Konformierung und Vernichtung von Mensch und Welt. Ebenso wenig wie Günther Anders, dem dieser Vorwurf häufig gemacht worden ist, stimme ich damit jedoch »wohlfeile ›anthropofugale‹ Abgesänge«[30] an. Das Gegenteil ist beabsichtigt. Es soll nicht etwa der mögliche oder wahrscheinliche Untergang der Menschheit besungen, sondern »die anthropofugale Tendenz des Zeitalters«[31] begreifbar gemacht werden.

Aufbau und Methode

Obwohl ich von einer philosophischen Dreieckskonstellation ausgehe, ist meine Arbeit kein Produkt von Konstellationsforschung.[32] Es geht mir vielmehr um

29 Ich verwende hier und im Folgenden den Neologismus »Castrifizierung« (abgeleitet von lat. *castra*: »Lager«), um analog zu sozialwissenschaftlichen Termini wie »Differenzierung« oder »Rationalisierung« den Prozesscharakter der Verwandlung der Welt in ein Vernichtungslager auszudrücken.

30 Lütkehaus 2003: 208.

31 Lohmann 1989: 122.

32 Die Konstellationsforschung untersucht Theorieentwicklungen und kreative Impulse, »die aus dem Zusammenwirken von unterschiedlichen Denkern in einem gemeinsamen ›Denkraum‹ entstehen«. Sie sucht nach »›missing links‹, verborgenen Weichenstellungen und wechselseitigen Einflüssen« zwischen Denkerinnen und/oder Systemen (Mulsow/Stamm (Hg.) 2005: 7). Ein Denkraum wird Marcelo Stamm (2005: 35) zufolge »aus einem Ursprungskonzept, einer Prototheorie, aus Anlagen, Ansätzen entfaltet.« Eine philosophische Konstellation lässt sich als dichter »Zusammenhang wechselseitig aufeinander einwirkender Personen, Ideen, Theorien, Probleme oder Dokumente [definieren], in der Weise, daß nur die Analyse dieses Zusammenhangs, nicht aber seiner isolierten Bestandteile, ein Verstehen der philosophischen Leistung und Entwicklung der Personen, Ideen und Theorien möglich macht.« (Mulsow 2005: 74) Der Verdacht, eine Konstellation liege vor, kommt Mulsow (ebd.: 75) zufolge dann auf, »wenn mehrere Personen in enger Kommunikation miteinander stehen und dabei von einer identischen oder ähnlichen Problemlage bestimmt sind, und wenn aus der Kommunikation kreative Entwürfe resultieren, ja sogar eine Vielzahl kreativer Entwürfe in schneller Abfolge.« Merkmale für eine solche Konstellationsbildung gibt es im Fall Anders – Arendt – Jonas *prima facie* zuhauf. So beginnt ihre Beziehung bei einem nachhaltig prägenden akademischen Lehrer mit Face-to-Face-Kontakten, setzt sich als Denkgemeinschaft (und bei Anders und Arendt sogar kurzzeitig in Form einer Ehe) fort, um später durch freundschaftliche Begegnung und Briefkontakt stabilisiert und zum Teil auch ausgebaut zu werden. Thematische Überschneidungen lassen sich insbesondere bei Anders und Arendt ausmachen. Doch auch Anders und Jonas versichern sich im Alter immer wieder eines gemeinsamen Themas und mancher Übereinstimmung (wie auch Differenz).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

vergleichende Aneignung in synthetischer Absicht. Methodisch orientiere ich mich vor allem an Anders und Arendt. Ein auch separat lesbares Kapitel dazu (II.1) ist der Synthese vorangestellt. Kurz gefasst, bediene ich mich der von Anders und Arendt angewandten Technik der methodischen Übertreibung notorisch »unterschwelliger« Phänomene wie beispielsweise der modernen Biotechnologie, der man ihre ethischen Implikationen so wenig ansieht, wie der Atombombe ihre verheerende Wirkung, sowie der philosophischen Montage und Collagierung empirischer Daten, die meine These exemplarisch illustrieren. Wie Anders, Arendt und Jonas verfolge ich einen interdisziplinären Ansatz, der auch natur- und gesellschaftswissenschaftliche Befunde berücksichtigt.

Insgesamt setzt sich meine Studie aus vier Elementen zusammen: einer Zusammenfassung und einer (Wieder-)Entdeckung in Teil I, einer Synthese und einer Synopse in Teil II, wobei der erste Teil Fundament des zweiten ist. Teil I arbeitet die jeweiligen anthropologischen und gesellschaftstheoretischen Positionen von Anders, Arendt und Jonas heraus. Dabei wird erstmals in der Forschung die philosophische Anthropologie des jungen Günther Anders auf der Grundlage umfangreicher, bisher unveröffentlichter Nachlassmaterialien rezipiert. Im zweiten Teil nehme ich die Gedankenfäden des ersten auf und spinne sie weiter zu einer kritischen philosophischen Theorie der Moderne. Diese konfrontiere ich im Anschluss mit der soziologischen Modernisierungstheorie.

Weil jede Sozialphilosophie zunächst ihre anthropologischen Grundannahmen zu klären hat,[33] rekonstruiere ich in Kapitel I.1 das Menschenbild des »philosophischen Dreiecks«. Im Mittelpunkt steht die Anthropologie des jungen Günther Anders, die in den 1920er Jahren im Kontext der Philosophischen Anthropologie Max Schelers und Helmuth Plessners entsteht (Kapitel I.1.1.1).[34] Ohne sie zu berücksichtigen, bleibt die Exegese von Anders' Spätwerk unvollständig. Anliegen meiner Darstellung ist es daher auch, den inneren Zusammenhang von früher

---

Dennoch ist fraglich, ob wir es in diesem Fall mit einer Konstellation im strengen Sinn zu tun haben. Ein gemeinsames Ursprungskonzept existiert nämlich ebenso wenig, wie die unterschiedlichen philosophischen Entwürfe ausschließlich als Teil einer Konstellation verständlich wären.

Auch der Vergleich zentraler Positionen Anders', Arendts und Jonas' vor dem akademischen und gesellschaftlichen Hintergrund der 1920er Jahre wäre Gegenstand eines anderen Forschungsprogramms. So ließe sich etwa im Anschluss an Michael Großheim (2002) bei Anders, Arendt und Jonas nach zeit- und milieutypischen Elementen des Politischen Existentialismus suchen oder mit Peter Gay (1968) und Detlev Peukert (1987) nach den zeitspezifischen und kulturgeschichtlichen Wurzeln ihrer jeweiligen Modernediagnosen.

33 Fraglich ist nicht, *dass* (jede) Sozialphilosophie auf anthropologischen Grundannahmen fußt, sondern ob sie diese Grundannahmen transparent und plausibel machen kann.

34 Alle Zitate aus unveröffentlichten Texten von Günther Anders bemühen sich um eine möglichst originalgetreue Wiedergabe. In Abweichung von den Originalen werden Hervorhebungen jedoch ausschließlich durch Sperrung oder Kursivierung, nicht auch durch Unterstreichung, markiert. Nicht berücksichtigt wurden ferner Kursivierungen der Originale, die lediglich auf die Verwendung spezieller Schreibmaschinentypen zurückgehen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Anthropologie und Spätwerk deutlich zu machen. Anders definiert den Menschen, indem er ihn als un–definierbar umschreibt, als Wesen, das seiner Welt fremd und zugleich offen gegenübersteht und sich deshalb immer wieder neu in ihr einrichten muss, aber auch kann. Ergänzt wird Anders' Menschenbild im Anschluss durch die von Hannah Arendt herausgearbeiteten Grundbedingungen der Existenz (Kapitel I.1.1.3) und Hans Jonas' philosophische Biologie (Kapitel I.1.1.4), mit der sich die anthropozentrische Perspektive der Anthropologie um den Horizont einer Philosophie des Lebens erweitern lässt. In *Vita activa* entfaltet Hannah Arendt außerdem eine differenzierte Typologie menschlicher Tätigkeiten, die das anthropologische Fundament meiner Arbeit komplettiert (Kapitel I.1.2). Kapitel I.1.3 führt die verschiedenen, aber untereinander anschlussfähigen Ansätze zu einer Art »anthropologischer Leitplanke« zusammen, die die folgenden Ausführungen, insbesondere des zweiten Teils, flankiert. Im Anschluss daran referiere ich die Modernediagnosen meiner Protagonisten. Kapitel I.2.1 verfolgt den Wandel des menschlichen Naturverhältnisses von der Herausbildung der neuzeitlich-modernen Wissenschaft bis zur aktuellen Umweltkrise. Die Kapitel I.2.2 bis I.2.4 beinhalten die zentralen Positionen Anders', Arendts und Jonas' zur Technik und zum Kapitalismus als Lebensformen[35] sowie zur Zukunft der Politik in der Moderne. Wissenschaft, Technik, Wirtschaft und Politik sind aus der Perspektive der Anthropologie des »philosophischen Dreiecks« die primären künstlichen, sich in ständigem Wandel befindlichen Instrumente und Lebensformen, mit deren Hilfe sich der weltoffene Weltfremdling Mensch auf der Erde heimisch macht.

Ausgehend von Günther Anders' Diktum, die Atombombe verwandele die Welt in ein ausfluchtloses Konzentrationslager, führt das zentrale Kapitel II.2 Anders', Arendts und Jonas' in Teil I rekonstruierte Positionen schließlich zusammen, um davon ausgehend eine kritische philosophische Theorie der Moderne zu entwerfen. Vier Unterkapitel (II.2.1 bis II.2.4) zu den Dimensionen Natur, Wissenschaft/Technik, Wirtschaft und Politik sind – getreu dem Jonasschen Imperativ, die Philosophie sei »zum ständigen Laienwagnis verpflichtet«, wenn sie nicht zur Spezialwissenschaft verkommen wolle[36] – der Empirie sowie aktuellen Untersuchungen aus Soziologie, Politologie und Philosophie gewidmet, um die Konturen und das analytische Potenzial meiner Überlegungen auszuleuchten. Kapitel II.3 verfährt abschließend synoptisch, indem es die in Kapitel II.2 entfaltete Theorie mit der soziologischen Modernisierungstheorie zusammenbringt.

35 Unter Welt- und Lebensverhältnissen bzw. Lebensformen verstehe ich die Arten und Weisen, in der Menschen bestimmter historischer Epochen ihr materielles, psychisches und geistiges Leben organisieren, manipulieren und reflektieren; kurz: ihre spezifische Kultur. Als Kultur lässt sich Wolfgang Reinhard (2004: 12, ohne Anmerkung) zufolge »die Gesamtheit der typischen Lebensformen einer Gruppe einschließlich der mentalen Grundlagen« bezeichnen. Dazu gehören laut Reinhard »die technisch-materiellen Grundlagen des Daseins und die materielle Produktion ebenso wie die hohe Kultur und deren Erzeugnisse (Bau- und Kunstwerke, Literatur, Musik usf.). Vor allem aber gehören dazu die Gesamtheit der tradierten Denk-, Sprach-, Beziehungs-, und Verhaltensmuster samt ihrem Niederschlag in Institutionen.«

36 Jonas 1987c: 23.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ergebnis der Gegenüberstellung ist die Einsicht in die ethisch-moralische Blindheit der Modernisierungstheorie und die Notwendigkeit, die düstersten Facetten der Moderne als Herausforderung für Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie ernst zu nehmen – was auch heißt, diese wieder mit Anthropologie und Ethik zu konfrontieren und für die Frage nach dem »guten Leben« zu öffnen. Im selben Zusammenhang setze ich mich auch mit Zygmunt Bauman und Giorgio Agamben auseinander, die das Lager ebenfalls zum Zentrum einer Sozial- beziehungsweise Staatstheorie gemacht haben. Obwohl die Analyse der gegenwärtigen Weltlage im Vordergrund meiner Arbeit steht, gibt Kapitel II.4 abschließend noch einen kurzen Ausblick auf mögliche (Denk-)Auswege aus dem modernen Weltlagerzustand, die von Anders, Arendt und Jonas implizit oder explizit angelegt worden sind, oder sich von ihnen ausgehend weiterdenken lassen.

Stand der Forschung

Obwohl es inzwischen vereinzelte Arbeiten gibt, die Arendt mit Jonas, diesen mit Anders oder Anders mit Arendt verbinden, fehlt nach wie vor jede Form der Zusammenschau, die Anders, Arendt und Jonas als philosophische Dreieckskonstellation begreift, geschweige denn als Denker der Moderne miteinander ins Gespräch bringt. Auf entsprechende Lücken wird in der Forschungsliteratur zu Günther Anders auch hingewiesen.[37] Alfons Söllner macht immerhin »offensichtliche« Parallelen zwischen Arendt und Anders aus,[38] ohne diese jedoch näher zu bestimmen, während Konrad Paul Liessmann in seiner Einführungsvorlesung in die Philosophie einige Verbindungs- und Bruchlinien skizziert, aufgrund seines Zuschnitts aber notgedrungen an der Oberfläche bleibt.[39] Jürgen Wertheimer findet Arendts Beziehung zu Günther Anders »nicht ohne Interesse«[40] und streift Anders' Rolle für Arendts geistige Entwicklung, allerdings nur am Rande. Über Andeutungen kommt auch Sylvie Courtine-Denamy nicht hinaus, die nur an wenigen Stellen ihres Buches auf Anders eingeht.[41] Zu beachten ist ferner die bisher jedoch erst in Umrissen erkennbare Arbeit Karin [Parienti-]Maires.[42] Elisabeth Young-Bruehls Standardbiographie Hannah Arendts von 1986[43] wird der Bedeutung Günther Anders' für Arendts intellektuelle Entwicklung nicht gerecht und entspricht nicht mehr dem aktuellen Stand der Forschung. Dieter Thomä kann Günther Anders nur stichworthaft mit Arendt in Verbindung bringen, wohingegen Bernd Neumann einfühlsam auf den bis dato unveröffentlichten Briefwechsel zwischen Anders und Arendt Bezug nimmt und sich darüber hinaus kenntnisreich der Deutung früher Texte beziehungsweise Fabeln widmet.[44] Umfassende vergleichende Arbeiten zu Anders und Arendt finden sich nicht. Kaum anders verhält es sich im Fall Arendt – Jonas. So versucht beispielsweise Klaus Harms, beide in theologischer

37 Vgl. z.B. Lohmann 1996b sowie Lütkehaus 1985; 1992: 117, Fußnote 35.
38 Söllner 1990: 213, Fußnote 15.
39 Vgl. Liessmann 2001b
40 Wertheimer 1997: 331.
41 Vgl. Courtine-Denamy 1999 bzw. ebd.: 57, 93ff.
42 Maire 2004 bzw. 2007.
43 Young-Bruehl 2004.
44 Thomä 2007 bzw. Neumann 2001.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Perspektive miteinander zu vergleichen und für eine »Theologie der Weltverantwortung« fruchtbar zu machen. Christiane Auras thematisiert in ihrem Aufsatz vor allem das kurzzeitige Zerwürfnis zwischen Jonas und Arendt aufgrund des Eichmann-Reports (siehe Kapitel I.2.4.3), während James Wolin Arendt und Jonas zwar als »Heideggers's children« rubriziert, aber keinen Vergleich unternimmt.[45]

Als »Phänomen einer gleichzeitigen intellektuellen Nähe und Ferne« charakterisiert Konrad Liessmann in einem Aufsatz die Verbindung Jonas – Anders, auf die Ludger Lütkehaus schon früh, allerdings nur referierend und ohne näher auf Jonas einzugehen, verwiesen hat.[46] Werner Jung[47] sieht eine inhaltliche Nähe in der bei Jonas expliziten und bei Anders impliziten Ethik. Für Paul Assall sind Anders und Jonas in ihren Anliegen »geistesverwandt«, Christophe David und Dirk Röpcke konstatieren dagegen »mehr Meinungsverschiedenheiten als Übereinstimmungspunkte«, weisen aber auf die Notwendigkeit profunder Untersuchungen hin, die bis heute ausstehen.[48]

Dies mag, und das gilt gleichermaßen auch für Hannah Arendt, an der insgesamt sehr unterschiedlichen und wechselhaften Rezeptionsgeschichte liegen. Sowohl Anders als auch Arendt und Jonas avancieren zeitweilig zu prominenten Stichwortgebern politiktheoretischer beziehungsweise ökologischer Debatten und politischer Protestbewegungen. Doch neben einem immer wieder in Vergessenheit geratenen Günther Anders, dessen Wiederentdeckung nach kurzer Phase allseitiger Aufmerksamkeit zu Beginn der 1990er Jahre nur mehr vom Feuilleton in unregelmäßigen Abständen angemahnt wird,[49] steht heute ein nahezu bedeu-

45 Vgl. Harms 2003; Auras 2004; Wolin 2003.

46 Liessmann 2003: 63; Lütkehaus 1985. So auch Lohmann 1996b: 257f.

47 Jung 1989.

48 Assall 1981: 24; David/Röpcke 2003: 270.

49 Vgl. exemplarisch Wuthenow 2006. Die Anders-Rezeption ist bis in die 1990er Jahre von einer »jahrzehntelangen Ignoranz« geprägt (Liessmann 1992b: 3), die Sekundärliteratur nach wie vor dementsprechend übersichtlich – und das, obwohl Anders eine »geheime Wirkungsgeschichte« (Lohmann 1996b: 258; vgl. dazu auch Wittulski 1992a: 9) mit zahlreichen namhaften Autoren des 20. Jahrhunderts verbindet, neben Arendt und Jonas bspw. mit Theodor W. Adorno (vgl. dazu Liessmann 1998b bzw. neuerdings Wiesenberger 2003), Jean Baudrillard (vgl. Kramer 1998), Ulrich Beck, Ernst Bloch (vgl. dazu Schmidt 1992) Herbert Marcuse (vgl. Fuchs 2003), Erich Fromm, Francis Fukuyama, Arnold Gehlen, André Gorz, Emmanuel Levinas, Konrad Lorenz, Marshall McLuhan, Neil Postman, Jean-Paul Sartre, Paul Virilio und anderen, deren Lektüre stellenweise stark an Günther Anders erinnert. Die erste wissenschaftliche Konferenz zu Anders wurde erst wenige Monate vor dessen Tod eröffnet (vgl. dazu den von Konrad Liessmann 1992 herausgegebenen Sammelband *Günther Anders kontrovers*), eine weitere folgte wenig später (vgl. Le Rider/Pfersman (Hg.) 1993). Bis heute gibt es keine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Biographie (die Rowohlt-Monographie von Elke Schubert (1992) ist vergriffen und nicht mehr auf dem neuesten Stand). So ließ sich für die 90er Jahre zwar mit einiger Berechtigung behaupten, Günther Anders habe sich vom ehemaligen Außenseiter in einen »Modephilosophen« verwandelt (Lohmann 1996b: 262). Heute aber muss man feststellen, »daß eine weitreichende wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der ganzen Fülle des Andersschen Denkens nach wie vor aussteht – und daran haben

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tungsloser Hans Jonas. In der gegenwärtigen, analytisch dominierten Philosophie spielt er, obgleich zu Beginn der 80er Jahre in Deutschland populärer als Jürgen Habermas, nur noch eine randständige Rolle.[50] Lediglich Hannah Arendt hat sich am universitären Markt behauptet und gilt auch außerhalb als geistiger Referenzpunkt und ökumenisches Ideenreservoir einer durch die Austrocknung marxistisch inspirierter Denkströme und den Zusammenbruch des Ostblocks orientierungslos gewordenen, verbürgerlichten Linken wie des liberalen Neo-Konservatismus.[51] Doch obschon manche Interpreten der Arendt-Forschung

---

die (im übrigen auch keineswegs besonders zahlreichen) Tagungen, Sammelbände und Monographien aus Anlaß von Anders' hundertstem Geburtstag im letzten Jahr [2002; C. D.] nicht viel geändert« (aus dem Vorwort zum Themenschwerpunkt »Die Antiquiertheit des Menschen – Günther Anders« der Zeitschrift *Handlung Kultur Interpretation*; 2003: 197). Zur Rezeptionsgeschichte vgl. auch Dries 2009: 19ff.

50 Die unlängst wieder leicht ansteigende Beschäftigung ist durch das Erscheinen diverser Sammelbände angezeigt (vgl. exemplarisch Böhler (Hg.) 2004; Müller (Hg.) 2003; Seidel/Endruweit (Hg.) 2007). Als Gesamtdarstellung überzeugt bisher vor allem die Dissertation Frank Niggemeiers (2002) sowie die vergleichende Studie von Eric Jakob (1996) zu Jonas und Heidegger. Gesellschafts- oder modernetheoretische Arbeiten zu Jonas existieren nicht. Lediglich David Levy (2002), der Jonas als »a twentieth-century master whose time is still to come« bezeichnet (ebd.: 10), deutet dessen Hinwendung zu einer Ethik der technologischen Zivilisation als engagierte Philosophie der Moderne (»Jonas's postwar philosophy«).

51 Vgl. dazu u.a. Canovan 1996; Greven 1993; Heuer 1997; Kallscheuer 1993 und 1997; Marti 1997 sowie Vollrath 1995. Zu den gesellschaftstheoretischen Aspekten im veröffentlichten Werk Hannah Arendts lassen sich inzwischen einige Publikationen finden, so dass ich an dieser Stelle nur eine Auswahl gebe. Zum Kontext der vorliegenden Arbeit gehört die Dissertation von Roland Schindler (1996), der Arendts Kritik der Moderne hinsichtlich der Dimensionen Politik (Totalitarismus, Handlungstheorie) und vor allem Arbeit (Ökonomie) unter Berücksichtigung von Querverbindungen zu Marx und Heidegger darstellt. Daneben verteidigt die nach wie vor einschlägige genealogische Studie von Seyla Benhabib (2006a) Arendt zu Recht gegen einen schematischen Vorwurf des Anti-Modernismus. Ihr Fokus liegt sowohl auf Arendts denkerischen Wurzeln, das heißt in erster Linie der Auseinandersetzung mit Heidegger (aber auch Marx), als auch auf einer differenzierten, kritischen Rekonstruktion des Arendtschen Begriffs der Moderne vor dem Hintergrund ihres Polis-Bildes, des Totalitarismus sowie der Schriften vor *Vita activa*, denen Benhabib in puncto Moderne ein qualifizierteres Urteil unterstellt als dem Spätwerk (vgl. dazu auch Söllner 1990). Auch Rahel Jaeggis (1997a) Erstlingswerk interpretiert Arendt, teilweise in Abgrenzung zu Benhabib, als Gesellschaftskritikerin der Moderne (vgl. dazu auch Jaeggi 1997b). Die Dissertationsschrift von Jakob Seitz (2002) stellt in philosophiehistorischer wie auch systematischer Hinsicht eine der umfassendsten und sorgfältigsten Arbeiten zum Gesamtwerk Arendts dar (besonders hervorzuheben ist das Kapitel über private und öffentliche Räume sowie Seitz' kritische Argumentation mit Antike und Moderne *gegen* Arendts Moderne-Kritik). Der Tagungsband von Antonia Grunenberg (Hg.) 2003, insbesondere Teil II (»Totale Herrschaft und Moderne«), verortet das Totalitarismus-Buch im Modernisierungsdiskurs. Maurice Weyemberg (1992) geht explizit auf Hannah Arendts Modernebegriff und die Widersprüche ihrer Periodisierungsversuche ein (siehe dazu auch Weyemberg/Roviello (Ed.) 1992). Anne-Marie Roviello (1987)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bereits industrielle Dimensionen bescheinigen,[52] ist die Königsbergerin noch lange »kein etablierter ›Gegenstand‹ universitärer Forschung« geworden.[53] Hinzu kommt, dass im Falle Arendts, Anders' und Jonas' umfangreiche Nachlässe ihrer weitergehenden Erschließung und Aufarbeitung harren, was qualifizierte wissenschaftliche Urteile nicht nur hinsichtlich der Querverbindungen nach wie vor erschwert.[54]

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass vergleichende oder systematische Arbeiten zu Anders, Arendt und Jonas als philosophische Dreieckskonstellation im deutschsprachigen Raum bisher ebenso wenig existieren wie umfangreichere Untersuchungen im Hinblick auf ihre gesellschafts- und modernisierungstheoretischen Motive. Auch in der englisch-, und französischsprachigen Forschungsliteratur fehlt, trotz einer Vielzahl beachtlicher Einzelstudien, bisher jeder Versuch einer vergleichenden Systematisierung oder gar Synthese. Erste Ansätze lassen lediglich Sylvie Courtine-Denamy und James Wolin erkennen. Letzterer versäumt es jedoch, Günther Anders neben Hannah Arendt und Hans Jonas in die Reihe prominenter »Kinder« Heideggers einzuordnen; zudem interessieren ihn die »intellectual orientations, doctrines and political convictions of Heidegger's children«,[55] das heißt ihre Familienähnlichkeiten, nicht aber ihre gesellschafts- beziehungsweise modernisierungskritisch verwertbaren Einsichten. Dasselbe gilt für die Essays im Sammelband von Samuel Fleischacker.[56] Der Anfang des darin enthaltenen Aufsatzes von Lawrence Vogel über Hans Jonas und Leo Strauss lässt sich eins zu eins auch auf das Verhältnis Jonas – Anders sowie Anders – Arendt übertragen: »Given the biographical parallels alone, it is remarkable that Hans Jonas and Leo Strauss have never been systematically compared to each other. [...] But the intellectual parallels are even more striking.«[57]

---

widmet Arendts Modernekritik eine, inzwischen allerdings veraltete, Monographie.

52 Vgl. Marchart 2006: 33. Anthony Gafton (2000: 63) spricht von einem »akademischen Industriezweig«.

53 Wild 2006: 132. Vgl. dazu auch Weigel 1997: 13f. Zu Arendts Wirkungsgeschichte vgl. den Überblick bei Wild 2006: 120–139. Allerdings hat die Dichte an Symposien und Sammelbänden zu Arendt in den letzten Jahren stark zugenommen (vgl. exemplarisch Baule (Hg.) 1996; Kemper (Hg.) 1993; Kubes-Hofmann (Hg.) 1994 sowie in jüngerer Zeit Fritze (Hg.) 2008; Grunenberg (Hg.) 2003; Grunenberg u.a. (Hg.) 2008; Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.) 2007 sowie die von Garrath Williams (2006) edierten vierbändigen *Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, die allerdings Essays und Aufsätze aus mehreren Jahrzehnten enthalten).

54 Aufgrund eigener Nachlass-Sichtung gehe ich davon aus, dass heute ein gutes Drittel bis die Hälfte des Andersschen Gesamtwerks noch unveröffentlicht ist. (Der Nachlass von Günther Anders ist erst seit wenigen Jahren im Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek öffentlich zugänglich.) Vgl. dazu auch Liessmann 1997: 147, Fußnote 18 bzw. Anders 1982: 321. Zu Arendt vgl. Wild 2006: 65. Die an der Freien Universität Berlin besorgte Edition der Kritischen Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, die im Freiburger Rombach-Verlag erscheint, ist auf mehrere Jahre angelegt und soll laut Editionsplan bis 2015 fertiggestellt sein.

55 Wolin 2003: 6.

56 Fleischaker (Ed.) 2008.

57 Vogel 2008: 131.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

In diesem Sinn trägt die vorliegende Studie dazu bei, eine doppelte Forschungslücke zu schließen. Der Vergleich zwischen Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas – hier erstmals ausgeführt – macht zahlreiche und vielfältige, bisher viel zu wenig berücksichtigte Bezüge zwischen den drei Denkern sichtbar und für Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie fruchtbar. Dasselbe gilt für Bezüge zu aktuellen Ansätzen in Philosophie und Sozialwissenschaft. Im Mittelpunkt steht der Entwurf einer kritischen philosophischen Theorie der Moderne, einer Modernisierungsphilosophie, die auf Anders, Arendt und Jonas aufbaut und aus philosophischer und kulturtheoretischer Sicht diskurserweiternd in sozialwissenschaftlich dominierte Debatten eingreift. Sowohl im Aufbau als auch in der Ausführung ist die Studie interdisziplinär angelegt. Durch die hier ebenfalls zum ersten Mal durchgeführte, umfassende Rekonstruktion der Andersschen Anthropologie leistet sie daneben auch einen substanziellen Beitrag zur Erforschung eines der profiliertesten philosophischen Theoretiker der Gegenwart.

Die Diagnose der Gegenwart ist ein Hauptthema und eine Hauptaufgabe von Philosophie, erst recht in Zeiten »unübersichtlicher systemhafter Fernwirkungs- und Problemverkettungen in der komplexen modernen Weltgesellschaft«.[58] Ausgehend von Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas widmet sich die vorliegende Studie diesem Thema und dieser Aufgabe. Sie ist dabei dem dreißig Jahre alten, aber immer noch hoch aktuellen Appell Hans Lenks verpflichtet, der »zu einer offenen Zusammenarbeit unterschiedlichster wissenschaftlicher und intellektueller Ansätze« und »zu mehr und mutigen Entwürfen, zu innovativer Kreativität, zum Übersteigen der bloßen Philosophie rein analytischer Techniken durch mehr spekulative Konstruktion, zu mehr Mut in inhaltlichen Entwürfen und normativ-urteilenden Stellungnahmen«[59] auffordert. Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas bilden dafür einen guten Ausgangspunkt. Sie haben nicht nur ihre Zeit in Gedanken gefasst, sondern auch, die notorisch eulenhafte Natur der Philosophie[60] transzendierend, Freiräume eröffnet, in denen sich Denken über Künftiges und künftiges Denken orientieren und entfalten kann.

58 Lenk 1978: 60.

59 Ebd.: 52. Dialogisches bzw. »multilogisches« Philosophieren und spekulativ-konstruktiv-synthetisches Denken ist, so Lenk (ebd.: 48), »neben aller präzisierenden zerlegenden Analyse nötig zur Sicherung der Perspektivenvielfalt und zur Integration innovativer Entwürfe«.

60 In der Vorrede zu seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* heißt es bei Hegel (1999: 17) bekanntlich: »Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Teil I

Kritik der Moderne bei Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1 Conditio humana I: Vom Wesen des Menschen

Die Frage, was der Mensch *eigentlich*, das heißt seinem Wesen nach sei, ist beinahe so alt wie die Philosophie selbst. Sie ist der Ausgangspunkt aller praktischen und politischen Philosophie und jeder philosophisch inspirierten Gesellschaftstheorie und für meine eigenen Überlegungen deshalb von zentraler Bedeutung. Denn ohne die Klärung dessen, was Menschen wesentlich sind, fehlt der philosophischen Analyse gesellschaftlicher, technologischer und politischer Entwicklungen das Fundament. Dabei geht es – im Sinne des Terminus »Conditio humana« (den die amerikanische Originalausgabe von Hannah Arendts *Vita activa* im Titel führt) – zunächst und in erster Linie um das Wesen des Menschen als solches. Für die Beurteilung der jeweiligen geschichtlichen Situation des Menschen in der Welt ist jedoch ferner von Belang, was dieser *qua Menschsein* tut. Daher rekonstruiere ich in den folgenden Kapiteln das anthropologische Fundament meiner Studie in kompositorischer Absicht aus den einschlägigen Werken Günther Anders', Hannah Arendts und Hans Jonas' entlang der analytischen Leitbegriffe »Mensch« und »Tätigkeit«. Diese Rekonstruktion schließt den Weltbegriff – das Verhältnis des Menschen zur Welt inklusive seiner Mitmenschen – ein.

Von den Eckpunkten des »philosophischen Dreiecks« hat sich nur der junge Günther Anders systematisch mit der Wesensbestimmung des Menschen im Kontext der in den 1920er Jahren erblühenden Philosophischen Anthropologie befasst (Kapitel I.1.1.1 und I.1.1.2). Seine bis dato unveröffentlichten Frühschriften stehen im Zentrum der folgenden Ausführungen. Hannah Arendts Beitrag zur philosophischen Anthropologie findet sich in ihrem frühen philosophischen Hauptwerk *Vita activa* und besteht aus einer umfassenden, durch den Rekurs auf Grundbedingungen der Existenz fundierten Handlungstypologie, die Anders' Menschenbild ergänzt und übersteigt (Kapitel I.1.1.3 beziehungsweise I.1.2). Hans Jonas hat anthropologische Überlegungen in mehreren Aufsätzen entwickelt und in einem naturphilosophischen Fundament verankert, das weit über Anders und Arendt hinausgreift (Kapitel I.1.1.4). Auf dieser Grundlage rekonstruiere ich in Kapitel I.1.3 eine »anthropologische Leitplanke«, die alle folgenden Überlegungen flankiert.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1.1 Mensch und Welt

1.1.1 Die Weltfremdheit des Menschen

Nach seinem Studium und der Promotion bei Edmund Husserl in Freiburg[1] begann Günther Anders intensiv an einer eigenen, systematisch angelegten und naturphilosophisch fundierten philosophischen Anthropologie zu arbeiten.[2] Sie umfasst im weiteren Sinn eine im von Helmuth Plessner herausgegebenen *Philosophischen Anzeiger* erschienene Rezension,[3] Anders' erste Monographie *Über das Haben*[4] (eine unter anderem von Nicolai Hartmann inspirierte Aufsatzsammlung, die als Kapitel sieben auch die überarbeitete Dissertationsschrift enthält) sowie mehrere bislang unveröffentlichte Typoskripte aus den Jahren 1927–30, die in Anders' Nachlass im Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien aufbewahrt sind. Darunter finden sich die als erste Anläufe und Vorarbeiten zu betrachtenden, sprachlich schwerfälligeren Aufsätze *Materiales Apriori und der sogenannte Instinkt* (1927), *Die Positionen Schlafen – Wachen relativierender Exkurs* (1928), *Situation und Erkenntnis* (1929) sowie der wesentlich eingängigere und kompaktere Text *Die Weltfremdheit des Menschen* (1930),[5] von Edgar Weiß als »philosophische Pionierleistung« bezeichnet.[6] Sie basiert auf einem Vortrag, den Anders unter dem Titel *Freiheit und Erfahrung* im Februar 1930 vor der Frankfurter Ortsgruppe der Kantgesellschaft im Beisein von Theodor W. Adorno, Paul Tillich, Kurt Goldstein, Max Horkheimer, Karl Mannheim, Kurt Riezler, Max Wertheimer sowie Hannah Arendt und dem jungen Dolf Sternberger gehalten hat.[7] Der Text der *Weltfremdheit* ist gegenüber den mündlichen Ausführungen laut Anders in wesentlichen Punkten erweitert und weist, wie fast alle frühen Schriften, terminologische Einflüsse Martin Heideggers auf, unter dessen »dämonischen spell«[8] der junge Anthropologe nach eigenem Bekunden für einige Jahre gerät. Doch bereits in Anders' Frühschriften wird der ehemalige Lehrer

1 Vgl. Anders 1924.
2 Vgl. Anders 1987a: 27.
3 Anders 1925/26.
4 Anders 1928a.
5 Anders 1927a; 1928b; 1929 und 1930b.
6 Weiß 2004: 158.
7 Vgl. dazu Young-Bruehl 2004: 132 und Anders 1983: 12f. sowie – zur Datierung – das Titelblatt der *Weltfremdheit*. In der *Antiquiertheit* sowie in *Mensch ohne Welt* gibt Anders (1981: 129f.; 1993: XV) an, den Vortrag 1929 gehalten zu haben. Anders' Absicht, sich bei Paul Tillich musikphilosophisch zu habilitieren, scheiterte unter anderem am Widerstand Theodor W. Adornos (zu Anders' bis heute unveröffentlichter Musikphilosophie vgl. ausführlich Ellensohn 2008). Das Verhältnis zu Adorno war durch dessen Intervention zunächst getrübt, was auch für Hannah Arendt galt (vgl. Liessmann 1998b: 29; Young-Bruehl 2004: 132 sowie die Einleitung in Auer/Rensmann/Schulze Wessel (Hg.) 2003 und Schöttker/Wizisla (Hg.) 2006). Als Preisträger des Adorno-Preises der Stadt Frankfurt erwies Anders (1983) dem damaligen akademischen Konkurrenten später jedoch seine ausdrückliche Reverenz.
8 Anders 1987a: 22.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zur großen Negativfolie des eigenen Philosophierens aufgespannt, freilich nicht ohne implizite »Anverwandlungen und Übernahmen«.[9]

Die Kernthesen der *Weltfremdheit* fasste Anders ferner in einer kritischen Auseinandersetzung mit Mannheims *Ideologie und Utopie* zusammen, die unter dem Titel *Über die sog. »Seinsverbundenheit« des Bewußtseins* im Anschluss an Anders' Frankfurter Vortrag im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* erschien.[10] Einige Jahre später publizierte er im Pariser Exil unter dem Namen Günther Stern noch zwei Aufsätze in den von Alexandre Kojève und Henry Ey herausgegebenen *Recherches Philosophiques* – die einzigen Veröffentlichungen zur frühen Anthropologie zu Lebzeiten, von denen *Une Interprétation de l'Apostériori* (1934/35), von Anders gemeinsam mit Emanuel Levinas ins Französische übersetzt,[11] sich inhaltlich mit der ersten Hälfte der *Weltfremdheit* bis etwa Seite 24 deckt, während die ein Jahr später erschienene *Pathologie de la Liberté* (1936/37), übersetzt von P.-A. Stéphanopoli, deutlich über den zweiten Teil hinausgeht. Die deutschen Originaltexte sind im Nachlass nicht auffindbar und laut Anders »in der Emigration verlorengegangen.«[12] Erhalten sind jedoch weitere, zum Teil nicht exakt datierbare Konvolute aus den 20er bis 50er Jahren, die zum thematischen Umfeld der Anthropologie gezählt werden müssen, darunter diverse handschriftliche

9 Hildebrandt 1992b: 58. Adorno betrachtete Anders deshalb lange, mindestens bis zum Erscheinen des heideggerkritischen Aufsatzes *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy* (1948), der Adornos *Jargon der Eigentlichkeit* (1964) beeinflusste, als eine Art »Schwarzwälder Bazillenträger« (Anders 1983: 14). Zum Verhältnis Anders – Heidegger vgl. außerdem ausführlich Hildebrandt 1990 bzw. 1992a sowie Thomä 2001. Zur Auseinandersetzung Anders' mit Heidegger vgl. den von Gerhard Oberschlick 2001 herausgegebenen Sammelband *Über Heidegger* sowie Anders 1980: 186f., 220f., 222, 264f., 292f., 324 (Anmerkung zu S. 24), 331 (Anmerkung 2 zu S. 69), 333 (Anmerkung zu S. 91), 343 (Anmerkung 2 zu S. 186), 345 (Anmerkung zu S. 243); 1987a (passim); 1981: 148, 160f., 280f., 343ff., 404, 406, 414, 420f., 457 (Anmerkung 2), 461 (Anmerkung 20), 463 (Anmerkung 2); 1982: 12f., 37, 77, 100f, 158, 226, 234f, 249, 151ff., 259, 276f., 344f.; 1986. Dass auch das persönliche Verhältnis der beiden Denker von Anfang an gestört war, legt Anders selbst nahe (vgl. Anders 1987a: 22–25). Auch von Husserl distanziert sich Anders früh – mit einer Dissertationsschrift »gegen ihn« (ebd.: 26; vgl. dazu auch 1986: 13). In der Arbeit mit dem Titel *Die Rolle der Situationskategorie bei den »Logischen Sätzen«* untersuchte Anders, ob und wie die phänomenologische Methode tatsächlich auf Sätze des Alltagslebens anwendbar ist und welche Rolle dabei die konkrete Situation des Sprechers spielt. Er plädierte dafür, die in der phänomenologischen Analyse zunächst ausgeklammerten Kategorien der Zeit und der Realität nachträglich wieder einzubringen, da bestimmte Sätze ohne diese Situationskategorien weder verständlich noch konstruierbar seien. In der Folgezeit übernimmt er zwar bestimmte Grundeinstellungen der Freiburger Phänomenologie, etwa das Misstrauen gegen philosophische »Terminologie«, das Ausgehen von der eigenen Lebenswelt und von »den Sachen selbst«, verfährt aber dennoch nicht »klassisch« phänomenologisch (vgl. dazu ausführlich Wittulski 1992a und b).

10 Anders 1930a.

11 Vgl. dazu Le Rider/Pfersmann (Hg.) 1993: 5.

12 Anders 1987a: 27.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Entwürfe wie die 23 losen, zu einer Mappe zusammengefassten Blätter mit dem Titel *Notizen zur Philosophie des* Menschen von 1927, eine 36 lose Blätter umfassende blaue Mappe mit der Aufschrift *Philosophie des Menschen 1927–29*,[13] das vierseitige, undatierte Typoskript *Über das Auge*, in dem Anders das Programm einer erneuerten, anthropologisch fundierten Wahrnehmungspsychologie skizziert, die etwa 400 Blatt umfassenden Vorlesungsmanuskripte einer Einführung in die Kulturphilosophie und Anthropologie an der *New School for Social Research* von 1949, der Vortragstext *Was ist der Mensch?* (1950), das Typoskript eines Vortrags mit dem Titel *Bedürfnis und Begriff* von 1957,[14] sowie einige wenige Tagebucheinträge.[15] Einen längeren Ausflug in die eigene frühe Gedankenwelt unternahm Anders 1975 bzw. 1984, als er sich an die Niederschrift von aus der Erinnerung rekonstruierten philosophischen Disputen zwischen ihm und seiner ersten Frau Hannah Arendt über Wertprobleme, Heideggers Naturvergessenheit und Leibniz' Monadologie machte. Die Gespräche, die sich im Jahr 1930 auf dem Balkon der gemeinsamen Wohnung in Drewitz bei Berlin zugetragen haben sollen,[16] lassen sich inhaltlich dem Kontext der frühen anthropologischen Reflexionen zurechnen.

Nach 1933 hat Anders seine Anthropologie nicht mehr systematisch weiterentwickelt und sich anderen Themen zugewandt, zunächst vor allem der nationalsozialistischen Herrschaft,[17] später dann der Technik- und Zivilisationskritik. Schon seine französischen Aufsätze sind keine genuinen Neuanläufe mehr, sondern eher als Versuche zu betrachten, das bis dahin Erarbeitete publikationsreif zusammenzufassen und auszuformulieren beziehungsweise, in der *Pathologie*, auch zuzuspitzen und – selbstkritisch – zu erweitern. Im Mittelpunkt der philosophischen und politischen Arbeit des Emigranten und späteren Wahl-Wieners stehen fortan allein die großen weltpolitischen Zäsuren: Hitlers Machtergreifung, der Weltkrieg, Auschwitz und Hiroshima. Am Ende seines durch die Emigration und jene dramatischen Zäsuren gleich in mehrere Vitae zerteilten Lebenswegs stellt Anders daher lapidar fest: »So habe ich das System, das ich eigentlich hatte schreiben wollen, nicht geschrieben.«[18] Nur gelegentlich und im hohen Alter kommt Anders – in Erzählungen, Gedichten, Tagebucheinträgen und insbesondere in seinen *Ketzereien* – wieder auf anthropologische Fragen und seine frühen Entwürfe zu sprechen.[19] Dennoch spielt die frühe Anthropologie in allen späteren

13 Anders 1927b; 1927–29.

14 Letztere allesamt ÖLA 237/04, ohne Signatur.

15 Vgl. Anders 1985a: 201–213.

16 Vgl. Anders 2012: 11.

17 Vgl. dazu vor allem Anders 1992a.

18 Anders 1987: 27. Zu Anders' Lebenslauf vgl. auch Anders 1985a: 64f. In den *Ketzereien* verweist Anders (1982: 191ff.) auf eine angeblich ebenfalls verloren gegangene spätere Revision seiner Anthropologie, die am Begriff des Habens ansetzt.

19 Vgl. Anders 1978; 1994; 1985a: 28, 205–213 sowie das Register in Anders 1982. Diskussionsprotokolle aus Max Horkheimers Nachlass belegen, dass Anders Kernstücke seiner Anthropologie, z. B. die These von der Künstlichkeit des Menschen, auch nach 1933, hier: 1942 noch in Institutskreisen zur Debatte gestellt hat (vgl. Horkheimer 1985: 579-586).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Texten eine zentrale Rolle. Sie gibt den oft verdeckten Grund ab, auf dem sich »*im Zeitalter der Technokratie*«[20] das gesellschaftskritische Spätwerk entfaltet. So lassen sich alle Texte aus der nach-frühanthropologischen Periode ab 1937/38 – von den kulturphilosophischen Betrachtungen[21] über die *Antiquiertheit* bis hin zu den Schriften zum Atomzeitalter – als Weiterführungen des anthropologischen Basisthemas lesen. Nur geht es jetzt nicht mehr um die Grundstrukturen der Conditio humana und das Weltverhältnis des Menschen, sondern, ähnlich wie bei Hannah Arendt, um die Einflüsse, Veränderungen und Verwüstungen, denen das menschliche Wesen in der Moderne ausgesetzt ist.[22]

Anthropologie I: Materiales Apriori

Parallel zur Arbeit an seinen anthropologischen Entwürfen vollzieht Günther Anders die allmähliche Ablösung von Martin Heidegger, die in der *Pathologie de la Liberté* schließlich in einer unmissverständlichen Kritik der »Eigentlichkeit« gipfelt. Das – nie besonders gute – persönliche Verhältnis zwischen Anders und seinem akademischen Lehrer beginnt sich bereits ein Jahrzehnt früher merklich einzutrüben. Beleg dafür ist ein vermutlich nicht mehr vollständig rekonstruierbarer Briefwechsel, der den endgültigen Bruch einläutet. Dass wir davon Kenntnis haben, verdanken wir einem anderen Schriftverkehr: dem zwischen Heidegger und seiner damaligen Geliebten Hannah Arendt. »So etwas kann sich nur Herr Stern leisten«, schreibt am 18. Oktober 1925 ein zorniger Heidegger aus dem Schwarzwald an die 19-jährige Studentin. Der Inkriminierte, Günther Anders, zu diesem Zeitpunkt dreiundzwanzig Jahre jung und von Edmund Husserl frisch promoviert, hatte ein wenig zu selbstbewusst um Heideggers Beihilfe gebeten. Stern habe nämlich, so referiert dieser, eine Arbeit verfasst, bei der er nicht mehr unterscheiden könne, welche Gedanken von ihm, Stern, und welche von Heidegger abstammten. Daher bäte er ihn, seine Arbeit vor der Publikation zu lesen, »damit er davor sicher sei, daß er mich nicht falsch interpretierte.« Heidegger lässt den nassforschen Doktor abblitzen:

> »Ich habe ihm kurz geantwortet ›in einem Fall, wo ich nicht entscheiden kann, was meine eigenen Gedanken sind und was die eines anderen, da denke ich nicht an eine Publikation. Mit freundlichem Gruß.‹ Vielleicht ist Herr Stern nun gerade einer der schlimmsten – aber bei solchen Erfahrungen wird man doch zuweilen stutzig, ob es sich lohnt, allzuviel Kräfte für die Lehrtätigkeit zu verausgaben und nicht vielmehr alles auf die Forschung zu konzentrieren.«[23]

Die Affäre endet als Farce. Der bald schon weltberühmte Familienvater mit Hang zu verbrämten Amouren entzieht sich ins Ätherisch-Schöpferische, und seine Geliebte, die später ebenfalls weltberühmte Hannah Arendt, heiratet – aus Trotz,

20 Anders 1981: 9; Hervorh. i. Orig.

21 Vgl. z. B. die Aufsatzsammlung *Mensch ohne Welt*, in der Anders (1992: XIVf.) auf seine frühe Anthropologie Bezug nimmt.

22 Insofern ist, wie die Widmung des ersten Bands der *Antiquiertheit* anzeigt, Anders' Spätwerk auch als explizite Auseinandersetzung des Sohnes mit dem philosophischen Opus magnum des Vaters, *Person und Sache* (Stern 1906; 1918; 1924), zu lesen.

23 Arendt/Heidegger 1998: 50f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wie es heißt – ausgerechnet: »Herrn Stern«. An dieser Stelle interessiert die Episode jedoch lediglich als Auftakt zu einer philosophischen Emanzipation, die Stern beziehungsweise Anders mit Hilfe von Kant, Scheler[24] und Plessner vollzieht. Gut ein Jahr nach Heideggers Brandbrief beginnt er die Arbeit an den ersten Entwürfen seiner Philosophischen Anthropologie. Heidegger im Hinterkopf und Schelers neukantianisch inspirierte Wissensontologie[25] vor sich, stellt Anders in *Materiales Apriori und der sogenannte Instinkt* zunächst die philosophische Tradition und ihre Konzepte von Wissen und Erfahrung, Subjekt und Objekt, Form und Inhalt infrage. So kritisiert er, dass der traditionelle Subjekt- beziehungsweise Ichbegriff »lediglich eine Bildung ad imaginem eines einzelnen Ichtyps darstellt, der unberechtigterweise als pars pro toto fungierte«, nämlich des erwachsenen, seiner gegenständlichen Umwelt in objektivierender Distanz gegenüberstehende Mensch, ein der Welt grundsätzlich fremd gegenübertretender Ichpol auf der einen, ein von ihm dualistisch geschiedener Objektpol auf der anderen Seite. Doch das Ich stellt sich für Anders nicht als Ich »des einsamen erwachsenen hominis sapientis« dar, das aufgrund seiner spezifischen kognitiven Ausstattung Erfahrungen macht oder hat, sondern als Ich dessen, der »auf die nachträgliche Beziehung zu seiner gegenüberständlichen Welt, d. h. auf Erfahrung angewiesen ist.«[26] Anders strebt daher einen Perspektivenwechsel an: Seine Untersuchung übersteigt, programmatisch Kant und Heidegger verbindend, die Betrachtung erkenntnistheoretischer Grundbedingungen, um zu den ontologischen Einbettungsbeziehungen von erkennendem Subjekt und Objekt zu gelangen, die diese Grundbedingungen fundieren. Seine erkenntnisontologischen Studien sind auf der Suche nach einer »Lehre von dem spezifischen Sein der Erkenntnis, mindestens von ihrer Seinsverhaftung«.[27] Mit anderen Worten, es geht dem jungen Anders um die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung aus einer fundamentalontologischen Perspektive, aber *gegen* Heidegger, dem er nun vorwirft, die anthropologische Bedingung der Möglichkeit der Fragestellung nach der Außenwelt vernachlässigt zu haben.[28]

Anders beginnt zunächst damit, seinen Ansatz an einem Spezial- oder vielmehr Kontrastfall der Ich-Welt- beziehungsweise Subjekt-Objekt-Beziehung auszuarbeiten: der Wissensform des materialen Aprioris. Mit diesem explizit von Scheler abgegrenzten Terminus sind nicht etwa apriorische Beziehungen zwi-

24 Die von Jan Strümpel (1992: 86) in die Welt gesetzte und seitdem anderweitig repetierte Behauptung, Günther Anders sei Assistent Max Schelers gewesen und habe folglich »in direktem Gedankenaustausch« (Müller 2010: 75) mit dem Mitbegründer der Philosophischen Anthropologie gestanden, ist bis dato nicht belegt.

25 Vgl. Scheler 1926.

26 Anders 1927a: 2f. In *Situation und Erkenntnis* bezichtigt Anders (1929: 32) »Psychologie, Anthropologie oder Vernunftkritik einen sich ahistorisch gebenden, Apriorität prätendierenden Querschnitt durch den erwachsenen Menschen [zu] legen, einen Querschnitt, der begreiflicherweise de facto stets eine bestimmte historische Phase des Menschen trifft; statt den Menschen historisch in seiner wesentlichen apriorischen Phasenabfolge zu begreifen.«

27 Aus der Vorbemerkung von Anders 1928a (o. A.).

28 Vgl. Anders 1930b: 6f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schen Dingen gemeint, die nachträglich erfahren und erkannt werden, sondern alle Wissensformen, »insofern sie erfahrungs*unbedürftige* Materialia, also bestimmte Inhalte antecipieren«,[29] wie im Fall des Säuglings, der instinktiv die Mutterbrust »wisse«. Das Instinktwissen des materialen Aprioris ist Anders zufolge also weder logisches noch empirisches Gegenüber von Bewusstsein oder Erfahrung, sondern ein Wissen, das durch konstante ontologische Verwandtschaft entsteht. Es resultiert laut Anders aus einer eigentümlichen, aber eigenständigen, in diesem Fall regelrecht symbiotischen Seinsbeziehung zwischen Subjekt und Objekt, die gewissermaßen quer liegt zu derjenigen, von der aus sich Erfahrungswissen beziehungsweise sachverhaltliches Wissen gewinnen lässt. Denn das setzt notwendig eine grundsätzliche Distanz und Fremdheit (»Weltfremdheit«) zwischen Erkennendem (Subjekt) und Erkanntem (Objekt) voraus. Als evidentes, freilich für eine Relativierung der Subjekt-Objekt-Alternative allein nicht ausreichendes, Gegenbeispiel zu dieser für die philosophische Erkenntnistheorie paradigmatischen Wissensform führt Anders die menschliche Leiberfahrung an, die er auch eine »Fundamentalform« des Wissens nennt. Sie reiße die traditionelle Differenz von Subjekt und Objekt, Form und Inhalt ein:

> »Dieser Leib, den man primär nicht als Erfahrungsdatum (nicht in videndo) bewusst hat [sic!], den man vielmehr erfahrungsunbedürftig in disponendo, im Leiben [sic!] und Leben als Feld, Grenze, Bedingung, Typus möglicher Leibdaten (des Schmerzes, des Kitzels etc.) schlechthin ›hat‹, dieser Leib ist gegenüber diesen zufällig erfahrbaren Daten sicherlich ein *Formale* eigener Existenz. Er ist aber, verglichen mit den Formaliis der traditionellen Philosophie, verglichen also mit dem Kantischen ›Raum überhaupt‹ etwas erstaunlich Inhaltliches, Bestimmtes, Jeweiliges, sozusagen eine ›haecceitas constans‹.«[30]

Die kategorische Dichotomie von Subjekt und Objekt, Form und Inhalt versagt Anders zufolge jedoch nicht nur hinsichtlich der Erklärung der Leiberfahrung, sondern auch in Bezug auf das materiale Apriori oder den Instinkt,[31]

29 Anders 1927a: 1; Hervorh. C. D.

30 Ebd.: 9.

31 Die Verwendung der Begriffe »materiales Apriori« und »Instinkt« ist bei Anders 1927a noch nicht eindeutig geklärt. Während der Terminus »materiales Apriori« zu Beginn von *Materiales Apriori und der sogenannte* Instinkt, bereits durch das »und« im Titel angezeigt, als Oberbegriff für eine spezifische Wissensform (und die damit zusammenhängende Seinsbeziehung) zu fungieren scheint, unter den dann der Instinkt als Beispiel- oder Nebenfall subsummiert wird (vgl. dazu auch Anders 1929: 1, 14), werden beide Begriffe im Fortgang der Untersuchung, die sich im Kern ja um die Neufassung des Instinktbegriffs dreht, äquivalent gebraucht; eine Praxis, an der ich mich im Folgenden orientiere. In den 2012 posthum publizierten »Hannah-Dialogen« aus den Jahren 1975 bzw. 1984 räumt Anders (2012: 122; Anm. 31.) schließlich alle Unklarheiten aus: »Natürlich haben Verteidiger eines bornierten Wissensbegriffs immer wieder Anstoß daran genommen, daß ich angesichts dieser Fakten ungeniert das Wort ›wissen‹ verwende und haben als ernste Akademiker dieses durch das andere Wort ›*Instinkt*‹ ersetzt. Sinnlose Ersatzhandlung. Denn dieser Terminus erklärt nichts, ist vielmehr auch nur eine, freilich etwas seriöser klingende,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

von Anders am Beispiel der frühen Mutter-Kind-Beziehung erläutert. Wie der Leib für den Menschen ist die Mutter innerhalb der frühkindlichen Lebenswelt laut Anders kein zufälliges Datum. Vielmehr sei das spezifische In-der-Welt-Sein des Säuglings identisch mit Bei-der-Mutter-Sein; die Mutter also zugleich das Formale der kindlichen Existenz *und* etwas »ausgesprochen Inhaltliches«.[32] Indem das Kind die Mutter als Mutter »anspreche«, konstituiere es keinen Sachverhalt wie im Fall herkömmlichen Wissens (das Anders in Übernahme der Husserlschen Unterscheidung von Sein und Bestehen definiert[33]). Das »Als« im Akt des Ansprechens ist für Anders »nicht dasjenige eines fremden Gesichtspunktes«, von dem aus sich mehr oder weniger kontingente Sachverhalte ableiten lassen, sondern »dasjenige der mütterlichen Lebenslinie selbst; kurz: es ist ein ontologisches ›Als‹.«[34] Der Instinkt oder das Instinktwesen weiß Anders zufolge also nicht, »dass…« (den Sachverhalt »Mutter«), es weiß *jemanden*:

> »Der Säugling weiss nicht, ›dass die Mutterbrust existiere‹, er weiss direkt und ›transitiv‹ die Mutterbrust. ›Transitiv‹: in der Tat richtet sich hier zwischen Subjekt und Objekt keine Glaswand auf, die (wäre sie nicht unübersteigbar) erst überstiegen, *transcendiert* werden müsste. Subjekt und Objekt (das in diesem Fall eben wiederum ein Subjekt ist) liegen von vornherein auf gemeinsamer Seinsebene, getrennt zwar, aber eben doch nur so getrennt, dass sie im ungehinderten ›*transeundo*‹ zueinander finden, ja kraft ihres *transesse* schon primär beieinander sind.«[35]

Grammatikalisch formuliert, wird der Gegenstand des materialen Aprioris laut Anders nicht im Akkusativ »angesprochen«, dem Modus operandi der distanzierenden, vergegenständlichenden Theorie. Demgegenüber pflegt das materiale Apriori einen »dativischen« Umgang mit seinen Wissensgehalten, der sich, wie in der Mutter-Kind-Beziehung, als reziprokes, nicht objektivierendes Aufeinander-Bezogensein zweier Seiender ausdrückt:

> »Nur in jener anklägerischen Grundhaltung nämlich, von der aus die Welt sich als Akkusativ verselbständigt, ist das Subjekt ein der ›Aussenwelt‹ gegenüberstehendes, gesondertes und namhaftes Ich. Im Entgegennehmen, in dando, besonders aber in den ›Fällen‹ reziproker Hingabe verliert es (vielmehr hat es noch gar nicht) jene seine Abgeschnittenheit und Gesondertheit, auf die es nominativisch so pocht. […] Damit nicht genug. Denn ebensowenig wie von einer rein gesichtspunkthaften Dativierung die Rede sein konnte, ebenso wenig kann es sich um ein nur *gelegentliches* Dativisch-Sein handeln. Dativisch *hat* man Welt (und ist man für die Welt)

Bezeichnung für die von uns gemeinte Tatsache, daß es sich um ein Informiertsein handelt, das auf Inanspruchnahme üblicher Empirie nicht angewiesen ist.«

32 Anders 1927a: 9.

33 »[E]in Baum etwa ›besteht‹ nicht; er hat (sein spezifisches pflanzliches) Sein; nicht gleichrangiges Sein hat das dem Seienden aufgeredete (fast jedem Seienden, gleichviel von welcher Seinsart, aufredbare) substantivierte Prädikat, der Sachverhalt: hier also, ›dass der Baum 10,73 m hoch sei‹. Dieser Sachverhalt ›besteht‹ lediglich.« (ebd.: 10f.)

34 Ebd.: 11f.

35 Ebd.: 13.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> grundsätzlich, das heisst zeitlich: immer. Es sind also nicht primär akkusativische oder nominative Wesen, die durch einen nachträglichen Dativdraht hin und wieder hin und her telephonieren. [...] Dativisch ist die Welt, und bin ich für ›Mitwelt‹, insofern sie actu meinen Bereich und meine Existenz unmittelbar mit ausmacht.«[36]

Den Anspruch des Wissens, stets bloßes Sachverhaltswissen zu sein, sieht Anders damit relativiert, ebenso wie das biologistische und erkenntnistheoretische Instinkt-Missverständnis. Denn während der Terminus »instinctum esse« für gewöhnlich besage, »dass *etwas* (nämlich eine idea innata, oder ein Instinktkönnen) einem Wesen oder einer Gattung eingewachsen sei, wird hier das Wesen selbst als instinctum, als eingewachsen gesehen.« Für den Wissensontologen Anders ist nicht ein abstrahierender Weltbegriff dem jeweiligen Wesen (Tier oder Mensch) eingegeben, »sondern das *Wesen* ist mehr oder minder der *Welt* eingebettet, hat mehr oder minder die Welt als apriorische Bedingung, als *conditio*, so dass ihm nun mehr oder minder auch *wissensmäßig* Welt ein Mitgegebenes, *conditum* ist.«[37] Folglich wird auch die als Pseudo-Autonomie entlarvte Subjektposition des reinen Für-Sich-Seins und der absoluten Weltfremdheit des Homo sapiens durch die Tatsache des materialen Aprioris in ihrem kategorischen Anspruch eingeschränkt, so wie sich umgekehrt der Subjektbegriff erweitert. In Anders' Perspektive zerfällt die Welt nun nicht mehr in Eigenes/Verwandtes auf der einen und Fremdes auf der anderen Seite. In Abhängigkeit vom jeweiligen Grad der Seinsbeziehung (Anders spricht auch vom »Einbettungs- und Partizipationskoeffizienten«[38]) kennt das Subjekt-Objekt-Verhältnis nun mehr Abstufungen,[39] was

36 Ebd.: 16f.

37 Anders 1929: 15. Das material-apriorische Wissen ist also (wie bei der Leiberfahrung oder im Mutter-Kind-Verhältnis) »*nicht Abwesenheitsmodus im Gegensatz zum Anwesenheitsmodus* des einmal stattgefundenen Erfahrenhabens, *sondern das sich gegenseitig Wissen ist umgekehrt Titel für das selbstverständliche Beieinandersein dieser Wesen selbst*; der Anwesenheitsmodus der jeweiligen Erfahrungen *lebt von Gnaden des Wissens resp. von dessen Anwesenheitsmodus*. Das Fundierungsverhältnis ist dem traditionellen genau entgegengesetzt. Und nur dort, wo gegenseitige Anwesenheit *nicht* selbstverständlich ist, nur dort, wo es *Absenzmöglichkeit gibt, wird Erfahrung zum Garanten der Anwesenheit.*« (ebd.: 23.)

38 Ebd.: 57 bzw. Anders 1930b: 5.

39 Das gilt Anders zufolge nicht nur in eine Richtung. Dem Kind beispielsweise entgleite die Mutter mit zunehmendem Alter ins Aposteriorische, Erfahrungsbedürftige. Es löse sich Stück um Stück von seinem rein dativischen, transitiven Zugriff auf die Mutter und entrücke diese auf die Ebene des sachverhaltlichen Wissens. In der Übergangsphase werde die einst stabile ontologische Beziehung brüchig und krisenhaft, das Kind treffe immer wieder, dabei aber stets abweisend, das längst Bekannte, »*dessen Konstanz und Wiederholung so lange nicht irritiert hatte, als es apriorisch gewesen war.*« Die ursprünglich mit der Mutter identische Welt des Säuglings, die selbst kein Sachverhalt, sondern vielmehr der Raum gewesen war, innerhalb dessen alle sonstigen Sachverhalte sich ereignen, »wird nunmehr zu einem *Sachverhalt unter anderen, der zugleich noch vorgewusst und schon erfahren wird.*« (Anders 1929: 26.) Analog dazu fasst Anders die Leiberfahrung auf. Als gehabter »Meinbereich« ist der Leib das »Konditionalfeld möglicher aposteriorischer Sensationen« und zugleich (»sub specie des Fernsinnes«, das heißt der optischen Wahrnehmung) aposteriori-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

folglich die Revision des Erfahrungs- beziehungsweise Wissensbegriffs erforderlich macht.[40]

Anthropologie II: Von der Weltfremdheit des Menschen

In der 69 Seiten starken Schrift *Situation und Erkenntnis*, die von Umfang und Inhalt wesentlich über das lediglich 26 Typoskriptseiten umfassende *Materiales Apriori und der sogenannte Instinkt* hinausgeht, unterzieht Anders seinen ersten Anlauf in Richtung einer Ontologisierung beziehungsweise Anthropologisierung von Wissensformen (unter dem Einfluss der Lektüre Mannheims und Plessners) deutlicher Selbstkritik. Zwar ist er immer noch der Ansicht, Erkenntnis müsse »von einem Seinsansatz her verstanden und deduziert«,[41] das heißt durch Rekurs auf die spezifischen »Positionscharaktere« erkennender Subjekte in ihrer jeweiligen Welt erhellt werden. Auch hält er die Erschütterung der »grundsätzlichen [...] Koordination von formal und apriori einerseits, von material und aposteriori andererseits« durch die Analyse des materialen Aprioris und dessen Rehabilitation als eigenständige Form des Wissens und Miteinander-Seins für gelungen. Doch der Aufbau einer eigenständigen Anthropologie auf diesem Fundament macht keinen stabilen Eindruck auf ihn. Schließlich zeichne die ontische Einbettungsbeziehung des materialen Aprioris nicht in erster Linie das menschliche Dasein, sondern vor allem die tierische Existenz aus,[42] so schlussfolgert Anders nun vor dem Hintergrund seiner Plessner-Lektüre. Charakteristisch für die Einbettungsbeziehung des Tieres ist Anders zufolge die zum Teil auch im Mutter-Kind-Verhältnis manifestierte Kongruenz von Perzeption und material apriorischen Antizipationen:

> »Während der Mensch *erfahren* (d. h. als Bestimmung des Menschen) Anderes als Anderes anerkennen kann, während er ausgezeichnet ist, durch *Verzichtenkönnen* (seine grundsätzliche Freiheit, die die engere moralische erst bedingt), während er den Tod weiss, ja auf ihn geradezu hinleben kann (Kierkegaard, Heidegger), trifft das Tier nichts als diese seine eine vorgewusste Welt, in die es ›instinkt‹ ist. Alles andere ist ›*Ungegebenheit*‹, ist schlechthin nicht da, es sei denn als Widerstand, vielleicht als gefürchtetes Un-heimliches, niemals als Tod, den das Tier nicht erfährt oder trifft, von dem es vielmehr getroffen wird.«[43]

Die Möglichkeit anderer treff- oder wissbarer Gegenständlichkeit sei für das Tier nicht gegeben, so Anders, denn »der Umkreis der Instinktwelt (in die man instinc-

---

sches Ding, gegeben *und* entfremdet (vgl. ebd. bzw. 1928a: 135). Als den umgekehrten Fall einer aposteriorischen Apriorisierung betrachtet Anders den Prozess der Geschlechtsreife. Das jeweils andere Geschlecht werde dabei dem »Erwachsenden [sic!] allmählich zum Apriori der eigenen Existenz« (1929: 27) und fortan transitiv gewusst, nicht lediglich im akkusativischen Modus des Sachverhaltlichen.

40 Im Interview mit Fritz J. Raddatz kommt Anders auf das materiale Apriori zurück. Der Mensch unterscheide sich dadurch vom Tier, so Anders (1986: 12), »daß der Instinkt schwächer ist als bei den anderen Lebewesen«.

41 Anders 1929: 64.

42 Vgl. ebd.: 1.

43 Anders 1927a: 25.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tus eingepflanzt ist) steht materialiter [.] fest«.[44] Das Tier erscheint bei Anders mit seiner je eigenen Umwelt regelrecht verwachsen.[45] Zwar gebe es wie beim Menschen auch in der Tierwelt unterschiedliche Phasen oder Stufenfolgen der Apriorität (etwa bei der Raupe beziehungsweise beim Schmetterling), es träten aber empirisch keine neuen Objekte am tierischen Welthorizont auf, sondern nur aufgrund eines neuen Aprioris.[46] Da die tierische Antizipation, so Anders mit Bezug auf Plessner, nicht als Ersatz oder gar bloß formaler Rahmen möglicher Erfahrungen fungiere, sondern »als materiales Arsenal möglicher Erfahrungen«, müsse das Tier andauernd mit der Welt kommunizieren, um das Hier-und-Jetzt seiner Antizipationen zu vergegenwärtigen: »*Die tierische Erfahrung also liefert (im Gegensatz zur menschlichen) weder Neuerwerbungen noch nur eine Kopie der antezipierten* [sic!] *Welt, sondern die jeweilige Anwesenheitsliste des antezipierten* [sic!] *Bestandes*.«[47] Dem Instinktwissen gehe deshalb, aufgrund der »gesicherten ›Kongruenz‹ von Antizipiertem und Getroffenem«,[48] auch die Möglichkeit der Verfehlung, das Prinzip der Negativität, völlig ab, ebenso wie der Sinn für Vergangenes und Zukünftiges. Seine Sorge zielt nach Anders allein auf die »Auffüllung des Vermissten, des – obwohl apriorisch Versprochenen, so doch faktisch nicht Gehaltenen, nicht Daseienden« (Anders spricht in Abgrenzung zur menschlichen Wahrnehmung auch von »Stillung«), wohingegen sich die menschliche Sorge »in die eigens von ihr entworfenen Bereiche des ›noch-nicht‹ [sic!], in die Zukunft [wirft].«[49] Das tierische Vermissen sei in jeder Sekunde erneut über das Nichtdasein des Benötigten schockiert und insofern radikaler als das übliche Vermissen des erwachsenen Menschen. Dieser wisse, dass prinzipiell vorhandene Gegenstände auch absent sein können. »Dem material apriorisch antizipierenden Wesen dagegen besteht der vorgewusste Gegenstand als undiskutabel seiend und ohne Negationsmöglichkeit.«[50] Allerdings verträume das Tier sein Leben nicht »lethargisch gleichzeitig und immerfort im Speicher seiner zeitneutralen apriorischen Materialien (nur hin und wieder jetzt und jetzt aufgestört durch zufällige Absenzkonstellationen). Der apriorische Bestand stellt *nicht* eigentlich ein *Arsenal konstanter Ansprüche* dar, die im Vermissen enttäuscht werden könnten, sondern ein *konstantes Arsenal möglicher Ansprüche*.«[51] Niemals aber springe das den Tieren »*gegebene Halten des Praesenten um in ein Präsentisch-machen des Nichtpräsentischen, das eben das Vorstellen ausmacht*.«[52]

44 Ebd.: 26.

45 Vgl. dazu auch Plessner 1969: 990f. bzw. Scheler 1995: 39. Diese Annahme lässt sich vor dem Hintergrund neuester naturwissenschaftlicher Erkenntnisse kaum halten, spielt jedoch für die Konstruktion der Andersschen Anthropologie keine tragende Rolle.

46 Vgl. Anders 1929: 43.

47 Ebd.: 45.

48 Anders 1927a: 26.

49 Ebd.: 46, 49.

50 Ebd.: 50.

51 Ebd.: 46f.

52 Ebd.: 55.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ganz anders beim Menschen. Vor der Folie der Tierwelt, eine Abstraktion, die Anders später selbst als »philosophisch infantil« kritisieren wird,[53] stellt sich die Frage nach formalem Apriori und inhaltlichem Aposteriori erneut, und zwar gemäß der selbstkritischen »Umbiegung« des Andersschen Denkwegs im Sinne einer *quaestio existentiae* (in *Materiales Apriori* spricht Anders selbstbewusst von einer »kopernikanischen Drehung«[54]):

> »Nunmehr galt es nämlich zu fragen: wie muss die spezifische *Weltstellung des Menschen* sein, damit ihm Welt rein formal vorgewusst, dagegen nachträglich (aposteriori) erst in seiner [sic!] Materialität vorgefunden werden kann. Es handelt sich also [...] um die *anthropologische* Frage nach der Möglichkeit der transzendentalen Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung.«[55]

Um diese Frage zu beantworten, will Anders, der sich damit gewissermaßen als fundamentalontologischer Kantianer positioniert,

> »die heute übliche Destruktionsintention noch [.] überschärfen; und zwar dadurch, dass wir (statt einer Rückdatierung bestimmter Logos- oder Erfahrungstypen auf ihre vorgegebene Situation) *die generelle Tatsache, dass es überhaupt so etwas wie Λόγοσ oder Erfahrung für den Menschen gibt, aus der bestimmten Lage des Menschen in der Welt auslegen. Nur aus dieser Ueberschärfung der Destruktionsarbeit resultiert in unserem Falle die Generalität.*«[56]

Das Programm, die Ontologisierung und Anthropologisierung von »Erkenntnischarakteren« oder Wissensformen, ist also nach wie vor dasselbe, aber der Fokus verschiebt sich: weg von der phänomenologischen Rückleitung spezifischer Wissensformen in Seinsbeziehungen, hin zur Lagebestimmung des Menschen und seinen spezifischen »Positionscharakteren« (im Vergleich zu jenen des Tieres), aus denen heraus die Wissensformen, die Möglichkeit der Erfahrung beziehungsweise die Fähigkeit des Menschen, weitaus mehr Welt zu »treffen« als das Tier, dann erst verständlich werden. Die Fragestellung rückt bei Anders von der traditionellen Formulierung des Außenweltproblems (»Wie ist es möglich, dass der Mensch überhaupt Erfahrung macht, das heißt zur Welt kommt?«) über Heidegger hinaus, der Leben als Je-schon-in-der-Welt-sein begreift, zur philosophischen Anthropologie (»In welcher Weltlage befindet sich ein Wesen, das Erfahrungen

53 Anders 1981: 128. Im ersten Band der *Antiquiertheit* bezeichnet Anders (1980: 327, Anmerkung zu S. 33), »die Idee, die ›Einzelspezies‹ Mensch als gleichberechtigtes Pendant den abertausenden und voneinander grenzenlos verschiedenen Tiergattungen und -arten gegenüberzustellen und diese abertausende so zu behandeln, als verkörperten sie einen einzigen Typenblock tierischen Daseins« als »anthropozentrische[n] Größenwahn.«

54 Anders 1927a: 3.

55 Anders 1929: 2. Vgl. dazu auch ebd.: 41. In der *Weltfremdheit* heißt es: Die [...] Möglichkeit, dass man vielleicht überhaupt nicht an die Welt herankomme, dass sie eventuell nur imaginär sei, muss als Symptom eines existenziellen Tatbestandes, als Zeichen eines Nicht-selbstverständlich-darinnen-seins, eines Fremdseins, eines Abgeschnittenseins [...] von dieser Welt ernst genommen werden. (Anders 1930b: 6f.)

56 Anders 1929: 6. Bereits an dieser frühen Stelle formuliert Anders – vermutlich zum ersten Mal – sein methodisches Prinzip der Übertreibung, das allen späteren Schriften als bevorzugtes Stilmittel zugrunde liegt. Vgl. dazu ausführlich Kap. II.1.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

machen kann?«).[57] Demgemäß betrachtet Anders »Erfahrung haben« nicht mehr als Voraussetzung, sondern vielmehr als Index für die spezifische Situation beziehungsweise Lage des Menschen in der Welt. Dabei sei es unwichtig, so Anders, ob diese durch sich selbst oder im Erfahrenen eine »objektive« Relation begründe: »Erfahrung selbst *ist* Beziehung zur Welt«,[58] dies sage genug über die Relation aus. Daher möchte Anders seinen eigenen Ansatz in Anlehnung an Karl Mannheim (und im Gegensatz zu relativistischen Positionen) auch als »Relationismus« verstanden wissen.[59] Das heißt, dass er die verschiedenen Erkenntnischaraktere nicht als Derivate des vortheoretischen menschlichen Lebens auffasst, sondern als nebeneinander stehend und sich wechselseitig erhellend. Aus diesem Grund gibt es in Anders' derart »immanente[r] Anthropologie« auch keine »aufsteigend komparativen« Stufenfolgen wie bei Aristoteles, lediglich Einbettungsbeziehungen unterschiedlicher Intensität.[60] Methodisch bedeutet das, ganz auf Ableitungen zu verzichten. Denn die Reziprozität der einzelnen »Einbettungsglieder« lasse sich allenfalls umkreisen: »Die gegenseitige Erhellung der einzelnen Karaktere [sic!] macht die Gesamtposition des Menschen jeweils deutlicher; und zwar so, dass aus ihr nun umgekehrt die *Differenzierung in relativ selbständige Einzelstücke und Aspekte* verständlich wird.«[61] Dass dieses Verfahren zirkulär ist, betrachtet Anders nicht als Manko. Im Gegenteil, jedes Verstehen, schreibt er unter Berufung auf Heidegger, sei schließlich »zirkelhaft, ohne doch in Tautologien leerzulaufen.«[62] So stehen die Charaktere, die Anders im Laufe seiner Untersuchung darstellt, »in keinem genetischen, lediglich in bedingendem Zusammenhang. Ihre Zusammenbehandlung bedeutet niemals ›Erklärung-aus‹«, sondern eben eine Art wechselseitige Erläuterung (»Erhellung«).[63]

Welche Charaktere erhellen Anders zufolge nun die menschliche Existenz? Im Vergleich zum Weltverhältnis des Tieres, das nach Anders sozusagen zur ewigen Wiederholung der für es jeweils apriorisch vorgegebenen Welt verdammt ist, zeichnet sich der (erwachsene) Mensch in erster Linie durch einen bestimmten Grad der Abgehobenheit von der Welt aus. Die spezifische Lage des Menschen in der Welt umschreibt Anders positionstheoretisch und in Abgrenzung zu Heidegger als »Insein in Distanz«, als einen »Abstand des Menschen von der Welt in der Welt«.[64] Das menschliche Dasein ist für Anders also nicht, wie bei Heidegger, durch sein Je-schon-in-der-Welt-sein bestimmt, sondern durch seine – mit Plessner gesprochen[65] – exzentrische Position in ihr, durch sein Nicht-selbstverständlich-darinnen-sein, seine Distanz und Abgetrenntheit von der Welt, kurz: durch seine *Weltfremdheit*. So begründet bei Anders eine »ontologi-

57 Vgl. dazu (und zum Verhältnis Anders – Kant bzw. Anders – Heidegger) ausführlich Müller 2010: 43–50.
58 Anders 1929: 8.
59 Vgl. dazu auch Anders 1930a.
60 Anders 1929: 9f.
61 Ebd.: 10f.
62 Ebd.: 11.
63 Ebd.: 63.
64 Anders 1930b: 7.
65 Vgl. Plessner 1928: 288-293, insbes. 291f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sche Differenz«[66] zwischen Mensch und Welt »ursprünglich den Menschen qua Menschen«, dessen Individualität paradoxerweise aus eben dieser Situation der ursprünglichen Abgeteiltheit, also aus seiner »Dividualität« entspringt.[67]

War Anders in *Materiales Apriori* noch angetreten, die grundsätzliche menschliche Weltfremdheit vor dem Hintergrund des Instinktwissens zu relativieren, geht es ihm jetzt darum, speziell diesen, für die Architektur der endgültigen Fassung seiner Anthropologie so zentralen Positionscharakter im Mensch-Tier-Vergleich zu »überschärfen«. Nur so glaubt er, schlüssig erläutern zu können, warum Menschen überhaupt der Erkenntnischarakter »Objekt« zur Verfügung steht, sprich: warum sie sachverhaltliches Wissen zu erwerben vermögen. Denn »die sonderbare Frage«[68] nach der Realität der Außenwelt kann Anders zufolge nur ein Wesen aufwerfen, dass gerade nicht mit apriorischen Materialia ausgestattet und deshalb auf die Welt nicht zugeschnitten ist. Was zunächst also wie ein Mangel erscheint, nämlich der Welt nicht a priori zuzugehören, die Welt nicht wie das Tier transitiv oder material mitzuwissen,

> »dieser Mangel, der sich in der leeren Formalität des menschlichen Aprioris bekundet, wird unter dem Gesichtspunkt der Erfahrung zur Tugend. Denn menschliche Erfahrung vermag nunmehr nachträglich aus der Höhle seiner [sic!] ursprünglichen Vereinsamung heraus weit ungefangener und unbefangener Welt zu treffen als das Tier. Nur aus seiner grundsätzlichen Einsamkeit heraus ist das Erfahren-Können des Menschen zu verstehen.«[69]

Zwar spannt auch das menschliche Apriori alle je mögliche Erfahrung in einen Rahmen ein, allerdings einen lediglich formalen, der selbst so weit ist, dass er noch dem Unvorhergesehensten Raum gibt. Mit dem »anthropologischen Defekt«[70] der Weltfremdheit geht nach Anders also zugleich eine die ursprüngliche Weltfremdheit relativierende prinzipielle Welt*offenheit* einher. Als Bedingung der Möglichkeit verstanden, verschafft die Weltfremdheit dem Menschen die Fähigkeit zur Distanzierung und Objektivierung von Welt, denn nur aufgrund seiner ontologischen Distanz steht dem Menschen »in einer vom Tier ungeahnten Totalität die Welt zur *nachträglichen*, d.i. aposteriorischen Erkenntnis offen.«[71] Dass sich der Mensch die Welt nur im Nachhinein, durch Erfahrung, aneignen

66 So Reimann (1990: 23), der diese Differenz zu Recht als »strukturelles Initial« der Andersschen Philosophie betrachtet (vgl. dazu auch Reimann 1992: 60).

67 Anders 1929: 56 (»Dividualität« im Original in Anführungszeichen). In einer öffentlichen Diskussionsrunde wird Hannah Arendt kurz vor ihrem Tod mit einer beinahe Andersschen Wendung sagen: »Wir sind in die Tatsachen der Welt nicht so eingebettet, daß wir unbedingt mit ihnen konform zu gehen haben.« (Hannah Arendt im Gespräch mit Sebastian Haffner und Bernhard Vogel, in: Reif (Hg.) 1976: 102). In *Vita activa* ist von der »ursprüngliche[n] Fremdheit dessen, der durch Geburt als Neuankömmling in die Welt gekommen ist« (Arendt 2002a: 220), die Rede.

68 Anders 1930b: 6.

69 Anders 1929: 42f. Vgl. dazu auch ebd.: 56.

70 Anders 1993: XIV.

71 Anders 1929: 57f.; Hervorh. C. D. Auch Scheler (1995: 38) bezeichnet den Menschen als »umweltfrei« und »weltoffen«. Als »geistiges« Wesen vermöge der Mensch im Gegensatz zum Tier die »ihm ursprünglich gegebenen ›Widerstands‹- und Reakti-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kann, bringt Anders in Kantscher Terminologie auf die paradoxe Formel: Das Apriori des Menschen ist seine Aposteriorität, »d. h. das spezifisch Nachträgliche der nachträglichen Erfahrungen kommt ihm nicht nachträglich zu«.[72] In *Situation und Erkenntnis* bezeichnet Anders die Nachträglichkeit als »Grundkategorie des Menschen«, deren theoretischer Ausdruck eben die Aposteriorität sei.[73] So wird Weltfremdheit bei Anders zur »conditio sine qua non der Erkenntnis.«[74] Mehr noch, als ontologische Mitgift[75] garantiert sie zugleich die menschliche Handlungsfreiheit. Denn weil der Mensch in der Welt per se ein Fremder ist, kann ihm auch sein praktisches Verhältnis zur Welt, seine konkrete historische Lebensform, nicht *a priori* mitgegeben sein. Als von der Welt Abgeschnittener muss er die ontologische Distanz zur Welt nicht nur im Erkennen *a posteriori* überwinden, sondern auch, indem er die vorfindliche Welt nach seinen eigenen Bedürfnissen nachträglich umgestaltet: »Das Tier ist in seiner Welt zu Hause. Der Mensch aber – *homo faber* – muss sich in ihr erst ›häuslich einrichten‹. […] Damit er ›in seiner Welt‹ lebe, schafft und vermittelt sich der Mensch eine andere; er *verändert* die Welt.«[76]

Zwar ist die Weltfremdheit nicht absolut. Das hatte bereits die Untersuchung des materialen Aprioris ergeben. Auch wenn sich die material-apriorische Teilhabe des Menschen an der Welt nur auf wenige Sonderfälle beschränkt, ist der Mensch für Anders doch immer schon ein Teil derselben, gerade weil er sich in sie »einzuräumen« vermag und, so schreibt er, Heideggers Daseinsbestimmung anthropologisierend, »ab ovo auf eine ihm insuffiziente Welt, auf ein formales ›In-der-Welt-sein‹ gefasst [ist].«[77] Andererseits aber ist ihm die vorfindliche Welt so fremd und ungenügend, dass er sie nicht so belassen kann, wie er sie vorfindet; dass er zu ihrer Umgestaltung, zur Errichtung einer eigenen, zweiten »Welt über der Welt«, einer »Superstruktur«,[78] regelrecht verurteilt ist, freilich ohne dabei auf eine *bestimmte* Welt fixiert zu sein:

---

onszentren seiner Umwelt, die das Tier allein hat und in die es ekstatisch aufgeht, zu ›*Gegenständen*‹ zu erheben und das Sosein dieser Gegenstände prinzipiell *selbst* zu erfassen, ohne die Beschränkung, die diese Gegenstandswelt oder ihre Gegebenheit durch das vitale Triebsystem und die ihm vorgelagerten Sinnesfunktionen und Sinnesorgane erfährt.« (ebd.: 38f.) Plessner (1969: 993) spricht von der »Weltoffenheit oder Exzentrizität« des Menschen. Dieses Basismotiv der Philosophischen Anthropologie findet sich bereits bei Nietzsche (1999: 367), der den Menschen im 13. Abschnitt der dritten Abhandlung seiner *Genealogie der Moral* als »unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgendein Thier sonst« bezeichnet.

72 Anders 1930b: 10.

73 Anders 1929: 58.

74 Ebd.: 3 (im Original durchgestrichen). Vgl. dazu auch ebd.: 41.

75 Vgl. im Unterschied dazu Anders' Terminus der »ontischen Mitgift« in der *Antiquiertheit* (Anders 1980: 69).

76 Anders 1929: 58. Zum Zusammenhang von Weltfremdheit und Freiheit vgl. auch ebd.: 65f.

77 Ebd.: 3. Zur Kritik an Heideggers Daseinsbegriff vgl. auch ebd.: 56f. u. 65f.

78 Anders 1930b: 13. In *Une Interprétation de l'A Postériori* heißt es: »il crée en lui [le monde; C. D.] de nouvelles et imprévisibles espèces, constitue un monde à lui, une ›*superstructure*‹.« (Anders 1934/35: 74; Hervorh. C. D.) Der analoge Passus aus der *Pathologie* lautet: »L'homme contraint, pour se trouver chez lui, de superposer au monde naturel un monde artificiel, arrêté et construit par lui, c'est-à-dire le monde

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Die dem Menschen gebührende Welt ist nicht nur jeweils nicht d a (muss nicht nur jeweils geschaffen und verwaltet werden), für den Menschen ist auch keine b e s t i m m t e gebührende Welt vorgesehen. Es gibt Stile seiner Welt. Er verändert nicht nur die vorfindliche Welt, um seine bestimmte daraus zu machen; er verändert auch jeweils s e i n e errichtete Welt zu einer anderen ›seinen‹ Welt. Er ist nicht nur auf *diese* Welt nicht festgelegt, sondern auf *keine*; nur darauf, jeweils in einer seiner Welt zu leben. Dies Nichtfestgelegtsein auf . . .[sic!] ist die conditio sine qua non seines Freiseins für Geschichte; es bedeutet, dass der Mensch im Unterschied zum Tier durch seinen Mangel an bestimmter Weltbindung nun auch keine b e s t i m m t e Funktion mehr zu übernehmen brauche, dass er als verschiedenster in

---

social et économique avec ses coutumes et ses lois, démontre certes qu'il n'est pas taillé pour ce monde naturel.« (Anders 1936/37: 49). In seinen Manuskripten zur Vorlesung über Kulturphilosophie und philosophische Anthropologie grenzt Anders den Begriff der Superstruktur zusätzlich gegen den marxistischen Ideologiebegriff ab. Ideologie entwerfe eine superstrukturelle »dritte Welt«, während es ihm, Anders, um die zweite, die vom Menschen tatsächlich – praktisch wie theoretisch – *gemachte* Welt gehe. Anders spricht im Manuskript auch von »Welt II« (vgl. Anders 1949: 25). (Margret Lohmanns (1996a: 145; Fußn. 2) Vorschlag, den Terminus mit »Überbau« zu übersetzen, ist daher, wenn auch nicht falsch, so doch verwirrend.) Bei Hannah Arendt (2002a: 9) ist davon die Rede, dass der Mensch als Lebewesen dem Bereich des Lebendigen verhaftet bleibe, »von dem er sich doch dauernd auf eine künstliche, von ihm selbst errichtete Welt hin entfernt.« Hans Jonas (1987a: 31) nennt die Superstruktur analog »die sich ausdehnende künstliche Umwelt« des Menschen, nicht zu verwechseln mit dem »Super-Subjekt«, worunter Jonas (1985: 275) »die heutige technisch-zivilisierte Menschheit« versteht.

Wenn auch Anders' »Superstruktur« nicht mit der Begriffsverwendung Arnold Gehlens übereinstimmt, der damit den funktionellen Zusammenhang von Naturwissenschaft, Technik und Industrie meint (vgl. dazu Wittulski 1992a: 30f. bzw. Gehlen 1957: 11ff.), so ist die Nähe beider Anthropologien doch verblüffend. Anders (1993: XV) schreibt dazu in *Mensch ohne Welt*: »Wie groß war meine Überraschung, als ich zwanzig Jahre nach der philosophischen Fixierung dieser ›negativen Anthropologie‹, nach meiner Rückkehr aus dem Exil 1950, erfuhr, daß ein gewisser Arnold Gehlen durch die Erfindung dieses (letztlich wohl auf Nietzsche und seine Idee eines ›Übermenschen‹ zurückgehenden) Begriffes der ›Unfestgelegtheit‹ berühmt geworden sei, also lange Jahre nachdem ich diese in einem 1929 gehaltenen, aber erst im Pariser Exil auf Französisch veröffentlichten Vortrage zur Diskussion gestellt hatte.« Das Verhältnis Anders – Gehlen wird von Margret Lohmann (1996b: 257) als »eklatante[r] Fall beidseitiger Kommunikationsverweigerung« charakterisiert. Denn auch wenn Anders (1987a: 46) behauptet, er habe die Vorrede zur *Antiquiertheit* gegen Gehlen geschrieben, ist die Koinzidenz der Zeitdiagnosen frappant. Allerdings konzipiert Anders den Menschen trotz gewisser terminologischer Konvergenzen gerade nicht als »Mängelwesen«. Die Vorstellung, der Mensch sei eine (biologische oder sonstige Art von) Fehlkonstruktion scheint Anders eher Ausdruck des technokratischen Zeitalters zu sein, denn anthropologischer Einsicht zu entspringen (vgl. dazu Anders 1980: 31f.). Seine frühe Anthropologie betont ebenso klar wie die Weltbedürftigkeit des Menschen auch dessen unerschöpfliche Fähigkeit, Welt schöpferisch zu verändern – und damit im Gegensatz zu Gehlens Plädoyer für institutionelle Einbettung die Vorzüge der menschlichen *instabilité*. Vgl. dazu auch Müller 2010: 25f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

den verschiedenen Stilen sein könne und dürfe; dass er nicht einmal auf einen bestimmten Weltbegriff des Menschen festgelegt sei; dass er nun in der Geschichte, als Geschichte jedesmal als ein anderer, nicht etwa nur in einer unwesentlich anderen Maske auftreten könne.«[79]

In seinen *Suggestions for New Types of Pictures*, einem sechs Schreibmaschinenseiten umfassenden Exposé für die Filmindustrie Hollywoods, das in zwei identischen Fassungen von 1938 und 1943 vorliegt, variiert Anders diese Position aus der Perspektive der historischen Situation: »After all, each historical situation contains various possibilities and plans, each of which has a certain degree of probability, each of which could become reality, before it is excluded by the one which turns out to be victorious.«[80]

Negative Anthropologie

Die Formen und Regeln der menschlichen Gesellschaften und ihrer jeweiligen historischen Ausprägung und Weiterentwicklung, die Konturen jener »Welten über der Welt«, müssen nach Anders also immer wieder aufs Neue hergestellt und transformiert werden. Daraus folgt, dass es einen Weltbegriff im Singular – »die Welt« – in dieser anthropologischen Perspektive nicht (mehr) geben kann. Und zwar auf synchroner wie diachroner Ebene. Die Welt ist nämlich »in jedem Augenblick auch die Welt der Vergangenheit«, schreibt Hannah Arendt in *Zweihundert Jahre Amerikanische Revolution*, »sie besteht aus den Zeugnissen und Überresten dessen, was Menschen im Guten wie im Schlechten getan haben«.[81] Das heißt, in die Welt des jeweils hier und heute Seienden ragt die Welt der Vergangenheit, genauer: ragen die Welten der Vergangenheit – nach Arendt wie eine Heimsuchung – hinein. Vergangene und gegenwärtige, im Umbau begriffene Welten überlappen sich und existieren teilweise sogar gleichzeitig, nur um im

79 Anders 1930b: 43, Anmerkung 3. Diese Auffassung des Menschen erkläre allerdings nicht, wie Anders in einem unveröffentlichten handschriftlichen Zusatz zur Anthropologie betont, »die specifische [sic!] *Macht* des Menschen über die Welt«. Sie bestehe »nicht sosehr darin, dass gleichsam der Welt etwas entzogen wird, bzw. aus der Welt materialiter etwas ›für den Hausgebrauch‹ gemacht wird, etwas für etwas als etwas genommen und angesprochen wird, was dann nur noch sekundär der Welt – als Inbegriff alles Seienden – zugehört, sondern darin, dass das von ihm [dem Menschen; C. D.] kombinierte Weltmaterial dem ›Lauf der Welt‹ weiter anheimgegeben wird. Der Mensch kann m i s c h e n und dadurch den direkten Bestand der Welt selbst verändern, ja ihre species vermehren: neue Pflanzenvarietäten schaffen oder Tiervarietäten kultivieren (die nun nicht nur sub specie menschlicher Existenz als ›Zeug‹ im Heideggerschen Sinne ›zuhanden‹ sind, sondern als selbstseiende im ganzen der ›Schöpfung‹ vorhanden sind.) Mischen heisst: Die Kraft der sich in sich selbst individuierenden Welt zu Specialitäten zwingen und verführen, die gleichsam im Sinne dieser Individuation nicht vorgesehen waren.« (aus dem undatierten Manuskript *Mischung*, in: Anders 1927–29). Allerdings konnte Anders dabei noch nicht im Blick haben, dass der Mensch seit geraumer Zeit auch in der Lage ist, neue Species und Hybridwesen über das Züchten von Nutzpflanzen und -tieren hinaus gentechnisch »herzustellen« (vgl. dazu Kap. I.2.2.3).

80 Anders 1943: 2.

81 Arendt 2000b: 365.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nächsten Augenblick erneut verändert zu werden. Überall auf der Welt, im Sinn von »Erdball« verstanden, existieren unterschiedliche menschliche Welten, sprich: Kulturen, nebeneinander und sich gegenseitig beeinflussend und den Menschen in einer unabzählbaren Vielfalt seiner Lebensstile beherbergend.[82] Auch die Idee einer über die Zeit stabilen Identität, einer im wesentlichen unveränderlichen Persönlichkeit, wird durch Anders' Anthropologie zwar nicht abgewiesen (siehe unten), aber doch zumindest infrage gestellt. Denn der Mensch selbst wird zum »immer Anderen«, der in immer wieder neuen künstlichen Welten nur zeitweilig zu Hause ist und »seine Verkörperung als *bestimmter Typ* immer erst selbst *leisten* muß.«[83]

Das erklärt, warum es Anders in seiner Anthropologie um eine dezidiert *positive* Bestimmung der Freiheit – als Autonomie (Willensfreiheit) oder moralische Kategorie – »so gut wie garnicht« geht, wie er in der *Weltfremdheit* ausdrücklich betont.[84] Freiheit ist für ihn zunächst nur die ontologisch notwendige Konsequenz der Weltfremdheit des Menschen, eine Aussage über dessen Stellung zur Welt, und nicht, wie im Denken des deutschen Idealismus, in der Autonomie des (vernünftigen) Subjekts begründet. Was der Mensch schließlich praktisch, historisch aus seiner Unbestimmtheit macht, kann für Anders grundsätzlich nicht mehr Gegenstand einer positiven Wesensbestimmung sein. Die Anderssche Anthropologie ist deshalb eine *negative*.[85] Sie muss dort aufhören, wo sie gerade erst begonnen hat oder, paradox formuliert: Die Identität des Menschen besteht nach Anders gerade darin, dass er keine *spezifische* Identität hat, und die zentrale Wesensbestimmung des Menschen ist sein fundamentaler Mangel an Bestimmbarkeit.[86] In der *Pathologie* fasst Anders diese negative Bestimmung in

82 Auch wenn Anders selbst diese Differenzierung nicht explizit vornimmt und kein Kulturanthropologe im modernen Sinn (vgl. dazu Antweiler 2007; Kather 2007) war, lässt sich sein Weltbegriff auffächern, nämlich von der Bezeichnung für die jeweilige individuelle Welt des je einzelnen Individuums über den synonymen Gebrauch für »Kultur« (im Singular wie im Plural) bis zum Begriff für die kosmische Heimstätte der Menschheit, für die Anders häufig auch das Wort »Globus« verwendet.

83 Anders 1993: XXXII. Das Selbst ist immer »veränderlich und etwas unbestimmt«, heißt es bei Hannah Arendt (1993b: 390).

84 Anders 1930b: 9.

85 Anders' Freiheitsbegriff ist jedoch – wie der Terminus der »Unfestgelegtheit« – keinesfalls nur negativ im Sinne von »unbestimmt« zu verstehen. Zwar geht es Anders nicht um eine *bestimmte* »Freiheit zu«. Freiheit und Unfestgelegtheit sind »leere« Begriffe, sie haben keinen spezifischen Inhalt (weder positiv noch negativ), aber gerade in ihrer Negativität, ihrer existenziellen Radikalität sind sie doch wieder positive Bestimmungen, positiver Ausdruck der formal unbegrenzten Offenheit und Potenz des Menschen (vgl. Anders 1930b: 43, Anmerkung 3). Der Terminus »negative Anthropologie« wird für gewöhnlich mit Ulrich Sonnemanns gleichnamigem Buch von 1969 in Verbindung gebracht. Anders' Begriffsverwendung ist davon unabhängig.

86 Vgl. Anders 1930b: 31 (»Ad.I.«) bzw. 1993: XV. Auch für Plessner (1969: 998) lässt sich die menschliche Natur nur »als eine von ihrer biologischen Basis jeweils begrenzte und ermöglichte Lebensweise fassen, die den Menschen weiterer festlegender Bestimmungen entzieht. Darum müssen alle Versuche scheitern, seine Natur auf bestimmte, angeblich ausschlaggebende Faktoren einzuschränken.« Dennoch ziehen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der prägnanten, stark an Plessner erinnernden Formel zusammen: »*l'artificialité est la nature de l'homme et son essence est l'instabilité*.«[87] Mit anderen Worten, die Auseinandersetzung darüber, was dem Menschen »von Natur aus« zukomme oder nicht zukomme, geht am Kern der Sache vorbei. Wesentlich im Sinne von naturnotwendig ist dem Menschen lediglich Kultur beziehungsweise »Gesellschaftlichkeit« in einem den soziologischen Begriff übersteigenden Sinn *als solche*, ein Angewiesensein auf aposteriorische Welteinrichtung, auf Kompensation der ontologischen Differenz durch Herstellung, Instandhaltung und Modifikation spezifischer, historisch kontingenter Umwelten, genannt Kulturen.[88] Der Mensch als aposteriorisch-historisches Wesen vollzieht nach Anders auf diese Weise einen permanenten Pendelprozess zwischen prinzipieller Weltfremdheit und die Welt

---

sich die Versuche, den Menschen auf ein bestimmtes Wesen oder einen spezifischen Bestand essentieller Merkmale festzulegen, durch die gesamte Philosophiegeschichte. Christoph Antweiler (2007: 148f.) versammelt in einer tabellarischen Übersicht 63 von ihnen, darunter auch Hans Jonas' Homo pictor (siehe Kap. I.1.1.4).

87 Anders 1936/37: 22 (»Künstlichkeit ist die Natur des Menschen und sein Wesen ist Wandelbarkeit/Unbeständigkeit«; Übers. C. D.). Auf S. 33 heißt es, der Mensch sei die merkmalloseste aller Spezies (»le moins de caractère«). Vgl. dazu auch Anders 1980: 308f. Plessner (1928: 309) schreibt: »Als exzentrisch organisiertes Wesen muß er [der Mensch; C. D.] sich zu dem, was er schon ist, erst machen.« Von Natur aus nicht gesegnet mit der »unerreichbare[n] Natürlichkeit der anderen Lebewesen«, sei der Mensch auf künstliche Welten angewiesen: »Weil dem Menschen durch seinen Existenztyp aufgezwungen ist, das leben zu führen, welches er lebt, d. h. zu machen, was er ist – eben weil er nur ist, wenn er vollzieht – braucht er ein Komplement nichtnatürlicher, nichtgewachsener Art. Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform künstlich.« (ebd.: 310) Bei Hannah Arendt (2000b: 302) heißt es: »Veränderung ist ein fester Bestandteil der ›condition humaine‹«. Auch spricht sie (ebd.: 303) von »künstliche[n] Gehäuse[n] für die aufeinanderfolgenden Generationen«. In *Vita activa* erinnert der Satz von der »grundsätzlichen Unzuverlässigkeit des menschlichen Wesens, das niemals heute dafür einstehen kann, wer es morgen sein wird« (Arendt 2002a: 311), an die Anderssche Zeile. In *Lieben gestern* erläutert Anders (1997: 94) seinen Satz aus der *Pathologie* im Hinblick auf das »Kunstprodukt« Moral so: »Moral *will* künstlich sein; und *muß* künstlich sein; [...]. *Künstlichkeit ist nicht die Schande, sondern die Ehre der Moral.* Da wir Menschen nämlich nicht fertig geschaffen sind: zwar gesellschaftlich geboren werden, aber ohne daß eine bestimmte Gesellschaftsform für uns vorgesehen wäre, haben wir die Form und ihre Regeln selber herzustellen; das heißt also ›künstlich‹. *Vielleicht gehört solche ›Künstlichkeit‹, wenn wir Menschen eine ›Natur‹ haben, sogar zu unserer ›Natur‹.* Aber die Idee, daß die Moral, weil sie nicht ›natürlich‹ sei, ein ›Vorurteil‹ darstelle, ist Vulgär-Rousseauismus, wie er nur in den allerkünstlichsten Gesellschaften zur Blüte kommt.«

88 Jene, so schreibt Anders (1982: 294) in den *Ketzereien*, seien »im Universum ein rarissimum«, etwas, das nur deshalb entstanden sei, weil wir Menschen »uns als fähig erwiesen haben – und das ist vermutlich präzedenzlos – ›to make the best of our defects‹, unsere Unbestimmtheit zu überkompensieren, diese in ›Freiheit‹ umzufunktionieren, und zwar dadurch, daß wir uns in Heimarbeit Welten, die uns ›saßen‹, genannt ›Kulturen‹, geschaffen haben.«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nachträglich einholender Weltoffenheit (eine gewisse Unbeständigkeit, ja Fahrigkeit – *instabilité* – eingeschlossen). Weltfremdheit und Weltoffenheit verhalten sich zueinander wie zwei Seiten derselben Medaille. Aus beiden Aspekten folgt notwendigerweise die Nichtfestgelegtheit des Menschen gegenüber seinen natürlichen und sozialen Umgebungen. Was der jeweilige Mensch jeweils wirklich ist, zeigt sich in seinen Handlungen und seinen mannigfaltigen Lebensstilen und Gesellschaftsformen, die er sich auf der Welt einrichtet, so wie diese zugleich auf den – notwendigerweise leeren – Wesenskern des Menschen zurückweisen. Denn der Mensch als philosophische Abstraktion ist laut Anders gerade deshalb so unbestimmt, weil die jeweiligen Menschen in ihrer Jeweiligkeit ganz bestimmte Menschen sind. Die Anthropologie kann mit Anders zwar weiterhin von »dem Menschen« sprechen, aber eben nur als Un-Bestimmtem. Was »der Mensch« sei, kann sie niemals sagen, auch nicht, indem sie ihn als »Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse« (Marx) begreift – was freilich laut Anders nicht grundsätzlich gegen die Möglichkeit philosophischer Anthropologie spricht:

> »Umgekehrt muss die Tatsache der Geschichte von vornherein dem Begriff bzw. der spezifischen Weltsituation des Menschen zugerechnet werden; zwar nicht als Auswicklung positiver und bestimmter apriorischer Möglichkeiten des Menschen, sondern gerade als Mangel an Apriorität, gerade als die *Realität* dieser Nichtfestgelegtheit und Unabsehbarkeit der menschlichen Existenz [...]. Hier ist allein wichtig: auf eine Weltbestimmung des Menschen wird einerseits ausdrücklich verzichtet; andrerseits [sic!] wird seine spezifische Differenz gerade in diesem Mangel gesehen; gerade darin, dass er kein konstantes Wesen hat, dass er keine feste Lage in der Welt einnimmt, und so auf keine bestimmte eigene Rolle von vornherein festgelegt ist; dass er frei ist, stets Neues zu erfahren, stets eine andere Welt zu haben, stets eine andere zu sein. Wird so der Begriff des Menschen gerade auf die Unfestgelegtheit seiner Existenz pointiert [...], dann besagt Geschichte mit der Fülle ihrer Welten, Menschstile, Menscherfahrungen nicht nur nichts gegen den philosophisch anthropologischen Ansatz; Geschichte *ist* vielmehr der Mensch in seiner Nichtfestgelegtheit.«[89]

Die Geschichte der Lebensstile, dazu gehören für Anders auch die gesellschaftlichen Normen und Moralvorstellungen,[90] ist jedoch nicht nur der Spiegel des menschlichen Wesens beziehungsweise seiner jeweiligen kontingenten Praxis. Sie bilden vielmehr eine stabilisierende, »niemals abgerissene Kette von Unternehmungen, in denen die Menschheit versucht hat, [.] ihre Unfestgelegtheit durch sich selbst auferlegte Verbindlichkeiten zu kompensieren; sich sozial und psychologisch immer aufs neue festzulegen; immer Neues aus sich zu machen«, und zwar etwas, »was sie ›von Natur aus‹ nicht gewesen war; was sie aber, sofern sie überhaupt *sein* wollte, so oder anders sein mußte, weil sie immer nur als *bestimmte* Gesellschaft, wie verkünstelt diese auch sein mochte, funktionieren konnte.«[91]

89 Anders 1930b: 43, Anmerkung 3 (vgl. dazu auch Anders' Thesen in Horkheimer 1985: 579f.). In diesem Zusammenhang taucht auch bei Anders der Begriff der Pluralität auf, der bei Hannah Arendt später eine zentrale Rolle spielt (vgl. dazu Kap. I.1.1.3).

90 Vgl. Anders 1936/37: 49.

91 Anders 1980: 310.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dass dieses permanente Herstellen und Instandhalten, das Einrichten-Müssen der Welt als eine jeweils so oder so beschaffene, Ausdruck eines ontologisch fundierten Zwangsverhältnisses ist, dass die Durchsetzung einer spezifischen Gesellschaftsform (Anders selbst verwendet den Terminus »Gesellschaftsschema«) immer mit einer gewissen Gewaltsamkeit gegen die Nichtfestgelegtheit der lediglich auf Sozialität als solche angelegten menschlichen Natur verbunden ist, ist in Anders' Augen kein Einwand gegen die menschliche Weltoffenheit und Unbestimmtheit:

> »Freilich findet sich bereits jeder Einzelne qua *historischer* in dieser geschaffenen Welt, die ihm φύσει zukommt und die ihm gerade nicht zweite, sondern erste Natur ist. Scheint somit Geschichte durch ihre Bereitstellung der nun von vornherein [sic!] vorfindlichen Welt die Mängel des ›faciendum esse‹ aufzubessern, so handelt es sich doch immer nur um ein provisorisches Korrektiv, niemals um eine endgültige Korrektur. Nur durch Verwaltung und creatio aeterna hält der Mensch seine Welt instand.«[92]

Der junge Anders sieht die Lage ähnlich, wie Hannah Arendt es Jahrzehnte später in *Vita activa* formulieren wird: Die vorfindliche Welt ist zwar das faktische Ausgangsmaterial, der historisch gegebene Rahmen des Daseins. Das ändert jedoch nichts daran, dass eben jenes *factum* für das jeweilige Dasein immer wieder erneut zum *faciendum*, zum möglichen Neuanfang werden kann, letztlich sogar muss (siehe Kapitel I.1.1.3 sowie I.1.2.3). Denn genauso wenig wie die Weltstellung des Menschen bei Anders durch totale, sondern lediglich durch *maximale* Weltfremdheit gekennzeichnet ist, ist die Welt bloß das unzulängliche Ausgangsmaterial menschlicher Historizität. Die Ausrichtung, ja Angewiesenheit des Menschen auf »seine« Welt wurzele tiefer, so Anders, nämlich in seinem existenziellen Bedürfnis nach Nahrung. Gegen Heidegger schreibt er in *Nihilismus und Existenz*, dass das Dasein deshalb Sorge beziehungsweise auf etwas aus sei, »weil es *Hunger* ist. Das heißt: trotz aller Heideggerschen Beteuerungen ist der Mensch so ontisch, daß er sich Ontisches einverleiben muß, um ontologisch, nämlich ›*da*‹ zu sein.«[93]

---

92 Anders 1929: 58f. Auf S. 62 heißt es: »Freilich ruft der Mensch von der Warte seines Weltanspruchs die schweifende – und bis zur Neugierde ausschweifende – Aposteriorität zurück; freilich nimmt er nun die Welt beim Wort, das ihm die Welt nicht gegeben; freilich spricht er sie an, als wäre sie eine Bekannte und macht sie dadurch dazu. Aber diese Umdeutung ist doch eben ganz abgesehen von der menschlichen Möglichkeit von Theorie, also von ›Ansprechen ohne eigenen Anspruch‹ keine endgültige Korrektur, sondern nur ein dauernd neu anzusehendes und pausenlos in Gang zu haltendes Korrigieren.« Hannah Arendt (2000b: 302) schreibt in ihrem Essay *Ziviler Ungehorsam*: »Offenkundig verfügt der Mensch weder zur Veränderung noch zur Erhaltung eines Zustands über unbegrenzte Fähigkeiten, wobei das erstere Bestreben durch die Verlängerung der Vergangenheit in die Gegenwart beschränkt – kein Mensch beginnt ab ovo – und letzteres durch die Unvorhersehbarkeit der Zukunft begrenzt wird.«

93 Anders 2001: 63. Auch für Hans Jonas (1993b: 21) brachte Heidegger »die Aussage ›ich habe Hunger‹ nicht in den Griff der Philosophie.« »Bei Heidegger«, so Jonas (1987c: 19f.), »hörte man vom Dasein als Sorge – in geistiger Hinsicht, aber nichts vom ersten physischen Grund des Sorgenmüssens: unserer Leiblichkeit, durch die

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Umgekehrt und in kritischer Hinsicht auf Husserls Begriff der Intentionalität versteht Anders den Hunger »im weitesten Sinn« als »*Angewiesensein* auf Welt«,[94] das heißt sowohl erkenntnistheoretisch (die Welt als Gegenstand betreffend) als auch positionstheoretisch-anthropologisch (die Welt als »Gegenüberstand« des Menschen betreffend) sowie soziologisch-historisch (die je vorgefundene Welt als Ausgangsmaterial menschlicher Praxis betreffend).[95]

Diese Deutung des essentiellen Aposteriori erklärt nach Anders letztlich auch, inwiefern der Mensch notwendigerweise über Vorstellungskraft und Logos verfügt, warum er ein Wesen ist, das Theorie betreibt: Erst die anthropologische Grundsituation – der Mensch findet »seine« Welt nicht vor, sondern muss sie erst einrichten – ermögliche Absenzverständnis, die Basis alles Theoretischen. Auch der Seinsunterschied zwischen Vorstellung und Wahrnehmung gründe also letztlich »in der wesensmäßigen Diskrepanz zwischen menschlicher Nachfrage und Angebot: die Praetentionen des Menschen auf seine Welt sind grundsätzlich so, dass sie von der Welt nicht gestillt werden können«[96] – im Gegensatz zum Tier:

> »Positives Absenzverständnis, also Positivierung des *Nicht* setzt erst da ein, wo kein bestimmtes Dasein als Apriori eigener Existenz besteht, wo n i c h t Daseiendes r e a l i s i e r t werden kann; also in den Horizonten menschlicher Freiheit, also in der Sphäre, wo der Mensch auf Grund seines unmöglichen Anspruchs auf eine Welt, die sich selbst nicht bietet, seine eigene Welt errichten *muss*«.[97]

---

wir, selber ein Stück Natur, bedürftig-verletzlich in die Umweltnatur verwoben sind – zuunterst durch den Stoffwechsel, die Bedingung alles weiteren. Der Mensch muß essen. Dies Naturdekret des Leibes ist so kardinal wie die darin mitverfügte Sterblichkeit.« In einem Brief (ms.) vom 19. Oktober 1973 schreibt Jonas an Günther Anders: »Gemeinsam ist uns, ohne dass wir uns je darüber verständigt haben, das Gefühl: unbegreiflich, dass die Philosophen es nicht für das *Wesen* des Menschen, als *ontologisch* entscheidend erkannt haben, dass er essen muss.« (ÖLA 237/04, ohne Signatur) Gegen Heidegger unternehmen sowohl Jonas als auch Anders »eine Rehabilitierung der Naturhaftigkeit des menschlichen Lebens«, so Dieter Thomä (2007: 40). Die Auslassung natürlicher Aspekte des In-der-Welt-Seins kritisiert Anders an Heidegger heftig (vgl. Anders 2001: 141f., 214, 292–297). Allerdings liegt der Hauptakzent bei Anders innerhalb seiner frühen Anthropologie eindeutig auf der Weltfremdheit und Künstlichkeit des menschlichen Wesens. Obwohl er, wie Thomä (2001: 414) feststellt, »die Naturhaftigkeit des Menschen wesentlich stärker betont als die meisten anderen Philosophen« und sie damit gegen die idealistische, aber auch phänomenologische Tradition und gegen Heidegger rehabilitiert hat, ist es daher übertrieben, die Naturhaftigkeit des Menschen neben dessen Sozialität als eine von zwei gleich bedeutenden Seiten in Anders' Denken anzusehen, »in deren Verlängerung sich der Grundriß von Anders' Spätwerk abzeichnet« (ebd.: 412). Das trifft allenfalls auf die *Ketzerein* zu, in denen Anders sich wieder stärker naturphilosophischen Themen zuwendet, nicht aber auf die *Antiquiertheit*, die den Faden der frühen Anthropologie aufnimmt.

94 Anders 2001: 82.

95 Man kann an dieser Stelle auch an Hannah Arendts »Amor mundi« denken (siehe Kapitel II.4.2).

96 Anders 1929: 60.

97 Anders 1930b: 16.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der Mensch steht damit bei Anders in der Mitte eines labilen Gleichgewichts zwischen der vorfindlichen, aber insuffizienten, und der gebührenden, aber absenten Welt. Genau genommen steht er nicht, sondern

> »führt dauernd aus dem Material des Vorfindlichen die neue Welt, die ihm zukommt, auf und führt diese neue Welt ein in die Welt der Vorfindbarkeit. Diese Freiheit des Umänderns des anders und Anderes Machens, ohne die auch das ›Treffen‹ von anderem, von Neuem, d. h. die spezifisch menschliche Erfahrung nicht denkbar wäre, ist der Grund des λόγος, des ›Ansprechen – als‹: im menschlichen Leben, d. h. im Machen – zu, im Anmessen – an, im Aufarbeiten – zu, im Vermitteln – zu entspringt jenes ›Als‹, das im ›als‹ des Ansprechens seinen Richtungssinn verloren und den Verwendungssinn innerhalb der durch die ›Zuarbeitung‹ vorfindlich gewordenen neuen Welt gewonnen hat. *Der λόγος hat seinen Grund in der Freiheit.*«[98]

Durch sein »Ansprechen der Welt – als X oder Y« verändert der Mensch nach Anders die Welt. Das »Ansprechen der Welt als etwas«, das »durch alle Anthropologie durchherrschende Kriterium des Menschen als λόγον ἔχων«, wurzele in der weltlichen Insuffizienz und sei zugleich »*nichts anderes als der Impuls des ›Machens zu etwas‹*«. Indem der Mensch die Welt anspreche, vergleiche er sie mit seinen eigenen Ansprüchen: »*Ansprechen heisst [sic!] verwenden in usum hominis.*« Durch diese »Doppelweltlichkeit« – das heißt Nichtzugehörigkeit zur Welt bei gleichzeitigem Auf-eine-andere-Welt-Eingestelltsein – sei der Mensch ein »wahrhaft *utopisches* Wesen«, so Anders in Plessnerscher Diktion. Utopisch nicht deshalb, weil er ein falsches oder lediglich spezifisches Bewusstsein von der Welt hätte, sondern weil Utopisch-Sein die das Ansprechen-Können fundierende »Grundstellung« des Menschen in der Welt kennzeichnet: »Denn nur sub specie der Utopie – nämlich der nicht-seienden, aber dem Menschen zukommenden, und von ihm zu realisierenden Welt – wird überhaupt die vorfindliche Welt ›angesprochen als. . .‹.«[99] Die Spannung zwischen ontologischer Weltfremdheit und »utopischer« Weltoffenheit, ja Welt-Bedürftigkeit, bringt Anders in den Notizen zu seiner New Yorker Vorlesung über Kulturphilosophie und philosophische Anthropologie auf den Punkt: »Man however, and *here* we *come* to one of *the vital* conditions *of culture*, by principle *asks for more than nature can supply*. And since this ›*more*‹ [this difference], can not be supplied by the blue sky, he is making this product himself.« Und weiter:

> »This fact of *un-balanced* demand and supply-proportion means [that man] *not only needs or demands* more than what he is *seeing*; it means, that he is *seeing more* than what he *demands*. He demands tables and chairs – yet he sees – as supply offered by Nature, trees; he demands steak, yet what he finds are living beings; he demands bread, yet what he sees or finds, is soil and grain. Thus he sees world, *as not satisfying his demand*, he sees it as *itself*; he sees *nature as nature, because he needs or wishes more than what nature offers*. In sofar as we can say ›nature‹ *we are more than nature*«.[100]

98 Anders 1929: 66f.

99 Ebd.: 61.

100 Anders 1949: 28f. Praxeologisch läuft die Anderssche Anthropologie trotz ihrer Negativität an dieser Stelle auf die »klassische« Vorstellung des Menschen als Homo faber hinaus.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

So wie sich im Hunger die fundamentale Tatsache der Weltbedürftigkeit äußert, zeigt sich die Weltabgeschiedenheit und Freiheit des Menschen für Anders in dessen Fähigkeit zur Abstraktion, welche beide »Äste der Freiheit«,[101] nämlich Theorie und Praxis, umfasst: »*L'abstraction* – la liberté donc vis-à-vis du monde, le fait d'être taillé pour la généralité et le quelconque, la retraite hors du monde, la pratique et la transformation de ce monde – est la catégorie anthropologique fondamentale […]«.[102] Darüber hinaus zeichnet sich das Abstraktionsvermögen durch eine reflexive Komponente aus. Es ermöglicht die menschliche Selbsterfahrung, die Anders ebenfalls als Bestätigung der Freiheit und Abgeschnittenheit des Menschen auffasst, »sofern die Reflexion dieses Schicksal der Abgeschnittenheit selbst in die Hand nimmt, wiederholt, aktualisiert und in Richtung ›Weltverlust‹ übertreibt, jedenfalls übertreiben kann.«[103] Genau dadurch aber erweist sich die Selbsterfahrung nach Anders als zutiefst widersprüchlich. Sie wird zum Ausgangspunkt einer existenziellen Irritation.

Statt die Reflexion standesgemäß als Akt der Selbstsetzung des Ichs zu thematisieren, lenkt Anders den Blick auf die »paradoxe Grundtatsache, dass der Mensch seiner Möglichkeit freien Rekurses auf sich selbst nicht gewachsen ist«,[104] weil er nämlich einerseits die Konsequenzen eines radikalen Sich-auf-sich-selbst-Zurückziehens nicht tragen könne und sich andererseits in der Freiheit der Selbsterfahrung gerade nicht als so frei und abgetrennt erfahre, wie es seine ontologische Ausgangslage und die Möglichkeit des reflexiven Selbstbezugs *prima facie* nahe legen. So führe der Rückzug von der Welt erstens »in eine Situation, die die Tragfähigkeit der Selbstständigkeit Lügen straft.« Denn obwohl er mit der Entdeckung der Innerlichkeit und einer damit verbundenen Selbstbestätigung einher gehe, erhalte das Leben insgesamt durch den Rückzug eine »nicht ertragbare Anonymität.« Das Absehen von der Welt in der Selbstreflexion impliziere zugleich ein »Von-der-Welt-verloren-gegeben-sein«, das die eigene Existenz, trotz der intensiven Erfahrung der Selbstbegründung, regelrecht imaginär werden lasse, was besonders für den Selbstbezug beziehungsweise -rückzug gilt, der als ausdrücklicher Akt der Innerlichkeit für die Außenwelt tatsächlich nicht mehr greifbar ist: »Der aus [sic!] sich selbst rückgeworfene Mensch wird im Versuch einer absolut freien Seinsübernahme sich selbst zum Scheine«.[105]

101 Anders 1930b: 14.

102 Anders 1936/37: 22. (*Abstraktion* – die Freiheit also gegenüber der Welt, die Tatsache des Zugeschnittenseins auf das Allgemeine und Beliebige, der Rückzug aus der Welt, die Praxis und die Veränderung der Welt – dies ist die fundamentale anthropologische Kategorie […]; Übersetzung C. D.) Neben Theorie und Praxis wird für Anders auch die ästhetische Erfahrung aus der Weltstellung des Menschen verständlich, ebenso wie die spezifischen Fähigkeiten des Menschen zur Trennung von Existenz und Essenz, zur Negation, zur Absenzvorstellung bzw. zum Abschied nehmen sowie zur Lüge, der Fähigkeit der Weltverleugnung (vgl. Anders 1930b: 14–19 sowie zur Lüge als Bestätigung der menschlichen Freiheit auch Arendt 2000a: 353 und zum Zusammenhang von Lüge und Spontaneität Arendt 2000b: 323f.).

103 Anders 1930b: 20.

104 Ebd.

105 Ebd.: 21.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zweitens, und das ist nach Anders das eigentliche Paradox der Freiheit (in der *Pathologie* ist auch vom »verhängnisvollen Geschenk der Freiheit« – »le don fatal de la liberté« – die Rede[106]), erfährt der Mensch sich zwar nur als ein Freier selbst, im Moment der Selbstsetzung jedoch zugleich als doppelt unfrei: sowohl bestimmt als auch beliebig. Auf der einen Seite entdeckt er sich selbst »als ›schon-vorher-daseiend‹, als ›zu-sich-selbst-verurteilt‹, als ›sich-selbst-aufgezwungen‹, als eigene von ihm unwiderrufliche Voraussetzung, besser ›Vorauslage‹; als sein eigenes, aller nachkommenden Freiheit spottendes Apriori« oder, wie Anders in der *Pathologie* schreibt, als »véritable présupposition irrévocable de lui-même«.[107] Denn bei aller ontologischen Differenz zur Welt ist der Mensch nach Anders ja gerade nicht wie bei Heidegger gewissermaßen ursprungslos aus einem ontologischen ›Off‹ ins Dasein geworfen.[108] Er hat neben der ontologischen Mitgift seiner Freiheit von Anfang an noch eine zweite, allerdings *ontische* »Mitgift« im Gepäck, nämlich »alles Nicht-Ichhafte überhaupt, alles Vor-Individuelle, welcher Art auch immer, an dem das Ich, ohne etwas dafür zu können, ohne etwas dagegen tun zu können, teilhat; dasjenige, was es, sofern es ist, *auch*-sein, was ihm ›*mitgegeben*‹ sein muß.«[109] Zu dieser ontischen Mitgift gehört demnach vor allem der Leib, aber auch die familiäre, soziale, kulturelle Herkunft, die Prägungen der frühen Kindheit, spezifische Bestimmungen also, die den Menschen, um ein Bild aus Anders 1931 verfasster Fabel *Of all People* zu benutzen, wie einen Mantel umgeben, den er qua Geburt erhält und fortan tragen muss, wenn er überhaupt »da« sein will.[110]

106 Anders 1936/37: 24.

107 Anders 1930b: 21 bzw. 1936/37: 23. Vgl. auch Anders 1930b: 25 und die Formulierung aus dem Interview mit Fritz J. Raddatz, wo Anders (1986: 12) vom genuin menschlichen Zwang, sich entscheiden und eine Moral haben zu müssen, spricht. Die Affinität zu Sartre ist augenfällig. Zweifellos hat Anders durch seine französischen Aufsätze *Das Sein und das Nichts* stark inspiriert bzw. sogar in Teilen vorweggenommen, was vor allem für den Freiheitsbegriff, die Verurteilung des Menschen zu sich selbst, und die Differenz von Existenz und Essenz gilt (vgl. Sartre 1991: 253 bzw. David 2003). Sartre hat den Transfer offenbar auch nicht verhehlt (vgl. dazu den Brief von Günther Anders an die Herausgeber der *Austriaca*, in: Le Rider/Pfersmann (Hg.) 1993: 5 sowie Anders 1980: 327, Anmerkung zu S. 33; 1981: 130 und Mayer 1987: 142). Auch Joachim Fischer (2008: 220f., Fußnote 39) weist auf die Verbindung hin und bezeichnet Anders als Vermittler der Philosophischen Anthropologie Schelers und Plessners in Frankreich.

108 Auch Hannah Arendt (2002b: 549f.) ergreift, allerdings mit anderem Akzent, in diesem Punkt Partei gegen Heidegger: »Heidegger hat unrecht: ›In die Welt‹ ist der Mensch nicht ›geworfen‹; wenn wir geworfen sind, so – nicht anders als die Tiere – auf die Erde. In die Welt gerade wird der Mensch geleitet, nicht geworfen, da gerade stellt sich seine Kontinuität her und offenbart sich seine Zugehörigkeit. Wehe uns, wenn wir in die Welt geworfen werden!«

109 Anders 1980: 69.

110 Vgl. Anders 1988: 25f. Der Hiatus zwischen »ontischer Mitgift« und Freiheitsanspruch wird bereits von Nietzsche gedacht, aber als Aufforderung zur Selbstüberwindung aufgefasst (vgl. Safranski 2000: 46).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Schock der Kontingenz

Auf der anderen Seite erfährt sich der Mensch nach Anders in seinem ontisch präjudizierten Gerade-so-sein als vollkommen zufällig, »d. h. als irgendeinen, als ›gerade ich‹ (den man ja nicht frei gewählt hat), als einen, der gerade so ist (obwohl man anders sein könnte), als einem Ursprung entstammend, den man nicht verantwortet und mit dem man sich dennoch zu identifizieren hat.«[111] Dieser »Betrug« der Freiheit an der Autonomie des Ichs ist Anders zufolge aufs Engste mit der anthropologischen Verfassung des Menschen als Weltfremdling verbunden. Freisein bedeute schließlich stets: »nicht Bestimmtem verbunden sein, nicht auf Bestimmtes zugeschnitten sein, in der Treffmöglichkeit von Beliebigem stehen, das unter anderem auch getroffen werden kann. Unter allem Beliebigen, was ich auf Grund der Freiheit treffen kann, bin auch ich. Ich ist erfahrbar, höchstens nachträglich wählbar, niemals setzbar.«[112] Der urphilosophische »Choc [sic!] über das blosse Sein von Sein«[113] macht also auch vor dem eigenen Dasein nicht halt. Dessen zweifellos exponierte Stellung neben allem übrigen Seienden erscheint vor dem »Horizont des Beliebigen« plötzlich grausam nivelliert. So scheitert die Selbstidentifikation des Menschen als bedingungslos freies Wesen Anders zufolge bereits im Ansatz. (Daher auch der Untertitel der *Pathologie*: *Essai sur la Non-Identification*.) Auch die Freiheit erweist sich als Medaille mit zwei Seiten. Einerseits ist sie der erhabene Ausdruck menschlicher Unfestgelegtheit, andererseits Erkenntnisgrund für Abhängigkeit und Kontingenz des Daseins.[114] Zwar kann der Mensch aus diesem kontingenten Dasein etwas machen, aber, so Konrad Liessmann: »der Makel, nicht über die Bedingungen der eigenen Existenz zu verfügen, bleibt.«[115] Mehr noch, das Paradox der Freiheit, »niemals Gerade-ich sein zu wollen und doch immer Gerade-ich sein zu müssen«,[116] äußert sich nach Anders in einem regelrechten »Schock der Kontingenz«;[117] in den Worten von Christian Dietrich Grabbe: »einmal auf der Welt, und dann ausgerechnet als Klempner in Detmold!«[118] Nicht weniger salopp, dafür auf alles Lebendige ausgedehnt, formuliert Anders diesen Umstand im ZEIT-Gespräch mit Fritz J. Raddatz: »Daß es Menschen gibt, ist ebenso zufällig wie daß es Spinat gibt oder daß es Flundern gibt.« Für ihn sei es »eine furchtbare Anmaßung zu glauben, daß ausgerechnet wir, die wir nun einmal Menschen sind, eine andere metaphysische Valenz haben als die Millionen an-

111 Anders 1930b: 21f. Vgl. dazu auch Anders 1936/37: 24.

112 Anders 1930b: 22.

113 Ebd.: 23.

114 Unter Kontingenz verstehe ich im Anschluss an Anders im Folgenden das, was auch nicht bzw. auch anders sein könnte und was den Menschen – im Gegensatz zu unverhofften Zufällen und Wahlmöglichkeiten – als ebenso zufälliges wie in aller Regel unveränderbares Schicksal widerfährt (zum Kontingenzbegriff bei Anders vgl. auch Lohmann 1996a: 62 bzw. ausführlich 60–68).

115 Liessmann 2002: 38.

116 Anders 1930b: 46, Anmerkung 14.

117 Vgl. Anders 1936/37: 23.

118 Anders 1982: 311f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

deren *creata*, die anderen Geschöpfe und geschaffenen Dinge, die es in der Welt gibt.«[119]

Umgekehrt heißt das auch, dass sich die negative Anthropologie, übertragen auf den Kosmos, zur »negativen Geologie« (Konrad Paul Liessmann) ausweitet und das gesamte Weltall einschließlich des organischen Lebens auf der Erde und allen anderen möglichen Lebensformen in die metaphysische Obdachlosigkeit eines »kontingenzphilosophischen Monismus«[120] entlässt. Dessen Credo lautet: alles ist gleichermaßen kontingent, gleichermaßen sinnlos. So schreibt Anders in den *Ketzereien*:

> »Auch das Vorkommen von Menschen ist ›sub specie universi‹ (wohl gar ›sub specie terrae‹) nur eine empirische Tatsache; diese ist um nichts weniger kontingent als das angeblich philosophieunwürdige oder -ungeeignete Dasein von Afghanen oder Schimpansen – woraus folgt, daß seinen ›Sinn‹ zu erfragen, sinnlos ist, ebenso sinnlos, wie den ›Sinn‹ von Afghanen oder Schimpansen zu erfragen. Vielleicht gilt das sogar nicht nur von der Menschheit, sondern von der Erde, nein: von unserem Sonnensystem«.[121]

Die buchstäblich all-umfassende Kontingenzthese wirkt auf den ersten Blick hybrid. Zwar mag die gegen jeden Anthropozentrismus postulierte Gleichrangigkeit alles Seienden die Philosophie erneut als »Totaltheorie von der kosmischen Organisation« überhöhen, wie Wolfgang Matz kritisiert.[122] Immerhin aber vermeidet Anders' radikale Kontingenzphilosophie konsequent jeden Gattungsnarzissmus. Sie wurzelt im Staunen (θαυμάζειν), dem Urgrund allen Philosophierens. Vor der Fülle, der Rätselhaftigkeit und Schönheit des Lebens erweisen sich alle anthropozentrischen oder gar theologischen Erklärungsversuche in Anders' Augen als spekulative Nebelkonstruktionen. Stattdessen erwächst ihm aus der schockierenden Einsicht in die Kontingenz des Daseins und überhaupt alles Seienden das dem *stupor philosophia* verwandte Gefühl der demütigen Hingabe an das Einzelne, Einmalige, Gerade-so-Beschaffene. An dieser Stelle befindet sich die Keimzelle einer Ethik der Kontingenz, die alles für kontingent und *deshalb* auch für gleichwertig, gleichermaßen wertvoll hält (siehe Kapitel II.4.2):

> »Wenn man die theologische These, der Mensch sei geschaffen, gar als ›Krone der Schöpfung‹, *nicht* unterschreibt, [...] dann *kann* nicht mehr eingesehen werden (dann *darf* es nicht mehr eingesehen werden können), warum der Mensch philosophiegeeigneter und -würdiger sein sollte als beliebige andere Wesen, Situationen oder Ereignisse. Oder ins Positive gewendet: dann darf es nicht mehr eingesehen werden können, warum nicht alle Millionen Spezies und Individuen, Situationen und Ereignisse, die in der Welt auftauchen und aus ihr verschwinden, genauso philosophiewürdig und -geeignet sein sollten wie wir Menschen und unser Sosein.«[123]

Letzteres zeigt sich laut Anders im Kontingenzschock zunächst auf äußerst unangenehme Weise von sich selbst berührt. Auf den Schock reagiere der Mensch

119 Anders 1986: 10f.
120 Lütkehaus 1992: 80.
121 Anders 1982: 342.
122 Matz 1992: 51.
123 Anders 1982: 346.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nämlich mit Selbstekel und Scham. Diese entstehe vor allem angesichts des nicht autonomen Ursprungs aus einem spezifisch-kontingenten Irgendwoher.[124] Im ersten Band der *Antiquiertheit* definiert Anders die Scham als einen Akt des Selbstbezugs, der grundsätzlich zum Scheitern verurteilt ist, als eine »Störung der Selbstidentifizierung« beziehungsweise als einen in Verstörung mündenden »*Akt, der dadurch scheitert, daß der Mensch sich in ihm, vor einer Instanz, von der er sich abwendet, als etwas erfährt, was er ›nicht ist‹, aber auf unentrinnbare Weise ›doch ist‹.*«[125] Der sich Schämende begegne sich in der Scham als zugleich mit sich identisch und nicht identisch, ein Gemütszustand der die ontologische Grundverfassung des Menschen auf der Ebene der Selbsterfahrung widerspiegele und in existenzielle Verzweiflung münden könne. Denn der Schämende schämt sich Anders zufolge nicht *obwohl*, sondern *weil* er nichts dafür und nichts dagegen tun kann, dass er von einem ihm nicht verfügbaren, ihm vorausliegenden Ursprung abstammt.[126] Wohin der Mensch vor dem Schock der Kontingenz und der mit ihm verbundenen Scham daher auch flüchte, stets bleibe er sich und seiner Scham ausgeliefert. Allerdings, so Anders, fliehe die Scham nicht umsonst. Sie könne sich derart in sich selbst verkriechen, dass sie gleichsam zu sich selbst zurück fliehe und der Schämende das Motiv seiner Flucht vergesse, ja aus der Not Scham eine Tugend, ein »moralisches *happy end*« mache:

> »Im Verbergen rehabilitiert sie [die Scham; C. D.] das Verborgene als Geheimnis oder sie behält sich das den Anderen Entzogene und sich selbst als ausdrücklich mich, als das ausdrücklich mir und nur mir Zugehörige vor. Im Verbergen eignet sie sich das zu Verbergende, das Weltliche, das mit der Welt ›Gemeine‹ derart zu, dass es nun das Private, Intime, Eigene [.] wird.«[127]

Auf diese Weise werde die Verzweiflung über das Ausgerechnet-ich-sein nicht nur betäubt, sondern zum Anlass einer »erneuten Selbstrückkonzentrierung«, die in eine bewusst gewählte und umfassende Abstinenz von der Welt münde: »Und ex post straft man durch Abstinenz von Welt, durch Verstocktheit, Eigenheit und Reinheit das Factum der eigenen kontingenten Weltherkunft und Weltanhängigkeit Lügen.«[128]

Zur Scham über den kontingenten Ursprung existiert Anders zufolge ein Gegenstück beziehungsweise deren »eigentliche Vollständigkeit« in der Möglichkeit des

124 Vgl. dazu Anders 1936/37: 31, 33 und 1930b: 25. Zum Ekel bei Anders vgl. Liessmann 2002: 38f. Der Andersche Schambegriff geht letztlich auf Scheler (1957) zurück.

125 Anders 1980: 68. Vgl. dazu auch ebd.: 65ff.

126 Vgl. ebd.: 69.

127 Anders 1930b: 27.

128 Ebd. In der *Antiquiertheit* beschreibt Anders (1980: 29) einen weiteren, aus dem menschlichen Alltag wohl bekannten Modus vivendi der Scham, nämlich dass der sich Schämende, der seine Scham verbergen will, in eine der Scham entgegengesetzte Attitüde springt, »z. B. in die der ›Wurschtigkeit‹ oder der Unverschämtheit; er reißt sich gewissermaßen, um sein sich-Schämen [sic!] zu verstecken, das Hemd vom Leibe, womit er oft nicht nur denjenigen täuschen will, vor dem er sich schämt, sondern auch sich selbst.«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Menschen »zum Sichselbstüberleben, zum Werdegewesensein.« War die Scham über den Ursprung ein Resultat der »Selbstüberspringung unter die eigene Existenz (›Ich war einer, der sein wird‹)«,[129] so antizipiere die Selbstüberspringung des Werdegewesensein das eigene Nichtdasein als Vergangenheit (»Ich werde einer sein, der nicht mehr ist«). In letzter Konsequenz schlägt die derart vorausgedachte Zukunft, deren Vorausdenken ja ursprünglich ein Ausweis der menschlichen Freiheit gewesen war, nach Anders jedoch dialektisch um in etwas, das für das jeweilige Ich gerade nicht mehr verfügbar, ja »ichirrelevant« ist und schlechterdings nicht mehr wirklich vorgestellt werden kann.[130] Schlimmer noch, kommt dieser unhaltbaren Vorstellung eines ewigen Zeitraums, der sich nach dem eigenen Tod erstreckt, im Vergleich zum eigenen Nicht-mehr-sein doch »im eminenten Sinne S e i n zu: er [der Zeitraum; C. D.] hat meine Existenz, als wäre sie schon jetzt nicht mehr seiend, bereits übersprungen.« Das heißt, dass auch diese vom Menschen qua Freiheit konstituierte Zukunftsrichtung gerade nicht beliebig als seine eigene weitervollzogen werden kann: »die Überspringung schlägt um in Übersprungensein«, von Anders terminologisch als »Eitelkeit« gefasst. »Eitel«, vergeblich ist die Selbstüberspringung im Modus Futur II nach Anders deshalb, weil sie das aktuelle und konkrete Sein negiert beziehungsweise, im Gegensatz zu Heideggers das »eigentliche« Dasein erst begründende Vorauslaufen des Daseins in den Tod, regelrecht paralysiert: »Sofern das Leben fanatisch im Modus Werdegewesen-sein lebt, ist ihm jede Zukunft und jede Disposition von vornherein verlegt; denn er weiss von jedem: ›auch das ist eitel‹.«[131]

Die Freiheit der temporalen Selbstunter- beziehungsweise -überspringung hat nach Anders ein Korrelat auf der Raumebene. Nimmt man den Raum als Medium der Bewegungsfreiheit (»Freiheit zum Hier und Dort und ihrer Vertauschbarkeit«), dann kann diese Freiheit sich in ihm buchstäblich »verlaufen in den Gegenden völliger Ichirrelevanz«, und zwar insofern sie »beliebig ihrer eigenen Richtung« nachgeht. Sie überschreitet Anders zufolge dann die Grenzen ihrer unbegrenzten imaginativen Möglichkeiten und verirrt sich gewissermaßen in unzähligen »Auch-dorts, die alle jetzt und zugleich da sind und ihren Anspruch, Hiers zu sein zugleich anmelden; ohne dass diese Gleichzeitigkeit als Dort-und-dort-sein vom Menschen jemals realisiert werden könnte.«[132] Die überschießende Vorstellung unendlicher Raumpunkte (»des fragments de monde«) präsentiert die mit diesen prinzipiell verbundenen alternativen Existenz- und Handlungsoptionen im Irrealis. Seine auch räumlich prinzipiell unbeschränkte Vorstellungskraft verurteilt den Menschen laut Anders zum »*prisonnier* du *Ici-précisément*.«[133] Das jeweilige Hier wird dann »sub specie dieses grundsätzlichen ›ich könnte auch dort sein, aber auch dort und dort‹ zum Ausgerechnet-hier, das in seiner Ausgerechnetheit und Kontingenz unerträglich ist«; der ursprüngliche Sinn der Raumfreiheit ist paralysiert und die Bewegungsfreiheit droht in völlige Lähmung umzuschlagen oder in taumelnde Flucht:

129 Anders 1930b: 27.
130 Ebd.: 28. Vgl. dazu auch Anders 1936/37: 34f.
131 Anders 1930b: 29.
132 Ebd.: 46, Anmerkung 14.
133 Anders 1936/37: 37.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> »Der am Raum Krankende und der Kontingenz des Hier verfallene [sic!] wagt entweder keine Bewegung mehr: sie lohnte sich nicht und bliebe vergeblich. Oder die Unruhe des Niemals-gerade-hier-sein-könnens und doch immer Gerade-hier-sein-müssens wird identisch mit der Panik des Freiheitsparadoxes […]. Der Raum erscheint nun als die Fluchtmöglichkeit vor dem Gerade-hier und Gerade-ich-sein. Aber jede Flucht landet doch wieder bei einem Gerade-hier und jagt den Vagabunden weiter aus einer Kontingenz in die andere.«[134]

Unter diesen ins Paradoxe und Uneinholbare ausufernden Existenzbedingungen scheint der Mensch seiner eigenen Weltfremdheit und Freiheit, seiner Kontingenz und den »ins Sinnlose vorstossenden [sic!] Überrealisierungen seiner überspannten Freiheit« kaum mehr gewachsen zu sein. Daher müsse man, so Anders, auch durchaus die Möglichkeit offen lassen, dass das Risiko der Existenz und Freiheit die subjektiven Handlungsmöglichkeiten des Menschen übersteige, »dass er als Mass [sic!] für das, was er sich noch gerade anmassen [sic!] konnte, doch zu gering sei; dass das menschliche Leben sich selbst zu schwer sei; dass es mit sich selbst nicht fertig werde. […] Jedes Leben ist selbst Antwort auf die Frage nach seiner eigenen Erträglichkeit.«[135]

Alternativen I: Der historische Mensch

Was aber sind die nicht-letalen Alternativen? Wie wird der Mensch mit dem Widerspruch zwischen Freiheit und Kontingenz praktisch fertig? In der *Pathologie* konstruiert Anders zwei idealtypische Verarbeitungs- und Reaktionsmodi des Kontingenzschocks: den »historischen Menschen« und den »Nihilisten«. Der historische Mensch mildert das Freiheitsparadox so weit, dass es nicht mehr akut wird, und zwar indem er das Leben als je »sein« Leben begreift: »Der Mensch […] h a t und findet sein eigenes Leben. Er entgeht seiner Nichtverbundenheit mit Welt und der Kontingenz seines Ichseins durch seine Geschichte, die ihn mit sich selbst verbindet.«[136] Der historische Mensch wird also mit sich selbst identisch, weil er sich zu je »seinem« Leben, zu je »seiner« historisch gewordenen, gemachten Welt verhält. In der Erinnerung, durch die nachträgliche Konstruktion einer individuellen Lebensgeschichte, wird die Kontingenz des Lebens zur Kontinuität und so, wie die künstlich hergestellte, soziale Welt des Menschen, eine gesellschaftliche Rolle oder Institution, zu einem stabilisierenden Faktor der Identität.[137] Das Individuum versichert sich seiner Identität, wie Margret Lohmann schreibt, »durch eine Art von cartesischer Argumentation […]: ›Ich

134 Anders 1930b: 46, Anmerkung 14. Vgl. dazu auch Anders 1936/37: 35ff.

135 Anders 1930b: 29f. An dieser Stelle setzt Albert Camus' berühmter Essay *Eine absurde Betrachtung* aus *Der Mythos des Sisyphos* ein: »Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord.« (Camus 1999: 11; ohne Anm.)

136 Anders 1930b: 35.

137 Vgl. Anders 1936/37: 49. »Das Narrative heilt traditionell durch Struktur«, schreibt Richard Sennett (1998: 184), ein Schüler Hannah Arendts, die das Thema der Selbstverständigung und, im Idealfall, »Verselbstverständlichung« des Menschen durch Erzählung von Lebens-Geschichten in ihrem autobiographisch gefärbten Buch über Rahel Varnhagen (Arendt 2006a) an den Beginn ihrer schriftstellerischen Karriere gestellt hat. Von dort aus wandert es ins Zentrum ihres Gesamtwerks. Das Verstehen, heißt es bei Arendt (2000a: 110) später, ist »die spezifisch menschliche Weise,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Lohmann schreibt, »durch eine Art von cartesischer Argumentation [...]: ›Ich erinnere mich, also bin ich ich selbst.‹«[138]

Die Erinnerung, in der sich das jeweils eigene Leben zu einer mehr oder weniger konsistenten Erzählung verdichtet, ist nach Anders kein rein formales Prinzip der Verknüpfung, sondern das Prinzip, »das das Durchgemachte zu einem jeweils meinem Leben zusammenfasst; dass den durchgemachten nachträglichen Erfahrungen rückwirkend ihr Recht verleiht. [...] Sie ist Erfahrung aus Erinnerung.«[139] In diesem Sinn ist das Ich des historischen Menschen nach Anders keine Instanz, die kontingente Lebensereignisse lediglich nachträglich wie Perlen auf einer Schnur zu einer Lebenskette verknüpft, sondern »bereits selbst nichts anderes als der vorgeschobene Vorposten der Fülle des Lebens selbst.«[140] Durch den Bezug auf seine eigene Vergangenheit (und die seiner Familie, seines sozialen Kontextes) erfährt der historische Mensch nach Anders, wer er ist, bevor er sich als kontingent erfahren kann, allerdings um den Preis einer zumindest partiellen Aufgabe seiner prinzipiellen Weltoffenheit und Freiheit. Dafür wird ihm die Historizität, die Gewordenheit seiner Existenz »im Sinne von Schicksal« künftig zur bedingenden Ausgangsbasis neuer Erfahrungen[141] und, mehr noch, zum Ausdruck von Erfahrenheit als eine Art »Gesamtmodus menschlicher Existenz«.[142] Der Begriff der Erfahrenheit bildet bei Anders gewissermaßen die Schnittstelle zwischen Kontingenz und Freiheit. Der historische Mensch wird sich selbst zum unhintergehbaren und dennoch wandelbaren Material des eigenen Lebens.

Weil der Idealtypus des historischen Menschen die *prima facie* schockierende Ich-Kontingenz nicht durch Flucht in die Extreme der permanenten, aber natürlich vergeblichen Iteration des Paradoxes oder gar in den Selbstmord »bewältigt«, sondern auf der Grundlage seiner Erinnerung beziehungsweise Erfahrung aus Erinnerung sowie seiner gegenwärtigen Erfahrung zu einer Lebensgeschichte verarbeitet, stellt er für Anders eine »Existenzmöglichkeit sui generis«,[143] letztlich den einzig sinnvollen Modus vivendi angesichts der menschlichen Daseinsbedingungen dar. In ihm ist das Freiheitsparadox Anders zufolge keineswegs negiert. Doch der historische Mensch empfindet es nicht mehr als existenzielles Problem, weil er nicht mehr vergeblich dagegen anrennt.[144] Er ist laut Anders der mit sich

lebendig zu sein« – und verstehen lässt sich nur, was auch verständlich gemacht werden kann, was eine irgendwie geartete Erzähl-Struktur hat, kurz: eine Geschichte. Es liegt nahe, dass Günther Anders' Figur des historischen Menschen auch durch Arendts Überlegungen zu Rahel Kontur gewonnen hat.

138 Lohmann 1996a: 149.

139 Anders 1930b: 35.

140 Ebd.: 37.

141 Anders 1928b: 19. Dies manifestiert sich Anders zufolge auch im Traum, den er in *Die Positionen Schlafen – Wachen relativierender Exkurs* als »Schlaf dessen, der schon gewacht hat« definiert (ebd.) und somit in seine Anthropologie integriert, die ihre positionstheoretischen Überlegungen bis dato, wie er selbstkritisch bemerkt, lediglich am wachen Menschen abgelesen hatte (vgl. ebd.: 3).

142 Anders 1930b: 35.

143 Ebd.: 34.

144 Vgl. ebd.: 33f. bzw. Anders 1936/37: 41ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

selbst und seinen ontologisch-ontischen Mängeln versöhnte Mensch.[145] Seine ursprünglich prekäre Identität ist durch Erinnerung beziehungsweise Selbsterfahrung in der Erinnerung stabilisiert (»stabilisée par le souvenir«[146]). Ausgehend davon eröffnen sich für Anders erst die »eigentlich positiven philosophischen Fragen«, denn sofern »sich das Leben und die Erinnerung als Selbstidentifikation darstellen, ist eine Richtung eingeschlagen, in der alle Tatsachen der menschlichen Weltdistanz und Weltfremdheit als Autarkie gelesen werden können. Unsere Darstellung hat allein das Negative gegeben.«[147]

Alternativen II: Der Nihilist

Neben dem historischen Menschen, der den Kontingenzschock produktiv bewältigt, weil seine Selbstidentifikation nicht am Freiheitsparadox scheitert, beschreibt Anders noch einen weiteren Reaktionstypus: die »gegen-« oder »widergeschichtliche Existenz« (»l'existence contre-historique«)[148] beziehungsweise den Nihilisten, der zugleich ein überspitzt gezeichnetes Porträt des Menschen *an sich* ist (»*un portrait aux lignes outrées de l'homme*«).[149] Der Nihilist, so Anders, treibe die paradoxe Struktur seines Daseins, die Weltoffenheit und Unbestimmtheit des Menschen, völlig auf die Spitze, weil sein Freiheitsanspruch pathologisch übersteigert sei. Er könne die ontologische Kränkung durch seine eigene Beliebigkeit nicht verkraften und wolle sich stattdessen als unbedingtes und notwendiges Ich in absolute Distanz zur Welt setzen, was freilich misslingen müsse. Denn indem er die Kontingenzerfahrung in der ununterbrochenen Selbstreflexion radikalisiere, gehe der Nihilist dazu über, nicht nur das Besondere, Einzigartige und Beliebige zu leugnen, sondernd das Sein des Seienden selbst. Dass es überhaupt etwas – eine Welt – gibt, wird für den Nihilisten zur permanent iterierenden Grundfrage. So verharre er letztlich im rein Theoretischen und bewähre seine Freiheit nicht praktisch durch die Errichtung je »seiner« Welt[150] – *last exit*: Selbstmord. Doch das »unglückliche Bewusstsein« (Hegel) des Nihilisten findet einen, allerdings ebenfalls pathologischen, Ausweg aus der Kontingenz-Sackgasse. Es gibt den vergeblichen Versuch auf, sich selbst in absolute Distanz und Freiheit zur Welt

145 Margret Lohmann (1996a: 150) nimmt an, dass Anders den Typus des historischen Menschen »als Repräsentanten des geschichtsphilosophischen Denkens in der hegelianisch-marxistischen Tradition versteht.« Und in der Tat hat der historische Mensch bei Anders Züge, die an Hegels Knecht respektive Marx' Proletarier erinnern.

146 Anders 1936/37: 43.

147 Anders 1930b: 41.

148 Ebd.: 34 bzw. Anders 1936/37: 41.

149 Anders 1936/37: 51. In diesem Zusammenhang verwendet Anders erstmals explizit die Methode der »philosophischen Übertreibungen« bzw. »*exagérations philosophiques*« (ebd.: 28). Der Nihilist ist also wie der Idealtypus Max Webers (vgl. dazu Weber 1988a) keine reale Figur, sondern eine Zuspitzung und Verdichtung, die den Menschen über gewisse, in ihm angelegte Seinsweisen »informiert« (vgl. Anders 1936/37: 29 sowie die Anmerkung auf S. 30 bzw. allgemein Kap. II.1). Idealtypisch ist der Nihilist in einem zweifachen Sinn: zum einen als logisch-gedankliche Extremposition, als utopische Figur, zum anderen als Entwurf »auf Gedanken hin« (Käsler 1995: 232), d. h. bezogen auf gesellschaftlich handlungsleitende Ideen.

150 Vgl. Anders 1936/37: 27f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zu setzen und kehrt stattdessen seinen pathologischen Selbstbezug schlichtweg um. Wie der »Raumsinnkranke« (»le malade du sens de l'Espace«[151]), der überall gleichzeitig sein will, um nichts zu versäumen, versuche der Nihilist nun, sich des Seienden als Ganzes zu bemächtigen. Weil er nicht ertrage, in der Welt so überflüssig zu sein wie das sprichwörtliche »cinquième roue à une voiture«, strebe er nach absoluter Macht und ewigem Ruhm, nach Omnipräsenz in Raum und Zeit, das heißt danach, die Kontingenz der Zeit – dass er gerade (nur) *jetzt* ist – und die Kontingenz des Raums – dass er gerade (nur) *hier* ist – zu negieren. Da er jedoch nicht alles und überall zugleich sein könne, versuche er den prinzipiellen Vorsprung der Welt vor ihm selbst dadurch einzuholen, dass er alles zu besitzen und zu kontrollieren trachte (»puisque d'ores et déjà il *n'est* pas tout, il doit tout *avoir*«[152]). Indem er sich die Welt einverleibe, sie möglichst vollständig selbst repräsentiere, räche er sich an ihr für die erlittene Demütigung. Auf diese Weise sei der Mächtige dann nicht mehr Nur-ich, sondern auch dieses hier und jener dort, er selbst und andere – ein Gesamter (»un ensemble«). Sein Versuch, sich für die Nachwelt zu verewigen, führt jedoch wieder zu einem unaufhebbaren Paradox: Der Mächtige selbst wird angesichts seines wachsenden Ruhms immer kleiner und unbedeutender und infolgedessen gewissermaßen neidisch auf seinen eigenen großen Namen.[153] So kann der nihilistische Machthunger nie mehr sein, als das Zerrbild der ursprünglichen und irreversiblen Kränkung. Der Schmerz der ohnmächtigen Versäumnispanik – die »Panik vor der Fülle der Welt, die man nicht ist, und die man nicht hat«[154] – kann nicht gelindert werden. Auf den Nihilisten trifft daher so gut wie auf keinen Typus sonst zu, was Anders in der Kurzformel »*l'artificialité est la nature de l'homme et son essence est l'instabilité*« ausgedrückt hat. Unstet, fahrig, psychisch instabil ist seine paradoxe Dauersuche nach absoluter Weltbemächtigung.

Im Vergleich mit dem *homme historique* ist der Nihilist bei Anders das *philosophisch* weitaus interessantere, sozusagen »eigentliche« Porträt des Menschen; man könnte auch ergänzen: das im Gegensatz zum hegelianisch anmutenden historischen Menschen zeitgeistigere. Doch kann man Anders' Anthropologie nicht den Vorwurf machen, sie betreibe eine Art affirmative Metaphysik des Lebensgefühls der Weimarer Zeit, in deren Kontext sie gemeinsam mit ihren Inspirationsquellen steht. Dass der Nihilist spezifisch historische Züge des (spät-)modernen Menschen trägt (und überdies mit Camus' Fremdem verwandt ist), sollte nicht davon ablenken, dass Anders das wahrhaft überzeitliche Charakteristikon des Menschen in seiner »Abständigkeit« beziehungsweise Weltfremdheit sieht, während der Nihilist nur einen Modus vivendi, eine in der Tat sehr moderne Umgangsform mit der »ontologischen Differenz« (Werner Reimann) verkörpert. In der Figur des Nihilisten sind also zwei Bedeutungsstränge miteinander verwoben. Einerseits handelt es sich bei ihm um die historisch spezifische Umgangsform des modernen Menschen mit seiner ontologischen Grundsituation. Insofern ist der

151 Ebd.: 36.
152 Ebd.: 38.
153 Vgl. Ebd.: 39.
154 Anders 1993: 195.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Nihilist auch eine Zeitgeistfigur, deren (Selbst-)Auslegung allerdings ohne die Komplexität und Übermacht der technisierten, globalisierten modernen Welt unverständlich bleibt. Ein nihilistischer Mittelalter-Mensch ist kaum vorstellbar. Andererseits wird im Nihilisten, wenn auch übersteigert moduliert, die anthropologische Grundmelodie der ontologischen Distanz beziehungsweise Differenz angeschlagen.[155]

Panische Produktion

Im ersten Band der *Antiquiertheit* schildert Anders ein weiteres Paradox, das ebenfalls Ausdruck jener absurden Bemühung des nihilistischen Weltaneignungstriebs ist, und zugleich die Lebensform des (spät-)modernen Menschen kennzeichnet: den Herstellungsmodus der »panischen Produktion«. Um sich den Glo-

155 Werner Reimann (1990) hat daraus und aus Anders' Bemerkung, das Bild des historischen Menschen scheine von einer fragwürdigen Leichtigkeit zu sein (vgl. Anders 1936/37: 51), eine originelle, aber letztlich doch einseitige, ja irreführende nihilistische Lesart der *Pathologie* abgeleitet. Zwar bezeichnet Anders selbst die Identifikation des historischen Menschen mit seinem Leben als suspekt (vgl.: ebd.), suspekt ist der historische Mensch jedoch vor allem für Reimann. Bei Anders hingegen ist es vor allem der Nihilist, der – obwohl philosophisch bedeutsamer als der historische Mensch – sich selbst diskreditiert. Er wird als verstockter, in sich selbst verhakter, durch sich selbst paralysierter, erfahrungsarmer, in einem Selbstmissverständnis gefangener Typ beschrieben (vgl. Anders 1930b: 32ff. (»Ad 2«)), der historische Mensch hingegen als echte Gegenkraft (»puissance contraire«) zur Paradoxie der Kontingenz, als eigenständiger Modus vivendi. Seine Bewältigungsstrategie stellt keine »nachträgliche Rettungsaktion« dar, wie Anders betont, im Gegenteil: In der Nachträglichkeit seiner Welt- und Selbstannahme manifestiert und bestätigt sich gerade die ursprüngliche menschliche Aposteriorität (vgl. Anders 1936/37: 42f.). Er steht »au-delà de la polarité du présent et du passé transcendant que le nihiliste au contraire éprouvait avec tant d'acuité.« (ebd.: 46) Abgesehen davon sind beide Idealtypen nach Anders (ebd.: 51) gar nicht weit voneinander entfernt: »Car tous deux *ont besoin* de l'identification. Et la mise en scène forcée du sauvetage de l'homme historique, la catastrophe non dissimulée du nihiliste, témoignent ensemble de leur identique position : l'étrangeté par rapport au monde.« Der Nihilist ist nur insofern philosophisch bedeutsamer für Anders, als er in seinem Hang zu unendlich vielen Verkörperungen die Weltoffenheit des Menschen an sich verkörpert und erhellt (vgl. ebd.). Praktisch aber gilt Anders' Sympathie wohl eher dem historischen Menschen. Das legt auch die praxeologische Schlussauflösung seiner Anthropologie nahe (vgl. dazu ebd.: 51–54 bzw. den Beginn von Kap. I.1.2). Dort rückt Anders zwar von beiden Idealtypen ab. Doch es ist der historische Mensch, der sich rückschauend in biographischen Narrationen auf seine jeweiligen Taten bezieht, um zu sich selbst zu kommen. Abgesehn davon blendet Reimann die helle Seite des vermeintlichen Nihilisten Anders', offenbar in seinen Humoresken (vgl. Anders 1978) und dem philosophischen Langgedicht Mariechen (Anders 1994c), völlig aus (siehe dazu Kap. II.4.2). Zur ähnlich lautenden Kritik an Reimanns Position vgl. auch Lohmann (1996a: 150ff.), die der Ansicht ist, Anders lasse den Konflikt zwischen beiden Idealtypen bewusst offen (vgl. ebd.: 153) bzw. löse ihn durch einen Wechsel auf die Ebene der Praxis: »Indem Anders keine Entscheidung für eines der Modelle trifft und die Frage nach der Identität des Menschen in die praktische Ebene transformiert, erreicht seine Studie ihr methodisch konsequentes Ziel, die Philosophische Anthropologie kritisch über sich selbst aufzuklären.« (ebd.: 154).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bus Untertan zu machen, benötigt der Nihilist, genauso wie der historische Mensch, Verbündete in Gestalt technischer Geräte, Apparate und Organisationen. Doch je mehr er sich die Welt mit Hilfe dieser Apparate aneignen will, desto mehr wird er zwangsläufig auch von ihnen abhängig. Und je weniger er sich ihnen gewachsen fühlt, umso panischer vermehrt er »das Beamtenvolk seiner Geräte, seiner Untergeräte und Unteruntergeräte; und vermehrt damit natürlich auch wieder sein Elend. Denn je vielköpfiger und je komplizierter diese selbstgeschaffene Bürokratie seiner Geräte wird, um so vergeblicher werden seine Versuche, ihr gewachsen zu bleiben.«[156] Aus der Akkumulation der Geräte folgt die Akkumulation der Ausgangslage.[157] Der Nihilist stellt seine eigene Kontingenz in erweitertem Umfang her; der Vorsprung der Welt, die nun eine Welt über der Welt geworden ist, vergrößert sich dabei beständig: »Er produziert die zweite Mächtigkeit der Welt als eigene Ohnmacht«, so Werner Reimann.[158] Der nihilistische Mensch wirkt damit wie ein Zerrbild des Marxschen Gattungswesens. Hatte sich jenes noch in der von ihm geschaffenen Produktwelt, die beim frühen Marx allerdings einer handwerklichen Idylle gleicht, seiner selbst und seiner schöpferischen Freiheit vergewissert,[159] scheitert die nihilistische Selbstidentifikation an der schieren Übermacht, am zunehmenden Eigenleben der immer komplexer werdenden Produkte der Industriemoderne. Am Ende bleibt dem Nihilisten, der den Selbstmord verweigert, nur, seine doppelte Ohnmacht (als kontingentes Seiendes vor der Welt des Seienden und als Produzent vor der eigenen Dingwelt) im Globozid auszulöschen und seinen Frieden wie seine angestrebte Einswerdung mit der Welt in der finalen Negation alles Seienden zu finden. Doch auch diese ultimative Aneignung ist zum Scheitern verurteilt, weil der finale Akt der totalen Auslöschung von niemandem mehr beobachtet geschweige denn bewundert werden könnte – schließlich ist selbst der kosmische Beobachterposten seit dem »Tode Gottes« (Nietzsche) leer.[160]

156 Anders 1980: 35.

157 Margret Lohmann (1996a: 179) macht im Zusammenhang mit Anders' Theorie der prometheischen Scham darauf aufmerksam, dass die Technik für Anders »[i]m Grunde […] aus dem gestörten Selbstbezug des Menschen, den er im technischen Weltbezug kompensiert«, resultiert. Letztlich ist das menschliche »Inferioritätsgefühl« bei Anders »der Motor der schier unbegrenzten technischen Produktion und der permanenten Perfektion.« (ebd.: 181).

158 Reimann 1992: 69. Vgl. dazu auch Lohmann 1996a: 181; Sloterdijk 2002: 79 bzw. Kap. II.3.

159 Vgl. Marx 1982b: 368ff.

160 Vgl. Anders 1980: 316ff. Als prominentes Beispiel für den herostratischen Nihilisten drängt sich Adolf Hitler förmlich auf. Kaum eine historische Figur hat den Zusammenhang von Produktion und Destruktion je so auf die Spitze getrieben, keiner ist der finalen Variante der Weltaneignung – vor der Erfindung der Atombombe – bisher so nahe gekommen, wie er, der das Scheitern seiner nihilistischen Weltaneignungspläne mit dem notwendigen Untergang aller Beteiligten verband.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1.1.2 Das prometheische Gefälle

Günther Anders' anthropologische Aufsätze bewegen sich im Kontext der Philosophischen Anthropologie der 1920er und 30er Jahre.[161] Ihr Thema ist die Verständigung über Grundbedingungen und -bestimmungen menschlichen Daseins. Die Vielfalt historisch gewachsener Lebensbedingungen vergangener oder zeitgenössischer Gesellschaften und deren konkrete Einflüsse auf den Menschen hatten den jungen Theoretiker »so gut wie garnicht« interessiert. Im amerikanischen Exil, wo Anders als Hauslehrer, Fabrikarbeiter und in einem Kostümfundus in Hollywood seinen Lebensunterhalt mit diversen »odd jobs« verdienen musste,[162] brachen diese Lebensbedingungen unsanft in die philosophische Analyse ein. Eine Erfahrung, so Anders im Interview mit Matthias Greffrath Jahre später,

> »die ich wahrhaftig nicht missen möchte – wie denn überhaupt die falschen jobs [sic!] die richtigsten sind, weil sie uns Erfahrungen einbringen, die man in einem nach Maß geschneiderten Beruf niemals sammeln kann: Ohne meine Fabrikzeit wäre ich in der Tat niemals fähig gewesen, meine Kritik des technischen Zeitalters, also mein Buch *Die Antiquiertheit des Menschen* zu schreiben.«[163]

161 Joachim Fischer (2008: 98) konstatiert in seiner einschlägigen Studie bei Anders zu Recht einen »Impuls von Scheler und Plessner«. Der Vorwurf, Anders habe sich »Plessners Buch« (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*; 1928) angeeignet, »ohne es allerdings zu erwähnen«, ist hingegen falsch, jedenfalls für *Situation und Erkenntnis*. Grundsätzlich verschweigt Anders seine Referenzautoren keineswegs. Sowohl Plessners Buch als auch Scheler, Heidegger, Cassirer, Schelling und andere werden in Fußnoten, Anmerkungen und im Text der Typoskripte zum Teil ausführlich zitiert. Auch stimmt nicht, wie Fischer (ebd.: 99) behauptet, dass die *Weltfremdheit* später in den beiden französischen Aufsätzen aufgeht. Da Fischer, der neben den französischen Aufsätzen nur den ersten Band der *Antiquiertheit* sowie *Der Blick vom Mond* (Anders 1980; 1994a) berücksichtigt und sich ansonsten auf die zwar exzellente, aber nicht mehr ganz aktuelle Studie Margret Lohmanns (1996a) beruft, nur einen Bruchteil des Andersschen Œuvres überblickt und daher auch die tatsächlichen Dimensionen der Andersschen Anthropologie nicht kennt, muss sein Urteil, Anders sei lediglich »ein Seitenautor des Denkansatzes in der akademischen und öffentlichen Welt« (ebd.: 301), als vorläufig betrachtet werden. Immerhin steht die Veröffentlichung der Andersschen Frühschriften, inklusive der Rückübersetzung der französischen Texte, noch aus. Sie ist bereits projektiert. Dennoch liegt Fischer (ebd.: 99) nicht falsch, wenn er schreibt, dass »das Scheler-Plessnersche Projekt der Philosophischen Anthropologie« bei Anders »erst viel später wirklich produktiv werden wird«, nämlich in der *Antiquiertheit des Menschen* (vgl. dazu auch ebd.: 299ff. bzw. Kapitel I.2.2.1).

162 Vgl. Anders 1987a: 37 bzw. 1985a: 1–18.

163 Anders 1987a: 37f. In seinen *Erinnerungen* kommentiert Hans Jonas (2003: 284, ohne Fußnote) diese Selbsteinschätzung Anders' so: »Es war ihm aber nicht gelungen, irgendwo eine Anstellung zu finden, zumal er ein schwieriger und eigenwilliger Intellektueller war. So landete er schließlich als Fabrikarbeiter in Kalifornien. Seine Kenntnis amerikanischer Produktionsmethoden sind [sic!] im wesentlichen durch seine Industrieerfahrungen in diesen Jahren geprägt worden. Über dieses von Ressentiment erfüllte Bild Amerikas, das von der Erfahrung der entfremdeten Stellung eines Arbeiters in diesem seelenlosen, halbautomatischen, mechanischen Produkti-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Im Mittelpunkt der *Antiquiertheit*, deren erster Band noch in Amerika entstand und 1956 in Deutschland erschien, steht nicht mehr das menschliche Wesen als solches. Anders nimmt stattdessen die Makrostrukturen aus technischen Artefakten, Fabriken und Institutionen ins Visier, in denen sich der moderne Mensch »häuslich« eingerichtet hat, um dann nach deren Rückwirkungen auf Mensch und Welt zu fragen.[164] Schließlich lebten wir ja, schreibt Anders in Abgrenzung zu den eigenen Frühschriften, »nicht vor der Folie von Bienen, Krabben und Schimpansen, sondern vor der von Glühbirnenfabriken und Rundfunkapparaten.«[165] Vor dem Hintergrund einer kollektiv-singularisch gedachten Tierwelt, die ontologisch als umwelt-fixiert und unfrei gedacht wird, erscheine »der« Mensch zwangsläufig als frei, wie Anders selbstkritisch bemerkt. Doch abgesehen von dem »anthropozentrische[n] Größenwahn«,[166] der hinter dem Vergleich einer Einzelspezies mit einer unüberschaubaren Vielfalt tierischen Lebens stehe, verschleiere die Bestimmung des Menschen als wesenhaft unbestimmt und frei die faktische Unfreiheit der jeweiligen historischen Menschen – von politischen Verhältnissen und von der Technik. Zu Beginn des zweiten Bands der *Antiquiertheit* spricht Anders daher mit aller Deutlichkeit aus, was schon am Ende von Band eins festgestanden hatte: Wer heute noch von der Veränderbarkeit des menschlichen »Wesens« spreche, der müsse eine »vorgestrige Figur« sein, so sehr habe die Technik ihre vermeintlichen Herren bereits verändert und zu Sklaven eines »Weltzustands Technik« gemacht.[167] Wenige Seiten später heißt es im Hinblick auf technische Manipulationen am Genom des Menschen: »Die Frage […] nach dem ›Wesen des Menschen‹, […] die auch ich noch aufgenommen hatte, freilich bereits um sie radikal mit der Antwort: ›Das Wesen des Menschen besteht darin, daß er kein Wesen hat‹ zu verwerfen, diese Frage könnte einmal, wenn der Mensch als Rohstoff ad libitum benutzt werden würde, vollends sinnlos werden.«[168] Allerdings geht Anders' Selbstkritik tiefer, als der neue Fokus auf die Technik vermuten ließe. Es sei nicht sehr ermutigend, so schreibt Anders in *Lieben gestern*, »daß sich *die philosophischen Bilder vom Menschen fast immer als Bilder vom philosophischen Menschen* herausstellen. Das gilt deutlich von dem Menschenbild, das die Existenzphilosophie (und auch vor zwanzig Jahren meine ›Pathologie de la Liberté‹) entworfen hat.« Dass sich der Mensch beispielsweise seiner Gewordenheit schäme, mag ein spezifisch menschlicher Zug sein, aber, so Anders weiter, »wo steht, daß, was nur ihm möglich ist, ihn auch ›wesentlich‹ bestimmt? Wenig Dinge haben der europäischen Philosophie mehr geschadet, als

onsbetrieb herrührte, wie wir ihn aus Charlie Chaplins Film *Modern Times* kennen, ist er nie hinausgekommen. Er hat nie zur Kenntnis genommen, daß dies Teil der modernen Produktionsmethoden in allen westlichen Gesellschaften war. Für ihn blieb das mit dem Namen Amerika und seiner miserablen Kriegserfahrung verbunden.« Mit dieser letzten Einschätzung liegt Jonas offensichtlich falsch (siehe Kap. I.2.3.2).

164 Vgl. Anders 1996: 47f.

165 Anders 1980: 327, Anmerkung zu S. 33.

166 Ebd. Vgl. dazu auch Anders 1982: 342f.

167 Vgl. Anders 1981: 9.

168 Ebd.: 24f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die immer wieder als selbstverständlich vorausgesetzte Identität von ›differentia specifica‹ und ›Wesen‹.«[169] Nachdenklich wird Anders bereits in *Situation und Erkenntnis*, wo er sich fragt,

> »ob überhaupt eine allgem. Anthropologie und nicht nur eine Interpretation und *ideologische Erklärung bestimmter Epochen* und Menschenbegriffe erlaubt bzw. sinnvoll sei; ja selbst dann, wenn eine Konstante des Menschseins (und damit die Möglichkeit einer generellen Anthropologie) zugestanden wird, ist damit noch nichts über ihr philosophisches Gewicht ausgemacht, da ja die eventuelle Konstante des Menschen durchaus nicht mit seinem problematischen Wesenskerne zu kongruieren brauchte.«[170]

Statt weiterhin diesen – vermeintlichen – Kern als anthropologische Konstante herauszupräparieren, sieht der späte Anders in radikaler Übersteigerung seiner frühen negativen Anthropologie das Apriorische am Menschen nun ganz in der Jeweiligkeit des Einzelnen und seiner historisch gewachsenen Umwelten aufgehen, und damit als konstituierenden Gegenstand der Disziplin »philosophische Anthropologie« verschwinden: »*Letztlich gibt es Apriorisches immer nur an Kontingentem*, nämlich an Existierendem, dessen Bestand als notwendig grundsätzlich niemals nachgewiesen werden kann.«[171] Aus diesem Grund umkreist Anders' Denken fortan nicht mehr das ontologische Verhältnis von Mensch und Welt. Vielmehr geht es ihm um das, was mit dem Menschen unter den Bedingungen einer industriell entwickelten Moderne geschieht, und ob dieser seiner selbst errichteten Welt überhaupt noch gewachsen ist; ob er sie, in den Worten der frühen Anthropologie, immer wieder nach eigenen Bedürfnissen umgestalten und sich selbst anpassen kann.

Genau das wird Anders bis zu seinem Tod vehement bestreiten. Ihm zufolge ist für moderne Menschen nichts so charakteristisch, »wie *unsere Unfähigkeit, seelisch* ›up to date‹, *auf dem Laufenden unserer Produktion zu bleiben*, also in dem Verwandlungstempo, das wir unseren Produkten selbst mitteilen, auch selbst mitzulaufen und die in die (›Gegenwart‹ genannte) Zukunft vorgeschossenen oder uns entlaufenen Geräte einzuholen.«[172] Zwar ist, wie Hans Magnus Enzensberger in seiner kritischen Rezension der *Antiquiertheit* zu Recht, aber im Einklang mit Anders' seinerzeit unbekannten anthropologischen Entwürfen bemerkt, der Mensch von Natur aus kein synchrones Geschöpf und deshalb immer schon »hinter seiner Zeit jeweils zurück oder ihr voraus.«[173] Doch das eigentlich Problematische an dieser Asynchronisiertheit des Menschen mit seinen artifiziellen Umgebungen ist für Anders nicht die prinzipielle Differenz als solche. Ganz im Gegenteil zeichnet sie den Menschen als ein grundsätzlich freies Wesen ja gerade aus und ist, positiv gewendet, Grundlage seiner Weltaneignung und der Möglichkeit, die

169 Anders 1997: 62.

170 Anders 1929: 5f.

171 Anders 1997: 75. Vgl. dazu auch Anders' Selbstkritik in den *Ketzereien* (1982: 251ff.).

172 Anders 1980: 15f. In seinen Tagebüchern bezeichnet Anders (1985a: 129) die Diskrepanz zwischen Herstellungs- und Vorstellungsvermögen als einen »Unterfall von Entfremdung«, den die Literatur seit Marx' Frühschriften vernachlässigt habe.

173 Enzensberger 1958: 63. So auch Geiger 1991: 190.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

je vorfindliche Welt zu übersteigen.[174] Nicht der Wesenszug wird laut Anders also zum Problem, sondern dessen Ausprägung in Abhängigkeit von der spezifischen historischen Entwicklung:

> »So wahr es sein mag, daß dieses Gefälle immer schon bestanden habe, also zur Konstitution des Menschen gehöre, so war dies doch, solange die Erfindungs- und Produktionskraft des Menschen limitiert geblieben war [...], unauffällig; und – was mehr zählt – ungefährlich gewesen. Die Diskrepanz ist nicht etwa durch ein plötzliches rätselhaftes Versagen unserer Vorstellungskraft entstanden. Unsere heutige Phantasie ist gewiß nicht untüchtiger, als sie eh und je gewesen war – das Gegenteil ist sogar plausibler; und die ›Diskrepanz‹ ist bestimmt nicht durch progressives ›Erblinden‹ entstanden. Vielmehr durch das tägliche *Ansteigen der Größe* (oder submikroskopischen Winzigkeit) der von uns herstellbaren und hergestellten Erzeugnisse und deren Effekte.«[175]

Erst durch die technologischen Revolutionen des 19. und 20. Jahrhunderts, genauer: seit es Maschinen gebe, die den Menschen in die Lage versetzten, sozusagen kumulativ »jedem Heute auf Grund der gestern erfundenen und hergestellten Produkte etwas Größeres und Neues« hinzuzufügen, habe sich der Abstand zwischen dem Menschen, seinem Vorstellungsvermögen und den Fähigkeiten und Folgen seiner Produkte dramatisch erweitert.[176] Anders nennt diesen Abstand das »prometheische Gefälle«. Es steht im Zentrum seines Werks ab den 50er Jahren und bezeichnet das grundsätzliche »Faktum der Nichtgleichgeschaltetheit der verschiedenen Kapazitäten des Menschen«, eben deren Diskrepanz – weshalb Anders in Abgrenzung zu Schellings Identitätsphilosophie sein Denken auch als »Diskrepanzphilosophie« (im Original in Anführungszeichen) bezeichnet:[177]

> »Durch unsere unbeschränkte prometheische Freiheit, immer Neues zu zeitigen [...] haben wir uns als zeitliche Wesen derart in Unordnung gebracht, daß wir nun als Nachzügler dessen, was wir selbst projektiert und produziert hatten, mit dem schlechten Gewissen der Antiquiertheit unseren Weg langsam fortsetzen oder gar wie verstörte Saurier zwischen unseren Geräten herumlungern.«[178]

---

174 Vgl. dazu auch Anders 1989e: 67.

175 Ebd.: 66. »Veränderung ist ein fester Bestandteil der ›condition humaine‹, die Geschwindigkeit, mit der sie vonstatten geht, hingegen nicht«, heißt es analog dazu bei Hannah Arendt (2000b: 302).

176 Anders 1989e: 66. Vgl. dazu auch 1987a: 55.

177 Anders 1986: 19. Der Gedanke der Diskrepanz, der Weltfremdheit des Menschen und des Gefälles zwischen Vorstellen und Herstellen etc., ist »das zentrale Motiv der Philosophie von Günther Anders.« (Liessmann 1997: 148; so auch Anders 1995: XII)

178 Anders 1980: 16. Hans Jonas (1987a: 28) sieht das Problem vor allem in der Differenz von menschlichem (Vorhersage-)Wissen und gegebenen technologischen Möglichkeiten begründet.
Prometheus (»der Vorausdenkende«) ist jener Titan aus der griechischen Mythologie, der die Menschen zum Leben erweckt, mit allerlei Eigenschaften und Fertigkeiten ausstattet und ihnen gegen den Willen des Göttervaters Zeus das Feuer auf die Erde bringt. In den Worten der Andersschen Anthropologie: Erst durch Prometheus' kühne Tat werden die Menschen zu weltoffenen Wesen. Der Titan gilt deshalb seit

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Als integraler Teil der Conditio humana blieb dieses Gefälle Anders zufolge also lange Zeit unauffällig. Dass es, einmal entstanden, mit der Zeit bedrohliche Ausmaße angenommen hat, führt Anders auf das immense »*Ansteigen der Größe* (oder der submikroskopischen Winzigkeit) der von uns herstellbaren und hergestellten Erzeugnisse und deren Effekte« seit der ersten industriellen Revolution zurück, angetrieben durch den Erfindungs- und Produktionsdrang Homo fabers im Allgemeinen und die Steigerungslogik des Kapitalismus im Besonderen.[179] In der *Antiquiertheit* und den darauf folgenden Monographien sieht Anders die Dinge ihren Schöpfern enteilen. Hauptmerkmal des modernen Menschen ist gemäß seiner historischen Anthropologie im Zeitalter der Technokratie das Zurückbleiben hinter der Grandiosität der technischen Superstrukturen, eben die menschliche Antiquiertheit.

In *Sprache und Endzeit*, den späten Texten zum geplanten, aber nie veröffentlichten dritten Band der *Antiquiertheit*, verschiebt Anders den anthropologischen Akzent der Gefälletheorie und kehrt dadurch, freilich ohne die These des prometheischen Gefälles zu revozieren, wieder stärker zur Wesensdefinition des Menschen aus den Frühschriften zurück. So bestehe die Conditio humana, räumt Anders drei Jahre vor seinem Tod ein, »*nicht sosehr*, wie ich es im 1. Band der ›A.d.M.‹ beklagt hatte, *im Hinterherzockeln, im Zurückbleiben unserer Phantasie und unserer Emotionen hinter unseren technischen Leistungen; sondern umgekehrt in der Fähigkeit* (zu der wir sogar verurteilt sind), *unsere emotionale und imaginative ›proportio humana‹* zu übersteigen.«[180] Der Abstand zwischen Mensch und Artefakt, zwischen menschlicher Kraft und Dampfturbine zum Beispiel oder zwischen Funktion, Produktleistung und Vorstellungskraft, gilt nun also als völlig normal, ja regelrecht naturnotwendig. Auffällig, philosophisch relevant und bemerkenswert findet Anders nun nicht mehr die menschliche »Unfähigkeit, unsere monströs großen Produkte und deren Effekte aufzufassen und als Fühlende angemessen auf diese zu reagieren, sondern unsere *Fähigkeit*, so Monströses zu erzeugen.«[181] So verstanden ist das »Hinterherzockeln« gewissermaßen die nicht-intendierte Nebenfolge der Weltfremdheit beziehungsweise Freiheit des zum Weltenbauer verdammten Menschen, das heißt: seiner Fähigkeit zur Abstraktion, Prospektion und Variation. Aus der anthropologischen Veranlagung zu Weltfremdheit

jeher als Symbol für die Emanzipation des Menschen von der Natur und seine überquellende Schöpferkraft. Eben diese Gabe gerät Anders und Jonas zufolge seit dem 20. Jahrhundert zunehmend außer Kontrolle.

179 Anders 1989e: 66.

180 Ebd.: 67. Der Gedanke ist bereits in *Situation und Erkenntnis* angelegt (vgl. Anders 1929: 61) – ein Hinweis darauf, dass die Grundmelodie der frühen Anthropologie das gesamte Œuvre durchzieht. In der Mannheim-Rezension aus demselben Jahr ist vom »dauernde[n] Getriebensein aus der Insuffizienz« (Anders 1930a: 495) die Rede.

181 Anders 1989e: 67. Der Holocaust-Forscher Raul Hilberg sieht in eben diesem Gefälle »die Crux der Frage nach den Konsequenzen von Auschwitz für die westliche Zivilisation. Das Entwicklungstempo ist zu schnell für das Bewußtsein; niemand darf mehr annehmen, wir würden die Funktion der sozialen Institutionen, der Bürokratie oder Technik restlos verstehen.« (zitiert nach Bauman 2002a: 98)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

beziehungsweise Freiheit folgt die Möglichkeit, die zugleich Zwang ist, zwischen sich und der »Welt« (im Sinne der Andersschen Superstruktur) ein Gefälle zu installieren, das sich wiederum, gespeist durch den nie versiegenden Antrieb, sich immer wieder aufs Neue in der Welt einzurichten und dabei auf das bereits Vorhandene aufzubauen, zur Bedrohung für eben diese Bemühungen und ihre bisherigen Resultate auswachsen muss.

Die Akzentverschiebung im Rahmen der Anthropologie ändert *de facto* nichts an der Binnenarchitektur der Gefälletheorie. Bedeutsam wird sie hingegen hinsichtlich der zukünftigen Entwicklung. Wenn das Gefälle sich zwangsläufig vergrößert, weil die Vergrößerung im menschlichen Wesen begründet ist, besteht wenig Hoffnung, es unter (spät-)modernen Lebensbedingungen wieder zu verringern.[182] Hannah Arendt teilte diese Befürchtung, ohne je explizit auf den Urheber der Gefällethese einzugehen. »Unser Jahrhundert ist vielleicht das erste«, so paraphrasiert sie Anders, »in welchem der Wandel der Bewohner im Tempo weit hinter der raschen Veränderung der Dinge dieser Welt hinterherhinkt.«[183] In *Vita activa* heißt es an einer Stelle auffallend beiläufig: »Auf diese Entwicklung, nämlich die merkwürdige Diskrepanz zwischen dem, was wir in Arbeit und im Herstellen erreichen, und der Art und Weise, wie wir uns in dieser erarbeiteten und hergestellten Welt dann bewegen, ist oft hingewiesen worden; *man* spricht hier *gemeinhin* von einem *angeblichen* Nachhinken unserer allgemein menschlichen Entwicklung hinter den Errungenschaften der Naturwissenschaften und der Technik [...].«[184] Doch das Problem der Lücke zwischen menschlichem Fassungs- und Herstellungsvermögen ist für Arendt so dringlich, dass sie es ins Zentrum der einleitenden Bemerkungen von *Vita activa* stellt. Dort schreibt sie:

> »Es könnte immerhin sein, daß es für erdgebundene Wesen, die handeln, als seien sie im Weltall beheimatet, auf immer unmöglich ist, die Dinge, die sie solcherweise tun, auch zu verstehen, d. h. denkend über sie zu sprechen. Sollte sich das bewahrheiten, so würde es heißen, daß unsere Gehirnstruktur, d. h. die physisch-materielle Bedingung menschlichen Denkens, uns hindert, die Dinge, die wir tun, gedanklich nachzuvollziehen – woraus in der Tat folgen würde, daß uns gar nichts anderes übrigbleibt, als nun auch Maschinen zu ersinnen, die uns das Denken und Sprechen abnehmen. Sollte sich herausstellen, daß Erkennen und Denken nichts mehr mitein-

182 Werner Reimann (1990: 49, 76) interpretiert Anders in dieser Richtung. Die Gefällethese habe, so Reimann, auch eine verborgene metaphysische Wurzel (nämlich im gespaltenen Wesen des Menschen selbst), deren »Geheimschrift« innerhalb der Andersschen Philosophie es wieder sichtbar zu machen gelte. Berücksichtigt man jedoch Anders' späte Akzentverschiebung zugunsten der frühen Anthropologie, was Reimann nicht tut, und bedenkt man zudem, dass Anders seine Frühphilosophie in den späteren Werken immer wieder explizit aufgreift, was Reimann allerdings zur Kenntnis nimmt, und darüber hinaus, dass auch die einschlägigen französischen Aufsätze immer schon frei zugänglich waren, ist die vermeintliche »Geheimschrift« eigentlich recht deutlich lesbar. Man muss Reimanns Buch, das bereits zwei Jahre vor Anders' Tod erschienen ist, jedoch zugute halten, dass es die Forschung überhaupt erst wirklich auf die frühe Philosophie und ihren Einfluss auf das Gesamtwerk Anders' aufmerksam gemacht hat.

183 Arendt 2000b: 302.

184 Arendt 2002a: 61; Hervorh. C. D.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> ander zu tun haben, daß wir erheblich mehr erkennen und daher auch herstellen können, als wir denkend zu verstehen vermögen, so würden wir wirklich uns selbst gleichsam in eine Falle gegangen sein, bzw. die Sklaven – zwar nicht wie man gemeinhin glaubt, unserer Maschinen, aber – unseres eigenen Erkenntnisvermögens geworden sein, von allem Geist und allen guten Geistern verlassene Kreaturen, die sich hilflos jedem Apparat ausgeliefert sehen, den sie überhaupt nur herstellen können, ganz gleich, wie verrückt oder wie mörderisch er sich auswirken möge.«[185]

In einem anderen, aber an Anders' Frühschriften anschlussfähigen anthropologischen Koordinatensystem folgt auch Arendt in *Vita activa* der neuzeitlich-modernen Spur einer sukzessiven Erd- und Weltentfremdung des Menschen, beginnend mit Descartes' Subjektivismus und (vorläufig) endend in einer fundamentalen »Grundlagenkrise« der Naturwissenschaften, die das, was sie denkt, längst nicht mehr in verständliche Sprache zu übersetzen weiß (siehe Kapitel I.2.1.1). Die Entkopplung wissenschaftlicher Zeichensysteme von der Wirklichkeit kreiert in Arendts Augen eine »sprach-lose[.] Welt«, die vom Leben der Menschen und insbesondere der Politik abgelöst ist.[186] Günther Anders bemerkt dazu: »Offenbar gibt es nicht nur die Diskrepanz zwischen unserer unzulänglich bleibenden ›*Vorstellung*‹ und der enormen Größe dessen, was wir ›*herstellen*‹ können [...], sondern auch ein *Gefälle zwischen der zurückbleibenden Sprache und Enormität unserer ›Werke‹; der Enormität, die wir eigentlich zur Sprache bringen müssen*«.[187]

Prometheische Scham

Das Gefälle hat nach Anders mehrere Dimensionen. Es besteht nicht allein zwischen Herstellen und Vorstellen, zwischen dem, was technisch machbar und dem, was davon emotional wie gedanklich überhaupt noch nachvollziehbar ist, sondern auch zwischen Können und Sollen, Wissen und Gewissen, zwischen Sprache und (Ding-)Welt (Wissenschaft und Wirklichkeit) und zwischen technisch perfekten Maschinen und leiblich-kontingenten Menschen.[188] Im Fall der meisten Konsumgüter dürfte das kaum der Rede wert sein. Nur weil der eigene Sportwagen schneller fahren, als man selbst laufen kann, muss man sich nicht zwangsläufig kompromittiert fühlen. Dennoch behauptet Anders, dass der Mensch sich vor der Perfektion komplexer Geräte und Maschinen regelrecht schäme, weil er selbst ein lediglich Gewordener sei, und nicht etwas künstlich, das heißt zweckvoll Hergestelltes; weil er in seiner kontingenten und höchst störanfälligen Leiblichkeit, seiner morphologischen Festgelegtheit und Begrenzung, nie so reibungslos,

185 Arendt 2002a: 10f.

186 Ebd.: 11.

187 Anders 1990: 19.

188 Vgl. Anders 1980: 16. Im zweiten Band der *Antiquiertheit* erwähnt Anders (1981: 19) darüber hinaus noch das Gefälle *»zwischen dem Maximum dessen, was wir herstellen können, und dem (beschämend geringen) Maximum dessen, was wir bedürfen können«* – ein Spezialfall, der mehr als zuvor auf unsere heutige Warengesellschaften zutrifft. Älter als das prometheische Gefälle, so Anders (1994a: 62) in *Der Blick vom Mond*, sei hingegen das »teleskopische Gefälle«, das heißt die Differenz zwischen der Größe dessen, was Menschen herstellen könnten und der Relevanz, die sie sich selbst im Universum einräumten.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nie so exakt funktionieren könne wie Familienmitglieder der Maschinenwelt.[189] Resultierte die Scham nach Anders ursprünglich aus der selbstreflexiven Einsicht in die Kontingenz des Daseins, so schämt sich der moderne Mensch nun angesichts des prometheischen Gefälles zwischen ihm und seinen technischen Geschöpfen, die er einst auch gegen jene ursprüngliche Scham, als Kompensation seiner Überflüssigkeit und seines Gerade-so-seins in die Welt gestellt hatte. Aus dem prometheischen Gefälle folgt die »prometheische Scham«. Fraglich ist an dieser These allerdings, wie man sich vor unbeseelten, augenlosen Dingen schämen sollte und inwiefern die prometheische Scham tatsächlich ein Akt des misslungenen Selbstbezugs darstellt, als den Anders die Scham in der *Antiquiertheit* ja definiert hatte (siehe oben). Denn immerhin ist die Instanz, vor der sich geschämt wird, ein Objekt und nicht das sich auf sich selbst rückbeziehende Subjekt.

Doch Anders zufolge ist die Welt nicht »augenlos«. Es gehöre vielmehr zur »unbefangenen ›Weltanschauung‹« des Menschen, dass sie ihrerseits auf ihn zurückblicke. Diese implizite, anthropomorph-animistische Annahme manifestiere sich sowohl in der Dichtung, wenn beispielsweise vom drohenden Blick eines Gipfels die Rede sei, als auch im menschlichen Verhalten, wenn selbst in freier Natur tiefe Hemmungen bestünden, sich beispielsweise der eigenen Kleider zu entledigen;[190] eine Hemmung, die in der kapitalistischen Warenwelt durch den nötigenden Blick der Produkte und Werbebilder noch verstärkt werde.[191] Damit die prometheische Scham aber das Kriterium des scheiternden Selbstbezugs erfüllt, muss die Differenz zwischen schämendem Ich und Gerät in eben jenes Ich hineinverlagert werden. So tritt der Apparat, mit dem der Mensch in Fabrik und Verwaltung eine funktionale Einheit bildet, Anders zufolge im sich schämenden Ich – wie in der frühen Anthropologie der Leib oder die eigene Herkunft – als »Es« im Sinne Siegmund Freuds auf. Das »Apparat-Es«[192] (im Original in Anführungszeichen) muss also bereits verinnerlicht sein, damit der Mensch es im Akt des Schämens als fremden Teil des eigenen Selbst wahrnehmen oder sich selbst

189 Vgl. Anders 1980: 23f. bzw. 50. Neben diesem »Hauptdefekt«, der nach Anders zugleich Hauptgrund für die Scham ist, gebe es noch zahlreiche weitere, die jeweils mit entsprechenden Tugenden der Geräte zusammenfielen. Hervorgehoben sei vor allem die »Malaise der Einzigkeit« (im Original in Anführungszeichen): Der Mensch, so Anders, kranke gegenüber seinen Produkten daran, stets nur einmal vorhanden, und nicht, wie jene, in zahllosen Kopien immer wieder reproduzierbar zu sein. Um diesen Mangel auszugleichen, versuche er sich wenigstens auf Fotografien und Filmen in zahllosen Varianten zu vervielfältigen und »aufzubewahren« (vgl. Anders 1980: 55f.). In absehbarer Zeit lässt sich die Malaise der Einzigkeit wahrscheinlich wesentlich effektiver durch die Engineering-Methoden der Biowissenschaften beseitigen. Sogar die ontische Mitgift des Leibes scheint sich künftig ausschlagen zu lassen, nämlich durch die Verlagerung des Maschinellen in den Menschen selbst, das heißt indem »der Anteil des ›Fremden‹, an Ersatz immer näher an und in den Körper rückt und die Schnittstelle Mensch-Maschine immer weiter in den Menschen verlagert wird.« (Wittulski 1992a: 35). Siehe dazu ausführlich Kap. I.2.2.3 bzw. II.2.2.

190 Anders 1980: 79ff.

191 Vgl. Anders 1981: 310f.

192 Anders 1980: 82.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

als nicht genügend Geräte-konform erfahren kann. Im ersten Fall, den Anders seinerzeit bereits für antiquiert hielt, begegne das Ich sich als Es (wie Charlie Chaplin in *Modern Times*), im zweiten werde das Es auf seinen mangelhaften Ich-Anteil zurückgeworfen. Dies sei dann der Fall, wenn dem menschlichen Part der jeweiligen technisch-apparativen Funktionseinheit seine eigene Unzulänglichkeit bewusst werde, wenn er nämlich einen Fehler mache und dadurch einen eingespielten maschinellen, bürokratischen Ablauf irritiere: »Was den ›modern man‹ befremdet, ist [.], daß er als ich-hafter Rest auch dann noch übrigbleibt, wenn er, dem Maschinenbetrieb eingeordnet, ›eigentlich‹ nichts anderes sein sollte, ›eigentlich‹ nichts anderes mehr zu sein wünscht, als ein ›Rad‹.«[193]

Die prometheische Scham resultiert bei Anders also nicht daraus, dass technische Geräte und Apparate spezifische menschliche Vermögen übersteigen wie im Beispiel der Sportwagen. Sie entsteht, weil jene als Teil des menschlichen Ichs aufgefasst werden, das diesem schließlich nicht (mehr) gewachsen ist. Umgekehrt heißt das nach Anders, dass sich der moderne Mensch zuvor bereits mehr oder weniger willentlich den Imperativen der Gerätewelt angepasst, ja den Geräten selbst integriert hat. Nur dann, wenn das menschliche Selbstverständnis bereits wesentlich »gerätehaft« ist, seine gesellschaftliche Rolle einer funktionalen Einheit entspricht, kann es in den vielfältigen Formen der »Betriebsstörung« zur Selbstbegegnung kommen, die sich als Scham, Bedrückung, Minderwertigkeitsgefühl äußert.[194]

Ähnlich wie Anders hatte der Kritische Theoretiker und Psychoanalytiker Erich Fromm bereits Ende der 1930er Jahre die Lage des bürgerlichen Individuums beschrieben. Es produziere »eine Welt der grossartigsten [sic!] und wunderbarsten Dinge; aber diese Geschöpfe stehen ihm fremd und drohend gegenüber; sind sie geschaffen, so fühlt er sich nicht mehr als ihr Herr, sondern als ihr Diener. Die ganze materielle Welt wird zum Monstrum einer Riesenmaschine, die ihm Richtung und Tempo seines Lebens vorschreibt.«[195] Dieselbe Ohnmachtsstellung, die der Mensch gegenüber Technik und Produktwelt einnimmt, kennzeichnet nach Fromm auch sein Verhalten gegenüber komplexen sozialen Einrichtungen und politischen Apparaten. Auf ihre Institution gewordene Demütigung reagiere

193 Anders 1980: 89.

194 Vgl. dazu auch Lütkehaus 1995: 288.

195 Fromm 1937: 95. Das Motiv der Maschinenhaftigkeit und Fremdheit der modernen Welt, das von Marx über Weber und Simmel bis Anders und darüber hinaus immer wieder aktualisiert worden ist, geht letztlich auf Friedrich Schillers *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (Schiller 2009: 25) zurück, wo Schiller die moderne Welt mit einem »kunstreichen Uhrwerke« vergleicht, »wo aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser, Teile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet. Auseinandergerissen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Gesetze und die Sitten; der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus, ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft.«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

er mit Scham und Minderwertigkeitsgefühlen. Für Anders ist damit – im Vergleich zur Marxschen Verdinglichungsthese – eine »*zweite Stufe in der Geschichte der Verdinglichung* des Menschen erreicht: diejenige, auf der der Mensch die Überlegenheit der Dinge anerkennt, sich mit diesen gleichschaltet, seine eigene Verdinglichung bejaht, bzw. sein Nichtverdinglichtsein als Manko verwirft.«[196]

Anthropologische Kehre

Aus der Perspektive der frühen Anthropologie findet im Andersschen Œuvre an dieser Stelle ein fundamentaler Positionswechsel statt: Vor dem Hintergrund der Perfektion und scheinbar inhärenten Perfektibilität der Gerätewelt wirkt die menschliche Leiblichkeit, ja selbst die in der Weltfremdheit verwurzelte schöpferische Kraft der menschlichen *creatio aeterna* plötzlich hochgradig defizitär. Die Weltaneignung und Freiheit begründende ontologische Diskrepanz von Mensch und Welt hat sich in die Diskrepanz des Gefälles verwandelt, das immer mehr zulasten des Menschen geneigt ist. Vor der Folie der Dingwelt ist es nun der Mensch, der in seine eigenen Daseinsbedingungen verwachsen scheint, widerspenstig, unflexibel, antiquiert und unfrei. Kurzum: »*die Subjekte von Freiheit und Unfreiheit sind ausgetauscht. Frei sind die Dinge: unfrei ist der Mensch.*«[197]

Gemessen an der Architektur der frühen Anthropologie handelt es sich sogar um einen doppelten Positionswechsel: Während die Dingwelt zunächst den Platz einnimmt, den zuvor »das Tier« als Hintergrundfolie besetzte, wird schließlich der Mensch gegenüber der Dingwelt auf den Rang des tierischen Daseins zurückgestuft. Die Attribute, die ursprünglich nur dem Menschen qua Menschsein zukamen, zeichnen nun seine eigene Produktwelt aus. Sie – nicht mehr der Mensch – ist das wesentlich Indefinite, Dynamische, »offen, plastisch, täglich umbaubegierig, täglich adaptionsbereit für neue Situationen, täglich auf dem Sprung in neue Aufgaben; täglich stellt sie sich, in error and trial-Methoden umgebaut, als andere dar.«[198]

Ein Indiz für diese Umkehrung der anthropologischen Verhältnisse sieht Anders im Wunsch des Menschen nach Konformismus mit seinen Geräten, augenscheinlich in den Verdinglichungsbemühungen des so genannten »Human Engineering«.[199] Um mit seinen artifiziellen Zeitgenossen mithalten zu können, versuche der Mensch zunehmend, die Grenzen seiner Physis (und man kann problemlos ergänzen: seiner Psyche) brutal zu erweitern – »und wenn er sich auch in keine Region des Supranaturalen hinüberschwingt, so wechselt er doch, da er die angeborenen Grenzen seiner Natur hinter sich zurückläßt, ins nicht-mehr-Natürliche, ins Reich des Hybriden und Artifiziellen hinüber.«[200] Er trainiere, ja dressiere

196 Anders 1980: 30.

197 Ebd.: 33.

198 Ebd.

199 Der Selbstvergleich und die Selbstbeschreibung des Menschen mittels Analogiebildung zu Apparaten und Maschinen hat eine lange geistesgeschichtliche Tradition, die bis zu de la Mettrie bzw. Descartes zurückreicht. Heute erfreuen sich besonders Mensch-Computer-Analogien großer Beliebtheit (vgl. z. B. Myhrvold 2001 bzw. Yudkowsky 2001).

200 Anders 1980: 38.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sich, um selbst unter lebensfeindlichen Bedingungen zu funktionieren, wobei die eingeschränkte Plastizität seines Leibes und seine begrenzten kognitiven beziehungsweise emotionalen Fähigkeiten stets als das Defizitäre gelten, das externen Erfordernissen angepasst werden müsse: »Wenn wir zum Beispiel als Kosmonauten die unentbehrlichen Steuerhandgriffe tun wollen, dann kann uns das allein dann gelingen, wenn wir sozusagen zuvor uns selbst konditioniert haben, wenn wir zuvor uns selbst ›handlich‹ und ›griffig‹ gemacht haben.«[201] Der Mensch verwandelt sich selbst in ein Produkt, das von der Maschine oder dem Apparat, dessen funktionaler Teil er ist, konsumiert wird. Zwar waren bereits die industriellen Reservearmeen, von denen Marx im *Kapital* spricht, so etwas wie Zubehör für Maschinen; Serienprodukte, die für Geräte hergestellt werden.[202] Doch die Zurichtung des Menschen auf die Bedürfnisse der Geräte und Apparate, die zum eigentlichen Subjekt der Nachfrage werden, ist für Anders »*der Klimax möglicher Dehumanisierung*.«[203] Der Mensch erscheint ihm in dieser Lage wie eingeklemmt zwischen zwei Blöcken,

> »die ihm beide sein Ich-sein streitig machen: auf der einen Seite beengt von der Macht des ›natürlichen Es‹ (von der des Leibes, der Gattung usw.); auf der anderen von der des ›künstlichen‹ (bürokratischen und technischen) ›Apparat-Es‹. Schon heute ist der ausgesparte, dem Ich übrig gelassene Platz ganz schmal; und da das Apparat-Es Schritt um Schritt näher rückt [...], wird der Platz von Tag zu Tag schmaler; die Gefahr, daß das Ich zwischen diesen beiden nicht-ichhaften Kolossen zerdrückt werde, täglich größer«.[204]

1.1.3 Grundbedingungen der Existenz

Auch Hannah Arendt hat die Grundbedingungen menschlicher Existenz – »die Bedingungen, unter denen, soviel wir wissen, Menschen bisher gelebt haben«[205] – zum Gegenstand anthropologischer Überlegungen gemacht, und zwar vor allem in ihrem philosophischen Hauptwerk *Vita activa*, das Hans Jonas für die »anspruchsvollste unter allen ihren Schriften« hielt.[206] Ein früher Rezensent sah in diesem Buch zwei Gedankenstränge »kunstvoll und gelegentlich etwas verwirrend« verflochten: einen »systematisch-anthropologische[n] Entwurf« und eine »Geschichtsphilosophie, die sich zu einer Kritik der Gegenwart als der Zeit äußerster Entfremdung zuspitzt.«[207] Tatsächlich hat Arendt in *Vita activa* zwar eine Gesellschaftskritik geschrieben, die auf einer geistesgeschichtlichen Analyse der grundlegenden menschlichen Tätigkeitsformen Arbeit, Herstellen und Handeln fußt. Doch hat sie keine systematische Anthropologie verfasst. Es war ihr auch nicht daran gelegen. Eher an existenzphilosophischer Grundlagenreflexion, geschult an Heidegger und Jaspers und an der Auseinandersetzung mit

201 Anders 2002b: 74f.
202 Vgl. Marx 1998: 502, 598f. bzw. Anders 1980: 554ff.
203 Anders 1980: 41f.
204 Ebd.: 82.
205 Arendt 2002a: 13.
206 Jonas 1979: 355.
207 Kuhn 1960: 126.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dem anthropologiekritischen Anthropologen Anders. Es ist augenfällig, wie zentrale Überlegungen Arendts, bei allen Unterschieden, immer wieder mit denen ihres ersten Mannes konvergieren, im Spätwerk nicht weniger als in ihren frühen Schriften. So sieht auch Arendt ein Gefälle zwischen den Erkenntnissen und Produkten moderner, hochgradig formalisierter Wissenschaft und Technik und dem gesunden Menschenverstand sowie der (alltags-)sprachlichen Vermittlung von Wissenschaft und Technik aufbrechen (siehe oben). Wie Anders bewertet auch Arendt die fortschreitende Automation als ein Kernproblem der Moderne. Auch sie argumentiert dabei von einem anthropologischen Tableau ausgehend, nämlich der Typologie menschlicher Tätigkeitsformen, gegen die Fixierungen und Verengungen menschlicher Vielseitigkeit und Weltoffenheit.

Erstes und zweites »Zwischen«

Zu Arendts existenzphilosophischer Besinnung auf die unterschiedlichen Grundtypen menschlicher Tätigkeit (siehe Kapitel I.1.2) gehört die Bestimmung von insgesamt sechs miteinander verwobenen Grundbedingungen, »unter denen dem Geschlecht der Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist«[208] und die die einzelnen Tätigkeiten ontologisch fundieren. Dazu zählt für Arendt zunächst (1) das Leben selbst, das heißt genauer: die biologischen Prozesse des Körpers, der auf Stoffwechsel mit der Natur angewiesen ist (man denke an Günther Anders' Interpretation des Hungers als Angewiesensein auf Welt). Doch auch bei Arendt ist der Mensch im Unterschied zum Tier (2) der Natur »nicht absolut verpflichtet«, sondern richtet sich in künstlich hergestellten Dingwelten ein. So scheine im Herstellen »das Widernatürliche eines von der Natur abhängigen Wesens« auf, das sich mit reiner Reproduktion, mit der zyklischen Iteration des bloßen Lebens, nicht zufrieden gebe[209] – zugleich aber auch jene Angewiesenheit auf Gegenständlichkeit und Objektivität, die Anders in seinen ambivalenten Terminus »Weltoffenheit« integriert hatte, und die Arendt »Weltlichkeit« nennt: Das Angewiesensein des Menschen auf eine materielle, objektive Wirklichkeit, in der es sich leben lässt und ohne die jede menschliche Tätigkeit ihren Sinn verlöre.[210] Etwas rustikaler und mit der für Arendt typischen Metaphorik formuliert, ist die Welt schlicht der Raum, »in dem man wohnt und der anständig aussehen muß.«[211] Der Weltbegriff ist bei Arendt immer schon auf den Menschen bezogen und entspricht dem, was Anders in *Une Interprétation de l'A Postériori* die »Superstruktur« genannt hat: eine Welt *über* der Natur – bei Arendt, die damit einen anderen Akzent setzt als Anders, eine Welt *zwischen* den Menschen.

Arendts Weltbegriff, den sie selbst allerdings nie systematisch geklärt hat,[212] ist gewissermaßen horizontaler und weniger gegenüber-ständlich als der Anderssche, blendet dafür aber den Aspekt der Natur, der nicht vergegenständlichten Umwelt aus. Grundsätzlich unterscheidet Arendt zwei Aspekte deutlich voneinander, die bei Anders zusammenfallen: Welt, verstanden als »Zwischen«, ist bei Arendt

208 Arendt 2002a: 16.
209 Ebd.: 9, 16.
210 Vgl. ebd.: 16, 33.
211 Arendt 2005d: 69.
212 Vgl. dazu auch Jaeggi 1997a: 49f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

erstens die von Menschen künstlich hergestellte Gegenstandswelt; in Arendts Bildsprache entsprechen dem die unterschiedlichsten Einrichtungsgegenstände des globalen Wohnzimmers. Mit diesen Gegenständen, strukturiert und vermittelt durch sie, findet der menschliche Alltag (im privaten wie im öffentlichen Bereich) in allen seinen Facetten statt. Arendt vergleicht sie symbolisch mit einem Tisch, um den sich die Menschen versammeln und der sich – trennend und verbindend zugleich – zwischen sie schiebt.[213] In diesem ersten »objektiven« Zwischen-Raum gehen die Menschen ihren weltlichen Interessen nach, für Arendt »im ursprünglichen Wortsinne das, was ›inter-est‹, was dazwischen liegt«.[214] So verstanden ist »Welt« bei Arendt einerseits ein Synonym für »Dingwelt«, die sie im Gegensatz zu Marx aber nicht als Wesensabdruck des Menschen begreift, sondern als Grundlage von Handlungsspielräumen, in denen sich das wesentlich Menschliche erst voll entfaltet.[215]

Neben ihrem dinglichen Aspekt meint »Welt« bei Arendt – dies ist die *zweite* Bedeutungsebene ihres Weltbegriffs – außerdem den öffentlichen Raum, in dem Menschen als Personen erscheinen und (politisch) agieren können (siehe Kapitel I.1.2.3). Weil sie nicht nur einen dinglichen Zwischen-Raum konstituiert, sondern zugleich »die Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens von Dingen bzw. des ›Auftretens‹ menschlicher Existenz darstellt«, hat die Welt neben ihrer objektiven Qualität zugleich »quasi-transzendentalen Charakter«.[216] In der Welt-Sphäre der Öffentlichkeit konstituieren sich die menschlichen Handlungen, genauer: Handeln und Sprechen, als ein – nun allerdings ungegenständliches – »zweites Zwischen«, als dichtes Geflecht von sprachlich vermittelten Handlungsbezügen (Hannah Arendt spricht auch vom »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten«[217]), in denen sich Menschen über die gemeinsam geteilte Dingwelt verständigen und als individuelle Personen überhaupt erst sichtbar werden – ein Geflecht, das seinerseits von Teilen des ersten »Zwischen«, nämlich Gesetzestexten, Institutionen, öffentlichen Plätzen etc., ermöglicht und erhalten wird, aber nie mit diesen zusammenfällt.[218] Es wölbt sich auch nicht wie der Marxsche Überbau über den »objektiven« ersten Zwischen-Raum, sondern steht mit ihm in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis:

> »Ohne von Menschen bewohnt und von ihnen andauernd besprochen zu werden, wäre die Welt nicht mehr als ein Haufen beziehungsloser Dinge, auf den jeder Einzelne in seiner Isolierung noch einen von ihm verfertigten Gegenstand werfen könnte,

213 »Für Hannah Arendt«, so Hans Jonas (1979: 361), »ist die menschengemachte Welt der Dinge mehr als nur eine Nützlichkeit: sie ist (ohne jede Mystik des ›Dinges‹) der wahre menschliche Wohnort, errichtet, um zu dauern und zu umschließen, zwischengeschaltet nicht nur zwischen Mensch und Natur, sondern auch zwischen Mensch und Mensch – im letzteren Falle aber trennend und verbindend zugleich, sowie man sich trifft über den gedeckten Tisch hinweg.«

214 Arendt 2002a: 224. Vgl. dazu auch ebd.: 66.

215 Vgl. Jaeggi (1997a: 56f.), die in diesem Zusammenhang auch auf Arendts positiven Verdinglichungsbegriff aufmerksam macht. Vgl. dazu auch Arendt 1993a: 25.

216 Jaeggi 1997a: 58.

217 Arendt 2002a: 225.

218 Vgl. ebd.: 66.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ohne doch je hoffen zu dürfen, daß sein Produkt sich einer Dingwelt fügen und einfügen werde. Ohne die gestaltete Welt wiederum blieben die eigentlich menschlichen Angelegenheiten ohne Behausung, und alles, was zwischen Menschen sich ereignet, ihr Tun und Treiben, verbliebe in dem Dunkel schwermütiger Vergeblichkeit, die wir so gut aus dem Volksleben von Nomadenstämmen kennen.«[219]

Pluralität

Menschen kann es bei Arendt offenbar also nur dort geben, wo es »Welt« gibt.[220] »Welt« aber gibt es nur dort, wo die Pluralität der Menschen garantiert ist. Pluralität ist bei Arendt (3) die Grundbedingung des Handelns (und Sprechens), die Tatsache nämlich, »daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern.«[221] Durch die Betonung der Pluralität rückt ein Essential menschlicher Existenz in den Mittelpunkt der Anthropologie, das die philosophische Tradition von Platon bis zu Arendts Lehrer Heidegger, zugunsten des Kollektivsingulars »der Mensch« meist ausblendet.[222] Abgesehen davon, dass dieser »Mensch« sich noch dazu als halbiert, nämlich ausschließlich als Mann entpuppte. Auch Arendt, die keineswegs eine glühende Feministin gewesen war und der Kritikerinnen eine regelrechte Blindheit für die Frauenfrage attestieren,[223] verwendet den Begriff nicht gendersensibel. Aber er verweist bei ihr immerhin auf den fundamentalen Umstand, dass Menschen niemals im Singular auftreten, sondern immer bezogen auf Andere, immer in »Figurationen« (Norbert Elias) – und dabei, obzwar als Menschen qua Menschsein *gleichartig*, doch immer als Verschiedene beziehungsweise Einzigartige.[224] Mit Pluralität ist bei Arendt also

219 Ebd.: 258.

220 Vgl. Arendt 1993a: 106. In *Kultur und Politik* räumt Arendt (2000a: 289) dagegen ein: »Ich weiß nicht, ob es zur Natur des Menschen gehört, daß er ein weltliches, ein Welt schaffendes Wesen ist. Es gibt weltlose Völker, wie es unweltliche Menschen gibt; und menschliches Leben bedarf einer Welt nur, insofern es für die Dauer seines Hierseins eine Heimat auf der Erde braucht. Nun dient zwar jede Welt den jeweils Lebenden auch als irdische Heimat, aber das heißt ja nicht, daß jegliches menschliches Sich-auf-der-Erde-Einrichten bereits eine Welt erzeugt. Zur Welt im eigentlichen Sinne wird die irdische Heimat erst dann, wenn die Gesamtheit der Weltdinge so hergestellt und organisiert ist, daß sie dem verzehrenden Lebensprozeß der in ihr wohnenden Menschen widerstehen und die Menschen, sofern sie sterblich sind, überdauern kann. Nur wo dies Überdauern geleistet ist, sprechen wir von Kultur, und nur wo wir mit Dingen konfrontiert sind, die unabhängig von allen Zweck- und Funktionszusammenhängen in ihrem Sosein, in ihrer Qualität immer gegenwärtig sind, sprechen wir von Kunstwerken.«

221 Arendt 2002a: 17.

222 Vgl. dazu Arendts Brief an Jaspers vom 4. März 1951, in: Arendt/Jaspers 1985: 202f. Zu Arendts Abgrenzung von Heideggers Begriff des »Mitseins« vgl. Benhabib 1994.

223 Vgl. exemplarisch Benhabib 1991a und b sowie Kreisky 1994. Hans Jonas (2003: 286) schreibt in seinen Erinnerungen: »Sie [Hannah Arendt; C. D.] war übrigens gegen die feministische Bewegung eingestellt und sagte mir einmal: ›Ich bin durchaus dagegen und möchte nicht meine Privilegien verlieren‹ – nämlich die Privilegien der Dame, der die Herren zu Diensten sind.« Vgl. dazu auch Young-Bruehl 2004: 337.

224 Im Gegensatz dazu steht für Arendt (2002a: 17) die Idee »des« Menschen an sich, die die Pluralität »als Resultat einer unendlich variierbaren Reproduktion eines

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die für jede mögliche Anthropologie basale Doppeltatsache umschrieben, »dass zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird.«[225] In Verbindung mit der Grundbedingung der Weltlichkeit heißt das: »Es gibt kein menschliches Leben, auch nicht das Leben des Einsiedlers in der Wüste, das nicht, sofern es überhaupt etwas tut, in einer Welt lebt, die direkt oder indirekt von der Anwesenheit anderer Menschen zeugt.«[226] Mit der Pluralität *der* Menschen ist demzufolge auch ihre Alterität verbürgt.

Exkurs: Pluralität bei Anders

Ganz ähnlich formuliert dies bereits der junge Günther Anders. In der *Weltfremdheit* setzt er eine Fußnote,[227] die im Hinblick auf Arendts Pluralitätsbegriff aufmerken lässt: Der Mensch, so heißt es da, sei in einem ganz anderen Sinn pluralisch »Menschen« als das Tier »Tiere«. Im letzteren Fall bedeute der Plural die Generalität des Speziellen, beim Menschen aber die Gesamtheit der zahlreichen Spezifikationen des Generellen. Dieser Plural meine mehr als nur empirische Varianten des apriorischen Menschseins, weil die Tatsache der Variation, und nicht die Konstante in der Variation, das spezifisch Menschliche ausmache. Mit anderen Worten: Menschen sind nicht in erster Linie Serienexemplare einer Gattung, nicht bloß quantitativ Individuen. Vielmehr ist das Individuell-Sein selbst ein Gattungsmerkmal. Das Individuelle *ist* das Generelle. Ausführlicher und begrifflich schärfer formuliert Anders in einem dreiseitigen Fragment, das sich im Nachlass in einer blauen Mappe mit der Aufschrift *Philosophie des Menschen 1927–29* befindet. Die Mappe enthält insgesamt 36 lose und handschriftlich beschriebene Blätter, die ein ungeordnetes Konvolut von Notizen und Vorarbeiten zur *Weltfremdheit* bilden. Das dreiseitige Fragment ist nicht im Wortlaut in die *Weltfremdheit* oder ihre französischen Folgefassungen eingegangen. Ich gebe es hier bis auf wenige Streichungen vollständig wieder, weil der junge Anders darin vorformuliert hat, was Hannah Arendt dreißig Jahre später als einen ihrer Grundgedanken in *Vita activa* präsentiert. Wie vor allem in *Materiales Apriori und der sogenannte Instinkt* und *Situation und Erkenntnis* entwickelt Anders seine Überlegung an dieser Stelle vor der Folie der Tierwelt, was neben der Datierung der Mappe einen Hinweis auf die Entstehungszeit des Fragments, nämlich vor

Urmodells« begreift.

225 Ebd.

226 Ebd.: 33. In *Philosophy and Politics* schreibt Arendt (1990: 86): »Even if I were to live entirely by myself I would, as long as I am alive, live in the condition of plurality. I have to put up with myself, and nowhere does this I-with-myself show more clearly then in pure thought, always a dialogue between the two who I am.« (»Selbst wenn ich gänzlich mit mir allein leben müßte, würde ich, so lange ich lebe, unter den Bedingungen der Pluralität leben. Ich muß mich selber aushalten, und nirgends zeigt sich dieses Ich-mit-mir-selber klarer als im reinen Denken, der [sic!] immer ein Dialog zwischen den beiden ist, die ich bin.«; Arendt 1993b: 389) Vgl. dazu auch Arendt 2002b: 297.

227 Vgl. Anders 1930b: 31. Die Anmerkung findet sich auch in der *Pathologie* (vgl. Anders 1936/37: 30, Anmerkung 1).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

oder während der Niederschrift der *Weltfremdheit*, in der die Ausführungen zum Instinktwissen und zum Tier in den Hintergrund treten, gibt. Die drei Seiten, deren erste mit »Mangelnde Welteinbettung – es gibt nur einzelne Menschen nicht einzelne Tiere« betitelt ist, schließen unmittelbar an Anders' Ausführungen zum ontologischen Status des Menschen als »Insein in Distanz«[228] an, um den spezifisch menschlichen Positionscharakter näher zu bestimmen. Dazu weist Anders auf ein bisher unberücksichtigtes formales Apriori hin, das dem Positionscharakter unbedingt einzurechnen sei:

> »Den Titel ›mangelnde Welteinbettung‹, der das specifische ›in der Welt-Sein‹ des Menschen anzeigen soll, ist indessen noch vague [sic!]. Denn die idealtypische Rede vom Menschen überhaupt wie vom Tier überhaupt bewegte sich bisher gleichsam in einer singular-plural-neutralen Dimension, die noch die Tatsache ungedeutet liess [sic!], dass es (ausdrücklich plural) Menschen und Tiere gibt. Es wäre ein formales Vorurteil, diese Pluralität für philosophisch irrelevant anzusehen und es dabei bewenden zu lassen[,] alles[,] was über den Mensch oder das Tier überhaupt ausgemacht wurde, einfach auf Menschen oder Tiere zu übertragen. [...]
>
> Es gilt umgekehrt dem Begriff des Menschen wie des Tieres von vornherein einzurechnen, dass es *Menschen* und *Tiere* gibt. Diese erst einmal angezeigte Allgemeinheit gehört dem Wesen ab ovo zu und kann nicht einfach als zufällige[s] Faktum dem Wesen angehängt werden. [So singular-plural-neutral einerseits die ἰδέα sein mag, die Pluralität muss gleichsam neutralisiert in ihr mitvorkommen. (s. Platon Staat.)[229]] Mensch ist von vornherein Menschen, Tier von vornherein Tiere. Damit ist nicht vor irgendeiner induktiven Empirie kapituliert. Induktion suchte niemals den Pluralitätssinn ihrer Gegenstände zu verstehen, bearbeitete niemals Gegenstände, qua mehrere, sondern stets nur mehrere Gegenstände – und überdies nur, um zuletzt zu einer unpluralen Allgemeinheit zu gelangen.
>
> So bedeutet die Pluralität beim Menschen etwas grundsätzlich anderes als beim Tiere. Die mangelnde Welteinbettung, die dem Menschen in idealtypischem Verstande zukommt, wiederholt sich noch einmal innerhalb der menschlichen Dimension selbst: Der je einzelne Mensch ist eminent Einzelmensch,
>
> [2:] ist der Menschheit gleichsam weniger eingebettet, als das Tier der Tierheit. [Es gibt Menschen besagt: es gibt *je* verschiedene Menschen. Es gibt Tiere der species A besagt: es gibt gleiche Tiere der Spezies A.[230]] Während das Tier im apriori festgelegten Bezug zum anderen Mit-Tier steht, ist für den Menschen Sitte nötig.
>
> [3:] Andererseits genügt es auch nicht, in Allgemeinheit über diesen Pluralitäts- bzw. Allgemeinheitssinn Betrachtungen anzustellen. Denn einerseits besagt Einzelheit, Pluralität, Allgemeinheit[,] ›Gattung‹ bei Tier u. Mensch völlig Verschiedenes, andererseits sind diese angeblich formal logischen Kategorien selbst schon angesichts bestimmter ontischer Gebiete abgelesen. (Gattung z. B. an der Zoologie.)
>
> Die alte Frage, ob Generelles nur nomen oder ens sei, bricht hier neu auf, allerdings mit dem radikalen veränderten Anspruch, dass gerade *sie* nicht generell gestellt werden dürfe. Denn man verbaut sich die wahrhaft ontologische Frage, ob dem Genos *Sein* zukomme, von vornherein, wenn man die *ontische* Voraussetzung unterschiebt, Einzelnes bzw. Genos sei überall dasselbe. Demgegenüber gilt es zu

228 Anders 1929: 63.

229 Im Original eingefügt.

230 Im Original durchgestrichen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> fragen: in welchen Seinsgebieten gibt es wahrhaft Einzelne, in welchen nicht? Wo verliert sich das Genos notwendig, will es zum Sein kommen, in Einzelne? Wo macht sich das Einzelne so absolut frei (d. h. als einzelnes *seiend*), dass es gleichsam der Gattung alles Sein entzieht?«

Im Gegensatz zur Fußnote aus der *Weltfremdheit* steht im Fragment nicht der Begriff der Generalität im Mittelpunkt, sondern ausdrücklich »Pluralität« als Terminus für eine Eigenschaft, ein Wesensmerkmal »des« beziehungsweise, wie es nun streng genommen heißen müsste: »der Menschen«. In der *Pathologie* bemängelt Anders, dass die philosophische Bedeutung des Begriffs »Generalität« bis dato unzureichend diskutiert worden sei – man dürfe den Begriff nicht nur als logische Kategorie begreifen und unterschiedslos auf alle möglichen Objektklassen anwenden (»on n'hesité pas á prendre la ›généralité‹ pour une catégorie purement logique qui pourrait être indifférement appliquée à toutes les classes d'objets«[231]). Im Fragment geht es ihm darüber hinaus um die qualitative Bestimmung »des Menschen« als einen Gegenstand, dem es *generell* zukommt, im Plural zu existieren. Das ist der unmittelbare Sinn der Formel »Mensch ist von vornherein Menschen«. In seinen erstmals 1967 veröffentlichten Wiener Tagebucheinträgen vom Juni 1951 greift Anders diesen Sachverhalt wieder auf und formuliert ihn eingängiger so:

> »Was ich meine, ist, daß *der Mensch – Menschen* ist; daß er nur im Plural existiert; daß die Menschen nicht nur zufälligerweise in Massenproduktion hergestellte Exemplare des Eidos ›Mensch‹ darstellen, sondern daß der Plural zum Typ gehört. ›Menschen‹ ist nicht der Plural des Singular ›Mensch‹, vielmehr ist jeder Mensch bereits eine Singularisierung der Menschen.«[232]

Die Auszeichnung »des Menschen« als plurales Wesen beinhaltet jedoch noch eine weitere Bedeutungsebene, die mit der ersten aufs Engste verknüpft ist. Bestimmt jene die Pluralität als Grundmerkmal des Menschen, das Homo sapiens mit allen Tierarten teilt, so zielt diese auf die eigentliche *differentia specifica*, indem sie Pluralität als Differenz beziehungsweise Alterität begreift, das heißt als Index des spezifischen Unter-Menschen-Seins »der Menschen«, als Ausdruck eines die ontologische Differenz verdoppelnden distanten Einbettungsverhältnisses von Mensch und Menschheit. Mensch ist man immer nur als jeweils so und so Bestimmter unter anderen jeweils so und so Bestimmten. Das ist der Sinn des Ausdrucks: »Der je einzelne Mensch ist eminent Einzelmensch« und im Übrigen der Grund dafür, dass allgemein Verbindliches *praktisch* ausschließlich qua Sitte und Moral hergestellt werden kann und sich nicht aus der puren Zugehörigkeit zur Gattung ableiten lässt, was nach Anders lediglich für tierisches Verhalten und Zueinander-Verhalten gilt. Wie in der Andersschen Anthropologie üblich, ist der Begriff der Pluralität also ein Negativ-Begriff, aus dem keine expliziten Bestimmungen folgen, der umgekehrt vielmehr die Unfestgelegtheit und Kontingenz des Menschen zusätzlich betont.

231 Anders 1936/37: 30, Anmerkung 1.

232 Anders 1985a: 206. Erstveröffentlichung in Anders 1967.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Mortalität und Natalität

Die drei Grundbedingungen des Lebens – Leben, Weltlichkeit und Pluralität – werden bei Arendt in zwei Suprabedingungen verankert: (4) Mortalität und (5) Natalität, wobei Letztere sich analog zur Sterblichkeit am besten mit »Gebürtlichkeit« übersetzen lässt.[233] Alle menschlichen Tätigkeiten, auch das Denken, Wollen und Urteilen,[234] sind Arendt zufolge an diesen beiden Suprabedingungen ausgerichtet; die Arbeit, indem sie den Bestand der Gattung sichere, das Herstellen, indem es eine beständige, dauerhafte Lebens-Welt erschaffe und das Handeln, indem es Geschichte hervorbringe und Erinnerung ermögliche.[235] Handeln und Natalität stehen für Arendt in einem besonderen Bedingungsverhältnis, das für sie von ähnlich großer Bedeutung ist, wie die Sterblichkeit für diejenige philosophische Tradition, in der auch die Thanatologie ihres Lehrers Heidegger steht. Die Geburt eines Menschen, so schreibt Arendt, ein berühmtes Augustinus-Wort paraphrasierend, das ihr Denken indirekt seit ihrer Dissertation bei Jaspers 1928 und explizit seit den 50er Jahren leitmotivisch begleitet,[236] verheiße deshalb einen möglichen Neuanfang innerhalb der Menschenwelt, weil jeder neugeborene Mensch qua Handeln selbst über die Fähigkeit verfüge, Neuanfänge zu stiften. Oder wie es im zwölften Buch von Augustinus' *De civitate Dei* heißt: »[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.«[237] Im Mittelpunkt der Arendtschen Existenzphilosophie steht nicht mehr das die individuelle Existenz ergreifende Vorlaufen des jeweiligen Daseins in den eigenen Tod (bei Anders die Fähigkeit zum »Werdegewesensein«), sondern die erneuernde Kraft des Initium, welches die Einzelnen ebenso aus ihrer jeweiligen Seinsvergessenheit zu entreißen in der Lage ist, wie es sie – über die apolitische Daseinsontologie Heideggerscher Prägung hinaus – erst zu in Gemeinschaft Lebenden macht. Der Grundbegriff der Natalität führt auf diese Weise ins Zentrum von Arendts politischer Philosophie. Er zeigt nicht bloß ein ontisches Faktum an, sondern die existentiale Struktur des Daseins.[238]

Bedingtheit

Zur Condition humaine, zur Bedingtheit des Daseins als Ganzes, gehören nach Arendt jedoch nicht allein die bereits genannten fünf Existenz-Bedingungen, zu denen, bis zur endgültigen Eroberung und Besiedlung des Weltraums, streng genommen (6) auch noch die Erde als menschliches Exklusivhabitat zählt.[239]

---

233 Zum Begriff der Natalität bei Hannah Arendt und zu Arendt als »Mutter« der Geburtsphilosophie vgl. ausführlich Lütkehaus 2006, dort insbes. S. 24-61, sowie Saner 1997.

234 Vgl. dazu Arendt 1979a und b bzw. 1985.

235 Vgl. Arendt 2002a: 17f.

236 Vgl. Lütkehaus 2006: 29, 37, 40.

237 »Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab«; zitiert nach Arendt 2002a: 215 bzw. 2002b: 66. »Mit dem Menschen kam der Anfang in die Welt. Hierauf beruht die Heiligkeit menschlicher Spontaneität«, notiert Arendt (ebd.) in ihrem *Denktagebuch*.

238 Vgl. Lütkehaus 2006: 26ff.

239 Vgl. Arendt 2002a: 15, 19f.; 2000b: 373-388 sowie Anders 1994a.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Menschen seien darüber hinaus auch deshalb bedingte Wesen, so Arendt, weil (7) schlichtweg alles, was sie berührten, sich in eine Bedingung ihres Daseins verwandele. Das heißt, Bedingtheit an sich, verstanden als Bedingung des Menschen durch sich selbst, seine Mitmenschen und seine Artefakte, wird zur anthropologischen Konstante, wie umgekehrt die historisch gewordenen Lebens-Bedingungen Ausdruck unüberschaubarer Pluralität und Komplexität menschlicher Existenz sind: »Die Menschen leben also nicht nur unter den Bedingungen, die gleichsam die Mitgift[240] ihrer irdischen Existenz überhaupt darstellen, sondern darüber hinaus unter selbstgeschaffenen Bedingungen, die ungeachtet ihres menschlichen Ursprungs die gleiche bedingende Kraft besitzen wie die bedingenden Dinge der Natur.«[241] Zwischen Wirklichkeit und Bedingtheit besteht ein dialektisches Verhältnis. Konfrontiert mit Natalität als Prinzip des Neuanfangs (siehe Kapitel II.4.3) ist es der Ambivalenz von Weltfremdheit und Weltoffenheit in der Andersschen Anthropologie vergleichbar. Auch für Arendt sind die auf eine sie bedingende menschliche Mit- und Dingwelt bezogenen Menschen doch grundsätzlich jederzeit in der Lage, Neuanfänge zu stiften, das heißt der jeweiligen Welt weltoffen, als »utopische Wesen« (Anders) zu begegnen.

Über das tatsächliche Wesen eines jeweiligen Menschen, das betont Arendt ausdrücklich, sei damit allerdings nichts ausgesagt. Es gehe keineswegs in der Beschreibung aller seiner Bedingtheiten, Talente oder Defekte beziehungsweise einer allgemeinen Menschennatur auf. Das »Wer-einer-ist« (Arendts Terminus für »jeweiliges menschliches Wesen« beziehungsweise Individuum) manifestiere sich zwar im Handeln und Sprechen – und nur dort –, lasse sich aber niemals abschließend in Worte fassen, und wenn doch, dann allenfalls posthum:[242] »Das Wesen einer Person – nicht die Natur des Menschen überhaupt (die es für uns jedenfalls nicht gibt) und auch nicht die Endsumme individueller Vorzüge und Nachteile, sondern das Wesen dessen, wer einer ist – kann überhaupt erst entstehen und zu dauern beginnen, wenn das Leben geschwunden ist und nichts hinterlassen hat als eine Geschichte.«[243] Daher sei es unmöglich, ein menschliches Wesen zu definieren:

> »[A]lle solche Definitionen laufen immer auf Bestimmungen und Interpretationen dessen hinaus, was der Mensch ist, welche Eigenschaften ihm im Vergleich mit anderen lebenden Wesen zukommen mögen; während die differentia specifica des Menschseins ja gerade darin liegt, daß der Mensch ein Jemand ist und daß wir dieses Jemand-Sein nicht definieren können, weil wir es mit nichts in Vergleich setzen [...] können.«[244]

Das ist nicht etwa nur deshalb der Fall, weil Pluralität und Natalität als Grundbedingungen menschlicher Existenz in syn- wie diachroner Perspektive einen prinzipiell unabgeschlossenen und unabzählbaren Index an jeweiligen Variationen – der Gattung wie der individuellen Existenz- und Handlungsmöglichkeiten

240 Man denke an den Begriff der »Mitgift« bei Anders (1980: 69).
241 Arendt 2002a: 19.
242 Vgl. ebd.: 219, 223.
243 Ebd.: 242.
244 Ebd.: 223.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– generieren. Vielmehr ist die Wesensfrage für Arendt grundsätzlich unlösbar, da nicht einmal klar ist, ob es so etwas wie ein Wesen des Menschen überhaupt gibt. Und wenn doch, so vermutet Arendt, dann könne es wohl nur ein Gott erkennen, weil nur er »vielleicht imstande ist, über ein ›Wer‹ in dem gleichen Sinne Aussagen zu machen wie über ein ›Was‹.«[245] Genauso hält schließlich auch Anders in der *Antiquiertheit* die Wesensfrage nach dem »Wer« des Menschen als lediglich »unter theistischen Voraussetzungen« für sinnvoll. Dies sage zwar nichts grundsätzlich gegen deren Wahrheit aus, aber »alles gegen die Möglichkeit einer Wesensbestimmung des Menschen.«[246] Noch ausdrücklicher formuliert Anders in den *Ketzereien*:

> »In der Tat wäre eine philosophische Anthropologie alleine dann ›berechtigt‹ (jedenfalls als Thema nicht widersprüchlich), wenn man theologisch voraussetzte, daß Gott ›dem‹ Menschen eine bestimmte Bestimmung zuerteilt, bzw. ›den‹ Menschen allein wegen dieser Bestimmung, oder andersherum: die Welt *ihm* zuliebe geschaffen habe – Unterstellungen, die man als Agnostiker oder Atheist natürlich nicht in Betracht ziehen darf.«[247]

Wer dennoch vom menschlichen »Wesen« spreche, der betreibe wie Heidegger »de-theologisierende Anthropologie«. In einer Welt ohne Gott laufe aber das, was wir heute noch »Wesen« nennen *»auf nichts anderes heraus als auf eine Sendung ohne Sender, auf eine Bestimmung ohne Bestimmer, auf einen Sinn ohne Sinngeber – mithin auf Unsinn.«*[248] Die Konsequenz ist bei Anders und Arendt dieselbe: Eine spezifische, eindeutig bestimmbare Menschennatur gibt es nicht. Sie liegt, wenn überhaupt, in der Künstlichkeit des menschlichen Wesens begründet oder, in Arendts Worten, in der »Unzuverlässigkeit des menschlichen Wesens, das niemals heute dafür einstehen kann, wer es morgen sein wird«.[249]

1.1.4 Prinzip Leben

Die Welt als natürlicher Lebensraum (Biosphäre), als »Umwelt«, spielt in Hannah Arendts Denken keine Rolle. Im Zentrum steht bei ihr die von Menschen gemachte Dingwelt, kurz: »Welt«. Günther Anders hat der Natur, aber auch dem menschlichen Leib gegen Heidegger einen weitaus höheren Stellenwert eingeräumt,[250] seine naturphilosophischen Überlegungen aus den 1920er Jahren jedoch in der

245 Ebd.: 20.

246 Anders 1981: 128. Vgl. dazu auch Anders 1936/37: 54.

247 Anders 1982: 343.

248 Ebd.

249 Arendt 2002a: 311. Eine Wesensbestimmung *ex negativo* formuliert Arendt auch in ihrem Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (vgl. 2005a: 934–37). Ähnlich wie Anders mit dem Nihilisten beschreibt sie am Beispiel des KZ-Häftlings einen menschlichen Extremtypus und gelangt darüber zu einer allgemeinen Wesensaussage. Der KZ-Häftling erscheint bei Arendt als Mensch, für den die Grundbedingungen des Menschseins und alle in diesen Bedingungen verwurzelten menschlichen Ausdrucksmöglichkeiten storniert sind.

250 Vgl. dazu Müller 2010: 33–36.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Emigration kaum weiter verfolgt und erst spät, vor allem in den *Ketzereien*, wieder aufgegriffen. Demgegenüber vertritt Hans Jonas in *Organismus und Freiheit*[251] eine gleichermaßen anthropozentrische wie biozentrische Naturphilosophie, die der Natur eine eigene Würde zuspricht und den Menschen einerseits in den Gesamtzusammenhang der natürlichen Evolution einbettet, andererseits aber zum verantwortungsbegabten »Mandatar« und Bewahrer der Schöpfung promoviert und als bis dato nicht nur taxonomisch höchste Lebensform auszeichnet. Vor dem Hintergrund dieses Werks, das Hans Jonas in seinen *Erinnerungen* als »mein philosophisch wichtigstes«[252] bezeichnet, obwohl es sich lediglich um eine Aufsatzsammlung handelt und »keine abgeschlossene Theorie«[253] beinhaltet, entfaltet sich schließlich sein Spätwerk: die systematisch ausgearbeitete *Ethik für die technologische Zivilisation* (so der Untertitel von *Das Prinzip Verantwortung*).

Fundamentalontologie des Lebendigen

»[E]s ist dieselbe Ursubstanz, die in Galaxien, Sonnen und Planeten durch den Weltraum ausgebreitet ist, die auch Leben, Lust und Leid, Wollen und Fürchten, Sehen und Fühlen, Lieben und Hassen aus sich hervorgebracht hat.«[254] Knapp ein Jahr vor seinem Tod in einer *Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts* formuliert, ist dieser Satz die vielleicht prägnanteste Zusammenfassung, zu der sich Jonas' Denken verdichten lässt. Vor dem Hintergrund dieser Einsicht sieht Jonas sich in jungen Jahren zu einer Neubestimmung der Ontologie, bald auch der Ethik genötigt, die Kernelemente der Fundamentalontologie Heideggers mit Erkenntnissen der modernen Biologie vermittelt, aber auch Gedankenspuren von Aristoteles, Spinoza, Leibniz, Scheler, Plessner und Nicolai Hartmann enthält und später in Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie Alfred North Whiteheads weiter an Kontur gewinnt.[255] Methodisch bleibt Jonas dabei nur lose der Phänomenologie seines zweiten bedeutenden akademischen Lehrers Edmund Husserl verpflichtet. Die ihn wirklich »philosophisch antreibende Kraft«[256] ist zweifellos der Heidegger von *Sein und Zeit*, dessen Terminologie die Leserinnen und Leser von *Organismus und Freiheit* beziehungsweise *Das Prinzip Leben* auf Schritt und Tritt begleitet, freilich ohne dass Jonas' Denken dadurch von Motiven der Weltangst oder der Geworfenheit geleitet wäre. Seine Naturphilosophie, ja sein ganzes Werk ist trotz Heidegger anti-existenzialistisch gestimmt, ein Attribut, das auch auf Jonas persönlich zutrifft, für den die Welt, »obwohl auf ihr natürlich

251 Jonas 1973. Es handelt sich dabei um die deutsche Übersetzung von *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, im Folgenden zitiert nach der deutschen Neuausgabe *Das Prinzip Leben* (Jonas 1994a). Zu den (geringfügigen) Unterschieden zwischen den Fassungen vgl. das Vorwort ebd.

252 Jonas 2003: 315.

253 Jonas 1994a: 21.

254 Jonas 1993b: 33.

255 Vgl. Hösle (2003: 46f.), der auch Jonas' Verhältnis zu Hegel thematisiert; das Verhältnis Jonas – Heidegger untersucht ausführlich Jakob 1996; zu Whitehead vgl. Jonas 1994a: 176ff. Joachim Fischer (2008: 367) sieht – wie bei Anders – auch im Fall von Jonas »Grundfiguren der [...] Philosophischen Anthropologie aktiviert.«

256 Brief (ms.) von Hans Jonas an Günther Anders vom 29. Mai 1976 (ÖLA 237/04, ohne Signatur). Vgl. dazu auch Jonas 1993b.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

furchtbare Dinge geschehen, niemals ein feindlicher Ort gewesen [ist].«[257] In seinen *Erinnerungen* heißt es dazu weiter:

> »Diese Art freudiger Bejahung, die ich der Welt entgegenbringe [...] beruht auf der Überzeugung, daß sich das Sein – trotz des Schrecklichen und Gräßlichen, das zum Leben dazugehört – den Sinnen erschließt und Bewunderung und Erstaunen im Betrachter erregt, so daß er es letzten Endes mit einem Ja entgegennimmt und damit einen inneren Zusammenhang zwischen der Fülle und dem Reichtum des Seins und seiner Sensibilität bezeugt. Damit meine ich keine besondere metaphysische Vorstellung von einer göttlichen Ordnung des Universums, sondern einfach die Tatsache, daß der wache, erlebende Organismus – das Fühlen, Sehen, Erkennen – sich mit dem trifft, was sehenswert, erkennenswert und fühlenswert ist und daß letzten Endes im fühlenden und bewußten Dasein schon ein Ja liegt. Dieses Entfremdungsgefühl, wonach der Mensch ungefragt in diese Welt hineingeworfen ist und sich einem fremden, feindlichen oder sogar absurden Universum gegenübersieht, hat bei mir niemals richtig eingeschlagen.«[258]

Die Naturphilosophie, die Jonas dem Entfremdungsgefühl des Existenzialismus entgegensetzt, versucht nicht nur den Nihilismus und Heroismus Heideggers, sondern vor allem jenen fundamentalen geistesgeschichtlichen Bruch, der seit Descartes' Trennung zwischen *res extensa* und *res cogitans* das neuzeitlich-moderne Denken prägt, in einem antidualistischen »integralen Monismus«[259] aufzuheben. Die »›ontologische‹ Auslegung biologischer Phänomene« unter Berücksichtigung der Innenperspektive für das Verständnis organischer Entitäten – das ist das Programm, das Jonas in *Das Prinzip Leben* formuliert, und sein Ziel eine antikartesische Theorie der »psychophysischen Einheit des Lebens«.[260] Auf dem Weg dorthin überschreitet er allerdings immer wieder die, meist explizit und emphatisch markierte, Grenze zur Spekulation.

Den ersten Entwurf seiner integralen Philosophie des Organischen schreibt Jonas während seines freiwilligen Militärdienstes als Soldat der Jewish Brigade Group unter britischem Kommando von 1940 bis 1945 in Form von so genannten »Lehrbriefen« an seine Frau Lore nieder. Erst vor wenigen Jahren als 14. Kapitel der *Erinnerungen* veröffentlicht, enthalten die insgesamt sechs philosophischen Episteln wie eine »Urzelle«[261] alle wesentlichen Grundgedanken seiner philosophischen Biologie, die Jonas später in zahlreichen Aufsätzen weiterdenkt und durch eine Anthropologie *sui generis* ergänzt. Deren Definition des Menschen als »Homo pictor«, als Wesen, das sich durch sein ausgeprägtes bildnerisches Vermögen von allen anderen Lebensformen unterscheidet, spielt für meine eigenen Überlegungen keine tragende Rolle. Im Zentrum der folgenden Ausführungen stehen vielmehr die einschlägigen Passagen aus *Das Prinzip Leben*, ergänzt durch Stellen aus den Lehrbriefen sowie *Technik, Medizin und Ethik* und *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, und zwar insofern sie die tendenzielle Naturvergessenheit der philosophischen Tradition korrigieren und die

257 Jonas 2003: 181.
258 Ebd.: 181f. Vgl. dazu auch Wiese 2003b: 404f.
259 Jonas 1994a: 39.
260 Ebd.: 9. Vgl. dazu auch Jonas 1992: 11.
261 Wiese 2003b: 405.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Anthropologien von Günther Anders und Hannah Arendt ergänzen und erweitern können. Über Reichweite und Grenzen eines solchen Unterfangens gibt Kapitel I.1.3 Auskunft.

Für Hans Jonas ist – im Gegensatz zu Heidegger – der Mensch nicht in die Welt hineingeworfen, sondern vielmehr aus der Natur »hervorgeworfen«,[262] das heißt er steht am Ende einer ansteigenden Stufenfolge des Lebens. Diese Stufenfolge oder »Skala« – eine »progressive Auflagerung von Schichten, mit Abhängigkeit jeder höheren von den niedrigeren und Beibehaltung aller niedrigeren in der jeweils höchsten« – ist Jonas zufolge nach zwei Hauptaspekten differenziert: hinsichtlich der Wahrnehmung, das heißt nach »steigenden Graden sinnlicher Weltgegenwart«, und hinsichtlich der Handlungsfreiheit, nach »Graden progressiver Freiheit«.[263] Mit anderen Worten: Alle Phänomene der Innerlichkeit, die der Mensch nur an sich selbst beobachtet und erfährt, sind nach Jonas bereits in den primitivsten Lebensformen vorgebildet. Die Dimension subjektiver Innerlichkeit ist für den spekulierenden Ontologen Jonas »vielleicht« schon im Schöpfungsakt »angestrebt«, jedenfalls keimhaft angelegt »in den frühesten sich selbst erhaltenden und fortpflanzenden Zellen«.[264] Das bedeutet nach Jonas auch, dass allen Organismen nicht nur eine immanente Teleologie der Prozesse im Sinne Nicolai Hartmanns[265] gemeinsam ist, also eine zielgerichtete Entwicklung der je eigenen Anlagen für sich selbst, sondern auch eine Teleologie der Formen, eine Entwicklung der Gesamtheit des Lebendigen auf ein bestimmtes Ziel hin – nämlich auf die stufenweise Entfaltung von Wahrnehmung und Freiheit, mehr noch: auf den von Gott als Gipfel der Schöpfung intendierten Menschen.[266] Zwar ist Jonas kein klassischer Teleologe, seine Naturphilosophie frei von geschichtsmetaphysischen Spekulationen im Sinne Hegels. Und auch sein schon im Ton völlig undogmatischer, betont zurückhaltend formulierter Versuch, Gott als ersten Impulsgeber und letzten Grund der Evolution zu denken, wirkt eher wie ein Supplement, das für die Tragfähigkeit der Biophilosophie keinesfalls notwendig ist.[267] Dennoch

262 Jonas 1994a: 371.

263 Ebd.: 16. In den *Philosophischen Untersuchungen* spricht Jonas (1992: 12) von einer aufsteigenden Entwicklung hinsichtlich der Form, der funktionalen Differenzierung, der Empfindlichkeit der Sinne, der Intensität der Triebe, der Beherrschung der Gliedmaßen, dem Handlungs- und Reflexionsvermögen sowie dem »Griff nach der Wahrheit«.

264 Jonas 1992: 89. Wie ein verfrühter Kommentar zu den aktuellen Debatten um die Willensfreiheit mutet Jonas' These an, dass wir auch die Innerlichkeit als kausal wirksam für unser Verhalten betrachten müssen, das heißt als Selektionsvorteil. Denn die Evolutionsmechanik erkläre uns, warum das Gehirn ein Selektionsvorteil sei, nicht aber, warum wir uns in unserer Subjektivität und Innerlichkeit autonom fühlen und nicht reduzierbar auf neuronale, physikalische Phänomene. Warum, fragt Jonas (ebd.: 90) zu Recht, sollte uns unsere Natur unsere Willensfreiheit bloß vorgaukeln?

265 Vgl. Wetz 1994: 77f.

266 Vgl. Jonas 1992: 11f. Zur Teleologie des Ganzen, zum Problem der Schöpfung und zum Gottesbegriff bei Jonas vgl. Jonas 1987b sowie 1992: 209–255.

267 Vgl. Jonas 1987b; zur Rolle des Gottesbegriffs bei Jonas vgl. Hirsch Hadorn 2000: 49; Gethmann-Siefert 1993: 194 sowie Wiese 2003a.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

liegt für Jonas zumindest die Vermutung nahe, dass in der Natur selbst »ein Interesse daran am Werke war, *daß* sich Interesse in der Welt melde, zur Geltung bringe, zum Bewußtsein seiner selbst komme«, und zwar so, dass »hinter« der Natur »eine geheime Richtungstendenz zu ahnen [ist], die auf etwas zielte, ein Anliegen, dem es um etwas ging«,[268] und das sich eben im Menschen zumindest vorläufig erfüllte.

Doch richtet sich diese auf den ersten Blick anachronistisch und spekulativ anmutende Naturtheorie keineswegs gegen die modernen, materialistisch geprägten Naturwissenschaften als solche. Jonas erkennt zentrale Grundzüge der Darwinschen Evolutionstheorie an, schränkt aber einige ihrer zentralen Schlussfolgerungen und Geltungsansprüche ein. Unbestritten bleiben für ihn die Tatsache der Evolution selbst, der evolutionäre Wettbewerb und das Auftreten von Mutationen, ebenso wie deren Entstehung durch Strahlung und andere Umwelteinflüsse. Die Behauptung, Mutationen seien rein zufällig und die durch Mutation erzeugte Variabilität reiche für das Entstehen höherer taxonomischer Ordnungen aus, gilt ihm aber als »ein bloßer Versuch mit Occams Rasiermesser«,[269] das heißt als unzulässige Reduktion. In Abrede stellt er in erster Linie die apodiktische Verbannung von Endursachen aus der Naturerklärung, weil er dahinter keine induktiv-empirisch abgesicherte Einsicht vermutet, sondern ein dogmatisches »A-priori-Dekret der modernen Wissenschaft«,[270] eine unhinterfragte metaphysische Grundannahme, die der bloß behaupteten Metaphysikfreiheit der modernen Naturwissenschaften hohnspreche und zudem im Gegensatz zur menschlichen Selbsterfahrung stehe.[271] Jonas begreift die ideologische Expulsion von Finalursachen als Teil einer nominalistischen Reinigungsstrategie der Wissenschaft vom Anthropomorphismus.[272] Diese führe jedoch in Tateinheit mit einem auf Descartes' neuzeitliche Beförderung der *res extensa* zum primären Forschungsobjekt zurückgehenden materialistischen Monismus zu einem »agnostischen Verzicht auf die Idee des Wissens als eines *Verstehens* seiner Gegenstände.«[273] Paradoxerweise hat Jonas zufolge gerade die Evolutionstheorie dafür gesorgt, ein ganzheitlicheres Verständnis des Lebens zu rehabilitieren. Denn wenn, so lautet Jonas' plausible Kontinuitätsannahme, der Mensch qua Evolution tatsächlich ein Teil der Natur ist und sich zugleich durch eine zweckhafte Innerlichkeit auszeichnet, dann muss diese Innerlichkeit in irgendeiner Form auch in der außermenschlichen Natur auffindbar sein, es sei denn, man ginge von der unter materialistischen Prämissen absurden Vorstellung aus, dass sie gewissermaßen eruptiv aus der Natur hervorbreche beziehungsweise unvermittelt in sie hineinführe, also letztlich magischen Ursprungs wäre.[274] Wenn aber, so Jonas weiter, Innerlichkeit »koextensiv mit

268 Jonas 1985: 84f.
269 Jonas 1994a: 83.
270 Ebd.: 66. Vgl. dazu auch ebd.: 83, 91.
271 Vgl. ebd.: 105.
272 Vgl. dazu auch Schulz 2003 bzw. Kap. II.3.
273 Jonas 1994a: 70. Zur Methodologie der modernen Naturwissenschaft siehe Kap. I.2.1.1.
274 Vgl. Jonas 1992: 16f. und 1994a: 70f. bzw. 100.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dem Leben selbst«[275] sei, so gelte es umgekehrt, das monistisch-materialistische Verständnis des Lebendigen wieder um die Perspektive der Innerlichkeit zu erweitern und den in der jüngeren Wissenschaftsgeschichte zu Unrecht diffamierten Anthropomorphismus (zumindest in heuristischer Absicht) wiederzubeleben:

> »Vielleicht ist in einem richtig verstandenen Sinne der Mensch doch das Maß aller Dinge – nicht zwar durch die Gesetzgebung seiner Vernunft, aber durch das Paradigma seiner psychophysischen Totalität, die das Maximum uns bekannter, konkreter ontologischer Vollständigkeit darstellt, *von dem aus* die Klassen des Seins durch fortschreitende ontologische Abzüge bis zum Minimum der bloßen Elementar-Materie reduktiv bestimmt werden [...].«[276]

Ausgangspunkt einer von Jonas intendierten »postdualistischen Wiedereröffnung« der Seinsfrage,[277] die die Frage nach der Ziel- und Zweckhaftigkeit des Lebendigen umschließt, ist wie bei Anders die Leiberfahrung. Der Leib als körperlich-seelische Einheit manifestiere »die latente Krise jeder bekannten Ontologie«,[278] ist er doch ausgedehnt, ein Datum der empirischen Welt (*res extensa*), und zugleich mit Fühlen und Wollen begabt (*res cogitans*). Daher seien Konzepte wie beispielsweise das der Kausalität zunächst ausgehend von der »eigenleiblichen Grunderfahrung«, und nicht von apriorischen Verstandesbegriffen, zu erhellen, so dass Erkenntnistheorie auch bei Jonas »bis zu einem gewissen Grade« zu einer Angelegenheit der Ontologie wird.[279] In der Innerlichkeitserfahrung des menschlichen Leibes, dem ontologisch prominentesten Schnittpunkt von *res extensa* und *res cogitans*, liegt nach Jonas darüber hinaus auch der Schlüssel für das Verständnis des gesamten belebten Seins und der sachliche Grund für seinen methodologischen Rekurs auf Finalursachen. Denn in der Innerlichkeit des Menschen ist auf entwicklungsgeschichtlich höchster Stufe ausgeprägt, was, so Jonas' kühne und die aristotelische Teleologie weit übersteigende Behauptung, ganz rudimentär bereits in der Amöbe aufflackere: eine Art Heideggerscher Sorge um sich selbst. »Dem Menschen aber, und auch schon den Tieren, geht es in ihrem Sein immer um etwas, und zuerst um dieses Sein selbst (mit Heidegger zu reden)«, heißt es mit direktem Bezug auf den akademischen Lehrer in *Technik, Medizin und Ethik*.[280]

---

275 Jonas 1994a: 101.

276 Ebd.: 45. Explizit spricht sich Jonas (ebd.: 176ff.) gegen eine Ausdehnung der Kontinuitätshypothese auf die unbelebte Materie wie in panpsychistischen Ansätzen, z. B. bei Whitehead, aus. Dabei handelt es sich um keinen immanent oder systematisch begründeten Verzicht, sondern um eine willkürliche Beschränkung.

277 Ebd.: 70.

278 Ebd.: 39.

279 Ebd.: 45, 48. Zur Erörterung der Kausalität bei Jonas vgl. ebd.: 51–71.

280 Jonas 1985: 84. Anders formuliert, gründet die Selbstsorge des Organismus in seiner Zeitlichkeit. Das Lebendige ist niemals identisch »mit dem, was es in einem Augenblick ist, sondern es ist immer auch seine Möglichkeit. Bereits jedes Lebendige als solches ist laut Jonas seine Möglichkeit und nicht erst das menschliche Bewusstsein« (Schulz 2003: 72).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dass es, wie Heidegger behauptet hatte, nicht nur dem Menschen beziehungsweise dem Dasein »in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht«,[281] sondern allen Lebewesen, das heißt, dass Organismen nicht auf ihren Vitaltrieb reduzierbar sind, wie die Evolutionstheorie behauptet, sondern dass es ihnen grundsätzlich um mehr geht als ihr bloßes Überleben, lässt sich für Jonas am Stoffwechsel ablesen. Ihn, die »Grundschicht aller organischen Existenz«, bezeichnet er in maximalem Gegensatz zu Hannah Arendt als »erste Form der Freiheit«.[282] Qua Außengrenze setze sich der Organismus von seiner ihn umgebenden Umwelt ab, separiere sein Selbst »punkthaft« vom »Umkreis des Nichtselbst«.[283] Als abgegrenzte, auto-poietische und auto-telische Form, die sich selbst zum Zweck hat, sei der Organismus seinem eigenen stofflichen Bestand gegenüber insofern souverän, als dass er ihn um seiner eigenen Existenz willen permanent wechsle, ja überhaupt nur durch dauernden Wechsel und Selbsterneuerung eine stabile Identität konstituieren könne: »Einheit, die sich selber setzt, Form, die sich selber integriert: Lebende Organismen.«[284] Im »Prinzip des Organismus«, gemeint ist die funktionale Untergliederung in steuerndes Zentrum, ausführende Organe und Außengrenze, werde das »indifferente Nebeneinander von Massenteilen« zugunsten binnendifferenzierter organischer Formen ersetzt und damit eine neue Seinsebene kreiert. Zum ersten Mal im Bereich des Seins sei die zuvor bloß analytische Differenz zwischen Stoff und Form keine Abstraktion mehr. Zudem stehe das ontologische Stoff-Form-Verhältnis (und mit ihm die zugrunde liegende Essenz-Akzidenz-Struktur von Stoff und Form) auf dem Kopf: »In der organischen Konfiguration hört das stoffliche Element auf, die Substanz zu sein (die es in seiner eigenen Ebene weiterhin ist) und ist nur noch Substrat.«[285] Damit transzendiere sich die Materie selbst, was Jonas zufolge bedeutet, dass wir der Materie Möglichkeiten und Prinzipien zusprechen müssen, die wir gewöhnlich nicht mit ihr verbinden, nämlich die Fähigkeit, organisches Leben aus sich hervorzubringen, einen Übergang vom Anorganischen zum Organischen zu ermöglichen.[286]

281 Heidegger 2006: 12.

282 Jonas 1994a: 17.

283 Jonas 2003: 350.

284 Ebd.: 379. In der organismischen Art der Selbstintegrierung sieht Jonas (ebd.) »den *ontologischen* Begriff des Individuums gegenüber dem bloß phänomenologischen«, so dass folglich alle Lebewesen Individuen im *ontologischen* Sinn sind. Gemäß seinem Skalen-Verständnis der Naturentwicklung fallen dann phänomenologische und ontologische Individualität immer mehr zusammen, je höher man auf der Stufenleiter der Arten Richtung Menschen steigt. Damit einher geht, als dritter Aspekt von Individualität, die Entwicklung von Charakter. Jonas (ebd.: 381) spricht von »charakterologischer Individualität« auf der vormenschlichen Ebene, von persönlicher beim Menschen.

285 Ebd.: 353.

286 Jonas (ebd.: 357) spricht in diesem Zusammenhang von einer »starke[n] Hypothese«. Die Differenz und Selbständigkeit der organischen Form bedeutet nach Jonas jedoch nicht, dass die Form sich vom Stoff ablösen, gar zum Sein an sich hypostasieren ließe. Ihre Einheit sei zwar in jedem konkreten Augenblick gegeben – allerdings nur abstrakt, als eine Art Querschnitt oder Jetztpunkt im Zeitverlauf der organischen Existenz. Als Lebensprinzip und *à la longue* der Existenz

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dies ist die erste von zwei Blickrichtungen der Jonasschen Bio-Ontologie: vom menschlichen Geist auf das Lebendige, von der Innerlichkeit des Menschen auf die Spuren der Innerlichkeit im Organischen.[287]

»Ontologische Revolution«

Ähnlich wie Günther Anders will auch Hans Jonas Freiheit als einen spezifischen Seinsmodus innerhalb der Vielfalt des Seienden, das heißt in seinem Fall als bio-ontologische Kategorie, verständlich machen. Auch für ihn ist Freiheit zunächst frei von allen »Mentalbedeutungen«[288] zu denken, als »eine Art zu existieren, die dem Organischen per se zukommt«, so dass in seinen Augen schon die niedersten Formen der Lebens-Skala die »ontologische Basis«, heißt: die Bedingung der Möglichkeit aller Phänomene bilden, denen wir Freiheit im engeren Sinn zusprechen. Der so erweiterte Freiheitsbegriff wird für Jonas zum »Ariadnefaden« der Deutung nicht nur des menschlichen Lebens, sondern des Lebendigen schlechthin.[289] Im fünften Kapitel von *Das Prinzip Leben* nimmt er diesen Faden mit folgendem Gedankenexperiment auf: Was würde Gott, wäre er als Baumeister des Alls ein Mathematiker (mit anderen Worten, wäre seine Wahrnehmung auf das moderne naturwissenschaftliche Weltbild geeicht), sehen, wenn er einen Organismus, zum Beispiel eine Amöbe, erblickte? Antwort: einen permanenten Austausch von Materie mit der Außenwelt bei gleichzeitiger Selbst- beziehungsweise Formerhaltung, kurz: Stoffwechsel. Mit den Augen des Mathematiker-Gottes betrachtet erschiene die Amöbe jedoch »als eine Funktion des wechselnden Stoffes und nicht der Stoffwechsel als eine Funktion des Organismus«, so Jonas. Alle Aspekte von Selbstbezüglichkeit und Autonomie würden dem Blick Gottes daher entgehen, und damit das Entscheidende. Denn der Mathematiker-Gott verfüge im Gegensatz zum Menschen nicht über »Kenntnis von innen her«. Ihm entginge die »ontologische[.] Überraschung«, die sich innerhalb der Natur durch die Entstehung lebender Wesen ereignet habe und die nur der Mensch kraft leibgebundener Innerlichkeit nachvollziehen könne.[290] Diese Überraschung, Jonas spricht an anderer Stelle von einer »ontologischen Revolution« in der Geschichte der Materie,

betrachtet, ist die Form für Jonas jedoch über den bloßen Stoff erhaben (vgl. ebd.: 355).

287 Vgl. Wolters 2003: 234–237.

288 Jonas 1992: 13.

289 Jonas 1994a: 18. Vgl. dazu auch ebd.: 157. Zwar liegt auch für den Prozess-Teleologen Jonas der Anfang dieses Fadens im Dunkeln (vgl. Jonas 1992: 13). Als offensiv metaphysischer Denker vermutet er jedoch »eine in der Tiefe des Seins arbeitende Tendenz«, so dass er selbst der unbelebten Materie ein Streben in Richtung Freiheit zuspricht, das sich im Menschen erfüllt (Jonas 2003: 349; vgl. auch Jonas 1992: 16). Schon bei Scheler (1994: 58) heißt es: »Tier und Mensch bilden in der Sache ein strenges Kontinuum«. Eine »auf bloße Natureigenschaften gegründete Scheidung von Mensch und Tier« sei deshalb nur ein »willkürlicher Einschnitt, den unser Verstand macht.« Um den Abstand des Menschen vom Tier zu markieren, konstruiert Scheler – im Gegensatz zu Jonas – dann aber doch wieder einen Dualismus von Geist und Natur, Person und Organismus. Er formuliert somit zwar keine Sonder-, aber eine Gegenstellung von Mensch und Natur.

290 Jonas 1994a: 149. Vgl. dazu auch Jonas 1992: 18ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

liege in der Möglichkeit spezifischer materieller Systeme – der Organismen – begründet, »Einheiten des Mannigfaltigen zu sein [...] kraft ihrer selbst, um ihrer selbst willen und von ihnen selbst stetig unterhalten.«[291] Dies ist das wesentliche Merkmal des Organismus: seine in der dynamischen Selbsterhaltung und -behauptung der Form gegenüber der Materie ausgedrückte und mit steigendem Entwicklungsgrad wachsende relative Autonomie, die aktive, individuierende Absonderung aus der »allgemeinen Integration der Dinge im Naturganzen« *um des eigenen Selbst willen*. »*Selbst*identität also, beim toten Sein ein bloß logisches Attribut, dessen Aussage nicht über eine Tautologie hinausgeht, ist beim lebenden ein ontologisch gehaltvoller, in eigener Funktion der stofflichen Andersheit gegenüber ständig *geleisteter* Charakter«,[292] und zwar abgehoben gegen alles, was aus der Perspektive des Organismus (jenseits seiner Grenzen) »Welt« ist.

»Bedürftige Freiheit«

In diesem Akt der Ablösung und Selbstbehauptung, der für die Dauer der Existenz des Organismus zur prinzipiellen Abständigkeit, und damit zum ontologischen Prinzip permanenter Opposition gegen den eigenen Untergang gesteigert wird, ist für Hans Jonas – ganz wie in der Dialektik von Weltfremdheit und Weltoffenheit bei Günther Anders – nicht nur die Freiheit begründet, sondern auch die Bedürftigkeit und Angewiesenheit, die Abhängigkeit des Lebendigen von der Welt. Belastet mit der »Bürde der Notdurft«, dem Angewiesensein auf Welt als Stoff, sei das Verhältnis des Organismus zur Materie stets prekär: »die organische Form steht in einem Verhältnis *bedürftiger Freiheit* zum Stoffe.«[293] Sie kann nicht nur ihren Stoff wechseln, sie *muss* es auch – bei Strafe des allzeit drohenden Exitus. In offenem, auf die Verwendung Heideggerscher Motive zurückzuführenden Widerspruch zu seiner eigenen anti-existenzialistischen Lebenshaltung charakterisiert Jonas das Leben daher als grundsätzlich »paradox, labil, unsicher, gefährdet, endlich, und tief verschwistert dem Tode.« Leben sei »Dasein in Gefahr«, also »im Grunde fortgesetzte Krise«.[294] Die Verwandtschaft zur Andersschen Formel von der menschlichen *instabilité* ist eklatant.

Demgegenüber – und auch hier ist die Parallele zur Philosophsichen Anthropologie und zu den Frühschriften seines Studienfreundes Günther Anders offensichtlich – fasst Jonas das Leben zugleich als der Welt immer schon zugewandt, als weltoffen und Beziehung stiftend (dies ist der eigentlich anti-existenzialistische Aspekt von Jonas' Fundamentalontologie des Organismus). Sein Selbstinteresse, wurzelnd in der dialektisch verfassten Angewiesenheit auf stofflichen Austausch, im Hunger nach Welt, »ist wesentlich Offenheit für die Begegnung äußerer Wirklichkeit« und damit die ontologische Basis jedweder Erfahrung: »In dieser Selbsttranszendierung durch die Bedürftigkeit gründet die wesenhafte Transzendenz alles Lebens«,[295] oder, wie es bei Günther Anders heißt: Der Hunger wird zum

291 Jonas 1994a: 153, 149.

292 Jonas 1992: 14, 22.

293 Jonas 1994a: 19, 150.

294 Ebd.: 20f. sowie 1992: 14f. Vgl. dazu auch die entsprechende Passage in Jonas 2003: 362.

295 Jonas 1994a: 160. Vgl. dazu auch Jonas 1992: 25 bzw. 2003: 359.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Motor des Daseins«.[296] So gewährleistet die operative Geschlossenheit der organischen Funktionsganzheit nach innen in ihrem von Bedürftigkeit geprägten Vollzug zugleich die eigene Weltoffenheit/Transzendenz nach außen. Wie Anders betrachtet auch Jonas die Abgetrenntheit von der Welt somit als funktionale beziehungsweise ontologische Bedingung der Weltoffenheit:

> »Die Lebenseinheit ist als Individuum vereinzelt aus dem Zusammenhang der Welt – doch gerade die Vereinzelung bedeutet Vermögen des Kontaktes mit der Mannigfaltigkeit des Anderen, und zwar in direkter Proportionalität: Je entschiedener die Individualität, also die Vereinzelung sich im Fortschritt der Lebensformen herausbildet, um so mehr und im gleichen Verhältnis wächst der Radius der möglichen Kontakte, in Ausdehnung und Mannigfaltigkeit; d. h. also gerade je zentralisierter und punktueller das Lebens-Ich, um so weiter seine Peripherie, und *vice versa*, je eingebetteter noch im Naturganzen, je unbestimmter in seiner Differenz und je verwischter in seiner Zentralität, desto kleiner seine Peripherie von Weltkontakten.«[297]

So wie die Positionsbestimmung des Menschen bei Günther Anders, ist der Stoffwechsel beziehungsweise das organische Leben bei Hans Jonas durch einen »Doppelaspekt« geprägt, ein ontologisches »Faktum der *Polarität*«.[298] Leben heißt, permanent zwischen Sein und Nichtsein, Selbst und Welt (Ego und Alter), Form und Stoff, Freiheit und Notwendigkeit zu oszillieren. Der ontologische Gewinn dieser dynamisch-labilen Grundverfassung, und zugleich der Übergang von der Ontologie zur Ethik, ist: Innerlichkeit. Ohne sie macht die Erfüllung oder Nichterfüllung einer Intention, die im Extremfall über den Fortbestand des Organismus entscheidet, keinen Unterschied. In der Innerlichkeit manifestiere sich »das absolute Interesse des Organismus an seinem eigenen Dasein und dessen Fortgang«.[299] Von diesem Umstand her sind auch Jonas' Thesen zur finalistischen Natur des Lebens zu verstehen: »›Zweckhaftigkeit‹ ist in erster Linie ein dynamischer Charakter einer gewissen Weise zu sein, [...] und erst in zweiter Linie ein Faktum der Struktur oder physischen Organisation.«[300] Zwar räumt Jonas ein, an dieser Stelle die Schwelle zur Spekulation zu übertreten, doch leuchtet ihm der Aufwand des Seins, sich selbst zur absoluten Risikoform des Organischen auszuprägen, nur dann ein, wenn wir davon ausgehen können, dass Leben sich grundsätzlich bejaht. Von dieser permanent iterierten Selbstwahl des Organismus als eines fühlenden, *leiden*schaftlichen Wesens leitet Jonas letztlich seine Ethik ab: »Fühlen ist die

296 Anders 2001: 63. Gegen den gemeinsamen Lehrer Heidegger kritisiert auch Jonas (1987c: 19f.), dieser habe das Dasein nur in geistiger Hinsicht als Sorge gedacht, aber nichts über den »ersten physischen Grund des Sorgenmüssens« gesagt: der Leiblichkeit, »durch die wir, selber ein Stück Natur, bedürftig-verletzlich in die Umweltnatur verwoben sind – zuunterst durch den Stoffwechsel, die Bedingung alles weiteren. Der Mensch muß essen. Dies Naturdekret des Leibes ist so kardinal wie die darin mitverfügte Sterblichkeit.« Vgl. dazu auch den Brief von Jonas an Anders vom 19. Oktober 1973 (s. o. S. 45, Anm. 93).

297 Jonas 2003: 361. Dieser Relation entspricht bei Anders die graduelle Abstufung der »Einbettungs«- bzw. »Partizipationskoeffizienten« bei Tier und Mensch.

298 Jonas 1992: 14. Vgl. dazu auch Jonas 1994a: 182.

299 Jonas 1994a: 161; vgl. auch ebd.: 188.

300 Ebd.: 163.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

primäre Bedingung dafür, daß etwas ›der Mühe wert‹ sein kann. […]. Die bloße Anwesenheit eines Fühlens, was immer sein Was oder Wie sei, ist seiner totalen Abwesenheit unendlich überlegen. Daher ist die Fähigkeit zu fühlen, wie sie in Organismen anhub, der Ur-Wert aller Werte.«[301]

Besonders deutlich zeigt sich das am Beispiel der Tiere. Während für Jonas bereits Pflanzen elementarste Spuren von Innerlichkeit aufweisen (Jonas spricht von »uranfängliche[r] Ruhelosigkeit« und »Reizbarkeit«[302]), treten erst beim Tier die auf den vegetativen Stufen der »Skala« lediglich keimhaft angelegten Grundzüge des Organischen voll auf. Drei Merkmale unterscheiden es nach Jonas von der Pflanze: Bewegungsfreiheit, Wahrnehmung und Gefühl. Erst mit ihrem Auftreten, das heißt mit der Ausbildung spezifischer Sinnesorgane, motorischer Strukturen und des Zentralen Nervensystems, beginne wirklicher Weltbezug. Nur aufgrund dieser Welterschließungsvermögen eröffne sich den Tieren im Unterschied zu den Pflanzen Raum und Zeit als Dimensionen der Freiheit. Die wesenhafte Abständigkeit des organismischen Daseins manifestiere sich beim Tier in der raumzeitlichen Kluft zwischen Selbst und intendiertem Objekt auf der Jagd nach Beute oder zwischen Selbst und Anderen auf der Flucht vor Feinden. Genau in dieser Lücke zwischen Anliegen und Befriedigung liege das Geheimnis des tierischen Daseins, ein Verlust an Unmittelbarkeit, dem Jonas zufolge ein gleich großer Gewinn an Spielraum entspricht.[303] Das Tier sei in der Lage, metabolische Überschüsse für zukünftige Aktionen abzuzweigen und die Lücke durch äußere Aktion, Jonas spricht von »›Tätigkeit‹ in einem völlig neuen Sinn«, zu überbrücken.[304] Diese gesteigerte Form der Mittelbarkeit ist für Jonas »das unterscheidende Merkmal des Animalischen« und zugleich Ziel des evolutionären Fortschritts. An dessen vorläufigem Endpunkt steht der Mensch, in dem die Mittelbarkeit ihre bisher höchste Steigerungsform gefunden hat.[305]

Doch das Tier ist nicht allein durch die gesteigerte Mittelbarkeit seiner Lebensführung definiert. Wie beim Menschen werden die zu bestimmten vitalen Zwecken eingesetzten Mittel zu Teilen der ontologischen Zweckgerichtetheit des tierischen Lebens, so dass die organische Ausstattung selbst oder Teile davon nach Jonas unter jene Güter gezählt werden müssen, deren Erhalt sie sichern. Dies gelte in erster Linie für seelische Vermögen:

> »Solche ›Mittel‹ zum Überleben wie Sinneswahrnehmung und Gefühle, Verstand und Wille, Befehlsgewalt über die Glieder und Wahl zwischen Zielen, dürfen nie nur als

301 Jonas 1992: 88f.

302 Jonas 1994a: 184.

303 Vgl. Jonas 1992: 28ff.

304 Ebd.: 31.

305 Jonas 1994a: 191. Vgl. dazu auch Jonas 1992: 33. Das bedeutet auch, dass das Tier bei Jonas nicht, wie beim frühen Anders der *Weltfremdheit*, als instinkthaft mit seiner jeweiligen Umwelt verwachsen gedacht wird. Im Gegenteil: Für Jonas (1994a: 191) ist es gerade kein der Welt »stabil eingefügter Teil«. Als bewegliches, leidenschaftliches Sein sei es zutiefst unruhig und ängstlich (vgl. ebd.: 192), während es umgekehrt gerade der Mensch sei, der sorglos und unbekümmert vor sich hin leben, also eins mit der Welt um sich herum werden könne (vgl. dazu auch Wetz 1994: 96).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Mittel zum Zweck, sondern müssen immer auch als Qualitäten des zu erhaltenden Lebens beurteilt werden und darum als Aspekte des Zweckes selbst. Es liegt in der subtilen Logik des Lebens, daß es Mittel benutzt, die den Zweck modifizieren und selber Teil von ihm werden. Das fühlende Lebewesen ist darauf aus, sich als fühlendes, nicht bloß als stoffwechselndes Geschöpf zu erhalten, das heißt, es strebt die Aktivität des Fühlens als solche fortzusetzen«.[306]

Bezogen auf die Tiere ist hier vor allem an deren Grundvermögen Gefühl, Wahrnehmung und Beweglichkeit zu denken, die »als Lebensgüter mitgewollt [sind] in der Selbsterhaltung, der sie dienen«;[307] bezogen auf den Menschen heißt das: sein Leben ist nicht lediglich auf bloße Fortdauer angelegt, was schon seiner paradox-prekären Grundverfassung widerspräche, sondern auf den Erhalt und die Steigerung bestimmter seiner qualitativen – existenziellen – Aspekte, die auf die Steigerung der menschlichen Selbstheit hinauslaufen.[308] Hans Jonas hat seine biologische Philosophie daher konsequent in eine Anthropologie auslaufen lassen, die auf Ersterer basiert, aber deutlich über sie hinausgeht.

Zu den explizit anthropologischen Schriften im Rahmen der philosophischen Biologie zählen das 1963 erschienene Bändchen *Zwischen Nichts und Ewigkeit* (wieder abgedruckt als Kapitel neun, elf und zwölf in *Das Prinzip Leben*) sowie die Kapitel zwei, drei und vier aus *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Wie Günther Anders und Hannah Arendt glaubt auch Hans Jonas nicht an eine »bestimmte, essentiell bindende Definition des Menschen«.[309] Biologische Merkmale wie beispielsweise der aufrechte Gang, die freie Hand, der vorwärts gerichtete Blick, die modulierbare Stimme und das besonders leistungsfähige Gehirn des Menschen bilden für ihn die organische Wurzel der Freiheit als Gattungseigenschaft, eine »biologische Mitgift«,[310] auf deren Basis erst die eigentlich menschliche Freiheit erwächst. Darüber hinaus sieht er im Werkzeuggebrauch, im Bestattungskult und im Bildvermögen des Menschen »Grundkoordinaten einer philosophischen Anthropologie«,[311] in deren Zentrum die Philosophie der Sprache steht: »Der Mensch ist denn zuvörderst und

306 Jonas 1992: 91. Konrad Lorenz (1983: 169f.) spricht in diesem Zusammenhang gar von einer programmierten Verhaltensnorm, der so genannten »Funktionslust«: »Lebewesen, die zu sehr komplexen gekonnten Bewegungen befähigt sind, d. h. zum Erlernen von Systemen zweckmäßiger Willkürbewegungen, führen solche Bewegungen gerne aus. Die ursprünglich zweckgerichtete Bewegungsfolge wird zum Selbstzweck«.

307 Jonas 1992: 33.

308 Das schließt nach Jonas die Möglichkeit zum Selbstmord ebenso wenig aus, wie der Umstand geleugnet werden soll, dass das Maß subjektiven Leidens die Momente freudvoller Lebensbejahung sehr häufig deutlich übertrifft. Wie alle anderen Grundcharakteristika des Lebens ist auch die Innerlichkeit »zweischneidig«. Doch die bloße Anwesenheit »von irgendeinem Sich-Lohnen im Universum« wiegt für Jonas (1992: 89 bzw. 92) »unermesslich jeden Zoll an Leiden auf, den sie dafür erhebt.« (vgl. dazu auch Jonas 1994a: 189–194).

309 Jonas 1992: 54.

310 Vgl. Jonas 1987d: 42.

311 Jonas 1992: 37.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

von Grund auf ein Sprachwesen; und dies eine wissen wir a priori: Wo immer und in welcher Vorzeit, geschichtlich oder vorgeschichtlich, Menschen waren, sie haben miteinander geredet.«[312] Die Sprache ist für Jonas wie ein Band, das alle anderen spezifisch menschlichen Besonderheiten zusammenflicht, so auch das Faktum der Sterblichkeit (insbesondere das Bewusstsein davon), gleichwohl wir es mit allen anderen Lebewesen teilen. Denn sterblich ist auch die Amöbe, der Tod ständiger Begleiter des Organismus.[313] Doch sind Menschen für Jonas nicht nur dem Tod geweiht, sondern ebenso wesentlich durch ihre »Gebürtlichkeit« (Jonas schreibt »Gebürtigkeit«) ausgezeichnet – einen Begriff, den er direkt von Hannah Arendt übernimmt. Ganz in ihrem Sinn versteht Jonas die Neugeborenen »mit all ihrer Tollpatschigkeit und Torheit, ihrem Eifer und ihrem Fragen« ebenfalls als notwendige »Quelle der Neuheit« und »ewige Hoffnung«, als eine Art »Schutz der Menschheit gegen das Versinken in Langeweile und Routine«.[314]

Homo pictor – Werkzeug, Bild und Grab

Die drei über Sterblichkeit und Gebürtlichkeit hinausgehenden, von Jonas ausgewählten Merkmale des Menschseins – Werkzeuggebrauch, Totenkult, Bildvermögen – qualifizieren sich in seinen Augen als »Grundkoordinaten« der philosophischen Anthropologie dadurch, dass sie als Artefakte sichtbar sind, bereits sehr früh in der Geschichte der Menschheit auftreten und laut Jonas keinem Tier zugesprochen werden können. An erster Stelle jener »paradigmatische[n] Klassen dessen, was von Menschen seit Urzeiten *hergestellt* wurde«,[315] steht das Werkzeug. Werkzeuge seien keiner organischen Funktion oder Notwendigkeit entspringende, ihrerseits bearbeitete Arbeitsmittel, deren Herstellung »eideti-

312 Ebd.: 72. Freiheit *als Gattungseigenschaft* gründet für Jonas wesentlich in der organischen Ausstattung des menschlichen Leibes: der aufrechten Haltung, der freien Hand, dem vorwärtsgerichteten Blick, der modulierbaren Stimme und dem Gehirn, das Einbildungskraft und Erinnerungsvermögen ermöglicht. Der Mensch ist nach Jonas auf diese Weise mit doppelter, physischer und psychischer, Freiheit ausgestattet. Sie begründet das Vermögen, eine Kunstwelt in der Natur einzurichten und verschafft dem Menschen zugleich die (problematische) Rolle des überlegenen Herren über die Natur (vgl. 1987d: 36).

313 Vgl. Jonas 1992: 81ff.

314 Ebd.: 95f. In diesem Zusammenhang argumentiert Jonas (ebd.: 96) unter Berufung auf das Gemeinwohl und die Förderung einer lebendigen kulturellen Entwicklung gegen künstliche Lebensverlängerung um jeden Preis: »Das Sterben der Alten schafft Platz für die Jungen.« Vgl. dazu auch den Aufsatz *Techniken des Todesaufschubs und das Recht zu sterben* (Jonas 1985: 242–268). Auch wenn Jonas die Pluralität nur als unzureichend begründetes Postulat einführt, wie Nathalie Frogneux (2007: 180ff.) meint, ist es doch vermessen, seiner biologischen Philosophie das Paradigma einer beziehungslosen Amöbe zu unterstellen (ebd.: 173ff.). Zwar denkt Jonas Pluralität tatsächlich vor allem in diachroner Perspektive, im Sinne intergenerationeller Verantwortung, sein Lebensbegriff impliziert Pluralität und die damit verknüpfte Relationalität jedoch durch die Verlagerung von Innerlichkeit in alle Organismen sogar über den Bereich des rein Menschlichen hinaus.

315 Jonas 1992: 37.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sches Vermögen« (Vorstellungsvermögen und »eidetische Kontrolle der Hand«) voraussetze.[316] Andere Produkte dieses Vermögens sind Jonas zufolge Bilder, deren früheste Formen uns in der Höhlenmalerei begegnen.

Bilder sind für Hans Jonas der ursprüngliche Ausdruck des durch und durch »symbolischen«, das heißt zu Sprache, Denken und Erfinden begabten Wesens Mensch und zugleich die schärfste untere Grenze zum Tierreich; sie markieren eine regelrechte »metaphysische Kluft«.[317] Es handele sich bei ihnen um absichtlich hervorgebrachte Artefakte, die eine einseitige Bildbeziehung zwischen einem Objekt und dessen lediglich *relativ ähnlichem* Abbild stiften – relativ, weil das Abbild mit dem Abgebildeten niemals völlig identisch sein dürfe, denn sonst handele es sich um eine bloße Kopie. Das Bild hingegen greife in abstrahierender, ja künstlerisch-freier Annäherung (Jonas spricht von »ontologischer Unvollständigkeit«) generelle Züge, das heißt lediglich die *Form* des abgebildeten Gegenstands auf, der im Bild nun nicht mehr als Einzelner, als Dieser oder Jener, sondern repräsentativ thematisiert werde, und dies zugleich ohne jegliche Referenz auf den Kausalnexus, in den das abgebildete Geschehen oder einzelne abgebildete Gegenstände eingespannt seien.[318] In der »doppelten Distinktion« zwischen Gegenstand und Abbild einerseits, Bild und Bildträger andererseits manifestiert sich Jonas zufolge ein Distanzverständnis »zweiter Ordnung«, ein neuer Grad an Mittelbarkeit, der die Vorstufe jener symbolischen Repräsentation bildet, die in Sprache und Schrift – Logos – ihre Vollendung findet.[319] Es handelt sich um die Fähigkeit des Menschen, im grundsätzlichen (daher auch: metaphysischen) Unterschied zum Tier Form und Stoff in der eidetischen Repräsentation voneinander abzulösen und das so gewonnene Eidos selbst zum Gegenstand weiterer Anschauung und Vermittlung zu machen, es letztlich gar in der schöpferischen Phantasie der Einbildungskraft erneut zu übersteigen.

Das, was sich in der Bildfunktion auf einer höheren Stufe der Vermittlung zeigt – »Abstraktion, Repräsentation, Symbolismus« –, hat nach Jonas seine biologische Wurzel im Sehen »als dem integrativsten unter den Sinnen.«[320] Dies ist die zweite Blickrichtung der Jonasschen Bio-Ontologie: Von den biologischen Grundlagen

316 Jonas 1992: 38. Allerdings räumt Jonas (ebd.: 39) ein, dass sich beim Werkzeuggebrauch am ehesten »fließende Übergänge zwischen tierischer und menschlicher Leistung« denken ließen. Tatsächlich lässt sich Werkzeuggebrauch nicht nur bei manchen Affenarten, sondern bereits bei Weichtieren, speziell bei Oktopoden beobachten (vgl. http://www.sueddeutsche.de/wissen/342/497645/text/; Zugriff: 14.01.12).

317 Jonas 1994a: 291.

318 Vgl. ebd.: 269–275. Im Aufsatz *Werkzeug, Bild und Grab* (Jonas 1992: 34–49) heißt es, das Bild sei eine »absichtlich hergestellte Ähnlichkeit mit der visuellen Erscheinung eines Dinges (in Ruhe oder Aktion) im statischen Medium der Oberfläche eines anderen Dinges.« (ebd.: 40)

319 Jonas 1994a: 279; 1992: 41. »Ein Zurücktreten zweiter Ordnung liegt vor, wenn Erscheinung *als* Erscheinung ergriffen, von der Wirklichkeit unterschieden und, mit freier Verfügung über ihre Anwesenheit, interpoliert wird zwischen das Selbst und das Wirkliche, dessen Anwesenheit nicht frei verfügbar ist.« (Jonas 1994a: 284)

320 Jonas 1994a: 283.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

des Sehens auf die Leistung des Bildvermögens beziehungsweise des menschlichen Geistes.[321] Als »eminent optische Kreatur« ist der Mensch nach Jonas in der Lage, ein sich in der Zeit abspielendes Geschehen in einem Bild einzufangen, das, anders als beim Hörvorgang oder im Ertasten von Gegenständen, dessen dynamischen Gehalt und die ihm inhärente Kausalität auf Simultaneität, auf einen gegenwärtigen Eindruck reduziert: »Es ist das völlige Fehlen einer solchen dynamischen Situation – jedes Eindringens der Kausalität in die Beziehung –, was das Sehen unter den Sinnen auszeichnet.«[322] Dadurch konstituiere das Sehen die Zeitdimension der Gegenwart: »Kopräsenz von Dingen in *einem* Sein«.[323] In dem Umstand, dass Subjekt und Objekt im Sehen nicht kollidieren, sozusagen friedlich koexistieren, sieht Jonas zudem die »organismische Wurzel einer hochgeistigen Unterscheidung auf der menschlichen Ebene, der Differenz von Theorie und Praxis.«[324] Das heißt, ohne das Sehen kein Abbilden (im stofflichen Sinn), keine Objektivität, keine geistige Distanz, kein Vorstellungsvermögen und auch kein Begriff von Wahrheit. Denn die Unterscheidung von Wahr und Falsch können Jonas zufolge nur eidetische Wesen leisten, die ihre Wahrnehmung festhalten und an Vergleichsmaßstäben messen; die in der Lage sind festzustellen, ob ihre Vorstellung – ihr Bild von den Sachen – den Sachen entspricht. So wird laut Jonas die *adaequatio imaginis ad rem* des mit Bildvermögen begabten Homo pictor zur Vorstufe der *adaequatio intellectus ad rem*, die Jonas wiederum als Vorläufer wissenschaftlicher Wahrheit gilt.[325]

Reißt schon das Bildvermögen die entscheidende metaphysische Kluft zwischen Tier und Mensch auf, so findet Jonas im Bestattungsritus ein weiteres Grundmerkmal des Daseins, das das Bild als Zeugnis biologischer Überflüssigkeit und Nutzlosigkeit noch übersteigt. Dass die Bestattung von Toten in eigens dafür ausgehobenen Grabstellen eine spezifisch menschliche Lebensäußerung ist, besagt nach Jonas schon die Tatsache, dass kein Tier seine Toten bestatte – ein induktiv unzulässiger, aber plausibler Schluss. Weit darüber hinaus deutet Jonas die Grablegung auch als Zeichen dafür, dass Menschen Glaubensvorstellungen entwickeln, das heißt säkularisiert: Selbstreflexion betreiben. Über Werkzeug und Bild hinaus ist damit ein weiterer Modus von Vermittlung gegeben: »In dieser letzten Abstandnahme und ihrer Überbrückung durch die Reflexion, die nie endet, gipfelt das Prinzip der Mittelbarkeit, mit der das Leben begann und deren Anwachsen sich durch die ganze organische Evolution verfolgen läßt.«[326] Der Bestattungsritus hat aber für Jonas noch eine über den Index der Selbstreflexion

321 »Es ist«, so Gereon Wolters (2003: 236f.), »hier nicht der biologische Vorgang des Sehens, der nur durch Rekurs auf die menschliche Erfahrung des Sehens angemessen verstanden werden könnte, so wie oben der biologische Stoffwechsel unter Rekurs auf Freiheit tiefer und umfassender erkannt wurde. Die Reflexionsrichtung ist vielmehr umgekehrt. In der Theorie des Sehens wird das *Geistige* umfassender verstanden, indem man auf seine organismisch-materielle Basis rekurriert.«

322 Jonas 1994a: 250.

323 Ebd.: 247.

324 Ebd.: 249.

325 Vgl. ebd.: 286, 292–300.

326 Jonas 1992: 46.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

deutlich hinausweisende Dimension: So dokumentiere jedes Grab aufs Neue die existenziell erschütternde Tatsache, dass alles Dasein immer schon seinem eigenen Tod entgegenlaufe, und zugleich den unerschütterlichen Wunsch, das Leben der Verstorbenen nicht völlig ins Nichtsein abgleiten zu lassen.

Die Evolution als Anwachsen der Mittelbarkeit vom Stoffwechsel (erste Stufe) über die Tiere (zweite Stufe), deren Vermögen Bewegung, Wahrnehmung und Gefühl zum ersten Mal in der Geschichte des Lebens eine dem Subjekt gegenüberstehende »Welt« im Unterschied zur bloßen Umgebung der Pflanze konstituieren, bis hin zum Menschen, dessen Begabung zum bildnerischen Herstellen und dessen Drang, Erfahrung um ihrer selbst Willen zu suchen (mit dem Sehvermögen als biologische Voraussetzung) in der dritten beziehungsweise vierten und letzten Entwicklungsstufe, der Selbstreflexion, kulminieren – das ist nach Jonas der lange Weg, den die Entwicklung des Lebens nimmt, um schließlich Kultur und Geschichte hervorzubringen: »Der Mensch im vollen Sinne taucht auf, wenn er [...] sich dazu wendet, das nicht-malbare Bild seines eigenen Benehmens und Seelenbefindens in den Blick zu bekommen.«[327]

Der anthropologische Imperativ

Von diesem einmal erreichten Planteau aus hat der Homo sapiens – die Vereinigung Homo fabers (eidetische Kontrolle der Motilität im Werkzeuggebrauch beziehungsweise im Herstellen) mit Homo pictor (eidetische Kontrolle der Imagination)[328] zum geschichtlichen, freien Menschen – den Blick zurückzuwenden auf jenen langen Anlauf der Natur. Denn Jonas zufolge ist dem menschlichen Geist, der am Ende einer »unendliche[r] Selbstmühung der organisierten Materie« steht, durch seine hervorgehobene Stellung im Naturganzen eine Erbschaft zugewachsen, die ihn wie keine andere Spezies als »Mandatar« der Natur verpflichtet. Der menschliche Geist gehe von Tatsachen aus und kehre zu ihnen zurück; dazwischen »spannt er sein eigenes ideelles Reich«, eigene Realitäten zweiter Ordnung. Deren erstes Objekt aber bleibe stets die unmittelbare Wirklichkeit, so Jonas, das »objektive Sein«.[329] Das Geistige zu lieben, heiße daher letztlich auch, das Sein zu lieben.

In der vergegenständlichenden Repräsentation und Transzendierung der Natur erfüllt Jonas zufolge der Mensch »eine seiner Bestimmungen, wenn nicht seine Bestimmung. Sie ist tief vorbereitet in der Geschichte des Seins und ward zum erstenmal sichtbar beim Erscheinen des Lebens, als die Materie zum erstenmal sich selber fühlte in der dunkelsten Reizempfindung der lebenden Substanz.« So trägt das letztlich von einem sich selbst entäußernden göttlichen Schöpfer in das eigene Werden entlassene Sein selbst bei Jonas in Heideggerscher Manier dem von seiner ontologischen Grundverfassung emanzipierten Menschen eine Bestimmung auf. Sie überführt die Ontologie in Axiologie und Ethik: »Zuerst also das Sein erfüllen und anschauen; dann es ergründen und lieben; zuletzt es widerspiegeln und bezeugen: das ist die ganze Weisheit, ›alles übrige ist Kom-

327 Jonas 1994a: 307f.

328 Vgl. ebd.: 287.

329 Jonas 2003: 383, 365, 368.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

mentar‹. [...] Es ist ein Ideal – der anthropologische Imperativ.«[330] Er ist das unmittelbare Komplementärstück von Jonas' methodologischer Trinität: »Es gibt keinen Organismus ohne Teleologie; es gibt keine Teleologie ohne Innerlichkeit; und: Leben kann nur von Leben erkannt werden.«[331] Als letzte Stufe auf der Skala des Organischen ist dem Menschen diese Erkenntnismöglichkeit nicht bloß als eine Aufgabe unter anderen gegeben. Vielmehr kommt der Mensch nach Jonas überhaupt nur in der Begegnung mit anderem Seienden – Pflanzen, Tieren, Menschen – zu sich selbst: »Das Vermögen zur Begegnung selber aber ist das Grundwesen des Menschen: dieses ist also die Freiheit und ihr Ort die Geschichte, die ihrerseits nur durch jenes transhistorische Grundwesen des Subjekts möglich ist.«[332]

1.2 Tätigkeiten

In ihrer posthum veröffentlichten New Yorker Moralvorlesung *Über das Böse* betont Hannah Arendt im Hinblick auf Formen und Weisen des Alleinseins, wie wichtig es sei, genaue Unterscheidungen zu treffen, erst recht, »weil diese Formen oder Weisen ständig und beinahe unbemerkt ineinander übergehen.«[333] Dasselbe gilt für die Vielfalt menschlicher Tätigkeiten. In *Vita activa* fragt Arendt deshalb, was Menschen eigentlich tun, wenn sie tätig sind. Es geht ihr um eine idealtypische Bestimmung der »allerelementarsten Gliederungen, in die das Tätigsein überhaupt zerfällt [...], die der Überlieferung wie unserer eigenen Meinung zufolge offenbar innerhalb des Erfahrungshorizonts jedes Menschen liegen sollten.«[334] Das sind – in dieser Reihenfolge – Arbeit, Herstellen und Handeln beziehungsweise Sprechen.

Die »Phänomenologie der praktischen Tätigkeiten«,[335] die Hannah Arendt in *Vita activa* und in prägnanter Form in ihrem Aufsatz *Arbeit, Herstellen, Handeln*[336] vor dem Hintergrund der griechischen Philosophie, der politischen Theorien der Neuzeit und der Nationalökonomie entwirft,[337] fängt dort an, wo die Anders-

330 Ebd.: 370.

331 Jonas 1994a: 169.

332 Ebd.: 310.

333 Arendt 2006b: 85.

334 Arendt 2002a: 14. Von einer »erschöpfende[n] Analyse aller überhaupt in Betracht kommenden Tätigkeiten« sieht sich Arendt (ebd.: 96f.) weit entfernt.

335 Wild 2006: 85.

336 Arendt 1998b.

337 Entscheidenden Einfluss auf die Grundgedanken der Schrift hatte offenbar auch das erste Gespräch Arendts mit Heidegger nach dem Krieg in Freiburg und die erneute philosophische Auseinandersetzung mit dem ehemaligen Lehrer (vgl. Grunenberg 2006: 355–367; Wild 2006: 39). Joachim Fischer (2008: 240f.) weist außerdem auf den wichtigen Einfluss des Schweizer Zoologen und Naturphilosophen Adolf Portmann hin. Sehr wahrscheinlich hat Arendt die Denkfiguren der Philosophischen Anthropologie aber auch durch die Vermittlung Günther Anders' rezipiert (vgl. dazu ausführlicher Dries 2012).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schen Frühschriften notwendigerweise aufhören mussten. Sie öffnet den Blick für die Vielfalt konkreter menschlicher Praxen über die von Anders diskutierten und typologisierten (Extrem-)Formen beziehungsweise Modi vivendi hinaus. Dem Homo faber, beim frühen Anders noch die Blaupause des tätigen Menschen überhaupt, stellt Arendt das Animal laborans und das Zoon politikon bei und überschreitet damit die Schlusspointe der Andersschen Anthropologie, die durch die Existenzphilosophie der Tat aufgehoben respektive *a posteriori* historisiert wird. In der *Pathologie*, die den Endpunkt unter seine anthropologischen Frühschriften setzt, schreibt Anders, dass über das Wesen des Menschen, seine »Eigentlichkeit«, immer schon entschieden sei, und zwar durch die Tat, mit deren Hilfe der Mensch sich ununterbrochen *faktisch* selbst definiere und so bei jeder einzelnen Gelegenheit neu bestimme, was (oder wer) er sei: »L'action par laquelle l'homme se définit sans cesse en fait, par laquelle il détermine ce qu'il est á chaque occasion.« Diese permanente Selbstdefinition qua Handeln (»cette perpétuelle définition de soi que l'homme présente en agissant«) – der dritte und tatsächlich *wesentliche* Modus vivendi neben den scheiternden beziehungsweise »seichten« Selbstverhältnissen des Nihilisten und des historischen Menschen – führe die Frage nach dem »eigentlichen« Wesen des Menschen ad absurdum. Für den Heidegger-Schüler Anders gibt es am Ende seiner anthropologischen Paradoxologie »rien de plus suspect que cette ›authenticité‹ (Eigentlichkeit).«[338] Denn das Bemühen, am Menschen etwas Eigentliches festzustellen, liefert, wie Anders in der *Weltfremdheit* gezeigt hatte, nicht einfach nur abstrakte philosophische Bestimmungen. Es handelt sich dabei immer auch um einen Akt der Fixierung des Menschen auf bestimmte Aspekte seines grundsätzlich undefinierbaren und auch praktisch uneinholbaren Wesens. Jede neutral anmutende Feststellung gerät so unter der Hand zur Fest-Stellung. So sei es auch kein Zufall, dass die Frage, was der Mensch »eigentlich« sei, und das Bedürfnis nach unverrückbaren Wesensbestimmungen gerade in reaktionären Verhältnissen und insbesondere in Krisensituationen auftauche.[339]

Durch den Rekurs auf die Tat stößt die Anthropologie schon bei Anders, aber erst recht bei Arendt endgültig an ihre Grenzen. Von einem praxeologischen Standpunkt aus gesehen, ist die ontologische Wesensfrage – »Wer oder was ist der Mensch« – selbst nicht nur »uneigentlich«, sondern schlicht sinnlos. Denn die Tat ist kein Sein (»*l'acte n'est pas l'être*«[340]). Wer dennoch in definitorischer Absicht die Wesenfrage stellt, blockiert Anders zufolge nur die tatsächliche menschliche Selbstäußerung und wesensmäßige Wandlungsfähigkeit, deren reflexiv-definitorischer Charakter darin besteht, sich immer wieder neu zu definieren, indem man etwas (aus sich) *macht*. Die Frage nach dem Wesen des Menschen entpuppt sich so, um ein Wittgensteinsches Bild zu benutzen, als ein metaphysisches Fliegenglas,[341] aus dem nicht bloß der Geist, sondern der ganze Mensch

338 Anders 1936/37: 53f.

339 Vgl. ebd.: 54.

340 Ebd.: 52.

341 Bemerkung 309 der *Philosophischen Untersuchungen* Wittgensteins (2001: 892) lautet: »Was ist dein Ziel in der Philosophie? Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen.«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

keinen Ausweg mehr findet. Ontologisch fixiert bleibt diesem nichts anderes übrig, als meditativ um seine Selbst-Bestimmung zu kreisen, die sich, je länger er darüber das Handeln einstellt, immer mehr als Fremdbestimmung entpuppt. Auf diese Weise entstellt die Anthropologie nach Anders nur das Problem, das sie zu lösen vorgibt, indem sie nämlich aus den Antinomien der menschlichen Existenz eine Sache der Selbstdefinition macht. Und während sie, so Anders' gegen Heidegger und den Nationalsozialismus gleichermaßen gerichtetes Fazit, den Menschen lehre, seiner »Eigentlichkeit« hinterherzulaufen (»à courir après son ›Eigentlichkeit‹«), liefere sie ihn denjenigen aus, die ihn gleichschalten wollten.[342]

Vita activa

Es ist dann allerdings nicht Anders, sondern Arendt, die einen substanziellen praxeologischen Beitrag zur Lehre von den Grundbedingungen der menschlichen Existenz leistet, indem sie das Menschliche aus der Perspektive seiner tätigen Selbstäußerungen aufschließt, ohne es dabei zu fixieren.[343] Mit Anders gesprochen, beschreibt Arendt das weltfremde und zugleich weltoffene Wesen Mensch in seinem Vollzug so, dass deutlich wird, unter welchen Bedingungen und auf welche Weise sich Weltfremdheit und Weltoffenheit tätig realisieren lassen, ohne dass sich daraus eine irgendwie geartete menschliche Natur ableiten ließe. Diese sei, so Arendt, auch ein höchst fragwürdiges Konstrukt und sage allenfalls etwas über die Selbstinterpretation einer Zeit aus. Als überzeitlich und unveränderbar aber begreift sie die grundlegenden menschlichen Tätigkeitsformen Arbeit, Herstellen und Handeln. Lediglich »die Konstellation ihrer Bezüge zueinander und die Mitte, um die sie zentriert sind«,[344] sei beweglich. Die Konstellationen, von denen Arendts Tätigkeitstypologie handelt, sind dabei keineswegs wertneutral; verschiedene Tätigkeitsformen stehen nicht einfach nebeneinander. Obwohl sie sich von der philosophischen Tradition (oder dem, was sie dafür hält) abgrenzt, übernimmt Arendt die Vorstellung einer internen Hierarchie der Tätigkeitsformen, deren Positionen innerhalb dieser Hierarchie nicht nur von ihrer historisch bedingten Bewertung, sondern – und hier denkt Arendt konsequent anthropologisch – vom Grad ihrer Bedeutung für den Ausdruck des menschlichen Wesens abhängen. Dieser Grad kennt durchaus Abstufungen, auch wenn Arendt sich implizit vom Eigentlichkeitsbegriff Heideggers und, wie Anders, von essenzialistisch-positiven Anthropologien abgrenzt. Manche Tätigkeiten scheinen dem Wesen des Menschen und seinen Möglichkeiten mehr zu entsprechen, gewissermaßen menschlicher zu sein als andere, so dass ihre Einschränkung oder Feststellung geradewegs auf eine Degeneration des menschlichen Wesens hinauslaufen muss (was wiederum Arendts Einwände gegen ein vermeintlich

342 Anders 1936/37: 54.

343 Man kann freilich von einer (bewussten) Verengung des Spektrums sprechen, da Arendt nicht auf so zentrale menschliche Tätigkeiten wie z. B. das Feiern und Spielen, und auf das Lieben nur am Rande, eingeht. In ihren Vorüberlegungen zur Architektur der Vita activa besetzt auch die Leidenschaft neben Arbeit, Herstellen und Handeln zunächst noch eine zentrale, wenig später jedoch vollständig getilgte Rolle (vgl. dazu Thomä 2002: 17ff.).

344 Arendt 2000a: 79.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

unzerstörbares, überzeitliches Wesen begründet). Auf diese Weise bewegt sich Arendt innerhalb ganz ähnlicher methodischer und systematischer Koordinaten – und Widersprüche – wie der frühe Anders. Der überhistorischen Analyse »allerelementarster Gliederungen« menschlicher Tätigkeiten steht bei Arendt eine begriffsgeschichtlich fundierte Tätigkeitsaxiologie gegenüber, die die reine Deskription in gesellschaftskritischer Absicht übersteigt, von Arendt selbst aber immer wieder durchbrochen und neutralisiert wird. So gibt es in *Vita activa* und anderen Texten zahlreiche Belege für Arendts hierarchisches beziehungsweise normatives Verständnis der Tätigkeitsformen ebenso wie für deren Gleichbehandlung, die normative Neutralität impliziert.[345] Das liegt daran, dass Hannah Arendt zwei Vorhaben und vier Standpunkte miteinander kombiniert. Erstens will sie die aus ihrer Sicht drei wichtigsten menschlichen Tätigkeitsformen als solche darstellen. Dafür nimmt sie einen anthropologischen Standpunkt ein, der die historischen Erscheinungsformen und die Ideengeschichte der Vita activa in eine Grammatik der Tätigkeitsformen übersetzt. Auf dieser Grundlage entfaltet Arendt ihr zweites Vorhaben: die Kritik der Moderne. Dabei nimmt sie einen dezidiert normativen Standpunkt ein, der sich an antiken, teils vorsokratischen, teils aristotelischen Überzeugungen orientiert.[346] Diesen Standpunkt verlässt sie jedoch immer wieder, um den jeweiligen Eigenwert der grundlegenden menschlichen Tätigkeitsformen hervorzuheben und gegen einseitige Parteinahmen für die eine oder andere von ihnen zu verteidigen. Der vierte und letzte Standpunkt, den Arendt auch transparent macht, ist der der Philosophin. Als solche schaut sie wie ihr geistesgeschichtlicher Fixpunkt Aristoteles auf die Vita activa mit den Augen der Vita contemplativa, freilich ohne diese Position zu reflektieren. Das holt sie erst in ihrem unvollendeten Spätwerk *Vom Leben des Geistes* nach. Ihr philosophisches Frühwerk, von dem im Folgenden die Rede ist, beginnt mit der Feststellung einer folgenreichen semantischen Operation: der Uminterpretation des Aristotelischen *bios politikos* im lateinischen Terminus *vita activa*.

Vita activa und Vita contemplativa

Arendt zufolge unterschiedt Aristoteles grundsätzlich drei Lebensweisen (*bioi*), zwischen denen ein freier Mann wählen konnte und die allesamt jenseits des »Reichs der Notwendigkeit« (Karl Marx) lagen, das mit dem Erhalt und der Pflege des Lebens – mit Arbeit und Herstellen – verbunden war:[347] den Genuss und Verzehr des körperlich Schönen, das politische Handeln (die »schöne« Tat) und den *bios theoretikos* der Philosophen (die Schau des ewig Schönen). Doch

345 Vgl. exemplarisch Arendt 2002a: 150, 212, 264, 301.

346 Wenn Hannah Arendt von Antike spricht, ist das klassische, griechisch-römische Altertum gemeint, das mit Homer beginnt, während »die« philosophische Tradition bei Arendt »die Kurzformel für die europäisch-abendländische Tradition seit dem griechischen Altertum [ist]« (Ludz 1993: 145), welche ihr zufolge mit Platon und Aristoteles beginnt und mit Marx endet (vgl. ausführlich Arendt 1993b bzw. 2000a: 23; dazu auch Negt 1993). Arendts kritische Betrachtung der Konstellationsveränderung der Vita activa setzt daher bereits bei der griechischen Klassik an. Vgl. dazu Arendt 1993a: 54-59; 1993b; 2000a: 25, 34; 2002a: 262 bzw. Bluhm 1998: 995.

347 Vgl. Arendt 2002a: 22f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

während Aristoteles mit »bios politikos« ausdrücklich nur den Bereich des rein Politischen beziehungsweise des Handelns be- und ausgezeichnet habe, sei der historisch jüngere Terminus *vita activa* seiner politischen Bedeutung verlustig gegangen, so Arendt. Seit dem Untergang der antiken Stadt-Staaten stehe er für »alle Arten einer aktiven Beschäftigung mit den Dingen der Welt«, wodurch das Handeln auf die Ebene des Arbeitens und Herstellens herabgedrückt worden sei, »so daß von den drei freien Lebensweisen des Aristoteles nur die dritte, die Vita contemplativa, der βίος θεωρητικός, übrig blieb«.[348] Der Vorrang des *bios theoretikos* vor dem Handeln wie auch allen anderen Tätigkeiten ist Arendt zufolge jedoch nicht christlichen Ursprungs. Seine Wurzeln reichten zurück bis zu Platon, dessen ganze politische Philosophie in der *Politeia* auf den Philosophen als König und den *bios theoretikos* als Lebensform zugeschnitten sei. Auch Aristoteles' *bioi* stünden unter dem Ideal der Kontemplation. Auf eben dieses sich berufend, hätten die antiken Meisterdenker nicht nur die Freiheit von Notdurft und Mühsal für sich reklamiert, sondern auch das Recht, sich öffentlicher Angelegenheiten zu enthalten, die fortan als ἀ-σχολία und nec-otium, als mußefeindlich galten. Das Christentum habe diese Forderung lediglich verallgemeinert und für alle Menschen gleichermaßen erhoben.[349]

Arendt zufolge regiert das Primat der Kontemplation, unter dessen Ägide die Vita activa mit Unruhe assoziiert und das Politische als notwendige, aber lästige Voraussetzung der Vita contemplativa begriffen werde, die antike und christliche Vorstellungswelt bis zum Beginn der Neuzeit. Innerhalb der Hierarchie der Vita activa vollziehe sich zudem schon bei Platon eine erste einschneidende architektonische Verschiebung, deren theoretischer Widerhall noch im 19. und 20. Jahrhundert, insbesondere bei Marx, zu vernehmen sei: Vom Standpunkt der Kontemplation aus trete das Herstellen an die Spitzenposition des Handelns. Letzteres erweise sich in den Augen der antiken Philosophen nämlich mit undurchdringlichen und beunruhigenden Anomalien behaftet, so dass das Herstellen als Lieferant dauerhafter Resultate rasch auch zum Leitbild politischer Stabilität und Verlässlichkeit geworden sei. Bei Marx kulminiert diese semantische Konversion laut Arendt schließlich in einer Philosophie, die sogar die menschliche Geschichte als Produkt, als »herstellbar« begreift.[350]

In der Neuzeit verschiebt sich die Binnenarchitektur der Tätigkeitspyramide nach Arendt noch einmal radikal. Während der kontemplative »Überbau« gänzlich verschwindet, rückt fortan die Arbeit an die Spitze. Allerdings nicht die ungelernte, gegen die Locke, Smith und Marx einhellig polemisierten, sondern die »produktive Arbeit«, die wiederum im Gewand des Herstellens auftrete, wie in der Antike auch dieses Mal »auf Kosten der politischen Tätigkeit.«[351] Karl Marx gilt Arendt für diese Umwertung als theoretischer Brennpunkt. Tatsächlich

348 Ebd.: 24; ohne Anm.

349 Vgl. ebd.: 24f.

350 Vgl. Arendt 2002a: 103-107, 120; 1998b: 998f. Siehe dazu auch Kap. I.2.4. Dass Geschichte bei Marx lediglich *ex post* als Produkt menschlichen »Handelns« begreifbar wird, aber nicht im Sinne des antiken Herstellungsvorgangs (dass also beispielsweise Revolutionen gerade nicht »herstellbar« sind), ist Arendts Marx-Lektüre entgangen.

351 Arendt 1998b: 999.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

trägt in dessen Frühschriften, aber nicht nur dort, die Arbeit jene Züge, die die Antike dem Herstellen zugesprochen hatte, und der nicht-entfremdete Mensch erscheint als kommunistischer Idealtypus Homo fabers, der sich herstellend-arbeitend selbstverwirklicht, während die Arbeit den Rang einer alles Tätigsein absorbierenden, alles Menschliche, Gesellschaftliche, Politische fundierenden Primärtätigkeit einnimmt.[352] Entscheidend sei dabei jedoch, so Arendt, dass sich der antike begriffliche Rahmen der Vita activa auch in der Neuzeit – und man darf ergänzen: bis in die Moderne – erhält. Daran ändert für Arendt auch der fundamentale Umsturz nichts, der die Tätigkeitspyramide auf den Kopf stellt und aus der Arbeit, die einst nur den Unfreien und Sklaven zugemutet wurde, ein zur Leitkultur stilisiertes Existenzial gemacht hat: »Es liegt in der Natur des berühmten Auf-die-Füße-Stellens philosophischer Systeme oder gängiger Wertungen, daß der begriffliche Rahmen, in dem sich diese Wertungen vollziehen, nahezu vollständig intakt bleibt.«[353]

Topologie der Tätigkeiten: Das Private und das Öffentliche

Doch die Umkehrungen und Umwertungen betreffen nicht nur die Binnenarchitektur der Vita activa. Im Laufe der Zeit ändern sich Hannah Arendt zufolge auch deren topologische Bezüge. Denn die unterschiedlichen Tätigkeiten stehen laut Arendt nicht nur untereinander in teils bedingenden, teils konfligierenden oder ausschließenden, teils ergänzenden Beziehungen. So wie Arbeit notwendige Bedingung für die Vita contemplativa sei, oder Denken sich nicht mit anderen Tätigkeiten vertrage, seien alle Tätigkeiten darüber hinaus notwendig mit unterschiedlichen – privaten und öffentlichen – Orten assoziiert, an denen sie stattfänden. Arendt spricht von einer »den Tätigkeiten inhärenten Lokalisiertheit«, die in der Natur der Sache selbst zu liegen scheine und nicht allein von historischen Umständen oder gesellschaftlichen Übereinkünften abhängig sei.[354] Das Musterbeispiel einer Tätigkeit, die im Verborgenen wirken muss, wenn sie sich nicht selbst desavouieren will, ist für Arendt die Güte; so wie die Liebe, die im Unterschied zur Freundschaft eine »öffentliche Zur-Schaustellung schlechterdings nicht überleben [kann]«.[355]

Als privat galt Arendt zufolge in der Antike in erster Linie der von Lebensnotwendigkeiten und menschlichen Grundbedürfnissen regierte Haushalt (*oikos*). Weder die häusliche Arbeit noch deren Organisation und Beaufsichtigung durch den Hausherren waren freie Tätigkeiten. Daher auch der Wortsinn von »privat«: bestimmter, wesentlicher menschlicher Dinge beraubt sein. Frei war allein, wer außerhalb von Ungleichheitsverhältnissen stand, weder Untergebener noch Herrschender war, sondern Polis*bürger*. Dennoch sei den Griechen bewusst gewesen, so Arendt, »daß ohne ein gesichertes Eigentum niemand sich in die Angelegenheiten der gemeinsamen Welt mischen konnte, weil er ohne eine Stätte, die er wirklich sein eigen nennen konnte, in ihr gleichsam nirgends lokalisiert war.«[356]

352 Vgl. Marx 1982b bzw. Marx/Engels 1990a: 33.
353 Arendt 2002a: 27.
354 Ebd.: 90. Vgl. auch ebd.: 96.
355 Ebd.: 64. Zur Güte vgl. ebd.: 90f.
356 Ebd.: 40; ohne Anm.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der private Raum des Haushalts hatte in der Antike – und hat bis heute – gemäß Arendt also nicht nur die Funktion, unmittelbare Lebensbedürfnisse zu befriedigen. Er bildet zugleich einen Schutz- und Rückzugsraum, ohne den kein Erdenbürger seinen Weg in die Menschengemeinschaft finden, geschweige denn zu einem Zoon politikon oder einer Citoyenne heranreifen kann. So sind die sprichwörtlichen eigenen vier Wände »das kleine Stück Welt, das uns gehört zum täglichen Gebrauch und Verbrauch«[357] und das für die pure Existenz so notwendig ist wie für die Teilhabe am öffentlichen Leben. Wesentlich durch Verborgenheit gekennzeichnet, ist es aber auch ein unerlässlicher Schutz vor dem hellen Licht der (politischen) Öffentlichkeit, was Arendt am Beispiel missratener Kinder berühmter Persönlichkeiten illustriert.[358]

Das Wort »Öffentlichkeit« hat bei Hannah Arendt, wie so oft, zwei Bedeutungsebenen, die eng verbunden sind, aber nicht zusammenfallen. Erstens benutzt sie den Begriff synonym für »Welt« selbst, »insofern sie [die Welt; C. D.] das uns Gemeinsame ist und als solches sich von dem unterscheidet, was uns privat zu eigen ist, also dem Ort, den wir unser Privateigentum nennen« beziehungsweise, etwas differenzierter, insofern sie »sowohl ein Gebilde von Menschenhand« (also nicht bloß Natur) ist als auch »der Inbegriff aller nur zwischen Menschen spielenden Angelegenheiten, die *handgreiflich* in der hergestellten Welt zum Vorschein kommen.«[359] Die Betonung ist entscheidend, denn nur der vergegenständlichte Bestand der Welt ist die objektive Wirklichkeit, die alle Menschen mehr oder weniger teilen, indem sie über sie sprechen und in ihr handeln. Öffentlich in diesem Sinn, so Arendt in Anlehnung an Kants Publizitätsprinzip,[360] sei all das, was für die Allgemeinheit sicht- und hörbar erscheine und eben dadurch erst zu etwas Wirklichem werde, ganz im Gegensatz zu inneren Vorgängen, denen immer etwas Unwirkliches, oft auch Unvermittelbares anhafte.[361] Zweitens und im engeren Sinn bezeichnet »Öffentlichkeit« bei Arendt terminologisch den Weltausschnitt, in dem sich das Bezugsgewebe zwischen Menschen, das zweite »Zwischen«, entspinnt. So verstanden ist sie der Erscheinungsraum, in dem sich das menschliche Wesen artikuliert. Das Entscheidende an der Öffentlichkeit als Erscheinungsraum des zweiten »Zwischen« ist dabei das Moment des wechselseitigen Sehen- und Gehörtwerdens, der Umstand, dass jede und jeder von einer anderen Position aus sieht und hört und dass die Wirklichkeit der (Menschen-)Welt laut Arendt »eigentlich und zuverlässig«, das heißt *objektiv* erst in der Vereinigung der Vielfalt der Perspektiven verbürgt wird. Diese gründen nach Arendt ihrerseits darin, dass alle an derselben Sache orientiert sind, nämlich der Welt: »So ist Realität unter den Bedingungen einer gemeinsamen Welt nicht durch eine allen Menschen gemeinsame Natur garantiert, sondern ergibt sich vielmehr daraus, daß ungeachtet aller Unterschiede der Position und der daraus resultierenden Vielfalt der Aspek-

357 Ebd.: 86. Vgl. dazu auch ebd.: 74f.

358 Vgl. Arendt 2000a: 267. Heute verstehen wir unter dem Privaten allgemein eher das Intime, das Arendt (2002a: 84) wiederum wie eine Flucht der Gesellschaft in die »Subjektivität des Inneren« erscheint.

359 Arendt 2002a: 65f.

360 Vgl. *Zum ewigen Frieden. Anhang*, zitiert nach *Werke*, Bd. VI: 244f.

361 Vgl. Arendt 2002a: 62–65.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

te es doch offenkundig ist, daß alle mit demselben Gegenstand befaßt sind.«[362] Ferner ist die Öffentlichkeit nach Arendt nur dann politisch zu nennen, wenn sie an »einen greifbaren Platz«[363] gebunden ist, also dauerhaften beziehungsweise Welt-Charakter hat. Das heißt mit anderen Worten: Der Raum des Politischen – Öffentlichkeit II – ist enger als die Öffentlichkeit der Welt – Öffentlichkeit I –, in der auch die Kunst erscheint. Wie ein Versammlungsplatz oder eine Bühne ragt die Öffentlichkeit II inmitten von Öffentlichkeit I heraus.[364]

Auch wenn Arendts unsystematischer Begriffsgebrauch gelegentlich etwas anderes vermuten lässt, ist die Öffentlichkeit als Erscheinungsraum terminologisch, aus Gründen, die mit Arendts Politikbegriff zusammenhängen, vom zweiten »Zwischen« unterschieden, fällt nicht mit ihm zusammen, sondern ist vielmehr die Bedingung seiner Möglichkeit. Innerhalb des Möglichkeitsraums der Öffentlichkeit entfalten sich die keineswegs irrealen, aber doch immateriellen *politischen* Angelegenheiten aus Handlungen, Reden, Gesprächen und deren Folgen (die freilich höchst konkrete Wirkungen in der gegenständlichen Welt nach sich ziehen können). Der öffentliche Raum hat bei Arendt damit die vier Funktionen, (1) Menschen um ihre gemeinsamen Angelegenheiten herum zu versammeln, (2) diese Angelegenheiten überhaupt erst sichtbar zu machen und damit zu beurkunden, das heißt zu einem Teil der gemeinsamen Wirklichkeit zu machen, aber auch (3) zu verhindern, dass sie – wie in Massengesellschaften und unter totalitären Verhältnissen – kollabieren (siehe Kapitel I.2.3.2 sowie I.2.4), und schließlich (4) im engeren Sinn das menschliche Handlungspotenzial, und das heißt bei Arendt: das wesentlich Menschliche, zu realisieren und das einzelne Individuum auf der Bühne des Politischen als Person sichtbar zu machen (siehe Kapitel I.1.2.3).

1.2.1 Arbeit

Die basalste aller menschlichen Tätigkeiten ist für Hannah Arendt die Arbeit. Sie bildet geistesgeschichtlich und idealtypisch betrachtet den Sockel einer dreigliedrigen Tätigkeitspyramide, an deren Spitze zunächst das Handeln steht, während die Arbeit gleich ein doppeltes Schattendasein fristet. Sie wird als diejenige menschliche Tätigkeit betrachtet, die mit der reinen Lebensnotwendigkeit verknüpft ist. Als solche ist sie in der Antike bis weit ins Mittelalter hinein ausschließlich dem privaten, von der Öffentlichkeit abgeschotteten Bereich des *oikos* beziehungsweise Haushalts – desjenigen Instruments menschlichen Zusammenlebens, »durch das vorerst den eigentlich physisch-natürlichen Bedürfnissen der Men-

362 Arendt 2002a: 72. Vgl. dazu auch 1993a: 52 sowie 1993b: 385.

363 Arendt 1993a: 46.

364 Seyla Benhabib (1991a: 151) unterscheidet darüber hinaus zwei Vorstellungen des öffentlichen Raums (gemeint ist hier die – politische – Öffentlichkeit II) bei Arendt: Gemäß der »›Assoziations‹-Vorstellung des öffentlichen Raums« ist öffentlicher Raum überall dort, wo menschliche Freiheit in Erscheinung treten kann. Die »Assoziations-Vorstellung« steht im Gegensatz zur originär griechischen agonalen Vorstellung, derzufolge eine durch moralische Homogenität und exklusiven Egalitarismus ausgezeichnete Öffentlichkeit zur Bühne des politischen Wettstreits wird. Beide Vorstellungen fließen laut Benhabib bei Arendt ineinander.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schen Rechnung getragen wird« – zugeordnet. Die Gründung des Haushalts folgt nach Arendt also keinem spezifisch *menschlichen* Bedürfnis. Vielmehr gründen Menschen Haushalte, »weil sie auch Lebewesen sind.«[365] Im Laufe der Geschichte habe sich die Position der Arbeit innerhalb der Tätigkeitspyramide schließlich radikal geändert und mit ihr der Ort, an dem die Arbeit ausgeübt wurde. Durch eine sukzessive Ausdehnung des Privaten in die Öffentlichkeit, sei aus der mühevollen Tätigkeit der biologischen Selbsterhaltung eine politische Angelegenheit geworden. Die beständige Steigerung der Produktivität qua Arbeitsteilung habe ein »unnatürliche[s] Anwachsen des Natürlichen«[366] bewirkt, verbunden mit der öffentlichen Aufwertung der Arbeit. Diese wird zum Medium möglicher Vortrefflichkeit, weil sie von anderen wahrgenommen und honoriert wird,[367] sie vermittelt gesellschaftliche Teilhabe, Status, soziale Kontakte. Kurz: sie entwickelt sich mehr und mehr zu einem regelrechten gesellschaftlichen Generalschlüssel, allerdings, so Arendt, unter dem semantischen Deckmantel des Herstellens; eine Verwechslung, auf der nicht nur Marx' Arbeitswertlehre, »sondern überhaupt die Glorifizierung der [*produktiven*; C. D.] Arbeit in der Neuzeit«[368] als Quelle aller Werte beruhe.

Das ändert jedoch in Hannah Arendts idealtypischer Perspektive nichts daran, dass die Arbeit auch in einer modernen, arbeitsteiligen, funktional differenzierten Gesellschaft nach wie vor lediglich die menschliche Form des Stoffwechsels mit der Natur verkörpert, den der Mensch mit allen anderen Organismen gemeinsam hat. In dieser Funktion ist sie Arendt zufolge wie der Lebensprozess selbst zyklisch und muss sich notwendig in einem ewigen Kreislauf aus Arbeiten und Konsumieren wiederholen. Denn die Arbeit sei niemals fertig. Immer wieder aufs Neue und nur kurzzeitig unterbrochen von Pausen ist sie gezwungen, sich gegen die übermächtige Natur und den natürlichen Verfall der Dinge aufzulehnen – das ist es, was sie mühsam macht.[369] Die beiden Stadien des biologischen Zyklus aus Arbeiten und Konsumieren folgen laut Arendt so dicht aufeinander, dass sie beinahe »ein und dieselbe Bewegung bilden«.[370] Wie die Arbeit sei auch das Konsumieren (allerdings aus der Perspektive des Herstellens beurteilt) primär ein »verzehrender Prozeß, in dem Materie nicht verwandelt, sondern zerstört wird, und die Gestalt, die die Arbeit ihrem ›Material‹ aufprägt, ist nur die Präparierung für die bevorstehende Vernichtung.«[371] Ungebremste, nie endende, schöpferisch-zerstörerische Bewegung ist für Arendt wie schon für Marx überhaupt das zentrale Stichwort, wenn es um die Charakterstudie der Arbeit geht, speziell ihrer modernen Form, der produktiven Arbeit. Das eigentlich Produktive an ihr seien nämlich nicht die Gegenstände, die sie hervorbringe, so Arendt. Diese seien als reine Verbrauchsgegenstände – im Unterschied zu den *Gebrauchs*gegenständen des Herstellens – rasch wieder verschwunden und im

365 Arendt 2000a: 183.
366 Arendt 2002a: 60.
367 Vgl. ebd.: 61.
368 Ebd.: 105. Vgl. auch ebd.: 479f., Anmerkung 78.
369 Vgl. ebd.: 119.
370 Arendt 1998b: 1000.
371 Arendt 2002a: 118.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Grunde nur ein »Abfallprodukt«.[372] Fruchtbar und verwertbar sei letztlich nur die Arbeits*kraft*, der Kraftüberschuss des Körpers, der Marx zufolge über das notwendige Maß seiner Wiederherstellung hinaus wirken kann und somit die Grundlage für den Mehrwert bildet.[373] Entscheidend bleibt für Arendt aber, dass der Arbeitende in seiner Tätigkeit die Sphäre der Reproduktion und des reinen Lebensprozesses nie verlässt, ganz gleich welche »Wunderwerke« (Marx) er für sich und andere erarbeitet.[374]

Allerdings ist die Arbeit, auch wenn sie in der antiken Hierarchie der Vita activa und bei Hannah Arendt an unterster Stelle steht, keineswegs nur mit Mühe und Plage, mit Notwendigkeit und Routine konnotiert. Es eignet ihr – und nur ihr – auch eine eng mit Rhythmik, Körperlichkeit und Fruchtbarkeit (inklusive des reproduktiven Aspekts) verbundene »animalische« Glückseligkeit: »Außerhalb des vorgeschriebenen natürlichen Kreislaufes, in dem ein Körper sich erschöpft und regeneriert, in dem die Mühsal der Arbeit von der Lust des Verzehrens und die Müdigkeit von der Süße der Ruhe gefolgt ist, gibt es kein bleibendes Glück«. Die »elementar sinnliche Seligkeit«, die in der Arbeit liege, könne lediglich durch »die Not der Armut, wenn an die Stelle der Erholung das Elend tritt und die Erschöpfung ein Dauerzustand wird, oder die Not des Reichtums, wenn der Körper sich nicht mehr erschöpft«, vernichtet werden.[375] Glücklicherweise, so kann man mit Arendt hinzufügen, ist die Arbeit Teil einer jeden, selbst noch der höchsten Tätigkeiten, sofern diese als »Routinejobs« ausgeübt werden. Das gilt auch beziehungsweise vornehmlich für das Herstellen.

1.2.2 Herstellen

Wie John Locke unterscheidet auch Hannah Arendt die Arbeit des Körpers vom Werk der Hände. Die phänomenale Evidenz dieser Unterscheidung spiegele sich

372 Arendt 2002a: 105.

373 Vgl. Marx 1998: 181.

374 Vgl. Arendt 2002a: 103-106 bzw. Kap. I.2.3. Dass die Arbeit bei Marx als Quelle aller Produktivität, ja sogar als anthropologisches Essential, als weltbildender Ausdruck des menschlichen Wesens angesehen wird (vgl. Marx 1982b: 368ff.), führt Arendt zufolge ins Zentrum eines werkimmanenten Grundwiderspruchs. Denn eben weil die Arbeit in Wirklichkeit die am wenigsten weltbildende Tätigkeit sei, müsse Marx ihr Qualitäten des Herstellens zusprechen. Damit werde seine Stellung zur Arbeit von Beginn bis zum Schluss »zweideutig«. So sei die Arbeit bei Marx einerseits Naturnotwendigkeit, Stoffwechsel mit der Natur, zugleich höchste und produktivste Tätigkeit, andererseits aber solle sie in der Revolution abgeschafft bzw. transzendiert werden, so dass das Marxsche Werk – »[u]ngeachtet seiner Größe« mit einer »unerträglichen Alternative zwischen produktiver Knechtschaft und unproduktiver Freiheit« ende (Arendt 2002a: 123). Zu Arendts Marx-Kritik vgl. ausführlich Arendt 2000a: 23–53, 80–109. Zu Arendt und Marx vgl. auch Niggemeyer 2008 sowie Geisen 2011.

375 Arendt 2002a: 127. In *Arbeit, Herstellen, Handeln* schreibt Arendt (1998b: 1001): »Der Lohn für Mühe und Plage, obwohl nichts von ihm übrigbleibt, ist sogar realer, weniger nichtig als jede andere Form des Glücks. Es liegt in der Fruchtbarkeit der Natur, in dem stillen Vertrauen, daß wer in ›Mühe und Arbeit‹ seinen Teil getan hat, in der Zukunft seiner Kinder und Kindeskinder ein Teil der Natur bleibt.«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

in allen europäischen Sprachen (»ponein/ergazesthai«, »laborare/facere«, »travailler/ouvrier«, »arbeiten/werken«...) und sei »so schlagend, daß sie nicht übersehen werden kann«.[376] Arendt verdeutlicht sie einerseits an der unterschiedlichen Rolle des Instrumentalen für den Arbeits- beziehungsweise Herstellungsprozess, andererseits an den unterschiedlichen Resultaten beider Tätigkeiten.

Grundmerkmale des Herstellens

Wenn die Arbeit von Hannah Arendt als die am wenigsten weltbildende Tätigkeit charakterisiert wird, so ist das Herstellen für sie deren genaues Gegenteil, nämlich Garant der materiellen Beständigkeit menschlicher Angelegenheiten: »Was die Verbrauchsgüter für das Leben des Menschen bedeuten, bedeuten die Gebrauchsgegenstände für seine Welt.«[377] Die Produkte des Herstellens bilden nach Arendt die objektive Welt der Dinge, jenes erste »Zwischen«, innerhalb dessen sich die Menschen bewegen und ihren weltlichen Interessen nachgehen oder, rustikal formuliert: die »eigentlich menschliche Heimat des Menschen«,[378] der bei Günther Anders terminologisch die »Superstruktur« beziehungsweise die »Welt über der Welt« entspricht. Dazu zählen nicht nur Tische, Stühle oder Häuser, sondern auch Bücher, Bilder und Musikstücke, geistige Produkte, die als »Gedankending« erst verdinglicht werden müssen, bevor sie *wirklich* sein können.[379] Indem sie den Bedürfnissen und Notdürften der Menschen widerstehen und sich, zumindest eine Weile, in der Welt behaupten, stabilisieren und strukturieren alle diese Dinge als Gegenstände von Dauer gemäß Arendt das vergängliche menschliche Leben. Sie bilden gleichsam eine Hintergrundfolie, vor der sich die Subjektivität der Menschen »durch den Bezug auf eine beständige Selbigkeit von Objekten« überhaupt erst abzeichnet. Und sie schützen die Subjektivität zugleich vor der Natur, die wiederum im Kontrast zur menschlichen Gegenstandswelt – zu seiner künstlichen zweiten Natur – erst als Gegen(über)stand objektivierbar wird:

> »Nur weil wir aus dem, was die Natur uns gibt, eine Welt von Objekten errichtet und diese künstliche Umwelt in die Natur eingebaut haben, uns so vor der Natur schützend, sind wir imstande, auch die Natur als etwas ›Objektives‹ zu betrachten. Ohne eine Welt zwischen Mensch und Natur gäbe es ewige Bewegtheit, aber keine Objektivität.«[380]

Hannah Arendts Lob des Herstellens erscheint hier wie die praxeologische Variante von Günther Anders' positionstheoretischer Definition der Objektivität. Sah dieser die Fähigkeit zur Distanz nehmenden Objektivierung im ontologischen Abstand des Menschen von der Welt verwurzelt, so begründet Arendt dieselbe handlungstheoretisch über den Rekurs auf das Herstellen, das heißt die spezifisch menschliche Fähigkeit zur Weltbildung.

Das eigentliche Merkmal des Herstellungs*prozesses* ist für Hannah Arendt seine zeitliche Begrenzung. Alles Herstellen habe einen feststehenden Anfang und

376 Arendt 1998b: 999.
377 Arendt 2002a: 112.
378 Ebd.: 161.
379 Ebd.: 204.
380 Arendt 1998b: 1003. Vgl. dazu auch 2002a: 162f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ein klar definiertes Ende (die Arbeit kenne lediglich Pausen). Dem eigentlichen Herstellungsvorgang gehe ferner notwendig die Idee voraus, nach der das Ausgangsmaterial umgeformt und ein neues Stück Welt, das Produkt des Herstellens, gefertigt werde. Diese Idee des Werkstücks überdauert in der Regel das Produkt, kann also als Blaupause für die Serienproduktion wieder und wieder verwendet werden,[381] allerdings nicht zwingend. Nicht nur, so Arendt, dass der Produktionsprozess lediglich wiederholt zu werden braucht, sofern der Herstellende damit seinen Lebensunterhalt verdient, seiner Tätigkeit also ein Element des Arbeitens innewohnt (denn nur Arbeitsprozesse wiederholen sich nach Arendt zwangsläufig). Die beiden Tätigkeiten sind auch hinsichtlich ihres Wiederholungscharakters verschieden. Wiederholtes Herstellen vervielfältigt Dinge, Arbeit iteriert sich selbst.[382] Damit ist idealtypisch besehen nur der Homo faber, nicht aber das Animal laborans und auch nicht das Zoon politikon, wirklich frei. Denn während der Arbeiter lebensnotwendig arbeiten muss und der Handelnde immer von anderen Menschen abhängig und auf sie bezogen ist, kann lediglich der Handwerker aus freien Stücken, ganz für sich alleine, seine Tätigkeit aufnehmen und ihr auch wieder ein Ende setzen.[383] Seine Freiheit reicht laut Arendt sogar so weit, dass er die Produkte seines Schaffens jederzeit wieder vernichten kann: »Allein mit dem ihm vorschwebenden Bild des späteren Produkts, ist der *homo faber* frei, zu produzieren, und wiederum, allein vor dem Werk seiner Hände stehend, ist er frei zu zerstören.«[384]

Die Zerstörung steht jedoch – vor allem – bereits am Anfang des Herstellens, da alle Werktätigkeit als Verdinglichung immer schon gewalttätig ist: »Homo faber, der Schöpfer der Welt, kann sein Geschäft nur verrichten, indem er Natur zerstört.«[385] In Verbindung mit der ideellen Superiorität des Handwerkers über das Werkstück und dem Gefühl schöpferischer Kraft bringt dieser aggressive Grundzug das Herstellen in einen umfassenden Gegensatz zur Mühseligkeit und Monotonie des Arbeitens und erhebt den idealtypischen Homo faber zum unangefochtenen Herrn und Meister der Natur – eine Position, die in der Moderne immer ambivalentere Züge annimmt. Nicht nur, dass die ideelle Komponente des Herstellens im Fall groß- beziehungsweise risikotechnischer Apparate zunehmend zum politischen Problemfall wird. Denn das einmal in Gedanken modellierte, kann gemäß Günther Anders (siehe Kapitel I.2.2.4) nicht mehr vergessen werden. Auf diese Weise sind die Zerstörungsbeziehungsweise Rückrufoptionen Homo fabers empfindlich begrenzt, seine vermeintliche Souveränität wird also paradoxerweise gerade dadurch infrage gestellt, dass er seine handwerklich-technischen Fertigkeiten im Lauf der Geschichte perfektioniert. Auch seine eigenen Produkte reiten eine Attacke nach der anderen gegen die vermeintliche Hoheitsgewalt des Herstellens. Augenfällig wird dies dort, wo sich durch die Konstruktion künstlicher Organismen

381 Vgl. Arendt 2002a: 166ff.
382 Vgl. Arendt 1998b: 1003.
383 Vgl. Arendt 2002a: 169f. bzw. 1998b: 1002f.
384 Arendt 1998b: 1004.
385 Arendt 2002a: 165.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Herstellen und Handeln zu einem unkontrollierbaren Glücksspiel treffen und Rückrufaktionen, etwa von gentechnisch manipulierten Mikroorganismen, sich zwischen Sisyphos-Tragödie und apokalyptischer Farce bewegen (siehe Kapitel I.2.2.3).

Neben Gewalttätigkeit und Begrenztheit ist der Herstellungsprozess nach Hannah Arendt außerdem wesentlich durch Zweck-Mittel-Kategorien geprägt (was letztlich nur ein anderer Ausdruck für die Begrenztheit des Herstellungsprozesses ist). Denn der Produktionsprozess erlischt im Endprodukt, dessen Zweck er war und zu dessen Erreichen er sich spezifischer Mittel bediente. Zwar bringt auch die Arbeit Dinge zum Zweck der Konsumption hervor. Doch fehlt diesen laut Arendt die Beständigkeit, die die Produkte des Herstellens auszeichnet, so dass das Ende des Arbeitsprozesses nicht durch seine Erzeugnisse bestimmt wird, sondern durch die Erschöpfung der Arbeitskraft. Darüber hinaus sei der Zweckcharakter der Arbeitsprodukte »eine ganz vorübergehende Eigenschaft«, weil sie selbst sofort wieder zu Mitteln (man denke vor allem an Nahrungsmittel) werden. Das Ende des Herstellungsprozesses hingegen falle mit dem Produkt zusammen, »wenn ein ganz und gar neues Ding, das beständig und eigenständig genug ist, von nun an ohne alle Hilfe des Menschen in der Welt zu bleiben, dem Gebilde von Menschenhand hinzugefügt worden ist.«[386]

Ohne Hilfsmittel ist das nicht möglich. Zwar erleichtern Werkzeuge beziehungsweise Maschinen auch die Arbeit, indem sie die Arbeitskraft vervielfältigen. Unerlässlich sind sie nach Arendt jedoch vor allem für das Herstellen (so wie umgekehrt die Arbeit, zum Beispiel Hausarbeit oder Kinderaufzucht, nie ganz durch Geräte ersetzbar ist).[387] Homo faber habe sie primär dazu erfunden, um mit ihnen eine Dingwelt zu errichten. Aus dieser Perspektive seien sie für ihn immer nur Diener, Mittel zum Zweck, die sich seinen Zwecken beugten und für sich genommen völlig unfähig seien, »die Hand zu leiten oder sie zu ersetzen.«[388] Für das Animal laborans hingegen verlieren Werkzeuge laut Arendt ihren instrumentellen Charakter, weil es in der Arbeit keine scharfe Unterscheidung zwischen Mitteln und Zwecken mehr gibt. Der Arbeitende synchronisiere sich im Arbeitsprozess mit seinen Mitteln, so sehr, dass er am Ende von ihnen beherrscht oder gar ersetzt werde.[389]

Zweck-Mittel-Aporie

Doch auch Homo faber entkommt seiner eigenen Produktionslogik nicht. Zwar wird im Herstellungsprozess alles *sub specie* des Endprodukts beurteilt und organisiert. Der Zweck rechtfertigt die Mittel. Auf sich selbst angewandt, führt das Zweck-Mittel-Denken jedoch zu einer unausweichlichen und infiniten Aporie, insofern das Produkt, der Endzweck des Herstellungsprozesses selbst, in einen neuen Zweck-Mittel-Kreislauf eingeschleust wird – als Mittel. So ist der Tisch hinsichtlich des Herstellungsprozesses wie der dafür bereitgestellten Mittel Zweck, bezogen auf seine Verwendung aber Mittel. Weil der Homo faber alles nach

386 Ebd.: 169.
387 Vgl. ebd.: 143f., 148f.
388 Ebd.: 174.
389 Vgl. ebd.: 172ff. bzw. ausführlich Kap. I.2.2.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

seinem Nutzen und nach seiner Zweckdienlichkeit misst, auch das hergestellte Werkstück, das zuvor noch Endzweck und damit vermeintlich Endpunkt seines Tuns gewesen war, kommt die Zweck-Mittel-Kategorie zwangsläufig nicht zum Ende. Wie ein Perpetuum mobile läuft sie immer weiter in die Zukunft, sich selbst in einem Zweckprogressus *ad infinitum* endlos übersteigend:

> »Mit anderen Worten, in einer streng utilitaristischen Welt sind alle Zwecksetzungen nur für kurze Dauer bestimmt; sie werden in Mittel für weitere verwandelt. [...] Die Aporie des Utilitarismus, sozusagen der Philosophie des *homo faber*, besteht darin, daß er in einer endlosen Kette von Zwecken und Mitteln gefangen ist, ohne je das Prinzip finden zu können, das die Kategorie, d. h. den Nutzen selbst rechtfertigen könnte.«[390]

Was dem konsequent utilitaristischen Homo faber laut Hannah Arendt über das Ideal der Nützlichkeit verloren geht, ist schlicht der Sinn seines Tuns wie seiner Produkte. Ersteres kommt nicht zum Abschluss, Letztere bestehen niemals für sich selbst. Genau das aber zeichnet Sinnhaftigkeit aus, nämlich dass sie andauert und sich in der Erfüllung nicht selbst aufhebt, so wie die zwischenzeitlichen Zwecke Homo fabers, die sich umgehend wieder in Mittel verwandeln. Die Frage, was denn der Nutzen des Nutzens ist, kann der Utilitarist, für den Nutzen und Sinn in eins zusammenfallen, also nicht beantworten. Auch nicht, indem er den Menschen selbst als letzten Zweck setzt, da auf diese Weise nur alle anderen Zwecke um so mehr zu bloßen Mitteln herabsänken – das wäre die anthropozentrische Variante des Utilitarismus. So steht der vermeintlich mächtige und souveräne Homo faber, der das Zweck-Mittel-Prinzip zum Modus vivendi übersteigert, nach Arendt am Ende »inmitten von Nützlichkeit vor der Sinnlosigkeit«,[391] weil im Utilitarismus »das Um-zu der eigentliche Inhalt des Um-Willen geworden [ist] – was nur eine andere Art ist zu sagen, daß, wo der Nutzen sich als Sinn etabliert, Sinnlosigkeit erzeugt wird.«[392] Dass der Nutzen aber überhaupt an die Stelle des Sinns rückt und damit zum Leitfaktor des Herstellens wird, liegt Arendt zufolge nicht im (idealtypischen) Herstellungsprozess als solchem, sondern in seiner Infektion mit der Arbeit. Insofern er Gebrauchsmittel herstellt und dem Lebensprozess dient, ver-mittelt er alle Dinge in seinem unstillbaren Metabolismus:

> »[V]om Standpunkt des Herstellungsprozesses selbst ist das Endprodukt genau so ein Selbstzweck, ein unabhängig autonom Seiendes, wie der Mensch der Endzweck in Kants politischer Philosophie ist. Nur weil das Herstellen vorwiegend Gebrauchsgegenstände herstellt, kann das Endprodukt wieder zu einem Mittel, nämlich einem Gebrauchsmittel, werden, und nur insofern der Lebensprozeß sich der Gegenstände bemächtigt und sie für seine Zwecke benutzt, kann die produktive und limitierte Zweckhaftigkeit des Herstellers umschlagen in die unbegrenzte Zweckdienlichkeit, die sich aller Dinge, die nur überhaupt sind, als Mittel bemächtigt.«[393]

Die einzigen Dinge, die nach Arendt jenseits der Zweck-Mittel-Aporie stehen, sind Kunstwerke. Sie sind dem Mahlstrom der Arbeit und der Verbrauchsgüter

390 Arendt 1998b: 1005. Vgl. dazu auch 2002a: 182f.
391 Arendt 1998b: 1006.
392 Arendt 2002a: 183.
393 Ebd.: 187.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wie dem infiniten Zweck-Mittel-Regress des Herstellens gleichermaßen enthoben, für sich genommen völlig nutzlos, oft kaum von materiellem Wert, einzigartig und eben deshalb auch das Emblem für Beständigkeit schlechthin.[394] Insofern tragen diese »weltlichsten aller Dinge« für Arendt ganz besonders dazu bei, den »höchsten und menschlichsten Tätigkeiten der Vita activa« – dem Handeln und Sprechen – eine Heimstätte auf Erden einzurichten.[395]

1.2.3 Handeln

So viel sei sicher, beschließt Hannah Arendt ihre Überlegungen zum Animal laborans und zu Homo faber: »das Maß für die Welt ist nicht die zwingende Lebensnotwendigkeit, die sich in der Arbeit kundgibt, und es kann nicht in dem Reich von Mitteln und Zwecken gefunden werden.«[396] Das menschliche Leben habe seinen eigentlichen Sinn jenseits der reinen Biologie und des nur Nützlichen, nämlich im Handeln – *der* menschlichen Tätigkeit schlechthin, seien doch nur Menschen, aber keine Tiere, ja nicht einmal Götter dazu in der Lage.[397] Handeln bedeute ursprünglich »etwas Anfangen, wie das griechische Wort *arkhein* zum Ausdruck bringt, oder etwas in Bewegung setzen, was die ursprüngliche Bedeutung des lateinischen *agere* ist«,[398] so dass letztlich jeder menschlichen Tätigkeit, sofern sie einmal begonnen werden muss, ein Funken Handeln innewohnt. Die eigentliche Bestimmung des Handelns ist nach Arendt aber, dass Menschen sich – qua Handeln *und* Sprechen – »in die Welt der Menschen ein[fügen]«, ein Vorgang, den sie auch als »zweite Geburt« bezeichnet.[399] Denn nur, weil der Mensch als Geborener (genauer: als Geborenwordenseiender[400]) selbst einen Anfang habe beziehungsweise ein neuer Anfang sei, könne er selbst Anfänge stiften, spontan tätig werden, das heißt letztlich frei sein: »Die Kontinuität menschlichen Zusammenlebens wird immer wieder durch das erschüttert, was wir gemeinhin die Freiheit des Menschen nennen; und das ist politisch die Geburt jedes neuen Menschen, der in dieses Zusammenleben hineingeboren wird, weil mit jeder neuen Geburt ein neuer Anfang, eine neue Freiheit, eine neue Welt anhebt.«[401]

»Wunder« der Tat

Hannah Arendt interpretiert ihr philosophisches Leitmotiv, den augustinischen Satz »initium ut esset, creatus est homo«, in einem detheologischen, existenzialistischen Sinn. Die existenzielle Bedingung der Gebürtlichkeit, deren theonatologisches Urbild der göttliche Schöpfungsakt ist, wird zum ontologischen Grund menschlicher Personalität und Spontaneität, freilich ohne negativierende Rückbindung an die Erbsünde wie noch beim Spiritus Rector ihrer Natalitäts-

394 Vgl. Arendt 1998b: 1006 bzw. 2002a: 209.
395 Arendt 2002a: 202, 212.
396 Ebd.: 212.
397 Vgl. ebd.: 33f. und 420f., Anm. 1.
398 Arendt 1998b: 1007.
399 Arendt 1998b: 1006 bzw. 2002a: 215.
400 Vgl. Saner 1997: 108.
401 Arendt 2005a: 957.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

philosophie.[402] Nicht zu Unrecht bezeichnet Hans Saner Arendts Auslegung der Gebürtlichkeit als »halsbrecherisch«, weil sie einen Satz aufgreife, der einen Mythos interpretiere, daraus eine Metaphysik des Anfangs und Anfangens ableite und mit einem ontischen Geschehen (der Geburt) verknüpfe, um schließlich aus diesem eine ontologische Struktur abzuleiten (Natalität), auf die sie eine Metapher (»zweite Geburt«) aufpfropfe: »Alles, was in der Schulphilosophie verboten ist, geschieht dabei. Sie denkt in Zirkeln, etwa wenn sie vom Anfang des Anfangens spricht; sie leistet sich Widersprüche zuhauf, und sie geht von einer *metabasis eis allo genos* zur nächsten munter voran.« Allerdings mit Bedacht, denn das Problem des Anfangs – Arendts Ausgangsfrage, wie überhaupt ein neuer Anfang möglich sein könne – sei, wie Arendt selbst bemerke, *per se* eine logisch unlösbare Aufgabe. Sie wolle, so Saner, ihre Einsicht in das Wesen des Anfangens daher auch nicht streng begründen, sondern »das Erlebnis der Evidenz vermitteln, die in ihr aufgeleuchtet ist, als sie den Satz des Augustinus las.«[403] Die Ambivalenzen des Geborenwerdens kann (und will) Arendts emphatischer Natalitätsbegriff nicht einebnen. So treten physische Geburt und ontologische Gebürtlichkeit in ein paradoxes Spannungsverhältnis: Die konkrete Geburt markiert wie die Weltfremdheit des Menschen bei Günther Anders nur den negativen Grund der Freiheit und des Menschen als spezifisches Individuum. Geboren wird man unfreiwillig als ein gerade so und so Bestimmter. Der ursprüngliche Anfang bleibt für die Geborenen stets unverfügbar, eine Gegebenheit, mit der man sich abfinden kann oder auch nicht.[404] Zugleich ist er für Arendt der erste weltliche Aufweis des uneinholbar Neuen, »der Anfang des Anfangs oder des Anfangens selbst«,[405] sozusagen die ewige Wiederkehr des ganz und gar Neuen oder die »*Nicht*wiederkehr des Gleichen und der Gleichen«.[406] Weil der eigene Anfang aber immer unverfügbar bleibt, nabeln sich die Menschen als anfangende Wesen bei Arendt erst in der zweiten (dritten, vierten, fünften etc.) Geburt wirklich von ihm ab, indem sie das allgemeine, kontingente *factum brutum* der ersten Geburt *post natum*, in Anderscher Terminologie: nachträglich (*a posteriori*), übersteigen und damit – auf einer anderen Ebene und nun in Eigenregie – wiederholend bestätigen. Der mimetische Aspekt des Stiftens neuer Anfänge, und damit ein gewisser Selbstwiderspruch der emphatischen Natalitätsphilosophie, die das Handeln eigentlich als Kompensation und Revision des angefangenen Anfangs versteht, lässt sich also nicht ganz eliminieren. Nicht initiatives Pathos, sondern kontingente Nachträglichkeit im Sinne Günther Anders' konstituiert den angefangenen Anfänger ontologisch.[407] Hannah Arendts Natalitätsphilosophie holt dieses Paradox im Sinne der Schlusspointe der Andersschen Anthropologie pragmatisch ein, indem sie Menschen qua Handeln und Sprechen als schöpferische, neue Anfänge stiftende und damit

402 Vgl. Lütkehaus (2006: 42), der Arendts Natalitätsphilosophie instruktiv bespricht, nicht ohne auf die Ambivalenzen hinzuweisen, die eine Philosophie der Gebürtlichkeit bei Arendt und darüber hinaus zu bewältigen hat.

403 Saner 1997: 109.

404 Vgl. Arendt 2002b: 4.

405 Arendt 2002a: 216.

406 Lütkehaus 2006: 48.

407 Vgl. ebd.: 59, 65.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

freie Wesen begreift. In biblischer Terminologie formuliert, gibt der himmlische Kreator durch die Erschaffung des Menschen (und dessen Vertreibung aus dem Paradies) seine Exklusivrechte am Prinzip des Anfangs und des Anfangens in die Hände der Erdenbewohner ab, denen er damit das – freilich paradoxe – Geschenk der Freiheit macht.[408] Dass es sich bei der von christlicher Metaphorik geprägten natologischen Anthropologie der Augustinus-Interpretin um eine säkularisierte Schöpfungsontologie handelt,[409] legt ein weiterer Terminus nahe, den Hannah Arendt mit Natalität assoziiert. Weil der neue Anfang seiner Natur nach unvorhersehbar und unberechenbar sei, ja vor dem Hintergrund der gesamten Evolutionsgeschichte stets von atemberaubender Unwahrscheinlichkeit, mute er *sub specie aeternitatis* wie ein biblisches Wunder an.[410] Aus dieser Perspektive betrachtet ist das Handeln die Fortsetzung der natalen Kontingenz mit eigenen Mitteln: Nichts ist unwahrscheinlicher als das Handeln, außer man tut es. Das Wunder der Tat ist also für Arendt die »real nachweisbare Transzendenz jeden Anfangs mit Bezug auf den Prozeßzusammenhang, in den er einbricht.«[411] Insofern sind das Wunder der Tat und die menschliche Freiheit identisch. Frei sein heißt bei Arendt handeln können: »Das Wunder der Freiheit liegt in diesem Anfangen-Können beschlossen«.[412] Und Handeln ist in diesem Verständnis ganz und gar Initium, was, in den Worten Kants, an dessen Spontaneitätsbegriff sich Arendts Freiheitskonzeption orientiert, so viel bedeutet wie »eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst [anfangen]«,[413] etwas anstoßen.

Zu Recht weist Margaret Canovan gegen diesen starken natalitätsphilosophischen Akzent auf dem Anfangen darauf hin, »daß die Art von Neuanfang, auf die sie [Hannah Arendt; C. D.] am meisten hoffte, die *Unterbrechung* der Prozesse war, die unerbittlich erschienen und doch selbst durch menschliches Handeln ausgelöst worden waren«[414] – zum Beispiel der Kapitalismus oder der politische »Hurrikan« (Canovan) des Totalitarismus. Der Verweis auf Arendts politische Aspirationen erlaubt indes nicht, eine künstliche Dichotomie in ihre Handlungstheorie hineinzulesen. Anfangen und Unterbrechen – dem Lauf der Dinge eine neue Wendung geben – sind aus der Sicht der Natalitätsphilosophie ein und dasselbe. Beide brechen in vorgängige (Handlungs-)Prozesse ein. Nur unter dieser Prämisse kann man schließlich analytisch davon sprechen, dass die Freiheit des Handelns mindestens so sehr wie im Anfangen auch im Unterbrechen liegt. Welchen Akzent man dann stärker betont, hängt wesentlich von den konkreten Handlungsumständen beziehungsweise der Perspektive des Beobachters ab. Während ein Staatsstreich vor allem als Bruch gewertet werden dürfte, lässt sich der

408 Vgl. Arendt 2002a: 216.

409 Vgl. dazu auch Söllner (1990: 203f., 207, 222), der Arendt nicht nur »theologische Metaphorik« und eine »halb-theologische Auffassung von Politik« unterstellt, sondern geschichtsphilosophisch »negative Theologie«.

410 Vgl. Arendt 2002a: 216f. bzw. 316f.

411 Arendt 1993a: 32.

412 Ebd.: 34.

413 *Kritik der reinen Vernunft*, B 476, zitiert nach *Werke*, Bd. 2: 430. Bei Arendt vgl. exemplarisch 1993a: 49.

414 Canovan 1997a: 91; Hervorh. C. D.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

darauf folgende Wiederaufbau des Gemeinwesens vermutlich eher als Initium fassen. Das ändert nichts daran, dass in jedem Fall beide Vorgänge anders gerichtete (Handlungs-)Prozesse irritieren, umlenken oder unterbrechen.

Handeln als initium

Es liegt in der Natur der Sache, dass der säkularisierte Wundertäter keinem quasibiologischen Zwang unterliegen kann wie bei der Arbeit. Sonst wäre Handeln kein neuer Anfang, sondern eher das hinterlistige Werk eines kartesischen bösen Gottes. Hannah Arendt zufolge wird es aber auch nicht »hervorgelockt durch den Antrieb der Leistung und die Aussicht auf Nutzen«.[415] Es entspringe einzig und allein »der Spontaneität und Lust am Handeln« selbst.[416] Durch Natalität begründet, lässt sich das Handeln bei Arendt als ontologisch-existenzielle Mischkategorie begreifen: »Weil jeder Mensch auf Grund des Geborenseins ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen.«[417] Die Betonung liegt hier, wie beim christlichen Wunder, mehr auf dem Akt als auf dem Vollzug und fokussiert gewissermaßen auf die »Innenseite« des Handelns, während der Aspekt des Sich-in-die-Welt-Einschaltens dessen »Außenseite« markiert, so Dieter Thomä.[418] Handeln als Initium steht bei Arendt darüber hinaus für das Handeln als singulärer Akt, als Gabe des Einzelnen, die individuellen Mut erfordert (aber auch nie ohne die Hilfe anderer Menschen realisiert werden kann).[419]

Handeln als energeia

Gegenüber der initialen hat das Handeln bei Arendt auch, ja vor allem, eine prozessuale Dimension. Angelehnt an die Bedeutung des aristotelischen Terminus »energeia« versteht sie Handeln und Sprechen als reine Selbstzwecke: »Die Wirkung, die sie entfalten, ist nicht eine Folge und ein Endresultat, in dem der Prozeß selbst ›erlischt‹, sondern liegt im Vollzug selbst«. Handeln erfüllt und erschöpft sich *in actu*, »[s]olange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nachher, weil Handeln und Frei*sein* ein und dasselbe sind.«[420] Im Gegensatz zu prominenten Positionen der Philosophiegeschichte wie zum gewöhnlichen Alltagsverständnis bedeutet Handeln bei Hannah Arendt nicht, sich Zwecke zu setzen und dafür entsprechende Mittel auszuwählen und anzuwenden, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. So macht es Homo faber.[421] Das Handeln trägt

415 Arendt 2002a: 215.

416 Heuer 2006b: 14.

417 Arendt 2002a: 215.

418 So Thomä 2002: 15.

419 Vgl. Arendt 2000a: 208, 224.

420 Arendt 2002a: 262 bzw. 2000a: 206.

421 Aus dessen Sicht erscheint nach Arendt (2005a: 957) die Zweck-Mittel-Kategorie im Handeln verkehrt: »Wenn im Herstellen der Zweck in der Tat die Mittel rechtfertigt – der hergestellte Tisch erfordert und rechtfertigt nicht nur die Werkzeuge, sondern auch das Umschlagen des Baumes zur Holzgewinnung –, so könnte man paradoxerweise sagen, daß im Handeln das Mittel den Zweck setzt und erzwingt: Eine böse Tat um eines guten Zwecks willen erzeugt Bosheit, eine gute Tat um eines bösen Zwecks willen erzeugt Güte.«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nach Arendt sein Telos in sich selbst, es ist autotelisch (im Gegensatz zum heterotelischen Herstellen) und sein Erfolg lediglich an seiner Perfektion erkennbar, das heißt »durch die Qualität und Vorzüglichkeit des Handlungsvollzugs selbst«.[422]

Nach Arendt erfordert Handeln Initiative, aber keinen speziellen Entschluss. Es ist ontologisch durch die Geburt und die Pluralität der Menschen verbürgt. Das bedeutet auch, dass niemand dem Handeln (und Sprechen) je ganz entsagen kann. Obwohl als Synonym für menschliche Freiheit gebraucht, haftet dem Handeln bei Arendt damit auch ein Moment der Unverfügbarkeit an. Menschen können, in Anlehnung an Paul Watzlawicks metakommunikatives Axiom, nicht nicht handeln und nicht nicht kommunizieren, was das Handeln in Arendts Verständnis in eine Sonderstellung gegenüber allen anderen Tätigkeiten der Vita activa bringt. Es sei nämlich gut möglich, andere für sich arbeiten und werken zu lassen. Wer hingegen sein Leben lang nicht handelte oder spräche, der wäre bloß ein lebender Leichnam, sein Leben »buchstäblich kein Leben mehr, sondern ein in die Länge eines Menschenlebens gezogenes Sterben«.[423] Zwischen dieser drastischen Parteinahme Arendts für das Handeln im emphatischen Sinn und seiner Unverfügbarkeit scheint sich ein Widerspruch aufzutun. Tatsächlich entsteht er laut Arendt nur als theoretisches Artefakt, sofern man nämlich Freiheit – »die zweideutigste aller menschlichen Gaben«[424] – im Sinn von Souveränität missdeutet, wie es die gesamte Tradition philosophischen und politischen Denkens getan habe. Folge man deren Interpretation, könne der Mensch tatsächlich niemals frei sein. Oder nur dann, wenn er sich des Handelns völlig enthielte (was der eigentliche, nämlich kontrafaktische Widerspruch wäre). Doch Souveränität als unbedingte Autonomie und Herrschaft über sich selbst scheitert an der Grundbedingung der Pluralität. Sie impliziert, dass kein Mensch auf der Welt jemals völlig Herr seiner selbst sein kann, auch der berühmte Robinson nicht, der in Gedankenexperimenten sein Inseldasein fristet: »Wo immer Pluralität ins Spiel kommt, ist Souveränität nur in der Einbildung möglich, und der Preis für sie ist die Wirklichkeit selbst.«[425]

Pluralität und Personalität

Die Pluralität der Menschen, nach Arendt die Grundbedingung, die in erster Linie mit dem Handeln assoziiert ist, hat noch eine andere Bedeutung. Sie ist die notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für Personalität. Dass Menschen immer nur im Plural auftreten, begründet für Arendt sowohl ihre Gleichartigkeit als auch ihre Besonderheit. Mehr noch: »Im Menschen wird die Besonderheit, die er mit allem Seienden teilt, und die Verschiedenheit, die er mit allem Lebendigen teilt, zur Einzigartigkeit, und menschliche Pluralität ist eine Vielheit, die

422 Volpi 2007: 85. So weist Arendt (2000a: 206) in diesem Zusammenhang auch auf Machiavellis Begriff der *virtù* und auf die Analogie zum Musizieren und Theaterspielen hin.

423 Arendt 2002a: 215. Es ist genau dieses Bild, das Arendt im Totalitarismusbuch für die Opfer totalitärer Herrschaft und das Endziel totalitärer Bewegungen wählt: entseelte, aller Spontaneität beraubte lebende Leichname. Siehe dazu Kap. I.2.4.3.

424 Arendt 2002a: 298.

425 Ebd.: 299. Vgl. dazu auch 2000a: 213ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die paradoxe Eigenschaft hat, daß jedes ihrer Glieder in seiner Art Einzigartig ist.«[426] Manifest werde diese Einzigartigkeit jedoch ausschließlich im Handeln und vor allem im Sprechen. Beide sind nach Arendt »die Modi, in denen sich das Menschsein selbst offenbart.« Nur qua Handeln und Sprechen transzendieren die Menschen Arendt zufolge ihre Verschiedenheit aktiv und praktisch zur Einzigartigkeit der Person. Sie »treten gleichsam auf die Bühne der Welt«,[427] ins helle Licht der Öffentlichkeit (die »Außenseite« des Handelns). Die zweite Geburt ist im Gegensatz zur ersten, die ihre Kontingenz nie ganz verliert, für Arendt also auch ein Akt der Selbstbestimmung und Selbstdarstellung. Das ist der Grund, warum Arendt das Handeln so hoch schätzt und, wenn auch idealtypisch, scharf von Arbeiten und Herstellen abgrenzt: Wer arbeitet oder herstellt, ist in der Regel mit sich und seiner Tätigkeit allein. Wer handelt, ist zwangsläufig mit anderen Menschen zusammen.

Das Wesen eines Menschen (im Sinn von »Person«), das »Wer-jemand-jeweilig-ist«, lässt sich nach Arendt nicht durch irgendeine positive Anthropologie bestimmen. Es geht aber auch nicht in spezifischen Talenten oder Defekten eines Menschen auf, nicht einmal in seinen Handlungen, und ist erst recht keine irgendwie geartete Substanz. Es »zeigt« sich vielmehr – etwa so wie das Mystische beim frühen Wittgenstein – *in actu*, unwillkürlich, jeder Kontrolle und jeder Verstellung, aber auch allen bewussten Motiven und Absichten so sehr entzogen, dass es gerade dem Sich-Zeigenden selbst verborgen bleibt. So wie der sokratische Daimon, »der den Menschen zwar sein Leben lang begleitet, ihm aber immer nur von hinten über die Schulter blickt und daher nur denen sichtbar wird, denen der Betreffende begegnet, niemals ihm selbst.«[428] Handeln und Sprechen bringen nach Arendt also *en passant*, als Nebenprodukt des Handelns etwas hervor, was man gemeinhin auch den »subjektiven Faktor« nennt; das, was die Einzigartigkeit eines Menschen ausmacht. In diesem Kontext erschließt sich in Arendts »dramaturgisch-rhetorische[m] Handlungskonzept«[429] die prominente Rolle der Sprache. Sie ist der Zwillingsbruder des Handelns, mithin der Geburtshelfer der Person: Worte verleihen Taten Bedeutung. Ihre Funktion erschöpft sich für Arendt jedoch nicht darin, die Tat *post factum* zu erklären. Das Sprechen erfülle vielmehr den Zweck, den Täter zu identifizieren, ihn als den Jemand greifbar zu machen, der gehandelt hat und künftig zu handeln beabsichtigt und sich dabei auf andere, vergangene Handlungen und Entschlüsse berufen kann:

> »Handeln als Neuanfang entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborenseins; Sprechen wiederum entspricht der in dieser Geburt vorgegebenen absoluten Verschiedenheit, es realisiert die spezifisch menschliche Pluralität, die darin besteht, daß Wesen von einzigartiger Verschiedenheit sich von Anfang bis Ende immer in einer Umgebung von ihresgleichen befinden.«[430]

426 Arendt 2002a: 214.
427 Ebd.: 214, 219.
428 Ebd.: 219f.
429 Bluhm 1998: 992f.
430 Arendt 2002a: 217.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten«

Damit ein Jemand als Autor seiner Taten und als Person überhaupt sichtbar wird, muss er oder sie nach Arendt dazu bereit sein, den Geburtskanal der zweiten Geburt zu passieren und »auf die ursprüngliche Fremdheit dessen, der durch Geburt als Neuankömmling in die Welt gekommen ist, zu verzichten.«[431] Genauso wie diese ursprüngliche Fremdheit postnatal als Refugium innerhalb der weltlichen Privatsphäre neu geschaffen werden müsse, weil kein Mensch dauerhaft im »überhelle[n] Licht des Öffentlichen«[432] überleben könne, zeige sich das »Wer-einer-ist« ausschließlich dort, also unter Menschen. Gemeinsam handelnd konstituieren und bestätigen sie die Öffentlichkeit beziehungsweise das, was Hannah Arendt das »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« nennt oder dasjenige (zweite) »Zwischen«, in dem allein das menschliche Wesen sich aktualisiert und zur Erscheinung kommt, gemäß jener griechischen Auffassung, mit der Arendt sympathisiert, »das Äußerste und Höchste, was der Mensch vollbringen kann«.[433]

Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten ist laut Arendt ebenso wenig wie die menschliche Person ein Handlungs*produkt* im Sinne des Herstellens. Materiell greifbar sind beide nicht. Die Person offenbart sich im Handeln und Sprechen und das Bezugsgewebe wächst oder schrumpft in Abhängigkeit von der Anwesenheit und den Handlungen der beteiligten Individuen. Es fällt keineswegs mit jedweder Ansammlung von Menschen zusammen. Ein Arbeitskollektiv erzeugt nach Arendt streng genommen kein Bezugsgewebe und bleibt, obwohl menschliche Realität, merkwürdig virtuell, solange es nicht auf irgendeine Weise vergegenständlicht wird. Mit anderen Worten: Das Bezugsgewebe ist die Erscheinungsform des Handelns als *energeia*, insofern sich im Handeln Pluralität als Personalität realisiert. Den Ort, an dem sich dieses Bezugsgewebe bevorzugt ausbilden kann, nennt Arendt die Öffentlichkeit im engeren, *politischen* Sinn. Als Erscheinungsraum, in dem die öffentlichen Angelegenheiten – die *res publica* – verhandelt werden, und das menschliche Wesen sich offenbaren kann, entsteht sie immer dort, wo es Menschen in ihrem Dasein um die gemeinsame Welt geht, wo Menschen *gemeinsam* handeln (mit Arendt gedacht streng genommen ein Pleonasmus), kurz: wo sich menschliche Bezugsgewebe bilden.[434]

Freiheit

An dieser Stelle wird noch einmal besonders deutlich, wie wenig Arendts Freiheitsbegriff mit der Vorstellung von Willensfreiheit und Autonomie beziehungsweise Freiheit als innerem Geschehen oder gar als (natürlich verbürgte) Substanz zu tun hat. Ähnlich wie Günther Anders interessiert sie sich nicht nur nicht für diese Vorstellungen, sie kritisiert sie scharf. »Ursprünglich«, so schreibt sie in ihrem Essay *Freiheit und Politik*, »erfahre ich Freiheit und Unfreiheit im Verkehr mit anderen und nicht im Verkehr mit mir selbst. Frei *sein* können Menschen nur

431 Ebd.: 220.

432 Ebd.: 250.

433 Ebd.: 225, 264.

434 Vgl. dazu auch Grunenberg 1997: 18; Nordmann 1994: 96 bzw. Benhabib (1991a: 151).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

in Bezug aufeinander, also im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden.«[435] In Arendts Natologie rückübersetzt heißt das: Handeln als Initium, als Anfangen-Können, ist ein singulärer Akt, letztlich aber immer ein Mit-anderen-gemeinsam-Handeln (das »Gegeneinander« eingeschlossen, denn Arendts Handlungsbegriff ist ebenso neutral wie Niklas Luhmanns Kommunikationsbegriff). Handeln erfordert dauernde Aktualisierung und Fortschreibung, seine Vollendung gelingt im Politischen nie allein, sondern nur dadurch, dass »neue Anfänge gleichsam dauernd neu in das einmal Begonnene nachströmen.« Diejenigen, die einen Anfang fortführen, vollstrecken laut Arendt nicht lediglich einen fixen Plan wie beim Herstellen, sie weben stets neue Anfänge in den ersten Anfang ein. Daher hat das Resultat des Handelns, wie Arendt schreibt, »eher den Charakter einer Geschichte, die so lange weitergeht, als gehandelt wird, deren Endresultat aber keiner, auch nicht der, welcher die Geschichte anfing, voraussehen und konzipieren kann.«[436] Gleich doppelt – in Bezug auf die Handlungswilligkeit der Beteiligten und die Unabsehbarkeit der Folgen – wird hier die grundsätzliche Fragilität alles Handelns deutlich; aber auch die des öffentlichen (politischen) Raums. Denn das helle Licht der (politischen) Öffentlichkeit leuchtet nach Arendt nur so lange, wie Menschen sich in ihm aufhalten. Eben deshalb ist die Stabilität der Öffentlichkeit – und nur diese macht sie für Arendt wirklich zu einer politischen – an »einen greifbaren Platz«,[437] an Räume, Institutionen und Verfahren gebunden, die dem spontanen Initium allen Handelns über die reine Gegenwärtigkeit einer Versammlung hinaus eine objektive, die Einzelnen und ihre Taten überdauernde und zugleich tradierende Heimstätte bieten.[438] »Ohne einen politisch garantierten öffentlichen Bereich hat Freiheit in der Welt keinen Ort, an dem sie erscheinen könnte«, so Arendt, »und wenn sie auch immer und unter allen Umständen als Sehnsucht in den Herzen der Menschen wohnen mag, so ist sie doch weltlich nicht nachweisbar. Im Sinne einer nachweisbaren Realität fallen Politik und Freiheit zusammen, sie verhalten sich zueinander wie die

435 Arendt 2000a: 201.

436 Ebd.: 224.

437 Arendt 1993a: 46.

438 Die Öffentlichkeit im umfassenden Sinn ist für Arendt der Ort, an dem Welt und Mensch sich treffen, Dingwelt und Person, Pluralität und Alterität ihren dialektischen, sich wechselseitig bezeugenden und erzeugenden Charakter offenbaren. Auch wenn Arendt weit davon entfernt ist, eine radikale Konstruktivistin zu sein, ist der Wirklichkeitsbegriff, der sich aus dieser Konzeption ergibt, für eine am traditionellen Wahrheitsbegriff Platons und der abendländischen Tradition bis zu Heidegger geschulte Philosophin revolutionär: »Wenn es richtig ist, daß ein Ding in der Welt des Geschichtlich-Politischen wie in der Welt des Sinnlichen nur dann wirklich *ist*, wenn es von allen seinen Seiten sich zeigen und wahrgenommen werden kann, dann bedarf es immer einer Pluralität von Menschen oder Völkern und einer Pluralität von Standorten, um Wirklichkeit überhaupt möglich zu machen und ihren Fortbestand zu garantieren.« Denn: »Welt [...] entsteht nur dadurch, daß es Perspektiven gibt, sie ist nur jeweilig als die so oder anders gesichtete Ordnung von Weltdingen.« (Arendt 1993a: 105).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

beiden Seiten der nämlichen Sache.«[439] Allerdings verschwindet der öffentliche Raum, mag er auch noch so gut geschützt und institutionell gestützt sein, nach Arendt sofort, sobald das Handeln aufhört, sobald die vielen Anfänge in bloßem Verhalten und in (bürokratischer) Verwaltung versanden »oder auch einfach die Initiative erlahmt, neue Anfänge in die Prozesse zu werfen, die durch das Handeln entstanden sind.«[440]

Aporien des Handelns

Weil Handeln ohne Mitwelt unmöglich ist, unterschiedliche Menschen aber unterschiedliche Ziele verfolgen, ist das Ergebnis einer individuellen Handlung nach Hannah Arendt selten absehbar. Der einzelne Handlungsstrang hat, einmal in das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten eingeschlagen, einen Anfang, aber kein wohl definiertes Ende. In der Rückschau lässt sich manchmal nicht einmal ein eindeutig bestimmbarer Urheber ermitteln. Weil Handeln *per definitionem*, das heißt aufgrund der menschlichen Pluralität, ein Stiften von Anfängen *und* Beziehungen ist, wächst es zwangsläufig über sich selbst, seinen Anfang hinaus. Andere Handlungsstränge kreuzen es und ändern seine Stoßrichtung, manchmal auf fatale Weise, so dass wir laut Arendt ausgerechnet im Handeln »wirklich niemals wissen, was wir tun.«[441] Das mindert keineswegs die Verantwortung. Im Gegenteil: Handeln heißt immer auch schuldig werden, für unbeabsichtigte und ungewollte (Neben-)Folgen einstehen müssen, nichts mehr rückgängig machen können, zumindest nicht so, wie man ein missratenes Werkstück »rückgängig« macht, indem man es vernichtet. Hannah Arendt bezeichnet das Handeln daher als maß- und schrankenlos, so dass es der Wirkung – nicht dem Inhalt – nach mit dem Arbeitsprozess vergleichbar wird und in dieser Hinsicht in einen krassen Gegensatz zur seiner grundsätzlichen Fragilität und Kontingenz gerät; eine Aporie, die in diesem Fall kein theoretisches Artefakt ist, sondern im Wesen des Handelns liegt: Handeln evoziert unter handlungsbegabten Wesen notwendigerweise wieder Handeln (was natürlich auch Nicht-Handeln oder Erdulden heißen kann). Es initiiert dabei etwas, das sich nicht »zuverlässig auf die unmittelbar Betroffenen oder Gemeinten« begrenzen lässt und alsbald völlig verselbständigt. Arendt spricht in diesem Zusammenhang von einer »Kettenreaktion«.[442] So führt die größte Freiheit – die Freiheit, neue Anfänge zu stiften – *à la longue* in die größte Unfreiheit. Handeln gerinnt zum Fatum, der Mensch wird zum Knecht seiner (Un-)Taten.[443] Diese Aporie lässt sich nach Arendt nicht einfach durch die Begrenzung der Zahl der Handelnden auflösen. Gerade das antike Polis-Gewebe mit seiner rigiden Begrenzung (nach außen gegen andere Poleis und nach innen durch die exklusive Verbindung von Handlungskompetenz mit dem Bürgerrecht) sei dazu nicht in der Lage gewesen. Im Gegenteil scheint es Hannah Arendt, »als

439 Arendt 2000a: 201f.

440 Ebd.: 225.

441 Arendt 1998b: 1008. Vgl. dazu auch Arendt 2002a: 311f.

442 Arendt 2002a: 237. Vgl. dazu auch ebd.: 273–241, 297f.

443 Aus eben diesem Grund habe Arendt, so Margaret Canovan (1997a: 91), »einen großen Teil ihrer Aufmerksamkeit« den Fragen der Begrenzung des Handelns in Form dauerhafter Institutionen gewidmet.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wirke sich die dem Handeln eigene Maßlosigkeit desto intensiver aus, je mehr man versucht, seinen Spielraum einzuengen.«[444]

Stabilisatoren I: Versprechen und Verzeihen

Glücklicherweise bedeutet das nach Arendt nicht, dass alles Handeln unweigerlich eskaliert oder zum unverrückbaren Schicksal gerinnt. Zwar neigt es schon in überschaubarem Rahmen zur Maßlosigkeit, doch gibt es laut Arendt eine Reihe korrektiver Instanzen, die seine Aporien einhegen. An erster Stelle führt Arendt die beiden Vermögen des Versprechens und Verzeihens an. Da sie selbst Handlungen sind, sind sie die *internen* Sicherungssysteme beziehungsweise »Heilmittel«[445] gegen die Unumkehrbarkeit und die Unvorhersehbarkeit des Handelns und verkörpern, neben dem Prinzip der Natalität, die kreativ-anarchistischen Momente, die den quasi-automatischen, kettenreaktiven Strukturmomenten des Handelns entgegenstehen. Das eine ist »Mobilisierungsressource«[446] für künftige Neuanfänge und bildet »Inseln der Sicherheit«[447] in der Zukunft, das andere wirkt als Nebenfolgenminimierer entlastend in die Vergangenheit.[448] Gäbe es die beiden handlungsimmanenten Revisions- und Stabilisierungsmöglichkeiten nicht, blieben nach Arendt alle Menschen wie Goethes berühmter Zauberlehrling auf ewig an die Folgen ihrer ersten Taten gekettet und einer vorgezeichneten Zukunft hilflos ausgeliefert. Menschliche Geschichte wäre dann tatsächlich ein unerbittlicher Prozess, der keine wirklichen Neuanfänge, Wendungen und Brüche kennte, sondern nach ehernen Gesetzen abliefe. Das Verzeihen garantiert den Neuanfang. Nur durch permanentes »gegenseitige[s] Sich-Entlasten und Entbinden können Menschen, die mit der Mitgift der Freiheit auf die Welt kommen, auch in der Welt frei bleiben«.[449] (Eine interessante Pointe der Arendtschen Natologie: Im

444 Arendt 2002a: 237. Vor allem diese beiden Aspekte des Handelns, seine kettenreaktive Entgrenzung und Irreversibilität in beengten Verhältnissen – solche des Raumes wie des Handlungsdrucks – lassen sich kaum eindrucksvoller studieren als am Beispiel von Shakespeare-Tragödien. So führt beispielsweise *Julius Cäsar* meisterhaft vor, wie sich das Handeln unter repressiver Herrschaft zunächst eruptiv Bahn bricht, dann kurzfristig eine Revitalisierung der Republik zu bewirken scheint, um schließlich im Gestrüpp einer Intrige zu straucheln und in antidemokratische Ressentiments, Oligarchie, Mord und Totschlag umzuschlagen, und zwar so, dass auch die ursprünglichen Intentionen aller Beteiligten – unfreiwillig – die Richtung wechseln oder letztlich im Suizid enden; eine fatale mimetische Kettenreaktion der Gewalt, an deren Beginn nicht ein Cäsarenmord steht, sondern ein explosiver Cocktail divergierender Motive, von denen keines unverwandelt und nicht überformt ins Ziel kommt.

445 Arendt 1998b: 1009.

446 Bluhm 1998: 993.

447 Arendt 2002a: 302.

448 Vgl. ebd.: 303 sowie 1998b: 1009.

449 Arendt 2002a: 306. Die einzige Alternative dazu ist laut Arendt (ebd.: 306f.) die Strafe. Sie greift dort, wo das Verzeihen schlechterdings unmöglich geworden ist, weil die Tat so ungeheuerlich ist, dass sie nicht mehr als solche, als Tat, sondern nur noch als Skandalon, als radikal böse begriffen werden kann. Vgl. dazu auch Arendt 2006b.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Verzeihen wird der Andere zum Geburtshelfer meines eigenen Neuanfangs, er – und nicht ich – initiiert mein Initium.) Das Versprechen, seit den Römern in Form von Verträgen für Arendt die zentrale politische Fähigkeit, konstituiert Identität im Strom der Handlungen, indem Menschen sich wechselseitig an ihre Versprechen erinnern, und es ermöglicht, die menschlichen Angelegenheiten herrschafts- und gewaltfrei zu regeln und Gemeinschaft unter Ungleichen zu stiften.[450]

Stabilisatoren II: Geschichte(n)

Weil Handeln per se unsicher und unabsehbar (weil interdependent) ist, können die »ursprünglichsten« Produkte des Handelns nach Hannah Arendt nicht die beabsichtigten individuellen Zwecke sein, die in das menschliche Bezugsgewebe eingewoben werden. Es sind vielmehr die »ursprünglich gar nicht intendierten Geschichten«, die gewissermaßen als Nebenprodukte des Handelns entstehen und in denen sich das Bezugsgewebe als Ganzes und die Einzigartigkeit der Dramatis personae widerspiegeln. Diese Geschichten gilt es für Arendt, die damit der Figur des historischen Menschen von Günther Anders sehr nahe kommt, als erzählte Geschichte(n), als Historie oder Biografie oder gar als Kunst-Werke zu verdinglichen, damit sie überdauern können.[451] Denn weder Worte noch Taten, so heißt es in einer der poetischsten Passagen der *Vita activa*,

> »hinterlassen irgendeine Spur in der Welt, nichts zeugt von ihnen, wenn der kurze Augenblick verflogen ist, während dessen sie wie eine Brise oder ein Wind oder ein Sturm durch die Welt strichen und die Herzen von Menschen erschütterten. Ohne die Geräte, die Homo faber entwirft, um die Arbeit zu erleichtern und die Arbeitszeit zu verkürzen, könnte auch menschliches Leben nichts sein als Mühe und Arbeit; ohne die Beständigkeit der Welt, die die den Sterblichen zugemessene Frist auf der Erde überdauert, wären die Geschlechter der Menschen wie Gras und alle Herrlichkeit der Erde wie des Grases Blüte; und ohne die gleichen herstellenden Künste von Homo faber, aber jetzt auf ihrem höchsten Niveau, [...] ohne die Dichter und Geschichtsschreiber, ohne die Kunst des Bildens und die des Erzählens, könnte das Einzige, was redende und handelnde Menschen als Produkt hervorzubringen vermögen, nämlich die Geschichte, in der sie handelnd und sprechend auftraten, bis sie sich so weit gefügt hat, daß einer sie als Geschichte berichten kann, niemals sich so dem Gedächtnis der Menschheit einprägen, daß sie Teil der Welt wird, in der Menschen leben.«[452]

Im Gegensatz zu den Früchten der Arbeit und den Produkten des Herstellens erweist sich das Handeln als hochgradig defizitäre Tätigkeitsform. Es bringt nichts hervor, ist also vom Standpunkt des Animal laborans aus gesehen geradezu anstößig unproduktiv und darüber hinaus »so flüchtig wie das Leben selbst.« Wird es nicht in der einen oder anderen Form festgehalten und in den

450 Vgl. Arendt 2002a: 311ff.

451 Ebd.: 226. Vgl. dazu auch ebd.: 227–231. Die politischste, das Handeln selbst am stärksten thematisierende Kunst findet für Arendt daher auf dem Theater statt, wo sich das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten und die Einzigartigkeit der agierenden Personen exemplarisch und in verdichteter Form vor aller Augen abspielt (vgl. ebd.: 233f.).

452 Ebd.: 211f. Vgl. dazu auch ebd.: 301.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dinglichen Bestand der Welt überführt, verschwindet es so schnell wieder aus derselben, wie es in sie hineingekommen ist: »Die Faktizität des gesamten Bereichs menschlicher Angelegenheiten hängt davon ab, einmal daß Menschen zugegen sind, die gesehen und gehört haben und darum erinnern werden, und zum anderen davon, daß eine Verwandlung des Nichtgreifbaren in die Handgreiflichkeit eines Dinghaften gelingt.«[453] Das ist neben der Offenbarung der Person die zweite Funktion des Sprechens in Arendts dramaturgisch-rhetorischem Handlungskonzept. Aus der Pluralität des Handelns folgt dabei notwendigerweise, dass die Geschichte keinen spezifischen Autor hat, dafür aber viele unterschiedliche Erzähler. Sie spielt sich, so das berühmte Marxsche Wort, »hinter dem Rücken der Produzenten«[454] ab. Das gilt für die Welt-Geschichte genauso wie für das individuelle Leben. Erst *post factum,* wenn eine Episode, eine Epoche abgeschlossen ist, zeigt sie den berufsmäßigen Geschichten-Erzählern, den Historiografen, ihre Konturen. Dasselbe gilt für die einzelnen Individuen. Niemals, so Arendt, gehe das Wesen einer Person in ihren Werken – dem »Was-einer-ist« – auf. Das »Wer-einer-(gewesen)-ist«, ja der »eigentliche Sinn eines Menschenlebens«[455] liege in seiner Geschichte verborgen, die erst dann erzählbar wird, wenn sein Leben vollendet ist. Geschichten und andere künstlerische Formen der Verdinglichung, die sich ja gerade dadurch auszeichnen, dass sie sich der dem Lebensprozess inhärenten Zersetzung am wirkungsvollsten entziehen, sind für Arendt daher der primäre *externe* Stabilisator des Handelns, aber nicht der einzige.

Stabilisatoren III: Gesetze und Institutionen

Neben den narrativen Stabilisatoren des Handelns, die nur dann ihre Funktion erfüllen, wenn sie den Sprung vom Gedanken zum »Gedankending« schaffen und in den dinglichen Bestand der Welt eingehen, kann sich das Bezugsgewebe Arendt zufolge ebenfalls stabilisieren, indem es sich gewissermaßen in »Politdinge« verwandelt; indem politische Angelegenheiten den Aggregatzustand von der *energeia* zum *ergon* wechseln. Auf diese Weise bieten sie dem eigentlich Politischen eine dingliche Heimat, die für dasselbe nicht weniger unerlässlich ist wie die Welt der Gebrauchsgegenstände für den menschlichen Alltag: »Keine Zivilisation – jenes von Menschen geschaffene künstliche Gehäuse für die aufeinanderfolgenden Generationen – wäre jemals ohne einen festumrissenen Rahmen möglich gewesen, innerhalb dessen der Veränderungsprozeß erst statthaben kann.«[456]

453 Arendt 2002a: 113. Diese Auffassung hat eine wahrheitstheoretische Pointe, die sich bis auf das in den 1920er Jahren begonnene Rahel-Buch zurückverfolgen lassen, wo Arendt (2006a: 25f.) schreibt: »Fakten sind auflösbar in Meinungen, sobald man die eigene Zustimmung verweigert, sich aus ihrem Zusammenhang herausstellt. Sie haben ihre eigene Art wahr zu sein: ihre Wahrheit muß immer anerkannt, bezeugt werden. Wirklichkeit besteht vielleicht nur in der Zustimmung aller Menschen, ist vielleicht nur ein soziales Phänomen, stürzt vielleicht zusammen, sobald einer den Mut hat, wirklich und konsequent ihr Vorhandensein zu leugnen.«

454 Marx 1998: 59.

455 Arendt 1998b: 1008.

456 Arendt 2000b: 303.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der Preis dafür sei jedoch die Lebendigkeit, so Arendt. Denn wirklich überdauern könne immer nur Verdinglichtes, tote Buchstaben, verfestigte Gedanken und Gefühle.[457] Entsprechend ergeht es auch den Buchstaben des Gesetzes, die einen schützenden Zaun um die politischen Angelegenheiten errichten, die im Handeln gestifteten Anfänge gewissermaßen einhegend: »So garantiert das Gesetz die Möglichkeit eines voraussehbar, absolut Neuen und zugleich die Präexistenz einer gemeinsamen Welt, deren Kontinuität alle einzelnen Anfänge übersteigt; also eine Wirklichkeit, die alle neuen Ursprünge in sich aufnimmt und von ihnen sich nährt.«[458] Ist das Gesetz in Kraft getreten, ist der eigentlich politische Prozess in Arendts Verständnis jedoch bereits erloschen: »Nicht wenn das Parlament abstimmt, wird politisch gehandelt, sondern in den unendlichen Debatten, die dem vorausgehen und die an irgendeinem Punkt plötzlich auf dieses Gesetz hinauslaufen.«[459]

Suprastabilisatoren: Tatsachen

Gesetze und politische Institutionen gehören laut Arendt zum objektiven Bestand der Dinge. Sie sind Tatsachen, ebenso wie bestimmte historische Ereignisse, beispielsweise der Einmarsch Deutschlands in Polen 1939 oder der Abwurf der ersten Atombombe auf Hiroshima. Das, was der Fall ist, das fest gefügte »Geflecht« von Sachverhalten, ist Arendt zufolge »der wichtigste stabilisierende Faktor im dauernden Wandel menschlichen Tuns.«[460] Doch gerade weil in Arendts kommunikativ-performativem Handlungskonzept nur das »wirklich« ist, was von allen gemeinsam öffentlich besprochen und bezeugt, mithin verdinglicht wird, sind selbst Tatsachen nicht ungefährdet, insbesondere unter Bedingungen totalitärer Herrschaft. Sie können nicht nur bestritten, manipuliert und aus dem Bewusstsein verdrängt werden (ein Geschäft, mit dem die moderne Werbeindustrie Milliarden umsetzt; siehe Kapitel I.2.4.2). Man kann laut Arendt sogar versuchen, ihre objektive Spur in der Welt endgültig zu eliminieren, so wie es die Nationalsozialisten annäherungsweise mit unliebsamen Gedanken (Bücherverbrennung, Propaganda) und im großen Maßstab mit ihren erklärten Feinden getan haben. Glücklicherweise, so Arendts optimistische Einschätzung, gelinge dies nie ganz – nicht nur, weil die Massivität und Komplexität der meisten politischen Tatsachen eine restlose Eliminierung verhindere, sondern auch, weil sich am Ende immer wenigstens noch ein Mensch finde, »um die Geschichte zu erzählen.«[461]

457 Vgl. Arendt 2002a: 204.

458 Arendt 2005a: 957.

459 Schönherr-Mann 2006: 83. Vgl. dazu auch Arendt 2000b: 304. Zu Hannah Arendts Rechtsverständnis vgl. ausführlich Volk 2010.

460 Arendt 2000b: 325.

461 Arendt 2005b: 346.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1.3 Fazit oder Anthropologie als Leitplanke

Es ist, wie Jean-Pierre Wils zu Recht bemerkt, heftig umstritten, ob und wie heute überhaupt noch (systematische) Anthropologie als Ensemble genereller Auffassungen über den Menschen möglich ist.[462] Das liegt zum einen am allgemeinen »Plausibilitätsverlust« (Wils) der Metaphysik, in deren Fahrwasser sich anthropologische Fragen die längste Zeit bewegten, zum anderen an der Zwitterstruktur, die jene Fragen seit jeher auszeichnet. Erstens ist der Mensch in der Anthropologie immer zugleich Subjekt und Objekt, Betrachter und Untersuchungsgegenstand in einem, was methodisch den beiden Perspektiven der Ersten und Dritten Person entspricht.[463] Zweitens verquicken sich in jeder Anthropologie unweigerlich Empirie und Ethik, Beschreibung und Bestimmung des Menschen, die Frage, was der Mensch sei, mit der Frage, wie er leben solle: »Wie Menschen sich selbst interpretieren, bestimmt [.] über die Werte und Ziele einer Gesellschaft, über ethische, therapeutische und juristische Urteile.«[464] Und zwar notwendigerweise, da der Mensch *qua* menschlicher Natur so unnatürlich ist, dass eine rein empirische oder biologische Beschreibung, so sie denn überhaupt metaphysikfrei zu begründen wäre, immer schon zu kurz griffe. Dass keine Anthropologie denkbar ist, die nicht normativ imprägniert wäre, lässt sich an einem grundlegenden Beispiel illustrieren: Die ausdrückliche Zurückweisung des Kollektivsingulars »der Mensch« aufgrund der empirischen Vielfalt menschlicher Erscheinungsformen oder der Tatsache, dass es nicht bloß Menschen, sondern Frauen und Männer gibt, impliziert die normative Rücksicht auf eben diese. Die Anthropologie ist deshalb, so Jean-Pierre Wils, »der Ort einer empirisch-normativen Verdichtung«, das heißt »[s]ie sucht eine verstehende Vermittlung zwischen Empirie und Ethik hinsichtlich der ethischen Implikationen empirischer Erkenntnisse und den empirischen Voraussetzungen ethischer Konzepte und Entscheidungen.« Auf eine knappe Formel gebracht: »*Anthropologie macht die Empirie normfähig und die Ethik empiriefähig.*«[465] Als Produkte menschlicher Selbstreflexion unterliegen alle anthropologischen Aussagen außerdem einem permanenten Wandel, mindestens jedoch regelmäßiger Überprüfung durch erweiterte Selbsterkenntnis, wissenschaftliche Forschung und historische Entwicklung, was ihr Bemühen um Abstraktion und Allgemeinverbindlichkeit, um »eine festgefügte, zeitlose Wesensaussage *inhaltlicher* Art«,[466] konterkariert und dem Vorwurf des bloßen Formalismus und Ethnozentrismus oder des feststellenden Verfügungswissens aussetzt. Das heißt, Anthropologie erzeugt zwischen Deskription und Präskription zwangsläufig eine Reibungsfläche.

462 Vgl. Wils 1997: 10, 39. Christian Thies (2004: 7) vergleicht die Anthropologie gar mit einem Trümmerfeld, bestehend aus »Ruinen früherer Zeiten«.

463 Vgl. Kather 2002: 234.

464 Kather 2002: 233. Vgl. dazu auch das von Felix Heidenreich (2008) moderierte Gespräch zwischen Dirk Jörke, Gérard Raulet und Hartmut Rosa über anthropologische Begründungsmuster in der Sozialphilosophie.

465 Wils 1997: 15, 39f.

466 Ebd.: 32.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Eine tragfähige Anthropologie verfügt deshalb idealerweise über ein mittleres Abstraktionsniveau. Sie bleibt zu jedem Zeitpunkt angewiesen auf die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften, laut Ernst Tugendhat insbesondere der Geschichtswissenschaft, Kulturanthropologie und Ethnologie,[467] ebenso wie der Gender Studies und natürlich auch der so genannten Lebenswissenschaften, verliert darüber aber nicht ihre normative Ausrichtung, die aufs Ganze zielt. Sie bemüht sich um empirische Sättigung und metaphysische Abrüstung, mindestens aber um Transparenz. In diesem Sinn ist es nach Hartmut Rosa unerheblich, »ob eine Theorie normative und anthropologische Annahmen macht oder nicht – denn jeder Ansatz macht sie –, sondern ob diese Annahmen explizit gemacht und damit einer rationalen Diskussion geöffnet werden oder nicht.«[468] Der Anspruch, das Wesen des Menschen ein für alle Mal *positiv* zu bestimmen, lässt sich vor diesem Hintergrund nicht aufrecht halten. Eingedenk der Katastrophengeschichte des vergangenen Jahrhunderts, die das normative Ideal eines humanitären Humanums ruiniert hat, könnte man darüber hinaus mit Jean-Pierre Wils sogar eine »*anthropologische epoché*« einfordern, die sich mit der »Beschreibung der Fallstricke und Abgründe« der Menschennatur begnügt.[469] Allerdings fehlte den meisten, wenn nicht allen sozialphilosophischen und gesellschaftstheoretischen Entwürfen dann jegliches Fundament. Das gilt mindestens für diejenigen, die den gegenwärtigen Zustand des Menschen oder gar sein Verschwinden beklagen, wie Günther Anders in seinen *Überlegungen zur Antiquiertheit der philosophischen Anthropologie* feststellt: »Es versteht sich, [...] daß der Klage über das ›Ende des Menschen‹ eine bestimmte Vorstellung vom Menschen zugrundeliegen muß.«[470] Andererseits hat sich mit purer Deskription (auch hier vorausgesetzt, sie wäre überhaupt möglich) noch kein Mensch je zufrieden gegeben. Die empirisch-normativ ausbalancierte Anthropologie, die Günther Anders und Hannah Arendt formuliert haben, bildet daher für die vorliegende Studie eine Art heuristische »Leitplanke«, innerhalb derer sich gesellschaftstheoretische und ethische Überlegungen entfalten. Hans Jonas kann diese Leitplanke mit seiner philosophischen Biologie verstärken, indem er den naturvergessenen Drift der Anthropologie korrigiert. Schließlich konvergieren im Menschen verschiedene Wirklichkeitsordnungen: »Menschen leben als Individuen mit anderen Menschen gemeinsam inmitten der Ordnung der Natur«,[471] wie Regine Kather betont, so dass der Philosophie ungeachtet des hermeneutischen Zirkels, dem sie sich in der Anthropologie ausliefert, die Aufgabe einer interdisziplinären Synthese zufällt.

Den letzten und, wie manche Interpreten ergänzen würden, zugleich ersten großen Anlauf in Richtung einer systematischen Anthropologie unternahm die

467 Vgl. Tugendhat 2007: 12. Allgemein gilt, dass auch die Anthropologie am Rückkopplungsprozess menschlicher Erfahrung teilhaben muss, wenn sie überzeugen will: »Die Erfahrungen mit der Welt bereichern die Weltdeutungen, diese sensibilisieren ihrerseits wieder für neue Erfahrungen«, so Regine Kather (2002: 250).

468 Heidenreich 2008: 41.

469 Wils 1997: 25.

470 Anders 1981: 129.

471 Kather 2002: 235.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

westliche Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts.[472] Günther Anders hatte seinerzeit versucht, in der gerade erblühenden Disziplin Fuß zu fassen. Man kann ihn mit seiner Heidegger-Kritik einerseits und der Radikalisierung der Weltfremdheit in Richtung Kontingenzphilosophie andererseits zu ihren originären Köpfen zählen. Dies gilt aus heutiger Sicht umso mehr, da auch seine spätere Philosophie, die er ausdrücklich als »*philosophische Anthropologie im Zeitalter der Technokratie*«[473] bezeichnet, um ein anthropologisches Gravitationszentrum kreist, was auch die Behauptung Konrad Paul Liessmanns rechtfertigt, Anders sei »in einem eminenten Sinn Anthropologe« gewesen.[474]

Im Unterschied zu Hans Jonas gibt es bei ihm, entgegen der Behauptung Jean-Pierre Wils', keine »teleologischen Hintergrundsannahmen«,[475] um die Sonderstellung des Menschen zu rechtfertigen. Vielmehr erteilt er jeder Form von Metaphysik, ja letztlich sogar der Anthropologie selbst, sofern sie über den Status einer Hilfswissenschaft hinausdrängt, eine klare Absage, indem er sich als Positionstheoretiker und »Relationist« versteht, dessen Anthropologie zwar einen hohen Abstraktionsgrad aufweist, aber dennoch kein Verfügungswissen generiert. Philosophische Anthropologie nach Anders ist hermeneutische Paradoxologie und als Wittgensteinsche Leiter nach Gebrauch fortzuwerfen.[476] In diesem Sinn betrachtet Anders seine Überlegungen am Ende der *Pathologie* als produktives Missverständnis – »un malentendu productif«.[477] Er verfolgt damit im Grunde ein Kantisches Programm, will die grundsätzliche Widersprüchlichkeit des menschlichen Wesens, das sich auf der Schnittstelle zwischen Natur und Kultur bewegt, lediglich ausleuchten und approximativ umkreisen, ohne sie zu erklären oder mit Gewalt in positive Bestimmungen und anthropologische Konstanten zu übersetzen. Anderssche Anthropologie ist eine Wissenschaft von den Grenzen der Anthropologie, so wie Kant erstmals in seiner Geisterseherschrift die Aufgabe der Metaphysik als Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft definierte.[478]

Das meta-anthropologische Axiom

Die unübertretbare, letzte Grenze – paradox formuliert: das meta-anthropologische Axiom seiner Anthropologie – fällt bei Anders mit der essenziellen Un-

472 Vgl. dazu ausführlich Fischer 2008.

473 Anders 1981: 9.

474 Liessmann 2002: 30. Vgl. dazu auch die vorzügliche und materialreiche Magisterarbeit von Marcel Müller, der den frühen Anders mit Bezug auf Joachim Fischer (2008) als Verteter des *Denkansatzes* der Philosophischen Anthropologie der 1920er Jahre verortet, die späteren Schriften ab 1945 hingegen als Beiträge zur philosophischen Anthropologie *als Disziplin* liest (vgl. Müller 2010: 5f., 80f.).

475 Wils 1997: 27. Wils (ebd.) führt keinen Beleg für seine Behauptung an und zitiert die *Stenogramme* fälschlich als »Philosophie der Stenogramme«.

476 Im vorletzten Satz (6.54) des *Tractatus logico-philosophicus* von Ludwig Wittgenstein (1998: 178) heißt es: »Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)«

477 Anders 1936/37: 53.

478 Vgl. *Träume eines Geistersehers*, zitiert nach *Werke*, Bd. I: 983.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bestimmtheit des menschlichen Wesens zusammen. Wie Jonas wendet er sich letztlich gegen jede »Subtraktionsanthropologie«,[479] die Menschen in Abgrenzung zu Tieren definiert. Das bedeutet keineswegs, dass Menschen für Anders nicht über gewisse spezifische Merkmale verfügen, die in dieser oder jener Ausprägung nur ihnen zukommen. Es heißt auch nicht, so kann man im Einklang mit Anders und Jonas ergänzen, dass es keine stammesgeschichtlich erworbenen Verhaltensweisen gibt, wie die Soziobiologie annimmt. »Wir sind zu nichts dank unserer Biologie ›verurteilt‹, wohl aber verpflichtet, sie zur Kenntnis zu nehmen und uns etwas genauer im Spiegel [der Natur; C. D.] zu betrachten, um uns zu verstehen«,[480] so Irenäus Eibl-Eibesfeldt. Hans Jonas und Günther Anders hätten dieser Aufforderung sicher zugestimmt. Jenseits bestimmter anatomischer Merkmale, Verhaltensprogramme und Eigenschaften, die den Menschen mit seinen tierischen Mitlebewesen verbinden und zugleich von ihnen abgrenzen, erhebt sich für Anders und Jonas jedoch der weite Horizont der kulturellen »Superstruktur«. Er wölbt sich sozusagen über die bio-ontologischen Mitgift des Naturwesens Mensch. In ihm artikuliert sich der Mensch als immer anderer, historischer und damit als *eigentlich* menschlicher Mensch.

Günther Anders, Hans Jonas und Hannah Arendt betonen darüber hinaus die dialektische Grundstruktur des menschlichen Wesens. Während Jonas sie qua Metabolismus im Organismus selbst entspringen lässt, weisen Anders und Arendt vor allem auf die Ambivalenzen der ontologischen Positionscharaktere einerseits und des menschlichen Tuns andererseits hin. Alle zentralen Positionscharaktere, die die spezifische Weltlage des Menschen nach Anders auszeichnen und wechselseitig erhellen – Weltfremdheit beziehungsweise -offenheit, Einsamkeit, Insuffizienz (von Mensch und Welt), Doppelweltlichkeit und Freiheit – sind prinzipiell zweideutig[481] und zeigen den Menschen in einer ontologischen Ambivalenz, die sich in seinen künstlichen Welten fortsetzt. So greift die *Antiquiertheit* die frühe Anthropologie wieder auf, aber spiegelverkehrt. Frei und unfestgelegt sind die Geräte, der Mensch hingegen scheint das festgestellte Tier. Dem liegt die Einsicht zugrunde, dass Anthropologie nur dann auf der Höhe der Zeit ist, wenn sie Menschen nicht länger vor der Folie der Tierwelt (oder zugespitzter noch: »des« Tieres) betrachtet, sondern als gesellschaftliche Wesen, deren Lebensgenossen zum großen Teil Maschinen und Geräte sind. Wie Jonas die Anthropologie biophilosophisch ergänzt, stellt Anders die Menschen, um ihr Menschsein zu begreifen, in den dinglichen Kontext ihrer eigenen technischen-industriellen Superstruktur(en).[482]

479 Lippe 2003: 87.

480 Eibl-Eibesfeldt 2003: 44.

481 Anders (1929: 62) zufolge wäre »jede nicht ambivalente Charakterisierung methodisch anfechtbar«.

482 »Der *anthropologischen* Technikphilosophie kann man attestieren«, so Gernot Böhme (2008: 291f.), »dass sie die Bedeutung von Technik für den Menschen, nämlich für sein Selbstverständnis ernst nimmt. Sie ist allerdings zu sehr am Modell des Werkzeugs orientiert, betrachtet Technik also als ein Mittel zu einem bestimmten Zweck. Doch nicht, dass sie quasi durch die Technikentwicklung selbst überholt ist, lässt sie obsolet erscheinen – moderne Technologien können nicht mehr von der Zweckrelation her begriffen werden und auch nicht durchweg mit dem Begriff

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ein ebenso zentraler Aspekt der Andersschen Anthropologie ist die Berücksichtigung der menschlichen Leiblichkeit und der damit verbundenen Bedürftigkeit. Erstere wird bei Anders, vor allem aber bei Jonas, als in sich wertvoll gegen allzu leichtfertige Umbaumaßnahmen am menschlichen Genom unter dem Deckmantel einer pseudo-aufgeklärten Apologie der Künstlichkeit oder gar eines biopolitisch motivierten Übermenschentums in Stellung gebracht. Doch obwohl Anders mit Arendt und Jonas die Zerstörung des menschlichen Wesens in der Moderne und durch die Moderne beklagt, redet er keinem kruden Biologismus das Wort, der das Humane auf das Genetische reduziert und er steht auch nicht in der Tradition anthropofugalen Denkens à la Ulrich Horstmann,[483] wie manche Interpreten behaupten.[484] Anders' Anthropologie kennt keinen Determinismus. Denn das Naturwesen Mensch ist in seiner *kulturellen* Entwicklung nicht festgelegt. Anders' Sorge, die er mit Arendt und Jonas teilt, galt dem Überleben des menschlichen Wesens nicht weniger als dem der konkreten Menschheit. Seine Schriften sind Plädoyers »für den Weiterbestand einer menschlicheren Welt«[485] angesichts risikotechnologischer Destruktionsdynamiken.

Wie der Werkvergleich, aber auch der bisher nur in wenigen Auszügen veröffentlichte Briefwechsel zwischen Hans Jonas und Günther Anders[486] belegen, sind die naturphilosophischen Schnittmengen beider Denker groß. So konstatieren sie, trotz erheblicher Differenzen in metaphysischen Belangen,[487] in ihren Briefen eine »merkwürdige[.] Konvergenz in grundsätzlichen Denk- und Moralinteressen.«[488] »Ich bin 100%ig einverstanden mit deiner Lokalisierung von Zwecken im ›Stoff‹«, schreibt Anders freundschaftlich, »deine Formulierung (oder so ähnlich) Zwecke seien in der Natur beheimatet[,] unterschreibe ich als Aristotelesianer ohne Zögern.« Und er schließt mit den Worten: »Unterdessen hast du vielleicht [...] deinerseits festgestellt, dass wir trotz der zwischen uns liegenden Dekaden der reziproken Unkenntnis erstaunlich ähnliches [sic!] produziert ha-

der Nützlichkeit. Vielmehr ist diese Technikphilosophie gerade anthropologisch überholt. Im Sinne der historischen Anthropologie können wir nicht mehr von einem unwandelbaren Wesen des Menschen sprechen. Vielmehr gilt es historisch immer wieder zu einem Selbstverständnis des Menschen zu kommen. Dabei spielt insbesondere heute eine Bestimmung des Menschen in Absetzung von der Tierheit keine Rolle mehr – auf der einen Seite schreckt den Menschen seine Nähe zur Tierheit nicht mehr, auf der anderen Seite ist die Distanz zum Tier, teilweise gerade auf Grund der Technikentwicklung unübersehbar und unüberbrückbar geworden.«

483 Vgl. Horstmann 1993.

484 Vgl. exemplarisch Reimann 1990: 16f. Auch Konrad Liessmann (2003: 61) kann bei Anders trotz dessen nihilistischer Absage an die Begründbarkeit von Moral und menschlichem Dasein »kein anthropofugales Programm« entdecken.

485 Anders 1980: VIII.

486 Vgl. David/Röpke 2003 sowie Liessmann 2003.

487 Vgl. exemplarisch die Briefe (hs.) von Hans Jonas an Günther Anders vom 19. April 1980 und vom 18. März 1982 (ÖLA 237/04, ohne Signatur).

488 Aerogramm (hs.) von Hans Jonas an Günther Anders vom 4. Juli 1977 (ÖLA 237/04, ohne Signatur).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ben.«[489] In der Tat: »Bis in solche Einzelheiten wie den Unterschied von Pflanze und Tier stimmt unsere Distanzenlehre überein«, bekräftigt Jonas im Oktober 1973.[490] Dabei wissen beide lange Zeit nichts mehr von den einschlägigen Arbeiten des jeweils anderen. »Zu meiner Schande«, gesteht Jonas einmal, dass er »die Pathologie de la Liberté nicht kenne.«[491] Seine eigenen Schriften ab *Organismus und Freiheit*, vor allem aber *Das Prinzip Verantwortung*, schickte er allesamt, zum Teil noch als Entwurf, zu Anders nach Wien, der ausführliche Kommentare zurücksandte.

Ein fundamentaler Unterschied zwischen Jonas und Anders liegt in der jeweiligen Auseinandersetzung mit der Daseinsontologie Heideggers. Beide kritisieren insbesondere *Sein und Zeit* massiv, eignen sich aber dennoch die Grundideen ihres akademischen Lehrers kreativ an. So ist nicht nur im *Prinzip Leben* Heideggers Einfluss »mit Händen zu greifen«,[492] ist doch Jonas' Philosophie des Organismus eine Art Ausdehnung des Aspekts der Heideggerschen Sorge im nicht-intentionalen Sinn über das Dasein hinaus auf alles Lebendige. Indem Jonas dem Menschen aber ein transhistorisches, quasi phylogenetisch verankertes Grundwesen zuspricht und ihn in eine auf den Menschen hin angelegte teleologisch strukturierte *scala naturae* einordnet, geht er *prima facie* auf maximalen Abstand nicht nur zu Heidegger, sondern auch in weiten Teilen zu Günther Anders (und ebenso zu Hannah Arendt). Die eminent *philosophische* im Unterschied zur wissenschaftstheoretischen Kritik seiner philosophischen Biologie richtet sich gegen den radikalen Existenzialismus und die Naturvergessenheit Heideggers. Für Jonas ist der Existenzialismus Heideggerscher Prägung die »radikalste Folgerung« aus dem Sieg des Nominalismus und der Darwinschen Evolutionstheorie in der Wissenschaft.[493] Obschon Letztere alles durch »vollständiges Zusammentreffen der *Ursachen*« erkläre, kenne sie keine *Gründe* für die Existenz des Lebens oder des Menschen. In ihrer Perspektive mute die Entstehung der Arten und damit des Menschen, überspitzt formuliert, »wie eine gigantische Monstrosität« an, eine einzige »Krankheitsgeschichte«, in deren Verlauf jede taxonomisch höhere Entwicklungsstufe als abnorme (durch zufällige Mutation verursachte) Spielart niedrigerer Formen erscheine.[494] Diesem Bild eines zufälligen, richtungslosen Prozesses entspreche das existenzialistische Porträt des Menschen als kontingentes Wesen in einem gleichgültigen Universum, das in eine Welt hinein-

489 Brief (ms.) von Günther Anders an Hans Jonas vom 11. November 1973 (ÖLA 237/04, ohne Signatur).

490 Brief (ms.) von Hans Jonas an Günther Anders vom 19. Oktober 1973 (ÖLA 237/04, ohne Signatur).

491 Brief (hs.) von Hans Jonas an Günther Anders vom 20. August 1974 (ÖLA 237/04, ohne Signatur).

492 Hösle 2003: 44.

493 Jonas 1994a: 87. In seiner frühen Arbeit *Gnosis und spätantiker Geist* (Jonas 1964 bzw. 1993c) unterzieht Jonas *Sein und Zeit* einer kritischen Relektüre durch die Brille der radikalen Gnosis des dritten nachchristlichen Jahrhunderts, in welcher er eine historische Verwandte des modernen Existenzialismus erblickt (vgl. dazu auch Jonas 1994a: 343–372).

494 Ebd.: 89, 92.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

geworfen werde, in der Sinn, Zweck und Werte allenfalls Hilfskonstruktionen darstellten, aber nicht länger ontologisch fundiert seien. Der metaphysischen Obdachlosigkeit des existenzialistischen Menschen in seiner (Um-)Welt, von Jonas als »anthropologischer Akosmismus« bezeichnet, korrespondiere schließlich die existenzial-anthropologische Kernthese von seiner wesenhaften Wesenslosigkeit, das heißt »die Abweisung jeder definierbaren ›Natur‹ des Menschen, die seine Existenz einer vorbestimmten Essenz unterstellen und ihn damit zum Teil einer objektiven Ordnung von Essenzen im Naturganzen machen würde.«[495] Demgegenüber betrachtet Jonas die Rede von der Geworfenheit des Daseins als »Überrest von einer dualistischen Metaphysik«, die absurderweise von einem Wurf ohne Werfer spreche und keinen Ort kenne, von dem aus geworfen werde (man denke an die ähnlich lautende Kritik bei Anders). Doch um ein Sein, das keine »schöpferische Absicht« hinter sich habe, so sein pointiertes Fazit, könne man sich auch nicht sorgen.[496] Damit scheinen Anders' negative Weltfremdheitsanthropologie und Jonas' philosophische Bio-Anthropologie unvereinbar zu sein. Obwohl auch Anders den Menschen als Leibwesen und die Natur prozessteleologisch (aber nicht auf den Menschen ausgerichtet) denkt, bleibt sein Menschenbild – aus Jonas' Perspektive – akosmisch im Sinne der Kontingenzhypothese und des radikalen Existenzialismus, dessen Verbreitung in Frankreich er durch seine Aufsätze in den *Recherches Philosophiques* mit befördert.

Doch trotz seiner fundamentalen Kritik an Heidegger und einer damit korrespondierenden persönlichen Lebenseinstellung ist Hans Jonas' eigener Wesensbegriff keineswegs konsequent anti-existenzialistisch, ja nicht einmal eindeutig. So lehnt er im Einklang mit Anders und Arendt nicht nur ausdrücklich eine »bestimmte, essentiell bindende Definition des Menschen« ab, was seiner Rede von einem transhistorischen »Grundwesen« widerspricht. Außerdem betrachtet er Leben allgemein, also auch das menschliche, als »paradox, labil, unsicher, gefährdet, endlich«, das heißt als »fortgesetzte Krise« – genau so, wie der Existenzialismus Jonas zufolge auch das Dasein umschreibt: »in einer Krise leben«.[497] Einmal wird der Mensch bei ihm als höchste Stufe der Gattung Tier bezeichnet, an anderer Stelle sein ideelles Vernunftwesen betont oder zumindest dessen Elimination in

495 Jonas 1994a: 364f. Noch nie habe eine Philosophie sich so wenig um die Natur gekümmert, wie der Existenzialismus, insbesondere Heidegger, der Natur nur als Zu- oder Vorhandenes betrachte (vgl. ebd.: 369). Ein weiteres Beispiel für die Naturverachtung Heideggers sieht Jonas in dessen Protest gegen die Einordnung des Menschen als »Animal« im Humanismus-Brief (vgl. Heidegger 2000a: 13). Im Griechischen Sinn, so Jonas, sei »animal« aber gleichbedeutend mit »beseeltem Wesen« (und nicht mit dem diskreditierenden »bestia«). Teil dieser Gesamtheit zu sein, bedeute gerade keine Herabwürdigung des Menschen: »In Wirklichkeit besteht für Heidegger die ›Erniedrigung‹ des Menschen gar nicht darin, daß er in die Tierheit, sondern daß er überhaupt in *irgendeine* Stufen- oder Seinsordnung, d. h. in einen Zusammenhang der *Natur* überhaupt gesetzt wird.« (Jonas 1994a: 365, Fußnote 13). Zur Kritik an Heideggers Gegenwartsvergessenheit in *Sein und Zeit* vgl. ebd.: 367ff.

496 Ebd.: 371f.

497 Ebd.: 348.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Evolutionstheorie (für Jonas eine Vorläuferin des Existentialismus) als Verlust beklagt.[498] Andere für Jonas zentrale anthropologische Merkmale wie Werkzeuggebrauch und Sterblichkeit sind, neben der von Hannah Arendt übernommenen und innerhalb seines Gesamtwerks eher marginalen Idee der »Gebürtlichkeit«, bei kritischer Hinsicht schwache Charakteristika, da wir sie nach heutigem Kenntnisstand, wenigstens in rudimentärer Form, auch gewissen Tieren zusprechen müssen. Fundierter wirken hingegen Jonas' Überlegungen zum Bildvermögen des Menschen, das in letzter Instanz zur Entfaltung des menschlichen Selbstbewusstseins und Transzendenzverständnisses führt und eine, biologisch im Sehsinn verankerte, grundsätzliche Abständigkeit des Menschen von der Welt voraussetzt – ein existenzialistisches Narrativ, das Günther Anders, ebenfalls gegen Heidegger gewendet, zum Ausgangspunkt seiner Onto-Anthropologie gemacht hat. Grundverschieden ist Jonas' Anthropologie von der Anderschen dort, wo sie in die (allerdings meist explizit gekennzeichnete) Spekulation ausufert und Jonas der daseinsontologisch revitalisierten Prozessteleologie einen theologischen Überbau zimmert. Wie Franz Josef Wetz feststellt, sind diese Denkelemente bei Jonas allerdings eher offen formuliert, mehr Suche denn ausgearbeitete These.[499]

Anthropologie und Biophilosophie

Dessen ungeachtet bleibt Jonas' größtes Verdienst die Reformulierung der Heideggerschen Daseinsontologie als integral-monistische Fundamentalontologie des Lebendigen, das heißt die Definition des Lebens als »Zwischencharakter« (Vittorio Hösle) zwischen Geist und Materie und die damit einhergehende Rehabilitation der Perspektive der Ersten Person für die philosophische Anthropologie und Naturtheorie. Die These, dass nicht nur der Mensch in seinem Sein um dieses selbst besorgt ist, sondern rudimentär schon die Amöbe, dass also Innerlichkeit nicht nur ein Privileg des Menschen ist, macht Jonas, trotz (oder wegen) aller begrifflichen Unschärfe – so wird »Innerlichkeit« wechselweise als Fühlen, Reizempfindlichkeit, Streben verstanden – mit Günther Anders vermittelbar und für jede Anthropologie attraktiv, die den Menschen auch als Naturwesen ernst nimmt. Damit verbunden ist die Einsicht, dass es ausgerechnet der Darwinismus gewesen ist, der die kartesische Entwertung der belebten Natur als bloße *res extensa* revozierte und dieser gegen den »anthropozentrischen Dünkel«[500] des Kartesianismus ein Stück ihrer verlorenen Würde zurückgab – eine Position, die den radikalen Existenzialismus Nietzscheanischer oder Heideggerscher Prägung einschränkt und den Menschen als integralen Bestandteil der organischen Welt aus seinem anthropologischen Akosmismus befreit, in den ihn die originär Heideggersche Daseinsontologie als ontologischen Solitär geworfen hatte.

Durch die Verlagerung des Ursprungs der Freiheit in der Welt an den Beginn organischen Lebens ermöglicht Hans Jonas eine weitere wesentliche Begriffsunterscheidung, die ihn auch mit Hannah Arendt kompatibel macht, obwohl diese seine philosophische Biologie strikt ablehnte. Mit Kant spricht er dem Menschen als Homo pictor, als symbolisches Wesen, transzendentale (Willens-)

498 Vgl. ebd.: 100, 86f.
499 Vgl. Wetz 1994: 92f.
500 Jonas 1994a: 104.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Freiheit zu, während er als Naturphilosoph in *Das Prinzip Leben* Freiheit als innere Selbstbestimmung organischer Entitäten deutet. Sein Freiheitsbegriff ist also zweidimensional.[501] Nur so entgeht Jonas der Kritik, menschliche Freiheit *zu* (Weltoffenheit) sei bei ihm im Grunde eine Abart der organismisch verbürgten Freiheit *von* (Abständigkeit oder Weltfremdheit).

Für Hannah Arendt war diese letzte Auffassung inakzeptabel, Freiheit ein Geschehen jenseits aller Notwendigkeit; das heißt auf menschliches Tun bezogen: jenseits der Arbeit, dem praxeologischen Äquivalent des Metabolismus. Der Vorzug von Arendts Perspektive liegt genau darin, dass sie auf der Eigenart, der Besonderheit und dem Wert von freiem Tun im emphatischen Sinn besteht, was ihr eine normative Richtschnur zur Beurteilung gesellschaftlicher Entwicklungen an die Hand gibt. Als Anthropologin ist Arendt deshalb vor allem wegen ihres begrifflichen Rasters grundlegender menschlicher Tätigkeitsformen, aber auch wegen ihrer Pluralitäts- und Natalitätsphilosophie von Belang. Menschen, so ihre bedeutsame Einsicht, sind nicht nur voneinander abhängig und keineswegs schlicht »soziale Tiere«. Ihre Pluralität ist ein ontologischer Tatbestand ersten Ranges von ethischer Tragweite, auch Günther Anders hat darauf verwiesen (siehe Kapitel I.1.1.3, S. 74ff.). Dasselbe gilt für die Natalität. Während Günther Anders und ähnlich auch Hans Jonas Freiheit *zu* (Weltoffenheit) in Beziehung zur Freiheit *von* (Weltfremdheit) setzen, erhellt Arendt beides aus dem Faktum der Geburt. An diesem Punkt ist sie Hans Jonas näher, als ihr vermutlich selbst bewusst war, greift sie doch in ontologisierender Absicht auf ein ontisches, natürliches Geschehen zurück. Sie kann, wie Hans Saner feststellt, dadurch zwar ontologisch plausibel machen, wie es überhaupt zu neuen Anfängen kommt. Aber sie nähert sich damit zugleich auch der Bio-Ontologie Jonasscher Prägung an, die prominente Aspekte der Innerlichkeit wie Intention und Spontaneität im Organischen, aus Arendts Sicht also im Notwendigen, wurzeln sieht. Nicht nur deshalb, sondern wegen ihres grundsätzlichen »Defizit[s] an einer Philosophie der lebendigen Natur«,[502] bietet sich eine Vermittlung zwischen beiden Positionen an.

Die Anthropologie von Günther Anders liefert, darin mit Hannah Arendt übereinstimmend, keine Wesensbestimmung »des« oder »der« Menschen an sich. Sie gibt uns auch keinen Hinweis auf das Wesen des Einzelnen. Ihre ganze Architektur ist durch und durch vom Gestus der Verweigerung geprägt: Essentia non est. Das Individuelle zeigt sich nur im Tun und kann laut Hannah Arendt, die auch hier mit Anders konform geht, nur nachträglich narrativ, in Form von Geschichten, Bio- oder Historiographien, rekonstruiert werden. Es wird bei Arendt durch die Geburt gestiftet und als Erzählung – im emphatischen Sinn von den je individuellen Neugeburten im Handeln des Einzelnen – nachträglich erfahrbar, für die jeweilige Um- und Nachwelt ebenso wie für das Individuum selbst. Auch Arendt begreift den Menschen also im Wortsinn als aposteriorisches Wesen und den mit sich selbst versöhnten Existenzmodus als den des »geschichtlichen« Menschen. Insofern gehen Anders und Arendt an entscheidenden Stellen ihrer

501 Vgl. Hösle 1994: 123.

502 Krüger 2007: 622.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

anthropologischen Reflexionen konform. Die Grundbedingtheiten, die essentielle Nichtbestimmbarkeit, Offenheit und Nachträglichkeit der Menschen sind die Basiskategorien, mit denen Anders und Arendt ihr Menschenbild fundieren – ein Bild, in dessen Zentrum keine konkrete Figur steht, sondern eher ein Platzhalter für die Vielfalt menschlicher Lebens- und Ausdrucksformen; ein Platzhalter, der zugleich normativen Charakter hat, das heißt auf die ethische Dimension der Anthropologie verweist. Denn zum Menschsein gehört es wesentlich, unbestimmt, frei von und für Welt zu sein. Wie Günther Anders löst auch Hannah Arendt die Legierung jener »seltsame[n] empirisch-transzendentale[n] Doublette« [503] Anthropologie nicht auf. Ein bekannter Einwand Seyla Benhabibs lautet daher, sie beantworte die *quaestio juris* nach der Gleichwertigkeit aller Menschen mit einer *quastio facti*, einer »scheinbar faktischen Darstellung der *Conditio humana*.«[504] In Wirklichkeit findet sich bei Arendt – durchaus vergleichbar mit Anders' früher Anthropologie – jedoch wenig, was zu dieser Analyse Anlass geben könnte. Arendt zufolge sind selbst Pluralität und Natalität keine unverrückbaren anthropologischen Konstanten, sondern Existenzbedingungen, die dem historischen Wandel unterliegen und sich folglich auch verändern oder – unter totalitären Lebensbedingungen – sogar verschwinden können. Auch ihre Version der Vita activa ist bei genauerer Betrachtung keine Realgeschichte des menschlichen Wesens, sondern ein Begriffsnetz, um Aspekte der Wirklichkeit einzufangen, die in anderen Perspektiven unberücksichtigt bleiben. Insofern sollte man Arendts Menschenlehre eher als »Anthropologie in kritischer Absicht«[505] begreifen, obwohl Benhabibs Charakterisierung des anthropologischen Universalismus[506] insofern zutrifft, als dass Arendt alle Menschen als Angehörige derselben Spezies betrachtet, die, so individuell verschieden sie im Einzelnen auch sein mögen, prinzipiell denselben Grundbedingungen der Existenz ausgesetzt sind. Hannah Arendts Anthropologie, die wie die Anderssche im strengen Sinn gar keine ist, allenfalls eine negative, bewegt sich damit aber noch lange nicht auf einem Abstraktionsniveau, »das alle Formen kultureller, sozialer und historischer Differenzierung für irrelevant gegenüber den ›Grundbedingungen‹ des menschlichen Daseins erklärt«,[507] wie Benhabib schlussfolgert. Es handelt sich, so Hans-Peter Krüger, vielmehr um eine »hypothetische Beschreibung der faktischen Bedingtheit, welche menschliches Leben herausfordert und auf eine kulturelle Weise beantwortet werden muss«.[508] In welcher Form, das bleibt auch bei Arendt unbestimmt. Darüber hinaus ist es vor allem Günther Anders, der den »Klassentatsachen« des Lebens Rechnung trägt, den gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen, die sich auch in anthropologischen Entwürfen niederschlagen können, wenn von der grundsätzlichen Freiheit des Menschen die Rede ist, obwohl dieser *de facto* überall in Ketten liegt.

503 Foucault 1971: 384.
504 Benhabib 2000: 115.
505 Jaeggi 1997a: 29, Fußnote 4.
506 Vgl. Benhabib 1997: 58f.; 2000: 113ff.
507 Benhabib 1997: 58.
508 Krüger 2007: 611.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Fazit

Dies alles berücksichtigt, ist die anthropologische Leitplanke, die meine Überlegungen im Folgenden flankiert, grundlegend durch die qua bio-ontologischer Abständigkeit, Pluralität und Natalität verbürgte Weltoffenheit des »natürlichen Kulturwesens« Mensch definiert. Kein anderes Lebewesen zeigt eine solche Bandbreite an Modi vivendi und ist, mimetisch-symbolisch hochbegabt, dazu in der Lage, prinzipiell jedes Verhalten, auch tierisches, nachzuahmen und sogar in verfremdeter, verfeinerter Form als Schauspiel zu präsentieren. Kein anderes Lebewesen kann sich selbst gegenüber einen anderen Standpunkt einnehmen, für sich selbst ein anderes sein, sich – individuell, sozial, kulturell – immer wieder selbst verändern. Aus dieser ontologischen Position ergibt sich die normative Formierung der anthropologischen Leitplanke; ihr Richtungssinn, der allerdings keinen axiomatisch-apodiktischen, sondern vielmehr heuristisch-hermeneutischen Charakter hat. Oder, um im Bild zu bleiben: Die Leitplanke ist beweglich. Das muss sie schon deshalb sein, um der stets virulenten, vermutlich nie ganz vermeidbaren Gefahr einer ethno- oder, bezogen auf die gesellschaftstheoretische Absicht der Arbeit, eurozentristischen, auf die Moderne fokussierten Verengung vorzubeugen, die im hermeneutischen Zirkel (spät-)moderner Selbstvergewisserung mündet. Hannah Arendts Grundbedingungen der Existenz und das Raster der Vita activa können in Kombination mit den Kategorien der Abständigkeit und Weltoffenheit davor bewahren. Hans Jonas' philosophische Biologie, aber auch Günther Anders' Überlegungen zum materialen Apriori sorgen dafür, dass die heuristische Anthropologie ihren Zirkel (man könnte auch vom »Henne-Ei-Problem« der philosophischen Anthropologie sprechen), wenn schon nicht durchbricht, so wenigstens stellenweise unterbricht – denn eine nicht-anthropozentrische Anthropologie wäre weder möglich noch sinnvoll. Weil wir als Menschen nie ausblenden können, dass wir es sind, die etwas wahrnehmen, erkennen, beurteilen. Andererseits leben wir nicht in einem solipsistisch-konstruktivistischen Universum; Natur begegnet uns alltäglich in Form von körperlichen Bedürfnissen, Krankheit, Gebrechen, Geburt und Tod, auf Reisen, in der Interaktion mit nichtmenschlichen Lebewesen oder im Wechsel der Jahreszeiten etc. Außerdem verfügt der Mensch nur deshalb über Erkenntnis- und Empfindungsfähigkeit, so Eve-Marie Engels im Einklang mit Hans Jonas, »weil er von vormenschlichen Lebewesen abstammt, die bereits mit kognitiven und emotionalen Fähigkeiten ausgestattet waren.«[509]

Mit Hans Jonas wird nachvollziehbar, wie Abständigkeit und symbolische Intelligenz sich bio-logisch entwickeln, während Günther Anders erkenntnistheoretische Positionen in ontologische Verhältnisse übersetzt – auch wenn Anthropologie damit letztlich immer auf Erhellung und Erläuterung verwiesen bleibt, weil sie weder logisch, noch anthropo-logisch zu einwandfreier Induktion und Deduktion begabt ist. Das gilt unabhängig davon, ob man Hans Jonas' fundamentalontologische Revitalisierung der Teleologie in allen ihren Konsequenzen teilt. Auch wenn es, wie Franz Josef Wetz herausstreicht, merkwürdig anmutet, »daß auch diejenigen Lebewesen von sich aus auf etwas aus sein sollen, bei denen

509 Engels 1999: 24.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

jede Anzeichen zentralnervöser Tätigkeit, Gehirnleben, fehlen«,[510] ist die Vorstellung gestufter Übergänge in Richtung zunehmender Innerlichkeit (jedenfalls aber der von Engels formulierte Entwicklungszusammenhang) plausibel, wenn nicht zwingend – zumal Evolution bei Jonas nicht einseitig als Erfolgsgeschichte gedacht wird. Der Preis für die maximale Abständigkeit des Menschen ist so hoch wie das Ausmaß seiner Freiheit. Vieles spricht dafür, Organismen nicht nur als teleonome Entitäten zu betrachten, nicht nur als zielgerichtet in ihrer Selbstregulation und ihren Anpassungsleistungen, sondern zielintendiert. Die darüber hinausgehende Teleologie der Formen und des Ganzen, kurzum: die Anbindung der Evolution an göttliche Schöpfungsakte, ist für eine naturphilosophisch erweiterte Anthropologie denkbar, aber nicht vonnöten.[511] Auch in ihrer naturphilosophischen Reformulierung bleibt die heuristische Anthropologie wesentlich dem Kontingenzbegriff verpflichtet.

Hinter diesem für Günther Anders und Hannah Arendt so wichtigen Begriff verbirgt sich ein eigentümliches Spannungsverhältnis von Determination und Offenheit. Man könnte auch von einer Dialektik der Kontingenz sprechen: Das kontingente Sosein fixiert den jeweiligen Menschen als qua Sosein Beschränkten (und im Idealfall auch: Beschenkten), als einen so und so Bestimmten. Doch es ist dieselbe Kontingenz, die den Menschen im Angesicht seines Soseins auf seine wesensmäßige Offenheit verweist: »Ich bin gerade so, also will ich anders sein.« Nur der Mensch kann dieses vermeintliche Paradox formulieren, sein eigenes Gerade-so-Sein negieren, es zu leugnen, zu verändern, aber auch anzunehmen und dadurch ebenfalls zu übersteigen trachten. Ihm allein obliegt es, aus seiner ontischen Mitgift etwas zu machen und nur er kann eben dadurch, *dass* er etwas mit ihr macht, ihren Mitgiftcharakter so weit abschwächen, dass er aus den eige-

510 Wetz 1994: 89.

511 Wenn der Mensch ein Teil der Natur ist und die Natur Darwins Gesetzen gehorcht, was auch Jonas nicht leugnet, dann kann Evolution nicht identisch sein mit Höherentwicklung und Fortschritt: »Unter rein deskriptiven Gesichtspunkten haben wir es bei der Anagenese, der ›Höherentwicklung‹ der Organismen im Zuge der Evolution, mit einer Zunahme an Komplexität, funktionaler Differenzierung und Integration der Teilsysteme zu tun. Von einem ›Fortschritt‹ oder einer Zunahme an Vollkommenheit ist insoweit nicht die Rede.« (Birnbacher 2006: 155) Der Organismus gleiche niemals einem Gebäude, heißt es bei Konrad Lorenz (1983: 34), »das von einem menschlichen Intellekt vorausschauend geplant wurde und in dem von vornherein alle nötigen Teile zweckmäßig entworfen wurden.« Für Lorenz kennt die Evolution keine »prädeterminierte Richtung«. Anpassungsleistungen dürfen Lorenz zufolge nicht mit Entwicklungshöhe gleichgesetzt werden: das Pantoffeltierchen ist ebenso gut an seine Umwelt angepasst, wie der Mensch (vgl. ebd.: 44; 60). Auch der Selektionsmechanismus spricht gegen eine Teleologie der Formen und des Ganzen: »Selegiert wird eben das, was im Augenblick und unter den vorherrschenden Bedingungen die größte Nachkommenschaft verspricht, und nicht, was der Arterhaltung auf lange Sicht dienlich und in diesem Sinne teleonom ist«, auch wenn die jeweils höchsten Lebewesen einer bestimmten Epoche ausnahmslos »höhere« Tiere gewesen seien, als die der vorangegangenen (ebd.: 50 bzw. 61). Abgesehen davon nimmt jede Tierart aus der Perspektive jeder anderen Tierart eine Sonderstellung ein (vgl. Engels 1999: 24). Ein Primat des Menschen lässt sich daraus nicht ableiten.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nen kontingenten Bezügen heraustritt, im wesentlichen denen der Herkunft in biologischer und sozialer Hinsicht. Jede Möglichkeit, die ihm seine Kontingenz durch ihren determinierenden Charakter und jenseits davon liefert, ist ein Übersteigen der ursprünglichen Kontingenz. Das heißt, das jede mögliche Wahl, jedes Verhalten zum eigenen Sosein die menschliche Weltoffenheit, sprich: Freiheit bekräftigt – selbst dann, wenn sie die letzte, die ontologische Wunde der Kontingenz, nämlich das Faktum der Geburt, nie ganz zu heilen vermag. Doch kann der Mensch durch die Betätigung seiner ontologisch verbürgten Fähigkeit, sich in immer neuen Welten stets aufs neue als ein Neuer einzurichten, seine eigene Freiheit auch suspendieren. Dann kommt es darauf an, ob und wie die Weltoffenheit wieder von den Lebenswelten, die sie arretieren, befreit werden kann. Vor diesem Hintergrund geht es in den folgenden Kapiteln um jene spezifischen Superstrukturen – Welten über der Welt –, in denen sich die (Spät-)Moderne eingerichtet hat und deren Fesseln nicht nur die menschliche Freiheit strangulieren, sondern alles Leben auf der Erde zu vernichten drohen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2 Conditio humana II: Vom Leben in der modernen Welt

Die vorangegangenen Kapitel haben das Fundament gelegt, um die philosophische Analyse der Moderne von der Anthropologie auf eine Untersuchung der Lebenswelten und Weltverhältnisse moderner Menschen auszuweiten. Theoretischer Ausgangspunkt dafür ist nach wie vor die philosophische Dreieckskonstellation aus Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas. Bezüge zu anderen philosophischen und sozialwissenschaftlichen Modernediagnosen stelle ich zurück, um sie in Kapitel II.3 auszuarbeiten.

Zunächst rekonstruiere ich das spezifisch moderne Naturverhältnis, wie es durch die neuzeitliche Naturwissenschaft begründet wurde. Nach grundsätzlichen Reflexionen zum Naturbegriff in Kapitel I.2.1, der zugleich die vorangegangenen Ausführungen zur Anthropologie vertieft, skizziert Kapitel I.2.1.1 aus der Sicht Hans Jonas' und Hannah Arendts die zentralen Etappen und Charakteristika des Wandels von der antiken, kontemplativen Kosmologie zur modernen, angewandten Naturwissenschaft, in deren Zentrum das Experiment, die exploitierende Exploration der Natur steht. In Kapitel I.2.1.2 stelle ich die grundlegenden Auswirkungen des modernen Naturverhältnisses auf den menschlichen Umgang mit Natur und Dingwelt gemäß Anders, Arendt und Jonas dar (zur Empirie siehe Kapitel II.2.1).

Das darauf folgende Kapitel I.2.2 widmet sich auf der Grundlage einschlägiger Texte von Günther Anders und Hans Jonas den wesentlichen Merkmalen der (modernen) Technik beziehungsweise Technologie als einer der dominantesten Ausprägungen jener »zweiten Natur«, in der sich (moderne) Menschen auf der Erde eingerichtet haben, und erarbeitet deren philosophisches Profil anhand von Fallstudien zur Unterhaltungs-, Bio-, und Atomtechnik.

In Kapitel I.2.3 zeichne ich aus der Perspektive Hannah Arendts und Günther Anders' die Entstehung der modernen Massengesellschaft und der kapitalistischen Ökonomie als der dominierenden, weltumspannenden Lebens- und Wirtschaftsform der Moderne nach. Die Konsequenzen dieser Entwicklung für die Politik, die immer mehr in die Rolle einer bloßen Erfüllungsgehilfin ökonomischer Imperative gedrängt wird, soll Kapitel I.2.4 erhellen, in dem ich auch auf Hannah Arendts Totalitarismustheorie eingehe.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2.1 Welt als erste Natur. Zum Wandel des Naturverhältnisses

Künstlichkeit ist die Natur, das heißt das Wesen des Menschen. Alles, was er anfasst, verwandelt sich unter seiner Hand zu einer Art zweiten Natur, das heißt Kultur. Mit Leib und Seele ist der Mensch ein integraler Bestandteil der »ersten« Natur, während ihn seine seelisch-kognitive Ausstattung zugleich darüber hinaustreibt. Die Grenzen zwischen natürlicher, das heißt naturbelassener Umwelt und kultivierten Naturlandschaften, zwischen »roher« und geformter Natur, sind seit der Sesshaftwerdung der Menschen in Fluss geraten. Kaum ein Begriff der abendländischen Geistesgeschichte ist daher gleichermaßen diffus, facettenreich und umstritten wie der der Natur, ein Umstand, der sich in jüngster Zeit durch die Umweltdebatte massiv verschärft hat. So behauptet etwa Martin Seel, »die Natur« könne gar nicht zerstört werden, während Günter Ropohl ihr baldiges Ende, das Bill McKibben in einem Bestseller schon vor 20 Jahren beklagte,[1] schnellstmöglich einläuten will. Elisabeth von Thadden bringt das semantische und bisweilen ideologische Tohuwabohu in der Wochenzeitung DIE ZEIT auf den Punkt:

> »Inzwischen hat sich Natur in die weitgehend getrennten Zuständigkeiten von Wissenschaft, Politik, Kultur, Technik, Ökonomie und einer Vielzahl individueller Wahrnehmungen aufteilen müssen. Wir leben in allen diesen Naturen zugleich: Die eine wird als Ressource weltweit vernutzt. Eine zweite suchen Touristen rastlos als idyllische Gegenwelt auf. Eine dritte begegnet in hybriden Wesen wie Netzhautchips. Eine vierte wohnt uns als menschliche Natur irgendwie inne. Eine fünfte, oder ist dies doch die erste, bestimmt unsere Vorstellungen geschichtlich und kulturell. Eine sechste etwa wird in Krankheiten als Gefährdung bekämpft. Eine siebte wird in Schlammbädern und ähnlichen Heilkraftherstellungsverfahren simuliert. Eine achte, neunte ließen sich ausfindig machen. Der Erdball setzt sich zudem aus zahllosen lokalen und regionalen Naturen zusammen.«[2]

Wer aktuelle naturphilosophische Debatten von der Tierethik bis zur Ökophilosophie verfolgt,[3] erlebt ein grundlagenphilosophisches Déjà-vu. Wie in der Anthropologie liegen auch in der Naturphilosophie, jedenfalls insofern sie, wie heute fast ausschließlich, im Kontext der Umweltdebatte betrieben wird, Deskription und Präskription nah beieinander. Philosophisches Denken über Natur im Allgemeinen und Umweltprobleme im Besonderen ist heute fast zwangsläufig implizit oder explizit normativ imprägniert. Das liegt unter anderem daran, dass der Naturbegriff sowohl eine deskriptive als auch eine normative Bedeutungsebene umfasst, wobei die erste sich in besonderer Weise zur Begründung der zweiten zu eignen scheint. Davon abgesehen ist analog zur implizit-normativen Basis jeder möglichen Anthropologie fraglich, ob es überhaupt Naturphilosophie ohne Ethik geben kann. Naturphilosophien führen meist eine oder sogar mehrere

1 Vgl. Seel 2007; Ropohl 1995; McKibben 1989.

2 von Thadden 2007: 39f.

3 Vgl. exemplarisch Birnbacher (Hg.) 1997; Engels (Hg.) 1999; Wild 2008.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

regulative Ideen von Natur mit sich. In Anlehnung an Jean-Pierre Wils lässt sich daher zuspitzen: Naturphilosophie macht die Empirie normfähig und die Ethik empiriefähig. Andererseits steht Naturphilosophie immer schon unter Normativitätsverdacht. Will sie glaubwürdig sein, muss sie ihre normativen Prämissen transparent machen und begründen – ein erster Hinweis darauf, dass »die Natur« selbst sich nur bedingt, wenn überhaupt, als normative Letztbegründungsinstanz eignet.

Bisher habe ich den Begriff »Natur« gemäß der terminologischen Verwendung bei Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas dreifach gebraucht. Erstens als normativ neutralen Namen für unsere natürliche »Umwelt« beziehungsweise Biosphäre. Dem entspricht in Andersscher Terminologie der Begriff der »ersten Natur«, der inhaltlich auf einer Linie mit der Aristotelischen Definition von Natur(-gegenständen) liegt. Natur ist, so Günter Ropohl mit Bezug auf Aristoteles, das, »was aus sich heraus ohne Einwirkung des Menschen und außerhalb des menschlichen Bewußtseins besteht.«[4] Technische Artefakte haben an dieser ersten Natur nur Anteil, insofern sie eine »naturale Dimension« (Ropohl) besitzen, das heißt aus Naturmaterialien gefertigt sind. Davon abgesehen stehen sie im schroffen Gegensatz zur ersten Natur, das heißt sie machen einen wesentlichen Teil dessen aus, was Günther Anders »zweite Natur« nennt. Damit ist zweitens jene historisch gewachsene »Superstruktur« (Anders) gemeint, die Menschen über der insuffizienten »ersten Natur« errichten, um sich auf der Erde heimisch zu machen. »Zweite Natur« ist bei Anders, ebenso wie bei Arendt, also ein Synonym für »Welt«, die der Natur kategorial entgegengesetzt ist.[5] Diese Unterscheidung spiegelt sich in Teil II der vorliegenden Studie wider, in dem ich das spezifisch moderne Naturverhältnisse ebenso analysiere wie jene beiden »zweiten Naturen« beziehungsweise Lebensformen, die wir in der Moderne als die dominantesten ansehen dürfen und die praktisch aufs Engste zusammenhängen: Kapitalismus und Technokratie. Drittens gebrauche ich den Begriff »Natur« wie Anders, Arendt und Jonas synonym für die regulative Idee des »Wesens« einer Sache, wobei speziell die menschliche Natur sich gemäß obigen Ausführungen dadurch auszeichnet, dass sie zugleich natürlich *und* essenziell unbestimmt, das heißt frei ist, weil Menschen, wie gezeigt, qua Wesen in dieser Konstellation eine Sonderstellung einnehmen. Sie stehen als körperliche Naturwesen, die zum Herstellen künstlicher Artefakte begabt sind, zugleich inmitten wie außerhalb der (ersten) Natur – eine Charakterisierung, die ich vor dem Hintergrund der Jonasschen Rekonstruktion einer bio-ontologischen Lebensphilosophie auch als Indiz dafür werte, dass die Dichotomie »Natur« – »Kultur« allenfalls heuristischen Wert hat. Wenn der Mensch, das einzige Wesen, das über »die Natur« und sei-

4 Ropohl 1995: 146.

5 Margaret Canovan (1977: 81) zufolge ist die Welt »precisely what separates and shields man from nature. It is the human artifice of man-made objects and institutions that provides human beings with a permanent home.« Für Arendt (2000a: 289) existiert »Welt« als irdische Heimat von Menschen erst dann, »wenn die Gesamtheit der Weltdinge so hergestellt und organisiert ist, daß sie dem verzehrenden Lebensprozeß der in ihr wohnenden Menschen widerstehen und die Menschen, sofern sie sterblich sind, überdauern kann.«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ne Stellung darin nachdenken kann, tatsächlich qua Leiblichkeit und Geist als Schnittpunkt von Natur und Transnaturalem einerseits und vielfältigster – körperlicher, psychischer, alltäglicher, wissenschaftlicher etc. – Lebensbezüge zur (ersten) Natur andererseits begriffen werden muss, dann verlängert dichotomisches Denken überkommene Grenzlinien zwischen Ebenen oder, mit wertender Konnotation: zwischen Ordnungen, die in Wirklichkeit zusammenfallen beziehungsweise ganzheitlich gedacht werden sollten.[6] Das heißt natürlich nicht, dass wir sie aus rein analytischen Gründen nicht trennen dürften. Im Gegenteil: Ob seiner Vielschichtigkeit und seiner moralischen Aufladung bedarf besonders der Naturbegriff einer vorläufigen Positionsbestimmung, die spätestens im Kontext ethischer Überlegungen unverzichtbar wird.

Gertrude Hirsch Hadorn unterscheidet vor dem Hintergrund der Umweltdebatte drei zum Teil aufeinander bezogene und voneinander abhängige Naturbegriffe: einen ökologischen, einen ökonomisch-technischen und einen kontemplativen Naturbegriff. Der erste versteht Natur als Biosphäre beziehungsweise komplexes Ökosystem, den Menschen als biologische Population eingeschlossen; der zweite betrachtet Natur als Ressource, die menschlichen Bedürfnissen zur Verfügung steht, und der dritte sieht in der Natur keine Verfügungsmasse und auch keinen rein funktionalen Strukturzusammenhang, sondern eine autonom schöpferische Entität, der ein absoluter Eigenwert zukommt.[7] Alle drei Naturbegriffe implizieren spezifische ethische Haltungen und Forderungen, von denen keine grundsätzlich abzuweisen ist. So ist die anthropozentrische Perspektive der Ressourcennutzung ethisch ebenso gerechtfertigt und geboten wie der Naturschutz, dem es um den Erhalt von Natur um ihrer selbst willen geht.

Hans Jonas ist ein herausragender Vertreter dieser letzten Position. Im Mittelpunkt seiner betont spekulativen Philosophie der Biologie steht das Leben des Menschen wie der gesamten belebten Natur, die er beide für sich genommen erhalten will. Sein Wissenschaftsverständnis ist zwar liberal, aber im Sinne Heideggers metaphysikkritisch orientiert. Auch Günther Anders plädiert für den unbedingten Erhalt menschlichen Lebens, wenn auch konsequent inkonsequent antimetaphysisch (siehe Kapitel II.4.2). Zudem spricht er der Natur in seinen späteren Schriften eine weitaus autonomere Rolle zu als Hans Jonas und distanziert sich deutlich vom Anthropozentrismus seiner frühen Typoskripte.[8] Hannah Arendt zeigt sich über die zunehmende Naturzerstörung durchaus besorgt. Ihre unbedingte Liebe zur Welt (»Amor mundi«) räumt aber der von Menschen geschaffenen »zweiten Natur« absolute Priorität ein. Demzufolge hat sie gegen die technologisch unterstützte Ausnutzung natürlicher Ressourcen zum Wohl der Menschheit nichts einzuwenden, zumal der Mensch als Animal laborans für sie integraler Bestandteil der Natur ist.[9] Dennoch hat auch sie sich in einer von Heidegger

6 Vgl. dazu Kather 1994a: 9f., 33; ebenso Engels 1999: 34.

7 Vgl. Hirsch Hadorn 2000: 29–34.

8 Siehe Kap. I.1.1.1 bzw. Anders 1980: 327, Anmerkung zu S. 33; 1981: 128ff.; 1982: 252f., 342–344, 346f.

9 In *Was ist Politik* schreibt Arendt (1993a: 84): »Wenn es dem Menschen gelingt, durch Benutzung der Natur seine eigene Kraft zu verdoppeln oder zu verhundertfachen, so mag man darin eine Vergewaltigung der Natur sehen, wenn man mit der Bibel

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

inspirierten subjektivitäts- beziehungsweise wissenschaftskritischen Perspektive mit der modernen Form der Welterschließung und -aneignung befasst. Das folgende Kapitel zeichnet ihre sowie Jonas' und Anders' Positionen nach und arbeitet Kernprobleme des modernen wissenschaftlichen Naturverständnisses heraus.

2.1.1 Von der antiken Kosmologie zur modernen Naturwissenschaft

Für die alten Griechen war, so Hans Jonas, jedes Stück Natur »Teil eines größeren Ganzen, ein Zweck für sich selbst und ein Ganzes für seine Teile«,[10] eingefügt in eine an überzeitlichen Formen und Seinsordnungen orientierten Kosmologie, die ein in sich ruhendes Bild des Alls entwarf. Die belebte Natur einschließlich der Pflanzen galt im krassen Unterschied zur Neuzeit als beseelt, das heißt mit inhärenten teleologischen Entwicklungskräften begabt. Morphologische Beschreibung in kontemplativer Haltung und nachahmende, nicht interagierende Verwendung oder gar Transzendierung bildeten die methodisch-praktischen Flanken des antiken Naturverhältnisses. Antike *theoria* trachtete nicht danach, das Seiende durch Zerlegung in letzte Bestandteile zu ergründen und unmittelbar praktisch nutzbar zu machen, sondern strebte, wie Aristoteles zu Beginn seiner *Metaphysik* schreibt, Wissen als Ausdruck höchster menschlicher Fähigkeiten in erster Linie um seiner selbst willen, als Orientierungswissen, an.[11] Diese Einstellung bleibt auch dem christlich geprägten Mittelalter erhalten, das die Natur als »Buch Gottes« auffasst, in dem der Mensch lesen kann, aber nichts um- oder gar neu schreibt wie beispielsweise in der modernen Gentechnik:[12] »›Ars imitatur naturam‹, die Kunst solle die Natur nachahmen, war noch das Leitprinzip der Erbauer der Kathedralen im Mittelalter.«[13]

Im Gegensatz dazu liegt nach Hans Jonas das »metaphysische Geheimnis« der in mathematischer Symbolsprache verfassten *scientia nova*, also der von Kopernikus,

---

der Meinung ist, daß der Mensch geschaffen wurde, die Erde zu hüten und ihr zu dienen und nicht umgekehrt, sie in seinen Dienst zu zwingen. Aber ganz gleich, wer hier wem dienen oder zum Dienst durch göttlichen Ratschluß gar vorbestimmt sein soll, so bleibt ja unleugbar, daß die Kraft des Menschen sowohl als Herstellungs- wie als Arbeitskraft ein Naturphänomen ist, daß die Gewalt als Möglichkeit dieser Kraft innewohnt und also selbst noch natürlich ist und daß schließlich der Mensch, solange er es nur mit Naturkräften zu tun hat, in einem irdisch-natürlichen Bereich verbleibt, dem auch er und seine eigene Stärke angehören, insofern er ein organisches Lebewesen ist. Das ändert sich nicht dadurch, daß er die eigene zusammen mit der der Natur entnommenen Kraft dazu benutzt, etwas durchaus Nicht-Natürliches, nämlich eine Welt herzustellen – etwas nämlich, was ohne ihn auf nur ›natürliche‹ Weise nicht zustande gekommen wäre.«

10 Jonas 1994a: 175.

11 Vgl. *Metaphysik* A 1, 980a21 bis 982b10 bzw. Aristoteles 2003: 3ff. sowie Jonas 1994a: 314, 317. Zum antiken Naturverständnis allgemein vgl. auch Kather 2003: 22–43.

12 Vgl. Kather 1994b: 23.

13 Kather 2005: 149.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Kepler, Galileo, Bacon und Descartes im 16. und 17. Jahrhundert begründeten neuzeitlichen Naturwissenschaft, in ihrem utilitaristischen Pragmatismus, der auf Verfügungswissen abzielt, sowie »in der radikal zeitlichen Auffassung des Seins oder in der Gleichsetzung von Sein mit Aktion und Prozeß.«[14] Die Neuzeit erschließe sich Natur nicht mehr auf dem Weg der ehrfürchtigen Betrachtung und Beschreibung invarianter, überzeitlicher Gestaltganzheiten. »Bewegung anstelle fester räumlicher Proportionen wird Hauptgegenstand der Messung«,[15] und das Ganze aus seinen primitivsten Teilen und Teilfunktionen heraus erklärt. Damit stehe grundsätzlich nicht mehr – wie in der Antike – das *Was*, der Wesenskern eines Gegenstands oder Ereignisses, im Fokus des Interesses, sondern das *Wie*, seine (materielle) Beschaffenheit, Bewegung, Größe, Veränderlichkeit innerhalb eines festen Rahmens vollständig determinierter kausaler Beziehungen. Die durch Newton revolutionierte Physik definiere das Ursache-Wirkungs-Verhältnis rein quantitativ, so dass transzendente, teleologische, ja selbst innerlich-subjektive Ursachen im neuen physikalischen Weltbild keinen Platz mehr fänden. Als wirklich gilt fortan nur noch das Messbare und Unbelebte; was – wie die menschliche Subjektivität – nicht messbar ist, gilt als kausal unwirksam.[16] Das heißt auch, dass sich aus dem rein naturgesetzlich bestimmten Sein der Natur, anders als in Antike und Mittelalter, keinerlei ethische Werte mehr ableiten lassen.[17]

Bacons Projekt

Geistesgeschichtlich wird diese Entwicklung vor allem durch die Gedanken zweier Männer geprägt, deren Grundüberzeugungen bis heute wirksam geblieben sind: René Descartes (1596–1650) und Francis Bacon (1561–1626). Bacon, der neben seinem weniger bekannten spätmittelalterlichen Vorläufer Cusanus[18] retrospektiv zu einer Art »Leitfigur der Moderne«[19] avanciert, stellt das antik-mittelalterliche Weltbild als erster neuzeitlicher Denker radikal infrage. Sein utilitaristisch begründetes Wissenschaftskonzept begegnet der Natur nicht mehr mit der demütigen Geste der Zurückhaltung, sondern ist auf umfassende technische Ausnutzung aller natürlichen Ressourcen und Potenzen zum Wohl der gesamten Menschheit angelegt. Letztere nimmt bei Bacon die Position eines »Diener[s] und Erklärer[s] der Natur« ein, indem sie mittels wissenschaftlicher Experimente nach Gesetzen und Kausalitäten forscht, um diese zur Verbesserung menschlicher Lebensumstände wieder auf die Natur anzuwenden: »[W]as bei der Betrachtung als Ursache erfaßt ist, dient bei der Ausführung als Regel«,[20] heißt es in der Bibel Homo fabers, dem Baconschen *Novum Organon*, das sich gegen das – nun als obsolet betrachtete – Aristotelische *Organon* abgrenzt und die neue Zeit für sich reklamiert. Intervention und Innovation, nicht Kontemplation, werden gleichermaßen zur Voraussetzung, zum Mittel und zum Ziel wissenschaftlicher Erkenntnis. Ba-

14 Jonas 1994a: 77. Vgl. dazu auch Jonas 1992: 113f.
15 Jonas 1994a: 133.
16 Vgl. Jonas 1992: 122–127 sowie allgemein Kather 1994b: 24–28; 2003: 46.
17 Vgl. Kather 2005: 151.
18 Vgl. dazu Kather 2003: 44–47.
19 Schäfer 1999: 98.
20 *Neues Organon*, Aphorismus 1 bzw. 3, zitiert nach Bacon 1990: 81.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

cons Projekt einer Forschungspraxis, die Erfahrungswissenschaft mit sozialem Fortschritt verknüpft, stellt damit den bloßen Funktionswert der Natur für den Menschen, und nicht länger ihren Eigenwert, in den Mittelpunkt. »Wissen ist Macht«, so lautet Bacons' berühmtes epistemologisch-praxeologisches Motto – Macht über die Natur, ihre verborgenen Kräfte und Geheimnisse, die es restlos aufzudecken und zu transformieren gilt. Damit liegt menschliche Freiheit nicht mehr länger in der betrachtend-denkenden Beziehung zu höchsten und edelsten Objekten, sondern in der Herrschaft über die Natur: »Das Erkennen des Seins zielt nicht mehr auf das Verständnis der Natur und die Kontemplation der zeitlosen Ordnung der Dinge«, konstatiert Hans Jonas, »sondern befaßt sich ganz im Gegenteil damit, die Natur dazu zu nötigen, etwas zu tun, woran sie selbst gar nicht denken würde, wozu man sie aber bringen kann, wenn man ihr ihre eigenen Verfahrensweisen abgeschaut hat.«[21]

Soll Wissenschaft praktisch erfolgreich sein, müssen ihre Verfahren selbst praktisch werden, mit anderen Worten: experimentell.[22] Das Experiment, so Jonas in starker Nähe zu Heidegger, »engagiert«[23] die – allerdings künstlich vereinfachte – Natur und leitet daraus Anleitungen für weitere Experimente und Werke ab. Dieser auf Anwendung und Verwertbarkeit ausgerichtete »aggressive Grundzug« des Experiments, das seine Instrumente »gleichsam wie Waffen«[24] gegen die objektivierte, in ihre Bestandteile zerlegte Natur einsetzt, ist Hans Jonas zufolge kein akzidentelles Attribut der neuzeitlich-modernen Naturwissenschaft. Indem sie postuliere, dass alles aus Elementen zusammengesetzt sei, unterstelle sie zugleich, dass alles aus eben jenen Elementen zusammengesetzt werden könne. Verstehen werde dadurch selbst zu einer Art »imaginärem Herstellen oder Nachahmen seiner Gegenstände, und dies ist der tiefste Grund für die technologische Anwendbarkeit der modernen Naturwissenschaft.«[25] Diese dialektische Abhängigkeit und Beförderung von technikbasierter Grundlagenforschung und wissensbasierter Technologieproduktion hat sich bis heute im Verbund mit dem kapitalistischen Produktionssystem zu einer mächtigen, sich selbst reproduzierenden Superstruktur verquickt; so sehr, dass man, wie Arnold Gehlen bereits Mitte der 1950er Jahre konstatierte, »die Naturwissenschaften, die Technik und das

21 Jonas 2003: 313.

22 Vgl. Jonas 1994a: 333.

23 Ebd.: 315. In seinem berühmten Aufsatz *Die Frage nach der Technik* von 1954 deutet Heidegger (2004: 18) die Technik – man kann analog auch von der angewandten Naturwissenschaft sprechen – als eine nachstellende Herausforderung der Natur(-kräfte): »Das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die als solche herausgefördert und gespeichert werden kann.«

24 Schäfer 1999: 111.

25 Jonas 1994a: 331. Auch für Schäfer (1999: 33), der Bacons Projekt affirmiert, ist »neuzeitliches Wissen seiner Intention und Struktur nach technikerzeugendes Wissen.« Im Fall der Geschichtswissenschaft offenbart sich das Selbstverständnis der *scientia nova* in der Verfolgung von Entwicklungslinien statt in der Nacherzählung singulärer Ereignisse. Vgl. dazu auch Arendts Essay *Natur und Geschichte* (Arendt 2000a: 54–79).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Industriesystem funktionell in Zusammenhang sehen muß.«[26] Es ist die Verknüpfung dieser drei Antriebsmotoren der Neuzeit – (Natur-)Wissenschaft, Technik und Kapitalismus – die Bacons Programm erst zu seinem immensen Erfolg verhelfen. Ohne ihre Wechselwirkung gäbe es weder Dampfmaschine noch Automobil, keine Röntgen-, Computer-, oder Atomtechnik.

Konsequenzen I: Umkehrung von Theorie und Praxis

Die Einsicht Vicos, der Mensch könne nur das wirklich verstehen, was er selbst gemacht habe, nämlich seine Geschichte, trifft nach Hans Jonas daher vor allem auf die modernen Naturwissenschaften zu: »Nur ein *factum* – was gemacht wurde – kann ein *verum* sein.«[27] Wer nach neuzeitlich-modernem Verständnis eine Sache kennt, weiß nichts mehr um ihren Wesenskern, sondern allenfalls, wie sie funktioniert, hergestellt oder modifiziert werden kann. An die Stelle der Wahrheit treten Wahrhaftigkeit und praktischer Erfolg. Die Theorie mutiert vom System vernünftig verbundener Wahrheiten zur reinen Arbeitshypothese, die das Experiment anleitet. Mit anderen Worten: Theorie wird an Kriterien der Praxis gemessen. Damit fallen die für die Antike so bedeutsamen Unterscheidungen von Natürlichem und Künstlichem, Theorie und Praxis in sich zusammen.[28] Muße – Freiheit von Notwendigkeit – ist nicht mehr länger Bedingung für Wissenschaft beziehungsweise *theoria*, sondern deren Ergebnis, während (Natur-)Wissenschaft zum Teil des großen Metabolismus der Arbeit wird. Theorie im ursprünglichen Sinn der Kontemplation ist damit gänzlich eliminiert, das Denken tritt, so Hannah Arendt, in ein reines »Dienstverhältnis zu einem Tun«, während jenes die Spitze der Vita activa erklimmt.[29] Für Arendt markiert diese begriffliche Entdifferenzierung und Umkodierung den dramatischsten Wendepunkt in der Geistesgeschichte Europas, den ersten von mehreren folgenreichen Umbauten an der Binnenarchitektur der antiken Vita activa:

> »Seit dem Aufstieg der modernen Wissenschaft [...] ist der begriffliche Rahmen der Tradition nicht mehr sicher gewesen. Der überlieferte Gegensatz von Erkennen und Tun sowie die Hierarchie, die das Tun dem Erkennen unterstellte, konnten nicht mehr aufrechterhalten werden unter den Bedingungen einer Wissenschaft, die aktiv in die Natur eingriff, um zu erkennen.«[30]

Voraussetzung dafür ist Arendt zufolge ein tiefes Misstrauen gegen die fünf menschlichen Sinne, erstmals auf den Begriff gebracht in René Descartes' *Discours*

26 Gehlen 1957: 13. Günter Ropohl (1995: 147–150) hat herausgearbeitet, dass die häufig praktizierte Gleichsetzung von Grundlagenwissenschaft und angewandter Wissenschaft, von Natur- und Technikwissenschaften, wie sie auch Hans Jonas (1994a: 334) vornimmt, wenn er von einer neuzeitlich-modernen »Verschmelzung von Theorie und Praxis spricht«, nicht zulässig ist. Mir geht es hier jedoch um übergeordnete geistesgeschichtliche Motive und praktische Haltungen, die in allen genannten Bereichen wirksam sind.

27 Jonas 1994a: 331 bzw. analog dazu Arendt 2000a: 51, 69.

28 Vgl. Jonas 1994a: 332ff. bzw. Arendt 2002a: 353.

29 Arendt 2002a: 370.

30 Arendt 2000a: 51.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

de la Méthode, der in einem fundamentalen Zweifel an der Wirklichkeit des Menschen und seiner sinnlich erfahrbaren Außenwelt gipfelt.

Descartes' Zweifel

Erkennbar, wissenschaftlich »objektiv« beschreibbar und vorhersagbar ist nach Descartes nur noch das, was den strengen, durch einen methodischen Zweifel abgesicherten Verstandesbegriffen und mathematischen Gesetzen zugänglich ist. Die mathematischen Operationen ebnen dabei jedoch nicht mehr, wie noch bei Platon, den Weg zum wahren Sein, denn die sinnliche Wirklichkeit und Wahrheit des Seienden sind ja das, was der Zweifelnde grundsätzlich infrage stellt. Sie dienen vielmehr dazu, »die Sinnesdaten auf die dem menschlichen Verstand innewohnenden Verhältnisse und Maßstäbe zu reduzieren«,[31] das heißt die als Sinnestäuschung erlebte Welt im Spiegel des menschlichen Verstandes zu rekonstruieren und sich ihrer durch letzte mentale Gewissheiten, praktische Experimente und Werke sozusagen behelfsweise zu versichern: »Um Gewißheit zu erlangen, mußte man Mittel und Wege finden, sich zu vergewissern, und um zu erkennen, mußte man etwas tun«,[32] so Hannah Arendt.

Wahrheit besteht fortan ausschließlich in der Übereinstimmung zwischen dem Erkenntnis*objekt* und der Erkenntnis*struktur* des erkennenden Subjekts, das im griechischen Sinn des Worts »zum Zugrundeliegenden für die Welt und Wirklichkeitskonstitution«[33] avanciert. Das verstandesbegabte Subjekt wird dadurch einerseits zum einzigen Gewährsmann der Wirklichkeit und der Wahrheit aufgewertet, andererseits jedoch zugleich entmachtet, genauer: entsinnlicht und isoliert. Denn der, dem seine Sinne die Welt nicht mehr zuverlässig vermitteln, muss sich »in sein eigenes Selbst wie in ein Gefängnis gesperrt sehen«.[34] In Abwandlung einer Sartreschen Formel ließe sich sagen: Der neuzeitliche Subjektivismus ist ein Solipsismus. Er beschert der Moderne nach Hannah Arendt zwei konstitutive »Alpträume der Angst«: Die Ungewissheit der Wirklichkeit der Außenwelt und das Problem der Gewissheit, in das sich jene arme »Kreatur« gestürzt sieht, die wohl weiß, was Wahrheit ist, »und gleichzeitig so ausgestattet ist, daß sie niemals imstande ist, den sicheren Hafen irgendeiner Wahrheit oder Gewißheit zu erreichen.«[35]

Konsequenzen II: Grundlagenkrise

Descartes' Zweifel ist für Hannah Arendt damit nicht bloß Ausgangspunkt einer erkenntnistheoretischen Revolution; er ist auch verantwortlich für eine funda-

31 Arendt 2002a: 340. Vgl. dazu auch Kather 2003: 49f.

32 Arendt 2002a: 368.

33 Jakob 1996: 370.

34 Arendt 2000a: 66. Vgl. dazu auch Kather 2003: 52.

35 Arendt 2002a: 352. So verunsichert, wendet sich der neuzeitliche Philosoph – und man kann vor dem Hintergrund der Debatten um die Hirnforschung ergänzen: der moderne Wissenschaftler – laut Arendt (ebd.: 373) nicht nur von der trügerischen Sinneswelt ab, sondern auch von der Welt ewiger Wahrheiten, das heißt »er zieht sich von beiden Welten, bzw. von Welt und weltlich Gegebenem überhaupt, auf sein eigenes Innere [sic!] zurück«, wo er seinen eigentlichen Gegenstand findet: Sinnesvorgänge und Bewusstseinsprozesse.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

mentale Grundlagenkrise, in der sie die neuzeitlich-moderne Naturwissenschaft gefangen sieht. Zwar habe die mathematische *scientia nova* »den Menschen von den Fesseln erdgebundener Erfahrung befreit und damit das menschliche Erkenntnisvermögen von den Fesseln der Endlichkeit.«[36] Doch indem er der Natur die Bedingungen der Möglichkeit seiner eigenen Erfahrung diktiere, begegne sich der Mensch in seinen Experimenten nur noch selbst:

> »Jeder Fortschritt der Naturwissenschaften in den letzten Jahrzehnten hat in dem Augenblick, in dem er von der Technik absorbiert und so in die faktische Welt, in der wir unser Alltagsleben leben, eingeführt wurde, eine wahre Lawine von fantastischen Instrumenten und immer erfindungsreicheren Maschinen mit sich gebracht. All dies macht es täglich unwahrscheinlicher, daß der Mensch in der ihn umgebenden Welt etwas antreffen wird, das nicht menschengemacht und also nicht, letztlich, er selbst in einer anderen Verkleidung ist.«[37]

Unter dem Primat neuzeitlicher Subjektivität mache sich der Mensch von der Erde und von der sinnlichen Erfahrung frei und beziehe einen universalkosmischen Standpunkt, aus dessen Perspektive alles Seiende zu biologischen Naturvorgängen oder berechenbaren Prozessen verschwimme. Der alledem zugrunde liegende mathematische Formalismus ist schon lange nicht mehr an konkrete sinnliche Erfahrungen gebunden und in alltägliche Sprache rückübersetzbar, so Arendt. Was immer die moderne Naturwissenschaft heute tue – die Erforschung des Alls mit Teleskopen, die Erzeugung atomarer Energieprozesse, die künstliche Herstellung von Elementen etc. – immer handele es sich darum, »daß die Natur von einem Standpunkt im Universum außerhalb der Erde gehandhabt wird«, freilich ohne je wirklich auf diesem archimedischen Punkt zu stehen. Wir Modernen haben, so Arendt, »einen Weg gefunden, auf Erden und inmitten [unserer] Natur zu schalten, als verfügten wir über sie von außen, als hätten wir den archimedischen Punkt gefunden.«[38] Dabei finden wir immer nur uns selbst auf der einen, und ein vom archimedischen Standpunkt der modernen Naturwissenschaften aus völlig unlesbares, ja undenkbares Universum auf der anderes Seite.[39] Hannah Arendt sieht in diesem Umstand ein »Wahrzeichen der modernen Wissenschaft« und belegt ihn mit dem Terminus »Erd-Entfremdung«,[40] im Gegensatz zur »Weltentfremdung«, ihrer Bezeichnung für den zunehmenden Verlust der Orientierung in einer wirtschaftlich, politisch, gesellschaftlich unlesbar gewordenen Gegenwart sowie den Verlust der Urteilsfähigkeit, dessen Ursprung Arendt ebenfalls im neuzeitlichen Misstrauen gegen die Sinne, den Gemeinsinn eingeschlossen, verortet.

Die neuzeitliche *reductio scientiae ad mathematicam* fördert also keine neue kosmische Harmonie zutage, und sie beweist auch »nichts für das Wesen des menschlichen Geistes, sie bestätigt ihm keineswegs ein Vermögen, das die Sinne an Erkenntniskraft des Wirklichen zu übertreffen oder dem Menschen überhaupt

36 Arendt 2002a: 337.
37 Arendt 2000b: 385.
38 Arendt 2002a: 334.
39 Vgl. Arendt 2000a: 66; 2002a: 366.
40 Arendt 2002a: 337.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wahrheit zu vermitteln imstande wäre.«[41] Der kartesische Zweifel ist nicht gebannt, im Gegenteil: die Grundlagenkrise der Naturwissenschaften wiederholt nur die alten Angstträume. Gerade der Umstand, dass die mathematischen Verstandesprodukte des Menschen anwendbar sind, legt für Arendt nicht den Schluss einer Art prästabilierten Harmonie nahe, sondern den Verdacht,

> »daß unsere Ergebnisse, gerade wegen ihrer verblüffenden Stimmigkeit, weder mit dem Makrokosmos noch mit dem Mikrokosmos das geringste zu tun haben, daß sie vielmehr den Regeln und Strukturen entsprechen, die für uns selbst und unser Erkenntnisvermögen charakteristisch sind, für das Vermögen nämlich, das die Apparaturen und Instrumente erfand – in welchem Falle es wirklich ist, als vereitele ein böser Geist alle Anstrengungen des Menschen, exakt zu wissen und zu erfahren, was immer er selbst nicht ist, und zwar so, daß er ihm, unter der Vorgabe, ihm die ungeheuren Reiche des Seienden zu zeigen, immer nur das eigene Spiegelbild vorhält.«[42]

Dies ist, was Hannah Arendt auch den »demütigende[n] Aspekt der modernen Wissenschaft«[43] nennt: Die Naturwissenschaft hat das Vertrauen in die Phänomene verloren, kann in den Begriffen, in denen sie die Wirklichkeit begreift, aber gar nicht denken – ein Ausdruck dessen, was Günther Anders in seiner *Antiquiertheit des Menschen* unter dem Rubrum »prometheisches Gefälle« analysiert, nämlich die Defizienz des Erzeugers angesichts der Perfektibilität seiner eigenen Geschöpfe.

Konsequenzen III: Teleskopisches Gefälle

Und tatsächlich scheint es so, als würde der Mensch zunehmend ohnmächtiger, je mehr Fortschritte er in den mächtigen (Natur-)Wissenschaften erzielt: »Hat nicht jeder Schritt vorwärts, den die Wissenschaft seit der Zeit des Kopernikus getan hat, nahezu automatisch zu einer Verkleinerung seiner Statur geführt?«, fragt Hannah Arendt rhetorisch.[44] Für sie ist die traditionelle Aufteilung in Himmel und Erde durch die »moderne Aufspaltung von Mensch und Weltall« ersetzt, das heißt genauer und in verblüffend ähnlicher Diktion wie bei Günther Anders: durch »die Kluft zwischen dem, was der Mensch auf Grund seines Verstandes vernehmen kann, und den universalen Gesetzen, die er entdecken und handhaben kann, ohne sie doch zu verstehen.«[45] Anders spricht in diesem Zusammenhang in seinem Buch *Der Blick vom Mond*, das aus Anlass der Weltraummissionen der 1960er Jahre entstand, von einem »teleskopischen Gefälle«: »*Je höher unsere naturwissenschaftlichen und technischen Leistungen steigen, um so tiefer sinkt die Funktion, die wir uns selbst als Mitspielern im Universum zugestehen.*«[46] Wie beim umgekehrten Blick durch ein Teleskop fühle sich der moderne Mensch durch die Produkte seiner eigenen prometheischen Mächtigkeit verkleinert. Bacons berühmte Formel hat sich umgekehrt: »Wissen ist Ohnmacht« wäre nach Anders

41 Ebd.: 341.
42 Ebd.: 364.
43 Arendt 2000b: 398.
44 Ebd.: 383. Vgl. dazu auch ebd.: 378, 386, 395.
45 Arendt 2002a: 345.
46 Anders 1994a: 62.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die korrekte Version für die Wissensgesellschaft des 21. Jahrhunderts – eine Art invertierter Baconismus.[47]

Konsequenzen IV: Dialektik des Gebrauchs – Wissenschaft als Notstand

Der Mensch, der Bacons Programm zu seinem Credo gemacht hat, ist ungeheuer mächtig. Doch je mehr er von seinen neuen Fähigkeiten Gebrauch macht, desto mehr schließt er sich in seinem selbst geschaffenen Systemen ein; für Hannah Arendt ein Circulus vitiosus:

> »[D]ie Wissenschaft formuliert hypothetische Theorien, mit denen sie aber nicht die Sinnenwelt unmittelbar konfrontiert, sondern die sie benutzt für eine Technik des Experiments, in der das Experiment wiederum als Probe auf die Wahrheit der Theorie gilt; sie hat es, mit anderen Worten, von Anfang bis Ende dieses Verfahrens mit einer ›hypothetischen Natur‹ zu tun.«[48]

Das darf allerdings keineswegs darüber hinwegtäuschen, dass die praktischen Konsequenzen dieses derart »hypothetischen« Naturverhältnisses erheblich sind. Schließlich, so Hans Jonas, stattet Bacon »die Aufgabe der Erkenntnis mit einer Art von physischer und moralischer Dringlichkeit aus, die durchaus fremd und neu in der Geschichte der ›Theorie‹ ist, seitdem aber zunehmend geläufig geworden ist.«[49] Wissenschaft wird in dieser – im antiken Sinn a-theoretischen – Perspektive zum operativen Dauernotstand, der eine unaufhaltsame und unter moralischen Gesichtspunkten sogar gebotene Dialektik des Gebrauchs in Gang setzt.

Für Aristoteles arbeitete und handelte der Mensch, um anschauen zu können, nicht umgekehrt. Dies trägt dem antiken Denker bis heute den Vorwurf ein, er verkläre die Sklavenhaltergesellschaft, in der die Geknechteten schuften und die Herren Theorie betreiben. Doch Aristoteles habe, so Hans Jonas, die Regelung und Lösung der Lebensnotwendigkeiten als endliche Aufgabe angesehen. Im Gegensatz dazu perpetuiere die Moderne eben diese Notwendigkeit mit jeder neuen Stufe ihrer Bewältigung, weil sie die Überschüsse aus dem Bewältigungsprozess, die Fortschritte aus Wissenschaft und Technik, sofort wieder in denselben einspeise. Jonas spricht vom »zeitgenössischen Dynamismus« beziehungsweise – in Marxscher Diktion – vom Fortschritt als einem »selbstgespeiste[n] Automatismus, in den selbst die Theorie, als Faktor und Funktion zugleich, einbezogen ist und dem wir keine Grenzen absehen (geschweige denn setzen) können.«[50] Der von Bacon dekretierte souveräne Gebrauch der Macht über die Natur bedeutet immer mehr Gebrauch und immer mehr Abhängigkeit von den Mitteln, die diesen Gebrauch sicherstellen – bei umgehender Strafe des Machtverlusts im Verzichtsfall:

47 Vgl. Anders 1994a: 65. In den *Philosophischen Stenogrammen* spricht Anders (2002b: 92) in einem anderen Sinn – »Macht wird Nichtwissen« – von invertiertem Baconismus: Die Entdeckung und Eroberung der Natur habe heute bereits ihren »dialektischen Umschlag« erreicht, jenseits dessen das einst Unbekannte sich erneut in *terra incognita* zurückverwandele. So werde der überflogene Ozean zum »ausgelassenen Ozean«, der übersprungene Urwald zum »nie gesehenen Urwald«.

48 Arendt 2002a: 365.

49 Jonas 1994a: 316.

50 Ebd.: 335f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Die Macht, indem sie immer mehr Dinge für mehr Arten von Gebrauch verfügbar macht, verstrickt den Gebrauch in immer mehr Abhängigkeit von äußeren Objekten.« Insofern kann die Macht dann nicht mehr anders ausgeübt werden »als dadurch, daß man sich für den Gebrauch der Dinge verfügbar macht in dem Maße, wie sie verfügbar werden«,[51] so Jonas. Auch der Theorie stellen sich durch diese reflexive Form des Gebrauchs immer wieder neue Fragen, deren Antworten umgehend in den Gebrauch zurückgespeist werden. Durch diesen »gegenseitigen Feedback-Mechanismus« von Theorie und Praxis hat die Wissenschaft in Jonas' Augen »ein neues Reich der Notwendigkeit« geschaffen, »eine zweite Natur sozusagen«, die an die Stelle der ersten Natur tritt, von deren Notwendigkeit die neuzeitliche Wissenschaft den Menschen eigentlich befreien wollte.[52]

Konsequenzen V: Hybridisierung

Doch diese spezifische »zweite Natur« kettet den Menschen nicht nur wie einen Knecht an den Kreislauf iterierter Not-Wendigkeit. Die Macht, die sie ihrem Gefangenen zugleich an die Hand gibt, ist so groß, dass er alles – die Wissenschaft eingeschlossen – mit ihr vernichten kann. So sieht Hannah Arendt den »Trennungsstrich« zwischen der neuzeitlichen und der modernen (Natur-)Wissenschaft darin, dass die eine lediglich einen kosmischen Standpunkt einnehme, um die Natur zu beherrschen, die andere aber »die Prozesse des Weltalls in die Natur hineinleitet trotz des offenbaren Risikos, ihren Haushalt und damit das Menschengeschlecht selbst, das in diesen Haushalt gebannt ist, zu vernichten.«[53] Die neuzeitlich-moderne Naturwissenschaft beobachte, registriere und systematisiere nicht mehr nur, sie stelle zunehmend natürliche Prozesse selbst her. Mit anderen Worten, sie stoße Vorgänge an, »deren Ende ungewiß und unabsehbar ist«, das heißt sie *handelt* in die Natur hinein. Denn das Handeln ist gemäß Arendt diejenige Tätigkeit, die unabsehbare Prozessen in Gang setzen kann und die ihre »Eigentümlichkeiten« behält, auch wenn sie auf den Bereich des Natürlichen »überspringt«.[54] Im Unterschied zum Handeln in der Menschenwelt kennt das Hineinhandeln in die Natur jedoch nicht jene Sicherungsmechanismen, ohne die Handeln schlechterdings unmöglich wäre: Versprechen und Verzeihen. So ist der moderne Mensch nach Hannah Arendt gegenüber der Natur nicht mehr länger nur ein Animal laborans und Homo faber, sondern einer, der Natur-Geschichte macht, weil er mit der Natur handelt – aber blind:

> »Daß wir uns heute zur Natur als Handelnde verhalten, daß wir wortwörtlich in sie hineinhandeln, darf man vielleicht mit einer Gelegenheitsbemerkung eines dieser ganz modernen Wissenschaftler und Techniker [gemeint ist Wernher von Braun; C.D.] illustrieren, der in allem Ernst gesagt hat, daß ›Grundlagenforschung darin besteht, zu tun und nicht zu wissen, was man tut‹.«[55]

51 Ebd.: 319.

52 Jonas 1994a: 340. Bei Plessner (1969: 995) heißt es dementsprechend: »Die Geister, welche Galilei und Newton neugierig hervorgelockt haben, beherrschen uns heute. Was Theorie sein wollte, wurde Technik, Industrie, Politik.«

53 Arendt 2002a: 342.

54 Ebd.: 295.

55 Ebd.: 294, ohne Fußnote.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Aus diesem Grund hielt Arendt die Hybridisierung von Handeln und Natur für derart gefährlich. So sehr das Handeln im Politischen, im Zwischen-Menschlichen von der Kraft des Neuanfangs, von seiner Spontaneität und Welt-Offenheit lebt, so gefährlich wird es, wenn es den Bereich der (politischen) Öffentlichkeit verlässt und in Forschungslabore und Produktionsstätten umsiedelt: »Der durch eine einzige Tat entfesselte Prozeß kann buchstäblich in seinen Folgen durch die Jahrhunderte und Jahrtausende dauern, bis die Menschheit selbst ein Ende gefunden hat.«[56]

Die Haltung der modernen Naturwissenschaft gegenüber ihren Objekten ist schizophren. Sie betrachtet die Natur noch immer wie ein Werkstück, behandelt sie aber längst wie einen Co-Akteur, mit denselben, in diesem Fall allerdings tatsächlich unkontrollierbaren Konsequenzen, die nach Hannah Arendt auch für zwischenmenschliches Handeln charakteristisch sind. Das Bild, das Naturwissenschaft und Technik *grosso modo* von der Natur als ein technologisch beherrschbares und zum Nutzen der Menschheit formbares Außen zeichnen, stimmt schon lange nicht mehr. Die Natur ist – in Analogie zum Diplomaten-Bonmot, es gebe keine Außenpolitik mehr, sondern nur noch Weltinnenpolitik – längst vom Außen zum Innen, vom Objekt zum Subjekt, von der stummen Verfügungsmasse zum wirkmächtigen Mitspieler geworden, der für Versprechungen und die Bitte um Verzeihung unempfänglich ist. Das heißt, in der Moderne verwandelt sich die Wissenschaft *nolens volens* in Politik. »Was immer die Naturwissenschaftler tun«, so Hannah Arendt, »sie greifen handelnd in die politischen Schicksale der Welt ein, auch wenn sie selbst ganz und gar unpolitisch sind.«[57]

Hans Jonas beurteilt die Situation ähnlich. Für ihn gibt es keine Naturwissenschaft mehr, deren Ergebnisse man nicht anwenden kann, von der Kosmologie einmal abgesehen. Die (Natur-)Wissenschaft lebe vom »intellektuellen feedback gerade ihrer technischen Anwendungen« und sie empfange von dort ihre Aufträge: »In diesem Sinne hat selbst die reinste Wissenschaft eine Gewinnbeteiligung an der Technik, wie die Technik eine an der Wissenschaft hat.«[58] Als technisch-industriell hybridisierte Superstruktur steht Wissenschaft für Jonas mittendrin im »Reich sozialer Aktion«,[59] als sozialer Akteur, dessen methodologische Absage an die traditionelle Form der Kontemplation und dessen Verwicklung in die Praxis zur Folge hat, dass die Unterscheidung von Theorie und Praxis »*innerhalb der Theorie selber* zusammenbricht«,[60] dass Wissenschaft zu einer hybriden Angelegenheit mutiert. Die moderne Kernbiologie, der Jonas' einige seiner bekanntesten bioethischen Studien gewidmet hat,[61] ist für diese Hybridisierung ein ebenso gutes Beispiel wie jene Experimente, die – wie Atomtests – allein dadurch ihren experimentellen Charakter verlieren, dass sie die ganze Welt in ein Laboratorium verwandeln und damit den Unterschied zwischen »reiner« Grundlagenwis-

56 Arendt 2002a: 297.
57 Arendt 2000a: 366.
58 Jonas 1985: 96.
59 Ebd.: 97.
60 Ebd.: 98.
61 Vgl. Ebd.: 102–108, 162–203, 204–218; 1992: 147–169 bzw. Kap. I.2.2.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

senschaft und »angewandter« Wissenschaft »irgendwie antiquiert« erscheinen lassen.[62]

Konsequenzen VI: Primat der unbelebten Materie

Folgenreich ist auch eine weitere Konsequenz, die sich unmittelbar aus der Methode der neuzeitlich-modernen Naturwissenschaft, im Kern aber bereits aus ihrer Metaphysik ergibt. Bevor Wissenschaft nämlich die wirkende Natur analytisch in ihre einfachsten dynamischen Faktoren zerlegt, muss sie sie ontologisch auf ihre Elementarbausteine reduzieren, so dass alles Zusammengesetzte, Höhere immer nur »das Niedrigere in Verkleidung«[63] ist. Im modernen Naturverständnis ersetze, wie Hans Jonas kritisiert, »das Unintelligenteste das Intelligibelste, das Vernunftloseste das Vernunftgemäßeste.«[64] Descartes' Dualismus habe »die metaphysische Magna Charta«[65] für eine restlose Eliminierung subjektiver, teleologischer Vorgänge aus der Naturerklärung gestiftet, indem er jede Form von Innerlichkeit, Streben oder Bewusstsein, wie irrational sie auch sei, zusammen mit der Vernunft auf die eine, alles räumliche Sein, einschließlich seiner mathematischen Form, auf die andere Seite einer Welt gruppiert habe, die letzten Endes nur noch aus ausgedehnten Materiepartikeln besteht: »›Materie‹ in der Tat, im Sinne von ›Körper‹, wird rationaler als ›Geist‹«, alles Seelische vollständig »aus dem Text der Natur gestrichen«.[66] So steht dem Primat der Materie der Primat des Unbelebten zur Seite, und die »tote Materie« gerät, dem spontanen Charakter organismischen Lebens zum Trotz, »zum Maßstab aller Verstehbarkeit.«[67] Das läuft auf einen quantitativ-mechanistischen Reduktionismus hinaus, der nicht etwa »Objektivität« garantiert, sondern lediglich eine alte gegen eine neue Metaphysik austauscht. Denn eine derart begründete Wissenschaft kann sich selbst, den zur Subjektivität fähigen Wissenschaftler, in ihrem eigenen Naturbild nicht mehr unterbringen. Sie ist außerstande zu erklären, wie die bloße Materie Interesse und Streben, ja sogar Zwecke hervorbringen konnte. Dieses Selbstmissverständnis setzt sich auch in der Methode fort. Denn die wissenschaftlichen Instrumente verbessern nicht einfach die Sinneswahrnehmung – sie verändern sie. Durch die Methode der beobachterunabhängigen Messung unter identischen Randbedingungen »werden Qualitäten in Quantitäten überführt«, ganz abgesehen davon, dass jedes Experiment »eine kontrollierte Veränderung des Objektes« impliziert,[68] so Regine Kather. Die experimentelle Naturwissenschaft foltere die Natur so lange, schreibt Günther Anders, »bis sich diese aus Verzweiflung selbst bezichtigt. Von sich aus ›ist‹ Natur gar nicht so, wie sie sich unter der Folter benimmt.«[69] Darüber

62 Jonas 1985: 99.

63 Jonas 1994a: 329.

64 Ebd.: 136. »In einem gewissen Sinne«, so bemerkt Wolters (2003: 234) treffend, »strebt Jonas die Rückkehr zur Methodologie der antiken Philosophie an. Dort bestand, etwa bei Aristoteles, der Normalzustand der Dinge in ihrem Lebendigsein.«

65 Jonas 1994a: 140.

66 Ebd.: 141, 138.

67 Ebd.: 142.

68 Kather 2003: 45.

69 Anders 1982: 146.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hinaus steht die neue wissenschaftliche Wirklichkeit – der Primat des Unbelebten und Ausgedehnten – in eklatantem Gegensatz zur menschlichen Selbsterfahrung, als Mensch autonomer Urheber der eigenen Handlungen zu sein. Für Hans Jonas erzeugt die moderne Naturwissenschaft daher nicht weniger einen Glauben, als die alte, »denn beide Behauptungen – die der ›subjektiven‹ Erfahrung und die der ›objektiven‹ Wissenschaft, die sie bestreitet – liegen jenseits von Beweis und Widerlegung.«[70] Die moderne Physik, die sich nur im »christlich-europäische[n] Westen« durchgesetzt habe, sei eine »selektive, reduzierte Seinslehre«, innerhalb derer das »Rätsel des Bewusstseins« und der Subjektivität nicht lösbar sei.[71]

Konsequenzen VII: Wertlosigkeit der Natur

Doch die sklerotisierte Seinslehre verengt nicht nur den Zugang des Menschen zu seiner Umwelt (und zu sich selbst), sie zeitigt drastische Folgen im Umgang mit der allen metaphysischen Finessen zum Trotz höchst belebten Natur. Neuzeit und Moderne unterscheiden streng in Tatsachen- und Orientierungswissen und weisen Ersterem den Primat zu. Mit dieser Statusveränderung des Theoriebegriffs im Gefüge der Vita activa verliert auch das Reich der Ideen seine Erhabenheit. Es wird in letzter Konsequenz zu einem Ensemble beliebig austauschbarer Werte.[72] Dasselbe gilt infolgedessen für die Welt der Tatsachen. Sie wird ontologisch wertlos. Denn während antike Wissenschaft auf transzendente, hierarchisch geordnete, ihrem ontologischen und damit auch axiologischen Rang nach hierarchisierte Objekte abzielte, kennt ihre moderne Nachfolgerin nur noch Gleichartiges und damit Gleichwertiges; etwas, das sich wie die Elemente mathematischer Gleichungen vertauschen oder wie die Bausteine der sezierten Natur für den menschlichen Gebrauch rekombinieren lässt, den Menschen selbst inbegriffen. Man muss nicht, wie Hans Jonas, das Fehlen ontologisch gestützter Werte in der Natur auf das Fehlen einer »innerlich begründete[n] Hierarchie des Seins«[73] zurückführen und beklagen, um anzuerkennen, dass austauschbare Werte offenbar die einzigen »Ideen« sind, die modernen Menschen erhalten bleiben, wie Hannah Arendt in gesellschaftskritischer Absicht bemerkt: »Vom Standpunkt der Tradition gesehen, sind es Menschen, die sich entschieden haben, Platos »Höhle« des menschlichen

70 Jonas 1992: 124. Ähnlich äußert sich der ansonsten kaum teleologieverdächtige Konrad Lorenz, der den methodologischen Dualismus scharf kritisiert: Werde man beispielsweise geohrfeigt, könne man dieses Ereignis sowohl aus einer Innenperspektive als auch rein physiologisch begreifen und beschreiben. Beides laufe gewissermaßen parallel ab, aber: »*Das eine kann nicht die Ursache des anderen sein, weil es ja in gewissem Sinne dieses selbst ist, nur von einer anderen Seite her erlebt.*« (Lorenz 1983: 108) Für Lorenz und die evolutionäre Erkenntnistheorie sind Leib und Seele daher »schlicht *dasselbe* an sich Wirkliche«. Wir erfahren beides lediglich – wie die Natur der Materie im Doppelspaltexperiment der Quantenphysik – »durch zwei unabhängige und inkommensurable Erkenntnisweisen« (ebd.: 110), so dass im Endergebnis jedem Phänomen, »mag es nun durch eine Wahrnehmung aus der außersubjektiven Wirklichkeit oder durch Gefühle und Affekte aus unserem Inneren kommen«, etwas Reales entspricht (ebd.: 279f.).

71 Jonas 1992: 126f.

72 Vgl. Arendt 2000a: 51ff.

73 Jonas 1994a: 350.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Alltags niemals zu verlassen, sich niemals allein dahin zu wagen, wohin die allumfassende Funktionalisierung der modernen Gesellschaft nicht mehr hinreicht.«[74] Was Arendt hier auf die kapitalistisch geprägte Sphäre des gesellschaftlichen Lebens gemünzt hat, gilt *mutatis mutandis* auch für die Wissenschaft. Der alte Ideenhimmel der (Leit-)Werte ist zerbrochen und der baconistische Umgang mit der Natur ist von keinem verbindlichen Handlungsrahmen mehr eingefasst: »*Was wir ›reine Wissenschaft‹ nennen, ist die von Gewissen gereinigte Wissenschaft*«, resümiert Günter Anders; »die Wissenschaft, die sich, wie sie es euphemisch nennt, ›spezialisiert‹, das heißt, für die Konsequenzen ihrer Funde keine Verantwortung mehr übernimmt, und die deshalb notfalls auch dazu bereit ist, zu Völkermord oder zum Untergang der Menschheit beizutragen.«[75]

Konsequenzen VIII: Wertfreiheit und Janusköpfigkeit der Wissenschaft

In der Tat ist die Frage nach Werten und Zwecken – Eigenwert oder Funktionswert, Wahrheit oder Nutzen – in Bacons Welt offen. Sie ist, wie Hans Jonas feststellt, von unserem Menschenbild, und man darf ergänzen: auch von unserem Naturbild bestimmt, »dessen wir ungewiß sind.«[76] Die Wissenschaft aber verhalte sich so, als stelle sich die Wertfrage für sie nicht. Sie begreife sich ihrem Selbstverständnis und ihrem internen Kodex nach als wertfrei. Zwar wird das Werten als Tätigkeit in den »Menschenwissenschaften« anerkannt, aber nicht Wert an sich.[77] Das gilt in erster Linie methodologisch: Wissenschaft verpflichtet zu größtmöglicher Objektivität. Hans Jonas spricht von der »territoriale[n] Ethik des wissenschaftlichen Bereiches«, die Regeln, Methoden, persönliche (Forscher-)Tugenden etc. umfasst, kurzum: »intellektuelle Redlichkeit und Strenge.«[78] Doch die Wertfreiheit der Wissenschaft bezieht sich auch auf das zugrunde liegende Naturbild, sie ist zugleich ein »Generalurteil über die Natur aller Dinge«,[79] das heißt eine ontologische These, die eine epistemologisch-begriffliche These einschließt, derzufolge Wert ausschließlich in wertenden Subjekten beheimatet ist. Die ontologische These von der Wertfreiheit der Objekte der Wissenschaft umfasst sowohl das Sein der Dinge als auch der Werte. Da aber die Natur seit dem 17. Jahrhundert keine Zwecke mehr in sich trage und also auch nichts mehr verfehlen könne, so Jonas, folge aus der ontologischen These nicht nur, dass kein Sollen aus dem Sein abgeleitet werden dürfe, sondern auch, dass man sich an einer derart verfassten Natur nicht mehr versündigen könne. In den Worten Robert Spaemanns: »Einer Natur, die von sich her auf nichts aus ist, kann man auch keine Gewalt antun.«[80] Umgekehrt heißt das aber auch, dass Wissenschaftler, die die Natur als wertlosen Funktionszusammenhang betrachten, nicht besser

74 Arendt 2000a: 52. Ganz ähnlich Jonas 1994a: 336f.

75 Anders 1993: 156. Anders (ebd.) empfiehlt daher am Beispiel von Brechts *Leben des Galilei* zu lernen »daß wir die ›Reinheit‹ der Wissenschaft stets daraufhin untersuchen müssen, ob sie nicht einfach ein Deckname sei für moralische Indolenz.«

76 Jonas 1994a: 334.

77 Ebd.: 322.

78 Jonas 1985: 91.

79 Ebd.: 81.

80 Spaemann 1973: 958; vgl. Jonas 1985: 83.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

in der Lage sind als jeder andere Mensch, moralisch über das qua Wissenschaft vermehrte Wohl der Menschheit zu entscheiden.[81] Moralische Indifferenz ist der Preis für ontologisch-methodischen Reduktionismus.

Orientierungslos wertfrei ist der moderne Naturwissenschaftler Günther Anders zufolge noch in einer ganz anderen Hinsicht, nämlich in Bezug auf den moralischen Status seiner Ergebnisse beziehungsweise deren Verwertbarkeit. Denn die moderne, angewandte – hybride – Naturwissenschaft sei ebenso wie die Grundlagenforschung grundsätzlich »zur Zweiköpfigkeit verurteilt, wesensmäßig *janusköpfig*.«[82] Jedes Forschungsergebnis, jede Methode, könne »zwei- oder sogar mehrfach gedeutet und verwendet werden«, die »Richtung der Verwendung« von Forschungsergebnissen stehe nicht von vornherein fest.[83] Gegen diese Form der Indirektheit, der moralischen Indifferenz sei selbst der moralisch anspruchsvollste Wissenschaftler machtlos, sein Dilemma ausweglos. Verweigerte er unter Angabe moralischer Bedenken die Arbeit, so liefe er zwangsläufig Gefahr, »diejenigen positiven Chancen, die der Arbeit ebenfalls innewohnen könnten«, gleich mit abzuweisen.[84] Schuldlos schuldig macht er sich nach Anders also sowohl beim Eintritt in sein Labor, denn er kann nicht wissen, was die Letzteffekte seiner Tätigkeit sind, als auch indem er einen Forschungsauftrag verweigert, der ethisch wünschenswerte Ergebnisse zeitigen könnte. Hans Jonas spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem »gewissen Zwang«,[85] wissenschaftliche Macht zu erhalten und auszubauen. Wie der Nihilist seiner Kontingenzmalaise kann kein Wissenschaftler dem Dilemma der Janusköpfigkeit entkommen, was ihn aber für Hans Jonas keineswegs von seiner moralischen Verantwortung entbindet. Günther Anders war der gleichen Ansicht und sah Wissenschaftler verpflichtet, »okkasionell Widerstand zu leisten [...], wenn die Unverantwortbarkeit einer Arbeit wirklich manifest wird.«[86] Dabei dürfte es sich höchst wahrscheinlich um Grenzfälle handeln. Der Normalfall aber ist der Ausnahmezustand des dialektischen Dilemmas, das sich immer weiter verschärft, je erfolgreicher Bacons Projekt der Natur ihre letzten Geheimnisse entlockt.

2.1.2 »Wegwerf-Welt«. Die globale Kloake

Unabhängig davon, welchen Standpunkt man selbst in der Umweltdebatte einnimmt, scheint die herkömmliche Nutzungspraxis der Natur – Bacons Projekt – *de facto* auf Selbstzerstörung hinauszulaufen. Natur wird zunehmend erfahren als Bereich, »in dem unser technisch-praktisches Handeln (beabsichtigte und unbeabsichtigte) *Veränderungen bewirkt, deren Auswirkungen für unser aller Leben und das der Folgegenerationen, ja für die gesamte Sphäre des Lebendigen fatal sind.*«[87] Auf der

81 Vgl. Jonas 1994a: 321.

82 Anders 2003: 150. Hans Jonas (1985: 60) verwendet dieselbe Vokabel, äquivalent ist von der »Zweigesichtigkeit der Macht« (ebd.: 78) die Rede.

83 Anders 2003: 150, 153.

84 Ebd.: 153.

85 Jonas 1985: 78.

86 Anders 2003: 161. Bei Jonas vgl. 1985: 95–108. Siehe dazu auch Kap. II.4.1.

87 Schäfer 1999: 12.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

anderen Seite hält sich hartnäckig die Überzeugung, »dass die Verbindung von wissenschaftlicher Forschung und technischen Erfindungen den Fortschritt zu mehr Humanität unterstützt.«[88] Dieser Widerspruch zwischen einem unerschütterlich optimistischen, anthropozentrischen Selbstbild und seinen fatalen praktischen Folgen für unsere natürliche Umwelt liegt heute offen zutage und wird kaum ernsthaft geleugnet. Uneinheitlich hingegen fällt die Beurteilung jener Maßnahmen aus, die sich zu seiner Lösung anbieten. Das hängt zusammen mit dem Grundproblem der Umweltdebatte. Denn nur in den seltensten Fällen ist klar, was zur Erhaltung oder Rettung der Umwelt zu tun ist. Uneinigkeit herrscht letztlich sogar darüber, *was* es überhaupt zu erhalten gilt, *welche* Natur zu schützen, welche historische Konfiguration zu bewahren oder welcher qualitative Zustand zu erreichen wäre.[89] Martin Seel gibt zu bedenken, »dass ›die Natur‹ nicht zerstört werden kann. In der Tat wäre das, was übrig bliebe, wenn der Mensch seine eigenen Lebensbedingungen vollständig zerstörte immer noch: Natur.«[90] Dennoch erachten wir den Begriff »Naturzerstörung« für empirisch gesättigt, mithin für sinnvoll.

Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas haben sich dem Thema Naturzerstörung mit unterschiedlichem Akzent, aber zum Teil ähnlichen Ergebnissen gewidmet. Keiner von ihnen spricht sich gegen Wissenschaft und Technik an sich aus. Zu deutlich weisen alle drei in ihren Schriften auf die dialektische Spannung des »gegennatürlichen« Naturwesens Mensch und seiner gleichermaßen nötigen wie gefährlichen Erfindungsgabe hin, als dass man ihnen platte Technik- oder Fortschrittsfeindlichkeit vorwerfen könnte. So kommt für Hans Jonas, der in seiner angewandten Ethik eigentlich gar keine Umweltprobleme behandelt, sondern ausschließlich »Technikanwendungen am menschlichen Organismus«,[91] bloßer Verzicht oder ein naives »Zurück zur Natur« angesichts der ökologischen Krise überhaupt nicht in Betracht: »Denn wir müssen ja mit der technischen Ausbeutung der Natur fortfahren. Nur das Wie und Wieviel davon steht in Frage; und ob wir dessen Herr sind oder es werden können, wird zur ernstesten Frage an die menschliche Freiheit.«[92] Hannah Arendt scheint demgegenüber einen noch gelasseneren Tonfall anzuschlagen. Für sie ist die menschliche Kraft, auch jene, die die Natur in ihre Dienste zwingt, zunächst nicht mehr als wiederum ein Naturphänomen, auch dann, wenn diese Kraft dazu benutzt wird, etwas »Unnatürliches« herzustellen, indem sie ein Stück Natur zerstört und transformiert. Ohne umgestaltende, »gewalttätige« Eingriffe in die Natur gibt es keine menschliche Welt beziehungsweise keine Kultur. Halten sich die Prozesse des Herstellens und Zerstörens in etwa die Waage, sieht Arendt keinen Grund zur Besorgnis. Das ändert sich fundamental erst dann, wenn Menschen beginnen, Naturprozesse künstlich zu entfesseln und in die menschliche Welt hineinzuleiten:

> »Für diese Prozesse ist bereits charakteristisch, daß sie gleich dem Prozeß in einem Explosionsmotor wesentlich in Explosionen und also geschichtlich gesprochen in

88 Kather 2003: 47.

89 Vgl. Hirsch Hadorn 2000: 39.

90 Seel 2007.

91 Hirsch Hadorn 2000: 65. Vgl. dazu ausführlich Kap. I.2.2.3.

92 Jonas 1987d: 33.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Katastrophen verlaufen, wobei aber jede dieser Explosionen oder Katastrophen den Prozeß selbst vorwärtstreibt. In solch einem Prozeß, in dem die Explosionen und Katastrophen nicht nur nicht den Untergang, sondern einen unaufhörlichen, von ihnen gerade angetriebenen Fortschritt bedeuten, befinden wir uns heute in nahezu allen Lebensgebieten [...].«[93]

Nicht mehr vornehmlich die »rohe« Natur ist es also, die die Menschheit mit Katastrophen bedroht. Es sind das Ausmaß und die Folgen menschlichen Hineinhandelns in die Natur, vor denen Anders, Arendt und Jonas warnen: »Von uns her öffnen sich die Lücken, wir schlagen die Breschen, durch die sich unser Gift über den Erdball ergießt, die ganze Natur zur Kloake des Menschen verwandelnd«, so Jonas. »So haben sich die Fronten verkehrt. Wir müssen mehr den Ozean vor uns als uns vor dem Ozean schützen. Wir sind der Natur gefährlicher geworden, als sie uns jemals war.«[94] Die Gründe für diese Verkehrung der Bedrohungsverhältnisse sehen alle drei Denker im neuzeitlich-modernen Subjektivismus, in der wissenschaftlich-technischen Entwicklung und ihrer inhärenten Dynamik sowie im modernen Konsumismus.

Das impliziert, dass das Problem der Naturzerstörung für Arendt, aber auch Anders und Jonas, aufs Engste mit der Zerstörung der menschlichen Welt, das heißt der Welt der Dinge, verbunden ist. Beiden – natürlicher Umwelt und dinglicher (Menschen-)Welt – ist der moderne Mensch nach Arendt entfremdet. Seine konsumistische Lebenseinstellung fordert die permanente Zerstörung von Gütern, um mehr und immer Neues konsumieren zu können. In den Worten von Günther Anders:

> »Da die Serienproduktion im Interesse ihrer Fortexistenz verlangt, daß jedes in Verwendung befindliche Produkt so rasch wie möglich verbraucht und durch ein anderes seiner Art ersetzt werde, wird die *Schonung* von Dingen, die bisher als tugendhaft gegolten hatte, nicht mehr als tugendhaft weitergelten können. Vielmehr wird sie nun in eine, der Sabotage verwandte, Untugend umgewertet werden [...]. Barbarei ist daher nicht nur das zufällig mitabfallende, sondern das eingeplante byproduct der Serienproduktion.«[95]

Selbst Dinge wie Bücher oder Häuser und sogar Kunstwerke, die ihrer Natur und ihrem Anspruch nach beständigsten Gegenstände von Menschenhand, geraten in diesen barbarischen Sog des Konsumismus. Als (Tausch-)Werte gehandelt, werden sie Stück für Stück ihrer weltbildenden Funktion entkleidet, alle Dinge sinken auf das Niveau von bloßen Arbeitsprodukten zurück. Infolgedessen wird die Welt immer weniger jene gegennatürliche Behausung, auf die der Weltfremdling Mensch eigentlich angewiesen ist. Statt das Gebilde »über« der Natur zu sein, in dem Menschen sich weltlich einrichten und wesensmäßig entfalten können, verkommt die Welt, genauer: verkommen natürliche Umwelt *und* menschliche Welt zu einer »*auszubeutende[n] Mine*«,[96] zum bloßen Rohstoff einerseits, zu einem wertlosen

93 Arendt 1993a: 82.
94 Jonas 1987d: 35.
95 Anders 2002b: 67f.
96 Anders 1981: 32.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Konsumartikel andererseits, von Günther Anders »*Wegwerf-Welt*«[97] genannt. Der moderne Homo faber sehe »in der Welt als ganzer eo ipso nur Material«.[98] Er empfinde es als seine Mission, die Welt »zu sich zu bringen«, indem er sie in die Hochöfen, Elektrowerke, Atomreaktoren, Radio- und TV-Stationen bringe, in die wirklichen »Häuser des Seins«, wie Anders in ironischer Anspielung auf Heidegger schreibt.[99] Seiend werde »*die »sogenannte ›Natur‹«* in der technisierten Moderne »*erst dadurch*, daß sie begehrt, genommen, besessen und bearbeitet wird und *sich* unter unseren Händen *als Rohstoff für mögliche Produkte oder für mögliche Energie bewährt*.«[100] »Esse est capi« lautet Anders' Kurzformel für dieses sowohl ontologische als auch praktische Naturverhältnis. In ihm gilt die potenzielle Ausbeutbarkeit als Existenzkriterium. Nichtbesessenes, Nichtverwertetes ist nicht und soll nicht sein. Der spätmoderne Homo faber begreift unberührte Landschaften als mögliche Gewerbeflächen, Wasserläufe als Energieträger, freistehende Kirchtürme als ungenutzte Antennenmasten. Die Machbarkeit seiner Planvorgaben und der Erfolg ihrer Implementierung ersetzt ihm als Richtschnur das moralische Sensorium für Nebenfolgen und Kollateralschäden aller Art.[101]

2.2 Welt als zweite Natur (I): Lebensform Technik

Günther Anders und Hans Jonas sind nicht die ersten, die sich philosophisch mit der Technik auseinandersetzen. Die Wurzeln dessen, was inzwischen als akademische Spezialdisziplin unter dem Begriff Technikphilosophie etabliert ist, reichen bis in die Antike zurück.[102] Dennoch kommt Anders und Jonas zweifellos eine

97 Ebd.: 42; im Original in Anführungszeichen. Vgl. analog dazu Arendt 2000b: 258.

98 Anders 1980: 186.

99 Ebd. sowie Heidegger 2000a: 9. Als »höchst merkwürdig« empfindet Anders (1980: 187) die Heidegger unterstellte Auffassung, »daß *das Sein unserer Hilfe bedarf*, daß es von sich aus nötig habe, ›eingehaust‹ zu werden, daß es ohne uns keinen Nu leben, mit sich selbst nicht fertig werden könne, erst bei uns seinen Stall und seine Stelle finden müsse.« Anders kritisiert diese Vorstellungen als Anthropomorphismen, denn, so Anders (ebd.: 343, Anmerkung zu S. 186), »ein ›Haus‹ haben will stets und grundsätzlich nur das Einzelne [...]; nur das Abgeschnittene, das Individuelle – und zwar eben, *weil* es abgeschnitten ist, weil es in der Weite der Welt schutzlos, verloren, zu wenig zu Hause ist. Niemals also die Welt selber, von deren Sein ganz zu schweigen. Die hat andere Sorgen als Wohnungssuche und -Findung [sic!]; sofern sie Sorgen hat.«

100 Anders 1989e: 63.

101 Die gedanklichen Querverbindungen von der Andersschen »Welt als Mine« zur Technik als »Ge-stell« sind, anders als bei der Jonasschen Kloakenmetapher, augenfällig, obwohl beide, Anders und Jonas, sich in ihrer sowohl ontologisch fundierten als auch auf die neuzeitliche Epistemologie abzielenden Technikkritik dem einstigen Lehrer verbunden zeigen (was im Fall der Wissenschafts- und Metaphysikkritik natürlich ebenso auf Hannah Arendt zutrifft).

102 Zur Geschichte der Technikphilosophie vgl. Fischer 1998 bzw. Zoglauer (Hg.) 2002: 9–45. Zur Technikphilosophie als Disziplin vgl. exemplarisch Lenk 1994; Hösle 1995: 87–108; Fischer 2004 sowie neuerdings Irrgang 2008. Augenfällig spielt Günther Anders in allen einführenden Darstellungen keine Rolle.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sonderstellung innerhalb dieser noch jungen akademischen Disziplin zu. Beide Denker halten den Einfluss der Technik in der Moderne für so bedeutend, dass sie ihr nicht nur gesellschaftsprägende, ja -konstituierende Kraft zusprechen. Sie sehen durch sie zugleich den Fortbestand der Menschheit bedroht; Hans Jonas spricht von einer »quasi eschatologischen Qualität«[103] der Technik. Ziel ihrer jeweiligen Reflexionen auf den ontologischen und moralischen Status moderner technischer Artefakte und ihrer soziotechnischen Umgebungen ist bei Anders eine gesellschaftskritische Phänomenologie der modernen Technik und im Fall von Jonas' *Prinzip Verantwortung* der *Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Beide haben sowohl eine Fülle von konkreten Spezialanalysen vorgelegt, so etwa zum Fernsehen, zur Atombombe (Anders) oder zur Biotechnologie (Jonas), als auch systematische Betrachtungen angestellt. Auffällig ist, wie stark sich ihre Überlegungen überschneiden. Als Beleg für ihre große gedankliche Übereinstimmung dient folgende Briefstelle, in der Anders seinen ersten Eindruck nach der Lektüre des Entwurfs von *Das Prinzip Verantwortung* schildert: »Ich habe die Lektüre nun hinter mir. Und die war sehr aufregend. Denn es ist aufregend, nach Jahrzehnten zu erfahren, dass ein Jugendfreund trotz vollkommen verschiedener vita nicht nur in dasselbe Themengebiet wie man selbst geraten ist, sondern auch ausserordentlich ähnlich ist (manchmal bis in die Einzelformulierungen Ähnliches) produziert [sic!].«[104] Einig sind sich beide vor allem in den Grundzügen ihres Technikverständnisses, insbesondere, was die Beschreibung der Merkmale und die Beurteilung der Risiken moderner Technologien betrifft. Differenzen bestehen im Bereich von Ontologie und Ethik (siehe Kapitel II.4.2). Obwohl ihre technikphilosophischen Werke bis heute nichts an Aktualität eingebüßt haben, gilt nicht zuletzt für beide Autoren, was Ludger Lütkehaus über Anders schreibt: »Vieles von dem, was der Denker der ›Antiquiertheit des Menschen‹ paradoxerweise mit einer Avanciertheit sondergleichen antizipiert hat, kann heute manchmal schon trivial erscheinen.«[105]

Da der Technik in anthropologischer beziehungsweise historischer Hinsicht eine weitaus größere Bedeutung zukommt als den spezifischen Wirtschaftsformen, mit denen sich die technologische Entwicklung für eine bestimmte Zeit verbündet, steht sie im Rahmen meiner Ausführungen zur Welt als »zweiten Natur« an erster Stelle. So auch Günther Anders, der im Gegensatz zu Jonas nicht nur die umfassendere, zudem gesellschaftstheoretisch fundierte Technikanalyse vorgelegt hat, sondern dies auch Jahrzehnte vor seinem früheren Kommilitonen. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen fasse ich in Kapitel I.2.2.1 daher zunächst die technikkritischen Grundgedanken von Anders über traditionelle und moderne Technik zusammen, ergänzt durch die Position von Hans Jonas in *Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist* und *Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist.*[106] Hannah Arendt spielt in diesem Kapitel

103 Jonas 1985: 15.

104 Brief (ms.) von Günther Anders an Hans Jonas vom 11. November 1973 (ÖLA 237/04, ohne Signatur).

105 Lütkehaus 1995: 284.

106 Jonas 1985: 15–41 und 42–52.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

eine untergeordnete Rolle. Sie äußert sich zur modernen Technik vor allem im Rahmen ihrer Analyse der modernen Arbeitswelt, die ich in Kapitel I.2.3 behandle. Die drei Unterkapitel I.2.2.2 bis I.2.2.4 sind den wichtigsten Spezialanalysen von Anders und Jonas gewidmet. Sie erhellen und vertiefen das zuvor Zusammengetragene exemplarisch. Dabei lässt sich eine gewisse Redundanz nicht ganz vermeiden. Sie steht im Einklang mit der hermeneutischen, das Wesen der Dinge in immer neuen Reflexionsschleifen umkreisenden Methode, die Günther Anders schon in seinen Frühschriften anwendet. Denn Anders' Technikphilosophie ist aufgrund des formal vielfältigen und okkasionellen Charakters seines Gesamtwerks – Anders selbst spricht wiederholt von »*Gelegenheitsphilosophie*«[107] – über mehrere Bücher, viele kleinere Abhandlungen und Aufsätze verstreut. Mittels neo-phänomenologischer Analyse ausgewählter technischer Gegenstände und gesellschaftlicher Entwicklungen, durch methodische Übertreibung, Montage und investigativen philosophischen Journalismus kreist Anders die allgemeinen Wirkungsmechanismen, Prinzipien und Effekte der Technik ein. Er destilliert sie gewissermaßen aus dem philosophisch aufgeladenen, inquirierten empirischen Material (zur Methode siehe Kapitel II.1). Sein Technikbegriff besteht aus der Summe dieser Reflexionen. Man kann das Anderssche Technikverständnis deshalb mit einem stückweise zusammengesetzten Mosaik vergleichen. Die einzelnen Elemente dieses Mosaiks lassen sich durchaus isoliert voneinander betrachten. Ein stimmiges Gesamtbild entsteht jedoch erst, wenn man das Mosaik aus der Ferne, als Ganzes ansieht. Erst dann verschwimmen die einzelnen, mehr oder weniger voneinander abgegrenzten Elemente zu einem systematischen Gesamteindruck. Und auch wenn sich die Anderssche Technikphilosophie, wie Wolfgang Ullrich behauptet, über weite Strecken durch »nicht interpretationsbedürftige Thesen«[108] auszeichnen mag, versteht sie sich natürlich nicht von selbst. Dem Rezipienten hinterlässt sie ein Bündel offener Anschlussfragen. Einige davon will ich im Folgenden berühren. Im Mittelpunkt aber steht die Rekonstruktion des Andersschen Technikbegriffs, aufgeschlüsselt nach zwei Aspekten: den Eigenschaften und Merkmalen sowie den Folgen und Effekten moderner Technik beziehungsweise Technologien auf Mensch und Welt.

2.2.1 Vom Werkzeug zum »Weltzustand Technik«

Der vormoderne, die menschliche Geschichte bis in die Neuzeit prägende Umgang des Menschen mit seinen technischen Artefakten, mit den Arbeitsmitteln von Animal laborans und Homo faber, beschränkte sich auf die Erfindung, den Gebrauch und die behutsame Verbesserung von (mechanischen) Gerätschaften und Verfahren. Paradigma dieser Form von Technikverwendung war das Werkzeug, ein, wie Jonas schreibt, »künstlich hergerichtetes träges Objekt, das vermittelnd, d.h. als Mittel, zwischen das handelnde Leibesorgan (meist die Hand) und den außerleiblichen Gegenstand der Handlung zwischengeschaltet wird.«[109] Eines seiner

107 Anders 1980: 8 bzw. 1982: 342; im Original in Anführungszeichen.
108 Ullrich 1999: 29.
109 Jonas 1992: 37.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wesentlichen Merkmale sei, so betont Hannah Arendt in *Vita activa*, dass im Gegensatz zur Maschine selbst das raffinierteste Werkzeug stets Diener seines Herren bleibe.[110] Günther Anders teilt diese Einsicht: »Wer sich eines Instruments, etwa der Zange, bedient, der bedient nicht die Zange. Im Gegenteil: er beherrscht sie beinahe im selben Sinne wie seine eigenen ›Werkzeuge‹: die Organe; wenn auch als deren Verlängerungen, Verfeinerungen oder Verstärkungen.«[111] Über lange Zeiträume hinweg verändern sich diese Diener und die mit ihnen verbundenen Verfahren, die Techniken ihres Gebrauchs, die bei den Griechen Kunstfertigkeiten heißen, kaum. Sie sind nach Jonas auf einen immanenten Sättigungspunkt ausgerichtet, in dem sich das ideale Gleichgewicht von Zweck und Mittel ausdrückt, und bleiben gewissermaßen »an der Oberfläche der Dinge«.[112] Mit anderen Worten, man gibt sich damit zufrieden, wenn ein bestimmtes Werkzeug seinen Zweck optimal erfüllt – ohne den Anspruch, es beständig und vor allem systematisch, durch experimentelle Forschung, zu optimieren oder mit seiner Hilfe in Bereiche der Natur vorzudringen, die sich den fünf menschlichen Sinnen verweigern. Mit dem Konzept des permanenten technologischen Fortschritts macht sich die Werkzeuge gebrauchende Menschheit erst seit der industriellen Revolution vertraut. Bis dahin verfolgt Homo faber das Ziel der »Überwindung der Natur durch das menschliche Bewußtsein«[113] im Wesentlichen dadurch, dass er der Natur eine von Menschen bewohnbare Ding-Welt abtrotzt. In dieser Welt ist der Mensch, nicht die Summe seiner Artefakte, das unangefochtene Handlungszentrum. Sein Spielraum wird durch die einmal etablierte und jeweils verwendete Technik zwar eingeschränkt, aber lediglich funktional im Hinblick auf selbst gesetzte Ziele, während die Natur zwar genutzt und verbraucht, aber noch nicht – wie in der Biotechnologie – manipuliert wird.

Begriffsklärung

Der Duden unterscheidet technische Artefakte nach Klassen. Das Gerät ist ein »Gegenstand, mit dessen Hilfe etw. bearbeitet, bewirkt od. hergestellt wird«, ein Apparat ein »aus mehreren Bauelementen zusammengesetztes technisches Gerät, das bestimmte Funktionen erfüllt« und die Maschine eine »mechanische, aus beweglichen Teilen bestehende Vorrichtung, die Kraft od. Energie überträgt u. mit deren Hilfe bestimmte Arbeiten unter Einsparung menschlicher Arbeitskraft ausgeführt werden können«. Geringfügig modifiziert scheint der Begriff des Apparats die weitläufigste Bezeichnung für spezifisch moderne technische Artefakte zu sein. Während nämlich Geräte wie Schraubenzieher oder Besen, aber auch handbetriebene Rasenmäher oder mechanische Registrierkassen und Betonmischmaschinen im Prinzip noch unter den traditionellen Werkzeugbegriff fallen, bezieht sich der Apparatebegriff exklusiv auf komplexe technische Geräte und Maschinen, das Atomkraftwerk ebenso wie den Fernseher. Allerdings ist die tatsächliche Begriffsverwendung längst nicht so eindeutig, wie es das Lexikon suggeriert. Die Weitläufigkeit oder Beliebigkeit des Apparatebegriffs zeigt sich schon

110 Arendt 2002a: 174.
111 Anders 1981: 71.
112 Jonas 1987d: 38.
113 Ropohl 1995: 155.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

im alltäglichen Sprachgebrauch, der beispielsweise zwischen Fernseh*apparat* und Fernseh*gerät* keinen Unterschied macht.[114]

Vor allem in diesem letzten, vagen Sinn gebraucht Günther Anders den Begriff des Geräts, nämlich als Bezeichnung für das »Universum der Geräte – wobei man unter »Geräten« nicht nur produzierende Maschinen im engeren Sinne zu verstehen hat, sondern ebenso alle Belieferungsinstrumente (wie den Rundfunk), sogar *alle heutigen Produkte* in ihrem Zusammenspiel.«[115] Der Gebrauch des doppeldeutigen Gerätebegriffs im Kontext der Andersschen Technikphilosophie ist gelegentlich missverständlich, weil Anders ihn immer wieder synonym für Maschinen oder Maschinenverbände beziehungsweise Apparate verwendet. Er erinnert zu sehr an das Heideggersche »Zeug«, an einzelne Werkzeuge, die auch für Anders nur Erweiterungen organischer Fähigkeiten sind und gerade keine Maschinen. Doch für die Sorte von Technik beziehungsweise technischen Artefakten, die Martin Heidegger in der Zeuganalyse von *Sein und Zeit* in den Mittelpunkt stellt,[116] interessieren sich weder Anders noch Hans Jonas. Nähzeug, Füllfederhalter, Hämmer und Nägel sind in der »Werkstattwelt« des »dörflichen Handwerkers« zu Hause, wie Anders in einem Interview ironisch gegen den frühen Heidegger einwendet. Schon als junger Student hatte er die Philosophie seines Lehrers, die die Existenz von Maschinen und Kraftwerken ausblendete, als »nicht nur un- oder anti-, sondern vormarxistisch, nein, sogar vorkapitalistisch« kritisiert.[117] Er selbst entfaltet, wie Jonas, seine Philosophie der modernen Lebenswelt konsequent vor dem Hintergrund von Fabrikanlagen, Kaufhäusern und Massenvernichtungswaffen, den, wie er befand, wahren Zeit- und Raumgenossen des modernen Menschen.[118] Es empfiehlt sich daher, den Gerätebegriff bei der Lektüre der Andersschen Schriften grundsätzlich durch den Begriff des Apparats zu ersetzen, allerdings in der doppelten Bedeutung von »komplexem technischem Gerät« (Stichwort Fernseh*apparat*) und »Betrieb« (Gesamtheit der zu einem bestimmten Zweck erforderlichen Geräte, Maschinen, Verfahren, Organisationen etc.). Anders selbst legt dies nahe, wenn er schreibt: »Zur Technik gehören ja

114 Dass der Fernseher nicht auch als Fernsehmaschine bezeichnet wird, mag daran liegen, dass er im Unterschied zum Beispiel zur Waschmaschine kein Gerät ist, das wir, wie diese, verwenden, um etwas Spezifisches zu tun, oder das etwas für uns, angestoßen durch uns oder unter unserer Kontrolle an unserer Stelle tut. Vielmehr tut der Fernsehapparat etwas mit uns.

115 Anders 1981: 204.

116 Vgl. Heidegger 2006: 68–88.

117 Anders 1987a: 22f. Vgl. auch ebd.: 55. Zu Anders' Auseinandersetzung auch mit dem späten Heidegger der »Kehre« vgl. Anders 2001. Es scheint jedoch, als habe Anders die späte Technikphilosophie Heideggers (vgl. Heidegger 1996; 2004) nicht wirklich zur Kenntnis genommen.

118 Vgl. Anders 1980: 327, Anmerkung zu S. 33. Gesellschaften, in denen Technik keine dominante Rolle spielt, werden in der Andersschen Technikphilosophie nicht berücksichtigt. Über die politische Teilung des Globus durch Technik in reichere und ärmere, »entwickeltere« und weniger »entwickelte« Regionen der Erde war sich Anders wohl bewusst (vgl. Anders 1981: 127). Seine Überlegungen konzentrieren sich jedoch auf die so genannten westlichen Industrienationen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nicht nur die apparathaften Dinge (also die Maschinen); nicht nur deren Produkte und die Effekte dieser Produkte. Zur Technik gehört ja ebenfalls der Betrieb, in den wir selbst, wir Arbeitenden, als Gerätestücke eingesetzt sind; also dasjenige, was [...] ebenfalls ›Apparat‹ genannt wird.«[119] Noch deutlicher wird Anders in der *Antiquiertheit*:

> »Der Apparat eines Betriebes, der, um zu funktionieren, die Leistung jeder Arbeitsgruppe auf die der anderen abstimmen muß, und der zahllose physische Apparate – vom Telefon bis zur Hollerithmaschine – als eigene Apparatteile in sich enthält, ist in einem genau so wörtlichen Sinne ›Apparat‹ wie jenes physisch-technische Ding, das gewöhnlich diesen Namen trägt; nein, er ist das, da das Ideal des Apparates um so vollständiger verwirklicht ist, je mehr Energien und Leistungen ein Gebilde in sich vereinigt, sogar in höherem Grade. In der Tat bleiben die einzelnen ›wörtlichen‹ Apparate solange unfähig, sinnvoll zu funktionieren, als sie nicht in einem solchen als ›Apparat‹ klappenden Ganzen zusammengeordnet sind.«[120]

Mit »Technik« meint Anders also in erster Linie »das Faktum der Großtechnik«,[121] das heißt in Geräte- und Maschinenverbänden zusammenhängende, technisch komplexe Anlagen und Apparate, analog dazu aber auch industrielle Massenprodukte, die Anders zufolge eine Art Warennetz um die Welt spannen (wie zum Beispiel das Mobiltelefon). Menschen sind nach Anders in diese Apparate und Netze ebenso eingespannt wie einzelne Geräte und Maschinen. Das entspricht formal, nicht inhaltlich, einer heute üblichen Definition. Ihr zufolge ist Technik »die Menge der nutzenorientierten, künstlichen, gegenständlichen Gebilde (Artefakte oder Sachsysteme); die Menge menschlicher Handlungen und Einrichtungen, in denen Sachsysteme entstehen; und die Menge menschlicher Handlungen, in denen Sachsysteme verwendet werden«.[122] Moderne Technik ist also nicht auf Gerätschaften und Apparate reduzierbar. Die Verfahren zu ihrer Herstellung, Benutzung und Weiterentwicklung zählen ebenfalls dazu. Technische Erfindungen bringen in der Regel nicht nur einen einzigen Gegenstand hervor, sondern immer schon ein ganzes Geflecht von Gegenständen, Mitteln, Relationen und Handlungsprogrammen. Jede Erfindung »entwirft, auch wenn sich die Erfinder dessen selten bewußt sind, nicht nur ein Sachsystem, sondern ein soziotechnisches System, worin das Sachsystem genutzt wird.«[123] Neben Günther Anders hat darüber hinaus vor allem Arnold Gehlen auf die dialektische Dynamik von Sachsystem, soziotechnischem System und verschiedenen gesellschaftlichen Sub-

119 Anders 2003: 80.

120 Anders 1981: 110. »Eigentlich kann man jede Bürokratie als große nichtmenschliche Technologie betrachten«, so George Ritzer (1995: 198f.). »Bürokratien sind riesige, nichtmenschliche Strukturen mit unzähligen Regeln, Vorschriften, Richtlinien, Positionen, Befehlswegen und hierarchischen Ebenen, und alles ist so gestaltet, daß so weit wie möglich festgelegt wird, was die Menschen in dem System tun und wie sie es tun. Der perfekte Bürokrat denkt kaum darüber nach, was zu tun ist; er befolgt einfach die Regeln, erledigt die anfallende Arbeit und leitet sie an die nächste Stelle in der Hierarchie weiter.«

121 Anders 1981: 409.

122 Zitiert nach Ropohl 1995: 148.

123 Ebd.: 152.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

systemen in der Moderne aufmerksam gemacht.[124] Auch Helmuth Plessner deutet diesen Zusammenhang an, wenn er von einem »geschlossenen Zauberkreis stetig wachsender Naturbeherrschung« spricht,[125] den Wirtschaft, Industrie und Forschung gemeinsam bilden. Hans Jonas bezeichnet die Technik als »Tochter« der Wissenschaft.[126]

In einem großen Teil seiner Schriften, speziell in den Texten gegen die Atomtodgefahr, verwendet Günther Anders den Begriff »Technik« darüber hinaus als Synonym für »Risikotechnik«, während er das Wort »Technologie«,[127] im Gegensatz zu Jonas, nicht explizit gebraucht. Es ist in seinen Ausführungen zur Atomtechnik, aber auch zur »Janusköpfigkeit« der Wissenschaft und seinen moralphilosophischen Überlegungen angedeutet. Und wenn Anders von den »*Lagerhäusern der Wissenschaft und der Technik*« und der Unfähigkeit, das einmal Gekonnte nicht mehr zu können, dem »*not knowing how*«, spricht, kann von nichts anderem als von Technologie die Rede sein.[128] Der Anderssche Technikbegriff bezieht seine analytische Schärfe und seinen kritischen Gehalt jedoch nicht aus terminologischen oder historiografischen Überlegungen, sondern aus den *Wesensbestimmungen* der Technik. Das liegt daran, dass Anders sich weder an Lexikondefinitionen noch an der Nomenklatur von Technikern oder der offiziellen Geschichtsschreibung orientiert.

Drei Etappen der Technikgeschichte

In philosophischer, nicht historiografischer Absicht lässt Anders den rasanten Aufstieg der Werkzeuge, Geräte und Apparate zu dirigistischen gesellschaftlichen Co-Akteuren mit der industriellen Revolution beginnen.[129] Diese unterteilt er wiederum in drei Etappen, deren Kulminationspunkt eine restlos durch Technik konstituierte, von atomaren Overkill-Kapazitäten bedrohte Gegenwart ist. Die erste der drei technisch induzierten geschichtlichen Umwälzungen ereignete sich Anders zufolge im 19. Jahrhundert, als man mit Hilfe von Maschinen Maschinen herzustellen begann. Ein historischer Einschnitt, der für Anders den Ursprung, den *terminus a quo* der Antiquiertheit des Menschen markiert. Denn Maschinen verlangen im Gegensatz zu einfachen Werkzeugen und Geräten die Anpassung

124 Vgl. Gehlen 1957: 13.

125 Plessner 1969: 992.

126 Jonas 1985: 95.

127 Hans Lenk (1994: 12) definiert Technologien als »methodisch-rationale Verfahren der Systemsteuerung oder einer optimalen bzw. optimierenden Organisation zielgerichteter Transformationsprozesse« bzw. als »informations- und systemwissenschaftliche Verfahren«. Christoph Meier-Oeser (1998: 960) weist darauf hin, dass der spezielle Begriff von Technologie als »Verfahrenslehre der Stoffbe- und -verarbeitung« zunehmend im »über den angelsächsischen Sprachgebrauch sich durchsetzenden und vom Begriff der Technik nicht mehr unterschiedenen Gebrauch von [Technologie]« aufgeht. In diesem Sinne benutzt Hans Jonas (1985: 16) »Technologie« als Synonym für moderne Technik und ihren Prozesscharakter.

128 Anders 2003: 58, 157. Vgl. dazu auch Anders 1981: 37 bzw. 395.

129 Der Wirtschafts- und Sozialhistoriker Peter Borscheid (2004: 13, 33) datiert die Startphase dieser stufenförmigen, von technologischen Innovationen angetriebenen Entwicklung bereits auf das 15. Jahrhundert. Vgl. dazu auch Osterhammel/Petersson 2004: 25.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

des Menschen an den spezifischen Maschinenrhythmus.[130] Als zweite industrielle Revolution betrachtet Anders das Aufkommen der Werbeindustrie. Sie erzeugt ein Produkt zweiten Grades, das sich Bedarf nennt.[131] Mit der Entwicklung der Atombombe, jenes Produktionsmittels, »das die Menschheit zum ersten Male dazu instandgesetzt hat, ihren *eigenen Untergang zu produzieren*«,[132] sei schließlich das letzte historische Stadium erreicht. Alle bedeutenden wissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen nach 1945, so zum Beispiel die Erzeugung neuer chemischer Elemente oder das Klonierungsverfahren, will Anders nur noch als Binnen-Revolutionen innerhalb des Atomzeitalters verstanden wissen, obwohl er einräumt, dass das Klonen ein »Novum in der Typologie menschlicher Produktionsarten«[133] ist und im Grunde eine veritable Revolution markiert. Wie die Untertitel der beiden Bände der *Antiquiertheit* nahe legen, setzt sich seine Technikphilosophie mit dem zweiten und dritten Stadium der industriellen Revolution, wie Anders sie definiert, auseinander. Damit ist sowohl ihr historischer Rahmen als auch ihr Gegenstandsbereich abgesteckt.

Die Unterteilung der modernen Technikgeschichte in drei Entwicklungsstadien findet sich auch bei Hannah Arendt. Auf die Erfindung der Dampfmaschine, der Nachahmung von Naturprozessen und dem Eingreifen in Natur mittels Maschinen folge das Zeitalter der Elektrifizierung, das, so Arendt, nicht mehr mit den traditionellen Kategorien Homo fabers fassbar sei. So haben wir, die spätmodernen *technites* des technologisch-industriellen Komplexes, »natürliche Vorgänge losgelassen, die niemals zustande gekommen wären ohne uns, und anstatt die menschliche Welt [...] vorsichtig gegen die Elementargewalten der Natur abzuschirmen, haben wir im Gegenteil gerade diese Kräfte in ihrer Elementargewalt mitten in unsere Welt geleitet.«[134] Die Einleitung der »Universumskräfte des Weltalls«[135] in die Welt, das heißt die Erfindung der Atomtechnik, ist auch für Arendt der vorläufig letzte Schritt dieser verhängnisvollen Entwicklung.

Hans Jonas beschreibt den technologischen Wandel entlang der Karriereverläufe naturwissenschaftlicher Leitdisziplinen von der Mechanik über die Chemie, die Elektrodynamik und Kernphysik bis hin zur Biologie, die heute als »Lebenswissenschaft« der Universitas präsidiert und die Erfinder in den Ingenieurslabors beflügelt. Letztlich sortiert aber auch er die Entwicklung in einem Dreischritt permanenter Revolutionen, angefangen mit der Dampfmaschine, übertroffen von der Elektro- und Informationstechnik und vollendet von der Biotechnologie, die Jonas in Analogie zur Andersschen Bombenphilosophie als die »vielleicht letzte Stufe der technologischen Revolution« betrachtet.[136]

130 Vgl. Anders 1987a: 55.

131 Laut Anders (1989d: 42, Fußnote 7) gibt es drei Arten von Produkten: Erstens Erzeugnisse im Alltagssinn (1), zweitens Arbeitsplätze (2), die nicht nur Voraussetzung von (1) sind, sondern selbst hergestellt werden müssen, und drittens das ebenfalls herzustellende Prestige der Produkte (1) und (2), kurz: Werbung.

132 Anders 1981: 19.

133 Ebd.: 23.

134 Arendt 2002a: 175f.

135 Ebd.: 177.

136 Jonas 1985: 39.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Technik als Subjekt der Geschichte

Für Günther Anders ist die Welt, innerhalb derer sich die technologischen Revolutionen ereignen, unter demografischen Gesichtspunkten nicht mehr in erster Linie von Lebewesen bevölkert. Sie wird stattdessen von Geräten, Maschinen und Apparaten regelrecht okkupiert. Denn unsere artifiziellen Mitbewohner seien »von Natur aus expansionistisch und integralistisch«[137] und strebten einen monokratischen Endzustand an, in dem die Erde einer monströsen Totalmaschine gleiche.[138] Alle Einzelgeräte und Apparate (im obigen Sinn) seien von einer ihnen »innewohnenden Zielidee«[139] beseelt, die sie gemeinsam auf den idealen Endzustand des alle anderen Apparate in sich aufhebenden Totalapparats zustreben ließen – ein »Apparate-Dschungel«,[140] in dem »Technik« und »Welt« bzw. »Gesellschaft« nur unterschiedliche Namen für ein und dieselbe Sache sind und den Anders auch »das chiliastische Reich des technischen Totalitarismus« nennt.[141] In diesem Reich, das die Menschheit nach Anders im 20. Jahrhundert unwiderruflich betreten hat, geht die politische Gewalt nicht mehr von menschlichen Subjekten aus, auch nicht von Ingenieurinnen und Experten, sondern, im ursprünglichen Sinne des Wortes »Technokratie«, von den Apparaten, Maschinen und Produkten, die ihren Herrschaftsanspruch dadurch zementieren, dass sie technogene Handlungsstrukturen und Handlungsaufforderungen mit Zwangscharakter ausbilden:

> »Unter ›Technokratie‹ verstehe ich die Tatsache, daß die Welt, in der wir heute leben und die über uns befindet, eine technische ist – was so weit geht, daß wir *nicht mehr sagen dürfen, in unserer geschichtlichen Situation gebe es u.a. auch Technik, vielmehr sagen müssen: in dem ›Technik‹ genannten Weltzustand spiele sich nun die Geschichte ab, bzw. die Technik ist nun zum Subjekt der Geschichte geworden*, mit dem wir nur noch ›mitgeschichtlich‹ sind.«[142]

Aufzehrung und Vernetzung

Die treibende Kraft hinter diesem nach Anders so aggressiven und irreversiblen politischen Eroberungsprozess der Technik ist das »Prinzip der Maximalleistung«. Um ihre maximale Leistung erreichen zu können, seien Maschinen oder Apparate nämlich auf eine ihren jeweiligen Bedürfnissen adäquate Umwelt angewiesen, so Anders. Sie versuchten deshalb, sich ein nach ihrem eigenen Leistungstakt, nach dem Muster technisch-rationaler Zuverlässigkeit und Effizienz synchronisiertes »Dienst- und *Kolonialreich*« zu erobern, das »aus Zubringern, Bedienungsmannschaften, Konsumenten usw.« besteht:[143]

> »Wenn es eine Soziologie der Dinge gäbe, dann würde deren Axiom lauten: ›*Es gibt keine Einzelapparate*‹. Vielmehr ist jedes ein ›zoon politikon‹; und außerhalb

137 Anders 1981: 113.
138 Vgl. Anders 2002a: 49.
139 Anders 1981: 111.
140 Ebd.: 337.
141 Anders 2002a: 55 bzw. 1981: 111.
142 Anders 1981: 9.
143 Anders 2002a: 50.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> seiner ›Gesellschaft‹, als bloßes Robinson-Ding, bliebe jedes untauglich. Das Wort ›Gesellschaft‹ bezeichnet dabei aber nicht etwa nur seinesgleichen, nicht nur die Millionen von gleichzeitig funktionierenden Geräten oder deren Summe, sondern ein dem Apparate morphologisch entgegenkommendes Korrelat, eine ihn einbettende, nährende, reinigende, aus Rohstoffen, Konsumenten, Geschwisterapparaten, Abfallkanalisation bestehende Behausung – kurz: eine *Umwelt*.«[144]

Hans Jonas meint denselben Sachverhalt, wenn er von der Maschine als Verbraucher spricht und dafür folgendes Beispiel gibt:

> »Dampfgetriebene Wasserpumpen erleichtern den Kohleabbau, verlangten ihrerseits Extrakohle zur Heizung ihrer Dampfkessel, weitere Kohle für die Hütten und Essen, die jene Kessel herstellten, weitere für den Abbau der benötigten Eisenerze, weitere für den Transport zu den Hütten, mehr von beidem – Kohle und Eisen – für die nötigen Schienen und Lokomotiven, die in den gleichen Hütten etc. hergestellt wurden, mehr für den Transport des Hüttenprodukts zu den Grubenschächten und umgekehrt, und endlich nochmals mehr für die Verteilung der reichlicheren Kohle an die Verbraucher außerhalb dieses Kreislaufes, die zunehmend wieder aus Maschinen bestanden, die ihr Dasein eben der erhöhten Verfügbarkeit von Kohle verdankten und den Bedarf nach ihr und den Hüttenprodukten weiter erhöhten – und so fort.«[145]

Zu den aufgezehrten Umwelten der Apparate gehören aber ganz unmittelbar auch die Menschen selbst. »Noch das raffinierteste Werkzeug«, schreibt Hannah Arendt in *Vita activa*, »bleibt ein Diener seines Herren, unfähig die Hand zu leiten oder sie zu ersetzen. Aber selbst die primitivste Maschine leitet die Arbeit des Körpers, bis sie sie schließlich ganz und gar ersetzt.«[146] Die Aufzehrung menschlicher Umwelten durch Maschinen und Apparate hat zwei Aspekte: Ihre Einbindung in die jeweiligen Funktionsweise des Apparats und ihre Synchronisierung mit dem jeweiligen Arbeitsrhythmus der Maschinen auf der einen, ihre Ersetzung, sprich: Überflüssigmachung durch technogene Rationalisierung auf der anderen Seite.[147]

Die Frage, ob sich der Mensch der Maschine anpassen solle oder die Maschine der menschlichen Natur, ist in diesem Stadium der Technokratie, in dem Technik nicht mehr ausschließlich für den Menschen da ist, sondern der Mensch sich selbst für die Technik »›handlich‹ und ›griffig‹ gemacht« hat,[148] wie Günther Anders meint, bereits müßig. Da der Mensch laut Hannah Arendt ein bedingtes Wesen ist, und alles, was er tut oder herstellt, zur Bedingung seiner Existenz wird, sind Maschinen und Apparate längst zur Existenzbedingung geworden. Die Frage ist für Arendt sogar falsch gestellt. Wie für Anders lautet »die hier angemessene

144 Anders 1981: 115.

145 Jonas 1985: 31f. Die Aufzehrungstendenz der Maschinenwelt macht auch gegenüber anderen Formen von Technologien nicht Halt, wie Konrad Liessmann (1996: 86) bemerkt. So werden beispielsweise Selbsttechnologien wie Meditation oder Askese und die menschliche Kommunikation unter technokratischen Vorzeichen von Bio-Feedback-Maschinen bzw. den Medien aufgesogen.

146 Arendt 2002a: 174.

147 Vgl. Anders 1981: 91–104.

148 Anders 2002b: 75.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Fragestellung« für sie, »ob die Maschine noch im Dienst der Welt und ihrer Dinghaftigkeit steht oder ob sie nicht vielleicht im Gegenteil angefangen hat, ihrerseits die Welt zu beherrschen, nämlich die von ihr produzierten Gegenstände in den eigenen automatischen Prozeß wieder zurückzuziehen und damit gerade ihre Dinglichkeit zu zerstören.«[149]

Verwertungsimperativ

Der expansive Apparatemetabolismus – der unstillbare »*Akkumulationshunger*«[150] der Maschinen – trachtet laut Günther Anders nach einer sukzessive aus den jeweiligen Geräten und ihrer Umwelt synthetisierten, stets weiter wachsenden Funktionsganzheit, Hans Jonas spricht von einem »Komplex des Weiterwucherns«,[151] getreu der obersten Maxime der amtierenden »Wirtschaftsontologie«: »*Unverwertbares ist nicht; oder nicht wert zu sein*« beziehungsweise: »*Mache alles verwertbar!*«[152] Die Welt als Ganze ist in dieser derart restlos von Technik konstituierten Epoche dann nur noch als Rohstoff beziehungsweise Verfügungsmasse für technische Apparate und Kapitalinteressen relevant. So sind Aufzehrungstendenz und Verwertungsimperativ laut Anders nicht nur das Charakteristikum großtechnischer Anlagen, sondern auch des gigantischen Warenkosmos, der die Menschen in den wirtschaftlich reichen Nationen umgibt. Er verhalte sich ähnlich wie das akkumulierende Maschinennetz, das nach »*Totaleroberung*« strebt und erst im Stadium der »*Weltmaschine*« seine Erfüllung findet.[153] Mit Hilfe der Werbeindustrie habe er sich selbst in ein gigantisches, moralisch aufgeladenes Produktionsmittel zur Umwandlung von menschlichen Umwelten in zahlende Angestellte der Konsumgüterindustrie mit eingebautem Bedürfnishunger verwandelt.[154]

Aufforderungscharakter und Konsum

Die glitzernde, sirenenhafte Warenwelt verheißungsvoller Angebote entpuppt sich nach Anders letztlich als ein Gefängnis rigider (Kauf-)Gebote, in der jede Form des Nicht-Konsums als Sabotageakt gilt.[155] Dabei sei der Durst der Konsumenten nach immer neuen Produkten gar nicht in erster Linie durch Werbung induziert, so Anders. Es ist der Warenkosmos selbst, dessen Elemente als Interessengemeinschaft co-abhängiger Subjekt-Objekte um permanente Ergänzung barmen, originäre Bedürfnisse überlagern und ersticken: »*Jede einmal erworbene Ware verlangt*, um verwendbar zu bleiben, mindestens um nicht sofort unbrauchbar zu werden (auch aus Prestige-Gründen: um von ihr ebenbürtigen Gegenständen umgeben zu sein) *den Kauf weiterer Waren; jede dürstet nach einer anderen, nein, nach anderen.*«[156] So sei der Wareneigentümer regelrecht dazu verdammt,

149 Arendt 2002a: 179.
150 Anders 2002a: 51.
151 Jonas 1985: 32.
152 Anders 1980: 184f.
153 Anders 2002a: 51f.; im Original in Anführungszeichen.
154 Vgl. Anders 1981: 50 bzw. 259.
155 Vgl. Anders 1980: 172.
156 Anders 1980: 177. Vgl. dazu auch Anders 1989c: 52. Trotz aller prinzipiellen Differenzen klingt in den Anderssschen Ausführungen zur Maschinenakkumulation und

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Bedürfnisse der von ihm erworbenen Waren, zum Beispiel den Durst seines Automobils nach Treibstoff, den Bedarf seiner Haushaltsgeräte an Strom, aber auch die Forderung seines neuen Anzugs nach gesellschaftlichen Anlässen, zu seinen eigenen zu machen. Jedem Kaufakt entspreche eine Art »Einheirat in eine kaninchenhaft fortzeugende und akkumulierende Warenfamilie, die finanziell von ihm unterhalten zu werden verlangt.«[157] Ein Ausstieg aus diesem lückenlosen, interdependenten Warenkosmos und dem Teufelskreis des pausenlosen Konsumzwangs scheint, sobald man einmal in ihn eingetreten ist, letztlich unmöglich: »Denn *was man einmal hat*, das verwendet man nicht nur; *dessen bedarf man nun auch*. Ist ein Verwendungs-Geleise erst einmal eingefahren, dann will es auch weiter befahren sein. *Nicht was man benötigt, hat man schließlich; sondern was man hat, das benötigt man schließlich.*«[158]

Das trifft erst recht auf die Technik zu. Denn jedes Gerät sei, so Anders, »durch die bloße Tatsache seines Funktionierens bereits eine Weise seiner Verwendung« und spiele »allein durch die Tatsache seiner speziellen Arbeitsleistung immer schon eine (sozial, moralisch und politisch) präjudizierende Rolle«.[159] Das Verhältnis von Zwecken und Mitteln ist nicht linear, sondern, so Hans Jonas, »dialektisch zirkulär«. Typisch für die Moderne sei die Entstehung neuer Zwecke »einfach durch das Angebot ihrer Ausführbarkeit«, das heißt durch das bloße Vorhandensein entsprechender Mittel.[160] So bestimmt das technische Sein das Bewusstsein: »*Nicht nur ist das Gekonnte das Gesollte, sondern auch das Gesollte das Unvermeidliche.*«[161] Selbst zunächst völlig kontingente, durch technische Erfindungen erzeugte Zwecke und Imperative verfestigen sich auf diese Weise zu Lebensnotwendigkeiten, »wenn sie«, wie sich mit Jonas ergänzen lässt, »erst einmal der sozioökonomischen Gewohnheitsdiät einverleibt sind«.[162] Jonas beantwortet die Frage, ob wir heute noch frei über den Einsatz neuer Technologien und Produkte entscheiden können, mit Verweis auf die menschliche Anatomie: Sich für oder gegen die Verwendung einer neuen Technologie auszusprechen, sei nicht mit der Entscheidung zu reden oder zu schweigen vergleichbar, sondern mit der Atmung. Obwohl es sich dabei um eine Fähigkeit handelt, sind wir nicht in der Lage, sie zu unterlassen.[163]

---

zur Vernetzung des Geräteuniversums auch etwas von Heideggers »Verweisungsganzheit« des »Zeug« an.

157 Anders 1980: 177. Der Industrie gelingt es nach Anders (1981: 48) dabei, selbst aus Besitzern relativ langlebiger Güter Besitzlose zu machen, indem sie diese Güter sozial ruiniert: »*Die Mode ist die Maßnahme, die die Industrie verwendet, um ihre eigenen Produkte ersatzbedürftig zu machen.*«

158 Anders 1980: 176.

159 Anders 1981: 217.

160 Jonas 1985: 19f.

161 Anders 1981: 17.

162 Jonas 1985: 20.

163 Vgl. Ebd.: 44. Der amerikanische Arzt Jeffrey Steinberg, der sein Geld mit Pränataldiagnostik verdient, fasst diesen Sachverhalt anschaulich zusammen: »Die gesellschaftliche Akzeptanz folgt der technologischen Machbarkeit. Vor 20 Jahren war ich einer der ersten Ärzte, der In-vitro-Fertilisationen vornahm. Damals hieß der Slogan

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zwei Beispiele: Auto und Stromnetz

Ein besonders anschauliches Beispiel für die Vernetzungstendenz und den Aufforderungscharakter moderner Technik beziehungsweise Produkte ist das bereits erwähnte Automobil. Wie kaum ein anderes Kind des Industriezeitalters haben der PKW und seine Geschwister ein ganzes Netz von Komplizen krakenartig über den Globus gezogen: Straßen, Brücken, Tankstellen, Her- und Zustellerbetriebe, Werkstätten, Bohrinseln, Raffinerien etc. In Form von Automobilclubs und -verbänden hat die automobile »*Volksgemeinschaft der Apparate*«[164] sogar eigene Interessenvertretungen hervorgebracht: »Sind Automobile einmal produziert, werden sie verwendet. Und werden sie verwendet, ist es keine Frage von Entscheidbarkeit, daß Straßen gebaut, Parkplätze geschaffen, Infrastrukturen verändert, Lebensweisen revolutioniert werden müssen – was wir befolgen, ist tatsächlich die Maxime der Geräte, nicht die des Willens«,[165] so Konrad Liessmann. Wie Goethes lawinenartig sich vermehrende Zauberbesen[166] überrollt das Auto den Erdball und formt ihn dabei nach eigenen Maßstäben und Bedürfnissen: »Städte werden heute für Autos gebaut, nicht für Menschen. Statt Orte des Zusammenlebens zu gestalten, baut man Umgehungs- und Ausfallstraßen, das Drive-in und das Drive-through«, bemerkt Norbert Bolz.[167] Für das Auto werden massive Eingriffe in die natürliche und urbane Umwelt vor- und hingenommen. Die menschlichen Opfer automobiler Gesellschaften sind Legion. Alle 30 Sekunden stirbt irgendwo auf der Welt ein Mensch im Straßenverkehr, bis zu 1,2 Millionen pro Jahr, dazu 20 bis 50 Millionen Schwerverletzte, vor allem in den ärmeren Ländern. Der Verkehrswissenschaftler Hermann Knoflacher sieht den Westen deshalb in einer regelrechten Autodiktatur leben: »Wir haben Strukturen gebaut, die die Menschen zum Autofahren zwingen!« Dabei wird die verheißene Mobilität – eines der zentralen Versprechen der Moderne – im Grunde gleich wieder absorbiert. »Tatsächlich gibt es keine Zeiteinsparung durch höhere Geschwindigkeiten. Es steigen nur die Entfernungen bei gleicher Wegzeit«, so Knoflacher.[168] Das Auto steht somit paradigmatisch für die Irreversibilität, die technologischen Innovationen zukommt, sobald sie einmal das Licht der Öffentlichkeit erblickt und sich gesellschaftlich durchgesetzt haben. Angesichts der ersten Weltraumflüge spricht Anders metaphorisch von einem »*Sinken der Rückkehrchance*«:

> »Umgekehrt gilt, daß, was in dem Spezialfall der Kosmonauten geglückt ist, bei den meisten unserer Unternehmungen mißglückt, daß wir sie nur einbahnartig, nur vorwärtsblickend, durchzuführen imstande sind, dagegen unfähig bleiben, während unserer Fahrt zurückzublicken, um zu überprüfen, ob wir auf der von uns eroberten

›Reagenzglas-Babys haben keine Seele‹. Gehe ich heute auf eine Cocktailparty, hat die Hälfte aller Gäste Reagenzglas-Babys. Darüber wird nicht einmal mehr geredet.« (Steinberg 2007)

164 Anders 1981: 115; im Original in Anführungszeichen.

165 Liessmann 1996: 90.

166 Das Besenmotiv aus Goethes Ballade *Der Zauberlehrling* (vgl. Goethe 1996: 276ff.) wird im zweiten Band der *Antiquiertheit* von Anders (1981: 401ff.) aufgegriffen.

167 Bolz 2001: 118.

168 Knoflacher 2007: 26.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Strecke auch wieder heimkehren können. Darin besteht die Misere unserer sonst so glanzvollen Technik.«[169]

Im zweiten Band der *Antiquiertheit* untermauert Günther Anders seine Akkumulationstheorie der Apparate mit gelegenheitsphilosophischen Reflexionen über einen partiellen Kollaps des nordamerikanischen Stromnetzes.[170] Die These, dass sich besonders die Zusammenballung, das heißt Vernetzung und Komplexbildung von Maschinen und Apparaten zur dominanten Maschinenmacht auswächst, wird durch das Ereignis des Stromausfalls eindrucksvoll belegt, allerdings *sensu negativo*. Vernetzung macht den Menschen in besonderem Maße abhängig von seinen Apparaten. Eine Abhängigkeit, die proportional zum Aufzehrungs- respektive Vernetzungsgrad der Apparate wächst, ebenso wie die Gefahr großtechnischer Katastrophen. Wie im Jahre 1969, auf das Anders sich bezieht, kam es auch im August 2003 zu einem mehrstündigen Ausfall des Stromnetzes in weiten Teilen Nordamerikas und Kanadas, die *tageszeitung* sprach vom »größte[n] Stromausfall in der Geschichte der USA«.[171] Und wie vor 40 Jahren steckten auch dieses Mal plötzlich Hunderttausende in U-Bahnen und Aufzügen fest, fielen massenhaft Kühlgeräte aus, verdarben tonnenweise Waren und verfinsterten sich die größten Einkaufsmeilen. Das öffentliche Leben stand stundenlang still. Auf den bis heute (und trotz »Fukushima« wohl immer noch) dramatischsten Fall einer großtechnischen Katastrophe, die Reaktorhavarie von Tschernobyl 1986, gehe ich in Kapitel II.2.2 näher ein.

Maschinelle Autoaggression

Der für Anders notwendigerweise iterative, teleologische Gleichschaltungsprozess der Maschinen wird nicht allein für die von Kolonisierung bedrohte nichtmaschinelle (Um-)Welt zur Bedrohung. Weil ein einmal agglutinierter Apparatekomplex nach Anders in seinem unersättlichen Expansionsdrang dazu neigt, sich immer weitere Weltstücke unabhängig von ihrem ontologischen Status einzuverleiben, sind auch die Maschinen selbst gefährdet. Denn jede Maschine müsse, »um optimal zu arbeiten, entweder versuchen, ihre Umgebung zu erobern, diese dazu zu veranlassen, sich mit ihr gleichzuschalten und mit ihr eine einzige Großmaschine zu bilden, oder sie muß sich – und das geschieht in 99 von 100 Fällen – in eine andere, größere Maschine einschalten.«[172] Die Maschinenkomplexe, die sich in eine größere funktionale Einheit integrieren, büßen nach Anders ihre

169 Anders 1994a: 92. Bei Hans Jonas (1985: 50) heißt es entsprechend: »Der Hauptpunkt ist, daß gerade die Segnungen der Technik, je mehr wir auf sie angewiesen sind, die Drohung enthalten, sich in einen Fluch zu verwandeln. [...] Und es ist klar, daß die Menschheit viel zu zahlreich geworden ist – dank derselben Segnungen der Technik –, um noch frei zu sein, zu einer früheren Phase zurückzukehren. Sie kann nur vorwärts gehen und muß aus der Technik selbst, mit einer Dosis mäßigender Moral, die Heilmittel für ihre Krankheit gewinnen.« Man kann in diesem Fall auch von einem Sperrklinkeneffekt der Technikverwendung sprechen. Ist man einmal durch die Tür gegangen, kommt man nicht wieder zurück (vgl. Degele 2002a: 58f.).

170 Vgl. Anders 1981: 121ff.

171 Liebert/Reimer 2003.

172 Anders 1981: 119.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Autonomie ein und werden ontologisch zu bloßen Maschinenteilen degradiert, und zwar so lange, bis der Plural »Maschinen« abgeschafft ist und zugleich nichts Nicht-Maschinelles mehr existiert.[173] Der Blick auf die ehemals mehr oder weniger eigenständigen Ausgangsbestandteile eines maschinellen Großkomplexes ist dann kaum noch möglich, so dass sich sinnvoll nur noch von einem einzigen technischen Apparat sprechen lässt. Am Ende des akkumulativen Weltverdauungsprozesses der Maschinen steht nach Anders also nicht nur eine drastische numerische Reduktion einzelner Maschinen respektive Maschinenkomplexe, sondern ein echter dialektischer, qualitativer Umschlag. Es lässt sich auch von einem dialektischen Zirkel sprechen. Indem die Technik die Welt immer mehr zur bloßen Systemumwelt umfunktioniert und damit so restlos in etwas Technisches verwandelt, dass »Welt« zum Synonym für »Technik« wird, absorbiert sich die Technik am Ende konsequenterweise selbst. Im Endzustand dieser Bewegung kann dann nicht mehr zwischen dem weltumspannenden Maschinennetz und der Welt differenziert werden.

Technik als (Selbst-)Zweck und Pseudo-Person

Die Kernbegriffe der Andersschen Technikphilosophie – Aufzehrung, Vernetzung (Komplexbildung), Formierung, Aufforderungscharakter – zeigen an: Moderne technische Artefakte sind alles andere als neutrale, menschlichen Zweckvorstellungen zuhandene Mittel oder Mittelsysteme. Diese Einsicht, von Hans Freyer bereits Ende der 20er Jahre postuliert,[174] wirkt auf den ersten Blick nicht neu. Technische Geräte wie Hammer oder Axt waren immer schon normativ aufgeladen, insofern sie qua Funktionalität ihre eigene Verwendung vorgaben. Die technologische Normativität des Faktischen bedeutet unter modernen Lebensbedingungen jedoch wesentlich mehr, als der exemplarische Hammer je inkorporieren kann. Zwar lässt er sich in böser Absicht auch als Mordinstrument missbrauchen, seine Funktion prädestiniert ihn jedoch auf das Einschlagen von Nägeln oder das Festklopfen loser Gegenstände. Beide Verwendungsweisen, der Hammermord und das Nägeleinschlagen, unterliegen letztlich uneingeschränkt dem menschlichen Willen – nicht so aber die moderne Technik. Sie hat laut Günther Anders und Hans Jonas die Tendenz, sich zu verselbständigen und den menschlichen Willen zum ausführenden Organ technologischer Maximen zu degradieren. Günther Anders fasst diesen Sachverhalt am schärfsten, wenn er in den Geräten und Apparaten verdinglichte menschliche Handlungen sieht, die uns zunehmend als unabhängige soziale Akteure, als »Pseudo-Personen« gegenübertreten.[175] Anders zufolge haben diese Pseudo-Personen ihre »eigenen starren Grundsätze«,[176] was zunächst nicht unbedingt mehr bedeuten muss, als dass sich diese Grundsätze in letzter Instanz auf menschliche Handlungen beziehungsweise Intentionen zurückführen oder reduzieren lassen, wie es bei einfachen Geräten, beispielsweise

173 Anders (ebd.: 120) bezeichnet diesen Vorgang analog zur Verdinglichung des Menschen als Apparateanhängsel auch als »*Verdinglichung der Dinge*«.

174 Vgl. Freyer 1929/30.

175 Vgl. Anders 2003: 38f. bzw. 103.

176 Ebd.: 103.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dem Hammer, anschaulich der Fall ist.[177] Die Pseudo-Personalisierung groß- und risikotechnischer Artefakte, wie Anders sie versteht, geht jedoch notwendigerweise mit der Ablösung von ursprünglich menschlichen Intentionen, Handlungen beziehungsweise Handlungszusammenhängen einher. Moderne Groß- und Risikotechnik übersteigt menschliche Handlungsmacht, schafft sich ihre Verwendung selbst und ist zunehmend in der Lage, autonom mit anderen technischen Systemen zu interagieren. Beispiel für diese neue Technik-Spezies ist die Atombombe, die man nur noch metaphorisch als inkarnierte menschliche Handlungsmacht und als kontrollierbares Mittel bezeichnen kann, und die laut Anders »einfach durch die Tatsache, daß sie existiert« eine »konstante *Erpressung*« ist,[178] aber auch die moderne Computer- und Netzwerktechnologie. Dass unsere technischen Einrichtungen nach Anders komplexe, ein Eigenleben entwickelnde soziale Fakten sind, heißt: sie sind gerade nicht nur Fakten beziehungsweise geronnene oder, wie der französische Wissenschaftsforscher Bruno Latour sagen würde, »gehärtete« Maximen und Normen, die den technischen Gebilden und Strukturen eingeschrieben sind,[179] sondern Co-Akteure im Wortsinn. Sie inkorporieren nicht nur menschliche Absichten und Vorschriften wie Stoppschilder oder Bahnschranken und sie bringen nicht nur einen Handlungsüberschuss in die soziale Interaktion mit ihren Konstrukteuren ein, sondern originäre Maximen, Absichten und Gebote. Auf der historischen Bühne betreiben sie erfolgreich Interessenvertretung in eigener Sache. Als weltumspannendes Netz, als Herrscherklasse *sui generis* begründen sie den von Anders supponierten Subjektstatus der Technik, dem die Menschheit ihren Anspruch auf Geschichtlichkeit, auf historische Gestaltungsmacht weitgehend abgetreten hat. Wie der Proletarier des 19. Jahrhunderts angesichts einer unberechenbaren ökonomischen Entwicklung, so befindet sich für Anders die Menschheit als Ganze im Weltzustand Technik in der Rolle des Beherrschten, von »Neo-Proletarier[n]«.[180] Die technische Entwicklung reduziert als globaler Trend alle wirtschaftlichen Steuerungsmaßnahmen und politischen Programme unabhängig von den Grundwerten und der ökonomischen Verfassung einer Gesellschaft auf den Status wirkungsloser Überbauphänomene, zur Kosmetik von Sachzwängen. Die permanente technologische Innovation zwingt praktisch jede Gesellschaft, sich auf denselben aktuellen Stand der Technik zu bringen. Wie einst der rastlos sich selbst verwertende Wert im Marxschen *Kapital* wird bei Anders die »normative Kraft des Technischen«[181] zum Tempo-Geber gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse, zur Geschichte machenden Gewalt, das heißt zu einer *politischen* Macht.[182] Im Weltzustand Technik sind die Geräte, Apparate

177 Vgl. zu dieser Lesart Anders 1980: 99.

178 Anders 2003: 103. Siehe ausführlich Kap. I.2.2.4.

179 Vgl. Latour 1991. Im Gegensatz zu gesellschaftlichen Normen, die übertreten werden können, sind technisch »gehärtete« Normen nicht hintergehbar.

180 Anders 1981: 297; vgl. auch ebd.: 289.

181 Liessmann 2002: 53.

182 Bei Marx (1998: 169) heißt es: »In der Tat aber wird der Wert [.] das Subjekt eines Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet. Denn die Bewegung, worin er Mehrwert zusetzt,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und Produkte nicht nur längst keine Mittel mehr, sondern stattdessen selbst zu (letzten) Zwecken geworden. Dass das technisch Mögliche stets auch das Verbindliche, das Gekonnte stets das Gesollte sei, ist *die* Zwangsidee der technologischen Moderne.[183]

Technokratie

Die Rede von der Technik als Subjekt der Geschichte ist bei Anders also keinesfalls metaphorisch gemeint. Dennoch ist der Anderssche Technokratiebegriff unscharf, ja sogar aporetisch. Einerseits betont Anders ausdrücklich, dass seine Leser unter »Technokratie« die Herrschaft, ja Diktatur von Geräten und Maschinen im Wortsinn zu verstehen haben und vielleicht sogar ökonomische Programme *»nur noch Überbauten über ›technological requirements‹* sind«.[184] In dieser radikalen Variante der Technokratiethese[185] scheint kein Platz für menschliche Subjekte und ihre Absichten, nicht einmal für Ingenieure und Technikerinnen, geschweige denn politisch agierende Technokraten zu sein. Historisch handlungsmächtig und handlungsbestimmend sind allein großtechnische Gebilde und vernetzungsbedürftige Produkte mit inhärentem Aufforderungscharakter, was *prima facie* einer technikdeterministischen Position entspricht. Auf der anderen Seite aber finden sich bei Anders mehrfach Hinweise darauf, dass es doch so etwas wie eine Technokratenkaste gibt, die Technik zum Zweck der Unterdrückung verwendet. Gelegentlich schreibt er kryptisch von der »power elite«, den »Interessenten der Technik« oder den »Dunkelmännern« des technischen Zeitalters, die er einmal auch als »die gegenwärtige, durch die Produkte- und Gerätewelt herrschende Macht«, als Politiker instrumentalisierende »Technokraten« und schließlich schlicht als »Technologen« bezeichnet.[186] Der systemneutrale und universalistische Technikbegriff sei bei Anders daher »oft nur das Synonym für die Mächtigen, die Industrie oder klassisch: für den Klassengegner«, meint Detlef Clemens.[187] Zur Verteidigung der radikalen Lesart lässt sich jedoch einwenden, dass die »Interessenten der Technik«, die es zweifellos gibt, in der gelegenheitsphilosophischen Analyse bewusst ausgeblendet werden, um dem spezifischen Charakter technischer Phänomene in der Übertreibung und Überzeichnung ihrer Eigengesetzlichkeit, also der Personalisierung von Technik als Akteur, auf die Spur zu kommen. Tatsächlich ist in der Andersschen Technikphilosophie nämlich fast ausschließlich von der Eigengesetzlichkeit der Technik, ihrem Status als Pseudo-Subjekt die Rede. Wenn Anders dennoch von »Interessenten der Technik« spricht, dürfte er sie, mit Marx, im Sinne repräsentativer Figuren, als abhängige

ist seine eigne Bewegung, seine Verwertung also Selbstverwertung.«

183 Vgl. Anders 1981: 17. In nicht-klinischer Terminologie ließe sich von einer soziotechnologischen Version des naturalistischen Fehlschlusses sprechen.

184 Ebd.: 107; vgl. auch ebd.: 9.

185 Dazu und zur Technokratiebewegung in Amerika und Europa vgl. Rapp 1998.

186 Vgl. Anders 1981: 108, 138 bzw. 147 sowie 199; 1987a: 28; 2002a: 26. In *Die Wurzeln der Apokalypseblindheit* ist von den »Produzenten der atomaren Gefahr« die Rede (2003: 113), in seinem imaginären Interview *Notstand und Notwehr* spricht Anders (1987a: 161) von der »Übermacht der Geräte und Gerätebeherrscher«.

187 Clemens 1996b: 270.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Vertreter von Geräteinteressen, also als bloße »Charaktermasken«[188] verstehen. Denn das wirklich autonome Geschichtssubjekt ist Anders zufolge allein die Technik, in Anlehnung an Marx' 6. Feuerbachthese: das Ensemble der apparatehaften Verhältnisse und Strukturen.[189] Hans-Martin Lohmann rückt Anders daher nicht zu Unrecht in die Nähe strukturalistischer Ansätze, ja bezeichnet ihn sogar als »Ahnherr des Strukturalismus«.[190] Aber Anders ist weder Determinist noch Strukturalist und auch kein Konstruktivist. Zwar geht es ihm, scheinbar deterministisch, um die objektive Wirkung der Geräte, deren »Standpunkt« er einzunehmen versucht, um ihr Wesen transparent zu machen. Im Zentrum seines Denkens aber steht der Mensch als antiquiertes, nicht jedoch als bereits restlos bestimmtes, zerstörtes Wesen. Schließlich geht es ihm ja gerade um Restmöglichkeiten seiner De-Antiquierung, eine Rekonstruktion seiner Handlungsmacht gegenüber der Technik, um ein neues, autonomeres Verhältnis zu den Produkten Homo fabers. Widerspruchsfrei ist die Anderssche Technokratiethese deshalb nicht. Problematisch wird sie vor allem im Zusammenhang mit den Überlegungen zum Widerstand. Es stellt sich nämlich die Frage, wie das technokratisch entthronte menschliche Subjekt im Weltzustand Technik zu einer wie auch immer gearteten Revolte – für die Anders' Denken selbst steht – überhaupt fähig sein soll, unabhängig davon, ob man Anders' einen Widerspruch im Denken diagnostiziert oder, wie Konrad Paul Liessmann, sein Denken als Ausdruck widersprüchlicher Verhältnisse begreift.[191]

Anders – Heidegger – Marx

Zur Diskussion der Technokratiethese gehört ein Seitenblick auf Marx und Heidegger. Anders ist kein Metaphysiker der Technik wie sein akademischer Lehrer. Zwar gibt es zwischen den beiden einige Schnittstellen. Doch wenn Anders die Technik, wie Marx das sich selbst verwertende Kapital, als gesellschaftlich-kulturelles Phänomen bestimmt, das der Künstlichkeit des menschlichen Wesens geschuldet ist, bezieht er sich nicht so sehr auf den Schwarzwälder Denker als vielmehr auf den Revolutionär aus Trier. Er ist auch weniger technophob als Heidegger, vermeidet allerdings zugleich, wie Jean Améry feststellt,[192] die Naivität einer ökonomiezentristischen, marxistischen Lesart. Denn die Technik ist für Anders mit keiner spezifischen Herrschaftsform verbunden, sie verhält sich systemneutral.[193] In Marxscher Diktion heißt das: das Problem sind nicht die Produktionsverhältnisse,

188 Vgl. Marx 1998: 91 bzw. 163.

189 Vgl. Marx 1990 : 6. So auch Liessmann 1996.

190 Lohmann 1989: 118. Vgl. dazu auch Schraube 1998: 11.

191 Eine Frage, die man in ähnlicher Form auch an das von Marx auserkorene revolutionäre Subjekt, die Arbeiterklasse, richten kann. Die Vorstellung, dass ausgerechnet sie, die elende Masse »*geistig* wie körperlich *entmenschte[r]* Wesen« (Marx 1982b: 377), mit dem Sturz des Kapitalismus zugleich den neuen, wahren Menschen erschaffen und das selige Ende der menschlichen (Vor-)Geschichte herbeiführen sollte, überzeugt nicht.

192 Vgl. Améry 2004: 377f.

193 Vgl. Anders 1981: 63, 107ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sondern die Produktionsmittel.[194] Doch kann man Anders' Technikphilosophie als eine sowohl mit Marx formulierte wie auch gegen ihn gerichtete Kritik der politischen Technologie interpretieren:

> »In ihr entpuppen sich Menschen als Charaktermasken der Apparate, die ihrerseits den mystischen dialektischen Sprung von der Quantität zur Qualität geschafft haben. Freiheit existiert so nur mehr als *Auto-Mobilität*, Gleichheit als *TV für alle* und Brüderlichkeit als die Gemeinschaft der *User* von Datenbanken. Selbst die Gentechnologie könnte so auch interpretiert werden als die Fortsetzung der Humboldtschen Pädagogik mit anderen Mitteln: Menschenbildung. Es ist daher auch nur konsequent, wenn Politik sich nicht mehr an Ideen oder Bedürfnissen, an Fragen der Macht und der Herrschaft, sondern an der Verfügbarkeit über technische Mittel orientiert.«[195]

In der Tat bestimmt »die Reibung mit dem Marxismus« Anders späte Philosophie stark. Sie »benutzt, aktualisiert, variiert und erweitert die Marxschen Gedanken – doch vor allem kritisiert sie die vergeblichen Tröstungen, die in dieser Philosophie angelegt sind.«[196] Nicht umsonst promoviert Anders die Technik – wie Marx den (Tausch-)Wert – zum Subjekt der Geschichte. Die Analogie ist nicht zufällig. Durch seinen Fokus auf die Dinge – das konstante Kapital, das bei Marx im Schatten des variablen steht –, stellt Anders Marx, der die Wurzel allen Übels in der Wertschöpfung, im Arbeitsprozess, nicht aber aufseiten der Gebrauchswerte sah, vom Kopf auf die Füße. Zumindest befreit er die Kritik der politischen Ökonomie, deren Vorstellungsvermögen diesseits einer hochtechnologischen Überflussgesellschaft lag, von einem blinden Fleck. Seine Technokratiethese steht in direktem Bezug und zugleich quer zu Marx. Die Technik bestimmt laut Anders die politische Agenda nicht weniger als die Lebenswelt, unabhängig vom politischen Kontext. Daraus folgt, dass die Marxsche Verheißung vom Reich der Freiheit eine Illusion ist. Und zwar nicht nur, weil auf die Reduktion der Arbeit nicht automatisch ihre gerechte Verteilung folgt, sondern vor allem, weil sich gegen die Technik nicht regieren lässt.[197] In der Frage nach einer möglichen Revolte steht Anders wieder näher bei Marx als bei Heidegger, der zur Ge-lassenheit riet und das Rettende in der Gefahr suchte.[198] Anders' kontingenzphilosophische Trotzethik und die späten Aufrufe zur Gewalt gegen die »Herren der Apokalypse« haben mit der eskapistischen Hirtenphilosophie Heideggers nichts mehr zu tun.

Technokratie bei Jonas

Erstaunlicherweise findet man auch bei Hans Jonas, dessen Technikkritik wenig ausgearbeitet ist, eher konventionell wirkt und vor allem als Präludium der Zukunftsethik dient, einige Formulierungen, die stark an die Anderssche Technokratiethese erinnern. Und das, obwohl Jonas, wie er in einem Brief an

194 Im Zentrum des Andersschen Werkes stehe daher, so Werner Jung (1992: 23f.), die Ware, nicht der Tauschwert. Seine Technikphilosophie sei »ein derber Schlag ins Gesicht des Marxismus«.

195 Liessmann 1993b: 106. Vgl. dazu auch Lütkehaus (2002b: 8f.), der das Fundament von Anders' Medientheorie in der Marxschen Wirtschafts-Ontologie sieht.

196 von Greiff 1992: 195. So auch Clemens 1996a und b.

197 Vgl. dazu auch Staeuble 1987: 309.

198 Vgl. Heidegger 2003 bzw. 2000b: 679 sowie 2004: 32–40.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Anders ausdrücklich betont,[199] nicht zu methodischen Übertreibungen neigt und in seinem Hauptwerk, in öffentlichen Reden und Interviews vehement die Autonomie des Menschen gegenüber seinen technischen Artefakten betont: »Nie darf apokalyptische Panik uns vergessen machen, daß die Technik ein Werk der uns Menschen eigenen Freiheit ist.«[200] Wie Anders spricht er gelegentlich von den Machteliten, die an »den Frontpositionen der Automatisierungs- und Informationstechniken« arbeiten.[201] Dennoch sei heute nicht mehr die Politik, wie noch Napoleon meinte, sondern die Technik das Schicksal der Menschheit, ihr Fortschritt kein Nebenprodukt, sondern ein »in ihr selbst gelegener Antrieb«, eine formale »Automatik«, die »über unseren Willen hinweg« das »Ungetüm« Technik vorantreibe.[202] In seinem einschlägigen Aufsatz *Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist* spricht Jonas vom quasi-zwanghaften Voranschreiten der Technik, »das sozusagen unsere eigenen Weisen der Macht zu einer Art selbsttätiger Kraft hypostasiert, der wir, ihre Ausüber, paradox untertan werden.« Eine Seite später heißt es im selben Text, der modernen Technik wohne ein tyrannisches Element »als solches« inne, »das unsere Werke zu unseren Herren macht«.[203] Diese starke, das Autonomiepostulat konterkarierende These bekräftigt Jonas im *Prinzip Verantwortung*, wo immer wieder, marxistisch anmutend, von der »›Selbstbewegung‹ der Technik« oder gar mit unverkennbarer Assoziation von deren »Machtergreifung« die Rede ist:[204]

> »Die Erfahrung hat gelehrt, daß die vom technologischen Tun jeweils mit Nahzielen in Gang gesetzten Entwicklungen die Tendenz haben, sich selbständig zu machen, das heißt ihre eigene zwangsläufige Dynamik zu erwerben, ein *selbsttätiges Momentum*, kraft dessen sie nicht nur [...] irreversibel, sondern auch vorantreibend sind und das Wollen und Planen der Handelnden *überflügeln*. Das einmal Begonnene *nimmt uns das Gesetz des Handelns aus der Hand*, und die vollendeten Tatsachen, die das Beginnen schuf, werden kumulativ zum *Gesetz* seiner Fortsetzung.«[205]

Ähnlich scharf spricht Jonas an anderer Stelle mit Bezug auf Bacons Programm von der apokalyptischen Dialektik der Macht über die Natur:

199 Vgl. den Brief (hs.) von Hans Jonas an Günther Anders vom 19. April 1980 (ÖLA 237/04, ohne Signatur).

200 Jonas 1987d: 35.

201 Jonas 1985: 281f.

202 Ebd.: 20. Gertrude Hirsch Hadorn (2000: 190) zufolge charakterisiert Jonas die Entwicklungsdynamik der Technik »durch vier Merkmale. Erstens zwingt das Erreichen eines Zieles dazu, neue Ziele anzustreben. Zweitens diffundiert technologische Innovation sehr rasch in den Bereich der Güterproduktion, und zwar global. Drittens ist das Verhältnis von Mitteln und Zwecken im technologischen Handeln insofern zirkulär, als nicht nur neue Zwecke nach entsprechenden Mitteln dafür verlangen, sondern neue Technologien auch neue Zwecke generieren können, die ohne sie gar nicht vorstellbar wären. Viertens ist diese Eigendynamik deshalb zugleich Fortschritt, weil die folgenden Zustände den ihnen vorausgehenden technisch gesehen überlegen sind und insofern eine Verbesserung darstellen«.

203 Jonas 1985: 51f.

204 Jonas 1987a: 404 (Anmerkung 22), 229.

205 Ebd.: 72; Hervorh. C.D.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> »Die tiefe, von Bacon nicht geahnte Paradoxie der vom Wissen verschafften Macht liegt darin, daß sie zwar zu so etwas wie ‚Herrschaft‹ über die Natur (das heißt ihre potenzierte Nutzung), aber mit dieser zugleich zur vollständigen *Unterwerfung unter sich selbst* geführt hat. Die Macht ist selbstmächtig geworden, während ihre Verheißung in Drohung umgeschlagen ist, ihre Heilsperspektive in Apokalyptik.«[206]

Das einmal selbstbewusst angestoßene Werk macht seinen Herren im zweiten und dritten Schritt immer mehr zum Knecht. Im Gegensatz zu Günther Anders versucht Jonas, die Ursachen dieser Entwicklung transparenter zu machen und Letztere damit wieder auf menschliche Verantwortung zurückzuführen.

Ursachen der Technikherrschaft

Neben externen Faktoren wie Bevölkerungswachstum und Ressourcenverbrauch sieht Hans Jonas die technologische Fortschrittsdynamik vor allem durch den Druck des ökonomischen Wettbewerbs und die mächtigen Interessen eines »industriell-merkantilen Komplexes« vorangetrieben, aber auch durch den Umstand, technikinduzierte Probleme meist nur durch neuere, bessere Technologien beseitigen und bevölkerungsreiche Staatsgebilde nur mittels ausgeklügelter Technik (Sicherheit, Infrastruktur etc.) beherrschen zu können – »und zwar um so mehr, je zentralistischer sie sind.«[207] Auch die »quasi-utopische[.] Vision«[208] des besseren Lebens, die mit den Verheißungen der Technik spätestens seit der Industrialisierung programmatisch verknüpft ist, dürfte eine gewichtige Rolle als Antriebsmotor technologischer Innovationsdynamiken spielen. Der Glaube an eine virtuelle Unendlichkeit möglicher Erkenntnisse und technologischer Anwendungen ist für Jonas gleichermaßen die »ontologisch-erkenntnistheoretische Prämisse« der Möglichkeit permanenten Fortschritts und die »innerste Sprungfeder der technologischen Dynamik«.[209] Dieser Glaube entzündet sich an der schier unerschöpflichen Kraft der modernen Naturwissenschaft, in einem wechselseitigen Feedback-Verhältnis mit der Technik in immer neue, zuvor unbekannte Dimensionen des Natürlichen vorzustoßen:

> »Für ihren eigenen *theoretischen* Zweck braucht die Wissenschaft eine zunehmend raffinierte und physisch gewaltige Technologie als ihr Werkzeug, das sie sich selber erzeugt, d.h. der Technik in Auftrag gibt. Was sie mit dieser Hilfe findet, wird der Ausgangspunkt neuer Anfänge im *praktischen* Bereich, und dieser im ganzen, d.h. die Technologie am Werke in der Welt, liefert mit seinen Erfahrungen wiederum der Wissenschaft ein Laboratorium im großen, eine Brutstätte neuer Fragen an sie – und so fort im endlosen Kreislauf. Apparatur ist so das dem theoretischen und praktischen Reich Gemeinsame«.[210]

Die Ursache der tyrannischen Technikherrschaft, das »Agens der Rastlosigkeit«, wird Jonas zufolge durch ein »funktionell integrierendes Band mit der Wissenschaft« gestiftet,[211] welche, wie Hannah Arendt schreibt, wesensmäßig »jeden

206 Ebd.: 253.
207 Jonas 1985: 23. Vgl. dazu auch 1987a: 252.
208 Jonas 1985: 22.
209 Ebd.: 25.
210 Jonas 1985: 27.
211 Ebd.: 28.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

einmal eingeschlagenen Weg bis an sein Ende zu verfolgen« trachtet.[212] Als philosophische Konsequenz ergibt sich für Jonas daraus, dass die alte Suche nach Wissen und Wahrheit um ihrer selbst willen durch »das technologische Syndrom« sozialisiert, das heißt »in den Dienst des gemeinen Bedürfnisses gestellt« sei, wie er Hannah Arendts Diktion variierend formuliert;[213] mit anderen Worten, die Differenz von Theorie und Praxis – von Vita contemplativa und den Tätigkeiten Homo fabers – wird durch die Technik, das heißt ihre Koalition mit der (Natur-)Wissenschaft, eingeebnet.

Ambivalenz der Technik

Diese Koalition verweist nach Jonas und Anders auf ein weiteres Kennzeichen der modernen Technikherrschaft, nämlich ihre Ambivalenz. Das Ambivalenzproblem der Technik hat, wie Jonas in seiner Ursachenforschung und Günther Anders in seinen Ausführungen zur Janusköpfigkeit der Wissenschaft herausgearbeitet haben (siehe Kapitel I.2.1.1, S. 152), seine Wurzel in Forschung und Entwicklung, dort, wo neue Technologien zugleich eingesetzt, aber auch erfunden werden. Sind diese erst einmal auf der Welt, und sei es nur als Idee, lassen sie sich kaum noch revozieren. Ebenso wenig lässt sich der moderne Technikkosmos teilen in neutrale, positive und negative Sphären. Gute und schlechte Auswirkungen wissenschaftlicher beziehungsweise technologischer Innovationen sind meist eng miteinander verflochten, und die besten Absichten können in ihr Gegenteil umschlagen. Insbesondere, wenn sich, mit Hannah Arendt gesprochen, Herstellen und Handeln wie in der modernen Naturwissenschaft und Ingenieurskunst vermischen. Schließlich ist das Handeln laut Arendt unfähig, »irgendeinen Zweck […] je zu verwirklichen. Denn alles Handeln fällt in ein Netz von Bezügen, in welchem das von den einzelnen Intendierte sich sofort verwandelt und als eindeutig feststehendes Ziel, als Programm etwa, gerade sich nicht durchsetzen kann.«[214] In diesem Sinn, aber schon aus rein technogenen Gründen, ist die langfristige Wirkung technologischer Großprojekte kaum abschätzbar.

»Unlesbarkeit« der Technik

Ein letztes zentrales Merkmal der modernen Technik ist nach Anders die »Übersinnlichkeit« ihres Aussehens, das heißt das nichtssagende Nur-nebenbei-noch-Aussehen und, damit einhergehend, die Verschleierung der eigentlichen Funktion und Bewandtnis von Apparaten beziehungsweise Produkten. Man könnte diese Eigenschaft auch als »Unlesbarkeit« (von technischen Funktionen und Strukturen) bezeichnen.[215] »Wir leben in einer *erscheinenden* Welt und müssen uns daher im Umgang mit ihr auf das, was erscheint, verlassen können«, stellt Hannah Arendt

212 Arendt 2002a: 10.

213 Jonas 1985: 29.

214 Arendt 2000a: 294.

215 Vgl. dazu auch Sennett (1998: 87), der am Beispiel einer voll automatisierten Bäckerei erhellt, wie technologisch rationalisierte Arbeitsabläufe zwar oberflächlich einfacher, aber emotional unzugänglicher werden. Unverständlich sind laut Sennett auch die eingesetzten Maschinen, da keiner der Angestellten sie programmieren, geschweige denn bei Ausfällen reparieren kann.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

fest.[216] Doch den rundlichen, kathedralenartig in der Landschaft ruhenden Kuppeln der Atomkraftwerke sehen wir ebenso wenig wie den von Günther Anders in diesem Zusammenhang erwähnten Zyklon-B-Dosen an, »was sie ausrichten sollen und anrichten können«.[217] Unlesbarkeit ist damit eine zentrale Voraussetzung, um riskante Verfahren, Strukturen, Geräte bzw. Produkte zu sozialisieren und deren Gefahrenpotenzial zu verschleiern – oft in böser Absicht, wie auch im Fall der im letzten Afghanistankrieg eingesetzten Streubomben, deren knallgelbe Farbe ihnen eine Ähnlichkeit mit den gleichzeitig von der US-Luftwaffe abgeworfenen Lebensmittelpaketen verlieh. Die spätmoderne Diskrepanz von Wesen und Erscheinung, Anders nennt sie den »Schlüsseldefekt unseres heutigen Daseins«,[218] trübt selbst den geübtesten phänomenologischen Blick und verzerrt damit die Erkenntnis essenzieller Merkmale und (Langzeit-)Folgen moderner technischer Apparate nachhaltig, blinde Affirmation und Verharmlosung befördernd. Die These von der »Übersinnlichkeit« der Apparatewelt erklärt nebenbei, warum Anders mit Technikherrschaft nicht die Negativ-Vision eines von Maschinenmenschen kontrollierten Globus meint, obwohl es möglich ist, dass wir Roboter nicht »immer und für alle Zeit so kontrollieren können wie einen Hammer«[219] und diese eines Tages zur technokratischen Avantgarde gehören werden. Doch es geht Anders gerade nicht, oder nur am Rande auch um Roboter. Denn an ihnen lässt sich beinahe klassisch phänomenologisch ablesen, was sie sind. Das ist bei der Technik, die Anders vor allem im Blick hat und die er für wirklich gefährlich hält, längst nicht mehr der Fall.

Zusammenfassung: Eigenschaften und Merkmale

Führt man sich die wesentlichen Elementen des Andersschen Technikbegriffs hinsichtlich der Merkmale und Eigenschaften von moderner Technik im Sinne der eingangs gebrauchten Mosaikmetapher noch einmal zur Gänze vor Augen, ergibt sich folgendes Bild: Die moderne (Groß-)Technik ist erstens gekennzeichnet durch eine technikimmanente, teleologische und autoaggressive Tendenz zur Vernetzung beziehungsweise Aufzehrung von natürlichen, sozialen und artifiziellen Umwelten, die prinzipiell keine Stoppregeln kennt und, einmal angestoßen, meist irreversibel fortschreitet (*Vernetzung/(Selbst-)Aufzehrung* und *Irreversibilität*). Zweitens durch eine Tendenz zur totalen – laut Anders: totalitären – Formierung okkupierter Umwelten nach geräte- und apparatespezifischen Eigenlogiken und Maximen; »das Vorhaben, die Erde insgesamt aus dem Geist der Maschine zu organisieren«,[220] wie Hans Freyer schreibt (*Formierung*),[221] und drittens dadurch, dass das jeweils technisch Machbare zum neuesten gesellschaftlichen Handlungsimperativ wird, das heißt, dass die Technik zu ihrem eigenen Gebrauch auffordert

216 Arendt 2005c: 67.

217 Anders 1981: 423.

218 Ebd.: 34.

219 Marsiske 2006.

220 Freyer 1958: 11.

221 Systemtheoretisch gesprochen, trachtet die Maschinen- und Apparatewelt danach, die Komplexität der Umwelt zu verringern, indem sie ihre eigene Komplexität durch Okkupation und »Gleichschaltung« von Umweltelementen erhöht.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(*Aufforderungscharakter der Technik*). Damit ist Technik viertens, trotz einer im Ansatz gegebenen Ambivalenz hinsichtlich Verwendung und Nebenfolgen, kein neutrales Mittel oder Mittelsystem mehr. Doch nicht nur, dass sie, einmal vom Menschen ins Werk gesetzt, diesen im Sinne inkarnierter Handlungsanweisungen zu ihrer Verwendung zwingt, indem sie sich handlungsleitend in gesellschaftliche Strukturen einschreibt. Sie wird fünftens vielmehr selbst zum Zweck und immer mehr zu einer autonomen, ja beherrschenden sozialen beziehungsweise politischen Macht, zum eigentlichen Subjekt der Geschichte (*Pseudo-Personalisierung, Technokratie*); ein Subjekt freilich, das sechstens dazu neigt, seine eigentliche Bewandtnis, seine technische, soziale und politische Funktion durch nichtssagendes Aussehen zu verschleiern (»*Unlesbarkeit*«).[222]

Effekte und Folgen

Versucht man die Anderssche Technikphilosophie nach der Seite möglicher Effekte und Folgen moderner Technik auf Mensch und Welt zusammenzufassen, ergibt sich folgendes Bild: An erster Stelle eines ganzen Bündels von Effekten und Folgen steht das *prometheische Gefälle*.[223] Das Gefälle wird vor allem durch die Kluft zwischen den beiden menschlichen Vermögen Herstellen und Vorstellen aufgerissen und durch die Wesenseigenschaften der modernen Groß- respektive Risikotechnik in einem technischen Weltzustand regelrecht zementiert. Eine »gewisse Diskrepanz« zwischen den Menschen und ihren Geräten besteht Anders zufolge zwar schon immer, denn alle Geräte werden schließlich dazu konstruiert, um die natürlichen Leistungsgrenzen des Menschen zu erweitern beziehungsweise zu transzendieren. Sobald jedoch aus Geräten vernetzte technische Apparate werden, verwandele sich diese Diskrepanz in eine kognitiv-emotional nicht mehr einholbare Kluft, eben in ein prometheisches Gefälle. Die moderne (Groß-)Technik hat den Menschen in der Hand, anstatt von ihm wie im Fall des Hammers gehandhabt zu werden. Dieser Zustand ist zweitens durch ein »Übermaß an struktureller Unfriedlichkeit«[224] gekennzeichnet, das aus der Vernetzung, Komplexität und Unlesbarkeit sowie dem hohen Risikopotenzial technisch-apparativer Gebilde resultiert (*Risikocharakter der Technik*).[225] In diesen Kontext gehört drittens auch der Hinweis auf die *globale Dimension der Auswirkungen* von Technik in Raum und

222 Vgl. dazu und zum Folgenden auch Kap. 7 von Dries 2009.

223 Vgl. Anders 1980: VII. Aus der vorangegangenen Darstellung ist offensichtlich, dass Anders die Effekte und Folgen der modernen Technik nahezu ausschließlich negativ beurteilt. Eine Ausnahme ist die spätere Revision einiger Thesen seines Fernseh-Essays (siehe Kap. I.2.2.2).

224 Sloterdijk 1983: 253.

225 Die strukturelle Unfriedlichkeit der Moderne manifestiert sich aber auch in ihrer »Wirtschaftsontologie«. Denn die Warenmassen, die in die Kaufhäuser rollen, sind Anders (1981: 38) zufolge nur »*zum Sterben geboren*«. Das ihnen mitgegebene Verfallsdatum markiert im Zeitalter des »industriellen Platonismus« und der Konsumorientierung einer durch permanente Werbung konformierten Bevölkerung nur eine knappe Lebensspanne. Nach Ablauf dieser materiell oder sozial begründeten Frist droht die Ersetzung durch identische oder »optimierte«, »angesagtere« Nachfolgemodelle. Die Grenzen zwischen Produktion und Destruktion verschwimmen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zeit, die im Begriff des »Weltzustands« implizit enthalten ist.[226] Paradebeispiel dafür und für die strukturell etablierte, politisch legitimierte und verharmloste Unfriedlichkeit globaler großtechnischer Artefakte und ihrer Langzeitwirkung ist das Netz der auf dem ganzen Globus stationierten Atomkraftwerke; eine stille Form von Unfriedlichkeit, die sich regelmäßig in kleineren und größeren technischen Katastrophen gewalttätig entlädt, in vielen Fällen ohne dass man dafür noch eindeutig Verantwortliche oder Schuldige identifizieren könnte. Nicht selten werden diese und andere großtechnische Katastrophen und Pannen – Havarien, Stromausfälle, Verkehrskollapse – nämlich durch die Summe einzelner, für sich genommen sogar harmloser »Bedienungsfehler« ausgelöst. Dies hängt viertens mit der nach Anders (und Arendt) für den Weltzustand Technik charakteristischen Transformation von menschlichem Handeln und Arbeiten in bloßes Mit-Tun zusammen (*Deformation der Tätigkeiten*). Anders behauptet, dass die technisierte, arbeitsteilige Organisation der Moderne nicht nur in der Industrie, deren Entfremdungsmomente bereits in den Marxschen Frühschriften herausgearbeitet sind, den Blick des Arbeitenden auf das Ganze des jeweiligen Herstellungsprozesses und die Einschätzung der wirklichen Bedeutung und Reichweite seiner jeweiligen Tätigkeit verunmögliche. Im Zeitalter der zweiten respektive dritten industriellen Revolution seien folglich fünftens »Ursache und Effekt [einer Handlung; C.D.] auseinandergerissen«,[227] so dass Arbeit, auch wenn sie innerhalb einer Mordmaschine geleistet wird, moralisch neutral bleibt (*Neutralisierung*). Das Böse wird gewissermaßen zum Strukturelement der verapparatisierten Arbeitswelt, eine These, auf die ich in Kapitel I.2.3.2 beziehungsweise I.2.4.3 ausführlich eingehe. Arbeitsteilung, Komplexität und Unlesbarkeit der Technik sind sechstens verantwortlich für die Reduktion des Menschen auf ein Apparateanhängsel, seine physisch-geistige Vernutzung als »Maschinenfutter« oder, wie Anders in Anspielung auf Heidegger schreibt, als »*Objekthirte*«.[228] Das den technischen Weltzustand konstituierende Prinzip der Maximalleistung führt schließlich siebtens zu einer dramatischen Veränderung des Lebens- und Arbeitstempos der modernen Gesellschaft, zu einer regelrechten *Mobilmachung*.[229] »Unsere Kinder«, schreibt Anders in seinen *Stenogrammen* mit Blick in die Zukunft, »werden unterwegs sein. Und nicht nur sie, sondern auch ihre Einrichtungen. Diese mit ihnen, oder sie mit diesen. […] Der Seinsbeweis unserer Urenkel wird lauten: ›*Ich bin in Bewegung, also bin ich.*‹«[230] Für das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt er-

226 Explizit bei Jonas 1985: 45.

227 Anders 2003: 101.

228 Anders 1981: 95; im Original in Anführungszeichen. Die Anderssche Technikphilosophie enthält sowohl eine verdinglichungs- als auch eine personalisierungstheoretische Komponente: Je entseelter und verdinglichter die Menschen, desto personaler, agiler und handlungsmächtiger werden die von ihnen geschaffenen Dinge.

229 Norbert Hofmann (1992: 180) bezeichnet mit Mobilmachung die »negative Utopie« der Großtechnik, »die ganze Erde in einen Planeten der Gleichzeitigkeit zu verwandeln, auf dem im gleichen Rhythmus produziert, konsumiert, vergessen und gestorben wird«.

230 Anders 2002b: 84. Bei Sloterdijk (1989: 37) heißt es: »Die Modernität ist ontologisch reines Sein-zur-Bewegung.« Sennett (1998: 29) charakterisiert die Werte der flexiblen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

weist sich achtens die Formierungseigenschaft der Technik als fatal, ist der Effekt von Formierung auf Menschen bei Anders doch stets gleichzusetzen mit einer technisch fundierten und induzierten Konformierung beziehungsweise *Kongruierung* von Lebensstilen und Verhaltensweisen. Komplexe Apparate schieben sich wie ein ideologischer Filter zwischen Mensch und Welt.[231] Der weltweite Eroberungsfeldzug des Mobiltelefons ist für diesen Verfremdungseffekt ein ebenso gutes Beispiel wie das von Anders angeführte Fernsehen (siehe Kapitel I.2.2.2) oder der weltumspannende Warenkosmos, der das Konsum-Verhalten und den Lebensstil ganzer Bevölkerungen prägt und vereinheitlicht. Somit wird die Technik (und der Warenkosmos) neuntens zum *Verhinderungsinstrument authentischer Erfahrung*, die Anders in der *Weltfremdheit* ja als spezifisch menschliche Weise des Zur-Welt-Kommens charakterisiert hatte. Erfahrung ist nach Anders umso authentischer,

> »je weniger dasjenige, *was* wir erfahren, uns angemessen ist. Damit meine ich nicht allein, daß das Positive unsichtbar bleibt (z. B. die uns angemessene Gesundheit im Unterschied zu unserer Krankheit), sondern vor allem – dies die ›Kalamität des Glücks‹ –, daß diejenigen Dinge und diejenigen Umstände, die uns angegossen sitzen oder die wir uns zugeschneidert haben, uns der Chance berauben, auf Welt zu stoßen, und das heißt doch wohl: Erfahrungen zu machen. Der nach Maß gebaute Schuh betrügt unsren Fuß um die Erfahrung von Wurzel und Stein. Nicht als *adaequatio* . . .verwirklicht sich die wahre Erfahrung, sondern gerade auf Grund der inadaequatio, als deren *collisio*, in der das Fremde *als* Fremdes seine uns völlig unangemessene Macht und Realität anmeldet. Sub specie Erfahrung gilt: *Das Falsche ist das Wahre.* – Nichts wäre daher unberechtigter als zu glauben, wir lebten, und zwar dank der Technik, in einem Zeitalter der Natur- und Welterfahrung. Im Gegenteil: Da Technik, wieviel Naturerkenntnis sie auch voraussetzen mag, eudämonistisch darauf abzielt, uns die Welt komfortabel, also konform, zu machen und die Reibung mit der Welt auf ein Mindestmaß zu reduzieren, verwandelt sie uns in Erfahrungsunbedürftige, damit in Erfahrungslose, damit in Erfahrungsunfähige.«[232]

Gesellschaft so: »[B]leib in Bewegung, geh keine Bindungen ein und bring keine Opfer.« In einem beschleunigungstheoretischen Kontext stehen auch die Anderschen Reflexionen zur *Antiquiertheit von Raum und Zeit* (Anders 1981: 335–354).

231 Bei Marx wird Ideologie als ein »notwendig falsches« Bewusstsein definiert (vgl. Schlette 1973: 721). Die These von der Technik als Ideologie ist im Kontext der Kritischen Theorie der 60er und 70er Jahre des letzten Jahrhunderts von Herbert Marcuse (1967) formuliert und von Jürgen Habermas (1974) wieder aufgegriffen worden. Auch im Falle des Ideologie-Aspekts, der Formierung als Effekt, gilt: Problematisch wird Formierung dort, wo Geräte sich zu komplexen Netzen auswachsen, d.h. wenn diese Geräte aus der apriorisch kontingenten Vielfalt von Weltaneignungsweisen nicht nur eine ganz bestimmte Auswahl vermitteln – das geschieht schließlich immer, wenn Menschen mittels Technik ein Weltverhältnis begründen –, sondern diese Auswahl zementieren, so dass die Möglichkeit alternativer Mensch-Welt-Verhältnisse durch die etablierte Technik *de facto* verschwindet.

232 Anders 1985a: 88f., Anmerkung 1. Die Technik rückt die Welt aber nicht nur, wie Anders in der zitierten Passage betont, so nah an den Menschen heran, dass er nicht mehr aus eigenen Stücken zu ihr kommen muss bzw. kann. Umgekehrt sorgt das Gefälle dafür, dass sie in vielen Fällen auch zu weit entfernt ist, um

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der Aspekt der Erfahrungsvernichtung lässt sich vor dem Hintergrund der frühen Andersschen Anthropologie auch so formulieren, dass der Kern von Günther Anders' Technikkritik noch deutlicher hervortritt. In den Schriften, die nach 1950 in Deutschland erschienen und Anders öffentlich bekannt machten, spielt die frühe Anthropologie vermeintlich keine Rolle. Wenn Anders sie in seinem Hauptwerk erwähnt, dann nur in Fußnoten oder kurzen Exkursen.[233] Das ist freilich kein Indiz für ihre Belanglosigkeit. Man muss sich nur an das halten, was Anders selbst dazu geschrieben hat. Das Vorwort des zweiten Bandes der *Antiquiertheit* endet mit dem ironischen, aber durchaus ernst zu nehmenden Hinweis, das Wichtigste stehe »natürlich« in den Anmerkungen.[234] Darüber hinaus bezeichnet Anders sein Hauptwerk explizit als eine *»philosophische Anthropologie im Zeitalter der Technokratie«* und alle darauf folgenden Bücher als »Paraphrasierungen des Hauptwerkes«.[235] Auch wenn sich der Blickwinkel, unter dem Anders philosophiert, verschoben hat, durchdringt die frühe Anthropologie das gesamte Nachkriegsœuvre normativ. Vor ihrem Hintergrund entfaltet sich die Technikkritik fast notwendig. Vom Standpunkt der *Weltfremdheit* aus betrachtet, erscheint das Spätwerk als konsequente gedankliche Weiterentwicklung, allerdings mit umgekehrtem Vorzeichen. Wie ist das zu verstehen?

Feststellung (Fixierung)

Eigentlich hätte die These von der Weltfremdheit und Künstlichkeit des Menschen Anders auch zu einem glühenden Anhänger des technologischen Fortschritts machen können. Schließlich richtet sich der Mensch ja gerade mit dessen Hilfe in der Welt immer wieder neu ein. Es stellt sich also die Frage, was Anders genau meint, wenn er von »Antiquiertheit« spricht. Geht es ihm letztlich doch darum, im Gegensatz zu seinen frühen Überlegungen ein spezifisches apriorisches Wesen des Menschen gegen eine als verderblich diskriminierte moderne Technik zu verteidigen, die in Wirklichkeit, so wäre zu ergänzen, so verderblich gar nicht ist? Widerspricht Anders sich am Ende selbst? Eine erneute Rückbesinnung auf die Wesensbestimmung des Menschen in der *Weltfremdheit* gibt die Antwort: Das »*Hinterherzockeln*«[236] des Menschen hinter seinen technischen Gebilden – das prometheische Gefälle – wird erst dann zum Problem, wenn die historisch kontingente, aposteriorisch vom Menschen selbst erschaffene Superstruktur so übermächtig geworden ist, dass sie den Menschen *feststellt* (fixiert), das heißt,

sie noch via Erfahrung auffassen zu können, was sowohl für das mikroskopische Gefälle der Quantenwelt als auch das makroskopische der Atombombe und anderer (Risiko-)Technologien gilt. Werner Reimann (1990: 91) hat in seinem Buch darauf aufmerksam gemacht und für den Sachverhalt der Erfahrungsverhinderung das einprägsame Bild vom »Transmissionsriemen der Welthaftigkeit des Menschen« gefunden, der durch die Technik zerschnitten wird.

233 Vgl. z. B. Anders 1980: 69, 114, 309ff., 327 (Anmerkung zu S. 33), 332 (Anmerkung 1 u. 2 zu S. 75); 1981: 10, 24f.

234 Anders 1981: 14. Margret Lohmann (1996a: 73) zufolge reserviert Anders Fußnoten mit betont distanzierender Geste bevorzugt für »akademische« Anmerkungen, was ihre Bedeutung jedoch nicht notwendigerweise schmälert.

235 Anders 1981: 9, 11.

236 Anders 1989e: 67.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dass sie die Bedingungen der Möglichkeit des Menschseins – nämlich Weltoffenheit – storniert. Den Menschen hatte Anders in der *Weltfremdheit* als dasjenige Wesen definiert, das kein von vornherein festgelegtes Wesen besitzt, sich also gerade durch seine wesensmäßige Unfestgelegtheit auszeichnet. Diese Unfestgelegtheit sieht Anders in Gefahr.[237] Die moderne Technik wirkt ihr gegenüber, obwohl zugleich ureigenster Ausdruck des menschlichen Wesens, wie ein gigantisches Feststellungswerkzeug. Sie beschränkt den Menschen auf das, was für *ihre* jeweiligen Zwecke »an ihm verwertbar ist«[238] und zwingt ihm den eigenen Weltbezug auf. Die normative Basis der Andersschen Technikkritik ist also nicht Anders' Weltbegriff oder gar eine damit zusammenfallende »bestimmte Art der Erfahrung«,[239] wie Simone Dietz fälschlicherweise meint, sondern die anthropologische Verfassung des Menschen. »Der Gedanke des nicht-fixierten Menschen hat seine Gültigkeit für Anders nie verloren«,[240] betont Werner Reimann völlig zu Recht. Und so ist der Welt*bezug* dem Menschen zwar wesentlich, aber nicht im Sinne einer »bestimmten« Art der Erfahrung. Das widerspräche Anders' Kontingenzbegriff grundlegend. Entscheidend ist, dass der Mensch nicht auf eine spezifische Weise zur Welt kommen *muss*, sondern – welcher Mittel er sich dabei auch bedienen mag – die Wahl hat, was Anders im Fall moderner Technologien umfänglich bezweifelt.

In der Feststellung der apriorischen Unfestgelegtheit des Menschen durch die moderne Technik drückt sich der enge Zusammenhang zwischen früher Anthropologie und späterer Technikkritik aus. Erstere könnte man folglich auch mit einem Marxschen Begriff als den eigentlichen »Springpunkt« betrachten, von dem aus sich die Anderssche Technikkritik gelegenheitsphilosophisch als eine *Kritische Theorie des Weltzustands Technik* oder, mit Marx formuliert, eine Kritik der politischen Technologie entfaltet. So erklärt sich auch der Satz von der Fortsetzung der Anthropologie mit umgekehrtem Vorzeichen: Vor dem Hintergrund der anthropologischen Schriften betrachtet, analysiert und kritisiert der Technikphilosoph Anders diejenigen Auswirkungen der Technik, die zur *Feststellung* des Menschen, zur Negation seines – unbestimmt-unbestimmbaren – Wesens führen. Im Sinne der frühen Anthropologie bedeutet »Antiquiertheit des Menschen« also nichts anderes, als dass der Mensch seiner prinzipiellen Weltoffenheit, seiner Freiheit beraubt ist, weil diese ihren Gegenstand – die Welt – als kontingente Ausgangsbasis eines autonom gestalteten Zur-Welt-Kommens verloren hat; weil der Mensch in einen technisch dominierten, kommodifizierten Weltkäfig, ein »stahlhartes Gehäuse«, wie es bei Max Weber heißt,[241] eingebaut ist. Und weil dieses historische Stadium der Technokratie und der Frist nach Anders ein endgültiges ist, ist auch das Porträt des modernen Menschen, das Anders skizziert,

> »in gewissem Sinne ein ›*endgültiges Porträt*‹ [...]. Und das heißt, daß wir Menschen nun in unserem (neuerworbenen) ›Wesen‹ konstant bleiben werden. Ich sage: ›neu-

237 Vgl. dazu auch Lohmann 1996a: 169f.
238 Anders 2003: 84.
239 Dietz 2005: 4.
240 Reimann 1990: 23.
241 Vgl. Weber 1988b: 203.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

erworben‹, weil diese ›Konstanz‹ natürlich keine unserer menschlichen ›Natur‹ ist, sondern ein künstlicher Zustand, einer, in den wir Menschen uns selbst hineinmanövriert haben – wozu wir freilich nur deshalb imstande waren, weil die Fähigkeit, unsere Welt – nein: nicht nur unsere, sondern *die* Welt – und uns selbst zu verändern, paradoxerweise zu unserer ›Natur‹ gehört.«[242]

Der prometheische Triumph des Menschen über die Natur kulminiert in einem Pyrrhussieg. Der Mensch wird von seinen technischen Wunderwerken, die ihn entlasten und sein Leben auf Erden erleichtern sollten, selbst mehr und mehr als Ressource benutzt – und am Ende womöglich gar ersetzt:

»Nichts wäre nämlich kurzsichtiger als zu glauben, daß die Möglichkeit unserer Liquidierung nur ein zufälliges Nebenprodukt einiger spezieller Apparate, z. B. der Atomwaffen, sei. Vielmehr ist die Möglichkeit unserer Liquidierung das Prinzip, das wir allen unseren Apparaten mitgeben, gleichgültig mit welcher Sonderfunktion wir jeden von ihnen außerdem betrauen; das Prinzip, auf das es uns bei ihrer Konstruktion ausschließlich ankommt. Denn worauf wir abzielen, ist ja stets, etwas zu erzeugen, was unsere Gegenwart und Hilfe entbehren und ohne uns klaglos funktionieren könnte – und das heißt ja nichts anderes als Geräte, durch deren Funktionieren wir uns überflüssig machen, wir uns ausschalten, wir uns ›liquidieren‹. Daß dieser Zielzustand immer nur approximativ erreicht wird, das ist gleichgültig. Was zählt, ist die Tendenz. Und deren Parole heißt eben: ›ohne uns‹.«[243]

242 Anders 1981: 9f. Vgl. dazu auch Anders 1982: 146.

243 Anders 2003: 198f. Obwohl Margret Lohmann die Wirkung der frühen Anthropologie auf das Anderssche Spätwerk weniger stark hervorhebt, konstatiert sie doch, dass sich die Antiquiertheit des Menschen »vornehmlich am Verlust der menschlichen Freiheit an die Technik bemißt« und dass Anders »in normativer Hinsicht den anthropozentrisch zu nennenden Standpunkt [bezieht], daß der Mensch als Maßstab und so seine Freiheit zurückzugewinnen ist.« (Lohmann 1996a: 171, 184) Marcel Müller (2010: 92–103, 111) betont im Gegensatz zu der von mir vorgebrachten Lesart, die die Kontinuität früher anthropologischer Motive und ihre normativ-grundierende Funktion für die spätere Technikphilosophie behauptet, stärker die Ambivlenz der Anderssschen (Rück-)Bezüge sowohl auf die eigene frühe Anthropologie, d.h. nach Joachim Fischer (2008) den Denkansatz der Philosophischen Anthropologie, als auch die philosophische Anthropologie als Disziplin. Für Müller hat die frühe Anthropologie daher keine begründende, sondern allenfalls motivierende Funktion für das Spätwerk. Allerdings, so stellt auch Müller (ebd.: 100) fest, bestehe bei Anders »über die Kontinuität des Eintretens für die Freiheit letztlich auch die Kontinuität des Gedankens der Unfestgelegtheit des Menschen.« (Vgl. dazu z. B. Anders 1982: 281.) Dass Anders sich ab 1936/37 von der Anthropologie abwendet und in der *Antiquiertheit* schließlich vor allem die Nebenfolgenproblematik der Unfestgelegtheit des Menschen in den Blick nimmt, mithin seine wenigen expliziten Äußerungen zu anthropologischen Fragen »ambivalent und vieldeutig« (Müller 2010: 103) werden, ändert nichts daran, dass seine generelle Perspektive »eminent anthropologisch« bleibt und der Gedanke der Freiheit respektive Weltoffenheit des Menschen – trotz seiner Ambivalenz und trotz aller fundamentalen Widersprüche und Fallstricke der Anthropologie (vgl. exemplarisch Anders 1980: 327) – nicht nur nicht aufgegeben, sondern zugleich normativ gegen den »Weltzustand Technik« in Anschlag gebracht wird. Auch als kritischer Anthropologe bleibt Anders dem »Prinzip Trotz« (siehe Kap. II.4.1) treu.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Im Anschluss an Heidegger, dessen Modernekritik in den Werken seiner Schüler Anders, Arendt und Jonas widerhallt, kann man den Aspekt der Erfahrungsvernichtung beziehungsweise der Verhinderung des aposteriorischen Zur-Welt-Kommens noch in einer weiteren Perspektive ausleuchten. Darin verstellt Technik die Welt als Heimat. In diesem Sinn schreibt Hannah Arendt: »In einer Arbeitsgesellschaft ersetzt die ›Welt‹ der Maschinen die wirkliche Welt, wenn auch diese Pseudowelt die größte Aufgabe der Welt nie erfüllen kann, nämlich sterblichen Menschen eine Behausung zu bieten, die beständiger und dauerhafter ist als sie selbst.« Der Säuger Mensch entwickele sich in dieser von Apparaten besetzten und durchsetzten Welt in »eine Art Schaltier«,[244] während die Technik von der Krücke zum Käfig des menschlichen Wesens mutiert. Daraus folgt, an obige Aufzählung der Folgen und Effekte anknüpfend, zehntens, dass die moderne (Groß-)Technik dem Menschen die Welt vor allem auf *eine* ganz bestimmte exklusive Weise vermittelt: Sie macht aus ihr ein Rohstoffreservoir und reduziert ihre Vielfalt und die Vielfalt der Möglichkeiten, ihr zu begegnen, auf ein reines Ausbeutungsverhältnis. Die Welt wird zur »Wegwerf-Welt«[245] und zu einem Gegenstand, dessen Existenzberechtigung und Zweck nicht etwa sein Dasein an sich, sondern allein sein Sein für uns ist (*Welt als »Mine«*). In letzter Konsequenz steht am Ende dieses Ausbeutungsverhältnisses die *Liquidierung* – von Welt und Mensch.

Mit dieser Aufzählung der wesentlichen Effekte und Folgen moderner Technik endet die systematische Zusammenfassung des Andersschen Technikbegriffs. Es mag befremden, die prometheische Scham nicht an prominenter Stelle unter die Effekte und Folgen der Technokratie zu subsumieren. Anders selbst hat seine Scham-These jedoch im zweiten Band der *Antiquiertheit* (wie üblich, so ist man versucht zu sagen, in einer Anmerkung) revoziert: »Denkbar, daß ich mich vor fünfundzwanzig Jahren, als ich die ›Prometheische Scham‹ einführte, verspekuliert habe: nämlich ein Postulat als Tatsache dargestellt und dadurch die Grenze zur ›*Philosophy Fiction*‹ überschritten habe.«[246] Doch die Anderssche Technikphilosophie kommt auch ohne die These der prometheischen Scham aus. Denn der Subjektstatus der Technik bleibt davon unberührt, ob sich die antiquierte Menschheit nun ihrer Unterlegenheit schämt oder sie überhaupt als solche wahrnimmt. Abgesehen davon ist es fraglich, ob man die These von der prometheischen Scham überhaupt verwerfen sollte. Indizien dafür, dass es eine prometheische Scham oder wenigstens Varianten von ihr doch (noch) gibt, lassen sich problemlos aufspüren. Hier wäre beispielsweise an unseren Umgang mit den zahllosen elektronischen Assistenten in Kraftfahrzeugen zu denken, die inzwischen so viel können, dass man bald »von Bemutterungs- und Pamperingsystemen sprechen müssen [wird] oder gar von Entmachtungssystemen«, so Burkhardt Strassmann. »Die Kränkung für den versierten Meilenmillionär könnte nicht schlimmer sein, denn die Botschaft eines solcherart ausgerüsteten Fahrzeugs lautet: Du taugst nur sehr beschränkt als Wagenlenker. Das allermeiste kann ich besser.«[247] Auch der

244 Arendt 2002a: 180f.

245 Anders 1981: 42; im Original in Anführungszeichen.

246 Ebd.: 433, Anmerkung zu S. 11.

247 Strassmann 2006: 35.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

weltweite Fitnessboom ließe sich als Ausdruck oder vielmehr Kompensation prometheischer Schamgefühle interpretieren. Zwar ist die Bearbeitung und Formung des eigenen Leibes, die Transzendierung von Leistungsgrenzen, kein Spezifikum der (post-)industriellen Moderne. Was sich jedoch auch hier mit Anders beobachten lässt, ist die Umkehrung des Verhältnisses von Mensch und Gerät. Wir verzichten auf unsere eigenen Maßstäbe und erliegen stattdessen dem manipulierten Charme von Zelluloid-Ikonen und einer Werbeoffensive, die »längst nicht mehr das Produkt, sondern in der Regel schöne Menschen als bloße Somaten [zeigt], die nicht agieren [...], sondern funktionieren«.[248] Die Imperative der Arbeits- und Warenwelt werden nach Feierabend in Hanteln und Laufbänder transferiert. Den »idealen«, wie eine Maschine reibungslos funktionierenden Körper, der auch als ästhetisches Objekt, als Ausdruck von Eigenwerbung fungieren muss, garantiert nur ein lebenslanges Fitness-Martyrium. Damit sind einmal mehr die Subjekte von Freiheit und Unfreiheit ausgetauscht: »*Frei sind die Dinge: unfrei ist der Mensch.*«[249]

»Desiderat: Dingpsychologie«

Trotz seiner Selbstkritik bezüglich der prometheischen Scham hat gerade Günther Anders immer wieder darauf hingewiesen, wie nötig eine den technokratischen Verhältnissen angemessene, der Sozialpsychologie beigeordnete Wissenschaftsdisziplin wäre, die er mehrdeutig »Dingpsychologie« nennt und die Ludger Lütkehaus als »seine vielleicht revolutionärste wissenschaftstheoretische Entdeckung« preist.[250] Ihre oberste Prämisse lautet, dass menschliche Beziehungen heute nicht mehr primär Beziehungen zu Menschen sind und dass darum »*ein Großteil unserer emotionalen Energien unseren Apparaten gilt.*«[251] Schließlich leben wir nach Anders in einer technokratisch invertierten Alltagswelt, in der es in erster Linie Dinge und Apparate gibt, in der die zentralen Bezugspersonen also Bezugsdinge sind, die »auch die Weise, wie sich Mensch zu Mensch benimmt, mitprägen.«[252] Im Gegensatz allerdings zu jenen Ansätzen, die Subjekt-Objekt-Interaktionen intentional und triebpsychologisch aus der Warte des Subjekts beschreiben, nähme die neue psychologische Spezialdisziplin die moderne »Inversions-Situation« – die Ersetzung von interhumanen durch human-objektive Beziehungen – ernst: Nicht oder nur beiläufig ginge es ihr um die verdinglichten Beziehungen von Menschen zu anderen Menschen und auch nicht von Menschen zu Dingen, sondern um die Beziehung der Dinge zu den Menschen, worunter laut Anders, der damit jedoch selbst hinter seine eigene Antiquiertheitsthese zurückfällt, die Art zu verstehen

248 Fromm 2001: 166.

249 Anders 1980: 33. Auch bei Sennett (1998) finden sich zahlreiche eindrückliche Beispiele für prometheische Schamgefühle angesichts moderner technisierter Arbeitsumgebungen.

250 Vgl. Anders 1981: 58–78 bzw. Lütkehaus 2003: 209. Mit direktem Bezug auf Anders vgl. außerdem Eisenberg 2001; Lütkehaus 1995; 2002a sowie Schraube 1998; 2003. Die von Anders geforderte Sonderdisziplin ist trotz vereinzelter Pionierarbeiten (vgl. dazu die Literaturangaben bei Lütkehaus 2002a) bis heute Desiderat geblieben.

251 Anders 1981: 60.

252 Ebd.: 260.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ist, »in der wir uns von unseren Dingen behandelt vorkommen.«[253] Für eine konsequent nicht subjektpsychologisch regredierende Psychopathologie der Dinge hieße das: Gegenstände und Apparate wären nicht länger als Humansubstitute zu betrachten wie im Fall von Plastik-Sexpuppen, dem offensichtlichsten Ausdruck verdinglichter Personverhältnisse, sondern umgekehrt als *vermenschlichte* Geräte. Nach Anders hätten wir auf sie »so einzugehen als wären sie ›Personen‹«,[254] indem wir ihnen intentionale Autonomie und Herrschaftsmacht unterstellen.[255] Dass wir dies im Alltag bereits massenhaft tun, illustriert Anders mit zahlreichen Beispielen, die den empirischen Unterbau seiner Antiquiertheitsthese bilden. Neben der Schamtheorie zum Beispiel deren Erweiterung um die Hypothese der »prometheischen Wut«, einer Übertragung aggressiver Gefühle des Arbeiters gegen seine Verwendung als Maschinenanhängsel auf Stellvertretermaschinen, denen er nach Feierabend in den Spielcasinos unbewusst vergilt, was das Fließband ihm während der Arbeitszeit angetan hat.[256] Anders sieht darin ein Indiz für die Umkehrung der Verdinglichungsverhältnisse zugunsten der Maschine, welches scheinbar auch einen Hoffnungsschimmer postaufklärerisch abgeklärten Bewusstseins beinhaltet. In der Substitution weicht der Gedemütigte nämlich seinem Peiniger aus, ohne ihn ganz zu verleugnen, indem er die verdrängte Wut nicht etwa an seiner Geliebten, sondern immerhin an einer anderen Maschine abreagiert. Freilich so, dass er am Ende jener ewige Verlierer bleibt, der er als Arbeiter und »Apparatehirte«, als Bewohner des Weltzustands Technik immer schon war. Denn der Bruch mit dem zentralen »Tabu unseres Zeitalters« – das Verbot, jedwede Form von Maschinen-Ressentiment auch nur zu denken – gelingt ihm letztlich nicht.[257]

Insofern birgt die dingpsychologische Variante der Abreaktion keinerlei emanzipatorisches Potenzial, sie spiegelt nur die neue sozialpsychologische Realität wider. In einer Welt, in der jede technologische Erfindung bereits ihren Gebrauch impliziert, die Rede vom Bedienen der Maschine längst zweideutig geworden ist, und in der die Technik regiert, besteht eigentlich keine Möglichkeit mehr zur Revolte. Angesichts der Übermacht und Perfektion der Technik drohen Re-

253 Anders 1981: 60. Vgl. dazu auch Lütkehaus 1995: 284f.

254 Anders 1980: 298.

255 Ernst Schraube hat mehrfach darauf hingewiesen, dass die Anderssche Dingpsychologie die Perspektive des Subjekts nur unzureichend thematisiert und deshalb an »Pseudo-Konkretheit« leidet, ein Vorwurf, den Anders (1948) einst selbst gegen Heidegger erhoben hatte. Schraubes Fazit: »Die Frage aber nach den konkreten Umgangsweisen des Subjekts mit den Dingen, *was* mit ihnen *warum* gemacht wird, die Analyse konkreter individueller und gesellschaftlicher Vermittlungsprozesse der Beziehung zwischen Mensch und Technik liegt außerhalb von Anders' Untersuchungshorizont.« (Schraube 1998: 154) Allerdings räumt Schraube auch ein, dass die Subjektleerstelle in Anders' Denken möglicherweise systematischen, gefälletheoretischen Erwägungen geschuldet ist. Schließlich beabsichtigte er, der wie kein anderer Denker das Dingverstehen ins Zentrum seines Werkes gerückt habe, ja gerade durch die inverse Perspektive »personifizierter« Geräte, die oft verharmlosten oder gar nicht wahrgenommenen Konsequenzen technokratischer Herrschaft für den Menschen deutlich zu machen.

256 Vgl. Anders 1981: 58–61, 75–78.

257 Anders 1981: 63.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

signation und Ohnmacht die einzig starken Gefühle der Moderne zu werden: »Je größer Produkte oder Einrichtungen, desto selbstverständlicher und legitimer wirkt ihre Existenz; als desto überflüssiger lassen sie es erscheinen, desto weniger führen sie uns in Versuchung, desto unfähiger machen sie uns, nach ihrem Sinn zu fragen. Denn *Größe als solche erweckt den Eindruck von Justifikation.*«[258] Das Unbehagen in der technokratischen Kultur, so darf man mit Anders vermuten, äußert sich schließlich nur noch in den esoterisch gefärbten Spielarten des Eskapismus oder in Gelegenheitskrawallen und sucht sich ansonsten seinen Ausweg im Psychopathologischen. »So manche Neurosen des kommenden Zeitalters werden wohl darin ihren Grund haben«, vermutet Anders, »daß unsere Kinder und Kindeskinder auf Leistungten werden stolz sein müssen und wirklich stolz sein werden, die ihnen, da sie durch sie als nichtig oder gar als vernichtet erkennen werden, eigentlich aufs tiefste zuwider sein werden.«[259]

Fazit

Auch wenn es angesichts seiner harschen Analyse verwundern mag, zeichnet Anders die Technik nicht nur schwarz. »An sich ist unsere Fähigkeit, in größtem Maßstab Produkte zu erzeugen, Maschinen zu bauen, uns von diesen bedienen zu lassen, Installationen zu errichten, Verwaltungen zu organisieren und Organisationen zu koordinieren usf. nichts Monströses, sondern etwas Großartiges«,[260] schreibt er in *Wir Eichmannsöhne*, seiner vielleicht radikalsten technikkritischen Schrift. Auch impliziert die »Janusköpfigkeit« der Forschung, dass der moderne Technikkosmos sich nicht fein säuberlich in positive und negative Sphären separieren lässt, dass Technik beziehungsweise Technologie kein *per se* negatives, sondern ein wesentlich ambivalentes Phänomen ist. Ob Segen oder Fluch, zeigt sich allerdings häufig erst dann, wenn es bereits zu spät ist. Ausdrücklich weist Anders darauf hin, dass es in vielen Regionen der Welt gar keine Alternative zur Technisierung gibt: »Wahnsinn wäre es, in der Gegenwart eines hungernden Inders, dessen Land durch die Serienproduktion von Traktoren gerettet werden könnte, Technik als solche zu beargwöhnen.«[261] Und grundsätzlich fügt er im Interview hinzu, er sei »kein Narr, der glaubt, die technische Entwicklung könnte zurückgepfiffen werden.«[262] Bei aller Ambivalenztoleranz rückt er jedoch nicht davon ab, dass die Moderne einem »*technisch-totalitäre*[n] Zustand«[263] entgegentreibt.

Will man die Technikauffassungen von Günther Anders und Hans Jonas innerhalb der von Gernot Böhme definierten vier Paradigmen – Ontologie, Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Epistemologie[264] – verorten, so muss man sie als Mischformen bezeichnen: Anders' Philosophie hebt an mit der Rückleitung von Erkenntnischarakteren in Seinsbeziehungen, um zunächst zu einer systematischen, aber unhistorischen Anthropologie zu gelangen. Auf deren Basis entfaltet sich die

258 Anders 1994a: 165. Zum Gefühl der Ohnmacht vgl. auch Fromm 1937.
259 Anders 1994a: 61.
260 Anders 2002a: 24.
261 Anders 1981: 127. So auch Jonas 1985: 313.
262 Anders 1987a: 65.
263 Anders 2002a: 53.
264 Vgl. Böhme 2008.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

spätere Technikkritik, deren Geschichtsphilosophie (das Denken von Technikepochen bis zur atomaren »Frist«) anthropologisch unterkellert ist. Technik wird als Ausdruck des menschlichen Wesen, ja einer fundamentalen Existenzpathologie begriffen und zugleich als historisch gewachsenes, in einzelne Etappen bisweilen dialektisch sich entfaltendes Verhältnis, das in der »Endzeit« dauerhaft stagniert. Von Heidegger inspiriert, deuten sowohl Anders als auch Jonas die Technik darüber hinaus epistemologisch als eine Weise des Zur-Welt-Kommens, das heißt der Erfahrung von Welt. Beide verstehen Technik als Prozess mit spezifischen Elementen und Antriebskräften und positionieren sich dazu normativ auf der Grundlage einer anthropologisch beziehungsweise (bio-)ontologisch fundierten Ethik. Anthropologie, Epistemologie und Geschichtsphilosophie fließen bei Günther Anders und Hans Jonas ineinander beziehungsweise bauen aufeinander auf – oder, um einen Ausdruck Günther Anders' zu benutzen: sie »erhellen« sich wechselseitig. Hannah Arendts Beitrag zur Philosophie der Technik ist gering. Von Heidegger ausgehend lassen sich Elemente einer ontologischen und insbesondere epistemologischen Technikbetrachtung nachweisen. Auf die Geschichte der Technik geht Arendt kaum ein, sie interessiert sich kaum für moderne Technologien wie zum Beispiel die Gentechnik, obwohl sie durchaus, wie Anders und Jonas, einzelne Epochen der Technikgeschichte voneinander unterscheidet und ein Gespür für risikotechnologische Gefährdungen hat. Ihre Kritik richtet sich jedoch vornehmlich gegen die neuzeitlich-moderne Wissenschaft und das von ihr begründete Weltverhältnis.

Um abschließend noch einmal die Mosaik-Metapher vom Beginn dieses Kapitels aufzugreifen: Die Kombination der einzelnen Elemente des Andersschen Technikverständnisses – sowohl der Merkmale als auch der Folgen – ergibt ein nahezu vollständiges Bild. So wie sich ein Mosaik durch die verschiedenen Farben, die unterschiedliche Intensität und Größe seiner Elemente auszeichnet, ist auch der Anderssche Technikbegriff durch eine Vielzahl von unterschiedlichen und unterschiedlich bedeutsamen Elementen geprägt. Sie lassen sich nicht zwingend in eine bestimmte Anordnung oder gar Hierarchie bringen. Allenfalls die These vom prometheischen Gefälle kann in der gelegenheitsphilosophischen Technikkritik den Rang einer Leitidee für sich beanspruchen, also die Bildmitte oder die innere Struktur des Andersschen Technikmosaiks besetzen, um die herum oder innerhalb derer sich die einzelnen Elemente gruppieren und sortieren. Die folgenden Kapitel vertiefen jeweils unterschiedliche Aspekte dieses Mosaiks, ergänzt durch Hans Jonas' Kritik der Biotechnologie.

2.2.2 Spezialfall I: Unterhaltungstechnik oder *Die Welt als Phantom und Matrize*

> »Im Fernsehen sieht das Publikum die Welt, an deren Wahrnehmung es das Fernsehen hindert.«
>
> *Bloor Schleppey*

In Hollywood, wo der Emigrant diversen »odd jobs« nachging, war Günther Anders zum ersten Mal mit dem neuartigen Medium Fernsehen in Berührung gekommen. Im ersten Band seiner *Antiquiertheit* hat er es schließlich einer beispielhaften

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gelegenheitsphilosophischen Analyse unterzogen, lange bevor Medientheoretiker wie Marshall McLuhan (»the medium is the message«), Neil Postman (»Wir amüsieren uns zu Tode«) oder Daniel Boorstin (»Pseudo-Events«) mit ähnlich lautenden Thesen reüssierten.[265]

Die Fernsehsendung ist nach Anders ein Konsumprodukt, eine Ware wie andere auch – mit dem Unterschied jedoch, dass sie, weil flüchtig und nicht konservierbar, völlig ungegenständlich ist.[266] Wie Wasser oder Gas sprudelt sie aus den Fernsehleitungen, um uns mit zahllosen mehr oder weniger weit von unserem Lebensmittelpunkt entfernten Ereignissen und Weltausschnitten zu versorgen, so als spielten sie sich unmittelbar vor uns ab. Der revolutionärer Charakter der Fernsehsendung, aber auch des Radios und, so müsste man heute ergänzen, der Online-Medien, resultiert daraus, »*daß die Ereignisse* – diese selbst, nicht nur Nachrichten über sie – daß Fußballmatches, Gottesdienste, Atomexplosionen *uns besuchen*; daß der Berg zum Propheten, *die Welt zum Menschen, statt er zu ihr kommt*«.[267] Allerdings ist das, was die Sendung darbietet, für Anders gerade nicht die wirkliche Welt, sondern etwas Drittes. Denn die Ereignisse selbst seien nur scheinbar bei uns und in unseren Wohn- und Schlafzimmern anwesend. In Wirklichkeit seien sie zugleich an- *und* abwesend, da *und* nicht da. Sie befänden sich in einem Zustand »*ontologische[r] Zweideutigkeit*«: Die Sendung liefere uns anstelle von Bildern der wirklichen Ereignisse nur deren »*Phantome*«;[268] sie versuche, »*das nur oder beinahe nur Gleichzeitige so zuzustellen, daß es als echte Gegenwart wirke*«. Das via Fernsehen übertragene Fußballmatch beispielsweise scheint sich vor unseren Augen abzuspielen, obwohl es sich nur »auf der Nadelspitze desselben Jetztpunktes stehend«, das heißt simultan zu den

265 Vgl. McLuhan 2001: 173; Postman 1985 und 1988 sowie Boorstin 1961. In den *Ketzereien* bemerkt Anders (1982: 218) mit explizitem Bezug auf McLuhan, seine medientheoretischen Überlegungen seien »in der glücklichen Formulierung eines anderen weltbekannt geworden«. Die einschlägigen Werke Postmans, der sich häufig auf McLuhan, aber nie auf Anders bezieht, lesen sich stellenweise wie Paraphrasen zu *Die Welt als Phantom und Matrize* (vgl. z. B. die Passagen zum Warencharakter der Information, zur Welt als »Guck-Guck-Welt«, zur vermeintlichen Neutralität der Technik, zur »Und-jetzt«-Weltanschauung, den »redenden Frisuren«, zum Sprachverfall u.a. in Postman 1985: 85ff., 99ff., 107f., 123ff., 139f.).

266 Anders hat seinen Fernseh-Essay vor der Entwicklung des Videorekorders geschrieben.

267 Anders 1980: 110. Vgl. auch Anders 1981: 54.

268 Anders 1980: 131. Bereits 1936 hatte Walter Benjamin, Anders' Großvetter, in seinem berühmten Essay *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* von der illusionären »zweiten Natur« des Films und vom modifizierenden Eingriff der filmtechnischen Apparaturen in die Wirklichkeit gesprochen, ebenso von der Verwandlung der Kunst in reproduzierbare, nicht standortfixierte Massenware und den daraus resultierenden Veränderungen des Wahrnehmungsvermögens des Publikums (vgl. Benjamin 2003: 31f. bzw. 41). Anders hat diese Schrift sicherlich gekannt. Zur Genese der Andersschen Medientheorie vgl. auch Schröder 1992 sowie Fuld (1992), der Anders' Filmkritik bis ins Jahr 1924 zurückverfolgt und dort die zentralen Motive der späteren Anderschen Technikphilosophie bereits angelegt sieht.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bei uns ablaufenden Geschehnissen, ereigne.[269] Letztlich bleibt es uns entzogen.

Nachrichten – Sendung

Ähnlich verhält es sich mit dem Inhalt von Benachrichtigungen (Anders diskutiert beispielhaft den Satz: »Der Kohlenkeller ist leer«). Denn die Nachricht überbringt uns Anders zufolge weder den Gegenstand selbst, noch sein (Ab-)Bild, sondern lediglich eine Aussage S *über* ihn, das heißt eine Tatsache: S ist P. Diese Aussage reduziere den Gegenstand auf das, was der jeweilige Sprecher an ihm für berichtenswert halte (zum Beispiel, um im Bild zu bleiben, dass der Kohlenkeller aufgebrochen wurde); alle anderen möglichen Aspekte beziehungsweise Prädikate werden ausgeblendet. Damit ist der Adressat der Nachricht einerseits in der komfortablen Lage, sich ein ungefähres Bild des Geschehens ohne jede unmittelbare Anschauung machen zu können. Andererseits aber, so Anders, werde sein imaginärer Blick auf einen ausgewählten, vom Überbringer der Nachricht vorgeformten Ausschnitt der Realität künstlich begrenzt. Das bedeute, dass die Nachricht ihrer logischen Struktur nach immer schon ein Vorurteil ist, was laut Anders auf ihrer Urteilsform beruht: S ist P.[270] Solche Vorurteile in Form ausgewählter und portionierter Weltstücke übermittelt nach Anders auch die Fernsehsendung.

Damit endet allerdings auch schon die Analogie zwischen Benachrichtigung und TV-Ausstrahlung. Anders zufolge sind die Fernsehzuschauer nämlich nicht mehr in der Lage, das TV-Bild als einen präparierten Wirklichkeitsausschnitt zu identifizieren, weil die Ähnlichkeit zwischen Benachrichtigung und Fernsehsendung vom Fernsehen selbst systematisch verschleiert wird – und zwar, indem es die Differenz zwischen Gegenstand und Nachricht, also die in der philosophischen Tradition so bedeutsame Differenz zwischen Sein und Schein, einfach einebnet.[271] Das Fernsehen suggeriere damit eine Identität zwischen dem Gegenstand und den über ihn gesendeten Aussagen S ist P_1, P_2, P_3 etc., die es so nicht gebe, ja gar nicht geben könne. Der Fernsehkonsument werde durch dieses ontologische Täuschungsmanöver in einen Zustand versetzt, »in dem der Unterschied zwischen Erleben und Benachrichtigtsein, zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung ausgelöscht ist; in dem es unklar ist, ob er [der Zuschauer; C.D.] vor einer Sache stehe oder vor einer Tatsache, vor einem Gegenstand oder vor einem Faktum.«[272] Deshalb sind Fernsehsendungen für Anders »verbrämte« Urteile beziehungsweise in ihrer Bildform getarnte Vorurteile.[273]

Fernseh-Platonismus

In erkenntnistheoretischer Perspektive ist der Fernsehapparat nach Anders eine elektrifizierte Platonsche Höhle.[274] Den in Ketten liegenden, sich aber frei

269 Anders 1980: 133.

270 Vgl. ebd.: 154–159.

271 Ob mit der Einführung des Fernsehens und der neuen Medien deshalb jedoch gleich »die Geschichte der Philosophie umgeschrieben und neu gedeutet werden müßte«, wie Konrad Liessmann (2001a: 176) meint, sei dahingestellt.

272 Anders 1980: 159.

273 Vgl. ebd.: 163.

274 Vgl. dazu Müller-Funk 1992: 162–168 bzw. Fuld 1993: 4.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wähnenden Höhlenbewohnern in Platons Gleichnis[275] entsprechen die Fernsehkonsumenten, welche die vor ihren Augen flimmernden Fernsehbilder für die Wirklichkeit halten, obwohl sie nur ein präformiertes Welt*bild* sehen, das seinen Bildcharakter verschleiert. Das Fernsehen funktioniert nach Anders also wie eine Art Weltfenster mit doppeltem Verfremdungseffekt. Es verwandelt diejenigen, die durch es hindurchsehen ebenso wie das durch es Gesehene: Aufseiten der Konsumenten transformiere es Familienmenschen in »*Massen-Eremiten*«, die voneinander abgewandt – zusammen und doch solistisch – am »*negative[n] Familientisch*« virtuelles Fastfood zu sich nehmen, stur ausgerichtet auf das TV-Gerät.[276] Der überall identische, gemeinsam-einsam gelöffelte »Fernsehbrei« mache aus TV-Konsumenten »Kongruisten«, eine Steigerungsform des Konformismus. Denn Fernsehen und Radio trachten in Anders' Augen danach, die unsichtbare (Schutz-)Wand zwischen der bunten Warenwelt der Gefühle, Meinungen und Weltersatzstücke und dem Innenleben des Fernsehkonsumenten einzureißen. Letzterer solle durch die Fernsehinhalte nicht nur (um-)geformt werden, Ziel sei, »daß sich der *Inhalt seines Seelenlebens schließlich mit diesen Inhalten deckt.*« Dieses Ziel ist nach Anders dann erreicht, wenn der Kongruierte nur noch das benötigt, »was ihm aufgenötigt wird«, wenn die Angebote zu Geboten geworden sind, wenn er nur noch das denkt, »was ihm zugedacht wird«, wenn ihm letztlich sogar »nur noch so zumute sein kann, wie es ihm zugemutet wird.« Als Ergebnis dieser Kongruierungsprozedur sieht Anders den »wandlos« gemachten Menschen, der »überschußlos identisch ist mit dem ihm eingeflößten Stoff«, und damit die Inkorporation der materialistischen Spruchweisheit »Der Mensch ist, was er isst«.[277]

Fernseh-Kolonialismus

Auf der anderen Seite des Weltfensters verändert sich nach Anders der ontologische Status der Wirklichkeit. Sie werde durch die Phantomgebilde, Phantomcharaktere und Phantombiographien der Sendung gewissermaßen transzendiert und auf den zweiten Rang verwiesen.[278] Die Grenzen zwischen Fiktion und Wirklichkeit verwischen dabei Anders zufolge so sehr, dass das Fiktive wirklich und das Wirkliche phantomhaft wird. Was im Fall der Sportübertragung noch idiosynkratisch erscheint, wird am Beispiel von TV-Serien deutlich, wenn beispielsweise euphorisierte Fans die virtuelle Realität ihrer Lieblingsfernsehserie so nahtlos mit ihrem Alltag verknüpfen, dass dieser von den TV-Ereignissen nicht nur strukturiert, sondern sogar überformt wird.[279] Die schablonenhaften Fernsehphantome

275 Vgl. *Politeia* Buch VII: 514a–521b.

276 Vgl. Anders 1980: 102, 106ff.

277 Anders 1981: 149.

278 Ähnlich schreibt auch Bolz (1993: 114), freilich ohne Anders zu erwähnen, dass die Bildschirme als »Bild-Schirme auch in dem Sinne [wirken], daß sie einen – Philosophen würden sagen: ontologischen – Vorrang des Bild-Seins vor dem Sein durchsetzen.«

279 Die spätmoderne Mediengeschichte der TV-Serien, Soaps und Reality-Formate von *Dallas* und *Denver* über die *Lindenstraße* bis zu *Big Brother* ist dafür Illustration genug. Beispielhaft für die Infizierung der Wirklichkeit mit Phantomhaftem schildert

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wirken dann wie Imperative, nach denen sich die Zuschauer zu richten haben, sofern sie an der privilegierten Lebensweise und der idealisierten Identität ihrer Vorbilder teilhaben wollen.[280] Für Anders sind diese Vorbilder im Fernsehzeitalter zu »apriorischen Bedingungsformen« nicht nur der Anschauung, sondern auch des Verstands, der Gefühle, des Benehmens und Handelns überhaupt geworden. Allerdings nicht im Sinne Kants, denn angeboren sind diese Formen, Anders nennt sie »Matrizen«, natürlich nicht. Er versteht sie vielmehr als Guss- oder Prägeformen, in die das menschliche Erleben, Fühlen und Handeln gezwängt wird:

> »*Unter den Mächten, die uns heute formen und entformen, gibt es keine mehr, deren Prägekraft mit der der Unterhaltung in Wettbewerb treten könnte*. Wie wir heute lachen, gehen, lieben, sprechen, denken oder nichtdenken, selbst wie wir heute zu Opfern bereit sind, das haben wir nur zum allerunbeträchtlichsten Teil im Elternhaus, in den Schulen oder in den Kirchen gelernt, vielmehr fast ausschließlich durch Rundfunk, Illustrierte, Filme oder durch das Fernsehen – kurz: durch ›Unterhaltung‹.«[281]

Medialisierung und Post-Ideologie

Die medial inszenierte Matrizenwelt wirkt Anders zufolge also wie eine gigantische Normierungs- und Fixierungsschablone auf den Individuierungsprozess des Einzelnen, der ihr hilflos ausgeliefert ist; konsequent bezeichnet Anders Fernseh-Unterhaltung daher als eine Form des Terrors.[282] Den weltlichen Ereignissen ergeht es nicht besser. Sie haben sich zunehmend nach ihren TV-Reproduktionen zu richten: »Die Tagesereignisse müssen ihren Kopien zuvorkommend nachkommen. Wirklich gibt es zahllose Geschehnisse, die nur deshalb so geschehen, wie sie geschehen, damit sie als Sendungen brauchbar seien.«[283] Darüber hinaus verwandele die Sendung aufgrund ihres beschränkten Bildformats jedes beliebige Ereignis, ob Musikantenstadl oder Kriegsverbrechen, in eine harmlose »*Nippes-Szene*«, um das eigentlich Bedrohliche, Entsetzliche und Skandalöse »emotional handlich zu machen«:[284]

> »Die täglichen Unterhaltungsprodukte (etwa TV-plays) sind viel ominöser, als man gewöhnlich annimmt. Zu glauben, ihre Gefährlichkeit beschränke sich darauf, daß die Morde, die uns als tägliches entertainment-Brot aufgetischt werden, einige wenige von uns zur Nachahmung reizen könnte, das wäre naiv. Wie erschreckend

---

Anders häkelnde Großmütter, die für die Neugeborenen ihrer Serienfamilien Strampelhöschen herstellen und an die TV-Stationen schicken (vgl. Anders 1980: 144ff.). Vgl. dazu auch Hamann 2006: 24 und, kritisch, Dietz 2005.

280 Vgl. Anders 1980: 142–151. Die Prozedur einer solchen Metamorphose nach dem Bild einer Hollywood-Schablone beschreibt Anders wenig schmeichelhaft am Beispiel der Schauspielerin »V.«, seiner damaligen Lebensgefährtin (vgl. ebd.: 204–211).

281 Anders 1981: 137.

282 Vgl. ebd.: 136.

283 Anders 1980: 190f. Man denke dabei etwa an die fernseh- bzw. sendezeitengerechte Anpassung von Spielregeln im Sport, an Home-Stories und Reality-TV, an Live-Übertragungen aus Gerichtssälen oder auch die mediale Inszenierung von Politik.

284 Ebd.: 152 und Anders 2002b: 64.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> und bedauernswert auch die paar Kinder oder Halbstarke sein mögen, die die blutigen Unterhaltungsprodukte blutig imitieren – verglichen mit dem Masseneffekt der Unterhaltungsindustrie: mit der Tatsache, daß wir durch diese durch und durch inferiorisiert werden, sind die blutigen Einzelfälle kaum der Rede wert. Neben der Schnulze, die Millionen von uns banal und gemein macht, ist die Ermordung eines Einzelnen zum Verbrechen minderen Grades geworden.«[285]

Indem die Fernsehsendung noch das fernste und unverdaulichste Ereignis nahe bringt und sozusagen bekömmlich macht, »verbiedert« sie ihre Konsumenten nach Anders auf distanzlose Weise mit der Welt, die dadurch zu einem einzigen »*Universum der Gemütlichkeit*« zusammenschnurrt.[286] An die Stelle der wirklichen Welt treten letztlich eine wie ein Anzug passend gemachte »Schlaraffenwelt«,[287] deren einziger Zweck das passive Konsumiertwerden ist und deren lediglich vorgegaukelte Harmlosigkeit fälschlicherweise suggeriert, die Welt durch das getrübte Weltfenster *tatsächlich* überschauen und begreifen zu können. Auch das ist eine Konsequenz der ontologischen Zweideutigkeit der Sendung, und vielleicht die folgenreichste: Die Welt fällt mit ihrer eigenen Deutung zusammen, »es gibt kein gesendetes Phantom, dem nicht sein ›Sinn‹, also das, was wir von ihm denken und dabei fühlen sollen, als integrierendes und von ihm nicht mehr ablösbares Element bereits innewohnte; keines, das uns nicht die uns abverlangte Reaktion als Rabatt gleich mitlieferte.«[288]

Damit erübrigt sich nach Anders schließlich jegliche Ideologie. Denn wenn die Lüge via TV-Sendung als Wirklichkeit getarnt daherkommt und damit zu einem Moment der Wirklichkeit selbst wird, wenn also die Differenz zwischen Sein und Schein in den Medien und durch sie systematisch eingeebnet wird, besteht an eigens zur Verdunklung verkehrter Verhältnisse produzierten Ideologien kein Bedarf mehr. Für die Bewohner dieser »post-ideologischen« Welt heißt das, sie werden unfähig, sich ein eigenes Bild von ihr zu machen. Als auf die virtuelle Wirklichkeit des Fernsehens Geprägte sind sie für Anders das geräusch- und widerstandslos passende Gegenstück zur Fernsehmatrize – und als solche vollkommen unfrei.[289] Ihr Hunger nach Welt, das anthropologisch fundierte Grundbedürfnis

285 Anders 2002b: 80.

286 Anders 1980: 125. In seinem Roman *Liebeswahn* lässt Ian McEwan (1998: 69) den männlichen Protagonisten sinnieren: »Um mich zu beruhigen, nahm ich Zuflucht zu der allabendlichen Klinik für ausstrahlende Schmerzen, den Fernsehnachrichten. Heute nacht ein Massengrab in einem Wald in Mittelbosnien, ein krebskranker Minister und sein Liebesnest, der zweite Tag eines Mordprozesses. Was mich tröstete, war die Vertrautheit der Aufbereitung: die kriegerische Musik, der sanfte und eindringliche Tonfall der Ansagerin, die behagliche Wahrheit, daß alles Elend relativ wahr, dann das abschließende Opiat, das Wetter.«

287 Anders 1980: 195.

288 Ebd.: 198.

289 Hannah Arendt (2005c: 33) zufolge können Menschen nur durch physischen Zwang, durch Furcht, Folter oder Hunger manipuliert werden, während die Meinungsbildung nur durch organisierte und gezielte Falschinformation gelenkt werden kann, »aber weder durch ›hidden persuaders‹, Fernsehen, Reklame oder andere psychologische Mittel, deren sich die freien Länder gern bedienen.«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

des Menschen, aus eigener Kraft *a posteriori* zur Welt zu kommen, sei den Fernsehkonsumenten geraubt: »Statt daß wir selbst Wege zurücklegen, wird nun die Welt für uns ›zurückgelegt‹ (im Sinne der reservierten Ware); und statt daß wir zu den Ereignissen hinfahren, werden diese nun vor uns aufgefahren.«[290]

Selbstkritik

Im Vorwort zur 5. Auflage des ersten Bands der *Antiquiertheit* äußert sich Anders »[n]icht mehr restlos einverstanden [...] mit der total pessimistischen Beurteilung der Massenmedien«. Zwar treffe seine Analyse im großen und ganzen zu, es habe sich jedoch »herausgestellt, daß Fernsehbilder doch in gewissen Situationen die Wirklichkeit, deren wir sonst überhaupt nicht teilhaftig würden, ins Haus liefern und uns erschüttern und zu geschichtlich wichtigen Schritten motivieren können.«[291] Anders dachte dabei vor allem an die aufrüttelnden Effekte der Fernsehbilder von vietnamesischen Kriegsschauplätzen.[292] »Gut möglich«, schreibt er im Jahre 1979, »daß ohne diese ›Phantome‹ heute der Krieg in Vietnam noch weiterwüten würde.«[293] Eine positive Schockwirkung unterstellte Anders auch dem im selben Jahr im deutschen Fernsehen ausgestrahlten TV-Mehrteiler *Holocaust*, den er vehement gegen Kritiken verteidigte.[294] Ähnlich empfand auch Arendt, als sie angesichts des 1966 ausgestrahlten Verhörs des amerikanischen Außenministers Dean Rusk im Auswärtigen Ausschuss des Senats an Jaspers schrieb: »Übrigens noch zu dem gestrigen Fernsehen: Durch dies technische Instrument bekommt die Demokratie in diesem Massenzeitalter wieder einen Sinn, sogar einen, den sie nie gehabt hat: An solchen Aussprachen nimmt das ganze Volk teil, es ist zur Beratung mitgeladen in lebendigster Weise. Das wirkt sich bereits hier überall ganz deutlich aus.«[295] Heute stellt sich allerdings die Frage, ob der Erschütterungseffekt von Fernsehbildern überhaupt noch irgendjemanden erreicht. Auch die nach sportlichen Aspekten organisierten TV-Spendengalas widersprechen dieser Vermutung nicht. Im Gegenteil: Menschliches und ökologisches Elend gehören zum festen Bestandteil des Fernsehgeschäfts. Abgesehen davon scheint die Anderssche Fernsehkritik kaum noch zur Kenntnis genommen

290 Anders 1980: 114. Dies gilt erst recht für das Internet, über das sich per Live-Cam auf jeden erdenklichen Weltpunkt – in »Echtzeit« – zugreifen lässt, neuerdings aber auch für den Mobilfunksektor, für den eigene Fernsehformate entwickelt werden (vgl. Hamann 2006: 24).
Obwohl kein »Gegner des Fernsehens an sich«, fürchtete auch Theodor W. Adorno (1971: 51–69), der TV-Konsum trichtere den Menschen »falsches Bewußtsein und Verschleierungen der Wirklichkeit« ein. Seine Tendenz die Welt zu harmonisieren und durch eine »grauenhafte Welt der Leitbilder des ›heilen Lebens‹« zu ersetzen, schien ihm wie Anders ein schleichendes »Gift«, das den TV-Konsumenten eingeflößt wird, ohne das sie es bemerken. Stärker als der späte Anders war Adorno jedoch durchaus von der Möglichkeit einer klugen Fernsehpolitik in emanzipatorisch-pädagogischer Absicht überzeugt. So auch, im Anschluss an Anders, Dietz 2005.

291 Anders 1980: VIII.

292 Vgl. Anders 1981: 453, Anmerkung 21 bzw. Anders' Vietnam-Buch (1968: 203).

293 Anders 1996: 202.

294 Vgl. ebd.: 179–216.

295 Arendt/Jaspers 1985: 662.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zu werden. Wahrscheinlich, weil sich die in ihr verhandelten Phänomene schon längst selbstverständlich geworden sind. »Es mag«, schreibt Konrad Liessmann, »weil alltäglich geworden, gar nicht mehr auffallen, wie sehr die Formen des Sprechens, der Gestik und Mimik, des Verhaltens im privaten und öffentlichen Raum von Apparaturen wie Automobil, Telefon, Computer und Fernsehen modelliert werden.«[296]

2.2.3 Spezialfall II: Biotechnik oder Ansichten eines Klons

Vor rund 150 Jahren entdeckte der Augustinerchorherr und Naturforscher Johann Gregor Mendel die nach ihm benannten Regeln genetischer Vererbung an Erbsen, welche er im Klostergarten zu Forschungszwecken züchtete. Von Genen oder gar Chromosomen wusste Mendel seinerzeit noch nichts. Heute gilt das menschliche Genom als vollständig entschlüsselt. Auch wenn die erste Euphorie angesichts dieser bahnbrechenden Forscherleistung wieder verflogen ist – zu viele Fragen, beispielsweise nach der Wirkungsweise einzelner Gene und ihrer Manipulierbarkeit, sind bis heute ungelöst –, ist längst absehbar, dass die Biotechnologie das Grundverständnis des Menschen stärker erschüttert als jede andere wissenschaftlich-technologische Revolution zuvor. Für Hans Jonas steht dabei nicht weniger als die »Natur des Menschen«, sein »normative[s] ›Wesen‹« auf dem Spiel.[297] Zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte hat der Homo sapiens Zugriff auf seinen eigenen biologischen Bauplan (und prinzipiell auch den aller anderen Spezies). Das ermöglicht ihm ungeahnte Eingriffe sowohl beim erwachsenen Menschen als auch beim Embryo. Eine besondere Rolle spielt dabei die Möglichkeit, die das Verfahren der Klonierung, der künstlichen Herstellung genetisch identischer Individuen, eröffnet.[298] Es ist die Aussicht auf menschliche

296 Liessmann 1996: 91.

297 Jonas 1985: 162, 197.

298 Beim Klonen zu medizinischen Zwecken (Stammzellforschung) oder zum Zweck der Reproduktion macht man sich die Totipotenz embryonaler Zellen bis zum Morulastadium zunutze. Als Morula oder Maulbeerkeim wird der himbeerartige »Zellball« bezeichnet, der sich bis zum dritten Tag nach der Verschmelzung der Keimzellen (Ei- und Samenzelle) zur befruchteten Zygote entwickelt. Die einzelnen Zellen der Morula gelten als totipotent, weil sie – jede für sich – die Fähigkeit besitzen, sich nicht nur wieder in einen entwicklungs- und überlebensfähigen Embryo und alle postembryonalen Gewebe und Organe, sondern darüber hinaus auch in extraembryonale Gewebe wie die Plazenta differenzieren zu können. Teilt man die Morula künstlich auf, etwa indem man einzelne Zellen aus dem Zellverband abspaltet, erhält man genetisch nahezu identische Individuen bzw. Klone, genau wie bei der natürlichen Zwillingsbildung. Komplizierter liegt der Fall, wenn bereits ausgewachsene Individuen geklont werden sollen. Denn in ihnen befinden sich keine totipotenten Zellen mehr. Die Schwierigkeit besteht daher in der chemisch-hormonellen Reprogrammierung von ausdifferenzierten Körperzellen, das heißt vereinfacht gesagt in der Wiederherstellung ihrer Totipotenz, ohne die die Entwicklung eines vollständigen Klon-Embryos nicht möglich ist. So wie bei Dolly, dem Klonschaf, das am fünften Juli 1996 das Licht der Welt erblickte. Es war »das erste Tier überhaupt, das aus kultivierten, differenzierten Zellen eines *ausgewachsenen* Tiers geklont wurde«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ersatzteillager, genetische Wiedergänger, Wunderkinder oder gar Kopien berühmter Genies wie Mozart oder Einstein, die einem an sich, unter dem Gesichtspunkt natürlicher Fortpflanzung, überflüssigen und moralisch höchst fragwürdigen Verfahren *prima facie* den einzig denkbaren Sinn verleiht. So sieht es zumindest Hans Jonas.[299]

Jonas zufolge unterscheidet sich die moderne Bio- beziehungsweise Gentechnologie fundamental von der klassischen Ingenieurskunst: Während es der »me-

(Wilmut/Campbell/Tudge 2000: 262), nämlich aus einer Brustdrüsenzelle seiner Mutter mit Hilfe des Nukleustransferverfahrens. Dabei entfernt man zunächst reifen, befruchtungsfähigen Eizellen (Akzeptorzellen) das eigene genetische Material durch Absaugen oder Abschnüren der Zellteile, die das Erbgut erhalten. Die so entstandenen erbgutfreien Zellen werden Cytoplasten genannt. Als Spender von Zellkernen (Karyoplasten), den Trägern der genetischen Information, werden in einem zweiten Schritt Embryozellen bis zum Blastulastadium (Donorzellen) oder aber Kerne aus Körperzellen mittels Elektroschock mit den Caryoplasten verschmolzen bzw. direkt in diese injiziert. Ob sich aus den fusionierten Zellen tatsächlich lebensfähige Klonindividuen entwickeln, hängt von vielen komplizierten, bisher in ihrer genauen Wirkung nur ungenügend erforschten Faktoren und Entwicklungsprozessen ab. So ließen sich bisher keine nennenswerte Klonerfolge ohne chemisch-hormonelle Behandlung der fusionierten Zellen bzw. die physiologische Synchronisierung von Donor- und Akzeptorzelle erzielen (vgl. Eser u.a. 1998: 229–232). Zur »Herstellung« des Klonschafs Dolly führte die schottische Forschergruppe um Keith Campbell 277 Zellfusionen durch und rekonstruierte 247 Embryonen. Letztlich wurden jedoch nur 29 Blastozysten transferiert und es entstand lediglich eine Schwangerschaft. Die Erfolgsquote lag damit bei 0,36% (vgl. Wilmut/Campbell/Tudge 2000: 270f. bzw. 378f.). Darüber hinaus sind die durch Kerntransfusion erzeugten Klone genetisch auch nicht absolut identisch, da sie in der Regel zwei Vorfahren haben, einen, von dem der Caryoplast, und einen zweiten, von dem der Donor-Zellkern stammt. Zudem befinden sich im Caryoplasten immer mehrere Exemplare des Mitochondriums, ein für den Energieumsatz der Zelle zuständiges Zellorganell. Dieser Zellbestandteil enthält beim Menschen ein kleines Genom, dessen Beitrag zur Gesamtzahl menschlicher Gene allerdings nicht wirklich ins Gewicht fällt. Zu bisher noch kaum abschätzbaren Komplikationen (Missbildungen, Übertragung von Krankheitserregern etc.) könnte das Mitochondrien-Problem aber beim Nukleustransfer einer menschlichen Donorzelle in eine tierische Akzeptorzelle führen. Da menschliche Eizellen nur unter schmerzhaften Bedingungen in geringer Zahl zu gewinnen sind, muss bei Klonexperimenten mit humanen Karyoplasten nicht selten auf tierische Eizellen zurückgegriffen werden – die dabei entstehenden Individuen bezeichnet man als Interspezies-Embryonen oder Chimären. So würden alle durch die Fusion zum Beispiel von Schweineeizellen mit menschlichen Donorzellen entstandenen Klone einen tierischen Genomanteil von immerhin 3% enthalten. Selbst bei einem aus rein menschlichen Akzeptor- bzw. Donorzellen geklonten Individuum wird durch die Mitochondrien der Akzeptorzelle stets ein geringer mütterlicher Erbanteil auf das Klonindividuum weitervererbt, so dass man streng genommen nicht von einer reinen Klonierung oder einem echten Klon sprechen kann (vgl. Eser et al 1998: 230 bzw. Wilmut/Campbell/Tudge 2000: 85–90; Zang/Henn 2001: 587).

299 Vor allem in seinen beiden Aufsätzen *Lasst uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie* und *Mikroben, Gameten und Zygoten: Weiteres zur neuen Schöpferrolle des Menschen* (Jonas 1985: 162–203; 204–218).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

chanische Ingenieur« nach Jonas mit leblosen Stoffen und Artefakten zu tun habe, deren Endzweck immer »irgendein Nutzen« sei, überschreite der Biotechnologe eine Grenze »von potentiell metaphysischer Bedeutung: der Mensch kann direktes Objekt seiner eigenen Baukunst sein«.[300] Die Biotechnologie unterscheidet sich nach Jonas jedoch schon in formaler Hinsicht deutlich von der klassischen Ingenieurskunst, und zwar erstens im Ausmaß des »Herstellens«, zweitens in Bezug auf das Verhältnis der Tätigkeit des Biotechnikers zu seinem »Material« und drittens die Vorhersagbarkeit des Verhaltens dieses Hergestellten, viertens im Verhältnis von Versuch und wirklicher Aktion, fünftens in der Unumkehrbarkeit des Experiments und sechstens der Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit der Kausalbeziehungen, siebtens der Frage nach der Macht sowie achtens der Frage der Zwecke.

Bei der mechanischen Konstruktion (1) ist Jonas zufolge der Prozess der Planung und Herstellung abgeschlossen beziehungsweise total, während die biologische Technik bestehende Strukturen zu verändern suche, deren Bauplan erst gefunden, nicht erfunden werden müsse. Das heißt (2), der Mechaniker steht einem leblosen Stoff gegenüber, die Tätigkeit des Biotechnikers jedoch trifft selbst auf ein tätiges, belebtes Objekt: »biologische Technik ist kollaborativ mit der Selbsttätigkeit eines aktiven ›Materials‹, dem von Natur funktionierenden biologischen System, dem eine neue Determinante einverleibt werden soll. Diese wird ihm aufgenötigt, aber auch ausgeliefert.«[301] Das Produkt der biotechnologischen Ingenieurskunst ist also kein reines Artefakt, sondern eine Mischform, eine Art Ding-Natur-Hybrid. Daraus ergeben sich nach Jonas (3) wichtige Konsequenzen für die Vorhersagbarkeit von biotechnologischen Experimenten. Die »Zahl der Unbekannten im Gesamtplan« biotechnologischer Experimente, deren Endergebnis (wenn überhaupt) kaum noch durch den Experimentator selbst festgestellt werden kann, wird unüberschaubar, so dass sich jede Vorhersage »auf Erraten beschränkt und Planung größtenteils auf Wetten.« Damit verändert sich (4) auch das traditionelle Verhältnis zwischen Versuch und wirklicher Aktion, die der klassische Techniker erst dann ausführt, wenn er seine Konstruktion unverbindlich am Modell getestet und gegebenenfalls korrigiert hat. Der Biotechniker hingegen muss jeden Versuch immer schon am Original selbst durchführen: »Das Experiment ist die wirkliche Tat – und die wirkliche Tat ein Experiment.«[302] Daraus ergibt sich (5) weiter, dass alle biotechnischen Experimente unumkehrbar sind (*Argument der Nicht-Revidierbarkeit*). Werden die Ergebnisse biotechnologischer Manipulationen sichtbar, ist es für eine Korrektur zu spät: »Man kann nicht Personen zurück ins Werk liefern oder Bevölkerungen verschrotten.«[303] Anders formuliert: Da biotechnische Manipulationen auf der Ebene des Genoms durchgeführt werden, und die Wirkungen eines neuen Kausalfaktors in der Erbreihe

300 Jonas 1985: 164.

301 Ebd.: 165.

302 Ebd.: 166f. Eine ähnliche Formulierung verwendet Anders (1980: 259ff.) in Bezug auf Atomtests.

303 Jonas 1985: 167. Das Argument der Nicht-Revidierbarkeit trifft nach Anders *de facto* schon auf viele groß- und alltagstechnische Artefakte mit hohem Vernetzungsgrad zu, etwa auf die Auto- oder Mobilfunktechnologie.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

erst in der Geschlechterfolge zum Vorschein kommen, ist die Beziehung des Experiments zum Endergebnis (6) mittelbar und nicht unmittelbar wie bei der mechanischen Konstruktion: »›Herstellen‹ heißt hier Entlassen in die Strömung des Werdens, worin auch der Hersteller treibt.«[304] Und das hat (7) erhebliche politische Konsequenzen. Denn die moderne Biotechnik steigert nach Jonas – gemäß Bacons' Formel – nicht nur die Macht des Menschen über die Natur, sondern vor allem die Macht des Menschen über den Menschen. In der Biotechnik schließe der Mensch seine eigene Natur in die ihm vormals als beherrschte gegenüberstehende Natur wieder ein, so Jonas. Seine Macht werde zur »Macht Jetziger über Kommende, welche die wehrlosen Objekte vorausliegender Entscheidungen der Planer von heute sind.«[305] Schlimmer noch, in Wirklichkeit entgleite die Macht selbst denjenigen, die sie heute vermeintlich in den Händen halten und »geht ihre eigenen, unberechenbaren Wege im Labyrinth der überschießenden Komplexität des Lebendigen«[306] (*Argument der Nicht-Kontrollierbarkeit*).

Existenzielle Kritik des (reproduktiven) Klonens

Schließlich und endlich ist (8) der Zweck irgendeiner konventionellen Technik für Jonas stets durch einen bestimmten Nutzen definiert, selbst bei der genetischen Manipulation von Nutztieren. Der Zweck des reproduktiven Klonens von Menschen hingegen kann, wie Jonas treffend bemerkt, nicht darin liegen, »den Menschen zu erschaffen – der ist schon da.« Wer klont, hat es auf einen ‚verbesserten Menschen abgesehen: »Aber was wäre der Maßstab für besser? Etwa besser angepaßt? Aber besser angepaßt an was? Wir stolpern in weit offene und gänzlich metatechnische Fragen, sobald wir uns erkühnen, ›schöpferische‹ Hand an die physische Konstitution des Menschen selbst zu legen. Sie alle kulminieren in der einen Frage: nach welchem Leitbild?«[307] Angenommen, wir könnten uns auf ein Leitbild einigen, und die von Jonas beschriebenen Konsequenzen biotechnologischer Experimente wären kontrollierbar: Was spräche von einem philosophischen Standpunkt aus dennoch gegen das reproduktive Klonen von Menschen?[308] Auf dem Weg zu einer »existentiellen Kritik« des Klonens wirft Jonas drei Fragen auf: Erstens, was bringt die Klonierung hervor, zweitens, warum soll überhaupt geklont werden und drittens, ist das Ziel des Klonens annehmbar oder verwerflich?

Das Ergebnis des Klonens ist (1) laut Jonas ein genetischer Doppelgänger des Zell- beziehungsweise Kernspenders, ein Zwilling. Allerdings ein Zwilling mit einer Zeitdifferenz in Bezug auf das Original. Da Gewebekulturen unbestimmt lange Zeit konserviert und regenerativ erhalten werden können, »kann der Klonsproß von einem längst verstorbenen Spender abgeleitet sein [...]. Ebenso können viele Klongeschwister, gleichzeitig oder nacheinander, von derselben sich wieder

304 Jonas 1985: 168.

305 Ebd.

306 Ebd.: 168f. Vgl. dazu auch Hannah Arendts Begriff des Hineinhandelns in die Natur (siehe Kap. I.2.1.1, S. 147).

307 Ebd.: 170.

308 Versuche mit tierischem »Material« lässt Jonas (ebd.: 193) ausdrücklich »dahingestellt«.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

auffüllenden Quelle abgeleitet werden«. Die »Streuung des Zeitverhältnisses« reicht »von totaler Disjunktion über jedwede partielle bis zu totaler zeitlicher Deckung.«[309] Diese Streuung des Zeitverhältnisses liefert (2) für Jonas die Hauptantwort auf die Frage nach den Gründen des Klonens. Durch reproduktive Klonierung solle das einmal vorhandene Einzigartige wiederholt werden. Doch diese und ähnliche Anwendungen des reproduktiven Klonens – Züchtung und »Wiederherstellung« von Nachkommen, verstorbenen Freunden, Arbeitsmenschen, Soldaten etc. – entlastet uns nach Jonas (3) nicht von der Frage, ob beispielsweise der Wunsch nach Klonsprösslingen, speziell nach Einsteins oder Mozarts, überhaupt zu unserem Besten wäre, »geschweige denn zum besten der Mozarts und Einsteins dieser Welt«.[310]

Da das Argument der Klonierung von Vortrefflichkeit für Jonas das bestechendste ist, konzentriert sich seine existenzielle Kritik des Klonens vornehmlich auf diesen Punkt, sie trifft jedoch auch auf andere Anwendungsbereiche, insbesondere die Manipulation des Genoms, zu. Jonas' Ausgangspunkt ist die »zentrale Wesensfrage [...] nach nicht-präjudizierter Selbstheit«, die durch die vorgestellte Situation von Zwillingen beleuchtet werden soll, »die ›identisch‹, aber *nicht gleichzeitig* sind.«[311] Obwohl auch auf natürliche Weise entstandene Mehrlinge sich durch ein (nahezu) identisches Genom auszeichnen, ist doch kein Geschwister dem anderen voraus. Sie haben zwar (fast) denselben Genotyp, doch dieser wird sich im Wechselspiel mit der jeweiligen Umwelt »dem Träger nicht weniger als den Mitmenschen erst im Vollzuge der Existenz noch offenbaren«. Damit leide, so Jonas, keiner der natürlich entstandenen Mehrlinge unter dem Vortritt eines Früheren, »der das Potential seines Seins schon zum Vorschein gebracht und damit dessen Eigentlichkeit, die des Geheimnisses bedarf, dem Späteren verkümmert hätte.«[312]

Ganz anders stellt sich die Situation in Jonas' Augen für den Klonspross dar. Die Unbestimmtheit und Offenheit seines Lebens werde durch die absichtsvolle Erwartung einer Wiederholung der kopierten, bereits vorgelebten vortrefflichen Existenz zerstört, und zwar ganz unabhängig davon, inwieweit der Genotyp tatsächlich die individuelle Biographie determiniere. Denn der Klonspross weiß laut Jonas von vornherein immer schon zu viel über sich selbst, das heißt seinen Vorgänger, ebenso wie seine Umgebung meine, bereits alles oder zumindest das Entscheidende über ihn zu wissen. Seine personale Identität wird Jonas zufolge

309 Ebd.: 183. Zang/Henn (2001: 585ff.) sprechen von zeitlich versetzten »Metaklonen« oder »metachronen Mehrlingen« und natürlich Zwillingen vergleichbaren »Synklonen«.

310 Vgl. Jonas 1985: 185f. Davon abgesehen spricht kaum etwas dafür, dass die einmalige Konstellation von Subjekt und Gelegenheit auch für die »Erwartungsgenies des zweiten und dritten Auftritts« (ebd.: 187) gilt. So besteht laut Zang/Henn (2001: 588–591) unter Berücksichtigung der Ergebnisse der Zwillingsforschung keine Aussicht, ein wesensmäßig völlig mit seinem Klon identisches Kind »herstellen« zu können (vgl. dazu auch Wilmut/Campbell/Tudge 2000: 342–350). Zu den Problemen der Zwillingsforschung allgemein vgl. Jordan 2001: 96–103.

311 Jonas 1985: 187.

312 Ebd.: 188.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

also nicht nur, wie bei gewöhnlichen Individuen, sozial mitkonstruiert, sie ist sozial überdeterminiert, lange bevor er sich selbst als autonom erfahren kann. Jonas plädiert daher für ein »Grundrecht auf Nichtwissen, das zur existentiellen Freiheit unerläßlich gehört«. In Anlehnung an den Kantischen kategorischen Imperativ formuliert er: »Niemals darf einem ganzen Dasein das Recht zu jener Ignoranz versagt werden, die eine Bedingung der Möglichkeit authentischer Tat, d.h. der Freiheit überhaupt ist; oder: *Achte das Recht jedes Menschenlebens, seinen eigenen Weg zu finden und eine Überraschung für sich selbst zu sein.*«[313] Bemerkenswert an dieser Argumentation ist, dass der vehemente Naturethiker Jonas an dieser Stelle gerade nicht auf Unversehrtheit einer vermeintlich ursprünglichen beziehungsweise unverfügbaren Natur plädiert. Er schließt sich vielmehr einer weit verbreiteten Überzeugung an, derzufolge die Frage, ob und bis zu welchem Grad die menschliche Natur, sprich: Physis, manipuliert werden dürfe, nicht unter Berufung auf eben jene »Natur« oder eine daran gekoppelte Vorstellung von biologischer beziehungsweise genetischer Integrität beantwortet werden kann.[314] Eine Position, die zusätzlich durch jüngste Forschungsergebnisse gestärkt wird, da offenbar selbst dann, wenn man einen bis ins letzte Molekül exakt kopierten Embryo unter identischen Umständen »herstellen« würde, am Ende doch ein – auch genetisch – einzigartiges Individuum entstünde.

Feststellung (Anthropologie)

Jonas argumentiert im Fall des Klonens also nicht biologistisch. Dennoch verweist er indirekt auf ein biologisches Motiv der Kritik biotechnologischer Manipulationen. Sowohl das Klonen als auch die pränatale Selektion sowie vor allem die gezielte Manipulation des Genoms greifen aktiv in das Zufallsgeschehen der genetischen Rekombination ein. Damit verbunden ist die Gefahr, einen natürlich gewachsenen Genpool nach willkürlichen Maßstäben zu standardisieren und zu fixieren und somit die Reserve an derzeit vermeintlich »unnützen« und »überschüssigen«, künftig aber womöglich überlebenswichtigen Varianten künstlich zu beschneiden. Im Fall des Klonens, aber auch bei PID und Keimbahntherapie, tritt die Fixierung zusätzlich auf der ontologischen beziehungsweise individualpsychologischen und sozialen Ebene auf. Das gilt für die Keimbahntherapie, auf die Jonas' existenzielle Kritik ebenfalls zutrifft, noch mehr als für das Klonen, dem nicht an genetischen Veränderungen, sondern nur an Replikation gelegen ist. Die Keimbahntherapie hingegen zielt auf spezifische Merkmalsplanung ab und ist damit letztlich willkürliches Menschen-Design: »Stärkerer Zwang ist kaum

313 Jonas 1985: 194. Vgl. auch ebd.: 189 bzw. 214. Jonas spricht nicht von einer Pflicht zum Nichtwissen, die Autonomie des Individuums bleibt gewahrt (was hinsichtlich der gendiagnostischen Früherkennung von schweren Krankheiten auch sinnvoll erscheint). Eine Pflicht zum Nichtwissen kann es nur dort geben, »wo der Schaden, den das Wissen anrichten kann, den erhofften Nutzen eindeutig übersteigt.« (Zoglauer 2002: 39) Dies dürfte beim Klonen, aber auch im Fall eugenischer Eingriffe an Keimzellen der Fall sein. Vgl. dazu auch, allerdings in Bezug auf Selektion und PID, Jordan 2001: 135.

314 So beispielsweise Engels 1999: 33 und Habermas 2001.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

denkbar.«[315] In Kombination mit dem Klonen würde auf diese Weise tatsächlich »die Substanz des Menschen verändert«,[316] allerdings zunächst nur die des konkreten, jeweiligen Menschen, ohne jedes Einverständnis des Manipulierten und mit langfristig fatalen Konsequenzen für die Gattung. Denn die biologische und metaphysische Stärke menschlicher Evolution ist nach Jonas, der an dieser Stelle mit der Anderssschen Anthropologie konform geht, »daß sie irgendwie die kurzfristigen Vorteile der Spezialisierung vermied, die sonst die Artentwicklung beherrscht. Daß der Mensch unspezialisiert ist – das ›nicht festgestellte Tier‹, wie Nietzsche sagte –, bildet eine wesentliche Tugend seines Seins.«[317] In einer gentechnologisch »optimierten« Gesellschaft wäre demgegenüber das *wahrhaft anthropologische Zeitalter* angebrochen, das bedeutet, aus der anthropologischen Perspektive der philosophischen Dreieckskonstallation Anders – Arendt – Jonas, das Zeitalter, in dem »der Mensch« im Singular der biotechnologischen Konformierung auftritt und das ungeborene Leben »eine Art biologische Knetmasse«[318] darstellt:

> »50 Jahre lang habe ich den, auch heute noch von der ›philosophischen Anthropologie‹ gerne verwendeten, Singular ›*der Mensch*‹ abgelehnt, weil er mir *zu neutral* war, nämlich den grundsätzlichen Unterschied zwischen herrschenden und beherrschten Menschen unterschlug, und immer habe ich dort, wo der Ausdruck mir begegnete, zurückgefragt: ›Von welcher Klasse Mensch redest Du?‹. Wenn ich diesen Singular nun, in der ›Antiquiertheit des Menschen‹, doch verwendet habe, so nicht deshalb, weil ich, plötzlich zum Paulus geworden, zugestände, daß es doch eine ›Natur des Menschen‹ gebe, sondern deshalb, weil wir selbst – nostre culpa – uns in Wesen verwandelt haben, die, gleich aus welcher Vergangenheit sie stammen oder welchen gesellschaftlichen Status sie einnehmen, durchweg *Kreaturen der Technik* sind, Wesen, die unter ein und demselben Verhängnis, *als prospektive Opfer der Technik* leben, die also *noch* leben. [...] Und auf Grund dieser Gemeinsamkeit haben wir nun auch das Recht, den Singular ›*der Mensch*‹ zu verwenden.«[319]

Wie der Anderssche (Alp-)Traum der Maschinen von einer durch und durch maschinisierten Welt hätte sich in dieser Gesellschaft der biopolitische Urtraum des Totalitarismus (siehe Kapitel I.2.4.3) erfüllt: der Mensch wäre zum ersten Mal in seiner Geschichte positiv bestimmbar geworden, weil über seinen genetischen »Bauplan« formbar, das heißt letztlich, weil ihn seine jeweilige Umwelt unabhängig von der konkreten genetischen Expression als so oder so vorherbestimmt betrachtet, ganz gleich, wie stark er durch sein manipuliertes Genom tatsächlich

315 Wilmut/Campbell/Tudge 2000: 356.

316 Zoglauer 2002: 102.

317 Jonas 1985: 177. Deshalb sind Jonas zufolge alle eugenischen Maßnahmen kurzsichtig. Auch das Klonen als eine besonders drastische Form der willkürlichen »Fixierung« steht folglich der »herrschenden Strategie der Natur« zuwider (vgl. ebd. 179). Davon abgesehen würden gentechnologische Manipulationen auch zur biologisch fundierten Fixierung sozialer Hierarchien zwischen gentechnisch gemachten und natürlich gezeugten Individuen beitragen. Reine Geschmacksurteile und Wertaussagen würden über den Umweg der positiven Merkmalsplanung schleichend naturalisiert.

318 Zoglauer 2002: 114.

319 Anders 1982: 146.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

determiniert ist. Im schlimmsten Fall, so befürchtete Günther Anders, steht die Existenz der Spezies Mensch als solche auf dem Spiel: »Bisher waren Lebewesen nur innerhalb der allen Spezies ohnehin freistehenden Variationsbreite verändert worden.« Die moderne Biotechnologie hat diese Schranken eingerissen: »*Während der Atomkrieg die Vernichtung der Lebewesen inclusive der Menschen bedeutet, bedeutet das ›cloning‹ die Vernichtung der Spezies qua Spezies, unter Umständen die Vernichtung der Spezies Mensch durch Herstellung neuer Typen.*«[320] Typen, deren »optimiertes« Erbgut Teil des globalen Genpools ihrer Spezies wird und auf diesem Weg schließlich doch noch die Substanz »des Menschen« einschneidend verändern könnte. Auch wenn man sich an diesem Punkt an das Diktum von der Irreduzibilität der menschlichen Natur auf seine (physische) Natur erinnert, muss die Aussicht auf derart weitreichende Eingriffe in die Menschen-Natur bedenklich stimmen.

2.2.4 Spezialfall III: Atomtechnik oder *Welt ohne Mensch*

Im Zentrum der Andersschen Technikphilosophie stand der aktive Kampf gegen einen möglichen atomaren Holocaust, gegen Atomindustrie und atomare Bewaffnung, die Günther Anders nach den Bombenabwürfen von Hiroshima und Nagasaki so sehr in Beschlag nahm, dass er sogar seinen »Geburtsfehler«, den »morbus metaphysicus«, zeitweilig darüber vergaß. Den »flatternden Plagegeistern der Metaphysik« nachzujagen schien ihm so lange nicht angemessen, »als jener Riesendämon regiert, der unsere Zukunft beschattet: das apokalyptische Monstrum der Atomgefahr.« Ehe dieses Monstrum nicht erlegt sei, habe man sich zu weigern, »die Dämonen der Philosophie, und selbst die ontologische Prominenz unter diesen, als Quälgeister erster Klasse anzuerkennen«, schreibt er in den *Philosophischen Stenogrammen*.[321] Tatsächlich markierte der 6. August 1945 so etwas wie eine »Kehre« im Leben und Denken des Günther Anders, eine Umkehrung seines »*ursprünglichen Hauptthemas*«:[322] Statt um den »Weltzustand Technik« oder »den Menschen ohne Welt« (siehe Kapitel I.2.3.2, S. 237–241) geht es ihm nun vor allem um das nukleare Menetekel einer Welt ohne Menschen – um »*Hiroshima als Weltzustand.*«[323] Er engagiert sich in der deutschen Anti-Atombewegung und umkreist die Atombombe und die euphemistisch so genannte »zivile Nutzung« der Kernenergie ethisch, technik- und geschichtsphilosophisch in zahlreichen Essays, Pamphleten, Tagebucheinträgen, Glossen und Aufsätzen, vor allem in der *Antiquiertheit*, der Textsammlung *Die atomare Drohung*, den Tagebuchaufzeichnungen aus Hiroshima und Nagasaki und im Briefwechsel mit dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly.[324] Man kann durchaus, wie Han-

320 Anders 1981: 24.

321 Anders 2002b: 5ff.

322 Anders 1993: XI.

323 Anders 2003: 93.

324 Vgl. Anders 1959 bzw. 1995 und 2003 sowie – Urtext der Andersschen Bombenphilosophie – *Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypseblindheit* (Anders 1980: 233–324).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nah Arendt wenig schmeichelhaft, von einer Passion sprechen.[325] Seine Kritiker haben Anders daher vorgeworfen, er male das Gesicht, vor dem er erschrecke, selbst an die Wand.[326]

Apokalypseblindheit

Das dürfte den »professionellen Panikmacher« (Anders über Anders) allerdings kaum berührt haben. Sein Engagement, das ihn angeblich über Jahre vom Schreiben abhielt,[327] beruhte auf der in der Tat höchst alarmierenden Einsicht, dass die Bedingungen der Möglichkeit des industriellen Massenmords an den europäischen Juden zugleich die Voraussetzungen einer möglichen atomaren Apokalypse sind – eine Einsicht, die zu Anders' Leidwesen nur wenige Zeitgenossen teilen wollten, weshalb er sie für regelrecht »›apokalypse-blind‹« hielt, für »*Analphabeten der Angst*«, unfähig, die Bedrohung durch die Bombe, geschweige denn ihr Wesen, zu erfassen und entsprechend auf ihr Erscheinen zu reagieren: »Vor dem Gedanken der Apokalypse aber streikt die Seele.«[328] Die Unfähigkeit, der apokalyptischen Drohung kognitiv-emotional angemessen zu begegnen,[329] hat Anders zufolge eine anthropologische und eine historische Wurzel. In erster Linie sei das prometheische Gefälle dafür verantwortlich. Denn wie jedes andere menschliche Vermögen, habe auch die Angst nur eine begrenzte Fassungskraft und eine Leistungsgrenze, »jenseits derer [sie] nicht mehr funktioniert, bzw. Steigerungen nicht mehr registrieren kann«.[330] Die Bombe und ihr Effekt, der Tod von Hunderttausenden

325 »Günther [Anders] schwimmt selig im Atomtod«, rapportiert sie ihrem zweiten Mann Heinrich Blücher (Arendt/Blücher 1996: 476). Zwar sieht auch Arendt (2000a: 230) in einem möglichen Atomkrieg »die größte und tödliche Gefahr« und lobt in einem Aerogramm (ms.) vom 9. Januar 1957 an Anders ausdrücklich dessen Atombuch: »das Beste, was darueber existiert« (ÖLA 237/04, ohne Signatur), widmet der Frage selbst allerdings kaum mehr als einige grundsätzliche Anmerkungen. In ihrem Essay *Geschichte und Politik in der Neuzeit* weist Arendt (2000a: 109) der Bombe jedoch eine geradezu aufklärerische Wirkung zu: »Vielleicht hat es der Atombombe bedurft, das heißt des Wissens, daß die Zerstörung allen menschlichen und allen organischen Lebens auf der Erde in unsere Hand gegeben ist, um positiv zu vergegenwärtigen, daß die Menschheit möglicherweise irdisch unvergänglich ist.«
Werner Fuld (1993: 9) spricht von der Bombe als Muße der Andersschen Philosophie und meint, Anders' exzessive Beschäftigung damit wurzele in einem »unverschuldeten Defizit, vor Auschwitz nicht effektiv genug gewarnt zu haben.« (ebd.: 11)

326 Vgl. Geiger 1991: 192. Ähnlich lautete der Vorwurf von Enzensberger (1958), den dieser jedoch im Verlauf eines regen und kontroversen, bis heute unveröffentlichten, Briefwechsels nivelliert.

327 Vgl. Anders 1987a: 42 bzw. 1993: XI.

328 Anders 1980: 263, 265, 269. Das schließt für Anders (1989a: 4) auch die sprachliche Ausdrucksfähigkeit ein. Vor der Bombe versage uns die Sprache, wir seien nicht nur apokalypseblind, sondern zugleich »apokalypsestumm«, außerdem auch »apokalypse-taub«: fänden wir die angemessene Sprache für die Bombe, sie dränge nicht mehr durch die psychische »Hornhaut« der Menschen hindurch (vgl. ebd.: 5).

329 Denis de Rougemont (1991: 50), der bereits ein Jahr nach Hiroshima über die Bombe philosophierte, spricht von einer »léthargie de l'âme«.

330 Anders 1980: 267. Nach Anders unterscheiden sich die verschiedenen Vermögen – Denken, Machen, Vorstellen, Fühlen etc. – in ihren Elastizitäts- und Fassungsgraden

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

in wenigen Sekunden, ausgelöst durch einen einzigen Knopfdruck, sei, im Gegensatz zu den aus der Psychologie bekannten »unterschwelligen« Reizen, derart »überschwellig«, dass sie uns hoffnungslos in »invertierte Utopisten« verwandele: »[…] während Utopisten dasjenige, was sie sich vorstellen, nicht herstellen können, können wir uns dasjenige, was wir herstellen, nicht vorstellen.«[331] Davon abgesehen sieht Anders die Menschen in den modernen Industriestaaten auf blinden, an die Vorstellung eines quasi automatischen Aufstiegs der Geschichte gekoppelten Fortschrittsglauben geeicht. Ein atomares Finale kommt in diesem Credo logischerweise nicht vor.

Die Frist

Ob es eines Tages zu einem solchen Ende kommt, stand für Anders selbst nicht fest. Die Weltlage hatte sich seit 1945 jedoch zweifellos dramatisch verändert. Der von Anders supponierte Weltzustand Technik war plötzlich in ein höchst labiles atomares Gleichgewicht des Schreckens umgekippt, in dessen Zentrum die Atombombe bis heute die herausragende Rolle eines technischen Avantgardesubjekts einnimmt. Durch ihre bloße Existenz, die einer permanenten Drohung gegen die gesamte Menschheit gleichkomme, habe sich die Erde als Ganze »in ein ausfluchtloses Konzentrationslager« verwandelt, so Anders; die radioaktive Wolke kümmere sich »nicht um Meilensteine, Nationalgrenzen und Vorhänge […]. Jeder kann jeden treffen, jeder von jedem getroffen werden.«[332] Doch die Bombe erweist sich für Anders nicht nur als großer Globalisator – durch sie wird die Menschheit wirklich zu »einer« Menschheit –, und Kollektivist der Massenvernichtung. Sie verändert in seinen Augen zugleich das Wesen der Geschichte.

Denn die Epoche, die am 8. August 1945 in Hiroshima begann, ist Anders zufolge keine Epoche mehr im üblichen Sinn, sondern das buchstäblich *letzte Stück Geschichte*, »dasjenige Stück, innerhalb dessen […] in jedem Augenblick darüber entschieden wird, ob es Geschichte überhaupt noch weiter geben wird oder nicht; dasjenige, in dem die Würfel über den Fortgang von Zeit überhaupt fallen, und gewissermaßen in jedem Augenblick neu fallen.«[333] In dieser endzeitartigen Situation, in der die Zukunft bereits vorbei ist, bevor sie angefangen hat,[334] ist Anders zufolge die Menschheit Würfelspieler und Einsatz zugleich, wobei der Einsatz nicht auf den Tod einiger Sterblicher limitiert ist, sondern das Aussterben der ganzen Gattung umfasst, und damit, in philosophischer Terminologie, einen metaphysischen Statuswechsel der Menschheit anzeigt: »Aus dem Stand ›genus mortalium‹ sind wir in den Stand ›genus mortale‹ hinübergewechselt.« Das Wesen dieser von Anders »Frist« genannten Endzeit, die alle vorherigen Epochen auf

erheblich. So seien Denken und Machen wesentlich dehnbarer als beispielsweise das Vorstellen oder das streng limitierte Fühlen (vgl. ebd.: 269ff. bzw. Anders 1997: 9).

331 Anders 2003: 96.

332 Ebd.: 95. Vgl. dazu auch Ulrich Beck (1986), der Anders' Formulierung in der Einleitung seiner *Risikogesellschaft* und passim paraphrasiert. Zu Anders-Zitaten und -Motiven bei Beck vgl. exemplarisch ebd.: 79 (Zitat), 92 (Die Welt als Labor), 213 (TV-Kritik), 352 (Konsumkritik).

333 Anders 2003: 61.

334 Vgl. Anders 1981: 278.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bloße Vorgeschichte reduziert, besteht darin, jederzeit rückstandlos im atomaren Weltenfeuer verbrennen zu können. Was nach Anders fortan in Gefahr schwebt, ist die Geschichte selbst respektive das kulturelle Gedächtnis der Menschheit. Denn der atomare Weltfriedhof ist »ein Friedhof ohne Hinterbliebene«: »Zum ›Wesen‹ der gewesenen Geschichte als ganzer wird es gehören, daß sie (im Unterschied zu Ereignissen innerhalb ihrer selbst) von niemandem wird erinnert oder überliefert werden können.«[335] Das Wesen der Endzeitepoche ist für Anders damit identisch mit dem Wesen von Zeit überhaupt, nämlich der Vergänglichkeit. Historisch einmalig sei sie auch deshalb, weil ihr grundsätzlich, also unabhängig davon, ob die Bombe gezündet werde oder nicht, keine andere Epoche im eigentlichen Sinn mehr folgen könne. Der einzig mögliche Übergang würde, davon war Anders überzeugt, »*nur in Form des Untergangs*« vor sich gehen, »und zwar als Untergang schlechthin, als Untergang der gesamten vergangenen und künftigen Geschichte, nicht nur als Untergang unserer Epoche.«[336] Das Anderssche Zukunftsverständnis unterscheidet sich damit radikal von dem seines Freundes Hans Jonas. Während dieser in der Zukunft zeittheoretisch das logische Pendant zur Vergangenheit sieht und sie anthropologisch als offenen Spielraum autonomer Individuen begreift, ist sie bei Anders durch die atomare Gegenwart schon geschlossen.

Eine Rückkehr zur voratomaren Endzeit, ein Ausstieg aus der »Frist«, wie etwa aus der Kernenergiewirtschaft, ist Anders zufolge grundsätzlich nicht möglich. Schließlich leben wir in einem wahrhaft platonischen Zeitalter, wie Anders, auf seine Gefällethese Bezug nehmend, feststellt: nicht nur unfähig, uns das einmal Hergestellte vorzustellen, uns in die Dingwelt angemessen einzufühlen etc., sondern auch, »*das einmal Geschaffene zu zerstören, es abzuschaffen*. Unfähig deshalb, weil, auch wenn wir (eine beinahe sinnlose Annahme) einmal vorübergehend keine Atomsprengköpfe besäßen, *unser know how unzerstörbar übrigbleiben würde*. Die Idee überlebt, Plato siegt.«[337] Ist die Bombe einmal in der Welt, bleibt ihr die Menschheit ausgeliefert, selbst dann, wenn alle Atomsprengköpfe, Urananreicherungszentrifugen und Brennstäbe vernichtet sind. Die Blaupause zur Apokalypse überdauert »*in den Lagerhäusern der Wissenschaft und der Technik*«[338] oder, so kann man ergänzen, in den Gehirnen von Despoten und ihren Helfershelfern. Das gilt heute genauso für alle anderen Risikotechnologien: »Mit der Gentechnik, der Nanotechnologie und der Robotik öffnen wir eine neue Büchse der Pandora«, meint Bill Joy, »aber offenbar ist uns das kaum bewußt. Ideen lassen sich nicht wieder zurück in eine Büchse stopfen; anders als Uran oder Plutonium müssen sie nicht abgebaut und aufgearbeitet werden, und sie lassen sich problemlos kopieren. Wenn sie heraus sind, sind sie heraus.«[339]

335 Anders 2003: 171, 173f. Vgl. dazu auch Anders 1980: 242–245.

336 Anders 2003: 60. Wie Marx im Fall des Kommunismus spricht Anders vom – allerdings totalen – Ende der Geschichte.

337 Anders 1981: 394f. Vgl. dazu auch Anders 1994a: 115. Zur Korrespondenz der Atombombe bei Anders mit Platons Idee des Guten vgl. Liessmann 1992a: 272.

338 Anders 2003: 58.

339 Joy 2001a: 63.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bombenreligion

Das quasi platonische Bombenparadox ist nach Anders kennzeichnend für die zwitterhafte Lage der Menschen in der Spätmoderne. Diese seien zugleich »*Herren der Apokalypse*«,[340] eine neue Spezies von Übermenschen, *und* machtlose Zwerge, die sich nach einer Zeit zurücksehnen, in der Auslöschung kein totales, sondern bloß ein numerisches Schicksal gewesen war, vergleichbar dem Titanen, der verzweifelt wieder Mensch sein will. Im zweiten Band der *Antiquiertheit* bezeichnet Anders dieses Dilemma als den neuen religiösen Status der Menschheit. Durch die von ihr geschaffene Bombe sei sie nahezu gottgleich, allerdings nur im negativen Sinn einer destruktiven Omnipotenz, einer Fähigkeit zur *reductio ad nihil* im Gegensatz zur göttlichen *creatio ex nihilo*, zugleich aber auf neuartige Weise völlig ohnmächtig durch die ständig präsente Möglichkeit der totalen Selbstauslöschung, des »Globozids«.[341] Zur religiösen oder, wie Anders auch schreibt, »infernalischen« Signatur der spätmodernen Endzeit gehöre ferner Technisierung, Mittelbarkeit und Verharmlosung sowie die moralische Sterilität des Monströsen, die Tatsache also, »daß wir, wenn wir getötet werden, im Unterschiede zu unseren Vorfahren, *kaum je von Mitmenschen direkt getötet* werden, kaum je ›Tätern‹ […] zum Opfer fallen, die ihr Töten als Töten gemeint (nein, auch nur in actu erkannt, nein, es wirklich auf uns abgesehen, nein, auch nur von unserer Existenz etwas gewußt) hätten.« Der atomare Tod ist für Anders ähnlich banal wie die Person Adolf Eichmanns für Hannah Arendt (siehe Kapitel I.2.4.3, S. 285–290), nämlich, so schreibt er ähnlich missverständlich wie Arendts berühmtes Diktum, geradezu »läppisch«: »[E]ntweder kommen wir durch Handlungen um, die Täter irgendwo, tausende Kilometer von uns entfernt, als pflichtgemäße Arbeit verrichten; oder eben durch hirn- und augenlose Geräte, die sich längst von den Händen oder Absichten ihrer Erzeuger und Bediener emanzipiert […] haben.«[342] Aus diesem Grund empfand Anders das Ereignis »Hiroshima« als »*ungleich schlimmer als Auschwitz*«, letzteres jedoch »moralisch ungleich entsetzlicher«.[343] Denn

340 Anders 1980: 239, 241. »Noch die Feuerbachschen und Marxschen Bestimmungen des Menschen als Gattungswesen«, so Konrad Liessmann (1993b: 105) in diesem Zusammenhang, »erweisen sich rückblickend als fromme Wünsche gemessen an der reellen Gewinnung des *Gattungsbegriffs ex negativo*: erst als universel [sic!] vernichtbarer wird der Mensch tatsächlich zu einem Gattungssubjekt – aber eben als *Objekt*.«

341 Anders 1981: 410; zur »*Theologie der atomaren Situation*« vgl. ebd.: 404–407. Auf Anders Bezug nehmend charakterisiert Peter Sloterdijk (1983: 258f.) die Bombe als Medium der Selbsterfahrung und konkrete Wesensentäußerung, als »eine perfekte, losgelöste, souveräne Apparatur. Unbeweglich ruht sie in ihren Silos, reinste Wirklichkeit und reinste Möglichkeit. Sie ist der Innbegriff der kosmischen Energien und der menschlichen Teilhabe an diesen, höchste Leistung des Menschenwesens und dessen Zerstörerin, Triumph technischer Rationalität und deren Aufhebung ins Para-Noëtische […]. Haben wir sie gebaut, um uns zu ›verteidigen‹, so hat sie uns in Wahrheit eine beispiellose Wehrlosigkeit eingebracht. Sie ist die Vollendung des Menschen nach seiner ›bösen‹ Seite. Böser, intelligenter und defensiver können wir nicht mehr werden.«

342 Anders 1981: 405f. Vgl. dazu auch Anders 1980: 245 bzw. 2003: 89.

343 Anders 1996: 206, 203.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

während das Vernichtungsgeschäft in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern mit vergleichsweise vormodernen, rohen Methoden von bisweilen äußerst sadistischen Einzelnen vollstreckt wurde, genügte am japanischen Himmel lediglich ein sanfter Knopfdruck, um auf einen Schlag Hunderttausende zu töten, zu verstümmeln und bis ans Ende ihrer Tage an Leib und Seele zu versengen. Zwar hat Vladimir Jankélevitch Recht, wenn er die Bombenabwürfe als »Greuel ohne Absicht«[344] bezeichnet und damit vom Sadismus der NS-Henker abgrenzt. Die amerikanischen Bomberpiloten hatten keinen Völkermord im Sinn, sie demütigten und quälten ihre Opfer nicht, bevor sie sie töteten. Sie spürten vermutlich nicht einmal Hass: »Was über Hiroshima und Nagasaki geschah«, so Günther Anders, »war *Massenmord ohne Mörder* und vollzog sich ohne jede Bosheit.«[345] Genau das ist es, was Günther Anders so beunruhigte und zu seiner Einschätzung führte, Hiroshima sei entsetzlicher als Auschwitz. Man darf diesen Satz nicht vor dem Hintergrund des millionenfachen Leids in den NS-Lagern und -Folterkellern lesen, sondern angesichts der unfassbaren Möglichkeit, mit einem einzigen Handgriff Millionen von Menschen auszulöschen, ohne sie überhaupt wahrnehmen zu müssen oder überhaupt zu können. Mit anderen Worten: Um einen Massenmord zu begehen, muss man sich seit Hiroshima kaum mehr überwinden als für jeden anderen Routinejob auch. Für Anders begründet dieser Umstand eine neue Epoche ethischer Reflexion:

> »Wir stehen im Jahre Null der neuen Moral. Denn das war natürlich niemals vorausgesehen worden, daß es jedem von uns zustoßen kann, auf höheren Befehl (oft keines Menschen sondern eines Apparats) eine Stadt auszulöschen, von deren Existenz wir nichts wissen und von deren Nichtexistenz wir nichts erfahren werden; oder am laufenden Band (denn Auschwitz wird natürlich moderner und auf den Standard der Hühnerfabriken gebracht werden) Leichname in die Verbrennungsöfen zu befördern.«[346]

Der »Anti-Eichmann« Eatherly

Personifizierter Ausdruck dieses modernen moralischen Dilemmas (und in gewisser Weise auch seine Lösung) war für Anders jener Pilot, der in der Aufklärungsmaschine des Bombergeschwaders von Hiroshima das Signal zum Abwurf der Bombe gegeben hatte: Claude Eatherly. Dessen Versuche, seine Mitschuld am ebenso monströsen wie – aus Sicht der Piloten – rein technischen Akt des Atombombenabwurfs auf Hiroshima gewissermaßen nachträglich durch kleinkriminelle Delikte einzuholen und dadurch zugleich auf das Kriegsverbrechen aufmerksam zu machen (so lautet zumindest Anders' nicht unumstrittene Deutung

344 Jankélévitch 2006: 36.

345 Anders 1996: 205. Vgl. dazu auch ausführlich Anders 1985b.

346 Anders 1996: 195. Eine Einschätzung, die Hannah Arendt (2000b: 250) offensichtlich teilte: »Mit dem Auftauchen von Atomwaffen sind sowohl die jüdisch-christliche Begrenzung der Gewalt wie der antike Appell an den Mut in jeder praktischen Hinsicht bedeutungslos geworden und damit auch das ganze politische und ethische Vokabular, in dem wir diese Fragen zu diskutieren gewohnt waren.«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

von Eatherlys deviantem Verhalten nach 1945[347]) scheitern in der Praxis kläglich. Doch indem Anders die Figur Eatherly explizit zu einer Art Anti-Eichmann[348] verdichtet, veranschaulicht er umso pointierter das moralische Dilemma der Moderne, in der selbst Massenmord zu einem technologisch vermittelten und entfremdeten Routinejob werden kann und in der umgekehrt nichts schwieriger zu sein scheint, als die Verantwortung gerade für die monströsesten Taten überhaupt noch eindeutig zu adressieren und – vor allem – als Einzelner wirklich übernehmen, bewältigen zu können.

Die Bombe als Mittel

Der Bombenabwurf auf Hiroshima zeigt dies in aller Deutlichkeit. Weiter als jedes andere von Menschen gemachte Gerät erhöht die Bombe das prometheische Gefälle. Unsere gewöhnlichen Begriffe und Kategorien reichen Anders zufolge deshalb nicht mehr aus, um ihre Eigenart zu beschreiben. Wie in der negativen Theologie, die das Wesen Gottes zu bestimmen sucht, indem sie ausschließt, was er *nicht* sein kann, kreist Anders in seiner »*Theologie der atomaren Situation*« um das ontologische Unikum der Bombe, diesen anarchischen »Gegenstand sui generis«, herum. Zu den Eigenschaften *ex negativo* gehört nach Anders vor allem diese: Die Bombe ist kein Mittel für wohl definierte Zwecke im klassischen Sinn. Noch ihr geringster Effekt ist größer als jeder noch so hohe von Menschen jemals gesetzte Zweck. Denn ihr Einsatz stelle jede weitere Zwecksetzung radikal infrage, und damit höchst wahrscheinlich auch jede weitere Verwendung von Mitteln; kurz, die Bombe beziehungsweise ihr Effekt sei »*zu groß*«, um überhaupt als Mittel bezeichnet zu werden[349] – was freilich *de facto* keine Atommacht daran hindert, die Bombe dennoch als solches einzusetzen. Dabei spiele es grundsätzlich gar keine Rolle, so Anders, ob die Bombe lediglich im Silo schlummere oder in den Händen verantwortungsloser Potentaten läge, ob man sie für einen guten oder schlechten Zweck einzusetzen gedenke. Da die Bombe immer schon eine »Ding gewordene Erpressung« sei, werde auch jede Unterscheidung zwischen sauberen und schmutzigen Händen (konkret beispielsweise zwischen dem amerikanischen und dem nordkoreanischen Regierungschef) obsolet. Wer die Bombe besitze, der verwende sie als Druckmittel allein dadurch, *dass* er sie besitze. Dahinter steht die Anderssche These, dass alle von Menschen hergestellten Produkte nichts anderes als inkarnierte menschliche Handlungen sind.

---

347 Georg Geiger (1991) hat die Umstände des 1961 unter dem Titel *Off limits für das Gewissen* erstmals publizierten Briefwechsels (wieder abgedruckt in Anders 1995: 191–360) zwischen Anders und Eatherly nachgezeichnet und sowohl einige Vorurteile bezüglich der Person Eatherly beseitigt als auch plausibel dargelegt, dass die Anderssche Interpretation von Eatherlys Fehlverhalten nicht frei ist von Projektionen und Legendenbildung. Vgl. dazu ebenfalls kritisch Stölken-Fitschen 1995: 240–243 sowie neuerdings Biladt 2008. Für Ludger Lütkehaus (1995: 294f.) avanciert Anders zum humanpsychologisch regredierenden »Co-Produzenten« der Figur Eatherly, indem er den medialen Phantomen Eatherlys erliegt – ein Vorgang den Lütkehaus als Bestätigung der Andersschen Medientheorie wertet.

348 Vgl. Anders 1995: XIX, XXVI. Für Ludger Lütkehaus (1985: 252) ist Eatherly »beispielhafter Anti-Prometheus des atomaren Zeitalters«.

349 Anders 1980: 248f., 254.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Doch die Bombe macht nicht nur keinen Unterschied zwischen Freund und Feind, sondern nicht einmal zwischen Test- und Ernstfall. Auch hier entpuppt sie sich als monströses Pseudo-Mittel. Während sämtliche Experimente für gewöhnlich in künstlich abgedichteten »Mikro-Welten« stattfinden, abgekapselt von der restlichen Welt, die durch die »*Insularität des Probefeldes*« vor möglichen Nebenfolgen stets geschützt ist, lösche die so genannte Testzündung jene bedeutende Differenz von Vorbereitung und Anwendung, Probe und Ernstfall völlig aus, indem sie die Welt als Ganze in ein gigantisches Atom-Labor verwandele. Das Atom-»Experiment«, das die gesamte Welt in Folgemithaft nimmt, hört somit auf, ein klassisches Experiment zu sein, es wird zum irreversiblen historischen Ereignis:

> »Die Effekte sind so ungeheuer, daß im Moment des Experiments das ›Laboratorium‹ ko-extensiv mit dem Globus wird [...]. Schon jetzt sind ja Luft, Meer, Regenwasser, Erde, Pflanzenwelt, Tierwelt, Menschenwelt und Nahrungsmittel affiziert und infiziert – abzuschätzen, in wie hohem Maße, ist heute offenbar noch gar nicht möglich [...]. Was man heute experimentell ›spielt‹, kann für Söhne, Enkel oder Urenkel zum erbbiologischen ›Ernstfall‹ werden; vielleicht zum letzten.«[350]

An dieser Stelle schließt sich der Kreis zu den modernen GNR-Technologien (Genetik, Nanotechnologie, Robotik). Auch sie sind im strengen Sinne keine Experimente mehr, auch sie machen potenziell die ganze Welt zum Laboratorium, auch sie sind keine Mittel mehr im strengen Sinn, weil sie die klassische Grenze zwischen herstellender Ingenieurswissenschaft und mit-handelnden Co-Akteuren zusehends verwischt. Und auch für sie gilt mit Anders, dass sie das Zeitalter der Frist prägen, dass sie dafür mitverantwortlich sind, »daß die Welt, in der wir leben, nicht fest steht« und dass uns, in Anders' Augen, wenig mehr bleibt, als die gegenwärtige Unsicherheit zu perpetuieren: »Möglich, daß es uns gelingt – auf ein schöneres Glück zu hoffen, haben wir kein Recht mehr – das Ende immer von neuem vor uns her zu schieben, den Kampf gegen das Ende der Zeit immer neu zu gewinnen, also die *Endzeit endlos* zu machen.«[351] Eine Alternative zu diesem Kampf sah Anders bei aller Skepsis nicht.

»Nukleare Zeitbomben mit unfestgelegtem Explosionstermin«

Das schloss den Widerstand gegen die so genannte »zivile« oder »friedliche« Nutzung der Kernenergie ausdrücklich mit ein und gipfelte Mitte der 1980er Jahre in einem handfesten Skandal um einen von Anders verfassten Aufruf zur Gewalt gegen die Betreiber von Atomkraftwerken.[352] Für Anders war die Welt nämlich nicht erst durch die Existenz der Atombombe, sondern bereits durch die Errichtung von Kernkraftwerken – »nuklearen Zeitbomben mit unfestgelegtem Explosionstermin«[353] – fundamental bedroht. Die Reaktoren und die ihretwegen errichteten Endlager verwandeln nach Anders die ganze Erde in einen »›Abort‹«,[354] einen Ort der grenzenlosen Bedrohung, an dem es keine Verstecke mehr

350 Ebd.: 260.
351 Anders 2003: 220f.
352 Vgl. Anders 1987b.
353 Anders 1981: 391.
354 Anders 1987b: 137.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gibt, keine fernen Ozeane, in die man den atomaren Restmüll kippen könnte.[355] Schon die bloße Konstruktion und Verwendung von Atomkraftwerken galt ihm daher als herostratischer Akt, die Befürworter der Kernenergie bezeichnete er als Verbrecher – ihr Verbrechen: nichts weniger als »Globocid«, die »Ermordung des Globus.«[356] Hans Jonas, der ebenfalls darauf hinwies, dass die Gefahr, die von den Kraftwerken ausging, im Schatten der Bombe allgemein vernachlässigt wurde, nahm grundsätzlich eine eher gemäßigte Haltung ein. In einem Aerogramm an Anders heißt es:

> »PS In der Reaktorenfrage gehe ich mit Dir und den Widerständlern nicht ganz einig. Daß die Atomenergie [...] vom Menschen überhaupt nicht benutzt werden soll, scheint mir unvernünftig, außerdem unrealistisch. Man soll sich auf die Sicherungen konzentrieren – womit man die Hände voll hätte –, nicht auf die unbedingte Verneinung, womit man sich, angesichts der planetarischen Energiezukunft, nur zum Scheitern verurteilt und das eventuell (schwer genug) erreichbare [sic!] mitgefährdet. In abstracto ist der Radikalismus berechtigt, in concreto kann er hier, wie oft, self-defeating sein. Die Frage, wie ich sie sehe, ist zu komplex dafür.«[357]

2.3 Welt als zweite Natur (II): Lebensform Kapitalismus

In ihrer Chicagoer Vorlesung *Introduction into Politics* schreibt Hannah Arendt, dass sie unter Staats- beziehungsweise Regierungsformen mehr verstehe als lediglich die politische Verfassung und Organisation eines Landes, nämlich »a whole way of life«.[358] Ein solcher *way of life* ist auch die inzwischen weltweit dominierende Wirtschaftsform des Kapitalismus,[359] oder, wie Günther Anders resümiert, »wo immer wir hintreten, ist Markt«,[360] selbst dort, wo Politik betrieben wird. Die Behauptung, der Kapitalismus sei die alles umfassende Lebensform der Moderne, resultiert nicht allein aus der Konfrontation eines geflügelten Worts mit

355 Vom modernen Selbstmordterrorismus islamistischer Prägung ahnte Anders seinerzeit noch nichts Vgl. dazu Lütkehaus (2002b: 7f.), für den Anders seit dem 11. September 2001 »aktueller denn je« ist.

356 Anders zitiert nach Wittulski 1992c: 41.

357 Aerogramm (hs.) von Hans Jonas an Günther Anders vom 20. April 1977 (ÖLA 237/04, ohne Signatur).

358 Zitiert nach Ludz 1993: 225, Anmerkung 93.

359 Der als wissenschaftlicher Terminus umstrittene Begriff »Kapitalismus«, der gelegentlich auch synonym für »Marktwirtschaft« gebraucht wird, hat sich in Europa Mitte des 19. Jahrhunderts für »einen weit gefassten Prozess, eine langfristige und komplizierte Entwicklung« herausgebildet, deren Anfänge bis ins Mittelalter zurückreichen und in deren Verlauf sich eine Wirtschaftsordnung etabliert und global ausbreitet, die durch Privateigentum (an Produktionsmitteln), Warenmärkte und Profitmaximierung geprägt ist (Leidinger 2008: 11, 22), wobei Kapitalismus ohne Marktwirtschaft (wie im Dritten Reich) und Marktwirtschaft ohne Kapitalismus (wie im sozialistischen Jugoslawien) auftreten können.

360 Anders 1981: 311.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

einem Zitat. Sowohl Hannah Arendt als auch Günther Anders haben zentrale Teile ihrer jeweiligen Werke seiner Analyse und Kritik gewidmet und liefern ausreichend Anhaltspunkte für eine solche These. Nach Anders bildet die Technik mit Industrialisierung und Kapitalismus eine Superstruktur, die von der Technik dominiert wird. Arendt sieht die Moderne vornehmlich als Arbeitsgesellschaft, deren Kraftzentrum der bloße Lebenserhalt ihrer Mitglieder ist. Ohne den Begriff »Totalitarismus« zu strapazieren, lässt sich mit Arendt und Anders darüber hinaus von einem »Terror der Ökonomie« sprechen, der die politischen Institutionen unterminiert, das Individuum auf die Rolle eines konformierten, vereinsamten und politisch marginalisierten Konsumenten reduziert und der fallweise in Vernichtung umschlägt. Kapitalismus, nach Arendt das einzige Element des Totalitarismus, das den Zusammenbruch des Hitler-Regimes und des Stalinismus überlebt hat, erscheint in dieser Perspektive wie eine Variante des Totalitarismus mit ökonomischen Mitteln.

Im Folgenden rekonstruiere ich zunächst Hannah Arendts Überlegungen zur Genese des modernen Kapitalismus (Kapitel I.2.3.1). Wie in den vorangegangenen Kapiteln in Bezug auf die Technik steht auch in diesem Teil der Arbeit die anthropologische Frage im Zentrum, was unter kapitalistischen Randbedingungen mit dem Wesen des Menschen geschieht, das heißt hier: wie sich die Hierarchien und Verhältnisse innerhalb der Tätigkeitspyramide der Vita activa in Richtung einer welt- und selbstentfremdenden Vita consumptiva verschieben, die zur Exklusion des Menschen aus seinen essentiellen Weltbezügen führt (Kapitel I.2.3.2).

2.3.1 Ursprünge und Elemente des Kapitalismus

An der Wurzel des Kapitalismus, wie wir ihn kennen, liegt Hannah Arendt zufolge die Entstehung der Gesellschaft.[361] Mit der Verbreitung des Christentums, spätestens aber zu Beginn der Neuzeit habe sich in Europa, so behauptet Arendt in *Vita activa*, ein »im eigentlichen Sinne« gesellschaftlicher Raum, ein nicht genau zu lokalisierendes »merkwürdige[s] Zwischenreich[.]« herausgebildet, »in dem privaten Interessen öffentliche Bedeutung zukommt«: »Der Raum des Gesellschaftlichen entstand, als das Innere des Haushalts mit den ihm zugehörigen Tätigkeiten, Sorgen und Organisationsformen aus dem Dunkel des Hauses in das volle Licht des öffentlich politischen Bereichs trat.«[362] Die antike Assoziation von Öffentlichkeit, Freiheit und Personwerdung löst sich nach Arendt in Neuzeit und Moderne zugunsten einer Liaison von Ökonomie, Gesellschaft und Individualinteressen einerseits sowie staatlichem Gewaltmonopol andererseits auf, während spezifische Ausschnitte des Privaten, insbesondere familiäre und sexuelle Angelegenheiten, in die Sphäre des Intimen verlagert werden. »Insofern die moderne Gesellschaft das menschlich Personale zur Privatsache und den Warenhandel zu einer öffentlichen Angelegenheit gemacht hat, beruht sie in der Tat auf einer genauen Umkehr der gesellschaftlichen Verhältnisse in der klassischen Antike«,

361 Vgl. dazu ausführlich Meier 2002.

362 Arendt 2002a: 39, 45, 47f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

so Arendts Fazit.[363] Die einst für die Entfaltung des menschlichen Wesens so bedeutsame Öffentlichkeit ist in einer derartigen Gesellschaft also keineswegs verschwunden. Sie hat nach Arendt lediglich ihren Inhalt und ihre Bedeutung gewechselt, nicht aber ihre zentrale Stellung eingebüßt. Für die bürgerliche Gesellschaft ist sie mindestens so wichtig wie für die antike Polis. Denn nur auf dem öffentlichen Markt, der einstigen Agora, können Gegenstände überhaupt zu Werten, das heißt zu tauschbaren Waren werden: »Wert existiert nur in ›der Vorstellung‹ der anderen, sofern diese sich als Wertschätzung öffentlich äußern kann, wozu es wiederum eines öffentlichen Bereiches bedarf, in dem Dinge als Waren erscheinen.«[364] Damit Dinge – und Menschen – als Waren erscheinen können, muss sich laut Arendt das private Eigentum in Besitz beziehungsweise Gebrauchswert in Tauschwert verwandeln. Genau diese Metamorphose, die Verwandlung von privatem Eigentum in ein öffentliches Anliegen, vollzieht sich nach Arendt am Beginn des Kapitalismus – für Arendt ein Prozess der »unheimliche[n] Entdinglichung der gegenständlichen Welt.«[365] Neuzeit und Moderne berauben die Menschen nämlich nicht nur ihres Platzes in der Welt alias Zwischen alias politische Öffentlichkeit. Sie weiten nicht nur den alten Oikos usurpatorisch in die öffentliche Sphäre aus. Sie vertreiben den Menschen zugleich aus seinen »eigenen vier Wände[n]« und trennen ihn »von dem immer begrenzten, dafür aber greifbaren und handhabbaren Stück Welt [.], das er sein eigen nennt, weil es dem, was ihm eigen ist, allein dient«[366] – und zwar indem sie das private Eigentum, die materielle Basis öffentlichen Engagements, der kapitalistischen Akkumulation aussetzen.[367] Das bedeutet, dass die Auslagerung des Oikos in die Öffentlichkeit, also die Entstehung der Gesellschaft, nach Arendt letztlich auch zur Zerstörung dessen führt, was ursprünglich Oikos war.

Kapitalismus …

Auf die Dauer überspüle der kapitalistische Akkumulationsprozess »alle Formen des Privateigentums […]. Denn es liegt im Wesen dieser Gesellschaft, daß das Private in jeglicher Form der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte nur im Wege stehen kann«. Vor diesem Hintergrund »weichen alle Rücksichten auf Privateigentum, das Platz machen muß einem immer noch anwachsenden gesellschaftlichen Reichtum.«[368] Der damit verbundene Zwang zur Beweglich-

363 Arendt 2002a: 267.

364 Ebd.: 197. Arendts Gesellschaftsbegriff ist damit durchaus kompatibel mit gängigen Definitionen, die unter bürgerlicher Gesellschaft einen von Privateigentümern bevölkerten »staatsfreien und politikfernen Raum« verstehen, in dem »statt politischer Herrschaft von Menschen über Menschen nur noch die ökonomische über Sachen (nach dem Prinzip der Freiheit von Person und Eigentum) zulässig ist.« (Riedel 1975: 720). Zur weit darüber hinausgehenden Bedeutungsvielfalt des Gesellschaftsbegriffs allgemein vgl. Kaupp 1974. Grundsätzlich unterscheidet Arendt zwischen Kapitalismus als Wirtschaftssystem, der Bourgeoisie als sozialer Klasse und dem Nationalstaat als politisches Gebilde (vgl. Benhabib 1997: 51).

365 Arendt 2002a: 84.

366 Ebd.: 74, 85.

367 Vgl. ebd.: 76–81.

368 Ebd.: 81.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

keit, zur Mobilisierung aller Ressourcen für den Verwertungsprozess, reicht so weit, dass am Ende vom privaten Besitz nur noch die völlig entdinglichte, virtuelle Arbeitskraft bleibt, das in den Menschen selbst verlagerte Resteigentum, welches lediglich durch Krankheit und Alter vermindert werden oder verloren gehen kann. Diese auf Locke und Ricardo zurückgehende Einsicht, die später von Marx aufgegriffen und zum Fundament seiner Arbeitswertlehre gemacht wird, hält auch Arendt für richtig, »insofern wir ja seit langem unter Bedingungen leben, in denen nur die Fertigkeiten und die Arbeitskraft, die uns wie das Leben selbst zu eigen sind, ein zuverlässiger Besitz sind.«[369] Nach der Enteignung der politischen Öffentlichkeit durch die privaten Interesse der Kapitaleigentümer kappt die Enteignung des privaten Eigentums in der Phase der ursprünglichen Akkumulation[370] und im alles verwertenden, niemals innehaltenden Kapitalbildungsprozess nach Arendt schließlich auch noch die letzten sachlichen Bezüge der Menschen untereinander und führt im Ergebnis zu einer radikalen Entfremdung und einem Relativismus, dessen Wurzel die völlige (Aus-)Tauschbarkeit der Werte, das gesellschaftlich omnipräsente Tausch(wert)prinzip des Kapitalismus, ist. In den getragenen Worten des *Kommunistischen Manifests*:

> Die Bourgeoisie hat »kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose ›bahre Zahlung‹. Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. […] Sie hat den Arzt, den Juristen, den Pfaffen, den Poeten, den Mann der Wissenschaft in ihre bezahlten Lohnarbeiter verwandelt.«[371]

Infolge der Enteignung des privaten Eigentums und der daraus resultierenden Verwandlung von Menschen in frei flottierende, käufliche und untereinander um Subsistenzmittel und Sozialprestige konkurrierende Arbeitskräfte verändern sich nicht nur die Bezüge zwischen den Menschen, sondern auch zwischen Mensch und Welt. Die Menschen verlieren ihre nach Arendt ausschließlich im Licht der Öffentlichkeit zur Erscheinung und zur Ausbildung kommende Einzigartigkeit; sie werden zu Kollektivsubjekten der Gattung.[372] Und die Welt ist nun nicht mehr primär Behausung für Menschen – Arendts erstes »Zwischen« – und auch nicht mehr Referenzpunkt gemeinschaftlichen Handelns, sondern lediglich verwertbarer Rohstoff und der prinzipiell unersättlichen und unbeschränkten Akkumulation ausgesetzt. Beide, Mensch und Welt, verlieren im Ergebnis ihren Eigenwert. Marx habe diesen Transformationsprozess genau erkannt, so Arendt:

> »Marx' Unterscheidung von Gebrauchs- und Tauschwert gibt den Unterschied zwischen den von Menschen hergestellten und gebrauchten Dingen und ihrem Wert in der Gesellschaft wieder, und sein zähes Festhalten an der Überlegenheit des

369 Ebd.: 85.

370 Vgl. Marx 1998: 741–791.

371 Marx/Engels 1990b: 464f.

372 Als Gattungswesen ansprechbar werden Menschen qua Arbeit, denn diese ist bei allen spezifischen Unterschieden in der Sache qualitativ, als Arbeits*kraft*, völlig gleich, d. h. vergleich- und austauschbar. Vgl. dazu Arendt 2002a: 136, 139, 145f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Gebrauchs- über den Tauschwert, seine wiederholten Beschreibungen der Transformation des Gebrauchs- in den Tauschwert als eine Art Sündenfall, der am Beginn der Marktproduktion und der Warengesellschaft steht, reflektiert sein eigenes hilfloses und gleichsam blindes Erkennen der drohenden ›Entwertung aller Werte‹.«[373]

Wenn Arbeitskraft, nach Marx die Basis des Mehrwerts, der letztgültige gesellschaftliche Maßstab geworden ist, unter den sogar die Menschen selbst fallen, dann hat alles, was nicht auf Arbeit beruht oder zu Arbeit in der Lage ist, in letzter Konsequenz keinen (Eigen-)Wert. Unter dem Regime der modernen »Wirtschaftsontologie« (Anders) wird die entwertete Welt daher zur restlos ausbeutbaren Mine. Unter dem Druck des Verwertungsprozesses büßt sie genau das ein, was sie in Arendts Augen für ihre Bewohner eigentlich ausmacht: ihre Funktion als Ding gewordener Widerstand gegen alles Natürlich-Prozesshafte, als »eigentlich menschliche Heimat des Menschen«[374]. Aus dieser Rolle muss sie der Kapitalismus notwendig verstoßen. Denn »während die Beständigkeit der Welt der Stabilität von Strukturen geschuldet ist, deren eigentliche Funktion es ist, Prozessen zu widerstehen, können Reichtum und Besitz sich nur halten, wenn sie ›beweglich‹ werden, also in Form eines Prozesses«,[375] das heißt in Form des permanent iterierten Stoffwechsel- beziehungsweise Kapitalbildungsprozesses. Marx hatte diesen Prozess mit dem Bild vom »goldne Eier« legenden, sich selbst verwertenden (Mehr-)Wert gefasst[376] und im *Kommunistischen Manifest* luzide als autoaggressive, globale Dynamik geschildert: »Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisieepoche vor allen anderen aus.«[377] Eine Bewegung, die durch den gesellschaftlichen Primat und die charakterlichen Dispositionen Homo fabers und seiner cartesisch-baconistischen *scientia nova* begünstigt wird. Schließlich sind Herstellungsprozesse laut Arendt »an sich unbegrenzt, begrenzt nur von der Fähigkeit des Menschen, seine Welt zu produzieren, sie auszurüsten, einzurichten und ständig zu verbessern.«[378] Zudem sind sie ihrer Natur nach gewalttätig. Es gibt keinen Herstellungsprozess ohne Transformation, sprich: Zerstörung des dem Hergestellten zugrundeliegenden Materials.

… und Imperialismus

Historisch verhängnisvoll wird diese Entwicklung nach Arendt erstmals im fortschrittstrunkenen und ökonomisch expansiven Imperialismus der Vorkriegszeit.

---

373 Arendt 2000a: 43f.

374 Arendt 2002a: 161. Arendt spricht in diesem Zusammenhang von einer umfassenden »Weltentfremdung« in Neuzeit und Moderne.

375 Ebd.: 82.

376 Marx 1998: 169. Im dritten Band des *Kapitals* entwickelt Marx (1988: 484) die »Vorstellung vom Kapital als einem sich durch sich selbst verwertenden Automaten«.

377 Marx/Engels 1990b: 465. Schumpeter (1946: 137f.) spricht von einem Prozess der »schöpferischen Zerstörung«, angetrieben durch permanente Konsumgüterproduktion, neue Produktions- und Transportmethoden, neue Märkte und neue Formen der industriellen Organisation.

378 Arendt 2005a: 290.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Er gilt ihr, gegen Lenin, nicht als letztes, sondern umgekehrt als erstes Stadium der Herrschaft der Bourgeoisie, weil sein hegemoniales Prozesssdenken »vorzüglich« zu »den geheimen Wünschen und verborgenen Überzeugungen der wirtschaftlich und gesellschaftlich herrschenden Klassen« der Zeit passte.[379] Die Weltanschauung, ja die Physiognomie dieser Klassen sieht Arendt bei Hobbes, dem sie in den *Elementen und Ursprüngen* einen längeren Exkurs widmet,[380] zum ersten Mal herausgearbeitet. Hobbes sei der einzige Denker, »der je versucht hat, das öffentliche Wohl aus privaten Interessen herauszuleiten, und der um des Privatinteresses willen einen politischen Körper entwarf, dessen einziges und fundamentales Ziel die Akkumulation von Macht ist.«[381] Hobbes' Entwurf legt Arendt zufolge die »Fundamentalstrukturen« der kapitalistischen Gesellschaft frei, nämlich dass die Existenz des Bürgertums nicht auf Macht und Eigentum beruht, sondern auf »Besitz als einem dynamischen Prinzip« bei gleichzeitiger Delegation von Macht an den Staat, der zum Erfüllungsgehilfen der neuen Wirtschaftsordnung wird.[382] Der Staat tritt im Expansionsprozess laut Arendt als politischer Antriebsmotor in Erscheinung. Zunächst, indem er den bürgerlichen Machtbegriff zu seinem politischen Prinzip erhebt, einen Begriff, der in Arendts Terminologie gesellschaftlichen Prozessen entspringt und daher gerade nichts Politisches an sich hat. Schließlich, indem er dem Expansionsstreben des Kapitals sein Machtmonopol zur Verfügung stellt. Beide, Staat und Gesellschaft, sind Arendt zufolge auf denselben inhärenten Zwang zur (Selbst-)Bewegung und (Selbst-)Vergrößerung angelegt: »So wie das Individuum in der Gesellschaft in seinem Konkurrenzkampf nie erlahmen darf, will es nicht von anderen an die Wand und aus dem Spiel gespielt werden, so muß ein auf diese Gesellschaft gegründeter Staat, der seine Macht erhalten will, dauernd danach streben, mehr Macht zu erwerben.«[383] Beide Prozesse verstärkten sich in Arendts Augen wechselseitig zu einer immanent gewalttätigen Entwicklung mit eingebautem Nivellierungseffekt:

> »Die Expansion um der Expansion willen ist ein unendlicher Prozeß, in dessen Mahlstrom niemandem erlaubt werden kann, er selbst zu bleiben. Hat man sich erst einmal darauf eingelassen, in diesem Strom mitzuschwimmen, so kann man nur den Gesetzen dieses Prozesses gehorchen, mit seinen anonymen Kräften sich identifizieren, um sie in Bewegung zu halten, sich selbst als eine bloße Funktion betrachten und in der Funktionalität die Inkarnation der dynamischen Stromrichtung erblicken, ja, sie als die bestmögliche menschliche Leistung ansehen.«[384]

379 Ebd.: 315.

380 Vgl. ebd.: 317–331.

381 Ebd.: 317. Zur Rolle von Leidenschaften und Interessen bei der Durchsetzung des Kapitalismus als Wirtschafts- und Lebensform vgl. Hirschman 1980 und unlängst Vogl 2010.

382 Arendt 2005a: 326, 328.

383 Ebd.: 323f. Arendt verfällt in diesem Zusammenhang jedoch nicht der marxistischen Theorie vom Absterben des Staates, weil sie der Kapitalakkumulation die eherne Gesetzmäßigkeit abspricht. Gerät die Akkumulation ins Stocken, kann sie in Arendts Augen nur durch staatliche Intervention, hier: durch weitere Machtakkumulationen des Staates, das heißt Expansion, angefacht werden (vgl. ebd.: 327 und 335).

384 Ebd.: 458.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Marx und Engels hatten die unaufhaltsame Homogenisierungstendenz des global agierenden Kapitalismus bereits 100 Jahre zuvor als Effekt des sich herausbildenden Weltmarktes beschrieben. Dieser gestalte Produktion und Konsumtion aller teilhabenden Länder »kosmopolitisch«: »An die Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit tritt ein allseitiger Verkehr, eine allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander.« Durch billige Waren, ständig verbesserte Produktionsinstrumente und erleichterte Kommunikationen reiße die Bourgeoisie alle nicht-kapitalistischen Zivilisationen mit sich, sie schaffe sich »eine Welt nach ihrem eigenen Bilde.«[385] In einer derart entpolitisierten Atmosphäre, in der sich die Individuen nicht mehr über eine gemeinsame Welt verständigen, sondern in einem dauernden Prozess des Eroberns, Bewertens und Vergleichens befinden, gilt Arendt zufolge nur noch, »daß Macht Recht ist, daß Erfolg der einzige Maßstab allen Tuns und Leidens ist und daß der Größere notwendigerweise immer den Kleineren verschlingen muß«. Die so verstandene Bourgeoisie strebte gemäß Arendt daher zwangsläufig nach immer neuer Macht und immer neuer Größe: »Und da Größe ein relativer Begriff ist, konnte dieser Prozeß des Groß- und Größerwerdens erst mit dem Tod zu einem Abschluß kommen«,[386] genauer, indem er mit einer der Grundbedingungen menschlicher Existenz, nämlich der natürlichen Begrenztheit des Erdballs, in Konflikt geriet. Ein Umstand, der die Expansion als politisches Prinzip zwar rasch ad absurdum führen musste, in der Praxis jedoch beinahe automatisch auf eine bis dato ungekannte Zerstörung hinauslief: den Ersten Weltkrieg, die »great seminal catastrophe of this century« (George F. Kennan).

2.3.2 Vita consumptiva oder *Mensch ohne Welt*: Arbeiten, Herstellen, Handeln in der modernen Massengesellschaft

> »Das waren Reiche, die das Leben zwangen
> unendlich weit zu sein und schwer und warm.
> Aber der Reichen Tage sind vergangen,
> und keiner wird sie dir zurückverlangen,
> nur mach die Armen endlich wieder arm.
> Sie sind es nicht. Sie sind nur die Nicht-Reichen,
> die ohne Willen sind und ohne Welt;
> gezeichnet mit der letzten Ängste Zeichen
> und überall entblättert und entstellt.«
>
> Rainer Maria Rilke

Jedes politische Gebilde, »das zu ausgiebig von den verbotenen Früchten des nur-individuellen Interesses und der nur-geschäftlichen Spekulation gegessen hat«, geht zugrunde, schreibt Hannah Arendt im Totalitarismusbuch mit Blick

385 Marx/Engels 1990b: 466.
386 Arendt 2005a: 316.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

auf das Zeitalter des Imperialismus.[387] Dem Untergang geweiht oder zumindest von ihm bedroht sind demzufolge auch die (spät-)modernen, marktwirtschaftlich-kapitalistisch verfassten Gesellschaften, in denen heute die meisten Menschen auf der Erde leben. Denn auch in ihnen dreht sich alles um den Markt und die Freiheit, Geschäfte zu machen: »Freiheit und Politik bleiben auf das entschiedenste voneinander getrennt, und Frei-Sein im Sinne einer positiven, frei sich entfaltenden Tätigkeit ist in einem Bereich lokalisiert, wo es um Dinge geht, die der Natur der Sache nach allen gemeinsam gar nicht sein können, um Leben und Eigentum nämlich [...].«[388] An der Spitze der Vita activa steht in der Marktgesellschaft nicht länger das Handeln. Aus Arendts Perspektive fristet es ein Schattendasein bei rebellierenden Studenten und in revolutionären Befreiungsbewegungen. Paradigma des modernen Lebens ist die Arbeit. Unter ihrer Herrschaft kollabiert die Tätigkeitspyramide (inklusive Vita contemplativa) – mit drastischen Folgen für die Bezüge von Mensch zu Welt, Mensch zu Mensch und den Umgang der Menschen mit Raum und Zeit.

Diagnose: Laborisierung

Hannah Arendt zufolge geht die Gesamtentwicklung der modernen Gesellschaft dahin, »alle ihre Mitglieder gleichmäßig zu ›Arbeitern‹ zu machen – zu Menschen, deren Tätigkeit, gleich worin sie bestehen mag, vorerst dem dient, das für das Leben Notwendige herbeizuschaffen. [...] Das Leben der Gesellschaft wird faktisch nicht von der Freiheit, sondern von der Notwendigkeit beherrscht«.[389] Zwar sind viele Menschen in der modernen Arbeitsgesellschaft wie nie zuvor von materieller Not befreit. Dafür aber werden alle Tätigkeiten »auf das unterste Niveau menschlichen Tätigseins überhaupt, die Sicherung der Lebensnotwendigkeiten und eines ausreichenden Lebensstandards, heruntergedrückt«.[390] Entscheidend ist dabei für Arendt nicht, ob alle Gesellschaftsmitglieder unmittelbar Arbeiter sind, sondern dass alle (mit Ausnahme des Künstlers) »ihre Tätigkeit vornehmlich als Lebensunterhalt für sich selbst und ihre Familien ansehen«. Die Gesellschaft ist also »die Form des Zusammenlebens, in der die Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen um des Lebens selbst willen und nichts sonst zu öffentlicher Bedeutung gelangt [...].«[391] In Arendts Augen entpuppen sich Neuzeit und Moderne als gigantische Naturalisierungs- beziehungsweise Laborisierungsprozesse,[392] als *Ver-Arbeitlichung* menschlicher Tätigkeitsformen, Existenzweisen und Beziehun-

387 Ebd.: 252.

388 Arendt 1993a: 67.

389 Ebd.: 75.

390 Arendt 2002a: 150. Vgl. auch ebd.: 58f. Die Gedankenfigur des Eindringens privater Interessen in die Sphäre der (politischen) Öffentlichkeit taucht an prominenter Stelle bei Jürgen Habermas (1981b: 229–294, 522) wieder auf, der in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* von einer »Kolonisierung der Lebenswelt« durch systemische Eindringlinge spricht. Bei Arendt (2002a: 43) gehen die beiden Gebiete – das Gesellschaftliche und das Politische – in der Moderne dauernd ineinander über, »als seien sie nur die Wellen in dem immer fließenden Strom des Lebensprozesses selbst.«

391 Ebd.: 59. Vgl. auch ebd.: 151 sowie Meier 2002: 115.

392 Vgl. Liessmann 2000.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gen: »Die Neuzeit hat im siebzehnten Jahrhundert damit begonnen, theoretisch die Arbeit zu verherrlichen, und sie hat zu Beginn unseres Jahrhunderts damit geendet, die Gesellschaft im Ganzen in eine Arbeitsgesellschaft zu verwandeln«, heißt es zu Beginn der *Vita activa*.[393]

Zerrieben werden in diesem gesellschaftlichen Mahlstrom, dessen Kraft sich aus den Bedürfnissen des Lebens speist, laut Arendt die wesentlich menschlichen Tätigkeiten, allen voran das Handeln. Den vorläufigen Höhepunkt der neuzeitlich-modernen Laborisierung sieht Arendt in der modernen Massengesellschaft erreicht. In ihrem voll entwickelten Stadium, in dem die Arbeit zunehmend von Maschinen verrichtet und immer stärker geteilt wird, verlange sie von ihren Mitgliedern »kaum mehr als ein automatisches Funktionieren, als sei das Leben des Einzelnen bereits völlig untergetaucht in den Strom des Lebensprozesses, der die Gattung beherrscht«.[394] Die wahre Katastrophe steht der Jobholdergesellschaft nach Arendt jedoch erst bevor. Während sie den Menschheitstraum der Befreiung von der Notwendigkeit durch Technisierung, Rationalisierung und Verwissenschaftlichung endlich in die Tat umzusetzen scheint, weiß sie immer weniger, was sie nach dem ersehnten »Ende der Arbeit« mit sich selbst anfangen soll:

> »Die Erfüllung des uralten Traums trifft wie in der Erfüllung von Märchenwünschen auf eine Konstellation, in der der erträumte Segen sich als Fluch auswirkt. Denn es ist ja die Arbeitsgesellschaft, die von den Fesseln der Arbeit befreit werden soll, und diese Gesellschaft kennt kaum noch vom Hörensagen die höheren und sinnvollen Tätigkeiten, um deretwillen die Befreiung sich lohnen würde.«[395]

»Was uns bevorsteht«, so folgert Arendt in ihrem berühmt gewordenen Diktum, »ist die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist, also die einzige Tätigkeit, auf die sie sich noch versteht. Was könnte verhängnisvoller sein.«[396]

Arbeit als »an-ergeia«

Günther Anders kommt in der *Antiquiertheit des Menschen* zu ähnlichen Schlüssen. Die Arbeit, die einmal nur eine Handlungsart unter anderen gewesen sei, habe sich zur Gattung ausgeweitet, »der nun alle anderen Aktionsarten als Varianten zugehören.«[397] Gleichzeitig sorge jedoch die fortschreitende Automatisierung und Maschinisierung dafür, dass der »*workers quotient*«, die Zahl der Beschäftigten in Industrienationen, kontinuierlich abnehme: »Worauf heutige Unternehmer aus sind [...], ist *nicht Arbeitslosigkeit des Arbeiters, sondern Arbeitslosigkeit ihrer Betriebe*.«[398] Wie Arendt hat Anders, wenn er von Arbeit spricht, in erster

393 Arendt 2002a: 12.

394 Ebd.: 410. Der »entscheidende Faktor« bei der Durchsetzung der Laborisierung ist nach Arendt (ebd.: 148) die Arbeitsteilung – sie ist der Arbeit angemessen, nicht jedoch dem Herstellen.

395 Ebd.: 12f.

396 Ebd.: 13.

397 Anders 1994a: 32.

398 Anders 1981: 27. Aus diesem Umstand ergibt sich laut Anders (1989d: 41) wiederum der absurde politische Zwang, Arbeitsplätze um fast jeden Preis zu erhalten

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Linie den Industrie- respektive Fließbandarbeiter im Blick.[399] Seine Grundeinsichten in das Wesen des modernen Arbeitens lassen sich jedoch mühelos auch auf Dienstleistungsberufe übertragen, zumal er drei Jahre vor seinem Tod in *Sprache und Endzeit* den Begriff des »Arbeiters« auf alle Beschäftigten ausdehnt. Schließlich seien alle Menschen in irgendeine Form von Betrieb eingespannt.[400] Schon in der *Antiquiertheit* benutzt Anders den Begriff des Proletariers auch in diesem Sinn.[401] In dem ursprünglich für den zweiten Band vorgesehenen Text *Die Antiquiertheit des Proletariats* aus den 70er Jahren weist er zudem auf die soziale und gesellschaftspolitische Dimension eines entsprechend reformulierten Proletarierbegriffs hin. Von einem Abschied oder gar Ende der Proletarität[402] könne mit Blick auf die steigenden Arbeitslosenzahlen auch im Westen, auf die Millionen Slumbewohner weltweit keine Rede sein. Noch nie habe es »*solche* Proletariermassen gegeben wie heute.« Sie bleiben nach Anders, und dies ist der Kern seiner Definition von Proletariersein, so sehr in ihrem Elend gefangen, dass ihnen jede emotionale Energie zur kollektiven Selbstbefreiung geraubt ist: »*[G]erade darin besteht das Proletariersein heute. Die Nicht-Solidarisierung beweist nicht die Inexistenz des Proletariats, sondern definiert umgekehrt dessen Existenz. Proletarier ist, wer durch sein Dasein daran gehindert wird, den Gedanken der Solidarisierung zu fassen.*«[403] Das (spät-)moderne Animal laborans wird von Anders mit den beiden Landstreichern Wladimir und Estragon aus Becketts *Warten auf Godot* verglichen. Die beiden Protagonisten dieser »*ontologische[n] Farce*«[404] erscheinen ihm vollkommen »abs-trakt«, fortgerissen von der Welt, allerdings nicht im Sinne der von Anders postulierten Weltfremdheit. Denn sie verfügen über keine Welt mehr, die ihnen fremd werden oder an deren Widerstand sie sich reiben und entfalten könnten. Alle ihre Aktivitäten entpuppen sich stattdessen nur als Varianten von Passivität.[405] Während sich ihre Existenz tatsächlich im sinnlosen Warten auf einen womöglich gar nicht vorhandenen Erlöser erschöpft, simulieren sie in Ermangelung wirklicher Aufgaben Aktivität. Sie spielen zum

---

und zu schaffen: »*Arbeitsplätze sind heutzutage*, in der Epoche der durch den unwiderruflichen Fortschritt der Technik unwiderruflicherweise ›mit-fortschreitenden‹ Arbeitslosigkeit[,] *selbst dringend gefragt. Auch sie müssen, da sie ja nicht wild wachsen, eigens hergestellt werden. Dadurch werden sie selbst zu ›Produkten‹.* Zu ›Produkten 2. Ordnung‹.« Kritik an dieser paradoxen Praxis – permanente Rationalisierung einerseits, künstliche Arbeitsplatzherstellung andererseits – gehört laut Anders in kapitalistischen Gesellschaften nicht zum guten Ton und würde das Aus für jede noch so glanzvolle politische Karriere bedeuten.

399 Vgl. Anders 1981: 93ff.

400 Vgl. Anders 1989c: 51.

401 Vgl. Anders 1981: 91.

402 So Mooser 1983.

403 Anders 1992c: 7. Ähnlich hatte Anders bereits 1933, in dem in den ersten Exilwochen entstandenen Text zur *Anthropologie der Arbeitslosen* (1994d), ohnmächtige, aber politisch instrumentalisierbare Wut als eines der zentralen Merkmale der Situation der ökonomisch Freigesetzten und Überflüssigen ausgemacht.

404 Anders 1980: 217.

405 Vgl. ebd.: 216ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Beispiel Fortgehen oder Helfen, freilich ohne tatsächlich in Aktion zu treten.[406] Ihrem sinnentleerten, nur gespielten Zeitvertreib gleicht, so Anders' These, nicht nur das triste Dasein der arbeitslosen »Vegetier-Proletarier«,[407] sondern auch die heutige Arbeit in Fabriken und Apparaten. Der Arbeiter diene als nichtmaschineller Teil einer Maschine, die selbst nichts anderes mehr sei als nur ein Rädchen im übergeordneten Produktionszusammenhang. Durch den heute überall vorherrschenden arbeitsteiligen Charakter seiner Tätigkeit könne er nur noch einen Bruchteil der kompletten Produktion überschauen. Die bei dieser Form von Arbeit notwendige Konzentration auf mehr oder weniger voneinander isolierte Einzelakte mache ihm den Blick auf das Ganze und das von ihm mitproduzierte Endprodukt unmöglich. In diesem wiederum summierten sich zahllose, voneinander unabhängige Einzelleistungen, in deren »Gestrüpp« jeder individuelle Beitrag völlig verschwinde.[408] Die Arbeit in den von Maschinen dominierten Betrieben empfindet Anders deshalb auch als sinn- oder »telos-los«, ihre Struktur als negativ-intentional.[409] Ihr fehle, so Anders, das Moment des bewussten, auf ein Ziel, ein Endprodukt ausgerichteten Machens: »Während Lesen oder Klavierspielen, aristotelisch gesprochen, ἐντελέχειαι sind, also ihr τέλος und damit auch ihre Genugtuung in sich selbst tragen, ist Maschinenarbeit gewissermaßen ›ἀν-έργεια‹, weil sie vom ἔργον, bzw. vom Interesse an diesem, von dessen Kenntnis ausgeschlossen ist.«[410] Stattdessen verkümmere die Tätigkeit des Arbeiters zur medialen Form des weder aktiven noch passiven Mit-Funktionierens.[411] Das Tun des Arbeiters ist nach Anders »geköpft«.[412] Man kann auch sagen: Das prometheische Gefälle ist keine Post factum-Tatsache. Es geht dem Herstellungsvorgang bereits voraus. Wir können nicht nur nicht mehr einholen, was wir hergestellt haben – wir stellen her, ohne je mitkommen zu können.

Arbeitsteilung hat Anders zufolge daher »einen unbestreitbar *idiotisierenden* Effekt«.[413] Das gilt für alle, auch die höheren Tätigkeiten. In einer Gesellschaft, die nur aus Animalia laborantia besteht und in der alle in dieselben Arbeitsbedingungen eingespannt sind, existiert abgesehen von der Lohnhöhe zwischen dem ungelernten Arbeiter und der Ingenieurin kein Unterschied mehr. Alle drei sind aus Anders' Sicht »[t]otal unfrei«. Die Rede von der Selbstverwirklichung in der Arbeit hält Anders vor diesem Hintergrund für zynisch: »99 Prozent der Arbeiter landen zufällig an einem Arbeitsplatz, an dem sie weder ›sich selbst‹ noch eine ihnen speziell geschenkte Begabung noch eine spezielle Ausbildung

406 Vgl. Anders 1980: 224. Zu Anders' Beckett-Interpretation vgl. auch Siess 1993.
407 Vgl. Anders 1992c: 10.
408 Vgl. Anders 1981: 362ff.
409 Ebd.: 72 bzw. 362.
410 Ebd.: 72.
411 Vgl. Anders 1980: 286f.
412 Vgl. Anders 1981: 71. Für Hannah Arendt (2002a: 155) besteht die Gefahr der Automation daher auch weniger in der Bedrohung des natürlichen Lebens durch Mechanisierung und Technisierung, als vielmehr im Verlust der eigentlichen menschlichen Produktivität, die sich in den Künsten äußert.
413 Anders 1989c: 50.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

›verwirklichen‹, sondern Produktteile verwirklichen, bzw. die Chance, sich am Leben zu erhalten.«[414]

Eine weitere Degenerationsstufe der Arbeit fasst Anders unter dem Begriff der »*imitatio instrumenti*«, womit der Zwang des Arbeitenden gemeint ist, sich dem Rhythmus der Maschine anzugleichen und sie möglichst störungsfrei zu bedienen: »Das hegelsche Modell von ›Herr und Knecht‹ darf auf die Beziehung Mensch-Maschine bedenkenlos übertragen werden.«[415] Hannah Arendt kommt zum selben Ergebnis:

> »Was den Arbeitsprozeß – und alle in der Weise des Arbeitens vollzogenen Herstellungsprozesse – beherrscht, ist weder der im vorhinein entworfene Zweck noch ein begehrtes Produkt, sondern die Bewegung des Prozesses selbst und der Rhythmus, in den er den Arbeitenden hineinzwingt. In diesen Rhythmus werden die Arbeitsgeräte mithineingezogen, so daß Körper und Werkzeug in der gleichen, immer wiederholten Bewegung schwingen, bis schließlich die Maschinen, die sich wegen ihrer Bewegtheit am besten von allen Geräten für die Verrichtungen des Animal laborans eignen, dem Körper die Initiative für die Bewegung abnehmen und nicht mehr er dem Werkzeug den Takt angibt, sondern nach dem Takt der Maschine gewissermaßen tanzt.«[416]

Kollektiver Konformismus

Für Arendt ist die Arbeit die einzige völlig apolitische Tätigkeit. Obschon seinem Wesen nach unpolitisch, sei das Herstellen immerhin noch mit dem Erscheinungsraum des Marktplatzes verbunden. Die Arbeit aber bleibe wesentlich auf den Körper beziehungsweise die Notwendigkeit bezogen. Zwar lebe auch das Animal laborans in der Gegenwart anderer Menschen und mit ihnen zusammen, das Zusammenleben sei aber »von keinem der Merkmale echter Pluralität geprägt.« Der Arbeit fehle die zweckorientierte Spezialisierung und die Interaktion zwischen verschiedenen Fertigkeiten und Berufen. Zwischen den arbeitsteilig-funktional in den Arbeitsprozess eingegliederten Animalia laborantia könne sich kein wirkliches Bezugsgewebe ausbilden, so Arendt. Sie erscheinen nicht als Personen im eigentlichen Sinn, sondern nur als Maschinenanhängsel oder Elemente des Arbeitsprozesses: »Das Zusammen in der Arbeit besteht [.] in der einfachen Multiplizität von Gattungsexemplaren, die einander bis zur Austauschbarkeit gleichen, insofern sie nämlich lediglich in ihrer Eigenschaft als lebende Organismen sind, was sie sind.«[417] Nur in der Arbeit können einzelne Individuen zu einem Arbeitstrupp verschmelzen, also so agieren, als ob sie eine Person wären. Der damit verbundene Zug ins Gesellige beruht Arendt zufolge nicht auf Gleichheit, die entsteht, wenn Ungleiche sich für eine gewisse Zeit und in bestimmter Hinsicht einander angleichen, sondern Gleich*artigkeit*. Der Schritt vom Arbeitskollektiv zum Konformismus ist, begünstigende gesellschaftliche Verhältnisse vorausgesetzt, in Arendts Augen gering. Arendt teilt nicht die euphorische, von Hegel

414 Anders 1992c: 10f.

415 Anders 1981: 74. Hannah Arendt (2002a: 181) spricht in diesem Zusammenhang von der Verwandlung des Säugers Mensch in »eine Art Schaltier«.

416 Arendt 2002a: 172f.

417 Ebd.: 271.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

postulierte These von der Arbeit als Selbsterschaffung des Menschen, die der junge Marx in seinen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* aufgreift. Dort heißt es, die Arbeit sei »die *Lebensthätigkeit* [sic!], das *produktive* Leben selbst«; für den Proletarier jedoch werde sie zur fremdbestimmten »*Zwangsarbeit*«. Der Arbeiter, der nicht mehr besitzt als seine Arbeitskraft, ist laut Marx um seiner physischen Erhaltung willen gezwungen, sich gegen Lohn in eine »*Menschenwaare*« [sic!] zu verwandeln und sein kreatives Potenzial in den Dienst der wirtschaftlichen Unternehmung eines Fremden zu stellen. Auch das Produkt seiner Tätigkeit tritt ihm nach Marx als fremde Macht gegenüber, als etwas, das, obwohl von ihm geschaffen, nicht ihm, sondern seinem Lohnherren gehört.[418]

Welt- und Selbstentfremdung

Hannah Arendt setzt den Akzent an einer anderen Stelle: »Weltenfremdung und nicht Selbstentfremdung, wie Marx meinte, ist das Kennzeichen der Neuzeit.«[419] Die Entfremdung von der Welt beginnt für Arendt mit der Herausbildung des Subjektivismus in der Neuzeit. Die moderne Wissenschaft, die den menschlichen Sinnen misstraut und nur (an-)erkennt, was sie selbst gemacht hat, ist in ihren Augen »im Begriff vorweggenommene Artikulation der Weltentfremdung moderner Menschen«, denn derjenige, dem seine Sinne die Welt nicht mehr zuverlässig vermitteln, muss sich »in sein eigenes Selbst wie in ein Gefängnis gesperrt sehen«,[420] er verlässt sich auf den vermeintlichen Objektivismus der – nach Arendt erdentfremdeten – Naturwissenschaft und misstraut seiner eigenen Urteilskraft[421] (siehe Kapitel I.2.1.1, S. 143ff.).

Zwar ist der Begriff der Weltentfremdung von Arendt nicht systematisch ausgearbeitet worden, dennoch lassen sich zwei Dimensionen unterscheiden: Auf der einen Seite die dingliche Weltentfremdung mit den beiden Aspekten der Enteignung in der ursprünglichen Akkumulation, die den Menschen dem nackten Lebensprozess aussetzt und ihn seines Ortes in der Welt beraubt, sowie der Entdinglichung der gegenständlichen Welt durch die Verwandlung von Eigentum in Besitz. Auf der anderen Seite das Verschwinden der politischen Öffentlichkeit, des zweiten »Zwischen«, das an die Existenz dinglicher Räume, an das erste »Zwischen«, gebunden ist. Während die erste Form der Weltentfremdung die Welt als Erinnerungsraum und Heimat, als festen Wohnort des Menschen auslöscht, indem sie alle darin vorhandenen Dinge in Konsumgüter verwandelt, das heißt die Welt in ihrer Fremdheit und Eigenständigkeit negiert, also buchstäblich entfremdet, führt die zweite Form zum Rückzug ins Private und zur Weltfremdheit im Sinne der Realitätsuntüchtigkeit. Wenn nämlich das Verstehen der Welt tatsächlich »die spezifisch menschliche Weise, lebendig zu sein«[422] ist, wie Arendt behauptet, und die Moderne ein Prozess ist, in dessen Verlauf die Welt derart

418 Marx 1982b: 369, 377, 367f.

419 Arendt 2002a: 325.

420 Arendt 2000a: 66.

421 Zum Unterschied von Welt- und Erdentfremdung vgl. Arendt 2002a: 337. Laut Arendt (ebd.) ist Erd- im Vergleich zur Weltentfremdung qua Enteignung und Kapitalakkumulation die bedeutendere Form von Entfremdung.

422 Arendt 2000a: 110.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

entmaterialisiert und dynamisiert wird, dass sie für den einzelnen Menschen immer undurchschaubarer, immer weniger lesbar ist, dann steht modernes Leben in permanenter Gefahr, zu regredieren. Weltentfremdung oder Weltverlust heißt bei Arendt daher immer auch Selbstverlust. Denn die Person – das »Wer-einer-ist« – kann sich laut Arendt nur im Licht der Öffentlichkeit, in der gemeinsam bewohnten und besprochenen Welt, verwirklichen.[423] Kollabiert diese, wird der Mensch als solipsistisch isoliertes Animal laborans auf sich und seine nackte Existenz, seine organischen und innerpsychischen Vorgänge, seine Lebensbesorgungen und -besorgnisse zurückgeworfen. Sein Gemeinsinn, seine Fähigkeit, die Welt zu verstehen und zu interpretieren und sich in die Welt einzumischen, verkümmern. In dieser Lage sieht Arendt die Verlassenheit und Orientierungslosigkeit der modernen Massen begründet.

Massengesellschaft

Die Bewohner moderner Massengesellschaften[424] zeichnen sich für Arendt dadurch aus, »daß sie ›Massen‹ im strengen Sinne des Wortes sind. Sie sind verschieden von den Mengen der früheren Zeitalter insofern, als sie keine gemeinsamen Interessen haben«,[425] das heißt es fehlt ihnen das *inter-esse*, das »Zwischen«: »Das Hauptmerkmal der Individuen in einer Massengesellschaft ist nicht Brutalität oder Dummheit oder Unbildung, sondern Kontaktlosigkeit und Entwurzeltsein.«[426] Die massenhaft Entwurzelten teilen sich keine gemeinsame Welt mehr, oder, in Arendts bevorzugtem Bild ausgedrückt, sie begreifen die Welt nicht mehr als Tisch, um den man sich gemeinsam versammelt. Was die Verhältnisse innerhalb solcher Herrschafts- beziehungsweise Gesellschaftsformen nach Arendt für die Beteiligten so schwer erträglich macht, ist also nicht primär die Massenhaftigkeit an sich, »es handelt sich vielmehr darum, daß in ihr die Welt die Kraft verloren hat, zu versammeln, das heißt, zu trennen und zu verbinden.«[427] Dieser Kollaps des Zwischen ist nach Arendt deshalb so problematisch, weil mit ihm die menschliche Pluralität, die Vielfalt der Perspektiven auf die Welt der Dinge, die das Zwischen konstituiert, zugrunde geht.

In der totalitären Gleichschaltung aller Individuen kann, so schreibt Arendt in *Vita activa*, »keiner mehr sehen und hören oder gesehen und gehört werden«.[428] In demokratischen Gesellschaften garantiert demgegenüber zwar die Verfassung

423 Vgl. Jaeggi (1997a: 92–98), die auch herausgearbeitet hat, dass Arendts Entfremdungskonzept nicht weit von Marx entfernt ist. Den Grund dafür sieht sie in beider Aristotelismus. Arendts auf Welt- statt auf Selbstentfremdung fokussiertes Konzept sei als Opposition zu Marx nicht schlüssig, da dieser ebenfalls den Aspekt der Weltentfremdung thematisiere und Arendt selbst unter Weltentfremdung auch Selbstentfremdung verstehe (vgl. ebd.: 99–104).

424 Die Massengesellschaft ist bei Arendt (2002a: 52) der große Gleichmacher der Moderne: »Die Massengesellschaft zeigt den Sieg der Gesellschaft überhaupt an; sie ist das Stadium, in dem es außerhalb der Gesellschaft stehende Gruppen schlechterdings nicht mehr gibt.« Vgl. dazu auch ebd.: 58.

425 Arendt 1998a: 47. Vgl. ebenso Arendt 2005a: 668.

426 Arendt 2005a: 682.

427 Arendt 2002a: 66.

428 Ebd.: 73.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gleiche Rechte für alle. Doch die Gleichheit aller Bürgerinnen und Bürger vor dem Gesetz hat nach Arendt nur dann einen Sinn, wenn sich die Bevölkerung in verschiedene (Interessen-)Gruppen ausdifferenziert und politisch aktiv organisiert, also öffentlich sichtbar und hörbar wird. Bricht diese Ordnung in sich zusammen – wie im Fall der alten nationalstaatlich verfassten Klassengesellschaften der Vor- und Zwischenkriegszeit, aber auch der »nivellierten Mittelstandsgesellschaften« (Helmut Schelsky) der Nachkriegszeit –, »verlieren die demokratischen Institutionen wie die demokratischen Freiheiten ihren Sinn; sie können nicht funktionieren, weil die Mehrheit des Volkes nie in ihnen vertreten ist, und sie werden ausgesprochen gefährlich, wenn der nicht vertretene Teil des Volkes, der die wahre Mehrheit darstellt, sich dagegen auflehnt, von einer angeblichen Mehrheit regiert zu werden.«[429] Was unter den Bedingungen einer solchen krisenhaften Massengesellschaft letztlich zugrunde gehe, sei das Bedürfnis zu verstehen, dem der Verlust des Gemeinsinns vorausliege, jenes Organs, mit dem Menschen sich nach Arendt in der Welt orientieren. Wo aber der Gemeinsinn verloren geht, dort wird die Masse anfällig für die sterile Logik totalitärer Bewegungen:[430]

> »Verlassenheit entsteht, wenn aus gleich welchen personalen Gründen ein Mensch aus dieser Welt hinausgestoßen wird oder wenn aus gleich welchen geschichtlich-politischen Gründen diese gemeinsam bewohnte Welt auseinanderbricht und die miteinander verbundenen Menschen plötzlich auf sich selbst zurückwirft. Zu einer politisch tragfähigen Grunderfahrung kann Verlassenheit natürlich nur in dem zweiten Fall werden. In der Verlassenheit sind Menschen wirklich allein, nämlich verlassen nicht nur von anderen Menschen und der Welt, sondern auch von dem Selbst, das zugleich jedermann in der Einsamkeit sein kann. So sind sie unfähig, die eigene, von den anderen nicht mehr bestätigte Identität mit sich selbst aufrechtzuerhalten. In dieser Verlassenheit gehen Selbst und Welt, und das heißt echte Denkfähigkeit und echte Erfahrungsfähigkeit, zugleich zugrunde. An der Wirklichkeit, die keiner mehr verlässlich bestätigt, beginnt der Verlassene mit Recht zu zweifeln; denn diese Welt bietet Sicherheit nur, insofern sie uns von anderen mit garantiert ist.«[431]

In der modernen Verlassenheit gerät alles durcheinander: der psychische Haushalt der Menschen – das moderne Individuum ist, wie Arendt luzide diagnostiziert, »gezeichnet von dauernd wechselnden Stimmungen und Launen, in der radikalen Subjektivität seines Gefühlslebens, verstrickt in endlose innere Konfliktsituationen, die alle aus der doppelten Unfähigkeit stammen, sich in der Gesellschaft zu Hause zu fühlen und außerhalb der Gesellschaft zu leben«[432] – und die Fähigkeit, sich mit Hilfe des gesunden Menschenverstands in der Welt zu orientieren, was sich laut Arendt »in vielerlei Hinsicht einfach darin [zeigt], daß die Dummheit zugenommen hat.« Niemals zuvor seien Menschen so einfältig gewesen, »ihre Kaufgewohnheiten entsprechend der Maxime: ›Selbstlob ist die beste Empfehlung‹

429 Arendt 2005a: 671f.

430 Vgl. Arendt 2000a: 119ff. bzw. 2005a: 723, 978.

431 Arendt 2005a: 977. Rahel Jaeggi (1997a: 80) zufolge leidet das moderne Subjekt nach Arendt an dreifachem Weltverlust: Es sei unwirklich, weil monologisch (solipsistisch), verstehe sich nicht in Bezug auf das »Zwischen« und reduziere sich naturalistisch-essentialistisch auf einen Wesenskern.

432 Arendt 2002a: 49.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– was bekanntlich die Annahme aller Werbung ist – zu gestalten.«[433] Was Arendt unter Handeln versteht, ist unter derartigen Bedingungen kaum mehr möglich. An seine Stelle tritt in der Massengesellschaft nach Arendt das Verhalten, »das in jeweils verschiedenen Formen die Gesellschaft von allen ihren Gliedern erwartet und für welches sie zahllose Regeln vorschreibt, die alle darauf hinauslaufen, die Einzelnen gesellschaftlich zu normieren, sie gesellschaftsfähig zu machen«.[434] Auf diese Weise geht Weltentfremdung mit einem allmählichen Verschwinden von Pluralität einher. Diese wird von Arendt in *Vita activa* zwar als Grundbedingung der Existenz definiert, als eine Art Essential des Menschen, das sich so lange nicht leugnen lässt, als es mindestens zwei Menschen auf der Welt gibt. Weil Pluralität aber bei Arendt nicht nur *formal*, sondern zugleich auch als Praxis gedacht werden muss, sind in der Praxis alle möglichen Umstände denkbar, unter denen sie *de facto* verschwunden wäre. Denn das menschliche Wesen wird bekanntlich von Arendt (und Anders) gerade nicht als überzeitliche Substanz begriffen, die allen Umständen trotzt. Wäre dem so, hieße Menschsein unter allen nur denkbaren Bedingungen dasselbe. Dann wäre aber auch jede Form von Gesellschaftskritik überflüssig.

A-Moralität der Arbeit

Auch Günther Anders bezieht sich auf Marx' Entfremdungsanalyse. Sie ist in seinen gesellschaftskritischen Texten, allen voran in der *Antiquiertheit der Arbeit*,[435] sehr präsent. So beklagt auch er die Entfremdung des Menschen, seine maschinenartige Vernutzung als Teil des Produktionszusammenhangs, seine Rückständigkeit gegenüber der von ihm geschaffenen Produkt- und Gerätewelt.[436] Im Ausschluss der Beschäftigten von den Entscheidungen darüber, was produziert wird und zu welchem Zweck, und in der verkrüppelten Form ihrer Tätigkeiten sieht er zentrale Gründe für die massenhafte Proletarisierung moderner Individuen.[437] Das Hauptaugenmerk seiner Kritik richtet sich allerdings – neben der These vom Weltzustand Technik – auf die ethisch-moralischen Konsequenzen der modernen Arbeitsorganisation. Die Anderssche Situationsanalyse der Arbeit ergibt, dass die Bewandtnis des Produktionsresultats für den Arbeiter undurchsichtig bleibt, weil dieser aufgrund systematischer Arbeitsteilung, der Spezialisierung und Ausdifferenzierung seiner Tätigkeit, den Überblick über das Produktionsganze verliert. Und weil der Arbeiter Ziel und Zweck seiner Arbeit grundsätzlich nicht mehr vor sich sieht respektive nicht mehr sehen darf, benötigt er Anders zufolge bei der Arbeit auch kein Gewissen mehr – es genügt »*Gewissenhaftigkeit*«.[438]

433 Arendt 2000a: 117. An gleicher Stelle betont Arendt (ebd.: 117f.), dass Dummheit nicht ausschließlich ein Phänomen der Massengesellschaft (im Sinne der Unbildung der unteren Gesellschaftsschichten) sei, sondern auch die »Intelligentsia« betreffe.

434 Arendt 2002a: 51.

435 Vgl. Anders 1981: 91–109.

436 Vgl. z. B. Anders 1980: 200 sowie Liessmann 2002: 54. Anstelle des Begriffs »Entfremdung« benutzt Anders vorzugsweise den weniger widersprüchlichen Ausdruck »verfremden« (vgl. 1980: 335, Anmerkung 1 zu S. 116 bzw. 1981: 458, Anmerkung 2).

437 Vgl. Anders 1992c: 10f.

438 Anders 1980: 289.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Daraus folgt für Anders die »Versklavungsmaxime des heutigen Zeitalters«: »›*Geeignet‹ ist, wer nicht nach den Konsequenzen seiner Tätigkeit fragt; wer, da er nicht die Schranken übersteigt, ›beschränkt‹ bleibt.*«[439] Dies ist der entscheidende Punkt, auf den die Anderssche Gesellschaftskritik abzielt, nämlich dass sich menschliche Handlungen durch Umetikettierung in Arbeit in etwas moralisch Neutrales verwandeln und dass aus einer menschlichen Handlung durch diese Umetikettierung ein per se nicht anrüchiger Job wird – *labor non olet.*[440] Erst recht dann nicht, wenn sich unterschiedlichste und vor allem moralisch unterschiedlich konnotierte Arbeiten, zum Beispiel das Bedienen eines Brotbackautomaten in einer Nahrungsmittelfabrik oder die Benutzung eines Steuerungscomputers auf einer Raketenabschussbasis, der Form und dem Aussehen nach kaum noch voneinander unterscheiden lassen[441] und wenn Arbeit – nach rationalen Kriterien – so organisiert wird, dass sie in unüberschaubar viele Einzelschritte zerfällt, von denen jeder für sich genommen moralisch mindestens neutral ist. Für moderne Arbeiten gelten daher zwei Grundsätze, von Anders »Axiom der gleichen Valenz« und »Positivitätsaxiom« genannt. Ersteres besagt, dass Arbeiten, ganz gleich welche, sich nur in der Lohnhöhe unterscheiden, aber nicht moralisch: »*Wenn die Besudelung durch Arbeit vor sich geht, ist der Dreck kein Dreck.*«[442] Dasselbe gilt für die Resultate der Arbeit: was technisch gelungen ist, »*scheint nicht unmoralisch sein zu können.*«[443] Das Positivitätsaxiom begründet das Axiom der gleichen Valenz und drückt aus, dass alle Arbeiten nicht deshalb gleich beziehungsweise als gleichwertig zu behandeln sind, weil sie wertneutral wären, sondern weil jeder von ihnen per se positive Geltung zukommt. Jeder Produktionsvorgang gilt unter den herrschenden volkswirtschaftlichen und gesellschaftspolitischen Prämissen als positiver Wert, erst recht, wenn er Arbeitsplätze sichert oder gar vermehrt: »Jede Störung oder Zerstörung des Bestandes, der Funktionssicherheit oder der Steigerungschance unserer Produktion (sogar jeder Produktion) gilt heute als sakrilegisch.« Entsprechend rigide lautet daher Anders zufolge das oberste moralische Gebot der kapitalistischen Produktion: »›Handle so, daß du durch dein Handeln mit der Produktion solidarisch bleibst, daß du diese sicherst und steigerst, unter keinen Umständen sabotierst.‹ Und wirklich erfüllen wir dieses Gebot aufs strikteste«.[444] Ein weiteres Gebot ist vom ihm abgeleitet: »›*Du sollst nicht nach der Bewandtnis dessen, was du herstellst und nach den Effekten, die du durch das Hergestellte bewirken könntest, fragen; diese Effekte gar erkennen, geschweige denn solche Erkenntnisse verbreiten!*‹.«[445] Die moderne, arbeitsteilig organisierte und globalisierte Arbeitswelt ist also bei aller strukturellen A-Moralität von star-

439 Anders 1989c: 50.

440 Vgl. Anders 2003: 82 bzw. 145.

441 Zur Bezeichnung dieses Umstands, der zunehmenden formalen Ähnlichkeit unterschiedlichster Arbeiten, verwendet Anders (2003: 142) den Begriff der »Produktneutralität«. Im Zeitalter globaler Vernetzung und computerbasierten Arbeitens bekommt dieser Aspekt der Andersschen Gesellschaftsanalyse neues Gewicht.

442 Anders 1989d: 40.

443 Anders 1989e: 64.

444 Anders 1994a: 48. Vgl. Dazu auch Anders 1989d: 40.

445 Anders 1989c: 51.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ken Tabus durchsetzt. Dass die Beschäftigten sich nicht vorstellen, folglich auch kaum artikulieren können, was sie eigentlich herstellen, ist laut Anders politisch gewollt: Unsere Vorstellungs- und Ausdrucksgrenzen sind »*nicht* wie die von Kant behandelten Vernunftgrenzen ›*einfach da*‹ (oder vielleicht Folgen unserer Kreatürlichkeit)[,] *sondern auch Folgen von Machtverhältnissen, also hergestellte politische Fakten.*« Derjenige, der dagegen wissen wolle, was er tue, werde als verrückt, als nicht angepasst stigmatisiert. »Offenbar *hängt die Klassifikation ›normal‹ und ›abnormal‹* nicht von medizinischen, sondern *vor allem von sozialen Kriterien ab.*«[446]

Man kann dieses Porträt der modernen Arbeitsgesellschaft vor dem Hintergrund von Arendts *Vita activa* auch als eine Kritik an der strukturellen Zerstörung menschlicher Existenz-Grundbedingungen lesen. Günther Anders' Arbeitsbegriff orientiert sich an Marx, welcher Hannah Arendt zufolge ein undifferenziertes, poietisch-praktisches Verständnis von Arbeit hat und nicht zwischen Arbeit, Herstellen und Handeln unterscheidet. Tut man dies jedoch, folgt aus Anders' Kritik der modernen Arbeitsgesellschaft, dass nicht nur die Arbeit, sondern auch Herstellen und – vor allem – Handeln als genuine Tätigkeiten durch das technokratisch-industrielle Regime zerstört werden. So hat nach Anders der Pilot, der half, die Bombe über Hiroshima zu zünden, eigentlich nichts ›getan‹, sondern höchstens mitgetan an einer Aktion, deren Effekt er vor ihrer Durchführung nicht durchschaute, geschweige denn durchschauen konnte oder sollte: »Die ›Moral von der Geschichte‹ besteht darin«, so Günther Anders, »daß er daran gehindert wurde, die Bewerkstelligung der Aktion, für die er verwendet wurde, wirklich aufzufassen und an deren Moral oder Unmoral teilzunehmen. Sogar von der Teilnahme an der Unmoral der Aktion war er ausgeschlossen, sogar das *Recht auf schlechtes Gewissen war ihm genommen*«.[447] Es war ihm, mit anderen Worten, unmöglich gemacht worden zu handeln, denn Handeln setzt Urteilskraft voraus und diese wiederum die Möglichkeit, eine Handlungssituation adäquat einschätzen zu können. Anders illustriert diesen Sachverhalt am Beispiel der Hiroshima-Bombardierung so:

> »Gewisse Arbeiter (A 1) bedienten gewisse Maschinen (M 1), um mit deren Hilfe eine andere Maschine, das Flugzeug (M 2) herzustellen. In diese Maschine (M 2) stieg, dazu beordert, ein weiterer Arbeiter (A 2), genannt ›Pilot‹; er bediente diese, um dadurch einen anderen, gleichfalls in einer M 2 sitzenden Arbeiter (A 3) die Chance zu geben, eine andere, gleichfalls von Arbeitern (A 1) mit Hilfe von Maschinenbedienung (M 1) hergestellte Maschine (die Abwurfvorrichtung oder die Bombe, M 3) zu bedienen; und um durch diese Bedienung einen gewissen Effekt (die Verwüstung Hiroshimas) auszulösen.«[448]

Auf diese Weise eliminiere die gegenwärtige »›push-button‹-Epoche« die Differenz zwischen bloßem (Mit-)Machen und echtem Handeln mit fatalen Folgen für die Moralität des Menschen. Wie im Fall moderner Distanzwaffen zerklüftet der globale Kapitalismus das, was einst mit dem Begriff »Tatort« verbunden war: die topographische Einheit von Tun und Leiden. »Diese ›*Syntopie*‹ […] gibt es nur noch ganz selten […]. Ein im stillen Ozean abgeschossenes missile kann in

446 Ebd.: 55.
447 Anders 1981: 68.
448 Ebd.: 69.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sibirien seinen Effekt haben. Wo ist nun der Tatort? Dort oder dort? Man hat den Begriff ›*Schizotopie*‹ als den entscheidenden Begriff der heutigen Moral oder Unmoral einzuführen.«[449] Von der Arbeitsteilung führt Anders zufolge daher ein direkter Weg zur »*Gewissensteilung*«[450] beziehungsweise zur Gewissenlosigkeit: »Die von uns verlangte Gewissenhaftigkeit ist ein Euphemismus, sie läuft auf befohlenen Gewissensverzicht hinaus.«[451] Die Idee der Moralität einer Handlung werde im modernen Produktionssystem automatisch durch die Reibungslosigkeit der Organisation, den funktionalen Ablauf des Produktionsganzen ersetzt.[452] Dieser wirkt Anders zufolge wie moralische »Scheuklappen«.[453] Kurzum, die Organisation von Arbeitsprozessen und deren Zusammenhang mit dem Ganzen, die moralische Qualität von Produkten und ihre externen Effekte, letztlich sogar die Arbeit selbst, all dies gehört zu einer Welt, die sich, so Anders in Anlehnung an Marx, hinter dem Rücken der Arbeitenden abspielt.[454]

Dass unser Wissen vom Produktionsablauf systematisch sabotiert wird, das prometheische Gefälle zwischen Arbeit und Produkt beziehungsweise Effekt uneinholbar groß geworden ist, heißt für Anders aber nicht, dass wir uns moralisch auf bloßes Mit-Tun berufen könnten. Wir sind immer schon mit-schuldig, wenigstens mit-verantwortlich, weil wir mit-machen, ohne zu wissen oder wissen zu wollen.[455] Andererseits erweist sich das prometheische Gefälle zwischen Vorstellen und Herstellen als *strukturelles* Moment des Arbeitsprozesses. Es ist in den Arbeitsprozess, in seine arbeitsteilige Organisation derart eingebaut und wird durch die Arbeit als Tätigkeit individuell so sehr zementiert, dass ein Aufbrechen, dem ein Bewusstmachen vorausginge, unmöglich erscheint: »Beschränkt macht uns [.] die objektive Situation, in der wir uns befinden, unsere Arbeitssituation im Apparat. Und darum dürfen wir unsere heutige Beschränktheit eine *objektive Beschränktheit* nennen.«[456]

Ende der Arbeit

Abgesehen von diesen, für die Anderssche Gesellschaftstheorie zentralen moralphilosophischen Implikationen, kritisieren Anders und Arendt an der modernen, arbeitsteiligen Form der Arbeit vor allem deren Anstrengungslosigkeit. Schon vor über 60 Jahren sah Hannah Arendt die modernen Massen von einem allge-

449 Vgl. Anders 1996: 204.

450 Anders 2003: 146.

451 Anders 1994a: 31, Fußnote 1.

452 Vgl. Anders 1980: 246.

453 Anders 2003: 81.

454 Vgl. Anders 1981: 91. Mehrfach benutzt Marx im *Kapital* bei der Beschreibung und Analyse von Vermittlungs- und Verwandlungsprozessen des Marktes (z. B. hinsichtlich des Austauschverhältnisses von Waren auf der Grundlage von Arbeitszeit oder der Transformation von Arbeit bzw. Kapital in Mehrwert) den Terminus »hinter dem Rücken« (der Arbeitenden, der Warentauschenden etc.). Er steht für die relative Autonomie und Eigendynamik des Marktgeschehens, auf das die an diesem teilnehmenden Individuen keinen Einfluss haben und das sie nach Marx für gewöhnlich nicht durchschauen (vgl. Marx 1998: 59, 121, 179, 221).

455 Vgl. Anders 1989b: 28, Fußnote 7. Vgl. dazu auch Jonas 1985: 273.

456 Anders 2003: 83.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

meinen Unbehagen ergriffen, dessen Ursprung sie in einem »zutiefst gestörte[n] Gleichgewicht« zwischen Arbeit und Verzehr, Tätigsein und Ruhe ausmachte und das sich dadurch verschärfe, dass das Animal laborans »auf dem besteht, was es ›Glück‹ nennt und was in Wahrheit der Segen ist, der im Leben selbst liegt«, nämlich »in dem natürlich Wechsel von Erschöpfung und Ruhe, von Mühsal und Erholung, in der man das Abklingen der Mühsal genießen kann, kurz in dem sich immer erneuernden Gleichgewicht von Unlust und Lust, das nur dem Kreislauf der Natur eigen ist.«[457] Arendt sieht den modernen Menschen »depriced of the very pattern of his life«,[458] der Zyklus aus Arbeit, Erholung, Arbeit mit all seiner Last, Glückseligkeit und Wonne ist zerbrochen. Nach Günther Anders mangelt es den Menschen an der notwendigerweise zum erfüllten Arbeiten gehörigen *voluptas laborandi*, worunter er die Möglichkeit versteht, sich arbeitend produktiv zu verausgaben.[459] Während das Fließband wenigstens noch ein Minimum an körperlicher Anstrengung verlangt, sieht Anders gegen Heidegger polemisierend eine stetig wachsende Anzahl der »Beschäftigten« zu beinahe bewegungslosen »Automationsdienern« und »Objekthirten« verkümmern. Ihre Tätigkeit erschöpfe sich im aufmerksamen Warten auf mögliche Fehler im System:[460]

> »Die Attitüde, in die er [der Automationsdiener; C.D.] hineingerät, ist [.] eine *Schein-Muße*, eine verstümmelte Attitüde, ein bloßer Rest. Denn trotz der Tatsache, daß er sich nicht zu rühren braucht (ja, sich unter Umständen nicht einmal mehr rühren darf), hat ja der Automationsarbeiter noch aufs konzentrierteste auf dem qui vive zu sein – genau so wie der Maschinenarbeiter doch aufs energischste tätig zu sein hat, auch wenn er kein Produkt mehr zu machen hat. Nunmehr freilich besteht die Arbeit in *bezahlter Aufmerksamkeit bei physischer Reglosigkeit*. Der Tuende wird zum bloßen Maschinenpolizisten, der, im Sessel sitzend, darauf hofft, nicht eingreifen zu brauchen; sofern er nicht heimlich doch eine Störung erhofft, um doch einmal die Chance zum Eingreifen zu haben und um zu spüren, daß er etwas tut.«[461]

Das in der Arbeit zum bloßen Mit-Tun degradierte Machen wird für Anders zusehends zu einer Art von Nichts-Tun. Paradoxerweise gehören jedoch diejenigen, die zu dieser Form von entlohnter Arbeitslosigkeit verurteilt sind, künftig zur »Elite der Arbeiter und Angestellten«, so Anders. Denn durch die fortschreitende Technisierung beziehungsweise Rationalisierung verwandele sich die Gesamtheit der Arbeitswilligen zunehmend in ein gigantisches Heer von Lumpenproletariern. Je höher entwickelt der technologische Status einer Gesellschaft sei, umso

457 Arendt 2002a: 158.

458 Arendt 1966: 215f.

459 Vgl. Anders 1981: 73f. bzw. 101f.

460 Vgl. ebd.: 94f. Heidegger (2000a: 23) bezeichnet in seinem so genannten *Humanismusbrief* den Menschen als »Hirt des Seins«.

461 Anders 1981: 73f. Hinsichtlich des Automationsdieners hat Anders die These von der prometheischen Scham relativiert: »In der Tat wird dieser in der Kabine seines Gerätekosmos sitzende Lynkeus von morgen weder die Gelegenheit finden noch sich dazu veranlaßt sehen, seine ›eigene Leistung‹ mit der der Maschine zu vergleichen. Diese arbeitet ja nicht an seiner, des Individuums statt, sondern anstelle der gesamten Belegschaft« (ebd.: 97).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

weniger werde man das Ziel der Vollbeschäftigung erreichen können und umso höher steige die Zahl der Arbeitslosen. Die zukünftige soziale Frage werde daher auch nicht mehr um die gerechte Verteilung von Arbeit kreisen, sondern darum, »*wie man die Konsequenzen der Nichtarbeit erträglich macht.*«[462]

Das stimmt inhaltlich exakt mit Hannah Arendts Diktum von der Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgeht, überein. Arendt weist darüber hinaus noch auf einen weiteren Aspekt hin, der für die Entwicklung der modernen Arbeitsgesellschaften kennzeichnend ist. Bis weit in die Neuzeit hinein besaßen laut Arendt diejenigen, die nicht oder wenig arbeiteten, einen weitaus höheren sozialen Status als der härter schuftende Rest der Bevölkerung. Heute verhält es sich genau umgekehrt: »Those in the executive positions toil as hard as slaves ever toiled in the worst eras of history«[463] – für Arendt nicht weniger als eine »fundamental revolution« in der Geschichte der Arbeit, die paradoxerweise darin wurzelt, dass »die Arbeit so leicht geworden ist, daß sie kein Fluch mehr ist«. Arendt sieht in dieser Entwicklung zugleich die Gefahr, »daß niemand mehr sich von der Notwendigkeit zu befreien wünscht, bzw. daß Menschen ihrem Zwang erliegen, ohne auch nur zu wissen, daß sie gezwungen sind.«[464] Die freie Zeit, die vielen Menschen qua Rationalisierung der Arbeit oder aufgrund von Arbeitslosigkeit zur Verfügung steht, will Arendt daneben ebenfalls nicht positiv verstanden wissen. Die so genannte Freizeit gilt in ihren Augen vielmehr als Gefahr für den Zusammenhalt des Gemeinwesens: »idleness *is* ugly.«[465] Dass Günther Anders die durch technische Innovationen und Rationalisierungsprozesse induzierte Freisetzung menschlicher Arbeitskraft so negativ beurteilt, liegt daran, dass er die Arbeit in der *Antiquiertheit* – im Gegensatz zur *Weltfremdheit* – wie der junge Marx als essentielles Bedürfnis des Menschen definiert und den Menschen als wesensmäßig »für Arbeiten gebaut«,[466] wobei man an dieser Stelle mit Arendt auch das Wort »Tätigkeiten« einsetzen kann, sofern man darunter mehr versteht als die (spät-)modernen Surrogatformen des Nicht-Tuns.

Freizeitindustrie und Massenkultur

Die *voluptas laborandi*, um die der moderne Mensch im Arbeitsprozess ebenso betrogen wird wie um seine Konkurrenzlust und das Bedürfnis nach Solidarität und Verbrüderung, wird nach Anders stattdessen im Sport und seiner medialen Vermittlung ausgelebt. Sport sei, so Anders in Anlehnung an die berühmte Marxsche Formel, »*Konkurrenz fürs Volk*«.[467] Dargereicht werde dieser, wie alles, was während des Arbeitstages zu kurz komme, von einer gigantischen Freizeitindustrie – allerdings in Form von An-Geboten, die Anders zufolge das Verhältnis von Arbeit und Nichtarbeit beziehungsweise Muße auf den Kopf stellen, so dass Muße

462 Anders 1981: 97ff.

463 Arendt 1966: 216. Umgekehrt gilt (ebd.): »The less important the job, the more ›free‹ time a person seems to have.«

464 Arendt 2002a: 143.

465 Arendt 1966: 217.

466 Anders 1981: 103. Vgl. dazu auch ebd.: 65.

467 Ebd.: 105. In seiner Einleitung *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* bezeichnet Marx (1982a: 171) die Religion als »*Opium* des Volks.«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

als invertiertes Spiegelbild des Arbeitens erscheint. Auch während der Freizeit, in der wir Hobbys pflegen, bleiben wir nach Anders Angestellte, diesmal in Diensten der Freizeitindustrie.[468] Sie »beschäftigt« uns auf dem Sportplatz, auf minutiös durchgeplanten, nichts dem Zufall überlassenden Abenteuer- und Erlebnisreisen, in Selbstverwirklichungskursen oder als Heimwerker.[469] Wie Becketts Wladimir und Estragon spielen wir laut Anders in den Feierabendstunden zur Erholung von der Teloslosigkeit unseres Arbeitens nun Arbeiten oder lassen uns, unfähig den Zeitvertreib selbst in die Hand zu nehmen, durch Radio und Fernsehen unterhalten. Die Freiheit des modernen Menschen, die scheinbar freie, von Anstrengung gereinigte Arbeit und die scheinbar freie Freizeitbeschäftigung, entpuppt sich in Anders' Augen damit als doppelte Unfreiheit:

> »Die Produktion ist so vollständig entfremdet und mechanisiert worden, daß kaum eine alltägliche Arbeit eine direkte Beziehung zu demjenigen hat, der sie tut. Um diese ›Entfremdung‹ und diese ›Indirektheit‹ der Arbeit auszugleichen, sucht der Mensch eine ganz und gar menschliche Tätigkeit zu finden: das Ausdrucksschaffen; daß sich so nur als extreme Umkehrung des Phänomens der Entfremdung erweist. Acht Stunden lang ist er nur ein mechanisches Werkzeug; am Abend [...] ein kreatives Genie – ein Dualismus, der sich schon heute als Katastrophe für die Menschheit erweist.«[470]

Hannah Arendt teilt den kulturkritischen Blick ihres ersten Mannes. Sie verfolgt die Wurzeln von Massenkultur und Freizeit- beziehungsweise Vergnügungsindustrie bis ins 19. Jahrhundert zurück. Massenkultur beginnt, wie Arendt in ihrem Essay *Kultur und Politik* (amerikanischer Titel: *The Crisis in Culture*) schreibt, bereits in den Salons, wo Kultur als Wert definiert worden sei. Prototyp des kultur-verwertenden Salonpublikums ist nach Arendt der Bildungsphilister. Für den Bildungsphilister sei Kultur bloß ein (Tausch-)Wert beziehungsweise ein Mittel, um eine gesellschaftlich höhere Stellung zu simulieren oder zu erreichen. Der Philister benutze Kulturwerte, konsumiere sie aber nicht,[471] im Gegensatz zur Freizeitindustrie, die dem Zeitvertreib diene, das heißt dem reinen Lebensprozess, insofern er nicht mit Arbeit zusammenfalle: »Die leere Zeit, die hier vertrieben wird, ist biologische Zeit, die übrigbleibt, wenn der Arbeit und dem Schlaf Genüge getan ist.«[472] Die Entwertung von Kulturgütern durch den modernen Philister ist für Arendt die typische Gefahr einer »kommerziellen Gesellschaft«, deren wichtigster öffentlicher Raum der Markt ist. »Kulturschwund« in der Massengesellschaft hingegen sei Ausdruck einer Arbeitsgesellschaft, die alles »als Funktion des Lebensprozesses des Einzelnen oder der Gesellschaft versteht und deutet.« In beiden Fällen haben wir es nach Arendt mit »Vergesellschaftung« der Welt zu tun; einmal

468 Vgl. Anders 1981: 102ff. Zu ähnlichen Ergebnissen kommen Horkheimer und Adorno (2003: 141–191) im Abschnitt *Kulturindustrie* in der *Dialektik der Aufklärung*. Zur Verwechslung von Freizeit mit Freiheit und zum dirigistischen Charakter der Kulturindustrie vgl. auch Horkheimer 1992: 345.

469 Vgl. Anders 1980: 200ff.

470 Anders 1994b: 36.

471 Vgl. Arendt 2000a: 278.

472 Ebd.: 279.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

werden die Dinge als Tauschwerte auf die Gesellschaft bezogen, ein anderes Mal als Konsumgüter.[473] Arendts Urteil erinnert an vertraute Topoi konservativer Kulturkritik. Aber es teilt nicht die idiosynkratische Empfindlichkeit ihres ersten Mannes oder Theodor W. Adornos, die gegen Lippenstift und Jazzmusik polemisieren.[474] Solange die Vergnügungsindustrie bloß Konsumgüter herstelle, sei ihr ebenso wenig vorzuwerfen wie dem Bäckermeister, so Arendt. In einer im Anschluss an ihren Essay abgedruckten Diskussion gesteht sie freimütig, *»daß ich mich in* My Fair Lady *sehr gut amüsiert habe. Überhaupt, ich bin keineswegs gegen das Vergnügen und nicht gegen die Vergnügungsindustrie, wenn sie einen nur vergnügt.«*[475]

Genau dabei aber lässt es die Vergnügungsindustrie Arendt zufolge nicht bewenden. Sie drohe die Kulturgüter in den unersättlichen Kreislauf des gesellschaftlichen Stoffwechsels hineinzuziehen und zu verzehren, indem sie sie umschreibe, kondensiere, popularisiere und verkitsche. Kulturverfall beginnt nach Arendt also dort, wo Kulturdinge so »zugerichtet« werden, dass sie sich einem vom »Intellektuellenproletariat« organisierten Massenabsatz fügen – ein Verdikt, das die Demokratisierung des Zugangs zu Kulturgütern ausdrücklich ausnimmt. Gegen günstige Taschenbuchausgaben von Platons Dialogen ist aus Arendts Sicht nichts einzuwenden. Da Kultur für Arendt aber »ein Weltphänomen« ist und Vergnügen »ein Lebensphänomen«, ist der Griff der Vergnügungsindustrie nach den Kulturgütern gleichbedeutend mit einer Attacke auf die Welt der (Kultur-)Dinge.[476] Im alles verwertenden Prozess der Vergnügungs- beziehungsweise Kulturindustrie wird genau das abgewertet, was die Welt im emphatischen Sinn bewohnbar macht. Unfähig, die Beraubung in der Arbeit durch den Konsum von Massenkultur auszugleichen, beraubt sich der moderne Massenmensch ein zweites Mal, indem er auch das noch dem Lebensprozess preisgibt, was seine Menschlichkeit in besonderer Weise auszeichnet. Zwar ist sich die negative Anthropologin Arendt nicht sicher, »ob es zur Natur des Menschen gehört, daß er ein weltliches, ein Welt schaffendes Wesen ist.« Doch fraglos scheint ihr, dass die Erde erst dann zu einer Welt im eigentlichen Sinne (nach Anders: zu einer »Superstruktur«) werden kann, »wenn die Gesamtheit der Weltdinge so hergestellt und organisiert ist, daß sie dem verzehrenden Lebensprozeß der in ihr wohnenden Menschen widerstehen und die Menschen, sofern sie sterblich sind, überdauern kann. Nur wo dies Überdauern geleistet ist, sprechen wir von Kultur«.[477] Die Verkürzung

473 Arendt 2000a: 281.

474 So begreift Anders Make-up als Ausdruck von Selbstverdinglichung und geißelt Jazz als »industrielle[n] Dionysos-Kult« (vgl. Anders 1980: 30f., 83–86), während Adorno (1936) die Musikform in seiner ersten, modellhaften kulturkritischen Arbeit sogar in die Nähe des Faschismus rückt. Sowohl formal als auch thematisch und im kulturkritischen Gestus eng verwandt zeigen sich insbesondere Anders' und Adornos aphoristischen Schriften wie die *Stenogramme* bzw. *Minima Moralia*.

475 Arendt 2000a: 303.

476 Ebd.: 280.

477 Ebd.: 289. In *Lieben gestern* skizziert Anders (1997: 114) Umrisse einer Kulturtheorie der Zeit, die sich mit Arendts Begriff von Dauerhaftigkeit und Weltlichkeit trifft: *»Denn Kultur besteht in Umwegen. Und Umwege sind zumeist Umwege um Tabus. Ohne Tabus*, also ohne Umwege und die durch diese Umwege erzeugten Spannungen hätte

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Arbeitszeit ist dafür in Arendts Augen keine hinreichende Voraussetzung. Sie führt nicht zur Errichtung einer gemeinsamen Welt. Marx habe recht behalten mit seiner »kuriosen Voraussage«, wie Arendt mit Bezug auf eine berühmte Passage in der *Deutschen Ideologie* schreibt, »daß das vergesellschaftete Animal laborans seinen Überschuß an Freizeit, also seine teilweise Befreiung von der Arbeit, nicht dazu benutzen würde, sich der Freiheit der Welt zuzuwenden, sondern seine Zeit im wesentlichen mit dem privaten und weltunbezogenen Liebhabereien vertun werde, die wir Hobby nennen.«[478]

Vita consumptiva

Doch so wenig wie Automation und Technisierung offenbar die Arbeitszeit aller Menschen verkürzt und das Reich der Freiheit auf Erden gebracht haben, so wenig sind Hobbys und das Treiben der Vergnügungsindustrie für Arendt lediglich weltabgewandte Formen des Zeitvertreibs oder Angriffe auf die Weltlichkeit im übertragenen Sinn. Sie ruinieren nicht bloß den Status von Kulturgütern durch massenhafte Reproduktion und Nippefizierung, sie sind im Wortsinn weltzerstörerisch. Wenn nämlich der Stoffwechsel mit der Natur nicht mehr genügend Energie absorbiere und infolgedessen immer weniger das Gefühl von Zufriedenheit vermittele, so Arendt, könne das Leben »zu den Dingen der Welt greifen, sich an ihnen vergreifen und sie verzehren.«[479] Die Arbeitskraft sei eben keine Ressource, die automatisch für Höheres frei werde und auf Höheres aus sei, sobald der Zwang zur Arbeit wegfalle, und die überschüssige Zeit des Animal laborans werde »niemals für etwas anderes verbraucht als Konsumieren, und je mehr Zeit ihm gelassen wird, desto begehrlicher und bedrohlicher werden seine Wünsche und sein Appetit.« Dass der Appetit sich bei steigender Freizeit vergrößert und verfeinert, stellt für Arendt die Gefahr dar, »daß schließlich alle Gegenstände der Welt, die sogenannten Kulturgegenstände wie die Gebrauchsobjekte, dem Verzehr und der Vernichtung anheimfallen.«[480] Eine Gefahr, die im Wesen des modernen Arbeitsregimes liegt. Schließlich ist das »eigentliche Kennzeichen« der modernen Wirtschaft nach Arendt nicht die Warenproduktion, sondern die Um-

es niemals *Liebesgeschichten* gegeben.« Die »Identifizierung von Kultur und Umweg (oder Zielverzögerung)« schlägt allerdings, so fügt Anders (ebd.: 116) hinzu, dem »herrschenden Ideal der Zeit« ins Gesicht: »dem des *Praktischen*« – respektive dem des schnell Verwert- und Konsumierbaren.

478 Arendt 2002a: 138. Die »kuriose Voraussage« findet sich bei Marx/Engels 1990a: 22 bzw. 373.

479 Arendt 2000a: 280.

480 Ebd.: 157. Die Ausrichtung der modernen Freizeitgestaltung auf den Konsum ist Arendt zufolge der wesentliche Unterschied zur antiken Muße. Letztere sei »eine bewußte Enthaltung von allen Tätigkeiten« gewesen, die in irgendeiner Form »mit dem bloßen Lebendigsein verbunden waren«, das heißt vom Konsumieren ebenso wie von der Arbeit. »Der Prüfstein für die antike ›Muße‹, im Unterschied zu der modernen, liegt in der oft beschriebenen Frugalität, die das griechische Leben in der klassischen Periode auszeichnete. Zu großer Reichtum wie Armut waren verdächtig, weil beide die Muße störten, der Reichtum durch die Verführungen des Konsumierens und die Armut durch die Notwendigkeit des Arbeitens.« (ebd.: 450, Anmerkung 84)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wandlung von Werktätigkeit in Arbeit (Laborisierung). Demzufolge sind die von der Arbeit hergestellten Gegenstände weniger Gebrauchs- denn Konsumprodukte, die für den raschen Verbrauch bestimmt sind.[481]

Das trifft nicht nur auf Nahrungsmittel, Haushaltswaren oder Vergnügungsreisen zu. Die Umstellung der Produktion auf Massenerzeugung von Verbrauchsgütern statt Gebrauchsdingen führt in Kombination mit fortschreitender Technisierung und Arbeitsteilung und dem Selbstverwertungsinteresse des Kapitals nach Arendt und Anders zu einer radikalen Beschleunigung des Wirtschafts- und Alltagslebens, in deren Folge sich der Abstand zwischen Produktion und Destruktion, zwischen Erwerb und Verzehr einer Sache oder Dienstleistung zunehmend verringert. Das allgemeine Tempo der Verbrauchsprozesse ist Arendt zufolge so hoch, dass es scheint, als hätten sich die Menschen »in dem Produktions- und Konsumtionsprozeß selbst angesiedelt.« Von der Erfindung der Atombombe abgesehen sei die »sinnfälligste Veranschaulichung der Veränderung unserer Welt im 20. Jahrhundert die Tatsache, daß menschliches Leben, das immer das Sinnbild des Flüchtigsten und Vergänglichsten, was es überhaupt gibt, gewesen war, heute dauerhafter und weniger vergänglich zu sein beginnt als die Stadt und die Straße, das Haus und die Landschaft, in welche es hineingeboren ist.« Unvergänglichkeit, so folgert Arendt, ist spätestens seit der Mensch manipulierend auch in seine natürliche Umwelt eingreift, aus »der den Menschen umgebenden Welt wie aus der die Welt umgebenden Natur verschwunden.«[482] In Arendts Augen entwickelt sich die kapitalistische Wirtschaft in rasendem Tempo in Richtung einer *waste economy*, in Schwung gehalten von weltlosen Dauerkonsumenten, deren Hauptproblem darin besteht, mehr herstellen als konsumieren zu können (eine Variante des prometheischen Gefälles[483]):

> »Das Funktionieren der modernen Wirtschaft, die auf Arbeit und Arbeitende abgestellt ist, verlangt, daß alle weltlichen Dinge in einem immer beschleunigteren Tempo erscheinen und verschwinden; [...] Die Häuser, das Mobiliar, die Autos, alle Dinge, die wir benutzen und die uns umgeben, müssen so schnell wie möglich verbraucht, gleichsam verzehrt werden, als seien auch sie die ›guten Dinge‹ der Erde, die nutzlos verkommen, wenn sie nicht in den endlosen Kreislauf des menschlichen Stoffwechsels mit der Natur gezogen werden. Es ist, als hätten wir die schützenden Mauern eingerissen, durch welche alle vergangenen Zeiten die Welt, das Gebilde von Menschenhand, gegen die Natur abschirmten – gegen die zyklischen Naturprozesse, von denen die Welt umgeben ist, wie gegen den biologischen Kreislauf, der durch den Menschen mitten durch sie hindurchgeht –, mit dem Erfolg, daß wir den ohnehin bedrohten Bestand der menschlichen Welt den Naturprozessen preisgegeben und ausgeliefert haben.«[484]

Auch Günther Anders thematisiert den inneren Zusammenhang von Massenfabrikation und (Welt-)Vernichtung. Die Moderne befinde sich aktuell in einem

481 Vgl. Arendt 2000a: 147f.

482 Ebd.: 76f.

483 Im zweiten Band der *Antiquiertheit* spricht Anders (1981: 19) dementsprechend vom Gefälle »*zwischen dem Maximum dessen, was wir herstellen können, und dem (beschämend geringen) Maximum dessen, was wir bedürfen können.*«

484 Arendt 2002a: 149. Vgl. dazu auch ebd.: 147, 155, 158ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»zweiten platonischen Zeitalter«,[485] einer Ära, in der die industriellen Blaupausen den nach ihrem Bild geformten Serienprodukten tatsächlich überlegen sind (wie die Platonischen Ideen ihren Abbildern) und die Differenz zwischen Produktion und Destruktion daher zunehmend verwischt. Nichts ist einzigartig, alles ist ersetzbar. Der größte Teil der einmal hergestellten Serienprodukte existiert Anders zufolge nur, um im Konsum gleich wieder zerstört zu werden.[486] Sie kommen »im Interesse der Unsterblichkeit der Produktion« mit eingebautem Verfallsdatum, als »virtueller Abfall« zur Welt oder als Krüppel, mindestens aber als notorisch Abhängige. Denn jeder Defekt eines Produkts ist aus Sicht der Produktion eine Tugend, »da er die Herstellung eines, diesen Defekt behebenden, *neuen Produktes nötig macht* und dadurch nicht nur die Produktion wie gehabt weiter in Gang hält, sondern die Zahl der erforderlichen Produkte kontinuierlich steigert.« Denselben Effekt hat das Prinzip der Streuung, welches nach Anders dafür sorgt, dass jeder Verbraucher sein Extra-Exemplar erhält, dass sich also »der Konsum so individuell und so isoliert wie möglich abspiele.«[487] Das eigentliche Ideal der gesamten Konsumgüterproduktion (und es lässt sich ergänzen: des Dienstleistungssektors) sei jedoch, die Ding- respektive Warenform als solche grundsätzlich zu vermeiden und sie gewissermaßen zu verflüssigen. In einem schleichenden Trend zur »Liquidierung« – nicht allein, wie die Kritische Theorie behauptet, zur Kommodifizierung – sieht Anders das zentrale Merkmal der herrschenden Produktionsweise.[488] Die Folgen dieser von Anders supponierten kontinuierlichen Verflüssigung, ja Zerstörung der Warenform sind massiv: Der Konsument ist nur noch punktuell Besitzer. Liquidiert wird also nicht weniger als die heilige Kuh des Bürgertums, während der Konsument seine Eigenschaft als Eigentümer einbüßt. Dieser ist aus Sicht der Industrie der ideale Kunde, weil er jederzeit alles mögliche benötigt. Der den Andersschen Maschinenträumen korrespondierende Traum der Konsummittelindustrie ist eine Welt aus lauter »*bemittelten Habenichtsen*«;[489] der Herstellung kurzlebiger Ausschussware, das

485 Anders 1981: 37.

486 Vgl. ebd.: 38–42. In diesem Zusammenhang lässt sich auch der Krieg als gigantisches Produkt- und Produktionsmittelvernichtungsproduktionsmittel interpretieren, dessen Betrieb eine nicht zu unterschätzende Voraussetzung enormer Produktivkraftentfaltung sein kann. Jeder Krieg verursacht, in militärischer Diktion, zumeist einen in höchstem Maße produktiven »Kollateralschaden«. Die deutsche Nachkriegsgeschichte belegt dies eindrucksvoll. Zum Krieg als Fortsetzung der Produktzerstörung mit anderen Mitteln und zum Krieg als Zwillingsphänomen von Modernisierungsprozessen vgl. ausführlich Anders 1968 bzw. 1981: 284ff.

487 Anders 1994a: 156, 125, 99.

488 Vgl. Anders 1981: 266f. Vgl. dazu auch das Musterbeispiel des liquiden Produktcharakters bei Anders: die Fernsehsendung (Kap. I.2.2.2).

489 Ebd.: 49. Den Dienstleistungssektor hatte Anders noch nicht im Blick, obwohl die Verflüssigung der Warenform gerade für diesen charakteristisch ist. Seine kontinuierliche Ausweitung ist die unabdingbare Voraussetzung für den permanent bedürftigen Kunden. Zu ähnlichen Schlüssen wie Anders kommt der amerikanische Ökonom und Journalist Jeremy Rifkin in seinem Buch *Access. Das Verschwinden des Eigentums*. Rifkin (2000: 11) behauptet, dass Eigentum in der Zukunft »wahrscheinlich viel seltener getauscht werden [wird]. [...] Der Austausch von Eigentum zwischen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

heißt der Transformation der Welt zur »Wegwerf-Welt« (siehe Kapitel I.2.1.2), entspricht die künstliche Herstellung eines dauerhaften Notstands aufseiten der Konsumierenden. Auch auf die zwischenmenschlichen Verhältnisse schlägt die konsumistische Produktionsform der Moderne unmittelbar durch, wie Günther Anders in seinen *Philosophischen Stenogrammen* bemerkt:

> »Wenn, wie es der Fall ist, die Umwelt zu 99 Prozent aus Gegenständen besteht, die im nächsten Jahr durch neue ersetzt werden sollen; wenn es im Jahre 50 als sozial unmöglich gilt, einen im Jahre 47 herausgekommenen Wagen, Eisschrank oder Fernsehapparat zu besitzen, dann ist Treue bereits umgewertet, dann ist sie zur Sabotage der Produktion, also zur Untugend geworden. Zu verlangen, daß eine Attitüde Mitmenschen gegenüber weiter als Tugend gelte, wenn sie als Attitüde den Dingen gegenüber als Untugend gilt, das ist nicht nur sozial-psychologisch naiv, sondern geradezu unfair. Darf man von John Doe, der alle drei Jahre dazu gedrängt wird, sein Auto gegen ein neues umzutauschen, erwarten, daß er sich mit dem vor zehn oder zwanzig Jahren erworbenen Modell seiner Frau, die im Jahre 1935 als fabrikneu gegolten hatte, nun aber total ramponiert ist, zufrieden gebe?«[490]

Menschen ohne Welt

Die Diagnose einer umfassenden Kommodifizierung und Liquidierung menschlicher Verhältnisse, in denen selbst Lebenspartner wie Produkte mit vorgeprägtem Verfallsdatum konsumiert werden, steht im Zentrum der Entfremdungstheorie von Günther Anders. In einem am 13. März 1943 in Kalifornien gehaltenen Vortrag über Rodin skizziert Anders die Moderne als eine Welt, »die aus allem – dem Menschen, der Zeit des Menschen, der Beziehung der Menschen zueinander – ein austauschbares Element in einem System von Waren gemacht hatte.« Alle Dinge innerhalb dieser Welt, den selbst Ding gewordenen Menschen eingeschlossen, seien »bedingt und bestimmt« durch ein »universales Warenverhältnis«,[491] kurzum: entfremdet. Wie die surreal-naturalistischen Skulpturen Rodins, für Anders »das genaue Spiegelbild der liberalen Gesellschaft«,[492] scheinen moderne Menschen regelrecht obdachlos geworden, herausgerissen aus allen menschlichen und weltlichen Bezügen – eine Positionsbeschreibung, die die ontologische Weltfremdheit des Menschen unter den gegebenen historischen Bedingungen im Sinne einer permanenten Entwurzelung festgeschrieben sieht und sich mit Hannah Arendts Analyse des modernen Massenmenschen weitgehend deckt.

Günther Anders hat dieser Position in einer Aufsatzsammlung mit frühen Arbeiten den Titel *Mensch ohne Welt* gegeben und im Anschluss an, aber auch in Abgrenzung zu seinem Terminus von der ontologischen Weltfremdheit des Menschen von dessen *Weltlosigkeit* gesprochen.[493] Nach Anders ist der moderne Mensch – die Weltfremdheit nicht mitgezählt – in dreifacher Weise »ohne

---

Verkäufern und Käufern – das Grundschema des neuzeitlichen Marktsystems – wird abgelöst vom kurzfristigen Zugang, wobei Anbieter und Kunden in einem Netzwerk verbunden sind.«

490 Anders 2002b: 68. Vgl. dazu auch Bauman 2009.

491 Anders 1994b: 9.

492 Ebd.: 19.

493 Vgl. dazu auch Lohmann 1989. Die Wendung »Menschen ohne Welt« stammt aus

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Welt«: Erstens sind eine Vielzahl von Menschen gezwungen, in einer Welt zu leben, die nicht die ihre ist. So seien nämlich alle Arbeiter nicht *eo ipso* in der Welt, sondern lediglich innerhalb einer nicht von ihnen selbst eingerichteten und befänden sich damit gewissermaßen im Zustand des »*Zur Welt Nicht-zugelassen-worden-sein[s]*«.[494] Diese Behauptung mag vor dem Hintergrund der Andersschen Anthropologie verblüffen. Wenn der Mensch nämlich so weltoffen ist, wie Anders behauptet, wie kann er dann jemals in einer falschen Welt leben? Doch die Frage berücksichtigt nicht, was Anders eine »Klassentatsache« nennt: Weltlosigkeit meint in diesem Fall nämlich lediglich »eine Ausweitung der Marxschen Grundthese, daß das *Proletariat die Produktionsmittel*, mit deren Hilfe es die Welt der herrschenden Klasse erzeuge und in Gang halte, nicht selbst besitze.«[495] Das heißt, knapper formuliert, die meisten Menschen richten sich nicht ein, sie werden eingerichtet. Schließlich gebe es, schließt Anders, Menschen nur in Gesellschaft und *als* Gesellschaft. Da aber Gesellschaft stets ein Herrschaftsverhältnis impliziere, sei die Mehrzahl der Menschen »*frei nur im Konjunktiv. Sie könnten nur; aber sie können nicht.* Und zwar deshalb nicht, weil Andere, nämlich die Herrschenden, wirklich können, im Indikativ.«[496] Insofern lässt sich, marxistisch reformuliert, auch im Rahmen der Andersschen Anthropologie von wahren und falschen Welten sprechen. Falsch ist die Welt, die nur im psychologischen Sinne *meine* Welt ist, nicht aber auch im Verfügungssinne – eine Welt, »die ausschließlich aus Gegenständen besteht, die zur Welt der Anderen gehören«.[497] Mit Marx und gegen Heidegger bezweifelt Anders, dass die Daseinsbestimmung des Beherrschten tatsächlich auf In-der-Welt-Sein hinausläuft. Er sieht ihn wie die Zuspätgekommenen auf der Reise nach Jerusalem gewissermaßen zwischen allen Stühlen sitzen:

> »Nun nimmt aber *der Beherrschte* an dem sinngebenden Schema, an der Welt, die der Andere für eigenen Gebrauch gemacht hat, nicht teil, obwohl das eigentliche ›Machen‹ in seinen Händen gelegen hatte. Er *steht schief im Schema, seine Perspektive ist verschoben*, etwa so wie die Perspektive des Schauspielers, der von seinem Platz aus (obwohl er mitspielt, oder weil er mitspielt) den Aufbau des Bühnenbildes verzerrt sieht. – In anderen Worten: Durch die Stellung, die der Beherrschte innerhalb

Rainer Maria Rilkes großstadtkritischem Langgedicht *Von der Armut und vom Tode* aus dem *Stunden-Buch* (vgl. Rilke 1986: 301). Von einer »Transzendentalen Obdachlosigkeit« im modernen Roman ist bereits bei Georg Lukács (1971: 32) die Rede.

494 Anders 1993: XIIf.

495 Ebd.: XII.

496 Anders 1985a: 207.

497 Ebd.: 209. Das Insistieren auf einer Differenz zwischen wahrer und falscher Welt hat noch einen anderen Sinn: Ließe sich kein Unterschied ausmachen, würde automatisch »die moralische Aufgabe von heute« gelähmt, so Anders (ebd.: 212): »Die Aufgabe, eine wahre Welt zu ermöglichen; oder, was auf das Gleiche hinausläuft, diejenigen Mächte, die die Menschen systematisch weltlos und unmenschlich machen, bloßzustellen und zu bekämpfen.« Darüber hinaus würde derjenige, der mit einem ahistorischen Menschenbild und einem davon abgeleiteten Freiheitsbegriff argumentierte, sich in einem Paradox verheddern: Die Tatsache, daß Menschen andere Menschen knechten, also unfrei machen können, geriete plötzlich zum Beweis eben jener Freiheit des Menschen (vgl. ebd.).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> der Welt der Herrschenden einnimmt, sieht er die Dinge, die die ›Welt‹ des Anderen ausmachen, in falscher Perspektive, nein, so falsch, daß, was für die Anderen die ›Welt‹ ist, für ihn nur ›Dinge‹ sind.«[498]

Doch die verzerrte Perspektive verrückt den weltlosen Menschen nicht einfach nur aus der Welt. Sein Schiefstand führt außerdem dazu, dass der Verrückte tatsächlich irre zu werden droht. Während er im besten Fall an den Verhältnissen zu zweifeln beginnt, verzweifelt er am Ende meist an sich selbst und lastet sich seine Wahrnehmung als von der allgemeinen (herrschenden) Norm abweichende Fehlleistung an. Günther Anders hat diesen Mechanismus an den Figuren Kafkas und an Alfred Döblins Franz Biberkopf abgelesen.[499] Der Döblinsche Outcast Biberkopf gehört für Anders zur zweiten Kategorie »Mensch ohne Welt«: den Arbeitslosen. Sie sind laut Anders weltlos in »*potenziertem Sinne*«, denn es mangelt ihnen selbst die ver-rückte Welt des Arbeiters. Sie sind die »menschlichen Abfallprodukte«[500] der kapitalistischen Überflussgesellschaft, die nach jeder Krise aufs Neue aus dem Kreis der Arbeitenden ausgestoßen werden und ihre restliche Lebenszeit als ausrangiertes Menschenmaterial absitzen.[501] Bereits 1933, im ersten Jahr seines Exils, schreibt Anders in einem Text zur *Anthropologie der Arbeitslosen*: »Dieser Zustand Nichtzusein [sic!], nirgends hinzugehören, nicht einmal eine brauchbare *Sache* zu sein, ist nicht der Tod.« Dem Arbeitslosen bleibt immer noch seine physische Existenz »als Residuum« übrig. Doch erzeugt eben diese Situation, die soziale Exklusion und die Reduktion auf das bloße Dasein, im Arbeitslosen eine ohnmächtige Wut, aber eine Wut »*ohne bestimmtes Wutobjekt*. [...] Denn *wer* ihn eigentlich in diese Lage brachte, ist bei der grundsätzlichen Unübersehbarkeit dieser heutigen Welt nicht zu unterscheiden.«[502] Wie aussichtslos und unerträglich zugleich die nur noch physische Existenz des Arbeitslosen ist, der nicht einmal mehr seine elementaren Bedürfnisse durch eigenes Tun befriedigen darf, sondern seinen Unterhalt so vorgesetzt bekommt, wie der Löwe im Zoo das Futter (dies ist nach Anders die Kehrseite der Arbeitslosenunterstützung),[503] bringt der frühe, psychologisch einfühlsame Text auf den Punkt. Auf die konkreten Umstände seiner Entstehung bezogen skizziert er auch, wie anfällig die arbeitslos Weltlosen infolge ihres gesellschaftlichen Elends für rassistische und andere exkludierende politische Bewegungen sind, zumal für solche, die den Kern der Existenz im Körperlichen verorten und die Entfesselung brach liegender Kräfte, die Rückumwandlung der ohnmächtigen Wut in triumphale Weltbemächtigung versprechen.

498 Anders 1985a: 210.

499 Vgl. Anders 1993: XXVIIf., XXXIf. bzw. 3–30 sowie 45–131.

500 Arendt 2005a: 338f.

501 In ihrer Anders-konformen Beckett-Interpretation schreibt Evelyn Finger (2006): »Becketts Bücher spielen alle auf dem Arbeitsamt, das die Maße der Welt angenommen hat, es ist ein Aufenthaltsort für die Übriggebliebenen, ein gigantischer Müllplatz des Menschheitsfortschritts, das ewige Draußen, zu dem es kein Drinnen mehr gibt. Wenn der Arbeitslose die Tür öffnet, sitzt dahinter ein Arbeitsloser, der selber fürchtet, bald arbeitslos zu sein.«

502 Anders 1994d: 1.

503 Vgl. ebd.: 2.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Displaced Persons

In ihrer massenhaften, hoffnungslosen Antiquiertheit repräsentieren die Arbeitslosen für Anders neben den Geräten »die Schlüsselfiguren unserer Epoche«.[504] Hannah Arendt hätte dieses Ensemble um die Kategorie der so genannten Displaced Persons (DP) erweitert. Ursprünglich von den alliierten Westmächten als Bezeichnung für jene 6,5 Millionen von den Nationalsozialisten verschleppten und versklavten Personen sowie Überlebende der Todeslager eingeführt, die sich nach Kriegsende in den westlichen Besatzungszonen befanden, umfasst der Begriff heute allgemein Menschen, die infolge von Krieg, Verfolgung oder Katastrophen dazu gezwungen sind, ihr Herkunftsland ohne Aussicht auf baldige Rückkehr zu verlassen. Auch die DPs sind, in einem gegenüber den Arbeitslosen sogar noch einmal gesteigerten Sinn, weltlos. Ausgerissen aus allen menschlichen Bezügen leben sie nach Arendt in keiner Welt mehr, sondern wie wilde Volksstämme in der Natur, »in der sie sich nicht haben einrichten können und die daher übermächtig geblieben ist«.[505] Was ihre traurige Lage ihnen verwehrt, ist, sich in der Welt einzurichten und einen Platz zu finden, von dem aus sich Bezugsgewebe spinnen lassen und an dem Menschen als Menschen erscheinen können.[506] Der Staatenlose ist für Arendt das Gegenbild zum Staatsbürger, »dessen Ungleichheit und Differenziertheit dauernd innerhalb der politischen Sphäre von dem großen Gleichmacher aller Unterschiede, der Staatsbürgerschaft selbst, eingeebnet werden«; er ist in seiner Welt- und Bezugslosigkeit aber auch der Mensch als Abstractum, als zwangsprivatisiertes Einzelstück,

> »denn wiewohl der Rechtlose nichts ist als ein Mensch, ist er doch dies gerade nicht durch die gegenseitig sich garantierende Gleichheit der Rechte, sondern in seiner absolut einzigartigen, unveränderlichen und stummen Individualität, der der Weg in die gemeinsame und darum verständliche Welt dadurch abgeschnitten ist, daß man ihn aller Mittel beraubt hat, seine Individualität ist [sic!] das Gemeinsame zu übersetzen und in ihm auszudrücken. Er ist gleichzeitig der Mensch und das Individuum überhaupt, das allerallgemeinste und das allerspeziellste, das beides gleichermaßen abstrakt ist, weil es gleichermaßen weltlos bleibt.«[507]

Was die entrechteten DPs, deren Schicksal Arendt im Totalitarismusbuch eine bis heute vernehmbare Stimme gibt, verloren haben, ist nicht bloß ihre Heimat. Ihr eigentliches Problem ist, dass sie keine neue Heimat mehr finden, und das nicht aufgrund von Raummangel, der erst in jüngster Zeit wirklich virulent zu werden droht, sondern weil die allgemeinen Menschenrechte bis heute an die Staatszugehörigkeit gekoppelt sind. So wird, wer einmal des Landes verwiesen oder aus ihm verstoßen ist und für den kein Asylgesetz und Auslieferungsvertrag besteht, zugleich aus der gesamten Nationenfamilie, sozusagen aus der Mensch-

504 Anders 1993: XIV. Für Werner Reimann (1990: 100) ist Arbeitslosigkeit daher »der im wahrsten Sinne des Wortes existentielle Kern der Weltfremdheit.« Die industriell hergestellte Arbeitslosigkeit höhle »den traditionellen Kern der menschlichen Welterfahrung aus« (ebd.: 101).

505 Arendt 2005a: 621.

506 Vgl. ebd.: 607.

507 Ebd.: 623f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

heit ausgeschlossen: »Absolute Rechtlosigkeit hat sich in unserer Zeit als die Strafe erwiesen, die auf absolute Unschuld steht.«[508]

Auch wenn die massenhaft Staatenlosen des Weltkriegs Arendt zufolge gezeigt haben, dass es »so etwas gibt wie ein Recht, Rechte zu haben – und dies ist gleichbedeutend damit, in einem Beziehungssystem zu leben, in dem man aufgrund von Handlungen und Meinungen beurteilt wird«,[509] ist der Anspruch noch immer nicht eingelöst, sind die Menschenrechte nach wie vor ein prekäres Gut, was Hannah Arendt im berühmten letzten Abschnitt des neunten Kapitels der *Elemente und Ursprünge* (*Die Aporien der Menschenrechte*) anprangert. Das Dilemma der DPs ist einmal mehr kein gruppenspezifisches, sondern ein eminent politisches – die »Welt« betreffendes – Problem. Denn die Staatenlosen befinden sich nicht *de facto* im Naturzustand, sie sind keine wirklichen Barbaren, sondern vielmehr ein Symptom des Niedergangs der Menschheit. Sie erscheinen »inmitten einer Welt, die den Zustand der Barbarei fast beseitigt hat, als die ersten Boten einer kommenden Barbarisierung, einer möglichen Regression der Zivilisation.«[510] Weltlosigkeit in ihrer extremen Form wirkt Arendt zufolge wie eine Aufforderung zum Mord. Denn weltlose Menschen sind Vogelfreie, die ihren Status nicht durch Fehlverhalten bewirkt haben und daher auch nicht durch Sühne oder Strafvollzug ändern könnten. Man kann sie allerhöchstens beseitigen.[511]

Kulturelle Promiskuität

Das Problem der Staatenlosen hatte der Emigrant Anders nicht im Sinn, als er die Kategorie »Welt ohne Mensch« definierte. Weltlosigkeit war ihm zufolge

508 Arendt 2005a: 611. Im Sinne der Tradition waren die Staatenlosen nach Arendt (ebd.: 615f.) nicht einfach Rechtlose, sondern »einiger der essentiellen Charaktere menschlichen Lebens überhaupt« Beraubte; beraubt allem voran ihrer Fähigkeit zum Politischen, die mit der Möglichkeit öffentlicher Rede (der Fähigkeit, Gemeinschaftsleben durch sprachliche Übereinkunft, nicht durch Gewalt, zu regeln) einhergeht. Während der antike Sklave in die gesellschaftlichen Bezüge des Haushalts eingewoben war und dementsprechend gebraucht wurde, verloren die Displaced Persons ihre »wesentliche menschliche Qualität«, nämlich »das, was macht, daß ein Mensch ein Mensch ist, und was die Philosophie des 18. Jahrhunderts die ›Menschenwürde‹ nannte« und die ein Mensch nur dann verliert, »wenn man ihn aus der Menschheit überhaupt, und das heißt konkret aus jeglicher politischen Gemeinschaft, entfernt.«

509 Ebd.: 614. Globalität ist nach Arendt (ebd.) Voraussetzung dieser Einsicht: »Nur weil die Völker der Erde trotz aller bestehenden Konflikte sich bereits als ein Menschengeschlecht etabliert haben, konnte der Verlust der Heimat und des politischen Status identisch werden mit der Ausstoßung aus der Menschheit überhaupt.«

510 Ebd.: 621.

511 Umgekehrt sieht Arendt (ebd.: 625) die zivilisierte Welt durch ihre bloße Zahl bedroht. Denn in einem übertragenen Sinn gelten ihr die Weltlosen doch als Barbaren. Auf ihr nacktes Leben reduziert, stehen sie den fragilen menschlichen Angelegenheiten wie eine Naturgewalt gegenüber: »Es ist, als ob eine globale, durchgängig verwebte zivilisatorische Welt Barbaren aus sich selbst heraus produzierte, indem sie in einem inneren Zersetzungsprozeß ungezählte Millionen von Menschen in Lebensumstände stößt, die essentiell die gleichen sind wie die wilder Volksstämme oder außerhalb aller Zivilisationen lebender Barbaren.«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nicht nur das Schicksal der Beherrschten und der Arbeitslosen, sondern drittens auch die Folge des kulturellen Pluralismus beziehungsweise der »kulturellen Promiskuität« der Moderne. Unter kultureller Promiskuität versteht Anders die friedliche Koexistenz und Anerkennung miteinander unvereinbarer Weltanschauungen. Es gehöre zum Wesen des Pluralismus, »*etwas als falsch Unterstelltes zu dulden* [...], *letztlich kein Interesse an ›der‹ Wahrheit zu haben [...], den Wahrheitsanspruch der tolerierten Position (und letztlich damit auch der eigenen) nicht ernst zu nehmen*«. Der Pluralismus von heute sei ein Zustand, »in dem man die ›Götter‹ der Anderen nicht nur duldet, sondern diese, mehr oder minder verbindlich, *mit-anerkennt*, sogar *mit-verehrt*; das mindestens *kann* oder *darf* oder gar *will* oder, aus kommerziellen Gründen, sogar *soll*.« In einer von offiziell sanktionierter Warenprostitution, medialem Totalitarismus und kapitalistischen Verwertungsmaximen geprägten Welt lebt der Mensch nach Anders in keiner Welt mehr, weil er »*zuviele Welten gleichzeitig*« hat.[512] Es ist dieser »Zusammenhang von Toleranz, ›Kultur‹, Pluralismus, Recht auf Ware-Sein und *Weltlosigkeit*«, der Anders laut eigener Aussage lebenslang beschäftigte.[513] Für Hannah Arendt gilt das kaum weniger. Ihr zufolge sind bare und durch ihre Austauschbarkeit, ihre allgemeine Promiskuität definierte Werte die einzigen Ideen, die den modernen Animalia laborantia noch verständlich sind.[514] Der Philister, so heißt es unisono bei Anders, sei das »Schlußergebnis des Abenteuers ›Technik‹«.[515] Hans Jonas schließlich bezeichnet den Konsum als Dienst am Bruttosozialprodukt: »Alles ist auf diesen Erzeugungs- und Verzehrkreislauf eingestellt, unaufhörlich wird in der Reklame jeder zum Verzehren ermahnt, angestachelt, verlockt. ›Völlerei‹ als sozialökonomische Tugend, ja Pflicht – das

512 Anders 1993: XVIf., XXV. Der Gleichwertigkeit des Ungleichwertigen entspricht die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Es gibt im Konsum, im zeitlichen und räumlichen Sinn, keine Distanz und keine Exklusivität mehr. Die Welt ist den pluralistisch Weltlosen bis zur Beliebigkeit ent-fremdet. In seinen Tagebüchern aus den 60er Jahren schreibt Günther Anders (1996: 35): »Gleich ob Nordpol, Calcutta, Mexico oder Weltraum – diese Plätze oder Flugbahnen haben ja nichts Fremdartiges an sich, da sie ja *sind*, da sie ja *jetzt*, jetzt, da ich sie erwähne, genau so sind, genau so Gegenwart sind, wie der Punkt, an dem ich in diesem Augenblicke sitze [...]. Die Plätze liegen ja alle [...] im gleichen Jetzt [...]. Die Punkte sind nur räumlich von uns entfernt, und was ist das schon, denn räumlich Entferntes kann ja erreicht werden. Und Erreichbares, auch wenn es noch nicht erreicht ist, ›exotisch‹ zu nennen, ist einfach sinnlos.« Die Technik ist, so Anders (1994a: 128ff.) darauf aus, sowohl Zeit als auch Raum auszulöschen, indem sie die Zeit zwischen Start und Ankunft immer weiter verringert. Raum wird nur noch als »System von Verhinderungen« erfahren (ebd.: 132). Für die arbeitslosen Menschen ohne Welt stellt sich die Lage anders dar. Für sie gibt es den Raum mangels Zugang zu den entsprechenden Transportmöglichkeiten noch bzw. wieder als elementares Hindernis, ebenso wie die nicht enden wollende Zeit (vgl. dazu auch Anders 1980: 213–231).

513 Anders 1993: XXIV. Im Interview mit Fritz J. Raddatz führt Anders (1986: 21) die von ihm kritisierte kulturelle Promiskuität direkt auf die »Kommerzialisierung der Welt« zurück.

514 Vgl. Arendt 2000a: 52f.

515 Anders 2002b: 73.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ist wahrlich ein geschichtlich Neues im jetzigen Augenblick der westlichen Welt.«[516]

Fazit

Bei Anders und Arendt sind die Menschen qua Technik von den einschnürenden Fesseln der Lohnarbeit des 19. Jahrhunderts befreit. Erleichterung will sich darob nicht einstellen. Im Gegenteil, denn nicht nur wartet jenseits der Lohnarbeit kein Paradies mehr, sondern allenfalls die Freizeithölle oder – noch schlimmer – die aller Konturen beraubte Nicht-Welt der Arbeitslosen. Zudem ist an die Stelle der Lohnsklaverei die Knechtschaft des konstanten Kapitals getreten. Der kapitalistische Traum von der Überflussgesellschaft ist zum Alptraum geworden und die moderne Konsumgesellschaft dazu verdammt, als Wegwerfgesellschaft weiterzumachen. Unkontrollierbares Wirtschaftswachstum verwandelt die Gesellschaft in einen Ab-Ort, »wo der schiere Überfluss und Ramsch die wirklich unerläßlichen Dinge und die schöpferische Tätigkeit sukzessive aufzehrt«.[517] Die Ursache dafür sieht Hannah Arendt in der modernen Fortschrittsdoktrin. Es kommt nur noch aufs Weitermachen an. Denn Innehalten, aus dem immer schneller ablaufenden Kreislauf von Produktion und Konsum auszusteigen, würde den Untergang des ganzen Unternehmens bedeuten: »Dieser vom unaufhörlichen Lärm der Werbeagenturen begleitete ›Fortschritt‹ vollzog sich auf Kosten der Welt, in der wir leben, und auf Kosten der Dinge selbst, in die nun der Verschleiß eingebaut war und die wir [...] mißbrauchen und wegwerfen.«[518] So stellen wir heute Autos deshalb her, »um Arbeitsplätze zu erhalten, und nicht, damit die Leute mit ihnen herumkutschieren können.«[519] Der Konsumismus erfüllt noch eine weitere Aufgabe. Er ist die Stillegungsprämie für den Menschen als Citoyen, eine manipulative und funktionalisierende Entschädigung für die lediglich funktionale Eingliederung des Menschen in die Gesellschaft durch fremdbestimmte, telos-lose und a-moralisierende Arbeit.

2.4 Welt als zweite Natur (III): Politik

Parallel zur Auswucherung des ehemals Privaten in die Öffentlichkeit bildet sich nach Hannah Arendt der (moderne) Staat heraus. Indem er qua Gewaltmonopol die Lebens- beziehungsweise Wirtschaftsprozesse seiner Bürger schützt und absichert und unter Politik vor allem Nationalökonomie versteht, schlüpft er in Arendts Augen in die Rolle des einstigen Hausvorstands (*despotes* beziehungsweise *pater familias*). Damit dissoziiert sich jedoch in Arendts an der antiken Polis orientiertem Politikverständnis, das ich in Kapitel I.2.4.1 darlege, die ursprüngliche Einheit von Politik und menschlicher Freiheit: »Der Schutz des individuellen Lebens als Staatsaufgabe schließt nach Hannah Arendt gerade die Möglichkeit

516 Jonas 1985: 68.
517 Arendt 2000b: 260.
518 Ebd.: 358.
519 Ebd.: 367.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

von Freiheit aus, da diese Aufgabe aus den unterschiedlichen Interessen der Gesellschaft resultiert und die Durchsetzung dieser Interessen [...] eine Bedingung des privaten Raumes sind.«[520] Die Herrschaft des Haushalts beziehungsweise des Hausvaterstaats ist für Arendt deshalb so problematisch, weil sie wirkliche menschliche Gleichheit und Pluralität negiert und die Welt unter der Monoperspektive des Warentauschs, der Arbeit und des Konsums organisiert. Mögen auch die basalen Bedürfnisse nach Nahrung, Kleidung, Wohnung etc. sich für gewöhnlich am lautesten von allen menschlichen Bedürfnissen äußern, so zeichnet sich die Hauswirtschaft doch vor allem dadurch aus, dass in ihr nicht disputiert, sondern vielmehr verwaltet wird. Daher ist die Auswucherung des Privaten für das öffentliche, politische Leben nach Arendt eine permanente Bedrohung, denn »Gleichheit ist nicht gegeben, und als Gleiche nur sind wir das Produkt menschlichen Handelns. Gleiche werden wir als Glieder einer Gruppe, in der wir uns kraft unserer eigenen Entscheidung gleiche Rechte gegenseitig garantieren«,[521] nicht aber als Angehörige eines gemeinsamen Wirtschaftsraums.

Der Kapitalismus ist laut Arendt mit dafür verantwortlich, die Welt in ein politisches Ödland zu verwandeln, weil er unter Politik nicht die Ermöglichung von Erscheinungsräumen menschlicher Freiheit versteht, sondern sozialtechnische Steuerung gesellschaftlich-ökonomischer Interessen (Kapitel I.2.4.2). In Kapitel I.2.4.3 interpretiere ich im Anschluss daran, eine Linie von den Schlachthöfen Chicagos zu den Todesfabriken der Nationalsozialisten ziehend, die Shoah und den nationalsozialistischen Tätertypus als spezifischen Ausdruck *und* Exzess der technologisch-kapitalistischen Moderne, in der Menschen erst massenhaft überflüssig gemacht und schließlich massenhaft beseitigt werden. In diesem Zusammenhang gehe ich auch auf die Totalitarismustheorie Hannah Arendts sowie ihr Eichmann-Porträt ein.[522] Hans Jonas kommt in diesem Abschnitt nur selten zu Wort, weil in seinem Werk eine politische Theorie fehlt. Günther Anders' Beitrag zur politischen Theorie der Moderne findet sich in seiner Technikphilosophie, wo vom Subjekt- und Herrschaftscharakter der Technik die Rede ist.

2.4.1 Unter Gleichen. Hannah Arendts Politikbegriff

Auch wenn es das Prinzip reziproker (juristischer) Anerkennung nahelegt, hat Hannah Arendts Politikverständnis wenig mit unserem modernen Begriff von Demokratie zu tun. Es orientiert sich vielmehr an dem, was die alten Griechen ἰσονομία (*isonomia*) nannten, das Unter-Seinesgleichen-Sein und das »Zusammen- und Miteinander-Sein der *Verschiedenen*.«[523] Deren Aufgabe ist es nach Arendt,

520 Meier 2002: 73.

521 Arendt 2005a: 622.

522 Zum Totalitarismusbegriff allgemein und mit Bezug auf Arendt vgl. Vollnhals (2006: 27), der darauf hinweist, »dass eine theoretisch befriedigende, die historischen Unterschiede nicht verwischende Totalitarismustheorie noch nicht gefunden ist.« Dessen ungeachtet konzentriere ich mich im Folgenden allein auf die Rekonstruktion des Arendtschen Totalitarismusbegriffs. Vgl. dazu auch Canovan 1997b: 56.

523 Arendt 1993a: 9. Der Begriff »ἰσονομία« bezeichnete im antiken Griechenland die politische Gleichheit aller (männlichen) Vollbürger einer Polis. Sklaven und Metöken

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die gemeinsame Welt zu gestalten. Das ist gewissermaßen der Subsinn von Politik: die Einrichtung und Erhaltung einer Welt, in der Menschen leben können. Es geht in der Politik, so Arendt, »niemals primär um das Leben, sondern immer um die Welt«.[524] Doch auch, wenn Arendt zufolge die Sorge der Politik der gemeinsamen Welt und nicht den einzelnen Menschen und ihren privaten Bedürfnissen gilt, so erschöpft sich »der eigentliche Inhalt und der Sinn des Politischen selbst«[525] nicht in der Verfolgung spezifischer Zwecke mit entsprechenden Mitteln, wie sie zur Herstellung von weltlichen Gegenständen, von (Lebens-)Welten oder Superstrukturen nötig sind. Für Arendt ist Politik schon deshalb nicht identisch mit dem Verfolgen und Erreichen bestimmter Ziele mit spezifischen Mitteln, weil das Handeln, also die Tätigkeit, die nach Arendt das Politische konstituiert, »von sich aus Zwecke überhaupt nicht kennt, jedenfalls unfähig ist, irgendeinen Zweck [...] je zu verwirklichen. Denn alles Handeln fällt in ein Netz von Bezügen, in welchem das von den einzelnen Intendierte sich sofort verwandelt und als eindeutig feststehendes Ziel, als Programm etwa, gerade sich nicht durchsetzen kann.«[526] Allenfalls ließe sich sagen, dass in der Politik die Mittel immer wichtiger sind als die Zwecke. »Jede gute Tat für einen bösen Zweck macht die Welt faktisch besser, jede böse Tat für einen guten Zweck macht die Welt faktisch schlechter.« Aber das ist laut Arendt bereits eine paradoxe Formulierung, die anzeigt, dass die Zweck-Mittel-Kategorie »für das Handeln eben nicht maßgeblich ist.«[527] Stattdessen heißt es zu Beginn von Fragment 3a der unvollendeten Einführung Arendts in die Politik: »Der Sinn von Politik ist Freiheit«[528] – der Sinn, nicht der Zweck, denn es geht nach Arendt in der Politik auch nicht darum, Freiheit als Zustand (als Freiheit von Zwang oder Fremdherrschaft) herzustellen, sondern einzig und allein darum, Freiheit »zur Darstellung [zu] bringen«,[529] das heißt die ontologisch verbürgte Fähigkeit des Menschen, von sich aus etwas Neues

(dauerhaft in einer Polis lebende Ortsfremde ohne Bürgerrechte) waren demzufolge von der *isonomia* ausgeschlossen. Heute verbinden wir mit Gleichheit eher den Begriff der Gerechtigkeit, nicht den der Freiheit. Doch *isonomia* impliziert bei den Griechen nicht Gleichheit vor dem Gesetz, sondern dass alle (männlichen) Vollbürger den gleichen Anspruch auf politische Tätigkeit haben.

524 Arendt 2000a: 208. Wobei für Arendt nicht das Leben an sich problematisch ist, sondern der Zwang, den es auf Menschen ausübt (vgl. ebd.: 210).

525 Arendt 1993a: 52.

526 Arendt 2000a: 294.

527 Ebd. Dennoch geht Dana Villa (1996) mit seiner strikt antiteleologischen Rekonstruktion des Arendtschen Handlungsbegriffs fehl. »Der nichtinstrumentelle Charakter ist zwar tatsächlich das entscheidende Kriterium Hannah Arendts für politisches Handeln«, so Rahel Jaeggi (1997b: 163), »trotzdem geht es diesem Handeln immer um etwas: die Gestaltung der gemeinsamen Welt in einem Sinn, der eben instrumentell nicht zu denken ist!« Handeln ist kein freies Spiel. »Wir selber sind ja nur die flüchtigen Bewohner dieser Welt«, so Arendt im Gespräch mit Sebastian Haffner und Bernhard Vogel (in Reif (Hg.) 1976: 121). »Das, worum es also geht, ist *diese* Welt.« Und wenn wir diese Welt lieben, so Arendt (ebd.: 122) weiter, »dann ist *das* der Zweck, für den es sich lohnt«.

528 Arendt 1993a: 28.

529 Jaeggi 1997a: 32.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

anzufangen, und das Miteinander-reden-Können – Handeln als *initium* und Handeln als *energeia* – zu ermöglichen.[530] Dieser radikale Begriff von Politik, der alle möglichen uns vertrauten Elemente des politischen Lebens wie die Legislative, die Macht- und Wahlkämpfe in Demokratien, strategisches Denken etc. sowie zentrale Inhalte politischen Handelns wie soziale Sicherheit, wirtschaftliche Stabilität oder Gesellschaftspolitik aus dem Kernbereich der Politik suspendiert, oder wenigstens auszuklammern scheint, hat früh und reichlich Kritik hervorgerufen. So bemängelt Jürgen Habermas, Arendt stilisiere das Bild, das sie sich von der griechischen Polis mache, zum Wesen des Politischen überhaupt. Arendts eigentümliche Perspektive kreiere einen Staat, »der von der administrativen Bearbeitung gesellschaftlicher Materien entlastet ist; eine Politik, die von Fragen der Gesellschaftspolitik gereinigt ist; eine Institutionalisierung öffentlicher Freiheit, die von der Organisation der Wohlfahrt unabhängig ist; eine radikale demokratische Willensbildung, die vor gesellschaftlicher Repression haltmacht«. Dies sei »kein denkbarer Weg für *irgendeine* moderne Gesellschaft.«[531]

Doch Habermas' Kritik zielt an Arendt vorbei, weil sie auf einem Missverständnis beruht, nämlich der Identifizierung von konkreter, alltäglicher *Politik* und ihren Strukturen, Verfahren und Routinen mit dem Wesen des *Politischen*. Arendts Politikbegriff ist nicht eng, er fokussiert nur anders als der Habermassche und setzt zudem eine Binnendifferenz voraus, die in vielen anderen (deskriptiven) Politiktheorien gar nicht gedacht wird. Die Politik und das Politische werden von Arendt als bipolare, das heißt aufeinander bezogene, aber wesentlich voneinander getrennte Phänomene aufgefasst. Beide haben ein spezifisches Wesen. Gemeinsames Merkmal aller Politik sei, so Peter Brokmeier unter Verweis auf Arendts Denktagebuch, ihr Um-Willen, das ist das, worauf der Subsinn von Politik abzielt: die Sicherung des Lebensprozesses, der Welt als Heimstätte, des Zusammenlebens etc.[532] Das Politische hingegen müsse als Maßstab von Politik im aristotelischen Sinn verstanden werden, es ist der normative Glutkern und das Korrektiv von Politik, das – gleichwohl bei Arendt am historischen Präzedenzfall der Polis

530 Politik ist nach Arendt (2000a: 231) kein Mittel der Freiheit, sondern Freiheit »der Grund, warum Menschen überhaupt politisch organisiert zusammenleben.« Nur in Krisenzeiten, im Krieg und in der Revolution werde Freiheit unmittelbar auch zum Ziel von Politik. *Ziele* sind nach Arendt (1993a: 125f.) wie Richtlinien oder Maßstäbe zu verstehen, die dazu da sind, das Getane zu beurteilen, können sich jedoch in *Zwecke* verwandeln, wenn sie mit den Mitteln der Gewalt durchgesetzt werden. Umgekehrt ist Politik, die ihre Ziele nicht erreicht, gemäß Arendt weder zweck- noch sinnlos, da sie ja *per se* keine Zwecke verfolge, sondern eben nur nach bestimmten Zielen ausgerichtet sei. Richtschnur für politisches Handeln ist laut Arendt, die sich auf Montesquieu beruft, außerdem das jeweilige »Prinzip des Handelns«, das das Handeln inspiriert; psychologisch verstanden die Grundüberzeugung, die eine Menschengruppe teilt. Es gibt viele solche Prinzipien, von denen Montesquieu drei überliefert habe: Ehre (Monarchie), Tugend (Republik), Furcht (Tyrannis). Arendt (ebd.: 127) zählt des Weiteren noch auf: Ruhm (Homer), Freiheit (klassisches Athen), Gerechtigkeit und Gleichheit. Alle diese Prinzipien können nach Arendt (ebd.: 128) auch als Ziele und Zwecke gesetzt werden.

531 Habermas 1987b: 240.

532 Vgl. Brokmeier 2007: 31f. bzw. Arendt 2002b: 549.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

abgelesen – jedem politischen Handeln zugrunde liegt beziehungsweise liegen sollte und dessen Ausrichtung auf den eigentlichen Sinn von Politik, die Freiheit, gewährleistet. Seine Hauptelemente sind Brokmeier zufolge das Anfangenkönnen, das gemeinsame Handeln, der (Erscheinungs-)Raum der Öffentlichkeit, der Zaun des Gesetzes und der Weltbezug.[533] Man könnte auch sagen: das Politische ist die Politik von den Grundbedingungen der Existenz aus gedacht. Pluralität, Natalität beziehungsweise Spontaneität und Weltlichkeit als Elemente einer essentiellen Matrix vorausgesetzt, kann reale Politik auch, aber niemals ausschließlich, in Gesellschafts- und Sozialpolitik plus Verwaltung und gelegentlichen Urnengängen aufgehen. Der Sinn von Politik ist Freiheit. Das bedeutet nicht, dass Politik über den Umweg des Politischen bei Arendt zu einer anthropologischen Tatsache gemacht werden soll.

Wie in der Polis ist Freiheit auch für Arendt »ein ausschließlich und radikal politischer Begriff«, und das bedeutet, insofern sich Freiheit und Politik zueinander »wie die beiden Seiten der nämlichen Sache [verhalten]«, dass weder Freiheit noch Politik eine gleichsam natürliche Eigenschaft des Menschen sein können.[534] Der Versuch, Menschen als politisches Tier und Politik als Wesenseigenschaft zu deuten, »als ob es *im* Menschen etwas Politisches gäbe, das zu seiner Essenz gehörte«, ist für Arendt widersinnig: »Dies gerade stimmt nicht; *der* Mensch ist a-politisch. Politik entsteht in dem *Zwischen-den*-Menschen, also durchaus *außerhalb* des Menschen.«[535] Mit anderen Worten: »Das, was moderne Politik in dem neuzeitlichen Begriff ›Gesellschaft‹ schon voraussetzt, nämlich das funktionierende Zusammenleben von Menschen, muß nach Hannah Arendt durch Politik erst einmal gegründet werden«.[536] Insofern sind Politik und Freiheit bei Arendt Synonyme »für eine bestimmte Form der Organisation von Menschen untereinander und nichts sonst. Ihr Entstehungsort liegt niemals in einem wie immer gearteten Inneren des Menschen, seinem Willen oder seinem Denken oder seinem Fühlen, sondern in dem Zwischenraum [...].«[537] Ohne diesen politisch garantierten öffentlichen Bereich habe die Freiheit in der Welt »keinen Ort, an

533 Vgl. Brokmeier 2007: 35, 42f.

534 Arendt 2000a: 211, 202.

535 Arendt 1993a: 11. Vgl. auch ebd.: 105.

536 Greven 1993: 69. Die Deutung des Menschen als soziales Wesen geht Arendt (1993a: 37) zufolge auf eine Fehlinterpretation des Aristotelischen Terminus »πολιτικὸν ζῷον« zurück (*Politik* I.2, 1253a3). Damit sei nicht gemeint, dass Menschen per se politische Wesen seien, sondern dass sie die Fähigkeit besäßen, in einer Polis, auf die das Attribut *politikon* verweist, leben zu können. Die Gleichsetzung von *zoon politikon* mit *animal sociale* hält Arendt (2002a: 38) daher für ein »tiefe[s] Mißverständnis«, das die ursprüngliche Auffassung von Politik verdrängt habe. Denn dass Menschen mit anderen Menschen gemeinsam lebten, unterscheide sie nach Aristoteles gerade nicht von den Tieren, sondern sei allein der biologischen Notwendigkeit geschuldet – und in der antiken Vorstellungswelt damit eindeutig dem privaten *oikos* zugeordnet. Demgegenüber habe jedem männlichen Polisbürger »eine Art zweite[s] Leben[.]« (ebd.: 35) zugestanden: der *bios politikos*, der im öffentlichen Bereich der menschlichen Angelegenheiten, im Handeln (*praxis*) und Reden (*lexis*) verwurzelt war.

537 Arendt 1993a: 99.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dem sie erscheinen könnte, und wenn sie auch immer und unter allen Umständen als Sehnsucht in den Herzen der Menschen wohnen mag, so ist sie doch weltlich nicht nachweisbar.«[538] Damit ein solcher Ort entsteht, in dem die gemeinsame Welt verhandelt werden kann, ist nach Arendt die Anwesenheit mehrerer Menschen erforderlich, die sich in ihrer Verschiedenheit wechselseitig anerkennen, wahrnehmen und anhören. Voraussetzung dieses Vorgangs ist im alten Griechenland die Freundschaft (*philia*), die laut Arendt hauptsächlich darin besteht, dass sich als Gleiche wechselseitig anerkennende Individuen über das sprechen, »was zwischen ihnen liegt«.[539] Der Zwischenraum, die politische Öffentlichkeit, entsteht »aus der gleichzeitigen Anwesenheit zahlloser Perspektiven, in denen ein Gemeinsames sich präsentiert und für die es keinen gemeinsamen Maßstab und keinen Generalnenner je geben kann.«[540] Was die gemeinsame Welt ist und wie sie eingerichtet werden soll, lässt sich nach Arendt daher nicht *ex cathedra* bestimmen, weil es *die* Welt für den weltoffenen Weltfremdling Mensch, der nicht im Singular, sondern immer schon im Plural existiert, nicht gibt. Gerade weil alle Beteiligten von einer anderen Position aus sehen und hören, wird die Wirklichkeit der (Menschen-)Welt »eigentlich und zuverlässig« erst in der Vereinigung der Vielfalt der Perspektiven greifbar. Dass es sich dabei letztlich nicht um ein Hirngespinst handelt, wird laut Arendt ungeachtet aller Unterschiede in den jeweiligen individuellen Standpunkten dadurch verbürgt, »daß […] es doch offenkundig ist, daß alle mit demselben Gegenstand befaßt sind.«[541] Der öffentliche Raum ist damit zugleich Vorbedingung und Manifestation menschlicher Freiheit, ihre *conditio sine qua non* und – als gelebte Ordnungsform – ihr unmittelbarer Ausdruck. Politik und Freiheit sind bei Arendt zwei Seiten einer Medaille, weil Freiheit genauso wie Unfreiheit ursprünglich nur im Verkehr mit anderen erfahren wird: »Frei *sein* können Menschen nur in Bezug aufeinander, also im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden.«[542] So ist, paradox formuliert, die Vorauslage des politischen Bereichs notwendig, damit jene Freiheit zur Erscheinung kommen kann, die diesen begründet und fortzeugt.

Macht und Gewalt

Doch hängt die Existenz des öffentlichen Raums nicht allein von spontanem Handeln und Miteinander-Sprechen einzelner Menschen ab. Befestigt wird er nach Arendt durch Gesetze beziehungsweise wechselseitig garantierte Rechte, so wie das Private durch Bräuche und die Gesellschaft durch Konventionen.[543] Darüber hinaus zählt Arendt auch Verträge und Bündnisse zu den strukturbildenden Elementen beziehungsweise Voraussetzungen des zweiten »Zwischen«:

538 Arendt 2000a: 201f.
539 Arendt 1993b: 386. Auf diese Weise entspringe aus Freundschaft Gemeinschaft, so Arendt (ebd.: 387).
540 Arendt 2002a: 71.
541 Ebd.: 72.
542 Arendt 2000a: 201.
543 Vgl. Arendt 1993a: 25.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Politisch gesprochen läßt der Vertrag, der zwei Völker verbindet, zwischen ihnen eine neue Welt entstehen oder, genauer, garantiert das Fortbestehen einer neuen, nun ihnen gemeinsamen Welt [...].«[544] Das Handeln und die daraus resultierende Macht bleiben nach Arendt jedoch in letzter Instanz an nichts anderes als (wiederholte) Handlungsakte gebunden. Laut Jürgen Habermas handelt es sich dabei um performative Akte, so dass Handeln bei Arendt als »ein Gruppeneffekt der Rede«[545] erscheint, während Verträge und Abkommen bereits als deren Manifestationen und Verfestigungen gelten, also Handlungsderivate sind. »Alle politischen Institutionen sind Manifestationen und Materialisationen von Macht; sie erstarren und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht und sie stützt«, so Arendt.[546] Im Gegensatz zu Max Webers einschlägiger Definition[547] ist Hannah Arendts Position »hier recht eindeutig der handlungsorientierten Variante [des Machtbegriffs; C.D.] zuzuordnen, während die strukturellen Bedingungen der Erzeugung und Erhaltung von Macht bei ihr so gut wie keine Rolle spielen«, wie Annette Vowinckel meint.[548]

Hannah Arendt zufolge entsteht wahre Macht immer dort, wo Menschen gemeinsam handeln, indem sie Worte und Taten so miteinander verflechten, dass neue Bezüge zwischen Menschen entstehen, und sie besteht nur so lange, wie sie dies tun. Deshalb kann Arendt ihre Handlungstheorie auf die knappe Formel bringen: »Handeln ist ein Wir und nicht ein Ich«,[549] ontologisch (qua Pluralität) wie realpolitisch (qua Macht). Eingängiger formuliert: »Jeder Mensch, wenn er

544 Arendt 1993a: 108f. Arendt weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Verträge historisch erstmals für die Römer bedeutsam wurden, weshalb Arendt diese auch als die ersten Außenpolitiker bezeichnet (vgl. ebd.: 114; 121). Während sie den politischen Bereich durch das Aufeinandertreffen mit anderen Völkern und durch Verträge erweiterten, hatten demgegenüber die Griechen versucht, das Handeln aufgrund der ihm innewohnenden Konsequenzen eher zu begrenzen: »Es geht im wesentlichen um Grenzziehung und gerade nicht um Bindung und Verbindung.« (ebd.: 111). Außerdem entstammten Gesetze nach griechischem Verständnis genau wie Stadtmauern oder Häuser dem Tätigkeitsbereich Homo fabers. Sie waren Produkte gewaltsamer Tätigkeit, nicht des Handelns, also präpolitisch bzw. lediglich konstitutiv für den eigentlichen politischen Raum. Der Gesetzgeber, auf einer Stufe mit dem Städtebauer oder Architekten stehend, musste deshalb auch kein vollwertiges Mitglied der Polis, sprich: kein freier Mann sein (vgl. ebd.: 112).

545 Habermas 1987b: 231. Gegen diese Interpretation hat Ernst Vollrath (1995: 13) zu Recht eingewandt, daß Arendt zufolge weder ein Konsens noch ein gemeinsamer Wille vorliegen muss, um gemeinschaftlich zu handeln. »Grund der irrtümlichen Interpretation bei Habermas ist«, so Vollrath, »die ständige Verwechslung von Handeln und Reflexion.«

546 Arendt 2005c: 42.

547 In *Wirtschaft und Gesellschaft* definiert Max Weber (1922: 28) Macht als »jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.«

548 Vowinckel 2007: 54.

549 Arendt 2005d: 122.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

überhaupt handeln will, braucht andere, die ihm dabei helfen.«[550] Als Produkt gemeinsamen Handelns ist Macht für Arendt lediglich ein Potenzial, das sich im öffentlichen Zusammenschluss von Menschen manifestiert, ein symbolischer Interaktionsraum, »in dem das Nicht-Mögliche Gestalt annehmen kann.«[551] Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, sich mit anderen zusammenzuschließen, so dass niemals eine einzelne Person wirklich mächtig ist (mächtige Persönlichkeiten verfügen womöglich über besondere Stärke oder Ausstrahlung, kommen damit aber – auf Dauer – niemals gegen die Macht der Vielen an).[552] Nur weil in der Moderne der öffentliche Raum qua Staatsmonopol von Gewalt beherrscht und strukturiert ist, scheint Macht mit Gewalt identisch und der Starke kann sich als der Mächtige inszenieren. Dabei geht es in der Politik nach Arendt gerade nicht darum, seinen eigenen Willen qua Gewalt und Herrschaft durchzusetzen.[553] »Das Grundphänomen der Macht ist nicht die Instrumentalisierung eines fremden Willens für eigene Zwecke, sondern die Formierung eines gemeinsamen Willens in einer auf Verständigung gerichteten Kommunikation«, so Jürgen Habermas.[554] Macht ist, wie Freiheit, nach Arendt zunächst reiner Selbstzweck, in dem sich die menschliche Pluralität ausdrückt. Daher sind Macht und Gewalt, obwohl sie meist zusammen auftreten, für Arendt verschiedene Phänomene, mehr noch: »Macht und Gewalt sind Gegensätze: wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden.«[555] Allerdings ist Macht bei Arendt die unerlässliche Bedingung, um »in Begriffen der Zweck-Mittel-Kategorie zu denken und zu handeln.«[556] Wer also Gewalt anwenden will, muss nicht notwendig auch mächtig sein. Aber ohne reale Macht bleibt alles strategische Handeln Wunschdenken.[557]

Freiheit von der Notwendigkeit

Wenn Arendt im Hinblick das Role model ihres Politikbegriffs schlussfolgert, frei sein und In-einer-Polis-Leben seien »in gewissem Sinne ein und dasselbe«, so vergisst sie nicht, die entscheidende Prämisse zu benennen, die es auch heute immer wieder zu erfüllen gilt, wenn Politik und Freiheit in eins fallen sollen: Für die Freiheit musste der Polis-Bürger nämlich erst *be*freit werden von der Notwendigkeit des Haushalts, in dem er selbst als Hausvorstand stets unfrei, weil

550 Hannah Arendt im Gespräch mit Sebastian Haffner und Bernhard Vogel, in: Reif (Hg.) 1976: 115.

551 Grunenberg 1997: 23.

552 Vgl. Arendt 2005c: 45.

553 Vgl. Arendt 1993a: 79.

554 Habermas 1987b: 230.

555 Arendt 2005c: 57. Wo Gewalt herrscht, ist laut Arendt die Macht der Vielen zerstört, so dass Gewaltherrschaft paradoxerweise immer auf eine allein durch physische Übermacht abgesicherte Ohnmacht (der Beherrschten wie der Herrschenden) hinausläuft (vgl. Arendt 2002a: 251–256 bzw. ausführlich 2005c).

556 Arendt 2005c: 53.

557 Das wirft die Frage nach der Legitimität von Macht auf. Diese beruht nach Arendt (ebd.) »nicht auf den Zielen und Zwecken, die eine Gruppe sich jeweils setzt; sie stammt aus dem Machtursprung, der mit der Gründung der Gruppe zusammenfällt. Ein Machtanspruch legitimiert sich durch Berufung auf die Vergangenheit, während die Rechtfertigung eines Mittels durch einen Zweck erfolgt, der in der Zukunft liegt.«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gezwungen war, über andere zu herrschen. »Diese Befreiung, im Unterschied zu der Freiheit, war ein Zweck, der durch bestimmte Mittel erreicht werden konnte und mußte«,[558] zum Beispiel durch Sklavenwirtschaft, deren Zweck »nicht die Freiheit schlechthin [war], wie sie sich in der Polis verwirklichte, sondern die präpolitische Befreiung für die Freiheit in der Polis. Der Sinn des Politischen hier [in der Polis; C.D.], aber nicht sein Zweck, ist, daß Menschen in Freiheit, jenseits von Gewalt, Zwang und Herrschaft, miteinander verkehren«.[559] Das Politische im griechischen, aber zugleich auch in Arendts Sinn »ist also um die Freiheit zentriert, wobei Freiheit negativ als Nicht-beherrscht-Werden und Nicht-Herrschen verstanden wird und positiv als ein nur von Vielen zu erstellender Raum, in welchem jeder sich unter seinesgleichen bewegt.«[560]

Oasen und Wüsten

Außerhalb der von Gesetzen und Verträgen umzäunten öffentlichen Räume beginnt nach Arendt die »Wüste«[561] – ein mehrdeutiger Terminus. Zum einen ist damit die Welt als unbehauste und a-politische Um-Welt gemeint, in der es eine politische Öffentlichkeit in Arendts Sinn nicht gibt, also eine Art Naturzustand menschlichen Lebens auf der Erde. Als Wüste bezeichnet Arendt außerdem jene gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse, welche die Welt auf tyrannische oder totalitäre Herrschaftsformen vorbereiten; schließlich ist Wüste bei Arendt auch ein Synonym für Totalitarismus.[562] Politikfrei sind darüber hinaus jene »Inseln« oder »Oasen«, ohne die menschliches Leben laut Hannah Arendt unerträglich wäre: die Existenzform des Künstlers und der Denkerin, die Liebe und die Freundschaft. Denn diese Oasen sind nach Arendt »lebenspendende Brunnen, die uns befähigen, in der Wüste zu leben, ohne uns mit ihr zu versöhnen.«[563] Die Metaphern von der Wüste und den Schutzzäunen der Gesetze illustrieren nicht nur den ausgeprägten topographischen Aspekt von Arendts Politikverständnis. Sie signalisieren außerdem noch zweierlei. Erstens, dass die Größe des politischen Raums immer begrenzt ist – »was ihn begrenzt, sind die Dinge, die Menschen nicht ändern können […]« – und dass die Politik »die ihr eigene Integrität nur wahren und das ihr inhärente Versprechen, daß Menschen die Welt ändern können, nur einlösen [kann], wenn sie die Grenzen, die diesem Vermögen gezogen sind, respektiert.«[564] Politik ist zweitens nicht notwendig, wie Essen oder Trinken, und schon gar nicht unentbehrlich für menschliches Zusammenleben. Dieses beginnt nach Arendt, die sich an dieser Stelle explizit auf Marx bezieht, »sogar erst, wo das Reich der materiellen Notwendigkeiten und das der physischen Ge-

558 Arendt 1993a: 38.

559 Ebd.: 39. Das grundsätzliche Verbrechen der Sklaverei bestand nach Arendt (2005a: 615) darin, »daß ein System geschaffen wurde, in dem ein Kampf für Freiheit unmöglich wurde«.

560 Arendt 1993a: 39.

561 Ebd.: 123.

562 Vgl. dazu auch Ludz 1993: 186.

563 Arendt 1993a: 183. Zu privaten Aspekten des Oasebegriffs vgl. Arendt/Jaspers 1985: 294, 507.

564 Arendt 2000a: 369f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

walt aufhören.«[565] So gesehen ist das Politische ein Phänomen mit historischem Seltenheitswert, Hannah Arendt spricht von »wenigen großen Glücksfälle[n] der Geschichte«[566] – Glücksfälle auch insofern, als dass Handeln Freude macht und »die menschliche Neigung zur Kooperation und zur Geselligkeit fördert«, wie Oskar Negt bemerkt.[567] In einem Interview mit Adelbert Reif verweist Arendt mit Bezug auf die Studentenbewegung der 1960er Jahre auf die »für unsere Zeit neue Erfahrung«, die ins »Spiel der Politik« gekommen sei: »Es stellte sich nämlich heraus, daß das Handeln Spaß macht [...]. Das heißt, daß sich dem Menschen, wenn er öffentlich handelt, eine bestimmte Dimension menschlicher Existenz erschließt, die ihm sonst verschlossen bleibt und die irgendwie zum vollgültigen ›Glück‹ gehört.«[568] Dementsprechend heißt es am Ende von *Wahrheit und Politik* auch mit einem Bedauern, das über allen Versuchen Arendts liegt, das Wesen des Politischen aus den Sedimenten der Vergangenheit freizulegen, dass

> »das, was das politische Leben eigentlich ausmacht, [im Buch; C.D.] gar nicht in den Blick kommen [konnte] – nicht die hohe Freude, die dem schieren Zusammenkommen mit seinesgleichen innewohnt, nicht die Befriedigung des Zusammenhandelns und die Genugtuung, öffentlich in Erscheinung zu treten, nicht die für alle menschliche Existenz so entscheidende Möglichkeit, sich sprechend und handelnd in die Welt einzuschalten und einen neuen Anfang zu stiften.«[569]

2.4.2 Politik als Sozialtechnik

Die Möglichkeiten des Politischen, von denen Arendt spricht, sind aus ihrer Sicht in der Moderne permanent bedroht, maximal bis hin zur Auslöschung im Totalitarismus, in Abstufungen bereits in den modernen Massengesellschaften. Zu

565 Arendt 1993a: 41. Bei Marx (1988: 825) lautet die berühmte Stelle im dritten Band des *Kapital* so: »Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muss, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muss es der Zivilisierte, und er muss es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse sich erweitern; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, dass [...] die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung.«

566 Arendt 1993a: 42.

567 Negt 1993: 67.

568 Arendt 2005c: 109.

569 Arendt 2000a: 369.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

den quasi politischen Orten, an denen das Politische negiert wird, zu den, um in Arendts Bild zu bleiben, Wüstenbeschleunigern unserer Tage zählt an erster Stelle die Bürokratie, »die jüngste und vielleicht furchtbarste«, wenig später heißt es »die tyrannischste Staatsform« neben den aus der politischen Theorie bekannten Herrschaftsformen (Aristokratie, Oligarchie, Demokratie, Tyrannis). Sie werde »durch ein kompliziertes System von Ämtern ausgeübt«, ihr wahres Kennzeichen aber sei die vollständige Diffusion von Verantwortung, denn in der Bürokratie existiere kein Mensch mehr, sei niemand mehr ansprechbar, »den man zur Verantwortung ziehen könnte«. Arendt spricht daher auch von »Niemandsherrschaft«.[570] Diese errichte ein über und jenseits der Gesetze stehendes Regime der Verordnungen, das ohne Begründungen und Rechtfertigung, das heißt ohne Rückbindung an Gesetze auskomme.[571] Für die von Bürokraten Beherrschten bedeutet dies, dass sie nie genau wissen, »was oder wer sie eigentlich regiert, weil Verordnungen an sich immer unverständlich sind und die Umstände und Absichten, die sie verständlicher machen könnten, von der Bürokratie immer sorgfältig [...] verschwiegen werden.«[572] Verwaltung, die sich im Wortsinn zur Bürokratie auswächst, betrachtet das Volk grundsätzlich »als eine unwissende Mehrheit, der man so hochspezialisierte Dinge wie öffentliche Angelegenheiten und Politik nicht anvertrauen kann.«[573] Paradebeispiele dieser rigiden, opaken Form von Bürokratie sind für Arendt die Kolonialverwaltungen der imperialistischen Epoche, die sie im Totalitarismusbuch analysiert. Sie sind nicht identisch mit gewöhnlicher Verwaltung:

> »Bürokratie ist eine Herrschaftsform, in welcher Verwaltung an die Stelle der Regierung, die Verordnung an die Stelle des Gesetzes und die anonyme Verfügung eines Büros an die Stelle öffentlich-rechtlicher Entscheidungen tritt, für die eine Person verantwortlich gemacht und zur Rechenschaft gezogen werden kann. In diesem Sinne hat Bürokratie sachlich mit dem Beamtenapparat, ohne den schon der Nationalstaat nicht auskam und ohne den kein moderner Staat gleich welcher Prägung funktionieren kann, kaum etwas zu tun.«[574]

Dieser Unterscheidung zufolge sind Bürokraten im Gegensatz zu gewöhnlichen Beamten direkt an der Regierung beteiligt. Sie kontrollieren im Auftrag, aber weitgehend autonom die großen Kolonialreiche mit ihren heterogenen Bevölkerungen. Beamte hingegen sind in der Gesetzesanwendung durch Gesetzesinterpretatio-

570 Arendt 2005c: 39f. Vgl. dazu auch ebd.: 102.

571 Vgl. Arendt 2005a: 527 bzw. 516.

572 Ebd.: 518. Insofern sie ohne Begründung, Rechtfertigung oder gar vorherige Veröffentlichung ausgeführt wird, erscheint eine Verordnung »wie die Verkörperung der Macht selbst« (ebd.). Aus diesem Grund wirken bürokratische Regimes – wie in Kafkas Roman *Der Prozess* – häufig wie von einer mystischen Aura umgeben. Keine ihrer Aktionen wirkt verständlich, lesbar; sie bietet deshalb vielfältigste Deutungsmöglichkeiten, »während die Interpretationen des Handelns immer begrenzt sind durch die Welt, in die hineingehandelt wird und in der eine allen gemeinsame Erfahrung die Deutungsmöglichkeiten ständig kontrolliert und beschneidet.« (ebd.: 520) »Die Glorifizierung bürokratischer Herrschaft ist zwar historisch einzigartig«, so Arendt (ebd.: 526), »liegt aber an sich in ihrem Wesen.«

573 Ebd.: 456.

574 Ebd.: 405.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nen gehemmt und können nicht selbst beziehungsweise nicht direkt politisch handeln.[575] Diese Differenz vor Augen, befürchtet Arendt eine schleichende »Bürokratisierung bestehender Beamtenapparate, die wir überall antreffen und die vor allem in jüngster Zeit den Niedergang der Nationalstaaten begleitet und gefördert haben.«[576] In *Macht und Gewalt*, 15 Jahre nach der deutschen Fassung des Totalitarismusbuchs erschienen, bekräftigt Arendt ihre Befürchtung. Als kennzeichnend für die politische Situation sieht sie »heute nahezu überall« das »Hineintreiben« in die Niemandsherrschaft.[577]

Parteien

Die allmähliche Entsetzung der Bürgerinnen und Bürger als politische Subjekte ist nach Arendt Ergebnis des Erfolgs einer weiteren Gattung von Apparaten: der Parteien. Ihnen sei es »überall gelungen, die Staatsbürger inklusive der Parteimitglieder völlig zu entmachten, und dies gilt auch für die Länder, in denen der Schutz der elementaren Bürgerrechte noch funktioniert.«[578] Die Hegemonie der Parteien, ihrer Apparate und Funktionäre, die als Fachmänner für das Politische erscheinen, obwohl Politik nach Arendt kein Handwerk ist, sondern jedem Menschen gleichsam in die Wiege gelegt, sei verantwortlich für das eklatante »Praxisdefizit« der Moderne. Damit ist gemeint, dass immer weniger Menschen in der politischen Öffentlichkeit erscheinen können – eine Form des »Praxisentzugs« (Jens Litten), dessen Geschichte nach Arendt bereits mit der Neuzeit anhebt, und die zwar weniger gewalttätig ist als beispielsweise die Unterdrückung in Diktaturen, aber trotzdem eine »sehr entscheidende« Erfahrung in politischer Ohnmacht bei gleichzeitiger (bürgerlicher) Freiheit darstellt.[579]

Wahrheit und Politik

Ein Wendepunkt in der Geschichte der Aushöhlung und Negierung des Politischen in der (Spät-)Moderne ist für Arendt darüber hinaus die Entstehung des weit verzweigten Gewerbes der Lobbyisten, politischen Imageberater, PR-Agenturen und Think Tanks. Sinnlosigkeit ist laut Arendt das Ergebnis ihres Tuns. Mit ihren Manipulationen versuchten sie, den in der Moderne per se bedrohten gesunden Menschenverstand endgültig zu unterminieren und autonomes Verstehen unmöglich zu machen. Verstehen ist Arendt zufolge »die spezifisch menschliche Weise, lebendig zu sein, denn jede einzelne Person muß sich mit jener Welt versöhnen, in die sie als Fremder hineingeboren wurde und wo sie im Maße ihrer klar bestimmbaren Einmaligkeit immer ein Fremder bleiben wird.«[580] Ergebnis des Verstehens und der Versöhnung mit der Welt sei Sinn, seine Voraussetzung ein gesunder Menschenverstand, der in der gemeinsamen Welt wurzelt, »eine Welt, in der wir zusammenleben können, weil wir einen Sinn besitzen, der alle im Kern beson-

575 Vgl. ebd.: 517.
576 Ebd.: 519.
577 Arendt 2005c: 40.
578 Ebd.: 80f.
579 Ebd.: 103, Exkurs 16.
580 Arendt 2000a: 110.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

deren Sinnesdaten steuert und denen der Anderen anpaßt.«[581] Die Manipulation der Politik durch so genannte Experten steht im Gegensatz zu diesem Verstehen. Die Denkfabriken und Troubleshooter verkörpern für Arendt einen neuen Typ der Lüge, der die Wirklichkeit auf Zahlenspiele und Wahrscheinlichkeiten reduziert oder aus Hypothesen Tatsachen fabriziert, dabei aber den hoch spekulativen Charakter ihrer vermeintlich wissenschaftlich fundierten Arbeit verhüllt: »Die Problem-Löser [im Pentagon; C.D.] *urteilten* nicht, sie rechneten; ihr Selbstbewußtsein bedurfte nicht einmal der Selbsttäuschung, um so viele Fehlurteile zu überstehen, denn es stützte sich auf mathematische Beweise, die in sich rational stimmig waren.«[582] Den von ihnen erweckten Eindruck, man könne Ereignisse tatsächlich vollkommen verstehen und kontrollieren, hält Arendt nicht nur für absurd – denn »nur eine Welt, in der sich nichts ereignet«, sondern alles gleichförmig bliebe, entspräche den Prämissen der »Futurologen« wirklich[583] –, sondern für wirklichkeitszersetzend und damit politisch in höchstem Maße bedrohlich.

Mit Leibniz unterscheidet Arendt in ihrem Essay *Wahrheit und Politik* Vernunft- von Tatsachenwahrheiten. Letztere lassen sich im Gegensatz zu ersteren wesentlich leichter manipulieren und letztlich sogar vollständig weglügen – mit fatalen Folgen. Könne man doch, so Arendt, »der Staatsräson jedes Prinzip und jede Tugend eher opfern [.] als gerade Wahrheit und Wahrhaftigkeit.«[584] Der alte Konflikt zwischen Wahrheit und Politik, ursprünglich aufgebrochen in der Rivalität von philosophischer Vernunftwahrheit (*logos*, *episteme*) und Meinung (*doxa*), drückt sich laut Arendt heute genau darin aus: in der Bedrohung der Tatsachen durch Meinungen beziehungsweise Meinungsmache. Kaum eine Zeit habe die Tatsachenwahrheit so massiv und so wirksam bekämpft wie die unsere, meint Arendt. Wer versucht, aus Tatsachen Meinungen zu machen, begeht kein politisches Kavaliersdelikt: »Was hier auf dem Spiel steht, ist die faktische Wirklichkeit selbst, und dies ist in der Tat ein politisches Problem allererster Ordnung.«[585] Denn Tatsachenwahrheiten handeln nach Arendt von den rein menschlichen Dingen und sind stets abhängig davon, dass jemand Zeugnis von ihnen ablegt, was auch bedeutet, dass die Wirklichkeit nicht mit der Summe aller Fakten zusammenfällt, weil, wer etwas bezeugt, eine Geschichte erzählen muss, in der die Fakten bereits »ihre ursprüngliche Beliebigkeit«[586] verloren haben und mit Bedeutung und Sinn aufgeladen wurden. Die Rede von den nackten Fakten ist nach Arendt keineswegs falsch, aber irreführend,[587] weil Tatsachenwahrheiten von Natur aus politisch sind. Tatsachen und Meinungen gehören demselben Bereich, nämlich der Politik, an – obwohl Arendt zugleich ausdrücklich betont, dass sie strikt voneinander geschieden werden müssen: »Tatsachen sind der Gegenstand von Meinungen, und Meinungen können sehr verschiedenen Interessen und

581 Arendt 2000a: 121.

582 Arendt 2000b: 346. Vgl. dazu auch Arendt 2000a: 111.

583 Arendt 2005c: 11.

584 Arendt 2000a: 328.

585 Ebd.: 336f.

586 Ebd.: 367.

587 So sind Fakten für die Geschichtsschreibung nach Arendt (ebd.) »das Rohmaterial, aus dessen Verwandlung die Geschichten der Geschichte entstehen«.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Leidenschaften entstammen, weit voneinander abweichen und doch alle noch legitim sein, solange sie die Integrität der Tatbestände, auf die sie sich beziehen, respektieren.«[588] Welche Geschichte man auch erzählt, das »Tatsachenmaterial selbst«[589] darf nicht angetastet werden.

Gleichwohl sie also äußerst fragil ist, spielt die Tatsacheninformation nach Arendt im politischen Denken und in der Geschichtsschreibung die Rolle, die die Vernunftwahrheit im philosophischen Denken spielt: sie inspiriert und hält Spekulationen im Zaum. Ihr unbedingter Wahrheitsanspruch steht dem Versuch entgegen, die Wirklichkeit als Spielball politischer Phantasie zu missbrauchen, aber sie steht in ihrer Unbedingtheit auch im Widerspruch zum eigentlichen Wesen des Politischen, denn sie schließt jede Debatte aus. Kein Meinungsbildungsprozess kann die Fakten selbst erhellen. Die Fakten sprechen für sich. Und dennoch sind sie – im Unterschied zu den zwingenden und insofern unmittelbar einleuchtenden Vernunftwahrheiten – erst *ex post* wirklich absolut. Es hätte nämlich, auch wenn die Macht des Faktischen die Phantasie nachträglich lähmt, alles ganz anders kommen können.[590] Und in gewisser Weise ist das Handeln genau von dieser Einsicht geleitet:

> »Für das Handeln, das entscheidet, wie es weitergehen soll, sind Tatsachen keineswegs notwendig; es verliert das Es-hätte-auch-anders-kommen-Können nie ganz aus den Augen. Daraus folgt aber, daß Tatsachenwahrheiten genauso wenig evident sind wie Meinungen, und dies mag einer der Gründe sein, warum im Bereich der Meinungen es so leicht ist, Tatsachenwahrheiten dadurch zu diskreditieren, daß man behauptet, sie seien eben auch Ansichtssache.«[591]

Auch wenn Arendt alles andere als eine radikale Konstruktivistin war, gibt es bei ihr eine vom Erzähler vollkommen unabhängige Wirklichkeit nicht. Dass es eine Welt gibt, wird bei Arendt durch die Perspektive der Vielen verbürgt, die sich über dieselbe Sache verständigen. Allerdings ist Arendts Terminologie an dieser Stelle einmal mehr nicht ausgearbeitet.[592] In *Was ist Politik?* spricht Arendt (1993a: 52) von dem, »was objektiv ist« und den Perspektiven, in denen es sich den Vielen zeigt.

Lüge, PR, Denkfabriken

Außerdem ist die Etablierung von Tatsachen nach Arendt grundsätzlich außerordentlich unsicher: »Nun, jede Tatsachenwahrheit hat ihre Wahrheit nicht in sich selbst, sie muß erst einmal von anderen bezeugt sein. Dieser Bezeugung müssen wir glauben, nur auf diese Weise kann Wahrheit überhaupt etabliert werden.«[593]

---

588 Ebd.: 338f.

589 Ebd.: 339. »Man darf gewiß die Ansicht hegen«, schreibt Camus (1997: 117), »daß die Wahrheit schlechthin ein relativer Begriff ist. Aber Tatsachen sind Tatsachen. Und wenn einer sagt, der Himmel sei blau, während er grau ist, prostituiert er die Worte und bereitet der Tyrannei den Weg.«

590 Vgl. Arendt 2000a: 340–344 bzw. Anders 1943.

591 Arendt 2000a: 345.

592 Vgl. dazu ausführlich Nanz 2006.

593 Hannah Arendt im Gespräch mit Sebastian Haffner und Bernhard Vogel, in: Reif (Hg.) 1976: 102f. »Die Wahrheit hat Zeugen nötig«, heißt es bei Camus (1997: 24f.).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Man benötigt also Augen- und Ohrenzeugen, die »notorisch unzuverlässig« sind, oder gegenständliche Quellen, die sich aber fälschen lassen. Letztlich kann man nur immer noch mehr Zeugen aufzubieten versuchen und »die Wahrheit« qua Mehrheitsbeschluss feststellen – was sie natürlich angreifbar macht.[594] An dieser Stelle befindet sich das Einfallstor der Lüge. Im Gegensatz zur einfachen Tatsachenfeststellung, bei der es auf den Kontext ankommt, ist die Lüge »von vornherein politisch«, so Arendt, denn sie ist ein Versuch, Vergangenes zu ändern, »und alle Aussagen, die auf Veränderung des Bestehenden abzielen, sind Formen des Handelns.«[595] Im Normalfall komme der Lügner gegen das Geflecht der Tatsachen nicht auf. Verschwinde die Tatsachenwahrheit jedoch aus dem öffentlichen Leben, verschwinde mit ihr »der wichtigste stabilisierende Faktor im dauernden Wandel menschlichen Tuns.«[596]

Gelogen wurde und wird in politischen Angelegenheiten notorisch, besonders in der Diplomatie. Hier zielt die Lüge darauf ab, Geheimnisse im Verborgenen zu halten. Demgegenüber sieht Arendt in der organisierten und massenmedial verbreiteten Manipulation von Fakten durch »Techniken der Geschäftsreklame« und »gigantische Interessensorganisationen«, die dem Volk immer öfter »eine Art von Staatsräson-Mentalität« aufnötigt,[597] sowie in Politikern, die sich entsprechender Konstrukte bedienen, nicht nur »ein relativ neues Phänomen«, sondern einen Anschlag auf »Tatbestände, die allgemein bekannt sind«.[598] Mit anderen Worten: Die modernen Image Maker wollen nichts verbergen, sondern Tatsachenwahrheiten vernichten. Nach Arendt ist dies ein zutiefst anti-politisches Ansinnen mit doppelt schädlicher Wirkung – auf die Adressaten wie auf diejenigen, die die Lüge einsetzen und damit den Lauf der Dinge in ihrem Sinn beeinflussen wollen. So sind die PR-Lügen nicht nur »eine große Gefahr für die gesamte Erfahrungswirklichkeit des Volkes«, sondern »die ersten Opfer dieser modernen Art zu lügen sind natürlich die Hersteller dieser Fiktionen selbst.«[599] Je erfolgreicher die Lüge, desto mehr wird sie zum Selbstbetrug des Lügners, und desto stärker muss er seine Lüge gegen die Realität abschotten. Die eigentliche Gefahr für die Lüge kommt daher nicht mehr von außen, von den verfeindeten Nationen, sondern aus dem Inneren. Das heißt, die politisch so bedeutsame Unterscheidung zwischen Freund und Feind greift nicht mehr, moderne Täuschungskünstler transformieren außenpolitische in innenpolitische Konflikte und leben in permanenter Angst, von den eigenen Leuten entlarvt zu werden.[600] Das schlimmste Resultat der politischen Großlüge ist nach Arendt allerdings der allgemeine Zynismus, der einen Verlust des gesunden Menschenverstands anzeigt:

> »Wo Tatsachen konsequent durch Lügen und Totalfiktionen ersetzt werden, stellt

594 Arendt 2000a: 345. Laut Arendt (1993b: 388) gibt es keine für alle Menschen identische, absolute Wahrheit.
595 Ebd.: 352.
596 Arendt 2000b: 325.
597 Arendt 2000a: 359.
598 Ebd.: 355.
599 Ebd.: 359.
600 Vgl. ebd.: 359f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> sich heraus, daß es einen Ersatz für die Wahrheit nicht gibt. Denn das Resultat ist keineswegs, daß die Lüge nun als wahr akzeptiert und die Wahrheit als Lüge diffamiert wird, sondern daß der menschliche Orientierungssinn im Bereich des Wirklichen, der ohne die Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit nicht funktionieren kann, vernichtet wird.«[601]

Die konsequente Lüge ist für Arendt »im wahrsten Sinne des Wortes bodenlos«,[602] sie entzieht den Menschen den festen Boden der Tatsachen, auf dem sie stehen und ihr (politisches) Leben leben. Der Verlust des sicheren Stands in der Welt, der »Sicherheit und Stabilität der tatsächlichen Wirklichkeit«, kann auch durch den Machtzuwachs, den PR und Image Making erwirtschaften, nicht kompensiert werden, denn »auf Macht ist kein Verlaß; sie entsteht, wenn Menschen sich für ein bestimmtes Ziel zusammentun und organisieren, und verschwindet, wenn dies Ziel erreicht oder verloren ist.«[603] Herstellen lässt sie sich auch mit geballter PR und Medienmanipulation nicht. Dennoch scheinen Neuzeit und Moderne Politik nicht mehr am Paradigma des Handelns auszurichten, sondern unter die Kategorie des Herstellens zu subsumieren.

Philosophie und Politik: Wahrheit versus Meinung

Die regelrecht euphorische Parteinahme Arendts für das Handeln unter Gleichen wurzelt in der Überlieferung der griechischen Poliswelt. Genau dort erfolgte jedoch nach Arendt bereits eine erste folgenreiche Umdeutung – das heißt hier: Degeneration – des Politikbegriffs, die in letzter Konsequenz aus Handeln Herstellen und aus Politik eine Sozial*technik* machte. Während sich die Polis davor gefürchtet habe, »daß die Souveränität des Homo faber, seine Herr- und Meisterschaft, in der Hybris enden würde, wenn man ihm den politischen Bereich eröffnet«,[604] hätten die antiken Referenzgrößen des politischen Denkens, Platon und Aristoteles, im Handeln ein Ärgernis erblickt, gerade *weil* es sich nicht als so zuverlässig und überlegen erwies wie das Herstellen.[605] Das Misstrauen der Philosophie gegenüber der Politik entzündete sich laut Arendt jedoch zunächst ganz unmittelbar am Tod des Sokrates beziehungsweise am Konflikt zwischen dem *bios politikos* und dem *bios theoretikos*, der Lebensform der Philosophen. Was die Denker in einen fundamentalen Gegensatz zur Polis gebracht habe, sei nicht der Wunsch gewesen, von Arbeit frei zu sein. Dies verstand sich für die Athener Oberschicht von selbst. Vielmehr strebte sie um der Philosophie willen nach »Freiheit, Freizeit von politischer Tätigkeit und den Staatsgeschäften.«[606]

Gemäß Hannah Arendt hebt die westliche Tradition politischen Denkens mit Platon an, der angesichts der Verurteilung und des Todes seines Lehrers Sokrates sowohl an der Polis als auch an gewissen sokratischen Grundüberzeugungen zu zweifeln begann. Dass Sokrates es nicht vermocht hatte, seine Gegner von seiner Unschuld zu überzeugen, und dass er sich schließlich dem Urteil seiner

601 Ebd.: 361.
602 Ebd.: 362.
603 Ebd.: 363.
604 Ebd.: 295.
605 Vgl. Arendt 2002a: 245, 291ff.
606 Arendt 2000a: 26.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Richter unterwarf, obwohl diese ihm Unrecht taten, habe Platon zu der antisokratischen Schlussfolgerung veranlasst, »Meinungen zu verachten und sich nach absoluten Maßstäben zu sehnen.«[607] Doch in der Polis und noch für Sokrates galten Meinungen, so wenig sie auch absolute Gültigkeit beanspruchen konnten, nicht als »subjektive Phantasie und Willkür«. Sie waren das, »was *dokei moi*, d.h. was mir scheint.«[608] Und das ist im Gegensatz zu den zwingenden Vernunftwahrheiten weder evident, noch lässt es sich ein für alle Mal festlegen, sondern kann, wenn überhaupt, nur durch Überreden (*peithein*) – nach griechischem Verständnis »die spezifisch politische Form der Rede«[609] – mehrheitsfähig gemacht werden. Zwingend sind Meinungen also nur insofern, als zu ihrer Durchsetzung ein gewisser rhetorischer (Nach-)Druck notwendig ist: »Die Menge zu überreden heißt, den vielfältigen Meinungen die eigene Meinung aufzuzwingen; Überredung ist nicht das Gegenteil von Herrschaft durch Gewalt, sie ist nur eine andere Form davon.«[610] Der Philosoph, dem es um die Beschäftigung mit ewigen Wahrheiten geht, befindet sich unter diesen Voraussetzungen in einer Zwickmühle. Seine Weigerung, sich mit den menschlichen Angelegenheiten zu befassen, macht ihn gewissermaßen untauglich für die Polis. Sobald er seine ewigen (Vernunft-)Wahrheiten jedoch an die Öffentlichkeit bringen will, verwandeln sie sich augenblicklich »zu einer Meinung unter anderen Meinungen«, da es »kein sichtbares Zeichen [gibt], das Wahrheit von Meinung unterscheidet.«[611] Tatsächlich hatte sich bereits Sokrates latent antipolitisch verhalten, indem er mit seinen bohrenden Fragen die Meinungen (*doxai*) seiner Mitbürger im philosophischen Zwiegespräch aufzuklären, das heißt wahrhaftiger zu machen versuchte. Obwohl er es dabei nicht auf verbindliche Ergebnisse abgesehen hatte und keineswegs danach trachtete, Meinungen durch vermeintliche Wahrheiten zu ersetzen, habe Sokrates dennoch »die Linie überschritten, die von der Polis für den *sophos*, den Menschen gezogen wurde, der sich mit ewigen, nicht menschlichen und nicht politischen Dingen befaßt.«[612]

607 Arendt 1993b: 382.

608 Ebd.: 385. Außerdem kam der Meinungsäußerung laut Arendt (ebd.: 385f.) in der Polis eine geradezu persönlichkeitsbildende Funktion zu: »Seine eigene Meinung zu bekräftigen, gehörte zu der Fähigkeit, sich selber zu zeigen und von anderen gesehen und gehört zu werden. Das war für die Griechen das eine große Privileg, das an das öffentliche Leben gebunden war und in der Zurückgezogenheit des Haushalts fehlte, in dem man von anderen weder gesehen noch gehört wurde.«

609 Ebd.: 381.

610 Ebd.: 385.

611 Ebd.: 384. Diese Probleme sind nach Arendt (ebd.: 394f.) Gegenstand des berühmten Höhlengleichnisses aus dem siebten Buch der *Politeia* (514a–517a).

612 Ebd.: 384. Sokrates wollte, so Arendt (ebd.: 386), »die Stadt wahrer machen, indem er jeden Bürger seine Wahrheit äußern läßt. Die Methode, das zu tun, ist *dialegesthai*, etwas durchzusprechen, aber diese Dialektik bringt Wahrheit *nicht* durch die Zerstörung von *doxa* oder Meinung hervor, sondern offenbart im Gegenteil *doxa* in ihrer eigenen Wahrhaftigkeit. [...] Sokrates wollte nicht so sehr die Bürger erziehen als ihre *doxai* verbessern«. Der Konflikt zwischen Philosophie und Politik bzw. zwischen dem Philosophen und der Polis, brach Arendt (ebd.: 392) zufolge aus, »weil Sokrates keine politische Rolle spielen, sondern die Philosophie für die

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sokrates verletzte mit seinen mäeutischen Praktiken sozusagen den *common sense* der Polis, die den *sophoi* unterstellte, nicht zu wissen, was gut für sie selber sei. Der Philosoph galt als weise, aber nicht als klug. Eben diese Klugheit, die »Einsicht in die Welt menschlicher Angelegenheiten« (*phronesis*) war für die Griechen neben der Kunst der Rede und des Überredens *die* Tugend des politischen Menschen und des guten politischen Führers, nicht aber seine Weisheit (*sophia*). »So sehr Wahrheit im Gegensatz zur Meinung steht«, schreibt Hannah Arendt an Karl Jaspers, »so sehr geht sie doch politisch in jeder Demokratie im Gewande der Meinung herum. Mit anderen Worten, der politische Körper kann und darf nicht entscheiden, was Wahrheit ist, und kann Freiheit der Wahrheitsaussage daher nur in der Form der freien Meinungsäußerung schützen.«[613]

Tyrannei der Wahrheit

Es war Platon, der laut Arendt diese Einsicht nach dem Tod des Sokrates gegen die Polis wendete, indem er die Legitimität der Trennlinie zwischen *sophos* und Polis bestritt und den Philosophen als Herrscher proklamierte. Denn nur den Weisen, der sich im Besitz überzeitlicher Wahrheiten befand, anstatt bloßen Meinungen hinterherzulaufen, hielt Platon für fähig, das Gemeinwesen zu leiten. So zählte nach Arendt in Platons »Tyrannei der Wahrheit« nicht mehr das, »was weltlich gut ist und von dem die Menschen überzeugt werden können, [...] sondern ewige Wahrheit, von der die Menschen nicht überzeugt werden können.«[614] Damit einher gehe nicht bloß eine radikale Abwertung der Meinung, welche seitdem zu den wirkmächtigsten Prämissen der westlichen Philosophie zählt, sondern auch eine Machtverschiebung zugunsten der Denker und zulasten der Mehrheit. Die »Degradierung der Politik von der Philosophie her [...] hängt ganz und gar an der Unterscheidung von den Vielen und den Wenigen.«[615] Die eigentliche Schärfe des antiken Konflikts zwischen Philosophie und Politik – zugleich auch die Gefahr für alle modernen Gemeinwesen – liegt für Arendt genau hier: in der Entwertung der Meinung und der Meinungsvielfalt, »insofern nicht Wahrheit, wohl aber Meinung zu den unerläßlichen Voraussetzungen aller politischen Macht gehört.« Wer den Anspruch auf absolute, erfahrungs- und meinungsunabhängige Wahrheit im Raum des Politischen erhebt, lege »die Axt an die Wurzeln aller Politik und der Legitimität der Staatsformen«.[616] Denn in der politischen Öffentlichkeit werden stets, so Arendt mit Bezug auf James Madison und die *Federalist Papers*, Vernunftwahrheiten in Meinungen transformiert, so dass man es nicht mehr mit einem Menschen und dessen Verstand, sondern mit vielen Menschen und ihren Meinungen zu tun habe, deren Geltung von der Anzahl derjenigen abhängt, die dieselbe Meinung vertreten.[617]

Polis belangvoll werden lassen wollte.«

613 Arendt/Jaspers 1985: 85.

614 Arendt 1993b: 384.

615 Arendt 1993a: 59.

616 Arendt 2000a: 333.

617 Vgl. ebd.: 335.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Herstellen versus Handeln

Nach Platon eignen sich Reden und Überzeugen jedoch gerade nicht zur Leitung von Menschen und zum Ordnen öffentlicher Angelegenheiten. Stattdessen entstammen alle politischen Modelle und Paradigmen, die der Philosoph zur Illustration von Alternativen heranzieht (Hirte/Herde, Steuermann/Passagiere, Arzt/Patienten etc.), der Privatsphäre. Auch Aristoteles, dem Arendt einen inhärenten Materialismus unterstellt,[618] entpolitisiere den politischen Bereich, indem er Kategorien des Haushalts auf den Bereich des Politischen übertrage. Sein am Herrschen und Beherrschtwerden orientierter politischer Autoritätsbegriff, später von den Römern übernommen, sei eine »Verlegenheitslösung«, denn er berufe sich auf den Menschen als Lebewesen, nicht auf den Polisbürger.[619] Als Voraussetzung für die Sonderexistenz der Wenigen beziehungsweise deren Freiheit zu Denken umdefiniert, verwandelt sich die Polis bei Platon und Aristoteles zu etwas Notwendigem. Im Zentrum steht nun nicht mehr gemeinschaftliches Handeln, sondern tüchtige Organisation und Verwaltung. An der Wurzel dieser Umdeutung liegt Arendt zufolge ein tieferer Widerspruch, der sich letztlich als »Konflikt innerhalb des Philosophen selbst« entpuppt. Letzterer ist, obwohl mit unvergänglichen Wahrheiten befasst, als Mensch sterblich, an einen vergänglichen Körper gefesselt. Platon verallgemeinerte diesen Widerspruch in einen allgemeinen Konflikt zwischen Seele und Körper – und übertrug ihn auf die Polis: Je stärker sich ein Philosoph als Philosoph versteht, desto mehr wird ihm sein Körper zur Last. Da er ihn aber zeitlebens nicht abschütteln kann, versucht er das zu tun, »was jeder freie Bürger Athens tat, um sich von den Lebensnotwendigkeiten zu trennen und zu befreien: Er wird über seinen Körper regieren wie ein Herr über seine Sklaven.« Von dort aus ist es dann nur noch ein kurzer Schritt bis zum Regierungsprinzip des Philosophenkönigs: »Wenn der Philosoph die Herrschaft über die Stadt erlangt, wird er nicht mehr gegenüber ihren Einwohnern tun, als er schon zu seinem Körper getan hat.«[620]

Vor diesem Hintergrund erscheint der Herrschaftsanspruch des Philosophen, der »im Interesse der Sicherung des Philosophen«,[621] nicht aber der Polis geäußert wird, in Arendts Augen als völlig un-, ja antipolitisch. Das äußert sich auch in Bezug auf den eigentlichen Kern des Politischen. Was den antiken Denkern von Beruf und vielen ihrer Nachfolger neben dem Konflikt von Wahrheit und Meinung am öffentlichen Leben vor allem Probleme bereitete, ist die aporetische Natur des Handelns: »From the standpoint of the tradition, the freedom of political action (the human ability to *begin* – but not to control – radically new sequences of events) is merely a phantom, the possibility that freedom and nonsovereignity coincide a patent absurdity.«[622] Die Lösung des Problems folgt laut Arendt unmittelbar aus der Lösung des ursprünglichen Konflikts, denn sie versucht die Aporien

618 Vgl. Arendt 1993b: 387.

619 Vgl. Arendt 2000a: 185. »Mit Aristoteles«, so Arendt (1993b: 392) in *Philosophie und Politik*, »beginnt die Zeit, in der sich die Philosophen nicht länger für die Stadt verantwortlich fühlen«.

620 Arendt 1993b: 393.

621 Arendt 2000a: 173.

622 Villa 2001: 140.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

des Handelns zu kurieren, indem sie die Tätigkeit der Vielen durch die Tätigkeit eines Einzelnen ersetzt und Handeln als Herstellungsvorgang interpretiert.

Der Versuch, Tätigkeit im Modus des Herstellens an die Stelle des Handelns zu setzen, zieht sich nach Arendt »wie ein roter Faden durch die uralte Geschichte der Polemik gegen die Demokratie [...].«[623] So orientiert sich bereits Platons Trennung von Wissen (Befehlen/Herrschen) und Tun (Gehorchen/Vollstrecken), eine Differenz, die laut Arendt an der Wurzel aller neuzeitlichen Herrschaftstheorien liegt,[624] durchweg am Modell des Herstellens. Denn das Herstellen steht für zeitlich begrenzte, abschließbare und gedanklich geplante Tätigkeit, für weltliche Stabilität und Dauer. Doch da die Aporien des Handelns nach Arendt keine Akzidentien sind, sondern in der menschlichen Pluralität wurzeln, kommt der Versuch, sie im Herstellen aufzulösen, einem tödlichen Angriff auf das zweite »Zwischen« und mit ihm auf die menschliche Freiheit gleich: »So groß ist die Verführung, die menschlichen Angelegenheiten durch die Einführung einer unpolitischen Ordnung zu stabilisieren, daß der größte Teil der politischen Philosophie seit Plato sich mühelos als eine Geschichte von Versuchen und Vorschlägen darstellen ließe, die theoretisch und praktisch darauf hinauslaufen, Politik überhaupt abzuschaffen.«[625]

Christentum, Neuzeit, Moderne

Auch das Christentum dehnt Arendt zufolge die antike Philosophenforderung nach Freiheit von der Politik auf alle Menschen aus. Es begreife aber immerhin das Leben selbst noch als unvergänglich.[626] Die säkularisierte Neuzeit hingegen verwandele den Menschen wieder in ein endliches, diesseitiges Wesen zurück und verstehe Politik ausschließlich als Mittel zum höheren Zweck der Daseinsvorsorge und des sozialen Friedens. Damit war nach Arendt das in der Antike so zentrale – öffentliche – Problem von (Un-)Sterblichkeit und Ewigkeit, das im Christentum seinen Ort im Jenseits gefunden hatte, vollständig privatisiert, während die Politik massive Gebietsverluste zugunsten der Lebenserhaltung hinnehmen musste:

> »Was sich mit dem Anbruch der Neuzeit änderte, war nicht eigentlich eine Funktionsänderung des Politischen; [...] Was sich änderte, waren vielmehr die Bereiche, um deretwillen Politik notwendig erschien. Der Bereich des Religiösen sank in den Raum des Privaten zurück, während der Bereich des Lebens und seiner Notwendigkeiten, der sowohl in der Antike wie im Mittelalter als der private Bereich par excellence gegolten hatte, eine neue Würde erhielt und in Form der Gesellschaft sich in die Öffentlichkeit drängte.«[627]

In den Revolutionen des 18. Jahrhunderts sieht Arendt diese Entwicklung auf die Spitze getrieben. Zum ersten Mal in der Geschichte erschienen die von täglichen Bedürfnissen getriebenen Ärmsten der Armen auf der öffentlichen Bühne, die zuvor nur den Freien vorbehalten war.[628] Sie erweiterten den negativen Sinn der

623 Arendt 2002a: 279.
624 Vgl. Arendt 1993b: 394.
625 Arendt 2002a: 281.
626 Vgl. Arendt 1993a: 61–65.
627 Ebd.: 66.
628 Vgl. Arendt 2000a: 239.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

libertas, indem sie der alten Forderung nach Freiheit von Zwang (als Vorbedingung der politischen Freiheit) die Forderung nach Freiheit von Not und Furcht zur Seite stellten: »Befreiung meinte Versorgung mit dem Lebensnotwendigen, die Abschaffung dessen, was damals ›unhappiness‹ genannt wurde, kurz, die Lösung der sozialen Frage.«[629] Die Freiheit von Zwang wird in Verbindung mit der sozialen Frage gewissermaßen zum doppelten Boden für die eigentliche politische Freiheit, nur dass in Arendts Augen nun das Haus fehlt oder in sich zusammenzustürzen droht, das sich auf diesem sicheren Grund eigentlich erheben sollte.

»Seit den Revolutionen des 18. Jahrhunderts ist Freiheit, zumindest prinzipiell, mit voller Gleichheit identifiziert worden«.[630] Dieser Befund klingt in unseren Ohren selbstverständlich und begrüßenswert. Bei Arendt aber verweist er darauf, dass auch, wer in der Moderne am politischen Leben nicht teilnimmt oder lediglich seine Privatinteressen verfolgt, fortan als Freie(r) unter Freien beziehungsweise als Gleiche(r) unter Gleichen im Sinne des antiken Isonomieprinzips anerkannt wird. Mit anderen Worten: Das Wohlergehen des Haushalts und nicht das der Welt rückt ins Zentrum des Politischen. Dass die Französische Revolution »ein für allemal« festschrieb, »daß der Sieg über die Armut eine Voraussetzung für die Gründung der Freiheit ist«,[631] kritisiert Arendt keineswegs. Wer hungert, kann weder gut leben noch Politik betreiben. Problematisch ist in ihren Augen nur, dass sich mit den Revolutionen der Frühmoderne die Notwendigkeit – die privaten Interessen des Haushalts beziehungsweise der Wirtschaft – als politische Hauptantriebskraft durchsetzt und das Handeln der Menschen gewissermaßen kontaminiert beziehungsweise in Form von Sozialtechnik ersetzt – mit paradoxen Folgen, wie Arendt in ihren Hauptwerken, aber auch zahlreichen Essays zu konkreten tagespolitischen Ereignissen aufzuzeigen bemüht ist.[632]

Die Französische Revolution dient Arendt dort auch als Exempel für die Dialektik von Notwendigkeit und Gewalt. Überall dort, wo die soziale Frage schwelt, wird Arendt zufolge eine Revolution zwangsläufig zu Gewaltakten führen, im schlimmsten Fall gar in ein totalitäres Regime münden: »Wo immer gesellschaftliche Interessen aufeinanderprallen, ist die Gefahr der Gewalttätigkeit gegeben«.[633] Denn dem Eigeninteresse sei das Hemd stets näher als der Rock: »Erfahrung mit ein wenig Nachdenken verbunden sagt deutlichst, daß kaum etwas sich so schlecht ›aufklären‹ läßt wie das Eigeninteresse.«[634] Grundsätzlich betrachtet Arendt Gewalt jedoch als zutiefst menschlich und rational.[635] Die Gewalthandlung ist »durch ihren instrumentalen Charakter gekennzeichnet. Sie steht dem Phänomen der Stärke am nächsten«, weil Gewaltmittel dazu dienen, organische

629 Arendt 2000a: 243.

630 Ebd.: 241.

631 Ebd.: 244.

632 Vgl. exemplarisch den wohl bekanntesten und umstrittensten Essay *Little Rock* (Arendt 2000b: 258–274).

633 Arendt 2005c: 22. Vgl. dazu auch Arendt 2000a: 245.

634 Arendt 2005c: 77.

635 Vgl. ebd.: 64f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Werkzeuge beziehungsweise physische Stärke zu vervielfachen.[636] Demzufolge ist Gewalt

> »in dem Maße rational, als sie wirklich dazu dient, den Zweck, der sie rechtfertigen muß, zu erreichen. Und da Menschen, wenn sie zu handeln beginnen, niemals wissen oder wissen können, was sie tun bzw. was schließlich die Folgen ihres Tuns sein werden, ist Gewalttätigkeit in dem Maße rational [...], als sie kurzfristige Ziele verfolgt. Mit Gewalt heizt man weder die Lokomotive des Fortschritts noch der Geschichte oder der Revolution, aber sie kann durchaus dazu dienen, Mißstände zu dramatisieren und die öffentliche Aufmerksamkeit auf sie zu lenken.«[637]

Insofern lassen sich mit Gewalt eher Reformen durchsetzen denn Revolutionen, die *à la longue* unter der zur Eskalation neigenden Gewalt kollabieren oder in das Gegenteil ursprünglich intendierter Absichten umschlagen. Angewendet auf menschliche Angelegenheiten, gehe die Vorrangstellung des Zwecks schnell verloren, so Arendt, »der Zweck, der die Mittel bestimmt, die zu seiner Erreichung notwendig sind und sie daher rechtfertigt, wird von den Mitteln überwältigt«[638] – ein Satz, der an Günther Anders' Gefälle-These vom uneinholbaren Vorsprung der Gerätewelt erinnert.[639] Dass die Mittel ihren Zwecken entlaufen, passiert Hannah Arendt zufolge immer dort, wo die Gewalt ihrer Machtbasis verlustig gegangen ist.[640] Zwar habe sich in revolutionären Situationen, wo Gewalt gegen Gewalt stehe, »noch immer die Staatsgewalt als Sieger erwiesen«, so Arendt. Aber nur so lange, wie deren Machtstruktur intakt gewesen sei. Nach Arendt hängt bekanntlich alles von der Macht hinter der Gewalt ab,[641] so dass der Sieger einer gewaltsamen Auseinandersetzung seinen Erfolg mit dem Verlust seiner Macht bezahlt, Arendt spricht von einem »Bumerang-Phänomen«.[642] Der Gehorsam gegenüber Gesetzen und gemeinsamen Vereinbarungen[643] sei niemals so bedingungslos wie gegenüber einem Gewehrlauf. Aus den Gewehrläufen komme immer der wirksamste Befehl, der auf unverzüglichen Gehorsam rechnen könne. »Was niemals aus den Gewehrläufen kommt, ist Macht.«[644]

636 Ebd.: 47. Gewalt ist »ihrem Wesen nach instrumental« (ebd.: 78).

637 Ebd.: 78.

638 Ebd.: 8.

639 Wie ich in Kap. I.2.2.1 ausgeführt habe, kann es Politik im Weltzustand Technik gemäß Günther Anders nur noch als Ideologie geben, die sich im Rahmen der technologischen Entwicklung abspielt (vgl. Anders 1981: 107ff.).

640 Vgl. Arendt 2005c: 56.

641 Ebd.: 49f.

642 Ebd.: 55.

643 Für Arendt (ebd.: 96, Exkurs 8) sind Gesetze und gemeinsame Vereinbarungen »Spielregeln« der Gemeinschaft (der Gleichen) – man kann sie als Revolutionär oder als Verbrecher verändern bzw. unterlaufen wollen, »aber sie prinzipiell zu leugnen bedeutet nicht Ungehorsam, sondern die Weigerung, innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zu existieren.«

644 Ebd.: 54.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Geschichte als Produkt

Bis zur Neuzeit scheint diese Einsicht auch in den politischen Theorien noch fest verankert. Die Verherrlichung von Gewalt ist ihnen nach Arendt suspekt, so wie den Griechen das Herstellen. Dabei bezog sich die Skepsis der Polis nicht, wie Arendt betont, auf die von den *technites* fabrizierten Kulturdinge, sondern ausschließlich auf die ihrer Tätigkeit inhärente Gewalt sowie die ihnen eigentümliche Zweck-Mittel-Kategorie, unter der letztlich schlechterdings alles zum bloßen Mittel und Werkzeug wird, das heißt auf die »ins Politische greifende Verallgemeinerung ihrer Maßstäbe und Denkungsart.«[645] Zum politischen Prinzip erster Ordnung wird Gewalt nach Arendt im Erfolgszug der modernen (Natur-)Wissenschaften, als sich die Überzeugung verbreitet, der Mensch könne nur das wissen, was er selbst gemacht habe (siehe Kapitel I.2.1.1, S. 142). Arendt zufolge bewahrt sich die Neuzeit nicht nur Platons Verachtung für das Handeln und die Meinung der Vielen, sie reinigt die Tradition darüber hinaus auch von ihren Vorurteilen gegenüber den Handwerkern.[646] Der Preis für diese Kurskorrektur ist hoch. Sobald Herstellen in Handeln einbricht, schleppt es, theoretisch wie praktisch, die Gewalt in den Bereich des Politischen ein.[647] Sie steht wie

645 Arendt 2000a: 291.

646 Vgl. Arendt 2002a: 292.

647 An der Kategorie des Herstellens orientiert sich nach Arendt – mit allen Folgen – auch der moderne Geschichtsbegriff. Er entstamme einer (nicht näher bestimmten) Übergangsphase zwischen christlicher Antike und Neuzeit, in der es noch keine ausgeprägte Gleichgültigkeit gegen das alte Problem der (Un-)Sterblichkeit gegeben habe: Wenn die Welt vergänglich ist und eine Garantie für das Fortleben nach dem Tod entfällt, die Idee der Unsterblichkeit aber bestehen soll, bleibt Arendt zufolge nur, die Menschheit selbst als ihr Prädikat zu bestimmen. So garantiert der sich in beide Zeitrichtungen erstreckende Prozess der Generationenfolge die Unvergänglichkeit, aber nur um den Preis der Verlagerung in ein ewiges Werden und Vergehen (vgl. Arendt 2000a: 93f.). Bei Marx verbinde sich diese Prozess-Vorstellung schließlich mit einem poietisch missverstandenen Handlungsbegriff zu einer politischen Theorie, die nicht bloß das Handeln, sondern die ganze Menschheitsgeschichte als Produkt, als herstellbar versteht (vgl. ebd.: 313) – und der das Handeln deshalb notwendigerweise zutiefst suspekt werden muss, denn: »Nichts ist flüchtiger und vergeblicher als menschliche Worte und Taten« (ebd.: 105). Die Deutung der Geschichte als Produkt und Prozess impliziert laut Arendt jedoch nicht nur die unzulässige Vermischung von Herstellen und Handeln, sondern auch eine Verwechslung, das heißt hier: Ersetzung von Sinn durch Zweck. Ersterer ist nach Arendt das eigentliche Resultat der Geschichte, sofern sie abgeschlossen und als abgeschlossene erzählbar geworden ist. Verfolgt Geschichte hingegen Zwecke, heißt das – und diese Konsequenz habe Marx gezogen –, dass sie wie jedes andere Produkt irgendwann einmal abgeschlossen sein wird und an ein Ende kommt, in ihrem Zweck aufgeht, wobei die Sinnlosigkeit partikularer Ereignisse mit dem Sinn eines vermeintlichen Ganzen verrechnet wird (vgl. ebd.: 98–102). Und das bedeutet die Abschaffung des Handelns im Arendtschen Sinn, weil Handeln in einer Welt nach dem »Ende der Geschichte« überflüssig geworden wäre. Dass Geschichte Zwecke verfolgt, bedeutet auch, dass zu deren Erreichen der Einsatz gewisser Mittel erforderlich ist und das wiederum bedeutet notwendigerweise die Anwendung von Gewalt. Obwohl Arendt Marx selbst nicht zu einem Vorläufer des Totalitarismus erklärte, betrachtete sie

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ein Motto über allen politischen Großprojekten der Neuzeit und erst recht der Moderne. Arendt formuliert es in Anlehnung an bekannte Sprichwörter so: »Man kann keinen Tisch zimmern, ohne einen Baum zu fällen; man kann kein Omelett machen, ohne Eier zu zerbrechen; kurz: wo gehobelt wird, da fallen Späne, und wo ein neuer politischer Körper gebildet werden soll, da müssen Menschen getötet werden.«[648]

2.4.3 »Prinzip Auschwitz« – Von Henry Ford zu Heinrich Himmler

Auf wenige politische Ereignisse treffen diese Sentenzen so zu wie auf die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts: Nationalsozialismus und Stalinismus. Dem Totalitarismus als einem originären Phänomen, an dem alle in herkömmlichem politikwissenschaftlichen und historiographischen Vokabular verfassten Beschreibungs- und Analyseversuche scheitern, galt das lebenslange Interesse der politischen Theoretikerin Hannah Arendt.[649] Markiert der Totalitarismus in ihren Augen einen Traditionsbruch, der sowohl zivilisatorische Kontinuitäten zerreißt als auch semantisch-epistemologische Brückenköpfe zur Vergangenheit sprengt, so identifiziert sie in ihrem gleichnamigen Werk doch spezifische *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, die ihn innerhalb einer historischen Matrix verorten – freilich ohne dabei seine Neuartigkeit und Einzigartigkeit in Geschichtsmetaphysik aufzulösen. Das in drei Hauptteile – *Antisemitismus*, *Imperialismus* und

daher seine »identification of action with work and the making of history as the crucial link between Marx's theory and totalitarian practice.« (Villa 2001: 136)

648 Arendt 2000a: 196.

649 Das gilt freilich ebenso für Günther Anders und Hans Jonas. Die Beschäftigung mit der massenhaften, organisierten Vernichtung ganzer Bevölkerungsgruppen, speziell der europäischen Juden, nimmt in ihren Schriften einen erheblichen Platz ein. Darüber hinaus waren sowohl Hannah Arendt als auch Hans Jonas seit 1933 in verschiedenen jüdischen Organisationen tätig, Arendt für die Jugend-Aliyah und die Jewish Agency in Paris, in New York arbeitete sie nach ihrer Flucht als Autorin für die deutschsprachige jüdische Zeitung *Aufbau*; Jonas, der die Shoah explizit zum Anlass einer theologischen Spekulation nahm (vgl. Jonas 1987b), sogar als Mitglied der Hagana, als Soldat unter britischem Kommando in der First Palestine Anti-Aircraft Battery und im israelischen Befreiungskrieg 1948. Vor allem Anders und Arendt haben sich explizit mit den Vorgängen befasst, die zur nationalsozialistischen Terrorherrschaft führten, die spezifischen Merkmale dieser, wie Arendt meinte, völlig neuartigen Herrschaftsform beschrieben und die Art und Weise ihrer Menschenvernichtungspolitik analysiert, die auf das Wesen des Menschen abzielt; Arendt hauptsächlich in ihrem Totalitarismusbuch sowie ihrem kontrovers diskutierten Report über den Prozess gegen Adolf Eichmann in Jerusalem, aber auch in ihrer 2006 auf Deutsch erschienenen Vorlesung über das Böse und in zahlreichen Artikeln. Anders hat demselben Thema mehrere, nicht nur philosophische, Texte gewidmet, darunter einen Roman, Tagebuchaufzeichnungen, Gedichte und einen offenen Brief an Klaus Eichmann, den Sohn des 1962 in Israel hingerichteten Adolf Eichmann (vgl. vor allem Arendt 1985; 1989b; 1991; 2004; 2005a; 2005b; 2006b; Anders 1992b; 1996; 2002a).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Totale Herrschaft – gegliederte Buch versucht in der für Arendt typischen Mischung aus Philosophie, empirischen Fakten, Ideengeschichte und Journalismus die »hauptsächlichen Elemente des Totalitarismus zu entdecken und sie in historischen Begriffen zu analysieren«.[650] Es geht Arendt dabei ausdrücklich nicht um Deduktion des Gegenwärtigen aus dem historisch Vorgängigen oder gar um eine wie auch immer geartete Dialektik der Aufklärung, sondern um die phänomenologische Analyse der Prozesse (Elemente), die den Untersuchungsgegenstand *seinem Wesen nach* konstituieren. »Throughout her work [...]«, so Dana R. Villa, »she was at war with all Hegelian-type teologies, whether of progress or of doom. Moreover, she was extremely skeptical of all causal explanations of totalitarianism, explanations that isolated one or several determining factors that allegedly ›produced‹ totalitarianism.«[651] Wenn es das Kennzeichen der neuzeitlichen Geschichtswissenschaft ist, Geschichte nicht mehr im Medium der Erzählung des Lebens und Leidens von Menschen, sondern als Abfolge von Prozessen darzustellen, wie Arendt behauptet, dann kann man Arendts eigene Methode in den Elementen und Ursprüngen als den Versuch bezeichnen, Prozesse als Ereignisse darzustellen beziehungsweise das Ereignis im (vermeintlich) Prozesshaften zu bergen.[652] In einer Antwort auf die Rezension der amerikanischen Erstausgabe ihres Buches durch Eric Voegelin schreibt Arendt, sie habe

> »keine Geschichte des Totalitarismus verfaßt, sondern eine Analyse in Begriffen der Geschichte vorgenommen. Ich schrieb keine Geschichte des Antisemitismus oder des Imperialismus, sondern analysierte das Element des Judenhasses und das Element der Expansion, insofern, als diese Elemente im totalitären Phänomen selbst noch klar sichtbar waren und eine entscheidende Rolle spielten. Das Buch beschäftigt sich deshalb nicht wirklich mit den ›Ursprüngen‹ des Totalitarismus – wie sein Titel [*The Origins of Totalitarianism*] bedauerlicherweise behauptet –,

650 Arendt 1998a: 43. Vgl. dazu auch Benhabib 2006b: 59.

651 Villa 2001: 125.

652 Für Hannah Arendt (2000a: 122) ist Geschichte kein kausaler Prozess: »Nur wenn etwas Unwiderrufliches passiert ist, können wir versuchen, seine Geschichte nach rückwärts zu verfolgen. Das Ereignis erhellt seine eigene Vergangenheit, niemals kann es aus ihr abgeleitet werden.« Geschichte entsteht nach Arendt (ebd.) immer dann, wenn ein Ereignis geschieht, »das groß genug ist, seine eigene Vergangenheit zu erhellen [...]. Nur dann zeigt sich der Irrgarten vergangener Geschehnisse als eine Geschichte [›story‹], die erzählt werden kann, weil sie einen Anfang und ein Ende hat. Was das erhellende Ereignis enthüllt, ist ein bis dahin verborgener Anfang in der Vergangenheit«. Trends und Prozesskategorien verhüllen demgegenüber laut Arendt nur das »natürliche« Licht der Geschichte. Aufgabe der Historiker sei es daher, das unerwartet Neue herauszuarbeiten, denn »jedes Ereignis in der menschlichen Geschichte [enthüllt] ein unerwartetes Panorama menschlicher Taten, Leiden und neuer Möglichkeiten, die zusammen die Summe aller gewollten Absichten und die Bedeutung aller Ursprünge überschreiten.« (ebd.: 123) In ihrem *Denktagebuch* notiert Arendt (2002b: 96f., ohne Anmerkung): »*Methode in den Geschichtswissenschaften*: Alle Kausalität vergessen. An ihre Stelle: Analyse der Elemente des Ereignisses. Zentral ist das Ereignis, in dem sich die Elemente jäh kristallisiert haben. Titel meines Buches grundfalsch, hätte heißen müssen: The *Elements* of Totalitarianism.«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sondern gibt eine historische Darstellung der Elemente, die sich im Totalitarismus kristallisierten.«[653]

Es ist ihr an Aristoteles und Kant geschulter Blick für Differenzen, Brüche und dialektische Volten und ihre skeptische Haltung gegenüber historiographischen Schwarz-Weiß-Zeichnungen, der Arendt auf Erklärungsmuster wie etwa das, die Juden seien nun einmal aufgrund ihrer Pariastellung die idealen Sündenböcke des 19. und 20. Jahrhunderts gewesen, verzichten lässt. Stattdessen montiert und collagiert sie wie ihr erster Ehemann, um den Wesenskern einer Sache in den Blick zu bekommen (siehe Kapitel II.1). Die innere Dynamik des NS-Totalitarismus, auf den Arendt in ihrer Studie fokussiert, wird in ihren Augen durch die Verbindung des Bewegungsprinzips kapitalistisch-imperialistischer Provenienz mit dem Antisemitismus gebildet, dem »Kern und Kristallisationspunkt«[654] der nationalsozialistischen Ideologie.

Antisemitismus und moderne Ideologien

Der moderne Antisemitismus erreichte nach Arendt seinen Höhepunkt in Europa, nachdem das europäische Nationalstaatensystem unter schweren inneren und außenpolitischen Krisen zusammengebrochen war, während »die Juden« ihre einst einflussreiche Stellung in Regierung und Wirtschaft schon längst wieder verloren hatten.[655] Er unterstellte eine jüdische Weltverschwörung also ausgerechnet zu dem Zeitpunkt, an dem die faktische Abhängigkeit der jeweiligen Volkswirtschaften und Staatsregierungen von jüdischen Bankenhäusern oder

653 Arendt 1998a: 43f. Am Ende des Totalitarismusbuchs betont sie noch einmal: »Zu erklären ist das totalitäre Phänomen aus seinen Elementen und Ursprüngen so wenig und vielleicht noch weniger als andere geschichtliche Ereignisse von großer Tragweite.« (Arendt 2005a: 946f.) Vgl. auch das Vorwort zur deutschen Erstausgabe (ebd.: 16). »Alles, was wir über den Totalitarismus wissen«, bekräftigt Arendt (2000a: 112) in *Verstehen und Politik*, »zeigt eine schreckliche Originalität, und keine weithergeholten geschichtlichen Parallelen können dies ändern.« Da totalitäre Bewegungen in einer nicht-totalitären Welt entstanden sind – »durch Kristallisation von in ihr vorhandenen Elementen, denn die totalitären Systeme wurden nicht vom Mond importiert« – ist der Verstehensprozess für Arendt (ebd.: 113) nur hermeneutisch und zirkulär möglich, mit Rekurs auf ein »unartikuliertes Verstehen« bzw. Vor-Verstehen: »Verstehen ist auf Wissen gegründet, und Wissen kann nicht ohne ein vorausgehendes, unartikuliertes Verstehen vor sich gehen.« Darüber hinaus warnt Arendt im Vorwort zum ersten Teil des Buches ausdrücklich davor, den Totalitarismus einfach mit Antisemitismus, Imperialismus oder Kommunismus gleichzusetzen – oder umgekehrt den Rassismus der amerikanischen Südstaaten mit totalitären Regimen (vgl. 2005a: 26f.). In Ihrer Replik auf Eric Voegelin nimmt Arendt ausführlich zu Vorwürfen gegen ihren Stil und ihre Methode Stellung, die auch im Zusammenhang mit dem ein Jahrzehnt später verfassten Report über den Prozess gegen Adolf Eichmann in Jerusalem aufschlussreich sind. Zum historischen Verstehen vgl. auch Arendt 2000a: 110–127; zu Arendts Methode im Totalitarismusbuch und zu ihren Anleihen bei Walter Benjamin vgl. Nordmann 1997; 1998: 59ff.

654 Arendt 2005a: 29.

655 Vgl. dazu ebd.: 29–83, insbes. 60ff. Zu Arendts Antisemitismusbegriff vgl. ausführlich Schulze Wessel 2006: 66–158.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

den einst so genannten Hofjuden nicht mehr bestand. In der spannungsgeladenen Atmosphäre des frühen 20. Jahrhunderts funktionierte er nach Arendt trotzdem beziehungsweise gerade deswegen in allen sozialen Schichten als reduktionistisches Deutungsmuster für drastische Unsicherheits- und Abstiegserfahrungen. Die faschistische Propaganda setzte sich in Arendts Augen genau dort fest, wo die Wurzel- und Heimatlosigkeit zahlloser Menschen angesichts anomischer sozialer Zustände, globaler Finanzkrisen und kollektiver Kränkungserfahrungen eine individuell kaum zu überbrückende Sinn- und Deutungslücke gerissen hatte.[656] Die kollektiven Ängste und regressiven Bedürfnisse der Masse aufgreifend, setzte die antisemitische Ideologie der Nationalsozialisten Arendt zufolge der nur schwer erträglichen Kontingenz und Komplexität der Wirklichkeit eine in sich abgeschlossene »Lügenwelt der Konsequenz« gegenüber – eine Ersatzwelt, in der vermeintlich höhere Gesetzmäßigkeiten walten und den Einzelnen »jene ständigen Erschütterungen erspart bleiben, welche wirkliches Leben den Menschen und ihren Erwartungen dauernd bereitet.«[657] Wie alle Formen moderner Ideologien erfüllten der nationalsozialistische Antisemitismus und die massive Propaganda damit »den Zweck, die nicht mehr gültigen Regeln des gesunden Menschenverstandes zu ersetzen«, unter den gegebenen Umständen bekanntlich mit großem Erfolg, denn »die Ideologieanfälligkeit der modernen Massen wächst in genau dem Maß, wie gesunder Menschenverstand [...] offenbar nicht mehr zureicht, die öffentlich politische Welt und ihre Ereignisse zu verstehen.« Letzten Endes gehe es der modernen Ideologie darum, »einen permanenten Sieg auf Kosten der Wirklichkeit selbst zu erringen.« Denn im Gegensatz zu den sophistischen Dienstleistungen im alten Athen treibe sie kein falsches Spiel mit Argumenten auf Kosten der Wahrheit. Sie missbrauche vielmehr Tatsachen als Argumente, »um bald diese, bald jene Meinung zu ›beweisen‹«, das heißt letztlich, um »der politischen Verantwortung für Handlungen und Ereignisse entrinnen« zu können.[658] Die nationalsozialistische Propaganda vermischte Arendt zufolge nach diesem Rezept Wahrheit und Wirklichkeit derart, dass das zunächst nicht Wahre nachträglich wirklich, zumindest aber logisch schlüssig erschien. So habe beispielsweise das *Schwarze Korps*, ein auflagenstarkes SS-Kampfblatt, einige Jahre vor Kriegsausbruch eingeräumt,

> »man glaube im Ausland der Nazi-Behauptung nicht recht, daß alle Juden heimatlose Bettler seien, die ihr Dasein nur als Parasiten des Wirtschaftslebens anderer Länder fristen könnten; doch die öffentliche Meinung des Auslands, so prophezeite das Blatt, bekäme in ein paar Jahren Gelegenheit, sich selbst von dieser Tatsache zu überzeugen, dann nämlich, wenn die deutschen Juden wie Bettlerpack über die Grenzen getrieben würden. Die Wirklichkeit umzulügen – auf eine derartige Erfindung war niemand vorbereitet.«[659]

656 Vgl. Arendt 2005a: 354 bzw. 745–748.
657 Ebd.: 748.
658 Ebd.: 40f.
659 Arendt 1989b: 42.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Nach demselben Muster funktioniert laut Arendt auch der Rekurs auf die vermeintliche Wissenschaftlichkeit der Ideologie, auf »eherne« historische Gesetzmäßigkeiten, Klassengegensätze oder Biologismen. Innerhalb dieser kruden, gegen die Wirklichkeit hermetisch abgeriegelten Logiken konnte dann beispielsweise Heinrich Himmler die massenhafte Beihilfe zum Völkermord mit aufopferungsvoller, quasi mäeutischer Dienstleistung am ehernen Lauf der Geschichte gleichsetzen und moralisch rechtfertigen.[660] Die Mörder in SS und Wehrmacht sollten durch die nazistischen Sprachregelungen laut Arendt also keineswegs von ihren abscheulichen Taten abgelenkt werden. Man habe ihnen vielmehr weißmachen wollen, dass sie unmenschliche Lasten zu schultern hätten, weil sie einer großen historischen Sache dienten, die selbst ohne ihr Mittun so oder ähnlich würde ablaufen müssen.[661]

Die totalitäre Bewegung

Durch das komplexe Zusammenspiel von Ideologie und Propaganda und das ausgeklügelte »System von Schlüssel- und Tarnausdrücken«[662] hatten die Nationalsozialisten in Hitlers Drittem Reich laut Arendt eine allgemeine Atmosphäre systematischer Lüge, Amoralität und Verlogenheit geschaffen. Doch der moderne Antisemitismus war für Arendt auch deshalb ein so wesentliches Element des Nationalsozialismus, weil er – wie das autoaggressive Expansions- und Aufzehrungsprinzip des kapitalistischen Imperialismus – in ihren Augen die Hintergrundfolie für dessen innere Dynamik abgab. Denn indem die NS-Propaganda nach dem Muster der berüchtigten *Protokolle der Weisen von Zion* die Fiktion einer verschwörerischen jüdischen Weltherrschaft inszenierte, erhob sie den Antisemitismus zugleich zum existenziellen Prinzip der Selbstbehauptung Nazideutschlands, das sich folglich in einem bedingungslosen Kampf gegen den eingebildeten jüdischen Aggressor bewähren musste. So gaben die Juden oder vielmehr das Zerrbild ihres globalen Einflusses, das Goebbels und seine Chargen zeichneten, die Vorlage für den eigenen Griff nach der Weltherrschaft ab. Aus diesem Grund rückt der Antisemitismus bei Arendt auch »in das Zentrum der

660 Vgl. ebd.: 59ff. Wobei Arendt (2005a: 740) hervorhebt , dass es dem Totalitarismus beim Rekurs auf Ideologien und szientistische Logiken nicht um exakte Vorhersagbarkeit der Zukunft oder optimierte sozialtechnische Planung (einer vermeintlich besseren Gesellschaft) gehe. Er benötige die Ideologien nur der Form nach, »in welche alle Ideologien ihre Aussagen einkleiden, die Form der unfehlbaren, allwissenden Voraussage.« Die Bestätigung dieser Vorsage könne dann, je nach Kontext, in der Zukunft durch entsprechende »Aktionen« angepasst werden. Vgl. dazu auch ebd.: 964f.

661 Deshalb, meint Arendt (2005b: 194f.), konnten sie gewissermaßen per definitionem auch »keine gemeinen Verbrecher« sein: »Im Gegenteil, man entfernte ganz systematisch möglichst alle, die sich als nicht normal herausstellten […], denn die SS lehnte bekanntlich ›unzivilisierte Methoden‹ ab. […] Man hatte es also mit normalen Menschen zu tun«, folgert Arendt, »und das Problem war nicht so sehr, wie man mit ihrem ›normalen‹ Gewissen fertigwerden könne als wie man sie von den Reaktionen eines gleichsam animalischen Mitleids ›befreien‹ konnte, das normale Menschen beim Anblick physischer Leiden nahezu unweigerlich befällt.«

662 Ebd.: 198.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Nazifikation; ihn daraus wieder zu entfernen hätte geheißen, den Massen die Zuversicht auf die unabwendbar näher rückende künftige deutsche Weltherrschaft zu rauben.«[663]

Um dieses Zentrum herum gruppierten die Nationalsozialisten nach Arendt ein Set spezifischer Organisationsformen »von einer beispiellosen Originalität«, deren Hauptaufgabe darin bestand, »die zentrale ideologische Fiktion [...], um die das Lügengespinst der Propaganda jeweils neu gewoben wird, in die Wirklichkeit umzusetzen und in der noch nicht totalitären Welt Menschen so zu organisieren, daß sie sich nach den Gesetzen dieser fiktiven Wirklichkeit bewegen.«[664] Das Wesen dieser Organisation sei die permanente Differenzierung, Restrukturierung, Umschichtung und Mobilisierung der Gesellschaft wie des totalitären Herrschaftsapparats, der sich infolgedessen durch eine eigentümliche Strukturlosigkeit auszeichnet.[665] Die dynamische Neu- und Umbildung von Binnenorganisationen, die Unterscheidung von Parteimitgliedern (oder Berufsrevolutionären) und Sympathisanten und die teilweise doppelte und dreifache Besetzung und Umbesetzung von Funktionsstellen verfolge den Zweck, Parteimitglieder, Mitläufer und Bevölkerung über die wahren Absichten der totalitären Bewegung zu täuschen, politische und staatliche Instanzen auszuhöhlen, persönliche Verantwortung und Sachkenntnis zu desavouieren und das revolutionäre Projekt des Totalitarismus vor der inneren Erstarrung zu bewahren.[666] Aus diesem Grund hat die Machtergreifung für totalitäre Bewegungen nach Arendt ebenso viele Vor- wie Nachteile. Denn je länger sie sich an der Macht halte,

> »desto schwieriger wird es, die für die Bewegung unabdingbare Verachtung der Tatsächlichkeit aufrechtzuerhalten [...]; gerade das, worauf sich die totalitäre Fiktion psychologisch stützen konnte, das aktive Ressentiment der Massen gegen die gegebene Welt, das sie bereitmachte zu glauben, daß das Unmögliche möglich, das Unglaubwürdige wahr und alles, was in der Welt geschieht, aus einem einzigen

663 Arendt 2005a: 760. Vgl. auch ebd.: 756–763. Das Streben der Bewegung nach Weltherrschaft kennt – genau wie die ökonomische Dynamik der Mehrwertschöpfung – prinzipiell keinen Sättigungsgrad. In diesem Zusammenhang notiert Arendt (ebd.: 864), totalitäre Bewegungen seien in wirtschaftlichen Belangen »überall so zu Hause, wie ein Heuschreckenschwarm überall zu Hause ist, wo er sich gerade niederläßt.«

664 Ebd.: 766. Für Arendt sind hinsichtlich totalitärer Bewegungen nicht Terror und Propaganda, sondern Propaganda und Organisation die zwei Seiten einer Medaille (vgl. ebd.: 767).

665 Der totalitäre Staat ist nach Arendt (ebd.: 832) deshalb so strukturlos, weil »nur ein Gebäude eine Struktur haben kann«, eine politische Bewegung hingegen lediglich eine Richtung, so dass umgekehrt »jegliche gesetzliche oder staatliche Struktur für eine immer schneller in eine bestimmte Richtung sich bewegende Bewegung nur ein Hindernis ist.« Rein »technisch« betrachtet bewege sich diese Bewegung »innerhalb des totalitären Herrschaftsapparats dadurch, daß die Führung das eigentliche Machtzentrum dauernd verschiebt, in andere Organisationen verlegt, ohne doch darum die so entmachteten Gruppen aufzulösen [...].« (ebd.: 835)

666 Vgl. ebd.: 766–813 bzw. 827–849. Zu den spezifischen Merkmalen totalitärer Machtpolitik vgl. ebd.: 865. Raul Hilberg (2009: 24) zufolge entspringt auch die permanente Vermehrung von Gesetzen, Erlassen und Verfügungen gegen die Juden dem »in der nationalsozialistischen ›Bewegung‹ angelegten Bedürfnis, nie stillzustehen.«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Punkt zu erklären sei, existiert nicht mehr nach der Machtergreifung. Die Massen gerade normalisieren sich sofort [...].«[667]

Die immanente Eigendynamik totalitärer Bewegungen, das Organisationsprinzip der autoaggressiven Selbsterhaltung dürfe deshalb nie zum Stillstand kommen, so Arendt. Aus diesem Grund sei das Endziel des totalitären Projekts – die »Herstellung einer rein fiktiven Welt in einer unabsehbaren Zukunft« – zwangsläufig identisch mit Weltherrschaft. Schließlich könne kein totalitäres Regime sich auf Dauer halten, »ohne die gesamte Wirklichkeit der Erde zuverlässig zu kontrollieren und jede Faktizität innerhalb der Menschenwelt auszuschalten. Selbst ein einziges Individuum kann absolut und total nur beherrscht werden, wenn die gesamte Erde unter totalitärer Herrschaft steht.«[668]

Ziel: Abschaffung der Spontaneität

Im Zuge dieses von den Nationalsozialisten zunächst sehr erfolgreich umgesetzten Programms gerieten nicht nur die offiziellen Gegner des Regimes, insbesondere die jüdische Bevölkerung Europas, in Lebensgefahr, sondern potenziell jeder, der sich der Bewegung und ihrer zentralen ideologischen Fiktion in den Weg stellte, letztlich sogar das eigene Volk. Denn die totalitäre Herrschaft will Arendt zufolge nicht einfach nur expandieren. Sie trachte vor allem danach, jede ursprüngliche menschliche Äußerung, jede Form von Vitalität und freier Initiative im Keim zu ersticken, »weil sie kein Handeln zulassen darf, das nicht absolut voraussehbar ist.«[669] Obwohl sie mit ihrer permanenten Reorganisation und Mobilisierung oberflächlich wie eine gigantische Totalpolitisierung des gesamten Lebens erscheine, strebe die totalitäre Bewegung das genaue Gegenteil, nämlich totale Entpolitisierung an. Hans Jonas schreibt dazu in seinen *Erinnerungen*: »Unter dem Absatz der Gestapo wächst auch kein geistiges Leben mehr. Der totalitäre Staat läßt in seinem Gefüge keine Lücken der Indifferenz übrig, in denen Eigenes gedeihen könnte; er verschont die Seele so wenig wie den Leib.«[670]

Was die totalitären Regime am meisten fürchten, ist Spontaneität.[671] In dem Versuch, diese abzutöten, sieht Arendt das »radikal Böse« begründet: Das radikal Böse, so schreibt sie in den 50er Jahren auf der Suche nach einer Definition an Karl Jaspers, habe »irgendwie« mit der »Überflüssigmachung von Menschen als Menschen« zu tun:

> »Dies geschieht, sobald man alle unpredictability ausschaltet, der auf Seite des Menschen die Spontaneität entspricht. Dies alles wiederum entspringt oder besser hängt zusammen mit dem Wahn von einer Allmacht (nicht einfach Machtsucht) *des* Menschen. Wäre *der* Mensch qua Mensch allmächtig, dann wäre in der Tat nicht einzusehen, warum es *die* Menschen geben sollte [...]. In diesem Sinne: die Allmacht *des* Menschen macht die Menschen überflüssig.«[672]

667 Arendt 2005a: 820.

668 Ebd.: 856, 821.

669 Ebd.: 724. Vgl. auch ebd.: 726f.

670 Jonas 2003: 190.

671 »Anarchisches, spielerisches, verschwenderisches Denken ist das, was totalitäre Regime am meisten fürchten«, heißt es dazu bei George Steiner (2006: 42).

672 Arendt/Jaspers 1985: 202.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wesen und Ziel des Totalitarismus ist nach Arendt eben diese alle Pluralität homogenisierende, sterilisierende Form von Ermächtigung. Deshalb trachten totalitäre Bewegungen danach, sämtliche menschlichen Bezüge, die Arendt zufolge »das Politische im engeren Sinne«[673] bilden, restlos zu zerstören und spontane, zum Neubeginn begabte Lebewesen durch antriebslose menschliche Roboter und letztlich lebende Leichname zu ersetzen. Das eigentliche Ziel der totalitären Ideologie ist nach Arendt daher nicht »die Umformung der äußeren Bedingungen menschlicher Existenz und nicht die revolutionäre Neuordnung der gesellschaftlichen Ordnung, sondern *die Transformation der menschlichen Natur selbst*, die, so wie sie ist, sich dauernd dem totalitären Prozeß entgegenstellt.«[674] In diesem Ansinnen wird die alte, neuzeitliche Vorstellung von Politik als Sozialtechnik auf eine perverse Spitze getrieben: »The antipolitics of the ›state as artwork‹ find their most radical formulation in the totalitarian project of a violent, endless working over of the ›plastic material‹ of humanity itself.«[675]

Dass der Totalitarismus laut Arendt auf die menschliche Natur als solche abzielt, scheint auf den ersten Blick ihrer und Günther Anders' eigener Überzeugung zu widersprechen, dass der Mensch keine spezifische Natur besitzt. Doch der Eindruck existiert allein in der Optik positiver Anthropologien, die den Menschen als so und so Bestimmten betrachten. Gemäß Arendt gehören Merkmale wie Pluralität, Spontaneität und Initiative zu den Grundbedingungen menschlicher Existenz. Sie bilden sozusagen das überindividuelle Gerüst der menschlichen Natur, liefern aber keine Anhaltspunkte für spezifische Bestimmungen (und sind darüber hinaus selbst nicht unantastbar). Was der Mensch mit dem Faktum der Pluralität anstellt, inwiefern er von seiner Spontaneität Gebrauch macht und sich handelnd in der Welt als einzigartige Persönlichkeit präsentiert, ist für Arendt nicht festgelegt. Wenn sie davon spricht, dass der Totalitarismus die menschliche Natur zu transformieren beziehungsweise auszulöschen trachtet, meint sie damit genau diese Unbestimmtheit, allen voran das Faktum der Pluralität oder, in Anders' Worten, die Weltoffenheit des Menschen, nicht aber irgendeine überzeitliche essentielle Substanz.[676]

Mittel: Terror

Um ihr Ziel – »die Eliminierung der menschlichen Spontaneität überhaupt«[677] – zu erreichen, bedienen sich totalitäre Regime Arendt zufolge einer Reihe aufeinander abgestimmter Instrumente. Neben ihrer tendenziell überkomplexen und irrationalen Binnenorganisation, massiver Propaganda und Indoktrination sei dies in

673 Arendt 1993a: 90.

674 Arendt 2005a: 940f.: Hervorh. C.D.

675 Villa 2001: 141. Im Unterschied zur alten Bürokratie (als Herrschaftsform), die sich mit der Lenkung der äußeren Geschicke der Untertanen zufrieden gegeben habe, schalten sich totalitäre Regime nach Arendt in alle äußeren und inneren Angelegenheiten ein und ersticken so nicht nur alle politische Spontaneität. Sie erzeugen totale, politische, wirtschaftliche und militärische Sterilität und Hemmung und zersetzen sich damit am Ende selbst (vgl. Arendt 2005a: 520f.; 2005c: 57).

676 Vgl. Canovan 1997b: 57ff.

677 Arendt 2005a: 843.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

erster Linie Terror, den Arendt (in Anlehnung an eine Systematik Montesquieus) für die »spezifisch totale[.] Regierungsform« beziehungsweise das »wahre Wesen totaler Herrschaft« hält.[678] Zwar ist der Terror an sich kein exklusiv totalitäres Phänomen. Dennoch markiert er für Arendt die grundlegende Differenz zwischen tyrannischen Herrschaftsformen und dem Totalitarismus. Der Terror werde im totalitären Staat nämlich nicht nur, das heißt nicht primär zur Einschüchterung von einzelnen Widersachern und nicht bloß willkürlich eingesetzt, sondern als »permanentes Herrschaftsinstrument, mit dem absolut gehorsame Volksmassen regiert werden.«[679] Er unterscheidet nach Arendt gerade nicht zwischen Opponenten und Anhängern, Außen und Innen; er herrscht nicht nur innerhalb von Gefängnismauern oder Lagerzäunen, die totalitäre Regime für ihre erklärten Feinde errichten. Angetrieben von seiner ideologischen Fiktion – den vermeintlich natürlichen oder historischen Entwicklungs- beziehungsweise Rassegesetzen, deren Wahn er in der Wirklichkeit beweisen, das heißt wirklich werden lassen will – definiert er seine Gegner bereits, bevor diese sich überhaupt als solche äußern und betätigen können. Er träume davon, so Arendt, den Raum des Politischen völlig einzuebnen, zum Bestandteil eines weltumspannenden Panoptikums zu machen, das heißt prinzipiell die gesamte Bevölkerung unter permanente Polizeiaufsicht zu stellen und »mit einem Blick auf die Riesenkarte an der Bürowand ausfindig machen zu können, wer zu wem Beziehungen hat […].«[680] Stück um Stück ersetze der Terror deshalb den »Zaun des Gesetzes, in dessen Umhegung Menschen in Freiheit sich bewegen können, durch ein eisernes Band, das die Menschen so stabilisiert, daß jede freie, unvorhersehbare Handlung ausgeschlossen wird.«[681] Stück um Stück erdrosselt dieses eiserne Band nach Arendt »die Wirklichkeit der Freiheit«, der für die Entfaltung der menschlichen Spontaneität und Individualität wesentliche öffentliche Raum des Handelns kollabiert: »rule by terror aims at eliminating the incalculable from human existence: It seeks to expunge not merely *public* freedom, but freedom as such«, so Dana Villa.[682] Das heißt nicht, dass die totalitäre Bewegung keinen Begriff von Freiheit hätte:

> »Theoretisch ist entscheidend, daß Freiheit weder in dem handelnden und sich bewegenden Menschen noch in dem zwischen Menschen entstehenden Raum lokalisiert wird, sondern in einen Prozeß verlegt wird, der hinter dem Rücken der handelnden Menschen sich vollzieht und jenseits des sichtbaren Raumes der öffentlichen Angelegenheit[en] im Verborgenen wirkt. Das Modell dieses Freiheitsbegriffs ist der frei strömende Fluß, dem gegenüber jedes Eingreifen eine Willkür darstellt, die sein Strömen hemmt.«[683]

678 Ebd.: 727, 731. Vgl. auch ebd.: 874, 954f.

679 Ebd.: 35. Voraussetzung für ein stabiles Terrorregime ist natürlich eine Machtbasis, »die in diesem Fall von der Geheimpolizei und einem Netz von Spitzeln gestellt wird.« (Arendt 2005c: 5)

680 Arendt 2005a: 899. Und Arendt (ebd.) fügt hinzu: »dieser Traum ist grundsätzlich nicht unerfüllbar […]«, was heute angesichts globaler Kommunikationsnetze und elektronischer Überwachungsapparate immer plausibler erscheint.

681 Ebd.: 955.

682 Villa 2001: 126.

683 Arendt 1993a: 42f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

So würde sich gerade das Handeln – Ausweis und Vollzug der menschlichen Freiheit – unter totalitären Bedingungen als obsolet erweisen, »wenn alle Menschen zu einem Menschen, alle Individuen zu Exemplaren der Gattung, alles Tun zu Beschleunigungsgriffen in der gesetzmäßigen Bewegungsapparatur der Geschichte oder der Natur und alle Taten zu Vollstreckungen der Todesurteile geworden sind, die Geschichte oder Natur ohnehin verhängt haben.«[684] Aus eben diesen Gründen ist der Terror für Arendt die spezifische Regierungsform, ja das eigentliche Wesen der totalitären Herrschaft (»a regime whose essence is terror guided by ›law‹«[685]). Man darf den Terror nach Arendt deshalb auch nicht nur als ein spezifisches Mittel unter anderen verstehen, mit dem das totalitäre Regime seine Ziele zu verwirklichen trachtet. Er stellt überhaupt kein Mittel im herkömmlichen Verständnis dar. Die Wege, auf denen er seine Ziele verfolgt, erscheinen unter utilitaristischen Gesichtspunkten nämlich als völlig irrational, da sie sich häufig kreuzen oder zum Teil sogar zu selbstschädigenden Ergebnissen führen:

> »Die Unglaubwürdigkeit der Greuel hängt aufs engste mit ihrer ökonomischen Zwecklosigkeit zusammen. Die Nazis haben diese Zwecklosigkeit bis zur offenen Zweckwidrigkeit getrieben, als sie mitten im Kriege und bei offenbarem Mangel an rollendem Material Millionen von Juden transportierten und riesige, kostspielige Vernichtungsfabriken anlegten. Durch den offenen Widerspruch dieser Veranstaltungen zu den Notwendigkeiten der Kriegshandlungen gaben sie dem ganzen Unternehmen inmitten einer zweckbeherrschten Welt den Anschein einer verrückten Irrealität.«[686]

In Zweck-Mittel-Kategorien gedacht, bewegt sich der Terror hinter einer Fassade von Effizienz und Akkuratesse oft in verblüffendem Chaos. Seine Maßlosigkeit und Aggressivität sprengt jedes Maß. Im Vergleich dazu sind Ideologie und Propaganda, die gewaltsame Überzeugung und Mobilisierung von Menschen zu gefügigen Massen, für Arendt lediglich Vor- und Begleitformen totaler Herrschaft. Sie sollen die krisengeschüttelten, verängstigten und weltlosen Massen auf die Strangulierung des eisernen Bandes einstimmen. Entscheidend für die Machterhaltung des Totalitarismus ist laut Arendt allein der Terror.

Das Lager als Labor (I)

Denjenigen aber, die sich weder durch Propaganda noch durch Terror indoktrinieren und einschüchtern lassen, oder, wie die offiziellen Feinde des Regimes, gar

684 Arendt 2005a: 959. Demzufolge ist in der von den apolitischen Prinzipien der Furcht und des Misstrauens geprägten Wüstenlandschaft der Tyrannis immer noch ein Minimum an Handeln möglich, die Wüstenbewohner können sich noch bewegen und einander, wenn auch in ständiger Angst, begegnen. Genau »diese Bewegungsfreiheit in der Wüste ist es, die von totalitärer Herrschaft vernichtet wird.« (ebd.: 975; vgl. auch ebd.: 960) Vgl. dazu auch Benhabib 1991a: 150f.: Während man sich innerhalb verfassungsmäßiger Regierungsformen in einem von schützenden Hecken (Gesetzen) umgebenen Raum frei bewegen kann und in der Wüste der Tyrannis nur gelegentlich von Sandstürmen eingeholt wird, hat der Totalitarismus gar keine solche Topologie. Ihm entspricht nur das eiserne Band.

685 Villa 2001: 128.

686 Arendt 1948b: 315.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nicht erst zur Indoktrination zugelassen sind, droht die Bewegung nach Arendt von Beginn an mit Auslöschung; zunächst indirekt, indem sie sie als Mitglieder »absterbender Klassen« oder »rassisch minderwertiger« Bevölkerungsteile für überflüssig und gefährlich erklärt, schließlich und im Einklang mit der postulierten Logik der Ideologie direkt durch Mord und Totschlag. Der faktischen Beseitigung von Gegnern und Opfern geht ihre Präparation als Überflüssige und Todgeweihte voraus. So zeige sich schon zu einem frühen Zeitpunkt bereits das letzte, »voll entwickelte« Stadium des Terrors an, in dem »immer größere Massen von Menschen ohne Ansehen von ›Schuld‹ oder ›Unschuld‹ bestraft«,[687] das heißt letztlich umgebracht werden. Dies geschieht vor allem in den Konzentrations- und Vernichtungslagern. Arendt zufolge sind sie die zentralen Institutionen, gewissermaßen die Brennpunkte totaler Herrschaft, sozialtechnischen beziehungsweise biopolitischen Laboratorien gleich, in denen mit modernen wissenschaftlichen, medizinischen, ingenieurstechnischen und organisatorischen Mitteln die absolute Beherrschung, Terrorisierung und Konformierung, die vollständige psychische und schließlich auch physische Auslöschung menschlicher Individuen unter experimentellen Bedingungen in Reinform erprobt und exerziert wird. Das Lager ist für Arendt der paradigmatische Ort, an dem die existenziellen Bedingungen des Menschseins – Weltoffenheit, Pluralität und Spontaneität – tatsächlich nahezu ausgelöscht sind; an dem »eine Gegenwart, in der man denken, ein[.] Raum, in dem man handeln kann«,[688] praktisch nicht mehr existieren, an dem das eiserne Band des Terrors enger geknüpft ist als an jedem anderen Ort, weshalb im Lager allein der Selbstmord, wiewohl Ausdruck der absoluten Ausweglosigkeit, die »einzige, offenbar nicht aus der Welt zu schaffende Möglichkeit der Freiheit« ist.[689] Dem entspricht die Charakterisierung des Lagers als Ort der »vollkommene[n] Sinnlosigkeit«.[690]

Günther Anders hat das Lager analog als Zentrum bzw. »*Verkörperung der nationalsozialistischen Ontologie*« bezeichnet,[691] aber nicht als zwecklos verstanden. Es gab Anders zufolge lediglich keinen Zweck *außer* dem der Vernichtung.[692] Die Unzweckmäßigkeit sei nur eine scheinbare. Denn, so räumt auch Arendt ein, die Lager dienten der Stabilisierung des Regimes effektiver »als jede andere seiner Institutionen.«[693] Dennoch verfolgte das Morden in Arendts Augen keinen wirklichen Zweck und erwies sich – in Bezug auf andere Kriegsziele – sogar als kontraproduktiv. In einem Brief an Karl Jaspers vom 17. Dezember 1946 bezeichnet Arendt die Nationalsozialisten als Leute, »die »gewissermaßen ohne alle direkten Nützlichkeitskalkulationen (die Deportationen waren sehr schädlich für die Kriegshandlung) Fabriken errichten, zur Herstellung von Toten.«[694]

687 Arendt 2005a: 733.
688 Young-Bruehl 2004: 356.
689 Arendt 2005a: 897.
690 Arendt 1989b: 26f.
691 Anders 1996: 213.
692 Vgl. ebd.: 208f.
693 Arendt 1948b: 328.
694 Arendt/Jaspers 1985: 106.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Exkurs: Vernichtungs-Zwecke

In jüngerer Zeit ist dieser Einschätzung vermehrt widersprochen worden. Zwar war der massive Material- und Personaleinsatz für die nationalsozialistische Vernichtungsmaschinerie, besonders in den letzten Kriegsjahren, tatsächlich militärisch irrational. Dennoch, so Zygmunt Bauman, verfolgte der Judenmord wie alle typisch modernen Genozide ein höheres Ziel. Die Beseitigung von Menschen war dafür nur ein notwendiges Mittel zum Zweck: »*Dieses Ziel ist die Vision einer besseren, von Grund auf gewandelten Gesellschaft.* Der moderne Genozid ist ein Element des ›Social Engineering‹, mit dem eine soziale Ordnung realisiert werden soll, die dem Entwurf einer perfekten Gesellschaft entspricht.«[695] Auch die umfangreiche Studie *Vordenker der Vernichtung* von Götz Aly und Susanne Heim, die den engen »Zusammenhänge[n] zwischen der Politik der Modernisierung und der Politik der Vernichtung«[696] in Hitlers Drittem Reich nachgeht und dabei auch auf Arendt Bezug nimmt, kommt zu dem Schluss, dass die Shoah sehr wohl eingefügt war in ein Netz ökonomischer, sozial- und bevölkerungspolitischer »Maßnahmen«, deren Ziel die »Neuordnung« und »Modernisierung« eines von Deutschland dominierten europäischen Wirtschaftsraums war. Mit anderen Worten: »Die verschiedenen realisierten und darüber hinaus noch geplanten Massenmorde haben einen gemeinsamen utilitaristischen Nenner.«[697] Aly und Heim zufolge klingt der Zusammenhang zwischen Massenmord und Bevölkerungspolitik auch in den *Elementen und Ursprüngen* an, sei von Arendt aber nicht weiter verfolgt worden.[698] Was Arendt laut Aly und Heim unzureichend berücksichtigt, ist der immense politische Einfluss junger, flexibler, stark vernetzter wissenschaftlicher und bürokratischer Eliten, die die nationalsozialistische Ideologie gewissermaßen versachlichten und die Führungsebene mit Hilfe zahlloser Gutachten und Expertisen berieten und stimulierten, so dass die tragenden Säulen der NS-Herrschaft – Industrie, Bürokratie, Partei und Militär – »durch ebendiese wissenschaftliche Beratung miteinander verstrebt und permanent stabilisiert wurden.«[699] Die jungen Technokraten – Volkswirte, Agrar- und Raumplaner –, denen der NS-Staat nach den wirtschaftlich mageren Jahren der Weimarer Republik große und rasche Aufstiegsmöglichkeiten bot, »betrachteten das dicht bevölkerte [...] Europa mit all seinen Unterschieden und Gegensätzen als Reißbrett für ihre Planung.« Die aufstrebenden Eliten »wollten rationellere Produktionsweisen durchsetzen, Produkte normieren, internationale Arbeitsteilung einführen, die sozialen Strukturen neu und übersichtlich gestalten, die Zahl der ›unproduktiven‹ Menschen möglichst gering halten.«[700] Der wissenschaftliche Generalschlüssel zu diesem Vorhaben war Aly und Heim zufolge die Bevölkerungsökonomie. Mit Hilfe von Geburtenförderung und -kontrolle, Umsiedlung und Vernichtung sollten vermeintliche Überbevölkerungsprobleme gelöst, »unnütze Esser« eliminiert, die sozialstaatliche

695 Bauman 2002a: 106.
696 Aly/Heim 2004: 9.
697 Ebd.: 492.
698 Vgl. ebd.: 482, Fußnote 1 bzw. 11.
699 Ebd.: 13.
700 Ebd.: 14.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Versorgung der deutschen Bevölkerung gewährleistet und die Voraussetzungen »für eine schnelle und umfassende Modernisierung geschaffen werden«.[701] Modell und Blaupause dafür lieferte die »Entjudung« der deutschen Wirtschaft. Die historischen Umstände, der aggressive Antisemitismus der NS-Ideologie und die anfänglichen Kriegserfolge, wirkten auf die gewalttätigen Neuordnungspläne schließlich wie ein Katalysator. Euthanasie und Völkermord, Raumplanung und Bevölkerungspolitik ereigneten sich nicht losgelöst voneinander. Es handelte sich

> »um zwei Seiten derselben Konzeption: So wie zeitgenössische Anthropologen, Mediziner und Biologen die Ausgrenzung und Vernichtung ›Minderwertiger‹ anhand rassistischer Kriterien und anhand von Leistungsnormen als eine wissenschaftliche Methode zur Verbesserung der Menschheit – zur ›Gesundung des Volkskörpers‹ – begriffen, so meinten Ökonomen, Agrar- und Raumplaner an einer ›Gesundung der Sozialstruktur‹ [...] arbeiten zu müssen.«[702]

Der bevölkerungspolitisch geplante Genozid erscheint in dieser Perspektive als Mittel einer wahnhaft vorangetriebenen sozial-ökonomischen Rationalisierung beziehungsweise Modernisierung, als ein zwar außergewöhnliches, exzessives,

701 Ebd.: 482. So auch Naimark 2004: 16–20. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang eine Passage aus den Memoiren des langjährigen Auschwitz-Kommandanten Rudolf Höß' (2008: 269f.), die einen Rapport bei Heinrich Himmler im November 1940 schildert. Höß registriert verstimmt, dass der SS-Chef sich nicht mit den geschilderten Missstände im Lager auseinandersetzen will. »Sein Interesse wurde erst rege, als ich über das Gesamtgebiet sprach und an Hand der Karten erläuterte. Er war sofort ganz anders. Lebendig ging er gleich ans Planen und gab eine Weisung nach der anderen oder notierte, was alles auf diesen Ländereien entstehen sollte: Auschwitz wird *die* landwirtschaftliche Versuchsstation für den Osten. Dort sind Möglichkeiten, wie wir sie bisher in Deutschland nicht hatten. [...] Jeder nur notwendige landwirtschaftliche Versuch muß dort durchgeführt werden. Große Laboratorien und Pflanzenzuchtabteilungen müssen entstehen. Viehzucht aller Arten und Rassen, die von Bedeutung sind. Vogel [SS-Sturmbannführer Heinrich Vogel, im Wirtschafts- und Verwaltungshauptamt (WVHA) der SS Chef des Amtes V (Land-, Forst-, Fischwirtschaft) in der Amtsgruppe W.; C.D.] soll sich sofort um Fachkräfte bemühen. Die Teichwirtschaften anstauen und die Ländereien trockenlegen, den Weichseldamm bauen, da gibt's Schwierigkeiten, gegen die die zuerst geschilderten Mißstände im Lager ein Dreck sind. [...] Er blieb weiter bei seinen landwirtschaftlichen Planungen bis in kleinste Einzelheiten, bis der diensttuende Adjutant ihn auf einen schon lange wartenden Besuch einer wichtigen Persönlichkeit aufmerksam machte.« Auf den engen Zusammenhang von Tierhaltung und -zucht, Massenschlachtung und »Endlösung« sowie auf die Verbindungen der Nazis zu US-amerikanischen Eugenikern und zum Antisemiten Henry Ford hat Charles Patterson (2004) hingewiesen. Viele Schergen der Euthanasieprogramme (»Operation T4«) und der späteren Massenmorde hatten, so Patterson (ebd.: 129f., 131), einen agrarischen bzw. agrarwissenschaftlichen Hintergrund: »Die Wiege des eugenischen Denkens in den Vereinigten Staaten und Deutschland – die Viehzucht – brachte eine Reihe führender T4-Mitarbeiter hervor, darunter viele von denen, die später als Personal der Todeslager nach Polen verschickt wurden.« Für sie erwies sich »die Erfahrung in der Ausbeutung und Schlachtung von Tieren als ausgezeichnetes Training.«

702 Aly/Heim 2004: 482.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

aber dennoch zutiefst modernes Phänomen. Modern waren nicht nur die praktischen Methoden wie Arbeitsteilung, Bürokratie etc., modern war insbesondere die Wissenschaftlichkeit der Vollstrecker, die moralische Bedenken beiseite schoben und die Wirklichkeit nur noch als defizitären Aggregatzustand eines in sich stimmigen Plansolls wahrnahmen. Aly und Heim kommen daher zu dem Schluss: »Auschwitz ist in hohem Maß die Folge einer gnadenlos instrumentalisierten Vernunft«[703] und als Teil umfassender politischer Neuordnungsbemühungen zu betrachten.

Das Lager als Labor (II)

Das widerspricht jedoch nicht Arendts Diagnose, derzufolge das Lagersystem der Überprüfung und Validierung des totalitären Anspruchs dient, ob Menschen tatsächlich total beherrschbar sind, das heißt, ob sich ihr innerstes Wesen auslöschen lässt: »Hier handelt es sich darum, festzustellen, was überhaupt möglich ist, und den Beweis dafür zu erbringen, daß schlechthin alles möglich ist.«[704] Dieser Satz bringt nicht nur das Ansinnen der nationalsozialistischen Homini fabri auf den Punkt, sondern die Maxime Homo fabers und das Motto der Moderne überhaupt (siehe Kapitel II.2). Er ist zugleich ein Hinweis darauf, dass Arendt sich der sozialtechnologischen Dimension der Shoah sehr wohl bewusst war, auch wenn sie diese nicht näher ausgeführt hat.

Der Beweis, dass schlechterdings alles möglich ist, läuft nach Arendt, gemäß dem terroristischen Wesen totalitärer Herrschaft, darauf hinaus, alle Lagerinsassen so zu organisieren, »als ob sie zusammen nur einen einzigen Menschen darstellten«.[705] Dies geschieht, indem jeder Einzelne auf ein identisches, austauschbares Reaktionsbündel reduziert und zudem völlig von der übrigen Welt isoliert wird, so dass er als reale Person für den Rest der Welt, seine Nächsten eingeschlossen, völlig verschwindet:

> »Die Lager dienen nicht nur der Ausrottung von Menschen und der Erniedrigung von Individuen, sondern auch dem ungeheuerlichen Experiment, unter wissenschaftlich exakten Bedingungen Spontaneität als menschliche Verhaltungsweise abzuschaffen und Menschen in ein Ding zu verwandeln, das unter gleichen Bedingungen sich immer gleich verhalten wird, also etwas, was selbst Tiere nicht sind [...].«[706]

Die totale Beherrschung sei dann erreicht, »wenn die menschliche Person, die immer eine ganz eigene Mischung aus spontanem und bedingtem Verhalten darstellt, in ein völlig konditioniertes Wesen transformiert worden ist, dessen Verhaltensweisen selbst dann genau vorausberechnet werden können, wenn es in den sicheren Tod geführt wird.«[707] Dieser Prozess hat Arendt zufolge drei

703 Aly/Heim 2004: 485.

704 Arendt 2005a: 907.

705 Ebd.

706 Ebd.: 908. Vgl. dazu auch Arendt 1989b: 23f. bzw. 29. An anderer Stelle (ebd.: 50) bezeichnet Arendt das nationalsozialistische Lager als »Bild der Hölle«, in der man alle Menschen gleich gemacht habe, indem sie »auf den kleinsten gemeinsamen Nenner organischen Lebens zurückgeführt und in den finstersten und dunkelsten Abgrund ursprünglicher Gleichheit hinuntergestoßen [wurden].«

707 Arendt 1989b: 24.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Stufen. Erstens die Tötung der juristischen Person, zweitens die Ermordung der moralischen Person, drittens die Vernichtung der individuellen Identität oder die Fabrikation lebender Leichname, das heißt in anthropologischer Terminologie die Verwandlung individueller Menschen in roboterhafte »Exemplare der menschlichen Tierart«, deren wesensmäßige Fähigkeit, »von sich aus etwas Neues zu beginnen, das aus Reaktionen zu Umwelt und Geschehnissen nicht erklärbar ist«,[708] restlos negiert ist. In den gesellschaftlichen Entwicklungen der Weimarer Republik und des Europas der Zwischenkriegszeit sah Arendt diese Stufen bereits vorgezeichnet, allerdings *ex negativo*:

> »Der irrsinnigen Massenfabrikation von Leichen geht die historisch und politisch verständliche Präparation lebender Leichname voran. Den Anstoß und, was mehr ist, die schweigende Billigung solch unerhörter Zustände in der Mitte Europas haben jene Ereignisse erzeugt, welche in einer Periode untergehender politischer Formen plötzlich Hunderttausende und dann Millionen von Menschen heimatlos, staatenlos, rechtlos machten, wirtschaftlich überflüssig und sozial unerwünscht. An ihnen hatte sich bereits erwiesen, daß die Menschenrechte, welche ohnehin weder philosophisch begründet noch politisch je gesichert gewesen waren, auch ihre rein proklamatorische, appellierende Wirkung verloren und in ihrer traditionellen Form zumindest nirgends mehr Geltung hatten. Dies aber sind nur die negativen Vorbedingungen; schließlich war der Verlust des Arbeitsplatzes und damit des angestammten Platzes in der Gesellschaft, wie die Arbeitslosigkeit ihn mit sich gebracht hatte, oder der bei den Staatenlosen eingetretene Verlust von Paß, Heimat, gesichertem Aufenthalt und Recht auf Erwerb nur eine sehr vorläufige, summarische Vorbereitung, die für das Endresultat schwerlich ausgereicht hätte.«[709]

Die Shoah als Produkt der Moderne

Das ließ sich einzig und allein unter industriellen Bedingungen bewerkstelligen, im Rahmen eines Verwaltungsmassenmords, »der in einem gigantischen Ausmaß mit den Mitteln der Massenproduktion durchgeführt wurde – nämlich als Massenherstellung von Leichen.«[710] Dass die Vernichtung der europäischen Juden und Gegner des Regimes »weitgehend mechanisiert«[711] ablief, hat Hannah Arendt als Spezifikum der Nazi-Herrschaft angesehen, Günther Anders darüber hinaus aber auch als Kennzeichen der Moderne. So ließ er, dessen Position auch bei Horkheimer und Adorno anklingt und später, ohne Verweis auf ihren Urheber, von Zygmunt Bauman wieder aufgegriffen wurde (siehe Kapitel II.3, S. 437f.), dem Eichmann-Buch seiner ehemaligen Frau einen offenen Brief an Klaus Eichmann, Adolf Eichmanns jüngsten Sohn, folgen, der den Titel *Wir Eichmannsöhne* trägt und im Kern eine knappe Theorieskizze über die Strukturhomologie von moderner Arbeitsorganisation und Verbrechen gegen die Menschheit am Beispiel der Shoah enthält. Der knappe Text liest sich stellenweise wie eine pointierte Antwort auf den Hunderte Seiten füllenden Gerichtsreport Arendts, und die Berührungspunkte zwischen beiden Büchern, aber auch die markanten Unterschiede, sind

708 Arendt 2005a: 934f.

709 Ebd.: 921.

710 Arendt 1989b: 120. Vgl. dazu auch kritisch Agamben 1999.

711 Arendt 1989b: 21.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sicher kein Zufall. Man kann auch sagen, dass Günther Anders den von der Person Eichmanns ausgehenden phänomenologisch-moralphilosophischen Reflexionen Arendts mit seiner Schrift nachträglich einen sozialphilosophischen Unterbau eingezogen und in Ergänzung zu Arendts »Banalität des Bösen« die *Rationalität des Bösen* herausgearbeitet hat.

An sich, so betont Anders im Eichmann-Brief, sei die menschliche Fähigkeit, »in größtem Maßstab Produkte zu erzeugen, Maschinen zu bauen, uns von diesen bedienen zu lassen, Installationen zu errichten, Verwaltungen zu organisieren und Organisationen zu koordinieren usf. nichts Monströses, sondern etwas Großartiges.«[712] Doch die Wurzeln des »Monströsen«, so Anders' Schlüsselbegriff für die fabrikmäßige Judenvernichtung, aber auch die drohende atomare Apokalypse,[713] seien tief mit dieser Fähigkeit und dem daraus resultierenden prometheischen Gefälle zwischen den Menschen und der von ihnen geschaffenen Superstruktur verwoben. Sie sind für Anders von der strukturellen Grundverfassung der Moderne, das heißt ihrer Technisierung, Verapperatisierung und Mechanisierung sowie der »grenzenlose[n] *Vermittelung* unserer Arbeitsprozesse«,[714] ihrer Rationalisierung und Spezialisierung nicht zu trennen. Von den Förderbändern der Ford-Werke und den taylorisierten Schreibtischen der Verwaltungsapparate führt eine direkte Linie zu Himmlers Vernichtungslagern.

Es ist durchaus plausibel und in vielen Fällen durch entsprechende Selbstbilder belegt, dass NS-Täter ihr mörderisches Tun tatsächlich wie einen beliebigen Job in der zivilen Verwaltung, am Fließband oder Fahrkartenschalter begriffen haben oder so zurechtlegten, um ihr Gewissen zu beruhigen, sofern sie denn überhaupt eines plagte.[715] Denn wenn der Unterschied zwischen ziviler Arbeitsorganisation und der Verwaltung und Exekution von Massenmord tatsächlich nicht existiert, wenn beide »Arbeitsbereiche« nach denselben Mechanismen und Prinzipien – Arbeitsteilung, Rationalisierung, funktionale Differenzierung – strukturiert sind, und wenn in dieser Situation der eigentliche Sinn und Zweck isolierter Tätigkeiten grundsätzlich nicht mehr durchschaubar ist, dann ist, wie Günther Anders meint, auch gar kein moralisches Gewissen mehr nötig – Gewissenhaftigkeit, die letztlich auf Gewissensverzicht hinausläuft, genügt vollauf.[716] Die Umetikettierung verwerflicher Tätigkeiten in bloße Arbeit neutralisiert das Monströse moralisch,

712 Anders 2002a: 24.

713 Als »monstra«, so Anders (1980: 254), seien früher jene Wesen bezeichnet worden, »die, obwohl sie kein ›Wesen‹ hatten, doch da-waren und, der Frage, was sie seien, ins Gesicht lachend, ihr Unwesen trieben.« Neben der Atombombe ist für Anders vor allem das Faktum der »institutionelle[n] und fabrikmäßige[n] Vertilgung von Menschen« (Anders 2002a: 19), die Tatsache der »Vertilgungsmaschine«, wie Hans Jonas (2003: 190) schreibt, »monströs«.

714 Anders 2002a: 25.

715 Vgl. exemplarisch die Memoiren von Rudolf Höß (2008) sowie die instruktive Einleitung des Herausgebers Martin Broszat, der Höß als gnadenlos pflichtbewussten Befehlsvollstrecker charakterisiert und über das Gewissen des SS-Mannes schreibt: »Der Mensch Höß und der Apparat Höß geben sich bis zum Ende wechselseitig ein Alibi.« (Broszat 2008: 26)

716 Vgl. Anders 1980: 289 bzw. 1994a: 31.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zumindest für die jeweiligen Täter. Selbst das größte Verbrechen wird dadurch in ein Kontinuum an sich harmloser Einzelakte aufgelöst. Arbeitsteilung und Spezialisierung wirken, so Anders' These, ob im Reichssicherheitshauptamt oder in den Arbeitslagern der I.G. Farben, wie moralische »Scheuklappen«, der Weg von der Arbeitsteilung zur »*Gewissensteilung*«[717] führt mitten durch die Konzentrationslager – und die Shoah ist nur die Fortsetzung, allenfalls eine Radikalisierung der Moderne mit gleichen Mitteln: »Barbarei ist daher nicht nur das zufällig mitabfallende, sondern das eingeplante byproduct der Serienproduktion.«[718] In der modernen »Eichmannwelt«, die strukturell so beschaffen ist, dass »Wiederholungen des Monströsen nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich sind«,[719] werden Kühlschränke nicht weniger effizient hergestellt als Leichenberge. Ein pflichtbewusster Lokführer, der heute Personenzüge und morgen Güterwaggons mit lebenden Leichnamen in Bewegung setzt, ist nicht weniger Teil von ihr, wie kriminelle Schergen, die ihre Opfer vor dem Gang in die Gaskammer brutal traktieren.

Der 2007 verstorbene Holocaust-Forscher Raul Hilberg hat diese Sichtweise bestätigt. Ihm zufolge konnte die deutsche NS-Bürokratie die Kluft zwischen vermeintlich allgemein gültigen moralischen Geboten und massenhaften »Tötungsmaßnahmen« nahezu friktionsfrei überbrücken.[720] Unentbehrliches Hilfsmittel war dabei die eingesetzte Technologie, die es den Nazis überhaupt erst ermöglichte, ihre Mordpläne im bekannten Umfang umzusetzen. Die gleiche Bedrückung, die Anders' Wiederholbarkeitsvermutung begleitet, schwingt daher auch bei Hilberg mit, wenn er schreibt, dass der Bürokrat von morgen

> »besser ausgerüstet [ist], als es die deutschen Nazis waren. Töten ist nicht mehr so schwer wie in früheren Zeiten. Der moderne Verwaltungsapparat hat Möglichkeiten und Einrichtungen, um geplante Maßnahmen, wie zum Beispiel rationelle Massentötungen, rasch und konzentriert durchführen zu können. Derartige Mittel führen nicht nur zu einer größeren Zahl von Opfern, sie erfordern auch einen höheren Grad der Spezialisierung, und mit dieser Arbeitsteilung wird auch die moralische Verantwortung unter den Beteiligten aufgespalten. Der Täter kann jetzt seine Opfer töten, ohne sie zu berühren, ohne sie zu hören, ohne sie zu sehen. Er darf sich seines Erfolges sicher sein und vor dessen Auswirkungen geschützt fühlen. Diese ständig zunehmende Vernichtungskapazität läßt sich nirgendwo aufhalten.«[721]

717 Anders 2003: 81, 146.

718 Anders 2002b: 68. Zygmunt Bauman (2002b: 241) spricht in diesem Zusammenhang von »*Adiaphorisierung*«, das heißt moralischer Neutralisierung des sozialen Handelns, welches sich nicht an moralischen Maßstäben, sondern lediglich der jeweiligen aufgabenspezifischen Rationalität ausrichtet. Bauman (ebd.: 243) zufolge ist Adiaphorisierung zwar ein »konstituierendes Merkmal jeder überindividuellen, sozialen Totalität, das heißt also, jeder sozialen Organisation.« In Verbindung mit moderner Technologie und den Machbarkeitsfantasien Homo fabers aber könne Adiaphorisierung »vielleicht sogar unvermeidlich« zu Gewaltverbrechen vom Ausmaß der Shoah führen.

719 Anders 2002a: 20.

720 Vgl. Hilberg 1982: 685.

721 Ebd.: 804.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Prinzip Auschwitz«

Die Vernichtung der europäischen Juden war Günther Anders zufolge also auch deshalb möglich, weil die Ausführenden in den Ministerien, Kommandanturen und Lagern als bloße Apparateteile funktioniert hatten und sich als solche verstanden; weil sie ihre Taten wie jede andere Arbeit auch verrichteten; weil sie die Legitimation ihres Tuns nicht vorrangig aus autonomen moralischen Prinzipien bezogen, sondern aus dem bloßen Funktionieren der Gesamtmaschinerie, aus den Regelwerken, Bestimmungen und Befehlen; weil sie, arbeitsteilig mit Spezialaufgaben betraut, kaum mehr in der Lage waren, sich ein vollständiges Bild dessen zu machen, was sie eigentlich taten, auf was ihre Mittäterschaft eigentlich hinauslief; weil ihr Tun nur noch ein bloßes Mit-Tun und Mit-Funktionieren war, ein »geköpftes Machen«:[722] *»Der Angestellte im Vernichtungslager hat nicht ›gehandelt‹, sondern, so gräßlich es klingt, er hat gearbeitet.«*[723] Anders' Terminus für diesen Umstand, in dem sich historische Kontinuitäten mit Exzessen vermischen, lautet »Prinzip Auschwitz«[724] – ein Begriff, der das Bemühen ausdrückt »to find a term that neither glorifies the absoluteness of Auschwitz nor banalizes or relativizes it, a term that allows one to understand this historical mass murder as an event, that was not a manifestation of pathology or demonic power but simply obeyed a principle«,[725] nämlich dem Prinzip der totalen Funktionalisierung des Menschen als Teil einer bürokratisch-technologischen Maschinerie in den Gesellschaften der westlichen Welt. Auschwitz erscheint in dieser Perspektive als Negativhöhepunkt, aber auch als wiederholbar. Indem Anders das Monströse nicht als metaphysischen Betriebsunfall begreift, sondern als extreme Äußerung einer ganz konkreten Lebensform – des Weltzustands Technik –, erhellt er die Shoah als spezifisch modernes Phänomen, ohne dessen historische Singularität zu desavouieren.[726]

722 Vgl. Anders 1981: 71f. Vgl. dazu auch *Nach »Holocaust«*, wo Anders (1996: 193f.) eine im Wesentlichen übereinstimmende Reihe von Gründen aufzählt, die es den Tätern ermöglichten, sich selbst nicht als Täter und ihre Taten nicht als ihre eigenen identifizieren zu müssen.

723 Anders 1980: 291.

724 Anders 1996: 206.

725 Liessmann 1998a: 41 bzw. 2001b: 184.

726 Wie Arendt wendet er sich damit gegen jede ausschließlich moralphilosophische, ja metaphysische Interpretation des Grauens, wie sie am prominentesten von Vladimir Jankélévitch vertreten wird. Dieser bezeichnet in seinem Essay *Verzeihen?* Die NS-Schergen als Monstren »im eigentlichen Sinne des Wortes« (das heißt als Ungeheuer) und die Ausrottung der Juden als »Produkt der reinen Bosheit und der *ontologischen* Bosheit« bzw. als »Meisterwerk des Hasses« und »Mysterium« (Jankélévich 2006: 16, 36, 21). Zwar stimmt Jankélévitch mit Arendt überein, dass Israel recht daran tat, Eichmann zu entführen und abzuurteilen, und dass die Shoah ein im Grunde unverzeihbares und unsühnbares Verbrechen »gegen das menschliche Wesen« sei (ebd.: 12 bzw. 18, 22, 46). Auch verwendet er selbst den Terminus von den »Todesfabriken« (ebd.: 55). Aber seine eindrucksvolle moralische Extremposition verstellt ihm letztlich den Blick auf die strukturellen Aspekte der Shoah, so dass er am Ende auch zu einer moralphilosophisch einseitigen und fragwürdigen Beurteilung der Atombombenabwürfe auf Hiroshima gelangt (vgl. ebd.: 36f.).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Auch für Hannah Arendt stand es außer Frage, dass das »System der totalen Mechanisierung viel dazu beigetragen hat, das Gefühl der Verantwortlichkeit für begangene Verbrechen auszulöschen.«[727] Dennoch hat sie, wie Anders, immer wieder betont, dass der Vernichtungsprozess, obwohl er »planmäßig wie eine Maschine« funktionieren sollte, vor Ort meist in reine Willkür umschlug, denn »[w]as die Schreibtischtäter übersehen haben, war – *horribile dictu* – der menschliche Faktor.«[728] So sei trotz der psychischen Unauffälligkeit vieler Täter vor Ort purer Sadismus die »treibende menschliche Kraft«[729] gewesen. Ohne explizit auf Arendt zu verweisen, schreibt Günther Anders, dass es nicht nur die »Banalität des Bösen«, sondern auch die »*Bosheit der wirklich Bösen*« gegeben habe. Es sei daher falsch, die Mörder bloß als Rädchen im Getriebe, »als ›Maschinenteile‹ in der kolossalen Mordmaschinerie zu betrachten. *Auch die Mörder waren Einzelne, die die Gelegenheit der Maschinerie dazu benutzten, um ihre persönliche sadistische Lust zu befriedigen.*«[730] Allerdings hielt Anders sie für unfähig,

> »das Böse, das sie in Form von pausenlosen Demütigungen, Folterungen, ›Abspritzungen‹ etc. als full time job Tag für Tag betrieben, und ihr nicht mehr widerrufbares Bösegewordensein zu erkennen. Daß sie im Lebendigen nichts anderes mehr sahen als das ›*noch Quälbare*‹ [...] und daß sie die Menschen in diesem Sinne auch behandelten und das nicht nur taten, sondern tun durften und sollten [...], das war für sie bereits nicht mehr auffällig. Und zwar deshalb nicht, weil sich *das Böse nicht mehr*, wie gewöhnlich, *von der Folie einer moralisch indifferenten Alltagswelt abhob, sondern selbst zur Welt geworden war* [...], zum selbst Normalen und Alltäglichen, von dem sich höchstens die (in unserem Sinne alltäglichen) *nicht* niederträchtigen oder nicht gemein gemeinten Worte oder Taten abhoben.«[731]

Fazit

Selbst reine Schreibtischtäter werden von Arendt und Anders also keineswegs exkulpiert. Gerade ein Eichmann habe als Vollstrecker einen viel intimeren Einblick in die Mechanismen des Massenmords gehabt, als die meisten anderen Beteiligten, urteilt Günther Anders.[732] Daher sei er auch voll verantwortlich:

727 Arendt 2005a: 933, Fußnote 138.

728 Arendt 1989b: 129. Vgl. dazu auch Mommsen in Wojak 2001: 13f.

729 Arendt 1989b: 131.

730 Anders 1996: 185. Vgl. dazu auch Arendt 2005b: 58. Raul Hilberg (2009: 163) schreibt, dass niederträchtiges Verhalten »zumindest theoretisch« nicht geduldet wurde. In der Praxis habe man entsprechenden Verboten allerdings »nur selten Geltung verschafft«. Ulrich Herbert (1998: 57) weist darüber hinaus nachdrücklich darauf hin, dass die Vorstellung von einem rein fabrikmäßigen Massenmord nicht zutrifft, ja sogar ein moralisch fragwürdiges Bild erzeugt: »Der Holocaust war vielmehr zu einem ganz erheblichen Teil eine Menschenvernichtung in sehr traditionellen, nachgerade archaischen Formen mit einer [...] hohen Zahl von Direkttätern. Die Vorstellung, es habe sich hier um einen ›industriellen‹, modernen Genozid gehandelt, der die Täter-Opfer-Struktur des Massakers zugunsten anonymer Relationen auflöst, ist als Versuch erkennbar, den Massenmord auf diese Weise als ein tatenloses, geradezu metaphysisches Massensterben anonymer Opfer wahrnehmen zu können.«

731 Anders 1996: 205.

732 Vgl. Anders 2002a: 31 bzw. 41.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»*Mittun zählt moralisch als Tun, Mit-Tun ist Tun*«, heißt es in Anders' Texten zum geplanten dritten Band der *Antiquiertheit.*[733] Die Berufung der Mittäter des KZ-Systems auf bloßen Gehorsam ließ aus demselben Grund auch Hannah Arendt nicht gelten. Gehorsam seien nur Kinder. Wer hingegen als Erwachsener sage, er sei gehorsam, der unterstütze in Wahrheit die Institution oder Person, der gegenüber er gehorsam sei: »Selbst in einer strikt bürokratischen Organisation mit ihrer festgefügten hierarchischen Ordnung wäre es viel sinnvoller, das Funktionieren der ›Rädchen‹ und der Räder als eine umfassende Unterstützung eines gemeinsamen Unternehmens anzusehen, anstatt wie sonst üblich, von Gehorsam gegenüber Vorgesetzten zu sprechen.«[734] Die kritische Analyse der Elemente und Ursprünge, von strukturellen Kontinuitäten und Homologien, verweist demgegenüber lediglich darauf, dass ein ausgeprägter Sadismus, gleichwohl es ihn in jedem terroristischen System gibt, in der Moderne nicht mehr nötig ist, um Millionen von Menschen zu beseitigen:

> »Für die Bedienung fehlerlos funktionierender Beherrschungs- und Vernichtungsapparate lieferten die Massen gleichgeschalteter Spießer auf jeden Fall ein erheblich zuverlässigeres Menschenmaterial; es sollte sich bald herausstellen, daß sie weit größerer Verbrechen fähig waren als alle sogenannten Berufsverbrecher, wenn man nur diese Verbrechen einwandfrei organisierte und sie in Routinehandlungen verwandelte.«[735]

Denn der moderne »Verwaltungsmassenmord« zeichnet sich in Arendts und Anders' Augen ja gerade dadurch aus, dass er trotz seiner Monstrosität so bürokratisch-steril, so pseudowissenschaftlich-nüchtern, so erschreckend banal, so anschlussfähig ist an alles, was gewöhnliche Menschen aus ihrem Alltag und von ihrer Arbeit her kennen und gewohnt sind zu tun. Eben deshalb hatte sich selbst die unmittelbare Tötung in den Gaskammern oder an den Genickschussanlagen auf eine bedrückende, letztlich aber ideologisch gerechtfertigte »Sonderbehandlung« reduzieren lassen. Das Unvorstellbare hatte sich, propagandistisch präpariert, durch eine komplexe Bürokratie vermittelt, mit terroristischer Einschüchterung flankiert und durch die wechselseitige persönliche Versicherung der Rechtmäßigkeit stabilisiert, in eine »Maßnahme« verwandelt, in logistische Probleme, die zu exekutieren und möglichst effizient zu lösen waren – wie jeder andere Verwaltungsakt, wie fast jeder andere Routinejob auch. Abgesehen davon gab der Krieg für das große Morden einen maximal unterstützenden, wenn nicht gar notwendigen Handlungsrahmen ab. Seit 1939, nicht zufällig auch der Beginn von Hitlers tödlichem Euthanasie-Programm gegen Kinder, Behinderte und Geisteskranke (»Aktion Gnadentod«), wurde man überall zunehmend mit Tod und Vernichtung konfrontiert, was zweifellos Hemmschwellen senkte und gegenüber Gewaltakten abstumpfte. So hatte im Dritten Reich nach Arendt »das Böse die Eigenschaft verloren, an der die meisten Menschen es erkennen – es trat nicht mehr als Versuchung an den Menschen heran«;[736] es war gewissermaßen

733 Anders 1989b: 28, Fußnote 7.

734 Arendt 1989b: 96. Vgl. auch ebd.: 22, 91, 130f.

735 Arendt 2005a: 721.

736 Arendt 2005b 249. Vgl. dazu auch Wojak 2001: 206f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zu einem normalisierten, integralen Bestandteil der Lebensform Drittes Reich geworden: »Zahllose Einzelverbrechen, von denen eines schrecklicher war als das andere, schufen und umgaben die Atmosphäre, in der das gigantische Verbrechen der Vernichtung stattfand.«[737]

Adolf Eichmann

Als Hannah Arendt die Gelegenheit bekam, im Auftrag des renommierten Magazins *New Yorker* als Prozessbeobachterin einen der Hauptorganisatoren des Verbrechens, den ehemaligen Leiter des Referats IV B 4 für »Juden- und Räumungsangelegenheiten« im Reichssicherheitshauptamt, Adolf Eichmann, aus nächster Nähe in Augenschein zu nehmen, zögerte sie nicht. Doch die Begegnung mit dem von israelischen Geheimagenten aus Argentinien entführten Angeklagten im Jerusalemer Bezirksgericht irritierte sie nachhaltig. Der Organisator des Genozids entpuppte sich als bieder-beflissener Jedermann, war augenscheinlich weder besonders pervers noch sadistisch, sondern einfach nur »erschreckend normal«:

> »Vom Standpunkt unserer Rechtsinstitutionen und an unseren moralischen Urteilsmaßstäben gemessen, war diese Normalität viel erschreckender als all die Greuel zusammengenommen, denn sie implizierte [...], daß dieser neue Verbrechertypus, der nun wirklich *hostis generis humani* ist, unter Bedingungen handelt, die es ihm beinahe unmöglich machen, sich seiner Untaten bewußt zu werden.«[738]

Von dem Ereignis Eichmann gefesselt, versuchte Arendt ein phänomenologisch-philosophisches Profil jenes neuen Verbrechertypus zu skizzieren, das die Analyse der Elemente und Ursprünge des Totalitarismus wie die Anderssche Theorie des Monströsen im Eichmannbrief um einen wichtigen Aspekt ergänzt: die Frage nach der Persönlichkeitsstruktur, den zentralen Charaktermerkmalen, kurz: dem »Wer-einer-ist« der Täter. Während des achtmonatigen Prozesses, an dessen Ende Eichmanns Todesurteil stand, schrieb sie fünf aufeinanderfolgende Essays für den *New Yorker*, die sie schließlich zu ihrem vermutlich berühmtesten Werk zusammenfasste. *Eichmann in Jerusalem* sorgte weltweit für Aufsehen und erbitterte Reaktionen.

Das Buch, das Arendt bereits unter dem Eindruck massiver Kritik in der Vorrede zur deutschen Ausgabe defensiv als journalistischen Text bezeichnet, stützt sich in der Hauptsache auf Prozessmaterialien, eigene Anschauung sowie die Pionierarbeiten Gerald Reitlingers und Raul Hilbergs.[739] Es wurde seinerzeit besonders von jüdischer Seite, auch von engen Freunden, auf das Schärfste attackiert.[740] Die heftige internationale Kritik, die in einer Art »Bürgerkrieg« unter

737 Arendt 1989b: 125. Krieg ist für ethnische Säuberungen und Völkermorde laut Norman Naimark (2004: 35) der ideale Deckmantel, weil er an das Töten gewöhnt: »Niemand gewöhnt sich je völlig an Blutvergießen und verwesende Leichname, aber Soldaten passen sich leichter an als andere.« Außerdem verschaffe der Krieg einer Regierung strategische Argumente für Völkermorde.

738 Arendt 2005b: 400f.

739 Reitlinger 1953 bzw. Hilberg 1983. Vgl. dazu auch Arendt 2005b: 153, 322.

740 So ließ sich das Verhältnis zu Gershom Scholem nicht mehr retten, auch die Lebensfreundschaft zu Hans Jonas wäre am Eichmann-Report beinahe zerbrochen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

amerikanischen Intellektuellen gipfelte und bis heute nicht abreißt,[741] konzentriert sich auf sachliche Mängel,[742] den im Buch angeschlagenen Tonfall,[743] und vor allem auf Arendts Beurteilung der Rolle jüdischer Eliten im Prozess der Judenvernichtung.[744] Darüber hinaus war ihr zweideutiges Wort von der »Banalität des Bösen« – mitunter absichtlich – missverstanden worden.[745] In jüngerer Zeit wurde ihr Eichmann-Bild aus historiographischer Sicht korrigiert,[746] die Rolle des Eichmann-Buchs im Gesamtwerk jedoch bedeutend aufgewertet.[747]

(vgl. Arendt 1989b: 63–79; Mosès 2000 und die ausführliche Dokumentation der Auseinandersetzung zwischen Arendt und Jonas bei Wiese 2003a: 96–109).

741 Vgl. Elon 2000: 17; Neiman 2006; Rabinbach 2000: 33. Einen aktuellen Überblick über die Eichmann-Kontroverse bietet der Sammelband von Smith (Hg.) 2000. Einen Eindruck von der Heftigkeit der seinerzeitigen Debatte vermittelt der von F. Krummacher 1964 noch vor Erscheinen der deutschen Ausgabe des Reports edierte Band *Die Kontroverse*. Vgl. dazu auch Young-Bruehl 2004: 477-497 bzw. Grunenberg 2006: 385–392. Wolfgang Heuer (1997: 24) ist der Ansicht, die seinerzeit so hitzige Debatte sei in Deutschland vor allem eine »Arendt-Abwehr« gewesen.

742 Vgl. Mommsen (2005: 14), der Arendts Darstellung der Abläufe der Shoah als »lückenhaft, manchesmal nicht widerspruchsfrei und quellenkritisch nicht hinreichend abgesichert« beurteilt. Er räumt jedoch ein, dass eine abgesicherte historische Abhandlung »weder in der Absicht noch in der Fachkompetenz der Autorin« gelegen habe (vgl. ebd.: 11).

743 So beschreibt Elon (2000: 24) Arendts Stil als stellenweise »unerträglich arrogant«, herrisch, voll »Professorenherrlichkeit« und getränkt von einem »Übermaß an Sarkasmus und Ironie.« Gershom Scholem hatte sich in seinem offenen Brief an Arendt (in Arendt 1989b: 63–70) ebenfalls über den in seinen Augen herzlosen bis hämischen Ton verstört gezeigt (ebd.: 65).

744 Vgl. Arendt 2005b: 209–219 sowie dagegen einzelne Beiträge Arendts aus den 40er Jahren in der Emigrantenzeitung *Aufbau*, in denen sie der aktiven jüdischen Beteiligung an der gewaltsamen Beendigung des Naziterrors gedenkt (Arendt 2004: 129–132, 147–150, 150–154). Vgl. dazu auch Arendt 1989b: 77.

745 Neben vielen anderen Interpreten betont Seyla Benhabib (2000: 105) völlig zu Recht, dass Arendt niemals behauptet habe, Eichmanns Taten und die anderer NS-Verbrecher seien banal gewesen. Im Gegenteil: »Man muß entweder völlig blind oder böswillig oder beides sein, um mißverstehen zu können, was sie meinte [...]. Der Ausdruck ›Banalität des Bösen‹ sollte eine *spezifische geistige und charakterliche Beschaffenheit* des Täters bezeichnen, also weder die Taten selbst noch die ihnen zugrunde liegenden Prinzipien.« Vgl. dazu auch Arendt 2005b: 56 bzw. 371.

746 Vgl. Wojak 2001 sowie unlängst Stangneth 2011.

747 So weist Bergen (1998: xi) zu Recht darauf hin, dass Arendts Eichmann-Buch nur im Kontext ihres Gesamtwerks, insbesondere des Totalitarismusbuchs und der moralphilosophischen Arbeiten, angemessen zu verstehen ist, nämlich als »part of a continuously unfolding body of work that would never be finished until Arendt's death.« Für den inneren Zusammenhang des Arendtschen Werks vor dem Hintergrund der Totalitarismustheorie hat insbesondere Margaret Canovan (1994; 1997a) in ihrer Reinterpretation eine Lanze gebrochen. Auch Benhabib (1997: 54, 57; 2000) betont diese Kontinuitäten. Christian Volk (2005) wertet das Werk in seiner instruktiven Studie als Schlüsseltext.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Banalität des Bösen: Nicht-Denken

Im Gegensatz zur Jerusalemer Anklage, die Arendt zufolge bemüht war, Eichmann als Mastermind der »Endlösung« regelrecht zu inszenieren,[748] sah sie in ihm lediglich einen subalternen »Schreibtischtäter *par excellence*«.[749] Auch wenn Eichmann selbst immer wieder betonte, er sei innerhalb der nationalsozialistischen Tötungsmaschinerie nicht bloß ein antriebsloses Rädchen gewesen, war er für Arendt vor allem ein Wichtigtuer, der ein gewisses Organisations- und Verhandlungstalent besaß, dabei jedoch stets in hohem Maß von Direktiven und Erlassen abhängig blieb.[750] Daher hatte man sich Arendt zufolge im Vorfeld des Prozesses von seiner Rolle im Gesamtgefüge der Vernichtungspolitik »eine phantastisch übertriebene Vorstellung gemacht [...]. Der Mann, den man schließlich nach Jerusalem gebracht hatte, war nicht der Drahtzieher dieser grauenhaften Ereignisse gewesen, sondern ein untergeordnetes ausführendes Organ.« Zwar war zu keinem Zeitpunkt des Verfahrens strittig gewesen, dass Eichmann »jederzeit sein Äußerstes getan hatte, die ›Endlösung‹ endgültig zu machen«, was der Angeklagte mit größter Selbstverständlichkeit auch immer wieder betonte. Als irritierend für die Strategie des Staatsanwalts – und die Prozessbeobachterin aus New York – erwies sich jedoch nicht allein, dass Eichmann niemals eigenhändig gemordet hatte. Besonders verstörend wirkte sein opaker Charakter. Eichmann zeigte sich im Prozess zugleich erschreckend unterkühlt, beflissen bis zur Unterwürfigkeit, larmoyant und borniert. Seine pathologische Naivität und seine Überkorrektheit provozierten immer wieder schwer erträgliche Momente, in denen Arendt zufolge »Komik in das Grauen ein[brach].«[751] So berief sich der ehemalige SS-Obersturmbannführer während des Prozesses mehrfach auf seine guten persönlichen Beziehungen zu einzelnen Juden und stellte sich als belesenen Zionisten dar, dem nichts mehr am Herzen gelegen habe, als den Juden endlich »Boden unter ihre Füße«, das heißt ein eigenes Territorium zu verschaffen.[752] Daneben brachte er es ohne weiteres fertig, sich bei jüdischen Polizeibeamten im Verhör endlos über seine nur schleppend verlaufene NS-Karriere und seine vermeintlich von unglücklichen Fügungen geschundene Existenz zu beklagen. Kurzum: »Trotz der Bemühungen des Staatsanwalts konnte jeder sehen, daß dieser Mann kein ›Ungeheuer‹ war, aber es war in der Tat sehr schwierig, sich des Verdachts zu erwehren, daß man es mit einem Hanswurst zu tun hatte.«[753]

Besonders auffällig zeigte sich für Arendt während des Prozesses, wie stereotyp und klischeehaft Eichmann formulierte. Die Beschränkung seiner Ausdrucksfähigkeit auf das karge Vokabular der Amtssprache, von Arendt als »milde Form der Aphasie« verspottet, schien für das Verständnis der Person Eichmanns wie der Rolle, die er im Rahmen der »Endlösung« spielte, wesentlich: »Je länger man ihm zuhörte, desto klarer wurde einem, daß diese Unfähigkeit, sich auszudrücken,

748 Vgl. Arendt 2005b: 76 bzw. 326.
749 Arendt 1989b: 117.
750 Vgl. Arendt 2005b: 106, 120, 117, 135f.
751 Ebd.: 320, 244, 127.
752 Vgl. ebd.: 104, 115.
753 Ebd.: 132.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

aufs engste mit einer Unfähigkeit zu *denken* verknüpft war.« Eichmann hatte sich offenbar »*niemals vorgestellt, was er eigentlich anstellte*.«[754] Sein »absoluter Mangel an Vorstellungskraft«, seine »nahezu totale Unfähigkeit, jemals eine Sache vom Gesichtspunkt des anderen her zu sehen«,[755] habe Eichmann wie ein Schutzwall gegen die Wirklichkeit umgeben. Doch Eichmann war nicht unzurechnungsfähig. Schließlich hatte er nicht nur Deportationen organisiert, sondern die berüchtigten Tötungsanlagen im Osten mehrfach besichtigt.[756] Er wusste also, was er tat. Arendt zufolge habe er für die Dauer weniger Wochen sogar über ein normal funktionierendes Gewissen verfügt, und zwar als er, laut Arendt zum ersten und einzigen Mal in seinem Leben, selbst entschied und einen Transport statt in Richtung Osten, und damit auf den direkten Weg in den Tod, nach Lodz umlenkte. Danach »kehrte es sich gleichsam um und funktionierte in genau der entgegengesetzten Weise.«[757] Wie offensichtlich in Eichmanns gesamtem Umfeld, wo sich niemand fand, der gegen das mörderische Treiben Einspruch erhob, oder es überhaupt als solches thematisierte. Ganz im Gegenteil taten sich viele Staatsbeamte sogar durch eigene Vorschläge hervor, Sabotage und Desertion fanden gerade in der Planungs- und Anfangsphase der Shoah kaum statt. Es müssen diese Umstände gewesen sein, die Arendt zufolge wesentlich dazu beitrugen, Eichmanns ohnehin schwer beschädigtes Gewissen (und offenbar auch das seiner Mithelfer) zu beruhigen.[758]

»Lektion Eichmann«

Diese Einsichten in die psychosoziale Motorik des Dritten Reiches, die Lektion, dass Realitätsferne und Gedankenlosigkeit unter gewissen Umständen mehr Unheil anrichten können als böse Triebe und Absichten, ließ sich Arendt zufolge 1961 in Jerusalem lernen.[759] Eichmann war dort als Prototyp erschienen, als »Chiffre für die historische und moralische Bewertung der nationalsozialistischen Massenverbrechen sowie für die Möglichkeit von systematischen Massentötungen in der Moderne.«[760] Sein pathologischer Mangel an Vorstellungskraft spiegelte in Arendts Augen den für die Moderne insgesamt charakteristischen »Verlust an gesundem Menschenverstand« wider, das heißt des Gemeinsinns, »durch den

754 Arendt 2005b: 56. Siehe dazu auch die Kurzzusammenfassung in der Einleitung von *Das Leben des Geistes*, in der Arendt (1979a: 14) Gedankenlosigkeit als zentrales Merkmal Eichmanns herausstreicht.

755 Ebd.: 126, 124.

756 Vgl. ebd.: 171–178.

757 Ebd.: 184.

758 Vgl. ebd.: 203–208.

759 Der Verweis auf die Umstände ist in diesem Zusammenhang entscheidend. Denn mangelnde Vorstellungskraft ist Arendt zufolge nicht per se böse. Eichmann war nicht bereits böse, weil er sich niemals vorgestellt hatte, was er eigentlich anstellte, sondern weil er in einer bestimmten Zeit, einer spezifischen Phase seiner NS-Karriere, die volle Urteilskraft und echtes Reflexionsvermögen erfordert hätte, auf Reflexion und eigenes Urteil verzichtete. Die mangelnde Fähigkeit kann sinnvoll nur als Bedingung der Möglichkeit interpretiert werden.

760 Diner 2000: 120.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wir eine uns allen gemeinsame Welt erfahren und uns in ihr zurechtfinden«.[761] Der Gemeinsinn macht Arendt zufolge die fünf Sinne des Menschen erst zu einer verlässlichen Quelle der Wirklichkeitserfahrung. Nimmt der Gemeinsinn ab, ist dies für Arendt ein untrügliches Zeichen, »daß die Gemeinsamkeit der Welt innerhalb einer bestimmten Menschengruppe abbröckelt, daß der Wirklichkeitssinn gestört ist, mit dem wir uns in der Welt orientieren [...].«[762] Die Folge dieser Entwicklung ist Weltlosigkeit. Wo es aber keine gemeinsame Welt mehr gibt, in der sich mit Hilfe des Gemeinsinns zuverlässig navigieren lässt, da erodieren laut Arendt auch die moralischen Maßstäbe: »Der Maßstab, an dem sich das Gewissen orientiert, bildet sich nicht als autonome innere Instanz, sondern bezogen auf die Welt zwischen den Menschen«.[763] Und wenn das »Zwischen« schwindet, verschwinden auch die Maßstäbe (beziehungsweise sie passen sich an neue Umstände wie den Totalitarismus an). Das heißt, dass das Verbrechen, selbst das banal-böse, sich niemals im »Zwischen« abspielt, sondern immer erst dort, wo dieser Raum vernichtet ist, wenn es keinen Tisch mehr gibt, an dem Menschen – getrennt miteinander verbunden – sitzen.[764]

Eine solche Situation, geprägt von ökonomischem, sozialem und politischem Chaos, hatte Arendt im Totalitarismusbuch und in *Vita activa* im Rahmen ihrer Analyse der Massengesellschaft als Vorauslage und *conditio sine qua non* des Totalitarismus beschrieben.[765] Was die modernen Massen nach Arendt in einer solchen Lage in erster Linie auszeichnet, ist das Gefühl der Heimatlosigkeit und Verlassenheit, induziert durch den anarchischen Zufall »vernichtender Katastrophen«.[766] Doch die prägenden Eigenschaften des Massenmenschen – Verlassenheit bei größter Anpassungsfähigkeit, Erregbarkeit, Haltlosigkeit, außerordentliche Konsumfähigkeit bei »völliger Unfähigkeit, Qualität zu beurteilen oder auch nur zu unterscheiden«, vor allem aber Egozentrismus und als Selbstentfremdung missverstandene Weltentfremdung[767] – sind für Arendt kein Produkt der Weimarer Zeit. Sie wurzeln in der »guten Gesellschaft«, im Milieu der Bourgeoisie. Die »eigentümliche moderne Selbstlosigkeit«,[768] die Arendt auch Eichmann attestiert, sei Ausdruck einer Lebensform »von Arbeitern oder Jobinhabern«, die sich »für nichts anderes interessieren als für die drohende Knappheit oder den möglichen Überfluß dessen, was das Leben für sein Lebendigsein braucht«,[769] das heißt sie ist ein Ausdruck kapitalistischer Lebensführung. So sieht Arendt die totalitäre Katastrophe auch im Wesen der Erwerbsgesellschaft begründet, »in der das Menschenleben am Modell des Erfolgs oder Scheiterns in rücksichtsloser

761 Arendt 2005a: 41.
762 Arendt 2002a : 265.
763 Nordmann 1994: 87.
764 Es bedeutet nach Arendt auch, dass der Persönlichkeitsveränderung immer erst die Weltveränderung – im Sinne der Veränderung von Bedingungen der Möglichkeit zur Interaktion – vorausgeht.
765 Vgl. Arendt 2005a: 643.
766 Ebd.: 746. Vgl. dazu auch Fromm 1937: 95.
767 Arendt 2000a: 278.
768 Vgl. Arendt 2005a: 717.
769 Arendt 2002a : 135.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Konkurrenz, im Wirtschaftskampf, erfahren wird und sich so ausschließlich auf die Notwendigkeiten des privat-persönlichen Erfolgs konzentriert hat, daß die Pflichten und Verantwortlichkeiten des Bürgers zu einer untragbaren zusätzlichen Last werden.«[770] Hier liegt der eigentliche Grund für Arendts vehementen rhetorischen Kampf gegen die Wucherung der Gesellschaft, gegen das Eindringen des Sozialen in die Politik. Und zugleich die Verbindungslinie vom gewöhnlichen Angestellten der *jobholder society* zu Adolf Eichmann.

Der Spießer

Bereits 1944 hatte Arendt im Exil gewissermaßen eine Vorstudie zu diesem exponierten Vertreter der Moderne verfasst. In ihrem Aufsatz *Organisierte Schuld* zeigt ihr Porträt des Durchschnittsbürgers kapitalistischer Massengesellschaften fast dieselben Charaktermerkmale, die sie während des Jerusalemer Prozesses an Eichmann abliest. Arendt bezeichnet diesen Durchschnittstypen in ihrem Essay und im Totalitarismusbuch als »Spießer« beziehungsweise »Philister« – als »das letzte und bereits entartete Produkt der Bourgeoisie und ihres Glaubens an das absolute Primat der sozialen und ökonomischen Interessen vor den Ansprüchen des öffentlichen und staatlichen Lebens.« Der Spießer ist für Arendt »der Bourgeois in seiner Isolierung, in seiner Verlassenheit von der eigenen Klasse.«[771] Was, so fragt Arendt in *Organisierte Schuld*, hat den Spießer veranlasst, sich in die Mordmaschine der Nationalsozialisten einzuschalten? Schon damals nahm Arendt an, dass die NS-Schergen in der Mehrzahl keine Sadisten und Verbrecher waren, sondern »in erster Linie ›jobholders‹ und gute Familienväter.« Genau hier aber liegt ihrer Meinung nach das Problem:

> »Wir sind so gewohnt gewesen, in dem Familienvater die gutmütige Besorgtheit, die ernste Konzentriertheit auf das Wohl der Familie, die feierliche Entschlossenheit, Frau und Kindern das Leben zu weihen, zu bewundern oder zu belächeln, daß wir kaum gewahr wurden, wie der treusorgende Hausvater, der um nichts so besorgt war wie die Sekurität, sich unter dem Druck der chaotischen ökonomischen Bedingungen unserer Zeit in einen Abenteurer wider Willen verwandelte, der mit aller Sorge des nächsten Tages nie sicher sein konnte. [...] Es hatte sich herausgestellt, daß er durchaus bereit war, um der Pension, der Lebensversicherung, der gesicherten Existenz von Frau und Kindern willen Gesinnung, Ehre und menschliche Würde preiszugeben. Es bedurfte nur noch der teuflischen Genialität Himmlers, um zu entdecken, daß er nach solcher Degradierung aufs beste präpariert war, wortwörtlich alles zu tun, wenn man den Einsatz erhöhte und die nackte Existenz der Familie bedrohte. Die einzige Bedingung, die er von sich aus stellte, ist, daß man ihn von der Verantwortung für seine Taten radikal freisprach.«[772]

770 Arendt 2005a: 673.

771 Ebd.: 722.

772 Arendt 1948a: 43. »Nichts erwies sich leichter zerstörbar«, so Arendt (2005a: 723), »als die Privatmoral von Leuten, die einzig an die ununterbrochene Normalität ihres privaten Lebens dachten«. Irritierend wirkt im obigen Zitat der Verweis auf Himmlers »teuflische Genialität«, trifft das Porträt des Spießers doch gerade auf ihn und letztlich auch auf Hitler zu. Vermutlich hätte Arendt diese Wendung in den 60er Jahren nicht mehr benutzt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Metamorphose des gutmütigen Pater familias zum mordbereiten Spießer entfremdet diesen laut Arendt von sich selbst und seinen Mitmenschen und steigert die anthropologische Weltfremdheit zur Weltvergessenheit und Weltlosigkeit bis hin zur lebensfeindlichen (Mit-)Weltvernichtung. Für Arendt ist die Figur des Spießers, der eigentumslosen Schwundstufe des Bourgeois, der sein Gewissen unter Verweis auf seine ökonomische Lage exkulpiert und in dem die Dualität von Öffentlichem und Privatem auf die Spitze getrieben ist, eine »moderne internationale Erscheinung« – unser aller Zeitgenosse, den jede wirtschaftliche Krise auf das Neue zum »Spielball allen Wahnsinns und aller Grausamkeit« machen kann. »*Jedesmal*, wenn die Gesellschaft in der Erwerbslosigkeit den kleinen Mann um sein normales Funktionieren und seine normale Selbstachtung bringt«, so Arendt, »bereitet sie ihn auf jene letzte Etappe vor, in der er jede Funktion, auch den ›job‹ des Henkers zu übernehmen bereit ist.«[773]

In jenen vor- und vorvorletzten Etappen, die Arendt aus eigener Anschauung kannte, nämlich der Niedergang der Weimarer Republik und die Machtergreifung der Nationalsozialisten, sieht sie ihre Beobachtungen und Schlussfolgerungen bestätigt. Die bürgerlich-kapitalistischen Prinzipen von Konkurrenz, Erfolg und Mißerfolg verloren ihre Wirksamkeit auch dann nicht, als die Gesellschaft in ihrer bis dato größten Krise zerfiel. So kam es, dass die atomisierten Individuen kein gemeinsames (Massen-)Interesse fanden, sondern stattdessen nur massenhafte »egozentrische Bitterkeit« um sich griff, verbunden mit »einer typischen Schwächung des Instinkst der Selbsterhaltung«.[774] Als Teil einer bloßen Verfügungsmasse blieb der Einzelne den Prinzipien der Erwerbsgesellschaft verhaftet, fühlte aber zugleich permanent seine prinzipielle Überflüssigkeit und Ersetzbarkeit, so Arendt. Diese Weltlosigkeit der Massenindividuen habe weitaus schwerer gewogen als das sozialstaatlich abgefederte materielle Elend und sei die eigentliche Quelle massenhaften Hasses auf die unfähige politische Kaste gewesen. Denn durch den »Verlust der gemeinsamen Welt hatten die vermassten Individuen die Quelle aller Ängste und Sorgen verloren, die das menschliche Leben in der Welt nicht nur bekümmern, sondern es auch leiten und dirigieren.«[775] Die Unmöglichkeit, dieser Lage zu entkommen, »das Gefühl unentrinnbar in den Maschen und Fallen der Gesellschaft verfangen zu sein«, weckte in der Masse nach Arendt »ein überspanntes und oft hysterisches Verlangen nach Gewalt«,[776] gepaart mit erhöhter Anfälligkeit für alle möglichen Formen von Demagogie. Wovor die ressentimentgeladene, apathische, verzweifelte Masse floh, was sie verweigerte, war laut Arendt, den Zufall als Element der Wirklichkeit anzuerkennen. Der gesunde Menschenverstand rechne »von vornherein mit einer nie ganz eindeutigen, nie wirklich in sich stimmigen Realität«. Die Masse jedoch wolle, das Chaos vor Augen, an nichts anderes, als an eiserne Konsequenz und Stimmigkeit glauben. Sie vertraue nicht länger auf die Tatsachen beziehungsweise die »Realität der sichtbaren Welt« und ihre eigenen, kontrollierbaren Erfahrungen,

773 Arendt 1948a: 44; Hervorh. C.D.
774 Arendt 2005a: 678f.
775 Ebd.: 679.
776 Ebd.: 710.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ihre fünf Sinne, und entwickele deshalb »eine Einbildungskraft, die durch jegliches in Bewegung gesetzt werden kann, was scheinbar universelle Bedeutung hat und in sich konsequent ist.« Es ist diese Haltung der Flucht vor der unverständlichen und bedrohlichen Wirklichkeit in die Einbildung und vor dem Ereignis in die vermeintliche Notwendigkeit historischer Abläufe, die nach Arendt »die Voraussetzung für alle Massenpropaganda« bildet:[777]

> »Die Revolte der Massen gegen den Wirklichkeitssinn des gesunden Menschenverstands und das, was ihm im Lauf der Welt plausibel erscheint, ist das Resultat einer Atomisierung, durch die sie nicht nur ihren Stand in der Gesellschaft verloren, sondern mit ihm die ganze Sphäre gemeinschaftlicher Beziehungen, in deren Rahmen der gesunde Menschenverstand allein sinngemäß funktionieren kann. In einer Situation völliger geistiger und sozialer Heimatlosigkeit ergibt eine wohlabgewogene Einsicht in die gegenseitige Bedingtheit des Willkürlichen und Geplanten, des Zufälligen und des Notwendigen, durch die sich der Lauf der Welt konstituiert, keinen Sinn mehr.«[778]

Daraus und aus ihren Prozessbeobachtungen in Jerusalem folgte für Arendt jedoch »weder eine Erklärung [...] noch eine Theorie« über die Genese der Banalität des Bösen und der Shoah. Dass die Sozialwissenschaften ihrer Zeit vor dem Hintergrund wuchernder Bürokratien – der »Herrschaft des Niemand« – allzu gerne bereit waren, »die Verantwortung des Täters für seine Tat im Sinne des ein oder anderen Determinismus hinwegzueskamotieren«, kritisierte sie deutlich, und Günther Anders hätte ihr in dieser Hinsicht zugestimmt. Trotzdem war sie, wie Anders, überzeugt, dass ein ähnliches Verbrechen unter veränderten Vorzeichen, nach einem anderen »Ordnungsprinzip« des Mordens, immer wieder möglich ist. So sei es beispielsweise »sehr gut denkbar, daß in einer absehbaren Zukunft automatisierter Wirtschaft Menschen in die Versuchung kommen, alle diejenigen auszurotten, deren Intelligenzquotient unter einem bestimmten Niveau liegt.«[779] Im Epilog zum Eichmann-Buch greift Arendt diese Befürchtung wieder auf:

> »Die erschreckende Koinzidenz der modernen Bevölkerungsexplosion mit den technischen Erfindungen der Automation einerseits, die große Teile der Bevölkerung als Arbeitskräfte ›überflüssig‹ zu machen droht, und mit der Entdeckung der Atomenergie andererseits hat eine Situation geschaffen, in der man ›Probleme‹ mit einem Vernichtungspotenzial lösen könnte, dem gegenüber Hitlers Gasanlagen sich wie die stümperhaften Versuche eines bösartigen Kindes ausnehmen.«[780]

In den Augen der emphatischen Denkerin der Kontingenz spricht alles für die absolute Singularität von Auschwitz, aber nur wenig für die Singularität des Völkermords in der Moderne. Das drückt sich auch in Arendts rechtsphilosophischer (und moralischer) Bewertung der Shoah aus. Für Arendt war der Genozid an den europäischen Juden ein Verbrechen gegen die Menschheit als Ganze – verübt am jüdischen Volk. Während Diskriminierung, Vertreibung und Massenmord historisch immer wieder vorkommen, kreierten die Nationalsozialisten Arendt zufolge

777 Arendt 2005a: 745f.
778 Ebd.: 747.
779 Arendt 2005b: 57ff. Vgl. dazu auch Anders 1996: 205f.
780 Arendt 2005b: 396.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

einen neuen Typus von Verbrechen, indem sie die Juden nicht etwa nur aus dem Deutschen Reich vertrieben, sondern, spätestens seit dem 20. Januar 1942, dem Tag der Wannseekonferenz, das ganze jüdische Volk ausrotten wollten. Den Völkermord wertet Arendt als »Angriff auf die menschliche Mannigfaltigkeit als solche«, das heißt »auf ein Wesensmerkmal des Menschseins, ohne das wir uns Dinge wie Menschheit oder Menschengeschlecht nicht einmal vorstellen können.«[781] Dass Eichmann als ausführendes Organ an diesem Verbrechen maßgeblich mitgewirkt hatte, rechtfertigte in Arendts Augen schließlich auch sein Todesurteil, das sie im Epilog zum Eichmann-Buch in eigenen Worten so formuliert:

> »So bleibt also nur übrig, daß Sie eine Politik gefördert und mitverwirklicht haben, in der sich der Wille kundtat, die Erde nicht mit dem jüdischen Volk und einer Reihe anderer Volksgruppen zu teilen, als ob Sie und Ihre Vorgesetzten das Recht gehabt hätten, zu entscheiden, wer die Erde bewohnen soll und wer nicht. Keinem Angehörigen des Menschengeschlechts kann zugemutet werden, mit denen, die solches wollen und in die Tat umsetzen, die Erde zu bewohnen. Dies ist der Grund, der einzige Grund, daß Sie sterben müssen.«[782]

»Wasserscheide Eichmann«

Letztlich hatte der Eichmann-Prozess mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet. Für Arendt bildete er so etwas wie »eine Art Wasserscheide, weil er die Widersprüche hervortreten ließ, mit denen sie ihr Leben lang existentiell und begrifflich zu kämpfen hatte.«[783] Dies spiegelt sich vor allem in ihren moralphilosophischen Überlegungen, die sie im Anschluss an den Prozess und als Reaktion auf ihr Eichmann-Buch anstellte, sowie ihrer unvollendeten Urteilstheorie wider.[784] Der völlige moralische Zusammenbruch erforderte nämlich nicht nur eine Antwort auf das Wie und das Warum (Wie konnte es geschehen? Warum konnte es nicht verhindert werden?), sondern vor allem die Rekonstruktion einer tragfähigen neuen Moral auf den Trümmern der alten, die unter Hitlers Regime weitgehend lautlos zerfallen war »zu einem bloßen Kanon von ›mores‹ – von Manieren, Sitten, Konventionen, die man beliebig ändern kann – nicht bei den Kriminellen, sondern bei den gewöhnlichen Leuten.«[785]

Die Begründung einer auch in Extremsituationen belastbaren Moral erwies sich für Arendt – wie auch für den Hiroshima-Philosophen Anders – als Herkules-Aufgabe. Schließlich war spätestens seit dem Eichmann-Prozess, aber im Grunde schon seit dem 8. August 1945 klar, dass ethische Fragen, die Frage nach richti-

781 Ebd.: 391. Vgl. auch ebd.: 398f.

782 Ebd.: 404. Neben der Monströsität des Verbrechens folgte die Todesstrafe für Arendt auch aus dem Umstand, dass man es mit einem Angeklagten zu tun hatte, dem man per se nicht verzeihen konnte, da er über keinerlei Unrechtsbewusstsein verfügte.

783 Benhabib 2000: 112.

784 Vgl. Arendt 1985 bzw. 2006b. Besonders der 1965 in New York gehaltenen Vorlesung *Some Questions of Moral Philosophy* (zu Deutsch: *Über das Böse*) merkt man die Verunsicherung Arendts durch Eichmann und die Kontroverse um ihr Buch deutlich an. Vgl. dazu auch die Anmerkungen zur Übersetzung von Ursula Ludz (Arendt 2006b: 173–176).

785 Arendt 2006b: 16. Vgl. auch ebd.: 48.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gem und falschem Handeln und Leben, in der technisierten und bürokratisierten und erst recht in der nuklear aufgerüsteten Moderne immer zugleich auch Überlebensfragen im Weltmaßstab waren oder sich unversehens in solche verwandeln konnten – eine ungeheuerliche Anforderung an die Ethik, aber auch an sozialwissenschaftliche Theorien der Moderne.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Teil II

Weltlagertheorie

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ausgehend von der Hypothese, »daß die angemessene Theorie des gegenwärtigen Zeitalters die Theorie der Vernichtung und des Untergangs ist«,[1] verdichte ich in den folgenden Kapiteln die in Teil I zusammengetragenen theoretischen Elemente der philosophischen Dreieckskonstellation aus Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas zu einer *philosophischen Theorie der Moderne*. Die hier zur Diskussion gestellte Weltlagertheorie betrachtet die Moderne als einen Prozess, in dessen Verlauf sich die Welt sukzessive in ein gigantisches Vernichtungslager zu verwandeln droht (Kapitel II.2).

Der Anspruch, Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas unter einem theoretischen Überdach zusammenzubringen, also nicht bloß zu vergleichen, sondern mit ihnen über sie hinaus zu denken, muss zwangsläufig den Widerspruch derer erregen, die die Genannten – zu Recht – als Kronzeugen gegen jede Form philosophischer Systembildung ins Feld führen und auf den vorhandenen Divergenzen beharren. Dem ist wenig entgegenzusetzen. Ich beabsichtige jedoch weder, meine Protagonisten in ein philosophisches Gedankengebäude einzuschließen, noch ihre analytische Kraft durch Überblendung zu schwächen. Mein Ziel ist keine Generaltheorie, sondern *eine* kritische Theorie der Moderne unter Verwendung von Einsichten und Denkfiguren des »philosophischen Dreiecks«. Methodisch orientiere ich mich an dem, was Günther Anders und Hannah Arendt praktiziert haben. Ein längerer Exkurs dazu (Kapitel II.1) ist der Synthese vorgelagert.[2] In Kapitel II.3.1 bringe ich Anders, Arendt und Jonas schließlich mit der klassischen soziologischen Modernisierungstheorie ins Gespräch, um zu umreißen, inwiefern sie an diese anschlussfähig sind und darüber hinaus für eine *Modernisierungsphilosophie* fruchtbar gemacht werden können. Abschließend arbeite ich den analytischen Mehrwert der modernisierungsphilosophischen Weltlagertheorie für die sozialwissenschaftliche Theoriebildung heraus und lege dar, dass sich mit ihrer Hilfe der doppelte blinde Fleck soziologischer und philosophischer Modernetheorien für die Destruktivität der Moderne sowie für anthropologische und ethische Fragen – für die Frage nach dem »guten Leben« – korrigieren lässt (Kapitel II.3.2). Kapitel III.4 geht anstelle eines Schlussworts einen Schritt weiter von der Theorie zur Praxis und skizziert, wiederum mit Anders, Arendt und Jonas und über sie hinaus, welche ethisch-moralischen und politischen Instrumente uns heute zur Verfügung stehen, um Erde beziehungsweise Welt als Orte zu erhalten, an denen Menschen leben können.

1 von Greiff/König 1987: 88.

2 Hans Jonas hat im Gegensatz zu Anders und Arendt und abgesehen von seinem Hang zur Spekulation keine spezifische Methodik für sich reklamiert. Daher gehe ich in Kap. II.1 nicht auf ihn ein.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1 Übertreibung und Montage. Methodologische Vorbemerkung

> Die Wahrheit kann man nicht beschreiben, nur erfinden. […]
> Es gibt keine Fiktion, die nicht auf Erfahrung beruht.
>
> Max Frisch

GÜNTHER Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas sind im deutschen akademischen Milieu der 1920er Jahre sozialisiert und als Denker vor allem durch eine ebenso intensive wie fruchtbare Auseinandersetzung mit ihrem maßgeblichen Lehrer Martin Heidegger geprägt. Aus dieser Quelle – der Anverwandlung und Revision Heideggerscher Denkfiguren – werden die Anderssche Anthropologie, Arendts Politiktheorie und Jonas' biologische Philosophie gespeist. Originär und originell geraten ihre Entwürfe erst durch die Konfrontation und/oder Kombination einer an Heidegger erarbeiteten Position mit anderen Standpunkten beziehungsweise Disziplinen und Problembereichen, mit Kant, Marx oder Jaspers, mit Biologie, Technik, Politik. Es sind diese Mischungen und interdisziplinären Fusionen, die nicht nur in Fachkreisen für Aufsehen, aber auch reichlich Widerspruch sorgen. So zum Beispiel Hannah Arendts Begriff der Natalität und ihr gegen Heidegger gerichteter Politikbegriff oder Hans Jonas' fundamental-bio-ontologisch fundierte Ableitung moralischer Pflicht aus dem bloßen Dasein von Mensch und Welt, seit Hume tendenziell als Sein-Sollen-Fehlschluss verpönt. Allerdings weist Jonas seine Leser stets ausdrücklich auf philosophische Grenzverletzungen hin. Vermeintliche und tatsächliche Verstöße gegen die (analytische) Hauptströmung seines Faches sind ihm bewusst und werden als solche reflektiert.[1] Mit Günther Anders und Hannah Arendt hat er die Vorliebe für phänomenologische Studien und den interdisziplinären Ansatz sowie eine tiefe Abneigung gegen Denksysteme gemeinsam und er teilt mit ihnen, nicht inhaltlich, aber grundsätzlich und in seinem Fall sogar in Kosmogonie und Theologie ausgreifend, den Zug ins Ontologisch-Anthropologische, ins Normative. Methodisch verfährt Jonas klassisch diskursiv, man könnte auch sagen: konservativ. Er provoziert daher vor allem philosophisch, während an Anders und Arendt auch deren eigenwillige Methodik – im Doppelsinn – reizt. Beide rekurrieren auf konkrete Ereignisse und historische Entwicklungen, auf die Sachen selbst. Weil sie die moderne Welt

1 Vgl. exemplarisch Jonas 1987b.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

jedoch als »übersinnlich«, den Sinnen nicht mehr verlässlich zugänglich begreifen, kann man ihren Ansatz allenfalls noch als Neo-Phänomenologie bezeichnen. Methodischer Kern ihres antisystemischen, empirisch gesättigten, aber bisweilen feuilletonistischen Philosophierens sind zwei Grundprinzipien, die sich in Reinform vor allem bei Günther Anders finden: Übertreibung und Montage.

Methodische Übertreibung

Ein früher Interpret hat die Philosophie von Günther Anders einmal als »[d]ialektisches, assoziatives, impressionistisches, meditatives Nachdenken« bezeichnet, »das philosophisch an singulären Gegenständen, Erfahrungen, Alltagserfahrungen anzuknüpfen versucht.«[2] Das stimmt weitgehend mit Anders' Selbsteinschätzung überein. Sein Denken entzündet sich an alltäglichen Gelegenheiten und Gegenständen, drückt sich in allgemeinverständlicher Sprache aus und steigt bei Bedarf »aus der Reportage in philosophische Reflexionen« auf.[3] Im Gegensatz zu vielen seiner berühmten Zeitgenossen setzt er dabei »nicht auf Eigentlichkeit und Tiefe, sondern auf Anschaulichkeit und Aktualität. Sein aufklärerisches Selbstverständnis manifestiert sich im Stil.«[4] Er selbst bezeichnet seine Arbeiten in Analogie zu Goethes Gelegenheitsdichtung als »*Gelegenheitsphilosophie*«, die sich, von ganz konkreten Sachverhalten ausgehend und ohne große Rücksicht auf die Tradition, »im Senkrechtstart in den Himmel« philosophischer Abstraktion begibt.[5] Ob seine Überlegungen eher als philosophisch, soziologisch oder anders wahrgenommen werden, darauf kommt es ihm nicht an. Man könne sie, schreibt Anders in den methodologischen Nachbetrachtungen zum zweiten Band der *Antiquiertheit*, auch als sozial- oder besser als technikpsychologische Reflexionen betrachten, wobei er unter Technikpsychologie die Untersuchung und die Kritik des Einflusses versteht, den die Technik auf den Menschen ausübt.[6] Zwar übernimmt er von seinem Doktorvater Husserl den Fokus »auf die Sachen selbst« und die eigene Lebenswelt sowie ein tiefes Misstrauen gegen philosophische Terminologie, überdehnt die phänomenologische Methode aber radikal.[7] Denn moderne Phänomene lassen

2 Assall 1981: 25.

3 Anders 1994a: 11.

4 Bollenbeck 2007: 249. Anders' in klarer, verständlicher Alltagssprache vorgetragenen Provokationen richten sich auch gegen die akademische Philosophie bzw. den Sekundärliteraturberge aufhäufenden Universitäts-»Betrieb« (vgl. Anders 1993: XXXVIIf.; 1987a: 181–202 bzw. 1992b). Als Universitätsphilosoph eignete sich Anders wohl auch deshalb kaum. Genremix, Montage und methodische Übertreibung sowie ein zwischen Journalismus und Philosophie angesiedelter Schreibstil passen nicht zu dem schwerfälligen Duktus akademischer Abhandlungen.

5 Anders 1980: 8 bzw. 1982: 342.

6 Vgl. Anders 1981: 415 bzw. 418 sowie 464, Anmerkung 4.

7 Zum Verhältnis Anders – Husserl vgl. Hildebrandt 1992b sowie vor allem Wittulski 1992a und b. In seinen Tagebüchern aus Hiroshima formuliert Anders (1995: 32) die grundlegende Differenz zu Husserl in einer stilisiert anmutenden, prägnanten Anekdote: »Vor dreieinhalb Jahrzehnten in einem Arbeitszimmer in der Lorettostraße in Freiburg. Verschanzt hinter einer Mauer von seit Jahrhunderten pausenlos geschriebenen Analysen [...], saß da an seinem Schreibtisch, menschlich väterlich, wissenschaftlich unerbittlich, der alte Husserl, der mich zu sich bestellt hatte, um mir

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sich in Anders' Augen gar nicht mehr als etwas »Sich-an-ihm-selbst-Zeigendes« betrachten und verstehen: »Wer glaubt, die Welt sei so, wie er sie wahrnehme, der phantasiert, weil er untertreibt.«[8] Die *chôses modernes* verschleiern ihre Bewandtnis, weil sie entweder zu komplex oder zu ausdruckslos sind, »also gewissermaßen *nur nebenbei und zufälligerweise auch ›aussehen‹*.«[9] Heutzutage, meint Anders, muss man die Dinge schon foltern, um ihr Wesen zu enthüllen.[10]

Musterbeispiel eines solchen modernen Pseudo-Phänomens, das kein Phänomen mehr im klassischen Sinn ist und von Anders einer neo-phänomenologischen Analyse-Tortur unterzogen wird, ist die Atombombe. An ihr demonstriert er im ersten Band der *Antiquiertheit* – im Kontrast zur der eher klassisch-phänomenologischen Schamanalyse im selben Buch – zum ersten Mal seine neue Methode, deren zentrales Instrument die kalkulierte Übertreibung ist; eine »Übertreibung in Richtung Wahrheit«:

> »Wenn wir es für erforderlich halten, Wahrheiten, die von Interessengruppen unterdrückt werden, sichtbar zu machen, dann müssen wir diese erst einmal pastoso, mit zu dickem Pinselstrich, präsentieren. Dazu gehört sogar, daß wir Potentielles (selbst dann, wenn wir nicht wissen, ob es sich je verwirklichen werde) so behandeln, als wäre es bereits etwas Faktisches; in jedem Falle aber, daß wir Erscheinungen, die, weil ihnen Namen nicht vergönnt werden, ›namenlos‹ gefährlich bleiben, mit Namen belegen.«[11]

Prognostische Hermeneutik

Anders geht davon aus, dass gerade die vordergründig besonders exponierten oder »monströsen« historischen Gegenstände und Sachverhalte wie die Atombombe oder die nationalsozialistische Judenvernichtung in der öffentlichen Wahrnehmung teils systematisch verharmlost, gewissermaßen »untertrieben« werden. Wenn diese Einschätzung stimmt, gilt es, die Verharmlosung und Bagatellisierung in der Darstellung wieder auszugleichen, indem man systematisch übertreibt,

---

ins Gewissen zu reden. Denn ihm war die ungeheuerliche Mär zu Ohren gekommen, daß ich, als Gespenst verkleidet, während einer Faschingsnacht auf der Kaiserstraße [gemeint ist die 1777 nach Kaiser Joseph II. benannte Kaiser-Joseph-Straße; C.D.] getanzt hätte; und er empfand die ›allerernstesten Bedenken gegen derartige Allotria‹ [...]. Ich schwieg. Um dem großen Alten zu erklären [...], daß die Welt nicht nur aus ›Gegenständen überhaupt‹ bestehe, und daß Philosophieren und Tanzen einander nicht ausschließen, dafür war ich viel zu jung [...]. Aber was um Gottes willen hätte der grand old man heute gesagt, wenn man ihm zugetragen hätte, ich hätte auf dem Marktplatz von Kioto vor auf dem Pflaster sitzenden buddhistischen Priestern und vor Blinden aus Hiroshima ›philosophiert‹? Und was hätte er geantwortet, wenn ich ihm zu erklären versucht hätte, daß dort zu stehen und dort zu lehren heute den Aufgaben eines Philosophierenden nicht nur nicht widerspreche, sondern eine der Hauptaufgaben der Philosophie darstelle?«

8 Anders 1996: 39.

9 Anders 1981: 423. Vgl. dazu auch die Ausführungen zur *Antiquiertheit des Aussehens* ebd.: 34ff.

10 Vgl. ebd.: 428. Zu Anders' Methode allgemein vgl. auch Palandt 1999.

11 Anders 2002b: 141f. Vgl. dazu auch Anders 1980: 175.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

laut Anders um so viel, wie gewöhnlich untertrieben werde.[12] Nüchterne Deskription und abstrakte Analyse führen in diesen Fällen nicht weiter. Für Anders wird deshalb die Phantasie zur philosophischen Wahrnehmung von heute und die »prognostische Hermeneutik« der Produkte, das vorausschauende Verstehen, das die Wirkungen und Effekte eines Geräts oder eines Produkts vorwegnimmt, zu ihrer Methode:[13] »*Phantasie hat, da ihr Gegenstand: die phantastische Wirklichkeit, selbst phantastisch ist, als eine Methode der Empirie zu funktionieren, als Wahrnehmungsorgan für das tatsächlich Enorme.*«[14] Anders vergleicht diese Form der Deutung, der Wiedersichtbarmachung des unkenntlich gemachten Wesens der Dinge und ihrer Auswirkungen mit den Praktiken antiker Seher, nur dass die Gedärme, die wir nach Anders prognostisch zu lesen haben, nicht mehr die von Opfertieren sind, sondern eben jene der Technik. Als moderner Seher seziert Anders »das ›Innenleben‹ technologischer Strukturzusammenhänge und versucht deren *individuelle und kollektive Bedeutung* zur Sprache zu bringen.«[15]

Vorbild Heartfield

Vorbilder für methodische Übertreibung und prognostische Auslegung findet Günther Anders in den 20er und 30er Jahren in Bertolt Brechts Verfremdungseffekt, in Alfred Döblins *Berlin Alexanderplatz* und in den Collagen John Heartfields, dem Erfinder der politischen Fotomontage.[16] Wie später auch Anders geht Heart-

12 Vgl. Anders 1980: 236. Der Terminus »philosophische Übertreibung« taucht bereits in der *Pathologie de la Liberté* auf, wo Anders (1936/37: 28) im Bezug auf sein Porträt des Nihilisten von »exagérations philosophiques« spricht. Den Fernsehmehrteiler *Holocaust*, der das Schicksal der europäischen Juden am Beispiel der fiktiven jüdischen Familie Weiß konkret nachvollziehbar macht, hat Anders (1996: 203) später auch als eine notwendige *Untertreibung* in Richtung Wahrheit gelobt. »[D]aß heute überhaupt nur Übertreibung das Medium von Wahrheit sei«, befand neben Anders auch Adorno (1971: 23).

13 Anders 1981: 425.

14 Anders 1996: 39. Gegen potenzielle Kritiker wendet Anders (2002b: 142) ein: »Wer über solche ›Übertreibungen‹ (vielleicht sogar im Interesse der Wahrheit) queruliert, der müßte, wäre er konsequent, auch über die Verwendung von Mikroskopen querulieren, die ja auch ihre Gegenstände ›entstellen‹; nein, der müßte sogar die gesamte experimentelle Naturwissenschaft über Bord werfen. Denn wenn der Naturwissenschaftler eine Versuchsanordnung aufbaut, und das, was bei diesem Arrangement geschieht, isoliert und vom Geschehen der Welt abhebt, dann ›übertreibt‹ er ja ebenfalls; ›von Natur aus‹ kommt sein künstlich arrangiertes und isoliertes Naturgeschehen ja niemals vor. – Und doch ist sein Versuch wahr, und zwar deshalb, weil er uns die Chance gibt, die nicht-arrangierte Natur zu erkennen. Warum sollte, was den Naturwissenschaftlern recht ist, uns nicht billig sein?«

15 Schraube 1998: 11.

16 Zu Brecht vgl. Anders 1993: 135–172; zu Döblin ebd.: XXVIIf., 3–41. Döblin und Heartfield sind für Anders (ebd.: XL) Antipoden: »Während dieser die Unerträglichkeit der bloßen Juxtaposition der Millionen von simultanen Dingen und Vorkommnissen der Riesenstadt dargestellt hat, hat umgekehrt der marxistisch nicht ungeschulte Heartfield immer wieder durch Zusammenmontierung von Ereignissen, die sich auf den ersten Blick nur zufällig simultan abzuspielen scheinen, versucht, den kausalen oder den Schuldzusammenhang zwischen diesen deutlich zu machen.«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

field von der »Unzulänglichkeit des menschlichen Auges« aus, schaltet deshalb »*das Auge mit der Vernunft gleich*« und entstellt in seinen Werken die Wirklichkeit so, dass sie – aus seiner Sicht – wieder richtiggestellt wird.[17] Seine Bilder sind für Anders keine bloßen Abbilder, sondern Urteile in Bildform, die jedoch im Unterschied zu politischen Propagandamontagen oder Fernsehbildern ihre Urteilsform und ihren Montagecharakter keineswegs verschleiern, sondern ausdrücklich hervorkehren. Indem Heartfield Phrasen, Lügen und Metaphern durch »überdeutliche Versinnlichung« karikiere, führe er sie *ad absurdum*, enthülle damit aber zugleich ihre verborgene (Un-)Wahrheit. »*[E]rfinden, um zu entdecken*«,[18] lautet Anders' Kurzformel für Heartfields Technik, die einer methodologischen Selbstanzeige gleichkommt. In der Darstellung derselben Sache bedient er sich unterschiedlicher literarischer Gattungen, die er bei Bedarf kombiniert und ineinander schneidet; von Gedichten, Fabeln und Erzählungen über Aphorismen, (sokratische) Dialoge, Tagebuchaufzeichnungen, Essays, Zeitungsartikel, politische Erklärungen und Manifeste bis hin zu philosophischen Abhandlungen reicht das breite Spektrum, das Günther Anders beherrscht. Immer wieder stilisiert oder konstruiert er Beispiele, um seine Thesen zu stützen, erfindet für seine jeweiligen Zwecke idealtypische Dialog- und Interviewpartner. Er zitiert eigene Fabeln oder verweist auf »molussische Hausregel[n]«,[19] kurze Sentenzen und Aphorismen, die dem Kontext seiner antifaschistischen »Swiftiade«[20] *Die molussische Katakombe* entstammen und die seine philosophischen Argumente illustrieren sollen. Er provoziert, wiederholt und variiert unermüdlich und wird dabei bisweilen »über seine Aufgabe und sein Ziel zum Dogmatiker.«[21]

Vorbild Grosz

In einer Nachbemerkung zu *Die Schrift an der Wand*[22] legt Günther Anders am Beispiel von Tagebuchnotaten methodologische Rechenschaft ab. Seine Tagebücher bildeten kein Kontinuum, so Anders. Was nicht wenigstens mittelbar zum Hauptthema – die Zerstörung von Mensch und Welt in der Moderne – gehöre, werde aussortiert und fortgelassen. Alle Texte seien »durchweg retuschiert«. Die geschilderten Erlebnisse werden von Anders nur dann festgehalten, wenn sie exemplarischen Gehalt besitzen und der Autor meint, diesen für die Nachwelt bergen beziehungsweise zu Enden denken zu müssen. Die »Aus- und Umarbeitung« der Skizzen, die den publizierten Tagebüchern zugrunde liegen, empfindet Anders jedoch nicht als unecht – im Gegenteil: »Umgekehrt glaubte ich, daß sich nur solche Momentaufnahmen als rechtmäßig, wenn man will: als ›echt‹ bewährt haben, die bei der Aus- und Umarbeitung, deren sie bedurften, erst

Dass beide Künstler zur selben Zeit in Berlin gearbeitet haben, hält Anders für »eine kulturhistorisch höchst bedeutsame Tatsache.«

17 Ebd.: 175f.

18 Ebd.: 179.

19 Anders 1981: 61.

20 Anders 1993: XXXIV.

21 Rohrwasser 1992: 131.

22 Der Band umfasst die später in Anders 1985 wieder versammelten Texte inklusive *Besuch im Hades* (wieder abgedruckt in Anders 1996: 7–178).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ihre volle Wahrheit gewannen.«[23] Anders verwendet die nachträglich bearbeitete Wirklichkeit, die Realfiktion, um der Wirklichkeit näher zu kommen. Seine Philosophie ist in weiten Teilen literarisch geprägt: »Die alltägliche Erfahrung wird typisiert, und als Vehikel der Botschaft dienen dann die verschiedensten literarischen und semiliterarischen Formen: Der Brief, der Dialog, die Ansprache, das Gedicht, die Fabel usw. Anders rechnet mit Publikum, er ist aus auf Wirkung. Und um Wirkung erzielen zu können, braucht er die retuschierte Wahrheit, die Fiktionalität.«[24] Das heißt jedoch keineswegs, dass diese Form der literarischen oder auch feuilletonistischen, bisweilen drastischen Sprache philosophisch unpräzise geriete. In einem Essay über den Maler Georg Grosz – dem Günther Anders ebenfalls eine luzide, vielleicht seine faszinierendste, kunstkritische Analyse gewidmet hat – schreibt Mario Vargas Llosa: »Wenn die schematische Sicht mit großer technischer Meisterschaft, mit einer klugen Kontrolle der formalen Mittel – Linienführung, Farbe, Perspektive, Komposition – einhergeht, kann sie in einer überzeugenden *geschaffenen* Wirklichkeit Ausdruck finden, in einer alternativen Welt zur gelebten Erfahrung.«[25] Die Alternativwelt offenbart, wenn auch zum Teil bis ins Groteske übersteigert, Seiten und Züge an der Wirklichkeit, die ein nicht-fiktionaler Blick nicht einfängt, gar nicht einfangen könnte. Es handelt sich dabei um ein kreatives Kompositionsprinzip, das nicht nur von Künstlern befolgt wird. Auch Max Webers Idealtypenbildung,[26] auf die sowohl Anders als auch Arendt zurückgreifen, ist eine der Groszschen oder Heartfieldschen Stilisierung verwandte Realfiktion.[27]

Im Interview mit Matthias Greffrath betont Anders, die Rezeption von Kunst und Musik sei ihm im Gegensatz zur Lektüre philosophischer Werke nie schwer gefallen.[28] Seine Kunstkritiken belegen dies eindrucksvoll. Auch wenn sie in der öffentlichen Wahrnehmung vom philosophischen Œuvre verschattet werden, gehören sie zum Besten, was Günther Anders je geschrieben hat. Liest man diese Texte allerdings vor der Folie seiner Hauptwerke, wird eine Eigenart augenfällig, die viel über Anders' Umgang mit den Gegenständen seiner Betrachtungen aussagt. Er benutzt sie zugleich als Quelle und als Spiegel seiner Methode wie seiner

23 Anders 1967: 427.

24 Fetz 1993: 67. Vgl. auch ebd.: 70.

25 Llosa 2000: 73.

26 Vgl. Weber 1988a.

27 Hans Jonas konnte mit dieser Vorgehensweise offenbar wenig anfangen. In einem Brief (hs.) an Günther Anders vom 19. April 1980 meldet er »generellen Zweifel« an, »ob die (mit unserer teuren Hannah geteilte) Methode des Übertreibens, der Extremisierung jeder wichtigen und richtigen Einsicht – ob diese ständige Forcierung des Arguments nicht der uns verbindenden, gleichen Sache eher schadet als nützt, den Verdacht des Idiosynkratischen erregt (außerdem das Trommelfell betäubt). Aber das sind private, vielleicht temperamentsmäßige Unterschiede. Ich neige, je älter je mehr, zum Wägen, Erwägen, Scheu vor overstatement, dem Glauben, daß die Dinge umsomehr Bedächtigkeit in Plus- und Minusbuchung verlangen, je komplexer sie werden u. je ungeheuerlicher in den Ausmaßen. Rechnung mit der Psychologie des Lesers kommt hinzu.« (ÖLA 237/04, ohne Signatur)

28 Vgl. Anders 1987a: 26.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Philosopheme. Wer über Anders' methodisches und philosophisches Selbstverständnis Auskunft sucht, muss daher vor allem seine Schriften zur Kunst und Literatur studieren. In der Kunst, etwa bei Döblin, den er wie Brecht, Kafka oder Heartfield schon in jungen Jahren eingehend rezipiert, findet Anders die Figur des »Menschen ohne Welt« beschrieben, ebenso wie die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und Ungleichartigen, die sich in seiner Medientheorie niederschlägt. Den Brechtschen Verfremdungseffekt und die Heartfieldsche Montagetechnik überführt er in die Philosophie (zweifellos hat er auch die Montagetechnik seines Großvetters Walter Benjamins verinnerlicht). Doch kaum einem Künstler scheint er sich als Philosoph, auch in der emotionalen Grundhaltung, so verbunden zu fühlen wie George Grosz. Wenn er diesem attestiert, seine Bilder seien »Antibilder«, die nicht beanspruchten, »selige Inseln des ›schönen Scheins‹« zu sein, sondern umgekehrt insulare »(Horror-)Wahrheiten«, mit dem Ziel, die Trägheit und Gleichgültigkeit der Massen aufzubrechen, dann spricht Anders zugleich über seine eigene Philosophie: »Heiter ist das Leben? Höllisch wird die Kunst.«[29] Wie für Grosz werden Empörung und Trauer über eine infernalische Realität, in der sich die meisten Menschen irgendwie eingerichtet haben, auch bei Anders zum kreativen Antriebsmotor. Wie sein Vorbild Grosz will auch er die »Unheilsqualität« der Welt treffen, nur mit Worten statt Pinselstrichen. »Im Unterschied zu den Akademikern« – nach Anders jene Maler, »die auf der Alm, in ihrem verspäteten Montmartre-Winkel oder im volkseigenen Atelier vom zerstörerischen Charakter der gegenwärtigen Welt noch nichts haben läuten hören, oder das Geläute nicht wahrhaben wollen« – sei für Grosz »der *Gegenstand seiner Kunst nicht die gegenständliche Welt, sondern die Zerstörung der gegenständlichen Welt.*«[30] Stärker kann sich ein Kritiker kaum mit seinem Gegenstand solidarisieren. Leicht lässt sich übertragen, wer in Anders Augen wohl die den akademischen Malern verwandten universitären Alm-Akademiker sind, die in ihrem Schwarzwald-Winkel nur Kuhglocken läuten hören wollen.[31] Grosz' apokalyptische Moderne-Panoramen kommen dem methodischen Über- und Untertreiber Anders im Gegensatz dazu wie »wie Linsen oder Teleskope«[32] vor, die das wahre, grausame, mörderische Gesicht der Welt offenbaren. Sie seien nicht eigentlich Bilder, sondern – analog zur Kritischen Theorie – kritische Bilder, ja regelrechte Aufklärungs-Geräte, ähnlich jenen philosophisch-therapeutischen Vehikeln, mit denen Anders seine Zeitgenossen von ihrer (Apokalypse-)Blindheit befreien will.

29 Anders 1993: 204.

30 Ebd.: 206.

31 In einem fünf Jahre später veröffentlichten Vorwort zum Groszschen Bildband *Ecce Homo* polemisiert Anders (ebd.: 243f.) mit Grosz offen gegen Heidegger. Als Selbstaussage läst sich zudem auch Anders' (ebd.: 239) Feststellung werten, Grosz habe »nicht nur Kunstschulen besucht, sondern auch die Schule der Welt, die Kasernenhöfe, die Schlachthäuser, die Schlachtfelder und Lazarette des Krieges, die Kleineleutewohnungen, die patriotischen Vereinslokale der Provinz, die Puffs und Bumslokale im Berlin der Kriegs- und Nachkriegsjahre.« Man fühlt sich hier unmittelbar an die von Anders (1987a: 37f.) im Rückblick gepriesene Lebensschule seiner diversen »odd jobs« aus der Emigrantenzeit erinnert.

32 Anders 1993: 208.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zwar ist ihm im Gegensatz zum bildenden Künstler Grosz die motorische Mimesis verwehrt, die er in dessen Maltechnik ausmacht, die Wiederholung des Sujets im Stil – Beispiel: die Blutflecken einer Mordszene werden nicht gemalt, sondern das Papier »in einen zweiten Tatort verwandelt«,[33] der von roter Farbe vollgespritzt ist. Aber auch Anders versucht mit dem hämmernden Duktus seiner Sätze, den vielen Wiederholungen, Komparativen und Kausalsatzkaskaden, den moralischen Affront, der von seinen »Sujets« ausgeht, stilistisch abzubilden. Als Bruder im Geiste betrachtet Anders den Maler vor allem, wenn er ihn als malenden Marxisten bezeichnet, weil er »dem *Aussehen der Welt* so gegenüberstand, wie die Theoretiker des Marxismus den *Ansichten über die Welt* gegenüberstehen.«[34] Grosz habe nicht erst Ideologien – zur Verschleierung wahrer Verhältnisse produzierte Welt*bilder* –, sondern bereits die Wirklichkeit selbst für eine verfälschte gehalten und in seinen Bildern an deren Demaskierung gearbeitet: »Wenn es zum Wirklichen wesentlich gehört, sich als ›Erscheinung‹ zu schminken, dann würde es zu dessen wahren und kompletten Bilde gehören, beides: Wahrheit *und* Schminke zugleich zu zeigen.« Grosz habe »die opake Schminke des Wirklichen, also die ›Erscheinung‹« durchdrungen und »das der Erscheinung zugrundeliegende Eingeweide der ›Wahrheit‹« mit sichtbar gemacht.[35] Es ist sicher kein Zufall, dass diese Sätze der zentralen methodischen Prämisse, die Anders Jahre zuvor im ersten Band der *Antiquiertheit* an den Anfang seiner Bombenphilosophie setzt, bis in einzelne Formulierung hinein ähneln: »Wenn es zur Situation eines Gegenstandes wesentlich gehört, daß er verundeutlicht, bagatellisiert oder verdrängt wird, dann gehört es umgekehrt zu dessen Darstellung – das macht deren Wahrheit dann aus – diese Verundeutlichung wieder gutzumachen und den Umriß zu *übertreiben*; und zwar um so viel, wie dieser gewöhnlich ›*untertrieben*‹ wird.«[36] Es gibt noch eine weitere frappante Kongruenz zwischen Anders und Grosz. Entgegen der alten Zeichenweisheit Max Liebermanns – »Zeichnen heißt auslassen«, und zwar alles Unwesentliche – lässt Grosz nach Anders gerade das Wesentliche aus, *»um mit Hilfe des nichtgezeigten Wesens zu demonstrieren, daß es zum ›Wesen‹ des heutigen Menschen gehört, daß sein ›Wesen‹ bereits geopfert ist.«*[37] Der Technikphilosoph Anders wiederum setzt die Dinge an die leere Subjektstelle, um die Randständigkeit des Menschen, die Antiquiertheit seines Wesens zu demonstrieren.

Sprachkritik

In den Tagebüchern, insbesondere aber in *Sprache und Endzeit*, den in der Zeitschrift *FORVM* bis 1990 veröffentlichten Texten zum geplanten dritten Band der *Antiquiertheit*, ergänzt Anders seine methodologischen Überlegungen um einen weiteren wichtigen Aspekt, der allen philosophischen Bemühungen zwangsläufig vorgeschaltet ist: den der Sprachkritik. »Jedes gesellschaftliche System, ob ein feudales oder liberales, entwickelt eine Sprache, die das System bis in die Nebensachen hinein affirmiert«, schreibt Max Frisch in seiner New Yorker Poe-

33 Anders 1993: 209.
34 Ebd.: 211.
35 Ebd. Vgl. dazu auch ebd.: 245f.
36 Anders 1980: 236.
37 Anders 1993: 228.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tikvorlesung. »Eine Herrschaftssprache, nicht nur von der herrschenden Schicht gesprochen, als Alltagssprache, die wir lernen als Kind und lebenslänglich gebrauchen, ohne zu wissen, dass sie uns mit Vorurteilen füllt.« Eine Sprache,

> »die aus einer Summe von Redensarten besteht und Klischees, geprägt von den Interessen der herrschenden Schicht, diese Sprache, die wir in der Schule lernen als die einzig richtige Sprache, ist aber nicht unbedingt die Sprache unsrer Erfahrung. Sie entfremdet uns also von unsern Erfahrungen. Viele erleben nicht so, wie diese Sprache es behauptet. Wie *man* es sagt. Da viele aber nicht sagen können, wie sie erleben, fühlen sie sich verpflichtet, so zu erleben, wie diese Herrschaftssprache es der schweigenden Mehrheit vorschreibt. Wie *man* erlebt. Die Herrschaftssprache hat die Tendenz, uns zu entmündigen, um uns verfügbar zu machen. Sie kastriert uns politisch Tag für Tag«.[38]

Und sie verschleiert die Effekte unseres Tuns, die eigentliche Bewandtnis unserer Produkte. Für ziemlich aussichtslos hält Günther Anders demgegenüber das Unterfangen, der Herrschaftssprache mit den Mitteln der Sprache beizukommen: »So wenig wie es uns möglich ist, mit dem abgeschossenen, noch so genau hinzielenden Pfeil den Mond zu treffen, weil der zu weit entfernt ist; so wenig ist es uns möglich, mit Hilfe unserer Wörter, auch der scheinbar ›treffendsten‹, unsere Produkte und deren Effekte zu treffen. Weil diese *zu groß* sind.«[39] Nicht nur apokalypseblind seien wir, so Anders, sondern auch apokalypsestumm und, weil bereits viel zu sehr an die Zeitgenossenschaft von Atombomben und Genoziden aller Art gewöhnt, auch apokalypsetaub.[40] Die Neologismen und Fachtermini der Wissenschafts- und Techniksprache, fortschreitende globale Arbeitsteilung und Spezialisierung, die Verherrlichung der Arbeit und von Arbeitsplätzen um jeden Preis sowie die Lügensprache der Werbung beschädigen Anders zufolge unsere Ausdrucksfähigkeit fundamental.[41] Wovon ich nichts wissen kann (wissen will, wissen soll), darüber muss ich schweigen, ließe sich in Abwandlung Wittgensteins sagen. Und mit Marx kann man ergänzen: Die Produzierenden sind nicht nur nicht im Besitz der Produktionsmittel, sie verfügen ebenso wenig über die Produktionssprache. Krypto-totalitär nennt Anders diese Situation.[42]

Auch als Sprachkritiker folgt er dem gesellschaftskritischen Impuls, den er mit der Frankfurter Schule teilt. Sprachkritik ist Vernunftkritik und Vernunftkritik Kritik der politischen Technologie. Wenn Auschwitz und Hiroshima monströse Auswüchse der Vernunft und ihrer Vergegenständlichung, der Technik, sind, dann heißt das: »in der Vernunft lauern die Fallstricke der Technik noch einmal.«[43] Anders selbst bemüht sich in seinen eigenen Texten daher um »*Vokabelaskese*«, das heißt er weigert sich, Wörter zu benutzen, die »entweder (im Wittgensteinschen Sinne) sinnleer, oder (im Marxschen Sinne) ideologisch oder (im Goebbelsschen Sinne) absichtlich irreführend« sind, die in sich bereits »Krypto-Meinungen dar-

38 Frisch 2008: 66f.
39 Anders 1990: 19.
40 Vgl. Anders 1989a.
41 Vgl. Anders 1989c und d.
42 Vgl. Anders 1989c: 52; 1989e: 63f.
43 Langenbach 1988: 34.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

stellen«.[44] Sie gehören für Anders auf eine Art schwarze Liste gesetzt, das heißt verboten. In Zeiten, in denen Atombomben, neuerdings: Mini-Nukes, oder genetische Manipulationen am menschlichen Erbgut verharmlost und verbrämt werden, fordert er neue – aussagekräftige – Vokabeln, die sich im Gegensatz zu technokratischen »Plastikwörtern«,[45] Buchstabe gewordenen Vorurteilen, Euphemismen und Lügen, an der Enormität des Gegenstandes infizieren. Kurzum: »In unser moralisches Aufgabenbuch gehört auch die Linguistik.«[46]

Das impliziert für Anders auch den Abschied vom universitären Jargon: »Diese akademische Diktion trägt nicht. Eine andere Diktion ist nötig. Keine extravagante. Vielmehr hat man ›nur‹ den Schritt zurück in die Normalsprache zu machen. Im normalen Sprechen spricht man *zu* jemandem, und über Dinge, die diesen Jemand betreffen, und in einem Tone, den dieser Jemand versteht.«[47] Notwendig sei ferner, sich von wirklichen Fragen affizieren zu lassen, statt massenhaft Qualifikationsarbeiten, Sekundärliteratur beziehungsweise »Bildungsstoff« herzustellen.[48] Anders' sprach- und philosophiekritischem Programm – erstens: zurück zu den Sachen selbst und zu den wirklichen Fragen, zweitens: zurück zur Normalsprache, drittens: Vokabelaskese und neue Begriffe – liegt somit ein moralischer, in erster Linie *kommunikativer* Wahrheitsbegriff zugrunde, der seine gesamte Methodik motiviert:

> »Regel: *Nur dann, wenn sich das ›Über‹ und das ›Zu‹, das sujet* [sic!] *des Sprechens und das angesprochene Subjekt ›decken‹; nur dann, wenn wir auf diejenigen abzielen und diejenigen erreichen, die, weil es um deren Schicksal geht, von uns erreicht werden müssen und ein Recht darauf haben, von uns erreicht zu werden; nur dann haben unsere Aussagen ›Sinn‹, nur dann werden sie auch wirklich wahr.* Eine Wahrheit, die einem unbestimmten oder gar einem falschen Adressaten mitgeteilt wird, ist nicht eigentlich ›wahr‹.«[49]

Für Anders muss, will man im Sprechen den rechten Ton treffen, unzweideutig klar sein, *»wer warum (bzw. wozu) wem was über etwas mitzuteilen wünscht.* Kann diese fünffache (konventionell gesprochen: ›soziologische‹) Frage nicht beantwortet werden, dann bleibt [...] alle Beschäftigung mit Rede und Schrifttum müßig.«[50] Weil die Bombe ja nicht nur über den Dächern der Universitäten hänge, fühle er sich verpflichtet, schreibt Anders am 6. Dezember 1963 an Theodor W. Adorno, »einen Ton und eine Sprache zu finden, mit der ich die unhappily happy crowd erreichen kann.« Und obwohl auch er den Massenstil der Popularisierung verabscheue – »Die für Mundharmonika bearbeitete Kunst der Fuge

44 Anders 1982: 129, 135.

45 Vgl. Pörksen 1989.

46 Anders 2002b: 58. Vgl. dazu auch Anders 1987a: 79.

47 Anders 1992b: 6.

48 Vgl. Ebd.: 25 bzw. 1993: XXXVIII. Ähnlich heißt es bei Arendt (2000a: 325) dazu: *»In historischen Untersuchungen ist es nicht wichtig, zu fertigen Definitionen zu gelangen, sondern ständig Unterscheidungen zu machen, und diese Unterscheidungen müssen der Sprache, die wir sprechen, und dem Gegenstand, mit dem wir uns befassen, folgen.«*

49 Anders 1989b: 30.

50 Anders 1989e: 21.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ist mir genau so grauenhaft wie Ihnen, der popularwissenschaftliche Stil viel schlimmer als der akademische Stil, von dem er polemisch abhängt« – glaubt er, »dass man zuweilen für Mundharmonika komponieren muss, weil die Leute kein anderes Instrument haben, auf der [sic!] sie sich die heutige notwendige Melodie vorblasen können.«[51] Die Abgrenzung einer vermeintlich reinen, aber abgehobenen Wissenschaft gegenüber allen Formen ihrer Popularisierung ist Anders zufolge politisch brisant. Wer nicht popularisiere und den Menschen außerhalb der Universitäten Rede und Antwort stehe, der hinterlasse nur ein Vakuum, in dem sich schließlich weit schlimmere Populisatoren einzunisten drohen.[52] Der Rückzug des Philosophen von der Welt bezeugt nicht Erhabenheit, er befördert Esoterik.

Philosophie als Gesellschaftstherapie

Dass der Popularisierer, heute würde man sagen: der Feuilletonphilosoph Anders als arrivierter Universitätsprofessor kaum vorstellbar ist – entsprechende Stellenangebote lehnte er ab –, ist oft bemerkt und mit dem Hinweis auf die Radikalität seiner Thesen, den unkonventionellen Methodenmix und den journalistischen Stil erklärt worden. Es gibt jedoch noch einen weiteren, auch methodischen Grund, warum Anders nicht in die Reihe akademischer Philosophen passt: Obwohl er sich stets von seinem Vater abzugrenzen versuchte, blieb er dem berühmten Psychologen doch in mindestens einer Hinsicht treu.[53]

---

51 Brief (ms.) von Günther Anders an Theodor W. Adorno vom 6. Dezember 1963 (ÖLA 237/04, ohne Signatur).

52 Vgl. Anders 1992b: 15f., 22f.

53 Die Frage des geistigen Einflusses von William Stern auf seinen Sohn ist bis heute ungeklärt und zählt zu den großen Leerstellen der Anders-Forschung. Wie der Philosoph Anders ist auch der Psychologe Stern in seiner eigenen Disziplin heute – zu Unrecht, wie Werner Deutsch mehrfach hinlänglich gezeigt hat (vgl. unlängst 2009) – weitgehend vergessen. Dabei ist er eine herausragende wissenschaftliche Figur. Er eroberte noch in seiner Breslauer Zeit »nach und nach andere Bereiche für die Psychologie, indem er in Kooperation mit Praktikern aus Schule, Betrieb, Militär und Rechtswesen Alltagsprobleme aufgreift und sie mit psychologischen Mitteln zu beantworten sucht.« (Deutsch 1997: 76) Er prägte die Begriffe »Angewandte Psychologie« und »Forensische Psychologie«, führte eine bis heute gültige Systematik der Differentiellen Psychologie ein und begründete das Konzept des Intelligenzquotienten (IQ). Zudem trat er als erster psychologischer Sachverständiger vor einem deutschen Gericht auf (vgl. ebd.: 77). Trotz seines beträchtlichen akademischen Renommees blieb Stern, wie später sein Sohn, im Grunde zeitlebens ein Grenzgänger und Außenseiter. Eine eigene Schule gründete auch er nicht. Erstaunlich, wie die Sekundärliteratur bis heute ignoriert oder marginalisiert, dass der junge Günther Anders sein Studium 1919 in Hamburg bei seinem eigenen Vater begann, an dessen akademischen Rang heute noch eine Büste in der Universität erinnert. Der Sohn dürfte die Schriften des Vaters, vermutlich sogar schon vor Studienbeginn, intensiv rezipiert haben, insbesondere das dreibändige philosophische Werk *Person und Sache* (Stern 1906; 1918; 1924), in dessen Zentrum der Mensch als ganze Person steht. Neben einem ausgeprägten Interesse an interdisziplinärem, phänomenologischem und angewandtem Denken hat der Vater dem Sohn und Studenten wohl besonders diese unbedingte Orientierung auf die Person vererbt, die sich sowohl in den Andersschen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Er war nicht bloß ein politischer Denker oder, in der entsprechenden Fachterminologie: ein Technik- und Sozialphilosoph. Philosophieren bedeutete für ihn die investigative Enthüllung der zugeschütteten Wahrheit des Menschen über sich selbst. Man würde Anders' moralischen Wahrheitsbegriff daher zu eng fassen, wenn man ihn auf seinen sprachkritischen Pragmatismus reduzierte und nicht auch seinen therapeutischen Anspruch wahrnehmen wollte. Denn dass Philosophie unbrauchbar beziehungsweise wirkungslos ist, wenn sie sich einer falschen (Kunst-)Sprache bedient, das heißt an ihren Adressaten vorbeiredet, oder wenn sie ihren Gegenstand verfehlt, das gilt analog für erfolglose Psychotherapien. Auch dabei gilt es, den richtigen Ton zu treffen und zu den eigentlichen Ursachen hinter der äußeren Fassade vorzudringen, wenn Menschen sich von ihren seelischen Verstrickungen befreien sollen. Und bevor das im Idealfall gelingt, muss man sie für gewöhnlich erst einmal dazu bringen, ihre eigene Misere zu spüren. Genau das empfiehlt Anders seinen Endzeitgenossen angesichts ihrer Apokalypseblindheit.[54] Es gelte, sich von der eigenen Lage produktiv verstören zu lassen.[55] Anders' frühe Anthropologie, die das Leiden an der Kontingenz thematisiert und zum Ausgangspunkt einer kulturkritischen Analyse macht – Stichwort nihilistischer Mensch –, die Schamanalyse aus dem ersten Band der *Antiquiertheit*, die Gefällethese und die daraus resultierende Forderung, sich endlich der Geschichte der Gefühle anzunehmen,[56] die Idee einer Psychologie und Psychopathologie der Dinge, schließlich das anrührende kontingenzphilosophische Fazit seines Lehrgedichts *Mariechen* (»Die Moral ist einfach: Freu dich«[57]) – all das belegt eindrucksvoll, wie sehr der Philosoph zugleich als eine Art philosophierender Therapeut auftritt, der mit den Mitteln eines psychologisch aufgeklärten Verstandes, aber auch der Einfühlung, nicht bloß entzündete Gedanken, sondern schwer beschädigte Weltverhältnisse (die Hannah Arendt zufolge bekanntlich immer auch Selbstverhältnisse sind) heilen will.

Wahrscheinlich hat Anders' ausgeprägter Intellektualismus, der in letzter Instanz meist triumphierte, diese Seite seines Philosophierens für ihn selbst im Dunkeln gehalten. Doch misst Anders die Güte von Philosophie explizit auch daran, ob sie denen nützt, an die sie sich richtet, ob sie ihnen gut tut – und das heißt: ob sie ihnen zur Wahrheit über sich selbst verhilft, auch wenn sie schmerzhaft ist, und ob sie dazu beiträgt, diese Wahrheit praktisch wirksam werden zu lassen. Anders richtet die philosophische Frage nach dem guten Leben an die Philosophie selbst. Sie hat nicht nur aufklärerische Funktion. Sie ist auch Vehikel zu einer Selbst- und Welteinsicht, die auf den ganzen Menschen – die Person, die der Vater in den Mittelpunkt seiner Arbeit stellte – abzielt. Der Denker Anders hat es nicht bloß auf die reine Wahrheit abgese-

Frühschriften als auch in der späteren *Antiquiertheit* niederschlägt. Zu Vater und Sohn vgl. auch Schmidt 1991.

54 Vgl. Anders 2003: 108.

55 Vgl. Anders 1996: 189.

56 Vgl. dazu die *Vorbemerkung über die Geschichte des Fühlens* in Anders 1997: 7–10.

57 Anders 1994c: 79.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hen, er will vor allem die endgültige Zerstörung der menschlichen Seele im Zeitalter der zweiten und dritten industriellen Revolution verhindern. Dies versucht er, indem er alle seine kognitiven und kreativen Ressourcen mobilisiert, um Protestbriefe aufzusetzen, Lehrgedichte zu verfassen und »Warnbilder«[58] zu malen, die an Herz und Hirn gleichermaßen appellieren. Der Sarkasmus und die bittere Ironie, die sein Werk durchströmen, sind nicht Ausdruck des Abgesangs auf eine sich selbst beseitigende Spezies, sondern umgekehrt ein Zeichen von großer Zuneigung, die sich im Übrigen – nachzulesen im *Mariechen* oder in den *Ketzereien* – nicht nur auf die eigenen Artgenossen beschränkt (siehe Kapitel II.4.2, S. 458–462). In ihrem leidenschaftlichen Impuls ist die Anderssche *philosophie engagée* so radikal diesseitig, dass sie sich am Ende als Philosophie selbst aufhebt, wenn Anders ausruft: »Sei moralisch, obwohl Du, daß ›Sollen sein soll‹, nicht begründen kannst, nein sogar für unbegründbar hältst.«[59]

Systematik après coup

Wer auf diese Weise mit dem Herzen philosophiert, hat an Impact-Faktoren kein Interesse. Das bedeutet jedoch nicht, dass das Anderssche Werk »trotz des [...] impressionistischen Charakters«[60] völlig unakademisch und unsystematisch wäre. »Mit Verblüffung stelle ich fest«, schreibt Anders in *Lieben gestern*, »daß, ohne daß ich von vornherein ›Systemabsichten‹ verfolgt hätte, meine Schriften, auch die thematisch diversesten, auch die okkasionellsten, eng zusammengehören.«[61] Was sie zusammenhält und eine »*Systematik après coup*« ohne Systemanspruch erzeugt,[62] ist die philosophische Frage nach Wesen und Seele des Menschen und seinem Schicksal in der modernen Welt. So erklärt Anders in seinem Buch über Weltraumflüge (*Der Blick vom Mond)*, dieses habe ursprünglich »Die Antiquiertheit der Erde« heißen sollen, »weil ich damit den strengen systematischen Zusammenhang zu zeigen wünschte, in dem meine diversen Arbeiten stehen. Tatsächlich darf ich wohl behaupten, daß alle meine seit der ›Antiquiertheit des Menschen‹ herausgekommenen Veröffentlichungen monographische Variationen des Hauptthemas des größeren Buches gewesen sind.«[63] Die Systematik aber entsteht hier wie dort allein dadurch, dass Anders' politisch, moralisch und existentiell brisante Gegenstände zum Thema macht – und nicht, weil er seine Antiquiertheitsthese »illustrieren« oder ein in sich schlüssiges System konstruieren will, dem sich die Realität zu fügen hätte.[64]

58 Vgl. Anders 1965.
59 Anders 2002b: 51.
60 Anders 1981: 11.
61 Anders 1997: 10.
62 Anders 1981: 10.
63 Anders 1994a: 15.
64 So wenig systematisch Anders' Philosophieren auch erscheine, sei es doch stets durch dieselbe innere Struktur gekennzeichnet, so Margret Lohmann (1996a: 58): »Die Reflexion wird immer veranlaßt durch ein singuläres empirisches Phänomen der Lebenswirklichkeit«.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Denken ohne Geländer

Den Primat der Sache – des Ereignisses – vor jeder noch so stimmigen Theorie postuliert auch Hannah Arendt. In der Weigerung, sich selbst als Philosophin zu betrachten, drückt sich nicht nur ihr Unbehagen gegenüber esoterischen Fachtermini und akademischen Abhandlungen aus, sondern vor allem ein radikaler Bruch mit der europäischen akademischen Tradition der Vorkriegszeit. »Ich will Politik sehen mit, gewissermaßen, von der Philosophie unverstellten Augen«, erklärt sie einem ungläubigen Günter Gaus im Fernsehinterview.[65] Ihre Denkungsart charakterisiert sie im Freundes- und Kollegenkreis als »vielleicht ein wenig außerhalb des Normalen, ein wenig extravagant«.[66] Wie Günther Anders arbeitete auch Hannah Arendt mit den Mitteln methodischer Übertreibung und Montage auf der Schnittstelle zwischen Philosophie und Journalismus, als »eine Art freier Schriftsteller [.], irgend etwas zwischen einem Historiker und einem politischen Publizisten«, wie sie 1945 an Jaspers schreibt.[67] Nur politisch aktiv wollte sie, im Gegensatz zu Günther Anders, nicht sein. Für den Sprung von der Theorie in die Praxis fehlte ihr sowohl die Lust als auch der Mut, in ihren Augen auch das passende Geschlecht: »Männer wollen immer furchtbar gern wirken; aber ich sehe das gewissermaßen von außen. Ich selber wirken? Nein, ich will verstehen.«[68] Und dazu war ihr jedes adäquate Mittel recht. Seyla Benhabibs Beschreibung der Arendtschen Totalitarismus-Studie als »eine Mischung aus Geschichtsschreibung, Philosophie, Journalismus und sogar Literaturbetrachtung«[69] lässt sich *grosso modo* auf das Gesamtwerk übertragen,[70] ebenso wie die Einschätzung Dan Diners, der den *Elementen und Ursprüngen* einen »kaleidoskopischen Charakter« attestiert. Das Buch sei »eine Ansammlung aphoristischer, polemischer, analytischer, biographischer und reflexiver Textsorten«.[71] Es ist gerade diese »Mischung aus Analyse, anspruchsvollem Journalismus, Philosophie, Psychologie, Literatur und Anekdote«, die gleichermaßen fasziniert und provoziert.[72] Ingeborg Nordmann attestiert Arendt einen »außergewöhnlichen Sinn für die Realitätshaftigkeit der Sprache und Montagetechnik der literarischen Avantgarde« und sieht in ihren Schriften einen fließenden »Wechsel von narrativen zu konstruktiven, von literarischen, philosophischen und historischen Passagen, ohne daß dieser Wechsel

65 Arendt 2005d: 47.

66 Ebd.: 114.

67 Arendt/Jaspers 1985: 59.

68 Arendt 2005d: 48.

69 Benhabib 2006b: 59. Auch Franziska Augstein (2006: 178) sieht in Arendts Schriften »passagenweise eine journalistische Färbung«. Zudem vermischten sich »das stringente Schlußfolgern und das intuitive Urteilen«. Und Helmut Kuhn (1960: 130), einer der ersten deutschen Rezensenten der *Vita activa*, schreibt: »Die Verf. denkt mit der systematischen Entschlossenheit eines deutschen Philosophen, aber sie schreibt mit dem sprachlichen Hochglanz und dem Sinn für Aktualität, die für die Oberschicht des amerikanischen Journalismus charakteristisch ist.«

70 Wild 2006: 121.

71 Diner 2007: 37, 40.

72 Elon 2000: 19.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

methodisch begründet wird«.[73] Das stimmt nicht ganz. Im Totalitarismusbuch rechtfertigt Arendt – auf einer (methodischen) Linie mit Günther Anders – ihre Exkurse ins Literarische damit, dass es gesellschaftliche Faktoren gebe, »von denen die politische und wirtschaftliche Geschichte schweigt, die sich selbst unter der Oberfläche verzeichenbarer Ereignisse verbergen und für die wir daher auf Dichter und Schriftsteller angewiesen sind«.[74] Diese hielt sie einerseits für notwendige Korrektive einer genuin wissenschaftlichen – und das heißt bei Arendt meist: von Theorie getrübten, prädeterminierten – Sicht, für Seismographen kommender Umbrüche, Katastrophen und Neuanfänge.[75] Andererseits nahm sie literarische Äußerungen als historische Quellen ernst. Der literarische Blick und der Blick auf Literatur, ebenso wie deren spezifischer Stil, werden von Arendt immer dort eingesetzt, wo der wissenschaftliche nicht aus- oder hinreicht. So hielt sie beispielsweise Joseph Conrads *Heart of Darkness* »geeigneter [...] als die einschlägige geschichtliche oder politische oder ethnologische Literatur«, um die Erfahrungen der europäischen Kolonisatoren in Afrika zu erhellen, die ihrer Meinung nach für die Bildung des Rassebegriffs des 20. Jahrhunderts entscheidend waren. Wolle man das Entsetzen über die vermeintlich unzivilisierten, barbarischen Einwohner Afrikas begreifen, aus dem heraus der Rassebegriff entstanden sei, dürfe man sich »weder bei den Gelehrten der Völkerkunde« Auskunft holen, denn diese hatten sich als Forscher ja gerade von allen Emotionen freizumachen, »noch bei den Rassefanatikern, die vorgeben, über das Entsetzen erhaben zu sein«, aber auch nicht »bei denen, die in ihrem berechtigten Kampf gegen Rassenvorstellungen aller Art die verständliche Tendenz haben, ihnen jegliche reale Erfahrungsgrundlage überhaupt abzusprechen.«[76] Von Franz Kafka entlehnt Arendt das Prinzip der »Montage von Dingen, die eigentlich nicht zusammengehören« und lernt bei ihm, »wie Verkehrung *innerhalb* der Normalität funktioniert, wenn sie nicht als eine evolutionäre Figur betrachtet wird.«[77] Der Wechsel von historischer Analyse zur

73 Nordmann 1998: 60; ebenso 1994: 38. Für Arendts Dekonstruktionsarbeit im Totalitarismusbuch lassen sich, so Nordmann (1997: 79) »keine Definitionen, Regeln und Gesetze formulieren. Die Subjektivität der theoretischen Methode wird einsehbar gemacht und durch keine geschichtsphilosophische Metatheorie kaschiert.«

74 Arendt 2005a: 210f. Barbara Hahn (2005: 97) zufolge wird in Arendts – deutschsprachigen – Texten ständig komponiert: »Keines ihrer theoretischen Bücher kommt ohne eingesprengte Gedichtzeilen aus. In fast keinem ihrer Texte fehlt eine Referenz auf poetische Sprache. Oft sind ihre Passagen selbst poetisch, rhythmisiert, lautlich durchgearbeitet.« Die Ansicht, dass Historiker Geschichtenerzähler sind und Geschichtsschreibung der Literatur näher steht als der Wissenschaft, hat auch ein anderer prominenter Jaspers-Schüler vertreten, der zugleich einer der polemischsten Arendt-Kritiker war: Golo Mann (vgl. Fest 2004: 234ff. sowie Ludz/Wild 2011: 20).

75 Vgl. Arendt 2005a: 325.

76 Arendt 2005a: 407f.

77 Nordmann 1997: 82. Auch Thomas Wild (2006: 121) weist auf die »montageartige Struktur« der *Elemente und Ursprünge* hin. Arendts zweites großes Vorbild für ihr auf die konkrete Erscheinung und die Montage scheinbar disparater Fundstücke, Genres und Sachverhalte abzielendes methodisches Vorgehen ist neben Kafka außerdem Walter Benjamin, auch wenn Arendt in ihren philosophischen Arbeiten kaum auf den Freund zu sprechen kommt. Das methodische Verwandtschaftsverhältnis

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Literatur und umgekehrt hat bei Arendt also durchaus Methode. Er ist, obwohl in sich keiner fest gefügten Systematik folgend, keineswegs beliebig. Man darf ihn inter- oder sogar transdisziplinär nennen.

Das gilt gleichermaßen für Arendts von Walter Benjamin inspirierte Technik, sich aus dem Fundus der von ihr so genannten Tradition, der westlichen Philosophiegeschichte bis 1945, wie in einem Steinbruch zu bedienen, aus dem einzelne Elemente herausgebrochen und neu angeordnet werden, so dass, wie Ingeborg Nordmann schreibt, eine »Topographie von Unterschieden« entstehe, eine Landschaft, in der man sich dem Untersuchungsgegenstand von vielen Seiten aus nähern könne:[78]

> »Ich bediene mich, wo ich kann. Ich nehme, was ich kann und was mir paßt. Das soll heißen, daß ich nicht länger glaube, daß wir . . .Ich denke, einer der großen Vorteile unserer Zeit ist wirklich, was René Char, wie Sie wissen, gesagt hat: ›Unserer Erbschaft ist keinerlei Testament vorausgegangen.‹ Das heißt, es steht uns vollkommen frei, uns aus den Töpfen der Erfahrungen und Gedanken unserer Vergangenheit zu bedienen.«[79]

Arendt bewegte sich zwischen diesen Töpfen bekanntlich »ohne Geländer«.[80] Das bedeutet zweierlei: Ihre Textinterpretationen waren, so Margaret Canovan, »brillant und häufig aufklärerisch, aber manchmal auch ausgesprochen eigenmächtig.«[81] In der Tat ist bei Arendt gelegentlich nicht ganz klar, »wo die eigenen Kategorien der Autorin enden und wo die autoritativ eingeführten Klassikerzitate beginnen«, wie Alfons Söllner konstatiert.[82] Fachliteratur habe sie nie systematisch zur Kenntnis genommen, wirft sie sich einmal selbst vor.[83] Doch zum einen las Arendt viel, auch akademische Texte, zum anderen war es ihre tiefste Überzeugung, »daß man so zu denken anfangen müßte, als wenn niemand zuvor gedacht hätte, und erst anschließend beginnen sollte, von den anderen zu lernen.«[84] Mit dieser provokanten, von Heideggers suggestiver Kathederwirkung inspirierten Haltung setzte sich die ansonsten durchaus konservative Bildungsbürgerin über elementare Grundsätze wissenschaftlichen Arbeitens hinweg. So bezeichnet Mi-

---

zeigt sich besonders deutlich am Ende von Arendts Benjamin-Essay, wo sich der häufig zitierte Satz findet: »Die griechische Polis wird solange am Grunde unserer politischen Existenz, auf dem Meeresgrunde also [auf dem Benjamin laut Arendt wie ein »Perlentaucher« nach verborgenen Quellen schürfte; C.D.], weiter da sein, als wir das Wort ›Politik‹ im Munde führen.« (Arendt 2006c: 95) Zum Verhältnis Arendt – Benjamin wie zur Kontroverse um Arendts Benjamin-Essay, in dem sie zugleich Kafka ein Denkmal setzt, vgl. ausführlich Schöttker/Wizisla (Hg.) 2006.

78 Nordmann 1994: 12f.

79 Arendt 2005d: 124f., ohne Anmerkung.

80 Arendt 2005a: 42.

81 Canovan 1997: 83.

82 Söllner 1990: 202.

83 Vgl. Arendt 2005d: 112. Dasselbe behauptet auch Günther Anders von sich. Es sei seiner akademischen Ausbildung bei Husserl geschuldet, dass er von Philosophiegeschichte wenig Ahnung habe. Außerdem sei ihm die Rezeption der Klassiker immer schwer gefallen (vgl. Anders 1987a: 25ff.).

84 Arendt 2005d: 113.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

chael Greven ihr Denken als »leidenschaftlich, parteilich, voller Einseitigkeiten und Entschiedenheit, wie sie dem wissenschaftlichen Betrieb nicht nur philosophischer Seminare im 20. Jahrhundert fremd geworden sind.«[85] Dieser quer zu akademischen Gepflogenheiten stehende Stil sei oft ärgerlich, befindet Ursula Ludz. Arendts Urteil wirke »altklug, besserwisserisch, zu allgemein, auch ungerecht, insgesamt aber von philosophischer Reflexion und Gemeinsinn (›common sense‹) getragen«.[86] Alles in allem, resümiert Wolfgang Heuer, ist Arendts Denkweise eine Art Antithese zur geistigen Tradition der deutschen Wissenschaften: »Essayistische Schriften, humanistischer Skeptizismus, Interdisziplinarität und Unabgeschlossenheit passen nicht zu einem Idealismus der Welterklärung, zu einer Suche nach Letztbegründung und objektiver Wahrheit, der bis heute unser Geistesleben prägt.«[87]

Dass Hannah Arendt keine rechte Methode habe, gehört wohl auch deshalb zu den häufigsten Feststellungen selbst der ihr gewogenen Interpreten. Anstelle einer Methode habe sie »mit impressionistisch-einfühlender Assoziationskraft unterschiedliche Gegenstände in eine von ontologischen Kategorien geprägte Gesamtsicht« zusammengefügt, meint *pars pro toto* Hans Mommsen.[88] Das ist nicht rundheraus falsch. Von einer »systematischen Verweigerung wissenschaftlicher Methodologie«, wie Antonia Grunenberg sie unterstellt,[89] kann allerdings keine Rede sein. Zumindest ist unklar, wogegen sich der Vorwurf mangelnder Methodologie in diesem Zusammenhang richtet. Denn über ihre eigene Methode hat Arendt durchaus öffentlich nachgedacht. Diesbezügliche Überlegungen sind über das Denktagebuch, Anmerkungen, Briefe, Diskussionsbeiträge oder Vorworte verstreut.[90] Der Aufsatz *Verstehen und Politik* enthält eine Skizze ihres methodologischen Programms.[91] Zu ihren primären Arbeitswerkzeugen gehören Einbildungskraft und Phantasie ebenso wie der gesunde Menschenverstand: »Was allein uns wirklich helfen kann«, betont Arendt in ihrem Fernsehgespräch mit Roger Errera, »ist ›réfléchir‹, Nachdenken. Und denken heißt stets kritisch denken. Und kritisch denken bedeutet stets dagegen sein.«[92] Vor dem Hintergrund dieser programmatischen Äußerung ist Arendts Neigung zu verstehen, »to overdraw her arguments in a polemical fashion«,[93] was sich, vor allem im Rahmen der

85 Greven 1993: 71.

86 Ludz 2000: 404.

87 Heuer 1997: 22. Schon zu Beginn von Arendts akademischer Karriere brach sich diese anti-akademische Grundhaltung Bahn. So interpretierte Arendt den Kirchenvater Augustinus in ihrer Dissertation »buchstäblich und im besten Sinne undiszipliniert, was ihr die Rezensenten sogleich als Verstoß gegen das wissenschaftliche Reinheitsgebot ankreideten.« (Wild 2006: 21)

88 Mommsen 2005: 36. Wenige Seiten zuvor spricht Mommsen (ebd.: 26) noch von einer »eigentümlichen impressionistisch-deduzierenden Methode.«

89 Grunenberg 2006: 331.

90 Vgl. dazu auch Nordmann 1998: 61.

91 Vgl. Arendt 2000a: 110–127.

92 Arendt 2005d: 125.

93 Mommsen 2001: 224. In seinem Vorwort zum Eichmann-Report urteilt Mommsen (2005: 36), Arendts unkonventioneller Methode seien »faszinierende Einsichten in

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Auseinandersetzung um ihr Eichmann-Buch, oft als Bumerang für die kompromisslose Denkerin erweist (und ein selbst gewähltes Schicksal ist, das sie mit Günther Anders teilt). »›Übertreiben‹ – natürlich«, schreibt Arendt am 25. Januar 1952 an Karl Jaspers: »›Sinnzusammenhänge‹, wie Sie sagen, sind anders kaum darzustellen. Sie übertreiben auch nicht, sie präparieren nur heraus. Denken übertreibt überhaupt immer«. Zudem könne man vor dem Hintergrund des 20. Jahrhunderts getrost sagen, »daß die Realität ›übertrieben‹ ist. Unser Denken, daß ja doch gewohnte Bahnen über alles liebt, kommt kaum nach.«[94]

In solchen Fällen, und die sind für Arendt heute die Regel, hilft am Ende nur noch *réfléchir* beziehungsweise, und dabei handelt es sich um eine weitere, von Aristoteles inspirierte Methode Arendts: Unterschiede machen. »Ich beginne immer alles [...], indem ich sage: A und B sind nicht dasselbe«, betont Arendt im Gespräch mit Mary McCarthy.[95] Angesichts einer bis ins Monströse verzerrten Wirklichkeit und einer dieser nicht mehr gewachsenen Theoriebildung gilt es, sich von methodologischen Vorurteilen frei zu machen und auf das Wesentliche zu besinnen, nämlich die Fähigkeit des menschlichen Geistes, zu differenzieren und, auf dieser Basis, selbständig zu urteilen. Unter einem selbständigen Urteil versteht Arendt dabei nicht die Subsumtion eines konkreten Einzelnen unter ein Allgemeines (zum Beispiel: »Dies ist ein Baum«). Urteile dieser Art, die sich eines bereits feststehenden Maßstabs bedienen, bezeichnet Arendt auch als »Vor-Urteile«. Sie sind nötig, um sich in der Welt zu orientieren, aber längst nicht hinreichend. Sind die alten Maßstäbe, die diesen Vor-Urteilen zugrunde liegen, nämlich unbrauchbar geworden, was nach Arendt seit dem (vermeintlichen) Zivilisationsbruch offenkundig der Fall ist und nicht mehr durch den Einsatz zurechtkonstruierter Ersatzmaßstäbe repariert werden kann, muss eben »ohne Geländer« – maßstabslos – geurteilt werden. Wie dies gehen kann, liest Arendt an Kants Modell des ästhetischen Urteils ab, in dem sie die eigentliche politische Philosophie des Königsbergers begründet sieht.[96] Das maßstabslose Urteil verfährt nicht subsumierend, sondern reflektierend, es bedenkt mit, »wie sich der zu beurteilende Gegenstand oder Sachverhalt aus Sicht eines oder mehrerer anderer darstellen *könnte*.«[97]

Erklären versus Erhellen

Damit hängt auch die quasi hermeneutische, bisweilen zirkuläre Argumentation Arendts zusammen, von Ludger Lütkehaus am Beispiel des Natalitätsbegriffs herausgearbeitet (siehe Kapitel I.1.2.3, S. 109–112). Sie ist demselben Verfahren verpflichtet, das Günther Anders in seinen Frühschriften verfolgt. Beiden Theo-

universelle Strukturen« zu danken, dies gehe aber »mitunter nicht ohne gewaltsame Konstruktionen« ab.

94 Arendt/Jaspers 1985: 212.

95 Arendt 2005d: 114. An anderer Stelle heißt es: »*Ich kann nur das definieren, was unterschieden ist, und, wenn überhaupt, nur dann zu Definitionen gelangen, wenn ich Unterscheidungen mache.*« (Arendt 2000a: 325) Zu Arendt als Neoaristotelikerin vgl. Höffe 1993: 17.

96 Vgl. Arendt 1993a: 17–23f. bzw. 1985 sowie Kap. II.4.1.

97 Lüdemann 2008: 39.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

retikern geht es nicht darum, einen Vorgang oder eine Sache zu *erklären*, das heißt aus vermeintlichen Ursachen und Prämissen gleichsam abzuleiten, sondern, wenn möglich, aus unterschiedlichen oder quer zur gewohnten Wahrnehmung stehenden Blickwinkeln zu *erhellen* (siehe Kapitel I.1.1.1, S. 36f.). Für adäquate Lichteffekte sorgen Unterscheidung und Übertreibung ebenso wie Collagierung und Montage, aber auch eine an Max Webers Idealtypisierung orientierte Begriffsbildung. In Bezug auf ihre Definition von Macht, Gewalt, Stärke und Autorität, im Grunde aber für alle ihre Schlüsselbegriffe gültig, mahnt Arendt: »Wenn wir uns solcher begrifflichen Unterscheidungen bedienen, dürfen wir nicht vergessen, daß sie zwar keineswegs willkürlich sind und den Phänomenen in der Wirklichkeit durchaus entsprechen, daß sie aber andererseits aus dieser Wirklichkeit gleichsam herauspräpariert sind und in begrifflicher Reinheit nur selten in ihr anzutreffen sind.«[98] Gleiches gilt von Anderschen Denkfiguren wie etwa dem historischen oder nihilistischen Menschen. Ähnlich wie Anders entwickelt Arendt Figuren, Typologien und historische Modelle, um unter »Zuhilfenahme der in der Geschichte niedergeschlagenen Erfahrungen«[99] Gegenwärtiges besser zu verstehen. In diesen Denkübungen, in der narrativen Struktur der Modell- und Idealtypenbildung – man denke an die Geschichte der Kolonisierung und Ersetzung des antiken öffentlichen Raums durch die Gesellschaft – sieht Seyla Benhabib den methodologischen Kern des Arendtschen Denkens: »Solche Denkübungen graben im Schutt der Geschichte, um jene ›Perlen‹ vergangener Erfahrungen, mit ihren sedimentierten und verborgenen Bedeutungsschichten, zu bergen, um dann aus ihnen eine Geschichte herauszulesen, die dem Denken als zukünftige Orientierung dienen kann.«[100]

Kritik

Günther Anders und Hannah Arendt gehen, so scheint es, ohne großen, manche Interpreten meinen: ganz ohne methodologischen Vorlauf und ohne methodischen Werkzeugkasten *in medias res* und riskieren dadurch die Wertschätzung ihrer Professionen. So spricht beispielsweise Stefan Broniowski Günther Anders im Kurzschlussverfahren rundweg ab, ein Philosoph zu sein, da er keine philosophische Methode habe.[101] Doch das trifft weder auf Anders noch auf Hannah Arendt zu, und zwar aus mehreren Gründen. Zum einen, weil beider Philosophieren erkennbar in akademischen Traditionen verankert ist, und sie sich außerdem an anerkannten Methoden wie eben der Weberschen Idealtypenbildung orientieren. Zum anderen, weil sie ihre Arbeiten, wenigstens *ex post*, auch methodologisch reflektieren (siehe oben). Margret Lohmann konstatiert bei Anders gar ein »gera-

98 Arendt 2005c: 47. Der Eindruck einer »spirituellen Pseudo-Kausalität«, der Arnold Gehlen (1961: 484) bei der Arendt-Lektüre befiel, lässt sich angesichts dieser und anderer Stellungnahmen Arendts nicht nachvollziehen. Arendt war keineswegs der Meinung, dass philosophische Ideen »reale Ereignismassen« auslösen. Sie hatte sicher kein »bewußtseinsmagische[s] Weltbild«.

99 Arendt 2000a: 282.

100 Benhabib 1991a: 149.

101 »Zum Philosophieren gehört eine philosophische Methode. Bei Anders findet sich keine solche, also ist er kein Philosoph.« (Broniowski 2003: 143)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dezu leidenschaftliches Interesse an der Orientierung der Philosophie über sich selbst«.[102] Der Habitus der Distanz, mit dem sowohl Anders als auch Arendt der philosophischen Tradition begegnen, um gerade das davon – auch methodisch – unabhängige beziehungsweise abweichende Denken als philosophisch zu bestimmen, darf vor diesem Hintergrund nicht als Beleg für methodologische Inkompetenz gelesen werden. Dies vorausgesetzt, hat Stefan Broniowski sich in einer für die Methodenkritik an Anders nicht untypischen Weise von Anders' Selbstinszenierung täuschen lassen. Zeitlebens hatte sich der Autor der *Antiquiertheit* als Außenseiter empfunden, aber auch selbstbewusst vom universitären »Betrieb« abgegrenzt, was die Autorität seiner Schriften in gewissen gesellschaftlichen Kreisen zusätzlich erhöhte und an den Universitäten unterminierte. Auch deshalb galt er in der Sekundärliteratur lange als ein unterschätzter und missachteter Unbekannter.[103] Völlig zu Recht widerspricht Broniowski diesem (Selbst-)Bild, das ihn jedoch zugleich gefangen nimmt. Denn Günther Anders' Selbsteinschätzung als Außenseiter, Autodidakt und Sekundärliteraturverächter verstellt den Blick auf seine akademischen Wurzeln, die strenge Denkschule Husserls, die intensive Auseinandersetzung mit Freud, Marx und der Frankfurter Schule, die seinen Sinn für Dialektik schärfte (und sich in seinem philosophischen Hauptwerk deutlich niedergeschlagen hat), sowie der künstlerischen Avantgarde der Weimarer Zeit. Sein Denken nährte sich aus unterschiedlichen Quellen. Auch das hat ihn, neben seiner phänomenologischen Grundausbildung, immer wieder zu kritischer Selbst- und Methodenreflexion gezwungen. Vor allem aber bewahrte es seine Philosophie vor mono-methodischer Sklerotisierung. So bleibt am Ende nur, dass Anders' (wie Arendts) Methodik höchst ungewöhnlich, unkonventionell und – freilich, wie ich meine, in einem guten Sinn – eklektisch ist. Nur folgt aus diesem Umstand keineswegs, dass es sie nicht gibt oder dass sie zwangsläufig unphilosophisch oder gar korrumpiert wäre. Broniowski nimmt nicht nur Anders' eigene methodologische Ausführungen nicht zur Kenntnis, er verwechselt außerdem die Abweichung von herkömmlichen Methoden mit der Abwesenheit von Methode überhaupt, ohne wie Anders und Arendt zu berücksichtigen, dass Epochenbrüche oder neuartige Klassen von Gegenständen wie zum Beispiel Atombomben oder Menschenklone den Rückgang auf traditionelle Denkwege fragwürdig erscheinen lassen und daher methodische Neuzugänge erfordern.[104]

102 Lohmann 1996a: 60.

103 Vgl. dazu Dries 2009: 19ff.

104 Dies zusammengenommen, bleibt rätselhaft, wie Broniowski zu seinem harschen Urteil kommt. Zwar untersucht Anders tatsächlich kaum einmal den konkreten Gebrauch eines Produkts, wie Broniowski moniert. Dies ist aber auch nicht seine Absicht. Dass er sich hingegen überhaupt nicht für »die Sachen selbst« interessieren würde, ist schlicht abwegig. Absurd wird es, wenn Broniowski (2003: 141f.) Anders unterstellt, ihm gehe es »um eine geradezu mystische Schau der Dinge, nicht um rationale Analyse. Alles was Anders interessiert, ist er selbst, seine affektive Einstellung zu den Dingen und die metaphysischen Spekulationen, die er über ihnen, die darunter verschwinden, errichten kann.« Dem »angeblichen Kritiker« sei die Kritik »ganz wurscht, er will Emotionen, er will beeindrucken, aufrütteln, einschüchtern.« Außerdem biete er keine »überprüfbaren Untersuchungen der Wirklichkeit« (ebd.:

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das kann auch auf methodische Methodenzurückhaltung hinauslaufen, oder aber auf Methodenpluralismus. Schließlich geht es Anders und Arendt in unterschiedlicher Weise ja gerade darum, Vielfalt zu erhalten, und das schließt, besonders bei Arendt, die Vielfalt der Perspektiven ein, auch der theoretisch-methodischen. Im Lichte der Kritik mögen das *réfléchir* des Commonsense, das Unterschiede machen im Sinne Aristoteles', die methodische Übertreibung und Montage als untaugliche oder gar unzulässige Instrumente erscheinen. Dabei ist der Weg in die Hölle nicht nur mit guten Vorsätzen, sondern auch zahllosen methodisch sauber gearbeiteten, aber fragwürdigen Theorien gepflastert (man denke zum Beispiel an Descartes' verhängnisvolle Meinung über das Wesen der Tiere oder die Homo oeconomicus-Prämisse der Wirtschaftswissenschaften). Ich stimme deshalb Axel Honneth zu, wenn er über die für Arendts Werk insgesamt beispielhafte Komposition der *Elemente und Ursprünge* schreibt: »Die Art und Weise, in der sie in ihrem Totalitarismusbuch kunstvoll jene Schilderungen einfließen lässt, die Proust in seinem Roman über die Dreyfus-Affäre gibt, und auch den Gebrauch, den sie immer wieder von journalistischen Texten und zeitgeschichtlichen Untersuchungen im Zusammenhang philosophischer Erörterungen macht, halte ich für mustergültig.«[105] Dasselbe trifft auch auf den Andersschen Methodenmix zu. Sowohl Anders als auch Arendt stehen daher bei Kapitel II.2 methodisch Pate.

Methodologie

Es ist offensichtlich, dass der Versuch, die Philosopheme Günther Anders', Hannah Arendts und Hans Jonas' in synthetisierender Absicht zusammenzubringen und weiterzudenken, nicht zwangsläufig die Zustimmung der Betroffenen erhalten hätte. Zu stark haben sie sich voneinander unterschieden (oder zu unterscheiden geglaubt), zu groß sind, in einzelnen Punkten, die Divergenzen. Nimmt man Anders und Arendt jedoch methodisch ernst, steht einer Montage nichts im Weg.

---

41). Abgesehen von der Frage, wie viele Philosophien eigentlich eine (in welcher Hinsicht?) überprüfbare Untersuchung der Wirklichkeit (...) liefern, sind beispielsweise zentrale Thesen der Andersschen Fernsehphilosophie heute medientheoretisches Gemeingut – ganz unabhängig von Anders' diesbezüglichen Gefühlsäußerungen. Dass Anders darüber hinaus in gewissen Fällen ganz bestimmte Emotionen wecken will, ist eine triviale Feststellung, denn das ist zum Beispiel im Hinblick auf die Atombombe in der Tat sein erklärtes Ziel. Was Anders (1993: 244) über George Grosz schreibt – »Man sieht: Kunst, Philosophie und Politik in der Darstellung auseinanderzuhalten, ist nicht möglich, und das zu tun, wäre auch höchst unnatürlich« – gilt ebenso für ihn. Und in der Tat gehört – auch hier spricht Anders, über Grosz dozierend, von sich selbst – die Perspektive bei ihm »der Moral an, nicht der physikalischen oder physiologischen Optik.« (ebd.: 245) Wie Grosz ein »Tendenzkünstler« (vgl. ebd.: 213ff.) ist, so ist Anders ein Tendenzphilosoph, dessen Position eindeutig und dessen Urteil konsequent parteiisch ist (wie bei vielen bedeutenden intellektuellen Zeitgenossen). Zum Begriff des Tendenzdichters und seiner Analogate vgl. auch ebd.: 147–150. Darüber hinaus hat schon Margret Lohmann (1996a: 55–139) hinlänglich gezeigt, dass und inwiefern Günther Anders sowohl ein elaboriertes Methodenverständnis als auch eine Methode hat.

105 Honneth 2002: 44.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Darüber hinaus hat Hannah Arendt den liberalen Umgang mit ihrem Werk sogar ausdrücklich legitimiert: »Immer wenn man etwas schreibt, es in die Welt hinausschickt und es öffentlich wird, ist es jedem offenbar freigestellt, damit zu tun, was er will, und so sollte es sein. Ich habe daran nichts auszusetzen. Man sollte nicht versuchen, die Kontrolle über alles zu behalten, was mit den eigenen Gedanken passieren könnte.«[106] Ich bediene mich daher im geistigen Steinbruch meiner Protagonisten wie sie sich selbst bei anderen, jedoch nicht ohne auf Bruchlinien hinzuweisen. Mit Ursula Pasero formuliert: Das Werk von Anders, Arendt und Jonas »wird als Werkstatt aufgesucht«,[107] aber so, dass deutlich bleibt, wo das Ausgangsmaterial sich der Synthetisierung verweigert, obwohl ich diese grundsätzlich für möglich, begründbar und sinnvoll halte. Das gilt auch für den Ausblick in Kapitel II.4. Hier wie dort eröffnet die Montage, auch dann, wenn sie sich nicht nahtlos zusammenfügt, neue Perspektiven auf Vertrautes, Anders, Arendt und Jonas eingeschlossen. Der Standpunkt dieser Perspektive ist die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, in der das Alte noch nicht Vergangen und das Neue noch nicht angebrochen und in der doch beides schon präsent ist.[108] Über allen Ausführungen steht ein methodologisches Motto, das ich von Ernst Schraube entlehne, der über Anders' Technikphilosophie schreibt: »Seine [Anders; C.D.] prognostischen Interpretationen der Veränderungen menschlicher Subjektivität sind [...] Anti-Modelle, Warnbilder, mit der Absicht ausgestellt, daß sie *nicht* Realität werden.«[109] Das bedeutet zweierlei: Zunächst, dass die moderne Welt Gefahr läuft, sich in eine ausweglose Lage zu manövrieren. Anders, Arendt und Jonas haben sie in ihren Werken ausführlich beschrieben und analysiert. Seit Beginn der 1990er Jahre, nach dem Tod von Anders und Jonas, sind neue Anhaltspunkte für ihre Krisendiagnose hinzugekommen, manche Entwicklung hat sich unterdessen verschärft. Indem ich im Folgenden auf diese Entwicklungen fokussiere, folge ich zugleich Walter Benjamin, der in *Über den Begriff der Geschichte* befand, »daß der ›Ausnahmezustand‹, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht.« Den Historischen Materialismus gegen den Historismus ins Feld führend, empfahl Benjamin, die Geschichte »gegen den Strich zu bürsten« und hinter den aus fernen Zeiten zu uns Heutigen herüberragenden Kulturgütern nicht nur die Arbeit der Genies, sondern auch den »namenlosen Fron ihrer Zeitgenossen« wahrzunehmen.[110] Die berühmteste Gedankenfigur aus Benjamins Essay ist der von Paul Klees Bild *Angelus Novus* abgeschaute »Engel der Geschichte«, dessen vom Schrecken gezeichnetes Antlitz der Vergangenheit zugewendet ist:

106 *Remarks to the American Society of Christian Ethics* (1973), Library of Congress MSS Box 70, S. 011828, zitiert nach Canovan 1997: 83.

107 So Ursula Pasero (1995: 329) über den Ansatz Elisabeth Nordmanns in deren Arendt-Einführung (1994).

108 Die Situation, in der Hannah Arendt schreibt, macht das, was sie über die moderne Welt sagt, notwendigerweise unvollständig und provisorisch, so Maurice Weyemberg (1992: 162): »[O]n ne peut faire l'histoire de l'histoire-qui-se-fait, car on n'en connaît pas le terme.« In diesem Sinne sind auch die folgenden Ausführungen zu verstehen.

109 Schraube 1998: 153.

110 Benjamin 1990a: 696f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.«[111]

Genau in diesem Sinne fokussiert die in Kapitel II.2 skizzierte Theorie auf die Hinterbühne der Geschichte, auf die nicht intendierten Nebenfolgen technologischer Revolutionen, die externen Kosten des globalen Kapitalismus, den Preis der Entpolitisierung des Politischen. Die Geschichte, die sie erzählt, ist nicht die Geschichte der Sieger, aber auch keine Apotheose der Apokalypse. Denn sie bleibt mit Anders, Arendt und Jonas durchweg dem Kontingenzprinzip verpflichtet. Günther Anders hat es ins Zentrum seiner frühen Anthropologie gesetzt und in den *Suggestions for New Types of Pictures* ausdrücklich als Strukturmerkmal von Geschichte herausgestellt (siehe Kapitel I.1.1.1, S. 39ff.). Hans Jonas fürchtete zwar, die Menschheit komme »dem bösen Ende näher«,[112] das aber nicht zwangsläufig. Und die Totalitarismusforscherin Hannah Arendt war eine Theoretikerin der funktionalen Äquivalenz *avant la lettre*. Der Totalitarismus erschien ihr als *eine* mögliche historische Lösung des Problems der krisenhaften modernen Massengesellschaft der 20er und 30er Jahre. Hitler und Stalin waren für sie jedoch »nicht die unausweichliche Folge bestimmter historischer Ereignisse. Der Gesichtspunkt, daß die geschichtliche Entwicklung auch eine andere Richtung hätte nehmen können, soll nicht verloren gehen«, so Ingeborg Nordmann.[113]

Hannah Arendt hat im dritten Teil ihres Totalitarismusbuchs die Strukturelemente und Wesensmerkmale eines aus ihrer Sicht völlig neuartigen Phänomens rekonstruiert und diese in den ersten Teilen historisch verortet. Dabei ordnete sie ihr Material so an, dass – in Verbindung mit einem missverständlichen Titel[114] – der Eindruck einer historischen Genese oder gar Notwendigkeit entstehen konnte. Dies war nicht Arendts Absicht und sie ist nicht die meine. Unter Verwendung von Methoden, Gedankenfiguren und Analysen meiner Protagonisten, ergänzt durch eigene Überlegungen und empirische Daten, versuche ich die gegenwärtigen Elemente einer künftigen totalitären Weltsituation zu identifizieren und wage eine historische Prognose unter Kontingenzvorbehalt, genauer: mache einen Flucht- oder Kristallisationspunkt aus, in dem sich diese Elemente und spezifische Entwicklungslinien in Zukunft wahrscheinlich verdichten beziehungsweise kreuzen werden. Sinn und Zweck aller Bemühungen ist – analog zur Methode der Anderschen Frühschriften – nicht die abschließende Erklärung, sondern eine vorläufige Erhellung. Zuspitzungen und Vereinfachungen sind den Prinzipien der

111 Ebd.: 697f.

112 Vgl. Jonas 1993a.

113 Nordmann 1998: 59. Vgl. ebenso Elisabeth Young-Bruehl (2004: 290).

114 Vgl. Arendt 1998a: 43f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

methodischen Übertreibung und der hermeneutischen Phantasie geschuldet.[115] Den anthropologischen Entwürfen der philosophischen Dreieckskonstellation Anders – Arendt – Jonas entnehme ich darüber hinaus einen normativen Rahmen, in dessen Mittelpunkt der Mensch als weltoffenes Wesen steht. Wohl und Wehe dieses Wesens sind der inhärente ethische Maßstab der hier zur Diskussion stehenden genuin philosophischen Theorie der Moderne. Sie ist ohne ihr normatives Fundament ebenso wenig denkbar wie ohne permanente Rückbindung an die Empirie.

»Es liegt in der Natur der geisteswissenschaftlichen Methode«, schreibt Hannah Arendt in *Vita activa*, »daß sie geschichtliche Zusammenhänge mit großer Konsequenz und Stimmigkeit darstellen und ›erklären‹ kann [...]. Was in solchen Betrachtungen nur leider immer wieder verlorengeht, ist die Wirklichkeit selbst«. Da alle Ideen und Begriffe als Produkte des Geistes so eng miteinander verwoben sind, »daß es niemals unmöglich ist, das Eine aus einem Anderen zu entwickeln und abzuleiten«,[116] wird die Empirie zum unverzichtbaren Korrektiv des bloßen Theoretisierens.[117] Sie kommt in vier Unterkapiteln (II.2.1–4) ausführlich, aber dem Umfang der Theorieskizze entsprechend zwangsläufig selektiv, zu Wort und ist zugleich die Absicherung gegen die Gefahr, dass insbesondere Arendts Begriffe, die sich derzeit großer öffentlicher Beliebtheit erfreuen, zu »griffigen Münzen im Diskurs« verkommen, »abgelöst von den historischen Erfahrungen, für deren Beschreibung und Analyse sie geschaffen wurden.«[118] Es geht also auch darum, zu fragen, wie wirklichkeitstauglich und zukunftsfest die alten Begriffe sind. Behalten sie ihre Deutungskraft jenseits der Ereignisse, die sie einst geprägt haben? Lassen sie sich auf andere Ereignisse und Entwicklungen übertragen? Es ist Karl Jaspers, der Hannah Arendt in Reaktion auf ihre Totalitarismusstudie auf diese Fragen aufmerksam macht und zugleich den Fallstrick benennt, über den eine allzu gewisse, kontingenzblinde Antwort stolpern muss:

> »Nachdem das Neue gezeigt ist, darf man fragen nach den Analogien dieses Neuen in der Geschichte. Das wird gewiß nicht leicht sein, und man darf es sich gewiß nicht zu billig machen. Und unter allen Umständen darf man die Verwirklichung des Gesamttypus dieses Neuen, so wie es von Ihnen konstruiert ist, bezweifeln für jetzt und für immer, denn die Totalverwirklichung ist nicht möglich außer in Grenzfällen einer bloßen Ausnahme.«[119]

115 Vgl. dazu auch Arendt 2000a: 245. Dort heißt es mit konkretem Bezug auf Arendts Verständnis der Amerikanischen Revolution, dass geschichtliche Vereinfachungen zugleich grob sein könnten und berechtigt, »ja sogar nötig, wenn wir denkend und erinnernd zu verstehen versuchen.«

116 Arendt 2002a: 399.

117 »Was ist der Gegenstand unseres Denkens?«, fragt Arendt (2005d: 81) rhetorisch während einer Diskussionsveranstaltung. Antwort: »Die Erfahrung! Nichts anderes! Und wenn wir den Boden der Erfahrung verlieren, dann gelangen wir in alle möglichen Arten von Theorien.«

118 Weigel 1997: 14.

119 Arendt/Jaspers 1985: 245.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2 Synthese: Die Welt als Vernichtungslager

Ich stelle in diesem Kapitel die These auf, dass die moderne Welt sich sukzessive in einen Ort zu verwandeln droht, der sich als globales Vernichtungslager beschreiben und begreifen lässt. Bevor ich diese Behauptung mit theoretischen Überlegungen auf der Grundlage der philosophischen und gesellschaftstheoretischen Positionen von Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas sowie empirischen Indizien aus den vier Dimensionen Natur, Wissenschaft und Technik, Wirtschaft, Gesellschaft und Politik untermauere (Kapitel II.2.1–4), kläre ich zunächst grundsätzlich und mit Rekurs auf Günther Anders sowie andere Varianten von Lagerweltthesen aus Literatur (Milan Kundera), Kunst (Judy Chicago) und Psychologie (Alice Miller), wie das Wort »Vernichtungslager« im Kontext meiner Überlegungen zu verstehen ist, welche metatheoretischen Probleme mit seiner Verwendung verknüpft sind und warum ich dennoch an ihm festhalte. Außerdem liefere ich Anhaltspunkte dafür, dass sich schon bei Anders und Arendt erste Konturen der von mir schließlich ausformulierten sozialphilosophischen Lagerweltthese abzeichnen. Hans Jonas nimmt in dieser Hinsicht eine Sonderstellung ein. Inwiefern sich meine These von benachbarten Anläufen unterscheidet, kläre ich im Rahmen von Kapitel II.3, wo ich auf Giorgio Agamben und Zygmunt Bauman eingehe. Ebendort beleuchte ich die Weltlagertheorie aus der Perspektive der klassischen soziologischen Modernisierungstheorie, um sie weiter auszuformulieren und damit zugleich auf einen doppelten blinden Fleck sozialwissenschaftlicher Modernetheorien aufmerksam zu machen.

Dass der gesamte Globus sich angesichts der Drohung mit dem Atomkrieg »in ein ausfluchtloses Konzentrationslager« verwandelt, hat Günther Anders in seinen *Thesen zum Atomzeitalter* von 1959 postuliert.[1] Das Adjektiv »ausfluchtlos« leitet sich von der enormen Distanzwirkung der Bombe und ihren Nebenfolgen ab. Weil die Bombe unmittelbar und mittelbar alles Leben auf der Erde mit Vernichtung bedroht – Anders zufolge das Gegenwärtige so sehr wie das bereits Vergangene und das künftig mögliche –, gibt es keinen Ort mehr, jedenfalls keinen irdischen, an den man effektiv vor ihr in Sicherheit flüchten könnte: »*Was jeden treffen kann, betrifft jeden.* Radioaktive Wolken kümmern sich nicht um Meilensteine, Nationalgrenzen oder Vorhänge.«[2] Und da Anders schon den bloßen Besitz der Bombe als Weise ihrer Verwendung betrachtet – eine Ding gewordene Erpressung –, und darüber hinaus auch Atomkraftwerke als »nukleare[.] Zeitbomben mit

1 Anders 2003: 95.

2 Ebd. Ulrich Beck hat diese Sentenz in seiner kurz nach dem Reaktorunfall von Tschernobyl 1986 erschienenen *Risikogesellschaft* variiert (vgl. ebd.: 7f., 48, 51).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

unfestgelegtem Explosionstermin« deklarierte,[3] bleibt der kühne Befund selbst bei entspannter Sicherheitslage derselbe. Alles, was sich im Zeitalter der Frist ereignet, findet »innerhalb der atomaren Situation« statt.[4]

Erklärungsbedürftig ist in diesem Zusammenhang also vor allem der Begriff »Konzentrationslager«. Ihn – und man kann an dieser Stelle ohne signifikante Bedeutungsverschiebung auch das Wort »Vernichtungslager« einsetzen[5] – scheint Anders aus zwei aufs Engste miteinander zusammenhängenden Gründen zu verwenden: Erstens als Ausdruck methodischer Übertreibung. Der Begriff entfaltet einen Assoziationsraum, in dem wir Vorstellungen von maximaler Freiheitsberaubung, Grausamkeit und massenhafter Auslöschung verorten. Das Konzentrationslager symbolisiert – für alle nicht Internierten – die »Hölle auf Erden«, für die Internierten *ist* sie es. Im Zusammenhang mit der Bombe soll der Lagerbegriff die Monstrosität der vermeintlichen Waffe kontrastiv hervorheben. So betont Anders in *Nach »Holocaust«*, dass die atomare Gefahr den Fortbestand der Menschheit wesentlich stärker bedrohe, als es die NS-Vernichtungslager je hätten tun können: »*Während die atomaren Waffen im wörtlichen Sinne ›apokalyptisch‹ sind, waren oder sind die Lager ›apokalyptisch‹ nur im metaphorischen Sinne.*«[6] Zweitens postuliert Anders zwischen Lager und Bombe eine gewisse Analogie, nämlich die durch beide gleichermaßen verkörperte permanente und für die jeweils Betroffenen – hier die Internierten, dort die gesamte Menschheit – ausweglose Todesdrohung. Den faktischen Unterschied zwischen Konzentrations- und Vernichtungslager ignorierend, ließe sich zusammenfassen: Lager und Bombe intendieren beziehungsweise inkorporieren dasselbe Ziel der Massenvernichtung im Sinne einer Herstellung größtmöglicher Mengen von Leichen respektive Megacorpses, wobei die Bombe eindeutig effizienter ist als das Lager.

Begriffsklärung (negativ)

Über die engen Grenzen dieser Analogie hinaus reicht Günther Anders' Diktum *prima vista* nicht. Dass die Welt als Ganze durch die Atombombe mit einem Konzentrations- oder gar Vernichtungslager zusammenfällt, wie wir es aus der Geschichte des Nationalsozialismus kennen, wollte Anders damit ganz gewiss nicht sagen. Wohl hat er bei seiner Formulierung an die nationalsozialistischen Konzentrations- und Vernichtungslager gedacht, freilich ohne zu implizieren, dass im durch die Bombe konstituierten Weltlager Zählappelle, Prügelstrafen und Gewaltexzesse an der Tagesordnung, oder die Besitzer der Bombe Angehörige von SS-Totenkopfverbänden wären.

In eine vergleichbare Richtung dachte beispielsweise Albert Camus bei sei-

3 Anders 1981: 391.

4 Anders 1961: 31.

5 Vgl. Anders 1996: 206. Während der KZ-Begriff in diesem Zusammenhang vor allem für den Aspekt der ubiquitären Lebensbedrohung steht, verweist das Wort »Vernichtungslager« in erster Linie auf Massenvernichtung. Zum Unterschied von Konzentrations- und Vernichtungslager allgemein wie zu den Mischformen und zur Massenvernichtung in reinen Konzentrations- und Arbeitslagern vgl. Sofsky 1993: 21f.

6 Anders 1996: 206.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ner Rede an der Arbeitsbörse von Saint-Étienne im Mai 1953, die der ehemalige Résistance-Kämpfer mit einem rhetorischen Paukenschlag beginnt: »Wenn wir die Rechtsbrüche und vielfältigen Mißbräuche zusammenzählen, von denen heute die Rede war, können wir den Tag voraussehen, da sich in einem Konzentrationslager-Europa nur noch Gefängniswärter auf freiem Fuß befinden.«[7] Zwar lässt sich nicht prinzipiell ausschließen, dass eine solche Schreckensvision, das heißt die (Wieder-)Errichtung der Lager im Kontinental- oder gar Weltmaßstab eines Tages wahr würde. Ich verfolge sie hier jedoch nicht weiter, weil sie den Zugang zum eigentlichen Problem, zu dessen Eigenheit und Neuartigkeit, verstellt. Die Behauptung, Albert Camus' Dystopie sei unterdessen bereits Wirklichkeit geworden, entbehrte demgegenüber jeder Grundlage. Folgt man der dantesken Klassifikation Hannah Arendts, kennt die Moderne drei Typen von Internierungslagern: Erstens den »Hades«, worunter »jene verhältnismäßig milden Formen des vernachlässigenden Aus-dem-Wege-Räumens« zu verstehen sind, »die für unerwünschte Elemente aller Arten – Flüchtlinge, Staatenlose, Asoziale, Arbeitslose – auch in nicht-totalitären Staaten in Mode zu kommen drohten«[8] und die uns in jüngster Zeit zum Beispiel in Form von Auffanglagern für afrikanische Asylsuchende und so genannte Wirtschaftsflüchtlinge im Süden Europas begegnen; zweitens das »Fegefeuer«, das heißt den Gulag sowjetischer Prägung, in dem Vernachlässigung und brutaler Arbeitszwang herrschen, und schließlich die »Hölle«, einen Terminus, den Arendt in *Die Konzentrationsläger* und im Totalitarismusbuch für NS-Lager reserviert, welche sich durch die größtmögliche Quälerei ihrer Insassen auszeichnen.[9] Alle drei Lagertypen unterscheiden sich von ihrer Umgebung in mehrfacher Hinsicht klar und deutlich.[10] Verglichen selbst mit dem Arendtschen Hades, vom »Fegefeuer« und von der »Hölle« ganz zu schweigen, mutet noch die erbärmlichste Existenz außerhalb von Lagerzäunen komfortabel an. Vor allem die Erfahrungen der Überlebenden nationalsozialistischer Konzentrationslager aber lassen sich unmöglich auf die gegenwärtige Menschheit als Ganze übertragen: »Dieser Vergleich ist [.] unzulässig. Wie verwirrend die heutigen Umstände auch sein mögen, sie sind nie in Bedingungen eingebettet, in denen es um Leben oder Tod geht. Kein Schrecken besteht permanent. Es gibt immer viele Optionen, und das Gesetz des Terrors und der Not ist weit davon entfernt, total zu sein«,[11] betont Terrence Des Pres in seiner beeindruckenden Studie *Der Überlebende*. Im Übrigen müsste die These, die Welt verwandele sich in ein Konzentrations- oder Vernichtungslager, wie wir es aus der Geschichte des Nationalsozialismus kennen, schon vor der Geographie der Erdoberfläche kapitulieren. Als Lagerinnenraum im Sinne des nationalsozialistischen Konzentrationslagers wäre die Erde viel zu groß und, aus der Perspektive einer fiktiven Weltlager-SS, unkontrollierbar.[12]

7 Camus 1997: 47.

8 Arendt 1948b: 315.

9 Vgl. ebd.: 316 sowie 2005a: 918f.

10 Vgl. dazu und für die nationalsozialistischen Konzentrationslager im Besonderen die Übersicht bei Sofsky 1990 bzw. 1993

11 Des Pres 2008: 183.

12 Gemäß Wolfgang Sofsky (1993: 61–69) orientiert sich die Einrichtung der NS-Lager am Prinzip der Sichtbarkeit und der Verdichtung, an Raumstrukturen wie der streng

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Begriffsklärung (positiv): Erster Anlauf

Wir scheinen also von der Welt als Konzentrations- beziehungsweise Vernichtungslager mit Bezug auf die aktuelle Weltlage nur in eng begrenzten Analogien, mithin nur metaphorisch sprechen zu können – wenn überhaupt. »Holocaust war die extremste Konsequenz gesellschaftlicher Feindbilder und Unterdrückung«, schreibt Zygmunt Bauman. »Nicht jeder Fall von Unterdrückung, Gruppenhaß und Unrecht ist aber bereits ein Holocaust.« Es empfiehlt sich daher zweifellos, die Metaphorik der Shoah nicht »auf alltägliche Interessenskonflikte« aufzupfropfen.[13] Doch ist auch Günther Anders' Satz ein Fall metaphorischer Rede und, gemessen an Baumans Mahnung, womöglich unzulässig? Ich meine nicht, denn weder handelt Anders' Diktum von gewöhnlichem Unrecht noch ist sein »ausfluchtloses Konzentrationslager« eine »bildliche Übertragung« im klassischen Sinn, ein »sprachlicher Ausdruck, bei dem ein Wort (eine Wortgruppe) aus seinem eigentümlichen Bedeutungszusammenhang in einen anderen übertragen wird, ohne dass ein direkter Vergleich die Beziehung zwischen Bezeichnendem u. Bezeichnetem verdeutlicht«, wie es im Duden heißt. Beispiele für solche echten, originären Metaphern sind das »Haupt der Familie«, der »Zahn der Zeit« oder auch der »Drahtzieher«. Ihnen gemeinsam ist, dass sie zwar auf Ähnlichkeitsbeziehungen beruhen (der Kopf verhält sich zum Körper wie der Familienvorstand zur Familie, der Drahtzieher zum Verbrecher wie der Puppenspieler zu seinen Marionetten), aber eben ausschließlich im übertragenen Sinn zu verstehen sind (die Zeit hat keine Zähne und der Drahtzieher zieht keinen Draht).

Zweiter Anlauf

Laut Aristoteles handelt es sich bei der Metapher um »die Übertragung eines Wortes das [eigentlich] der Name für etwas anderes ist, entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder von einer Art auf eine [andere] Art oder gemäß einer Analogie.«[14] Von den vier von Aristoteles genannten Möglichkeiten metaphorischen Sprechens scheiden die ersten drei von vornherein aus. So ist zum Beispiel die Übertragung von der Art auf die Gattung, die etwas Konkretes an die Stelle des Allgemeinbegriffs setzt (Aristoteles' Beispiel ist »zehntausend« für »viel«), deshalb unzulässig, weil man sich zum NS-Konzentrationslager schlechterdings keinen Gattungsbegriff einfallen lassen kann, der nicht entweder abstrakt oder aber konstruiert und daher bedeutungslos beziehungsweise unsinnig wäre. Das KZ mag eine Hölle auf Erden sein und wird als solche von vielen Überlebenden beschrieben. Auch Hannah Arendt verwendet diese Metapher (der ursprünglich geplante Titel ihres Totalitarismusbuchs lautete: »Die Säulen der Hölle«[15]). Aber das NS-Lager als Artbegriff der Gattung

---

rechtwinkligen, jederzeit modular erweiterbaren Anlage von Häftlingsbaracken und Lagerblocks, die der Lagerverwaltung und den Bewachern größtmöglichen und sofortigen Zugriff auf die Häftlinge ermöglichten.

13 Bauman 2002a: 102.

14 »Μεταφορὰ δέ ἐστιν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος, ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ τὸ γένος, ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ εἶδος, ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον.« (*Poetik* 21, 1457b6–9; zitiert nach Aristoteles 2008: 29)

15 Vgl. Young-Bruehl 2004: 286.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»das absolute Böse« oder »Hölle auf Erden« aufzufassen, wäre ebenso falsch wie als Artbegriff für das, was Günther Anders mit der Welt als »ausfluchtloses Konzentrationslager« meint. Doch was ist mit der vierten Verwendungsweise, der metaphorischen Analogie – denn um eine Art von Analogiebildung scheint es sich, wie bereits erwähnt, bei Anders ja zu handeln?!

Von einer metaphorischen Analogie spricht Aristoteles, »wenn sich das Zweite zum Ersten genauso verhält wie das Vierte zum Dritten.«[16] Aristoteles' Beispiel ist der Bezug von Alter und Leben zu Abend und Tag. Ähnlichkeit als »Rechtfertigungsgrund der Übertragung«, wobei Ähnlichkeit »in weitestem Sinn« als »Gleichheit in Verschiedenem« zu verstehen sei, wie Arbogast Schmitt in seinem Poetik-Kommentar schreibt,[17] mag auch im hier diskutierten Fall vorliegen. Im NS-Lager herrschte für ausnahmslos alle Internierten ein System permanenter Todesdrohung. Das Analogon wäre demnach in dieser spezifischen Eigenschaft der historischen Lager zu finden, und Anders selbst scheint dies nahe zu legen. Laut Aristoteles haben wir nun ein Erstes und Zweites, Drittes und Viertes sowie deren Verbindung anzugeben, einen doppelten Bezug der Vergleichspunkte, der die Metaphernmatrix aufspannt (analog zu Alter – Leben beziehungsweise Abend – Tag). In der Tat könnte man meinen, die Bombe oder das Weltlager stünden zur ganzen Welt beziehungsweise zur Menschheit im selben Verhältnis wie das historische Konzentrationslager zu den Inhaftierten. Die Metaphernmatrix scheint den Satz vom »ausfluchtlosen Konzentrationslager« zu decken. Nun heißt es bei Anders aber nicht, die atomare Welt *gleiche* oder *ähnele* in dieser oder jener Hinsicht einem Konzentrationslager. Es heißt ausdrücklich, dass sie ein solches *ist*.

Doch spricht auch das nicht zwingend gegen die Metapher. So wäre es möglich, den anti-metaphorischen Indikativ an dieser Stelle der methodischen Übertreibung – und damit letztlich doch der metaphorischen Rede im Sinne einer »bloßen« Übertragung – zuzuschreiben. Möglich, aber nicht plausibel. Denn die Aussage »die Welt verwandelt sich in beziehungsweise *ist* ein ausfluchtloses Konzentrationslager« ist mit Sätzen wie »die Welt ist ein Saustall« oder »die Welt ist eine Hölle« nicht zu vergleichen. Letztere sind ausschließlich im übertragenen Sinn zu verstehen. Entgegen dem ersten Anschein überträgt Anders jedoch nichts und streng genommen übertreibt er auch nicht. Sein Diktum mag ein der analogischen Metapher verwandtes »Warnbild« sein. Form und Inhalt nach aber handelt es sich um eine begründete Tatsachenbehauptung. Den ersten Hinweis darauf liefert bereits die genauere Betrachtung der vermeintlichen Metapher: Während im Konzentrationslager nämlich nur die Internierten permanent bedroht sind, nicht jedoch ihre Peiniger und Bewacher, schließt das »ausfluchtlose Konzentrationslager« des Atomzeitalters alle Menschen zu Insassen zusammen: »Jeder kann jeden treffen, jeder von jedem getroffen werden.«[18]

16 »Τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω, ὅταν ὁμοίως ἔχῃ τὸ δεύτερον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον·« (*Poetik* 21, 1457b16ff.; zitiert nach Aristoteles 2008: 30)

17 Schmitt 2008: 623f.

18 Anders 2003: 95.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Seitenblick: Literatur, Psychologie, Kunst

Die Rede von der Welt als Lager wird nicht nur in der Philosophie gehalten. Ihre Spuren finden sich auch in Literatur, Psychologie und Kunst. Daher sei vor der abschließenden Begriffsklärung noch ein kurzer Seitenblick – zu Milan Kundera, Alice Miller und Judy Chicago – erlaubt.

In seinem Roman *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins* isoliert der tschechische Schriftsteller Milan Kundera einen Aspekt realer Konzentrationslager – die Vernichtung der Privatsphäre –, und setzt ihn in Verbindung mit dem Leben seiner Protagonisten, um die Beschreibung ihrer Lebenslage zu verdichten:

> »Teresa blickte auf das zerstörte Rathaus und musste plötzlich an die Mutter denken: dieses perverse Bedürfnis, seinen Schutt zur Schau zu stellen, sich seiner Hässlichkeit zu rühmen, seine Armseligkeit zu zeigen, den Stumpf seines amputierten Armes zu entblößen und die ganze Welt zu zwingen, sich ihn anzuschauen. Alles erinnerte sie in letzter Zeit an die Mutter. Es kam ihr vor, als kehrte die Welt der Mutter, der sie vor zehn Jahren entronnen war, zu ihr zurück und umzingelte sie von allen Seiten. Deshalb hatte sie am Morgen davon erzählt, wie die Mutter der lachenden Familie aus ihrem Tagebuch vorlas. Wenn ein Privatgespräch bei einem Glas Wein öffentlich im Radio gesendet wird, was heißt das anderes, als dass die Welt sich in ein Konzentrationslager verwandelt hat?
>
> Teresa gebrauchte dieses Wort schon seit ihrer Jugend, um auszudrücken, wie ihr das Leben in ihrer Familie vorkam. Ein Konzentrationslager ist eine Welt, in der die Menschen ständig zusammengepfercht leben müssen, Tag und Nacht. Grausamkeit und Gewalttätigkeit sind nur sekundäre (und keineswegs notwendige) Merkmale. Konzentrationslager bedeutet: Liquidierung des Privaten. Prochazka, der sich nicht einmal im Schutz der Intimität mit einem Freund bei einem Glas Wein unterhalten konnte, lebte [...] in einem Konzentrationslager. Als Teresa bei der Mutter wohnte, lebte sie in einem Konzentrationslager. Seither weiß sie, dass ein Konzentrationslager nichts Außergewöhnliches ist, nichts, worüber man sich wundern müsste. Es ist etwas Gegebenes, etwas Grundlegendes, in das hinein man geboren wird und dem man nur unter großem Kraftaufwand entrinnen kann.«[19]

Es kann, will uns der Autor sagen, auch außerhalb von stacheldrahtumzäunten Lagern Lebensformen geben, Kundera spricht von »Welten«, die den Begriff »Lager« zumindest aus der individuellen Perspektive der betroffenen Subjekte verdienen. Man ist beinahe geneigt, das Metaphorische an Kunderas eindrücklicher Schilderung zu überlesen.

Die kürzlich verstorbene Schweizer Psychotherapeutin und Analytikerin Alice Miller lässt in ihren Büchern gegen Kindesmisshandlung Menschen zu Wort kommen, aus deren Blickwinkel sich die eigene Kindheit wie »Gefängnis, Konzentrationslager, Kühlanlage, Kosmetiksalon oder Dopinggeschäft«[20] ausnimmt. Es fällt nicht schwer, diese Aufzählung als Metaphernreihe zu identifizieren, augenfällig beim sprichwörtlichen emotionalen Kühlschrank. Stärker als bei Kundera scheint jedoch ausgerechnet der Lagerbegriff bei Miller über die bloße Metapher hinauszuweisen. Denn laut Miller entspricht das Leben für ein den Misshandlungen seiner Eltern schutzlos ausgeliefertes Kind – ohne dass es einen Begriff

19 Kundera 2004: 126.

20 Miller 1988: 164.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

davon hätte – *de facto* einer Art Konzentrationslager, geprägt durch Entrechtung, tägliche Demütigung, Gewalt, Verlassenheits- und Todesängste.[21] Aus der Kindsperspektive, so kann man schlussfolgern, ist der Unterschied zwischen realer und metaphorischer Lagerhaft nicht mehr groß. In Wirklichkeit ist er natürlich immer noch beträchtlich – »A und B sind nicht dasselbe«[22] –, bei Miller so wenig wie bei Kundera, zu dessen Handwerk schließlich die Metaphernproduktion gehört.

Einen Schritt weiter geht die feministische Künstlerin Judy Chicago. Die im NS-Vernichtungslager angewandten Methoden entpuppten sich für Chicago während der Arbeit an ihrem *Holocaust Project* als Formvarianten ziviler Alltagstechnologien, wie sie zum Beispiel in Schlachthöfen zum Einsatz kommen, während ihr das Lager insgesamt wie die potenzierte Quersumme weltweiter sozialer, politischer, ökologischer Missstände und Katastrophen erschien:

> »Ich sah den gesamten Erdball in Auschwitz symbolisiert, und er war mit Blut besudelt: Menschen werden manipuliert und benutzt; Tiere werden in sinnlosen Experimenten gequält; Männer jagen des ›Nervenkitzels‹ wegen hilflose, verletzliche Geschöpfe; Menschen werden durch unzulängliche Unterbringung, ungenügende medizinische Versorgung und Nahrungsmangel niedergedrückt; Männer misshandeln Frauen und Kinder; Menschen verschmutzen die Erde mit unzähligen Giftstoffen, die Luft, Erdreich und Wasser verseuchen; Andersdenkende werden ins Gefängnis gesperrt; politische Gegner werden eliminiert; wer anders aussieht, fühlt oder handelt, wird unterdrückt.«[23]

Für Chicago wird, ähnlich wie bei Anders, die ganze Welt zu einem Lager, freilich nicht mehr allein durch die Existenz der Atombombe konstituiert, sondern aus verschiedenen Ursprüngen und Elementen zusammengesetzt. Von einer Metapher kann hier kaum noch die Rede sein, zudem Chicago ausdrücklich von Auschwitz als Symbol spricht. Im Unterschied zu Miller und Kundera dreht Chicago das Verhältnis von Lager und Welt sogar um. Nicht das Leben außerhalb wird in Verbindung mit dem Leben innerhalb gesetzt, wodurch die Dimension der Gefahr, in der es steht, überhaupt erst als solche fassbar wird. Die Welt selbst ist bei Chicago das Lager, und Auschwitz dafür eben »nur« Symbol. Nicht Auschwitz ist der eigentliche Skandal, so lässt sich zuspitzen, sondern ein unerträglicher Weltzustand, der durch den Fokus auf das reale Auschwitz übersehen, ja verschattet wird.

Zwischenfazit

Bei der Lektüre Millers und Kunderas wehren wir uns gegen die metaphorische Verwendung des Lagerbegriffs, zu ungeheuerlich erscheint jede Analogie, jeder Vergleich der »Hölle auf Erden« mit allem, was diesseits ist. Das Missverhältnis zwischen Begriff und Gegenstand ist offenkundig. Ersterer wirkt unangemessen groß für die bei Kundera geschilderte Situation Prochazkas und Teresas, überdimensioniert selbst für die zweifellos grauenhafte Lage kindlicher Missbrauchsopfer. Nicht so im Fall der Atombombe. Denn die atomare Gefahr be-

21 Vgl. dazu vor allem Miller 1980 sowie die einschlägige Quellensammlung Katharina Rutschkys (1977) zur so genannten »Schwarzen Pädagogik«.

22 Arendt 2005d: 114.

23 Chicago 1993: 59f., zitiert nach Patterson 2004: 67.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

droht ja tatsächlich den Fortbestand »*der Menschheit als ganzer – was man von den Vernichtungslagern nicht behaupten kann.*«[24] Doch auch gegen Anders' Diktum mag sich Widerstand regen, der wohl damit zu tun hat, dass die Bombe, die, vom Gleichgewicht des Schreckens seit Jahrzehnten ausbalanciert, alltäglich über allen Köpfen hängt, vom Durchschnittsmenschen als weitaus weniger bedrohlich (jedenfalls weniger konkret bedrohlich) empfunden wird als die Vorstellung des SS-Manns, der im Lager seiner unberechenbaren Mordlust nachgibt. Aber man sollte sich nicht in den Assoziationsräumen, den potenziellen Analogien und Denktabus des Lagerbegriffs verirren. Denn Judy Chicagos und vor allem Günther Anders' Gebrauch des Wortes »Konzentrationslager« weist über Auschwitz hinaus, nein: an ihm vorbei, obwohl er – und das ist das grundsätzliche Dilemma dieser Begriffsverwendung – unweigerlich immer wieder auf die Fährte der Analogien, der Metaphern und des direkten Vergleichs zurückgezogen wird, ja gezogen werden muss, weil die Semantik des Worts für alle Zeit aufs Engste mit Auschwitz, Treblinka und Majdanek verknüpft bleibt und von diesen Orten her ihre Ausdruckskraft bezieht. (Und insofern man die Metapher wie der Brockhaus-Wahrig als eine Bedeutungsübertragung durch »Ineinanderfließen der Vorstellungen« unterschiedlicher Bedeutungszusammenhänge versteht, hat das Anderssche Diktum natürlich notwendigerweise einen metaphorischen Aspekt). Doch hatte Günther Anders etwas anderes im Sinn, als er vom »ausfluchtlosen Konzentrationslager« des Atomzeitalters sprach, einen anderen Lagerbegriff nämlich, der, auch wenn er zwangsläufig mit dem Begriff des NS-Lagers verbunden bleibt, eine andere Wirklichkeit – *eine andere Art von Lager* – beschreibt als dieser. Wenn Günther Anders vom atomaren Weltlager spricht, dann nicht metaphorisch im Sinne einer äquilibrierten Analogie. Zwar weckt er die Assoziation »Auschwitz« (was bei den Wörtern »Konzentrations-« beziehungsweise »Vernichtungslager« auch gar nicht anders möglich ist), aber er meint etwas davon Verschiedenes, nämlich ein durch die Atombombe konstituiertes, dem technokratischen Weltzustand geschuldetes ausfluchtloses Weltlager, das, systemtheoretisch formuliert, keine Hierarchien kennt und kein Zentrum mehr hat; das alle Menschen gleichermaßen einschließt und betrifft. Und eine solche Struktur unterscheidet sich selbstverständlich von den historischen und gegenwärtigen Lagern aller Art – A und B sind nicht dasselbe –, wenn sie auch gewisse grundsätzliche, das heißt *Wesens*merkmale mit ihnen teilen mag. Für die These, Anders verwende den Lagerbegriff nicht in einem metaphorischen, das heißt: »bloß« übertragenen Sinn, spricht zudem, dass Anders »von einem grundsätzlich metaphorischen Charakter von Welterfahrung und Sprache [ausgeht].« Metaphorik gehört zu den »elementaren Merkmalen« der Sprache; menschliche Erfahrung und die zu ihrer Beschreibung verwendeten Begriffe lassen sich nicht säuberlich voneinander trennen oder eindeutig einander zuordnen.[25] Einen weiteren Beleg für die hier vorgebrachte Lesart liefert Günther Anders selbst – in seinem von der Sekundärliteratur praktisch nicht berücksichtigten Buch *Visit beautiful Vietnam*. Dort heißt es mit Bezug auf die Apotheose des Gewehrs in einem Jahrbuch der US-Streitkräfte:

24 Anders 1996: 206.

25 Lohmann 1996a: 124f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Als ich vor etwa zehn Jahren eine neue Phase der ›Entfremdung‹ ankündigte, die Situation nämlich, in der der ›Animismus des technischen Zeitalters‹ herrschen würde, die Situation, in der die Verdinglichung der Menschen ihre Entsprechung in der Vermenschlichung der Dinge finden würde, oder in der die Vermenschlichung der Dinge die Verdinglichung der Menschen sogar ersetzen würde, da nannte man mich einen Übertreiber, diese überspitzte Formulierung könne ich doch wohl nur bildlich meinen. Was ich bestritt. Heute hat nun der dokumentarische Beweis meine damalige Behauptung eingeholt. Denn wie könnte man noch von ›Bildlichkeit‹ sprechen, wenn in der Gelöbnisformel einer Armeegattung das Mordgerät als ›Bruder‹ bezeichnet wird, und wenn dessen Verwender vor Gott den feierlichen Eid schwört, diesen seinen Bruder rein zu halten wie sich selbst und sich mit dessen Schwächen und Stärken vertraut zu machen?«[26]

Nichtsdestotrotz spurt Günther Anders, wenn er von der Welt als Konzentrations- oder Vernichtungslager und damit von einer neuen Art von Lager spricht, das Denken auf fest gefügte Assoziationsschienen ein – der metaphorische Charakter von Sprache und die (sprachkritische) Methode der Übertreibung, die im Fall des »ausfluchtlosen Konzentrationslagers« mit dem Instrument der Kontextverschiebung operiert, scheinen dies regelrecht zu erzwingen. Das wirft die Frage auf, wie, wenn sie sich schon nicht umbiegen lassen, mit den vorgezeichneten Bahnen zu verfahren wäre. Zwar mag es naheliegen, sie zu vermeiden. Sofern man die Analogien und Strukturhomologien und alles Metaphorische im engeren Sinne der »bloßen« Übertragung aber lediglich als heuristische Vehikel beziehungsweise Wittgensteinsche Leitern benutzt, besteht dazu kein Anlass. Auf diese Weise kann man sich Günther Anders' Diktum annähern und es, über Anders hinaus, reformulieren. Wohl wird man, schon aus Gründen der Abgrenzung, die heuristischen Leitern niemals ganz fortwerfen können. Am Ende aber, nachdem man auf ihnen über sie hinausgestiegen ist, erscheint ein neuer Begriff des Lagers, dessen Konturen sich zunächst nur schemenhaft abzeichnen.

Am Beginn dieses Kapitels habe ich behauptet, dass die moderne Welt sich sukzessive in einen Ort zu verwandeln droht, der sich als globales Vernichtungslager beschreiben und begreifen lässt. Wenn wir ausgehend von Günther Anders und darüber hinaus verstehen wollen, was damit gemeint ist, dürfen wir nicht nach direkten Übereinstimmungen suchen, die diese neue Lagerwelt mit den aus der Geschichte bekannten Lagern haben könnte. Wir müssen nicht wissen, was ein Konzentrationslager im Unterschied zu einem reinen Vernichtungslager, einem Arbeits- oder Außenlager ist, wir müssen und sollten uns auch nicht die Frage stellen, welche Menschen- oder Berufsgruppe heute der SS entspräche oder wer in der Lagerwelt die Lagerältesten repräsentierte. Derartige Vergleiche führen in die Irre.[27] Mit Zygmunt Bauman wäre ihnen zu entgegnen, »daß niemand von uns unter Verhältnissen lebt, die einem Auschwitz gleichkommen. Der Holocaust ist zwar ein modernes Phänomen, das bedeutet jedoch nicht, daß die Moderne

26 Anders 1968: 60.

27 Dessen ungeachtet kann die jüngere historische Forschung zur vielgestaltigen »Welt der Lager« (so der Titel eines Sonderhefts der Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung, *Mittelweg 36*) durchaus zum Verständnis einer Lagerweltthese, wie ich sie im Folgenden entfalte, beitragen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

selbst bereits ein Holocaust *ist*.«[28] Vielmehr gilt es, die Perspektive auf die Lager als Kristallisations- und Gipfelpunkt totalitärer Herrschaft zu wenden und von dort aus auf die Welt zurückzublicken, nicht mehr nur nach den historischen Elementen und Ursprüngen des Totalitarismus und damit der Konzentrations- und Vernichtungslager als originäre, genuine Phänomene *innerhalb der Welt* Ausschau zu halten, so wie Hannah Arendt es in ihrem Totalitarismusbuch getan hat, sondern die Lager selbst als Elemente und Auswüchse zu betrachten, als Ausdruck eines Prinzips – man denke an Günther Anders' »Prinzip Auschwitz« (siehe Kapitel I.2.4.3, S. 282f.) –, das sich, den Lagern voraus und in ihrem Schatten, *in Form der Welt* – als globale Lebensform – entfaltet, das überall auf der Welt virulent ist und mannigfaltige Gestalten annimmt. Es geht nicht länger darum, das Lager als eng umgrenzten Ort zu betrachten, an dem, abgeschirmt von der Außenwelt, totalitäre Prinzipien in Reinform angewandt und umgesetzt werden. Auch soll nicht die Gegenwart mit den Lagern gleichgesetzt werden. Es geht darum, die Prinzipien des Lagers, genauer: des Vernichtungslagers in der Welt zu identifizieren (was als Unterfall impliziert, die realen Lager als Ausdruck dieser Prinzipien zu verstehen). Das schließt Überschneidungen mit Arendts Totalitarismusanalyse oder Anders' Gesellschaftskritik keineswegs aus, im Gegenteil. Was Karl Jaspers in Bezug auf das Totalitarismusbuch in seinem Brief vom April 1953 an Hannah Arendt schreibt – »Nachdem das Neue gezeigt ist, darf man fragen nach den Analogien dieses Neuen in der Geschichte«[29] – hat seinen Niederschlag in Essays, Gesprächen und Briefen bereits bei Arendt selbst gefunden. Doch muss die These von der Welt als Vernichtungslager die von Jaspers intendierte Analogiebildung übersteigen und auch in Abgrenzung zu Arendts Totalitarismusdefinition oder Anders' Bombenphilosophie verstanden werden. Vom historischen Lagerbegriff, mit dem sich zugleich der Fallstrick der Metapher spannt, bezieht sie ihre sprachliche Kraft. Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas bilden ihr theoretisches Grundgerüst. Ihr Ausgangspunkt ist die Gegenwart. Theoretisch und empirisch geht es im Folgenden um neue Unterscheidungen, aber auch darum, alte Unterscheidungen infrage zu stellen[30] und

28 Bauman 2002a: 108; Hervorh. C.D. Vgl. dazu auch ebd.: 101f.

29 Arendt/Jaspers 1985: 245.

30 Der Geschichts- und Politikwissenschaft ihrer Zeit unterstellte Arendt (1998a: 49) eine »wachsende Unfähigkeit, Unterscheidungen zu treffen.« Sie monierte, dass »Begriffe wie Nationalismus, Imperialismus, Totalitarismus etc. [.] unterschiedslos für alle möglichen Arten von politischen Erscheinungen (üblicherweise einfach nur als ›anspruchsvolle‹ Ausdrücke für Aggression) gebraucht [werden], und für keine von ihnen wird mehr der besondere historische Hintergrund berücksichtigt.« Im Ergebnis verlören so »die Worte selbst all ihren Sinn«: »Imperialismus bedeutet überhaupt nichts, wenn unterschiedslos für assyrische und römische und britische und bolschewistische Geschichte benutzt; Nationalismus wird für Zeiten und Länder diskutiert, die niemals den Nationalstaat kannten; Totalitarismus wird in allen möglichen Arten von Tyrannei oder Formen von Kollektivgemeinschaften entdeckt etc.« Dies ist für Arendt ein Ausdruck von Verwirrung, bei der »alles, was neu und schockierend ist, entweder durch bestimmte Analogieschlüsse oder das Reduzieren auf eine zuvor bekannte Kette von Gründen und Einflüssen nicht erklärt, sondern wegerklärt wird«. So sehr Arendt mit ihrer Kritik an Übergeneralisierungen und abgenutzten

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

das Ensemble vorhandener Theorie-Elemente zu variieren und darüber hinaus zu ergänzen. Kurzum: Es geht darum, jenen gegenwärtigen Prozess zu fassen, der die Welt sukzessive in ein ausfluchtloses Vernichtungslager zu verwandeln droht. Es geht darum, die Umrisse eines neuen Weltlagerbegriffs herauszuarbeiten.

Die Welt als Vernichtungslager: Anders, Arendt, Jonas

Was sind die wesentlichen Elemente, die Prinzipien und Antriebskräfte dieses Prozesses? Bevor ich mit Hilfe von Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas dazu einige Antwortversuche unternehme, soll ein kurzer Exkurs erhellen, was sich bereits bei diesen selbst an expliziten oder impliziten Hinweisen auf ein Konzept der Welt als Lager finden lässt.

Alle drei sind sowohl existenziell als auch als Denker von den so genannten Todesfabriken betroffen. Man kann die Lager oder das »Prinzip Auschwitz« als einen Angelpunkt ihres Denkens bezeichnen. Bei Anders tritt als epochale Zäsur und als philosophische Herausforderung von ebenbürtigem Rang der Atombombenabwurf auf Hiroshima hinzu. Doch während Anders und Arendt ausdrücklich nach den Spuren des »Monströsen« in der Gegenwart suchen, scheint der NS-Terror für Hans Jonas vor allem ein persönliches und religionsphilosophisches Skandalon zu sein. Sein kritisches Hauptaugenmerk richtet sich auf die moderne Technik, auf Reproduktionsmedizin, genetische Manipulationen, Apparatemedizin und die Bewahrung der Schöpfung für künftige Generationen. Darüber hinaus ist von ihm der berührende Satz überliefert, den Christian Wiese einen weit über das Biographische hinausweisenden »*Grund-Satz*« der Jonasschen Selbstreflexion nennt: »Aber die Welt ist für mich, obwohl auf ihr natürlich furchtbare Dinge geschehen, niemals ein feindlicher Ort gewesen.«[31] Als Kronzeuge für radikale Lagerweltthesen taugt dieser weltzugewandte, in seiner Technikkritik stets abwägende und sogar pragmatische Denker offenbar nicht. Das Ende der Menschheit hielt er zwar durchaus für möglich. Es gibt in seinem Werk jedoch keine Teleologie des Untergangs. Leben galt ihm als »ein Experiment mit steigenden Einsätzen und Risiken«, das wohl in der Freiheit des Menschen gipfelt, aber »ebensosehr zu Katastrophe wie zu Erfolg führen kann«.[32] Doch wird die leidvolle Erfahrung der Entrechtung und der erzwungenen Auswanderung, des Krieges und der Shoah – Jonas' Mutter wurde in Auschwitz ermordet – für Jonas bald zur eigentlichen Quelle, aus der sich seine in den ethischen und spekulativen, religionsphilosophischen

---

Theorieschablonen Recht hat und so sehr es immer wieder Unterscheidungen zu treffen, und zu überprüfen gilt, ob das Denken noch Kontakt zur Wirklichkeit hält, so unverzichtbar ist zugleich das Gespür für Entdifferenzierungen. Ergebnis von Entdifferenzierung bedeutet nicht Wiederherstellung des *status quo ante*, sondern etwas Neues – ein Unterschied, der sich darin äußert, dass er etwas Neues hervorbringt, indem er einen zuvor – auch begrifflich – getroffenen Unterschied einreißt. Ein Beispiel dafür wäre die im Anschluss an Arendt von Konrad Liessmann (2000) konstatierte Laborisierung: Was früher Handeln, Handwerk oder schlicht Miteinander war, wird nun zu Arbeit.

31 Jonas 2003: 181 bzw. Wiese 2003a: 140. Hannah Arendt schreibt 1955, im Jahr, in dem die amerikanische Ausgabe der *Elemente und Ursprünge* erscheint, an Karl Jaspers: »Die Welt ist eben doch zu schön.« (Arendt/Jaspers 1985: 290)

32 Jonas 1994a: 10.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Schriften leidenschaftlich ausgedrückte Sorge um die »Weiterwohnlichkeit der Welt« (Micha Brumlik) speist. Obwohl er sich seit seiner Dissertation vehement gegen den Akosmismus von Gnosis, Existenzialismus und modernem Nihilismus (und damit letztlich auch gegen Günther Anders) wendet und dem ein konträres Lebensgefühl entgegensetzt, lässt er sich also durchaus auf substanzielle Ansätze und Beiträge zur avisierten Lagerweltthese befragen.

So bringt er in seiner letzten, wenige Tage vor seinem Tod am 30. Januar 1993 in Udine gehaltenen Rede *Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung* »die Erinnerung an die Menschenverachtung der Nazis als Bedrohung aus der Vergangenheit zugleich in einen inneren Zusammenhang mit der gegenwärtigen und zukünftigen Bedrohung des Lebens auf der Erde durch die technologische Hybris des Menschen«, wie Christian Wiese schreibt, der diesen Zusammenhang zu Recht als charakteristisch für Jonas' gesamtes Denken ansieht. Die Shoah als »Höhepunkt des ›Kultes der menschenverachtenden Macht‹ und als das fundamentale historische Ereignis des vergangenen Jahrhunderts, so deutet er [Jonas; C.D.] damit an, ist Ausdruck derselben Indifferenz gegenüber dem Wert des Lebens, die dem zerstörerischen, gedankenlosen oder fatalistischen Umgang mit der natürlichen Umwelt innewohnt«.[33] Freilich kennt dieser Umgang keine Lagergrenzen mehr. »Rassenfragen«, so Hans Jonas in Udine, »werden anachronistisch und abwegig; sie bekommen etwas possenhaft Absurdes angesichts der allumfassenden Herausforderung, die der ganzen Menschheit in der gefährdeten Umwelt entgegentritt«[34] – einer Umwelt, die durch den Einsatz derselben Technologie gefährdet ist, mit der auch die Nationalsozialisten ihre Untaten ins Werk setzten. Das ist eine und gewiss die kräftigste aller Linien, die sich mit Jonas von der Shoah zur Spätmoderne ziehen lassen.

Demgegenüber scheint die Geschichte, die Hannah Arendt in *Elemente und Ursprünge* erzählt, mit dem Kollaps der nationalsozialistischen Herrschaft und des Stalinismus »zumindest ein vorläufiges Ende« gefunden zu haben, wie die Autorin im Vorwort zum dritten Teil des Buches von 1966 konstatiert. Und obwohl sie im selben Text mit »äußerster Besorgnis« fürchtet, das China der Kulturrevolution könnte eine neue totalitäre Bewegung gebären, plädiert sie grundsätzlich dafür, mit dem Begriff »totalitär« zurückhaltend umzugehen.[35] So attestiert sie den modernen Massengesellschaften der westlichen Welt kein totalitäres Antlitz. Doch sieht sie in dem Umstand, dass der »Versuch der totalen Herrschaft, in den Laboratorien der Konzentrationslager das Überflüssigwerden von Menschen herauszuexperimentieren, [.] aufs genaueste den Erfahrungen moderner Massen von ihrer eigenen Überflüssigkeit in einer übervölkerten Welt und der Sinnlosigkeit dieser Welt selbst [entspricht]«,[36] bereits den Keim neuer Totalitarismen.

Dass, wie Arendt annimmt, die Zahl der Überflüssigen und Ausgestoßenen im internationalen Maßstab immer weiter wächst, kommt einer beständigen poli-

33 Wiese 2003a: 61.

34 Jonas 1994b: 25.

35 Arendt 2005a: 656, 636.

36 Ebd.: 938.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tischen Versuchung gleich, mit den vertrauten oder noch effizienteren Mitteln darauf zu reagieren. Konsequent macht Arendt die Analyse des Totalitarismus daher zum Ausgangspunkt ethischer Reflexionen über das Wesen des Politischen und die (gute) Ordnung von Gemeinwesen sowie über jene Kräfte in der gegenwärtigen Welt, die neue »Wüsten« produzieren oder »Sandstürme« entfachen könnten (so Arendts Metaphern für die vernichtende Wirkung des Totalitarismus und seiner Elemente auf Mensch und Welt): »Was ich im Auge habe, sind totalitäre Entwicklungen aus dem Schoße der Gesellschaft, der Massengesellschaft selbst, ohne ›Bewegung‹ und ohne feste Ideologie«, schreibt Arendt am 6. April 1954, ein Jahr vor dem Erscheinen der deutschen Ausgabe des Totalitarismusbuchs, an Karl Jaspers. Zum Wesen jenes »merkwürdigen Zwischenreichs« Gesellschaft gehört es nach Arendt, »das Öffentliche zu privatisieren und das Private zum Gegenstand der öffentlichen Sorge zu machen.« In dieser Entwicklung seien die Totalitarismen am weitesten gegangen. Doch auch die modernen westlichen Demokratien werden laut Arendt »von individuellen Privatinteressen gleichsam überwuchert«.[37] Es könne daher

> »nicht gerade zur Beruhigung unserer Sorgen dienen, daß in den Massendemokratien ohne allen Terror und gleichsam spontan eine ähnliche Ohnmacht der Menschen auf der einen Seite und ein ähnlicher, sich gleichsam dauernd überschlagender Prozeß des Verzehrens und Vergessens Platz greift, wenn auch diese Phänomene in der freien, nicht terrorisierten Welt auf das Politische im engeren Sinne und [das] Ökonomische eingeschränkt bleiben.«[38]

Die kapitalistische Ökonomie ist für Arendt, neben dem Hineinhandeln der Wissenschaften in die Natur und den Revolutionen, die ihre eigenen Kinder verschlingen, laut Margaret Canovan ein »erstklassiges Beispiel für einen Prozeß, der aus Versehen durch das Handeln von Menschen hervorgerufen worden war, die (nachdem der Geist einmal aus der Flasche war) diesen Prozeß dann nicht nur als unausweichlich ansahen, sondern als ein Schicksal, das man annehmen und dem man dienen muß.« Als Lebensprozess unterliegt die Wirtschaft dem Gesetz von Produktion und Destruktion, in der Moderne zum Kreislauf des permanenten Konsumismus, und das heißt: der permanenten Zerstörung, gesteigert. »Überall in Arendts politischem Denken können wir diese in Analogie zum Totalitarismus gedachten destruktiven Prozesse finden«, resümiert Canovan.[39]

So sind bereits bei Hannah Arendt selbst wichtige Grundgedanken angelegt, die die These von der Welt als Vernichtungslager stützen können: die Idee einer in der modernen Gesellschaft angelegten Selbstzerstörungskraft, das Entgrenzungsmoment von Kapitalismus und wissenschaftlichem Handeln, der Zusammenhang von Überbevölkerung, Vermassung und Weltlosigkeit, der den Innendruck auf das Habitat Erde permanent erhöht und zugleich als Index für die Ausfluchtlosigkeit des Globus fungiert.[40] Es war Günther Anders, der aus diesen Einsichten, die er

37 Arendt 2000a: 209.

38 Arendt 1993a: 15.

39 Canovan 1997a: 90.

40 Vgl. dazu auch Young-Bruehl (2004: 357), die den impliziten Ansatz einer Lager-Welt-Idee bei Arendt aufgreift, ohne ihn fortzuführen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

mit Hannah Arendt weitestgehend teilte, bekanntlich die radikalste Schlussfolgerung gezogen hat. Mit seinem Satz vom »ausfluchtlosen Konzentrationslager« definiert er die raumzeitliche Struktur des Weltlagers, gesellschaftstheoretisch eingebettet in die Kritik der politischen Technologie. Totalitär ist bei Anders nicht nur der Totalitarismus. Totalitär ist die Welt, die von der Technik ungeachtet politischer Organisationsformen in einen nicht nur ausfluchtlosen, sondern auch irreversiblen Weltzustand Technik beziehungsweise einen »Weltzustand Hiroshima« verwandelt wird:

> »Ich bediene mich des Ausdrucks ›totalitär‹ so selten wie möglich, und zwar deshalb, weil ich ihn für mißbraucht halte, für kaum weniger suspekt als die Sache, die er bezeichnet. Wenn ich ihn hier trotzdem verwende, so, um ihn richtigzustellen, d.h. auf denjenigen Platz zu verweisen, auf dem er zuständig ist. Bekanntlich wird der Ausdruck fast nur von solchen Theoretikern und Politikern verwendet, die beteuern, Bürger von nicht- oder antitotalitären Staaten zu sein [...]. In 99 von 100 Fällen gilt der Totalitarismus als eine primär politische Tendenz bzw. als ein primär politisches System. Und das halte ich für unwahr. Im Unterschiede dazu wird hier die These vertreten, daß *die Tendenz zum Totalitären zum Wesen der Maschine gehöre und ursprünglich dem Bereiche der Technik entstamme*; daß die jeder Maschine als solcher innewohnende Tendenz, die Welt zu überwältigen, die nicht überwältigten Stücke parasitär auszunutzen, mit anderen Maschinen zusammenzuwachsen und mit diesen zusammen als Teile innerhalb einer einzigen Totalmaschine zu funktionieren – daß diese Tendenz die Grundtatsache darstelle; und daß der politische Totalitarismus, wie entsetzlich immer, nur Auswirkung und Variante dieser technologischen Grundtatsache darstelle.«[41]

Zu dieser Grundtatsache gehört, dass »Wiederholungen des Monströsen [...] nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich sind«, schreibt Anders in *Wir Eichmannsöhne*.[42] Auschwitz, so fürchtete er (auch hier konform mit Hannah Arendt), würde unter den Bedingungen des Weltzustands Technik kein singuläres Ereignis bleiben, sondern als Blaupause neuer, freilich noch »modernerer« Vernichtungsaktionen fungieren. Doch der Weltzustand Technik bereitet nicht nur den Boden für ein neues Auschwitz. Zu seinen Grundmerkmalen gehört nach Anders, wie der Terminus *Welt*zustand impliziert, die absolute Entgrenzung. Nicht bloß Inhaftierte, sondern alle Menschen leben in der Moderne nur noch unter Vorbehalt: »Was 1933 vergleichsweise noch Einzelsituation gewesen war, ist heute eine Situation im Weltmaßstab. Sie betrifft Alle.«[43] Die Schlussfolgerung, die »logische Konsequenz der Moderne«,[44] so Konrad Paul Liessmann, ist das sukzessive Verschwinden oder die schlagartige (atomare) Auslöschung des Menschen. In diesem Sinn formulierte Günther Anders das erste Axiom der Lagerwelt. Es lautet: Die Welt ist als Ganze vernichtbar, alle sind permanent bedroht.

Anders liest den Grund-Satz der Lagerwelt am Wesen der Atombombe ab und sieht ihn durch den Akt der medial rezipierten Mondlandung global vermittelt. Der Blick vom Mond macht mehr als jede theoretische Überlegung evident, dass

41 Anders 1981: 439, Anmerkung 2. Vgl. dazu auch Anders 1989c: 52; 1990: 17.

42 Anders 2002a: 20.

43 Anders 1985a: 49f.

44 Liessmann 1993a: 36.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Grenzen dessen, was wir »unsere Welt« nennen, mit den Grenzen der Erde zusammenfallen. Es gibt kein Außen mehr, weil Innen und Außen durch den Griff der ihrem Schöpfer entlaufenen Technik nach globaler Hegemonie konvergieren und durch die Existenz der Atombombe fusioniert werden. Letztere spielt für Anders, obwohl unbestreitbar ein, wenn nicht *das* Gravitationszentrum seines Werkes, die Rolle des großen einschließenden Entgrenzers jedoch nicht alleine. In den 70er Jahren wird ihm die globale Dimension der Umweltproblematik immer bewusster. Doch zu diesem Zeitpunkt hat er sein philosophisches Lebensthema bereits gefunden, und sein Studienfreund Hans Jonas sich der ökologischen Frage angenommen. Ihm gegenüber räumt Anders ein:

> »Heute sehe ich die Gefahren wie Du, viel grundsätzlicher; wenn ich heute zu schreiben begönne, würde ich mich bei meinen Prognosen und Warnungen auch nicht auf die Atomgefahr beschränken. Aber diese Aufgabe ist [...] nicht mehr meine. Wenn Du an Deinem Buch [*Das Prinzip Verantwortung*; C.D.] weiterschreibst [,] brauchst Du also absolut nicht das Gefühl haben – ich zitiere Dich – ich hätte bereits alles gesagt. Far from it.«[45]

Für Hans Jonas war die Welt, trotz Shoah und dem schmerzvollen Verlust der Mutter in Auschwitz, »immer ein freundlicher Ort gewesen«[46]. Seine Freundin Hannah Arendt hielt den Untergang der Menschheit »trotz aller Gegenbeweise irgendwie für unwahrscheinlich«.[47] Selbst Günther Anders, der »professionelle Schwarzmaler«, setzte der erdrückenden Vorstellung des Atomtods zeitlebens ein emphatisches »Prinzip Trotz« entgegen.[48] Dennoch sahen alle drei die moderne Welt in einer »allgemeinen Krise«[49] fundamentalen Ausmaßes. Zwar wagten sie kaum je konkrete Prognosen. »Wieviel wir auch aus der Vergangenheit lernen mögen, sie wird uns nicht lehren, die Zukunft zu lesen«, gibt Arendt 1967 im Vorwort zum Imperialismusteil der *Elemente und Ursprünge* zu bedenken.[50] Den Weltuntergang hat keiner von ihnen datiert, selbst Anders nicht, der auch als Schwarzmaler stets dem Kontingenzprinzip verpflichtet blieb. Doch ihre Befürchtung, jene die Moderne konstituierenden Prozesse, die affirmativ unter dem Etikett des »Fortschritts« zusammengefasst werden, könnten eines nicht allzu fernen Tages die Erde und mit ihr alles Leben endgültig vernichten, prägte ihr Denken bis zuletzt: »Im ›Fortschritt‹ ein (angeblich die allgemeine ›Evolution‹ fortsetzendes) universales Bewegungsprinzip der Menschengeschichte zu sehen, ist verhängnisvoll gewesen«, resümiert Anders drei Jahre vor seinem Tod. »Und die letztlich aus diesen teils darwinistischen, teils technologischen Unterstellungen stammenden Hoffnungsmetaphysiken sind nicht das Papier wert, auf das sie gedruckt sind.«[51]

---

45 Brief von Günther Anders (ms.) an Hans Jonas vom 24. Januar 1974 (ÖLA 237/04, ohne Signatur). Vgl. dazu auch Anders 1992d.

46 Jonas 2003: 181.

47 Arendt 2000a: 235.

48 Vgl. dazu Dries 2009: 16, 80f. bzw. Kap. II.4.1.

49 Arendt 2000a: 255.

50 Arendt 2005a: 283.

51 Anders 1989e: 67.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Von Walter Benjamins Diktum inspiriert, Revolutionen seien womöglich nicht die Lokomotive der Weltgeschichte, sondern eher »der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse«,[52] wurde das Agens der Moderne für Anders, Arendt und Jonas zum eigentlichen Problem: »Der Fortschritt folgt seinen eigenen unerbittlichen Gesetzen und zwingt uns, ohne Rücksicht auf die Folgen zu tun, was immer wir tun *können*«, so Arendt.[53] Immer noch und heute erst recht gilt, was sie einst auf die protestierende Studentengeneration der 1960er Jahre gemünzt hat: »daß *eine* Erfahrung dieser Generation in der Tat überall gemeinsam ist, die überdies ohne Beispiel und ohne Analogie ist – die Erfahrung, daß gerade der ›Fortschritt‹ in mancherlei Hinsicht das Leben auf der Erde katastrophal bedroht.« Bedroht seien heute nicht mehr nur Arbeitsplätze, sondern »die Existenz ganzer Volksgruppen und potentiell die der Menschheit, ja des organischen Lebens überhaupt.«[54] Das Menetekel der hausgemachten Selbstzerstörung der Moderne nimmt hier Konturen an. Günther Anders hat ihm mit seiner Maschinenteleologie, die auf den Weltzustand Technik hinausläuft, mit seinen Raumfahrt-Reflexionen und der Rede vom »ausfluchtlosen Konzentrationslager« kräftige Striche hinzugefügt. Von dieser Basis aus lässt sich nun bestimmen, was es heißt, wenn sich die Welt als Ganze in ein gigantisches Vernichtungslager zu verwandeln droht. Was also sind die grundlegenden Elemente und (Entwicklungs-)Prinzipien, die aus der Welt sukzessive ein ausfluchtloses Weltvernichtungslager machen?

Die Welt als Vernichtungslager: Raum und Zeit

Laut Hannah Arendt, und viele sind ihrem Bild gefolgt, ist das NS-Konzentrationslager eine Art Labor, in dem spezifisch moderne Arbeits- und Organisationstechniken, Techniken der Disziplinierung und der Macht sowie Praktiken der Naturwissenschaften unter extremen Bedingungen arrangiert, verdichtet und von den herkömmlichen Zielen und Zwecken der beteiligten Instrumente, Techniken und Disziplinen, von allen konventionellen Maßstäben und Moralen abgelöst werden.[55] Das Lager ist der ultimative Ort der Ent- und Verselbstzwecklichung aller Mittel (und damit gewissermaßen auch das Endziel des technokratischen Totalitarismus, wie Günther Anders ihn definiert). Die Machtfigur, die sich im Lager manifestiert, ist gemäß Wolfgang Sofsky, der sich auf Arendt bezieht, der absolute Terror oder die »reine Destruktion.« Sie hat »keinen ökonomischen oder ideologischen Zweck, keine produktive Funktion. Diese Macht ist nicht dazu bestimmt, Kräfte hervorzubringen und gesellschaftliche Energien zu fabrizieren. Sie schafft weder Normalität noch normative Ordnung. Ihr Sinn ist sie selbst«. Ihre Kraft zeigt sich nach Sofsky, der auch hierin Arendt folgt, »in der Verwandlung und Zerstörung der Conditio humana. Der Terror zerrüttet die universalen Strukturen, in denen der Mensch sich bewegt: seinen Sach- und Weltbezug, seine

52 Benjamin 1990b: 1232.

53 Arendt 2005c: 86. Ingeborg Nordmann (1997: 79) erinnert daran, dass es Hannah Arendt war, die Benjamins letzte schriftliche Arbeit ins amerikanische Exil rettete, wo sie sie »in die Landschaft ihres Denkens einfügte.«

54 Arendt 2005c: 20.

55 So auch Sofsky 1993: 317.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Beziehungen zu anderen und zu sich selbst.«[56] Doch die Lager sind trotz alledem noch immer eingeschränkte Experimentierfelder, auch deshalb, weil die in ihnen angewandten Sozialtechniken nicht das Niveau der Ingenieurstechnik erreichen, wie Maurice Weyemberg bemerkt: »En somme [...] les tentatives totalitaires auraient pu mieux réussir, si les techniques sociales avaient atteint le niveau de la technologie.«[57]

Auch die Kriegsgewalt des 20. Jahrhunderts, der kalkulierte Übergriff auf die Zivilbevölkerung eingeschlossen, ist zweifellos noch beschränkt: »Wenn man Kriegsgewalt anhand der Bevölkerungs*anteile* misst, die am Krieg teilnahmen und in ihm getötet oder verletzt wurden, dann gab es keineswegs einen Anstieg dieser Kriegsgewalt im historischen Verlauf von der Vergangenheit in die Gegenwart«, stellt Dieter Langewiesche statistisch fest.[58] Norman Naimark wendet in seiner Studie über ethnische Säuberungen und Völkermorde dagegen ein, wer seine Analyse mit der *Illias* beginnen lasse, weiche die Begriffe auf; Hannah Arendt hätte ihm zugestimmt. Für die wissenschaftlich untermauerte und staatlich organisierte Vertreibung und Ermordung zuvor als Fremdkörper oder Parasiten definierter Andersartiger sei die staatliche Mobilisierung im Ersten Weltkrieg die entscheidende »Feuerprobe« gewesen, so Naimark.[59] Und für Wolfgang Sofsky haben »Massenmorde und Massaker an Fremden, sozialen Außenseitern, politischen Gegnern, Kriegsfeinden und an ethnischen Minderheiten [.] die Kulturgeschichte des Homo sapiens stets begleitet. Das Konzentrationslager jedoch, Terror und Vernichtung durch Organisation, dies ist die Erfindung des 20. Jahrhunderts.«[60] Die Singularität der Lager kann also ebenso wenig bestritten werden, wie die neue Qualität der Weltkriege jenseits statistischer Verlustrechnungen. Die ethnischen Säuberungen und Völkermorde des 20. Jahrhunderts sind sicher keine bloßen Variationen etwa der Ausrottung der indigenen Bevölkerung Südamerikas oder der Zerstörung Karthagos.

Bevor ich jedoch näher auf die spezifisch (spät-)moderne Qualität der Vernichtung eingehe, bleibe ich zunächst noch beim Aspekt der Einschließung. Letztere erreicht allen Entgrenzungsstrategien der Flächenbombardierung oder des millionenfachen »Verheizens« von »Menschenmaterial« zum Trotz bis zum Kriegsende 1945 immer nur einen im Vergleich zur Erdoberfläche relativen Umfang. Auch der Blick auf den modernen Gaskrieg, der am 22. April 1915 mit dem Einsatz von Chlorgas durch ein so genanntes Gasregiment der Reichswehr gegen französisch-kanadische Infanteriestellungen im nördlichen Ypern-Bogen in der Provinz Westflandern in Belgien beginnt und den Peter Sloterdijk als »Urszene« des 20. Jahrhunderts bestimmt,[61] kann diesen Befund nicht korrigieren. Zwar lässt sich an den Gaswolken von Ypern die Grundprämisse des Terrors als spezifisch moderner Form der Feindberührung, nämlich die Verwandlung von Umwelten in

56 Ebd.: 319.
57 Weyemberg 1992: 169.
58 Langewiesche 2006: 15/19. Vgl. ebenso Baberowski 2006.
59 Naimark 2004: 19.
60 Sofsky 1993: 21.
61 Vgl. Sloterdijk 2002: 7.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nicht-lebbare Zonen oder Einschlussgebiete ohne realistische Exit-Option, besonders eindrücklich ablesen: »Der Schrecken unseres Zeitalters«, meint Sloterdijk, »ist eine Erscheinungsform des umwelttheoretisch modernisierten Auslöschungswissens, kraft dessen der Terrorist seine Opfer besser versteht, als sie sich selbst verstehen.« Sein Wissensvorsprung bestehe im Besitz spezieller terroristischer Waffen, »durch welche Lebensbedingungen expliziter gemacht werden.«[62] Im Gaskrieg, auf einer der zahllosen Schnittstellen des wissenschaftlich-technisch-industriellen Komplexes, verschafft sich die spezifisch moderne Rationalität eine ihrer tödlichen Ausdrucksformen, an denen das 20. Jahrhundert so reich ist. Wissenschaftliche Exzellenz, chemische Industrie, Kampfmitteltechnik und strategische Kompetenz geben sich in Ypern als bedingungslose Partner jener über allen politischen Gebilden der Moderne amtierenden Großen Koalition zu erkennen, deren zeit- und bedenkenloses Programm auf Steigerung und Fortschritt in allen Belangen und um jeden Preis geeicht ist.[63] Doch erst die Atombombe führt – als Avantgardesubjekt des technokratischen Totalitarismus – zur ultimativen thermonuklear- *und* strahlenterroristischen Explikation der methodischen »Verschiebung des Zerstörungshandelns vom ›System‹ (hier vom physisch konkreten Feindkörper) auf dessen ›Umwelt‹«[64] und stellt die endgültige, und damit auch: eine qualitativ neue Situation der Entgrenzung in Form globaler Inklusion her, indem sie aus der Welt als Ganzer – nicht nur aus Teil-(Um-)Welten innerhalb der Welt – ein ausfluchtloses Labor totalitärer Praxis macht. Durch diese entscheidende Umstellung wird, in den Worten Peter Sloterdijks, das »Prinzip Klimaanlage, das auf der Abkoppelung eines definierten Raumvolumens von der Umgebungsluft basiert«,[65] für alle Zeit vollständig abgeschaltet. Anders ausgedrückt, die Bombe und ihr nuklearer Niederschlag treibt das moderne Auschwitz-Prinzip der

62 Sloterdijk 2002: 14, 27.

63 Vgl. dazu Charles 2005.

64 Sloterdijk 2002: 20.

65 Ebd.: 18. Etwa anderthalb Stunden nach dem ersten Atombombentest vom 16. Juli 1945 in der Wüste New Mexicos betrat der Wissenschaftler Herbert Anderson den Ort, an dem die Bombe explodiert war (»Ground Zero«), in einem zwölf Tonnen schweren, mit Blei isoliertem Sherman-Panzer mit eigener Sauerstoffversorgung und massiv abgeschirmtem Periskop. Schon nach kurzer Zeit musste Andersons rollende Klimaanlage abdrehen: »Die Strahlung durchdrang alles.« (Walker 2005: 89) Vor diesem Hintergrund ist Peter Sloterdijk (2002: 27f.) unbedingt beizupflichten, wenn er die These von der historischen Kontinuität exzessiver Kriegshandlungen und latenzbrechender Terror-Akte einschränkt: Zugestanden sei, »daß das, was wir seit 1789 und mehr noch seit 1915 *terreur* und Terror nennen, mit naiver Brutalität und böser List in jeder möglichen Weise der Gewaltanwendung gegen lebensweltliche Bedingungen menschlicher Existenz antizipiert werden konnte – man denke an Trinkwasservergiftungen, für die schon die Antike Beispiele bietet, an Verpestungsanschläge auf verteidigte Festungen [...], an die Verbreitung von Horrorgerüchten und ähnliches. Aber solche Vergleiche verfehlen das Wesentliche. Der Sache nach bleibt Terrorismus als ein Kind der Modernität zu identifizieren, weil er zu seiner exakten Definition erst heranreifen konnte, seit das Prinzip des Angriffs auf die Umwelt und die Immunverfassung eines Organismus oder einer Lebensform in vollendeter technischer Explizitheit zur Darstellung gekommen ist.«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Leichenproduktion auf seine post-epochale Spitze: maximale Wirkung plus maximale Täter-Opfer-Distanz bei eskalationslogisch global-totaler, die Täter-Opfer-Relation auflösender Zwangskollektivierung im Menschheits-Autodafé. Den eventuellen Rest erledigt die schwarze Wolke. Wenn durch das »Explizitwerden der Luft-, Klima- und Atmosphärenverhältnisse« das »Ur-Vorurteil der Existierenden zugunsten des primären Existenzmediums angetastet und der Naivität überführt [wird]«, sind die Bombenabwürfe von Hiroshima und Nagasaki zwangsläufig als »bisherige Kulmination des atmoterroristischen Explikationsgeschehens« zu werten, die zugleich die qualitative Eskalation vorangetrieben haben, »weil sie über die thermoterroristische Dimension hinaus den Übergang in die strahlenterroristische eröffneten.« Damit, so Sloterdijk, schließt »das Nuklearattentat auf die Lebenswelt des Feindes [.] von jetzt an auch die terroristische Ausnutzung der Latenz als solcher ein.«[66] Das bedeutet, dass der einst nur in umgrenzten Lagern für die Insassen allzeit und überall dräuende Terror – die »reine Destruktion« (Sofsky) – von wenigen Machtzentren aus nach weltinnenpolitischem Verteilerschlüssel auf alle Menschen ausgebreitet wird.

Die Bombe verkörpert aber noch eine andere, für die moderne Welt nach Hannah Arendt typische Eigenschaft, die das Wesen des Gaskriegs transzendiert. Man kann die Gasattacke mit Peter Sloterdijk als eine Form des Hineinhandelns in die Natur, hier: die lebbare Umwelt des Feindes, verstehen. Der Fall des Hineinhandeln *in das Innerste der Natur*, und als solches haben Arendt und auch Jonas diese spezielle Form des Handelns ja definiert (siehe Kapitel I.2.1.1, S. 147ff.), liegt aber erst mit der Atombombe vor. Die streng limitierte, buchstäblich flüchtige Wirkung des Gases ließ sich an den Weltkriegsfronten noch einigermaßen kalkulieren. Demgegenüber war die Wirkung der Bombe selbst für Robert Oppenheimer, den wissenschaftlichen Leiter des Manhattan-Projekts in Los Alamos, bis zum ersten Test ein Rätsel von potenziell apokalyptischen Ausmaßen geblieben. Nicht wenige Los Alamos-Physiker rechneten nach der Zündung mit einer Inbrandsetzung der gesamten Atmosphäre oder dem unmittelbaren Weltuntergang – freilich ohne deswegen das Unternehmen der Testzündung abzubrechen.[67]

Es mag uns heute schwer fallen, die Bombe mit Günther Anders, dessen theologisches Endzeitvokabular bei manchen Interpreten in Verdacht steht, einer regelrechten Bombeneschatologie Vorschub zu leisten, als »ontologisches Unikum« wahrzunehmen. So befindet Wolfgang Matz, Anders' Atomphilosophie beruhe auf der »Prophezeiung einer nahen Selbstzerstörung der menschlichen Kultur« durch Technik und entwerfe eine »apokalyptische Theologie«.[68] In der Tat verwendet Anders in *Die Frist* explizit eschatologisches Vokabular, in der *Antiquiertheit* ist von einer »Theologie der atomaren Situation« die Rede.[69] Dennoch ist Anders kein Theologe und vor allem kein Teleologe der Bombe.[70] Diese sieht Anders zwar als (vorläufigen) Höhepunkt des prometheischen Gefälles, nicht aber

66 Sloterdijk 2002: 57ff.

67 Vgl. dazu die instruktive Schilderung bei Walker 2005.

68 Matz 1992: 49ff.

69 Vgl. Anders 1981: 404–410 bzw. 2003: 173–177.

70 So auch Mayer 1987: 146.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

als Zielpunkt einer teleotechnologischen Entwicklung. Nichts deutet in seinen gelegenheitsphilosophischen Analysen darauf hin, dass die Bombe, trotz ihres ontologisch singulären Status', das metaphysisch absolut letzte Ding innerhalb des spätmodernen Produktekosmos ist. Die These von der Frist ist, berücksichtigt man Anders' späte Einlassungen zur Umweltproblematik, nicht von der Bombe als meditatives Zentrum abhängig,[71] auch wenn Anders diese einmal als »Kairos der Ontologie«[72] adressiert. Zudem impliziert das teleologische Prinzip der Maximalleistung keinen kausalen Zusammenhang zwischen Erscheinung und finalem Einsatz, selbst dann nicht, wenn man, wie Anders, das Auftreten der Bombe bereits mit ihrem Einsatz – als Drohmittel – gleichsetzt. Die Apokalypse selbst ist nur eine Eventualität, ein, wenn auch stark leuchtender, kontingenter Punkt am Horizont des Möglichen.[73] Wann die Endzeit tatsächlich in das ultimative Zeitenende umschlägt, kann und will Anders nicht datieren. Der Eschatologie-Vorwurf geht deshalb sowohl methodisch als auch inhaltlich an ihm vorbei. Wenn man hingegen bedenkt, wie überirdisch, autonom, ja gottähnlich der Prototyp der Atombombe sogar ihren eigenen Schöpfern erschienen war, die nicht anders konnten, als die erste Testzündung, auf einem streng geheimen Gelände in der Wüste New Mexicos mit dem sprechenden Namen »Trinity«, in biblischer Terminologie zu schildern, ja als Ereignis von biblischer Dimension wahrzunehmen, dann wird man mit Recht behaupten können: Der erste Schritt in eine durchaus eschatologische anmutende Vernichtungslagerwelt, die paradoxe Fusion des topologischen Lagerprinzips mit dem Weltinnenraum und die eigentliche Übergabe der »Identitätsurkunde«[74] des seitdem nimmer endenden 20. Jahrhunderts fand am 16. Juli 1945 statt, jenem Tag, an dem um 5:29 Uhr Ortszeit in der südwestamerikanischen Ödnis die erste Atombombe mit einer Sprengkraft von 21 Kilotonnen TNT-Äquivalent detonierte, tausend Mal heißer als die Oberfläche der Sonne.[75] Drei Wochen später begann das atomare Endzeitalter der globalentgrenzten, totalen Inklusion auch für den Rest der Welt (während die prekäre Stabilität des Kalten Kriegs endgültig erst mit der erfolgreichen »Testzündung« einer sowjetischen Atombombe am 29. August 1949 hergestellt war).

Das Pandynatos-Prinzip der Moderne

Die Atombombe und gemäß Günther Anders auch die über den gesamten Globus verstreuten Atomreaktoren definieren die raumzeitliche Struktur des Weltlagers: totale Entgrenzung beziehungsweise Umweltexplikation, die zu restloser Inklusion führt, auf der einen, Verwandlung der Epochen- in die Endzeit auf der anderen Seite. Als permanente Bedrohung verharren Bombe und Reaktor jedoch mehr oder weniger im Zustand der Potentialität. Die in ihnen inkarnierte ultraletale Handlungsmacht tritt in der Regel hinter die Funktionsanforderungen

71 So auch Delabar 1992.

72 Anders 2003: 176; im Original in Anführungszeichen.

73 Vgl. Anders 2003: 177.

74 Sloterdijk 2002: 17.

75 5000 voll beladene Bomber wären nötig gewesen, um dieselbe Wirkung mit konventionellem Sprengstoff zu erzielen. Vgl. dazu die Schilderung bei Walker 2005, insbes. Kap. 7.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zurück und wird nur im Ernstfall respektive GAU explizit. Andere Handlungsformen, das Hineinhandeln der Wissenschaften in die Natur zum Beispiel, von dem die Atomspaltung einen Unterfall darstellt, aber auch die Vernichtung von natürlicher Artenvielfalt und Lebensraum ebenso wie die Konformierung von Lebensformen, explizieren die raumzeitliche Lagerstruktur viel unmittelbarer und wirken – dies ist die Position von Hans Jonas – im Ergebnis womöglich sogar fataler als Atombombeneinsatz und Reaktorunfall. Grund dafür sind die unterschiedlichen Zeithorizonte, die von den einzelnen Objekten und Prozessen generiert werden und sich wechselseitig überlagern. Während die Bombe auf der temporalen Makroebene eine nur noch final terminierbare Endzeit konstituiert, in der laut Günther Anders ein zeitlicher Fortgang im Sinne des historischen Epochenwechsels nicht mehr möglich ist, reißen das Hineinhandeln in die Natur, die konsumistische Ausbeutung und Vernutzung der »Welt als Mine« oder die schleichende Vergiftung der Umwelt Zeithorizonte von beträchtlicher Dynamik auf. Wie der Bombe und den Reaktoren liegt den Parallel- und Subexplikatoren der raumzeitlichen Lagerweltstruktur jedoch ein *gemeinsames Richtungsprinzip* zugrunde, das Verbindende aller Antriebsmomente der Lagerwelt, das sich in einer nichtabzählbaren Summe wissenschaftlich-technologisch-ökonomisch-politischer Formvarianten manifestiert: der Versuch Homo fabers zu beweisen, dass alles Machbare möglich ist.

Hannah Arendt sieht in diesem Versuch, bis dato am entschiedensten von den Nationalsozialisten ausgeführt, die Wurzel des radikal Bösen. Das NS-Regime habe in seinem »Bestreben, unter Beweis zu stellen, daß alles möglich ist [...], ohne es eigentlich zu wollen, entdeckt, daß es ein radikales Böses wirklich gibt und daß es in dem besteht, was Menschen weder bestrafen noch vergeben können.«[76] Dass Arendt das radikal Böse im Angesicht Eichmanns später als »banal« bezeichnet, als Oberflächenphänomen, steht dazu nicht im Widerspruch.[77] Entscheidend ist vielmehr, dass der Glaube an die Möglichkeit unbeschränkter Machbarkeit – ich spreche im Folgenden vom *Pandynatos-Prinzip* der Moderne – keine spezifisch nationalsozialistische Erfindung ist. Das Pandynatos-Prinzip ist das Credo Homo fabers und sein Instrument ist die Technik in all ihren Facetten: »[L]e slogan ›tout est possible‹ exprime de manière lapidaire le phantasme qui l'anime [le monde moderne; C.D.]. L'instrument de cette rébellion est essentiellement la technologie«,[78] so Maurice Weyemberg. Das Pandynatos-Prinzip steht am Eingang der Moderne, über den Labors der Wissenschaft, den Werkstätten der Ingenieurinnen und Sozialtechniker, den Säulenhallen des Kapitalismus wie am Abgrund des Politischen. In allen Bereichen hat sich die Überzeugung festgesetzt, »daß, was immer wir entdecken *können*, wir auch entdecken *sollen*, was immer wir können, wir auch machen müssen«,[79] wie Hannah Arendt in Übereinstimmung mit Günther Anders schreibt. In klinischer Terminologie formuliert, handelt es sich beim Pandynatos-Prinzip um eine kulturelle, mit dem prinzipiell »utopischen« Wesen

76 Arendt 2005a: 941.

77 Vgl. dazu die Studie von Claudia Bozzaro (2007: 56–66).

78 Weyemberg 1992: 170.

79 Arendt 2000b: 400f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

des Menschen eng verbundene Zwangsvorstellung: »Unwilling to accept what he hasn't made himself, modern man transforms reality by means of modern science and technology, making it over in the hope of creating a totally humanized world in which he can (finally) be at home.«[80] Der perfektionistischen Aspekt des Pandynatos-Prinzips erhellt zugleich die zugrunde liegende Angststruktur des gesamten Unternehmens, die Funktion der Angstabwehr, die den utopischen Versuch motiviert, sich die Welt so sehr anzuverwandeln, dass am Ende alle Fremdheit und alle Kontingenz aus ihr verschwunden ist. Paradoxerweise ist es die moderne Welt selbst, das heißt nicht die Erde als Wohnstätte, sondern die von Homo faber seit dem 19. Jahrhundert errichtete »Superstruktur« mit Wissenschaft, Technik, Wirtschaft und Gesellschaft, die das neuzeitlich-moderne Makeover in unauflösbare Widersprüche, Sackgassen und Abgründe manövriert.

Die Erde, so charakterisiert Hans Jonas das Pandynatos-Prinzip in einem ZDF-Fernsehgespräch von 1980, ist »ein Raumschiff, das nicht vergrößert werden kann. Gemessen an dieser Art von Umwelt ist die Macht des Menschen enorm gestiegen und es ist so ein Zustand erreicht worden, *in dem beinahe alles möglich scheint* und außerordentlich vieles in der Tat möglich ist und man sich fast daran gewöhnt, zu denken, dass es nur eine Frage der Zeit ist, bis es noch viel mehr wird.«[81] Mit anderen Worten: Dem Pandynatos-Prinzip ist eine kumulative Tendenz eingeschrieben. Folgt man der Technik- und Gesellschaftskritik Günther Anders', Hannah Arendts und Hans Jonas', wirkt es auf allen Feldern – im Bereich der natürlichen Umwelt, in Wissenschaft, Technik, Wirtschaft und Politik – in letzter Konsequenz auf die Überflüssigmachung der Menschen qua menschlicher Allmacht hin. Zur Erinnerung: Das radikal Böse, so schreibt Arendt auf der Suche nach einer ersten Definition an Karl Jaspers, hat »irgendwie« mit der »Überflüssigmachung von Menschen als Menschen«, das heißt als plural verfasste – und das impliziert: unberechenbare, nicht normierte, kontingente, unperfekte (gewordene, nicht gemachte) – Wesen zu tun. Die Überflüssigmachung der Menschen geschieht, so fährt Arendt fort, »sobald man alle unpredictability ausschaltet, der auf Seite des Menschen die Spontaneität entspricht. Dies alles wiederum entspringt oder besser hängt zusammen mit dem Wahn von einer Allmacht (nicht einfach Machtsucht) *des* Menschen« – der Allmachtsphantasie eben jener singularischen, männlichen Figur des pandynatischen Homo fabers, der die ganze Welt nach seinem Bilde einzurichten trachtet (und der damit Anders' Porträt des panisch-produktiven Nihilisten nahe kommt).

Liquidierung (I): Vernichtung

Die Atombombe erweist sich in dieser Hinsicht als ultimative technologische Konsequenz der Liquidierung. Sie fusioniert das Pandynatos-Prinzip mit dem Prinzip der maximalen Umweltexplikation beziehungsweise totalen Inklusion zum neuen pseudoreligiösen Status der als Zwangskollektiv titanischer Zwerge globalisierten Menschheit. In raumzeitlicher Hinsicht verkörpert die Bom-

80 Villa 2001: 128f.

81 Jonas 2000; Hervorh. C.D. Vor dem Hintergrund der terminologischen Unterscheidung von Erde und Welt bei Hannah Arendt müsste an dieser Stelle genau genommen natürlich die Erde (und nicht die Welt) als Raumschiff adressiert werden.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

be das Strukturoptimum des Weltlagers. Als Liquidierungstechnik – nach der Vernichtungsseite des binären Andersschen Liquidierungsbegriffs – steht sie, trotz ihrer unbestrittenen Maximalwirkung, jedoch in Konkurrenz mit anderen wissenschaftlich-technischen und politischen sowie anthropogenen ökologischen Parallel- und Subprozessen, die als interagierendes Ensemble an der massenhaften Beseitigung nicht nur andersartiger und überflüssiger, sondern potenziell aller Menschen und deren Umwelt arbeiten (denn Liquidierung, verstanden als Vernichtung, ist längst keine inner*weltliche* Angelegenheit mehr. Die Erde als Grundbedingung menschlichen Lebens, Pflanzen, Tiere, Biotope sind davon ebenso betroffen). Das Liquidierungspotenzial der Technik manifestiert sich jedoch nicht allein in der Zerstörung von Lebensräumen, den genozidalen Praktiken der Lager oder den athmo-, thermo- und strahlenterroristischen Eskalationen, sondern auch im Rollentausch von Technik und menschlichem Subjekt, im Primat der Laborisierung, in der »Freisetzung« wirtschaftlich überflüssiger Arbeitskräfte, in der Kongruierung, im Erfahrungsschwund und letztlich in der Feststellung und Überflüssigmachung des unfestgelegten menschlichen Wesens. Nichts ist nach Anders bekanntlich kurzsichtiger, »als zu glauben, daß die Möglichkeit unserer Liquidierung nur ein zufälliges Nebenprodukt einiger spezieller Apparate, z. B. der Atomwaffen, sei. Vielmehr ist die Möglichkeit unserer Liquidierung das Prinzip, das wir allen unseren Apparaten mitgeben«.[82]

Liquidierung (II): Überflüssigmachung und Feststellung (Fixierung)

Dieter Thomä macht an diesem Punkt eine entscheidende Differenz zwischen Günther Anders und Hannah Arendt fest: »Während das *skandalon* für Arendt nämlich die Reduktion auf rein physische Existenz ist, sieht es Anders in der Zerstörung der Existenz überhaupt. Das Paradigma für Arendt ist das Lager, das Paradigma für Anders ist die Atombombe.«[83] So hilfreich diese Unterscheidung für den interpretativen Erstzugriff sein mag, so sehr verstellt sie doch den Blick für die Gemeinsamkeiten, die viel bemerkenswerter sind als die Unterschiede. Zweifellos lässt sich Arendts Modernekritik als Klage über eine sukzessive Reduktion der Vielfalt essentieller menschlicher Ausdrucksformen auf das Niveau von Reproduktions- und Substitutionsaktivitäten zusammenfassen. Aber die Anderssche Bombenphilosophie, genauer: Anders' binäre Liquidationsthese, steht dazu nicht im Gegensatz. Es handelt sich vielmehr um die aus der Antiquiertheit, sprich: Reduktion und Exklusion des modernen Menschen konsequent folgende, in der technologischen Dynamik vorgezeichnete Verlängerung beziehungsweise Differenzierung der Arendtschen Laborisierungsdiagnose aus *Vita activa*. Aus Reduktion und Exklusion folgt, so befürchten Anders und Arendt unisono, sehr wahrscheinlich Extermination.

Auch Günther Anders erzählt die Geschichte der (Spät-)Moderne als Abfolge von Entwürdigungen des weltoffenen Menschen zum Maschinenanhängsel, »Objekt-Hirten«, Freizeitnarren und schließlich weltlosen Ausschussprodukt. Während Arendt das Neue der Lager betont, setzt Anders im Eichmannbrief den Akzent stärker auf deren (Wieder-)Einbettung in die Techno-Logik der Moderne.

82 Anders 2003: 198.

83 Thomä 2007: 52.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Umgekehrt wird die Bombe auch bei Arendt, im Vorwort der *Vita activa* und ausführlich in *Was ist Politik?*, als ultimative Bedrohung (an)erkannt. Außerdem beurteilt sie die mit der Arbeit – und nur mit ihr – verbundene »animalische« Vitalität in *Vita activa* außerordentlich positiv. Außerhalb der Arbeit gebe es kein bleibendes Glück, heißt es dort sogar,[84] ganz abgesehen davon, dass der Mensch »als lebendes Wesen« auch bei Arendt »dem Reich des Lebendigen verhaftet« bleibt.[85] So ist Arendts Kritik nicht mit Lebensfeindlichkeit erkauft, sondern richtet sich lediglich gegen Kontinentalverschiebungen der Vita activa, die die Conditio humana berühren. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch ein Disput Arendts mit Werner Maihofer während eines von Dolf Sternberger moderierten Gesprächs vom 11. Mai 1971 in Düsseldorf. Auf Maihofers emphatische Verteidigung des Fortschrittsglaubens von Aufklärung und Moderne – »Wenn wir darauf nicht mehr setzen könnten, dann würde es sich überhaupt nicht mehr lohnen, auch nur einen einzigen Schritt weiter zu tun« – folgt dieser Dialog:

»ARENDT: Aber sie leben doch gerne.
MAIHOFER: Ja, aber nicht nur einfach, um zu leben.
ARENDT: Doch.
MAIHOFER: Nein.
ARENDT: Dann gäbe es ja etwas, was mehr ist als das Leben.
MAIHOFER: Aber ich bitte Sie…
ARENDT: Ist der Fortschritt mehr als das Leben?
MAIHOFER: Wenn Sie Strafrechtler sind und die Verhältnisse nicht konkret vermenschlichen, sondern nur hoffen könnten…
ARENDT: Ja, das ist eine ganz andere Frage.
MAIHOFER: Dafür zu leben lohnt sich, finde ich.
ARENDT: Das zweifellos, aber es gibt immer etwas, wofür zu leben es sich lohnt.
STERNBERGER: Das Leben zu verbessern, das ist es wohl…
ARENDT: Nein.«[86]

Dass das Leben für sich genommen nicht (im Aristotelischen Sinne) der Güter Höchstes ist, kommt hier in der Replik auf Sternberger ebenso zum Ausdruck wie sein Eigenwert. Und obwohl Günther Anders gegen Heidegger auf der Rehabilitation der Natur für die Anthropologie besteht, ist der Weltfremdling Mensch doch in erster Linie als Kulturwesen gedacht, dessen Menschlichkeit sich gerade darin ausdrückt, dass und inwiefern es in der Lage ist, Umwege zu gehen, also nicht einfach seinen Trieben und elementaren Bedürfnissen zu folgen.[87] Daher setzt Dieter Thomä, die heideggerkritischen Schriften von Günther Anders im Vergleich zur *Weltfremdheit* und zu den kulturtheoretischen Texten überbetonend, einen falschen Akzent. Leben ist Voraussetzung für Tätigsein und damit Basis der

84 Arendt 2002a: 127 bzw. 1998b: 1000ff.
85 Arendt 2002a: 9.
86 Hannah Arendt im Gespräch mit Hans Dichgans, Arnold Gehlen und Werner Maihofer, in: Reif (Hg.) 1976: 98.
87 Vgl. Anders 1997: 114.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Conditio humana. In der Moderne, darin sind sich Arendt und Anders einig, ist beides fundamental bedroht: das Leben *und* das Wesen des Menschen. Anders zieht daraus nur den radikaleren Schluss und fokussiert in seinen Schriften, besonders in Interviews und Pamphleten, ganz auf das *Überleben* der Menschheit, während Arendt tiefer gehend zu erinnern und zu rekonstruieren sucht, was auf dem neuzeitlich-modernen Weg der Liquidierung des Menschen bereits verloren gegangen ist.

Ich werde im Folgenden sowohl auf die ökologisch-technologische (Kapitel II.2.1 und II.2.2) als auch die ökonomisch-soziale (Kapitel II.2.3) sowie die politische Dimension (Kapitel II.2.4) des vom Pandynatos-Prinzip mobilisierten Liquidierungsprozesses eingehen. Die Differenzierung des Liquidierungsbegriffs zeigt an, dass nur die Hälfte sähe, wer die Moderne ausschließlich durch das Brillenglas des Vernichtungsaspekts betrachten wollte. Im einen Fall – Stichwort »Welt als Mine« oder Genozid – findet Vernichtung im Wortsinn statt, in Form von Mord, Destruktion, Verwüstung von weltlichen und natürlichen Lebensräumen, wobei hier jeweils nur die von Menschen induzierte Form von Vernichtung interessiert, nicht die natürlichen, das heißt biologischen Verfalls- und Renaturifizierungsprozesse, die ablaufen, sobald Menschen ihre jeweiligen Welten beziehungsweise Superstrukturen aufgeben. Im anderen, freilich mit dem ersten oft eng verwobenen, Fall ist Vernichtung als Zerstörung der Vita activa, als Herstellung von Animalia laborantia, von Weltlosigkeit und Entsubjektivierung aufzufassen und zu analysieren. Beide Prozesslinien zusammen weisen auf die anthropologische Verfassung der Lagerwelt zurück und enthüllen dadurch eine doppelte oder potenzierte Reflexivität der Moderne.

Potenzierte Reflexivität

Während die elementaren Formen der Vernichtung, man denke an die anthropogene Umweltverschmutzung, die autoaggressive Aufzehrungstendenz der Technik oder die Atombombe, eine erste Stufe der Selbstreflexivität wissenschaftlich-technologisch-industrieller Superstrukturen anzeigt, die durch das moderne Produktionssystem als nicht-intendierte Nebenfolge global vergesellschaftet wird (die kollektive Mithaftung ersetzt zunehmend das lokale Verursacherprinzip),[88] erscheint Liquidierung in anthropologischer Perspektive als doppelt oder potenziert reflexiv.

Gemäß Peter Sloterdijks Definition hebt der Terrorismus »die Unterscheidung zwischen Gewalt gegen Personen und Gewalt gegen Sachen von der Umweltseite her auf: er ist Gewalt gegen jene menschen-umgebenden ›Sachen‹, ohne welche die Personen nicht Personen bleiben können.«[89] Diese Methode, dieses

88 Vgl. dazu auch Beck 1986.

89 Sloterdijk 2002: 23. Wie es auch immer um die »Stellung des Menschen im Kosmos« bestellt sein mag, so Arendt (2002a: 9) mit Bezug auf Scheler, »die Erde und die irdische Natur scheinen zumindest insofern einzigartig im Weltall zu sein, als sie solchen Wesen, wie Menschen es sind, die Bedingungen bereitstellen, unter denen sie ohne Umstände und ohne auf von ihnen selbst ersonnene Mittel angewiesen zu sein, leben und sich bewegen und atmen können.« Genau diese Einzigartigkeit ist aus der Perspektive einer Weltlagertheorie fundamental bedroht.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Charakteristikon auch des nationalsozialistischen Terrors, das Hannah Arendt im Totalitarismusbuch und im Anschluss daran Wolfgang Sofsky in seiner Soziologie des Konzentrationslagers herausgearbeitet haben, hat nicht-intendiert explikatorische Funktion für die Basissätze der Conditio humana. Es ist kein Zufall, dass Hannah Arendt ihr gleichnamiges Buch (*The Human Condition*) im Anschluss an die *Elemente und Ursprünge* verfasst hat. Erst das Phänomen des Totalitarismus, genauer: seine exklusiven Experimentieranstalten und Pandynatos-Labore, die topographischen Sonderzonen des nationalsozialistischen Existenzialismus, brachten sie dazu, über die Grundbedingungen menschlicher Existenz umweltheoretisch fundiert nachzudenken. Wie sonst vielleicht nur Terrence Des Pres, der unter der schleichenden Vergiftung, welche Erkundungen an den Randzonen des Verstehbaren auslösen können, zugrunde gegangen ist, macht Hannah Arendt die Konzentrationslager zum Nullpunkt der Wesensbestimmung des Menschen. Von dort aus beziehungsweise vor diesem dunklen Hintergrund identifiziert sie eben jene Dinge, »ohne welche die Personen nicht Personen bleiben können«. Das Lager definiert Pluralität, Natalität, Weltoffenheit, Handeln etc., das heißt das begriffliche Grundgerüst der heuristischen philosophischen Anthropologie von Günther Anders und Hannah Arendt, allen voran die wesentliche Unbestimmtheit des Menschen, expliziter als irgendetwas sonst – allerdings *sensu negativo*.

Am Ende der Conditio humana

Auf der theoretischen Ebene ist das Lager ein zentrales Bindeglied zwischen den anthropologischen Entwürfen von Hannah Arendt und Günther Anders. »In Wahrheit«, so Arendt, »demonstrieren die Erfahrungen der Konzentrationslager, daß es in der Tat möglich ist, Menschen in Exemplare der menschlichen Tierart zu verwandeln, und daß die ›Natur‹ nur insofern ›menschlich‹ ist, als sie es dem Menschen freistellt, etwas höchst Unnatürliches, nämlich ein Mensch zu werden.« Die Praxis der Konzentrationslager zeigt für Arendt, dass »die Macht des Menschen so groß ist, daß er wirklich sein kann, was er zu sein wünscht.« Es gibt keine historisch festgelegte Menschennatur, und deshalb gilt: »Menschen sind, gerade weil sie so mächtig sind, vollkommen nur dann zu beherrschen, wenn sie Exemplare der tierischen Spezies Mensch geworden sind.«[90] Die Attacke auf das menschliche Wesen, gesellschaftlich in Form von Konformierung und Laborisierung, Entweltlichung und Selbstentfremdung, politisch schließlich als Depluralisierung und Liquidierung, ist das zentrale Motiv, das Arendts und Anders' Denken umklammert. Günther Anders liest es, ebenfalls *ex negativo*, an den Erscheinungsformen der Technokratie ab und entwickelt, wie ich in Kapitel I.2.2 gezeigt habe, auf dieser Grundlage im Anschluss an seine anthropologischen Frühschriften den Begriff der Feststellung des menschlichen Wesens.

Wenn der Mensch, wie Anders behauptet, frei ist, das heißt prinzipiell weltoffen, ist jede konkrete Manifestation dieser Freiheit *prima facie* eine Bestätigung seiner Weltoffenheit. Die Entscheidung für eine bestimmte Lebensform kann nicht als Beweis der Negation von Weltoffenheit ausgelegt werden. Feststellung gehört zu den anthropologischen Konstanten beziehungsweise Grundbedingungen von Kultur. Wir sind immer schon *auch* determiniert. Zu unseren Determinan-

90 Arendt 2005a: 934, 936f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ten gehört alles, was bei Anders unter den Kontingenzbegriff fällt, aber auch die »Klassentatsache« der Weltlosigkeit des Proletariers und des Arbeitslosen, allgemein: von Herrschenden und Beherrschten (siehe Kapitel I.1.1 und I.1.3).

Doch Anders' und Arendts Anthropologie zielt tiefer, noch unter die Ebene historisch gewachsener Lebensformen, gesellschaftlicher Normen oder sozialer Ungleichheit. Ihr Argument ist ein transzendentalphilosophisches: Was sie bedroht sehen, sind die Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit, denn die prinzipielle Weltoffenheit ist, wie die Grundbedingungen der Existenz, zwar eine anthropologische Konstante, aber, darauf macht Arendts umweltsensible Theorie der Conditio humana aufmerksam, keine, die sich immer und überall durchsetzt. Als Hannah Arendt »von einer ›Veränderung der menschlichen Natur‹ sprach«, so Elisabeth Young-Bruehl, »meinte sie eine Veränderung in den menschlichen Bedingungen, die radikal genug war, um die Ausübung von Fähigkeiten unmöglich zu machen, welche sich unter anderen, weniger radikalen Bedingungen beobachten lassen; sie meinte die Zerstörung jeglicher Möglichkeit des Auftretens und Erscheinens dieser Fähigkeiten.«[91] Nicht die Fähigkeiten selbst verschwinden also, wohl aber ist es Arendt zufolge möglich, »die Konstellation ihrer Bezüge zueinander und die Mitte, um die sie zentriert sind« zu verändern[92] – mit unabsehbaren und möglicherweise endgültigen Folgen für Mensch und Welt.

Für Günther Anders sind diese Veränderungen in der Entwicklungsdynamik der Technokratie angelegt, die im Stadium der »Frist« mündet. Aus anthropologischer Perspektive gilt es diese Entwicklung jedoch nicht nur in Bezug auf die Zäsur der »Frist«, das heißt ausschließlich *sub specie* der Atombombe, sondern als polygene Transformation des weltoffenen Wesens Mensch zum zunehmend festgestellten Homo (post-)modernus zu begreifen. Die Bombe macht lediglich wie kein zweiter Exponent der Technokratie evident, dass das Bild des modernen Menschen, das Günther Anders mit implizitem Rekurs auf und im Kontrast zu seiner frühen Anthropologie skizziert, »in gewissem Sinne ein ›*endgültiges Porträt*‹«ist; dass das neuerworbene »Wesen« des Menschen künftig »konstant« bleiben wird und sogar in dieser Konstanz aufgeht, die alles andere als eine natürliche, konstante Eigenschaft ist.[93] Fixiert wird das menschliche Wesen aber nicht allein, ja man kann angesichts der modernen GNR-Technologien (Genetik, Nanotechnologie, Robotik) und der kumulativen Umweltzerstörung sagen: erst in zweiter Linie durch die Bombe. Die effektive Fixierung wird, angetrieben vom Pandynatos-Prinzip der Moderne, an zahlreichen Fronten und bei weitem nicht nur nukleartechnologisch erwirkt: durch die Vernichtung von Lebensgrundlagen, die Konformierung von Lebensformen und die Liquidierung von Menschen.

Neben jener ersten Stufe der Reflexivität, der nicht-intendierten Rückwirkung des wissenschaftlich-technologischen Fortschritts auf sich selbst, stellt die Strukturveränderung am Grundgerüst der Conditio humana eine qualitativ neue, zweite beziehungsweise potenzierte Stufe dar: »Das entscheidende Merkmal der modernen Welt ist, daß die Bedingtheiten der menschlichen Existenz, die konstantesten

91 Young-Bruehl 2004: 357.

92 Arendt 2000a: 79.

93 Anders 1981: 9f. Vgl. dazu auch Anders 1982: 146.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der drei Stufen aus Hannah Arendts Analyse [neben Tätigkeiten und Räumen; C.D.], selbst zum Gegenstand des menschlichen Handelns und der potentiellen Kontrolle werden.«[94] Eine besondere Rolle spielt in diesem Zusammenhang die moderne Biotechnologie, die im Unterschied zur sonstigen technogenen, sozialen, politischen Verschiebung der Binnenverhältnisse der Conditio humana nicht nur im sprichwörtlichen Sinn die Axt an die Grundbeschaffenheit des menschliches Wesen legt, indem sie die grundsätzlich reversible Feststellung des Menschen qua genetischer Manipulation irreversibel macht und damit die Weltoffenheit nicht bloß vorübergehend außer Kraft setzt, sondern *de facto* storniert. Das Pandynatos-Prinzip steht damit in doppeltem Gegensatz zum Kontingenzbegriff der Andersschen und Arendtschen Anthropologie. Kontingent ist schließlich nicht nur die leibliche Mitgift, die soziale Herkunft, die geschichtliche Situation, an die ein Individuum gebunden ist. Kontingent ist auch, was weltoffene Wesen an Neuanfängen initiieren. Ohne Kontingenz kein Handeln im emphatischen Sinne Arendts. Das Pandynatos-Prinzip aber ist *kontingenzintolerant*. Es ersetzt Handeln durch Herstellen, in der Biotechnologie beziehungsweise Anthropotechnik ebenso wie im Politischen.

Castrifizierung

Das Pandynatos-Prinzip der Moderne entspricht dem mit Bacons Programm einsetzenden neuzeitlichen Selbstverständnis Homo fabers. Im 20. und 21. Jahrhundert beginnt es, die anthropologischen Grundpfeiler, auf denen es ruht, schrittweise zu untergraben, indem es die Grundbedingungen der Existenz – die Erde als Habitat, die Vielfalt des Lebendigen, der Ethnien, Arten und Tätigkeitsweisen, das Prinzip der Natalität und letztlich die Weltoffenheit und Unbestimmtheit des menschlichen Wesens – gefährdet und sukzessive zerstört. Das bedeutet, dass die Verwandlung der Welt in ein gigantisches Vernichtungslager – der Prozess mundialer Castrifizierung – eine langfristige Entwicklung und kein bereits erfüllter Tatbestand ist. Die Elemente und Ursprünge dieses unabgeschlossenen und offenen Entwicklungsprozesses beziehungsweise Prozessbündels sind keineswegs kausal determiniert oder zwangsläufig intendiert, sondern ausschließlich in ihrem Wechselspiel und als solches, als ein Ineinandergreifen, Miteinander-, aber auch Gegeneinanderlaufen einzelner Prozesslinien, zu verstehen.[95] Denn so, wie totalitäre Regime ihre Opfer stufenweise für die Liquidierung präparieren, wie es Arbeits-, Konzentrations-, und reine Vernichtungslager gab, das heißt Orte an denen man nur sterben konnte und Orte, die ein Überleben wahrscheinlicher machten, ebenso wie Orte außerhalb von Lagerzäunen, an denen es sich gut, ja ausgezeichnet leben ließ, ist der Prozess mundialer Castrifizierung ein gestuftes, »glokales« Geschehen,[96] das nicht überall in derselben Ausprägung und in derselben Intensität stattfindet und in dieselbe (unausweichliche) Richtung führt. Auch in der Lagerwelt gibt es Zonen, in denen Menschen (gut) leben können, solche, in denen der Binnendruck spürbar steigt, und solche, in denen Dehumanisie-

94 Young-Bruehl 2004: 442.

95 Vgl. dazu auch Canovan 1997b: 64.

96 Zum Begriff der »Glokalität«, das heißt der Vermischung von Globalem mit Lokalem, vgl. Robertson 1998 sowie Bauman 1996.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

rung, Terror und Vernichtung herrschen. Es gilt also, was Hannah Arendt zufolge »der modernen Situation eigentümlich ist«, nämlich »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«, fügt Arendt hinzu, »diesen Verschiedenheiten zu große Bedeutung beizumessen. Grundsätzlich gilt, daß, was immer in einem Lande der Erde möglich ist, in allen anderen auch möglich ist.«[97]

Handeln heute

Dass Castrifizierung ein nicht-intendierter, sich in der Spätmoderne zunehmend verselbständigender Prozess ist, hängt aufs Engste mit der Restrukturierung der Conditio humana im Verlaufe von Neuzeit und Moderne zusammen. Nicht die Grundfähigkeiten des Menschen ändern sich, wohl aber »die Konstellation ihrer Bezüge zueinander und die Mitte, um die sie zentriert sind«, notiert Hannah Arendt. Von dort aus seien die Selbstbeschreibungen des Menschen, zum Beispiel als Homo faber oder Animal laborans, zu verstehen. Eine zeitgemäße Bestimmung des Menschen wäre gemäß Arendt heute die, »welche alle menschlichen Kapazitäten um die des Handelns zentrierte.«[98] Das mag angesichts des »Praxisentzugs«, den Arendt für die Moderne diagnostiziert,[99] verwundern. Gemeint ist hier aber dasjenige Handeln, welches mit der Entfesselung reflexiver Explosions- beziehungsweise Katastrophenprozesse einhergeht, die – im Gegensatz zum gewöhnlichen Handeln der Menschen – über keine internen Brems- und Umkehrmechanismen wie Verzeihen und Versprechen mehr verfügen beziehungsweise diese *pränumerando* außer Kraft setzen: »In solch einem Prozeß, in dem die Explosionen und Katastrophen nicht nur nicht den Untergang, sondern einen unaufhörlichen, von ihnen gerade angetriebenen Fortschritt bedeuten, befinden wir uns heute in nahezu allen Lebensgebieten [...].«[100] Keine Epoche hat diese Form des Handelns, auf die Spitze getrieben im Hineinhandeln der Wissenschaft ins Innerste der Natur, aber auch in der Massenfabrikation von Leichen, so intensiviert wie die (Spät-)Moderne. In der Ausweitung der Labor- und Lagerzone mit den bewährten wissenschaftlichen, technologischen, ökonomischen und politischen Mitteln, folgt sie dem Pandynatos-Prinzip Homo fabers, mit einem gewichtigen Unterschied: der Autonomie der Mittel beziehungsweise Folgen, die aus dem Gebrauch der Mittel resultieren. Was die (Spät-)Moderne nach Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas, deren Denken auch in diesem Punkt konvergiert, vor allen anderen Epochen auszeichnet, ist die *Politisierung* von Wissenschaft, Technik und Ökonomie, die Verwandlung dieser Disziplinen in eine Form quasi-autonomer Praxis auf der einen Seite, und die *Entpolitisierung* des Handelns, der eigentlichen menschlichen Praxis, mit der Folge des »Praxisentzugs« auf der anderen. Der Mensch wird entmachtet, es regieren Technologie und Kapital.

97 Arendt 2000a: 163.

98 Ebd.: 79.

99 Vgl. Arendt 2005c: 81, 103.

100 Arendt 1993a: 82.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ambivalenz und Tendenz

Zweifellos gibt es in dieser paradoxen Epoche auch Prozesslinien, die gegenläufige Tendenzen repräsentieren – ein Mehr an Weltoffenheit und Freiheit, ein verantwortungsvollerer Umgang mit riskanten Technologien, größere Rücksicht gegenüber der Natur. Hannah Arendt erinnert daran, dass kein totalitäres Regime sich auf Dauer an der Macht halten kann, »ohne die gesamte Wirklichkeit der Erde zuverlässig zu kontrollieren und jede Faktizität innerhalb der Menschenwelt auszuschalten.«[101] Eingedenk dieser Feststellung sowie der anthropologischen Tatsache, dass es nicht möglich ist, nicht zu handeln und zu sprechen,[102] bleiben selbst unter den Bedingungen fortgeschrittenster Castrifizierung immer noch Räume offen, in denen Neuanfänge möglich sind. Metatheoretisch bedeutet das: Die Theorie der Castrifizierung ist kontingenzsensibel. Doch die außer Kontrolle geratenen Entwicklungsstränge, auf die Anders, Arendt und Jonas in ihren Schriften fokussieren, scheinen nach Lage der Dinge allmählich unentwirrbar: »Natürlich ist es noch nicht ganz so weit«, meint Günther Anders. »Noch wäre es verfrüht, zu behaupten, daß man uns heute bereits durchweg in die Rolle von Maschinenteilen, Rohstoffen oder virtuellem Abfall hineinzwinge; oder das man uns dazu nötige, unsere Mitmenschen nur noch in diesen Rollen zu sehen und sie nur noch als Rollenträger zu behandeln«, aber: »auch ›Trends‹ sind Tatsachen.«[103]

So ambivalent die Moderne im Wechselspiel von Trends und Gegentrends an ihrer Oberfläche auch erscheinen mag – die eigentliche Gefahr, einer tickenden Zeitbombe gleich, ist die Summe jener Lebens- und Verhaltensweisen, die mit dem Raubbau von Ressourcen, der Überbeanspruchung und Zerstörung von Lebensräumen, dem pandynatischen Einsatz riskanter Technologien, rücksichtslosem Konsum etc. verbunden sind; »all dies zusammen«, schreibt Hans Jonas in Abgrenzung zur Anti-Atombewegung seiner Zeit, »bildet für mich die größere Angst.«[104] Es ist das »all dies zusammen«, das den – freilich nicht teleologisch zu denkenden – Katastrophendrift der (Spät-)Moderne ausmacht. Den von Anders als technologische Binnenrevolutionen bezeichneten Phänomenen, die sich innerhalb der »Frist« ereignen, kommt in globovitalen Fragen daher mindestens so großes Gewicht zu wie der Entwicklung der Atombombe und anderer moderner Massenvernichtungswaffen.[105] Das Vokabular einer ausschließlich auf die Atombombe fixierten Fristphilosophie würde heute im Gegensatz zur gelegenheitsphilosophischen Technik- und Gesellschaftskritik des Alltäglich-Monströsen zu hoch zielen. Eine entsprechende Kritik ginge jedoch bereits an Anders selbst vorbei, dessen Philosophieren das Überschwellige auch im Unterschwelligen identifiziert. Die Atombombe ist natürlich »*nicht* der einzige geschichtliche Faktor der Gegenwart«,[106] wie Wolfgang Matz zu Recht betont. Und so antwortet Anders in

101 Arendt 2005a: 821.

102 Vgl. Arendt 2002a: 215.

103 Anders 2002a: 56f.

104 Jonas 2000.

105 Früh hat Peter Sloterdijk (1983: 255) darauf hingewiesen, dass »die tödlichen Delikatessen der Kriegsbiologen und -chemiker« im »Schatten der Atomwaffen« meist übersehen werden.

106 Matz 1992: 54.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

seinem letzten öffentlichen Interview auf die Einlassung Konrad Paul Liessmanns, er habe in seinem Werk stets die atomare Drohung in den Mittelpunkt gestellt, derweil wir es heute mit vielfältigen ökologischen Gefährdungen zu tun haben:

> »Ja, schauen Sie, im Jahre 45 gab es nur eine Gefahr, die als wirkliche Untergangsgefahr klassifiziert werden konnte. Damals gab es noch nicht Aids, damals gab es eine solche Naturzerstörung noch nicht, wie es sie heutzutage gibt, damals gab es noch nicht die Ozonlöcher. Das sind alles Dinge, die später gekommen sind. Ich glaube, dass meine Analysen über die Endzeit [...] ohne weiteres anwendbar sind auch auf die anderen Gefahren. Dass wir heute viele Methoden haben, um Selbstmord zu begehen, verhindert eigentlich nicht die grundsätzlichen Dinge in meiner Analyse der atomaren Situation. Aber ich gebe zu, wir haben die Auswahl jetzt, ja.«[107]

Weltzustand Lager

In diesem Sinn bedeutet »Welt als Vernichtungslager«: Die Welt nähert sich, aus verschiedenen Richtungen und in unterschiedlichem Tempo getrieben, sukzessive einem Zustand an, den wir – in Abgrenzung vom System der NS-Konzentrations- und Vernichtungslager – als *Weltzustand Lager* beschreiben können. Es handelt sich dabei um eine größtenteils ungeplante, nicht intendierte schrittweise Entwicklung, in deren Verlauf die Welt so eingerichtet wird, dass sie den Charakter eines den ganzen Erdball umfassenden Vernichtungslagers annimmt; dass die alles entscheidende Grenze zwischen Innen und Außen, die für das NS-Lager wie das Lager an sich konstitutiv ist, in sich zusammenfällt – das Lager, paradox formuliert, keine Umwelt mehr hat – und die Welt zu einem unvorstellbaren »›Ab-ort‹«, einer »Kloake des Menschen«, einer »Wegwerf-Welt« wird,[108] in der wahrhaft menschliches Leben schlechterdings nicht mehr möglich ist, weil Personen in ihr nicht mehr das auffinden, was sie brauchen, um Personen sein zu können. Das Weltlager ist jener globale Raum, in dem die Bedingungen der Möglichkeit echten menschlichen Lebens systematisch vernichtet werden. Es steht im Gegensatz zu dem, was in der Umweltdebatte mit Sustainable Development gemeint ist. Es handelt sich im wahrsten Sinn des Wortes um Devastating Development.

Die Gabe der menschlichen Freiheit kann zerstört werden, obwohl sie ontologisch dauerhaft verbürgt scheint. Das ist nach Arendt die Lektion über das Wesen des Politischen, die der Totalitarismus gelehrt hat. Sie enthüllt im Rahmen der Theorie von der Welt als Vernichtungslager die Pointe der Moderne, nämlich dass die Schreckensfiktion des Naturzustands, des Hobbesschen *bellum omnium contra omnes*, den die bürgerliche Philosophie in der Neuzeit als imaginären vorzivilisatorischen, prähistorischen Anfang ihrer staatstheoretischen Reflexionen gesetzt hatte, sich möglicherweise als Endpunkt herausstellt; dass nicht die Absenz ordnender Kräfte, sondern ihre volle Entwicklungsstufe, die in der Fähigkeit zur Selbstauslöschung gipfelt, die Moderne realiter zu ihrem bloß fiktiven theoretischen Ursprung zurückbringt, der sich als doppelte Fiktion erweist: als eine Einbildung der Theorie und als weit harmloser als das, was seit der Neuzeit auf ihn folgte und womöglich noch folgen wird. Verschleiert

107 Anders 1992d: 18.

108 Anders 1987b: 137; Jonas 1987d: 35; Anders 1981: 42.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wird diese Pointe durch das, was Peter Sloterdijk das »sentimentale[.] Gesetz der Moderne« nennt, »das vorschreibt, den öffentlichen Raum von Akten manifester eigener Grausamkeit freizuhalten«,[109] oder was man im Anschluss an Norbert Elias[110] beschreiben kann als einen Prozess der Verbannung roher Gewalt und nicht-intendierter Fortschrittsnebenfolgen vom Parkett auf die Hinterbühnen und Offshore-Territorien der Ausbeutung, des Elends und der Vernichtung von Lebensräumen und menschlicher Pluralität. Verdrängt wird dabei nicht nur die faktische Gewalt auf den Hinterbühnen, sondern auch die strukturelle Unfriedlichkeit und Katastrophendynamik der Risikotechnologien in den Zentren des wirtschaftlich wohlhabenden Westens ebenso wie die massenhafte Liquidierung von Menschen zu »Menschen ohne Welt«, deren Zahl im Windschatten des (spät-)modernen Turbokonsumismus weiter anschwillt.

2.1 Weltlagernatur

Ein kritischer Blick in die Dimensionen Natur, Technik, Wirtschaft, Gesellschaft und Politik gibt Auskunft darüber, wie die Welt als Vernichtungslager im Inneren beschaffen ist, wobei manche Facetten sich bereits deutlich, andere nur schemenhaft abzeichnen. Die folgenden Ausschnitte aus dem täglich an Umfang zunehmenden Dossier mit dem Titel Umweltzerstörung beanspruchen empirische Validität, können und wollen im Sinn des in Kapitel I.2.1 festgestellten Doppelcharakters der Naturphilosophie ihre Hybridität, ein Oszillieren zwischen Objektivität und Normativität, aber nicht leugnen. Ich verzichte an dieser Stelle zudem auf eine Meta-Analyse und gehe, wie zahlreiche Autoren, die schon früh auf die physischen und psychischen Folgen der Verwüstung natürlichen Lebensraums hingewiesen haben,[111] davon aus, dass anthropogene Veränderungen der Erdoberfläche (Litosphäre und Pedosphäre), der Gewässer (Hydrosphäre), der Atmosphäre sowie der Biosphäre in den letzten hundert Jahren erhebliche, spürbar negative Auswirkungen für Mensch und Umwelt mit sich brachten und weiterhin bringen.

Gewiss entfaltet sich die Menschheitsgeschichte immer schon »parallel zu und *»inmitten ökologischer Veränderungen [.], die selbst wiederum Ergebnis der menschlichen Geschichte sind.*«[112] Neu ist die Rasanz und Intensität dieser Veränderungen: »[I]nnerhalb der Menschheitsgeschichte ist die gegenwärtige Epoche einzigartig.«[113] Die Rede ist von einem qualitativen Sprung. Einst regional begrenzte Umweltveränderungen erweisen sich als global, radikal und unkontrollierbar. Die Ursachen dafür sind zwar vielfältig, ihr Grund hingegen einfach: »der enorme Aufschwung der Wirtschaftstätigkeit. [...] Die Gründe dafür, dass das Wirt-

109 Sloterdijk 2002: 39.

110 Vgl. Elias 1997a und b.

111 Vgl. exemplarisch Meadows/Meadows/Randers/Behrens III 1972; Lorenz 1983; 2005: 28ff.; McKibben 1989.

112 McNeill 2003: 283.

113 Ebd.: 17.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schaftswachstum so große ökologische Folgen hatte, sind in der technologischen, ideologischen und politischen Geschichte des 20. Jahrhunderts zu finden.«[114] Das bedeutet auch, Erd- und Menschheitsgeschichte sind heute so sehr miteinander verwoben, dass sich die Unterscheidung in natürliche Entwicklung einerseits und kulturelle Evolution andererseits als überholt erweist. Die Naturgeschichte, zu Beginn der industriellen Moderne von Marx bereits als Menschengeschichte proklamiert, ist endgültig zur Humanaffäre geworden: »Im 20. Jahrhundert begann die kulturelle Evolution der Menschheit auch auf die biologische Evolution anderer Arten einzuwirken und sie in manchen Fällen vollständig zu bestimmen.«[115]

Grenzen des Wachstums

Zu den Faktoren, die die Entwicklungsrichtung bestimmen, zählen das kapitalistische Wirtschafts- und Energieregime (für die Zeit vor 1989 ebenso das kommunistische), Technisierung, Überbevölkerung und Urbanisierung, Raubbau, Umweltverschmutzung und der so genannte zusätzliche anthropogene, also von Menschen verursachte, Treibhauseffekt, aber auch politische Strömungen und Ideologien. Bereits vor über 35 Jahren, im Jahr der ersten internationalen Umweltkonferenz in Stockholm, behaupteten Dennis Meadows und seine Co-Autoren in ihrem Bericht für den *Club of Rome*,[116] dass exponentielles Bevölkerungswachstum, invasive Industrialisierung und wachsende Umweltverschmutzung die Tragekapazität[117] und Regenerationsfähigkeit der Erde innerhalb von 100 Jahren zu überfordern drohe. Im »30-Jahre-Update« des Berichts aus dem Jahr 2004 sehen die meisten dort errechneten Szenarien, die keine Prognosen im strengen Sinn sind, ein Überschreiten der Wachstumsgrenzen und einen anschließenden Kollaps bis spätestens 2100 voraus.[118] Trotz zahlreicher Einwände gegen seine Studie hält Dennis Meadows bis heute an seiner These fest, »dass die ganze Welt jenseits des Limits ist.«[119] Ingo Schoenheit kleidet diese Auffassung in ein prägnantes Bild: »Bei Fortführung der gegenwärtigen Konsum- und Produktionsmuster werden wir schon bald die Fläche eines zweiten, der Erde vergleichbaren Planeten benötigen, um den Ressourcenhunger zu stillen.«[120] Der Direktor des *Berlin-Instituts für Bevöl-*

114 Ebd.: 376. Jürgen Habermas (2003b: 207) erinnert daran, dass sich die »instrumentelle Einstellung gegenüber einer wissenschaftlich objektivierten Natur« seit dem 17. Jahrhundert nicht geändert hat. Das ganze Ausmaß ihrer destruktiven Hybris offenbart sich jedoch erst heute.

115 McNeill 2003: 282.

116 Meadows/Meadows/Randers/Behrens III 1972.

117 Unter Tragekapazität versteht man die maximale Dichte einer Population in einem (Lebens-)Raum, wobei zum einen die Quantität der verbrauchten Naturreserven und zum anderen die Intensität der Nutzung pro Einheit Naturverbrauch eine Rolle spielen. Da der Mensch das einzige Lebewesen ist, das beide Faktoren selbst steuern kann, scheint es für ihn keine absolute Grenze der Tragekapazität zu geben. Doch lässt sich z. B. die Ausweitung landwirtschaftlicher Nutzflächen, z. B. durch die Abholzung von Regenwaldgebieten, nicht unbegrenzt betreiben, es sei denn, auf Kosten der Biodiversität – und damit auch der menschlichen Lebensqualität.

118 Vgl. Meadows/Meadows/Randers 2006.

119 Meadows 2006: 24.

120 Schoenheit 2009: 19.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kerung und Entwicklung, Reiner Klingholz, geht davon aus, dass die im Jahr 2006 insgesamt auf der Ede lebenden 6,5 Milliarden Menschen mit ihrem Wirtschaftsstil die Tragekapazität des Planeten bereits um das 1,2-fache überschritten haben. Er befürchtet, die Menschheit werde wie eine wuchernde Bakterienkultur in der Petrischale eingehen, wenn die ökonomisch aufstrebenden Länder Asiens und Afrikas erst einmal den westlichen Lebensstandard erreichen.[121] Um das Problem zu illustrieren, hat John R. McNeill ein grelles, aber präzises Bild entworfen:

> »Hätten die Zuwachsraten des 20. Jahrhunderts zur Zeit der Erfindung der Landwirtschaft [vor etwa 10.000 Jahren; C.D.] eingesetzt und seitdem unvermindert angehalten, dann wäre die Erde in eine ineinander verschlungene Masse menschlichen Fleisches gehüllt, die Tausende Lichtjahre ins All hineinreichen und sich mit einer über der des Lichts liegenden Zuwachsgeschwindigkeit ausbreiten würde.«[122]

Eine aktuelle Prognose der Bevölkerungsabteilung der Vereinten Nationen (*UN Population Division*) geht, je nach supponierter Fertilitätsrate, von einem Wachstum der Weltbevölkerung auf maximal 11 Milliarden Menschen in den nächsten 40 Jahren aus.[123] So ist es trotz des demografischen Wandels in den westlichen Industrie- und Dienstleistungsgesellschaften, Empfängnisverhütung, AIDS und anderen gegenläufigen Entwicklungstrends »offenbar verfrüht, eine Entwarnung zum Wachstum der Weltbevölkerung auszusprechen.«[124]

Klimawandel

Besorgniserregend sind auch die wissenschaftlichen Prognosen zum so genannten Klimawandel. »Als seien all die Konferenzen und Bekenntnisse zum Klimaschutz nur heiße Luft«, so Fritz Vorholz in der ZEIT, »übertreffen Ausmaß und Tempo der Erwärmung selbst die schlimmsten Befürchtungen des gerade mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichneten UN-Klimarates (*IPCC*).«[125] Ähnlich äußert sich ein unlängst veröffentlichter Bericht des *World Wide Fund for Nature* (WWF).[126] Steigender Primärenergieverbrauch von fossilen Brennstoffen wie Kohle, Erdöl und Erdgas, erhöhter Ausstoß von Methan durch die Zunahme des Nassreisanbaus und der Großviehhaltung, extensiver Einsatz von Distickstoffoxid freisetzendem Kunstdünger, klimaschädigendes Ozon und vollhalogenierte Fluorchlorkohlenwasserstoffe (FCKW) sowie andere synthetische Gase sind die Ursachen dieses rasanten Wandels der klimatischen Verhältnisse des Planeten.[127] Infolgedessen

121 Vgl. Klingholz 2006: 109.

122 McNeill 2003: 23. Das Problem dabei ist nicht, wie McNeill (ebd.: 289ff., 312) betont, Bevölkerungswachstum an sich, sondern sein Zusammenhang mit anderen, das heißt vor allem ökonomischen und politischen Faktoren. Entscheidend für die drastischen ökologischen Veränderungen seit dem Beginn des letzten Jahrhunderts sei vor allem das immense Wachstum der Großstädte, der Megatrend der Urbanisierung, und sein gigantischer ökologischer Fußabdruck (vgl. ebd.: 297–311).

123 Vgl. United Nations (Ed.) 2007.

124 Ulrich 2001: 45.

125 Vorholz 2007.

126 Im Internet abrufbar unter http://assets.panda.org/downloads/wwf_science_paper_october_2008.pdf (Zugriff: 14.01.12).

127 Vgl. Gmelch 2001: 130f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

steigt der Meeresspiegel, die Gletscher schmelzen ab und Tierarten sterben aus, Dürren, Unwetter und Stürme nehmen zu, während sich Pflanzenschädlinge und Tropenkrankheiten unter dem Einfluss steigender Temperaturen weiter ausbreiten.[128] Der dadurch entstandene Schaden ist unüberschaubar und irreparabel: »Das«, so Fritz Vorholz, »unterscheidet den Klimawandel von allen anderen Umweltproblemen.«[129]

Vermüllung, Verwüstung, Vergiftung

Überfordert ist die Natur auch damit, den exzessiven Ressourcenverbrauch des Menschen auszugleichen und die Hinterlassenschaften seines Wirtschaftens zu verkraften: »Die natürlichen Kreisläufe können die Abfallstoffe der wirtschaftlichen Prozesse nicht mehr in der Menge und dem Zeitraum verarbeiten und abbauen, in denen sie anfallen.«[130] Nach Schätzungen der Meeresschutzorganisation *Oceana* werden weltweit pro Stunde rund 675 Tonnen Müll, die Hälfte davon aus Plastik, in die Weltmeere gekippt. Von Strömungen zusammengetrieben bildet er gigantische marine Deponien. So liegt etwa im Nordpazifik, zwischen Kalifornien und Hawaii, ein auf die Größe Mitteleuropas angewachsener Mülltepich mit einem Gesamtgewicht von drei Millionen Tonnen. Für die Seebewohner können sich jedoch schon wesentlich kleinere Ansammlungen von Einkaufstüten, Sixpack-Ringen oder Plastiknetzen zu Todesfallen zusammenballen. Noch ist unklar, wie sich der Müll langfristig, wenn er nach Jahrzehnten im Wasser erst einmal zu feinsten Körnchen zermalen wurde, auf das gesamte Ökosystem auswirkt. Erwiesen ist, dass der Hunger von Kleinstlebewesen wie Sandflöhen oder Wattwürmern, aber womöglich auch Plankton, von dem sich zahlreiche Meerestiere ernähren, vor solchen Müllpartikeln keinen Halt macht. Über die Nahrungskette könnte der zermahlene Abfall so einst wieder auf unseren Tellern landen – und mit ihm hohe Dosen kanzerogener Stoffe wie Dichlordiphenyltrichlorethan (DDT), das sich an der Oberfläche der Müllkörnchen anlagert, wo es bis zu eine Million Mal höher konzentriert ist als im Wasser.[131] Durch die größtenteils irreversible Verschmutzung von Oberflächengewässern und Grundwasservorräten ist das natürliche Trinkwasserangebot nicht nur in Afrika oder Asien, sondern auch in den USA und in Europa gefährdet. Viele Quellen weisen »stellenweise extreme Belastungen mit Schadstoffen vielfältigster Art auf [...]. Weltweit werden jedes Jahr schätzungsweise 450 km^3 Abwässer ungeklärt in Flüsse eingeleitet.«[132] Trotz technologisch fortschrittlicher Gegenmaßnahmen hat die Grundwasserbelastung durch Düngemittel, Pestizide und Luftschadstoffe kontinuierlich zugenommen. In weniger als 20 Jahren, so ein aktueller Bericht des *United Nations Environment Programme* (UNEP), wird das Frischwasser in weiten Teilen der Erde knapp, etwa 1,8 Milliarden Menschen sind davon be-

128 Vgl. ebd.: 134f.

129 Vorholz 2006: 17. Zum Klimawandel als Motor einer systemischen Metakrise der kapitalistischen Kultur des Westens vgl. ausführlich und faktengesättigt Leggewie/Welzer 2009 bzw. Welzer 2008.

130 Klingholz 2006: 110.

131 Vgl. Shafy 2008.

132 Wallacher 2001: 94.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

troffen.[133] Die Austrocknung industriell begradigter Flüsse und von ganzen Seen, etwa des Aralsees – einst das viertgrößte Süßwasserreservoir der Erde[134] –, schreitet weiter voran. Auch die nicht erneuerbaren fossilen Grundwasservorkommen schrumpfen seit Jahren bedrohlich. Schätzungsweise 18 Prozent des gesamten verfügbaren Süßwasserkreislaufs sind bereits durch Menschen verbraucht worden. Das hat fatale Auswirkungen auf die Vegetation und führt zu vermehrter Wüstenbildung (Desertifikation). So ist zu befürchten, dass die Versorgung mit ausreichend sauberem Wasser »wahrscheinlich eine der größten Herausforderungen der Menschheit im 21. Jahrhundert« sein wird.[135] Dasselbe gilt für die voranschreitende Vernichtung von landwirtschaftlicher Nutzfläche durch Erosion, chemische Verschmutzung, Versiegelung, Verdichtung und Desertifikation, aber auch Abholzung von Waldgebieten, Überweidung und Ackerbau. Zwischen fünf und sieben Millionen Hektar Land gehen deshalb jährlich verloren.[136] Allein die USA können in diesem Zeitraum 1,7 Milliarden Tonnen fruchtbares Ackerland abschreiben – weitaus mehr, als die offizielle Toleranzschwelle erlaubt, und ein Verlust, der auch durch den intensiven Einsatz von Kunstdünger nicht mehr wett gemacht werden kann.[137] Nicht besser sieht es in der Atmosphäre aus: »Umfang und Folgen der Luftverschmutzung im 20. Jahrhundert waren gewaltig.«[138] 500.000 Tote allein in Asien sind laut UNEP der jährliche Tribut, den die Menschheit der verschmutzten Atmosphäre zollt, weltweit sind zwei Millionen Smog-Opfer zu beklagen. Schwermetalle, radioaktive Stoffe, chemische Umweltgifte und Mangelernährung verursachen weltweit vermehrt Krebserkrankungen und beeinflussen die menschliche Gehirnentwicklung. So behauptet Christopher Williams in einer von der WHO beauftragten Studie, das zentrale Nervensystem der Menschen sei durch Giftstoffe bereits so stark geschädigt, dass ein globaler Rückgang der menschlichen Intelligenzleistung nicht mehr verhindert werden könne.[139] Um diese und andere Umweltprobleme zu mildern oder gar zu lösen, sind gewaltige weltweite Anstrengungen nötig, die jedoch meist an Ländergrenzen, ökonomischen und politischen Partikularinteressen, sozialen Verwerfungen

133 Vgl. United Nations Environment Programme (Ed.) 2007: 117f.

134 McNeill (2003: 178) spricht von »der größte[n] Bewässerungskatastrophe des 20. Jahrhunderts«.

135 Ebd.: 164. Vgl. dazu auch Davis 2007.

136 Vgl. Gmelch 2001: 146f.

137 Vgl. McNeill 2003: 62f. sowie Charles 2005: 97–112. Die Selbstzerstörung des Systems lässt sich ganz unmittelbar daran ablesen, dass immer mehr reiche oder aufstrebende Nationen, aber auch große Konzerne, Investmentfonds und Banken in ärmeren Weltregionen im Neokolonialstil fruchtbares Ackerland aufkaufen, zum Leidwesen der dortigen Bevölkerung. Weil Ackerboden im eigenen Land wie beispielsweise in China durch Überbevölkerung, Industrialisierung, Wassermangel, Umweltverschmutzung und Verwüstung knapp wird, weichen die, die es sich leisten können, in jene Länder aus, deren Einwohner sich nicht dagegen wehren können oder deren Regierungen auf die Pachteinnahmen angewiesen sind. Der globale Ausverkauf der Ressourcen ist also bereits in vollem Gange (vgl. Steinberger 2009).

138 McNeill 2003: 133.

139 Vgl. Williams 2003.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und kriegerischen Konflikten scheitern. Krieg führt die industrialisierte Menschheit jedoch nicht nur gegen sich selbst, sondern auch gegen die unermessliche Vielfalt aller anderen Spezies.

Raubbau und Vernichtung

Neben der Menge verschiedener Ökosysteme, der genetischen Vielfalt und der Mannigfaltigkeit von Sorten innerhalb der Arten ist die Artenvielfalt das wichtigste Maß für Biodiversität.[140] Weltweit soll es 10 bis 100 Millionen Arten geben, die wenigsten davon sind bisher bekannt. Auf der Roten Liste der *Internationalen Naturschutzunion* (IUCN) stehen derzeit rund 16.000, und wissenschaftliche Schätzungen gehen davon aus, dass in den nächsten 50 Jahren 10 bis 50 Prozent aller Tier- und Pflanzenarten aussterben werden.[141] Günther Anders hat diese Entwicklung in seinen *Ketzereien*, methodisch übertreibend, so kommentiert:

> »Vierzehn Tage bin ich auf Ferien gewesen. Habe keine einzige Fliege, Mücke, Biene und keinen Schmetterling gesehen. Und dabei haben früher die Schwärme von Insekten die Majorität der lebenden Wesen ausgemacht. Wir sind uns gar nicht bewußt, daß das Auschwitz der ›lebensunwerten‹ Insektenwelt bereits hinter uns liegt. War es das Ideal Hitlers gewesen, daß nur Arier übrigbleiben, so ist es das Ideal der heutigen Technokraten, nur Menschen übrig zu lassen.«[142]

Schuld am Massensterben, das natürlich nicht nur die Insektenwelt betrifft, ist in erster Linie die anthropogene Zerstörung von Lebensräumen, insbesondere in den so genannten immergrünen Regenwäldern, die seit 1900 weltweit um die Hälfte ihrer Gesamtfläche dezimiert wurden.[143] Den von Menschen betriebenen Biozid, die Rede ist von einer »sechsten Auslöschung« (die letzte, das Aussterben der Saurier, liegt über 65 Millionen Jahre zurück),[144] begleitet ein oft parallel dazu ablaufender Zerstörungsprozess von Kulturen und Sprachen. Allein in Südamerika sind seit der Besiedlung des Kontinents durch Europäer rund 1.000 Volksstämme ausgestorben beziehungsweise ausgerottet worden.[145] Zwar sind Untergangs- und Zerstörungsvorgänge in Natur und Kultur nicht ungewöhnlich. Doch noch nie liefen diese Prozesse so schnell ab wie heute, unter

140 Vgl. Gmelch 2001: 143.

141 Vgl. Wuketits 2003: 12; McNeill 2003: 280; Gmelch 2001: 143. Neben der dramatisch hohen Vernichtungsrate von Arten hat sich auch der Rückgang der Sortenvielfalt bei Nutzpflanzen beschleunigt: Von den schätzungsweise 10.000 verschiedenen Weizensorten, die noch 1950 in China angebaut wurden, sind heute noch 1.000 in Gebrauch, während in Indien nur noch 50 verschiedene Reissorten Verwendung finden, im Gegensatz zu 30.000 zu Anfang des letzten Jahrhunderts. 90 Prozent der gesamten Weltproduktion an pflanzlichen Nahrungsmitteln basiert heute auf nur 20 Arten (vgl. Gmelch 2001: 145; Wuketits 2003: 187).

142 Anders 1982: 191. Gerade am Beispiel der Insekten lässt sich die Gefahr des Biozids verdeutlichen. Ohne sie würde die Menschheit vermutlich in nur wenigen Monaten aussterben, weil die Erdoberfläche »buchstäblich verfaulen würde.« (Wuketits 2003: 196)

143 Vgl. McNeill 2003: 245–254.

144 Vgl. ebd.: 279f.

145 Vgl. Wuketits 2003: 16f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(spät-)modernen Lebensbedingungen. Allein die natürliche Aussterberate ist im direkten Zusammenhang mit der modernen Lebens- und Wirtschaftsweise um das 50- bis 100-fache gestiegen.[146] Dabei ist die Vielfalt der Arten eine der Grundvoraussetzungen von Evolution überhaupt. Evolution – im weitesten Sinn des Wortes von Entwicklung und Veränderung – ist ein Differenzierungsprozess, der Vielfalt schafft, auf deren Grundlage neue Evolutionsprozesse möglich sind, in der Natur wie auch kulturell. »Ein genetischer oder kultureller ›Einheitsbrei‹ erlaubt keine Entwicklung, sondern führt zum Stillstand«, so Franz Wuketits, der befürchtet, dass die industriell betriebene Standardisierung in eine Situation führt, »die uns eine Entwicklung in vielleicht schon naher Zukunft nicht mehr erlauben wird.«[147] Wir seien unterwegs zum »Kältetod«, zur Standardisierung von Natur *und* Kultur, »die keine Entwicklungsmöglichkeiten mehr bietet. Das Schlimme dabei ist, dass die meisten Menschen den Verlust von Vielfalt entweder gar nicht bemerken oder sogar in dem Irrglauben leben, dass das Dahinschwinden von Vielfalt durchaus in Ordnung sei.«[148] Ein »schöpferisches Geschehen«, so auch Konrad Lorenz, ist nur dann möglich, »wenn am ›Spiel von allem mit allem‹ *viele* Mitspieler beteiligt sind.« Doch die »qualitativen Verschiedenheiten, die im Zusammenspiel schöpferisch wirksam werden könnten, verschwinden mehr und mehr.«[149]

So bedenkenlos, gewissermaßen beiläufig die Selbstgefährdung durch Vernichtung der Artenvielfalt und durch Rodung und Raubbau zumeist vonstatten geht, so offen brutal verhält sich der (spät-)moderne Mensch gegenüber seinen so genannten Nutztieren. Seit den Tagen der griechisch-römischen Antike postuliert die Hauptströmung der westlichen Philosophie wie auch des Christentums und anderer Weltanschauungen ein Subordinationsverhältnis von Mensch und Tier.[150] Von Bacon bekräftigt, hat es in Descartes' Lehre von der Automatennatur der Tiere einen besonders absurden und folgenreichen Ausdruck gefunden. Descartes zufolge gelten Tiere als seelenlose Apparaturen, denen man folglich auch keinen Schmerz zufügen kann.[151] Vor allem der industrialisierte Teil der Menschheit hat diese 400 Jahre alte Position im Umgang mit anderen Geschöpfen verinnerlicht. So sterben beispielsweise allein in Deutschland jährlich 40 Millionen Küken, weil

146 Vgl. McNeill 2003: 279f.

147 Wuketits 2003: 18f.

148 Ebd.: 194f.

149 Lorenz 1983: 79, 209. Es ist bemerkenswert, wie nah Hannah Arendts Pluralitätsbegriff hier der Biologie kommt bzw. in deren Licht neu gedacht werden kann. Laut Arendt (2002a: 73) verschwindet eine gemeinsame Welt, »wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven.« Doch nicht nur kulturelle Homogenisierung, auch die Ausrottung von Arten und die Vernichtung von Lebensräumen führt mittelfristig zur Vernichtung jener Vielfalt, die die gemeinsame Welt konstituiert – und letztlich damit zum Untergang einer Kultur. Vgl. dazu auch Diamond (2005: 18), der von »Ökozid«, dem (unbeabsichtigten) ökologischen Selbstmord einer Kultur, spricht.

150 Vgl. Wuketits 2006: 105 sowie Patterson 2004: 28–33.

151 Vgl. Patterson 2004: 36f. bzw. *Discours de la Méthode*: 105–111 (zitiert nach Descartes 2001).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sie das falsche Geschlecht besitzen. Bei der Vermehrung von Legehennen für die Eierproduktion sind naturgemäß 50 Prozent der Tiere männlich und damit für die Herstellung lebender Abfall, der mit Kohlendioxid vergast oder in einer Maschine mit rotierenden Messern bei lebendigem Leib zu Brei zerhäckselt wird.[152] Es handelt sich um eine Praxis, die nicht nur terminologisch – das Kükentötungsgerät trägt den Namen »Homogenisator« – an die Vernichtungsmaschinerie der Nationalsozialisten und ihre euphemistische *Lingua Tertii Imperii* (Victor Klemperer) erinnert. In seinem Buch *Eternal Treblinka* trägt Charles Patterson eine Vielzahl von Beispielen zusammen, die diese Verbindungslinie vom Umgang mit den Tieren bis zur Menschenvernichtung der Shoah nahelegen: »Im Verlauf der gesamten Geschichte unseres Aufstiegs zur ›Herrenspezies‹ war unser brutaler Umgang mit den Tieren sowohl Modell als auch Grundlage für unseren brutalen Umgang miteinander.«[153] Die von Manipulation und Unterdrückung geprägte so genannte Domestizierung von Schafen, Schweinen und Rindern als Arbeitstiere und Nahrungsmittellieferanten vor etwa 11.000 Jahren habe den Boden für die Versklavung und Erniedrigung von Menschen bereitet, bis hin zu ihrer systematischen Auslöschung in den nationalsozialistischen Todesfabriken.[154] Deren historische Vorbilder sieht Patterson neben der wissenschaftlichen Viehzucht und der amerikanischen Euthanasie-Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts auch in den berüchtigten Schlachthöfen Chicagos. »Der Weg nach Auschwitz beginnt im Schlachthof«.[155] In den Hightech-Schlachthäusern Amerikas, den Todesfabriken

152 Vgl. Heinrich 2008.

153 Patterson 2004: 133.

154 Vgl. ebd.: 22f. Ein wesentliches Indiz für Pattersons These ist die verbale Erniedrigung von unschuldigen Opfern und (Kriegs-)Gegnern als »Schafe«, »Ratten«, »Schweine«, »Ungeziefer« und andere missliebige Kreaturen, die man, so die krude Logik der Peiniger, ihrer niederen Abkunft wegen rücksichtslos abschlachten oder »ausmerzen« könne – und zum vermeintlichen Wohl der Zivilisation auch müsse (vgl. ebd.: 41–67).

155 Ebd.: 71. Patterson (ebd.: 129ff.) weist unter anderem darauf hin, dass viele Täter, die am nationalsozialistischen Euthanasie-Programm mit dem Decknamen »T4« mitgewirkt hatten und später in Todeslagern arbeiteten, über Erfahrung beim Ausbeuten und Schlachten von Tieren verfügten. Wenig später schildert er (ebd.: 239f.) den Abtransport der letzten Juden aus Wiesbaden, die man zunächst in einem Schlachthof kasernierte, bevor sie mit Viehwagons über das Schlachthofgleis via Frankfurt nach Theresienstadt deportiert wurden: »Die bestehende Infrastruktur der Vernichtung wurde genutzt, nur die Opfer waren andere.« (ebd.: 240)
Wie bei den NS-Lagern kommt es in den Tierfabriken nicht bzw. nicht wesentlich auf das Vorhandensein von (bösen) Absichten an. Tiere in Zuchtstationen, Schlachthöfen und Verwertungsanlagen werden, in der Regel anders als Menschen in Konzentrationslagern und Gaskammern, zwar nicht absichtlich gequält oder vernichtet, sondern für einen bestimmten Zweck, der in diesem Fall höher eingestuft wird als der Lebenswille der Tiere. Doch sowohl der Vorgang wie das Ergebnis der Tierverwertung lassen sich durch diesen Zweck grundsätzlich nicht rechtfertigen – und das selbst unter Berücksichtigung der Ungleich*artigkeit* von Mensch und Tier, die im Gegensatz zur bloß vermeintlich daraus folgenden Ungleich*wertigkeit* tatsächlich besteht, aber eben keine hinreichende Legitimation der Tötung und der Art und Weise der Ver-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der spätmodernen Nahrungsmittelindustrie, hat sich die Zahl der getöteten Tiere innerhalb von 25 Jahren unterdessen auf 9,4 Milliarden mehr als verdoppelt, das sind über 25 Millionen Tote pro Tag – brutal misshandelt, an Ketten aufgehängt und Stück für Stück zerhackt. In den Worten des Literaturnobelpreisträgers Isaac Bashevis Singer: »Für die Tiere ist jeden Tag Treblinka.«[156]

Fazit

Trotz beachtlicher und seit den 1960er Jahren deutlich verstärkter Bemühungen, den einmal angestoßenen Wandel anzuhalten und die Vernichtung des Ökosystems Erde zu stoppen, ist die Verfassung des Planeten alarmierend: »Die menschliche Gattung hat die Beschränkungen und die relative Stabilität der alten ökonomischen, demografischen und energetischen Systeme zum Einsturz gebracht«,[157] resümiert John McNeill. Sowohl die Tragekapazität der Erde als auch ihre Senkenfunktion, die Fähigkeit zur Aufnahme und zum Abbau von (Schad-)Stoffen und Energie, stoßen an ihre Grenzen oder haben diese bereits überschritten. Es ist, so Hans Jonas' immer noch aktuelle Einschätzung, »nichts geschehen, um den Gang der Dinge zu verändern, und da dieser kumulativ katastrophenträchtig ist, so sind wir heute dem bösen Ende eben um ein Jahrzehnt näher als damals.«[158] Vermüllung und Verwüstung von Lebensräumen, Vernichtung und Standardisierung von Vielfalt schreiten voran. Die Folgen sind längst auch in den wohlhabenderen Ländern der Erde angekommen, unklar scheint nur, wann der anthropogene Öko-GAU endgültig seinen *tipping point* erreicht und wie massiv seine Auswirkungen zu spüren sein werden. So könnte etwa der Treibhauseffekt »dem Menschen Katastrophen geradezu biblischen Ausmaßes bescheren«,[159] wie Fritz Vorholz meint. Unstrittig dürfte jedenfalls mit Hans Jonas sein, »daß wir uns in der Gefahrenzone befinden.«[160] Der Kampf um politischen Einfluss und die massive Industrialisierung haben das ökologische Profil der Erde bereits einschneidend verändert, was wiederum massive politische Auswirkungen nach sich zieht. Megalopolen wie Mexiko-Stadt, São Paulo oder Kairo, in denen weltweit immer mehr Menschen leben und in Zukunft, durch Desertifikation, Armut und Perspektivlosigkeit in die Ballungszentren getrieben, leben

wertung darstellt. Ohne in die Details aktueller tierethischer Debatten einzudringen, lässt sich mit Hans Jonas sagen, dass Tiere in Abstufungen Teil an Innerlichkeit und Freiheit haben wie auch ein mit den Menschen geteiltes, in ihrem Lebendigsein wurzelndes Interesse an sich selbst bzw. an ihrer Selbsterhaltung. Außerdem haben sie Ängste, jedenfalls Furcht, sind traumatisierbar, sie empfinden Leid, Schmerz, manche von ihnen sogar Trauer und Mitgefühl. Die Tötung und Verwertung solcher Lebewesen zum eigenen Nutzen und Vorteil lässt sich also selbst dann nicht rechtfertigen, wenn diese »human« vor sich gehen. Aus der Sicht des getöteten Tieres macht das, wie die Art der Motive und Zwecke, die seinen Tod legitimieren sollen, keinen Unterschied.

156 Zitiert nach Patterson 2004: 202.

157 McNeill 2003: 31.

158 Jonas 1993a: 10.

159 Vorholz 2006: 18.

160 Jonas 1985: 51.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

werden,[161] gelten zum Teil schon heute als nicht mehr regierbare Agglomerate aus wuchernden Menschenmassen, ökonomisch-sozialen Verwerfungen und ökologischen Katastrophentrends. Politische Entscheidungen wie der Bau des Suezkanals, des Drei-Schluchten-Damms in China oder des Assuan-Staudamms in Ägypten haben nicht nur verheerende ökologische Folgen gezeitigt, sondern auch bedeutende Kulturgüter in Mitleidenschaft gezogen.[162]

Schon diese wenigen Beispiele demonstrieren, dass die Rede von *Natur*katastrophen und *Umwelt*schäden schief ist. Es sind keine Naturkatastrophen im eigentlichen Sinn mehr, keine reinen Umwelt-Probleme, die das 21. Jahrhundert prägen, sondern systemische, systemimmanente Binnen-Katastrophen einer globalen Welt-Natur-Gesellschaft: »Brach die Welt am Anfang als Naturkatastrophe über den Menschen herein, macht er sich heute seine Katastrophen selbst«,[163] so Werner Reimann. Durch den massiven Ausbau superstruktureller Habitate, angetrieben von den Transmissionsriemen Technik, Wissenschaft und Wirtschaft, hat sich »die Natur« in den westlichen Gesellschaften vom Gegenüberständigen und Anderen der Kultur immer mehr zum Anverwandelten verändert. Der vermeintlichen Hegemonie Homo fabers zum Trotz sieht sie sich, provoziert durch das, was Hannah Arendt und Hans Jonas das menschliche Hineinhandeln nennen – und dazu gehören nicht nur Atom- oder Gentechnik, sondern die ganz alltägliche Umweltverschmutzung, die sich »hinter dem Rücken ihrer Produzenten« zum unkalkulierbaren Gesamtrisiko addiert –, zum vermehrten und zunehmend aggressiven Widerhandeln herausgefordert. Je mehr das Andere der Kultur in der fusionierten Erd- und Weltgeschichte unter erhöhten Anpassungsdruck gerät, desto größer wird seine Gegenmacht als globaler Co-Akteur auf jenem hybriden Handlungsfeld, in dem die Unlebbarmachung von Umwelten und folglich von menschlichen Welten verhandelt wird. Auch dies ist Ausdruck der potenzierten Reflexivität der (Spät-)Moderne und ein Paradox des Pandynatos-Prinzips. In seinem Drang, alles möglich zu machen, bringt es selbst die Natur dazu, zu handeln.

Nur Zyniker würden das als Indiz für den immensen Erfolg des Bacon-Programms werten und nicht umgekehrt, wie Hans Jonas, als Zeichen seiner Katastrophenträchtigkeit.[164] Denn der drohende Kollaps des Ökosystems Erde bedeutet mehr als das Ende der biologischen Weiterexistenz zahlloser tierischer Spezies, den Menschen eingeschlossen. Was, wie Hans Jonas auf einer Linie mit Hannah Arendt und Günther Anders betont, auf dem Spiel steht, ist nicht allein die Gattung Mensch, sondern »die Existenz des Menschen«,[165] das heißt sein

161 Im Jahr 2025 werden das schätzungsweise rund viereinhalb Milliarden Menschen sein, mehr als die Hälfte der Erdbevölkerung (vgl. Wallacher 2001: 91).

162 Neuerdings scheint der immer erbitterter geführte Kampf um Ressourcen und politischen Einfluss sogar bis in die Tiefsee auszugreifen: »Am Meeresboden ist ein Goldrausch ausgebrochen wie einst im wilden Westen. Jeder greift sich, was er kriegen kann – ohne Rücksicht auf Regeln, Grenzen oder die Umwelt.« (Zierul 2010: 11)

163 Reimann 1990: 62.

164 Vgl. Jonas 1987a: 251.

165 Jonas 1993a: 12.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Status als Kulturwesen: »Denn verarmtes außermenschliches Leben, verarmte Natur, bedeutet auch ein verarmtes menschliches Leben.«[166] Im Rahmen der anthropologischen Leitplanke formuliert, ist der moderne Mensch dabei, sich eine zweite Natur einzurichten, in der es sich nicht mehr häuslich wohnen lässt. Das gilt nicht nur im übertragenen Sinn, als Metapher, wie Arendt sie immer wieder gebraucht. Eine Umwelt, die lediglich als Rohstoff betrachtet und als Mine ausgebeutet wird, kann über kurz oder lang keine Grundlage für die Grundbedingungen menschlicher Existenz mehr abgeben. Sie wird sich stattdessen als Ausgangsbedingung neuer Gewaltakte wie Genozide, Terror und Kriege um Wasser und Lebensräume[167] erweisen und aus der Erde wie aus der Welt der Menschen einen ausfluchtlosen Weltzustand Lager machen.[168]

2.2 Weltlagertechnik

Die moderne Technik beziehungsweise Technologie, und das bedeutet immer auch Wissenschaft, spielt in diesem Castrifizierungsprozess die Schlüsselrolle. Sie instrumentiert das Pandynatos-Prinzip Homo fabers und ist Ausdruck seiner Geisteshaltung. Besonders heute, da die Kulturentwicklung die Naturentwicklung, die »zweite Natur« die »erste« längst völlig dominiert. So wirkt der moderne Mensch in seinen artifiziellen Superstrukturen als »einziger die weitere Entwicklung seiner eigenen Art bestimmender Selektionsfaktor«,[169] wie Konrad Lorenz schreibt, und, so ist zu ergänzen, zugleich als wesentlicher Selektionsfaktor der Entwicklung der gesamten Biosphäre. Die moderne Wissenschaft hat daran den größten Anteil, ebenso wie die Groß- und Risikotechnik. Sie ist längst kein bloßes Artefakt mehr, sondern dynamischer Co-Akteur, kein Gegenstand, sondern Prozess, dynamisches System, in dessen labyrinthartiger Struktur sich die menschliche Handlungsmacht verläuft. Jede neue Erfindung, jede *Invention*, zieht eine umfassende *Intervention* in Natur und Gesellschaft nach sich, Nebenfolgen und -kosten inklusive.

Dass Menschen Macht, ja Gewalt (die Unterscheidung ist Hannah Arendt zufolge bedeutsam, aber in diesem Zusammenhang zu vernachlässigen) an Strukturen, Institutionen und Apparate delegieren, ist kein Signum der Moderne, sondern eine von Sozialtheoretikern hinlänglich analysierte anthropologische Konstante.[170] Neu und für die Moderne typisch ist, dass die Delegation von Macht an

166 Jonas 1985: 47. Vgl. dazu auch Weber (2007), der auf der Linie von Hans Jonas behauptet, die Ausrottung einer Art beraube die Menschheit eines Teils ihrer Empfindungsfähigkeit, weil die Natur so etwas wie eine externalisierte Psyche sei, ohne die wir Menschen nicht zu uns selbst kommen könnten.

167 Vgl. Welzer 2008.

168 Wieder ist es Albert Camus', der in diesem Zusammenhang einen Weltlagerbegriff verwendet. Über seine Reise in die Sahara 1952 schreibt er: »Dürre im Süden – Hungersnot – achtzigtausend Schafe sterben. Eine ganze Bevölkerung scharrt in der Erde nach Wurzeln. Buchenwald unter der Sonne.« (zitiert nach Feldhoff 1997: 88).

169 Lorenz 2005: 33.

170 Vgl. exemplarisch Berger/Luckmann 1969.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Artefakte zu einer von Menschen nicht mehr kontrollierbaren und revozierbaren Über-Macht führt. Wie der politische, so hat auch der technologische Totalitarismus die Überflüssigmachung von Menschen zum Ziel. Gemäß Günther Anders ist Letzterer, weil politisch neutral, sogar der übergreifendere.[171] Sein Regime stützt sich nach Anders auf Maschinen und Apparate, Verwaltungsapparate und Organisationen eingeschlossen.[172] Ihr Subjektcharakter wird aber auch, mit Hannah Arendt gesprochen, durch jenes Hineinhandeln in die Natur begründet, mit dem wir uns der immanenten Reparaturwerkzeuge des Handelns unter Gleichen entledigen und unseren eigenen Handlungsfolgen zweiter, dritter, vierter und x-ter Ordnung ausliefern. Der Re- beziehungsweise Hypernaturifizierungsprozess von originär menschlichem Handeln und von Menschen gemachten Artefakten auf der Schnittstelle von Biologie, Physik und Technik kann zu menschlicher Ohnmacht und schließlich Liquidierung führen, gegen die jede Form von Revolte zwecklos ist. Im »erbbiologischen ›Ernstfall‹«,[173] angesichts der Atomwolke, gegenüber den gen- und nanotechnologisch optimierten Hybriden sind Rückruf- und Verschrottungsaktionen gleichermaßen sinnlos wie unmöglich. Ein gutes Beispiel dafür sind die so genannten gentechnisch veränderten Organismen (GVO). In den letzten Jahren hat eine »Koalition aus Macht, Geld und wissenschaftlichem Ehrgeiz«[174] mit ihnen irreversible Fakten geschaffen: In 23 Ländern wachsen heute bereits GVOs auf über 114 Millionen Hektar Ackerboden. Von dort breiten sie ihre Pollen aus, verunreinigen Nachbarfelder und gefährden die ökologische Landwirtschaft. Profiteure dieser Entwicklung sind international operierende Konzerne wie *Monsanto*, *Nestlé* oder *Pioneer*, die mit patentiertem Saatgut Milliardenumsätze erzielen und nach absoluter Kontrolle des Landwirtschaftssektors streben.

Nanotechnologie und synthetische Biologie

Das Prinzip der Irreversibilität und der Unkontrollierbarkeit von Handlungsfolgen lässt sich auch am Beispiel der umstrittenen Nanotechnologie[175] ablesen, deren wissenschaftliche Entdeckung und Nutzbarmachung den Beginn einer neuen technologischen Revolution markieren könnte.[176] Weder Günther Anders noch Hans Jonas, von Hannah Arendt ganz zu schweigen, haben sich dazu in ihren

171 Vgl. Anders 2002a: 60 bzw. 1990: 17.

172 Vgl. dazu und explizit im Anschluss an Anders Ortmann 2010.

173 Anders 1980: 260.

174 Busse/Grefe 2008: 30.

175 Nanotechnologie ist der von Eric Drexler (vgl. Freitas jr. 2001; Rauner 2003) geprägte Sammelbegriff für ein »relativ junges, jedoch zunehmend wichtigeres Forschungsfeld«, dessen Gegenstand »die Erforschung und Entwicklung von Systemen, Strukturen, Oberflächen und anderen funktionalen Elementen in einem Größenbereich von weniger als 100 Nanometern (nm) ist.« (Baumgartner 2004: 39). Ein Nanometer entspricht einem Milliardstel Meter oder 10^{-9} m.

176 Baumgartner (2004: 39) zufolge wird ihr inzwischen zumindest »der Rang einer Schlüsseltechnologie des 21. Jahrhunderts zugesprochen«. Im Jahr 2007 erwirtschaftete die Nanotechbranche in Deutschland, in der bereits über 60.000 Menschen arbeiten, 33 Milliarden Euro Umsatz. Für die Förderung der neuen Technologie gibt die Bundesrepublik jährlich 290 Millionen Euro Steuergelder aus (vgl. Maier 2009).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Schriften je geäußert. Als die ersten Debatten um die letzte Jahrtausendwende aufkamen,[177] waren sie bereits nicht mehr am Leben. Was Anders und Jonas zu Bedenken gegeben hätten, lässt sich jedoch aus ihren Überlegungen zur Biotechnologie ableiten (siehe Kapitel I.2.2.3).

Ähnlich wie die Biotechnologie wird auch die Forschung im Bereich weniger Milliardstel Millimeter von verheißungsvollen Visionen begleitet, insbesondere hinsichtlich ihrer medizinischen Anwendbarkeit. So sollen Nanopartikel dereinst verkalkte Arterien säubern, als Medikamentenfähren Wirkstoffe gezielt in bisher nicht erreichbare Körperregionen transferieren oder als Teile von Neuroprotesen für Seh- und Hörgeschädigte fungieren.[178] Schon heute werden magnetische Nanopartikel in der Krebstherapie eingesetzt.[179] Darüber hinaus sind bereits eine Vielzahl nanotechnologisch fabrizierter oder veredelter Alltagsprodukte erhältlich.[180] Die damit verbundenen ethischen und ökologischen Probleme sind voraussichtlich überschaubar. Anders im Fall der medizinischen Anwendung. Auch hier steht auf lange Sicht die Grenze zwischen technischen Artefakten und menschlichen Lebewesen – und damit zwischen Weltoffenheit und Feststellung – zur Disposition. Im Kern geht es dabei, neben der Grundsatzfrage, ob der Selbstbestimmungsanspruch des Menschen notwendig an die Unversehrtheit und Verborgenheit seiner leibseelischen Verfassung beziehungsweise seiner natürlich-biologischen Gattungsmerkmale gekoppelt ist, um eine ähnliche Frage wie im Fall des Klonens: Nach welchem Leitbild? Wer sollte über die angemessene, gerechte Verteilung nanotechnologischer Segnungen entscheiden? Zweifellos stünde der »Nano-Gesellschaft« nach der gentechnologisch verursachten eine weitere soziale Spaltung bevor, und zwar in eine kleine optimierte Oberklasse einerseits und den großen Rest andererseits, der auf seine natürlich-mangelhafte Ausstattung verwiesen bliebe.[181] Die Grenzen vom Heilen zur positiven Merkmalsplanung wären auch in diesem Fall fließend.[182]

Darüber hinaus könnten nanotechnologische Anwendungen, insbesondere in Kombination mit Bio- und Informationstechnologie,[183] globale Katastrophen evozieren. So fürchten Kritiker beispielsweise die Verselbständigung so genannter Nano-Assembler, winzige Roboter, die sich unter Verwendung organischen Materials aus ihrer unmittelbaren Umgebung selbst replizieren. Auch wenn derartige Gebilde bisher nur in der Phantasie einiger Nano-Visionäre jenseits der kühns-

177 Vgl. dazu den Sammelband von Schirrmacher (Hg.) 2001.

178 Vgl. Freitas jr. 2001; Jung 2001; Merkle 2001. Mikroelektronische Implantate für Seh- und Hörgeschädigte existieren bereits seit einigen Jahren (vgl. z. B. an der Heiden/Rapp 2006).

179 Vgl. Baumgartner 2004: 39f.

180 Vgl. Jung 2001: 96.

181 Das befürchtet beispielsweise Lanier 2001.

182 Vgl. Baumgartner 2004.

183 In diesem Zusammenhang ist meist von GNR- (*G*enetik, *N*anotechnologie, *R*obotik) oder NBIC-Technologie die Rede (wobei das I für Informationstechnologie, das B für Biotechnologie und das C für Cognitive (Neuro-)Science steht); vgl. Baumgartner 2004: 40 bzw. Schirrmacher (Hg.) 2001.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ten Pläne der Stammzellforschung existieren,[184] wäre ihr Risikopotenzial enorm: Außer Kontrolle geratene Nanoroboter würden sich so schnell vermehren, dass sie die gesamte Erdoberfläche in schleimige Biomasse verwandelten, ein Szenario, das in der Literatur unter dem euphemistischen Titel »Grey Goo-Problem« firmiert.[185] Als problematisch könnte sich langfristig selbst die Verwendung von Nanopartikeln in der Gebrauchsgüterindustrie erweisen, etwa dann, wenn diese Partikel in menschliche Atemwege gelängen oder die vitalen Funktionen anderer Lebewesen beeinträchtigten.

Die kritischen Positionen von Anders und Jonas, aber auch von Arendt, dürften sich im Wesentlichen auf die bereits im Kontext der Biotechnologie formulierten Argumente konzentrieren: Im Gegensatz zu nanotechnologisch optimierten Alltagsgegenständen wären Nano-Maschinen als bio-technologische Mischkonstrukte keine reinen Objekte mehr, sondern vielmehr subjekthafte Co-Akteure aus dem »Reich des Hybriden«,[186] genmanipulierten Organismen vergleichbar. Technologisches Know-how würde in ihrem Fall mit organismischer Funktionalität, in Jonas Worten mit jener Grundform der Freiheit, die allem Lebendigen qua organismischer Verfasstheit zukommt, gekreuzt – mit nicht kalkulierbaren (Neben-)Folgen (*Argument der Nicht-Kontrollierbarkeit*). Ähnlich wie genmanipulierten Organismen wäre den Nano-Hybriden gewissermaßen ein, wenn auch diffuser, Schuss Handlungskompetenz beigemischt, der das ganze Unternehmen zu einem Himmelfahrtskommando machte. Einmal außerhalb des Labors geratene Nanoroboter könnten genau so wenig wieder zurückgerufen werden, wie genmanipulierte Bakterienstämme oder Viren (*Argument der Nicht-Revidierbarkeit*). Ihrer Verwilderung im biologischen wie übertragenen Sinn wäre nichts entgegenzusetzen. Das gälte erst recht für nanotechnologische Waffensysteme.[187] Was Jonas in Bezug auf gentechnologische Manipulationen feststellt, trifft also auch hier zu: »Es ist nicht vorherzusehen, ob sich solche erträumten Diener des Menschen nicht von der engen Umschreibung ihrer Aufgabe emanzipieren können, ihre eigene Umwelt- und Mutationslaufbahn einschlagen und das auf sie unvorbereitete ökologische Gleichgewicht empfindlich stören könnten. Darf man ein solches Hasardspiel mit der Umwelt eingehen?«[188]

184 Vgl. z. B. Kurzweil 2001.

185 Vgl. Joy 2001a: 52 bzw. Merkle (2001), der dieses Szenario allerdings für unrealistisch hält (vgl. ebd.: 184f.).

186 Anders 1980: 38.

187 Vgl. Jung 2001: 98; Merkle 2001: 186; Rötzer 2003b.

188 Jonas 1985: 208. So fokussiert sich die Kritik im Fall der Nano(bio)technologie, anders als bei der Gentechnologie, vor allem auf den ihr innewohnenden Aspekt der unkontrollierbaren (Massen-)Vernichtung. Die in Kanada ansässige *Action Group on Erosion, Technology and Concentration* fordert deshalb ein umfassendes Moratorium für die kommerzielle Produktion von Nanomaterialien und eine intensive nanoethische Debatte (vgl. ETC-Group (Hg.) 2003; Joy 2001a und 2001b: 164 bzw. Naica-Loebell 2003) – eine Forderung, die sich zumindest in Bezug auf Alltagstechnologie vermutlich als ähnlich hilf- und wirkungslos erweisen dürfte, wie die von Jonas für die Biotechnologie angemahnte Selbstbeschränkung. Denn es ist fraglich, ob wir uns den vermeintlichen Segnungen nanotechnologischer Pionierleistungen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Frage erzwingt dieselbe Antwort im Fall der so genannten Synthetischen Biologie. Schon ist von »der Geburt einer neuen Industrie« die Rede,[189] die ihre rasant steigenden Gewinne mit künstlichen Genen erwirtschaftet, dem Rohstoff für organische Kreaturen, hergestellt von Menschenhand. Immer komplexere Gene werden von den Auftraggebern der neuen Schöpfungsindustrie verlangt – und geliefert. Die Pioniere des neuen Fachs haben sich vorgenommen, »den Bau von Lebendigem als Ingenieursaufgabe zu verstehen.« Getreu dem Pandynatos-Prinzip der Moderne trachten sie danach, Gene, Enzyme und biologische Signalstoffe ebenso zu normieren wie Schrauben und Ventile. Ihre Visionen übertreffen bei weitem, was bislang an genetischer Manipulation möglich ist: »Sie wollen nicht nur hier und dort ein Gen von Tier zu Tier transferieren [...]. Sie wollen völlig neue Gene konstruieren [...] – und am Ende schließlich Lebensformen schaffen, wie sie die Natur selbst nie hervorgebracht hat.« Die Ergebnisse einer solchen Baukunst könnten, »einmal außer Kontrolle geraten, ›schlimmer als eine Atomkatastrophe‹ wirken«, befürchtet der Harvard-Forscher George Church,[190] während bereits intensiv an neuen Lebensformen gebastelt wird. In einer Welt, in der künstliche Gensequenzen oder ganze Organismen eines Tages zum Wirtschaftsartikel für Jedermann werden – die Kosten für einen einzelnen DNA-Buchstaben sind bereits auf unter 40 Cent gesunken –, würde das Risiko des Hineinhandelns in die Natur inflationär gesteigert. Auch Bio-Terroristen hätten leichtes Spiel. »Sicher«, räumt der theoretische Biologe und Philosoph Stuart Kauffman im Interview ein, »es gibt ethische Bedenken. Aber aufhalten wird uns das höchstwahrscheinlich nicht.«[191]

Human Engineering

In vollem Gange ist unterdessen bereits die Arbeit an der Baustelle Mensch. Der Rekonstruktions- und Umbildungsprozess, bislang vor allem mit Hilfe von Körpertechniken wie Body Building oder Schönheitsoperationen vorangetrieben, dürfte mit der Legalisierung von Neuroenhancern und Psychodrogen und der Marktreife GNR-technologischer Humanbauteile bald seine eigentliche Fahrt aufnehmen, wobei die Schnittmenge zwischen Mensch und Maschine sich dabei kontinuierlich vergrößern und immer mehr in den Menschen selbst verlagern wird. Biotechnologische Normen dringen dann immer tiefer und tiefer in den Körper ein, inkorporieren sich, werden psychosomatisiert, in der Computermetaphorik: mit Soft- und Hardware gleichermaßen verschweißt. Die »Alterierung« des Leibes ist Günther Anders zufolge jedoch nicht deshalb fragwürdig, weil Menschen dadurch – wie eh und je – ihre (vermeintlich) natürlichen Leistungsgrenzen transzendieren, »sondern weil wir die Selbstverwandlung unseren Geräten zuliebe durchführen, weil wir diese zum Modell unserer Alterierungen machen; also auf uns selbst als Maßstab verzichten und damit unsere Freiheit einschränken oder aufgeben.«[192]

Dieser schleichende Domestizierungsprozess, den Michel Foucault in die As-

überhaupt noch entziehen können, wenn sie erst einmal serienreif sind.

189 Grolle 2010: 111.

190 Ebd.: 113.

191 Kauffman 2010: 121. Vgl. dazu auch Grolle 2010: 114.

192 Anders 1980: 46f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

pekte einer utilitaristisch-disziplinierenden Dressur einerseits und einer interventionistisch-regulierenden Bio-Politik andererseits zerlegt,[193] scheint mit der Moderne konstitutiv verknüpft. Als Teil »eines umfassenderen, säkularen Rationalisierungsprozesses, der als emanzipative Selbstermächtigung der Menschheit begriffen wurde«, umfasst die Biopolitik stets negative wie positiv eugenische Verfahren und ist keineswegs als »faschistische Verirrung vom Pfade der Moderne« zu bewerten, wie Michael Schwartz betont, sondern »mit der modernen Gesellschaftsentwicklung untrennbar verflochten«. Denn auch wenn das NS-Regime den eugenischen Zwangszugriff »zweifellos am weitesten voran[getrieben]« hat, wird eugenische Biopolitik vor allem in Demokratien praktiziert.[194] So verlagerte sich nach 1945 der Interventionsschwerpunkt des biopolitischen Programms von der Bevölkerung als Ganze auf das einzelne Individuum.[195] Seine eugenische Grundorientierung hat es dabei keineswegs eingebüßt. Sie kommt im Gewandt medizinischer Prävention und positiver Merkmalsplanung (»Optimierung«) mit aller Macht durch die Hintertür der neuen gentechnologischen Möglichkeiten herein. Was der Lebensborn nicht geschafft hat, die geklonte Eizelle macht's möglich. Gegen den Aufforderungscharakter der modernen Biotechnik wird der Rasenwahn der Nationalsozialisten wie ein böser Spuk erscheinen. Die spätmoderne Form einer »liberalen Eugenik«[196] kommt ohne direkte Zwangsmaßnahmen, ohne bizarre Ideologien aus. Subtiler gesellschaftlicher Druck, die Maximen der Technik und die kapitalistische Logik der Selbst-Verwertung genügen vollauf, um das eugenische Programm der Menschenzüchtung durchzusetzen: »Stillschweigend haben etliche moderne Gesellschaften, darunter auch die deutsche trotz ihrer nationalsozialistischen Vergangenheit, längst jene [...] eugenische Grundhaltung realisiert, die individuelle Entscheidungen durch kollektive Überzeugungen sozial diszipliniert und immer unmerklicher steuert.«[197] Das privatwirtschaftlich organisierte Angebot positiv-eugenischer Maßnahmen ab dem pränatalen Stadium wird daher in Zukunft stark anwachsen.

PND, PID, Gentherapie

Die Anfänge pränataler Diagnostik reichen in die 1960er Jahre zurück. Seitdem rückt das ungeborene Leben immer näher in die Reichweite medizinisch-manipulativer Verfahren. Neben der Ultraschalluntersuchung wird in der humangenetischen Schwangerschaftsberatung heute zunehmend bereits im Mutterleib nach genetisch bedingten Erkrankungen gefahndet, um betroffene Embryonen gegebenenfalls frühzeitig abtreiben zu können. So hat sich die Zahl der vorgeburtlichen Chromosomenuntersuchungen in Deutschland zwischen 1990 und 1998 nahezu verdoppelt. Was ursprünglich als Vorsichtsmaßnahme bei Risikopaaren (erhöhtes Alter der Mutter, psychische Indikation, nachgewiesene Chromosomenstörung der Eltern etc.) gedacht war, ist zur Routineuntersuchung gewor-

193 Vgl. Schwartz 2003: 165.
194 Ebd.: 166, 171 und 177.
195 Vgl. ebd.: 181–184.
196 Vgl. Habermas 2001.
197 Schwartz 2003: 189.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

den.[198] Die in Deutschland noch verbotene Präimplantationsdiagnostik (PID) geht einen Schritt weiter. Sie untersucht künstlich befruchtete Embryonen im Achtzellstadium vor der Einnistung in die Gebärmutter *in vitro*, das heißt im Reagenzglas. Dabei werden ein bis zwei Zellen vom Embryo abgetrennt und auf bestimmte genetische Anlagen hin untersucht. Bisher zeigen Kinder, die nach einem solchen Eingriff auf die Welt gekommen sind, keinerlei Folgeschäden. Doch lassen sich unerwünschte Nebenfolgen, beispielsweise im Genom späterer Generationen, heute kaum abschätzen, von den moralischen Implikationen des Verfahrens ganz zu schweigen. Ziel der PID ist in erster Linie die Geburt eines genetisch gesunden Kindes, das heißt andererseits aber auch, genetisch »defekte« Embryonen auszusortieren (negative Selektion). Darüber hinaus wird die PID in einigen Bundesstaaten der USA und in Indien bereits zur positiven Merkmalsplanung, in diesem Fall zur Geschlechtswahl, eingesetzt.[199] Im englischen Sheffield kam am 16. Juni 2003 gar »das erste menschliche Ersatzteillager«[200] auf die Welt. Der Embryo des kleinen Jamie Whitaker war zuvor per PID auf eine besonders hohe Gewebeverträglichkeit mit seinem damals vierjährigen Bruder getestet worden, der an einer seltenen Form von Blutarmut litt. Jamie sollte ihm nach der Geburt als Stammzellspender dienen. Weitere Selektionskriterien wie Augenfarbe, Intelligenz oder andere körperliche Merkmale sind denkbar, erst Recht in Kombination mit gentherapeutischen Verfahren wie der somatischen Gentherapie oder der Keimbahntherapie,[201] vor allem aber als kosmetisch-

198 Drei Verfahren stehen zur Verfügung: Bei der Chorionzottenbiopsie, durchführbar in der 9. bis 11. Schwangerschaftswoche, werden Zellen aus dem Zottengewebe, das heißt der mittleren Eihaut, die später den Mutterkuchen bildet, entnommen. Da es sich um embryonale Zellen handelt, lassen sich auf diesem Weg genetisch bedingte Erkrankungen nachweisen. Bei der Amniozentese oder Fruchtwasseruntersuchung (14. bis 18. Schwangerschaftswoche) werden embryonale Zellen aus dem Fruchtwasser abgesaugt. Die Fetalblutpunktion, bei der embryonales Blut aus der Nabelschnur entnommen wird, ist mit einem hohen Fehlgeburtsrisiko behaftet und deshalb in der Regel letzte Wahl.

199 So selektiert der US-amerikanische Arzt Jeffrey Steinberg (2007) nach eigener Aussage etwa 1000 Kinder pro Jahr nach ihrem Geschlecht, für rund 18.000 Dollar das Stück. Die Befürchtung des ehemaligen Vorsitzenden des Nationalen Ethikrats in Deutschland, Spiros Simitis (2002: 146), die PID begünstige einen positiven Selektionsprozess und die Spaltung der Gesellschaft in Reiche, die sich ein genetisch optimiertes »Armani-Kind« leisten könnten, während der Rest sich mit einem »Aldi-Kind« begnügen müsste, scheint sich angesichts dessen zu bestätigen (vgl. dazu auch Zoglauer 2002: 112, 118).

200 die tageszeitung, 20.06.03: 2. Thomas Zoglauer (2002: 45) schildert einen ähnlich gelagerten früheren Fall.

201 Gentherapien versuchen, direkt in das Genom Erwachsener einzugreifen und es punktuell zu verändern, um einzelne genetisch bedingte Krankheiten zu heilen oder deren Heilung zu begünstigen. Die somatische Gentherapie wird hauptsächlich bei monogenetisch bedingten Krankheiten und in der Krebstherapie eingesetzt. Dabei werden »gesunde« DNA-Stücke an die Stelle im Erbgut platziert, an der sich »kranke« DNA befindet. Der erhoffte Ausgleichseffekt wird allerdings nicht auf die Nachkommen übertragen, anders als bei der Keimbahntherapie, die auf Veränderungen des

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

eugenische Begleitmaßnahmen zum Klonen von Mehrzellern und letztlich auch Menschen.

Reproduktives Klonen

Der Klonierung von Menschen scheinen bis heute noch erhebliche technologische Grenzen gesetzt (siehe Kapitel I.2.2.3). Dennoch verkündete am 25. November 2001 die Firma *Advanced Cell Technologies* (ACT) des Amerikaners Michael West der Weltöffentlichkeit, man habe – erstmals in der Geschichte der Menschheit – einen menschlichen Embryo erfolgreich geklont. West und seine Mitarbeiter hatten zunächst versucht, eine unbefruchtete Eizelle chemisch zur Teilung anzuregen (Parthogenese beziehungsweise »Jungfernzeugung«). In einem zweiten Versuch injizierten sie in eine zuvor entkernte Eizelle den Karyoplasten einer Cumuluszelle (Versorgungszelle von Eizellen). In beiden Fällen teilten sich die Zellen nur wenige Male und starben ab, bevor sie sich überhaupt in Blastozysten fortentwickeln konnten. Ein dritter Klonversuch, bei dem die Erbinformation aus Hautzellen eines querschnittsgelähmten Mannes in eine Akzeptorzelle injiziert wurde, scheiterte schon im Ansatz. Eine Zellteilung fand nicht statt.[202] Ob der angebliche Sensationsbefund der ACT-Wissenschaftler also einen tatsächlichen Durchbruch auf dem Feld des reproduktiven Klonens darstellte, ist zweifelhaft. Wests Team war es schließlich nicht einmal gelungen, die für eine potentielle Stammzellgewinnung benötigten Blastozysten herzustellen, von überlebensfähigen Embryonen oder Föten ganz zu schweigen.

Die australische Firma *Stem Cell Sciences* (SCS) konnte demgegenüber zur selben Zeit schon handfestere Ergebnisse präsentieren: Sie klonte Mausembryonen und gewann aus deren Innern die begehrten Embryonalen Stammzellen. In ausgereifte Mäuse an die entsprechenden Stellen gespritzt, reiften diese Zellen zu Knorpeln, Muskeln oder Knochen. Darüber hinaus unternahmen SCS-Mitarbeiter erfolgreiche Klonversuche mit menschlichem Material. Sie injizierten Karyoplasten aus fötalen Menschenzellen in entkernte Schweineeizellen. Die sich entwickelnden Chimären-Embryonen aus Schwein und Mensch wurden von den Forschern im 32-Zell-Stadium entsorgt.[203] Das alles spricht jedoch nicht für einen baldigen Durchbruch beim reproduktiven Klonen. Hinzu kommt, dass die meisten über Transfusionsverfahren hergestellten Klonindividuen, sofern sie überleben, an starken Entwicklungsdefekten leiden. Zudem zeigen über Zellkern-Transfer geklonte Kälber »eine erhebliche phänotypische Variabilität, die deutlich über dem liegt, was man von monozygoten Zwillingen her kennt«, so dass die beim reprodukti-

Genoms in Ei- und Samenzellen (Keimzellen) bzw. der Morula abzielt. Erfolgreiche Manipulationen der Erbsubstanz würden in diesem Fall auf nachfolgende Generationen übertragen. Die Keimbahntherapie ist derzeit beim Menschen technisch nicht möglich, in Tierversuchen jedoch bereits erfolgreich angewendet worden (vgl. Beer/Droste 2006: 30f.). Einen knappen Überblick zur angewandten Humangenetik bieten Keller/Günther/Kaiser 1992: 24–54. Zu Möglichkeiten und Grenzen der Gentherapie vgl. auch Jordan 2001: 104–128.

202 Vgl. Blech/von Bredow/Traufetter 2001: 238–246; Süddeutsche Zeitung, 27.11.01: 1 bzw. 7.

203 Blech/von Bredow/Traufetter 2001: 241f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ven Klonen erwartete klonale Uniformität »eher die Ausnahme als die Regel« ist, wie Hans Mohr betont.[204] Darüber hinaus verbietet zumindest in Deutschland das am 1. Januar 1991 in Kraft getretene Embryonenschutzgesetz (*ESChG*) den experimentellen Einsatz von Eizellen.[205] Daher, folgert Mohr, bestehe »im Grunde kein Diskussionsbedarf. Lex locuta causa finita!«[206]

Doch Gesetze, technisches Know-how und selbst relativ stabile Moralvorstellungen können sich rasch ändern. Sollte es in Zukunft nicht nur in Einzelfällen und ohne Nebenfolgen gelingen, überlebensfähige menschliche Klonbabys herzustellen, wäre gemäß dem Pandynatos-Prinzip der Weg in eine Welt der unbegrenzten reproduktionsmedizinischen Möglichkeiten, das »shopping at the genetic supermarket«,[207] eröffnet.[208] Die Zukunftsvision der Herstellung außergewöhnlich begabter Designerbabys nach Wunsch und Maßgabe potenzieller Eltern macht das reproduktive Klonen und die genetische »Optimierung« von Menschen so attraktiv und zu einem lohnenswerten Geschäft; der amerikanische Philosoph Michael Sandel spricht von einer Eugenik des Marktes,[209] Ulrich Bröckling gar von einer nicht allzu fernen Zukunft, in der individuelles Qualitätsmanagement »an die Stelle staatsterroristischer Selektion« tritt.[210] Zwar mögen uns das reproduktive Klonen und die eugenische Manipulation von Menschen heute noch utopisch anmuten. Doch die Gentechnik macht rasante Fortschritte: Manipulierte Ziegen aus Kanada liefern mit ihrer Milch ein Material, das Spinnenfäden ähnelt, superelastisch ist und relativ gesehen stärker als Stahl.[211] In Londoner Labors

204 Mohr 1999: 576f.

205 Vgl. *EschG* §1, Art. 1, Abs. 2 in: Keller/Günther/Kaiser 1992: 1. Das *EschG* regelt darüber hinaus die mißbräuchliche Verwendung menschlicher Embryonen (§ 2), die künstliche Veränderung menschlicher Keimbahnzellen (§ 5) und verbietet das Klonen von Embryonen (§ 6) sowie die Hybrid- und Chimärenbildung (§ 7), wobei nach § 8 als Embryo im Sinne des Gesetzes »bereits die befruchtete, entwicklungsfähige menschliche Eizelle vom Zeitpunkt der Kernverschmelzung an [gilt], ferner jede einem Embryo entnommene totipotente Zelle, die sich bei Vorliegen der dafür erforderlichen weiteren Voraussetzungen zu teilen und zu einem Individuum zu entwickeln vermag.« (ebd.: 3)

206 Mohr 1999: 576.

207 Singer 2003.

208 Viele Positionen in der Debatte um therapeutische Manipulationen und reproduktives Klonen kreisen daher um Dammbruchargumente oder berufen sich auf schiefe Ebenen (vgl. Altner 1996; Geyer (Hg.) 2001; Wilmut/Campbell/Tudge 2000: 363; Zang/Henn 2001; Zoglauer 2002: 37 bzw. 71–77). Wenn im Zusammenhang mit Gentechnik von Dammbrüchen die Rede ist, dann sind vor allem empirische Dammbrüche (im Gegensatz zu logischen) gemeint. Während das logische Dammbruchargument eine »begriffliche Unschärfe bzw. einen Gradualismus zwischen den Handlungen A und B [postuliert]« und also behauptet, aus Handlung A folge notwendig Handlung B, bezweifelt das empirische Dammbruchargument, dass wir die Trennung zwischen A und B *praktisch* aufrechterhalten können, wie beispielsweise im Fall der negativen Eugenik (vgl. Zoglauer 2002: 72f., 105f.).

209 Vgl. Sandel 2007.

210 Bröckling 2003: 20.

211 Der so gewonnene »Ziegenstahl« wird u. a. zu militärischen Zwecken und bei Au-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

werden transgene, das heißt unter Verwendung artfremden Erbguts genetisch manipulierte Malaria-Mücken hergestellt, die den Malaria-Erreger nicht mehr übertragen können.[212] Und in Peking kreuzten Forscher im Jahr 2003 Kaninchen- mit Menschenzellen, um so embryonale Stammzellen zu gewinnen.[213] Nur vier Jahre später erlaubte die britische *Human Fertilisation and Embryology Authority* (HFEA) in Großbritannien offiziell die Züchtung von zytoplasmischen hybriden Embryonen, also Mischwesen aus entkernten tierischen Eizellen mit menschlichen Kernen. Das Fachblatt *Science* hatte zu diesem Zeitpunkt bereits den ersten Organismus gemeldet, dem das Erbgut einer anderen Spezies »eingebaut« worden war.[214] Für diese und ähnliche Fälle gilt, was Jonas und Anders zu bedenken gegeben haben: Genmanipulierte Organismen könnten im Freilandversuch – eine Mischform von Handeln und Herstellen und kein Versuch mehr im strengen Sinn – mutieren, mit ungeahnten Folgen und ohne die Möglichkeit des Zurückrufens. Zwar würde sich die Menschheit durch gezielte Genmanipulationen, insbesondere an Kerbtieren, einiger ihrer ärgsten Feinde entledigen. Immerhin erkranken pro Jahr rund eine halbe Milliarde Menschen an Malaria, Dengue- oder Gelbfieber, die von Insekten übertragen werden. Auch die Aussicht auf transgene Mikroorganismen, die Ölteppiche verstoffwechseln oder Biosprit synthetisieren können, ist verlockend. Andererseits aber könnten manipulierte Gene zum Beispiel mit Hilfe von Viren auf andere Organismen »überspringen«, die sich infolgedessen womöglich zu Superschädlingen entwickelten, unempfindlich gegen jede erdenkliche chemische Keule.[215]

Auch wenn die »angewandte Kernbiologie« (Jonas) heute also noch vor erheblichen methodisch-technischen Hürden steht, ist »keines der Hindernisse [.] unüberwindbar, keines bereitet grundsätzliche Probleme«,[216] so Bertrand Jordan. »Binnen fünf bis zehn Jahren«, warnte laut einem Zeitungsbericht unlängst die *Hinxton Group*, ein internationaler Zusammenschluss aus Stammzellforschern, Ethikern und Rechtsgelehrten, »werde es gelingen, embryonale Stammzellen (ES) künstlich in menschliche Spermien und Eizellen umzuwandeln. Da ES-Zellen zuvor problemlos genetisch veränderbar sind, würde damit der gezielten Optimierung des Menschen methodisch nichts mehr im Wege stehen.«[217] Dolly-Fabrikant Ian Wilmut sieht das Klonen und die aus ihm resultierenden Verfahren in Zukunft »alle Aspekte des menschlichen Lebens beeinflussen – die Dinge, die wir als Menschen tun können, die Art wie wir leben, und sogar, wenn wir denn wollen, die Art von Menschen, die wir sind. Diese künftigen Technologien werden unseren Nachkommen ein hohes Maß an Kontrolle über die Lebensprozesse

genoperationen verwendet (vgl. Der Standard, 19.11.02: 35).

212 Vgl. Bethge 2001: 225.

213 Vgl. Rifkin 2005 bzw. Süddeutsche Zeitung, 20.08.03: 10.

214 Vgl. http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,491310,00.html; Zugriff: 14.01.12.

215 Vgl. Bethge 2001: 225.

216 Jordan 2001: 123.

217 Bahnsen/Spiewak 2008: 36. Vgl. auch http://www.hinxtongroup.org/au_pscdg_cs.html; Zugriff: 14.01.12.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gewähren, so sehr, daß diese Kontrolle absolut erscheinen wird.«[218] Insofern ist Ludger Lütkehaus zuzustimmen, wenn er schreibt: »Die Anthropotechnik ist das weitestgehende Diktat, das die zu Produzenten mutierten Schöpfer je über ihre Produkte verhängt haben«,[219] und zwar in doppelter Hinsicht: Es betrifft den Aspekt der Auslöschung und Uniformierung genetischer Vielfalt ebenso wie den der Feststellung und Konformierung des menschlichen Wesens.

Im Vorwort von *Vita activa* weist Hannah Arendt ausdrücklich darauf hin, dass die Grundbedingung des Lebens auf der Erde niemals ganz in der Künstlichkeit der Welt aufgehen könne. Als lebendiges Wesen bleibe der Mensch »dem Reich des Lebendigen verhaftet«. Sollte, so Arendt, den Naturwissenschaften die Herstellung künstlichen Lebens gelingen, »so hätten sie wirklich die Nabelschnur zwischen dem Menschen und der Mutter alles Lebendigen, der Erde, durchschnitten.« Das Ergebnis entsprechender Versuche würde, so Arendt, seine Existenz »der Rebellion des Menschen gegen sein eigenes Dasein« verdanken.[220] Die Selbsttransformation des Menschen in ein Werkstück und die systematische genetische Manipulation anderer Arten brächte die Welt dem »Kältetod« von Natur und Kultur einen großen Schritt näher.

Stand der atomaren Dinge (I): Atombombe

Es sind jedoch nicht allein die Binnenrevolutionen des Weltzustands Technik, die Leben und Wesen des Menschen und seine Welt bedrohen. Die atomare Gefahr ist – weit davon entfernt, in Gestalt der Bombe bloß den raumzeitlichen Rahmen des Weltlagers abzustecken – heute größer denn je, und Günther Anders' Thesen haben nichts an Aktualität eingebüßt. Zwar ist der abschreckungstechnisch stabilisierte Kalte Krieg nach einigen heißen Zwischenphasen friedlich beendet worden. Doch Bernhard Fetz irrt, wenn er meint, dass allein die apokalypsesensible Befürchtung, es könne einmal nichts mehr sein, die »Erfahrung des Jetzt« so sehr intensiviere, dass die Menschheit künftig verantwortungsvoller mit dem Globus umgehe.[221] Offenbar ist das Gegenteil der Fall: »Die Overkill-Atmosphäre verdichtet sich ständig.« Noch immer ist die Bombe »das eigentliche Subjekt der aktuellen Entwicklung.«[222] Dementsprechend stellten die renommierten Mitglieder des *Bulletin of Atomic Scientists*, darunter 18 Nobelpreisträger, ihre als »Doomsday Clock« bekannte Weltuntergangsuhr am 17. Januar 2007 wieder auf fünf vor zwölf. Die Gefahr eines Atomkriegs, so glauben die Wissenschaftler, sei so hoch wie seit 1981 nicht mehr.[223] Der vormalige Generaldirektor der *International Atomic Energy Agency* (IAEA), Mohammed al-Baradei, ist derselben Überzeugung: »Noch nie war die Gefahr so groß wie heute. Ein Atomkrieg rückt näher, wenn

218 Wilmut/Cambpell/Tudge 2000: 25.

219 Lütkehaus 2006: 79.

220 Arendt 2002a: 9f.

221 Fetz 1993: 72.

222 Sloterdijk 1983: 253.

223 Bittner 2007. In den vergangenen 30 Jahren gab es laut *Atomic Scientists* immerhin vier nukleare Fehlalarme (1979, 1980, 1983 und 1995). Jedes Mal hatten entweder die USA oder Russland den Finger »gefährlich nah am Abzug.« (ebd.)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wir uns nicht auf ein neues internationales Kontrollsystem besinnen.«[224] Selbst der für seine Abgeklärtheit bekannte Alt-Bundeskanzler Helmut Schmidt sieht die atomare Gefahr heute größer »als jemals nach der Kubakrise«; die Welt stehe vor einem neuen atomaren Zeitalter.[225]

Zu den ursprünglich lediglich fünf Atommächten, die sich 1970 im Atomwaffensperrvertrag (*Non-Proliferation-Treaty*, NPT)[226] dazu verpflichtet haben, ihre nuklearen Waffenbestände abzurüsten und allen anderen Staaten bei der »friedlichen Nutzung« der Kernenergie zu helfen, sind im Laufe der letzten 40 Jahre vier weitere gestoßen. Neben den Arsenalen der USA, Russlands, Frankreichs, Englands und Chinas sind nun auch indische, pakistanische, israelische und nordkoreanische[227] Raketensilos mit atomaren Sprengköpfen gefüllt, von denen weltweit rund 27.000 Stück existieren, davon etwa 10.000 amerikanische und 16.000 russische. Auch das umstrittene iranische Atomprogramm zielt auf die Bombe ab.[228] Libyen erklärte erst 2004 seinen Verzicht auf Massenvernichtungswaffen. Etliche Nichtatomwaffenstaaten sind technologisch in der Lage aufzuschließen, ihre ballistischen Raketen und Trägersysteme längst atomwaffenfähig. Aufseiten der alteingesessenen Atomwaffenstaaten hat unterdessen ein »neuer technologischer Rüstungswettlauf« (Helmut Schmidt) begonnen. So hat die Regierung von Präsident Barack Obama im Jahr 2010 Investitionen von sieben Milliarden Dollar für die Intensivierung der militärischen Atomforschung projektiert.[229] Seit Jahren finanzieren die USA bereits unter Missachtung des NPT die Herstellung so genannter taktischer Atomwaffen (»Mini-Nukes«), eine neue Generation von Bomben, die sich im Gegensatz zu ihren international geächteten Vorfahren selbst bei regional begrenzten Konflikten einsetzen lassen, durchaus auch präventiv.[230] Darüber hinaus ist das gesamte System internationaler Beziehungen und Verträge, das die Weitergabe (Proliferation) von Atomwaffen und entsprechender Technologie zu deren Herstellung verhindern soll, völlig marode. Die Kontrollmechanismen gegen Nuklearschmuggel sind unzureichend. Selbst ein Teststopp-Abkommen ist immer noch nicht in Kraft, weil zehn Länder, darunter die Atommächte China, Nordkorea und Indien, bis heute nicht ratifiziert haben.[231] Zudem endete die alle fünf Jahre stattfindenden Überprüfungskonferenzen des NPT 2005 »in einem präzedenzlosen Desaster.«[232] Seitdem wird

224 al-Baradei 2004: 105.

225 H. Schmidt 2007.

226 Vgl. dazu ausführlich Müller 2005: 3.

227 Zum »Poker« um das nordkoreanische Atomprogramm vgl. Wulf 2005.

228 Vgl. dazu ausführlich Thränert (2005: 10), der befürchtet, »dass weitere Länder wie Saudi-Arabien oder Ägypten dem Beispiel Irans folgen würden.«

229 Vgl. http://www.democracynow.org/2010/2/2/despite_non_proliferation_pledge_obama_budget; Zugriff: 02.02.12.

230 Vgl. Rötzer 2003a; Bittner 2007; Hofmann 2007b und Neuber 2003. John McNeill (2003: 362) weist außerdem darauf hin, dass 50 Jahre nuklearer Waffenproduktion in den USA »ein katastrophales Erbe, einschließlich Dutzende Millionen Kubikmeter langlebiger Nuklearabfälle« hinterlässt.

231 Vgl. von Randow 2006; Bittner 2007 sowie Follath/Mascolo 2004: 108.

232 Müller 2005: 3.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Schreckensvision einer Welt mit zwei Dutzend oder mehr Kernwaffenstaaten immer wahrscheinlicher. In dieser multipolaren atomaren Welt würde das System der nuklearen Abschreckung »nicht mehr funktionieren, und Terroristen hätten sehr viel bessere Chancen, sich Zugang zu Waffen und Waffenmaterial zu verschaffen. In einer solchen Welt gibt es keine Sicherheit mehr.«[233] Angesichts dessen dürfte sich Hans Jonas' fromme Hoffnung, die Atomwaffen könnten eines Tages durch internationale Abkommen »auf dem Meeresgrund versenkt« werden,[234] kaum erfüllen.

Auch nichtstaatliche Akteure, ein »ganzes Netz dubioser Geschäftsleute und Mittelsmänner in Europa, Nahost und Asien«,[235] tragen erheblich zu dieser verfahrenen Lage bei, in ihrer Mitte lange Zeit der pakistanische Atomwissenschaftler Abdul Qadeer Khan. Der »Vater des pakistanischen Atomprogramms« galt schon zu Studienzeiten als Wunderkind. Mit einem Stipendium kam er 1961 nach West-Berlin. Nach seiner Promotion in Leuven machte er Karriere beim Zentrifugenhersteller *Urenco*, kündigte dort 1976 urplötzlich, im Gepäck nach Pakistan allerlei geheime Konstruktionspläne. In den folgenden Jahren bauten Khan und Konsorten dann einen regelrechten »atomaren Schwarzmarkt« (Mohammed al-Baradei) auf, über den Baupläne, Gas-Zentrifugen zur Urananreicherung, Kernwaffensprengkopfdesigns sowie Einzelteile oder ganze nukleartechnische Anlagen gehandelt wurden – bis Khan 2003 aufflog. Zu seinen Abnehmern zählten Iran, Nordkorea und Libyen, wahrscheinlich aber auch Irak, Syrien und einige südafrikanische Staaten. Wahrscheinlich unterhielt Khans Netzwerk auch Kontakte zu al-Quaida. Das genaue Ausmaß der Proliferation ist unbekannt,[236] dürfte allerdings kaum zu überschätzen sein, sowohl, was die Diffusion wissenschaftlichen Insiderwissens als auch die Proliferation von Bauteilen betrifft. Das bisherige Nichtverbreitungsregime jedenfalls hat dadurch »erheblichen Schaden genommen«,[237] schlimmer noch: es hat überhaupt nicht funktioniert, weil es auf staatlichen Atommissbrauch ausgelegt ist und die entsprechenden Kontrollmechanismen nicht greifen, wenn Pläne und sensible Bauteile über global agierende semistaatliche Akteure, Tarnfirmen, Drittländer und Strohmänner gewissermaßen unter der Hand vertrieben werden.

Die Profiteure dieses Systems sind nicht nur Staaten, die den ungeliebten Platz am nichtatomaren Katzentisch verlassen und zu den Atommächten aufschließen wollen, sondern auch der internationale Terrorismus. Ob beispielsweise al-Quaida waffenfähiges Uran oder gar Plutonium besitzt, ist unklar. Auch darf bezweifelt werden, dass verhältnismäßig kleine Terrorgruppen die komplexe Technologie bereitstellen und vor allem über Jahre hinweg verbergen können, die zur Herstellung von Massenvernichtungswaffen nach wie vor nötig ist. Doch seit 1993 sind der IAEA über 650 Fälle von Handel mit radioaktivem Material bekannt geworden. Material für so genannte »schmutzige Bomben« ist leicht aufzutreiben.

233 Müller 2005: 9.
234 Jonas 2000.
235 Follath/Mascolo 2004: 99.
236 Vgl. Harnisch 2005 sowie Follath/Mascolo 2004: 100ff.
237 Harnisch 2005: 28.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Auf dem ehemaligen russischen Atomtestgelände bei Kurchatov, bis zum Ende der Sowjetunion hermetisch abgeriegelt und 1991 von Kasachstans Präsident Nursultan Nasarbajew geschlossen, ist der Boden stellenweise mit Plutonium getränkt – ein Paradies für fanatische Bombenbastler.[238] Günther Anders hat dieses Szenario in seinen *Ketzereien* antizipiert. Er sei, bekennt Anders dort, lange Zeit der Überzeugung gewesen, echte Revolutionen seien heutzutage nicht mehr möglich, weil kein Revolutionär über Waffen verfüge, die einer modernen Armee trotzen könnten. Im Gegensatz zu Panzern und Geschützen lasse sich Plutonium aber leicht stehlen. »Außerdem«, so Anders, »wird bald jeder Klempner in der Lage sein, ›kleine‹ Atomwaffen – was heute so ›klein‹ heißt – zusammenzulöten. Wird solche Bedrohung abgewehrt werden können? Wohl kaum.«[239]

Stand der atomaren Dinge (II): Kernenergie

Doch auch diesseits des apokalyptischen Fantasialands, in dem sinistre Fanatiker Metropolen mittels ABC-Waffen verwüsten, ist höchste Sorge angebracht: »Während der böse Bruder Kain – die Bombe – angebunden in seiner Höhle liegt, fährt der gute Bruder Abel – der friedliche Reaktor – ganz undramatisch fort, sein Gift für künftige Jahrtausende abzulagern«, mahnt Hans Jonas,[240] der jedoch hinsichtlich der Atomtechnik grundsätzlich, anders als sein Studienfreund Günther Anders, eine moderatere Position einnimmt (siehe Kapitel I.2.2.4, S. 210).

> »Daß die Atomenergie, einmal entdeckt, vom Menschen überhaupt nicht benutzt werden soll, scheint mir unvernünftig, außerdem unrealistisch. Man soll sich auf die Sicherungen konzentrieren – womit man die Hände voll hätte –, nicht auf die unbedingte Verneinung [...]. In abstracto ist der Radikalismus berechtigt, in

238 Vgl. ausführlich Daase (2005), der sich für eine differenzierte Bewertung des Risikos terroristischer Anschläge mit Massenvernichtungswaffen ausspricht; vgl. auch Harnisch 2005: 27 sowie Hasenbein 2003. Joy (2001a: 40) warnt demgegenüber vor einem terroristischen Missbrauch der GNR-Techhnologien. Im Gegensatz zur Atomtechnik benötige man in ihrem Fall »keine Großanlagen und keine seltenen Rohstoffe, sondern lediglich Wissen. An die Stelle der Massenvernichtungswaffen tritt damit die Gefahr einer wissensbasierten Massenvernichtung, die durch das hohe Vermehrungspotenzial noch deutlich verstärkt wird.«

239 Anders 1982: 316. Peter Sloterdijk (2002: 63), der sich auf ein Papier des *Air University Center for Strategy and Technology* beruft, sieht die Welt offensichtlich über die Atombombe hinaus vor dem »Sprung auf eine bisher nicht für möglich gehaltene Stufe der Eskalation atmoterroristischer Eingriffschancen«. So zeichneten sich in den USA »Umrisse einer künftigen Ionosphärenkriegsführung« ab (ebd.: 64), welche die Manipulation von Wetterbedingungen über Feindesland zum Ziel hat. (Das Dokument, auf das Sloterdijk rekurriert, war bis vor einiger Zeit noch unter http://csat.au.af.mil/2025/volume3/vol3ch15.pdf frei abrufbar) Seit 1993 arbeite man in den Vereinigten Staaten zudem unter dem Dachnamen HAARP (*High-frequency Active Auroral Research Programm*) an einer Art »Super-Wellenwaffe«, d. i. eine große Zahl von »Antennen, die hochenergetische elektromagnetische Felder erzeugen und in die Ionosphäre abstrahlen.« (Sloterdijk 2002: 67) Der Begriff des Weltlagers gewänne durch diese bisher noch nicht in Erscheinung getretenen Waffensysteme fraglos neue Kontur.

240 Jonas 1985: 49.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

concreto kann er hier, wie oft, self-defeating sein. Die Frage, wie ich sie sehe, ist zu komplex dafür.«[241]

Doch allein die Zahlen sprechen eine eindeutige Sprache: Beinahe im Monatstakt ist es seit 1945 immer wieder zu Unfällen und Beinahekatastrophen bei Bränden auf Atom-U-Booten oder Bomberkollisionen gekommen.[242] Auch die zivil genannte Nutzung der Kernenergie hat bis heute zahllose Todesopfer gefordert und Folgekosten in Milliardenhöhe verursacht, wie beispielsweise bei den GAUs in Majak, Tschernobyl und zuletzt im japanischen Fukushima.[243] Als im Frühherbst 1957 auf dem Gelände der Plutoniumfabrik Majak an der Südostseite des Urals ein Betontank mit hochradioaktiver Flüssigkeit explodierte, wurden schlagartig Dutzende Tonnen Atommüll mit einer Radioaktivität von 4×10^{17} Becquerel freigesetzt. Die radioaktive Wolke verseuchte einen etwa 8 Kilometer breiten und 110 Kilometer langen Landstreifen, insgesamt rund 23.000 Quadratkilometer. Massenumsiedlungen sowie Krebs- und Strahlenerkrankungen waren die Folge.[244] Nach dem Reaktorunfall in Tschernobyl 1986, der 100-mal mehr Radioaktivität freisetzte als die beiden Bomben auf Hiroshima und Nagasaki,[245] mussten insgesamt 116.000 Menschen sofort evakuiert und 350.000 umgesiedelt werden, Tausende starben oder erkrankten Jahre später an Krebs. Die gesamte Region um das ehemalige Sperrgebiet ist bis heute ökonomisch und sozial weitgehend Ödland, und die Gefahr keineswegs gebannt. Der schützende Sarkophag aus Beton, der den betroffenen Reaktorblock einschließt, zeigt Risse und muss aufwändig erneuert werden.[246] Darüber hinaus kippte die ehemalige Sowjetunion den größten Teil ihrer nuklearen Abfälle Jahrzehnte lang einfach ins Meer, teilweise sogar in flaches Wasser. Ausrangierte Atom-U-Boote wurden versenkt.[247]

Selbst in technologischen Musterländern wie Schweden oder Deutschland schrillen in Sachen Atomenergie inzwischen immer häufiger die Alarmglocken: In Forsmark, Brunsbüttel, Krümmel, überall versagten die Sicherheitssysteme. Allein in jedem der sechzehn deutschen Meiler kommt es fast jeden zweiten

241 Aerogramm (hs.) von Hans Jonas an Günther Anders vom 20. April 1977 (ÖLA 237/04, ohne Signatur).

242 Vgl. ausführlich May 1989.

243 Die Kraftwerksexplosion in Japan stellt in der Geschichte atomarer Havarien ein Novum dar. Ließ sich in Majdanek und Tschernobyl noch sinnvoll zwischen Unfall und Unfallfolgen differenzieren, stehen die bis heute nicht kontrollierbaren, unaufhaltsam weiter in die Natur hineinhandelnden Atommeiler symbolisch für die potenzierte – prozessierende – Reflexivität des Pandynatos-Prinzips. Ohnmächtig observieren Betreiberfirma, Regierung und Bevölkerung die prekären Anlagen in ihrer autonomen Reaktionsbildung. Der Ausnahmezustand des Unfalls wird auf Dauer verstetigt und mit seinen Nebenfolgen fusioniert – ein neuer temporaler Aspekt der Anderssschen »Frist« und eine gespenstische Bestätigung der These von der Technik als Subjekt der Geschichte.

244 Vgl. Sietz 2007.

245 Vgl. McNeill 2003: 331.

246 Vgl. Schuh 2006:16.

247 Vgl. McNeill 2003: 363.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Tag zu »meldepflichtigen Vorfällen«, wie es im bürokratischen Jargon heißt. Dass am Ende dieser Vorfälle kein GAU steht, ist oft nicht mehr als Zufall.[248] Abgesehen davon stellt die wachsende Zahl ausrangierter Brennstäbe die Weltgemeinschaft vor immense Entsorgungsprobleme, die Terrorgefahr nicht mit eingerechnet: »Jeder Meiler ist jetzt«, so Ludger Lütkehaus, »ganz ohne Auf- oder Umrüstung zu einer potentiellen Atombombe [...] mutiert – zum Paradox einer *passiven Waffe* in der Hand *indirekt* bewaffneter terroristischer Gotteskrieger, deren atomares Schwert, ohne daß sie es selber aus ihren ›Pflugscharen‹ hätten ›umschmieden‹ müssen, ›heller als tausend Sonnen‹ strahlt.«[249] Auch die »zivile« Atomtechnik ist daher »too hot to handle«, wie es Experten des britischen Think tanks *Oxford Research Group* in ihrem Briefing Paper über die Folgen eines möglichen Ausbaus der Kernenergie auf der Insel vor wenigen Jahren formulierten. Das gelte auch in Zeiten des Klimawandels. Um wirklich einen relevanten Einfluss auf den CO_2-Ausstoß zu haben, müsste eine utopische Zahl an Reaktoren gebaut werden, um den Preis eines unkontrollierbaren Ausbaus der Plutoniumwirtschaft: »If a decision to go with nuclear power is taken then the UK will implement a flawed and dangerously counter-productive energy policy – one from which the blowback may be a lot worse than higher heating bills.«[250]

TV, PC, WWW

In den Rahmen einer Weltlagertheorie will sich die Anderssche Fernsehkritik, zumal ihr Autor sie selbst relativiert hat, *prima facie* nicht recht einfügen. Simone Dietz hält sie für »sowohl überzogen und überholt als auch prophetisch und aktuell«.[251] Doch der technokratische Eroberungsfeldzug des Fernsehens ist mitnichten Geschichte. Das Unternehmen der konsumistischen Belieferung von TV-Kongruisten mit Weltstücken aller Art und rund um die Uhr hat mit dem Eintritt in das Zeitalter digitalisierter Bildwelten gerade erst begonnen, ohne das Dilemma des spätmodernen Weltfernsehens aufzulösen: Fernsehen liefert handlungsrelevante Informationen, »ohne einen Raum zu eröffnen, in dem unsere Reaktionen darauf stattfinden könnten«,[252] so Simone Dietz. Polit-Talkshows und inszenierter Alltag führen nur die fernsehgerecht bearbeiteten Abbilder realer Weltstücke vor und suggerieren echte Teilhabe durch Call-Ins, Zuschauervoten

248 Vgl. Lau/Schuh 2006 bzw. Gammelin 2007.

249 Lütkehaus 2003: 212.

250 Barnaby/Kemp 2007: 18. Darüber hinaus wird in den periodisch aufflammenden öffentlichen Debatten um Nutzen und Nachteil der Kerntechnik für die Energieversorgung meist unterschlagen, wie wenig sie sich rentiert. Von den 437 Kernkraftwerken, die 1994 auf 29 Länder verteilt den Globus besetzten, war kein einziges ökonomisch sinnvoll: Sie basierten allesamt »auf einer ›verrückten‹ Ökonomie von massiven Subventionen. Als die Energiewirtschaft Ende der achtziger Jahre in England privatisiert wurde, gab es keine Abnehmer für die Kernkraftwerke. Auch alte oder gefährliche Atomkraftwerke zu schließen, erwies sich als unverhältnismäßig teuer.« (McNeill 2003: 330)

251 Dietz 2005: 3.

252 Ebd.: 9.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und interaktive Webseiten – von den ungeheuerlichen Möglichkeiten der Bild manipulation ganz zu schweigen.[253]

Eine tragende, wenn auch hier nicht weiter ausgeleuchtete, Rolle bei der Ausgestaltung des Weltlagers spielen zweifellos der Computer und das Internet. Ihr Potenzial zur Manipulation, zur lückenlosen Erfassung, Überwachung und Domestizierung von Individuen, bis dato lediglich in Umrissen erkennbar, ist enorm: »Getrieben vom reichlich verfügbaren Datendünger, sprießen die mathematischen und statistischen Methoden zur Auflösung der Persönlichkeit in klassifizierbare Einzelaspekte zu ungeahnter Güte«,[254] befürchtet Frank Rieger, Mitglied des *Chaos Computer Club* und Gutachter für das Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe. Modernste Rechentechnik und billige Speichermedien läuten die Renaissance der Rasterfahndung auf Web 2.0-Niveau ein. So ließe sich beispielsweise aus den Daten Zehntausender Unzufriedener »problemlos ein Orakel-Algorithmus erstellen, der für eine Person die Kündigungswahrscheinlichkeit berechnet. Google macht es für seine Mitarbeiter schon.«[255] Oder ein Prognose-Automat für Menschen, deren Datensätze auf abweichendes Verhalten oder kriminelle Energien schließen lassen. Hinter dem Vorwand liberalisierter Kommunikationsströme arbeiten Riesenkonzerne wie *Oracle* oder *Facebook* Hand in Hand mit dem Staat am normativen Umbau ganzer Gesellschaften, in denen das Wort »Privatsphäre« einen anrüchigen Beigeschmack erhält und das helle Licht einer algorithmisch verfassten Öffentlichkeit wie ein Scheinwerfer jeden Winkel der privaten Existenz auszuleuchten droht.

Das Internet ist darüber hinaus das Paradebeispiel für Anders' These von der autoaggressiven Agglutinierung und Aufzehrung der Apparate (genitivus objectivus *und* subjectivus). So steht die Welt dem amerikanischen IT-Spezialisten Nicholas Carr zufolge vor einem »big switch« hin zu einer globalen »Computerwolke«. Diese bündele firmeneigene Computer-Netzwerke private PCs und

253 Schon Anfang der 1970er Jahre stellte die bekannte Porträt-Fotografin Liselotte Strelow (1972: 36) in einem Magazinbeitrag fest: »Wir beherrschen nicht mehr die Fotografie, sondern die Fotografie beherrscht uns.« Angesichts moderner digitaler Bildbearbeitungswerkzeuge wirken Ihre Ausführungen über die Techniken der analogen Bildmanipulation heute geradezu rührend antiquiert. Nicht so ihr Fazit, dessen Understatement schon damalige Leserinnen irritiert haben mag: »[D]as Individuum ist dabei, seine persönliche Freiheit gegenüber der publizierten Fotografie aufzugeben. Und das ist sehr schade.« (ebd.: 43) Als gleichermaßen spektakuläres wie paradigmatisches Beispiel für die Hoheitsgewalt künstlich erzeugter Bildwelten gegenüber der Wirklichkeit lässt sich das Schicksal der iranischen Universitätsdozentin Neda Soltani heranziehen. Kurze Zeit nach dem tödlichen Schuss auf die Demonstrantin Neda Agha-Soltan während der gewalttätigen Proteste gegen Präsident Mahmud Ahmadinedschad am 20. Juni 2009 in Teheran verbreitete sich ein Bildnis Soltanis aus ihrem Profil bei *Facebook* um die ganze Welt: Internetnutzer meinten, darauf die getötete Demonstrantin zu erkennen. Diese hatte an derselben Universität studiert, an der Soltani unterrichtete, und sah ihr außerdem ähnlich. Nach vergeblichen Versuchen, den Irrtum aufzuklären, und vom iranischen Regime bedroht, floh Soltani schließlich nach Deutschland, wo sie Asyl beantragt hat (vgl. http://sz-magazin.sueddeutsche.de/texte/anzeigen/32571; Zugriff: 14.01.12).

254 Rieger 2010.

255 Ebd.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

privat genutzte Software, letztlich auch private Daten im Internet, beaufsichtigt von wenigen Konzernen, die wie einst die Stadt- und Versorgungswerke der industriellen Ära zu den neuen, monopolistisch-totalitären Superdienstleistern des digitalen Zeitalters mutieren.[256] In Relation zu dieser neuen globalen Dimension möglicher Überwachung und Verfolgung potenziell jedes Menschen, der via Mobiltelefon, PC, WLAN etc., bald vielleicht schon per implantiertem Chip, an die große Computerwolke angeschlossen ist, nimmt sich die mit der Technikphilosophie von Günther Anders verbundene Kritik der Entsinnlichung und Erfahrungsverhinderung ihrerseits antiquiert aus. Während die Atombombe zunächst nur die raumzeitliche Struktur des Weltlagers definiert, tragen Mikrochip und Internet womöglich eines Tages dazu bei, sogar die geologische Hürde, die die Erdoberfläche der Errichtung eines in sich total abgeschlossenen und observierbaren Weltlagers bis dato noch entgegengesetzt hat, zu neutralisieren. Wirkliche Ausflucht böte dann nicht einmal mehr die Tiefsee, in der Menschen natürlich genauso wenig leben können wie auf dem Mond.

2.3 Weltlagerwirtschaft

Niedrige Heizkosten, günstiger Strom, Proliferation und Massenvernichtung liegen in der Lagerwelt nahe beieinander. Ihr Zusammenhang ist seit dem 6. August 1945, spätestens jedoch seit Tschernobyl, evident. Er ist Ausdruck jenes funktionalen Suprazusammenhangs, den Arnold Gehlen in seiner Schrift *Die Seele im technischen Zeitalter* für die Moderne konstatiert. Wissenschaft, Technik und Wirtschaft gehen dort eine dynamische Symbiose ein und stimulieren sich wechselseitig, so Gehlen.[257] Auch Günther Anders sieht entsprechende Verbindungslinien und Rückkoppelungseffekte innerhalb der Trias, die sich unter dem pandynatischen Dach von Fortschritt und Wachstum unaufhaltsam in eine nie endende, leuchtende Zukunft zu bewegen scheint. In Wirklichkeit ist die vordergründige Zielstrebigkeit jedoch lediglich richtungslose Hast, die auf der Stelle tritt, eine Art »rasender Stillstand«,[258] der unter dem Diktat technisch vermittelter Dauerproduktion und permanenter Konsumtion die Illusion intentionaler Bewegtheit erzeugt und ein usurpatorisches und in letzter Instanz zerstörerisches Regime errichtet. Bewegung um der Bewegung, Akkumulation um der Akkumulation willen, das sind nicht bloß rhetorische Klammern zwischen Technik, Kapitalismus und Totalitarismus, wie Anders in der *Antiquiertheit* zeigt.

Hannah Arendt, die Anders' radikalen – politischen – Technokratiebegriff nicht teilt, aber in *Vita activa* eine Kritik der politischen Oikonomie unternimmt, hat in ihrem frühen Hauptwerk die Genese des Totalitarismus bis in seine kapitalistischen Elemente hinein verfolgt, welche sich in ihm »kristallisieren«, auf spezifische Weise ausprägen. Ursächlich gilt Arendt der Beitrag des Kapitalismus nur insofern, als er in Tateinheit mit imperialistischen Bestrebungen instabi-

256 Vgl. Carr 2009.
257 Gehlen 1957: 13.
258 Vgl. Virilio 2002.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ler Nationalstaaten und rassistischen Ideologien einen fruchtbaren Boden für politisch malignes Saatgut bereitet. Der Anschein eines quasi automatischen Katastrophengeschehens ergibt sich lediglich *ex post*. Denn der Totalitarismus bricht, so Ingeborg Nordmann, »mit allen Traditionen, auch mit denen, denen er seine Entstehung verdankte«.[259] Der Kapitalismus ist nach Arendt also keine notwendige, geschweige denn hinreichende, Katastrophenbedingung. (Das widerspräche auch Arendts ontologisch fundiertem Handlungs- und Kontingenzverständnis.) Aber er hat den Totalitarismus des 20. Jahrhunderts als einziges der drei von Arendt identifizierten Elemente erfolgreich überdauert und dabei seine maßgeblichen, politisch virulenten Wesenszüge kosmetischen Modifikationen zum Trotz keineswegs eingebüßt: »Tatsächlich hat Arendt nicht nur – wie François Furet formuliert – die ›kapitalistische Genealogie des Faschismus‹ verfolgt, sie hat auch die Anfälligkeit des Kapitalismus für totalitäre Versuchungen zur Sprache gebracht«, so Urs Marti.[260]

Man kann daher Arendts Totalitarismustheorie, wie Rahel Jaeggi, auch als »eine Kritik des Liberalismus und der liberalen modernen Gesellschaft« lesen, erst recht in Verbindung mit *Vita activa*.[261] Gerade als politische Theoretikerin ist Hannah Arendt keine Autorin, die vom Kapitalismus nicht reden will, wie Jürgen Habermas einst im *Merkur* urteilte.[262] Die Kritik einer politisch gewordenen Oikonomie steht im Zentrum ihres Werkes, auch wenn die Kapitalismuskritik der *Elemente und Ursprünge* in ihrer Anlehnung an Marx und Rosa Luxemburgs Imperialismustheorie eher konventionell wirkt. Tatsächlich ist sie jedoch nur eine und sicher nicht die stärkste Seite des kritischen Potenzials von Arendts Totalitarismusbuch, das notwendigerweise retrospektiv auf den Kapitalismus blickt. Mit Arendt und über sie hinaus lässt sich aber auch die umgekehrte Blickrichtung einnehmen, die nach den Familienähnlichkeiten des Kapitalismus mit dem Totalitarismus Ausschau hält, wie er in *Elemente und Ursprünge* beschrieben wird; die Arendts Charakterisierung des Totalitarismus als Ausgangs- und Vergleichspunkt von Kapitalismuskritik nimmt und die Lebensform des (spät-)modernen Kapitalismus auf diese Weise selbst als quasi totalitäres, und das heißt dann: *politisches* Phänomen erscheinen lässt. Das Wort »quasi« ist hier unerlässlich. Denn natürlich ist der Kapitalismus weder als Ganzer noch in einem seiner Aspekte ein totalitäres Herrschaftssystem im Sinne Arendts: »It does not, however, come close to aproximating the ›hell on earth‹ established by totalitarian regimes and their never-ending reign of terror«, wie Dana R. Villa zu Recht betont. Eine solche Gleichsetzung widerspräche nicht nur Arendts genealogischer Phänomenologie des Totalitarismus als eines historischen Novums, sie wäre schlichtweg falsch und darüber hinaus auch obszön. Allerdings übertreibt Villa, wenn er meint, Totalitarismus und Kapitalismus seien völlig verschieden »in structure and movement«;

259 Nordmann 1998: 55.
260 Marti 1997: 74.
261 Jaeggi 1997a: 22.
262 Vgl. Habermas 1987a.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dass »[n]othing links totalitarianism and capitalist technological modernity on the morphological level, in Arendt's view.«[263]

Sofern man unter »morphological level« homologe Prinzipien, strukturelle Analogien oder Familienähnlichkeiten in gewissen äußeren und inneren Merkmalen versteht, gibt es sogar gleich mehrere Querverbindungen. Ohne diese wäre Arendt vermutlich auch kaum auf die Idee gekommen, den Kapitalismus als »Element« des Totalitarismus zu untersuchen. Vielmehr gilt umgekehrt: Arendt hat den Kapitalismus deshalb in den Stammbaum des Totalitarismus eingetragen, weil sie einige seiner zentralen Charaktermerkmale im Totalitarismus besonders grell aufscheinen sah, und das heißt, dass sie ihn in gewisser Weise selbst für totalitär hielt, und zwar im Sinne einer Verwandtschaftsbeziehung, nicht im Sinne von Identität. Jedenfalls ist es, wie Margaret Canovan schreibt, »von hoher Bedeutung, daß [Arendt], nach den Vorläufern des Totalitarismus suchend, viele von ihnen im Kapitalismus und seinen Implikationen fand.«[264] Von dort aus ist es dann nur noch ein kleiner Schritt, Arendts Totalitarismustheorie auf den Kapitalismus anzuwenden, das heißt über die Betrachtung des Kapitalismus als Element und Ursprung des Totalitarismus hinaus- beziehungsweise wieder zurückzugehen zu den totalitären Elementen *im* Kapitalismus. Arendt selbst gibt für dieses Vorgehen implizite und explizite Anhaltspunkte, letztere besonders im posthum edierten *Denktagebuch*. Dort, so Dieter Thomä, »rücken Amerikanismus und Totalitarismus eng zusammen«;[265] der American Way of Life aber verkörperte für Arendt *pars pro toto* das Gesellschafts- und Wirtschaftsmodell der Moderne. Amerika, Blueprint und Vorreiter des kapitalistischen Okzidents, zeige Europa und dem Rest der Welt das Bild seiner eigenen Zukunft, schreibt Arendt zu Beginn der 50er Jahre: »In Wirklichkeit handelt es sich bei dem Prozeß, den Europäer als ›Amerikanisierung‹ fürchten, um die Herausbildung der modernen Welt mit all ihren verwirrenden Erscheinungen und Auswirkungen.«[266]

Familienähnlichkeiten

Trotz mancher Verwirrungen sind die Verwandtschaftsbeziehungen von kapitalistischem Westen und Totalitarismus augenfällig.[267] Verbindendes Element ist

263 Villa 2001: 133.

264 Canovan 1997b: 63.

265 Thomä 2002: 16. Bei Arendt vgl. 2002b: 105, 108, 202, 208, 214, 264, 349, 357. Siehe dazu auch die editorische Anmerkung von Ursula Ludz zu *Freiheit und Politik* (in Arendt 2000a: 410f.), die darauf hinweist, dass Arendt in der zweiten von insgesamt vier Fassungen des Aufsatzes »eine gewisse Parallelisierung« von »totalitarianism« und »mass society« vornimmt: »Beide Systeme, so führt sie aus, zeigen Ähnlichkeiten in der Tendenz, Initiative und Spontaneität als solche zu ersticken (›to stifle initiative and spontaneity as such‹).«

266 Arendt 2000b: 257. Der Vergleich des Kapitalismus mit totalitären Bewegungen ist trotz Arendts akteurszentriertem Handlungsverständnis zulässig und auch naheliegend. Wohl kann der Kapitalismus keine Naturgesetzmäßigkeit für sich beanspruchen. Dennoch verhilft ihm sein Prozesscharakter und seine schiere Komplexität *à la longue* zum Status eines quasi autonomen gesellschaftlich-politischen Co-Akteurs, der sich die Regentschaft der (Spät-)Moderne mit dem Andersschen Techniksubjekt teilt.

267 Die analoge Betrachtung von Stalinismus bzw. Kommunismus und Planwirtschaft lasse ich hier beiseite, da die kapitalistische Moderne im Zentrum meiner Theorie steht.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

in erster Linie das organisatorische Prinzip der autoaggressiven Selbsterhaltung, jener »schöpferischen Zerstörung«, in der Joseph Schumpeter »das für den Kapitalismus wesentliche Faktum«[268] sah und das in der Organisation totalitärer Bewegungen laut Hannah Arendt die zentrale innere Anntriebskraft bildet (siehe Kapitel I.2.3.4, S. 270ff.). Darunter fallen die quasi automatischen Prozesse der Akkumulation beziehungsweise der Wertschöpfung ebenso wie die fortwährende Restrukturierung von Firmen, gesellschaftlichen Institutionen (wie beispielsweise den zu Dienstleistungscentern für den gehobenen Arbeitsmarktbedarf mutierenden Universitäten) und Arbeitsabläufen und die permanente Mobilisierung der arbeitenden wie arbeitslosen Bevölkerung. Auch der Staat ist, wie alle menschlichen Verhältnisse, die an gewisse räumliche und zeitliche Konstanten gebunden sind, dem Kapitalismus nur ein bloßes »Hindernis für die ständig wechselnden Bedürfnisse der sich bewegenden Bewegung.«[269] Schon immer seien die politischen Überzeugungen der Bourgeoisie totalitär gewesen, so Arendt, nämlich insofern sie »die Identität von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft vorausgesetzt [hatten], wobei die politisch-staatlichen Institutionen als bloße Fassade für Privatinteressen angesehen wurden.«[270] Den Staat, die politische Öffentlichkeit auszuhöhlen und zum Statisten vermeintlicher Gesetzmäßigkeiten, genannt »Sachzwänge«, zu marginalisieren, verbindet Wirtschaftsform und Totalitarismus: »Both totalitarianism and modern technological capitalism, with its transformation of man into the *animal laborans*, do their utmost to swamp this artifice [gemeint sind Gesetze und Institutionen; C.D.] in processes of destruction or reproduction.«[271] »Entbürokratisierung«, »Re-Organisation«, »Deregulierung« und »Privatisierung« sind die spätkapitalistischen Plastikschlagwörter eines permanenten Entdifferenzierungs- und Zerstörungsprozesses, der sich gegen stabilisierende, in Arendts Terminologie: einzäunende Strukturen staatlicher beziehungsweise legislativer Provenienz, aber auch weltlicher Zusammenhänge, das erste und zweite »Zwischen« der Menschen richtet.[272] So wie der Totalitarismus die Zäune des Gesetzes und die Arena der Öffentlichkeit planieren muss, um seine Bewegungsgesetze zu exekutieren,

268 Schumpeter 1946: 138.

269 Arendt 2005a: 547.

270 Ebd.: 719. Der Schein einer Identität von Privatinteresse und Gemeinwohl entsteht laut Arendt (ebd.: 329) durch die Illusion, »man könne durch die bloße Addition von Privatinteressen eine neue Qualität, das Gesamtinteresse erzeugen.« Wären privates und öffentliches Interesse tatsächlich identisch, entspräche menschliches Zusammenleben einem Ameisenhaufen, so Arendt.

271 Villa 2001: 131.

272 Vgl. auch dazu Sennett (1998), demzufolge der spätmoderne Kapitalismus zur Erosion jener Charaktereigenschaften führt, »die Menschen aneinander binden und dem einzelnen ein stabiles Selbstwertgefühl vermitteln.« (ebd.: 31) »Die Fähigkeit, sich von der eigenen Vergangenheit zu lösen und Fragmentierung zu akzeptieren«, ist Sennett (ebd.: 79f.) zufolge demgegenüber »der herausragende Charakterzug der flexiblen Persönlichkeit, [...] die im neuen Kapitalismus wirklich zu Hause [ist; C.D.]. Doch diese Eigenschaften kennzeichnen die Sieger. Auf den Charakter jener, die keine Macht haben, wirkt sich das neue Regime ganz anders aus«, nämlich zersetzend.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

trachtet der Kapitalismus danach, gesetzliche, sozialstaatliche und lebensweltliche Schranken einzureißen und Gemeinwohlorientierungen auszuhölen, um seine innere Dynamik der Profitmaximierung voranzutreiben. Die kapitalistische Variante des Pandynatos-Prinzips ist der Modus vivendi der panischen Produktion (siehe Kapitel I.1.1.1, S. 58f.). Nicht nur gilt, dass alles möglich ist. Sondern auch, dass alles gemacht werden *muss*, was die Verwertungsdynamik, der es um Bewegungsfreiheit geht, nicht um Erhaltung und Ausgestaltung von natürlichen Lebens- und weltlichen »Zwischen«-Räumen, in Schwung hält.[273]

Die selbstzweckhafte, destruktive Vorwärtsbewegung kennt kein letztes Ziel und macht nicht einmal vor sich selbst Halt. Wie es das Ansinnen der totalitären Bewegung ist, »soviel Menschen wie möglich in die Bewegung hineinzuorganisieren und in Schwung zu bekommen«,[274] ohne dabei ein politisches Endziel zu verfolgen, strebt auch der Kapitalismus danach, alle möglichen Ressourcen immer wieder neu auf das endlos geschleifte Ziel der Verwertbarkeit hin zu mobilisieren oder – und das nicht nur im Krisenfall, der unter den gegebenen Systembedingungen mit dem Normalzustand identisch ist – zu demobilisieren und stillzulegen, das heißt im Fall des Produktionsmittels Mensch in die industrielle Reservearmee auszugliedern oder als Ausschuss (Stichwort »Mensch ohne Welt«) gleich ganz auszusondern. Dasselbe gilt für alle nicht-menschlichen Ressourcen (Stichwort »Welt als Mine«), deren Verbrauch in vielen Fällen auf massive und nachhaltige Zerstörung hinausläuft, je nachdem, in welchem Winkel des Kapitalismus man sich gerade befindet, in den Bankenvierteln der Londoner City, auf den Großbaustellen Chinas, in der Kornkammer der USA oder den Urwäldern Südamerikas.[275]

Wie der Totalitarismus kann sich der Kapitalismus, im Sinne Arendts ein »explosiver« Prozess, nur in Form dynamischer Sprünge, Volten und Krisen überhaupt

273 Vgl. Arendt 2005a: 314f. »Alles Gegenwärtige wird als Mittel zu einem fernen Zweck gebraucht, nichts Jetziges ist in sich wichtig«, heißt es bei Sennett (1998: 141). Was Hans Jonas (1994a: 77) über die *scientia nova*, die moderne (Natur-)Wissenschaft, sagt, nämlich dass ihr metaphysisches Geheimnis »in der radikal zeitlichen Auffassung des Seins oder in der Gleichsetzung von Sein mit Aktion und Prozeß« liege, lässt sich mühelos auf die kapitalistische (Spät-)Moderne übertragen.

274 Arendt 2005a: 702.

275 Was für das Weltlager im Ganzen gilt, trifft auch auf »den« Kapitalismus zu: er zerfällt in unterschiedliche Typen und Zonen, in mehrere Kapitalismen also, in denen seine Grundprinzipien unterschiedlich entfaltet sind und unterschiedliche Auswirkungen haben (vgl. Leidinger 2008: 21). Dass ökonomische Problembewältigung am besten als marktförmiges System funktioniert, erweist sich schon angesichts dieser realen Differenzierung als eklatantes Vorurteil, dessen beschränkter Maßstab »seinen interessenmäßig selektiven Charakter [verrät], denn die unterstellte Effektivität der Lebensvorsorge durch Wohlfahrtsstaat und Markt zählt im Innern allenfalls nach dem Modell einer Vier-Fünftel- bis Zwei-Drittel-Gesellschaft gerade noch für eine Mehrheit und bleibt eurozentristisch bis auf die Knochen, weil weltweit die umgekehrte Proportionalität gilt: für mindestens vier Fünftel der Menschen, für rund vier Milliarden Mitmenschen liegt in diesem Modell keine praktische Perspektive, denn es ist, mit Habermas gesagt, nicht ›verallgemeinerungsfähig‹.« (Greven 1993: 90)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

erhalten. Jede Form längerfristiger Stabilität wäre ihm ein Rückschritt,[276] permanentes Nullwachstum der Tod: »Er kennt kein Zurück durch Schrumpfen. Historisch betrachtet, ließ sich der Kapitalismus bei seinem Durchmarsch nur durch Krieg, Währungsreform, Staatsbankrott oder Enteignung kurzfristig unterbrechen«[277] – die jüngste Weltwirtschaftskrise bestätigt dies einmal mehr. Um zu bestehen, muss der Kapitalismus nach Hannah Arendt deshalb auch künftig, ebenso wie der Totalitarismus, »mit allen Mitteln die Bedingungen des Zerfalls [...] aufrechterhalten und verhindern, daß das, was er dauernd versprochen hat, wirklich eintritt, nämlich eine Neuordnung aller Lebensverhältnisse und eine neue Normalität und Stabilität, die sich auf der Neuordnung gründet.«[278] Auch darin ähnelt der Kapitalismus dem Totalitarismus: Er unterstellt sich selbst als eine Art Naturgesetz und seinen Vorwärtsdrang als notwendig, obwohl er lediglich ein, wenn auch der menschlichen Aufsicht entglittener, (Handlungs-)Prozess ist. Die Unterstellung vermeintlich naturgegebener, unerschütterlicher Gesetze bilden neben der Verheißung diesseitiger Paradiese gemäß Hannah Arendt ein wesentliches Kennzeichen totalitärer Bewegungen. Und sie kennzeichnen deren Freiheitsbegriff:

> »Theoretisch ist entscheidend, daß Freiheit weder in dem handelnden und sich bewegenden Menschen noch in dem zwischen Menschen entstehenden Raum lokalisiert wird, sondern in einen Prozeß verlegt wird, der hinter dem Rücken der handelnden Menschen sich vollzieht und jenseits des sichtbaren Raumes der öffentlichen Angelegenheite[en] im Verborgenen wirkt. Das Modell dieses Freiheitsbegriffs ist der frei strömende Fluß, dem gegenüber jedes Eingreifen eine Willkür darstellt, die sein Strömen hemmt.«[279]

Auf allen Ebenen der Gesellschaft iteriert sich die Dynamik der teloslosen Selbstbewegung zulasten der Umwelt, längerfristig angelegter weltlicher, politischer Strukturen und (politischer) Freiheit, aber auch Lebenserfahrung und menschlicher Identitätsbildung. »Die dauernden Säuberungen, das plötzliche Auf und Ab der Berufskarrieren verhindern jedes Sicheinarbeiten, jede Entwicklung zuverlässiger Berufserfahrung«,[280] schreibt Arendt über die Organisation totalitärer Staatsapparate. Diese Beschreibung trifft auch auf die heutige Arbeitswelt zu, wie Richard Sennett in seinem Buch über die Erosion des Charakters in (spät-)modernen Arbeitswelten anhand zahlreicher Beispiele demonstriert.[281]

Totalitäre Herrschaft basiert nach Arendt psychologisch auf absoluter Treue zur Bewegung und gesellschaftlich auf absolut isolierten Individuen, »deren Bindung weder an die Familie noch an Freunde, Kameraden oder Bekannte einen

276 Vgl. Schumpeters (1946: 213f.) Vision eines Zustands vollkommener, das heißt: abgeschlossener Entwicklung der Produktionsmethoden.

277 Klingholz 2006: 113.

278 Arendt 2005a: 819f.

279 Arendt 1993a: 42f.

280 Arendt 2005a: 850.

281 Vgl. Sennett (1998), bei dem viele Motive der Arendtschen Gesellschaftskritik durchklingen und der sich auch methodisch an seiner einstigen akademischen Lehrerin orientiert.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gesicherten Platz in der Welt garantiert.«[282] Das (spät-)moderne kapitalistische Regime benötigt und befördert ähnliche Lebensbedingungen, unter denen sich langfristiges Engagement weder im Arbeitsleben noch privat auszahlt und Menschen zur ortsunabhängigen Verfügungsmasse von Kapitalinteressen degenerieren, schließlich im Andersschen (Doppel-)Sinn liquidiert werden. Die kapitalistische Ideologie-Variante des Individualismus – »Jeder ist seines Glückes Schmied« – kann diese Parallelen nur notdürftig verdecken. Indem der Kapitalismus das »unternehmerische Selbst«[283] und die individuelle Kraft zur Selbstermächtigung propagiert, verlagert er den systemischen Selbstbewegungs- und Akkumulationszwang in den Menschen selbst und entfesselt damit eine individualisierte »Dialektik des Scheiterns mitten im Wachstum«,[284] in der die potenzielle Wut auf ökonomische Institutionen in Kummer über persönliches Versagen umgelenkt wird, was den Liquidierungsprozess positiv unterstützt oder, anders formuliert, das »stählerne Gehäuse« (Max Weber) zugleich unausweichlich und unsichtbar macht. In seinem Trachten, alles der inneren Logik und den Prämissen seiner Verwertungsideologie zu unterwerfen und auch die entlegendsten Provinzen auf diese Weise zu kolonisieren, wuchert der Kapitalismus nicht nur nach außen, auf der gesellschaftlich-ökonomischen Makroebene, sondern als Disziplinar- und Verführungsmacht ebenso nach innen. So wie der Totalitarismus in seiner Ideologie ein Mittel entdeckt hat, »Menschen von innen her zu beherrschen und zu terrorisieren«, versucht auch der Kapitalismus »den Unterschied zwischen Herrschern und Beherrschten« abzuschaffen und einen Zustand herbeizuführen, »in dem das, was wir unter Macht und Willen zur Macht verstehen, gar keine oder eine sekundäre Rolle spielt.«[285] Auf diese Weise, indem er alle Menschen so in seinen strömenden Fluss einfügt, dass sie zum Moment der Beschleunigung desselben werden, macht der Kapitalismus Opfer zu Täter-Opfern, die sich für ihre eigene Dehumanisierung und Entweltlichung, für ihre Liquidierung, hier: Überflüssigmachung, selbst verantwortlich fühlen.[286]

Liquidierung (»Überflüssigmachung«)

Der Prozess der Überflüssigmachung von Menschen erfolgt in zwei Stufen: Erstens auf der Ebene von Arbeitsteilung und Rationalisierung, durch die Herabsetzung der Menschen »zu elektronischen Hausmeistern von Industrierobotern [.], de-

282 Arendt 2005a: 698.

283 Vgl. Bröckling 2007.

284 Sennett 1997: 186. Vgl. dazu auch Sennett 1998: 159–185.

285 Arendt 2005a: 701.

286 Wer sich nicht an die Rollenerwartung des flexiblen, mobilen und dynamischen Homo oeconomicus anpassen kann oder will, wird in dieser Perspektive als unfähig, irrational, ja krank dargestellt (vgl. Butterwegge/Lösch/Ptak 2007: 271 bzw. Ehrenberg 2004) – so wie jene Angestellten in Frankreich, die sich in den letzten Jahren unter Verweis auf unerträglich flexibilisierte Arbeitsbedingungen, Überlastung und »Terrormanagement« das Leben genommen haben. Tatsächlich spielten dabei nur in einigen Fällen auch persönliche Hintergründe oder psychische Dispositionen eine Rolle (vgl. http://www.sueddeutsche.de/,ra4l1/kultur/15/489402/text/; Zugriff: 14.01.12).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ren komplexe Aufgaben sie einst selber verrichteten«,[287] wie Richard Sennett, Günther Anders paraphrasierend, schreibt. Auch innerhalb anspruchs- und verantwortungsvoller Tätigkeitsfelder gerinnt die Arbeit in der Moderne laut Anders zunehmend zu einem bloßen, häufig anstrengungslosen und auch deshalb aushöhlenden Mit-Tun, dessen eigentliche Bewandtnis und Folgen den Mit-Tätern respektive »Objekthirten« verborgen bleibt. Eben dies war das eigentliche Ziel der Bewegungsstudien Frederick Taylors und der Rationalisierung der Autoherstellung in Henry Fords Fabriken zu Beginn des 20. Jahrhunderts gewesen: den Arbeiter für das Ganze blind zu machen und, durch die Auflösung der Arbeit in isolierte Einzelakte, effizienter in den Betriebsablauf einzupassen. Und eben dies ist auch das Nebenprodukt jener spätmodernen Arbeitsorganisation, die unter Tarnworten wie »Flexibilität«, »Dezentralisierung« und »Teamwork« ein unlesbares, entpersonalisiertes, aber nur dem Anschein nach herrschaftsfreies Arbeitsregime installiert, in Wirklichkeit nämlich nur ein »neues Gewebe der Macht« hervorbringt und durch die Ersetzung auch der geistigen menschlichen Arbeitskraft mit Hilfe von immer leistungsfähigeren Computern Adam Smiths »Alptraum von der geistlosen Arbeit zu neuen Extremen [führt].«[288] Selbst Unmoral und Brutalität verschwinden hinter der Fassade der schönen neuen Arbeitswelt. Sie sind längst nicht mehr auf rohe Gewalt, übermäßigen Alkoholkonsum oder Fanatismus angewiesen. Das prometheische Gefälle, die »Schizotopie«, das heißt Uneindeutigkeit des Tatorts, schreibt sie fest in die betrieblichen und gesellschaftlichen Strukturen ein, so fest, dass nicht nur der Ort des Tuns und der Ort des Leidens, deren Einheit den Begriff »Tatort« ausmacht, auseinander treten, sondern umgekehrt Opfer zu Mittätern ihrer eigenen Ausbeutung und Überflüssigmachung gemacht werden. In der Summe, so Hans Jonas, »wirken wir alle mit und sogar im bloßen Verbrauchen, sogar ohne etwas zu tun« – weil wir teilhaben an den Früchten des Systems, aber auch qua *Gattungsmacht*: »Wir alle sind es, ohne daß es ein einzelner zu sein braucht.«[289] So trifft *mutatis mutandis* auf den Kapitalismus zu, was Hannah Arendt über den Totalitarismus schreibt: »In der Schaffung von Lebensbedingungen, in denen Gewissen schlechthin nicht mehr ausreicht [...], wird die bewußt organisierte Komplizität aller Menschen an den Verbrechen totalitärer Regime auch auf die Opfer ausgedehnt und damit wirklich ›total‹ gemacht.«[290]

(Spät-)Moderne lebende Leichname

Wer sein Leben lang nicht handelte oder spräche, so Arendt, der wäre bloß ein lebender Leichnam, sein Leben »buchstäblich kein Leben mehr, sondern ein in die Länge eines Menschenlebens gezogenes Sterben«.[291] Dieser Satz aus *Vita activa* ist auf das Los der Arbeiter und Maschinendiener gemünzt, von denen Günther

287 Sennett 1997: 180.

288 Sennett 1998: 73, 94. Sennett zufolge (vgl. ebd.: 58ff, 75, 153ff.) besteht das neue Machtsystem aus drei Komponenten: dem diskontinuierlichen Umbau von Institutionen, einer flexiblen Spezialisierung bzw. Variation der Produktpalette sowie einer Machtkonzentration ohne Zentralisierung.

289 Jonas 1985: 273.

290 Arendt 2005a: 930.

291 Arendt 2002a: 215.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Anders spricht. Sie handeln nicht, sondern tun nur mit, führen aus, befolgen. Auch die Sprache scheint ihnen genommen, denn sie wissen nicht, was sie tun, sollen und wollen es nicht wissen, geschweige denn artikulieren.[292] Doch der Satz ist auch ein Arendtsches Selbstzitat, zugleich das zentrale Scharnier zwischen dem Totalitarismusbuch und Arendts erstem philosophischen Hauptwerk. Arendt rekurriert darin indirekt auf das Ziel totalitärer Herrschaft, aber vom Standpunkt ihrer anthropologisch erweiterten Perspektive aus. Es ist dasselbe Bild, das Arendt in *Vita activa* für das moderne Animal laborans und im Totalitarismusbuch für die Opfer totalitärer Herrschaft und das Endziel totalitärer Bewegungen wählt: entseelte, aller Spontaneität beraubte, lebende Leichname. Arendt und Anders waren sich der signifikanten Unterschiede bewusst, aber es ist kein Zufall, dass das Porträt des modernen Menschen bei beiden auffallende Übereinstimmung mit dem Schreckensbild des Konzentrationärs zeigt. Vieles, was beim Einen – und nur dort – über alle Grenzen des Erträglichen hinaus gesteigert ist, zeichnet in Umrissen bereits das Dasein des Anderen aus. Im Prozess fortschreitender Rationalisierung wird er so überflüssig gemacht, dass er – dies ist der zweite Aspekt von »Liquidierung« – schließlich zur Vernichtung freigegeben ist.[293]

Im Totalitarismusbuch bezeichnet Hannah Arendt das vollständige Abgeschnittensein der KZ-Insassen von der übrigen Welt als das »eigentliche Grauen« der Konzentrationslager.[294] Im Weltlager entspricht dem Inhaftierten – ungeachtet aller grundsätzlichen Differenzen – der Typus des Borderliner-Menschen ohne Welt, auch er eine singularische Figur. So wie der Arbeitslose, der kaum oder dysfunktional gebildete Tagelöhner, die unter protoindustriellen Bedingungen be- und vernutzten chinesischen, indischen und afrikanischen Wanderarbeiter, das postkoloniale Sklavenheer, das heute größer ist »than at any point in history«,[295] die Alten und Kranken, aber auch die »überflüssigen« Jungen, die »von einem immer ausgedehnteren Ausbildungssystem immer gründlicher für Arbeiten ausgebildet [werden], die es gar nicht gibt«,[296] mit einem Wort, das globale Neo-Lumpenproletariat. Zygmunt Bauman spricht von der neuen »Unterklasse«, jenen, die außer-, ja unterhalb des Klassensystems stehen. Mit beständiger Aussicht nach unten leben und vegetieren diese Deklassierten auf dem schmalen Grat zwischen geringfügiger Teilhabe und totaler Liquidierung. Prekär ist ihre Lage in der Spätmoderne auch deshalb, wie Bauman bemerkt, weil für die wirklich Überflüssigen in einer restlos globalisierten (Lager-)Welt »kein natürliches Auffangbecken mehr« existiert.[297] Hannah Arendt sah in der wachsenden Gruppe dieser Elenden daher zu Recht das Schibboleth zukünftiger Totalitarismen:

292 Vgl. Anders 1989a bis e sowie 1990.

293 Vgl. dazu auch Trawny (2008: 258), der die neuzeitliche Anthropologie als »Schnittstelle« zwischen Lagerwelt und Moderne bezeichnet.

294 Arendt 2005a: 915.

295 Skinner 2008: 2.

296 Sennett 1997: 180. Zur These vom Ende der Arbeitsgesellschaft vgl. auch Dries 2008a und b.

297 Bauman 2006.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> »Die ungeheure Gefahr der totalitären Erfindungen, Menschen überflüssig zu machen, ist, daß in einem Zeitalter rapiden Bevölkerungszuwachses und ständigen Anwachsens der Bodenlosigkeit und Heimatlosigkeit überall dauernd Massen von Menschen im Sinne utilitaristischer Kategorien in der Tat ›überflüssig‹ werden. Es ist, als ob alle entscheidenden politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Tendenzen der Zeit, in einer heimlichen Verschwörung mit den Institutionen sind, die dazu dienen könnten, Menschen wirklich als Überflüssige zu behandeln und zu handhaben.«[298]

Die Erfindung des Lagers in totalitären Regimen korrespondiert für Arendt »aufs genaueste den Erfahrungen moderner Massen von ihrer eigenen Überflüssigkeit in einer übervölkerten Welt und der Sinnlosigkeit dieser Welt selbst.«[299] Die Herstellung dieser Massen – »heimatlos, staatenlos, rechtlos und unerwünscht« – und einer Welt, in der nichts mehr einen Sinn ergeben will, dauert an. Täglich werden Tausende Menschen durch Wirtschaftskrisen »ökonomisch überflüssig und gesellschaftlich lästig« gemacht,[300] während die kapitalistische Karawane weiterzieht.

Doch auch die gut situierten Mittelschichten, die *nouvelles riches* und die Vermögensmilliardäre entkommen der Weltlagerdynamik nicht. Ehemalige Mitglieder der Finanzwelt-Elite schildern ihr hyperbeschleunigtes Businessleben »wie in einer totalitären Partei«, von Gier und Angst getrieben, von rücksichtslosen Vorgesetzten permanent gedemütigt und zum »mehrfachen Allnighter«, zu tage- und nächtelangem Durcharbeiten ohne Pause, bis hin zum Herzinfarkt gedrillt.[301] Der technologisch vermittelte Überfluss an Zeit wird durch die Komplexität der Interaktionen, durch den Aufforderungs- und Aufzehrungscharakter der Dingwelt und den Terror der Ökonomie im Entstehen sogleich wieder abgeerntet, Zuwiderhandlung mit sozialer Exklusion bestraft: »Zeit gewinnt, wer *kein* Auto, *kein* Telefon, *kein* Büro hat; er verliert freilich auch an gesellschaftlicher Funktion.«[302] Wer keine Zeit hat und von Termin zu Termin hetzt, gilt als besonders erfolgreich und darf sich gesellschaftlicher Anerkennung sicher sein.[303] Selbst die (spät-)moderne Freizeitgesellschaft fällt unter dieses Regime. Sie hat nur wenig mit Freiheit, Verfügbarkeit und Selbstverwirklichung zu tun. Sowohl in der Arbeit als auch in der so genannten Freizeit »kommt es nicht auf die Realisierung eigener Intentionen und Lebensentwürfe an«, wie Bodo von Greiff und Helmut König betonen, »sondern auf schnelles und cleveres Erfüllen geforderter Leistungen. Das Gesellschaftsfähigwerden des Einzelnen folgt nicht länger dem Modell von Erfahrung und Bildung, sondern dem des Trainings«,[304] das vom kategorischen Imperativ der kapitalistischen Moderne präsidiert wird: »Handle so, daß du durch dein Handeln mit der Produktion solidarisch bleibst, daß du

298 Arendt 2005a: 942.
299 Ebd.: 938.
300 Arendt 1948b: 317.
301 Vgl. Hagelüken/Mühlauer 2009.
302 von Hentig 1969: 615.
303 Vgl. dazu Luhmann 1994.
304 von Greiff/König 1987: 85.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

diese sicherst und steigerst, unter keinen Umständen sabotierst.«[305] Der wachstumsorientierte Kapitalismus braucht und formt »nach seinem eigenen Bilde«[306] Menschen, die, so Hartmut Rosa, »nicht *irgendeine* Konzeption des guten Lebens wählen, sondern eine sehr spezifische, nämlich die ›comprehensive doctrine‹ des Konsumenten/Produzenten-Paradigmas.« Das heißt: »Wir setzen uns unter Leistungs- und Bewährungszwang im Hinblick auf Freizeit, Identitätsfindung, Gestaltung sozialer Kontakte sowie Zeit- und Familienplanung etc. Dabei folgen wir zunehmend dem kalkulierenden Berechnen des kapitalistischen Unternehmers.« Zwischen dem vordergründigen Ideal des (politischen) Liberalismus – Vervielfältigung und Individualisierung von Lebensstilen und Lebensentwürfen – und der realen Anforderung des Kapitalismus, möglichst viele konforme Identitäten auszuprägen, »die der Produktion bzw. der beruflichen Karriere wie auch dem Konsum oberste Priorität einräumen«, klafft eine Lücke. Ethos und Lebenswirklichkeit, Selbstbild und Realität des Kapitalismus fallen auseinander, und deshalb ist es, so Rosa, »ganz sicher falsch, in einer kapitalistischen Wirtschaftsform eine sichere und neutrale Grundlage zu sehen, auf der sich alle Arten von Leben führen lassen.«[307] Das Gegenteil – Uniformierung und Konformismus – ist der Fall.

Der »sanfte Terror« des Konsumismus

Die Illusion der Passung wird, von Kindesbeinen an, durch den »sanften Terror« (Anders) der Werbung induziert. Hunderte Werbespots prasseln jeden Monat bereits auf Kinder und Jugendliche ein, vom Bombardement durch E-Mails, SMS' und das Internet ganz abgesehen. Es mögen sich dadurch keine konkreten Bewusstseinsinhalte (Intentionen) formen, »die *dispositionale Struktur* des Bewußtseins«[308] aber wird geprägt. »Die Behauptung, daß wir, das Publikum, diejenigen Waren, die zu begehren wir durch ›sanften Terror‹ gezwungen werden, ›eigentlich‹ ja garnicht [sic!] begehren, bleibt eine bloße Beteuerung, eine völlig sinnleere, weil diesem ›Eigentlich‹ in der Wirklichkeit nichts mehr entspricht«, so Günther Anders.[309] Zwar hält der spätmoderne Warenkosmos eine unermessliche Fülle an Angeboten parat; Auswahl ist also gegeben. Nur hat man keine Wahl mehr, ob man kaufen möchte oder nicht:

> »Zugegeben: der Zustand sieht, verglichen mit dem nackten Terror, der Europa zwischen 1933 und 1945 fest im Griff hielt, sehr milde aus. Die Mittel sind nicht blutig, die Differenz zwischen dem offenen, klirrenden Terror des Nationalsozialismus und dem Kaufterror, der verschämt auftritt und der seine wahre Natur weder den Tätern noch den Opfern zeigen will, ist unbestreitbar. Aber ›verschämt‹ ist doch wohl ein irreführender Ausdruck. Wahr ist vielmehr, daß es sich die Interessenten des ›sanften Terrors‹, wenn es aus dem Walde nicht mehr anders herausschallt, als wie sie in ihn hineingerufen hatten, *erlauben* dürfen, ihr Zwangssystem als Freiheitssystem zu bezeichnen und es, falsch etikettiert, hundertprozentig durchzusetzen. In der Tat schämen sie sich nicht im mindesten (vor wem auch?), ›Freiheit der

305 Anders 1994a: 48.
306 Vgl. Marx/Engels 1990b: 466.
307 Rosa 1999a: 739, 741.
308 Ebd.: 743.
309 Anders 1994a: 123.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Meinungsbildung und -äußerung‹ als ihr Prinzip zu proklamieren, verbal also das Gegenteil von dem zu vertreten, was sie effektiv tun.«[310]

Die von der konformistischen »Spielart des Totalitarismus«[311] Geprägten halten die ihnen oktroyierten Meinungen und Bedürfnisse für ihre eigenen und strukturell festgeschriebene Deformation von Arbeit und Moral, der Ausschluss der Arbeitenden von der Entscheidung, welche Produkte sie herstellen und zu welchen Zwecken, aber auch das Regime der Freizeitindustrie, das nahtlos an den Feierabend anschließt, machen den modernen Neo-Proletarier laut Günther Anders »total unfrei«,[312] seine Manipulation vollständig. Der Suprasinn der kapitalistischen Bewegung, so ließe sich in Analogie zum Totalitarismus sagen, liegt in der Kontrolle und Konformierung menschlicher Spontaneität. Selbst Dana R. Villa, der dieser These auf den ersten Blick zu widersprechen scheint[313] und einem Vergleich insgesamt kritisch gegenüber steht, gelangt zu der Einsicht, der Kapitalismus fördere »the eradication [zu Deutsch: die Ausrottung; C.D.] of human plurality, freedom, and uniqueness.« Zwar sei die innere Logik des Kapitalismus »immesurably less horrible« als die des Totalitarismus, doch auch Villa sieht in beiden »insults to the human status in that they strive to replace human plurality and spontaneity with a kind of oneness [...] while moving us ever closer to rhythms of nature and necessity.«[314]

Mag der Kapitalismus Weltoffenheit und Freiheit nicht völlig auslöschen, so sucht er sie doch aufzulösen in die (Pseudo-)Freiheit zu Konsumieren: »[I]n der Ödnis der marktwirtschaftlichen Rhetorik bedeutet Freiheit genau das Gegenteil«, so Paolo Flores d'Arcais mit Bezug auf Arendt, »nämlich einen zwanghaften Götzenkult für den Homo oeconomicus«,[315] der am Ende zum weltfremden Homo consumens degeneriert; zum »Spießer« und »Philister«, wie die konformierten Individuen der konsumistischen (Spät-)Moderne bei Günther Anders und Hannah Arendt heißen. Während der kapitalistische Selbstverwertungsorkan im Verbund mit Wissenschaft und Technik die Erde umtost, gehen sie in Arbeit, Freizeit und Gesellschaft sukzessive ihrer Weltoffenheit verlustig. Als Mit-Tuende fügen sie sich widerstandslos (oder von den Agenten der so genannten »positiven« Psychologie angeleitet[316]) in die unberechenbaren Katastrophenprozesse von

310 Anders 1981: 269.

311 Ebd.

312 Anders 1992c: 11.

313 »The most we can say is that, for Arendt, the modern age creates unprecedented alienation and loneliness«, so Villa (2001: 133).

314 Ebd.: 131f.

315 Flores d'Arcais 1997b: 106.

316 Hannah Arendt zufolge strebt die »positive« Psychologie danach, das Animal laborans den Wüstenbedingungen der oikonomisierten Gesellschaft anzupassen. Es gehöre zu den schrecklichsten Illusionen in der Wüste, so Arendt (1993a: 181), »daß wir nämlich zu denken beginnen, mit uns stimme etwas nicht – und dies, weil wir unter den Bedingungen des Wüstenlebens nicht leben können und deshalb die Fähigkeit zu urteilen, zu leiden und zu verdammen verlieren.« Tatsächlich sind wir nach Arendt nur insofern lebendig, als wir unter den diversen Verwüstungsaspekten der Moderne leiden.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Technokratie und Kapitalismus ein, als Konsumierende das sterile Jetzt ihrer Kaufakte perpetuierend, die längst keine Form wirklicher Aneignung, sondern nur noch Moment des Verwertungsprozesses sind: »Konsum ist weder ein Verhältnis zur Vergangenheit noch eines zur Zukunft. Denn der Konsumierende ist weder ein Planender, der auf eine Zukunft ausgerichtet wäre, noch ein Erinnernder, der sich zurücksehnte.«[317]

Kapitalistischer Nihilismus

Im Kontext seiner theologischen Überlegungen skizziert Hans Jonas in den *Philosophischen Untersuchungen* ein auf Leibniz zurückgehendes Weltmodell, in dem Zeit nur eine Illusion ist. Alle Dinge haben darin Simultancharakter, sind also zeitgleich da und erscheinen lediglich für uns, durch die Form unserer Anschauung, als Nacheinander in der Zeit. Ein solches Modell sei nicht nur formal unsinnig, so Jonas, sondern auch, weil er menschliches Streben, Bemühen, Hoffen, Bangen und Bereuen zu einer bloßen Illusion degradiere und menschliche Freiheit negiere: »Jedes Wägen von Entschließungen wäre Selbstbetrug, denn was sich dafür ausgibt, wäre seinerseits nur ein vorgeschriebener Schritt im Erscheinungsballett längst entschiedener Wirklichkeit, eine unnötige Stilisierung, ihrer Mühe nicht wert. Aller Ernst schwände dahin.«[318] Die hintergründig zeitlose Simultanwelt, die Jonas im Gedankenexperiment skizziert, entspricht aufs Genaueste der konsumistischen Spätmoderne. Das Simultanangebot des Waren- und Dienstleistungskosmos führt in Verbindung mit dem unerbittlichen Imperativ der permanenten Selbstformung und Selbstausbeutung *à la longue* zum »rasenden Stillstand« oder, mit Günther Anders gesprochen, in die panisch-produzierende Daseinsform des Nihilisten: »Denn auf Bewegung kommt es hier an, nicht aufs Ankommen. Auf ›life-long learning‹ zum Beispiel, nicht auf Wissen oder gar Weisheit; auf Autofahren, nicht auf den Aufenthalt.«[319] Statt von seiner Weltoffenheit aktiven Gebrauch zu machen, lässt sich Homo consumens in den reißenden Strom des Kapitalismus hineinziehen und von der Warenwelt beliefern. Vom »Total-TV« zum Beispiel, das heute rund um die Uhr und in allen Medien und Formaten sendet, im Internet, auf Mobiltelefonen, tragbaren Computern etc. Immer neue Kanäle und Spartenprogramme bedienen immer kleinere Nischen, jeder »kann sich ausufernd, sogar ausschließlich mit Stars und Fernsehwelten umgeben, die ihn bestätigen.«[320] Oder einfach wieder wegzappen. Die im Fernsehkosmos verdoppelte, restlos verkonsumierbare, von der Mühsal authentischer Erfahrung und wirklicher Aneignung gereinigte »Wegwerf-Welt«, ist nicht nur gemäß Anders das »Schlußergebis des Abenteuers ›Technik‹«,[321] sondern die negative Teleologie der kapitalistischen (Spät-)Moderne, die »wegen Geschäftsaufgabe« auf »den Schlußverkauf der gesamten Welt« hinausläuft,[322] wie Werner Jung schreibt. Hier, wo Spießer und Philister, Kapitalismus und Technokratie sich begegnen, wird an der

317 Anders 1996: 182.
318 Jonas 1992: 185.
319 Anders 1997: 120.
320 Hamann 2006: 23.
321 Anders 2002b: 73.
322 Jung 1989: 61.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Renaissance politischer Grenzerfahrungen gearbeitet: »Der Konformismus«, so Paolo Flores d'Arcais, »ist der vollgestopfte Wanst des Totalitarismus.«[323]

2.4 Weltlagerpolitik

Nicht nur, dass Naturwissenschaft, Technik und Kapitalismus in der Moderne eine dynamische Liaison eingehen. Auch die Politik reiht sich in dieses Bündnis ein. Von technologischen Imperativen und (vermeintlichen) ökonomischen Sachzwängen an den Rand gedrückt, verliert sie dabei jedoch sowohl ihre systemische Eigenständigkeit im Sinne der Autonomie ihrer Institutionen als auch, gemäß Arendts normativem Begriff des Politischen, ihre Funktion als Korrektiv und Bremse des technologisch-ökonomischen Dynamismus. Kurz, die Politisierung von Wissenschaft, Technik und Kapitalismus geht mit der Entpolitisierung des Politischen einher. In der pandynatischen Moderne treten Sozialtechnik, Organisation, Verwaltung, Bürokratie, Ideologie, Werbung und Propaganda an die Stelle politischen Handelns. Nicht zufällig, konstatiert Franz Walter, erfreue sich die Metapher der »Baustelle« unter professionellen Politikern heute »höchster Beliebtheit«:

> »Denn der die Zukunft planvoll okkupierende Machbarkeitsstaat begreift Menschen als Baumaterial, als Produktivitätsstoff. Kultur, Autonomie, Eigensinn, die Freiheit zum Nein – all dies kommt bei den Ideologen der rationalen Gesellschaftsplanung nicht mehr vor. Der normierte Mensch im ›stählernen Gehäuse‹ des Vorsorgestaats hat die Pflicht, der verordneten Vernunft und den dekretierten Anstrengungen unbedingt Folge zu leisten.«[324]

Aus dem Gemeinwesen wird so ein Apparat (in der bei Günther Anders üblichen Doppelbedeutung verstanden), der den öffentlichen Raum lediglich qua Gewaltmonopol strukturiert. Zygmunt Bauman kommt vor diesem Hintergrund zu dem Schluss, dass wir uns weniger denn je darauf verlassen können, »daß die Segnungen der Zivilisation uns zuverlässig vor der Unmenschlichkeit schützen werden, die aus dem unkontrollierten Freiwerden instrumental-rationalen Potentials hervorgeht, wenn technokratische Effizienz zum alles entscheidenden Maßstab politischen Handelns wird.«[325]

Keine menschliche Fähigkeit habe so sehr unter dem »Fortschritt« der Neuzeit gelitten wie das Handeln, meint Hannah Arendt.[326] Ungeachtet diverser Ausnahmefälle und Hochphasen, zum Beispiel zur Zeit der Studentenproteste in den 1960er Jahren, lässt sich diese These für die liberal-demokratischen Gesellschaften der Spätmoderne bekräftigen. Während auf der Ebene der politischen Institutionen und Verfahren ein Entdifferenzierungs- beziehungsweise Kolonisierungsprozess abläuft, in dessen Folge ökonomische Interessen immer tiefer in originär staatliche Handlungsfelder eindringen, droht der Glutkern der Politik

323 Flores d'Arcais 1997b: 101.
324 Walter 2008: 252f.
325 Bauman 2002a: 131.
326 Vgl. Arendt 2005c: 82.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– das Politische – und mit ihm das lebendige Ideal der gemeinwohlorientierten Citoyens und Citoyennes allmählich zu erlöschen. Im Verbund mit der Bedrohung des Politischen durch die Renaissance alter und die Herausbildung neuer terroristischer Bewegungen begreift Hannah Arendt diese Entwicklung der allmählichen »Involution der repräsentativen Massendemokratien«[327] als Wetterleuchten neuer politischer Totalitarismen.

Postdemokratie

Der Politikwissenschaftler Colin Crouch hat für diesen Prozess unlängst den Begriff der »Postdemokratie« geprägt. Er bezeichnet ein Gemeinwesen, »in dem zwar nach wie vor Wahlen abgehalten werden, […] in dem allerdings konkurrierende Teams professioneller PR-Experten die öffentliche Debatte während der Wahlkämpfe so stark kontrollieren, daß sie zu einem reinen Spektakel verkommt«.[328] Wie Hannah Arendt es für den Beginn des 20. Jahrhunderts beschreibt, ist auch heute die »politische Repräsentation zu einer Art Theater« verkommen, das »immer augenfälliger ins Theatralische, Operettenhafte« abrutscht.[329] Die Mehrheit der Bürger spielt dabei nach Colin Crouch, vom politischen Zirkus gelangweilt und frustriert, infolgedessen schlecht informiert und von der Komplexität politischer Agenden zunehmend überfordert, nur noch eine passive, ja apathische Rolle, während die eigentlichen Entscheidungen auf den Hinterbühnen wechselnder Inszenierungen von Regierungsmannschaften, Koalitionsausschüssen, Wirtschaftsleuten und Lobbyisten gefällt werden. In diesem »funktionalen Durcheinander«, der Entdifferenzierung des politischen Handlungsfelds durch Kolonisierung politischer und sozialstaatlicher Institutionen und Verfahren mit privatwirtschaftlichen Interessen sowie der regen Fluktuation herrschender Eliten zwischen Politik, Wirtschaft und Lobbyverbänden, sieht Colin Crouch die wichtigste Ursache für einen Niedergang der Demokratie.[330] Indem der Staat sich den Forderungen global agierender Unternehmen unterordne und immer mehr Staatsaufgaben an profitorientierte Marktteilnehmer delegiere oder selbst als Unternehmer auftrete, gerate er in einen Unterbietungswettkampf um die besten Investitionsumgebungen, der zwangsläufig zulasten seiner Souveränität (beispielsweise bei der Verteilung öffentlicher Gelder) sowie egalitärer Grundsätze und garantierter Bürgerrechte (zum Beispiel in der Sozialfürsorge) gehe. Auf der anderen Seite begünstige die Verzahnung von Politik mit wirtschaftli-

327 Greven 1993: 70. Vgl. dazu auch Franz Walter (2008: 205–254), der vom globalen »Abschluss der klassischen parlamentarischen Epoche« spricht (ebd.: 230).

328 Crouch 2008: 10. Giorgio Agamben (2002: 20) macht »in den postdemokratischen Spektakel-Gesellschaften« eine zunehmende Konvergenz von Demokratien mit totalitären Staaten aus. Franz Walter (2008: 222) spricht analog vom »neoautoritären Zug in der politischen Sphäre« der spätmodernen »Scheinwerfergesellschaft«.

329 Arendt 2005a: 132. Vgl. dazu auch ebd.: 541.

330 Vgl. Crouch 2008: 139, 133, 93ff. Die aufgeweichten Grenzen zwischen Politik und Wirtschaft bezeichnet Crouch (ebd.: 125) als semipermeabel, das bedeutet, dass die Wirtschaft sich zwar immer wieder in die Politik einmischt, aber jeden umgekehrten Eingriff als potenzielle Behinderung ihrer freien Entfaltung zurückweist. Anders verhält es sich beim Austausch von Spitzenpersonal. Auf dieser Ebene erhöht sich die Fluktuation in beide Richtungen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

chen Interessen Nepotismus und Korruption. Der Prozess, in dessen Verlauf der moderne, flexibilisierte und globalisierte Kapitalismus »genau die Formelemente zerstört, welche die Menschen zu ihrer Orientierung für ein wirklich demokratisches Wachstum brauchen«,[331] wie Richard Sennett schreibt, reißt auch die Politik mit sich. Während die politische Elite immer mehr Verantwortung für die Durchsetzung politischer Entscheidungen an kommerzielle Dienstleister – professionelle Arbeitsvermittler, private Bildungsträger und Sicherheitsfirmen – abgibt, lernt sie durch die Symbiose mit den Unternehmen und Lobbyisten, was es heißt, sich selbst dann gut zu verkaufen, wenn man gar nichts anzubieten hat. Gelänge es Regierungen und Parteien, Wohlfahrtsstaat, Erziehungs- und Bildungssystem eines Tages völlig an Unternehmen mit komplexen Zuliefererketten auszulagern, so Crouch, würden sie »für die Qualität der tatsächlichen Leistungen nur noch in dem Maße verantwortlich sein wie Nike für den Zustand seiner Schuhe, die die Firma mit ihrem Logo versieht.«[332] Der Bevölkerung gegenüber müssten dann lediglich noch die Richtlinien der Politik »verkauft« werden.

Neoliberaler Totalitarismus

Diese Richtlinien decken sich nicht nur in den modernen Industrie- und Dienstleistungsnationen, unabhängig von der politischen Farbe der jeweiligen Regierungen, weitgehend mit den Grundüberzeugungen des so genannten Neoliberalismus. Nach dem Zusammenbruch des Sowjetimperiums ist er »zur dominanten Ideologie des Kapitalismus« avanciert, »deren Leitsätze international den Referenzrahmen für die Wirtschafts-, Sozial- und Gesellschaftspolitik vorgeben«, konstatieren Christoph Butterwegge, Bettina Lösch und Ralf Ptak.[333] Der Machtanspruch dieser politischen, auf den Umbau, ja die Auflösung des Gemeinwesens abzielenden »Bewegung« ist »*total und universell* – total im Sinne einer umfassenden Entpolitisierung des Gesellschaftlichen und universell im Hinblick auf seinen globalen Geltungsanspruch.«[334] Entstanden als Reaktion auf die erste Weltwirtschaftskrise der 1920/30er Jahre, propagiert der Neoliberalismus heute einen »schlanken«,

331 Sennett 1997: 178.

332 Crouch 2008: 131. Joseph Schumpeter hat offensichtlich Unrecht behalten mit seiner Befürchtung, der Kapitalismus würde seine eigenen Grundlagen zersetzen und in der milden Form eines bürokratisch verwalteten Sozialismus erstarren, in der es nur noch Monopole, aber keine Unternehmer mehr gäbe (vgl. Schumpeter 1946: 213f., 218, 226–230, 252–264). Allerdings lag er in mancher Hinsicht richtig: Der klassische Unternehmertypus stirbt aus, die »bürgerliche Festung« ist »politisch wehrlos« geworden (ebd.: 231), wenn auch nicht aus den von Schumpeter genannten Gründen.

333 Butterwegge/Lösch/Ptak 2007: 14. Der Begriff »Neoliberalismus« steht gemäß Butterwegge u. a. (ebd.: 11) »für eine seit den 1930er-Jahren entstandene Lehre, die den Markt als Regulierungsmechanismus gesellschaftlicher Entwicklungs- und Entscheidungsprozesse verabsolutiert. Es handelt sich um eine breite geistige Strömung mit unterschiedlichen historischen wie länderspezifischen Erscheinungsformen, Strategievarianten und Praktiken. Eigentlich müsste man von ›Neoliberalismen‹ sprechen [...]. Das gesellschaftspolitische Projekt des Neoliberalismus strebt nach einem Kapitalismus ohne wohlfahrtsstaatliche Begrenzungen.«

334 Ebd.: 14; Hervorh. C.D. Vgl. auch ebd.: 74, 129.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

das heißt seiner politischen Gestaltungsmacht wie seiner sozialpolitischen Verantwortung entkleideten, aber sicherheitspolitisch rigiden Regulierungs- und Wettbewerbsstaat. Dessen innenpolitische Kernaufgabe sieht er unter Verweis auf vermeintliche Sachzwänge der Globalisierung in der Durchsetzung und Gewährleistung der Radikalisierung und Ausdehnung des Tauschprinzips auf alle nur erdenklichen Lebensbereiche.

Nach Außen tritt ein gemäß neoliberaler Vorstellung politisch entkernter Staatskörper als Unternehmen auf, das wie zu Hochzeiten des Imperialismus mit anderen ökonomisch potenten Nationalstaaten einen »Konkurrenzkampf[.] zwischen Riesenkonzernen«[335] austrägt. Worauf es dabei ankommt, ist Standortsicherung, eine möglichst hohe Platzierung im Ranking der von demokratischen »Bremsen« und sozialstaatlichen »Fesseln« befreiten Volkswirtschaften. Das genuin Politische droht in diesem internationalen Kräftespiel zu unterliegen, wie Hannah Arendt retrospektiv am Beispiel des von Stefan Zweig so genannten »goldenen Zeitalters der Sicherheit« illustriert.[336] Im Rahmen der neoliberalen Ideologie wird die Politik als Marktplatz konkurrierender Parteien und ihrer Propaganda definiert, nicht aber als öffentlicher Erscheinungsraum im Sinne Arendts. Friedrich August von Hayek, prominenter Vordenker des Neoliberalismus im 20. Jahrhundert, spricht daher gleichermaßen treffend wie offenherzig von einer »Entthronung der Politik«.[337]

Trotz seiner vordergründig basisdemokratisch anmutenden Parteinahme für plebiszitäre Elemente zeichnet sich der Neoliberalismus durch grundsätzliche Skepsis gegenüber demokratischen Meinungsbildungsprozessen aus. Statt egalitärer Teilhabe präferiert er elitäre, expertokratische oder – was keinesfalls im Widerspruch zum neoliberalen Dogma der Deregulierung steht – bürokratisch-technokratische Regierungsformen beziehungsweise -elemente. Droht der kapitalistischen Rahmenordnung Gefahr, oder soll sie in einem Land von Grund auf und gegen Widerstände installiert werden, paktieren neoliberale Strategen und Praktiker selbst mit diktatorischen Regimes wie beispielsweise der Militärjunta General Augusto Pinochets in Chile, die die Schlüsselministerien des Landes mit Ökonomen aus dem Kreis der so genannten »Chicago Boys« um den Wirtschaftsliberalen Milton Friedmann besetzte und das Land für beinahe zwei Jahrzehnte mit Terror und Folter überzog.[338] Unter dem Diktat neoliberaler Ideologien schrecken jedoch selbst formal demokratische Staaten inzwischen nicht mehr vor repressiven Methoden aus dem Arsenal totalitärer Regime zurück. So betreibt das britische *Department for Work and Pension* (DWP) seit einiger Zeit eine breit angelegte Medienkampagne gegen so genannte »benefit thieves« – zu Deutsch in etwa: Sozialschmarotzer –, die in Wort und Bild als hinterlistige Kriminelle und Nichtsnutze gebrandmarkt werden.[339] In einem Werbespot des Ministeriums

335 Arendt 2005a: 56. Vgl. dazu auch Butterwegge/Lösch/Ptak 2007: 256.

336 Vgl. Arendt 2005a: 130ff. Zum Begriff des »goldenen Zeitalters der Sicherheit« vgl. Zweig 2006: 355–359.

337 Vgl. Butterwegge/Lösch/Ptak 2007: 66f. und den Abschnitt *Vom Elend der Politik im Neoliberalismus* ebd.: 222–230 sowie 249f. und 254f.

338 Vgl. ebd.: 234–239, 242.

339 Vgl. http://campaigns.dwp.gov.uk/campaigns/benefit-thieves/; Zugriff: 14.01.12.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

vernimmt man die martialisch dröhnenden Sätze: »We're closing in on benefit thieves who get paid for work and don't declare it. We're closing in with hidden cameras. We're closing in with over 3.000 fraud investigators. We're closing in on benefit thieves with every means at our disposal.« Auf der Homepage des DWP wird den »benefit frauds« offen mit dem Pranger gedroht: »Once we have completed all our investigations you will be asked to attend a taped interview under caution. And the stigma of benefit fraud is not something you can keep to yourself. There's no hiding the shame from your family, your friends or your neighbours.« Des Weiteren sei mit einer Anklage, Gefängnisstrafe oder gar Enteignung (»having your home and possessions taken away«) zu rechnen, so das Ministerium. Eine intensiv genutzte nationale Hotline fordert Mitbürger offen dazu auf, »benefit thieves« zu denunzieren. Wer sich des offiziellen Internetformulars[340] bedienen will, kann dort detaillierte Angaben zu Augenfarbe, Haarmode und Beziehungsstatus des betreffenden »frauds« machen. In Deutschland firmierten vergleichbare administrative Anstrengungen des Bundesministeriums für Arbeit eine Weile unter dem Titel »Vorrang für die Anständigen«. Maßnahmen wie diese offenbaren nach Christoph Butterwegge, Bettina Lösch und Ralf Ptak eine paradoxe »eigene Totalitarismustheorie« des Neoliberalismus, derzufolge »die Einschränkung *ökonomischer* Freiheiten zur Unfreiheit der Gesellschaft führt, während eine Einschränkung *demokratischer* und *sozialer* Rechte bzw. *politischer* Freiheiten legitim erscheint.«[341]

PR, Lobbyismus, Bürokratie

Der Jahrzehnte währende Aufstieg des Neoliberalismus zur heute nahezu unangefochtenen wirtschaftspolitischen Doktrin basiert auf einer beharrlichen, keineswegs immer kohärenten, aber monomanen Strategie der Beeinflussung und Instrumentalisierung der öffentlichen Meinung wie der politischen Institutionen. Die tragenden Säulen dieser Strategie bestehen aus (1) Ideologie, (2) Propaganda, (3) systematischer Politikbeeinflussung durch Lobbyinstitutionen, Thinktanks, private Beratungseinrichtungen, Wirtschaftsinstitute und Stiftungen sowie (4) der Absicherung neoliberaler »Reformen« durch deren institutionelle Verankerung auf nationalen und supranationalen Ebenen, welche zum Teil erhebliche Demokratiedefizite aufweisen und gegen echte demokratische Kontrolle und Mitbestimmung immun sind.[342] Beispiele für derartige Institutionen sind die Europäische

340 Vgl. https://secure.dwp.gov.uk/benefitfraud/; Zugriff: 14.01.12.

341 Butterwegge/Lösch/Ptak 2007: 273.

342 Eine Schlüsselrolle bei der Inszenierung und »Entpolitisierung politischer Fragen« spielen für den Journalisten Gunter Hofmann zudem die Medien. Echte Meinungsbildungsprozesse fänden im gegenwärtigen medialen Rauschen nicht mehr statt, so Hofmann. Die Diskursdemokratie sei so diskursiv geworden, »dass man Relevantes und Irrelevantes kaum noch zu trennen vermag« (Hofmann 2007a: 79), zumal Politiker, aus Angst, potenzielle Wähler zu verschrecken, ihre wahren Meinungen nicht mehr zu erkennen gäben (vgl. ebd.: 80). Anstelle echter öffentlicher Erscheinungsräume, in denen politische Standpunkte debattiert werden, sieht Hofmann (ebd.: 77) einen einzigen »Kommunikationsraum« treten, »in dem jeder jede Rolle spielt, die Politiker simulieren Medien, die Medien plustern sich als politische Instanzen auf, die Umfragen beeinflussen heimlich die politischen Entscheidungen, bevor man

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Union, der *Internationale Währungsfonds* (IWF) oder die *World Trade Organization* (WTO).[343] Geschaffen, um den Prozess neoliberaler Privatisierung, Deregulierung und Kapitalisierung institutionell und supranational zu organisieren und, notfalls auch gegen abweichende politische Interessen von Bevölkerungsgruppen und Nationen, abzusichern, läuten sie die Renaissance der Bürokratie im Sinne der von Hannah Arendt beschriebenen Verwaltungs- beziehungsweise Kolonialbeamtenherrschaft ein. »Fortschritt nennen wir den erbarmungslosen Prozeß des Mehr und Mehr, Größer und Größer, Schneller und Schneller, der immer gigantischerer Verwaltungsapparate bedarf, um nicht im Chaos zu enden«, schreibt sie in *Macht und Gewalt*.[344] Es sind diese und andere anonyme und supranationale Apparate, an denen der wirkungsvolle Zusammenschluss handelnder Individuen Arendt zufolge heute häufiger scheitert als an roher staatlicher Gewalt.[345] Thinktanks und Lobbygruppen wie die von Hayek begründete *Mont Pelerin Society* (MPS), die *Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft* (INSM) des deutschen Arbeitgeberverbands Gesamtmetall,[346] das von der Bertelsmann-Stiftung und der deutschen Hochschulrektorenkonferenz gegründete *Centrum für Hochschulentwicklung* (CHE) und viele andere arbeiten parallel dazu an der Propaganda- und Consultingfront des Neoliberalismus auf die Neutralisierung eines der grundlegendsten Prinzipien des Politischen hin: »das Denken in Alternativen.«[347]

Public Relations, Lobbyarbeit und Politikberatung umgehen und zerstören die politische Öffentlichkeit, den Raum, in dem das »Wer-einer-ist« erscheint und der Mensch gemäß Hannah Arendt zur höchsten Form der Vita activa aufläuft. Obwohl sie nur eine kleine Minderheit repräsentieren, verschieben Thinktanks, Berater und Lobbygruppen politische Kräfteverhältnisse und Handlungsoptionen zugunsten ihrer Klienten. Problematisch ist gemäß Arendt daran vor allem, dass sie nicht nur auf die Veränderung der Wirklichkeit hinarbeiten, sondern auf die Vernichtung von Tatsachenwahrheiten.[348] Das, was ist, soll nicht nur anders werden. Die neue Realität muss sich im Nachhinein auch als alternativlos, als Ebenbild der ideologischen Fiktion erweisen. Ebenso, wie man die vermeintliche Minderwertigkeit von Menschen dadurch »beweisen« kann, dass man die Betroffenen entrechtet, erniedrigt und schließlich beseitigt, so lässt sich dem Homo oeconomicus weismachen, dass a-politisches Gewinnstreben und solipsistischer Konsum seinem innersten Wesen entsprechen, sobald man die Welt in eine Fabrik, ein Casino und eine Shoppingmall verwandelt hat.

---

ahnt, was überhaupt die Idee ist, zwischen Marketing eines Produktes und Politik lässt sich kaum noch unterscheiden.« Auch Peter Sloterdijk (2002: 102f.) unterstellt der Moderne eine depolitisierende Tendenz zu abgeschlossenen Kommunikationsräumen und weist darüber hinaus auf deren explosiven Charakter hin: »Das Leben im Medienstaat gleicht dem Aufenthalt in einem begeisterten Gaspalast«, einer Atmosphäre, in der »strategisch erzeugte Tendenzklimata« sich jederzeit zu globalen Gewitterfronten verdichten und gewaltsam entladen können.

343 Vgl. Butterwegge/Lösch/Ptak 2007: 75–81, 116–124, 262ff.

344 Arendt 2005c: 82.

345 Vgl. dazu auch die Studie von Günther Ortmann (2010).

346 Vgl. Butterwegge/Lösch/Ptak 2007: 275ff.

347 Ebd.: 222.

348 Vgl. Arendt 2000a: 355.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zwar ist, wie Hannah Arendt zu Recht betont, im modernen Kommunikationszeitalter »keine Macht auch nur annähernd groß genug, um diese Propaganda-Fiktionen hermetisch abzusichern. [...] Solange es einen Propagandakrieg zwischen widerstreitenden ›images‹ gibt, machen sich partielle Tatsachen immer wieder geltend und drohen, den ganzen Betrieb stillzulegen.«[349] Doch in konzertierter Aktion, durch Verlagerung politischen Handelns in Verwaltungsapparate und Beratergremien, Depluralisierung und Uniformierung der politischen Öffentlichkeit und den Verweis auf Sachzwänge und Globalisierungsnotstände, gelingt es der modernen neoliberalen Variante des Kapitalismus, kritische Handlungsimpulse in der Bevölkerung wirkungsvoll zu unterdrücken oder in entpolitisierte Kontexte, das heißt ins Privat-Intime zu überführen. Indem sie alle Fragen des guten Lebens aus der politischen Sphäre abzieht und als Lifestyle-Probleme privatisiert,[350] erzeugt sie Menschen, deren Interesse sich von der gemeinsamen Welt abwendet. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass die Lüge, der Politberater wie der Werbeindustrie, heute längst ihre klassische Funktion – die Wahrheit zu beugen oder Tatsachen zu leugnen – eingebüßt hat und »zu einer der Techniken der Unverschämtheit« geworden ist, wie Adorno in seinen *Minima Moralia* behauptet. Auch wenn keiner mehr dem anderen glaubt und alle Bescheid wissen (Stichwort »WikiLeaks«), folglich – immer nachlässiger und offensichtlicher – nur deshalb gelogen wird, »um dem anderen zu verstehen zu geben, daß einem nichts an ihm liegt, daß man seiner nicht bedarf, daß einem gleichgültig ist, was er über einen denkt«,[351] lässt sich daraus nicht zwangsläufig auch ein neues Politisierungspotenzial ableiten.

Massengesellschaft und egozentrischer Atomismus

Als »*conditio sine qua non* totaler Herrschaft« bezeichnet Hannah Arendt im Vorwort zum dritten Teil des Totalitarismusbuches von 1966 »die Umwandlung der Klassen in Massen und die damit einhergehende Beseitigung jeder Gruppensolidarität«.[352] Zum Zeitpunkt der Niederschrift von *Elemente und Ursprünge* sah Arendt diese gesellschaftlich-politische Situation »in nahezu allen europäischen Ländern eingetreten«, das heißt nicht nur in der Weimarer Republik, in Hitlers Deutschland oder Stalins Sowjetunion. Ihr zufolge lebten und leben Menschen »in allen Teilen der Welt unter den Bedingungen einer fortschreitenden Vermassung aller gesellschaftlichen Strukturen, denen die traditionellen politischen und gesellschaftlichen Formationen besseren oder schlechteren Widerstand leisten.«[353]

Eine solche These mag angesichts gegenwärtiger Sozialdiagnosen, die für spätmoderne Gesellschaften eine Vervielfältigung von Milieus, Lebensstilen und Interessen konstatieren, heftigen Widerspruch hervorrufen. Im Sinne Arendts ist die vermeintliche Pluralisierung jedoch als Oberflächenphänomen zu deuten. Denn die politische Gestaltung der gemeinsamen Welt ist für das moderne

349 Arendt 2000a: 360.
350 Vgl. Rosa 1999a: 737; Walter 2008: 215.
351 Adorno 2003: 32.
352 Arendt 2005a: 643.
353 Ebd.: 672.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Massen-Individuum immer weniger von Belang. Im Mittelpunkt des gleichwohl individualisierten, aber in seiner Vereinzelung stärker als je zuvor konformisierten Daseins steht in erster Linie die Sorge um das eigene Wohl, das private Fortkommen, die Entfaltung des eigenen Selbst.[354] In einer Welt, die von Überbevölkerung, rasanter technologischer Entwicklung und heftigen ökonomischen Krisen geprägt und von einer Ideologie durchdrungen ist, die die freie Entfaltung von Marktkräften und subjektiven Bedürfnissen propagiert, verlieren die Menschen jegliches ihre persönliche Sekurität und Karriere übersteigende Interesse, so Arendts nach wie vor zeitgemäße Befürchtung.[355] Eingeklemmt zwischen der Übermacht kapitalistischer *global player* auf der einen und selbstbezüglicher, aber im Ernstfall bis zum moralischen Totalbankrott anpassungsfähiger Individuen auf der anderen Seite schwindet die Kraft des Politischen zugunsten totalitärer gesellschaftlicher Tendenzen. Zwar ist Totalitarismus laut Arendt erst dann möglich, nachdem ein »völliger Zusammenbruch«[356] staatsbürgerlicher Gesinnung stattgefunden hat. Doch genau dazu, das heißt zur Entfremdung der Staatsbürger von sich selbst als Citoyen(nes) und zum Verschwinden der Bedingungen, unter denen sich Pluralität als Voraussetzung des Politischen entfalten kann, trägt der Neoliberalismus mit seiner Kolonisierung der politischen Öffentlichkeit bei, wie Tony Judt bemerkt:

> »Democracies in which there are no significant political choices to be made, where economic policy is all that really matters – and where economic policy is now largely determined by nonpolitical actors (central banks, international agencies, or transnational corporations) – must either cease to be functioning democracies or accomodate once again the politics of frustration, of populist resentment.«[357]

Verschärfend wirkt in diesem Zusammenhang die Auflösung alter Klassenstrukturen und Milieus, waren diese doch einst nicht bloß der sozialstrukturelle Abdruck gesellschaftlicher Vermögensverhältnisse, sondern darüber hinaus Ausdruck kollektiver Interessen, die, das Wohl des Einzelnen transzendierend, auf die gemeinsame Welt abzielten. »In dem Augenblick, in dem ich politisch handele, bin ich nicht an mir interessiert, sondern an der Welt. Und das ist der Hauptunterschied«,[358] betont Hannah Arendt in einer Diskussion mit Freunden und Kollegen. Wo aber das individuelle Interesse dominiert, hat die Welt, das Gemeinwohl, einen schweren Stand: »Erfahrung mit ein wenig Nachdenken verbunden sagt deutlichst, daß kaum etwas sich so schlecht ›aufklären‹ läßt wie das Eigeninteresse.«[359]

Menschen ohne Welt

Gefahr droht dem Gemeinwesen nicht nur von seinen marktkonformen Mitgliedern, den »Spießern« und »Philistern«. Als eine »kritische Theoretikerin der

354 Vgl. Arendt 2005d: 84 sowie aktuell Walter 2008: 213.
355 Ähnlich auch Adorno 2003: 28.
356 Arendt 2005a: 122.
357 Judt 2008: 11f.
358 Arendt 2005d: 84.
359 Arendt 2005c: 77.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sozialen Exklusion avant la lettre« hat Hannah Arendt früh auf das Problem der »Überflüssigen« im Innern und an den Grenzen der Moderne hingewiesen und die westliche Lebensform »in Bezug auf ihr Potential [erforscht], menschliche Wesen überflüssig zu machen.«[360] Damals wie heute ist die kritische Masse der »Überflüssigen« ein zentrales Indiz für proto-totalitäre Tendenzen innerhalb der spätmodernen Lagerwelt, in den Zonen der formal demokratischen Nationen ebenso wie in den weitgehend herrschaftsfreien Räumen von Megacitys oder den Wüstenlandschaften autoritärer Regime.

So leben heute rund eine Milliarde Menschen unter erbärmlichen Bedingungen in Slums; weltweit, schätzt der Hohe Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen (UNHCR), sind über 40 Millionen auf der Flucht, während in Europa täglich über 50.000 ihren Arbeitsplatz verlieren, viele davon dauerhaft. Allein in Deutschland sind elf Millionen Menschen permanent von Armut bedroht.[361] Für Hannah Arendt sind diese Verhältnisse die »negativen Vorbedingungen« jener historischen Eskalationen, an deren Anfang die Herstellung »lebender Leichname«, das heißt Entrechteter, Vertriebener, Heimat- und Staatenloser, wirtschaftlich Überflüssiger und sozial Unerwünschter steht und deren Ende womöglich in der Errichtung von Gaskammern und Krematorien gipfelt.[362] Haben sie erst einmal »die Bezüge zu der von Menschen errichteten Welt und zu allen jenen Bezirken menschlichen Lebens, die das Ergebnis gemeinsamer Arbeit sind, verloren«, befinden sich die »Überflüssigen« und »Nutzlosen« gleichsam außerhalb der Zivilisation in einer Art modernem Naturzustand.[363] Zwar handelt die Weltlagertheorie nicht primär von der wahrscheinlichen oder unwahrscheinlichen Wiederkehr der Lager auf lokaler oder globaler Ebene. Das schließt ihre Wiederkehr jedoch nicht aus: »Auschwitz ist das Unvorstellbare und Vorstellbare, das Unvergleichliche und Vergleichbare, das Einmalige und täglich Mögliche zugleich«, resümiert Harald Welzer.[364] Allerdings käme ihnen in der (spät-)modernen Lagerwelt keine »avantgardistische« Bedeutung mehr zu, wie noch im Totalitarismus des 20. Jahrhunderts. Denn obwohl Auschwitz »natürlich moderner und auf den Standard der Hühnerfabriken gebracht werden [wird]«,[365]

360 Meints-Stender 2007: 254f.

361 Vgl. Heeg 2009; Meints-Stender 2007; Butterwegge 2009. Aktuelle Flüchtlingsstatistiken finden sich unter http://www.unhcr.de/service/zahlen-und-statistiken.html (Zugriff: 14.01.12).

362 Arendt 2005a: 921. Die drei von Arendt genannten Präparationsstufen der Entmenschlichung aus dem Totalitarismusbuch (siehe Kap. I.2.4.3, S. 279) sind, wie Dana Villa (2001: 130) betont, »eminently repeatable and limited to no particular group (ethnic, religious, or political).«

363 Vgl. Arendt 2005a: 621. »Das Muster«, so Jürgen Habermas' (1985b: 154), »das sich im internationalen Rahmen zwischen den Metropolen und der unterentwickelten Peripherie mehr und mehr eingespielt hat, scheint sich im Inneren der entwickeltsten kapitalistischen Gesellschaften zu wiederholen: die etablierten Mächte sind für ihre eigene Reproduktion auf die Arbeit und die Kooperationsbereitschaft der Verarmten und Entrechteten immer weniger angewiesen.«

364 Welzer 1993: 372.

365 Anders1996: 195.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

so Günther Anders, genügt im Atomzeitalter bereits ein einziger Knopfdruck in Tausend Kilometer Entfernung, um ganze Städte auszulöschen. Als langfristig ähnlich effizient könnte sich biotechnologisches Hineinhandeln in die Natur erweisen.

Hannah Arendt hingegen prognostizierte den klassischen Lagern vom Typus Auschwitz noch eine große Zukunft: »Wir wissen nicht«, schreibt sie im Totalitarismusbuch, »wie viele Menschen in diesem Massenzeitalter – in dem sich jeder auch dann noch fürchtet, ›überflüssig‹ zu sein, wenn das Gespenst der Arbeitslosigkeit nicht umgeht – freudig jenen ›Bevölkerungspolitikern‹ zustimmen würden, die unter diesem oder jenem ideologischen Vorwand [...] die ›Überflüssigen‹ ausmerzen.« Arendts Befürchtung war, dass viele Menschen sich angesichts ihrer zunehmenden Unfähigkeit, »die Last des Lebens unter modernen Verhältnissen zu tragen und zu ertragen, willig einem System unterwerfen würden, das ihnen mit der Selbstbestimmung auch die Verantwortung für das eigene Leben abnimmt.«[366] Ein System, das ihnen verspricht, die Probleme radikal und endgültig zu lösen: »Es ist kein Zweifel, daß diese Lösung von nun an Millionen von Menschen immer dann einfallen wird, wenn sich herausstellt, daß politischem oder sozialem oder ökonomischem Elend auf eine menschenwürdige Weise nicht geholfen wird.«[367]

Man mag dieses Szenario für antiquiert halten. Immerhin, räumt Colin Crouch ein, praktizieren heute »[m]ehr Nationalstaaten als jemals zuvor [...] demokratische Verfahren.«[368] Der Bericht der amerikanischen Forschungseinrichtung *Freedom House* von 2008 notiert hingegen: »The year 2007 was marked by a notable setback for global freedom.«[369] Zwar hat sich die Zahl als »frei« eingestufter Länder seit den 1970er Jahren signifikant erhöht. Dem Report zufolge leben heute aber noch immer 54 Prozent aller Menschen in Ländern, die als teilweise unfrei oder nicht frei (»partly« beziehungsweise »not free«) eingestuft werden, allen voran die Volksrepublik China sowie Kuba, Nordkorea, Sudan, Burma, Eritrea, Laos, Saudi-Arabien, Westsahara und andere. Demgegenüber gelten Nordamerika und Westeuropa als Musterbeispiele freier Länder. *Freedom House* zufolge ist ihr Status jedoch durch eine verfehlte Immigrationspolitik, die Ressentiments befördert und radikale Parteien stärkt, sowie den islamistischen Terrorismus bedroht, von den globalen Flüchtlingsströmen und zunehmenden Ressourcenkonflikten ganz zu schweigen. Im Gegensatz zur neoliberalen Doktrin, politische Freiheit entwickele sich quasi automatisch und parallel zu einer prosperierenden Marktwirtschaft,[370] sehen die Freiheitsforscher insgesamt, besonders in rohstoffreichen Ländern wie Russland oder Venezuela, marktorientierte Autokratien und Diktaturen auf dem

366 Arendt 2005a: 906.

367 Arendt 1948b: 330. Wer von diesen »Lösungen« betroffen sein, wer einbezogen oder ausgeschlossen wird, ist prinzipiell offen, so Norman Naimark (2004: 13), weil »alle Kategorien, die wir verwenden könnten – Rasse, Religion, Hautfarbe usw. –, selbst sozial konstruiert und durch ihre wiederholte Anwendung verdinglicht sind.«

368 Crouch 2008: 7.

369 Puddington 2008.

370 Dies ist zugleich eine der Grundannahmen der frühen soziologischen Modernisierungstheorie (siehe Kap. II.3.1).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Vormarsch. »Weltweit liegt die Renaissance der autoritären Herrschaft in der Luft«, konstatiert unisono die Wochenzeitung DIE ZEIT im April 2008.[371] Man kann entsprechende Indizien als Anzeichen einer Verschlechterung der globalen politischen Wetterlage oder, wie Hannah Arendt es getan hat, als Ausschläge auf dem Totalitarismus-Barometer lesen. Aber das wäre doch nur eine oberflächliche Deutung.

Hannah Arendt zufolge ist der Totalitarismus keine Form despotischer Herrschaft über Menschen, sondern *»ein System, durch das Menschen überflüssig gemacht werden.«*[372] Das trifft, wie Günther Anders zeigt, nicht nur auf politische Gebilde zu. Es geht daher in der spätmodernen Politik um eine Frage, um die es gar nicht gehen dürfte, schlussfolgert Arendt, »nämlich um alles oder nichts – um alles, und das ist eine unbestimmte Unendlichkeit von Formen menschlichen Zusammenlebens, oder nichts, und das ist im Falle der Konzentrationslager ebenso exakt der Untergang des Menschen wie im Falle der Wasserstoffbombe der Untergang des Menschengeschlechts.«[373] Diese Bedrohung der »unbestimmten Unendlichkeit« von Lebensformen, also der Welt, steht nach wie vor und mehr denn je auf der politischen Agenda, weil sie *die* systemische Frage technologisierter, marktförmig organisierter, durch Ausbeutung, Verbrauch und Verschwendung der natürlichen Ressourcen, kulturelle Homogenisierung und neoliberale Entpolitisierung geprägter Gesellschaften ist, unabhängig von deren jeweiliger politischer Verfassung. Günther Anders hätte diese Situation krypto-totalitär genannt.[374] In der These von der Welt als Vernichtungslager findet sie ihren begrifflichen Ausdruck.

Ausblick: Antisemitismus versus Biopolitik

In seiner Studie *Dialektik der Ordnung* arbeitet Zygmunt Bauman mit gelegentlichem Rekurs auf und nicht selten parallel zu Hannah Arendt heraus, warum die Vernichtung der europäischen Juden ein genuin modernes »Projekt« gewesen ist. Die erste Hälfte seines Buches ist dem Antisemitismus als Rassenideologie gewidmet, welche laut Bauman nicht die Ausgrenzung des Fremden, sondern die »Reinigung des Volkskörpers von Schädlingen« zum Ziel hat, was Hannah Arendts Unterscheidung von Judaismus (als einer durch Konversion veränderbaren Eigenschaft) und Jüdischsein (als angeborenem Makel) entspricht.[375] Der Rassismus unterscheidet sich, so Bauman, in seiner Natur und Funktionsweise grundsätzlich von der Heterophobie, selbst vom gewöhnlichen Fremdenhass, und zwar durch seine Praktik. Diese kombiniere architektonische und »gärtnerische« Strategien mit denen der Medizin, um mittels Social Engineering eine künstliche soziale Ordnung ohne jene »Elemente« zu kreieren, »die dem erwünschten, perfekten Erscheinungsbild nicht angepaßt werden können.« Auf diese Weise reformuliere die nationalsozialistische Bewegung die »uralte Aversion gegen die Juden« mittels eines verwissenschaftlichten Rassismus »als Aufgabe der Hygiene«.[376]

371 Vgl. Ross 2008. Vgl. dazu auch Welzer 2008.
372 Arendt 1948b: 329.
373 Arendt 2005a: 916. Vgl. dazu auch Arendt 1993a: 86f., 89.
374 Vgl. Anders 1989c: 52.
375 Vgl. Bauman 2002a: 74f.
376 Ebd.: 80, 87. Vgl. dazu auch ebd.: 85ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bemerkenswert an dieser Analyse ist weniger ihre Originalität – sowohl Arendt als auch Anders haben sie in Grundzügen und darüber hinaus vorweggenommen –, als vielmehr seine Furcht vor der Renaissance eines modernen antisemitischen Rassismus. Zwar habe sich das einst vielschichtige Feindbild von den Juden »auf ein ziemlich einheitliches stereotypes Merkmal verdichtet«, nämlich das einer »*supra-nationalen Elite, einer unsichtbaren Macht im Hintergrund*«, fraglich aber sei, ob nicht »kampferprobte und bewährte rassistische Vorstellungen« wieder reüssieren könnten, sobald die Hegemonie und Prosperität des Westens schwinde und infolgedessen »der Staat gezwungenermaßen die Sozialsteuerung übernehmen müßte«.[377] Ausgeschlossen ist dieses Szenario keineswegs – antisemitische Äußerungen und fremdenfeindliche Ausschreitungen nehmen seit Jahren auch in Europa wieder zu[378] – und insofern ist der Warnruf nicht unberechtigt. Doch Bauman hat nicht im Blick, was für die Zukunft des Antisemitismus im Besonderen und des Social Engineering im Allgemeinen von größter Bedeutung ist: die moderne Biotechnologie (siehe Kapitel II.2.2.3). Sie zerstört die oberste, konstitutive Prämisse des modernen antijüdischen Rassismus, nämlich dass Jüdischsein ein angeborener und daher irreversibler (genetisch bedingter) Makel sei, indem sie das rassistische Programm der eugenischen Menschenzüchtung als wohlfahrtsstaatliche Maßnahme auf alle Menschen ausdehnt. Wenn sich eines Tages grundsätzlich alle möglichen genetisch bedingten »Anomalien« durch gezielte biotechnologische Manipulationen – idealerweise bereits an Embryonen – »beheben« lassen, wäre dem modernen Rassismus durch die Negation der Unverfügbarkeit des Genoms der Boden entzogen. Die biotechnologische Internationale würde die biologisch verbürgte Asymmetrie des Prinzips »Ausmerzen vor Heilen« zugunsten eines genetischen Egalitarismus aufheben: Alle Menschen sind gleich – manipulierbar. Die Gefahr, die in dieser heute noch fiktiv anmutenden Entwicklung liegt, wäre auch dann noch gegeben, wenn sie tatsächlich zu einer – allerdings aufgrund der Hartnäckigkeit tradierter Stereotype und kultureller Sedimentablagerungen sehr unwahrscheinlichen – Auflösung rassistischer Ideologien führte. Zwar wäre dem Rassismus sein letztes Argument entrissen. Doch die Domestizierung des ursprünglich rassistisch motivierten Hygienewahns zu einer egalitären Anthropotechnik (spät-)moderner Selbst- und staatlicher Gesundheitsfürsorge unter demokratischem Deckmantel führte in ihrer territorialen und qualitativen Radikalisierung angesichts wachsender ökonomischer Ungleichheit zu neuen biopolitischen Asymmetrien, zu biotechnologisch optimierten Menschen erster, zweiter und dritter Klasse und zur Entstehung einer neuen Kaste hoffnungsloser, vom medizinisch induzierten Fortschritt der Evolution zweiter Ordnung abgehängter Fälle, die sich die Selbstoptimierung nicht leisten können oder bereits zu viele »Updates« verpasst haben.

Wie in Kapitel II.2.2 (S. 371–374) ausgeführt, ist es lediglich eine Frage der Zeit, bis Babydesigner nicht mehr nur Geschlecht oder Augenfarbe pränatal

377 Ebd.: 95f.

378 Vgl. Rensmann/Schoeps (Hg.) 2008; Zick/Küpper/Wolf 2010 sowie http://www.welt.de/politik/article3100537/Offener-Antisemitismus-bedroht-Europa.html (Zugriff: 14.01.12).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»herstellen«, sondern auch Intelligenzleistung, Muskelmasse und Gesundheit beeinflussen können. Die moralische Entrüstung, die sich angesichts rassistisch motivierter Euthanasie-Programme umgehend einstellt, überdeckt allzu leicht die Wahrnehmungsfähigkeit für diese nicht-letale, »produktive« Tradition populationshygienischer Bestandspflege. Sie trübt den Blick auf eine spätmoderne Eugenik-Bewegung, die im Gewand der Gesundheitsfürsorge daherkommt, vermittelt durch den moralisch vordergründig neutralen Marktmechanismus jedoch jedoch nicht weniger schlimme Folgen zeitigt. Schlimmer paradoxerweise deshalb, weil die Möglichkeit der Herstellung genetisch optimierter Individuen die soziale Konstruktion des Rassismus beziehungsweise Antisemitismus zerstört. Dessen Unterstellung, die Juden trügen qua Abstammung einen Makel in sich, rechtfertigte innerhalb seiner kruden Logik zwar die sozialtechnischen Maßnahmen der »Ausmerzung«, entbehrte aber jeder objektiven Grundlage. Als genetisch makelhaft im buchstäblichen Sinne müssen sich jedoch jene auffassen, die sich die Selbstoptimierung und die ihrer Kindeskinder nicht leisten können oder aus anderen, sozial konstruierten Gründen von der Optimierung ausgeschlossen werden. Genmanipulation macht Rassismus *a posteriori* objektiv, indem sie ihn in die Genome einschreibt. Mit Argumenten ist einem solchen postfaktischen *factum brutum* nicht mehr zu begegnen. Weil zudem Herstellungsvorgänge immer auch Vernichtungsvorgänge sind, stünde damit zugleich der Weg von der Menschenzüchtung zur Menschentötung wieder offen. Nicht auszudenken, was eine genetisch hochgezüchtete »Herrenrasse« sich in an hyperrassistischen »Hygienemaßnahmen« einfallen lassen könnte, um die Herrschaft ihrer Spezies gegenüber einer angesichts der technologischen Möglichkeiten zunehmend degeneriert und wirklich überflüssig erscheinenden Restmenschheit zu sichern.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

alphilosophie bestimmt.[3] Des Weiteren unterstellt, die Sozialphilosophie 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' Technikphilosophie, 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 Sozialphilosophie wie Jürgen Ritsert eine *philosophia practica universalis* im Sinne Kants versteht, die Motive der Rechtsphilosophie, 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 Sozialphilosophie 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 Symphilosophieren 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 Marcuse[7] 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 vermessen, Günther Anders trotz seiner anti-orthodoxen Technikphilosophie 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 Horkheimers[8] 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 Verlassenheitsanalyse[10] 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. Szientizismus 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Blochs und marxistischer Geschichtsphilosophie im fünften und sechsten Kapitel von *Das Prinzip Verantwortung* sowie die auf Heidegger rekurrierende 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 rekurriert, 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 Selbstverstehens an, die sich als ›zeitliches‹ oder ›historisches‹ Selbstverstehen 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 schleichenden »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«.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 Jetztzeit 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).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ern ließ,[26] waren die Modernediagnosen 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 radikalisierter 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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* ›freigesetzter‹ 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 Epochenwandels konvergieren, so dass »*entweder* tatsächlich ein Epochenwandel zu so etwas wie Postmodernität *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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 Reijen[45] 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 *Ent*differenzierungsprozessen 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 »ambivaloxen 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 ambivaloxe 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 Geringschätzung 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 Welzer (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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 eigentümlich, »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 Modernisierungsphilosophin 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 Latour[58] 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 Latour[61] übereinstimmend. Wie Latour machen Anders und Jonas auf die Blindheit Homo fabers 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 Katastrophengesellschaft 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 potenzierter 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 eigen 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).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 *Ent*differenzierung 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« bezeichne,[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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 verheißungsvoller 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»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 beschleunigteren 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 »Wirklichkeitsschwund« 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, Begradigungen, 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> »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, versuche 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« Mobilist[93] 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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, tiefsinnig 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 becketthaft 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 schleichende 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, vorhersagbare 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 *Des*integrationsprozessen geprägt, die alles erfassen, »was ursprünglich dazu bestimmt war, den Bedürfnissen der Massengesellschaften zu dienen.« Überall zeige 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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«, bekennt 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 Geschichtswissenchaft 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 ambivalox-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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 Domestizierung 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 fabers 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 angesichts 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 Frage 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] verfehlen, indem sie diese auf allgemeine Annahmen über ›die Moderne‹ oder auf globale, gleichsam selbstlaufende evolutionäre Trends zurückführen.« Zudem führe ihre »latent naturalistische[.] und metahistorische[.] Argumentationsstruktur« sowie die normative »Zuschreibung von ›Rationalität‹ zu einer bestimmten Gesellschaftsform« zur Blockade kritischer Impulse in Theorie und Praxis.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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.*«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

an diese anschließt und damit in die Moderne zurückholt. Die Basis der Weltlagertheorie ist eine gewissermaßen negativ-*transzendentalanthropologische* – 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 fabers 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 radikalisierte 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 mundialen 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 Baumans 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 (wobei 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 rassetheoretisch 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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, staatstheoretischen 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 *zōé*, ist die Zone der Ununterscheidbarkeit, in der *bíos* und *zōé* 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.«

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 Ausnahmeraum 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 heraus-genommen (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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 *bíos*, »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 Foucault[154] 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»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 – Prämisse 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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-Gefangenenlagers Guantanamo lasse sich als »Sieg des liberalen Rechtsstaats« deuten (Han 2010: 261), am Kern des Problems vorbei.

162 Zu Recht kristisiert 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 verselbständigende 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 vermessen. 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

4 Ausblick: Löcher im Zaun?

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

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

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

1 Anders 1989e: 67.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

4.1 Weltlager-Mikroethik: Moralische Phantasie und Urteilskraft

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Moralische Phantasie

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

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

3 Anders 1982: 86, 286.
4 Anders 2002b: 48f.
5 Anders 1987a: 46.
6 Vgl. Anders 1999: 82.
7 Anders 1982: 134.
8 Anders 1987a: 125.
9 Anders 1986: 30.
10 Anders 2003: 108.
11 Anders 1996: 189.
12 Vgl. Jonas 1987a: 63f. Für Jonas (ebd.: 392) wird die Furcht zur »ersten, präliminaren Pflicht einer Ethik geschichtlicher Verantwortung«. Heuristisch ist sie, insofern es ihre Aufgabe ist, die Gefahr, in der der Gegenstand der Verantwortung schwebt, zu antizipieren.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

Urteilskraft

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

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

14 Anders 1980: 274, 313.

15 Vgl. Anders 2003: 34f.

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

20 Vgl. dazu Oliner und Oliner 1988.

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

22 Arendt 1979a: 15.

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

24 Ebd.

25 Arendt 2000a: 342.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

29 Arendt 2000a: 155.

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

Denken lernen?

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

31 Arendt 2006b: 48, 70f.

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

33 Arendt 1979a: 15.

34 Vgl. Arendt 2000b: 258–279.

35 Benhabib 1988: 124.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

36 Arendt 2000b: 273.

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

38 Arendt 2000a: 276.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Sozialpsychologie des Bösen

Die Frage, wie sich Untaten auf der Basis voll entwickelter Urteilskraft vermeiden lassen, hat aber zweifellos noch einen anderen, eminent gesellschaftlichen Aspekt. Die sozialpsychologischen Experimente Stanley Milgrams und das Stanford Prison Experiment von Philip Zimbardo[40] belegen, dass Denken und Urteilskraft unter gewissen situativen Umständen sehr rasch versagen, selbst wenn diese Umstände bloß simuliert werden. So zeigt Milgram, dass die Bereitschaft, gegen das eigene Gewissen zu handeln, angesichts einer kompromisslos auftretenden Autorität, der die Versuchspersonen wissenschaftliche Kompetenzen zuschreiben, signifikant steigt. Umgekehrt scheint die Anwesenheit von mehreren, sich widersprechenden Autoritätspersonen die Bereitschaft, moralisch fragwürdige Handlungen auszuführen, drastisch zu senken.[41] Mit anderen Worten: Die Suspension des Gewissens hat tatsächlich etwas zu tun mit einer vorübergehenden Abschaltung des Zwei-in-Einem-Modus, das heißt des Denkens. Sie lässt sich aber auch bei moralisch integeren Personen, deren Gewissen grundsätzlich intakt scheint, durch Herstellung anti-pluraler sozialer Homogenität, in der alternative, konträre Standpunkte ausgeschlossen werden, durch Gruppendruck und Gruppendynamik verursachen.[42] Es stellt sich daher auch die Frage, wie man Urteilskraft ausbilden oder Denken lernen soll in einer superstrukturellen Umwelt, die dem in vielerlei Hinsicht, nicht nur unter Extrembedingungen, entgegenwirkt.[43]

39 Ebd.: 368.

40 Vgl. Zimbardo 2008.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

4.2 Weltlager-Makroethik: Prinzip Verantwortung, Ethik der Kontingenz

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

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

44 Vgl. dazu den Überblick von Jan Schmidt 2007.

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

46 Vgl. Kather 2005: 172.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Günther Anders und die Moral(-theorie)

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

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

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

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

49 Vgl. Dries 2009: 83ff.

50 Anders 1980: 45.

51 Anders 2002b: 6.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Amor mundi

Physiologisch fällt es Menschen aufgrund ihrer cerebralen Ausstattung leicht, sich (zumindest in nahestehende oder räumlich nahe) Artgenossen einzufühlen und einzudenken. Schwieriger, aber nicht unmöglich, gestaltet sich die Einfühlung, je weiter wir uns von der menschlichen Spezies entfernen.[55] Zahllos sind die Geschichten über außergewöhnliche Interaktionen und starke emotionale Verbindungen zwischen Menschen und Tieren. Dies ist im Grunde kaum verwunderlich, haben Tiere qua Evolution doch ebenso Anteil an Innerlichkeit, wie der Mensch.[56] Es gibt also auch eine physiologische Grundlage für die Einfühlung von Menschen in Tiere und umgekehrt. Doch offenbar sind Lebewesen aufgrund ihrer leib-seelischen Ausstattung nicht nur darauf angelegt, sich in andere Lebewesen einfühlen zu können. Sie verspüren auch ein *Bedürfnis* danach, ein Verlangen, anderen Lebewesen nahe zu sein oder, im Fall des Menschen, im empathischen Sinn »zur Welt zu kommen«. Wer nicht liebt, wird krank, lehrt die Psychoanalyse[57] und schon Aristoteles stellt in der *Nikomachischen Ethik* fest, dass Freundschaft, deren Wesen die Liebe sei, »fürs Leben das Notwendigste« ist: »Ohne Freundschaft möchte niemand leben, hätte er auch *alle anderen Güter*.«[58]

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

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

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

54 Vgl. Buber 2009.

55 Vgl. Kather 2005: 158.

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

57 Vgl. Freud 2006.

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Das Auge des Herzens

Arendts Diktum verweist darauf, dass man etwas, einen Menschen, ein Tier, einen Gegenstand, auch mit dem Auge des Herzens ansehen (»erblicken«) kann, das heißt dass Gefühle eine besondere epistemische Qualität haben. Erst in jüngerer Zeit hat die akademische Philosophie begonnen, sich mit diesem lange vernachlässigten Thema intensiver zu befassen. Sabine Döring beispielsweise postuliert in ihrer Habilitationsschrift[61] eine »emotionale Vernunft«, Jan Slaby und Achim Stephan sprechen von »affektiver Intentionalität«, das heißt von einem »spezifischen Welt- und Selbstbezug, den menschliche Gefühle aufweisen«. Gefühle seien »nicht einfach qualitativ bewusste Zustände, keine ungerichteten Empfindungen, sondern *Erfahrungen von etwas*, sie haben einen intentionalen Gehalt.«[62] Das gelte für alle wichtigen Gefühlsarten, für Emotionen wie Empfindungen sowie für sämtliche Stimmungen. Es handele sich bei der affektiven Intentionalität um eine Art des Weltbezugs *sui generis*, so Slaby und Stephan. Gefühle wie Liebe oder Hass sind also genuine intentionale Zustände. Aus diesem Grund sind Theorien abzulehnen, die Emotionen analytisch in Komponenten (Werturteil einerseits, Empfindung andererseits) zerlegen: »Emotionen sind Erfahrungen von etwas, das uns zugleich in jeweils bestimmter Weise positiv oder negativ angeht.«[63] Das bedeutet, affektive Intentionen spielen für den Menschen eine, wenn nicht *die* wertkonstituierende Rolle. Weil wir eine Person lieben, ist sie uns wertvoll und wir wünschen uns, dass sie gesund bleibt, lange lebt und in sich in unserer Nähe aufhält; weil wir gegenüber einer bestimmten Kreatur Abscheu empfinden, meiden wir sie oder trachten danach, sie aus unserer Umgebung fern zu halten. Die Frage, ob uns Gefühle »sehend« machen, ist für die Theoretiker der emotionalen Vernunft beziehungsweise der affektiven Intentionalität mit einem schlichten »Ja« zu beantworten. Tatsächlich meinen wir in dyadischen Personennahverhältnissen – zwischen Frau-Mann (Mann-Mann, Frau-Frau), Eltern-Kind, Großeltern-Enkel etc. – etwas zu erkennen, sowohl vom Anderen als auch an beziehungsweise über uns selbst. Ähnliches gilt für die Formen emotionaler Bindung aus dem Kreis

60 Arendt 2002a: 309.
61 Vgl. Döring 2011.
62 Slaby/Stephan 2008: 20.
63 Ebd.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Ethik der Kontingenz

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

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

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

64 Jonas 1992: 20.

65 Schmidt-Dengler 2004: 118.

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Erholung von dem Ernst, o Protarchos, bisweilen zu scherzen« – ist dabei nicht allzu ernst zu nehmen. Denn das »Mariechen« ist, wenngleich nicht ohne Ironie vorgetragen, nichts weniger als Anders' Anthropologie und Kulturphilosophie »in a nutshell«. Vor der Kontrastfolie von Mariechens tierischem Schicksal entfaltet Anders die für den Menschen zunächst so bedrohlich wirkende Einsicht in die Kontingenz allen Seins (»Siehst du: Leider ist der erste / Paragraph der Weltverfassung / äußerst schlimm .../ *Dasein*, heißt er, *ist Versäumen*.«[67]), preist das Infragestellenkönnen und die Vorzüge der laut Anders nur den Menschen vergönnten Liebe (»Wir allein sind freie Wesen / auch als Liebende die einz'gen.«[68]), erklärt, warum Kultur aus Umwegen besteht[69] und warum die Suche nach dem Sinn des Lebens, ja des Alls sinnlos ist, um mit einem unerwartet lebenspraktischen Schluss zu enden: »Die Moral ist einfach: Freu dich. / Ja, ganz einfach ›freu dich‹ heißt sie.«[70]

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

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

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

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

67 Anders 1994c: 19.
68 Ebd.: 35.
69 Vgl. analog dazu Anders 1997: 114ff.
70 Anders 1994c: 79.
71 Ebd.: 82.
72 Ebd.: 83.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

73 Anders 1994c: 80.

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

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

76 Anders 1986: 25f.

77 Die Ethik der Kontingenz durchbricht die mehrfach gesicherten Sektorengrenzen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

---

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

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

79 Arendt/Jaspers 1985: 507.

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

4.3 Weltlager-Mikropolitik: Re-Polisierung

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

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

83 Arendt 2000a: 300.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Re-Polisierung I

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

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

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

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

85 Guggenberger 1993: 98.

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

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

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

89 Arendt 2002a: 71.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

Freundschaft

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

90 Heuer 2006a: 18.

91 Marchart 2006: 36.

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

93 Walter 2008: 253.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

94 Arendt 1993b: 386.

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

96 Arendt 1993b: 388.

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

4.4 Weltlager-Makropolitik: Räterepublik – Ökodiktatur – Makropolis

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

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

98 Arendt 2002a: 237.

99 Vgl. ebd.: 58.

100 Arendt 2005c: 84.

101 Arendt 2002a: 55.

102 Habermas 2003b: 217, 219.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Re-Polisierung II

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

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

103 Jonas 1987a: 251.

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

105 Bauman 2002a: 207.

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

übersehbar bleiben.«)

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

109 Arendt 1966: 219.

110 Kallscheuer 1997: 137.

111 Vgl. ausführlich Arendt 1965.

112 Bluhm 1998: 993.

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

114 Fetscher 2007: 94.

115 Vgl. Sennett 1997.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

Elitenherrschaft und Diktatur

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

116 Arendt 2000a: 208.

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

118 Anders 1982: 276.

119 Jonas 1985: 298.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

121 Arendt 1993a: 79.

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

123 Vgl. Jonas 2000.

124 Jonas 1985: 24.

125 Vgl. Jonas 1987a: 256–393.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Makropolis

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

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

126 Vgl. dazu auch Rosa 1999a: 756.

127 Arendt 1993a: 96.

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

129 Anders 1929: 61.

130 Anders 1992c: 7ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Anders [Stern], Günther (1924): *Die Rolle der Situationskategorie bei den »logischen Sätzen«. Erster Teil einer Untersuchung über die Rolle der Situationskategorie*. Unveröffentlichte Dissertation, Universität Freiburg.

Anders [Stern], Günther (1925/26): Über Gegenstandstypen. Phänomenologische Bemerkungen anlässlich des Buches: Arnold Metzger »Der Gegenstand der Erkenntnis«. In: *Philosophischer Anzeiger*, 1. Jg., II. Halbband, S. 359–381.

Anders [Stern], Günther (1927a): *Materiales Apriori und der sogenannte Instinkt. Ein Beitrag zur Theorie des Wissens*. Unveröffentlichtes Typoskript. Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek (ÖLA), Wien, 237/04: Nachlass Günther Anders, ohne Signatur.

Anders [Stern], Günther (1927b): *Notizen zur Philosophie des Menschen*. Unveröffentlichtes Typoskript. ÖLA 237/04, ohne Signatur.

Anders [Stern], Günther (1927–29): Blaue Mappe *Philosophie des Menschen 1927–1929*. ÖLA 237/04, ohne Signatur.

Anders [Stern], Günther (1928a): *Über das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis*. Bonn: Cohen.

Anders [Stern], Günther (1928b): *Die Positionen Schlafen – Wachen relativierender Exkurs*. Unveröffentlichtes Typoskript. ÖLA 237/04, ohne Signatur.

Anders [Stern], Günther (1929): *Situation und Erkenntnis*. Unveröffentlichtes Typoskript. ÖLA 237/04, ohne Signatur.

Anders [Stern], Günther (1930a): Über die sog. »Seinsverbundenheit« des Bewußtseins. Anläßlich Karl Mannheims »Ideologie und Utopie«. In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 64. Band, S. 492–509.

Anders [Stern], Günther (1930b): *Die Weltfremdheit des Menschen*. Unveröffentlichtes Typoskript. ÖLA 237/04, ohne Signatur.

Anders [Stern], Günther (1934/35): Une Interprétation de l'A Postériori. In: *Recherches Philosophiques*, Vol. 4, S. 65–80.

Anders [Stern], Günther (1936/37): Pathologie de la Liberté. Essai sur la Non-Identification. In: *Recherches Philosophiques*, Vol. 6, S. 22–54.

Anders, Günther (1943): *Suggestions for New Types of Pictures*. Unveröffentlichtes Typoskript. ÖLA 237/04, ohne Signatur.

Anders [Stern-Anders], Günther (1948): On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy. In: *Philosophical and Phenomenological Research*, Vol. VIII, No. 3/4, S. 337–371 (Rückübersetzung in Anders 2001: 72–115).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Anders, Günther (1949): *Kulturphilosophie (Phil. Anthropologie) English Course New School 1949*. Unveröffentlichtes Manuskript. ÖLA 237/04, ohne Signatur.

Anders [Stern-Anders], Günther (1952): Geleitwort zur siebten Auflage. In: William Stern: *Psychologie der frühen Kindheit bis zum sechsten Lebensjahr. Mit Benutzung ungedruckter Tagebücher von Clara Stern und mit einem Geleitwort von Günther Stern-Anders*, 7., unveränderte Aufl. Heidelberg: Quelle & Meyer, S. IX–XVI.

Anders, Günther (1959): *Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki*. München: Beck.

Anders, Günther (1961): Gebote des Atomzeitalters (Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 13.7.1957). In: Robert Jungk (Hg.): *Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders*. Herausgegeben und eingeleitet von Robert Jungk. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, S. 26–34.

Anders, Günther (1965): Warnbilder. In: Uwe Schultz (Hg.): *Das Tagebuch und der moderne Autor*. München/Wien: Hanser, S. 71–82.

Anders, Günther (1967): *Die Schrift an der Wand. Tagebücher 1941–1966*. München: Beck.

Anders, Günther (1968): *Visit beautiful Vietnam. ABC der Aggressionen heute*. Köln: Pahl-Rugenstein.

Anders, Günther (1978): *Kosmologische Humoreske und andere Erzählungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Anders, Günther (1980) [1956]: *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, durch ein Vorwort erweiterte 5. Aufl. München: Beck.

Anders, Günther (1981) [1980]: *Die Antiquiertheit des Menschen. Band II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, 2., unveränderte Aufl. München: Beck.

Anders, Günther (1982): *Ketzereien*. München: Beck.

Günther Anders (1983): Gegen ein neues und endgültiges Nagasaki. In: *Theodor-W.-Adorno-Preis 1983 der Stadt Frankfurt am Main*. Herausgegeben vom Dezernat Kultur und Freizeit der Stadt Frankfurt. Frankfurt/M., S. 12–15.

Anders, Günther (1985a): *Tagebücher und Gedichte*. München: Beck.

Anders, Günther (1985b): Die Antiquiertheit des Hassens. In: Renate Kahle/Heiner Menzner/Gerhard Vinnai (Hg.): *Haß. Die Macht eines unerwünschten Gefühls*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 11–32.

Anders, Günther (1986): »Brecht konnte mich nicht riechen«. Interview mit Fritz J. Raddatz. In: Fritz J. Raddatz: *ZEIT-Gespräche 3*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 7–30.

Anders, Günther (1987a): *Günther Anders antwortet. Interviews und Erklärungen*. Herausgegeben von Elke Schubert. Mit einem einleitenden Essay von Hans-Martin Lohmann. Berlin: Edition TIAMAT.

Anders, Günther (1987b): *Gewalt – ja oder nein. Eine notwendige Diskussion*. Herausgegeben von Manfred Bissinger. München: Knaur.

Anders, Günther (1987c): Reicht der Gewaltlose Protest? In: *die tageszeitung*, 09. Mai, S. 19.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Anders, Günther (1988) [1968]: *Der Blick vom Turm. Fabeln von Günther Anders*. Mit 12 Abbildungen nach Lithographien von A. Paul Weber, 3. Aufl. München: Beck.

Anders, Günther (1989a): Sprache und Endzeit I. In: FORVM. Heft 423/424, S. 4–5.

Anders, Günther (1989b): Sprache und Endzeit II. In: FORVM, Heft 426/427, S. 28–30.

Anders, Günther (1989c): Sprache und Endzeit III. In: FORVM, Heft 428/429, S. 50–55.

Anders, Günther (1989d): Sprache und Endzeit IV. In: FORVM, Heft 430/431, S. 40–46.

Anders, Günther (1989e): Sprache und Endzeit V. In: FORVM, Heft 432, S. 62–67.

Anders, Günther (1990): Sprache und Endzeit VI. In: FORVM, Heft 433–435, S. 17–21.

Anders, Günther (1992a): *Die molussische Katakombe*. Roman. München: Beck (Erweiterte Neuauflage 2012).

Anders, Günther (1992b): *Über philosophische Diktion und das Problem der Popularisierung*. Göttingen: Wallstein.

Anders, Günther (1992c): Die Antiquiertheit des Proletariats. In: FORVM, Heft 462–464, S. 7–11.

Anders, Günther (1992d): Ich nehme nichts zurück! In: *WOZ. Die Wochenzeitung*, 25. Dezember, S. 17–18 (wieder abgedruckt in Liessmann 1993a: 151–169).

Anders, Günther (1993) [1984]: *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*, 2. Aufl. München: Beck.

Anders, Günther (1994a) [1970]: *Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge*, 2. Aufl. München: Beck.

Anders, Günther (1994b): *Obdachlose Skulptur. Über Rodin*. Aus dem Englischen von Werner Reimann. Herausgegeben in Verbindung mit dem Übersetzer von Gerhard Oberschlick. München: Beck (zuerst veröffentlicht unter *Homeless Sculpture*, 1944).

Anders, Günther (1994c) [1987]: *Mariechen. Eine Gutenachtgeschichte für Liebende, Philosophen und Angehörige anderer Berufsgruppen*, 2., unveränderte Aufl. München: Beck.

Anders [Stern], Günther (1994d): Anthropologie der Arbeitslosen. In: FORVM, Heft 485/486, S. 1–2.

Anders, Günther (1995): *Hiroshima ist überall. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki. Briefwechsel mit dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly. Rede über die drei Weltkriege*. München: Beck.

Anders, Günther (1996) [1979]: *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966. Nach ›Holocaust‹*, 3., unveränderte Aufl. München: Beck.

Anders, Günther (1997) [1986]: *Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens*, 3. Aufl. München: Beck.

Anders, Günther (1999): Mein Judentum. In: Hans Jürgen Schultz (Hg.): *Mein Judentum*. Zürich/Düsseldorf: Benzinger, S. 69–87.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Anders, Günther (2001): *Über Heidegger*. Herausgegeben von Gerhard Oberschlick in Verbindung mit Werner Reimann als Übersetzer. Mit einem Nachwort von Dieter Thomä. München: Beck.

Anders, Günther (2002a) [1964]: *Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann*, 3. Aufl. München: Beck.

Anders, Günther (2002b) [1965]: *Philosophische Stenogramme*, 3., unveränderte Aufl. München: Beck.

Anders, Günther (2003) [1981]: *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*, 7. Aufl. München: Beck.

Anders, Günther (2006): *Tagesnotizen. Aufzeichnungen 1941–1979*. Auswahl und Nachwort Volker Hage. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Anders, Günther (2012): *Die Kirschenschlacht. Dialoge mit Hannah Arendt und ein akademisches Nachwort*. Mit einem Essay von Christian Dries. Herausgegeben von Gerhard Oberschlick. München: Beck.

Arendt, Hannah (1929): *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlin: J. Springer (siehe auch Arendt 2003).

Arendt, Hannah (1948a): *Sechs Essays*. Heidelberg: L. Schneider.

Arendt, Hannah (1948b): Konzentrationsläger. In: *Die Wandlung*, Jg. 3, Heft 1, S. 309–330.

Arendt, Hannah (1965): *Über die Revolution*. München: Piper (*On Revolution*, 1963).

Arendt, Hannah (1966): On the Human Condition. In: Alice Mary Hilton (Ed.): *The Evolving Society. The Proceedings of the First Annual Conference on the Cybercultural Revolution – Cybernetics and Automation*. New York: The Institute for Cybercultural Research, S. 213–219.

Arendt, Hannah (1979a): *Vom Leben des Geistes. Band I: Das Denken*. München: Piper (*The Life of the Mind, Vol. I: Thinking*, 1978).

Arendt, Hannah (1979b): *Vom Leben des Geistes. Band II: Das Wollen*. München: Piper (*The Life of the Mind, Vol. II: Willing*, 1978).

Arendt, Hannah (1985): *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. Herausgegeben und mit einem Essay von Roland Beiner. München: Piper.

Arendt, Hannah (1989a): *Menschen in finsteren Zeiten*. Herausgegeben von Ursula Ludz. München: Piper.

Arendt, Hannah (1989b): *Nach Auschwitz. Essays & Kommentare 1*. Herausgegeben von Eike Geisel und Klaus Bittermann. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Eike Geisel. Berlin: Edition TIAMAT.

Arendt, Hannah (1990): Philosophy and Politics. In: *Social Research*, Vol. 57, No. 1, S. 73–103 (siehe auch Arendt 1993b).

Arendt, Hannah (1991): *Israel, Palästina und der Antisemitismus. Aufsätze*. Herausgegeben von Eike Geisel und Klaus Bittermann. Aus dem Amerikanischen von Eike Geisel. Berlin: Wagenbach.

Arendt, Hannah (1993a): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. Herausgegeben von Ursula Ludz. Vorwort von Kurt Sontheimer. München: Piper.

Arendt, Hannah (1993b): Philosophie und Politik. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuer. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 41, Heft 2, S. 381–400 (siehe auch Arendt 1990).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Arendt, Hannah (1998a): Eine Antwort. In: Dies.: *Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953*. Aus dem Englischen übertragen von Ursula Ludz. Kommentar von Ingeborg Nordmann. Dresden: Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung, S. 42–51 (Erstveröffentlichung 1953).

Arendt, Hannah (1998b): Arbeit, Herstellen, Handeln. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 46, Heft 6, S. 997–1009 (zuerst veröffentlicht unter *Labor, Work, Action*, 1964).

Arendt, Hannah (2000a): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Herausgegeben von Ursula Ludz, 2., durchgesehene Aufl. München: Piper.

Arendt, Hannah (2000b): *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. Herausgegeben von Ursula Ludz. München: Piper.

Arendt, Hannah (2002a) [1960]: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper (*The Human Condition*, 1958).

Arendt, Hannah (2002b): *Denktagebuch. 1950 bis 1973*. 2 Bände. Herausgegeben von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. In Zusammenarbeit mit dem Hannah-Arendt-Institut, Dresden. München: Piper.

Arendt, Hannah (2003): *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Herausgegeben und mit einem Vorwort von Ludger Lütkehaus. Berlin: Philo (siehe auch Arendt 1929).

Arendt, Hannah (2004): *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung »Aufbau« 1941–1945*. München: Piper.

Arendt, Hannah (2005a) [1955]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 10. Aufl. München: Piper (*The Origins of Totalitarianism*, 1951).

Arendt, Hannah (2005b) [1964]: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Granzow. Mit einem einleitenden Essay von Hans Mommsen, 14. Aufl. München: Piper (*Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, 1963).

Arendt, Hannah (2005c) [1970]: *Macht und Gewalt*. Aus dem Englischen von Gisela Uellenberg. Mit einem Interview von Adelbert Reif, 16. Aufl. München: Piper.

Arendt, Hannah (2005d): *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Mit einer vollständigen Bibliographie. Herausgegeben von Ursula Ludz. München: Piper.

Arendt, Hannah (2006a): *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, 14. Aufl. München: Piper.

Arendt, Hannah (2006b): *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Jerome Kohn. Übersetzt aus dem Englischen von Ursula Ludz. Mit einem Nachwort von Franziska Augstein. München: Piper (*Some Questions of Moral Philosophy*, 1965).

Arendt, Hannah (2006c): Walter Benjamin. In: Detlev Schöttker/Erdmut Wizisla (Hg.): *Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 45–97.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Arendt, Hannah/Günther Anders [Stern] (1930): Rilkes »Duineser Elegien«. In: *Neue Schweizer Rundschau*, Jg. 23, Nr. 11, S. 855–871.

Arendt, Hannah/Heinrich Blücher (1996): *Briefe 1936–1968*. Herausgegeben und mit einer Einführung von Lotte Köhler. München: Piper.

Arendt, Hannah/Martin Heidegger (1998): *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Aus den Nachlässen herausgegeben von Ursula Ludz. Frankfurt/M.: Klostermann.

Arendt, Hannah/Karl Jaspers (1985): *Briefwechsel 1926–1969*. Herausgegeben von Lotte Köhler und Hans Sahner. München: Piper.

Jonas, Hans (1963): *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jonas, Hans (1964) [1934]: *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Band: Die mythologische Gnosis*, 3., verbesserte und vermehrte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jonas, Hans (1973): *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jonas, Hans (1976): Hannah Arendt, 1906–1975. In: *Social Research*, Vol. 43, No. 1, S. 3–5.

Jonas, Hans (1979): Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischem Werk. In: Adelbert Reif (Hg.): *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*. Wien/München/Zürich: Europaverlag, S. 353–372.

Jonas, Hans (1981): *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt/M.: Insel.

Jonas, Hans (1984): Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen. In: Elisabeth Ströker (Hg.): *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen*. München/Paderborn: Fink/Schöningh, S. 75–86.

Jonas, Hans (1985): *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt/M.: Insel.

Jonas, Hans (1987a) [1979]: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 7. Aufl. Frankfurt/M.: Insel.

Jonas, Hans (1987b): *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Jonas, Hans (1987c): Wissenschaft als persönliches Erlebnis. In: Ders.: *Wissenschaft als persönliches Erlebnis. Drei Reden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 7–31.

Jonas, Hans (1987d): Technik, Freiheit und Pflicht. Dankesrede anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 11. Oktober 1987 in Frankfurt/Main. In: Ders.: *Wissenschaft als persönliches Erlebnis. Drei Reden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 32–46.

Jonas, Hans (1992): *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt/M.: Insel.

Jonas, Hans (1993a): *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*. Herausgegeben von Wolfgang Schneider. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Jonas, Hans (1993b): *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Jonas, Hans (1993c): *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Band, erste und zweite Hälfte: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. Herausgegeben von Kurt Rudolph. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jonas, Hans (1994a): *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt/M.: Insel (Erstausgabe: *Organismus und Freiheit*, 1973).

Jonas, Hans (1994b): Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung. In: Dietrich Böhler (Hg.): *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: Beck, S. 21–29.

Jonas, Hans (2000) [1980]: Gespräch mit dem Philosophen Hans Jonas. Gesprächspartner: Ingo Hermann, ZDF, 57 Minuten. In: Hans Jonas: *Revolte wider die Weltflucht. Reden und Gespräche*, CD 2 (Track 2). Auswahl und Begleittext: Christian Wiese. München: Der Hörverlag.

Jonas, Hans (2003): *Erinnerungen*. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander. Vorwort von Rachel Salamander. Geleitwort von Lore Jonas. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Christian Wiese. Frankfurt/M.: Insel.

Jonas, Hans (2005): *Fatalismus wäre Todsünde. Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*. Herausgegeben von Dietrich Böhler im Auftrag des Hans-Jonas-Zentrums e.V. Münster: LIT.

Jonas, Hans/Carl-Friedrich von Weizsäcker/Walther Ch. Zimmerli (1997): Geist und Natur. Carl-Friedrich von Weizsäcker und Hans Jonas im Gespräch mit Walther Ch. Zimmerli. In: Ulrich Boehm (Hg.): *Philosophie heute. Gespräche mit Ulrich Beck, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Hans Jonas, Odo Marquard, Carl-Friedrich von Weizsäcker u.a.* Frankfurt/M.: Campus, S. 55–70.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sekundärliteratur

Adam, Konrad (2008): *Die alten Griechen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Adorno, Theodor W. (1936): Über Jazz. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 5., S. 235–259.

Adorno, Theodor W. (1964): *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1971): *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969*. Herausgegeben von Gerd Kadelbach. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (2003) [1951]: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio (1999): »Nie soll der Mensch soviel aushalten müssen, wie er aushalten kann«. In: *Drucksache Neue Folge 1*. Herausgegeben von Wolfgang Storch im Auftrag der Heiner Müller Gesellschaft. Düsseldorf: Richter, S. 17–34.

Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, 6. Aufl. Aus dem Italienischen von Hubert Thüring. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio (2003): *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge* (Homo sacer III). Aus dem Italienischen von Stefan Mohnhardt. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

al-Baradei, Mohammed (2004): »Ein Atomkrieg rückt näher«. Gespräch mit dem Generaldirektor der Internationalen Atomenergiebehörde. In: DER SPIEGEL, Nr. 5, 26. Januar, S. 104–105.

Altner, Günter (1996): Risikodimensionen der Gentechnik. In: Heinz Barta/Elisabeth Grabner-Niel (Hg.): *Wissenschaft und Verantwortlichkeit. Die Wissenschaft – eine Gefahr für die Welt?* Wien: WUV-Verlag, S. 144–156.

Aly, Götz/Susanne Heim (2004): *Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung*, 5. Aufl. Frankfurt/M.: Fischer.

Améry, Jean (2004) [1972]: Rückblick auf die Apokalypse. Zu Günther Anders' Anthropologie des homo faber. In: Ders.: *Werke, Band 6: Aufsätze zur Philosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 374–380.

an der Heiden, Lisa/Simone Rapp (2006): Ein Lichtblick für Blinde. In: *sciencegarden*, 1. Oktober. URL: http://www.sciencegarden.de/content/2006-10/ein-lichtblick-für-blinde (Zugriff: 14.01.12).

Antweiler, Christoph (2007): *Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen*. Darmstadt: WBG.

Aristoteles: *Politik*. Übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes. Mit einer Einleitung von Günther Bien, 4. Aufl. Hamburg: Meiner 1981.

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes herausgegeben von Günther Bien, 4., durchgesehene Aufl. Hamburg: Meiner 1985.

Aristoteles: *Metaphysik*. Übersetzt und eingeleitet von Thomas Alexander Szlezák. Berlin: Akademie-Verlag 2003.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Aristoteles: *Poetik*. Übersetzt und erläutert von Arbogast Schmitt. Werke in deutscher Übersetzung, Band 5. Berlin: Akademie-Verlag 2008.

Assall, Paul (1981): Über die Zerstörung des Menschen und des Lebens. Die Notwendigkeit, an Günther Anders zu erinnern. In: *Frankfurter Hefte*, Nr. 8, S. 4–32.

Auer, Dirk/Lars Rensmann/Julia Schulze Wessel (Hg.) 2003: *Arendt und Adorno*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Augstein, Franziska (2006): Taten und Täter. In: Hannah Arendt: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Jerome Kohn. Übersetzt aus dem Englischen von Ursula Ludz. Mit einem Nachwort von Franziska Augstein. München: Piper, S. 177–195.

Auras, Christiane (2004): Außenseiter und Weltbürger. Zur Lebens-Freundschaft von Hannah Arendt und Hans Jonas. In: Dietrich Böhler/Jens Peter Brune (Hg.): *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*. Darmstadt: WBG, S. 485–500.

Baberowski, Jörg (2006): Moderne Zeiten? Einführende Bemerkungen. In: Ders. (Hg.): *Moderne Zeiten? Krieg, Revolution und Gewalt im 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 7–11.

Bacon, Francis (1990) [1620]: *Neues Organon*, Teilband 1. Herausgegeben und mit einer Einleitung von Wolfgang Krohn. Hamburg: Meiner.

Bahnsen, Ulrich/Martin Spiewak (2008): Die Zukunftskinder. In: DIE ZEIT, Nr. 23, 29. Mai, S. 35–36.

Balke, Friedrich (2008): Gründung und Geburt. Über eine Figur des nackten Lebens bei Hannah Arendt. In: Eva Geulen/Kai Kauffmann/Georg Mein (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*. München: Fink, S. 101–118.

Barnaby, Frank/James Kemp (2007): *Too Hot to Handle? The Future of Civil Nuclear Power*. With a Foreword by David Howarth MP. Briefing Paper. Oxford Research Group. URL: http://www.hindu.com/nic/toohottohandle.pdf (Zugriff: 14.01.12).

Baule, Bernward (Hg.) 1996: *Hannah Arendt und die Berliner Republik. Fragen an das vereinigte Deutschland*. Berlin: Aufbau.

Bauman, Zygmunt (1996): Glokalisierung oder Was für die einen Globalisierung, ist für die anderen Lokalisierung. In: *Das Argument*, Jg. 38, Nr. 217, S. 653–664.

Bauman, Zygmunt (1999): Über die Rationalität des Bösen. Interview mit Zygmunt Bauman. In: Harald Welzer (Hg.): *Auf den Trümmern der Geschichte. Gespräche mit Raul Hilberg, Hans Mommsen und Zygmunt Bauman*. Tübingen: Edition diskord, S. 91–125.

Bauman, Zygmunt (2002a): *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Aus dem Englischen übersetzt von Uwe Ahrens. Hamburg: EVA.

Bauman, Zygmunt (2002b): Die soziale Manipulation der Moral: Moralisierung der Handelnden, Adiaphorisierung des Handelns. Rede aus Anlass der Entgegennahme des Amalfi-Preises für Soziologie und Sozialwissenschaften 1990. In: Ders.: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Hamburg: EVA, S. 234–247.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bauman, Zygmunt (2003): *Flüchtige Moderne*. Aus dem Englischen von Reinhard Kreissl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bauman, Zygmunt (2006): »Sie werden viel zu tun haben«. Interview mit Zygmunt Bauman. In: taz.de, 29.04., URL: http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2006/04/29/a0260 (Zugriff: 14.01.12).

Bauman, Zygmunt (2009): *Leben als Konsum*. Aus dem Englischen von Richard Barth. Hamburg: Hamburger Edition.

Baumgartner, Christoph (2004): Ethische Aspekte nanotechnologischer Forschung und Entwicklung in der Medizin. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 23–24, S. 39–46.

Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Beck, Ulrich/Elisabeth Beck-Gernsheim (1994): Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven einer subjektorientierten Soziologie. In: Dies. (Hg.): *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 10–39.

Beer, Wolfgang/Edith Droste (2006): *Biopolitik im Diskurs. Argumente, Fragen, Perspektiven*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Beiner, Ronald (1985): Hannah Arendt über das Urteilen. In: Hannah Arendt: *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. Herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner. München: Piper, S. 115–197.

Benhabib, Seyla (1988): Hannah Arendt. In: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, Heft 3, S. 123–125.

Benhabib, Seyla (1991a): Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas. In: *Soziale Welt*, Jg. 42, Heft 2, S. 147–165.

Benhabib, Seyla (1991b): Der Paria und sein Schatten: Über die Unsichtbarkeit der Frau in Hannah Arendts politischer Philosophie. In: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, Heft 9, S. 95–108.

Benhabib, Seyla (1994): Der öffentliche Raum – bei Martin Heidegger und Hannah Arendt. In: *Mittelweg 36*, Heft 6, S. 74–83.

Benhabib, Seyla (1997): Nation, Staat, Souveränität – Arendt'sche Überlegungen zur Jahrhundertwende. In: Alte Synagoge (Hg.): *»Treue als Zeichen der Wahrheit«. Hannah Arendt: Werk und Wirkung*. Essen: Klartext Verlag, S. 43–59.

Benhabib, Seyla (2000): Identität, Perspektive und Erzählung in Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem*. In: Gary Smith (Hg.): *Hannah Arendt Revisited: »Eichmann in Jerusalem« und die Folgen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 95–119.

Benhabib, Seyla (2006a): *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*. Erweiterte Ausgabe. Aus dem Amerikanischen von Karin Wördemann. Mit einem Nachwort von Otto Kallscheuer. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Benhabib, Seyla (2006b): Denn sie war ein freier Mensch. In: DIE ZEIT, Nr. 42, 12. Oktober, S. 59–60.

Benjamin, Walter (1990a) [1939]: Über den Begriff der Geschichte. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Band I.2. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 3. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 691–704.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Benjamin, Walter (1990b): *Gesammelte Schriften*, Band I.3. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 3. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Benjamin, Walter (2003) [1936]: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: Ders.: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 7–44.

Bergen, Bernard J. (1998): *The Banality of Evil. Hannah Arendt and »The Final Solution«*. Landham et al.: Rowman & Littlefield.

Berger, Johannes (1988): Modernitätsbegriffe und Modernitätskritik in der Soziologie. In: *Soziale Welt*, Jg. 39, Heft 2, S. 224–236.

Berger, Johannes (1996): Was behauptet die Modernisierungstheorie wirklich – und was wird ihr bloß unterstellt? In: *Leviathan*, Jg. 24, Heft 1, S. 45–62.

Berger, Peter L./Thomas Luckmann (1969): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt/M.: Fischer.

Bethge, Philip (2001): Geschwader von Supermücken. In: DER SPIEGEL, Nr. 50, 10. Dezember, S. 220–225.

Biladt, Claudia (2008)*: Der »Antipode Eichmanns«. Briefwechsel Günther Anders und Claude Eatherly*. St. Wolfgang: Edition Art & Science.

Birnbacher, Dieter (2006): »Natur« als Maßstab menschlichen Handelns. In: Ders.: *Bioethik zwischen Natur und Interesse*. Mit einer Einleitung von Andreas Kuhlmann. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 145–165.

Birnbacher, Dieter (Hg.) 1997: *Ökophilosophie*. Stuttgart: Reclam.

Bittner, Jochen (2007): Zurück zur Bombe. In: DIE ZEIT, Nr. 6, 1. Februar, S. 8.

Blätter für deutsche und internationale Politik (Hg.) 2006: *Der Sound des Sachzwangs. Der Globalisierungs-Reader*. Bonn/Berlin: Blätter Verlagsgesellschaft.

Blech, Jörg/Rafaela von Bredow/Gerald Traufetter (2001): Klonen für die Unsterblichkeit. In: DER SPIEGEL, Nr. 49, 3. Dezember, S. 238–246.

Bluhm, Harald (1998): Hannah Arendts Phänomenologie der Tätigkeiten des praktischen Lebens. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 46, Heft 6, S. 992–996.

Bollenbeck, Georg (2007): *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders*. München: Beck.

Bolz, Norbert (1993): *Am Ende der Gutenberg-Galaxis. Die neuen Kommunikationsverhältnisse*. München: Fink.

Bolz, Norbert (2001): Die Wollust des Dahinrollens. In: DER SPIEGEL, Nr. 37, 10. September, S. 118–120.

Boorstin, Daniel J. (1961): *The Image or What Happened to the American Dream*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Borscheid, Peter (2004): *Das Tempo-Virus. Eine Kulturgeschichte der Beschleunigung*. Frankfurt/M.: Campus.

Bozzaro, Claudia (2007): *Hannah Arendt und die Banalität des Bösen*. Mit einem Vorwort von Lore Hühn. Freiburg: Fördergemeinschaft wissenschaftlicher Publikationen von Frauen e.V.

Böhler, Dietrich (Hg.) 2004: *Hans Jonas – Leben, Wissenschaft, Verantwortung*. Stuttgart: Reclam.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Böhme, Gernot (2008): Technikphilosophie und Technikkritik. In: *Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken*, Jg. 38, 2008/09, S. 285–297.

Brokmeier, Peter (2007): Hannah Arendts philosophischer Begriff des Politischen. In: Detlef Horster (Hg.): *Verschwindet die politische Öffentlichkeit? Hannah Arendt-Lectures und Hannah Arendt-Tage 2006*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 27–43.

Broniowski, Stefan (2003): Der überschätzte Unbekannte. Günther Anders: Ein Philosoph oder doch nur ein Prophet? In: Dirk Röpcke/Raimund Bahr (Hg.): *Geheimagent der Massenemiten – Günther Anders*, 2., überarbeitete Aufl. St. Wolfgang: Edition Art & Science, S. 129–147.

Broszat, Martin (2008) [1963]: Einleitung. In: Rudolf Höß: *Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen*, 21. Aufl. Herausgegeben von Martin Broszat. München: DTV, S. 7–30.

Browning, Christopher R. (1993): *Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die »Endlösung« in Polen*. Übersetzt von Jürgen Peter Krause. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Bröckling, Ulrich (2003): Menschenökonomie, Humankapital. Eine Kritik der biopolitischen Ökonomie. In: *Mittelweg 36*, Nr. 1, S. 3–22.

Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Brunkhorst, Hauke (1994): »Aller Gehorsam ruht im Grunde auf Meinung«. Hannah Arendts ambivalenter Begriff der Öffentlichkeit. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Heft 3, S. 349–357.

Buber, Martin (2009): *Das dialogische Prinzip*, 11. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Busse, Tanja/Christiane Grefe (2008): Kolben des Zorns. In: DIE ZEIT, Nr. 39, 18. September, S. 30–31.

Butterwegge, Christoph (2009): *Armut in einem reichen Land. Wie das Problem verharmlost und verdrängt wird*. Frankfurt/M.: Campus.

Butterwegge, Christoph/Bettina Lösch/Ralf Ptak (2007): *Kritik des Neoliberalismus*. Unter Mitarbeit von Tim Engartner, 1. Aufl. Wiesbaden: VS-Verlag.

Camus, Albert (1997): *Verteidigung der Freiheit. Politische Essays*. Aus dem Französischen von Guido G. Meister. Neuausgabe. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Camus, Albert (1999) [1942]: *Der Mythos des Sisyphos*. Deutsch und mit einem Nachwort von Vincent von Wroblewsky. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Canovan, Margaret (1977): *The Political Thought of Hannah Arendt*. London: Methuen & Co.

Canovan, Margaret (1994): *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Canovan, Margret (1996): Hannah Arendt as a Conservative Thinker. In: Larry May/Jerome Kohn (Ed.): *Hannah Arendt. Twenty Years Later*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, S. 11–32.

Canovan, Margaret (1997a): Arendts politisches Denken neu interpretiert. In: Alte Synagoge (Hg.): *»Treue als Zeichen der Wahrheit«. Hannah Arendt: Werk und Wirkung*. Essen: Klartext Verlag, S. 83–94.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Canovan, Margaret (1997b): Verstehen oder Mißverstehen: Hannah Arendt, Totalitarismus und Politik. In: Daniel Ganzfried/Sebastian Hefti (Hg.): *Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus*. Hamburg: EVA, S. 54–67.

Carr, Nicholas (2009): *The Big Switch. Der große Wandel. Die Vernetzung der Welt von Edison bis Google*. Übersetzt aus dem Amerikanischen von Reinhard Sugel. Heidelberg: Mitp.

Charles, Daniel (2005): *Master Mind: The Rise and Fall of Fritz Haber, the Nobel Laureate Who Launched the Age of Chemical Warfare*. New York: HarperCollins.

Chekhov, Michael (2002) [1953]: *To the Actor. On the Technique of Acting*. Revised and expanded edition. Foreword by Simon Callow. London et al.: Routledge.

Chicago, Judy (1993): *Holocaust Project. From Darkness into Light*. New York: Viking.

Clemens, Detlef (1996a): *Günther Anders. Eine Studie über die Ursprünge seiner Philosophie*. Frankfurt/M.: Haag + Herchen.

Clemens, Detlef (1996b): Günther Anders – ein Marxist? In: *Das Argument*, Jg. 38, Nr. 214, S. 265–273.

Courtine-Denamy, Sylvie (1999): *Le Souci du Monde. Dialogue Entre Hannah Arendt et Quelques-uns de Ses Contemporains*. Paris: Vrin.

Crouch, Colin (2008): *Postdemokratie*. Aus dem Englischen von Nikolaus Gramm. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Daase, Christopher (2005): Terrorgruppen und Massenvernichtungswaffen. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 48, 28. November, S. 31–38.

Dahrendorf, Ralf (1980): Widersprüche der Modernität und die Zukunft der Freiheit. In: Emil Brauchlin/Theodor Leuenberger/Erich Nieder (Hg.): *Die Zukunft der westlichen Gesellschaft*. Bern/Stuttgart: Haupt, S. 9–26.

Dahrendorf, Ralf (1983): Wenn der Arbeitsgesellschaft die Arbeit ausgeht. In: Joachim Matthes (Hg.): *Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982*. Frankfurt/M.: Campus, S. 25–37.

David, Christophe (2003): Falsche Zwillingsbrüder. Günther Anders und Jeal-Paul Sartre. In: Dirk Röpcke/Raimund Bahr (Hg.): *Geheimagent der Masseneremiten – Günther Anders*, 2. überarbeitete Aufl. St. Wolfgang: Edition Art & Science, S. 89–111.

David, Christophe/Dirk Röpcke (2003): Zweierlei Verantwortungsethik. Günther Anders und Hans Jonas und die Antinomien der heutigen politischen Ökologie. In: *Handlung Kultur Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften*, Jg. 12, Heft 2, S. 250–273.

Davis, Mike (2007): Das ganz normale Wetter. In: DIE ZEIT, Nr. 12, 15. März, S. 51.

Degele, Nina (2002a): *Einführung in die Techniksoziologie*. München: Fink (UTB).

Degele, Nina (2002b): Modernisierung. In: Günter Endruweit/Gisela Trommsdorff (Hg.): *Wörterbuch der Soziologie*, 2. Aufl. Stuttgart: Lucius + Lucius (UTB).

Degele, Nina/Christian Dries (2005): *Modernisierungstheorie. Eine Einführung*. München: Fink (UTB).

Delabar, Walter (1992): »Aus lebenden Menschen hergestellte Geräteteile«. Anmerkungen zur Technik und Gesellschaftskritik von Günther Anders. In: *Text + Kritik*, Heft 115, S. 27–38.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Demirovic, Alex (Hg.) 2003: *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie*. Stuttgart: Metzler.

Des Pres, Terrence (2008): *Der Überlebende – Anatomie der Todeslager*. Mit einem Nachwort von Arno Gruen. Aus dem Amerikanischen von Monika Schiffer. Stuttgart: Klett-Cotta.

Descartes, René (2001) [1637]: *Discours de la Méthode Pour Bien Conduire sa Raison et Chercher la Verité Dans les Sciences. Bericht über die Methode, die Vernunft richtig zu führen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu erforschen*. Französisch-Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Holger Oswald. Stuttgart: Reclam.

Deutsch, Werner (1997): Im Mittelpunkt die Person: Der Psychologe und Philosoph William Stern (1871–1938). In: Marianne Hassler/Jürgen Wertheimer (Hg.): *Der Exodus aus Nazideutschland und die Folgen. Jüdische Wissenschaftler im Exil*. Tübingen, Attempto, S. 73–90.

Deutsch, Werner (2009): Reference to Self. A Sternian Approach to the First Steps in Language Development. In: Wolfgang Mack/Gerson Reuter (Ed.): *Social Roots of Self-Consciousness. Psychological and Philosophical Contributions*. Berlin: Akademie-Verlag, S. 187–203.

Diamond, Jared (2005): *Kollaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen*. Aus dem Amerikanischen von Sebastian Vogel. Frankfurt/M.: Fischer.

Die Kontroverse. Hannah Arendt, Eichmann und die Juden. Redaktion F. A. Krummacher. München: Nymphenburger 1964.

Dietz, Simone (2005): Weltverlust und Medienwirklichkeit. Zur Aktualität von Günther Anders' Fernsehkritik. In: *Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik*, Jg. 44, Heft 1, S. 3–10.

Diner, Dan (Hg.) 1988: *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt/M.: Fischer.

Diner, Dan (2000): Hannah Arendt Reconsidered: Über das Banale und das Böse in ihrer Holocaust-Erzählung. In: Gary Smith (Hg.): *Hannah Arendt Revisited: »Eichmann in Jerusalem« und die Folgen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 120–135.

Diner, Dan (2007): Kaleidoskopisches Denken. Überschreibungen und autobiographische Codierungen in Hannah Arendts Hauptwerk. In: Jürgen Danyel/Jan-Holger Kirsch/Martin Sabrow (Hg.): *50 Klassiker der Zeitgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 37–41.

Döring, Sabine (2011): *Gründe und Gefühle. Zur Lösung »des« Problems der Moral*. Berlin/New York: de Gruyter.

Dries, Christian (2008a): Arbeit revisited. Das 2x2-Komponenten-Modell für die Tätigkeitsgesellschaft des 21. Jahrhunderts. In: Deutscher Studienpreis (Hg.): *Mittelpunkt Mensch. Leitbilder, Modelle und Ideen für die Vereinbarkeit von Arbeit und Leben*. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 161–185.

Dries, Christian (2008b): Vorfahrt für Tätigkeit. Reflexionen zu einer philosophisch inspirierten Reform der Arbeitsgesellschaft. In: *Information Philosophie*, Heft 5, S. 102–107.

Dries, Christian (2009): *Günther Anders*. München: Fink (UTB Profile).

Dries, Christian (2012): Günther Anders und Hannah Arendt – eine Beziehungsskizze. In: Günther Anders: *Die Kirschenschlacht. Dialoge mit Hannah Arendt*

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und ein akademisches Nachwort. Mit einem Essay von Christian Dries. Herausgegeben von Gerhard Oberschlick. München: Beck, S. 71–116.

Duarte, André (2006): Biopolitics and the Dissemination of Violence. The Arendtian Critique of the Present. In: Garrath Williams (Ed.): *Hannah Arendt. Volume III: The Human Condition*. London/New York: Routledge, S. 408–423.

Dürrschmidt, Jörg (2004): *Globalisierung*, 2., unveränderte Aufl. Bielefeld: transcript.

Ehrenberg, Alain (2004): *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Aus dem Französischen von Manuela Lenzen und Martin Klaus. Frankfurt/M.: Campus.

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus (2003): Prolog: Ein Leben für die Wissenschaft. In: Konrad Lorenz: *Eigentlich wollte ich Wildgans werden. Aus meinem Leben*. Aus dem Englischen von Wolfgang Schleidt. Mit Essays von Irenäus Eibl-Eibesfeldt und Wolfgang Schleidt. München: Piper, S. 9–45.

Eisenberg, Götz (2001): Amok, Allergie, Idiosynkrasie oder: Von der »Neurose« zur »Soziose«. Zur Aktualität von Günther Anders' »Desiderat: Dingpsychologie«. In: *Psychosozial*, 24. Jg., Nr. 85, Heft 3, S. 61–71.

Elias, Norbert (1997a) [1939]: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Elias, Norbert (1997b) [1939]: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Ellensohn, Reinhard (2008): *Der andere Anders. Günther Anders als Musikphilosoph*. Frankfurt/M. u.a.: Lang.

Elon, Amos (2000): Hannah Arendts Exkommunizierung. In: Gary Smith (Hg.): *Hannah Arendt Revisited: »Eichmann in Jerusalem« und die Folgen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 17–32.

Engels, Eve-Marie (1999): Natur- und Menschenbilder in der Bioethik des 20. Jahrhunderts. Zur Einführung. In: Dies. (Hg.): *Biologie und Ethik*. Stuttgart: Reclam, S. 7–42.

Engels, Eve-Marie (Hg.) 1999: *Biologie und Ethik*. Stuttgart: Reclam.

Enzensberger, Hans Magnus (1958): Philosophie des Ärgers. In: *Frankfurter Hefte. Zeitschrift für Politik und Kultur*, Nr. 13, S. 62–64.

Eser, Albin/Wolfgang Frühwald/Ludger Honnefelder/Hubert Markl/Johannes Reiter/Widmar Tanner/Ernst-Ludwig Winnacker (1998): Klonierung beim Menschen. Biologische Grundlagen und ethisch-rechtliche Bewertung. Stellungnahme für den Rat für Forschung, Technologie und Innovation des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft, Forschung und Technologie. In: Johann S. Ach/Gerd Brudermüller/Christa Runtenberg (Hg.): *Hello Dolly? Über das Klonen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 223–247.

ETC-Group (2003): *The Big Down. From Genomes to Atoms. Atomtech: Technologies Converging at the Nano-scale*. URL: http://www.etcgroup.org/upload/publication/171/01/thebigdown.pdf (Zugriff: 14.01.12).

Feldhoff, Rainer (1997): *Paris, Algier. Die Lebensgeschichte des Albert Camus*. Weinheim: Beltz & Gelberg.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Fest, Joachim C. (2004): Glück als Verdienst: Eine biographische Betrachtung über Golo Mann. In: Ders.: *Begegnungen. Über nahe und ferne Freunde*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 215–248.

Fetscher, Iring (2007): Hannah Arendts Demokratie-Ideal und das Problem seiner Realisierung – heute. In: Detlef Horster (Hg.): *Verschwindet die politische Öffentlichkeit? Hannah Arendt-Lectures und Hannah Arendt-Tage 2006*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 85–101.

Fetz, Bernhard (1993): Prophet, Regisseur und Stimmenimitator. Der Tagebuchschreiber Günther Anders. In: Jacques le Rider/Andreas Pfersmann (Hg.): *Günther Anders*. Rouen: Centre d'Études et de Recherches Autrichiennes, S. 65–77.

Figal, Günter (1991): Philosophische Zeitkritik im Selbstverständnis der Modernität. Rousseaus Erster Discours und Nietzsches zweite Unzeitgemäße Betrachtung. In: Ders./Rolf-Peter Sieferle (Hg.): *Selbstverständnisse der Moderne. Formationen der Philosophie, Politik, Theologie und Ökonomie*. Stuttgart: Metzler, S. 100–132.

Figal, Günter/Rolf-Peter Sieferle (Hg.) 1991: *Selbstverständnisse der Moderne. Formationen der Philosophie, Politik, Theologie und Ökonomie*. Stuttgart: Metzler.

Finger, Evelyn (2006): Die Pointe heißt Hartz IV. In: DIE ZEIT, Nr. 16, 12. April, S. 54.

Fischer, Joachim (2008): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg/München: Alber.

Fischer, Peter (1998): Technikphilosophie. In: Annemarie Pieper (Hg.): *Philosophische Disziplinen. Ein Handbuch*. Leipzig: Reclam, S. 413–436.

Fischer, Peter (2004): *Philosophie der Technik. Eine Einführung*. München: Fink (UTB).

Fischer-Defoy, Christine (2007): Vorwort: Hannah Arendt – ein Porträt *in absentia*. In: Hannah Arendt: *Das private Adressbuch 1951–1975*. Herausgegeben und kommentiert von Christine Fischer-Defoy. Leipzig: Koehler & Amelang, S. 7–14.

Fleischacker, Samuel (Ed.) 2008: *Heidegger's Jewish Followers. Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.

Flores d'Arcais, Paolo (1997a): *Libertärer Existenzialismus. Zur Aktualität der Theorie von Hannah Arendt*. Frankfurt/M.: Verlag Neue Kritik.

Flores d'Arcais, Paolo (1997b): Hannah Arendts unzeitgemäße Aktualität. In: Alte Synagoge (Hg.): *»Treue als Zeichen der Wahrheit«. Hannah Arendt: Werk und Wirkung*. Essen: Klartext Verlag, S. 95–108.

Follath, Erich/Georg Mascolo (2004): Die Jagd nach der Atombombe. In: DER SPIEGEL, Nr. 5, 26. Januar, S. 96–109.

Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Freitas jr., Robert A. (2001): System Builders. K. Eric Drexler. In: Frank Schirrmacher (Hg.): *Die Darwin AG. Wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 190–193.

Freud, Sigmund (2006): *Schriften über Liebe und Sexualität*. Einleitung von Reimut Reichel, 5. Aufl. Frankfurt/M.: Fischer.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Freyer, Hans (1929/30): Zur Philosophie der Technik. In: *Blätter für Deutsche Philosophie. Zeitschrift der Deutschen Philosophischen Gesellschaft*, Band 3, S. 192–201.

Freyer, Hans (1958): *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. Stuttgart: DVA.

Frisch, Max (2008): *Schwarzes Quadrat*. Zwei Poetikvorlesungen. Herausgegeben von Daniel de Vin unter Mitarbeit von Walter Obschlager. Mit einem Nachwort von Peter Bichsel. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Fritze, Lothar (Hg.) 2008: *Hannah Arendt weitergedacht. Ein Symposium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Frogneux, Nathalie (2007): Pluralität à la Robinson Crusoe. Ist die Anthropologie von Hans Jonas eingeschränkt durch den Archetyp des Einzellers? In: Ralf Seidel/Meiken Endruweit (Hg.): *Prinzip Zukunft: Im Dialog mit Hans Jonas*. Paderborn: Mentis, S. 167–183.

Fromm, Erich (1937): Zum Gefühl der Ohnmacht. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 6, S. 95–118.

Fromm, Susanne (2001): Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Ekkehard Martens/Eckhard Nordhofen/Joachim Siebert (Hg.): *Philosophische Meisterstücke II*. Stuttgart: Reclam, S. 162–167.

Fuchs, Christian (2003): Zu einigen Parallelen und Differenzen im Denken von Günther Anders und Herbert Marcuse. In: Dirk Röpcke/Raimund Bahr (Hg.): *Geheimagent der Masseneremiten – Günther Anders*, 2. überarbeitete Aufl. St. Wolfgang: Edition Art & Science, S. 113–127.

Fuld, Werner (1992): Zwischen Film und Bombe. Die Kontinuität des Anders-schen Denkens. In: Konrad Paul Liessmann (Hg.): *Günther Anders kontrovers*. München: Beck, S. 114–123.

Fuld, Werner (1993): Günther Anders. In: *Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* (KLG), S. 1–11 und A–K (Stand: 1. April 1993).

Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? Aus dem Amerikanischen von Helmut Dierlamm, Ute Mihr und Karlheinz Dürr. München: Kindler.

Gafton, Anthony (2000): Arendt und Eichmann am Eßtisch. In: Gary Smith (Hg.): *Hannah Arendt Revisited: »Eichmann in Jerusalem« und die Folgen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 57–77.

Gammelin, Cerstin (2007): Vattenfall, bitte melden! In: DIE ZEIT, Nr. 29, 12. Juli, S. 26.

Gay, Peter (1968): *Weimar Culture. The Outsider as Insider*. London: Secker & Warburg.

Gehlen, Arnold (1957): *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Gehlen, Arnold (1961): Vom tätigen Leben. In: *Merkur*, Jg. 15, Heft 4, S. 482–486.

Gehlen, Arnold (1964): *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, 2., neu bearbeitete Aufl. Frankfurt/M./Bonn: Athenäum.

Geiger, Georg (1991): *Der Täter und der Philosoph – Der Philosoph als Täter. Die Begegnung zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude R. Eatherly und dem Antiatomkriegsphilosophen Günther Anders oder: Schuld und Verantwortung im atomaren Zeitalter*. Bern u.a.: Lang.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Geisen, Thomas (2011): *Arbeit in der Moderne. Ein* dialogue imaginaire *zwischen Karl Marx und Hannah Arendt*. Wiesbaden: VS-Verlag.

Gertenbach, Lars/Hartmut Rosa (2009): Kritische Theorie. In: Lars Gertenbach/Heike Kahlert/Stefan Kaufmann/Hartmut Rosa/Christine Weinbach: *Soziologische Theorien*. Basiswissen Soziologie, Band 3. Herausgegeben von Nina Degele, Christian Dries und Dominique Schirmer. München: Fink (UTB), S. 175–254.

Gethmann-Siefert, Annemarie (2000): Ethos und metaphysisches Erbe. Zu den Grundlagen von Hans Jonas' Ethik der Verantwortung. In: Herbert Schnädelbach/Geert Keil (Hg.): *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie*. Hamburg: Junius, S. 171–215.

Geulen, Eva (2009): *Giorgio Agamben zur Einführung*, 2., vollständig überarbeitete Aufl. Hamburg: Junius.

Geulen, Eva/Kai Kauffmann/Georg Mein (Hg.) 2008: *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*. München: Fink.

Geyer, Christian (Hg.) 2001: *Biopolitik. Die Positionen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Gmelch, Heinz (2001): Weltumweltprobleme. In: Peter J. Opitz (Hg.): *Weltprobleme im 21. Jahrhundert*, 5., vollständig überarbeitete Aufl. München: Fink (UTB), S. 129–152.

Goethe, Johann Wolfgang von (1996) [1797]: Der Zauberlehrling. In: Ders.: *Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Band 1: Gedichte und Epen*, 16., durchgesehene Aufl., München: Beck, S. 276–278.

Greiff, Bodo von (1992): Produktion und Destruktion. Günther Anders' Theorie der industriellen Arbeit. In: Konrad Paul Liessmann (Hg.): *Günther Anders kontrovers*. München: Beck, S. 189–210.

Greiff, Bodo von/Helmut König (1987): Zur politischen Philosophie der Subjektivität. In: *Leviathan*, Jg. 15, Heft 1, S. 81–90.

Greven, Michael Th. (1993): Hannah Arendt – Pluralität und die Gründung der Freiheit. In: Peter Kemper (Hg.): *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*. Frankfurt/M.: Fischer, S. 69–96.

Grolle, Johann (2010): Konkurrenz für Gott. In: DER SPIEGEL, Nr. 1, 4. Januar, S. 110–119.

Großheim, Michael (1995): *Ökologie oder Technokratie? Der Konservatismus in der Moderne*. Berlin: Duncker & Humblot.

Großheim, Michael (2002): *Politischer Existentialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Grunenberg, Antonia (1997): »Politik entsteht im Zwischen...« – Zur politischen Übertragbarkeit Arendtschen Denkens. In: Alte Synagoge (Hg.): *»Treue als Zeichen der Wahrheit«. Hannah Arendt: Werk und Wirkung*. Essen: Klartext Verlag, S. 13–24.

Grunenberg, Antonia (2006): *Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe*. München: Piper.

Grunenberg, Antonia (Hg.) 2003: *Totalitäre Herrschaft und republikanische Demokratie. Fünfzig Jahre The Origins of Totalitarianism von Hannah Arendt*. Unter Mitarbeit von Stefan Ahrens und Bettina Koch. Frankfurt/M. u.a.: Lang.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Grunenberg, Antonia/Waltraud Meints/Oliver Bruns/Christiane Harckensee (Hg.) 2008: *Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt*. Frankfurt/M. u.a.: Lang.

Guggenberger, Bernd (1993): Das Ende der Arbeitsgesellschaft und die Erosion des Politischen. Eine Erkundung mit Hannah Arendt. In: Peter Kemper (Hg.): *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*. Frankfurt/M.: Fischer, S. 97–118.

Gumbrecht, Hans Ulrich (1978): Modern, Modernität, Moderne. In: *Geschichtliche Grundbegriff*e, Band 4: Mi-Pre. Herausgegeben von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 93–131.

Habermas, Jürgen (1974): Technik und Wissenschaft als »Ideologie«. In: Ders.: *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, 7. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 48–103.

Habermas, Jürgen (1981a): *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1981b): *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1985a): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1985b): Die neue Unübersichtlichkeit. In: Ders.: *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 139–163.

Habermas, Jürgen (1987a): Die Geschichte von den drei Revolutionen. In: Ders. *Philosophisch-politische Profile*. Erweiterte und korrigierte Ausgabe. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 223–228.

Habermas, Jürgen (1987b): Hannah Arendts Begriff der Macht. In: Ders.: *Philosophisch-politische Profile*. Erweiterte und korrigierte Ausgabe. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 228–248.

Habermas, Jürgen (1994): Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. In: Ders.: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze*, 3. Aufl. Leipzig: Reclam, S. 32–54.

Habermas, Jürgen (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2003a): Konzeptionen der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen. In: Ders.: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 175–203.

Habermas, Jürgen (2003b): Aus Katastrophen lernen? Ein zeitdiagnostischer Rückblick auf das kurze 20. Jahrhundert. In: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 204–223.

Hagelüken, Alexander/Alexander Mühlauer (2009): Die Gebote der Gier. In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 76, 1. April, S. 3.

Hahn, Barbara (2005): *Hannah Arendt – Leidenschaften, Menschen und Bücher*. Berlin: Berlin Verlag.

Hamann, Götz (2006): Wo guckst Du? In: DIE ZEIT, Nr. 22, 24. Mai, S. 23–24.

Han, Byung-Chul (2010): Homo sacer und Guantanamo. In: *Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken*, Jg. 40, 2010/11, S. 257–269.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Harms, Klaus (2003): *Hannah Arendt und Hans Jonas. Grundlagen einer philosophischen Theologie der Weltverantwortung*. Berlin: WiKu-Verlag.

Harnisch, Sebastian (2005): Das Proliferationsnetzwerk um A. Q. Kahn. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 48, 28. November, S. 24–31.

Hasenbein, Harald (2003): Wo Terroristen leicht an Plutonium kommen. In: *Telepolis*, 24. Mai. URL: http://www.heise.de/tp/artikel/14/14872/1 (Zugriff: 14.01.12).

Heeg, Susanne (2009): Megacitys – am Rande des Kollaps? In: *Universitas*, Jg. 64, Nr. 760, Oktober, S. 994–1011.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999) [1821]: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 5. Hamburg: Meiner.

Heidegger, Martin (1996) [1949]: Die Kehre. In: Ders.: *Die Technik und die Kehre*, 9. Aufl. Stuttgart: Neske, S. 37–47.

Heidegger, Martin (2000a) [1946]: *Über den Humanismus*, 10., ergänzte Aufl. Frankfurt/M.: Klostermann.

Heidegger, Martin (2000b): *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976*. Gesamtausgabe, Band 16. Herausgegeben von Hermann Heidegger. Frankfurt/M.: Klostermann.

Heidegger, Martin (2003) [1959]: *Gelassenheit*, 14. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.

Heidegger, Martin (2004) [1954]: Die Frage nach der Technik. In: Ders.: *Vorträge und Aufsätze*, 10. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 9–40.

Heidegger, Martin (2006) [1927]: *Sein und Zeit*, 19. Aufl. Tübingen: Niemeyer.

Heidenreich, Felix (2008): Anthropologie und Politische Theorie. Felix Heidenreich im Gespräch mit Dirk Jörke, Gérald Raulet und Hartmut Rosa über anthropologische Begründungsmuster. In: *Information Philosophie*, Heft 3, S. 40–48.

Heinrich, Hansjörg (2008): Danach kräht kein Hahn. In: DIE ZEIT, Nr. 25, 12. Juni, S. 35.

Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.) 2007: *Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?* (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 16). Berlin: Akademie-Verlag.

Hentig, Hartmut von (1969): Freizeit als Befreiungszeit. Kritik eines Pädagogen an einem deterministischen Modell. In: *Merkur*, Jg. 23, Heft 7, S. 605–622.

Herbert, Ulrich (1998): Vernichtungspolitik. Neue Antworten und Fragen zur Geschichte des »Holocaust«. In: Ders. (Hg.): *Nationalsozialistische Vernichtungspolitik 1939–1945. Neue Forschungen und Kontroversen*. Frankfurt/M.: Fischer, S. 9–66.

Heuer, Wolfgang (1997): Ein schwieriger Dialog. Die Hannah Arendt-Rezeption im deutschsprachigen Raum. In: Daniel Ganzfried/Sebastian Hefti (Hg.): *Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus*. Hamburg: EVA, S. 21–28.

Heuer, Wolfgang (2006a): Hannah Arendt über das Böse im 20. Jahrhundert. In: Detlef Horster (Hg.): *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 15–28.

Heuer, Wolfgang (2006b): Politik und Verantwortung. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 39, 25. September, S. 8–15.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Hilberg, Raul (1982): *Die Vernichtung der europäischen Juden. Die Gesamtgeschichte des Holocaust*. Aus dem Englischen von Christian Seeger u. a. Berlin: Olle und Wolter.

Hilberg, Raul (2009): *Die Quellen des Holocaust. Entschlüsseln und Interpretieren*. Aus dem Amerikanischen von Udo Rennert. Frankfurt/M.: Fischer.

Hildebrandt, Helmut (1990): *Weltzustand Technik. Ein Vergleich der Technikphilosophien von Günther Anders und Martin Heidegger*. Berlin: Metropol.

Hildebrandt, Helmut (1992a): Anders und Heidegger. In: Konrad Paul Liessmann (Hg.): *Günther Anders kontrovers*. München: Beck, S. 34–48.

Hildebrandt, Helmut (1992b): Günther Anders und die philosophische Tradition. In: *Text + Kritik*, Heft 115, S. 58–63.

Hirsch Hadorn, Gertrude (2000): *Umwelt, Natur und Moral. Eine Kritik an Hans Jonas, Vittorio Hösle und Georg Picht*. Freiburg/München: Alber.

Hirschman, Albert O. (1980): *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*. Aus dem Amerikanischen von Sabine Offe. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hobsbawm, Eric (1995): *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. Aus dem Englischen von Yvonne Badal. München/Wien: Hanser.

Hofmann, Gunter (2007a): Öffentlichkeit im Zeitalter von Marketing und Günter Jauch – ein Lagebericht. In: Detlef Horster (Hg.): *Verschwindet die politische Öffentlichkeit? Hannah Arendt-Lectures und Hannah Arendt-Tage 2006*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 69–84.

Hofmann, Gunter (2007b): Der Schild als Schwert. In: DIE ZEIT, Nr. 15, 4. April, S. 4.

Hofmann, Norbert (1992): Wegwerfwelt. Günther Anders' »Die Antiquiertheit des Menschen«. In: Konrad Paul Liessmann (Hg.): *Günther Anders kontrovers*. München: Beck, S. 173–188.

Hondrich, Karl Otto (2004): *Liebe in den Zeiten der Weltgesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2002): Die Chance, neu beginnen zu können. Der Frankfurter Philosoph Axel Honneth über Hannah Arendt und die Bedeutung ihres Werks für das 20. und 21. Jahrhundert. In: *Literaturen* 09/02, S. 44–45.

Horkheimer, Max (1968a) [1935]: Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie. In: Ders.: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Band I. Herausgegeben von Alfred Schmidt. Frankfurt/M.: Fischer, S. 137–191.

Horkheimer, Max (1968b) [1937]: Traditionelle und Kritische Theorie. In: Ders.: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Band II. Herausgegeben von Alfred Schmidt. Frankfurt/M.: Fischer, S. 137–191.

Horkheimer, Max (1968c) [1937]: Nachtrag. In: Ders.: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Band II. Herausgegeben von Alfred Schmidt. Frankfurt/M.: Fischer, S. 192–200.

Horkheimer, Max (1968d) [1940]: Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie. In: Ders.: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Band II. Herausgegeben von Alfred Schmidt. Frankfurt/M.: Fischer, S. 292–312.

Horkheimer, Max (1985): Günther Anders. Thesen über »Bedürfnisse«, »Kulturbedürfnis«, »Kulturwerte«, »Werte« (25. August 1942). In: Ders.: *Gesammelte*

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Schriften, Band 12: Nachgelassene Schriften 1931–1949. Herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt/M.: Fischer, S. 579–586.

Horkheimer, Max (1992) [1965]: Bedrohungen der Freiheit. In: Ders.: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Aus den Vorträgen und Aufsätzen seit Kriegsende. Herausgegeben von Alfred Schmidt. Frankfurt/M.: Fischer, S. 335–353.

Horkheimer, Max/Theodor W. Adorno (2003) [1944]: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Horster, Detlev (2005): *Sozialphilosophie*. Leipzig: Reclam.

Horstmann, Ulrich (1993): *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*, 5. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Höffe, Ottfried (1993): Politische Ethik im Gespräch mit Hannah Arendt. In: Peter Kemper (Hg.): *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*. Frankfurt/M.: Fischer. S. 13–33.

Hösle, Vittorio (1991): *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*. München: Beck.

Hösle, Vittorio (1994): Ontologie und Ethik bei Hans Jonas. In: Dietrich Böhler (Hg.): *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: Beck, S. 105–125.

Hösle, Vittorio (1995): *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, 2., um ein Nachwort erweiterte Aufl. München: Beck.

Hösle, Vittorio (2003): Hans Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie. In: Christian Wiese/Eric Jacobson (Hg.): *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Berlin/Wien: Philo Verlagsgesellschaft, S. 34–52.

Höß, Rudolf (2008) [1963]: *Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen*. Herausgegeben von Martin Broszat, 21. Aufl. München: DTV.

Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, S. 22–49.

Huntington, Samuel P. (2002): Auf dem Weg zu einer globalen Kultur? In: *Die Politische Meinung*, Jg. 47, Nr. 395, S. 15–21.

Irrgang, Bernhard (2008): *Philosophie der Technik*. Darmstadt: WBG.

Jaeggi, Rahel (1997a): *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*. Berlin: Lukas.

Jaeggi, Rahel (1997b): Authentizität und Alltag. Die Hannah Arendt-Rezeption zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 45, Heft 1, S. 147–165.

Jahn, Thomas/Peter Wehling (1993): Ausweg Öko-Diktatur. In: *Politische Ökologie*, Nr. 34, S. 2–6.

Jakob, Eric (1996): *Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*. Tübingen/Basel: Francke.

Jankélévitch, Vladimir (2006): *Verzeihen?* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Jordan, Bertrand (2001): *Alles genetisch?* Aus dem Französischen von Bernd Wilcek und Annette Kopetzki. Hamburg: Rotbuch-Verlag.

Joy, Bill (2001a): Warum die Zukunft uns nicht braucht. Die mächtigsten Technologien des 21. Jahrhunderts – Robotik, Gentechnik und Nanotechnologie – machen den Menschen zur gefährdeten Art. In: Frank Schirrmacher (Hg.):

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Darwin AG. Wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 31–71.

Joy, Bill (2001b): Manche Experimente sollten wir nur auf dem Mond wagen. Ein Gespräch mit Bill Joy. In: Frank Schirrmacher (Hg.): *Die Darwin AG. Wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 162–171.

Judt, Tony (2008): *Reappraisals. Reflections on the Forgotten Twentieth Century*. New York: The Penguin Press.

Jung, Alexander (2001): Aufbruch in die Zwergenwelt. In: DER SPIEGEL, Nr. 52, 22. Dezember , S. 96–98.

Jung, Werner (1989): Verantwortung und/oder Widerstand. Aspekte der Technikkritik und Momente einer neuen Ethik bei Günther Anders, Hans Jonas und Ulrich Beck. In: Matthias Gatzenmeier (Hg.): *Verantwortung in Wissenschaft und Technik*. Mannheim/Wien/Zürich: BI Wissenschaftsverlag, S. 56–71.

Jung, Werner (1992): Die Krise in Gedanken erfaßt. Günther Anders – ein Denkbild. In: *Text + Kritik*, Heft 115, S. 20–27.

Jünger, Friedrich Georg (1953) [1946]: *Die Perfektion der Technik*, 4., durchgesehene und stark vermehrte Aufl. Frankfurt/M.: Klostermann.

Kallscheuer, Otto (1993): Der verweigerte Dialog. Hannah Arendt und die europäischen Intellektuellen. In: Peter Kemper (Hg.): *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*. Frankfurt/M.: Fischer, S. 142–179.

Kallscheuer, Otto (1997): Hannah Arendt eine Linke? In: Alte Synagoge (Hg.): *»Treue als Zeichen der Wahrheit«. Hannah Arendt: Werk und Wirkung*. Essen: Klartext Verlag, S. 121–137.

Kant, Immanuel: *Werke in sechs Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, 6., unveränderte Aufl. Darmstadt: WBG 2005.

Kather, Regine (1994a): Einleitung. In: Dies.: *Der Mensch – Kind der Natur oder des Geistes? Wege zu einer ganzheitlichen Sicht der Natur*. Würzburg: Ergon, S. 9–14.

Kather, Regine (1994b): Naturphilosophie im Wandel der Zeiten. In: Dies.: *Der Mensch – Kind der Natur oder des Geistes? Wege zu einer ganzheitlichen Sicht der Natur*. Würzburg: Ergon, S. 15–36.

Kather, Regine (2002): Weltoffenheit und symbolische Intelligenz. Über die Bestimmung des Menschen unter evolutionärer und philosophischer Perspektive. In: Matthias Koßler (Hg.): *Von der Perspektive der Philosophie. Beiträge zur Bestimmung eines philosophischen Standpunkts in einer von den Naturwissenschaften geprägten Zeit*. Hamburg: Kovac, S. 233–252.

Kather, Regine (2003): *Was ist Leben? Philosophische Positionen und Perspektiven*. Darmstadt: WBG.

Kather, Regine (2005): Das Prinzip »Verantwortung« – eine Ethik der Zukunft. In: Heinrich Schmidinger (Hg.): *Ethik im Brennpunkt*. Innsbruck: Tyrolia, S. 142–180.

Kather, Regine (2007): Von der Vielfalt der Kulturen und der Verbundenheit der Menschen. Aufgaben und Methoden einer interkulturellen Philosophie. In: Hamid Reza Yousefi u.a. (Hg.): *Wege zur Wissenschaft. Eine interkulturelle Perspektive. Grundlagen, Differenzen, interdisziplinäre Dimensionen*. Nordhausen: Bautz, S. 47–66.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Kauffman, Stuart (2010): »Das ist Futter, das ist Gift«. Interview mit Stuart Kauffman. In: DER SPIEGEL, Nr. 1, 4. Januar, S. 120–122.

Kaupp, P. (1974): Gesellschaft. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3: G-H. Herausgegeben von Joachim Ritter. Darmstadt: WBG, S. 459–466.

Käsler, Dirk (1995): *Max Weber. Eine Einführung in Leben und Werk*. Frankfurt/M.: Campus.

Keller, Rolf/Hans-Ludwig Günther/Peter Kaiser (1992): *Embryonenschutzgesetz. Kommentar zum Embryonenschutzgesetz*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer.

Kemper, Peter (Hg.) 1993: *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*. Frankfurt/M.: Fischer.

Kempf, Volker (2000): *Günther Anders. Anschlusstheoretiker an Georg Simmel?* Frankfurt/M. u.a.: Lang.

Kissler, Alexander (2002): Fürst im menschenleeren Reich. In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 159, 12. Juli, S. 15.

Klingholz, Reiner (2006): Kann denn Wachstum Sünde sein? In: Volker Hauff/Günther Bachmann (Hg.): *Unterm Strich. Erbschaften und Erblasten für das Deutschland von morgen – Eine Generationenbilanz*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 109–114.

Knoflacher, Hermann (2007): »Das Auto macht uns total verrückt«. Interview mit Hermann Knoflacher. In: DIE ZEIT, Nr. 38, 13. September, S. 26–27.

Kramer, Wolfgang (1998): *Technokratie als Entmaterialisierung der Welt. Zur Aktualität der Philosophien von Günther Anders und Jean Baudrillard*. Münster u.a.: Waxmann.

Kreisky, Eva (1994): Zwischen allen Stühlen. Hannah Arendt aus der Perspektive der Frauen- und Geschlechterforschung. In: Ursula Kubes-Hofmann (Hg.): *Sagen, was ist. Zur Aktualität Hannah Arendts*. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik, S. 111–151.

Krüger, Hans-Peter (2007): Die *condition humaine* des Abendlandes. Philosophische Anthropologie in Hannah Arendts Spätwerk. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 55, Heft 4, S. 605–626.

Kubes-Hofmann, Ursula (Hg.) 1994: *Sagen, was ist. Zur Aktualität Hannah Arendts*. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik.

Kuhn, Helmut (1960): Hannah Arendt: The Human Condition. In: *Philosophische Rundschau*, Jg. 8, S. 126–131.

Kundera, Milan (2004) [1984]: Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins. München: Süddeutsche Zeitung Bibliothek.

Kurzweil, Ray (2001): Die Maschinen werden uns davon überzeugen, daß sie Menschen sind. Ein Gespräch mit Ray Kurzweil. In: Frank Schirrmacher (Hg.): *Die Darwin AG. Wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 98–109.

Langenbach, Jürgen (1988): *Günther Anders. Eine Monographie*. München: Raben Verlag.

Langewiesche, Dieter (2006): Eskalierte die Kriegsgewalt im Laufe der Geschichte? In: Jörg Baberowski (Hg.): *Moderne Zeiten? Krieg, Revolution und Gewalt im 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 12–36.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Lanier, Jaron (2001): Aus den Ruinen unserer Zeit wächst ein zweiter Kapitalismus. Die neuen Technologien werden eine frühindustrielle Klassengesellschaft erzeugen. In: Frank Schirrmacher (Hg.): *Die Darwin AG. Wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen*, Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 90–97.

Latour, Bruno (1991): Technology is Society Made Durable. In: John Law (Ed.): *A Socio-logy of Monsters. Essays on Power, Technology and Domination*. London/New York: Routledge, S. 103–131.

Latour, Bruno (2000): Die Kühe haben das Wort. Gene, Tiermehl und andere Mitbürger. Interview mit Bruno Latour. In: DIE ZEIT, Nr. 49, 30. November, S. 67.

Latour, Bruno (2001a): *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Aus dem Französischen von Gustav Roßler. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Latour (2001b): Eine Soziologie ohne Objekte? Anmerkungen zur Interobjektivität. In: *Berliner Journal für Soziologie*, Bd. 11, Heft 1, S. 237–252.

Latour, Bruno (2002): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Aus dem Französischen von Gustav Roßler, 2. Aufl. Frankfurt/M.: Fischer.

Lau, Jörg/Hans Schuh (2006): Geisterflug auf der Geisterbahn. In: DIE ZEIT, Nr. 33, 10. August, S. 27.

Leggewie, Claus/Harald Welzer (2009): *Das Ende der Welt, wie wir sie kannten. Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie*. Frankfurt/M.: Fischer.

Leidinger, Hannes (2008): *Kapitalismus*. Wien: Böhlau (UTB Profile).

Lenk, Hans (1978): Philosophie als Fokus und Forum. Zur Rolle einer pragmatischen Philosophie. In: Hermann Lübbe (Hg.): *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*. Berlin: De Gruyter, S. 35–69.

Lenk, Hans (1994): *Macht und Machbarkeit der Technik*. Stuttgart: Reclam.

Levy, David J. (2002): *Hans Jonas. The Integrity of Thinking*. Columbia: University of Missouri Press.

Liebert, Nicola/Nick Reimer (2003): Licht aus, Radio an. In: *die tageszeitung*, 16./17. August, S. 5.

Liessmann, Konrad Paul (1992a): Der Aufschub der Philosophie. In: Ders. (Hg.): *Günther Anders kontrovers*. München: Beck, S. 267–277.

Liessmann, Konrad Paul (1992b): Moralist und Ketzer. Zu Günther Anders und seiner Philosophie des Monströsen. In: *Text + Kritik*, Heft 115, Juli, S. 3–19.

Liessmann, Konrad Paul (1992c): Philosophie und Barbarei. Günther Anders' Kritik der Kultur. In: *Leviathan*, Jg. 20, Heft 4, S. 563–572.

Liessmann, Konrad Paul (1993a): *Günther Anders zur Einführung*, 2., überarbeitete und erweiterte Aufl. Hamburg: Junius.

Liessmann, Konrad Paul (1993b): Günther Anders und die Philosophie. In: Jacques le Rider/Andreas Pfersmann (Hg.): *Günther Anders*. Rouen: Centre d'Études et de Recherches Autrichiennes, S. 101–112.

Liessmann, Konrad Paul (1996): Die Technik als Subjekt der Geschichte. In: Heinz Barta/Elisabeth Grabner-Niel (Hg.): *Wissenschaft und Verantwortlichkeit. Die Wissenschaft – eine Gefahr für die Welt?* Wien: WUV, S. 83–97.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Liessmann, Konrad Paul (1997): Die Diskrepanz zwischen Vorstellen und Herstellen. Der Sozialphilosoph Günther Anders. In: Marianne Hassler/Jürgen Wertheimer (Hg.): *Der Exodus aus Nazideutschland und die Folgen. Jüdische Wissenschaftler im Exil*. Tübingen: Attempto, S. 142–156.

Liessmann, Konrad Paul (1998a): Hiroshima and the »Auschwitz Principle«: Günther Anders' Theory of Industrial Killing In: *Bridges. An Interdisciplinary Journal of Theology, Philosophy, History, and Science*, Heft 1, S. 31–46.

Liessmann, Konrad Paul (1998b): Hot Potatoes. Zum Briefwechsel zwischen Günther Anders und Theodor W. Adorno. In: *Zeitschrift für kritische Theorie*, Nr. 6, S. 29–38.

Liessmann, Konrad Paul (2000): Im Schweiße deines Angesichts. Zum Begriff der Arbeit in den anthropologischen Konzepten der Moderne. In: Ulrich Beck: *Die Zukunft von Arbeit und Demokratie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 85–107.

Liessmann, Konrad Paul (2001a): Die Welt als Phantom und Matrize. Günther Anders: Die Welt als Phantom und Matrize, § 5. In: Ekkehard Martens/Eckhard Nordhofen/Joachim Siebert (Hg.): *Philosophische Meisterstücke II*. Stuttgart: Reclam, S. 168–176.

Liessmann, Konrad Paul (2001b): Günther Anders und Hannah Arendt – Denken nach Auschwitz und Hiroshima. In: Ders.: *Die großen Philosophen und ihre Probleme. Vorlesungen zur Einführung in die Philosophie*. Wien: WUV (UTB), S. 179–192.

Liessmann, Konrad Paul (2002): *Günther Anders. Philosophieren im Zeitalter der technologischen Revolutionen*. München: Beck.

Liessmann, Konrad Paul (2003): Verzweiflung und Verantwortung. Koinzidenz und Differenz im Denken von Hans Jonas und Günther Anders. In: Christian Wiese/Eric Jacobson (Hg.): *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Berlin/Wien: Philo Verlagsgesellschaft, S. 53–70.

Liessmann, Konrad Paul (Hg.) 1992: *Günther Anders kontrovers*. München: Beck.

Lippe, Rudolf zur (2003): Teleologie und der Homo Pictor bei Hans Jonas. In: Wolfgang Erich Müller (Hg.): *Hans Jonas – Von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 85–100.

Llosa, Mario Vargas (2000): *Ein trauriger, rabiater Mann. Über Georg Grosz*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Lohmann, Martin (1987): Günther Anders, der Atomstaat und das Gewalttabu. In: Günther Anders: *Günther Anders antwortet. Interviews und Erklärungen*. Herausgegeben von Elke Schubert. Mit einem einleitenden Essay von Hans-Martin Lohmann. Berlin: Edition TIAMAT, S. 7–15.

Lohmann, Hans-Martin (1989): Der Diskrepanz-Philosoph. Günther Anders. In: Ders.: *Geisterfahrer. Blanqui, Marx, Adorno & Co. 22 Porträts der europäischen Linken*. Hamburg: Junius, S. 107–123.

Lohmann, Margret (1996a): *Philosophieren in der Endzeit. Zur Gegenwartsanalyse von Günther Anders*. München, Fink.

Lohmann, Margret (1996b): Vom Außenseiter zum Modephilosophen? Ein Bericht über die Forschung zu Günther Anders. In: *Das Argument*, Jg. 38, Nr. 214, S. 253–264.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Loo, Hans van der/Willem van Reijen (1997): *Modernisierung. Projekt und Paradox*, 2., aktualisierte Aufl. München: DTV.

Lorenz, Konrad (1983): *Der Abbau des Menschlichen*. München: Piper.

Lorenz, Konrad (2005) [1973]: *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*. München: Piper.

Ludz, Ursula (1993): Hannah Arendts Pläne für eine »Einführung in die Politik«. In: Hannah Arendt: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. Herausgegeben von Ursula Ludz. Vorwort von Kurt Sontheimer. München: Piper, S. 137–179.

Ludz, Ursula (2000): Nachwort der Herausgeberin. In: Hannah Arendt: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. Herausgegeben von Ursula Ludz. München: Piper, S. 403–412.

Ludz, Ursula/Thomas Wild (2011): Einleitung. In: Hannah Arendt/Joachim Fest: *Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe*. Herausgegeben von Ursula Ludz und Thomas Wild. München: Piper, S. 7–35.

Luhmann, Niklas (1994) [1968]: Die Knappheit der Zeit und die Vordringlichkeit des Befristeten. In: Ders.: *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, 4. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 143–164.

Lukács, Georg (1971) [1920]: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Neuwied: Luchterhand.

Lüdemann, Susanne (2008): Vom Unterscheiden. Zur Kritik der politischen Urteilskraft bei Hannah Arendt und Giorgio Agamben. In: Eva Geulen/Kai Kauffmann/Georg Mein (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*. München: Fink, S. 27–40.

Lütkehaus, Ludger (1985): Prinzip Verantwortung. Praktische Philosophie im Zeitalter der technokratischen Apokalypse. In: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, Jg. 32, Nr. 3, S. 251–260.

Lütkehaus, Ludger (1992): *Philosophieren nach Hiroshima. Über Günther Anders*. Frankfurt/M.: Fischer.

Lütkehaus, Ludger (1995): Verchromte Sirenen, herostratische Apparate. »Desiderat: Dingpsychologie« (G. Anders): Für eine Umorientierung der Psychologie. In: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, Jg. XLIX, Nr. 3, S. 281–303.

Lütkehaus, Ludger (2002a): *Unterwegs zu einer Dingpsychologie. Für einen Paradigmenwechsel in der Psychologie*. Gießen: Psychosozial-Verlag.

Lütkehaus, Ludger (2002b): Vorwort des Herausgebers. In: Günther Anders: *Übertreibungen in Richtung Wahrheit. Stenogramme, Glossen, Aphorismen*. Herausgegeben und mit einem Vorwort von Ludger Lütkehaus. München: Beck, S. 7–12.

Lütkehaus, Ludger (2003): Von der Aktualität eines »Antiquierten«. Vor hundert Jahren wurde Günther Anders geboren. In: *Handlung Kultur Interpretation. Zeitschrift für Kultur- und Sozialwissenschaften*, Jg. 12, Heft 2, S. 207–214.

Lütkehaus, Ludger (2006): *Natalität. Philosophie der Geburt*. Zug: Die Graue Edition.

Maier, Josephina (2009): Warten auf den Störfall. In: DIE ZEIT, Nr. 27, 25. Juni, S. 34.

Maire, Karin (2004): Der Täter und sein Gewissen. Zum Problem der Verantwortung bei Günther Anders und Hannah Arendt. Ein Vergleich. In: Raimund Bahr (Hg.): *Urlaub vom Nichts*. St. Wolfgang: Edition Art & Science, S. 93–115.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

[Parienti-]Maire, Karin (2007): Éléments d'un Dialogue Caché. Considérations sur Hannah Arendt et Günther Anders. In: Christophe David/Dies. (Ed.): *Günther Anders. Agir Pour Repousser la Fin du Monde*. Paris: Edition Kimé, S. 273–285.

Marchart, Oliver (2006): Die Welt und die Revolution. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 39, 25. September, S. 33–38.

Marcuse, Herbert (1967): *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Aus dem Englischen von Alfred Schmidt. Berlin: Luchterhand.

Marsiske, Hans-Arthur (2006): Sportsfreund Maschine. In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 134, 13. Juni, S. 13.

Martens, Ekkehard (1991): *Der Faden der Ariadne. Über kreatives Denken und Handeln*. Stuttgart: Metzler.

Marti, Urs (1997): Totaler Herrschaftsanspruch und Entpolitisierung. Hannah Arendt und die »kapitalistische Genealogie« des Totalitarismus. In: Daniel Ganzfried/Sebastian Hefti (Hg.): *Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus*. Hamburg: EVA, S. 68–75.

Marx, Karl (1982a) [1843]: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), Abteilung I, Band 2. Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU und ZK der SED. Berlin: Dietz, S. 170–183.

Marx, Karl (1982b) [1844]: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA, Abteilung I, Band 2. Berlin: Dietz, S. 325–438.

Marx, Karl (1988) [1894]: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*. Nach der ersten, von Friedrich Engels durchgesehenen und herausgegebenen Auflage, 14. Aufl., Berlin: Dietz (= Marx-Engels-Werke (MEW), Band 25).

Marx, Karl (1990) [1845]: Thesen über Feuerbach. In: MEW, Band 3. Herausgegeben vom Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung. Berlin: Dietz, S. 5–7.

Marx, Karl (1998) [1890]: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*. Nach der vierten, von Friedrich Engels durchgesehenen und herausgegebenen Auflage, 19. Aufl. Berlin: Dietz (= MEW, Band 23).

Marx, Karl/Friedrich Engels (1990a) [1845/46]: Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: MEW, Band 3. Berlin: Dietz, S. 13–530.

Marx, Karl/Friedrich Engels (1990b) [1848]: Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW, Band 4. Herausgegeben vom Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung. Berlin: Dietz, S. 461–493.

Matz, Wolfgang (1992): Politik der Apokalypse. In: *Text + Kritik*, Heft 115, S. 49–56.

May, John (1989): *Das Greenpeace-Handbuch des Atomzeitalters. Daten – Fakten – Katastrophen*. Aus dem Englischen von Helmut Dierlamm und Reiner Pfleiderer. München: Knaur.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Mayer, Hans (1987): Günther Anders. Skizze zu einem Porträt. In: Ders.: *Augenblicke. Ein Lesebuch*. Herausgegeben von Wolfgang Hofer und Hans Dieter Zimmermann. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 142–149.

McClintock, Michael/Judith Suderland (2004): *Antisemitismus in Europa. Eine Kampfansage an die offizielle Gleichgültigkeit*. URL: http://www.humanrightsfirst.org/discrimination/antisemitism/ GR-Antisem-II-web.pdf (Zugriff: 14.01.12).

McEwan, Ian (1998): *Liebeswahn*. Roman. Aus dem Englischen von Hans-Christian Oeser Zürich: Diogenes.

McKibben, Bill (1989): *Das Ende der Natur*. Aus dem Amerikanischen von Udo Rennert. München: List.

McLuhan, Marshall (1962): *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press.

McLuhan, Marshall (2001): Geschlechtsorgan der Maschinen, *Playboy*-Interview mit Eric Norden. In: Ders.: *Das Medium ist die Botschaft*. Herausgegeben und übersetzt von Martin Baltes u.a. Dresden: Verlag der Kunst, S. 169–244.

McNeil, John R. (2003): *Blue Planet. Die Geschichte der Umwelt im 20. Jahrhundert*. Aus dem Englischen von Frank Elstner. Mit einem Vorwort von Paul Kennedy. Frankfurt/M.: Campus.

Meadows, Dennis (2006): »Wir sind jenseits des Limits«. Dennis Meadows beharrt auf den Grenzen des Wachstums. In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 88, 15./16./17. April, S. 24.

Meadows, Donella/Dennis Meadows/Jørgen Randers/William W. Behrens III (1972): *Limits to Growth. A Report for The Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books.

Meadows, Donella/Dennis Meadows/Jørgen Randers (2006): *Grenzen des Wachstums. Das 30-Jahre-Update. Signal zum Kurswechsel*. Aus dem Englischen von Andreas Held. Mit einem Geleitwort von Prinz El Hassan Bin Talal, Präsident des Club of Rome, 2., ergänzte Aufl. Stuttgart: Hirzel.

Meier, Matthias (2002): *Phänomene der Massengesellschaft nach Hannah Arendt*. Frankfurt/M. u.a.: Lang.

Meier-Oeser, Stephan (1998): Technologie. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10: St-T. Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Darmstadt: WBG, S. 958–961.

Meints-Stender, Waltraud (2007): Hannah Arendt und das Problem der Exklusion – eine Aktualisierung. In: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): *Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?* (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 16). Berlin: Akademie-Verlag, S. 251–258.

Merkle, Ralph C. (2001): Schwerter zu Nanowaffen. Der Aufbruch der Nanotechnologie. In: Frank Schirmmacher (Hg.): *Die Darwin AG. Wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 181–189.

Meschnig, Alexander/Matthias Stuhr (Hg.) 2003: *Arbeit als Lebensstil*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Milgram, Stanley (1974): *Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität*. Deutsch von Roland Fleissner. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Miller, Alice (1980): *Am Anfang war Erziehung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Miller, Alice (1988): *Der gemiedene Schlüssel*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Mohr, Hans (1999): Bleiben lassen. Zur »künstlichen« Klonierung beim Menschen. In: *Forschung & Lehre* 11, S. 576–577.
Mommsen, Hans (2001): Hannah Arendt's Interpretation of the Holocaust as a Challenge to Human Existence. The Intellectual Background. In: Steven E. Aschheim (Ed.): *Hannah Arendt in Jerusalem*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, S. 224–231.
Mommsen, Hans (2005) [1986]: Hannah Arendt und der Prozeß gegen Adolf Eichmann. In: Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Granzow. Mit einem einleitenden Essay von Hans Mommsen, 14. Aufl. München: Piper, S. 9–48.
Mooser, Josef (1983): Abschied von der »Proletarität«. Sozialstruktur und Lage der Arbeiterschaft in der Bundesrepublik in historischer Perspektive. In: Werner Conze/M. Rainer Lepsius (Hg.): *Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland. Beiträge zum Kontinuitätsproblem*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 143–186.
Mosès, Stéphane (2000): Das Recht zu urteilen: Hannah Arendt, Gershom Scholem und der Eichmann-Prozeß. In: Gary Smith (Hg.): *Hannah Arendt Revisited: »Eichmann in Jerusalem« und die Folgen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 78–92.
Mouffe, Chantal (2007): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Aus dem Englischen von Niels Neumeier. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Mulsow, Martin (2005): Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung. In: Ders./Marcelo Stamm (Hg.): *Konstellationsforschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 74–97.
Mulsow, Martin/Marcelo Stamm (Hg.) 2005: *Konstellationsforschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Müller, Harald (2005): Die Zukunft der nuklearen Ordnung. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 48, 28. November, S. 3–9.
Müller, Marcel (2010): *Günther Anders' Versuche zu einer Philosophischen Anthropologie. Rekonstruktion und Vergleich mit seiner Technikphilosophie*. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Universität Leipzig.
Müller, Wolfgang Erich (Hg.) 2003: *Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*. Stuttgart: Kohlhammer.
Müller-Funk, Wolfgang (1992): Bilderwelten. Überlegungen zu einer Metakritik der Kulturkritik. In: Konrad Paul Liessmann (Hg.): *Günther Anders kontrovers*. München: Beck, S. 153–172.
Myhrvold, Nathan (2001): Ein Gewehr verwandelt uns nicht in einen Killer. Ein Gespräch mit Nathan Myhrvold. In: Frank Schirrmacher (Hg.): *Die Darwin AG. Wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 78–89.
Naica-Loebell (2003): Je kleiner, desto giftiger. In: *Telepolis*, 28. April. URL: http://www.heise.de/tp/r4/artikel/14/14655/1.html (Zugriff: 14.01.12).
Naimark, Norman M. (2004): *Flammender Haß. Ethnische Säuberung im 20. Jahrhundert*. Aus dem Amerikanischen von Martin Richter. München: Beck.
Nanz, Patrizia (2006): »Die Gefahr ist, daß das Politische überhaupt aus der Welt verschwindet«. Public Relations und Experten in der Mediengesellschaft. In: Hannah Arendt/Dies.: *Wahrheit und Politik*. Berlin: Wagenbach, S. 63–87.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Negt, Oskar (1993): Zum Verständnis des Politischen bei Hannah Arendt. In: Peter Kemper (Hg.): *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*. Frankfurt/M.: Fischer. S. 55–68.

Neiman, Susan (2006): Das Banale verstehen. In: Detlef Horster (Hg.): *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 41–54.

Neuber, Harald (2003): Aufrüstung mit Mini-Nukes. In: *Telepolis*, 9. August. URL: http://www.heise.de/tp/r4/artikel/15/15407/1.html (Zugriff: 14.01.12).

Neumann, Bernd (2001): Noch einmal: Hannah Arendt, Martin Heidegger und Günther Stern/Anders – mit Bezug auf den jüngst komplettierten Briefwechsel zwischen Arendt und Stern und unter Rekurs auf Hannah Arendts unveröffentlichte Fabelerzählung *Die weisen Tiere*. In: Ders./Helgard Mahrdt/Martin Frank (Hg.): »*The Angel of History is Looking Back*«. *Hannah Arendts Werk unter politischem, ästhetischem und historischem Aspekt. Texte des Trondheimer Arendt-Symposions vom Herbst 2000*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 107–126.

Nietzsche, Friedrich (1999) [1887]: Zur Genealogie der Moral. In: *Kritische Studienausgabe*, Band 5. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: DTV, S. 245–412.

Niggemeier, Frank (2002): *Pflicht zur Behutsamkeit? Hans Jonas' naturphilosophische Ethik für die technologische Zivilisation*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Niggemeyer, Lars (2008): *Gesellschaft und Freiheit bei Hannah Arendt. Ein Vergleich mit Karl Marx*. Köln: Papyrossa.

Nordmann, Ingeborg (1994): *Hannah Arendt*. Frankfurt/M.: Campus.

Nordmann, Ingeborg (1997): Traditionsbruch und Montage. Hannah Arendts Totalitarismusbegriff im Kontext von Benjamin und Kafka. In: Daniel Ganzfried/Sebastian Hefti (Hg.): *Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus*. Hamburg: EVA, S. 78–85.

Nordmann, Ingeborg (1998): How to write about totalitarianism? Entwicklung eines Konzepts, das Fragen offenlegt. Kommentar. In: Hanna Arendt: *Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953*. Aus dem Englischen übertragen von Ursula Ludz. Kommentar von Ingeborg Nordmann. Dresden: Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung, S. 53–68.

Oliner, Samuel P./Pearl M. Oliner (1988): *The Altruistic Personality. Rescuers of Jews in Nazi Europe*. New York: The Free Press.

Ortmann, Günther (2010): *Organisation und Moral. Die dunkle Seite*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Osterhammel, Jürgen/Niels P. Petersson (2004): *Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen*, 2., durchgesehene Aufl. München: Beck.

Palandt, Sabine (1999): *Die Kunst der Vorausschau. Günther Anders' methodische und psychologische Ansätze zur Technikkritik*. Berlin: Wissenschaft und Technik.

Pasero, Ursula (1995): Möglichkeitssinn und Kontingenztoleranz – Ausblicke auf Hannah Arendt. In: *Soziologische Revue*, Jg. 18, Heft 3, S. 327–331.

Patterson, Charles (2004): *»Für die Tiere ist jeden Tag Treblinka«. Über die Ursprünge des industrialisierten Tötens*. Aus dem Amerikanischen von Peter Robert. Frankfurt/M.: Zweitausendeins.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Peukert, Detlev J. K. (1987): *Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassischen Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Pippin, Robert B. (1991): *Modernism as a Philosophical Problem. On the Dissatisfactions of European High Culture*. Cambridge/Mass.: Basil Blackwell.

Platon: *Sämtliche Dialoge*. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg: Meiner 1988.

Plessner, Helmuth (1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/Leipzig: De Gruyter.

Plessner, Helmuth (1969): Homo absconditus. In: *Merkur*, Jg. 23, Heft 11, S. 989–998.

Postman, Neil (1985): *Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Reinhard Kaiser. Frankfurt/M: Fischer.

Postman, Neil (1988): *Die Verweigerung der Hörigkeit. Lauter Einsprüche*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Reinhard Kaiser. Frankfurt/M: Fischer.

Pörksen, Uwe (1989): *Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Puddington, Arch (2008): *Freedom in Retreat: Is the Tide Turning? Findings of* Freedom in the World 2008. URL: http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=130&year=2008 (Zugriff: 14.01.12).

Rabinbach, Anson G. (2000): Hannah Arendt und die New Yorker Intellektuellen. In: Gary Smith (Hg.): *Hannah Arendt Revisited: »Eichmann in Jerusalem« und die Folgen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 33–56.

Randow, Gero von (2006): Beginn der Kettenreaktion. In: DIE ZEIT, Nr. 42, 12. Oktober, S. 12–13.

Rapp, Friedrich (1998): Technokratie. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10: St-T. Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Darmstadt: WBG, S. 954–958.

Rauner, Max (2003): Mit klebrigen Fingern. In: DIE ZEIT, Nr. 52, 17. Dezember, S. 34.

Reese-Schäfer, Walter (1999): Die seltsame Konvergenz der Zeitdiagnosen: Versuch einer Zwischenbilanz. In: *Soziale Welt*, Jg. 50, Heft 4, S. 433–448.

Reif, Adelbert (Hg.) 1976: *Gespräche mit Hannah Arendt*. München: Piper.

Reimann, Werner (1990): *Verweigerte Versöhnung. Zur Philosophie von Günther Anders*. Wien: Passagen.

Reimann, Werner (1992): Nihilismus und Scham. In: Konrad Paul Liessmann (Hg.): *Günther Anders kontrovers*. München: Beck, S. 57–71.

Reinhard, Wolfgang (2004): *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*. München: Beck.

Reitlinger, Gerald (1953): *The Final Solution. The Attempt to Exterminate the Jews of Europe*. London: Vallentine.

Rensmann, Lars/Julius H. Schoeps (Hg.) 2008: *Feindbild Judentum. Antisemitismus in Europa*. Berlin: Verlag für Berlin-Brandenburg.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Rentsch, Thomas (2001): Wo stehen wir heute? Philosophische Reflexionen zur Jahrtausendwende. In: *Dresdner Hefte für Philosophie, Band 3: Zeitenwende – Wendezeiten*. Herausgegeben von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, S. 36–61.

Rider, Jacques le/Andreas Pfersmann (Hg.) 1993: *Günther Anders*. Rouen: Centre d'Études et de Recherches Autrichiennes.

Riedel, Manfred (1975): Gesellschaft, bürgerliche. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*,Band 2: E-G. Herausgegeben von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 719–800.

Rieger, Frank (2010): Der Mensch wird zum Datensatz. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 12, 15. Januar, S. 33.

Rifkin, Jeremy (2000): *Access. Das Verschwinden des Eigentums. Warum wir weniger besitzen und mehr ausgeben werden*. Aus dem Englischen von Klaus Binder. Frankfurt/M.: Campus.

Rifkin, Jeremy (2005): Gefährliche Kreuzung von Mensch und Tier. In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 84, 13. April, S. 2.

Rilke, Rainer Maria (1986) [1903]: Das Buch von der Armut und vom Tode. In: Ders.: *Die Gedichte*. Frankfurt/M.: Insel, S. 287–312.

Ritsert, Jürgen (2004): *Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie*. Münster: Westphälisches Dampfboot.

Ritzer, George (1995): *Die McDonaldisierung der Gesellschaft*. Aus dem Amerikanischen von Sebastian Vogel. Frankfurt/M.: Fischer.

Ritzer, George/Todd Stillman (2003): McDonaldisierung, Amerikanisierung und Globalisierung: Eine vergleichende Analyse. In: Ulrich Beck/Natan Sznaider/Rainer Winter (Hg.): *Globales Amerika? Die kulturellen Folgen der Globalisierung*. Aus dem Englischen von Henning Thies. Bielefeld: transcript, S. 44–68.

Robertson, Roland (1998): Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit. In: Ulrich Beck (Hg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 192–220.

Roesler, Wilhelm (1995): Sozialphilosophie. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9: Se-Sp. Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Darmstadt: WBG, S. 1217–1227.

Rohbeck, Johannes (2001): Postmoderne, Zweite Moderne oder Radikalisierung der Moderne? In: *Dresdner Hefte für Philosophie, Band 3: Zeitenwende – Wendezeiten*. Herausgegeben von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, S. 62–84.

Rohrkrämer, Thomas (1999): *Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik in Deutschland 1880–1933*. Paderborn: Schöningh.

Rohrwasser, Michael (1992): »Dann war ich anders. Eben ein Ketzer«. In: Jacques le Rider/Andreas Pfersmann (Hg.): *Günther Anders*. Rouen: Centre d'Études et de Recherches Autrichiennes, S. 125–140.

Ropohl, Günter (1995): Das Ende der Natur. In: Lothar Schäfer/Elisabeth Ströker (Hg.): *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik. Band IV: Gegenwart*. Freiburg/München: Alber, S. 143–163.

Rosa, Hartmut (1999a): Kapitalismus und Lebensführung. Perspektiven einer ethischen Kritik der liberalen Marktwirtschaft. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 47, Nr. 5, S. 735–758.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Rosa, Hartmut (1999b): Bewegung und Beharrung. Überlegungen zu einer sozialen Theorie der Beschleunigung. In: *Leviathan*, Jg. 27, Heft 3, 386–414.

Rosa, Hartmut (2000): Gegenwartsschrumpfung, Raumvernichtung, Selbstauflösung? Vom Leben in der Beschleunigungsgesellschaft. In: Claus Urban/Joachim Engelhardt (Hg.): *Wirklichkeit im Zeitalter ihres Verschwindens*. Münster: LIT, S. 183–199.

Rosa, Hartmut (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Rosa, Hartmut/Stephan Lorenz (2009): Schneller kaufen! Zum Verhältnis von Konsum und Beschleunigung. In: *Berliner Debatte Initial*, Jg. 20, Nr. 1, S. 10+–18+ (zitiert nach der PDF-Fassung letzter Hand: http://www.berliner-debatte.de/documents/toc/2009/2009-1_RosaLorenz_Schneller kaufen.pdf; Zugriff: 14.01.12).

Ross, Jan (2008): Fackel im Sturm. In: DIE ZEIT, Nr. 15, 3. April, S. 5.

Rougemont, Denis de (1991) [1946]: *Lettres sur la Bombe Atomique*. Paris: Édition de la Différence.

Roviello, Anne-Marie (1987): *Sens Commun et Modernité chez Hannah Arendt*. Brüssel: Edition Ousia.

Rötzer, Florian (2003a): Neustart der US-Atomwaffen-Produktion. In: *Telepolis*, 24. April. URL: http://www.heise.de/tp/artikel/14/14666/1.html (Zugriff: 14.01.12).

Rötzer, Florian (2003b): Nanotechnologie für das Militär. In: *Telepolis*, 24. Mai. URL: http://www.heise.de/tp/r4/artikel/14/14870/1.html (Zugriff: 14.01.12).

Rutschky, Katharina (1977): *Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung*. Frankfurt/M./Berlin/Wien: Ullstein.

Safranski, Rüdiger (2000): *Nietzsche. Biographie seines Denkens*. München: Hanser.

Saner, Hans (1997): Die politische Bedeutung der Natalität bei Hannah Arendt. In: Daniel Ganzfried/Sebastian Hefti (Hg.): *Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus*. Hamburg: EVA, S. 103–119.

Sandel, Michael J. (2007): *The Case Against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Sartre, Jean-Paul (1991): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Herausgegeben von Traugott König. Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König, 1. Aufl. der Neuübersetzung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Schäfer, Lothar (1999): *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Scheler, Max (1926): *Die Wissensformen und die Gesellschaft. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Princips in der Erkenntnis der Welt*. Leipzig: Der Neue-Geist Verlag.

Scheler, Max (1957) [1913]: Über Scham und Schamgefühl. In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 10. Bern: Francke, S. 67–154.

Scheler, Max (1994) [1915]: Der Mensch als theomorpher »Einfall« Gottes [ursprünglich: Zur Idee des Menschen]. In: Ders.: *Schriften zur Anthropologie*. Herausgegeben von Martin Arndt. Stuttgart: Reclam, S. 27–61.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Scheler, Max (1995) [1928]: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Herausgegeben von Manfred S. Frings, 13., verbesserte Aufl. Bonn: Bouvier.

Schelsky, Helmut (1955): *Soziologie der Sexualität. Über die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft*. Hamburg: Rowohlt.

Schildt, Gerhardt (2006): Das Sinken des Arbeitsvolumens im Industriezeitalter. In: *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft*, Jg. 32, Heft 1, S. 119–148.

Schildt, Gerhard (2010): Die Abnahme der Arbeitszeit – ein säkularer Trend. In: Manuel Franzmann (Hg.): *Bedingungsloses Grundeinkommen als Antwort auf die Krise der Arbeitsgesellschaft*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 127–164.

Schiller, Friedrich (2009) [1795]: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Kommentar von Stefan Matuschek. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Schindler, Roland W. (1996): *Geglückte Zeit – gestundete Zeit. Hannah Arendts Kritik der Moderne*. Frankfurt/M.: Campus.

Schirrmacher, Frank (Hg.) 2001: *Die Darwin AG. Wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Schlette, Heinz Robert (1973): Ideologie. In: Hermann Krings/Hans Michael Baumgartner/Christoph Wild (Hg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Band 3: Gesetz – Materie*. München: Kösel, S. 720–728.

Schmidt, Alfred (1968): Nachwort des Herausgebers: Zur Idee der kritischen Theorie. In: Max Horkheimer: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Band II. Herausgegeben von Alfred Schmidt. Frankfurt/M.: Fischer, S. 333–358.

Schmidt, Burghart (1992): Anders versus Bloch. In: Konrad Paul Liessmann (Hg.): *Günther Anders kontrovers*. München: Beck, S. 49–56.

Schmidt, Helmut (2007): Amerika, geh mit gutem Beispiel voran. In: DIE ZEIT, Nr. 11, 08. März, S. 3.

Schmidt, Jan (2007): Die Aktualität der Ethik von Hans Jonas. Eine Kritik der Kritik des Prinzips Verantwortung. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 55, Heft 4, S. 545–569.

Schmidt, Wilfried H.O. (1991): William Stern – Günther Anders. Zwei Generationen – zwei Welten. In: Werner Deutsch (Hg.): *Über die verborgene Aktualität von William Stern*. Frankfurt/M. u.a.: Lang, S. 117–129.

Schmidt-Dengler, Wendelin (2004): »Der verwüstete Mensch«. Zu Günther Anders' Essay über Döblins Roman »Berlin Alexanderplatz«. In: Raimund Bahr (Hg.): *Urlaub vom Nichts*. St. Wolfgang: Edition Art & Science, S. 117–132.

Schmitt, Arbogast (2008): Kommentar. In: Aristoteles: *Poetik*. Übersetzt und erläutert von Arbogast Schmitt. Werke in deutscher Übersetzung, Band 5. Berlin: Akademie-Verlag, S. 193–742.

Schoenheit, Ingo (2009): Nachhaltiger Konsum. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 32–33, 3. August, S. 19–26.

Schönherr-Mann, Hans-Martin (2006): Macht und Wahrheit. Zur Aktualität von Hannah Arendts politischer Philosophie. In: *Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken*, Jg. 36, 2006/07, S. 70–90.

Schöttker, Detlev/Erdmut Wizisla (Hg.) 2006: *Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Schraube, Ernst (1998): *Auf den Spuren der Dinge. Psychologie in einer Welt der Technik*. Hamburg: Argument.

Schraube, Ernst (2003): Der Blick vom Turm. Günther Anders und das Problem der Versprachlichung technologischer Praxis. In: *Handlung Kultur Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften*, Jg. 12, Heft 2, S. 215–229.

Schröder, Klaus Albrecht (1992): Die Genese von Günther Anders' Medienkritik. In: Konrad Paul Liessmann (Hg.): *Günther Anders kontrovers*. München: Beck, S. 124–134.

Schubert, Elke (1992): *Günther Anders*. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Schuh, Hans (2006): Es gibt ein Leben nach Tschernobyl. In: DIE ZEIT, Nr. 14, 30. März, S. 15–16.

Schulz, Reinhard (2003): Organismus und Freiheit. Hans Jonas' phänomenologische Interpretation moderner Biologie. In: Wolfgang Erich Müller (Hg.): *Hans Jonas – Von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 63–84.

Schulze Wessel, Julia (2006): *Ideologie der Sachlichkeit. Hannah Arendts politische Theorie des Antisemitismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Schulze Wessel, Julia (2008): Moderner Antisemitismus? Hannah Arendts »Eichmann in Jerusalem«. In: Lothar Fritze (Hg.): *Hannah Arendt weitergedacht. Ein Symposium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 167–180.

Schumpeter, Joseph (1946): *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Einleitung von Edgar Salin. Bern: Francke.

Schütt, Hans-Peter (1991): Descartes und die moderne Philosophie. Notizen zu einer epochalen Vaterschaft. In: Günter Figal/Rolf-Peter Sieferle (Hg.): *Selbstverständnisse der Moderne. Formationen der Philosophie, Politik, Theologie und Ökonomie*. Stuttgart: Metzler, S. 11–41.

Schwartz, Michael (2003): Wissen und Macht. Metamorphosen eugenischer Biopolitik. In: Frank Becker/Thomas Großbölting/Armin Owzar/Rudolf Schlögl (Hg.): *Politische Gewalt in der Moderne*. Festschrift für Hans-Ulrich Thamer. Münster: Aschendorff, S. 165–192.

Seel, Martin (2007): Der Schutz der Natur ist ein Schutz vor uns selbst. In: DIE ZEIT, Nr. 16, 12. April, S. 16.

Seidel, Ralf/Meiken Endruweit (Hg.) 2007: *Prinzip Zukunft: Im Dialog mit Hans Jonas*. Paderborn: Mentis.

Seitz, Jakob Stefan (2002): *Hannah Arendts Kritik der politisch-philosophischen Tradition – unter Einbeziehung der französischen Literatur zu Hannah Arendt*. München: Utz.

Sennett, Richard (1997): Die neue politische Ökonomie und ihre Kultur. In: Daniel Ganzfried/Sebastian Hefti (Hg.): *Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus*. Hamburg: EVA, S. 176–192.

Sennett, Richard (1998): *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Aus dem Amerikanischen von Martin Richter. Berlin: Berlin Verlag.

Shafy, Samiha (2008): Das Müll-Karussell. In: DER SPIEGEL. Nr. 6, 2. Februar, S. 122–123.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sieferle, Rolf-Peter (1991): Ernst Jüngers Versuch einer heroischen Überwindung der Technikkritik. In: Günter Figal/Ders. (Hg.): *Selbstverständnisse der Moderne. Formationen der Philosophie, Politik, Theologie und Ökonomie*. Stuttgart: Metzler, S. 133–173.

Singer, Peter (2003): Shopping at the Genetic Supermarket. In: S. Y. Song/Y. M. Koo/D. R. J. Macer (Eds.): *Asian Bioethics in the 21st Century*. Tsukuba, S. 143–156; zitiert nach: http://www.utilitarian.net/singer/by/2003—-.htm (Zugriff: 14.01.12).

Siess, Jürgen (1993): En lisant Beckett avec Anders. In: Jacques le Rider/Andreas Pfersmann (Hg.): *Günther Anders*. Rouen: Centre d'Études et de Recherches Autrichiennes, S. 153–158.

Sietz, Henning (2007): Das Menetekel von Majak. In: DIE ZEIT, Nr. 34, 16. August, S. 70.

Simitis, Spiros (2002): »Aldi-Kinder für die Armen«. Interview mit Spiros Simitis. In: DER SPIEGEL, Nr. 2, 7. Januar, S. 144–146.

Simmel, Georg (1989a) [1888]: Bemerkungen zu socialethischen Problemen. In: Ders.: *Aufsätze 1887–1890*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 20–36.

Simmel, Georg (1989b) [1890]: Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen. In: Ders.: *Aufsätze 1887–1890*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 109–295.

Simmel, Georg (1992) [1900]: Die Arbeitsteilung als Ursache für das Auseinandertreten der subjektiven und der objektiven Kultur. In: Ders.: *Schriften zur Soziologie*. Herausgegeben von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 95–128.

Skinner, E. Benjamin (2008): *A Crime so Monstrous. Face-to-face with Modern-day Slavery*. New York: Free Press.

Slaby, Jan/Achim Stephan (2008): Affektive Intentionalität. In: *Information Philosophie*, Heft 5, S. 20–24.

Sloterdijk, Peter (1983): *Kritik der zynischen Vernunft*. 2 Bände. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Sloterdijk, Peter (1989): *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Sloterdijk, Peter (2002): *Luftbeben. An den Quellen des Terrors*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Smith, Gary (Hg.) 2000: *Hannah Arendt Revisited: »Eichmann in Jerusalem« und die Folgen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Sofsky, Wolfgang (1990): Absolute Macht. Zur Soziologie des Konzentrationslagers. In: *Leviathan*, Jg. 18, Heft 4, S. 518–535.

Sofsky, Wolfgang (1993): *Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager*. Frankfurt/M.: Fischer.

Sonnemann, Ulrich (1969): *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Söllner, Alfons (1990): Hannah Arendt: »Vita Activa oder Vom tätigen Leben« – Ein Lektüreversuch. In: Helmut König/Bodo von Greiff/Helmut Schauer (Hg.): *Sozialphilosophie der industriellen Arbeit* (Leviathan Sonderheft 11). Opladen: WDV, S. 200–226.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Spaemann, Robert (1973): Natur. In: Hermann Krings/Hans Michael Baumgartner/Christoph Wild (Hg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Band 4: Mensch – Relation*. München: Kösel, S. 956–969.

Staeuble, Irmingard (1987): Von der Schwierigkeit, über Günther Anders zu schreiben. In: *Leviathan*, Jg. 15, Heft 2, S. 305–317.

Stamm, Marcelo R. (2005): Konstellationsforschung – Ein Methodenprofil: Motive und Perspektiven. In: Martin Mulsow/Ders. (Hg.): *Konstellationsforschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 31–73.

Stangneth, Bettina (2011): *Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders*. Zürich: Arche.

Steinberg, Jeffrey (2007): Der Lehrling Gottes. Gespräch mit Jeffrey Steinberg. In: DIE ZEIT, Nr. 9, 22. Februar, S. 37.

Steinberger, Petra (2009): Die Erde wird knapp. In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 76, 1. April, S. 16.

Steiner, George (2006): *Warum Denken traurig macht. Zehn (mögliche) Gründe*. Aus dem Englischen von Nicolaus Bornhorn. Mit einem Nachwort von Durs Grünbein. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Stern, William (1906): *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung. Erster Band: Ableitung und Grundlehre*. Leipzig: Barth.

Stern, William (1918): *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung. Zweiter Band: Die menschliche Persönlichkeit*. Leipzig: Barth.

Stern, William (1914): *Psychologie der frühen Kindheit bis zum sechsten Lebensjahre*. Mit Benutzung ungedruckter Tagebücher von Clara Stern. Leipzig: Quelle & Meyer.

Stern, William (1924): *Person und Sache. System des kritischen Personalismus. Dritter Band: Wertphilosophie*. Mit einem Geleitwort zu Band I, II, III. Leipzig: Barth.

Stölken-Fitschen, Ilona (1995): *Atombombe und Geistesgeschichte. Eine Studie der fünfziger Jahre aus deutscher Sicht*. Baden-Baden: Nomos.

Strassmann, Burkhardt (2006): Das Autoauto. In: DIE ZEIT, Nr. 45, 2. November, S. 35–36.

Strelow, Liselotte (1972): Das manipulierte Gesicht. In: *Westermanns Monatshefte*, Mai, S. 36–43.

Strümpel, Jan (1992): Vita Günther Anders. In: *Text + Kritik*, Heft 115, S. 86–88.

Suderland, Maja (2009): *Ein Extremfall des Sozialen. Die Häftlingsgesellschaft in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern*. Frankfurt/M.: Campus.

Thadden, Elisabeth von (2007): Im Auge des Orkans. In: DIE ZEIT, Nr. 8, 15. Februar, S. 39–40.

Thies, Christian (2004): *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Darmstadt: WBG.

Thomä, Dieter (2001): Gegen Selbsterhitzung und Naturvergessenheit. Nachwort zur Aktualität des Philosophen Günther Anders. In: Günther Anders: *Über Heidegger*. Herausgegeben von Gerhard Oberschlick in Verbindung mit Werner Reimann als Übersetzer. Mit einem Nachwort von Dieter Thomä. München: Beck, S. 398–433.

Thomä, Dieter (2002): Passion und Aktion. Eine Schatzsuche in Hannah Arendts »Denktagebuch 1950–1973«: Zeugnis eines Sinneswandels und Theorie-Umbruchs. In: *Literaturen*, 09/02, S. 15–19.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Thomä, Dieter (2007): Das natürliche Leben und die Aufgabe des Philosophen. Anmerkungen über Günther Anders mit Seitenblicken auf Husserl, Heidegger, Arendt und Foucault. In: Raimund Bahr (Hg.): *Zugänge. Günther Anders, Leben und Werk*. St. Wolfgang: Edition Art & Science, S. 35–67.

Thränert, Oliver (2005): Das iranische Atomprogramm. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 48, 28. November, S. 10–16.

Trawny, Peter (2005): *Denkbarer Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Trawny, Peter (2008): »Auf den Knien leben«. Zum Verhältnis von Anthropologie und Politik bei Hannah Arendt. In: Ludger Hagedorn (Hg.): *Über Zivilisation und Differenz. Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 243–261.

Tugendhat, Ernst (2007): Anthropologie als »Erste Philosophie«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 55, Heft 1, S. 5–16.

Ullrich, Wolfgang (1999): Günther Anders. In: Julian Nida-Rümelin (Hg.): *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis v. Wright*, 2., aktualisierte und erweiterte Aufl., Stuttgart: Kröner, S. 25–30.

Ulrich, Ralf E. (2001): Globale Bevölkerungsdynamik. In: Peter J. Opitz (Hg.): *Weltprobleme im 21. Jahrhundert*, 5., vollständig überarbeitete Aufl. München: Fink (UTB), S. 21–51.

United Nations (Ed.) 2007: *World Population Prospects. The 2006 Revision. Executive Summary*. New York: United Nations. URL: http://www.un.org/esa/population/publications/wpp2006/English.pdf (Zugriff: 14.01.12).

United Nations Environment Programme (Ed.) 2007: *Global Environment Outlook (GEO-4)*. New York: UNEP. URL: http://www.unep.org/geo/geo4/report/GEO-4_Report_Full_en.pdf (Zugriff: 14.01.12).

Villa, Dana R. (1996): *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press.

Villa, Dana R. (2001): Totalitarianism, Modernity, and Tradition. In: Steven E. Aschheim (Ed.): *Hannah Arendt in Jerusalem*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, S. 124–145.

Villinger, Ingeborg (2008): »Das Leben von einer besonderen Seite angesehen« oder: der Souverän zwischen Ausnahme und Gesetz. In: Eva Geulen/Kai Kauffmann/Georg Mein (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*. München: Fink, S. 165–176.

Virilio, Paul (2002): *Rasender Stillstand*. Essay. Aus dem Französischen von Bernd Wilczek, 3. Aufl. Frankfurt/M.: Fischer.

Vogel, Lawrence (2008): Overcoming Heidegger's Nihilism. Leo Strauss versus Hans Jonas. In: Samuel Fleischacker (Ed.): *Heidegger's Jewish Followers. Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, S. 131–150.

Vogl, Joseph (2010): *Das Gespenst des Kapitals*. Berlin/Zürich: diaphanes.

Volk, Christian (2005): *Urteilen in Dunklen Zeiten. Eine neue Lesart von Hannah Arendts »Banalität des Bösen«*. Berlin: Lukas.

Volk, Christian (2010): *Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts*. Baden-Baden: Nomos.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Vollnhals, Clemens (2006): Der Totalitarismusbegriff im Wandel. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 39, 25. September, S. 21–27.

Vollrath, Ernst (1995): Hannah Arendt bei den Linken. In: Antonia Grunenberg/Lothar Probst (Hg.): *Einschnitte. Hannah Arendts politisches Denken heute*. Bremen: Edition Temmen, S. 9–22.

Volpi, Franco (2007): Hannah Arendts Rehabilitierung der Praxis. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 16, Heft 1, S. 78–91.

Vorholz, Fritz (2006): Die Rückkehr der Ökologie. In: DIE ZEIT, Nr. 33, 10. August, S. 17–18.

Vorholz, Fritz (2007): Der Fluch des teuren Öls. In: DIE ZEIT, Nr. 45, 31. Oktober, S. 32.

Vowinckel, Annette (2007): Hannah Arendts Begriff der Macht. Antizyklische Gedanken. In: Detlef Horster (Hg.): *Verschwindet die politische Öffentlichkeit? Hannah Arendt-Lectures und Hannah Arendt-Tage 2006*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 45–56.

Walker, Stephen (2005): *Hiroshima. Countdown der Katastrophe. Aus dem Englischen von Harald Stadler*. München: Bertelsmann.

Wallacher, Johannes (2001): Bedrohte Lebensgrundlage Wasser. In: Peter J. Opitz (Hg.): *Weltprobleme im 21. Jahrhundert*, 5., vollständig überarbeitete Aufl. München: Fink (UTB), S. 87–102.

Walter, Franz (2008): *Baustelle Deutschland. Politik ohne Lagerbindung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Weber, Andreas (2007): Die Gefühle der Schöpfung. In: DIE ZEIT, Nr. 11, 8. März, S. 52.

Weber, Max (1922): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.

Weber, Max (1988a) [1904]: Über die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Herausgegeben von Johannes Winckelmann, 7. Aufl., Tübingen: Morh Siebeck, S. 146–214.

Weber, Max (1988b) [1904/05]: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 1.–9. Aufl. Tübingen: Mohr (UTB), S. 17–206.

Wehling, Peter (1992): *Die Moderne als Sozialmythos. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorien*. Frankfurt/M.: Campus.

Weigel, Sigrid (1997): Jenseits der Systeme. Denkbewegungen Hannah Arendts. In: Daniel Ganzfried/Sebastian Hefti (Hg.): *Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus*. Hamburg: EVA, S. 13–19.

Weiß, Johannes (1993): Antinomien der Moderne. In: Jürgen Nautz/Richard Vahrenkamp (Hg.): *Die Wiener Jahrhundertwende. Einflüsse, Umwelt, Wirkungen*. Wien: Böhlau, S. 51–61.

Weiß, Edgar (2004): Günther Anders als früher Globalisierungstheoretiker. In: *Jahrbuch für Pädagogik 2004: Globalisierung und Bildung*. Frankfurt/M. u.a.: Lang, S. 157–174.

Welsch, Wolfgang (1991) [1987]: *Unsere postmoderne Moderne*, 3., durchgesehene Aufl. Weinheim: VCA.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Welzer, Harald (1993): Härte und Rollendistanz. Zur Sozialpsychologie des Verwaltungsmassenmordes. In: *Leviathan*, Jg. 21, Heft 3, S. 358–373.

Welzer, Harald (2005): *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*. Unter Mitarbeit von Michaela Christ. Frankfurt/M.: Fischer.

Welzer, Harald (2008): *Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird*. Frankfurt/M.: Fischer.

Werner, Micha H. (1997): Kann Phantasie moralisch werden? Erkundungen bezüglich eines fragwürdigen Topos. In Jean-Pierre Wils (Hg.): *Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen*. Tübingen/Basel: Francke, S. 41–63.

Wertheimer, Jürgen (1997): Hannah Arendt. In: Marianne Hassler/Jürgen Wertheimer (Hg.): *Der Exodus aus Nazideutschland und die Folgen. Jüdische Wissenschaftler im Exil*. Tübingen: Attempto, S. 325–340.

Wetz, Franz Josef (1994): *Hans Jonas zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Weyemberg, Maurice (1992): L'Âge Moderne et le Monde Moderne. In: Anne-Marie Roviello/Maurice Weyemberg (Ed.): *Hannah Arendt et la Modernité*. Paris: Vrin, S. 157–173.

Weyemberg, Maurice/Anne-Marie Roviello (Ed.) 1992: *Hanna Arendt et la Modernité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrien.

Wiese, Christian (2003a): *Hans Jonas: »Zusammen Philosoph und Jude«*. Frankfurt/M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag.

Wiese, Christian (2003b): »Aber die Welt ist für mich niemals ein feindlicher Ort gewesen«. Nachwort. In: Hans Jonas: *Erinnerungen*. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander. Vorwort von Rachel Salamander. Geleitwort von Lore Jonas. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Christian Wiese. Frankfurt/M.: Insel, S. 387–425.

Wiesenberger, Berthold (2003): *Enzyklopädie der apokalyptischen Welt. Kulturphilosophie, Gesellschaftstheorie und Zeitdiagnose bei Günther Anders und Theodor W. Adorno*. München: Utz.

Wild, Thomas (2006): *Hannah Arendt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Wild, Markus (2008): *Tierphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Williams, Christopher (2003): *Endstation Gehirn. Die Bedrohung der menschlichen Intelligenz durch die Vergiftung der Umwelt*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Williams, Garrath (Ed.) 2006: *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. Vol. I–IV. London et al.: Routledge.

Wilmut, Ian/Keith Campbell/Colin Tudge (2000): *Dolly. Der Aufbruch ins biotechnische Zeitalter*. Aus dem Englischen von Hainer Kober. München/Wien: Hanser.

Wils, Jean-Pierre (1997): Anmerkungen zur Wiederkehr der Anthropologie. In: Ders. (Hg.): *Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen*. Unter Mitarbeit von Volker Pfeifer. Tübingen/Basel: Francke, S. 9–40.

Wittgenstein, Ludwig (1998) [1921]: *Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus*. Kritische Edition. Herausgegeben von Brian McGuinness und Joachim Schulte. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wittgenstein, Ludwig (2001) [1953]: *Philosophische Untersuchungen*. Kritisch-genetische Edition. Herausgegeben von Joachim Schulte. In Zusammenarbeit mit Heikki Nyman, Eike von Savigny und Georg Henrik von Wright. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Wittulski, Eckhard (1992a): *Günther Anders – Treue nach vorn. Von der Phänomenologie zur Diskrepanzphilosophie*. Dissertation, Universität Hannover.

Wittulski, Eckhard (1992b): Der tanzende Phänomenologe. In: Konrad Paul Liessmann (Hg.): *Günther Anders kontrovers*. München: Beck, S. 17–33.

Wittulski, Eckhard (1992c): Moral bricht Legalität. Günther Anders' Thesen zur Gewalt. In: *Text + Kritik*, Heft 115, S. 39–48.

Wojak, Irmtrud (2001): *Eichmanns Memoiren. Ein kritischer Essay*. Frankfurt/M.: Campus.

Wolin, James (2003): *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton: Princeton University Press.

Wolters, Gereon (2003): Hans Jonas' »philosophische Biologie«. In: Christian Wiese/Eric Jacobson (Hg.): *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Berlin/Wien: Philo Verlagsgesellschaft, S. 225–241.

Wulf, Herbert (2005): Poker um Nordkoreas Atomprogramm. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 48, 28. November, S. 16–23.

Wuketits, Franz M. (2003): *ausgerottet – ausgestorben. Über den Untergang von Arten, Völkern und Sprachen*. Stuttgart: Hirzel.

Wuketits, Franz (2006): *Bioethik. Eine kritische Einführung*. München: Beck.

Wuthenow, Ralph Rainer (2006): Die großen alten Fragen. In: DIE ZEIT Literatur, Dezember, S. 9.

Young-Bruehl, Elisabeth (2004): *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*. Aus dem Amerikanischen von Hans Günter Holl. Frankfurt/M.: Fischer.

Yudkowsky, Eliezer S. (2001): Operation Schutzengel. Wir können nicht verstehen, was künstliche Intelligenz ist, aber wir können sie dennoch auf den richtigen Weg bringen. In: Frank Schirrmacher (Hg.): *Die Darwin AG. Wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 129–137.

Zang, Klaus/Wolfram Henn (2001): Der geklonte Mensch – Ein Individuum? In: Richard van Dülmen (Hg.): *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Köln: Böhlau, S. 583–592.

Zapf, Wolfgang (1975): Die soziologische Theorie der Modernisierung. In: *Soziale Welt*, Jg. 26, Heft 2, S. 212–226.

Zapf, Wolfgang (1990): Modernisierung und Modernisierungstheorien. In: Ders. (Hg.): *Die Modernisierung moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 25. Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main*. Frankfurt/M.: Campus, S. 23–39.

Zick, Andreas/Beate Küpper/Nina Wolf (2010): Wie feindselig ist Europa? Ausmaße *Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit* in acht Ländern. In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Deutsche Zustände*. Folge 9. Berlin: Suhrkamp, S. 39–60.

Zierul, Sarah (2010): *Der Kampf um die Tiefsee. Wettlauf um die Rohstoffe der Erde*. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Zima, Peter V. (1997): *Moderne/Postmoderne: Gesellschaft, Philosophie, Literatur*. Tübingen/Basel: Francke (UTB).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zimbardo, Philip (2008): *Der Luzifer-Effekt. Die Macht der Umstände und die Psychologie des Bösen*. Aus dem Englischen übersetzt von Karsten Petersen. Heidelberg: Spektrum.

Zoglauer, Thomas (2002): *Konstruiertes Leben. Ethische Probleme der Humangenetik*. Darmstadt: WBG.

Zoglauer, Thomas (Hg.) 2002: *Technikphilosophie*. Freiburg/München: Alber.

Zweig, Stefan (2006) [1942]: *Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Frankfurt/M.: Fischer.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Edition Moderne Postmoderne



Friedrich Balke, Marc Rölli (Hg.)
Philosophie und Nicht-Philosophie
Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen

2011, 342 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1085-7



Michael Fisch
Werke und Freuden
Michel Foucault – eine Biografie

2011, 576 Seiten, Hardcover, 39,80 €,
ISBN 978-3-8376-1900-3



Oliver Flügel-Martinsen
Jenseits von Glauben und Wissen
Philosophischer Versuch über das Leben in der Moderne

2011, 144 Seiten, kart., 17,80 €,
ISBN 978-3-8376-1601-9

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Edition Moderne Postmoderne



Anke Haarmann
Die andere Natur des Menschen
Philosophische Menschenbilder jenseits der Naturwissenschaft

2011, 146 Seiten, kart., 18,80 €,
ISBN 978-3-8376-1761-0



Hilge Landweer, Catherine Newmark, Christine Kley, Simone Miller (Hg.)
Philosophie und die Potenziale der Gender Studies
Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie

November 2012, ca. 320 Seiten, kart., ca. 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2152-5



Miriam Mesquita Sampaio de Madureira
Kommunikative Gleichheit
Gleichheit und Intersubjektivität im Anschluss an Hegel

Oktober 2012, ca. 224 Seiten, kart., ca. 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1069-7

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Edition Moderne Postmoderne

Suzana Alpsancar
Das Ding namens Computer
Eine kritische Neulektüre von Vilém Flusser und Mark Weiser
Oktober 2012, ca. 300 Seiten, kart., ca. 33,80 €,
ISBN 978-3-8376-1951-5

Dirk Braunstein
Adornos Kritik der politischen Ökonomie
2011, 444 Seiten, kart., 36,80 €,
ISBN 978-3-8376-1782-5

Mara-Daria Cojocaru
Die Geschichte von der guten Stadt
Politische Philosophie zwischen urbaner Selbstverständigung und Utopie
Juli 2012, 256 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2021-4

Stefan Deines, Daniel Martin Feige, Martin Seel (Hg.)
Formen kulturellen Wandels
September 2012, ca. 280 Seiten, kart., ca. 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1870-9

Gerhard Gamm, Jens Kertscher (Hg.)
Philosophie in Experimenten
Versuche explorativen Denkens
2011, 308 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1681-1

Diana König
Das Subjekt der Kunst: Schrei, Klage und Darstellung
Eine Studie über Erkenntnis jenseits der Vernunft im Anschluss an Lessing und Hegel
2011, 338 Seiten, kart., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1901-0

Christian Lavagno
Jenseits der Ordnung
Versuch einer philosophischen Ataxiologie
Januar 2012, 228 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-1998-0

Waltraud Meints
Partei ergreifen im Interesse der Welt
Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts
2011, 270 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1445-9

Martin Müller
Private Romantik, öffentlicher Pragmatismus?
Richard Rortys transformative Neubeschreibung des Liberalismus
September 2012, ca. 800 Seiten,
kart., ca. 49,80 €,
ISBN 978-3-8376-2041-2

Mathias Richter
Freiheit und Macht
Perspektiven kritischer Gesellschaftstheorie – der Humanismusstreit zwischen Sartre und Foucault
2011, 636 Seiten, kart., 42,80 €,
ISBN 978-3-8376-1769-6

Sibylle Schmidt, Sybille Krämer, Ramon Voges (Hg.)
Politik der Zeugenschaft
Zur Kritik einer Wissenspraxis
2011, 358 Seiten, kart., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1552-4

Maurice Schuhmann
Radikale Individualität
Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche
2011, 396 Seiten, kart., 34,80 €,
ISBN 978-3-8376-1719-1

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND