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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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 Erkenntniscarakter »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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 s o 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 B e l i e b i g e m stehen, das unter anderem a u c h 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

– 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Andersschen 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 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.9783839419496.25 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND