

Edition Moderne Postmoderne

CHRISTIAN DRIES

Die Welt als Vernichtungslager

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

[transcript]

Christian Dries
Die Welt als Vernichtungslager

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

CHRISTIAN DRIES

Die Welt als Vernichtungslager

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

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



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2012 im transcript Verlag, Bielefeld

© Christian Dries

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Satz: Philipp Batelka, Münster

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-1949-2

PDF-ISBN 978-3-8394-1949-6

<https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419496>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Danksagung 7

Einleitung 9

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

1 **Conditio humana I: Vom Wesen des Menschen** 25

1.1 Mensch und Welt 26

1.1.1 Die Weltfremdheit des Menschen 26

1.1.2 Das prometheische Gefälle 60

1.1.3 Grundbedingungen der Existenz 70

1.1.4 Prinzip Leben 79

1.2 Tätigkeiten 95

1.2.1 Arbeit 102

1.2.2 Herstellen 104

1.2.3 Handeln 109

1.3 Fazit oder Anthropologie als Leitplanke 122

2 **Conditio humana II: Vom Leben in der modernen Welt** 135

2.1 Welt als erste Natur. Zum Wandel des Naturverhältnisses 136

2.1.1 Von der antiken Kosmologie zur modernen Naturwissenschaft 139

2.1.2 »Wegwerf-Welt«. Die globale Kloake 152

2.2 Welt als zweite Natur (I): Lebensform Technik 155

2.2.1 Vom Werkzeug zum »Weltzustand Technik« 157

2.2.2 Spezialfall I: Unterhaltungstechnik oder *Die Welt als Phantom und Matrize* 188

2.2.3 Spezialfall II: Biotechnik oder Ansichten eines Klons 195

2.2.4 Spezialfall III: Atomtechnik oder *Welt ohne Mensch* 202

2.3 Welt als zweite Natur (II): Lebensform Kapitalismus 210

2.3.1 Ursprünge und Elemente des Kapitalismus 211

2.3.2 *Vita consumptiva* oder *Mensch ohne Welt*: Arbeiten, Herstellen, Handeln in der modernen Massengesellschaft 216

2.4 Welt als zweite Natur (III): Politik 242

2.4.1 Unter Gleichen. Hannah Arendts Politikbegriff 243

2.4.2 Politik als Sozialtechnik 251

2.4.3 »Prinzip Auschwitz« – Von Henry Ford zu Heinrich Himmler 265

II Weltlagertheorie 295

1 Übertreibung und Montage. Methodologische Vorbemerkung 299

2 Synthese: Die Welt als Vernichtungslager 323

- 2.1 Weltlagernatur 354
- 2.2 Weltlagertechnik 364
- 2.3 Weltlagerwirtschaft 381
- 2.4 Weltlagerpolitik 394

3 Synopse: Modernisierungsphilosophie 407

- 3.1 Modernisierungstheorie *revisited* 407
- 3.2 Weltlagertheorie *revisited* 430

4 Ausblick: Löcher im Zaun? 445

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

Literaturverzeichnis 473

- Primärliteratur 473
- Sekundärliteratur 480

Danksagung

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

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

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

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

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

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

Karlsruhe, im Mai 2012

Christian Dries

Einleitung

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

Ekkehard Martens

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

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

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

1 Vgl. Martens 1991: 10f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die Berührungspunkte zwischen ihnen sind sowohl in biographischer als auch thematischer Hinsicht zahlreich. Persönlich blieben sich Anders, Arendt und Jonas seit den gemeinsamen Studientagen zu Beginn der 1920er Jahre zum Teil eng verbunden. Während Hannah Arendt und Günther Anders (damals noch Stern⁹) vorübergehend sogar eine Lebens- und Denkgemeinschaft eingingen, die jedoch schon bald zerbrach,¹⁰ blieb Hans Jonas mit beiden bis zuletzt befreundet. Zum fünfzigsten Jahrestag der Freundschaft bekräftigte er brieflich, er habe Arendt »ungeheuer gern« und unterzeichnet mit »Beste Freundin, ich denke Dein. Hans.«¹¹ Jonas und seine Frau Eleonore (»Lore«) gehörten in New York zum so genannten »Stamm«, der Gruppe engster Freunde Arendts und ihres zweiten Ehemanns Heinrich Blücher.¹² Auch das Verhältnis zu Günther Anders, den Jonas als Student regelrecht bewunderte,¹³ gestaltete sich nach einem vorübergehenden Zerwürfnis schließlich wieder intensiver. Ein Jahr vor dem Tod der gemeinsamen Freundin Hannah Arendt schreibt Anders nach Amerika: »Ich brauche Dir nicht zu sagen, dass es für mich eine sehr grosse [sic!] Freude ist, dass wir unsere Beziehung nach beinahe einem halben Jahrhundert wieder aufgenommen haben, und dass trotz sehr verschiedener vitae die Verständigung so gut klappt.«¹⁴

Allen drei Vitae ist gemein, dass sie »Jahrhundertleben« sind. Die zum Teil unmittlere, persönlich schmerzhaft Konfrontation mit den historisch einschneidenden Zäsuren des »Zeitalters der Extreme« (Eric Hobsbawm) – dem Ersten Weltkrieg, Hitlers Machtergreifung, Auschwitz, Hiroshima und Tschernobyl¹⁵ – führt bei Anders, Arendt und Jonas zu einer leidenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Gegenwart, die noch heute besticht. Ihre akademische und politische Sozialisation in den Krisenjahren der Weimarer Republik, die in knapp 14 Jahren »nahezu alle Möglichkeiten der modernen Existenz« durchspielt und die Widersprüche der Epoche zur Eskalation treibt,¹⁶ prädestiniert sie zu philosophischen

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

10 Vgl. dazu ausführlich Dries 2012.

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

12 Vgl. Grunenberg 2006: 240f.

13 Vgl. Jonas 2003: 85.

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

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

16 Peukert 1987: 266.

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

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

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

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

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

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

19 Wolters 2003: 240.

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

21 Anders 2002b: 5.

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

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

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

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

24 Benhabib 1997: 43 bzw. 2006a.

25 Nordmann 1998: 54.

26 So sind Christophe David und Dirk Röpcke (2003: 270) der Ansicht, dass es zwischen Anders und Jonas »mehr Meinungsverschiedenheiten als Übereinstimmungspunkte« gibt. Konrad Liessmann (2001b) sieht bei Anders und Arendt zwar thematische Überschneidungen, aber unterschiedliche Stile und Akzentsetzungen. Auf die Frage, ob Hannah Arendt eine »Mitdenkerin« gewesen sei, antwortete Hans Jonas (1993a: 56f.) im Interview: »Durchaus nicht. Wir gingen verschiedene Wege und zeigten uns nie unsere Arbeiten. Die einzige Ausnahme: Ich hatte ihr ein wichtiges Kapitel des »Prinzips Verantwortung« gezeigt, und nachdem sie es gelesen hatte, sagte sie zu mir: Soviel steht fest, Hans, das ist das Buch, das der liebe Gott mit Dir im Sinne gehabt hat.« Christiane Auras (2004: 498) berichtet, Hannah Arendt habe einst ein General seminar der New Yorker New School, in dem Hans Jonas sein Spätwerk referierte, mit dem Ausruf »Alles Quatsch!« verlassen.

Elementarer Kritik und Kommunikationsverweigerung stehen jedoch nicht minder profunde Konvergenzen gegenüber: Bis zu ihrer Scheidung tauschen sich die Eheleute Anders–Arendt intensiv aus, beispielsweise über die Anderssche Anthropologie (siehe Kap. I.1.1.1), deren Spuren sich bei Arendt wiederfinden, oder über Arendts Biographie Rahel Varnhagens (2006a). Gemeinsam überarbeiten sie Arendts Dissertation von 1929 für den Druck. Überschneidungen gibt es im Bereich der Philosophie der Arbeit sowie hinsichtlich der Faschismus- und Totalitarismusdebatte, aber auch in der Methode (siehe Kap. I.2.3 sowie II.1 und ausführlich Dries 2012). Jonas bezieht sich in seinem Spätwerk, meist implizit, auf den von Anders geprägten Begriff des »prometheischen Gefälles« zwischen den Menschen und ihren technischen Artefakten. Auch Arendt formuliert ohne Verweis auf Anders dasselbe Prinzip beinahe wörtlich (siehe Kap. I.2.2). In ihrem Briefwechsel diskutieren Anders und Jonas ihre jeweiligen, oft verblüffend affinen Positionen in technikphilosophischen Fragen, die im Zentrum ihrer Gesellschaftskritik stehen, wobei Jonas vor dem Hintergrund seiner biologisch-ontologischen Lebensphilosophie stärker ökologische Aspekte betont und die technologische Entwicklung weniger pessimistisch beurteilt. Beiderseitige Überlegungen zu den ethischen Dilemmata des Wissenschaftlerberufs, die auch Arendt beschäftigen, werden bei Jonas durch politische Überlegungen zur globalisierten Regierungskrise der modernen »Risikogesellschaft« (Ulrich Beck) ergänzt.

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

Die Welt als Vernichtungslager

Als Theoretiker der Moderne bilden Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas in der vorliegenden Arbeit das geistige Ausgangsmaterial, um eine These zu »spinnen«, die nur einer von ihnen, Günther Anders, zu Lebzeiten bereits postuliert, aber nicht bis zur letzten Konsequenz ausformuliert hat, nämlich dass sich die moderne Welt als Ganze in ein ausfluchtloses Konzentrationslager zu verwandeln droht. Anknüpfend an Günther Anders' *Thesen zum Atomzeitalter* von 1959²⁸ zeige ich, dass die Rede von der Welt als Lager gerechtfertigt und keineswegs metaphorisch zu verstehen ist (obwohl der Lagerbegriff genau das

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

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

sugeriert), aber auch, dass nicht allein, wie bei Anders, die Atombombe für die drohende Verwandlung der Welt in ein Konzentrations- beziehungsweise Vernichtungslager verantwortlich gemacht werden kann. Im Zentrum meiner Überlegungen steht ein Prinzip, das die mundiale Castrifizierung²⁹ wie ein Motor antreibt und in unterschiedlichen Formen das Gesicht der gegenwärtigen Epoche prägt. Bezug nehmend auf eine Überlegung Hannah Arendts nenne ich es das Pandynatos-Prinzip der Moderne, die *idée fixe* Homo fabers, dass schlechterdings alles möglich ist und dass, was möglich ist, schließlich auch gemacht wird – und sei es um den Preis totaler Konformierung und Vernichtung von Mensch und Welt. Ebenso wenig wie Günther Anders, dem dieser Vorwurf häufig gemacht worden ist, stimme ich damit jedoch »wohlfeile ›anthropofugale‹ Abgesänge«³⁰ an. Das Gegenteil ist beabsichtigt. Es soll nicht etwa der mögliche oder wahrscheinliche Untergang der Menschheit besungen, sondern »die anthropofugale Tendenz des Zeitalters«³¹ begreifbar gemacht werden.

Aufbau und Methode

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

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

30 Lütkehaus 2003: 208.

31 Lohmann 1989: 122.

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

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

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

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

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

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

- 33 Fraglich ist nicht, *dass* (jede) Sozialphilosophie auf anthropologischen Grundannahmen fußt, sondern ob sie diese Grundannahmen transparent und plausibel machen kann.
- 34 Alle Zitate aus unveröffentlichten Texten von Günther Anders bemühen sich um eine möglichst originalgetreue Wiedergabe. In Abweichung von den Originalen werden Hervorhebungen jedoch ausschließlich durch Sperrung oder Kursivierung, nicht auch durch Unterstreichung, markiert. Nicht berücksichtigt wurden ferner Kursivierungen der Originale, die lediglich auf die Verwendung spezieller Schreibmaschinentypen zurückgehen.

Anthropologie und Spätwerk deutlich zu machen. Anders definiert den Menschen, indem er ihn als un-definierbar umschreibt, als Wesen, das seiner Welt fremd und zugleich offen gegenübersteht und sich deshalb immer wieder neu in ihr einrichten muss, aber auch kann. Ergänzt wird Anders' Menschenbild im Anschluss durch die von Hannah Arendt herausgearbeiteten Grundbedingungen der Existenz (Kapitel I.1.1.3) und Hans Jonas' philosophische Biologie (Kapitel I.1.1.4), mit der sich die anthropozentrische Perspektive der Anthropologie um den Horizont einer Philosophie des Lebens erweitern lässt. In *Vita activa* entfaltet Hannah Arendt außerdem eine differenzierte Typologie menschlicher Tätigkeiten, die das anthropologische Fundament meiner Arbeit komplettiert (Kapitel I.1.2). Kapitel I.1.3 führt die verschiedenen, aber untereinander anschlussfähigen Ansätze zu einer Art »anthropologischer Leitplanke« zusammen, die die folgenden Ausführungen, insbesondere des zweiten Teils, flankiert. Im Anschluss daran referiere ich die Modernediagnosen meiner Protagonisten. Kapitel I.2.1 verfolgt den Wandel des menschlichen Naturverhältnisses von der Herausbildung der neuzeitlich-modernen Wissenschaft bis zur aktuellen Umweltkrise. Die Kapitel I.2.2 bis I.2.4 beinhalten die zentralen Positionen Anders', Arendts und Jonas' zur Technik und zum Kapitalismus als Lebensformen³⁵ sowie zur Zukunft der Politik in der Moderne. Wissenschaft, Technik, Wirtschaft und Politik sind aus der Perspektive der Anthropologie des »philosophischen Dreiecks« die primären künstlichen, sich in stndigem Wandel befindlichen Instrumente und Lebensformen, mit deren Hilfe sich der weltoffene Weltfremdling Mensch auf der Erde heimisch macht.

Ausgehend von Günther Anders' Diktum, die Atombombe verwandele die Welt in ein ausfluchtloses Konzentrationslager, führt das zentrale Kapitel II.2 Anders', Arendts und Jonas' in Teil I rekonstruierte Positionen schließlich zusammen, um davon ausgehend eine kritische philosophische Theorie der Moderne zu entwerfen. Vier Unterkapitel (II.2.1 bis II.2.4) zu den Dimensionen Natur, Wissenschaft/Technik, Wirtschaft und Politik sind – getreu dem Jonasschen Imperativ, die Philosophie sei »zum stndigen Laienwagnis verpflichtet«, wenn sie nicht zur Spezialwissenschaft verkommen wolle³⁶ – der Empirie sowie aktuellen Untersuchungen aus Soziologie, Politologie und Philosophie gewidmet, um die Konturen und das analytische Potenzial meiner Überlegungen auszuleuchten. Kapitel II.3 verfhrt abschließend synoptisch, indem es die in Kapitel II.2 entfaltete Theorie mit der soziologischen Modernisierungstheorie zusammenbringt.

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

36 Jonas 1987c: 23.

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

Stand der Forschung

Obwohl es inzwischen vereinzelte Arbeiten gibt, die Arendt mit Jonas, diesen mit Anders oder Anders mit Arendt verbinden, fehlt nach wie vor jede Form der Zusammenschau, die Anders, Arendt und Jonas als philosophische Dreieckskonstellation begreift, geschweige denn als Denker der Moderne miteinander ins Gespräch bringt. Auf entsprechende Lücken wird in der Forschungsliteratur zu Günther Anders auch hingewiesen.³⁷ Alfons Söllner macht immerhin »offensichtliche« Parallelen zwischen Arendt und Anders aus,³⁸ ohne diese jedoch näher zu bestimmen, während Konrad Paul Liessmann in seiner Einführungsvorlesung in die Philosophie einige Verbindungs- und Bruchlinien skizziert, aufgrund seines Zuschnitts aber notgedrungen an der Oberfläche bleibt.³⁹ Jürgen Wertheimer findet Arendts Beziehung zu Günther Anders »nicht ohne Interesse«⁴⁰ und streift Anders' Rolle für Arendts geistige Entwicklung, allerdings nur am Rande. Über Andeutungen kommt auch Sylvie Courtine-Denamy nicht hinaus, die nur an wenigen Stellen ihres Buches auf Anders eingeht.⁴¹ Zu beachten ist ferner die bisher jedoch erst in Umrissen erkennbare Arbeit Karin [Parienti-]Maires.⁴² Elisabeth Young-Bruehls Standardbiographie Hannah Arendts von 1986⁴³ wird der Bedeutung Günther Anders' für Arendts intellektuelle Entwicklung nicht gerecht und entspricht nicht mehr dem aktuellen Stand der Forschung. Dieter Thomä kann Günther Anders nur stichworthaft mit Arendt in Verbindung bringen, wohingegen Bernd Neumann einfühlsam auf den bis dato unveröffentlichten Briefwechsel zwischen Anders und Arendt Bezug nimmt und sich darüber hinaus kenntnisreich der Deutung früher Texte beziehungsweise Fabeln widmet.⁴⁴ Umfassende vergleichende Arbeiten zu Anders und Arendt finden sich nicht. Kaum anders verhält es sich im Fall Arendt – Jonas. So versucht beispielsweise Klaus Harms, beide in theologischer

37 Vgl. z.B. Lohmann 1996b sowie Lütkehaus 1985; 1992: 117, Fußnote 35.

38 Söllner 1990: 213, Fußnote 15.

39 Vgl. Liessmann 2001b

40 Wertheimer 1997: 331.

41 Vgl. Courtine-Denamy 1999 bzw. ebd.: 57, 93ff.

42 Maire 2004 bzw. 2007.

43 Young-Bruehl 2004.

44 Thomä 2007 bzw. Neumann 2001.

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

Als »Phänomen einer gleichzeitigen intellektuellen Nähe und Ferne« charakterisiert Konrad Liessmann in einem Aufsatz die Verbindung Jonas – Anders, auf die Ludger Lütkehaus schon früh, allerdings nur referierend und ohne näher auf Jonas einzugehen, verwiesen hat.⁴⁶ Werner Jung⁴⁷ sieht eine inhaltliche Nähe in der bei Jonas expliziten und bei Anders impliziten Ethik. Für Paul Assall sind Anders und Jonas in ihren Anliegen »geistesverwandt«, Christophe David und Dirk Röpcke konstatieren dagegen »mehr Meinungsverschiedenheiten als Übereinstimmungspunkte«, weisen aber auf die Notwendigkeit profunder Untersuchungen hin, die bis heute ausstehen.⁴⁸

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

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

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

47 Jung 1989.

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

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

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

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

- 50 Die unlängst wieder leicht ansteigende Beschäftigung ist durch das Erscheinen diverser Sammelbände angezeigt (vgl. exemplarisch Böhler (Hg.) 2004; Müller (Hg.) 2003; Seidel/Endruweit (Hg.) 2007). Als Gesamtdarstellung überzeugt bisher vor allem die Dissertation Frank Niggemeiers (2002) sowie die vergleichende Studie von Eric Jakob (1996) zu Jonas und Heidegger. Gesellschafts- oder modernetheoretische Arbeiten zu Jonas existieren nicht. Lediglich David Levy (2002), der Jonas als »a twentieth-century master whose time is still to come« bezeichnet (ebd.: 10), deutet dessen Hinwendung zu einer Ethik der technologischen Zivilisation als engagierte Philosophie der Moderne (»Jonas's postwar philosophy«).
- 51 Vgl. dazu u.a. Canovan 1996; Greven 1993; Heuer 1997; Kallscheuer 1993 und 1997; Marti 1997 sowie Vollrath 1995. Zu den gesellschaftstheoretischen Aspekten im veröffentlichten Werk Hannah Arendts lassen sich inzwischen einige Publikationen finden, so dass ich an dieser Stelle nur eine Auswahl gebe. Zum Kontext der vorliegenden Arbeit gehört die Dissertation von Roland Schindler (1996), der Arendts Kritik der Moderne hinsichtlich der Dimensionen Politik (Totalitarismus, Handlungstheorie) und vor allem Arbeit (Ökonomie) unter Berücksichtigung von Querverbindungen zu Marx und Heidegger darstellt. Daneben verteidigt die nach wie vor einschlägige genealogische Studie von Seyla Benhabib (2006a) Arendt zu Recht gegen einen schematischen Vorwurf des Anti-Modernismus. Ihr Fokus liegt sowohl auf Arendts denkerischen Wurzeln, das heißt in erster Linie der Auseinandersetzung mit Heidegger (aber auch Marx), als auch auf einer differenzierten, kritischen Rekonstruktion des Arendtschen Begriffs der Moderne vor dem Hintergrund ihres Polis-Bildes, des Totalitarismus sowie der Schriften vor *Vita activa*, denen Benhabib in puncto Moderne ein qualifizierteres Urteil unterstellt als dem Spätwerk (vgl. dazu auch Söllner 1990). Auch Rahel Jaeggis (1997a) Erstlingswerk interpretiert Arendt, teilweise in Abgrenzung zu Benhabib, als Gesellschaftskritikerin der Moderne (vgl. dazu auch Jaeggi 1997b). Die Dissertationschrift von Jakob Seitz (2002) stellt in philosophiehistorischer wie auch systematischer Hinsicht eine der umfassendsten und sorgfältigsten Arbeiten zum Gesamtwerk Arendts dar (besonders hervorzuheben ist das Kapitel über private und öffentliche Räume sowie Seitz' kritische Argumentation mit Antike und Moderne gegen Arendts Moderne-Kritik). Der Tagungsband von Antonia Grunenberg (Hg.) 2003, insbesondere Teil II (»Totale Herrschaft und Moderne«), verortet das Totalitarismus-Buch im Modernisierungsdiskurs. Maurice Weyemberg (1992) geht explizit auf Hannah Arendts Modernebegriff und die Widersprüche ihrer Periodisierungsversuche ein (siehe dazu auch Weyemberg/Roviello (Ed.) 1992). Anne-Marie Roviello (1987)

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

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

widmet Arendts Modernekritik eine, inzwischen allerdings veraltete, Monographie.

- 52 Vgl. Marchart 2006: 33. Anthony Gafton (2000: 63) spricht von einem »akademischen Industriezweig«.
- 53 Wild 2006: 132. Vgl. dazu auch Weigel 1997: 13f. Zu Arendts Wirkungsgeschichte vgl. den Überblick bei Wild 2006: 120–139. Allerdings hat die Dichte an Symposien und Sammelbänden zu Arendt in den letzten Jahren stark zugenommen (vgl. exemplarisch Baule (Hg.) 1996; Kemper (Hg.) 1993; Kubes-Hofmann (Hg.) 1994 sowie in jüngerer Zeit Fritze (Hg.) 2008; Grunenberg (Hg.) 2003; Grunenberg u.a. (Hg.) 2008; Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.) 2007 sowie die von Garrath Williams (2006) edierten vierbändigen *Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, die allerdings Essays und Aufsätze aus mehreren Jahrzehnten enthalten).
- 54 Aufgrund eigener Nachlass-Sichtung gehe ich davon aus, dass heute ein gutes Drittel bis die Hälfte des Andersschen Gesamtwerks noch unveröffentlicht ist. (Der Nachlass von Günther Anders ist erst seit wenigen Jahren im Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek öffentlich zugänglich.) Vgl. dazu auch Liessmann 1997: 147, Fußnote 18 bzw. Anders 1982: 321. Zu Arendt vgl. Wild 2006: 65. Die an der Freien Universität Berlin besorgte Edition der Kritischen Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, die im Freiburger Rombach-Verlag erscheint, ist auf mehrere Jahre angelegt und soll laut Editionsplan bis 2015 fertiggestellt sein.
- 55 Wolin 2003: 6.
- 56 Fleischaker (Ed.) 2008.
- 57 Vogel 2008: 131.

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

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

58 Lenk 1978: 60.

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

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

Teil I

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

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.

1.1 Mensch und Welt

1.1.1 Die Weltfremdheit des Menschen

Nach seinem Studium und der Promotion bei Edmund Husserl in Freiburg¹ 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.

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.

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).

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 Betrachtungen²¹ 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 Inkrimierte, 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 nassforschenden 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.

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, Scheler²⁴ 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 Wissensontologie²⁵ 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 gegenüberstehender 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 prästendierenden Querschnitt durch den erwachsenen Menschen [zu] legen, einen Querschnitt, der begrifflicherweise 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.

schen Dingen gemeint, die nachträglich erfahren und erkannt werden, sondern alle Wissensformen, »insofern sie erfahrungsunbedürftige 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 evidenten, 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 »Fundamentalfom« 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 Formalis 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,

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-Bezogenheit 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 Dativisierung 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.

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 telefonieren. [...] 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 *Absenzzmöglichkeit 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 gehaber »Meinbereich« ist der Leib das »Konditionalfeld möglicher aposteriorischer Sensationen« und zugleich (»sub specie des Fernsinnes«, das heißt der optischen Wahrnehmung) aposteriori-

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 *Materialia 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-

ches 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 Sachverhältnlichen.

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.

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 Antezipiertem 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 Nichtpraesentischen, 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.

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 *Materialia 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.

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 Charaktere [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 gesprochen⁶⁵ – 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.

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

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

»dieser Mangel, der sich in der leeren Formalität des menschlichen Aprioris bekundet, wird unter dem Gesichtspunkt der Erfahrung zur Tugend. Denn menschliche Erfahrung vermag nunmehr nachträglich aus der Höhle seiner [sic!] ursprünglichen Vereinsamung heraus weit ungenügender 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 *Weltoffenheit* 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, aneignet

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 Neankömmling 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-

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 Mitgift⁷⁵ 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 Triebssystem und die ihm vorgelagerten Sinnesfunktionen und Sinnesorgane erfährt.« (ebd.: 38f.) Plessner (1969: 993) spricht von der »Welt-offenheit 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 Postérieur* 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

»Die dem Menschen gebührende Welt ist nicht nur jeweils nicht da (muss nicht nur jeweils geschaffen und verwaltet werden), für den Menschen ist auch keine bestimmte 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 seine 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 bestimmte 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.

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 spezifische [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 mischen 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.

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 un abzählbaren 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

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 eintreten 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 aller künstlichsten 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.«

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; andererseits [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.

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 $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ 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 in stand.«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 wurzelt 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

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 nicht Daseiendes realisiert 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 *Ketzereien* 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.

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«, wurzeln 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*. Insofar 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.

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 Schein.«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.

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 Rede¹⁰⁶), 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).

Schock der Kontingenz

Auf der anderen Seite erfährt sich der Mensch nach Anders in seinem ontisch präjudizierten Gerade-so-sein als vollkommen zufällig, »d. h. als irgendeinen, als ›gerade ich‹ (den man ja nicht frei gewählt hat), als einen, der gerade so ist (obwohl man anders sein könnte), als einem Ursprung entstammend, den man nicht verantwortet und mit dem man sich dennoch zu identifizieren hat.«¹¹¹ Dieser »Betrug« der Freiheit an der Autonomie des Ichs ist Anders zufolge aufs Engste mit der anthropologischen Verfassung des Menschen als Weltfremdling verbunden. Freisein bedeute schließlich stets: »nicht Bestimmtem verbunden sein, nicht auf Bestimmtes zugeschnitten sein, in der Treffmöglichkeit von Beliebigem stehen, das unter anderem auch getroffen werden kann. Unter allem Beliebigem, 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 blosses 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 Beliebigem« 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 Fludern 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.

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.