2 Conditio humana II: Vom Leben in der modernen Welt

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

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

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

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

2.1 Welt als erste Natur. Zum Wandel des Naturverhältnisses

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

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

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

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

2 von Thadden 2007: 39f.

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

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

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

4 Ropohl 1995: 146.

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

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

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

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

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

7 Vgl. Hirsch Hadorn 2000: 29–34.

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

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

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

2.1.1 Von der antiken Kosmologie zur modernen Naturwissenschaft

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

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

---

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

10 Jonas 1994a: 175.

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

12 Vgl. Kather 1994b: 23.

13 Kather 2005: 149.

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

Bacons Projekt

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

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

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

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

21 Jonas 2003: 313.

22 Vgl. Jonas 1994a: 333.

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

24 Schäfer 1999: 111.

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

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

Konsequenzen I: Umkehrung von Theorie und Praxis

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

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

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

---

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

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

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

29 Arendt 2002a: 370.

30 Arendt 2000a: 51.

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

Descartes' Zweifel

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

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

Konsequenzen II: Grundlagenkrise

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

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

32 Arendt 2002a: 368.

33 Jakob 1996: 370.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Konsequenzen III: Teleskopisches Gefälle

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

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

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

Konsequenzen IV: Dialektik des Gebrauchs – Wissenschaft als Notstand

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

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

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

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

---

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

48 Arendt 2002a: 365.

49 Jonas 1994a: 316.

50 Ebd.: 335f.

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

Konsequenzen V: Hybridisierung

Doch diese spezifische »zweite Natur« kettet den Menschen nicht nur wie einen Knecht an den Kreislauf iterierter Not-Wendigkeit. Die Macht, die sie ihrem Gefangenen zugleich an die Hand gibt, ist so groß, dass er alles – die Wissenschaft eingeschlossen – mit ihr vernichten kann. So sieht Hannah Arendt den »Trennungsstrich« zwischen der neuzeitlichen und der modernen (Natur-)Wissenschaft darin, dass die eine lediglich einen kosmischen Standpunkt einnehme, um die Natur zu beherrschen, die andere aber »die Prozesse des Weltalls in die Natur hineinleitet trotz des offenbaren Risikos, ihren Haushalt und damit das Menschengeschlecht selbst, das in diesen Haushalt gebannt ist, zu vernichten.«[53] Die neuzeitlich-moderne Naturwissenschaft beobachte, registriere und systematisiere nicht mehr nur, sie stelle zunehmend natürliche Prozesse selbst her. Mit anderen Worten, sie stoße Vorgänge an, »deren Ende ungewiß und unabsehbar ist«, das heißt sie *handelt* in die Natur hinein. Denn das Handeln ist gemäß Arendt diejenige Tätigkeit, die unabsehbare Prozessen in Gang setzen kann und die ihre »Eigentümlichkeiten« behält, auch wenn sie auf den Bereich des Natürlichen »überspringt«.[54] Im Unterschied zum Handeln in der Menschenwelt kennt das Hineinhandeln in die Natur jedoch nicht jene Sicherungsmechanismen, ohne die Handeln schlechterdings unmöglich wäre: Versprechen und Verzeihen. So ist der moderne Mensch nach Hannah Arendt gegenüber der Natur nicht mehr länger nur ein Animal laborans und Homo faber, sondern einer, der Natur-Geschichte macht, weil er mit der Natur handelt – aber blind:

> »Daß wir uns heute zur Natur als Handelnde verhalten, daß wir wortwörtlich in sie hineinhandeln, darf man vielleicht mit einer Gelegenheitsbemerkung eines dieser ganz modernen Wissenschaftler und Techniker [gemeint ist Wernher von Braun; C.D.] illustrieren, der in allem Ernst gesagt hat, daß ›Grundlagenforschung darin besteht, zu tun und nicht zu wissen, was man tut‹.«[55]

51 Ebd.: 319.

52 Jonas 1994a: 340. Bei Plessner (1969: 995) heißt es dementsprechend: »Die Geister, welche Galilei und Newton neugierig hervorgelockt haben, beherrschen uns heute. Was Theorie sein wollte, wurde Technik, Industrie, Politik.«

53 Arendt 2002a: 342.

54 Ebd.: 295.

55 Ebd.: 294, ohne Fußnote.

Aus diesem Grund hielt Arendt die Hybridisierung von Handeln und Natur für derart gefährlich. So sehr das Handeln im Politischen, im Zwischen-Menschlichen von der Kraft des Neuanfangs, von seiner Spontaneität und Welt-Offenheit lebt, so gefährlich wird es, wenn es den Bereich der (politischen) Öffentlichkeit verlässt und in Forschungslabore und Produktionsstätten umsiedelt: »Der durch eine einzige Tat entfesselte Prozeß kann buchstäblich in seinen Folgen durch die Jahrhunderte und Jahrtausende dauern, bis die Menschheit selbst ein Ende gefunden hat.«[56]

Die Haltung der modernen Naturwissenschaft gegenüber ihren Objekten ist schizophren. Sie betrachtet die Natur noch immer wie ein Werkstück, behandelt sie aber längst wie einen Co-Akteur, mit denselben, in diesem Fall allerdings tatsächlich unkontrollierbaren Konsequenzen, die nach Hannah Arendt auch für zwischenmenschliches Handeln charakteristisch sind. Das Bild, das Naturwissenschaft und Technik *grosso modo* von der Natur als ein technologisch beherrschbares und zum Nutzen der Menschheit formbares Außen zeichnen, stimmt schon lange nicht mehr. Die Natur ist – in Analogie zum Diplomaten-Bonmot, es gebe keine Außenpolitik mehr, sondern nur noch Weltinnenpolitik – längst vom Außen zum Innen, vom Objekt zum Subjekt, von der stummen Verfügungsmasse zum wirkmächtigen Mitspieler geworden, der für Versprechungen und die Bitte um Verzeihung unempfänglich ist. Das heißt, in der Moderne verwandelt sich die Wissenschaft *nolens volens* in Politik. »Was immer die Naturwissenschaftler tun«, so Hannah Arendt, »sie greifen handelnd in die politischen Schicksale der Welt ein, auch wenn sie selbst ganz und gar unpolitisch sind.«[57]

Hans Jonas beurteilt die Situation ähnlich. Für ihn gibt es keine Naturwissenschaft mehr, deren Ergebnisse man nicht anwenden kann, von der Kosmologie einmal abgesehen. Die (Natur-)Wissenschaft lebe vom »intellektuellen feedback gerade ihrer technischen Anwendungen« und sie empfange von dort ihre Aufträge: »In diesem Sinne hat selbst die reinste Wissenschaft eine Gewinnbeteiligung an der Technik, wie die Technik eine an der Wissenschaft hat.«[58] Als technisch-industriell hybridisierte Superstruktur steht Wissenschaft für Jonas mittendrin im »Reich sozialer Aktion«,[59] als sozialer Akteur, dessen methodologische Absage an die traditionelle Form der Kontemplation und dessen Verwicklung in die Praxis zur Folge hat, dass die Unterscheidung von Theorie und Praxis »*innerhalb der Theorie selber* zusammenbricht«,[60] dass Wissenschaft zu einer hybriden Angelegenheit mutiert. Die moderne Kernbiologie, der Jonas' einige seiner bekanntesten bioethischen Studien gewidmet hat,[61] ist für diese Hybridisierung ein ebenso gutes Beispiel wie jene Experimente, die – wie Atomtests – allein dadurch ihren experimentellen Charakter verlieren, dass sie die ganze Welt in ein Laboratorium verwandeln und damit den Unterschied zwischen »reiner« Grundlagenwis-

56 Arendt 2002a: 297.
57 Arendt 2000a: 366.
58 Jonas 1985: 96.
59 Ebd.: 97.
60 Ebd.: 98.
61 Vgl. Ebd.: 102–108, 162–203, 204–218; 1992: 147–169 bzw. Kap. I.2.2.

senschaft und »angewandter« Wissenschaft »irgendwie antiquiert« erscheinen lassen.[62]

Konsequenzen VI: Primat der unbelebten Materie

Folgenreich ist auch eine weitere Konsequenz, die sich unmittelbar aus der Methode der neuzeitlich-modernen Naturwissenschaft, im Kern aber bereits aus ihrer Metaphysik ergibt. Bevor Wissenschaft nämlich die wirkende Natur analytisch in ihre einfachsten dynamischen Faktoren zerlegt, muss sie sie ontologisch auf ihre Elementarbausteine reduzieren, so dass alles Zusammengesetzte, Höhere immer nur »das Niedrigere in Verkleidung«[63] ist. Im modernen Naturverständnis ersetze, wie Hans Jonas kritisiert, »das Unintelligenteste das Intelligibelste, das Vernunftloseste das Vernunftgemäßeste.«[64] Descartes' Dualismus habe »die metaphysische Magna Charta«[65] für eine restlose Eliminierung subjektiver, teleologischer Vorgänge aus der Naturerklärung gestiftet, indem er jede Form von Innerlichkeit, Streben oder Bewusstsein, wie irrational sie auch sei, zusammen mit der Vernunft auf die eine, alles räumliche Sein, einschließlich seiner mathematischen Form, auf die andere Seite einer Welt gruppiert habe, die letzten Endes nur noch aus ausgedehnten Materiepartikeln besteht: »›Materie‹ in der Tat, im Sinne von ›Körper‹, wird rationaler als ›Geist‹«, alles Seelische vollständig »aus dem Text der Natur gestrichen«.[66] So steht dem Primat der Materie der Primat des Unbelebten zur Seite, und die »tote Materie« gerät, dem spontanen Charakter organismischen Lebens zum Trotz, »zum Maßstab aller Verstehbarkeit.«[67] Das läuft auf einen quantitativ-mechanistischen Reduktionismus hinaus, der nicht etwa »Objektivität« garantiert, sondern lediglich eine alte gegen eine neue Metaphysik austauscht. Denn eine derart begründete Wissenschaft kann sich selbst, den zur Subjektivität fähigen Wissenschaftler, in ihrem eigenen Naturbild nicht mehr unterbringen. Sie ist außerstande zu erklären, wie die bloße Materie Interesse und Streben, ja sogar Zwecke hervorbringen konnte. Dieses Selbstmissverständnis setzt sich auch in der Methode fort. Denn die wissenschaftlichen Instrumente verbessern nicht einfach die Sinneswahrnehmung – sie verändern sie. Durch die Methode der beobachterunabhängigen Messung unter identischen Randbedingungen »werden Qualitäten in Quantitäten überführt«, ganz abgesehen davon, dass jedes Experiment »eine kontrollierte Veränderung des Objektes« impliziert,[68] so Regine Kather. Die experimentelle Naturwissenschaft foltere die Natur so lange, schreibt Günther Anders, »bis sich diese aus Verzweiflung selbst bezichtigt. Von sich aus ›ist‹ Natur gar nicht so, wie sie sich unter der Folter benimmt.«[69] Darüber

62 Jonas 1985: 99.

63 Jonas 1994a: 329.

64 Ebd.: 136. »In einem gewissen Sinne«, so bemerkt Wolters (2003: 234) treffend, »strebt Jonas die Rückkehr zur Methodologie der antiken Philosophie an. Dort bestand, etwa bei Aristoteles, der Normalzustand der Dinge in ihrem Lebendigsein.«

65 Jonas 1994a: 140.

66 Ebd.: 141, 138.

67 Ebd.: 142.

68 Kather 2003: 45.

69 Anders 1982: 146.

hinaus steht die neue wissenschaftliche Wirklichkeit – der Primat des Unbelebten und Ausgedehnten – in eklatantem Gegensatz zur menschlichen Selbsterfahrung, als Mensch autonomer Urheber der eigenen Handlungen zu sein. Für Hans Jonas erzeugt die moderne Naturwissenschaft daher nicht weniger einen Glauben, als die alte, »denn beide Behauptungen – die der ›subjektiven‹ Erfahrung und die der ›objektiven‹ Wissenschaft, die sie bestreitet – liegen jenseits von Beweis und Widerlegung.«[70] Die moderne Physik, die sich nur im »christlich-europäische[n] Westen« durchgesetzt habe, sei eine »selektive, reduzierte Seinslehre«, innerhalb derer das »Rätsel des Bewusstseins« und der Subjektivität nicht lösbar sei.[71]

Konsequenzen VII: Wertlosigkeit der Natur

Doch die sklerotisierte Seinslehre verengt nicht nur den Zugang des Menschen zu seiner Umwelt (und zu sich selbst), sie zeitigt drastische Folgen im Umgang mit der allen metaphysischen Finessen zum Trotz höchst belebten Natur. Neuzeit und Moderne unterscheiden streng in Tatsachen- und Orientierungswissen und weisen Ersterem den Primat zu. Mit dieser Statusveränderung des Theoriebegriffs im Gefüge der Vita activa verliert auch das Reich der Ideen seine Erhabenheit. Es wird in letzter Konsequenz zu einem Ensemble beliebig austauschbarer Werte.[72] Dasselbe gilt infolgedessen für die Welt der Tatsachen. Sie wird ontologisch wertlos. Denn während antike Wissenschaft auf transzendente, hierarchisch geordnete, ihrem ontologischen und damit auch axiologischen Rang nach hierarchisierte Objekte abzielte, kennt ihre moderne Nachfolgerin nur noch Gleichartiges und damit Gleichwertiges; etwas, das sich wie die Elemente mathematischer Gleichungen vertauschen oder wie die Bausteine der sezierten Natur für den menschlichen Gebrauch rekombinieren lässt, den Menschen selbst inbegriffen. Man muss nicht, wie Hans Jonas, das Fehlen ontologisch gestützter Werte in der Natur auf das Fehlen einer »innerlich begründete[n] Hierarchie des Seins«[73] zurückführen und beklagen, um anzuerkennen, dass austauschbare Werte offenbar die einzigen »Ideen« sind, die modernen Menschen erhalten bleiben, wie Hannah Arendt in gesellschaftskritischer Absicht bemerkt: »Vom Standpunkt der Tradition gesehen, sind es Menschen, die sich entschieden haben, Platos »Höhle« des menschlichen

70 Jonas 1992: 124. Ähnlich äußert sich der ansonsten kaum teleologieverdächtige Konrad Lorenz, der den methodologischen Dualismus scharf kritisiert: Werde man beispielsweise geohrfeigt, könne man dieses Ereignis sowohl aus einer Innenperspektive als auch rein physiologisch begreifen und beschreiben. Beides laufe gewissermaßen parallel ab, aber: »*Das eine kann nicht die Ursache des anderen sein, weil es ja in gewissem Sinne dieses selbst ist, nur von einer anderen Seite her erlebt.*« (Lorenz 1983: 108) Für Lorenz und die evolutionäre Erkenntnistheorie sind Leib und Seele daher »schlicht *dasselbe* an sich Wirkliche«. Wir erfahren beides lediglich – wie die Natur der Materie im Doppelspaltexperiment der Quantenphysik – »durch zwei unabhängige und inkommensurable Erkenntnisweisen« (ebd.: 110), so dass im Endergebnis jedem Phänomen, »mag es nun durch eine Wahrnehmung aus der außersubjektiven Wirklichkeit oder durch Gefühle und Affekte aus unserem Inneren kommen«, etwas Reales entspricht (ebd.: 279f.).

71 Jonas 1992: 126f.

72 Vgl. Arendt 2000a: 51ff.

73 Jonas 1994a: 350.

Alltags niemals zu verlassen, sich niemals allein dahin zu wagen, wohin die allumfassende Funktionalisierung der modernen Gesellschaft nicht mehr hinreicht.«[74] Was Arendt hier auf die kapitalistisch geprägte Sphäre des gesellschaftlichen Lebens gemünzt hat, gilt *mutatis mutandis* auch für die Wissenschaft. Der alte Ideenhimmel der (Leit-)Werte ist zerbrochen und der baconistische Umgang mit der Natur ist von keinem verbindlichen Handlungsrahmen mehr eingefasst: »*Was wir ›reine Wissenschaft‹ nennen, ist die von Gewissen gereinigte Wissenschaft*«, resümiert Günter Anders; »die Wissenschaft, die sich, wie sie es euphemisch nennt, ›spezialisiert‹, das heißt, für die Konsequenzen ihrer Funde keine Verantwortung mehr übernimmt, und die deshalb notfalls auch dazu bereit ist, zu Völkermord oder zum Untergang der Menschheit beizutragen.«[75]

Konsequenzen VIII: Wertfreiheit und Janusköpfigkeit der Wissenschaft

In der Tat ist die Frage nach Werten und Zwecken – Eigenwert oder Funktionswert, Wahrheit oder Nutzen – in Bacons Welt offen. Sie ist, wie Hans Jonas feststellt, von unserem Menschenbild, und man darf ergänzen: auch von unserem Naturbild bestimmt, »dessen wir ungewiß sind.«[76] Die Wissenschaft aber verhalte sich so, als stelle sich die Wertfrage für sie nicht. Sie begreife sich ihrem Selbstverständnis und ihrem internen Kodex nach als wertfrei. Zwar wird das Werten als Tätigkeit in den »Menschenwissenschaften« anerkannt, aber nicht Wert an sich.[77] Das gilt in erster Linie methodologisch: Wissenschaft verpflichtet zu größtmöglicher Objektivität. Hans Jonas spricht von der »territoriale[n] Ethik des wissenschaftlichen Bereiches«, die Regeln, Methoden, persönliche (Forscher-)Tugenden etc. umfasst, kurzum: »intellektuelle Redlichkeit und Strenge.«[78] Doch die Wertfreiheit der Wissenschaft bezieht sich auch auf das zugrunde liegende Naturbild, sie ist zugleich ein »Generalurteil über die Natur aller Dinge«,[79] das heißt eine ontologische These, die eine epistemologisch-begriffliche These einschließt, derzufolge Wert ausschließlich in wertenden Subjekten beheimatet ist. Die ontologische These von der Wertfreiheit der Objekte der Wissenschaft umfasst sowohl das Sein der Dinge als auch der Werte. Da aber die Natur seit dem 17. Jahrhundert keine Zwecke mehr in sich trage und also auch nichts mehr verfehlen könne, so Jonas, folge aus der ontologischen These nicht nur, dass kein Sollen aus dem Sein abgeleitet werden dürfe, sondern auch, dass man sich an einer derart verfassten Natur nicht mehr versündigen könne. In den Worten Robert Spaemanns: »Einer Natur, die von sich her auf nichts aus ist, kann man auch keine Gewalt antun.«[80] Umgekehrt heißt das aber auch, dass Wissenschaftler, die die Natur als wertlosen Funktionszusammenhang betrachten, nicht besser

74 Arendt 2000a: 52. Ganz ähnlich Jonas 1994a: 336f.

75 Anders 1993: 156. Anders (ebd.) empfiehlt daher am Beispiel von Brechts *Leben des Galilei* zu lernen »daß wir die ›Reinheit‹ der Wissenschaft stets daraufhin untersuchen müssen, ob sie nicht einfach ein Deckname sei für moralische Indolenz.«

76 Jonas 1994a: 334.

77 Ebd.: 322.

78 Jonas 1985: 91.

79 Ebd.: 81.

80 Spaemann 1973: 958; vgl. Jonas 1985: 83.

in der Lage sind als jeder andere Mensch, moralisch über das qua Wissenschaft vermehrte Wohl der Menschheit zu entscheiden.[81] Moralische Indifferenz ist der Preis für ontologisch-methodischen Reduktionismus.

Orientierungslos wertfrei ist der moderne Naturwissenschaftler Günther Anders zufolge noch in einer ganz anderen Hinsicht, nämlich in Bezug auf den moralischen Status seiner Ergebnisse beziehungsweise deren Verwertbarkeit. Denn die moderne, angewandte – hybride – Naturwissenschaft sei ebenso wie die Grundlagenforschung grundsätzlich »zur Zweiköpfigkeit verurteilt, wesensmäßig *janusköpfig*.«[82] Jedes Forschungsergebnis, jede Methode, könne »zwei- oder sogar mehrfach gedeutet und verwendet werden«, die »Richtung der Verwendung« von Forschungsergebnissen stehe nicht von vornherein fest.[83] Gegen diese Form der Indirektheit, der moralischen Indifferenz sei selbst der moralisch anspruchsvollste Wissenschaftler machtlos, sein Dilemma ausweglos. Verweigerte er unter Angabe moralischer Bedenken die Arbeit, so liefe er zwangsläufig Gefahr, »diejenigen positiven Chancen, die der Arbeit ebenfalls innewohnen könnten«, gleich mit abzuweisen.[84] Schuldlos schuldig macht er sich nach Anders also sowohl beim Eintritt in sein Labor, denn er kann nicht wissen, was die Letzteffekte seiner Tätigkeit sind, als auch indem er einen Forschungsauftrag verweigert, der ethisch wünschenswerte Ergebnisse zeitigen könnte. Hans Jonas spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem »gewissen Zwang«,[85] wissenschaftliche Macht zu erhalten und auszubauen. Wie der Nihilist seiner Kontingenzmalaise kann kein Wissenschaftler dem Dilemma der Janusköpfigkeit entkommen, was ihn aber für Hans Jonas keineswegs von seiner moralischen Verantwortung entbindet. Günther Anders war der gleichen Ansicht und sah Wissenschaftler verpflichtet, »okkasionell Widerstand zu leisten [...], wenn die Unverantwortbarkeit einer Arbeit wirklich manifest wird.«[86] Dabei dürfte es sich höchst wahrscheinlich um Grenzfälle handeln. Der Normalfall aber ist der Ausnahmezustand des dialektischen Dilemmas, das sich immer weiter verschärft, je erfolgreicher Bacons Projekt der Natur ihre letzten Geheimnisse entlockt.

2.1.2 »Wegwerf-Welt«. Die globale Kloake

Unabhängig davon, welchen Standpunkt man selbst in der Umweltdebatte einnimmt, scheint die herkömmliche Nutzungspraxis der Natur – Bacons Projekt – *de facto* auf Selbstzerstörung hinauszulaufen. Natur wird zunehmend erfahren als Bereich, »in dem unser technisch-praktisches Handeln (beabsichtigte und unbeabsichtigte) *Veränderungen bewirkt, deren Auswirkungen für unser aller Leben und das der Folgegenerationen, ja für die gesamte Sphäre des Lebendigen fatal sind.*«[87] Auf der

81 Vgl. Jonas 1994a: 321.

82 Anders 2003: 150. Hans Jonas (1985: 60) verwendet dieselbe Vokabel, äquivalent ist von der »Zweigesichtigkeit der Macht« (ebd.: 78) die Rede.

83 Anders 2003: 150, 153.

84 Ebd.: 153.

85 Jonas 1985: 78.

86 Anders 2003: 161. Bei Jonas vgl. 1985: 95–108. Siehe dazu auch Kap. II.4.1.

87 Schäfer 1999: 12.

anderen Seite hält sich hartnäckig die Überzeugung, »dass die Verbindung von wissenschaftlicher Forschung und technischen Erfindungen den Fortschritt zu mehr Humanität unterstützt.«[88] Dieser Widerspruch zwischen einem unerschütterlich optimistischen, anthropozentrischen Selbstbild und seinen fatalen praktischen Folgen für unsere natürliche Umwelt liegt heute offen zutage und wird kaum ernsthaft geleugnet. Uneinheitlich hingegen fällt die Beurteilung jener Maßnahmen aus, die sich zu seiner Lösung anbieten. Das hängt zusammen mit dem Grundproblem der Umweltdebatte. Denn nur in den seltensten Fällen ist klar, was zur Erhaltung oder Rettung der Umwelt zu tun ist. Uneinigkeit herrscht letztlich sogar darüber, *was* es überhaupt zu erhalten gilt, *welche* Natur zu schützen, welche historische Konfiguration zu bewahren oder welcher qualitative Zustand zu erreichen wäre.[89] Martin Seel gibt zu bedenken, »dass ›die Natur‹ nicht zerstört werden kann. In der Tat wäre das, was übrig bliebe, wenn der Mensch seine eigenen Lebensbedingungen vollständig zerstörte immer noch: Natur.«[90] Dennoch erachten wir den Begriff »Naturzerstörung« für empirisch gesättigt, mithin für sinnvoll.

Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas haben sich dem Thema Naturzerstörung mit unterschiedlichem Akzent, aber zum Teil ähnlichen Ergebnissen gewidmet. Keiner von ihnen spricht sich gegen Wissenschaft und Technik an sich aus. Zu deutlich weisen alle drei in ihren Schriften auf die dialektische Spannung des »gegennatürlichen« Naturwesens Mensch und seiner gleichermaßen nötigen wie gefährlichen Erfindungsgabe hin, als dass man ihnen platte Technik- oder Fortschrittsfeindlichkeit vorwerfen könnte. So kommt für Hans Jonas, der in seiner angewandten Ethik eigentlich gar keine Umweltprobleme behandelt, sondern ausschließlich »Technikanwendungen am menschlichen Organismus«,[91] bloßer Verzicht oder ein naives »Zurück zur Natur« angesichts der ökologischen Krise überhaupt nicht in Betracht: »Denn wir müssen ja mit der technischen Ausbeutung der Natur fortfahren. Nur das Wie und Wieviel davon steht in Frage; und ob wir dessen Herr sind oder es werden können, wird zur ernstesten Frage an die menschliche Freiheit.«[92] Hannah Arendt scheint demgegenüber einen noch gelasseneren Tonfall anzuschlagen. Für sie ist die menschliche Kraft, auch jene, die die Natur in ihre Dienste zwingt, zunächst nicht mehr als wiederum ein Naturphänomen, auch dann, wenn diese Kraft dazu benutzt wird, etwas »Unnatürliches« herzustellen, indem sie ein Stück Natur zerstört und transformiert. Ohne umgestaltende, »gewalttätige« Eingriffe in die Natur gibt es keine menschliche Welt beziehungsweise keine Kultur. Halten sich die Prozesse des Herstellens und Zerstörens in etwa die Waage, sieht Arendt keinen Grund zur Besorgnis. Das ändert sich fundamental erst dann, wenn Menschen beginnen, Naturprozesse künstlich zu entfesseln und in die menschliche Welt hineinzuleiten:

> »Für diese Prozesse ist bereits charakteristisch, daß sie gleich dem Prozeß in einem Explosionsmotor wesentlich in Explosionen und also geschichtlich gesprochen in

88 Kather 2003: 47.

89 Vgl. Hirsch Hadorn 2000: 39.

90 Seel 2007.

91 Hirsch Hadorn 2000: 65. Vgl. dazu ausführlich Kap. I.2.2.3.

92 Jonas 1987d: 33.

> Katastrophen verlaufen, wobei aber jede dieser Explosionen oder Katastrophen den Prozeß selbst vorwärtstreibt. In solch einem Prozeß, in dem die Explosionen und Katastrophen nicht nur nicht den Untergang, sondern einen unaufhörlichen, von ihnen gerade angetriebenen Fortschritt bedeuten, befinden wir uns heute in nahezu allen Lebensgebieten [...].«[93]

Nicht mehr vornehmlich die »rohe« Natur ist es also, die die Menschheit mit Katastrophen bedroht. Es sind das Ausmaß und die Folgen menschlichen Hineinhandelns in die Natur, vor denen Anders, Arendt und Jonas warnen: »Von uns her öffnen sich die Lücken, wir schlagen die Breschen, durch die sich unser Gift über den Erdball ergießt, die ganze Natur zur Kloake des Menschen verwandelnd«, so Jonas. »So haben sich die Fronten verkehrt. Wir müssen mehr den Ozean vor uns als uns vor dem Ozean schützen. Wir sind der Natur gefährlicher geworden, als sie uns jemals war.«[94] Die Gründe für diese Verkehrung der Bedrohungsverhältnisse sehen alle drei Denker im neuzeitlich-modernen Subjektivismus, in der wissenschaftlich-technischen Entwicklung und ihrer inhärenten Dynamik sowie im modernen Konsumismus.

Das impliziert, dass das Problem der Naturzerstörung für Arendt, aber auch Anders und Jonas, aufs Engste mit der Zerstörung der menschlichen Welt, das heißt der Welt der Dinge, verbunden ist. Beiden – natürlicher Umwelt und dinglicher (Menschen-)Welt – ist der moderne Mensch nach Arendt entfremdet. Seine konsumistische Lebenseinstellung fordert die permanente Zerstörung von Gütern, um mehr und immer Neues konsumieren zu können. In den Worten von Günther Anders:

> »Da die Serienproduktion im Interesse ihrer Fortexistenz verlangt, daß jedes in Verwendung befindliche Produkt so rasch wie möglich verbraucht und durch ein anderes seiner Art ersetzt werde, wird die *Schonung* von Dingen, die bisher als tugendhaft gegolten hatte, nicht mehr als tugendhaft weitergelten können. Vielmehr wird sie nun in eine, der Sabotage verwandte, Untugend umgewertet werden [...]. Barbarei ist daher nicht nur das zufällig mitabfallende, sondern das eingeplante byproduct der Serienproduktion.«[95]

Selbst Dinge wie Bücher oder Häuser und sogar Kunstwerke, die ihrer Natur und ihrem Anspruch nach beständigsten Gegenstände von Menschenhand, geraten in diesen barbarischen Sog des Konsumismus. Als (Tausch-)Werte gehandelt, werden sie Stück für Stück ihrer weltbildenden Funktion entkleidet, alle Dinge sinken auf das Niveau von bloßen Arbeitsprodukten zurück. Infolgedessen wird die Welt immer weniger jene gegennatürliche Behausung, auf die der Weltfremdling Mensch eigentlich angewiesen ist. Statt das Gebilde »über« der Natur zu sein, in dem Menschen sich weltlich einrichten und wesensmäßig entfalten können, verkommt die Welt, genauer: verkommen natürliche Umwelt *und* menschliche Welt zu einer »*auszubeutende[n] Mine*«,[96] zum bloßen Rohstoff einerseits, zu einem wertlosen

93 Arendt 1993a: 82.
94 Jonas 1987d: 35.
95 Anders 2002b: 67f.
96 Anders 1981: 32.

Konsumartikel andererseits, von Günther Anders »*Wegwerf-Welt*«[97] genannt. Der moderne Homo faber sehe »in der Welt als ganzer eo ipso nur Material«.[98] Er empfinde es als seine Mission, die Welt »zu sich zu bringen«, indem er sie in die Hochöfen, Elektrowerke, Atomreaktoren, Radio- und TV-Stationen bringe, in die wirklichen »Häuser des Seins«, wie Anders in ironischer Anspielung auf Heidegger schreibt.[99] Seiend werde »*die »sogenannte ›Natur‹«* in der technisierten Moderne »*erst dadurch*, daß sie begehrt, genommen, besessen und bearbeitet wird und *sich* unter unseren Händen *als Rohstoff für mögliche Produkte oder für mögliche Energie bewährt*.«[100] »Esse est capi« lautet Anders' Kurzformel für dieses sowohl ontologische als auch praktische Naturverhältnis. In ihm gilt die potenzielle Ausbeutbarkeit als Existenzkriterium. Nichtbesessenes, Nichtverwertetes ist nicht und soll nicht sein. Der spätmoderne Homo faber begreift unberührte Landschaften als mögliche Gewerbeflächen, Wasserläufe als Energieträger, freistehende Kirchtürme als ungenutzte Antennenmasten. Die Machbarkeit seiner Planvorgaben und der Erfolg ihrer Implementierung ersetzt ihm als Richtschnur das moralische Sensorium für Nebenfolgen und Kollateralschäden aller Art.[101]

2.2 Welt als zweite Natur (I): Lebensform Technik

Günther Anders und Hans Jonas sind nicht die ersten, die sich philosophisch mit der Technik auseinandersetzen. Die Wurzeln dessen, was inzwischen als akademische Spezialdisziplin unter dem Begriff Technikphilosophie etabliert ist, reichen bis in die Antike zurück.[102] Dennoch kommt Anders und Jonas zweifellos eine

97 Ebd.: 42; im Original in Anführungszeichen. Vgl. analog dazu Arendt 2000b: 258.

98 Anders 1980: 186.

99 Ebd. sowie Heidegger 2000a: 9. Als »höchst merkwürdig« empfindet Anders (1980: 187) die Heidegger unterstellte Auffassung, »daß *das Sein unserer Hilfe bedarf*, daß es von sich aus nötig habe, ›eingehaust‹ zu werden, daß es ohne uns keinen Nu leben, mit sich selbst nicht fertig werden könne, erst bei uns seinen Stall und seine Stelle finden müsse.« Anders kritisiert diese Vorstellungen als Anthropomorphismen, denn, so Anders (ebd.: 343, Anmerkung zu S. 186), »ein ›Haus‹ haben will stets und grundsätzlich nur das Einzelne [...]; nur das Abgeschnittene, das Individuelle – und zwar eben, *weil* es abgeschnitten ist, weil es in der Weite der Welt schutzlos, verloren, zu wenig zu Hause ist. Niemals also die Welt selber, von deren Sein ganz zu schweigen. Die hat andere Sorgen als Wohnungssuche und -Findung [sic!]; sofern sie Sorgen hat.«

100 Anders 1989e: 63.

101 Die gedanklichen Querverbindungen von der Andersschen »Welt als Mine« zur Technik als »Ge-stell« sind, anders als bei der Jonasschen Kloakenmetapher, augenfällig, obwohl beide, Anders und Jonas, sich in ihrer sowohl ontologisch fundierten als auch auf die neuzeitliche Epistemologie abzielenden Technikkritik dem einstigen Lehrer verbunden zeigen (was im Fall der Wissenschafts- und Metaphysikkritik natürlich ebenso auf Hannah Arendt zutrifft).

102 Zur Geschichte der Technikphilosophie vgl. Fischer 1998 bzw. Zoglauer (Hg.) 2002: 9–45. Zur Technikphilosophie als Disziplin vgl. exemplarisch Lenk 1994; Hösle 1995: 87–108; Fischer 2004 sowie neuerdings Irrgang 2008. Augenfällig spielt Günther Anders in allen einführenden Darstellungen keine Rolle.

Sonderstellung innerhalb dieser noch jungen akademischen Disziplin zu. Beide Denker halten den Einfluss der Technik in der Moderne für so bedeutend, dass sie ihr nicht nur gesellschaftsprägende, ja -konstituierende Kraft zusprechen. Sie sehen durch sie zugleich den Fortbestand der Menschheit bedroht; Hans Jonas spricht von einer »quasi eschatologischen Qualität«[103] der Technik. Ziel ihrer jeweiligen Reflexionen auf den ontologischen und moralischen Status moderner technischer Artefakte und ihrer soziotechnischen Umgebungen ist bei Anders eine gesellschaftskritische Phänomenologie der modernen Technik und im Fall von Jonas' *Prinzip Verantwortung* der *Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Beide haben sowohl eine Fülle von konkreten Spezialanalysen vorgelegt, so etwa zum Fernsehen, zur Atombombe (Anders) oder zur Biotechnologie (Jonas), als auch systematische Betrachtungen angestellt. Auffällig ist, wie stark sich ihre Überlegungen überschneiden. Als Beleg für ihre große gedankliche Übereinstimmung dient folgende Briefstelle, in der Anders seinen ersten Eindruck nach der Lektüre des Entwurfs von *Das Prinzip Verantwortung* schildert: »Ich habe die Lektüre nun hinter mir. Und die war sehr aufregend. Denn es ist aufregend, nach Jahrzehnten zu erfahren, dass ein Jugendfreund trotz vollkommen verschiedener vita nicht nur in dasselbe Themengebiet wie man selbst geraten ist, sondern auch ausserordentlich ähnlich ist (manchmal bis in die Einzelformulierungen Ähnliches) produziert [sic!].«[104] Einig sind sich beide vor allem in den Grundzügen ihres Technikverständnisses, insbesondere, was die Beschreibung der Merkmale und die Beurteilung der Risiken moderner Technologien betrifft. Differenzen bestehen im Bereich von Ontologie und Ethik (siehe Kapitel II.4.2). Obwohl ihre technikphilosophischen Werke bis heute nichts an Aktualität eingebüßt haben, gilt nicht zuletzt für beide Autoren, was Ludger Lütkehaus über Anders schreibt: »Vieles von dem, was der Denker der ›Antiquiertheit des Menschen‹ paradoxerweise mit einer Avanciertheit sondergleichen antizipiert hat, kann heute manchmal schon trivial erscheinen.«[105]

Da der Technik in anthropologischer beziehungsweise historischer Hinsicht eine weitaus größere Bedeutung zukommt als den spezifischen Wirtschaftsformen, mit denen sich die technologische Entwicklung für eine bestimmte Zeit verbündet, steht sie im Rahmen meiner Ausführungen zur Welt als »zweiten Natur« an erster Stelle. So auch Günther Anders, der im Gegensatz zu Jonas nicht nur die umfassendere, zudem gesellschaftstheoretisch fundierte Technikanalyse vorgelegt hat, sondern dies auch Jahrzehnte vor seinem früheren Kommilitonen. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen fasse ich in Kapitel I.2.2.1 daher zunächst die technikkritischen Grundgedanken von Anders über traditionelle und moderne Technik zusammen, ergänzt durch die Position von Hans Jonas in *Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist* und *Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist.*[106] Hannah Arendt spielt in diesem Kapitel

103 Jonas 1985: 15.

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

105 Lütkehaus 1995: 284.

106 Jonas 1985: 15–41 und 42–52.

eine untergeordnete Rolle. Sie äußert sich zur modernen Technik vor allem im Rahmen ihrer Analyse der modernen Arbeitswelt, die ich in Kapitel I.2.3 behandle. Die drei Unterkapitel I.2.2.2 bis I.2.2.4 sind den wichtigsten Spezialanalysen von Anders und Jonas gewidmet. Sie erhellen und vertiefen das zuvor Zusammengetragene exemplarisch. Dabei lässt sich eine gewisse Redundanz nicht ganz vermeiden. Sie steht im Einklang mit der hermeneutischen, das Wesen der Dinge in immer neuen Reflexionsschleifen umkreisenden Methode, die Günther Anders schon in seinen Frühschriften anwendet. Denn Anders' Technikphilosophie ist aufgrund des formal vielfältigen und okkasionellen Charakters seines Gesamtwerks – Anders selbst spricht wiederholt von »*Gelegenheitsphilosophie*«[107] – über mehrere Bücher, viele kleinere Abhandlungen und Aufsätze verstreut. Mittels neo-phänomenologischer Analyse ausgewählter technischer Gegenstände und gesellschaftlicher Entwicklungen, durch methodische Übertreibung, Montage und investigativen philosophischen Journalismus kreist Anders die allgemeinen Wirkungsmechanismen, Prinzipien und Effekte der Technik ein. Er destilliert sie gewissermaßen aus dem philosophisch aufgeladenen, inquirierten empirischen Material (zur Methode siehe Kapitel II.1). Sein Technikbegriff besteht aus der Summe dieser Reflexionen. Man kann das Anderssche Technikverständnis deshalb mit einem stückweise zusammengesetzten Mosaik vergleichen. Die einzelnen Elemente dieses Mosaiks lassen sich durchaus isoliert voneinander betrachten. Ein stimmiges Gesamtbild entsteht jedoch erst, wenn man das Mosaik aus der Ferne, als Ganzes ansieht. Erst dann verschwimmen die einzelnen, mehr oder weniger voneinander abgegrenzten Elemente zu einem systematischen Gesamteindruck. Und auch wenn sich die Anderssche Technikphilosophie, wie Wolfgang Ullrich behauptet, über weite Strecken durch »nicht interpretationsbedürftige Thesen«[108] auszeichnen mag, versteht sie sich natürlich nicht von selbst. Dem Rezipienten hinterlässt sie ein Bündel offener Anschlussfragen. Einige davon will ich im Folgenden berühren. Im Mittelpunkt aber steht die Rekonstruktion des Andersschen Technikbegriffs, aufgeschlüsselt nach zwei Aspekten: den Eigenschaften und Merkmalen sowie den Folgen und Effekten moderner Technik beziehungsweise Technologien auf Mensch und Welt.

2.2.1 Vom Werkzeug zum »Weltzustand Technik«

Der vormoderne, die menschliche Geschichte bis in die Neuzeit prägende Umgang des Menschen mit seinen technischen Artefakten, mit den Arbeitsmitteln von Animal laborans und Homo faber, beschränkte sich auf die Erfindung, den Gebrauch und die behutsame Verbesserung von (mechanischen) Gerätschaften und Verfahren. Paradigma dieser Form von Technikverwendung war das Werkzeug, ein, wie Jonas schreibt, »künstlich hergerichtetes träges Objekt, das vermittelnd, d.h. als Mittel, zwischen das handelnde Leibesorgan (meist die Hand) und den außerleiblichen Gegenstand der Handlung zwischengeschaltet wird.«[109] Eines seiner

107 Anders 1980: 8 bzw. 1982: 342; im Original in Anführungszeichen.
108 Ullrich 1999: 29.
109 Jonas 1992: 37.

wesentlichen Merkmale sei, so betont Hannah Arendt in *Vita activa*, dass im Gegensatz zur Maschine selbst das raffinierteste Werkzeug stets Diener seines Herren bleibe.[110] Günther Anders teilt diese Einsicht: »Wer sich eines Instruments, etwa der Zange, bedient, der bedient nicht die Zange. Im Gegenteil: er beherrscht sie beinahe im selben Sinne wie seine eigenen ›Werkzeuge‹: die Organe; wenn auch als deren Verlängerungen, Verfeinerungen oder Verstärkungen.«[111] Über lange Zeiträume hinweg verändern sich diese Diener und die mit ihnen verbundenen Verfahren, die Techniken ihres Gebrauchs, die bei den Griechen Kunstfertigkeiten heißen, kaum. Sie sind nach Jonas auf einen immanenten Sättigungspunkt ausgerichtet, in dem sich das ideale Gleichgewicht von Zweck und Mittel ausdrückt, und bleiben gewissermaßen »an der Oberfläche der Dinge«.[112] Mit anderen Worten, man gibt sich damit zufrieden, wenn ein bestimmtes Werkzeug seinen Zweck optimal erfüllt – ohne den Anspruch, es beständig und vor allem systematisch, durch experimentelle Forschung, zu optimieren oder mit seiner Hilfe in Bereiche der Natur vorzudringen, die sich den fünf menschlichen Sinnen verweigern. Mit dem Konzept des permanenten technologischen Fortschritts macht sich die Werkzeuge gebrauchende Menschheit erst seit der industriellen Revolution vertraut. Bis dahin verfolgt Homo faber das Ziel der »Überwindung der Natur durch das menschliche Bewußtsein«[113] im Wesentlichen dadurch, dass er der Natur eine von Menschen bewohnbare Ding-Welt abtrotzt. In dieser Welt ist der Mensch, nicht die Summe seiner Artefakte, das unangefochtene Handlungszentrum. Sein Spielraum wird durch die einmal etablierte und jeweils verwendete Technik zwar eingeschränkt, aber lediglich funktional im Hinblick auf selbst gesetzte Ziele, während die Natur zwar genutzt und verbraucht, aber noch nicht – wie in der Biotechnologie – manipuliert wird.

Begriffsklärung

Der Duden unterscheidet technische Artefakte nach Klassen. Das Gerät ist ein »Gegenstand, mit dessen Hilfe etw. bearbeitet, bewirkt od. hergestellt wird«, ein Apparat ein »aus mehreren Bauelementen zusammengesetztes technisches Gerät, das bestimmte Funktionen erfüllt« und die Maschine eine »mechanische, aus beweglichen Teilen bestehende Vorrichtung, die Kraft od. Energie überträgt u. mit deren Hilfe bestimmte Arbeiten unter Einsparung menschlicher Arbeitskraft ausgeführt werden können«. Geringfügig modifiziert scheint der Begriff des Apparats die weitläufigste Bezeichnung für spezifisch moderne technische Artefakte zu sein. Während nämlich Geräte wie Schraubenzieher oder Besen, aber auch handbetriebene Rasenmäher oder mechanische Registrierkassen und Betonmischmaschinen im Prinzip noch unter den traditionellen Werkzeugbegriff fallen, bezieht sich der Apparatebegriff exklusiv auf komplexe technische Geräte und Maschinen, das Atomkraftwerk ebenso wie den Fernseher. Allerdings ist die tatsächliche Begriffsverwendung längst nicht so eindeutig, wie es das Lexikon suggeriert. Die Weitläufigkeit oder Beliebigkeit des Apparatebegriffs zeigt sich schon

110 Arendt 2002a: 174.
111 Anders 1981: 71.
112 Jonas 1987d: 38.
113 Ropohl 1995: 155.

im alltäglichen Sprachgebrauch, der beispielsweise zwischen Fernseh*apparat* und Fernseh*gerät* keinen Unterschied macht.[114]

Vor allem in diesem letzten, vagen Sinn gebraucht Günther Anders den Begriff des Geräts, nämlich als Bezeichnung für das »Universum der Geräte – wobei man unter »Geräten« nicht nur produzierende Maschinen im engeren Sinne zu verstehen hat, sondern ebenso alle Belieferungsinstrumente (wie den Rundfunk), sogar *alle heutigen Produkte* in ihrem Zusammenspiel.«[115] Der Gebrauch des doppeldeutigen Gerätebegriffs im Kontext der Andersschen Technikphilosophie ist gelegentlich missverständlich, weil Anders ihn immer wieder synonym für Maschinen oder Maschinenverbände beziehungsweise Apparate verwendet. Er erinnert zu sehr an das Heideggersche »Zeug«, an einzelne Werkzeuge, die auch für Anders nur Erweiterungen organischer Fähigkeiten sind und gerade keine Maschinen. Doch für die Sorte von Technik beziehungsweise technischen Artefakten, die Martin Heidegger in der Zeuganalyse von *Sein und Zeit* in den Mittelpunkt stellt,[116] interessieren sich weder Anders noch Hans Jonas. Nähzeug, Füllfederhalter, Hämmer und Nägel sind in der »Werkstattwelt« des »dörflichen Handwerkers« zu Hause, wie Anders in einem Interview ironisch gegen den frühen Heidegger einwendet. Schon als junger Student hatte er die Philosophie seines Lehrers, die die Existenz von Maschinen und Kraftwerken ausblendete, als »nicht nur un- oder anti-, sondern vormarxistisch, nein, sogar vorkapitalistisch« kritisiert.[117] Er selbst entfaltet, wie Jonas, seine Philosophie der modernen Lebenswelt konsequent vor dem Hintergrund von Fabrikanlagen, Kaufhäusern und Massenvernichtungswaffen, den, wie er befand, wahren Zeit- und Raumgenossen des modernen Menschen.[118] Es empfiehlt sich daher, den Gerätebegriff bei der Lektüre der Andersschen Schriften grundsätzlich durch den Begriff des Apparats zu ersetzen, allerdings in der doppelten Bedeutung von »komplexem technischem Gerät« (Stichwort Fernseh*apparat*) und »Betrieb« (Gesamtheit der zu einem bestimmten Zweck erforderlichen Geräte, Maschinen, Verfahren, Organisationen etc.). Anders selbst legt dies nahe, wenn er schreibt: »Zur Technik gehören ja

114 Dass der Fernseher nicht auch als Fernsehmaschine bezeichnet wird, mag daran liegen, dass er im Unterschied zum Beispiel zur Waschmaschine kein Gerät ist, das wir, wie diese, verwenden, um etwas Spezifisches zu tun, oder das etwas für uns, angestoßen durch uns oder unter unserer Kontrolle an unserer Stelle tut. Vielmehr tut der Fernsehapparat etwas mit uns.

115 Anders 1981: 204.

116 Vgl. Heidegger 2006: 68–88.

117 Anders 1987a: 22f. Vgl. auch ebd.: 55. Zu Anders' Auseinandersetzung auch mit dem späten Heidegger der »Kehre« vgl. Anders 2001. Es scheint jedoch, als habe Anders die späte Technikphilosophie Heideggers (vgl. Heidegger 1996; 2004) nicht wirklich zur Kenntnis genommen.

118 Vgl. Anders 1980: 327, Anmerkung zu S. 33. Gesellschaften, in denen Technik keine dominante Rolle spielt, werden in der Andersschen Technikphilosophie nicht berücksichtigt. Über die politische Teilung des Globus durch Technik in reichere und ärmere, »entwickeltere« und weniger »entwickelte« Regionen der Erde war sich Anders wohl bewusst (vgl. Anders 1981: 127). Seine Überlegungen konzentrieren sich jedoch auf die so genannten westlichen Industrienationen.

nicht nur die apparathaften Dinge (also die Maschinen); nicht nur deren Produkte und die Effekte dieser Produkte. Zur Technik gehört ja ebenfalls der Betrieb, in den wir selbst, wir Arbeitenden, als Gerätestücke eingesetzt sind; also dasjenige, was [...] ebenfalls ›Apparat‹ genannt wird.«[119] Noch deutlicher wird Anders in der *Antiquiertheit*:

> »Der Apparat eines Betriebes, der, um zu funktionieren, die Leistung jeder Arbeitsgruppe auf die der anderen abstimmen muß, und der zahllose physische Apparate – vom Telefon bis zur Hollerithmaschine – als eigene Apparatteile in sich enthält, ist in einem genau so wörtlichen Sinne ›Apparat‹ wie jenes physisch-technische Ding, das gewöhnlich diesen Namen trägt; nein, er ist das, da das Ideal des Apparates um so vollständiger verwirklicht ist, je mehr Energien und Leistungen ein Gebilde in sich vereinigt, sogar in höherem Grade. In der Tat bleiben die einzelnen ›wörtlichen‹ Apparate solange unfähig, sinnvoll zu funktionieren, als sie nicht in einem solchen als ›Apparat‹ klappenden Ganzen zusammengeordnet sind.«[120]

Mit »Technik« meint Anders also in erster Linie »das Faktum der Großtechnik«,[121] das heißt in Geräte- und Maschinenverbänden zusammenhängende, technisch komplexe Anlagen und Apparate, analog dazu aber auch industrielle Massenprodukte, die Anders zufolge eine Art Warennetz um die Welt spannen (wie zum Beispiel das Mobiltelefon). Menschen sind nach Anders in diese Apparate und Netze ebenso eingespannt wie einzelne Geräte und Maschinen. Das entspricht formal, nicht inhaltlich, einer heute üblichen Definition. Ihr zufolge ist Technik »die Menge der nutzenorientierten, künstlichen, gegenständlichen Gebilde (Artefakte oder Sachsysteme); die Menge menschlicher Handlungen und Einrichtungen, in denen Sachsysteme entstehen; und die Menge menschlicher Handlungen, in denen Sachsysteme verwendet werden«.[122] Moderne Technik ist also nicht auf Gerätschaften und Apparate reduzierbar. Die Verfahren zu ihrer Herstellung, Benutzung und Weiterentwicklung zählen ebenfalls dazu. Technische Erfindungen bringen in der Regel nicht nur einen einzigen Gegenstand hervor, sondern immer schon ein ganzes Geflecht von Gegenständen, Mitteln, Relationen und Handlungsprogrammen. Jede Erfindung »entwirft, auch wenn sich die Erfinder dessen selten bewußt sind, nicht nur ein Sachsystem, sondern ein soziotechnisches System, worin das Sachsystem genutzt wird.«[123] Neben Günther Anders hat darüber hinaus vor allem Arnold Gehlen auf die dialektische Dynamik von Sachsystem, soziotechnischem System und verschiedenen gesellschaftlichen Sub-

119 Anders 2003: 80.

120 Anders 1981: 110. »Eigentlich kann man jede Bürokratie als große nichtmenschliche Technologie betrachten«, so George Ritzer (1995: 198f.). »Bürokratien sind riesige, nichtmenschliche Strukturen mit unzähligen Regeln, Vorschriften, Richtlinien, Positionen, Befehlswegen und hierarchischen Ebenen, und alles ist so gestaltet, daß so weit wie möglich festgelegt wird, was die Menschen in dem System tun und wie sie es tun. Der perfekte Bürokrat denkt kaum darüber nach, was zu tun ist; er befolgt einfach die Regeln, erledigt die anfallende Arbeit und leitet sie an die nächste Stelle in der Hierarchie weiter.«

121 Anders 1981: 409.

122 Zitiert nach Ropohl 1995: 148.

123 Ebd.: 152.

systemen in der Moderne aufmerksam gemacht.[124] Auch Helmuth Plessner deutet diesen Zusammenhang an, wenn er von einem »geschlossenen Zauberkreis stetig wachsender Naturbeherrschung« spricht,[125] den Wirtschaft, Industrie und Forschung gemeinsam bilden. Hans Jonas bezeichnet die Technik als »Tochter« der Wissenschaft.[126]

In einem großen Teil seiner Schriften, speziell in den Texten gegen die Atomtodgefahr, verwendet Günther Anders den Begriff »Technik« darüber hinaus als Synonym für »Risikotechnik«, während er das Wort »Technologie«,[127] im Gegensatz zu Jonas, nicht explizit gebraucht. Es ist in seinen Ausführungen zur Atomtechnik, aber auch zur »Janusköpfigkeit« der Wissenschaft und seinen moralphilosophischen Überlegungen angedeutet. Und wenn Anders von den »*Lagerhäusern der Wissenschaft und der Technik*« und der Unfähigkeit, das einmal Gekonnte nicht mehr zu können, dem »*not knowing how*«, spricht, kann von nichts anderem als von Technologie die Rede sein.[128] Der Anderssche Technikbegriff bezieht seine analytische Schärfe und seinen kritischen Gehalt jedoch nicht aus terminologischen oder historiografischen Überlegungen, sondern aus den *Wesensbestimmungen* der Technik. Das liegt daran, dass Anders sich weder an Lexikondefinitionen noch an der Nomenklatur von Technikern oder der offiziellen Geschichtsschreibung orientiert.

Drei Etappen der Technikgeschichte

In philosophischer, nicht historiografischer Absicht lässt Anders den rasanten Aufstieg der Werkzeuge, Geräte und Apparate zu dirigistischen gesellschaftlichen Co-Akteuren mit der industriellen Revolution beginnen.[129] Diese unterteilt er wiederum in drei Etappen, deren Kulminationspunkt eine restlos durch Technik konstituierte, von atomaren Overkill-Kapazitäten bedrohte Gegenwart ist. Die erste der drei technisch induzierten geschichtlichen Umwälzungen ereignete sich Anders zufolge im 19. Jahrhundert, als man mit Hilfe von Maschinen Maschinen herzustellen begann. Ein historischer Einschnitt, der für Anders den Ursprung, den *terminus a quo* der Antiquiertheit des Menschen markiert. Denn Maschinen verlangen im Gegensatz zu einfachen Werkzeugen und Geräten die Anpassung

124 Vgl. Gehlen 1957: 13.

125 Plessner 1969: 992.

126 Jonas 1985: 95.

127 Hans Lenk (1994: 12) definiert Technologien als »methodisch-rationale Verfahren der Systemsteuerung oder einer optimalen bzw. optimierenden Organisation zielgerichteter Transformationsprozesse« bzw. als »informations- und systemwissenschaftliche Verfahren«. Christoph Meier-Oeser (1998: 960) weist darauf hin, dass der spezielle Begriff von Technologie als »Verfahrenslehre der Stoffbe- und -verarbeitung« zunehmend im »über den angelsächsischen Sprachgebrauch sich durchsetzenden und vom Begriff der Technik nicht mehr unterschiedenen Gebrauch von [Technologie]« aufgeht. In diesem Sinne benutzt Hans Jonas (1985: 16) »Technologie« als Synonym für moderne Technik und ihren Prozesscharakter.

128 Anders 2003: 58, 157. Vgl. dazu auch Anders 1981: 37 bzw. 395.

129 Der Wirtschafts- und Sozialhistoriker Peter Borscheid (2004: 13, 33) datiert die Startphase dieser stufenförmigen, von technologischen Innovationen angetriebenen Entwicklung bereits auf das 15. Jahrhundert. Vgl. dazu auch Osterhammel/Petersson 2004: 25.

des Menschen an den spezifischen Maschinenrhythmus.[130] Als zweite industrielle Revolution betrachtet Anders das Aufkommen der Werbeindustrie. Sie erzeugt ein Produkt zweiten Grades, das sich Bedarf nennt.[131] Mit der Entwicklung der Atombombe, jenes Produktionsmittels, »das die Menschheit zum ersten Male dazu instandgesetzt hat, ihren *eigenen Untergang zu produzieren*«,[132] sei schließlich das letzte historische Stadium erreicht. Alle bedeutenden wissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen nach 1945, so zum Beispiel die Erzeugung neuer chemischer Elemente oder das Klonierungsverfahren, will Anders nur noch als Binnen-Revolutionen innerhalb des Atomzeitalters verstanden wissen, obwohl er einräumt, dass das Klonen ein »Novum in der Typologie menschlicher Produktionsarten«[133] ist und im Grunde eine veritable Revolution markiert. Wie die Untertitel der beiden Bände der *Antiquiertheit* nahe legen, setzt sich seine Technikphilosophie mit dem zweiten und dritten Stadium der industriellen Revolution, wie Anders sie definiert, auseinander. Damit ist sowohl ihr historischer Rahmen als auch ihr Gegenstandsbereich abgesteckt.

Die Unterteilung der modernen Technikgeschichte in drei Entwicklungsstadien findet sich auch bei Hannah Arendt. Auf die Erfindung der Dampfmaschine, der Nachahmung von Naturprozessen und dem Eingreifen in Natur mittels Maschinen folge das Zeitalter der Elektrifizierung, das, so Arendt, nicht mehr mit den traditionellen Kategorien Homo fabers fassbar sei. So haben wir, die spätmodernen *technites* des technologisch-industriellen Komplexes, »natürliche Vorgänge losgelassen, die niemals zustande gekommen wären ohne uns, und anstatt die menschliche Welt [...] vorsichtig gegen die Elementargewalten der Natur abzuschirmen, haben wir im Gegenteil gerade diese Kräfte in ihrer Elementargewalt mitten in unsere Welt geleitet.«[134] Die Einleitung der »Universumskräfte des Weltalls«[135] in die Welt, das heißt die Erfindung der Atomtechnik, ist auch für Arendt der vorläufig letzte Schritt dieser verhängnisvollen Entwicklung.

Hans Jonas beschreibt den technologischen Wandel entlang der Karriereverläufe naturwissenschaftlicher Leitdisziplinen von der Mechanik über die Chemie, die Elektrodynamik und Kernphysik bis hin zur Biologie, die heute als »Lebenswissenschaft« der Universitas präsidiert und die Erfinder in den Ingenieurslabors beflügelt. Letztlich sortiert aber auch er die Entwicklung in einem Dreischritt permanenter Revolutionen, angefangen mit der Dampfmaschine, übertroffen von der Elektro- und Informationstechnik und vollendet von der Biotechnologie, die Jonas in Analogie zur Andersschen Bombenphilosophie als die »vielleicht letzte Stufe der technologischen Revolution« betrachtet.[136]

130 Vgl. Anders 1987a: 55.

131 Laut Anders (1989d: 42, Fußnote 7) gibt es drei Arten von Produkten: Erstens Erzeugnisse im Alltagssinn (1), zweitens Arbeitsplätze (2), die nicht nur Voraussetzung von (1) sind, sondern selbst hergestellt werden müssen, und drittens das ebenfalls herzustellende Prestige der Produkte (1) und (2), kurz: Werbung.

132 Anders 1981: 19.

133 Ebd.: 23.

134 Arendt 2002a: 175f.

135 Ebd.: 177.

136 Jonas 1985: 39.

Technik als Subjekt der Geschichte

Für Günther Anders ist die Welt, innerhalb derer sich die technologischen Revolutionen ereignen, unter demografischen Gesichtspunkten nicht mehr in erster Linie von Lebewesen bevölkert. Sie wird stattdessen von Geräten, Maschinen und Apparaten regelrecht okkupiert. Denn unsere artifiziellen Mitbewohner seien »von Natur aus expansionistisch und integralistisch«[137] und strebten einen monokratischen Endzustand an, in dem die Erde einer monströsen Totalmaschine gleiche.[138] Alle Einzelgeräte und Apparate (im obigen Sinn) seien von einer ihnen »innewohnenden Zielidee«[139] beseelt, die sie gemeinsam auf den idealen Endzustand des alle anderen Apparate in sich aufhebenden Totalapparats zustreben ließen – ein »Apparate-Dschungel«,[140] in dem »Technik« und »Welt« bzw. »Gesellschaft« nur unterschiedliche Namen für ein und dieselbe Sache sind und den Anders auch »das chiliastische Reich des technischen Totalitarismus« nennt.[141] In diesem Reich, das die Menschheit nach Anders im 20. Jahrhundert unwiderruflich betreten hat, geht die politische Gewalt nicht mehr von menschlichen Subjekten aus, auch nicht von Ingenieurinnen und Experten, sondern, im ursprünglichen Sinne des Wortes »Technokratie«, von den Apparaten, Maschinen und Produkten, die ihren Herrschaftsanspruch dadurch zementieren, dass sie technogene Handlungsstrukturen und Handlungsaufforderungen mit Zwangscharakter ausbilden:

> »Unter ›Technokratie‹ verstehe ich die Tatsache, daß die Welt, in der wir heute leben und die über uns befindet, eine technische ist – was so weit geht, daß wir *nicht mehr sagen dürfen, in unserer geschichtlichen Situation gebe es u.a. auch Technik, vielmehr sagen müssen: in dem ›Technik‹ genannten Weltzustand spiele sich nun die Geschichte ab, bzw. die Technik ist nun zum Subjekt der Geschichte geworden*, mit dem wir nur noch ›mitgeschichtlich‹ sind.«[142]

Aufzehrung und Vernetzung

Die treibende Kraft hinter diesem nach Anders so aggressiven und irreversiblen politischen Eroberungsprozess der Technik ist das »Prinzip der Maximalleistung«. Um ihre maximale Leistung erreichen zu können, seien Maschinen oder Apparate nämlich auf eine ihren jeweiligen Bedürfnissen adäquate Umwelt angewiesen, so Anders. Sie versuchten deshalb, sich ein nach ihrem eigenen Leistungstakt, nach dem Muster technisch-rationaler Zuverlässigkeit und Effizienz synchronisiertes »Dienst- und *Kolonialreich*« zu erobern, das »aus Zubringern, Bedienungsmannschaften, Konsumenten usw.« besteht:[143]

> »Wenn es eine Soziologie der Dinge gäbe, dann würde deren Axiom lauten: ›*Es gibt keine Einzelapparate*‹. Vielmehr ist jedes ein ›zoon politikon‹; und außerhalb

137 Anders 1981: 113.
138 Vgl. Anders 2002a: 49.
139 Anders 1981: 111.
140 Ebd.: 337.
141 Anders 2002a: 55 bzw. 1981: 111.
142 Anders 1981: 9.
143 Anders 2002a: 50.

> seiner ›Gesellschaft‹, als bloßes Robinson-Ding, bliebe jedes untauglich. Das Wort ›Gesellschaft‹ bezeichnet dabei aber nicht etwa nur seinesgleichen, nicht nur die Millionen von gleichzeitig funktionierenden Geräten oder deren Summe, sondern ein dem Apparate morphologisch entgegenkommendes Korrelat, eine ihn einbettende, nährende, reinigende, aus Rohstoffen, Konsumenten, Geschwisterapparaten, Abfallkanalisation bestehende Behausung – kurz: eine *Umwelt*.«[144]

Hans Jonas meint denselben Sachverhalt, wenn er von der Maschine als Verbraucher spricht und dafür folgendes Beispiel gibt:

> »Dampfgetriebene Wasserpumpen erleichtern den Kohleabbau, verlangten ihrerseits Extrakohle zur Heizung ihrer Dampfkessel, weitere Kohle für die Hütten und Essen, die jene Kessel herstellten, weitere für den Abbau der benötigten Eisenerze, weitere für den Transport zu den Hütten, mehr von beidem – Kohle und Eisen – für die nötigen Schienen und Lokomotiven, die in den gleichen Hütten etc. hergestellt wurden, mehr für den Transport des Hüttenprodukts zu den Grubenschächten und umgekehrt, und endlich nochmals mehr für die Verteilung der reichlicheren Kohle an die Verbraucher außerhalb dieses Kreislaufes, die zunehmend wieder aus Maschinen bestanden, die ihr Dasein eben der erhöhten Verfügbarkeit von Kohle verdankten und den Bedarf nach ihr und den Hüttenprodukten weiter erhöhten – und so fort.«[145]

Zu den aufgezehrten Umwelten der Apparate gehören aber ganz unmittelbar auch die Menschen selbst. »Noch das raffinierteste Werkzeug«, schreibt Hannah Arendt in *Vita activa*, »bleibt ein Diener seines Herren, unfähig die Hand zu leiten oder sie zu ersetzen. Aber selbst die primitivste Maschine leitet die Arbeit des Körpers, bis sie sie schließlich ganz und gar ersetzt.«[146] Die Aufzehrung menschlicher Umwelten durch Maschinen und Apparate hat zwei Aspekte: Ihre Einbindung in die jeweiligen Funktionsweise des Apparats und ihre Synchronisierung mit dem jeweiligen Arbeitsrhythmus der Maschinen auf der einen, ihre Ersetzung, sprich: Überflüssigmachung durch technogene Rationalisierung auf der anderen Seite.[147]

Die Frage, ob sich der Mensch der Maschine anpassen solle oder die Maschine der menschlichen Natur, ist in diesem Stadium der Technokratie, in dem Technik nicht mehr ausschließlich für den Menschen da ist, sondern der Mensch sich selbst für die Technik »›handlich‹ und ›griffig‹ gemacht« hat,[148] wie Günther Anders meint, bereits müßig. Da der Mensch laut Hannah Arendt ein bedingtes Wesen ist, und alles, was er tut oder herstellt, zur Bedingung seiner Existenz wird, sind Maschinen und Apparate längst zur Existenzbedingung geworden. Die Frage ist für Arendt sogar falsch gestellt. Wie für Anders lautet »die hier angemessene

144 Anders 1981: 115.

145 Jonas 1985: 31f. Die Aufzehrungstendenz der Maschinenwelt macht auch gegenüber anderen Formen von Technologien nicht Halt, wie Konrad Liessmann (1996: 86) bemerkt. So werden beispielsweise Selbsttechnologien wie Meditation oder Askese und die menschliche Kommunikation unter technokratischen Vorzeichen von Bio-Feedback-Maschinen bzw. den Medien aufgesogen.

146 Arendt 2002a: 174.

147 Vgl. Anders 1981: 91–104.

148 Anders 2002b: 75.

Fragestellung« für sie, »ob die Maschine noch im Dienst der Welt und ihrer Dinghaftigkeit steht oder ob sie nicht vielleicht im Gegenteil angefangen hat, ihrerseits die Welt zu beherrschen, nämlich die von ihr produzierten Gegenstände in den eigenen automatischen Prozeß wieder zurückzuziehen und damit gerade ihre Dinglichkeit zu zerstören.«[149]

Verwertungsimperativ

Der expansive Apparatemetabolismus – der unstillbare »*Akkumulationshunger*«[150] der Maschinen – trachtet laut Günther Anders nach einer sukzessive aus den jeweiligen Geräten und ihrer Umwelt synthetisierten, stets weiter wachsenden Funktionsganzheit, Hans Jonas spricht von einem »Komplex des Weiterwucherns«,[151] getreu der obersten Maxime der amtierenden »Wirtschaftsontologie«: »*Unverwertbares ist nicht; oder nicht wert zu sein*« beziehungsweise: »*Mache alles verwertbar!*«[152] Die Welt als Ganze ist in dieser derart restlos von Technik konstituierten Epoche dann nur noch als Rohstoff beziehungsweise Verfügungsmasse für technische Apparate und Kapitalinteressen relevant. So sind Aufzehrungstendenz und Verwertungsimperativ laut Anders nicht nur das Charakteristikum großtechnischer Anlagen, sondern auch des gigantischen Warenkosmos, der die Menschen in den wirtschaftlich reichen Nationen umgibt. Er verhalte sich ähnlich wie das akkumulierende Maschinennetz, das nach »*Totaleroberung*« strebt und erst im Stadium der »*Weltmaschine*« seine Erfüllung findet.[153] Mit Hilfe der Werbeindustrie habe er sich selbst in ein gigantisches, moralisch aufgeladenes Produktionsmittel zur Umwandlung von menschlichen Umwelten in zahlende Angestellte der Konsumgüterindustrie mit eingebautem Bedürfnishunger verwandelt.[154]

Aufforderungscharakter und Konsum

Die glitzernde, sirenenhafte Warenwelt verheißungsvoller Angebote entpuppt sich nach Anders letztlich als ein Gefängnis rigider (Kauf-)Gebote, in der jede Form des Nicht-Konsums als Sabotageakt gilt.[155] Dabei sei der Durst der Konsumenten nach immer neuen Produkten gar nicht in erster Linie durch Werbung induziert, so Anders. Es ist der Warenkosmos selbst, dessen Elemente als Interessengemeinschaft co-abhängiger Subjekt-Objekte um permanente Ergänzung barmen, originäre Bedürfnisse überlagern und ersticken: »*Jede einmal erworbene Ware verlangt*, um verwendbar zu bleiben, mindestens um nicht sofort unbrauchbar zu werden (auch aus Prestige-Gründen: um von ihr ebenbürtigen Gegenständen umgeben zu sein) *den Kauf weiterer Waren; jede dürstet nach einer anderen, nein, nach anderen.*«[156] So sei der Wareneigentümer regelrecht dazu verdammt,

149 Arendt 2002a: 179.

150 Anders 2002a: 51.

151 Jonas 1985: 32.

152 Anders 1980: 184f.

153 Anders 2002a: 51f.; im Original in Anführungszeichen.

154 Vgl. Anders 1981: 50 bzw. 259.

155 Vgl. Anders 1980: 172.

156 Anders 1980: 177. Vgl. dazu auch Anders 1989c: 52. Trotz aller prinzipiellen Differenzen klingt in den Andersschen Ausführungen zur Maschinenakkumulation und

die Bedürfnisse der von ihm erworbenen Waren, zum Beispiel den Durst seines Automobils nach Treibstoff, den Bedarf seiner Haushaltsgeräte an Strom, aber auch die Forderung seines neuen Anzugs nach gesellschaftlichen Anlässen, zu seinen eigenen zu machen. Jedem Kaufakt entspreche eine Art »Einheirat in eine kaninchenhaft fortzeugende und akkumulierende Warenfamilie, die finanziell von ihm unterhalten zu werden verlangt.«[157] Ein Ausstieg aus diesem lückenlosen, interdependenten Warenkosmos und dem Teufelskreis des pausenlosen Konsumzwangs scheint, sobald man einmal in ihn eingetreten ist, letztlich unmöglich: »Denn *was man einmal hat*, das verwendet man nicht nur; *dessen bedarf man nun auch*. Ist ein Verwendungs-Geleise erst einmal eingefahren, dann will es auch weiter befahren sein. *Nicht was man benötigt, hat man schließlich; sondern was man hat, das benötigt man schließlich.*«[158]

Das trifft erst recht auf die Technik zu. Denn jedes Gerät sei, so Anders, »durch die bloße Tatsache seines Funktionierens bereits eine Weise seiner Verwendung« und spiele »allein durch die Tatsache seiner speziellen Arbeitsleistung immer schon eine (sozial, moralisch und politisch) präjudizierende Rolle«.[159] Das Verhältnis von Zwecken und Mitteln ist nicht linear, sondern, so Hans Jonas, »dialektisch zirkulär«. Typisch für die Moderne sei die Entstehung neuer Zwecke »einfach durch das Angebot ihrer Ausführbarkeit«, das heißt durch das bloße Vorhandensein entsprechender Mittel.[160] So bestimmt das technische Sein das Bewusstsein: »*Nicht nur ist das Gekonnte das Gesollte, sondern auch das Gesollte das Unvermeidliche.*«[161] Selbst zunächst völlig kontingente, durch technische Erfindungen erzeugte Zwecke und Imperative verfestigen sich auf diese Weise zu Lebensnotwendigkeiten, »wenn sie«, wie sich mit Jonas ergänzen lässt, »erst einmal der sozioökonomischen Gewohnheitsdiät einverleibt sind«.[162] Jonas beantwortet die Frage, ob wir heute noch frei über den Einsatz neuer Technologien und Produkte entscheiden können, mit Verweis auf die menschliche Anatomie: Sich für oder gegen die Verwendung einer neuen Technologie auszusprechen, sei nicht mit der Entscheidung zu reden oder zu schweigen vergleichbar, sondern mit der Atmung. Obwohl es sich dabei um eine Fähigkeit handelt, sind wir nicht in der Lage, sie zu unterlassen.[163]

---

zur Vernetzung des Geräteuniversums auch etwas von Heideggers »Verweisungsganzheit« des »Zeug« an.

157 Anders 1980: 177. Der Industrie gelingt es nach Anders (1981: 48) dabei, selbst aus Besitzern relativ langlebiger Güter Besitzlose zu machen, indem sie diese Güter sozial ruiniert: »*Die Mode ist die Maßnahme, die die Industrie verwendet, um ihre eigenen Produkte ersatzbedürftig zu machen.*«

158 Anders 1980: 176.

159 Anders 1981: 217.

160 Jonas 1985: 19f.

161 Anders 1981: 17.

162 Jonas 1985: 20.

163 Vgl. Ebd.: 44. Der amerikanische Arzt Jeffrey Steinberg, der sein Geld mit Pränataldiagnostik verdient, fasst diesen Sachverhalt anschaulich zusammen: »Die gesellschaftliche Akzeptanz folgt der technologischen Machbarkeit. Vor 20 Jahren war ich einer der ersten Ärzte, der In-vitro-Fertilisationen vornahm. Damals hieß der Slogan

Zwei Beispiele: Auto und Stromnetz

Ein besonders anschauliches Beispiel für die Vernetzungstendenz und den Aufforderungscharakter moderner Technik beziehungsweise Produkte ist das bereits erwähnte Automobil. Wie kaum ein anderes Kind des Industriezeitalters haben der PKW und seine Geschwister ein ganzes Netz von Komplizen krakenartig über den Globus gezogen: Straßen, Brücken, Tankstellen, Her- und Zustellerbetriebe, Werkstätten, Bohrinseln, Raffinerien etc. In Form von Automobilclubs und -verbänden hat die automobile »*Volksgemeinschaft der Apparate*«[164] sogar eigene Interessenvertretungen hervorgebracht: »Sind Automobile einmal produziert, werden sie verwendet. Und werden sie verwendet, ist es keine Frage von Entscheidbarkeit, daß Straßen gebaut, Parkplätze geschaffen, Infrastrukturen verändert, Lebensweisen revolutioniert werden müssen – was wir befolgen, ist tatsächlich die Maxime der Geräte, nicht die des Willens«,[165] so Konrad Liessmann. Wie Goethes lawinenartig sich vermehrende Zauberbesen[166] überrollt das Auto den Erdball und formt ihn dabei nach eigenen Maßstäben und Bedürfnissen: »Städte werden heute für Autos gebaut, nicht für Menschen. Statt Orte des Zusammenlebens zu gestalten, baut man Umgehungs- und Ausfallstraßen, das Drive-in und das Drive-through«, bemerkt Norbert Bolz.[167] Für das Auto werden massive Eingriffe in die natürliche und urbane Umwelt vor- und hingenommen. Die menschlichen Opfer automobiler Gesellschaften sind Legion. Alle 30 Sekunden stirbt irgendwo auf der Welt ein Mensch im Straßenverkehr, bis zu 1,2 Millionen pro Jahr, dazu 20 bis 50 Millionen Schwerverletzte, vor allem in den ärmeren Ländern. Der Verkehrswissenschaftler Hermann Knoflacher sieht den Westen deshalb in einer regelrechten Autodiktatur leben: »Wir haben Strukturen gebaut, die die Menschen zum Autofahren zwingen!« Dabei wird die verheißene Mobilität – eines der zentralen Versprechen der Moderne – im Grunde gleich wieder absorbiert. »Tatsächlich gibt es keine Zeiteinsparung durch höhere Geschwindigkeiten. Es steigen nur die Entfernungen bei gleicher Wegzeit«, so Knoflacher.[168] Das Auto steht somit paradigmatisch für die Irreversibilität, die technologischen Innovationen zukommt, sobald sie einmal das Licht der Öffentlichkeit erblickt und sich gesellschaftlich durchgesetzt haben. Angesichts der ersten Weltraumflüge spricht Anders metaphorisch von einem »*Sinken der Rückkehrchance*«:

> »Umgekehrt gilt, daß, was in dem Spezialfall der Kosmonauten geglückt ist, bei den meisten unserer Unternehmungen mißglückt, daß wir sie nur einbahnartig, nur vorwärtsblickend, durchzuführen imstande sind, dagegen unfähig bleiben, während unserer Fahrt zurückzublicken, um zu überprüfen, ob wir auf der von uns eroberten

›Reagenzglas-Babys haben keine Seele‹. Gehe ich heute auf eine Cocktailparty, hat die Hälfte aller Gäste Reagenzglas-Babys. Darüber wird nicht einmal mehr geredet.« (Steinberg 2007)

164 Anders 1981: 115; im Original in Anführungszeichen.

165 Liessmann 1996: 90.

166 Das Besenmotiv aus Goethes Ballade *Der Zauberlehrling* (vgl. Goethe 1996: 276ff.) wird im zweiten Band der *Antiquiertheit* von Anders (1981: 401ff.) aufgegriffen.

167 Bolz 2001: 118.

168 Knoflacher 2007: 26.

> Strecke auch wieder heimkehren können. Darin besteht die Misere unserer sonst so glanzvollen Technik.«[169]

Im zweiten Band der *Antiquiertheit* untermauert Günther Anders seine Akkumulationstheorie der Apparate mit gelegenheitsphilosophischen Reflexionen über einen partiellen Kollaps des nordamerikanischen Stromnetzes.[170] Die These, dass sich besonders die Zusammenballung, das heißt Vernetzung und Komplexbildung von Maschinen und Apparaten zur dominanten Maschinenmacht auswächst, wird durch das Ereignis des Stromausfalls eindrucksvoll belegt, allerdings *sensu negativo*. Vernetzung macht den Menschen in besonderem Maße abhängig von seinen Apparaten. Eine Abhängigkeit, die proportional zum Aufzehrungs- respektive Vernetzungsgrad der Apparate wächst, ebenso wie die Gefahr großtechnischer Katastrophen. Wie im Jahre 1969, auf das Anders sich bezieht, kam es auch im August 2003 zu einem mehrstündigen Ausfall des Stromnetzes in weiten Teilen Nordamerikas und Kanadas, die *tageszeitung* sprach vom »größte[n] Stromausfall in der Geschichte der USA«.[171] Und wie vor 40 Jahren steckten auch dieses Mal plötzlich Hunderttausende in U-Bahnen und Aufzügen fest, fielen massenhaft Kühlgeräte aus, verdarben tonnenweise Waren und verfinsterten sich die größten Einkaufsmeilen. Das öffentliche Leben stand stundenlang still. Auf den bis heute (und trotz »Fukushima« wohl immer noch) dramatischsten Fall einer großtechnischen Katastrophe, die Reaktorhavarie von Tschernobyl 1986, gehe ich in Kapitel II.2.2 näher ein.

Maschinelle Autoaggression

Der für Anders notwendigerweise iterative, teleologische Gleichschaltungsprozess der Maschinen wird nicht allein für die von Kolonisierung bedrohte nichtmaschinelle (Um-)Welt zur Bedrohung. Weil ein einmal agglutinierter Apparatekomplex nach Anders in seinem unersättlichen Expansionsdrang dazu neigt, sich immer weitere Weltstücke unabhängig von ihrem ontologischen Status einzuverleiben, sind auch die Maschinen selbst gefährdet. Denn jede Maschine müsse, »um optimal zu arbeiten, entweder versuchen, ihre Umgebung zu erobern, diese dazu zu veranlassen, sich mit ihr gleichzuschalten und mit ihr eine einzige Großmaschine zu bilden, oder sie muß sich – und das geschieht in 99 von 100 Fällen – in eine andere, größere Maschine einschalten.«[172] Die Maschinenkomplexe, die sich in eine größere funktionale Einheit integrieren, büßen nach Anders ihre

169 Anders 1994a: 92. Bei Hans Jonas (1985: 50) heißt es entsprechend: »Der Hauptpunkt ist, daß gerade die Segnungen der Technik, je mehr wir auf sie angewiesen sind, die Drohung enthalten, sich in einen Fluch zu verwandeln. […] Und es ist klar, daß die Menschheit viel zu zahlreich geworden ist – dank derselben Segnungen der Technik –, um noch frei zu sein, zu einer früheren Phase zurückzukehren. Sie kann nur vorwärts gehen und muß aus der Technik selbst, mit einer Dosis mäßigender Moral, die Heilmittel für ihre Krankheit gewinnen.« Man kann in diesem Fall auch von einem Sperrklinkeneffekt der Technikverwendung sprechen. Ist man einmal durch die Tür gegangen, kommt man nicht wieder zurück (vgl. Degele 2002a: 58f.).

170 Vgl. Anders 1981: 121ff.

171 Liebert/Reimer 2003.

172 Anders 1981: 119.

Autonomie ein und werden ontologisch zu bloßen Maschinenteilen degradiert, und zwar so lange, bis der Plural »Maschinen« abgeschafft ist und zugleich nichts Nicht-Maschinelles mehr existiert.[173] Der Blick auf die ehemals mehr oder weniger eigenständigen Ausgangsbestandteile eines maschinellen Großkomplexes ist dann kaum noch möglich, so dass sich sinnvoll nur noch von einem einzigen technischen Apparat sprechen lässt. Am Ende des akkumulativen Weltverdauungsprozesses der Maschinen steht nach Anders also nicht nur eine drastische numerische Reduktion einzelner Maschinen respektive Maschinenkomplexe, sondern ein echter dialektischer, qualitativer Umschlag. Es lässt sich auch von einem dialektischen Zirkel sprechen. Indem die Technik die Welt immer mehr zur bloßen Systemumwelt umfunktioniert und damit so restlos in etwas Technisches verwandelt, dass »Welt« zum Synonym für »Technik« wird, absorbiert sich die Technik am Ende konsequenterweise selbst. Im Endzustand dieser Bewegung kann dann nicht mehr zwischen dem weltumspannenden Maschinennetz und der Welt differenziert werden.

Technik als (Selbst-)Zweck und Pseudo-Person

Die Kernbegriffe der Andersschen Technikphilosophie – Aufzehrung, Vernetzung (Komplexbildung), Formierung, Aufforderungscharakter – zeigen an: Moderne technische Artefakte sind alles andere als neutrale, menschlichen Zweckvorstellungen zuhandene Mittel oder Mittelsysteme. Diese Einsicht, von Hans Freyer bereits Ende der 20er Jahre postuliert,[174] wirkt auf den ersten Blick nicht neu. Technische Geräte wie Hammer oder Axt waren immer schon normativ aufgeladen, insofern sie qua Funktionalität ihre eigene Verwendung vorgaben. Die technologische Normativität des Faktischen bedeutet unter modernen Lebensbedingungen jedoch wesentlich mehr, als der exemplarische Hammer je inkorporieren kann. Zwar lässt er sich in böser Absicht auch als Mordinstrument missbrauchen, seine Funktion prädestiniert ihn jedoch auf das Einschlagen von Nägeln oder das Festklopfen loser Gegenstände. Beide Verwendungsweisen, der Hammermord und das Nägeleinschlagen, unterliegen letztlich uneingeschränkt dem menschlichen Willen – nicht so aber die moderne Technik. Sie hat laut Günther Anders und Hans Jonas die Tendenz, sich zu verselbständigen und den menschlichen Willen zum ausführenden Organ technologischer Maximen zu degradieren. Günther Anders fasst diesen Sachverhalt am schärfsten, wenn er in den Geräten und Apparaten verdinglichte menschliche Handlungen sieht, die uns zunehmend als unabhängige soziale Akteure, als »Pseudo-Personen« gegenübertreten.[175] Anders zufolge haben diese Pseudo-Personen ihre »eigenen starren Grundsätze«,[176] was zunächst nicht unbedingt mehr bedeuten muss, als dass sich diese Grundsätze in letzter Instanz auf menschliche Handlungen beziehungsweise Intentionen zurückführen oder reduzieren lassen, wie es bei einfachen Geräten, beispielsweise

173 Anders (ebd.: 120) bezeichnet diesen Vorgang analog zur Verdinglichung des Menschen als Apparateanhängsel auch als »*Verdinglichung der Dinge*«.

174 Vgl. Freyer 1929/30.

175 Vgl. Anders 2003: 38f. bzw. 103.

176 Ebd.: 103.

dem Hammer, anschaulich der Fall ist.[177] Die Pseudo-Personalisierung groß- und risikotechnischer Artefakte, wie Anders sie versteht, geht jedoch notwendigerweise mit der Ablösung von ursprünglich menschlichen Intentionen, Handlungen beziehungsweise Handlungszusammenhängen einher. Moderne Groß- und Risikotechnik übersteigt menschliche Handlungsmacht, schafft sich ihre Verwendung selbst und ist zunehmend in der Lage, autonom mit anderen technischen Systemen zu interagieren. Beispiel für diese neue Technik-Spezies ist die Atombombe, die man nur noch metaphorisch als inkarnierte menschliche Handlungsmacht und als kontrollierbares Mittel bezeichnen kann, und die laut Anders »einfach durch die Tatsache, daß sie existiert« eine »konstante *Erpressung*« ist,[178] aber auch die moderne Computer- und Netzwerktechnologie. Dass unsere technischen Einrichtungen nach Anders komplexe, ein Eigenleben entwickelnde soziale Fakten sind, heißt: sie sind gerade nicht nur Fakten beziehungsweise geronnene oder, wie der französische Wissenschaftsforscher Bruno Latour sagen würde, »gehärtete« Maximen und Normen, die den technischen Gebilden und Strukturen eingeschrieben sind,[179] sondern Co-Akteure im Wortsinn. Sie inkorporieren nicht nur menschliche Absichten und Vorschriften wie Stoppschilder oder Bahnschranken und sie bringen nicht nur einen Handlungsüberschuss in die soziale Interaktion mit ihren Konstrukteuren ein, sondern originäre Maximen, Absichten und Gebote. Auf der historischen Bühne betreiben sie erfolgreich Interessenvertretung in eigener Sache. Als weltumspannendes Netz, als Herrscherklasse *sui generis* begründen sie den von Anders supponierten Subjektstatus der Technik, dem die Menschheit ihren Anspruch auf Geschichtlichkeit, auf historische Gestaltungsmacht weitgehend abgetreten hat. Wie der Proletarier des 19. Jahrhunderts angesichts einer unberechenbaren ökonomischen Entwicklung, so befindet sich für Anders die Menschheit als Ganze im Weltzustand Technik in der Rolle des Beherrschten, von »Neo-Proletarier[n]«.[180] Die technische Entwicklung reduziert als globaler Trend alle wirtschaftlichen Steuerungsmaßnahmen und politischen Programme unabhängig von den Grundwerten und der ökonomischen Verfassung einer Gesellschaft auf den Status wirkungsloser Überbauphänomene, zur Kosmetik von Sachzwängen. Die permanente technologische Innovation zwingt praktisch jede Gesellschaft, sich auf denselben aktuellen Stand der Technik zu bringen. Wie einst der rastlos sich selbst verwertende Wert im Marxschen *Kapital* wird bei Anders die »normative Kraft des Technischen«[181] zum Tempo-Geber gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse, zur Geschichte machenden Gewalt, das heißt zu einer *politischen* Macht.[182] Im Weltzustand Technik sind die Geräte, Apparate

177 Vgl. zu dieser Lesart Anders 1980: 99.

178 Anders 2003: 103. Siehe ausführlich Kap. I.2.2.4.

179 Vgl. Latour 1991. Im Gegensatz zu gesellschaftlichen Normen, die übertreten werden können, sind technisch »gehärtete« Normen nicht hintergehbar.

180 Anders 1981: 297; vgl. auch ebd.: 289.

181 Liessmann 2002: 53.

182 Bei Marx (1998: 169) heißt es: »In der Tat aber wird der Wert [.] das Subjekt eines Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet. Denn die Bewegung, worin er Mehrwert zusetzt,

und Produkte nicht nur längst keine Mittel mehr, sondern stattdessen selbst zu (letzten) Zwecken geworden. Dass das technisch Mögliche stets auch das Verbindliche, das Gekonnte stets das Gesollte sei, ist *die* Zwangsidee der technologischen Moderne.[183]

Technokratie

Die Rede von der Technik als Subjekt der Geschichte ist bei Anders also keinesfalls metaphorisch gemeint. Dennoch ist der Anderssche Technokratiebegriff unscharf, ja sogar aporetisch. Einerseits betont Anders ausdrücklich, dass seine Leser unter »Technokratie« die Herrschaft, ja Diktatur von Geräten und Maschinen im Wortsinn zu verstehen haben und vielleicht sogar ökonomische Programme *»nur noch Überbauten über ›technological requirements‹* sind«.[184] In dieser radikalen Variante der Technokratiethese[185] scheint kein Platz für menschliche Subjekte und ihre Absichten, nicht einmal für Ingenieure und Technikerinnen, geschweige denn politisch agierende Technokraten zu sein. Historisch handlungsmächtig und handlungsbestimmend sind allein großtechnische Gebilde und vernetzungsbedürftige Produkte mit inhärentem Aufforderungscharakter, was *prima facie* einer technikdeterministischen Position entspricht. Auf der anderen Seite aber finden sich bei Anders mehrfach Hinweise darauf, dass es doch so etwas wie eine Technokratenkaste gibt, die Technik zum Zweck der Unterdrückung verwendet. Gelegentlich schreibt er kryptisch von der »power elite«, den »Interessenten der Technik« oder den »Dunkelmännern« des technischen Zeitalters, die er einmal auch als »die gegenwärtige, durch die Produkte- und Gerätewelt herrschende Macht«, als Politiker instrumentalisierende »Technokraten« und schließlich schlicht als »Technologen« bezeichnet.[186] Der systemneutrale und universalistische Technikbegriff sei bei Anders daher »oft nur das Synonym für die Mächtigen, die Industrie oder klassisch: für den Klassengegner«, meint Detlef Clemens.[187] Zur Verteidigung der radikalen Lesart lässt sich jedoch einwenden, dass die »Interessenten der Technik«, die es zweifellos gibt, in der gelegenheitsphilosophischen Analyse bewusst ausgeblendet werden, um dem spezifischen Charakter technischer Phänomene in der Übertreibung und Überzeichnung ihrer Eigengesetzlichkeit, also der Personalisierung von Technik als Akteur, auf die Spur zu kommen. Tatsächlich ist in der Andersschen Technikphilosophie nämlich fast ausschließlich von der Eigengesetzlichkeit der Technik, ihrem Status als Pseudo-Subjekt die Rede. Wenn Anders dennoch von »Interessenten der Technik« spricht, dürfte er sie, mit Marx, im Sinne repräsentativer Figuren, als abhängige

ist seine eigne Bewegung, seine Verwertung also Selbstverwertung.«

183 Vgl. Anders 1981: 17. In nicht-klinischer Terminologie ließe sich von einer soziotechnologischen Version des naturalistischen Fehlschlusses sprechen.

184 Ebd.: 107; vgl. auch ebd.: 9.

185 Dazu und zur Technokratiebewegung in Amerika und Europa vgl. Rapp 1998.

186 Vgl. Anders 1981: 108, 138 bzw. 147 sowie 199; 1987a: 28; 2002a: 26. In *Die Wurzeln der Apokalypseblindheit* ist von den »Produzenten der atomaren Gefahr« die Rede (2003: 113), in seinem imaginären Interview *Notstand und Notwehr* spricht Anders (1987a: 161) von der »Übermacht der Geräte und Gerätebeherrscher«.

187 Clemens 1996b: 270.

Vertreter von Geräteinteressen, also als bloße »Charaktermasken«[188] verstehen. Denn das wirklich autonome Geschichtssubjekt ist Anders zufolge allein die Technik, in Anlehnung an Marx' 6. Feuerbachthese: das Ensemble der apparatehaften Verhältnisse und Strukturen.[189] Hans-Martin Lohmann rückt Anders daher nicht zu Unrecht in die Nähe strukturalistischer Ansätze, ja bezeichnet ihn sogar als »Ahnherr des Strukturalismus«.[190] Aber Anders ist weder Determinist noch Strukturalist und auch kein Konstruktivist. Zwar geht es ihm, scheinbar deterministisch, um die objektive Wirkung der Geräte, deren »Standpunkt« er einzunehmen versucht, um ihr Wesen transparent zu machen. Im Zentrum seines Denkens aber steht der Mensch als antiquiertes, nicht jedoch als bereits restlos bestimmtes, zerstörtes Wesen. Schließlich geht es ihm ja gerade um Restmöglichkeiten seiner De-Antiquierung, eine Rekonstruktion seiner Handlungsmacht gegenüber der Technik, um ein neues, autonomeres Verhältnis zu den Produkten Homo fabers. Widerspruchsfrei ist die Anderssche Technokratiethese deshalb nicht. Problematisch wird sie vor allem im Zusammenhang mit den Überlegungen zum Widerstand. Es stellt sich nämlich die Frage, wie das technokratisch entthronte menschliche Subjekt im Weltzustand Technik zu einer wie auch immer gearteten Revolte – für die Anders' Denken selbst steht – überhaupt fähig sein soll, unabhängig davon, ob man Anders' einen Widerspruch im Denken diagnostiziert oder, wie Konrad Paul Liessmann, sein Denken als Ausdruck widersprüchlicher Verhältnisse begreift.[191]

Anders – Heidegger – Marx

Zur Diskussion der Technokratiethese gehört ein Seitenblick auf Marx und Heidegger. Anders ist kein Metaphysiker der Technik wie sein akademischer Lehrer. Zwar gibt es zwischen den beiden einige Schnittstellen. Doch wenn Anders die Technik, wie Marx das sich selbst verwertende Kapital, als gesellschaftlich-kulturelles Phänomen bestimmt, das der Künstlichkeit des menschlichen Wesens geschuldet ist, bezieht er sich nicht so sehr auf den Schwarzwälder Denker als vielmehr auf den Revolutionär aus Trier. Er ist auch weniger technophob als Heidegger, vermeidet allerdings zugleich, wie Jean Améry feststellt,[192] die Naivität einer ökonomiezentristischen, marxistischen Lesart. Denn die Technik ist für Anders mit keiner spezifischen Herrschaftsform verbunden, sie verhält sich systemneutral.[193] In Marxscher Diktion heißt das: das Problem sind nicht die Produktionsverhältnisse,

188 Vgl. Marx 1998: 91 bzw. 163.

189 Vgl. Marx 1990 : 6. So auch Liessmann 1996.

190 Lohmann 1989: 118. Vgl. dazu auch Schraube 1998: 11.

191 Eine Frage, die man in ähnlicher Form auch an das von Marx auserkorene revolutionäre Subjekt, die Arbeiterklasse, richten kann. Die Vorstellung, dass ausgerechnet sie, die elende Masse »*geistig* wie körperlich *entmenschte[r]* Wesen« (Marx 1982b: 377), mit dem Sturz des Kapitalismus zugleich den neuen, wahren Menschen erschaffen und das selige Ende der menschlichen (Vor-)Geschichte herbeiführen sollte, überzeugt nicht.

192 Vgl. Améry 2004: 377f.

193 Vgl. Anders 1981: 63, 107ff.

sondern die Produktionsmittel.[194] Doch kann man Anders' Technikphilosophie als eine sowohl mit Marx formulierte wie auch gegen ihn gerichtete Kritik der politischen Technologie interpretieren:

> »In ihr entpuppen sich Menschen als Charaktermasken der Apparate, die ihrerseits den mystischen dialektischen Sprung von der Quantität zur Qualität geschafft haben. Freiheit existiert so nur mehr als *Auto-Mobilität*, Gleichheit als *TV für alle* und Brüderlichkeit als die Gemeinschaft der *User* von Datenbanken. Selbst die Gentechnologie könnte so auch interpretiert werden als die Fortsetzung der Humboldtschen Pädagogik mit anderen Mitteln: Menschenbildung. Es ist daher auch nur konsequent, wenn Politik sich nicht mehr an Ideen oder Bedürfnissen, an Fragen der Macht und der Herrschaft, sondern an der Verfügbarkeit über technische Mittel orientiert.«[195]

In der Tat bestimmt »die Reibung mit dem Marxismus« Anders späte Philosophie stark. Sie »benutzt, aktualisiert, variiert und erweitert die Marxschen Gedanken – doch vor allem kritisiert sie die vergeblichen Tröstungen, die in dieser Philosophie angelegt sind.«[196] Nicht umsonst promoviert Anders die Technik – wie Marx den (Tausch-)Wert – zum Subjekt der Geschichte. Die Analogie ist nicht zufällig. Durch seinen Fokus auf die Dinge – das konstante Kapital, das bei Marx im Schatten des variablen steht –, stellt Anders Marx, der die Wurzel allen Übels in der Wertschöpfung, im Arbeitsprozess, nicht aber aufseiten der Gebrauchswerte sah, vom Kopf auf die Füße. Zumindest befreit er die Kritik der politischen Ökonomie, deren Vorstellungsvermögen diesseits einer hochtechnologischen Überflussgesellschaft lag, von einem blinden Fleck. Seine Technokratiethese steht in direktem Bezug und zugleich quer zu Marx. Die Technik bestimmt laut Anders die politische Agenda nicht weniger als die Lebenswelt, unabhängig vom politischen Kontext. Daraus folgt, dass die Marxsche Verheißung vom Reich der Freiheit eine Illusion ist. Und zwar nicht nur, weil auf die Reduktion der Arbeit nicht automatisch ihre gerechte Verteilung folgt, sondern vor allem, weil sich gegen die Technik nicht regieren lässt.[197] In der Frage nach einer möglichen Revolte steht Anders wieder näher bei Marx als bei Heidegger, der zur Ge-lassenheit riet und das Rettende in der Gefahr suchte.[198] Anders' kontingenzphilosophische Trotzethik und die späten Aufrufe zur Gewalt gegen die »Herren der Apokalypse« haben mit der eskapistischen Hirtenphilosophie Heideggers nichts mehr zu tun.

Technokratie bei Jonas

Erstaunlicherweise findet man auch bei Hans Jonas, dessen Technikkritik wenig ausgearbeitet ist, eher konventionell wirkt und vor allem als Präludium der Zukunftsethik dient, einige Formulierungen, die stark an die Anderssche Technokratiethese erinnern. Und das, obwohl Jonas, wie er in einem Brief an

194 Im Zentrum des Andersschen Werkes stehe daher, so Werner Jung (1992: 23f.), die Ware, nicht der Tauschwert. Seine Technikphilosophie sei »ein derber Schlag ins Gesicht des Marxismus«.

195 Liessmann 1993b: 106. Vgl. dazu auch Lütkehaus (2002b: 8f.), der das Fundament von Anders' Medientheorie in der Marxschen Wirtschafts-Ontologie sieht.

196 von Greiff 1992: 195. So auch Clemens 1996a und b.

197 Vgl. dazu auch Staeuble 1987: 309.

198 Vgl. Heidegger 2003 bzw. 2000b: 679 sowie 2004: 32–40.

Anders ausdrücklich betont,[199] nicht zu methodischen Übertreibungen neigt und in seinem Hauptwerk, in öffentlichen Reden und Interviews vehement die Autonomie des Menschen gegenüber seinen technischen Artefakten betont: »Nie darf apokalyptische Panik uns vergessen machen, daß die Technik ein Werk der uns Menschen eigenen Freiheit ist.«[200] Wie Anders spricht er gelegentlich von den Machteliten, die an »den Frontpositionen der Automatisierungs- und Informationstechniken« arbeiten.[201] Dennoch sei heute nicht mehr die Politik, wie noch Napoleon meinte, sondern die Technik das Schicksal der Menschheit, ihr Fortschritt kein Nebenprodukt, sondern ein »in ihr selbst gelegener Antrieb«, eine formale »Automatik«, die »über unseren Willen hinweg« das »Ungetüm« Technik vorantreibe.[202] In seinem einschlägigen Aufsatz *Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist* spricht Jonas vom quasi-zwanghaften Voranschreiten der Technik, »das sozusagen unsere eigenen Weisen der Macht zu einer Art selbsttätiger Kraft hypostasiert, der wir, ihre Ausüber, paradox untertan werden.« Eine Seite später heißt es im selben Text, der modernen Technik wohne ein tyrannisches Element »als solches« inne, »das unsere Werke zu unseren Herren macht«.[203] Diese starke, das Autonomiepostulat konterkarierende These bekräftigt Jonas im *Prinzip Verantwortung*, wo immer wieder, marxistisch anmutend, von der »›Selbstbewegung‹ der Technik« oder gar mit unverkennbarer Assoziation von deren »Machtergreifung« die Rede ist:[204]

> »Die Erfahrung hat gelehrt, daß die vom technologischen Tun jeweils mit Nahzielen in Gang gesetzten Entwicklungen die Tendenz haben, sich selbständig zu machen, das heißt ihre eigene zwangsläufige Dynamik zu erwerben, ein *selbsttätiges Momentum*, kraft dessen sie nicht nur [...] irreversibel, sondern auch vorantreibend sind und das Wollen und Planen der Handelnden *überflügeln*. Das einmal Begonnene *nimmt uns das Gesetz des Handelns aus der Hand*, und die vollendeten Tatsachen, die das Beginnen schuf, werden kumulativ zum *Gesetz* seiner Fortsetzung.«[205]

Ähnlich scharf spricht Jonas an anderer Stelle mit Bezug auf Bacons Programm von der apokalyptischen Dialektik der Macht über die Natur:

199 Vgl. den Brief (hs.) von Hans Jonas an Günther Anders vom 19. April 1980 (ÖLA 237/04, ohne Signatur).

200 Jonas 1987d: 35.

201 Jonas 1985: 281f.

202 Ebd.: 20. Gertrude Hirsch Hadorn (2000: 190) zufolge charakterisiert Jonas die Entwicklungsdynamik der Technik »durch vier Merkmale. Erstens zwingt das Erreichen eines Zieles dazu, neue Ziele anzustreben. Zweitens diffundiert technologische Innovation sehr rasch in den Bereich der Güterproduktion, und zwar global. Drittens ist das Verhältnis von Mitteln und Zwecken im technologischen Handeln insofern zirkulär, als nicht nur neue Zwecke nach entsprechenden Mitteln dafür verlangen, sondern neue Technologien auch neue Zwecke generieren können, die ohne sie gar nicht vorstellbar wären. Viertens ist diese Eigendynamik deshalb zugleich Fortschritt, weil die folgenden Zustände den ihnen vorausgehenden technisch gesehen überlegen sind und insofern eine Verbesserung darstellen«.

203 Jonas 1985: 51f.

204 Jonas 1987a: 404 (Anmerkung 22), 229.

205 Ebd.: 72; Hervorh. C.D.

> »Die tiefe, von Bacon nicht geahnte Paradoxie der vom Wissen verschafften Macht liegt darin, daß sie zwar zu so etwas wie ‚Herrschaft‹ über die Natur (das heißt ihre potenzierte Nutzung), aber mit dieser zugleich zur vollständigen *Unterwerfung unter sich selbst* geführt hat. Die Macht ist selbstmächtig geworden, während ihre Verheißung in Drohung umgeschlagen ist, ihre Heilsperspektive in Apokalyptik.«[206]

Das einmal selbstbewusst angestoßene Werk macht seinen Herren im zweiten und dritten Schritt immer mehr zum Knecht. Im Gegensatz zu Günther Anders versucht Jonas, die Ursachen dieser Entwicklung transparenter zu machen und Letztere damit wieder auf menschliche Verantwortung zurückzuführen.

Ursachen der Technikherrschaft

Neben externen Faktoren wie Bevölkerungswachstum und Ressourcenverbrauch sieht Hans Jonas die technologische Fortschrittsdynamik vor allem durch den Druck des ökonomischen Wettbewerbs und die mächtigen Interessen eines »industriell-merkantilen Komplexes« vorangetrieben, aber auch durch den Umstand, technikinduzierte Probleme meist nur durch neuere, bessere Technologien beseitigen und bevölkerungsreiche Staatsgebilde nur mittels ausgeklügelter Technik (Sicherheit, Infrastruktur etc.) beherrschen zu können – »und zwar um so mehr, je zentralistischer sie sind.«[207] Auch die »quasi-utopische[.] Vision«[208] des besseren Lebens, die mit den Verheißungen der Technik spätestens seit der Industrialisierung programmatisch verknüpft ist, dürfte eine gewichtige Rolle als Antriebsmotor technologischer Innovationsdynamiken spielen. Der Glaube an eine virtuelle Unendlichkeit möglicher Erkenntnisse und technologischer Anwendungen ist für Jonas gleichermaßen die »ontologisch-erkenntnistheoretische Prämisse« der Möglichkeit permanenten Fortschritts und die »innerste Sprungfeder der technologischen Dynamik«.[209] Dieser Glaube entzündet sich an der schier unerschöpflichen Kraft der modernen Naturwissenschaft, in einem wechselseitigen Feedback-Verhältnis mit der Technik in immer neue, zuvor unbekannte Dimensionen des Natürlichen vorzustoßen:

> »Für ihren eigenen *theoretischen* Zweck braucht die Wissenschaft eine zunehmend raffinierte und physisch gewaltige Technologie als ihr Werkzeug, das sie sich selber erzeugt, d.h. der Technik in Auftrag gibt. Was sie mit dieser Hilfe findet, wird der Ausgangspunkt neuer Anfänge im *praktischen* Bereich, und dieser im ganzen, d.h. die Technologie am Werke in der Welt, liefert mit seinen Erfahrungen wiederum der Wissenschaft ein Laboratorium im großen, eine Brutstätte neuer Fragen an sie – und so fort im endlosen Kreislauf. Apparatur ist so das dem theoretischen und praktischen Reich Gemeinsame«.[210]

Die Ursache der tyrannischen Technikherrschaft, das »Agens der Rastlosigkeit«, wird Jonas zufolge durch ein »funktionell integrierendes Band mit der Wissenschaft« gestiftet,[211] welche, wie Hannah Arendt schreibt, wesensmäßig »jeden

206 Ebd.: 253.
207 Jonas 1985: 23. Vgl. dazu auch 1987a: 252.
208 Jonas 1985: 22.
209 Ebd.: 25.
210 Jonas 1985: 27.
211 Ebd.: 28.

einmal eingeschlagenen Weg bis an sein Ende zu verfolgen« trachtet.[212] Als philosophische Konsequenz ergibt sich für Jonas daraus, dass die alte Suche nach Wissen und Wahrheit um ihrer selbst willen durch »das technologische Syndrom« sozialisiert, das heißt »in den Dienst des gemeinen Bedürfnisses gestellt« sei, wie er Hannah Arendts Diktion variierend formuliert;[213] mit anderen Worten, die Differenz von Theorie und Praxis – von Vita contemplativa und den Tätigkeiten Homo fabers – wird durch die Technik, das heißt ihre Koalition mit der (Natur-)Wissenschaft, eingeebnet.

Ambivalenz der Technik

Diese Koalition verweist nach Jonas und Anders auf ein weiteres Kennzeichen der modernen Technikherrschaft, nämlich ihre Ambivalenz. Das Ambivalenzproblem der Technik hat, wie Jonas in seiner Ursachenforschung und Günther Anders in seinen Ausführungen zur Janusköpfigkeit der Wissenschaft herausgearbeitet haben (siehe Kapitel I.2.1.1, S. 152), seine Wurzel in Forschung und Entwicklung, dort, wo neue Technologien zugleich eingesetzt, aber auch erfunden werden. Sind diese erst einmal auf der Welt, und sei es nur als Idee, lassen sie sich kaum noch revozieren. Ebenso wenig lässt sich der moderne Technikkosmos teilen in neutrale, positive und negative Sphären. Gute und schlechte Auswirkungen wissenschaftlicher beziehungsweise technologischer Innovationen sind meist eng miteinander verflochten, und die besten Absichten können in ihr Gegenteil umschlagen. Insbesondere, wenn sich, mit Hannah Arendt gesprochen, Herstellen und Handeln wie in der modernen Naturwissenschaft und Ingenieurskunst vermischen. Schließlich ist das Handeln laut Arendt unfähig, »irgendeinen Zweck [...] je zu verwirklichen. Denn alles Handeln fällt in ein Netz von Bezügen, in welchem das von den einzelnen Intendierte sich sofort verwandelt und als eindeutig feststehendes Ziel, als Programm etwa, gerade sich nicht durchsetzen kann.«[214] In diesem Sinn, aber schon aus rein technogenen Gründen, ist die langfristige Wirkung technologischer Großprojekte kaum abschätzbar.

»Unlesbarkeit« der Technik

Ein letztes zentrales Merkmal der modernen Technik ist nach Anders die »Übersinnlichkeit« ihres Aussehens, das heißt das nichtssagende Nur-nebenbei-noch-Aussehen und, damit einhergehend, die Verschleierung der eigentlichen Funktion und Bewandtnis von Apparaten beziehungsweise Produkten. Man könnte diese Eigenschaft auch als »Unlesbarkeit« (von technischen Funktionen und Strukturen) bezeichnen.[215] »Wir leben in einer *erscheinenden* Welt und müssen uns daher im Umgang mit ihr auf das, was erscheint, verlassen können«, stellt Hannah Arendt

212 Arendt 2002a: 10.

213 Jonas 1985: 29.

214 Arendt 2000a: 294.

215 Vgl. dazu auch Sennett (1998: 87), der am Beispiel einer voll automatisierten Bäckerei erhellt, wie technologisch rationalisierte Arbeitsabläufe zwar oberflächlich einfacher, aber emotional unzugänglicher werden. Unverständlich sind laut Sennett auch die eingesetzten Maschinen, da keiner der Angestellten sie programmieren, geschweige denn bei Ausfällen reparieren kann.

fest.[216] Doch den rundlichen, kathedralenartig in der Landschaft ruhenden Kuppeln der Atomkraftwerke sehen wir ebenso wenig wie den von Günther Anders in diesem Zusammenhang erwähnten Zyklon-B-Dosen an, »was sie ausrichten sollen und anrichten können«.[217] Unlesbarkeit ist damit eine zentrale Voraussetzung, um riskante Verfahren, Strukturen, Geräte bzw. Produkte zu sozialisieren und deren Gefahrenpotenzial zu verschleiern – oft in böser Absicht, wie auch im Fall der im letzten Afghanistankrieg eingesetzten Streubomben, deren knallgelbe Farbe ihnen eine Ähnlichkeit mit den gleichzeitig von der US-Luftwaffe abgeworfenen Lebensmittelpaketen verlieh. Die spätmoderne Diskrepanz von Wesen und Erscheinung, Anders nennt sie den »Schlüsseldefekt unseres heutigen Daseins«,[218] trübt selbst den geübtesten phänomenologischen Blick und verzerrt damit die Erkenntnis essenzieller Merkmale und (Langzeit-)Folgen moderner technischer Apparate nachhaltig, blinde Affirmation und Verharmlosung befördernd. Die These von der »Übersinnlichkeit« der Apparatewelt erklärt nebenbei, warum Anders mit Technikherrschaft nicht die Negativ-Vision eines von Maschinenmenschen kontrollierten Globus meint, obwohl es möglich ist, dass wir Roboter nicht »immer und für alle Zeit so kontrollieren können wie einen Hammer«[219] und diese eines Tages zur technokratischen Avantgarde gehören werden. Doch es geht Anders gerade nicht, oder nur am Rande auch um Roboter. Denn an ihnen lässt sich beinahe klassisch phänomenologisch ablesen, was sie sind. Das ist bei der Technik, die Anders vor allem im Blick hat und die er für wirklich gefährlich hält, längst nicht mehr der Fall.

Zusammenfassung: Eigenschaften und Merkmale

Führt man sich die wesentlichen Elementen des Andersschen Technikbegriffs hinsichtlich der Merkmale und Eigenschaften von moderner Technik im Sinne der eingangs gebrauchten Mosaikmetapher noch einmal zur Gänze vor Augen, ergibt sich folgendes Bild: Die moderne (Groß-)Technik ist erstens gekennzeichnet durch eine technikimmanente, teleologische und autoaggressive Tendenz zur Vernetzung beziehungsweise Aufzehrung von natürlichen, sozialen und artifiziellen Umwelten, die prinzipiell keine Stoppregeln kennt und, einmal angestoßen, meist irreversibel fortschreitet (*Vernetzung/(Selbst-)Aufzehrung* und *Irreversibilität*). Zweitens durch eine Tendenz zur totalen – laut Anders: totalitären – Formierung okkupierter Umwelten nach geräte- und apparatespezifischen Eigenlogiken und Maximen; »das Vorhaben, die Erde insgesamt aus dem Geist der Maschine zu organisieren«,[220] wie Hans Freyer schreibt (*Formierung*),[221] und drittens dadurch, dass das jeweils technisch Machbare zum neuesten gesellschaftlichen Handlungsimperativ wird, das heißt, dass die Technik zu ihrem eigenen Gebrauch auffordert

216 Arendt 2005c: 67.

217 Anders 1981: 423.

218 Ebd.: 34.

219 Marsiske 2006.

220 Freyer 1958: 11.

221 Systemtheoretisch gesprochen, trachtet die Maschinen- und Apparatewelt danach, die Komplexität der Umwelt zu verringern, indem sie ihre eigene Komplexität durch Okkupation und »Gleichschaltung« von Umweltelementen erhöht.

(*Aufforderungscharakter der Technik*). Damit ist Technik viertens, trotz einer im Ansatz gegebenen Ambivalenz hinsichtlich Verwendung und Nebenfolgen, kein neutrales Mittel oder Mittelsystem mehr. Doch nicht nur, dass sie, einmal vom Menschen ins Werk gesetzt, diesen im Sinne inkarnierter Handlungsanweisungen zu ihrer Verwendung zwingt, indem sie sich handlungsleitend in gesellschaftliche Strukturen einschreibt. Sie wird fünftens vielmehr selbst zum Zweck und immer mehr zu einer autonomen, ja beherrschenden sozialen beziehungsweise politischen Macht, zum eigentlichen Subjekt der Geschichte (*Pseudo-Personalisierung, Technokratie*); ein Subjekt freilich, das sechstens dazu neigt, seine eigentliche Bewandtnis, seine technische, soziale und politische Funktion durch nichtssagendes Aussehen zu verschleiern (»*Unlesbarkeit*«).[222]

Effekte und Folgen

Versucht man die Anderssche Technikphilosophie nach der Seite möglicher Effekte und Folgen moderner Technik auf Mensch und Welt zusammenzufassen, ergibt sich folgendes Bild: An erster Stelle eines ganzen Bündels von Effekten und Folgen steht das *prometheische Gefälle*.[223] Das Gefälle wird vor allem durch die Kluft zwischen den beiden menschlichen Vermögen Herstellen und Vorstellen aufgerissen und durch die Wesenseigenschaften der modernen Groß- respektive Risikotechnik in einem technischen Weltzustand regelrecht zementiert. Eine »gewisse Diskrepanz« zwischen den Menschen und ihren Geräten besteht Anders zufolge zwar schon immer, denn alle Geräte werden schließlich dazu konstruiert, um die natürlichen Leistungsgrenzen des Menschen zu erweitern beziehungsweise zu transzendieren. Sobald jedoch aus Geräten vernetzte technische Apparate werden, verwandele sich diese Diskrepanz in eine kognitiv-emotional nicht mehr einholbare Kluft, eben in ein prometheisches Gefälle. Die moderne (Groß-)Technik hat den Menschen in der Hand, anstatt von ihm wie im Fall des Hammers gehandhabt zu werden. Dieser Zustand ist zweitens durch ein »Übermaß an struktureller Unfriedlichkeit«[224] gekennzeichnet, das aus der Vernetzung, Komplexität und Unlesbarkeit sowie dem hohen Risikopotenzial technisch-apparativer Gebilde resultiert (*Risikocharakter der Technik*).[225] In diesen Kontext gehört drittens auch der Hinweis auf die *globale Dimension der Auswirkungen* von Technik in Raum und

222 Vgl. dazu und zum Folgenden auch Kap. 7 von Dries 2009.

223 Vgl. Anders 1980: VII. Aus der vorangegangenen Darstellung ist offensichtlich, dass Anders die Effekte und Folgen der modernen Technik nahezu ausschließlich negativ beurteilt. Eine Ausnahme ist die spätere Revision einiger Thesen seines Fernseh-Essays (siehe Kap. I.2.2.2).

224 Sloterdijk 1983: 253.

225 Die strukturelle Unfriedlichkeit der Moderne manifestiert sich aber auch in ihrer »Wirtschaftsontologie«. Denn die Warenmassen, die in die Kaufhäuser rollen, sind Anders (1981: 38) zufolge nur »*zum Sterben geboren*«. Das ihnen mitgegebene Verfallsdatum markiert im Zeitalter des »industriellen Platonismus« und der Konsumorientierung einer durch permanente Werbung konformierten Bevölkerung nur eine knappe Lebensspanne. Nach Ablauf dieser materiell oder sozial begründeten Frist droht die Ersetzung durch identische oder »optimierte«, »angesagtere« Nachfolgemodelle. Die Grenzen zwischen Produktion und Destruktion verschwimmen.

Zeit, die im Begriff des »Weltzustands« implizit enthalten ist.[226] Paradebeispiel dafür und für die strukturell etablierte, politisch legitimierte und verharmloste Unfriedlichkeit globaler großtechnischer Artefakte und ihrer Langzeitwirkung ist das Netz der auf dem ganzen Globus stationierten Atomkraftwerke; eine stille Form von Unfriedlichkeit, die sich regelmäßig in kleineren und größeren technischen Katastrophen gewalttätig entlädt, in vielen Fällen ohne dass man dafür noch eindeutig Verantwortliche oder Schuldige identifizieren könnte. Nicht selten werden diese und andere großtechnische Katastrophen und Pannen – Havarien, Stromausfälle, Verkehrskollapse – nämlich durch die Summe einzelner, für sich genommen sogar harmloser »Bedienungsfehler« ausgelöst. Dies hängt viertens mit der nach Anders (und Arendt) für den Weltzustand Technik charakteristischen Transformation von menschlichem Handeln und Arbeiten in bloßes Mit-Tun zusammen (*Deformation der Tätigkeiten*). Anders behauptet, dass die technisierte, arbeitsteilige Organisation der Moderne nicht nur in der Industrie, deren Entfremdungsmomente bereits in den Marxschen Frühschriften herausgearbeitet sind, den Blick des Arbeitenden auf das Ganze des jeweiligen Herstellungsprozesses und die Einschätzung der wirklichen Bedeutung und Reichweite seiner jeweiligen Tätigkeit verunmögliche. Im Zeitalter der zweiten respektive dritten industriellen Revolution seien folglich fünftens »Ursache und Effekt [einer Handlung; C.D.] auseinandergerissen«,[227] so dass Arbeit, auch wenn sie innerhalb einer Mordmaschine geleistet wird, moralisch neutral bleibt (*Neutralisierung*). Das Böse wird gewissermaßen zum Strukturelement der verapparatisierten Arbeitswelt, eine These, auf die ich in Kapitel I.2.3.2 beziehungsweise I.2.4.3 ausführlich eingehe. Arbeitsteilung, Komplexität und Unlesbarkeit der Technik sind sechstens verantwortlich für die Reduktion des Menschen auf ein Apparateanhängsel, seine physisch-geistige Vernutzung als »Maschinenfutter« oder, wie Anders in Anspielung auf Heidegger schreibt, als »*Objekthirte*«.[228] Das den technischen Weltzustand konstituierende Prinzip der Maximalleistung führt schließlich siebtens zu einer dramatischen Veränderung des Lebens- und Arbeitstempos der modernen Gesellschaft, zu einer regelrechten *Mobilmachung*.[229] »Unsere Kinder«, schreibt Anders in seinen *Stenogrammen* mit Blick in die Zukunft, »werden unterwegs sein. Und nicht nur sie, sondern auch ihre Einrichtungen. Diese mit ihnen, oder sie mit diesen. [...] Der Seinsbeweis unserer Urenkel wird lauten: ›*Ich bin in Bewegung, also bin ich.*‹«[230] Für das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt er-

226 Explizit bei Jonas 1985: 45.

227 Anders 2003: 101.

228 Anders 1981: 95; im Original in Anführungszeichen. Die Anderssche Technikphilosophie enthält sowohl eine verdinglichungs- als auch eine personalisierungstheoretische Komponente: Je entseelter und verdinglichter die Menschen, desto personaler, agiler und handlungsmächtiger werden die von ihnen geschaffenen Dinge.

229 Norbert Hofmann (1992: 180) bezeichnet mit Mobilmachung die »negative Utopie« der Großtechnik, »die ganze Erde in einen Planeten der Gleichzeitigkeit zu verwandeln, auf dem im gleichen Rhythmus produziert, konsumiert, vergessen und gestorben wird«.

230 Anders 2002b: 84. Bei Sloterdijk (1989: 37) heißt es: »Die Modernität ist ontologisch reines Sein-zur-Bewegung.« Sennett (1998: 29) charakterisiert die Werte der flexiblen

weist sich achtens die Formierungseigenschaft der Technik als fatal, ist der Effekt von Formierung auf Menschen bei Anders doch stets gleichzusetzen mit einer technisch fundierten und induzierten Konformierung beziehungsweise *Kongruierung* von Lebensstilen und Verhaltensweisen. Komplexe Apparate schieben sich wie ein ideologischer Filter zwischen Mensch und Welt.[231] Der weltweite Eroberungsfeldzug des Mobiltelefons ist für diesen Verfremdungseffekt ein ebenso gutes Beispiel wie das von Anders angeführte Fernsehen (siehe Kapitel I.2.2.2) oder der weltumspannende Warenkosmos, der das Konsum-Verhalten und den Lebensstil ganzer Bevölkerungen prägt und vereinheitlicht. Somit wird die Technik (und der Warenkosmos) neuntens zum *Verhinderungsinstrument authentischer Erfahrung*, die Anders in der *Weltfremdheit* ja als spezifisch menschliche Weise des Zur-Welt-Kommens charakterisiert hatte. Erfahrung ist nach Anders umso authentischer,

> »je weniger dasjenige, *was* wir erfahren, uns angemessen ist. Damit meine ich nicht allein, daß das Positive unsichtbar bleibt (z. B. die uns angemessene Gesundheit im Unterschied zu unserer Krankheit), sondern vor allem – dies die ›Kalamität des Glücks‹ –, daß diejenigen Dinge und diejenigen Umstände, die uns angegossen sitzen oder die wir uns zugeschneidert haben, uns der Chance berauben, auf Welt zu stoßen, und das heißt doch wohl: Erfahrungen zu machen. Der nach Maß gebaute Schuh betrügt unsren Fuß um die Erfahrung von Wurzel und Stein. Nicht als *adaequatio* . . .verwirklicht sich die wahre Erfahrung, sondern gerade auf Grund der inadaequatio, als deren *collisio*, in der das Fremde *als* Fremdes seine uns völlig unangemessene Macht und Realität anmeldet. Sub specie Erfahrung gilt: *Das Falsche ist das Wahre.* – Nichts wäre daher unberechtigter als zu glauben, wir lebten, und zwar dank der Technik, in einem Zeitalter der Natur- und Welterfahrung. Im Gegenteil: Da Technik, wieviel Naturerkenntnis sie auch voraussetzen mag, eudämonistisch darauf abzielt, uns die Welt komfortabel, also konform, zu machen und die Reibung mit der Welt auf ein Mindestmaß zu reduzieren, verwandelt sie uns in Erfahrungsunbedürftige, damit in Erfahrungslose, damit in Erfahrungsunfähige.«[232]

Gesellschaft so: »[B]leib in Bewegung, geh keine Bindungen ein und bring keine Opfer.« In einem beschleunigungstheoretischen Kontext stehen auch die Anderschen Reflexionen zur *Antiquiertheit von Raum und Zeit* (Anders 1981: 335–354).

231 Bei Marx wird Ideologie als ein »notwendig falsches« Bewusstsein definiert (vgl. Schlette 1973: 721). Die These von der Technik als Ideologie ist im Kontext der Kritischen Theorie der 60er und 70er Jahre des letzten Jahrhunderts von Herbert Marcuse (1967) formuliert und von Jürgen Habermas (1974) wieder aufgegriffen worden. Auch im Falle des Ideologie-Aspekts, der Formierung als Effekt, gilt: Problematisch wird Formierung dort, wo Geräte sich zu komplexen Netzen auswachsen, d.h. wenn diese Geräte aus der apriorisch kontingenten Vielfalt von Weltaneignungsweisen nicht nur eine ganz bestimmte Auswahl vermitteln – das geschieht schließlich immer, wenn Menschen mittels Technik ein Weltverhältnis begründen –, sondern diese Auswahl zementieren, so dass die Möglichkeit alternativer Mensch-Welt-Verhältnisse durch die etablierte Technik *de facto* verschwindet.

232 Anders 1985a: 88f., Anmerkung 1. Die Technik rückt die Welt aber nicht nur, wie Anders in der zitierten Passage betont, so nah an den Menschen heran, dass er nicht mehr aus eigenen Stücken zu ihr kommen muss bzw. kann. Umgekehrt sorgt das Gefälle dafür, dass sie in vielen Fällen auch zu weit entfernt ist, um

Der Aspekt der Erfahrungsvernichtung lässt sich vor dem Hintergrund der frühen Andersschen Anthropologie auch so formulieren, dass der Kern von Günther Anders' Technikkritik noch deutlicher hervortritt. In den Schriften, die nach 1950 in Deutschland erschienen und Anders öffentlich bekannt machten, spielt die frühe Anthropologie vermeintlich keine Rolle. Wenn Anders sie in seinem Hauptwerk erwähnt, dann nur in Fußnoten oder kurzen Exkursen.[233] Das ist freilich kein Indiz für ihre Belanglosigkeit. Man muss sich nur an das halten, was Anders selbst dazu geschrieben hat. Das Vorwort des zweiten Bandes der *Antiquiertheit* endet mit dem ironischen, aber durchaus ernst zu nehmenden Hinweis, das Wichtigste stehe »natürlich« in den Anmerkungen.[234] Darüber hinaus bezeichnet Anders sein Hauptwerk explizit als eine »*philosophische Anthropologie im Zeitalter der Technokratie*« und alle darauf folgenden Bücher als »Paraphrasierungen des Hauptwerkes«.[235] Auch wenn sich der Blickwinkel, unter dem Anders philosophiert, verschoben hat, durchdringt die frühe Anthropologie das gesamte Nachkriegsœuvre normativ. Vor ihrem Hintergrund entfaltet sich die Technikkritik fast notwendig. Vom Standpunkt der *Weltfremdheit* aus betrachtet, erscheint das Spätwerk als konsequente gedankliche Weiterentwicklung, allerdings mit umgekehrtem Vorzeichen. Wie ist das zu verstehen?

Feststellung (Fixierung)

Eigentlich hätte die These von der Weltfremdheit und Künstlichkeit des Menschen Anders auch zu einem glühenden Anhänger des technologischen Fortschritts machen können. Schließlich richtet sich der Mensch ja gerade mit dessen Hilfe in der Welt immer wieder neu ein. Es stellt sich also die Frage, was Anders genau meint, wenn er von »Antiquiertheit« spricht. Geht es ihm letztlich doch darum, im Gegensatz zu seinen frühen Überlegungen ein spezifisches apriorisches Wesen des Menschen gegen eine als verderblich diskriminierte moderne Technik zu verteidigen, die in Wirklichkeit, so wäre zu ergänzen, so verderblich gar nicht ist? Widerspricht Anders sich am Ende selbst? Eine erneute Rückbesinnung auf die Wesensbestimmung des Menschen in der *Weltfremdheit* gibt die Antwort: Das »*Hinterherzockeln*«[236] des Menschen hinter seinen technischen Gebilden – das prometheische Gefälle – wird erst dann zum Problem, wenn die historisch kontingente, aposteriorisch vom Menschen selbst erschaffene Superstruktur so übermächtig geworden ist, dass sie den Menschen *feststellt* (fixiert), das heißt,

sie noch via Erfahrung auffassen zu können, was sowohl für das mikroskopische Gefälle der Quantenwelt als auch das makroskopische der Atombombe und anderer (Risiko-)Technologien gilt. Werner Reimann (1990: 91) hat in seinem Buch darauf aufmerksam gemacht und für den Sachverhalt der Erfahrungsverhinderung das einprägsame Bild vom »Transmissionsriemen der Welthaftigkeit des Menschen« gefunden, der durch die Technik zerschnitten wird.

233 Vgl. z. B. Anders 1980: 69, 114, 309ff., 327 (Anmerkung zu S. 33), 332 (Anmerkung 1 u. 2 zu S. 75); 1981: 10, 24f.

234 Anders 1981: 14. Margret Lohmann (1996a: 73) zufolge reserviert Anders Fußnoten mit betont distanzierender Geste bevorzugt für »akademische« Anmerkungen, was ihre Bedeutung jedoch nicht notwendigerweise schmälert.

235 Anders 1981: 9, 11.

236 Anders 1989e: 67.

dass sie die Bedingungen der Möglichkeit des Menschseins – nämlich Weltoffenheit – storniert. Den Menschen hatte Anders in der *Weltfremdheit* als dasjenige Wesen definiert, das kein von vornherein festgelegtes Wesen besitzt, sich also gerade durch seine wesensmäßige Unfestgelegtheit auszeichnet. Diese Unfestgelegtheit sieht Anders in Gefahr.[237] Die moderne Technik wirkt ihr gegenüber, obwohl zugleich ureigenster Ausdruck des menschlichen Wesens, wie ein gigantisches Feststellungswerkzeug. Sie beschränkt den Menschen auf das, was für *ihre* jeweiligen Zwecke »an ihm verwertbar ist«[238] und zwingt ihm den eigenen Weltbezug auf. Die normative Basis der Andersschen Technikkritik ist also nicht Anders' Weltbegriff oder gar eine damit zusammenfallende »bestimmte Art der Erfahrung«,[239] wie Simone Dietz fälschlicherweise meint, sondern die anthropologische Verfassung des Menschen. »Der Gedanke des nicht-fixierten Menschen hat seine Gültigkeit für Anders nie verloren«,[240] betont Werner Reimann völlig zu Recht. Und so ist der Welt*bezug* dem Menschen zwar wesentlich, aber nicht im Sinne einer »bestimmten« Art der Erfahrung. Das widerspräche Anders' Kontingenzbegriff grundlegend. Entscheidend ist, dass der Mensch nicht auf eine spezifische Weise zur Welt kommen *muss*, sondern – welcher Mittel er sich dabei auch bedienen mag – die Wahl hat, was Anders im Fall moderner Technologien umfänglich bezweifelt.

In der Feststellung der apriorischen Unfestgelegtheit des Menschen durch die moderne Technik drückt sich der enge Zusammenhang zwischen früher Anthropologie und späterer Technikkritik aus. Erstere könnte man folglich auch mit einem Marxschen Begriff als den eigentlichen »Springpunkt« betrachten, von dem aus sich die Anderssche Technikkritik gelegenheitsphilosophisch als eine *Kritische Theorie des Weltzustands Technik* oder, mit Marx formuliert, eine Kritik der politischen Technologie entfaltet. So erklärt sich auch der Satz von der Fortsetzung der Anthropologie mit umgekehrtem Vorzeichen: Vor dem Hintergrund der anthropologischen Schriften betrachtet, analysiert und kritisiert der Technikphilosoph Anders diejenigen Auswirkungen der Technik, die zur *Feststellung* des Menschen, zur Negation seines – unbestimmt-unbestimmbaren – Wesens führen. Im Sinne der frühen Anthropologie bedeutet »Antiquiertheit des Menschen« also nichts anderes, als dass der Mensch seiner prinzipiellen Weltoffenheit, seiner Freiheit beraubt ist, weil diese ihren Gegenstand – die Welt – als kontingente Ausgangsbasis eines autonom gestalteten Zur-Welt-Kommens verloren hat; weil der Mensch in einen technisch dominierten, kommodifizierten Weltkäfig, ein »stahlhartes Gehäuse«, wie es bei Max Weber heißt,[241] eingebaut ist. Und weil dieses historische Stadium der Technokratie und der Frist nach Anders ein endgültiges ist, ist auch das Porträt des modernen Menschen, das Anders skizziert,

> »in gewissem Sinne ein ›*endgültiges Porträt*‹ [...]. Und das heißt, daß wir Menschen nun in unserem (neuerworbenen) ›Wesen‹ konstant bleiben werden. Ich sage: ›neu-

237 Vgl. dazu auch Lohmann 1996a: 169f.
238 Anders 2003: 84.
239 Dietz 2005: 4.
240 Reimann 1990: 23.
241 Vgl. Weber 1988b: 203.

> erworben‹, weil diese ›Konstanz‹ natürlich keine unserer menschlichen ›Natur‹ ist, sondern ein künstlicher Zustand, einer, in den wir Menschen uns selbst hineinmanövriert haben – wozu wir freilich nur deshalb imstande waren, weil die Fähigkeit, unsere Welt – nein: nicht nur unsere, sondern *die* Welt – und uns selbst zu verändern, paradoxerweise zu unserer ›Natur‹ gehört.«[242]

Der prometheische Triumph des Menschen über die Natur kulminiert in einem Pyrrhussieg. Der Mensch wird von seinen technischen Wunderwerken, die ihn entlasten und sein Leben auf Erden erleichtern sollten, selbst mehr und mehr als Ressource benutzt – und am Ende womöglich gar ersetzt:

> »Nichts wäre nämlich kurzsichtiger als zu glauben, daß die Möglichkeit unserer Liquidierung nur ein zufälliges Nebenprodukt einiger spezieller Apparate, z. B. der Atomwaffen, sei. Vielmehr ist die Möglichkeit unserer Liquidierung das Prinzip, das wir allen unseren Apparaten mitgeben, gleichgültig mit welcher Sonderfunktion wir jeden von ihnen außerdem betrauen; das Prinzip, auf das es uns bei ihrer Konstruktion ausschließlich ankommt. Denn worauf wir abzielen, ist ja stets, etwas zu erzeugen, was unsere Gegenwart und Hilfe entbehren und ohne uns klaglos funktionieren könnte – und das heißt ja nichts anderes als Geräte, durch deren Funktionieren wir uns überflüssig machen, wir uns ausschalten, wir uns ›liquidieren‹. Daß dieser Zielzustand immer nur approximativ erreicht wird, das ist gleichgültig. Was zählt, ist die Tendenz. Und deren Parole heißt eben: ›ohne uns‹.«[243]

242 Anders 1981: 9f. Vgl. dazu auch Anders 1982: 146.

243 Anders 2003: 198f. Obwohl Margret Lohmann die Wirkung der frühen Anthropologie auf das Anderssche Spätwerk weniger stark hervorhebt, konstatiert sie doch, dass sich die Antiquiertheit des Menschen »vornehmlich am Verlust der menschlichen Freiheit an die Technik bemißt« und dass Anders »in normativer Hinsicht den anthropozentrisch zu nennenden Standpunkt [bezieht], daß der Mensch als Maßstab und so seine Freiheit zurückzugewinnen ist.« (Lohmann 1996a: 171, 184) Marcel Müller (2010: 92–103, 111) betont im Gegensatz zu der von mir vorgebrachten Lesart, die die Kontinuität früher anthropologischer Motive und ihre normativ-grundierende Funktion für die spätere Technikphilosophie behauptet, stärker die Ambivlenz der Andersschen (Rück-)Bezüge sowohl auf die eigene frühe Anthropologie, d.h. nach Joachim Fischer (2008) den Denkansatz der Philosophischen Anthropologie, als auch die philosophische Anthropologie als Disziplin. Für Müller hat die frühe Anthropologie daher keine begründende, sondern allenfalls motivierende Funktion für das Spätwerk. Allerdings, so stellt auch Müller (ebd.: 100) fest, bestehe bei Anders »über die Kontinuität des Eintretens für die Freiheit letztlich auch die Kontinuität des Gedankens der Unfestgelegtheit des Menschen.« (Vgl. dazu z. B. Anders 1982: 281.) Dass Anders sich ab 1936/37 von der Anthropologie abwendet und in der *Antiquiertheit* schließlich vor allem die Nebenfolgenproblematik der Unfestgelegtheit des Menschen in den Blick nimmt, mithin seine wenigen expliziten Äußerungen zu anthropologischen Fragen »ambivalent und vieldeutig« (Müller 2010: 103) werden, ändert nichts daran, dass seine generelle Perspektive »eminent anthropologisch« bleibt und der Gedanke der Freiheit respektive Weltoffenheit des Menschen – trotz seiner Ambivalenz und trotz aller fundamentalen Widersprüche und Fallstricke der Anthropologie (vgl. exemplarisch Anders 1980: 327) – nicht nur nicht aufgegeben, sondern zugleich normativ gegen den »Weltzustand Technik« in Anschlag gebracht wird. Auch als kritischer Anthropologe bleibt Anders dem »Prinzip Trotz« (siehe Kap. II.4.1) treu.

Im Anschluss an Heidegger, dessen Modernekritik in den Werken seiner Schüler Anders, Arendt und Jonas widerhallt, kann man den Aspekt der Erfahrungsvernichtung beziehungsweise der Verhinderung des aposteriorischen Zur-Welt-Kommens noch in einer weiteren Perspektive ausleuchten. Darin verstellt Technik die Welt als Heimat. In diesem Sinn schreibt Hannah Arendt: »In einer Arbeitsgesellschaft ersetzt die ›Welt‹ der Maschinen die wirkliche Welt, wenn auch diese Pseudowelt die größte Aufgabe der Welt nie erfüllen kann, nämlich sterblichen Menschen eine Behausung zu bieten, die beständiger und dauerhafter ist als sie selbst.« Der Säuger Mensch entwickele sich in dieser von Apparaten besetzten und durchsetzten Welt in »eine Art Schaltier«,[244] während die Technik von der Krücke zum Käfig des menschlichen Wesens mutiert. Daraus folgt, an obige Aufzählung der Folgen und Effekte anknüpfend, zehntens, dass die moderne (Groß-)Technik dem Menschen die Welt vor allem auf *eine* ganz bestimmte exklusive Weise vermittelt: Sie macht aus ihr ein Rohstoffreservoir und reduziert ihre Vielfalt und die Vielfalt der Möglichkeiten, ihr zu begegnen, auf ein reines Ausbeutungsverhältnis. Die Welt wird zur »Wegwerf-Welt«[245] und zu einem Gegenstand, dessen Existenzberechtigung und Zweck nicht etwa sein Dasein an sich, sondern allein sein Sein für uns ist (*Welt als »Mine«*). In letzter Konsequenz steht am Ende dieses Ausbeutungsverhältnisses die *Liquidierung* – von Welt und Mensch.

Mit dieser Aufzählung der wesentlichen Effekte und Folgen moderner Technik endet die systematische Zusammenfassung des Andersschen Technikbegriffs. Es mag befremden, die prometheische Scham nicht an prominenter Stelle unter die Effekte und Folgen der Technokratie zu subsumieren. Anders selbst hat seine Scham-These jedoch im zweiten Band der *Antiquiertheit* (wie üblich, so ist man versucht zu sagen, in einer Anmerkung) revoziert: »Denkbar, daß ich mich vor fünfundzwanzig Jahren, als ich die ›Prometheische Scham‹ einführte, verspekuliert habe: nämlich ein Postulat als Tatsache dargestellt und dadurch die Grenze zur ›*Philosophy Fiction*‹ überschritten habe.«[246] Doch die Anderssche Technikphilosophie kommt auch ohne die These der prometheischen Scham aus. Denn der Subjektstatus der Technik bleibt davon unberührt, ob sich die antiquierte Menschheit nun ihrer Unterlegenheit schämt oder sie überhaupt als solche wahrnimmt. Abgesehen davon ist es fraglich, ob man die These von der prometheischen Scham überhaupt verwerfen sollte. Indizien dafür, dass es eine prometheische Scham oder wenigstens Varianten von ihr doch (noch) gibt, lassen sich problemlos aufspüren. Hier wäre beispielsweise an unseren Umgang mit den zahllosen elektronischen Assistenten in Kraftfahrzeugen zu denken, die inzwischen so viel können, dass man bald »von Bemutterungs- und Pamperingsystemen sprechen müssen [wird] oder gar von Entmachtungssystemen«, so Burkhardt Strassmann. »Die Kränkung für den versierten Meilenmillionär könnte nicht schlimmer sein, denn die Botschaft eines solcherart ausgerüsteten Fahrzeugs lautet: Du taugst nur sehr beschränkt als Wagenlenker. Das allermeiste kann ich besser.«[247] Auch der

244 Arendt 2002a: 180f.

245 Anders 1981: 42; im Original in Anführungszeichen.

246 Ebd.: 433, Anmerkung zu S. 11.

247 Strassmann 2006: 35.

weltweite Fitnessboom ließe sich als Ausdruck oder vielmehr Kompensation prometheischer Schamgefühle interpretieren. Zwar ist die Bearbeitung und Formung des eigenen Leibes, die Transzendierung von Leistungsgrenzen, kein Spezifikum der (post-)industriellen Moderne. Was sich jedoch auch hier mit Anders beobachten lässt, ist die Umkehrung des Verhältnisses von Mensch und Gerät. Wir verzichten auf unsere eigenen Maßstäbe und erliegen stattdessen dem manipulierten Charme von Zelluloid-Ikonen und einer Werbeoffensive, die »längst nicht mehr das Produkt, sondern in der Regel schöne Menschen als bloße Somaten [zeigt], die nicht agieren [...], sondern funktionieren«.[248] Die Imperative der Arbeits- und Warenwelt werden nach Feierabend in Hanteln und Laufbänder transferiert. Den »idealen«, wie eine Maschine reibungslos funktionierenden Körper, der auch als ästhetisches Objekt, als Ausdruck von Eigenwerbung fungieren muss, garantiert nur ein lebenslanges Fitness-Martyrium. Damit sind einmal mehr die Subjekte von Freiheit und Unfreiheit ausgetauscht: »*Frei sind die Dinge: unfrei ist der Mensch.*«[249]

»Desiderat: Dingpsychologie«

Trotz seiner Selbstkritik bezüglich der prometheischen Scham hat gerade Günther Anders immer wieder darauf hingewiesen, wie nötig eine den technokratischen Verhältnissen angemessene, der Sozialpsychologie beigeordnete Wissenschaftsdisziplin wäre, die er mehrdeutig »Dingpsychologie« nennt und die Ludger Lütkehaus als »seine vielleicht revolutionärste wissenschaftstheoretische Entdeckung« preist.[250] Ihre oberste Prämisse lautet, dass menschliche Beziehungen heute nicht mehr primär Beziehungen zu Menschen sind und dass darum »*ein Großteil unserer emotionalen Energien unseren Apparaten gilt.*«[251] Schließlich leben wir nach Anders in einer technokratisch invertierten Alltagswelt, in der es in erster Linie Dinge und Apparate gibt, in der die zentralen Bezugspersonen also Bezugsdinge sind, die »auch die Weise, wie sich Mensch zu Mensch benimmt, mitprägen.«[252] Im Gegensatz allerdings zu jenen Ansätzen, die Subjekt-Objekt-Interaktionen intentional und triebpsychologisch aus der Warte des Subjekts beschreiben, nähme die neue psychologische Spezialdisziplin die moderne »Inversions-Situation« – die Ersetzung von interhumanen durch human-objektive Beziehungen – ernst: Nicht oder nur beiläufig ginge es ihr um die verdinglichten Beziehungen von Menschen zu anderen Menschen und auch nicht von Menschen zu Dingen, sondern um die Beziehung der Dinge zu den Menschen, worunter laut Anders, der damit jedoch selbst hinter seine eigene Antiquiertheitsthese zurückfällt, die Art zu verstehen

248 Fromm 2001: 166.

249 Anders 1980: 33. Auch bei Sennett (1998) finden sich zahlreiche eindrückliche Beispiele für prometheische Schamgefühle angesichts moderner technisierter Arbeitsumgebungen.

250 Vgl. Anders 1981: 58–78 bzw. Lütkehaus 2003: 209. Mit direktem Bezug auf Anders vgl. außerdem Eisenberg 2001; Lütkehaus 1995; 2002a sowie Schraube 1998; 2003. Die von Anders geforderte Sonderdisziplin ist trotz vereinzelter Pionierarbeiten (vgl. dazu die Literaturangaben bei Lütkehaus 2002a) bis heute Desiderat geblieben.

251 Anders 1981: 60.

252 Ebd.: 260.

ist, »in der wir uns von unseren Dingen behandelt vorkommen.«[253] Für eine konsequent nicht subjektpsychologisch regredierende Psychopathologie der Dinge hieße das: Gegenstände und Apparate wären nicht länger als Humansubstitute zu betrachten wie im Fall von Plastik-Sexpuppen, dem offensichtlichsten Ausdruck verdinglichter Personverhältnisse, sondern umgekehrt als *vermenschlichte* Geräte. Nach Anders hätten wir auf sie »so einzugehen als wären sie ›Personen‹«,[254] indem wir ihnen intentionale Autonomie und Herrschaftsmacht unterstellen.[255] Dass wir dies im Alltag bereits massenhaft tun, illustriert Anders mit zahlreichen Beispielen, die den empirischen Unterbau seiner Antiquiertheitsthese bilden. Neben der Schamtheorie zum Beispiel deren Erweiterung um die Hypothese der »prometheischen Wut«, einer Übertragung aggressiver Gefühle des Arbeiters gegen seine Verwendung als Maschinenanhängsel auf Stellvertretermaschinen, denen er nach Feierabend in den Spielcasinos unbewusst vergilt, was das Fließband ihm während der Arbeitszeit angetan hat.[256] Anders sieht darin ein Indiz für die Umkehrung der Verdinglichungsverhältnisse zugunsten der Maschine, welches scheinbar auch einen Hoffnungsschimmer postaufklärerisch abgeklärten Bewusstseins beinhaltet. In der Substitution weicht der Gedemütigte nämlich seinem Peiniger aus, ohne ihn ganz zu verleugnen, indem er die verdrängte Wut nicht etwa an seiner Geliebten, sondern immerhin an einer anderen Maschine abreagiert. Freilich so, dass er am Ende jener ewige Verlierer bleibt, der er als Arbeiter und »Apparatehirte«, als Bewohner des Weltzustands Technik immer schon war. Denn der Bruch mit dem zentralen »Tabu unseres Zeitalters« – das Verbot, jedwede Form von Maschinen-Ressentiment auch nur zu denken – gelingt ihm letztlich nicht.[257]

Insofern birgt die dingpsychologische Variante der Abreaktion keinerlei emanzipatorisches Potenzial, sie spiegelt nur die neue sozialpsychologische Realität wider. In einer Welt, in der jede technologische Erfindung bereits ihren Gebrauch impliziert, die Rede vom Bedienen der Maschine längst zweideutig geworden ist, und in der die Technik regiert, besteht eigentlich keine Möglichkeit mehr zur Revolte. Angesichts der Übermacht und Perfektion der Technik drohen Re-

253 Anders 1981: 60. Vgl. dazu auch Lütkehaus 1995: 284f.

254 Anders 1980: 298.

255 Ernst Schraube hat mehrfach darauf hingewiesen, dass die Anderssche Dingpsychologie die Perspektive des Subjekts nur unzureichend thematisiert und deshalb an »Pseudo-Konkretheit« leidet, ein Vorwurf, den Anders (1948) einst selbst gegen Heidegger erhoben hatte. Schraubes Fazit: »Die Frage aber nach den konkreten Umgangsweisen des Subjekts mit den Dingen, *was* mit ihnen *warum* gemacht wird, die Analyse konkreter individueller und gesellschaftlicher Vermittlungsprozesse der Beziehung zwischen Mensch und Technik liegt außerhalb von Anders' Untersuchungshorizont.« (Schraube 1998: 154) Allerdings räumt Schraube auch ein, dass die Subjektleerstelle in Anders' Denken möglicherweise systematischen, gefälletheoretischen Erwägungen geschuldet ist. Schließlich beabsichtigte er, der wie kein anderer Denker das Dingverstehen ins Zentrum seines Werkes gerückt habe, ja gerade durch die inverse Perspektive »personifizierter« Geräte, die oft verharmlosten oder gar nicht wahrgenommenen Konsequenzen technokratischer Herrschaft für den Menschen deutlich zu machen.

256 Vgl. Anders 1981: 58–61, 75–78.

257 Anders 1981: 63.

signation und Ohnmacht die einzig starken Gefühle der Moderne zu werden: »Je größer Produkte oder Einrichtungen, desto selbstverständlicher und legitimer wirkt ihre Existenz; als desto überflüssiger lassen sie es erscheinen, desto weniger führen sie uns in Versuchung, desto unfähiger machen sie uns, nach ihrem Sinn zu fragen. Denn *Größe als solche erweckt den Eindruck von Justifikation.*«[258] Das Unbehagen in der technokratischen Kultur, so darf man mit Anders vermuten, äußert sich schließlich nur noch in den esoterisch gefärbten Spielarten des Eskapismus oder in Gelegenheitskrawallen und sucht sich ansonsten seinen Ausweg im Psychopathologischen. »So manche Neurosen des kommenden Zeitalters werden wohl darin ihren Grund haben«, vermutet Anders, »daß unsere Kinder und Kindeskinder auf Leistungten werden stolz sein müssen und wirklich stolz sein werden, die ihnen, da sie durch sie als nichtig oder gar als vernichtet erkennen werden, eigentlich aufs tiefste zuwider sein werden.«[259]

Fazit

Auch wenn es angesichts seiner harschen Analyse verwundern mag, zeichnet Anders die Technik nicht nur schwarz. »An sich ist unsere Fähigkeit, in größtem Maßstab Produkte zu erzeugen, Maschinen zu bauen, uns von diesen bedienen zu lassen, Installationen zu errichten, Verwaltungen zu organisieren und Organisationen zu koordinieren usf. nichts Monströses, sondern etwas Großartiges«,[260] schreibt er in *Wir Eichmannsöhne*, seiner vielleicht radikalsten technikkritischen Schrift. Auch impliziert die »Janusköpfigkeit« der Forschung, dass der moderne Technikkosmos sich nicht fein säuberlich in positive und negative Sphären separieren lässt, dass Technik beziehungsweise Technologie kein *per se* negatives, sondern ein wesentlich ambivalentes Phänomen ist. Ob Segen oder Fluch, zeigt sich allerdings häufig erst dann, wenn es bereits zu spät ist. Ausdrücklich weist Anders darauf hin, dass es in vielen Regionen der Welt gar keine Alternative zur Technisierung gibt: »Wahnsinn wäre es, in der Gegenwart eines hungernden Inders, dessen Land durch die Serienproduktion von Traktoren gerettet werden könnte, Technik als solche zu beargwöhnen.«[261] Und grundsätzlich fügt er im Interview hinzu, er sei »kein Narr, der glaubt, die technische Entwicklung könnte zurückgepfiffen werden.«[262] Bei aller Ambivalenztoleranz rückt er jedoch nicht davon ab, dass die Moderne einem »*technisch-totalitäre*[n] Zustand«[263] entgegentreibt.

Will man die Technikauffassungen von Günther Anders und Hans Jonas innerhalb der von Gernot Böhme definierten vier Paradigmen – Ontologie, Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Epistemologie[264] – verorten, so muss man sie als Mischformen bezeichnen: Anders' Philosophie hebt an mit der Rückleitung von Erkenntnischarakteren in Seinsbeziehungen, um zunächst zu einer systematischen, aber unhistorischen Anthropologie zu gelangen. Auf deren Basis entfaltet sich die

258 Anders 1994a: 165. Zum Gefühl der Ohnmacht vgl. auch Fromm 1937.
259 Anders 1994a: 61.
260 Anders 2002a: 24.
261 Anders 1981: 127. So auch Jonas 1985: 313.
262 Anders 1987a: 65.
263 Anders 2002a: 53.
264 Vgl. Böhme 2008.

spätere Technikkritik, deren Geschichtsphilosophie (das Denken von Technikepochen bis zur atomaren »Frist«) anthropologisch unterkellert ist. Technik wird als Ausdruck des menschlichen Wesen, ja einer fundamentalen Existenzpathologie begriffen und zugleich als historisch gewachsenes, in einzelne Etappen bisweilen dialektisch sich entfaltendes Verhältnis, das in der »Endzeit« dauerhaft stagniert. Von Heidegger inspiriert, deuten sowohl Anders als auch Jonas die Technik darüber hinaus epistemologisch als eine Weise des Zur-Welt-Kommens, das heißt der Erfahrung von Welt. Beide verstehen Technik als Prozess mit spezifischen Elementen und Antriebskräften und positionieren sich dazu normativ auf der Grundlage einer anthropologisch beziehungsweise (bio-)ontologisch fundierten Ethik. Anthropologie, Epistemologie und Geschichtsphilosophie fließen bei Günther Anders und Hans Jonas ineinander beziehungsweise bauen aufeinander auf – oder, um einen Ausdruck Günther Anders' zu benutzen: sie »erhellen« sich wechselseitig. Hannah Arendts Beitrag zur Philosophie der Technik ist gering. Von Heidegger ausgehend lassen sich Elemente einer ontologischen und insbesondere epistemologischen Technikbetrachtung nachweisen. Auf die Geschichte der Technik geht Arendt kaum ein, sie interessiert sich kaum für moderne Technologien wie zum Beispiel die Gentechnik, obwohl sie durchaus, wie Anders und Jonas, einzelne Epochen der Technikgeschichte voneinander unterscheidet und ein Gespür für risikotechnologische Gefährdungen hat. Ihre Kritik richtet sich jedoch vornehmlich gegen die neuzeitlich-moderne Wissenschaft und das von ihr begründete Weltverhältnis.

Um abschließend noch einmal die Mosaik-Metapher vom Beginn dieses Kapitels aufzugreifen: Die Kombination der einzelnen Elemente des Andersschen Technikverständnisses – sowohl der Merkmale als auch der Folgen – ergibt ein nahezu vollständiges Bild. So wie sich ein Mosaik durch die verschiedenen Farben, die unterschiedliche Intensität und Größe seiner Elemente auszeichnet, ist auch der Anderssche Technikbegriff durch eine Vielzahl von unterschiedlichen und unterschiedlich bedeutsamen Elementen geprägt. Sie lassen sich nicht zwingend in eine bestimmte Anordnung oder gar Hierarchie bringen. Allenfalls die These vom prometheischen Gefälle kann in der gelegenheitsphilosophischen Technikkritik den Rang einer Leitidee für sich beanspruchen, also die Bildmitte oder die innere Struktur des Andersschen Technikmosaiks besetzen, um die herum oder innerhalb derer sich die einzelnen Elemente gruppieren und sortieren. Die folgenden Kapitel vertiefen jeweils unterschiedliche Aspekte dieses Mosaiks, ergänzt durch Hans Jonas' Kritik der Biotechnologie.

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

> »Im Fernsehen sieht das Publikum die Welt, an deren Wahrnehmung es das Fernsehen hindert.«
>
> *Bloor Schleppey*

In Hollywood, wo der Emigrant diversen »odd jobs« nachging, war Günther Anders zum ersten Mal mit dem neuartigen Medium Fernsehen in Berührung gekommen. Im ersten Band seiner *Antiquiertheit* hat er es schließlich einer beispielhaften

gelegenheitsphilosophischen Analyse unterzogen, lange bevor Medientheoretiker wie Marshall McLuhan (»the medium is the message«), Neil Postman (»Wir amüsieren uns zu Tode«) oder Daniel Boorstin (»Pseudo-Events«) mit ähnlich lautenden Thesen reüssierten.[265]

Die Fernsehsendung ist nach Anders ein Konsumprodukt, eine Ware wie andere auch – mit dem Unterschied jedoch, dass sie, weil flüchtig und nicht konservierbar, völlig ungegenständlich ist.[266] Wie Wasser oder Gas sprudelt sie aus den Fernsehleitungen, um uns mit zahllosen mehr oder weniger weit von unserem Lebensmittelpunkt entfernten Ereignissen und Weltausschnitten zu versorgen, so als spielten sie sich unmittelbar vor uns ab. Der revolutionärer Charakter der Fernsehsendung, aber auch des Radios und, so müsste man heute ergänzen, der Online-Medien, resultiert daraus, »*daß die Ereignisse* – diese selbst, nicht nur Nachrichten über sie – daß Fußballmatches, Gottesdienste, Atomexplosionen *uns besuchen*; daß der Berg zum Propheten, *die Welt zum Menschen, statt er zu ihr kommt*«.[267] Allerdings ist das, was die Sendung darbietet, für Anders gerade nicht die wirkliche Welt, sondern etwas Drittes. Denn die Ereignisse selbst seien nur scheinbar bei uns und in unseren Wohn- und Schlafzimmern anwesend. In Wirklichkeit seien sie zugleich an- *und* abwesend, da *und* nicht da. Sie befänden sich in einem Zustand »*ontologische[r] Zweideutigkeit*«: Die Sendung liefere uns anstelle von Bildern der wirklichen Ereignisse nur deren »*Phantome*«;[268] sie versuche, »*das nur oder beinahe nur Gleichzeitige so zuzustellen, daß es als echte Gegenwart wirke*«. Das via Fernsehen übertragene Fußballmatch beispielsweise scheint sich vor unseren Augen abzuspielen, obwohl es sich nur »auf der Nadelspitze desselben Jetztpunktes stehend«, das heißt simultan zu den

265 Vgl. McLuhan 2001: 173; Postman 1985 und 1988 sowie Boorstin 1961. In den *Ketzereien* bemerkt Anders (1982: 218) mit explizitem Bezug auf McLuhan, seine medientheoretischen Überlegungen seien »in der glücklichen Formulierung eines anderen weltbekannt geworden«. Die einschlägigen Werke Postmans, der sich häufig auf McLuhan, aber nie auf Anders bezieht, lesen sich stellenweise wie Paraphrasen zu *Die Welt als Phantom und Matrize* (vgl. z. B. die Passagen zum Warencharakter der Information, zur Welt als »Guck-Guck-Welt«, zur vermeintlichen Neutralität der Technik, zur »Und-jetzt«-Weltanschauung, den »redenden Frisuren«, zum Sprachverfall u.a. in Postman 1985: 85ff., 99ff., 107f., 123ff., 139f.).

266 Anders hat seinen Fernseh-Essay vor der Entwicklung des Videorekorders geschrieben.

267 Anders 1980: 110. Vgl. auch Anders 1981: 54.

268 Anders 1980: 131. Bereits 1936 hatte Walter Benjamin, Anders' Großvetter, in seinem berühmten Essay *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* von der illusionären »zweiten Natur« des Films und vom modifizierenden Eingriff der filmtechnischen Apparaturen in die Wirklichkeit gesprochen, ebenso von der Verwandlung der Kunst in reproduzierbare, nicht standortfixierte Massenware und den daraus resultierenden Veränderungen des Wahrnehmungsvermögens des Publikums (vgl. Benjamin 2003: 31f. bzw. 41). Anders hat diese Schrift sicherlich gekannt. Zur Genese der Andersschen Medientheorie vgl. auch Schröder 1992 sowie Fuld (1992), der Anders' Filmkritik bis ins Jahr 1924 zurückverfolgt und dort die zentralen Motive der späteren Anderschen Technikphilosophie bereits angelegt sieht.

bei uns ablaufenden Geschehnissen, ereigne.[269] Letztlich bleibt es uns entzogen.

Nachrichten – Sendung

Ähnlich verhält es sich mit dem Inhalt von Benachrichtigungen (Anders diskutiert beispielhaft den Satz: »Der Kohlenkeller ist leer«). Denn die Nachricht überbringt uns Anders zufolge weder den Gegenstand selbst, noch sein (Ab-)Bild, sondern lediglich eine Aussage S *über* ihn, das heißt eine Tatsache: S ist P. Diese Aussage reduziere den Gegenstand auf das, was der jeweilige Sprecher an ihm für berichtenswert halte (zum Beispiel, um im Bild zu bleiben, dass der Kohlenkeller aufgebrochen wurde); alle anderen möglichen Aspekte beziehungsweise Prädikate werden ausgeblendet. Damit ist der Adressat der Nachricht einerseits in der komfortablen Lage, sich ein ungefähres Bild des Geschehens ohne jede unmittelbare Anschauung machen zu können. Andererseits aber, so Anders, werde sein imaginärer Blick auf einen ausgewählten, vom Überbringer der Nachricht vorgeformten Ausschnitt der Realität künstlich begrenzt. Das bedeute, dass die Nachricht ihrer logischen Struktur nach immer schon ein Vorurteil ist, was laut Anders auf ihrer Urteilsform beruht: S ist P.[270] Solche Vorurteile in Form ausgewählter und portionierter Weltstücke übermittelt nach Anders auch die Fernsehsendung.

Damit endet allerdings auch schon die Analogie zwischen Benachrichtigung und TV-Ausstrahlung. Anders zufolge sind die Fernsehzuschauer nämlich nicht mehr in der Lage, das TV-Bild als einen präparierten Wirklichkeitsausschnitt zu identifizieren, weil die Ähnlichkeit zwischen Benachrichtigung und Fernsehsendung vom Fernsehen selbst systematisch verschleiert wird – und zwar, indem es die Differenz zwischen Gegenstand und Nachricht, also die in der philosophischen Tradition so bedeutsame Differenz zwischen Sein und Schein, einfach einebnet.[271] Das Fernsehen suggeriere damit eine Identität zwischen dem Gegenstand und den über ihn gesendeten Aussagen S ist P_1, P_2, P_3 etc., die es so nicht gebe, ja gar nicht geben könne. Der Fernsehkonsument werde durch dieses ontologische Täuschungsmanöver in einen Zustand versetzt, »in dem der Unterschied zwischen Erleben und Benachrichtigtsein, zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung ausgelöscht ist; in dem es unklar ist, ob er [der Zuschauer; C.D.] vor einer Sache stehe oder vor einer Tatsache, vor einem Gegenstand oder vor einem Faktum.«[272] Deshalb sind Fernsehsendungen für Anders »verbrämte« Urteile beziehungsweise in ihrer Bildform getarnte Vorurteile.[273]

Fernseh-Platonismus

In erkenntnistheoretischer Perspektive ist der Fernsehapparat nach Anders eine elektrifizierte Platonsche Höhle.[274] Den in Ketten liegenden, sich aber frei

269 Anders 1980: 133.

270 Vgl. ebd.: 154–159.

271 Ob mit der Einführung des Fernsehens und der neuen Medien deshalb jedoch gleich »die Geschichte der Philosophie umgeschrieben und neu gedeutet werden müßte«, wie Konrad Liessmann (2001a: 176) meint, sei dahingestellt.

272 Anders 1980: 159.

273 Vgl. ebd.: 163.

274 Vgl. dazu Müller-Funk 1992: 162–168 bzw. Fuld 1993: 4.

wähnenden Höhlenbewohnern in Platons Gleichnis[275] entsprechen die Fernsehkonsumenten, welche die vor ihren Augen flimmernden Fernsehbilder für die Wirklichkeit halten, obwohl sie nur ein präformiertes Welt*bild* sehen, das seinen Bildcharakter verschleiert. Das Fernsehen funktioniert nach Anders also wie eine Art Weltfenster mit doppeltem Verfremdungseffekt. Es verwandelt diejenigen, die durch es hindurchsehen ebenso wie das durch es Gesehene: Aufseiten der Konsumenten transformiere es Familienmenschen in »*Massen-Eremiten*«, die voneinander abgewandt – zusammen und doch solistisch – am »*negative[n] Familientisch*« virtuelles Fastfood zu sich nehmen, stur ausgerichtet auf das TV-Gerät.[276] Der überall identische, gemeinsam-einsam gelöffelte »Fernsehbrei« mache aus TV-Konsumenten »Kongruisten«, eine Steigerungsform des Konformismus. Denn Fernsehen und Radio trachten in Anders' Augen danach, die unsichtbare (Schutz-)Wand zwischen der bunten Warenwelt der Gefühle, Meinungen und Weltersatzstücke und dem Innenleben des Fernsehkonsumenten einzureißen. Letzterer solle durch die Fernsehinhalte nicht nur (um-)geformt werden, Ziel sei, »daß sich der *Inhalt seines Seelenlebens schließlich mit diesen Inhalten deckt.*« Dieses Ziel ist nach Anders dann erreicht, wenn der Kongruierte nur noch das benötigt, »was ihm aufgenötigt wird«, wenn die Angebote zu Geboten geworden sind, wenn er nur noch das denkt, »was ihm zugedacht wird«, wenn ihm letztlich sogar »nur noch so zumute sein kann, wie es ihm zugemutet wird.« Als Ergebnis dieser Kongruierungsprozedur sieht Anders den »wandlos« gemachten Menschen, der »überschußlos identisch ist mit dem ihm eingeflößten Stoff«, und damit die Inkorporation der materialistischen Spruchweisheit »Der Mensch ist, was er isst«.[277]

Fernseh-Kolonialismus

Auf der anderen Seite des Weltfensters verändert sich nach Anders der ontologische Status der Wirklichkeit. Sie werde durch die Phantomgebilde, Phantomcharaktere und Phantombiographien der Sendung gewissermaßen transzendiert und auf den zweiten Rang verwiesen.[278] Die Grenzen zwischen Fiktion und Wirklichkeit verwischen dabei Anders zufolge so sehr, dass das Fiktive wirklich und das Wirkliche phantomhaft wird. Was im Fall der Sportübertragung noch idiosynkratisch erscheint, wird am Beispiel von TV-Serien deutlich, wenn beispielsweise euphorisierte Fans die virtuelle Realität ihrer Lieblingsfernsehserie so nahtlos mit ihrem Alltag verknüpfen, dass dieser von den TV-Ereignissen nicht nur strukturiert, sondern sogar überformt wird.[279] Die schablonenhaften Fernsehphantome

275 Vgl. *Politeia* Buch VII: 514a–521b.

276 Vgl. Anders 1980: 102, 106ff.

277 Anders 1981: 149.

278 Ähnlich schreibt auch Bolz (1993: 114), freilich ohne Anders zu erwähnen, dass die Bildschirme als »Bild-Schirme auch in dem Sinne [wirken], daß sie einen – Philosophen würden sagen: ontologischen – Vorrang des Bild-Seins vor dem Sein durchsetzen.«

279 Die spätmoderne Mediengeschichte der TV-Serien, Soaps und Reality-Formate von *Dallas* und *Denver* über die *Lindenstraße* bis zu *Big Brother* ist dafür Illustration genug. Beispielhaft für die Infizierung der Wirklichkeit mit Phantomhaftem schildert

wirken dann wie Imperative, nach denen sich die Zuschauer zu richten haben, sofern sie an der privilegierten Lebensweise und der idealisierten Identität ihrer Vorbilder teilhaben wollen.[280] Für Anders sind diese Vorbilder im Fernsehzeitalter zu »apriorischen Bedingungsformen« nicht nur der Anschauung, sondern auch des Verstands, der Gefühle, des Benehmens und Handelns überhaupt geworden. Allerdings nicht im Sinne Kants, denn angeboren sind diese Formen, Anders nennt sie »Matrizen«, natürlich nicht. Er versteht sie vielmehr als Guss- oder Prägeformen, in die das menschliche Erleben, Fühlen und Handeln gezwängt wird:

> »*Unter den Mächten, die uns heute formen und entformen, gibt es keine mehr, deren Prägekraft mit der der Unterhaltung in Wettbewerb treten könnte.* Wie wir heute lachen, gehen, lieben, sprechen, denken oder nichtdenken, selbst wie wir heute zu Opfern bereit sind, das haben wir nur zum allerunbeträchtlichsten Teil im Elternhaus, in den Schulen oder in den Kirchen gelernt, vielmehr fast ausschließlich durch Rundfunk, Illustrierte, Filme oder durch das Fernsehen – kurz: durch ›Unterhaltung‹.«[281]

Medialisierung und Post-Ideologie

Die medial inszenierte Matrizenwelt wirkt Anders zufolge also wie eine gigantische Normierungs- und Fixierungsschablone auf den Individuierungsprozess des Einzelnen, der ihr hilflos ausgeliefert ist; konsequent bezeichnet Anders Fernseh-Unterhaltung daher als eine Form des Terrors.[282] Den weltlichen Ereignissen ergeht es nicht besser. Sie haben sich zunehmend nach ihren TV-Reproduktionen zu richten: »Die Tagesereignisse müssen ihren Kopien zuvorkommend nachkommen. Wirklich gibt es zahllose Geschehnisse, die nur deshalb so geschehen, wie sie geschehen, damit sie als Sendungen brauchbar seien.«[283] Darüber hinaus verwandele die Sendung aufgrund ihres beschränkten Bildformats jedes beliebige Ereignis, ob Musikantenstadl oder Kriegsverbrechen, in eine harmlose »*Nippes-Szene*«, um das eigentlich Bedrohliche, Entsetzliche und Skandalöse »emotional handlich zu machen«:[284]

> »Die täglichen Unterhaltungsprodukte (etwa TV-plays) sind viel ominöser, als man gewöhnlich annimmt. Zu glauben, ihre Gefährlichkeit beschränke sich darauf, daß die Morde, die uns als tägliches entertainment-Brot aufgetischt werden, einige wenige von uns zur Nachahmung reizen könnte, das wäre naiv. Wie erschreckend

---

Anders häkelnde Großmütter, die für die Neugeborenen ihrer Serienfamilien Strampelhöschen herstellen und an die TV-Stationen schicken (vgl. Anders 1980: 144ff.). Vgl. dazu auch Hamann 2006: 24 und, kritisch, Dietz 2005.

280 Vgl. Anders 1980: 142–151. Die Prozedur einer solchen Metamorphose nach dem Bild einer Hollywood-Schablone beschreibt Anders wenig schmeichelhaft am Beispiel der Schauspielerin »V.«, seiner damaligen Lebensgefährtin (vgl. ebd.: 204–211).

281 Anders 1981: 137.

282 Vgl. ebd.: 136.

283 Anders 1980: 190f. Man denke dabei etwa an die fernseh- bzw. sendezeitengerechte Anpassung von Spielregeln im Sport, an Home-Stories und Reality-TV, an Live-Übertragungen aus Gerichtssälen oder auch die mediale Inszenierung von Politik.

284 Ebd.: 152 und Anders 2002b: 64.

> und bedauernswert auch die paar Kinder oder Halbstarke sein mögen, die die blutigen Unterhaltungsprodukte blutig imitieren – verglichen mit dem Masseneffekt der Unterhaltungsindustrie: mit der Tatsache, daß wir durch diese durch und durch inferiorisiert werden, sind die blutigen Einzelfälle kaum der Rede wert. Neben der Schnulze, die Millionen von uns banal und gemein macht, ist die Ermordung eines Einzelnen zum Verbrechen minderen Grades geworden.«[285]

Indem die Fernsehsendung noch das fernste und unverdaulichste Ereignis nahe bringt und sozusagen bekömmlich macht, »verbiedert« sie ihre Konsumenten nach Anders auf distanzlose Weise mit der Welt, die dadurch zu einem einzigen »*Universum der Gemütlichkeit*« zusammenschnurrt.[286] An die Stelle der wirklichen Welt treten letztlich eine wie ein Anzug passend gemachte »Schlaraffenwelt«,[287] deren einziger Zweck das passive Konsumiertwerden ist und deren lediglich vorgegaukelte Harmlosigkeit fälschlicherweise suggeriert, die Welt durch das getrübte Weltfenster *tatsächlich* überschauen und begreifen zu können. Auch das ist eine Konsequenz der ontologischen Zweideutigkeit der Sendung, und vielleicht die folgenreichste: Die Welt fällt mit ihrer eigenen Deutung zusammen, »es gibt kein gesendetes Phantom, dem nicht sein ›Sinn‹, also das, was wir von ihm denken und dabei fühlen sollen, als integrierendes und von ihm nicht mehr ablösbares Element bereits innewohnte; keines, das uns nicht die uns abverlangte Reaktion als Rabatt gleich mitlieferte.«[288]

Damit erübrigt sich nach Anders schließlich jegliche Ideologie. Denn wenn die Lüge via TV-Sendung als Wirklichkeit getarnt daherkommt und damit zu einem Moment der Wirklichkeit selbst wird, wenn also die Differenz zwischen Sein und Schein in den Medien und durch sie systematisch eingeebnet wird, besteht an eigens zur Verdunklung verkehrter Verhältnisse produzierten Ideologien kein Bedarf mehr. Für die Bewohner dieser »post-ideologischen« Welt heißt das, sie werden unfähig, sich ein eigenes Bild von ihr zu machen. Als auf die virtuelle Wirklichkeit des Fernsehens Geprägte sind sie für Anders das geräusch- und widerstandslos passende Gegenstück zur Fernsehmatrize – und als solche vollkommen unfrei.[289] Ihr Hunger nach Welt, das anthropologisch fundierte Grundbedürfnis

285 Anders 2002b: 80.

286 Anders 1980: 125. In seinem Roman *Liebeswahn* lässt Ian McEwan (1998: 69) den männlichen Protagonisten sinnieren: »Um mich zu beruhigen, nahm ich Zuflucht zu der allabendlichen Klinik für ausstrahlende Schmerzen, den Fernsehnachrichten. Heute nacht ein Massengrab in einem Wald in Mittelbosnien, ein krebskranker Minister und sein Liebesnest, der zweite Tag eines Mordprozesses. Was mich tröstete, war die Vertrautheit der Aufbereitung: die kriegerische Musik, der sanfte und eindringliche Tonfall der Ansagerin, die behagliche Wahrheit, daß alles Elend relativ wahr, dann das abschließende Opiat, das Wetter.«

287 Anders 1980: 195.

288 Ebd.: 198.

289 Hannah Arendt (2005c: 33) zufolge können Menschen nur durch physischen Zwang, durch Furcht, Folter oder Hunger manipuliert werden, während die Meinungsbildung nur durch organisierte und gezielte Falschinformation gelenkt werden kann, »aber weder durch ›hidden persuaders‹, Fernsehen, Reklame oder andere psychologische Mittel, deren sich die freien Länder gern bedienen.«

des Menschen, aus eigener Kraft *a posteriori* zur Welt zu kommen, sei den Fernsehkonsumenten geraubt: »Statt daß wir selbst Wege zurücklegen, wird nun die Welt für uns ›zurückgelegt‹ (im Sinne der reservierten Ware); und statt daß wir zu den Ereignissen hinfahren, werden diese nun vor uns aufgefahren.«[290]

Selbstkritik

Im Vorwort zur 5. Auflage des ersten Bands der *Antiquiertheit* äußert sich Anders »[n]icht mehr restlos einverstanden [...] mit der total pessimistischen Beurteilung der Massenmedien«. Zwar treffe seine Analyse im großen und ganzen zu, es habe sich jedoch »herausgestellt, daß Fernsehbilder doch in gewissen Situationen die Wirklichkeit, deren wir sonst überhaupt nicht teilhaftig würden, ins Haus liefern und uns erschüttern und zu geschichtlich wichtigen Schritten motivieren können.«[291] Anders dachte dabei vor allem an die aufrüttelnden Effekte der Fernsehbilder von vietnamesischen Kriegsschauplätzen.[292] »Gut möglich«, schreibt er im Jahre 1979, »daß ohne diese ›Phantome‹ heute der Krieg in Vietnam noch weiterwüten würde.«[293] Eine positive Schockwirkung unterstellte Anders auch dem im selben Jahr im deutschen Fernsehen ausgestrahlten TV-Mehrteiler *Holocaust*, den er vehement gegen Kritiken verteidigte.[294] Ähnlich empfand auch Arendt, als sie angesichts des 1966 ausgestrahlten Verhörs des amerikanischen Außenministers Dean Rusk im Auswärtigen Ausschuss des Senats an Jaspers schrieb: »Übrigens noch zu dem gestrigen Fernsehen: Durch dies technische Instrument bekommt die Demokratie in diesem Massenzeitalter wieder einen Sinn, sogar einen, den sie nie gehabt hat: An solchen Aussprachen nimmt das ganze Volk teil, es ist zur Beratung mitgeladen in lebendigster Weise. Das wirkt sich bereits hier überall ganz deutlich aus.«[295] Heute stellt sich allerdings die Frage, ob der Erschütterungseffekt von Fernsehbildern überhaupt noch irgendjemanden erreicht. Auch die nach sportlichen Aspekten organisierten TV-Spendengalas widersprechen dieser Vermutung nicht. Im Gegenteil: Menschliches und ökologisches Elend gehören zum festen Bestandteil des Fernsehgeschäfts. Abgesehen davon scheint die Anderssche Fernsehkritik kaum noch zur Kenntnis genommen

290 Anders 1980: 114. Dies gilt erst recht für das Internet, über das sich per Live-Cam auf jeden erdenklichen Weltpunkt – in »Echtzeit« – zugreifen lässt, neuerdings aber auch für den Mobilfunksektor, für den eigene Fernsehformate entwickelt werden (vgl. Hamann 2006: 24).
Obwohl kein »Gegner des Fernsehens an sich«, fürchtete auch Theodor W. Adorno (1971: 51–69), der TV-Konsum trichtere den Menschen »falsches Bewußtsein und Verschleierungen der Wirklichkeit« ein. Seine Tendenz die Welt zu harmonisieren und durch eine »grauenhafte Welt der Leitbilder des ›heilen Lebens‹« zu ersetzen, schien ihm wie Anders ein schleichendes »Gift«, das den TV-Konsumenten eingeflößt wird, ohne das sie es bemerken. Stärker als der späte Anders war Adorno jedoch durchaus von der Möglichkeit einer klugen Fernsehpolitik in emanzipatorisch-pädagogischer Absicht überzeugt. So auch, im Anschluss an Anders, Dietz 2005.

291 Anders 1980: VIII.

292 Vgl. Anders 1981: 453, Anmerkung 21 bzw. Anders' Vietnam-Buch (1968: 203).

293 Anders 1996: 202.

294 Vgl. ebd.: 179–216.

295 Arendt/Jaspers 1985: 662.

zu werden. Wahrscheinlich, weil sich die in ihr verhandelten Phänomene schon längst selbstverständlich geworden sind. »Es mag«, schreibt Konrad Liessmann, »weil alltäglich geworden, gar nicht mehr auffallen, wie sehr die Formen des Sprechens, der Gestik und Mimik, des Verhaltens im privaten und öffentlichen Raum von Apparaturen wie Automobil, Telefon, Computer und Fernsehen modelliert werden.«[296]

2.2.3 Spezialfall II: Biotechnik oder Ansichten eines Klons

Vor rund 150 Jahren entdeckte der Augustinerchorherr und Naturforscher Johann Gregor Mendel die nach ihm benannten Regeln genetischer Vererbung an Erbsen, welche er im Klostergarten zu Forschungszwecken züchtete. Von Genen oder gar Chromosomen wusste Mendel seinerzeit noch nichts. Heute gilt das menschliche Genom als vollständig entschlüsselt. Auch wenn die erste Euphorie angesichts dieser bahnbrechenden Forscherleistung wieder verflogen ist – zu viele Fragen, beispielsweise nach der Wirkungsweise einzelner Gene und ihrer Manipulierbarkeit, sind bis heute ungelöst –, ist längst absehbar, dass die Biotechnologie das Grundverständnis des Menschen stärker erschüttert als jede andere wissenschaftlich-technologische Revolution zuvor. Für Hans Jonas steht dabei nicht weniger als die »Natur des Menschen«, sein »normative[s] ›Wesen‹« auf dem Spiel.[297] Zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte hat der Homo sapiens Zugriff auf seinen eigenen biologischen Bauplan (und prinzipiell auch den aller anderen Spezies). Das ermöglicht ihm ungeahnte Eingriffe sowohl beim erwachsenen Menschen als auch beim Embryo. Eine besondere Rolle spielt dabei die Möglichkeit, die das Verfahren der Klonierung, der künstlichen Herstellung genetisch identischer Individuen, eröffnet.[298] Es ist die Aussicht auf menschliche

296 Liessmann 1996: 91.

297 Jonas 1985: 162, 197.

298 Beim Klonen zu medizinischen Zwecken (Stammzellforschung) oder zum Zweck der Reproduktion macht man sich die Totipotenz embryonaler Zellen bis zum Morulastadium zunutze. Als Morula oder Maulbeerkeim wird der himbeerartige »Zellball« bezeichnet, der sich bis zum dritten Tag nach der Verschmelzung der Keimzellen (Ei- und Samenzelle) zur befruchteten Zygote entwickelt. Die einzelnen Zellen der Morula gelten als totipotent, weil sie – jede für sich – die Fähigkeit besitzen, sich nicht nur wieder in einen entwicklungs- und überlebensfähigen Embryo und alle postembryonalen Gewebe und Organe, sondern darüber hinaus auch in extraembryonale Gewebe wie die Plazenta differenzieren zu können. Teilt man die Morula künstlich auf, etwa indem man einzelne Zellen aus dem Zellverband abspaltet, erhält man genetisch nahezu identische Individuen bzw. Klone, genau wie bei der natürlichen Zwillingsbildung. Komplizierter liegt der Fall, wenn bereits ausgewachsene Individuen geklont werden sollen. Denn in ihnen befinden sich keine totipotenten Zellen mehr. Die Schwierigkeit besteht daher in der chemisch-hormonellen Reprogrammierung von ausdifferenzierten Körperzellen, das heißt vereinfacht gesagt in der Wiederherstellung ihrer Totipotenz, ohne die die Entwicklung eines vollständigen Klon-Embryos nicht möglich ist. So wie bei Dolly, dem Klonschaf, das am fünften Juli 1996 das Licht der Welt erblickte. Es war »das erste Tier überhaupt, das aus kultivierten, differenzierten Zellen eines *ausgewachsenen* Tiers geklont wurde«

Ersatzteillager, genetische Wiedergänger, Wunderkinder oder gar Kopien berühmter Genies wie Mozart oder Einstein, die einem an sich, unter dem Gesichtspunkt natürlicher Fortpflanzung, überflüssigen und moralisch höchst fragwürdigen Verfahren *prima facie* den einzig denkbaren Sinn verleiht. So sieht es zumindest Hans Jonas.[299]

Jonas zufolge unterscheidet sich die moderne Bio- beziehungsweise Gentechnologie fundamental von der klassischen Ingenieurskunst: Während es der »me-

(Wilmut/Campbell/Tudge 2000: 262), nämlich aus einer Brustdrüsenzelle seiner Mutter mit Hilfe des Nukleustransferverfahrens. Dabei entfernt man zunächst reifen, befruchtungsfähigen Eizellen (Akzeptorzellen) das eigene genetische Material durch Absaugen oder Abschnüren der Zellteile, die das Erbgut erhalten. Die so entstandenen erbgutfreien Zellen werden Cytoplasten genannt. Als Spender von Zellkernen (Karyoplasten), den Trägern der genetischen Information, werden in einem zweiten Schritt Embryozellen bis zum Blastulastadium (Donorzellen) oder aber Kerne aus Körperzellen mittels Elektroschock mit den Caryoplasten verschmolzen bzw. direkt in diese injiziert. Ob sich aus den fusionierten Zellen tatsächlich lebensfähige Klonindividuen entwickeln, hängt von vielen komplizierten, bisher in ihrer genauen Wirkung nur ungenügend erforschten Faktoren und Entwicklungsprozessen ab. So ließen sich bisher keine nennenswerte Klonerfolge ohne chemisch-hormonelle Behandlung der fusionierten Zellen bzw. die physiologische Synchronisierung von Donor- und Akzeptorzelle erzielen (vgl. Eser u.a. 1998: 229–232). Zur »Herstellung« des Klonschafs Dolly führte die schottische Forschergruppe um Keith Campbell 277 Zellfusionen durch und rekonstruierte 247 Embryonen. Letztlich wurden jedoch nur 29 Blastozysten transferiert und es entstand lediglich eine Schwangerschaft. Die Erfolgsquote lag damit bei 0,36% (vgl. Wilmut/Campbell/Tudge 2000: 270f. bzw. 378f.). Darüber hinaus sind die durch Kerntransfusion erzeugten Klone genetisch auch nicht absolut identisch, da sie in der Regel zwei Vorfahren haben, einen, von dem der Caryoplast, und einen zweiten, von dem der Donor-Zellkern stammt. Zudem befinden sich im Caryoplasten immer mehrere Exemplare des Mitochondriums, ein für den Energieumsatz der Zelle zuständiges Zellorganell. Dieser Zellbestandteil enthält beim Menschen ein kleines Genom, dessen Beitrag zur Gesamtzahl menschlicher Gene allerdings nicht wirklich ins Gewicht fällt. Zu bisher noch kaum abschätzbaren Komplikationen (Missbildungen, Übertragung von Krankheitserregern etc.) könnte das Mitochondrien-Problem aber beim Nukleustransfer einer menschlichen Donorzelle in eine tierische Akzeptorzelle führen. Da menschliche Eizellen nur unter schmerzhaften Bedingungen in geringer Zahl zu gewinnen sind, muss bei Klonexperimenten mit humanen Karyoplasten nicht selten auf tierische Eizellen zurückgegriffen werden – die dabei entstehenden Individuen bezeichnet man als Interspezies-Embryonen oder Chimären. So würden alle durch die Fusion zum Beispiel von Schweineeizellen mit menschlichen Donorzellen entstandenen Klone einen tierischen Genomanteil von immerhin 3% enthalten. Selbst bei einem aus rein menschlichen Akzeptor- bzw. Donorzellen geklonten Individuum wird durch die Mitochondrien der Akzeptorzelle stets ein geringer mütterlicher Erbanteil auf das Klonindividuum weitervererbt, so dass man streng genommen nicht von einer reinen Klonierung oder einem echten Klon sprechen kann (vgl. Eser et al 1998: 230 bzw. Wilmut/Campbell/Tudge 2000: 85–90; Zang/Henn 2001: 587).

299 Vor allem in seinen beiden Aufsätzen *Lasst uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie* und *Mikroben, Gameten und Zygoten: Weiteres zur neuen Schöpferrolle des Menschen* (Jonas 1985: 162–203; 204–218).

chanische Ingenieur« nach Jonas mit leblosen Stoffen und Artefakten zu tun habe, deren Endzweck immer »irgendein Nutzen« sei, überschreite der Biotechnologe eine Grenze »von potentiell metaphysischer Bedeutung: der Mensch kann direktes Objekt seiner eigenen Baukunst sein«.[300] Die Biotechnologie unterscheidet sich nach Jonas jedoch schon in formaler Hinsicht deutlich von der klassischen Ingenieurskunst, und zwar erstens im Ausmaß des »Herstellens«, zweitens in Bezug auf das Verhältnis der Tätigkeit des Biotechnikers zu seinem »Material« und drittens die Vorhersagbarkeit des Verhaltens dieses Hergestellten, viertens im Verhältnis von Versuch und wirklicher Aktion, fünftens in der Unumkehrbarkeit des Experiments und sechstens der Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit der Kausalbeziehungen, siebtens der Frage nach der Macht sowie achtens der Frage der Zwecke.

Bei der mechanischen Konstruktion (1) ist Jonas zufolge der Prozess der Planung und Herstellung abgeschlossen beziehungsweise total, während die biologische Technik bestehende Strukturen zu verändern suche, deren Bauplan erst gefunden, nicht erfunden werden müsse. Das heißt (2), der Mechaniker steht einem leblosen Stoff gegenüber, die Tätigkeit des Biotechnikers jedoch trifft selbst auf ein tätiges, belebtes Objekt: »biologische Technik ist kollaborativ mit der Selbsttätigkeit eines aktiven ›Materials‹, dem von Natur funktionierenden biologischen System, dem eine neue Determinante einverleibt werden soll. Diese wird ihm aufgenötigt, aber auch ausgeliefert.«[301] Das Produkt der biotechnologischen Ingenieurskunst ist also kein reines Artefakt, sondern eine Mischform, eine Art Ding-Natur-Hybrid. Daraus ergeben sich nach Jonas (3) wichtige Konsequenzen für die Vorhersagbarkeit von biotechnologischen Experimenten. Die »Zahl der Unbekannten im Gesamtplan« biotechnologischer Experimente, deren Endergebnis (wenn überhaupt) kaum noch durch den Experimentator selbst festgestellt werden kann, wird unüberschaubar, so dass sich jede Vorhersage »auf Erraten beschränkt und Planung größtenteils auf Wetten.« Damit verändert sich (4) auch das traditionelle Verhältnis zwischen Versuch und wirklicher Aktion, die der klassische Techniker erst dann ausführt, wenn er seine Konstruktion unverbindlich am Modell getestet und gegebenenfalls korrigiert hat. Der Biotechniker hingegen muss jeden Versuch immer schon am Original selbst durchführen: »Das Experiment ist die wirkliche Tat – und die wirkliche Tat ein Experiment.«[302] Daraus ergibt sich (5) weiter, dass alle biotechnischen Experimente unumkehrbar sind (*Argument der Nicht-Revidierbarkeit*). Werden die Ergebnisse biotechnologischer Manipulationen sichtbar, ist es für eine Korrektur zu spät: »Man kann nicht Personen zurück ins Werk liefern oder Bevölkerungen verschrotten.«[303] Anders formuliert: Da biotechnische Manipulationen auf der Ebene des Genoms durchgeführt werden, und die Wirkungen eines neuen Kausalfaktors in der Erbreihe

300 Jonas 1985: 164.

301 Ebd.: 165.

302 Ebd.: 166f. Eine ähnliche Formulierung verwendet Anders (1980: 259ff.) in Bezug auf Atomtests.

303 Jonas 1985: 167. Das Argument der Nicht-Revidierbarkeit trifft nach Anders *de facto* schon auf viele groß- und alltagstechnische Artefakte mit hohem Vernetzungsgrad zu, etwa auf die Auto- oder Mobilfunktechnologie.

erst in der Geschlechterfolge zum Vorschein kommen, ist die Beziehung des Experiments zum Endergebnis (6) mittelbar und nicht unmittelbar wie bei der mechanischen Konstruktion: »›Herstellen‹ heißt hier Entlassen in die Strömung des Werdens, worin auch der Hersteller treibt.«[304] Und das hat (7) erhebliche politische Konsequenzen. Denn die moderne Biotechnik steigert nach Jonas – gemäß Bacons' Formel – nicht nur die Macht des Menschen über die Natur, sondern vor allem die Macht des Menschen über den Menschen. In der Biotechnik schließe der Mensch seine eigene Natur in die ihm vormals als beherrschte gegenüberstehende Natur wieder ein, so Jonas. Seine Macht werde zur »Macht Jetziger über Kommende, welche die wehrlosen Objekte vorausliegender Entscheidungen der Planer von heute sind.«[305] Schlimmer noch, in Wirklichkeit entgleite die Macht selbst denjenigen, die sie heute vermeintlich in den Händen halten und »geht ihre eigenen, unberechenbaren Wege im Labyrinth der überschießenden Komplexität des Lebendigen«[306] (*Argument der Nicht-Kontrollierbarkeit*).

Existenzielle Kritik des (reproduktiven) Klonens

Schließlich und endlich ist (8) der Zweck irgendeiner konventionellen Technik für Jonas stets durch einen bestimmten Nutzen definiert, selbst bei der genetischen Manipulation von Nutztieren. Der Zweck des reproduktiven Klonens von Menschen hingegen kann, wie Jonas treffend bemerkt, nicht darin liegen, »den Menschen zu erschaffen – der ist schon da.« Wer klont, hat es auf einen ‚verbesserten Menschen abgesehen: »Aber was wäre der Maßstab für besser? Etwa besser angepaßt? Aber besser angepaßt an was? Wir stolpern in weit offene und gänzlich metatechnische Fragen, sobald wir uns erkühnen, ›schöpferische‹ Hand an die physische Konstitution des Menschen selbst zu legen. Sie alle kulminieren in der einen Frage: nach welchem Leitbild?«[307] Angenommen, wir könnten uns auf ein Leitbild einigen, und die von Jonas beschriebenen Konsequenzen biotechnologischer Experimente wären kontrollierbar: Was spräche von einem philosophischen Standpunkt aus dennoch gegen das reproduktive Klonen von Menschen?[308] Auf dem Weg zu einer »existentiellen Kritik« des Klonens wirft Jonas drei Fragen auf: Erstens, was bringt die Klonierung hervor, zweitens, warum soll überhaupt geklont werden und drittens, ist das Ziel des Klonens annehmbar oder verwerflich?

Das Ergebnis des Klonens ist (1) laut Jonas ein genetischer Doppelgänger des Zell- beziehungsweise Kernspenders, ein Zwilling. Allerdings ein Zwilling mit einer Zeitdifferenz in Bezug auf das Original. Da Gewebekulturen unbestimmt lange Zeit konserviert und regenerativ erhalten werden können, »kann der Klonsproß von einem längst verstorbenen Spender abgeleitet sein [...]. Ebenso können viele Klongeschwister, gleichzeitig oder nacheinander, von derselben sich wieder

304 Jonas 1985: 168.

305 Ebd.

306 Ebd.: 168f. Vgl. dazu auch Hannah Arendts Begriff des Hineinhandelns in die Natur (siehe Kap. I.2.1.1, S. 147).

307 Ebd.: 170.

308 Versuche mit tierischem »Material« lässt Jonas (ebd.: 193) ausdrücklich »dahingestellt«.

auffüllenden Quelle abgeleitet werden«. Die »Streuung des Zeitverhältnisses« reicht »von totaler Disjunktion über jedwede partielle bis zu totaler zeitlicher Deckung.«[309] Diese Streuung des Zeitverhältnisses liefert (2) für Jonas die Hauptantwort auf die Frage nach den Gründen des Klonens. Durch reproduktive Klonierung solle das einmal vorhandene Einzigartige wiederholt werden. Doch diese und ähnliche Anwendungen des reproduktiven Klonens – Züchtung und »Wiederherstellung« von Nachkommen, verstorbenen Freunden, Arbeitsmenschen, Soldaten etc. – entlastet uns nach Jonas (3) nicht von der Frage, ob beispielsweise der Wunsch nach Klonsprösslingen, speziell nach Einsteins oder Mozarts, überhaupt zu unserem Besten wäre, »geschweige denn zum besten der Mozarts und Einsteins dieser Welt«.[310]

Da das Argument der Klonierung von Vortrefflichkeit für Jonas das bestechendste ist, konzentriert sich seine existenzielle Kritik des Klonens vornehmlich auf diesen Punkt, sie trifft jedoch auch auf andere Anwendungsbereiche, insbesondere die Manipulation des Genoms, zu. Jonas' Ausgangspunkt ist die »zentrale Wesensfrage [...] nach nicht-präjudizierter Selbstheit«, die durch die vorgestellte Situation von Zwillingen beleuchtet werden soll, »die ›identisch‹, aber *nicht gleichzeitig* sind.«[311] Obwohl auch auf natürliche Weise entstandene Mehrlinge sich durch ein (nahezu) identisches Genom auszeichnen, ist doch kein Geschwister dem anderen voraus. Sie haben zwar (fast) denselben Genotyp, doch dieser wird sich im Wechselspiel mit der jeweiligen Umwelt »dem Träger nicht weniger als den Mitmenschen erst im Vollzuge der Existenz noch offenbaren«. Damit leide, so Jonas, keiner der natürlich entstandenen Mehrlinge unter dem Vortritt eines Früheren, »der das Potential seines Seins schon zum Vorschein gebracht und damit dessen Eigentlichkeit, die des Geheimnisses bedarf, dem Späteren verkümmert hätte.«[312]

Ganz anders stellt sich die Situation in Jonas' Augen für den Klonspross dar. Die Unbestimmtheit und Offenheit seines Lebens werde durch die absichtsvolle Erwartung einer Wiederholung der kopierten, bereits vorgelebten vortrefflichen Existenz zerstört, und zwar ganz unabhängig davon, inwieweit der Genotyp tatsächlich die individuelle Biographie determiniere. Denn der Klonspross weiß laut Jonas von vornherein immer schon zu viel über sich selbst, das heißt seinen Vorgänger, ebenso wie seine Umgebung meine, bereits alles oder zumindest das Entscheidende über ihn zu wissen. Seine personale Identität wird Jonas zufolge

309 Ebd.: 183. Zang/Henn (2001: 585ff.) sprechen von zeitlich versetzten »Metaklonen« oder »metachronen Mehrlingen« und natürlich Zwillingen vergleichbaren »Synklonen«.

310 Vgl. Jonas 1985: 185f. Davon abgesehen spricht kaum etwas dafür, dass die einmalige Konstellation von Subjekt und Gelegenheit auch für die »Erwartungsgenies des zweiten und dritten Auftritts« (ebd.: 187) gilt. So besteht laut Zang/Henn (2001: 588–591) unter Berücksichtigung der Ergebnisse der Zwillingsforschung keine Aussicht, ein wesensmäßig völlig mit seinem Klon identisches Kind »herstellen« zu können (vgl. dazu auch Wilmut/Campbell/Tudge 2000: 342–350). Zu den Problemen der Zwillingsforschung allgemein vgl. Jordan 2001: 96–103.

311 Jonas 1985: 187.

312 Ebd.: 188.

also nicht nur, wie bei gewöhnlichen Individuen, sozial mitkonstruiert, sie ist sozial überdeterminiert, lange bevor er sich selbst als autonom erfahren kann. Jonas plädiert daher für ein »Grundrecht auf Nichtwissen, das zur existentiellen Freiheit unerläßlich gehört«. In Anlehnung an den Kantischen kategorischen Imperativ formuliert er: »Niemals darf einem ganzen Dasein das Recht zu jener Ignoranz versagt werden, die eine Bedingung der Möglichkeit authentischer Tat, d.h. der Freiheit überhaupt ist; oder: *Achte das Recht jedes Menschenlebens, seinen eigenen Weg zu finden und eine Überraschung für sich selbst zu sein.*«[313] Bemerkenswert an dieser Argumentation ist, dass der vehemente Naturethiker Jonas an dieser Stelle gerade nicht auf Unversehrtheit einer vermeintlich ursprünglichen beziehungsweise unverfügbaren Natur plädiert. Er schließt sich vielmehr einer weit verbreiteten Überzeugung an, derzufolge die Frage, ob und bis zu welchem Grad die menschliche Natur, sprich: Physis, manipuliert werden dürfe, nicht unter Berufung auf eben jene »Natur« oder eine daran gekoppelte Vorstellung von biologischer beziehungsweise genetischer Integrität beantwortet werden kann.[314] Eine Position, die zusätzlich durch jüngste Forschungsergebnisse gestärkt wird, da offenbar selbst dann, wenn man einen bis ins letzte Molekül exakt kopierten Embryo unter identischen Umständen »herstellen« würde, am Ende doch ein – auch genetisch – einzigartiges Individuum entstünde.

Feststellung (Anthropologie)

Jonas argumentiert im Fall des Klonens also nicht biologistisch. Dennoch verweist er indirekt auf ein biologisches Motiv der Kritik biotechnologischer Manipulationen. Sowohl das Klonen als auch die pränatale Selektion sowie vor allem die gezielte Manipulation des Genoms greifen aktiv in das Zufallsgeschehen der genetischen Rekombination ein. Damit verbunden ist die Gefahr, einen natürlich gewachsenen Genpool nach willkürlichen Maßstäben zu standardisieren und zu fixieren und somit die Reserve an derzeit vermeintlich »unnützen« und »überschüssigen«, künftig aber womöglich überlebenswichtigen Varianten künstlich zu beschneiden. Im Fall des Klonens, aber auch bei PID und Keimbahntherapie, tritt die Fixierung zusätzlich auf der ontologischen beziehungsweise individualpsychologischen und sozialen Ebene auf. Das gilt für die Keimbahntherapie, auf die Jonas' existenzielle Kritik ebenfalls zutrifft, noch mehr als für das Klonen, dem nicht an genetischen Veränderungen, sondern nur an Replikation gelegen ist. Die Keimbahntherapie hingegen zielt auf spezifische Merkmalsplanung ab und ist damit letztlich willkürliches Menschen-Design: »Stärkerer Zwang ist kaum

313 Jonas 1985: 194. Vgl. auch ebd.: 189 bzw. 214. Jonas spricht nicht von einer Pflicht zum Nichtwissen, die Autonomie des Individuums bleibt gewahrt (was hinsichtlich der gendiagnostischen Früherkennung von schweren Krankheiten auch sinnvoll erscheint). Eine Pflicht zum Nichtwissen kann es nur dort geben, »wo der Schaden, den das Wissen anrichten kann, den erhofften Nutzen eindeutig übersteigt.« (Zoglauer 2002: 39) Dies dürfte beim Klonen, aber auch im Fall eugenischer Eingriffe an Keimzellen der Fall sein. Vgl. dazu auch, allerdings in Bezug auf Selektion und PID, Jordan 2001: 135.

314 So beispielsweise Engels 1999: 33 und Habermas 2001.

denkbar.«[315] In Kombination mit dem Klonen würde auf diese Weise tatsächlich »die Substanz des Menschen verändert«,[316] allerdings zunächst nur die des konkreten, jeweiligen Menschen, ohne jedes Einverständnis des Manipulierten und mit langfristig fatalen Konsequenzen für die Gattung. Denn die biologische und metaphysische Stärke menschlicher Evolution ist nach Jonas, der an dieser Stelle mit der Andersschen Anthropologie konform geht, »daß sie irgendwie die kurzfristigen Vorteile der Spezialisierung vermied, die sonst die Artentwicklung beherrscht. Daß der Mensch unspezialisiert ist – das ›nicht festgestellte Tier‹, wie Nietzsche sagte –, bildet eine wesentliche Tugend seines Seins.«[317] In einer gentechnologisch »optimierten« Gesellschaft wäre demgegenüber das *wahrhaft anthropologische Zeitalter* angebrochen, das bedeutet, aus der anthropologischen Perspektive der philosophischen Dreieckskonstallation Anders – Arendt – Jonas, das Zeitalter, in dem »der Mensch« im Singular der biotechnologischen Konformierung auftritt und das ungeborene Leben »eine Art biologische Knetmasse«[318] darstellt:

> »50 Jahre lang habe ich den, auch heute noch von der ›philosophischen Anthropologie‹ gerne verwendeten, Singular ›*der Mensch*‹ abgelehnt, weil er mir *zu neutral* war, nämlich den grundsätzlichen Unterschied zwischen herrschenden und beherrschten Menschen unterschlug, und immer habe ich dort, wo der Ausdruck mir begegnete, zurückgefragt: ›Von welcher Klasse Mensch redest Du?‹. Wenn ich diesen Singular nun, in der ›Antiquiertheit des Menschen‹, doch verwendet habe, so nicht deshalb, weil ich, plötzlich zum Paulus geworden, zugestände, daß es doch eine ›Natur des Menschen‹ gebe, sondern deshalb, weil wir selbst – nostre culpa – uns in Wesen verwandelt haben, die, gleich aus welcher Vergangenheit sie stammen oder welchen gesellschaftlichen Status sie einnehmen, durchweg *Kreaturen der Technik* sind, Wesen, die unter ein und demselben Verhängnis, *als prospektive Opfer der Technik* leben, die also *noch* leben. [...] Und auf Grund dieser Gemeinsamkeit haben wir nun auch das Recht, den Singular ›*der Mensch*‹ zu verwenden.«[319]

Wie der Anderssche (Alp-)Traum der Maschinen von einer durch und durch maschinisierten Welt hätte sich in dieser Gesellschaft der biopolitische Urtraum des Totalitarismus (siehe Kapitel I.2.4.3) erfüllt: der Mensch wäre zum ersten Mal in seiner Geschichte positiv bestimmbar geworden, weil über seinen genetischen »Bauplan« formbar, das heißt letztlich, weil ihn seine jeweilige Umwelt unabhängig von der konkreten genetischen Expression als so oder so vorherbestimmt betrachtet, ganz gleich, wie stark er durch sein manipuliertes Genom tatsächlich

315 Wilmut/Campbell/Tudge 2000: 356.

316 Zoglauer 2002: 102.

317 Jonas 1985: 177. Deshalb sind Jonas zufolge alle eugenischen Maßnahmen kurzsichtig. Auch das Klonen als eine besonders drastische Form der willkürlichen »Fixierung« steht folglich der »herrschenden Strategie der Natur« zuwider (vgl. ebd. 179). Davon abgesehen würden gentechnologische Manipulationen auch zur biologisch fundierten Fixierung sozialer Hierarchien zwischen gentechnisch gemachten und natürlich gezeugten Individuen beitragen. Reine Geschmacksurteile und Wertaussagen würden über den Umweg der positiven Merkmalsplanung schleichend naturalisiert.

318 Zoglauer 2002: 114.

319 Anders 1982: 146.

determiniert ist. Im schlimmsten Fall, so befürchtete Günther Anders, steht die Existenz der Spezies Mensch als solche auf dem Spiel: »Bisher waren Lebewesen nur innerhalb der allen Spezies ohnehin freistehenden Variationsbreite verändert worden.« Die moderne Biotechnologie hat diese Schranken eingerissen: »*Während der Atomkrieg die Vernichtung der Lebewesen inclusive der Menschen bedeutet, bedeutet das ›cloning‹ die Vernichtung der Spezies qua Spezies, unter Umständen die Vernichtung der Spezies Mensch durch Herstellung neuer Typen.*«[320] Typen, deren »optimiertes« Erbgut Teil des globalen Genpools ihrer Spezies wird und auf diesem Weg schließlich doch noch die Substanz »des Menschen« einschneidend verändern könnte. Auch wenn man sich an diesem Punkt an das Diktum von der Irreduzibilität der menschlichen Natur auf seine (physische) Natur erinnert, muss die Aussicht auf derart weitreichende Eingriffe in die Menschen-Natur bedenklich stimmen.

2.2.4 Spezialfall III: Atomtechnik oder *Welt ohne Mensch*

Im Zentrum der Andersschen Technikphilosophie stand der aktive Kampf gegen einen möglichen atomaren Holocaust, gegen Atomindustrie und atomare Bewaffnung, die Günther Anders nach den Bombenabwürfen von Hiroshima und Nagasaki so sehr in Beschlag nahm, dass er sogar seinen »Geburtsfehler«, den »morbus metaphysicus«, zeitweilig darüber vergaß. Den »flatternden Plagegeistern der Metaphysik« nachzujagen schien ihm so lange nicht angemessen, »als jener Riesendämon regiert, der unsere Zukunft beschattet: das apokalyptische Monstrum der Atomgefahr.« Ehe dieses Monstrum nicht erlegt sei, habe man sich zu weigern, »die Dämonen der Philosophie, und selbst die ontologische Prominenz unter diesen, als Quälgeister erster Klasse anzuerkennen«, schreibt er in den *Philosophischen Stenogrammen*.[321] Tatsächlich markierte der 6. August 1945 so etwas wie eine »Kehre« im Leben und Denken des Günther Anders, eine Umkehrung seines »*ursprünglichen Hauptthemas*«:[322] Statt um den »Weltzustand Technik« oder »den Menschen ohne Welt« (siehe Kapitel I.2.3.2, S. 237–241) geht es ihm nun vor allem um das nukleare Menetekel einer Welt ohne Menschen – um »*Hiroshima als Weltzustand.*«[323] Er engagiert sich in der deutschen Anti-Atombewegung und umkreist die Atombombe und die euphemistisch so genannte »zivile Nutzung« der Kernenergie ethisch, technik- und geschichtsphilosophisch in zahlreichen Essays, Pamphleten, Tagebucheinträgen, Glossen und Aufsätzen, vor allem in der *Antiquiertheit*, der Textsammlung *Die atomare Drohung*, den Tagebuchaufzeichnungen aus Hiroshima und Nagasaki und im Briefwechsel mit dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly.[324] Man kann durchaus, wie Han-

320 Anders 1981: 24.

321 Anders 2002b: 5ff.

322 Anders 1993: XI.

323 Anders 2003: 93.

324 Vgl. Anders 1959 bzw. 1995 und 2003 sowie – Urtext der Andersschen Bombenphilosophie – *Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypseblindheit* (Anders 1980: 233–324).

nah Arendt wenig schmeichelhaft, von einer Passion sprechen.[325] Seine Kritiker haben Anders daher vorgeworfen, er male das Gesicht, vor dem er erschrecke, selbst an die Wand.[326]

Apokalypseblindheit

Das dürfte den »professionellen Panikmacher« (Anders über Anders) allerdings kaum berührt haben. Sein Engagement, das ihn angeblich über Jahre vom Schreiben abhielt,[327] beruhte auf der in der Tat höchst alarmierenden Einsicht, dass die Bedingungen der Möglichkeit des industriellen Massenmords an den europäischen Juden zugleich die Voraussetzungen einer möglichen atomaren Apokalypse sind – eine Einsicht, die zu Anders' Leidwesen nur wenige Zeitgenossen teilen wollten, weshalb er sie für regelrecht »›apokalypse-blind‹« hielt, für »*Analphabeten der Angst*«, unfähig, die Bedrohung durch die Bombe, geschweige denn ihr Wesen, zu erfassen und entsprechend auf ihr Erscheinen zu reagieren: »Vor dem Gedanken der Apokalypse aber streikt die Seele.«[328] Die Unfähigkeit, der apokalyptischen Drohung kognitiv-emotional angemessen zu begegnen,[329] hat Anders zufolge eine anthropologische und eine historische Wurzel. In erster Linie sei das prometheische Gefälle dafür verantwortlich. Denn wie jedes andere menschliche Vermögen, habe auch die Angst nur eine begrenzte Fassungskraft und eine Leistungsgrenze, »jenseits derer [sie] nicht mehr funktioniert, bzw. Steigerungen nicht mehr registrieren kann«.[330] Die Bombe und ihr Effekt, der Tod von Hunderttausenden

325 »Günther [Anders] schwimmt selig im Atomtod«, rapportiert sie ihrem zweiten Mann Heinrich Blücher (Arendt/Blücher 1996: 476). Zwar sieht auch Arendt (2000a: 230) in einem möglichen Atomkrieg »die größte und tödliche Gefahr« und lobt in einem Aerogramm (ms.) vom 9. Januar 1957 an Anders ausdrücklich dessen Atombuch: »das Beste, was darueber existiert« (ÖLA 237/04, ohne Signatur), widmet der Frage selbst allerdings kaum mehr als einige grundsätzliche Anmerkungen. In ihrem Essay *Geschichte und Politik in der Neuzeit* weist Arendt (2000a: 109) der Bombe jedoch eine geradezu aufklärerische Wirkung zu: »Vielleicht hat es der Atombombe bedurft, das heißt des Wissens, daß die Zerstörung allen menschlichen und allen organischen Lebens auf der Erde in unsere Hand gegeben ist, um positiv zu vergegenwärtigen, daß die Menschheit möglicherweise irdisch unvergänglich ist.«
Werner Fuld (1993: 9) spricht von der Bombe als Muße der Andersschen Philosophie und meint, Anders' exzessive Beschäftigung damit wurzele in einem »unverschuldeten Defizit, vor Auschwitz nicht effektiv genug gewarnt zu haben.« (ebd.: 11)

326 Vgl. Geiger 1991: 192. Ähnlich lautete der Vorwurf von Enzensberger (1958), den dieser jedoch im Verlauf eines regen und kontroversen, bis heute unveröffentlichten, Briefwechsels nivelliert.

327 Vgl. Anders 1987a: 42 bzw. 1993: XI.

328 Anders 1980: 263, 265, 269. Das schließt für Anders (1989a: 4) auch die sprachliche Ausdrucksfähigkeit ein. Vor der Bombe versage uns die Sprache, wir seien nicht nur apokalypseblind, sondern zugleich »apokalypsestumm«, außerdem auch »apokalypse-taub«: fänden wir die angemessene Sprache für die Bombe, sie dränge nicht mehr durch die psychische »Hornhaut« der Menschen hindurch (vgl. ebd.: 5).

329 Denis de Rougemont (1991: 50), der bereits ein Jahr nach Hiroshima über die Bombe philosophierte, spricht von einer »léthargie de l'âme«.

330 Anders 1980: 267. Nach Anders unterscheiden sich die verschiedenen Vermögen – Denken, Machen, Vorstellen, Fühlen etc. – in ihren Elastizitäts- und Fassungsgraden

in wenigen Sekunden, ausgelöst durch einen einzigen Knopfdruck, sei, im Gegensatz zu den aus der Psychologie bekannten »unterschwelligen« Reizen, derart »überschwellig«, dass sie uns hoffnungslos in »invertierte Utopisten« verwandele: »[…] während Utopisten dasjenige, was sie sich vorstellen, nicht herstellen können, können wir uns dasjenige, was wir herstellen, nicht vorstellen.«[331] Davon abgesehen sieht Anders die Menschen in den modernen Industriestaaten auf blinden, an die Vorstellung eines quasi automatischen Aufstiegs der Geschichte gekoppelten Fortschrittsglauben geeicht. Ein atomares Finale kommt in diesem Credo logischerweise nicht vor.

Die Frist

Ob es eines Tages zu einem solchen Ende kommt, stand für Anders selbst nicht fest. Die Weltlage hatte sich seit 1945 jedoch zweifellos dramatisch verändert. Der von Anders supponierte Weltzustand Technik war plötzlich in ein höchst labiles atomares Gleichgewicht des Schreckens umgekippt, in dessen Zentrum die Atombombe bis heute die herausragende Rolle eines technischen Avantgardesubjekts einnimmt. Durch ihre bloße Existenz, die einer permanenten Drohung gegen die gesamte Menschheit gleichkomme, habe sich die Erde als Ganze »in ein ausfluchtloses Konzentrationslager« verwandelt, so Anders; die radioaktive Wolke kümmere sich »nicht um Meilensteine, Nationalgrenzen und Vorhänge […]. Jeder kann jeden treffen, jeder von jedem getroffen werden.«[332] Doch die Bombe erweist sich für Anders nicht nur als großer Globalisator – durch sie wird die Menschheit wirklich zu »einer« Menschheit –, und Kollektivist der Massenvernichtung. Sie verändert in seinen Augen zugleich das Wesen der Geschichte.

Denn die Epoche, die am 8. August 1945 in Hiroshima begann, ist Anders zufolge keine Epoche mehr im üblichen Sinn, sondern das buchstäblich *letzte Stück Geschichte*, »dasjenige Stück, innerhalb dessen […] in jedem Augenblick darüber entschieden wird, ob es Geschichte überhaupt noch weiter geben wird oder nicht; dasjenige, in dem die Würfel über den Fortgang von Zeit überhaupt fallen, und gewissermaßen in jedem Augenblick neu fallen.«[333] In dieser endzeitartigen Situation, in der die Zukunft bereits vorbei ist, bevor sie angefangen hat,[334] ist Anders zufolge die Menschheit Würfelspieler und Einsatz zugleich, wobei der Einsatz nicht auf den Tod einiger Sterblicher limitiert ist, sondern das Aussterben der ganzen Gattung umfasst, und damit, in philosophischer Terminologie, einen metaphysischen Statuswechsel der Menschheit anzeigt: »Aus dem Stand ›genus mortalium‹ sind wir in den Stand ›genus mortale‹ hinübergewechselt.« Das Wesen dieser von Anders »Frist« genannten Endzeit, die alle vorherigen Epochen auf

erheblich. So seien Denken und Machen wesentlich dehnbarer als beispielsweise das Vorstellen oder das streng limitierte Fühlen (vgl. ebd.: 269ff. bzw. Anders 1997: 9).

331 Anders 2003: 96.

332 Ebd.: 95. Vgl. dazu auch Ulrich Beck (1986), der Anders' Formulierung in der Einleitung seiner *Risikogesellschaft* und passim paraphrasiert. Zu Anders-Zitaten und -Motiven bei Beck vgl. exemplarisch ebd.: 79 (Zitat), 92 (Die Welt als Labor), 213 (TV-Kritik), 352 (Konsumkritik).

333 Anders 2003: 61.

334 Vgl. Anders 1981: 278.

bloße Vorgeschichte reduziert, besteht darin, jederzeit rückstandlos im atomaren Weltenfeuer verbrennen zu können. Was nach Anders fortan in Gefahr schwebt, ist die Geschichte selbst respektive das kulturelle Gedächtnis der Menschheit. Denn der atomare Weltfriedhof ist »ein Friedhof ohne Hinterbliebene«: »Zum ›Wesen‹ der gewesenen Geschichte als ganzer wird es gehören, daß sie (im Unterschied zu Ereignissen innerhalb ihrer selbst) von niemandem wird erinnert oder überliefert werden können.«[335] Das Wesen der Endzeitepoche ist für Anders damit identisch mit dem Wesen von Zeit überhaupt, nämlich der Vergänglichkeit. Historisch einmalig sei sie auch deshalb, weil ihr grundsätzlich, also unabhängig davon, ob die Bombe gezündet werde oder nicht, keine andere Epoche im eigentlichen Sinn mehr folgen könne. Der einzig mögliche Übergang würde, davon war Anders überzeugt, »*nur in Form des Untergangs*« vor sich gehen, »und zwar als Untergang schlechthin, als Untergang der gesamten vergangenen und künftigen Geschichte, nicht nur als Untergang unserer Epoche.«[336] Das Anderssche Zukunftsverständnis unterscheidet sich damit radikal von dem seines Freundes Hans Jonas. Während dieser in der Zukunft zeittheoretisch das logische Pendant zur Vergangenheit sieht und sie anthropologisch als offenen Spielraum autonomer Individuen begreift, ist sie bei Anders durch die atomare Gegenwart schon geschlossen.

Eine Rückkehr zur voratomaren Endzeit, ein Ausstieg aus der »Frist«, wie etwa aus der Kernenergiewirtschaft, ist Anders zufolge grundsätzlich nicht möglich. Schließlich leben wir in einem wahrhaft platonischen Zeitalter, wie Anders, auf seine Gefällethese Bezug nehmend, feststellt: nicht nur unfähig, uns das einmal Hergestellte vorzustellen, uns in die Dingwelt angemessen einzufühlen etc., sondern auch, »*das einmal Geschaffene zu zerstören, es abzuschaffen*. Unfähig deshalb, weil, auch wenn wir (eine beinahe sinnlose Annahme) einmal vorübergehend keine Atomsprengköpfe besäßen, *unser know how unzerstörbar übrigbleiben würde*. Die Idee überlebt, Plato siegt.«[337] Ist die Bombe einmal in der Welt, bleibt ihr die Menschheit ausgeliefert, selbst dann, wenn alle Atomsprengköpfe, Urananreicherungszentrifugen und Brennstäbe vernichtet sind. Die Blaupause zur Apokalypse überdauert »*in den Lagerhäusern der Wissenschaft und der Technik*«[338] oder, so kann man ergänzen, in den Gehirnen von Despoten und ihren Helfershelfern. Das gilt heute genauso für alle anderen Risikotechnologien: »Mit der Gentechnik, der Nanotechnologie und der Robotik öffnen wir eine neue Büchse der Pandora«, meint Bill Joy, »aber offenbar ist uns das kaum bewußt. Ideen lassen sich nicht wieder zurück in eine Büchse stopfen; anders als Uran oder Plutonium müssen sie nicht abgebaut und aufgearbeitet werden, und sie lassen sich problemlos kopieren. Wenn sie heraus sind, sind sie heraus.«[339]

335 Anders 2003: 171, 173f. Vgl. dazu auch Anders 1980: 242–245.

336 Anders 2003: 60. Wie Marx im Fall des Kommunismus spricht Anders vom – allerdings totalen – Ende der Geschichte.

337 Anders 1981: 394f. Vgl. dazu auch Anders 1994a: 115. Zur Korrespondenz der Atombombe bei Anders mit Platons Idee des Guten vgl. Liessmann 1992a: 272.

338 Anders 2003: 58.

339 Joy 2001a: 63.

Bombenreligion

Das quasi platonische Bombenparadox ist nach Anders kennzeichnend für die zwitterhafte Lage der Menschen in der Spätmoderne. Diese seien zugleich »*Herren der Apokalypse*«,[340] eine neue Spezies von Übermenschen, *und* machtlose Zwerge, die sich nach einer Zeit zurücksehnen, in der Auslöschung kein totales, sondern bloß ein numerisches Schicksal gewesen war, vergleichbar dem Titanen, der verzweifelt wieder Mensch sein will. Im zweiten Band der *Antiquiertheit* bezeichnet Anders dieses Dilemma als den neuen religiösen Status der Menschheit. Durch die von ihr geschaffene Bombe sei sie nahezu gottgleich, allerdings nur im negativen Sinn einer destruktiven Omnipotenz, einer Fähigkeit zur *reductio ad nihil* im Gegensatz zur göttlichen *creatio ex nihilo*, zugleich aber auf neuartige Weise völlig ohnmächtig durch die ständig präsente Möglichkeit der totalen Selbstauslöschung, des »Globozids«.[341] Zur religiösen oder, wie Anders auch schreibt, »infernalischen« Signatur der spätmodernen Endzeit gehöre ferner Technisierung, Mittelbarkeit und Verharmlosung sowie die moralische Sterilität des Monströsen, die Tatsache also, »daß wir, wenn wir getötet werden, im Unterschiede zu unseren Vorfahren, *kaum je von Mitmenschen direkt getötet* werden, kaum je ›Tätern‹ [...] zum Opfer fallen, die ihr Töten als Töten gemeint (nein, auch nur in actu erkannt, nein, es wirklich auf uns abgesehen, nein, auch nur von unserer Existenz etwas gewußt) hätten.« Der atomare Tod ist für Anders ähnlich banal wie die Person Adolf Eichmanns für Hannah Arendt (siehe Kapitel I.2.4.3, S. 285–290), nämlich, so schreibt er ähnlich missverständlich wie Arendts berühmtes Diktum, geradezu »läppisch«: »[E]ntweder kommen wir durch Handlungen um, die Täter irgendwo, tausende Kilometer von uns entfernt, als pflichtgemäße Arbeit verrichten; oder eben durch hirn- und augenlose Geräte, die sich längst von den Händen oder Absichten ihrer Erzeuger und Bediener emanzipiert [...] haben.«[342] Aus diesem Grund empfand Anders das Ereignis »Hiroshima« als »*ungleich schlimmer als Auschwitz*«, letzteres jedoch »moralisch ungleich entsetzlicher«.[343] Denn

340 Anders 1980: 239, 241. »Noch die Feuerbachschen und Marxschen Bestimmungen des Menschen als Gattungswesen«, so Konrad Liessmann (1993b: 105) in diesem Zusammenhang, »erweisen sich rückblickend als fromme Wünsche gemessen an der reellen Gewinnung des *Gattungsbegriffs ex negativo*: erst als universel [sic!] vernichtbarer wird der Mensch tatsächlich zu einem Gattungssubjekt – aber eben als *Objekt*.«

341 Anders 1981: 410; zur »*Theologie der atomaren Situation*« vgl. ebd.: 404–407. Auf Anders Bezug nehmend charakterisiert Peter Sloterdijk (1983: 258f.) die Bombe als Medium der Selbsterfahrung und konkrete Wesensentäußerung, als »eine perfekte, losgelöste, souveräne Apparatur. Unbeweglich ruht sie in ihren Silos, reinste Wirklichkeit und reinste Möglichkeit. Sie ist der Innbegriff der kosmischen Energien und der menschlichen Teilhabe an diesen, höchste Leistung des Menschenwesens und dessen Zerstörerin, Triumph technischer Rationalität und deren Aufhebung ins Para-Noëtische [...]. Haben wir sie gebaut, um uns zu ›verteidigen‹, so hat sie uns in Wahrheit eine beispiellose Wehrlosigkeit eingebracht. Sie ist die Vollendung des Menschen nach seiner ›bösen‹ Seite. Böser, intelligenter und defensiver können wir nicht mehr werden.«

342 Anders 1981: 405f. Vgl. dazu auch Anders 1980: 245 bzw. 2003: 89.

343 Anders 1996: 206, 203.

während das Vernichtungsgeschäft in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern mit vergleichsweise vormodernen, rohen Methoden von bisweilen äußerst sadistischen Einzelnen vollstreckt wurde, genügte am japanischen Himmel lediglich ein sanfter Knopfdruck, um auf einen Schlag Hunderttausende zu töten, zu verstümmeln und bis ans Ende ihrer Tage an Leib und Seele zu versengen. Zwar hat Vladimir Jankélevitch Recht, wenn er die Bombenabwürfe als »Greuel ohne Absicht«[344] bezeichnet und damit vom Sadismus der NS-Henker abgrenzt. Die amerikanischen Bomberpiloten hatten keinen Völkermord im Sinn, sie demütigten und quälten ihre Opfer nicht, bevor sie sie töteten. Sie spürten vermutlich nicht einmal Hass: »Was über Hiroshima und Nagasaki geschah«, so Günther Anders, »war *Massenmord ohne Mörder* und vollzog sich ohne jede Bosheit.«[345] Genau das ist es, was Günther Anders so beunruhigte und zu seiner Einschätzung führte, Hiroshima sei entsetzlicher als Auschwitz. Man darf diesen Satz nicht vor dem Hintergrund des millionenfachen Leids in den NS-Lagern und -Folterkellern lesen, sondern angesichts der unfassbaren Möglichkeit, mit einem einzigen Handgriff Millionen von Menschen auszulöschen, ohne sie überhaupt wahrnehmen zu müssen oder überhaupt zu können. Mit anderen Worten: Um einen Massenmord zu begehen, muss man sich seit Hiroshima kaum mehr überwinden als für jeden anderen Routinejob auch. Für Anders begründet dieser Umstand eine neue Epoche ethischer Reflexion:

> »Wir stehen im Jahre Null der neuen Moral. Denn das war natürlich niemals vorausgesehen worden, daß es jedem von uns zustoßen kann, auf höheren Befehl (oft keines Menschen sondern eines Apparats) eine Stadt auszulöschen, von deren Existenz wir nichts wissen und von deren Nichtexistenz wir nichts erfahren werden; oder am laufenden Band (denn Auschwitz wird natürlich moderner und auf den Standard der Hühnerfabriken gebracht werden) Leichname in die Verbrennungsöfen zu befördern.«[346]

Der »Anti-Eichmann« Eatherly

Personifizierter Ausdruck dieses modernen moralischen Dilemmas (und in gewisser Weise auch seine Lösung) war für Anders jener Pilot, der in der Aufklärungsmaschine des Bombergeschwaders von Hiroshima das Signal zum Abwurf der Bombe gegeben hatte: Claude Eatherly. Dessen Versuche, seine Mitschuld am ebenso monströsen wie – aus Sicht der Piloten – rein technischen Akt des Atombombenabwurfs auf Hiroshima gewissermaßen nachträglich durch kleinkriminelle Delikte einzuholen und dadurch zugleich auf das Kriegsverbrechen aufmerksam zu machen (so lautet zumindest Anders' nicht unumstrittene Deutung

344 Jankélévitch 2006: 36.

345 Anders 1996: 205. Vgl. dazu auch ausführlich Anders 1985b.

346 Anders 1996: 195. Eine Einschätzung, die Hannah Arendt (2000b: 250) offensichtlich teilte: »Mit dem Auftauchen von Atomwaffen sind sowohl die jüdisch-christliche Begrenzung der Gewalt wie der antike Appell an den Mut in jeder praktischen Hinsicht bedeutungslos geworden und damit auch das ganze politische und ethische Vokabular, in dem wir diese Fragen zu diskutieren gewohnt waren.«

von Eatherlys deviantem Verhalten nach 1945[347]) scheitern in der Praxis kläglich. Doch indem Anders die Figur Eatherly explizit zu einer Art Anti-Eichmann[348] verdichtet, veranschaulicht er umso pointierter das moralische Dilemma der Moderne, in der selbst Massenmord zu einem technologisch vermittelten und entfremdeten Routinejob werden kann und in der umgekehrt nichts schwieriger zu sein scheint, als die Verantwortung gerade für die monströsesten Taten überhaupt noch eindeutig zu adressieren und – vor allem – als Einzelner wirklich übernehmen, bewältigen zu können.

Die Bombe als Mittel

Der Bombenabwurf auf Hiroshima zeigt dies in aller Deutlichkeit. Weiter als jedes andere von Menschen gemachte Gerät erhöht die Bombe das prometheische Gefälle. Unsere gewöhnlichen Begriffe und Kategorien reichen Anders zufolge deshalb nicht mehr aus, um ihre Eigenart zu beschreiben. Wie in der negativen Theologie, die das Wesen Gottes zu bestimmen sucht, indem sie ausschließt, was er *nicht* sein kann, kreist Anders in seiner »*Theologie der atomaren Situation*« um das ontologische Unikum der Bombe, diesen anarchischen »Gegenstand sui generis«, herum. Zu den Eigenschaften *ex negativo* gehört nach Anders vor allem diese: Die Bombe ist kein Mittel für wohl definierte Zwecke im klassischen Sinn. Noch ihr geringster Effekt ist größer als jeder noch so hohe von Menschen jemals gesetzte Zweck. Denn ihr Einsatz stelle jede weitere Zwecksetzung radikal infrage, und damit höchst wahrscheinlich auch jede weitere Verwendung von Mitteln; kurz, die Bombe beziehungsweise ihr Effekt sei »*zu groß*«, um überhaupt als Mittel bezeichnet zu werden[349] – was freilich *de facto* keine Atommacht daran hindert, die Bombe dennoch als solches einzusetzen. Dabei spiele es grundsätzlich gar keine Rolle, so Anders, ob die Bombe lediglich im Silo schlummere oder in den Händen verantwortungsloser Potentaten läge, ob man sie für einen guten oder schlechten Zweck einzusetzen gedenke. Da die Bombe immer schon eine »Ding gewordene Erpressung« sei, werde auch jede Unterscheidung zwischen sauberen und schmutzigen Händen (konkret beispielsweise zwischen dem amerikanischen und dem nordkoreanischen Regierungschef) obsolet. Wer die Bombe besitze, der verwende sie als Druckmittel allein dadurch, *dass* er sie besitze. Dahinter steht die Anderssche These, dass alle von Menschen hergestellten Produkte nichts anderes als inkarnierte menschliche Handlungen sind.

347 Georg Geiger (1991) hat die Umstände des 1961 unter dem Titel *Off limits für das Gewissen* erstmals publizierten Briefwechsels (wieder abgedruckt in Anders 1995: 191–360) zwischen Anders und Eatherly nachgezeichnet und sowohl einige Vorurteile bezüglich der Person Eatherly beseitigt als auch plausibel dargelegt, dass die Anderssche Interpretation von Eatherlys Fehlverhalten nicht frei ist von Projektionen und Legendenbildung. Vgl. dazu ebenfalls kritisch Stölken-Fitschen 1995: 240–243 sowie neuerdings Biladt 2008. Für Ludger Lütkehaus (1995: 294f.) avanciert Anders zum humanpsychologisch regredierenden »Co-Produzenten« der Figur Eatherly, indem er den medialen Phantomen Eatherlys erliegt – ein Vorgang den Lütkehaus als Bestätigung der Andersschen Medientheorie wertet.

348 Vgl. Anders 1995: XIX, XXVI. Für Ludger Lütkehaus (1985: 252) ist Eatherly »beispielhafter Anti-Prometheus des atomaren Zeitalters«.

349 Anders 1980: 248f., 254.

Doch die Bombe macht nicht nur keinen Unterschied zwischen Freund und Feind, sondern nicht einmal zwischen Test- und Ernstfall. Auch hier entpuppt sie sich als monströses Pseudo-Mittel. Während sämtliche Experimente für gewöhnlich in künstlich abgedichteten »Mikro-Welten« stattfinden, abgekapselt von der restlichen Welt, die durch die »*Insularität des Probefeldes*« vor möglichen Nebenfolgen stets geschützt ist, lösche die so genannte Testzündung jene bedeutende Differenz von Vorbereitung und Anwendung, Probe und Ernstfall völlig aus, indem sie die Welt als Ganze in ein gigantisches Atom-Labor verwandele. Das Atom-»Experiment«, das die gesamte Welt in Folgemithaft nimmt, hört somit auf, ein klassisches Experiment zu sein, es wird zum irreversiblen historischen Ereignis:

> »Die Effekte sind so ungeheuer, daß im Moment des Experiments das ›Laboratorium‹ ko-extensiv mit dem Globus wird [...]. Schon jetzt sind ja Luft, Meer, Regenwasser, Erde, Pflanzenwelt, Tierwelt, Menschenwelt und Nahrungsmittel affiziert und infiziert – abzuschätzen, in wie hohem Maße, ist heute offenbar noch gar nicht möglich [...]. Was man heute experimentell ›spielt‹, kann für Söhne, Enkel oder Urenkel zum erbbiologischen ›Ernstfall‹ werden; vielleicht zum letzten.«[350]

An dieser Stelle schließt sich der Kreis zu den modernen GNR-Technologien (Genetik, Nanotechnologie, Robotik). Auch sie sind im strengen Sinne keine Experimente mehr, auch sie machen potenziell die ganze Welt zum Laboratorium, auch sie sind keine Mittel mehr im strengen Sinn, weil sie die klassische Grenze zwischen herstellender Ingenieurswissenschaft und mit-handelnden Co-Akteuren zusehends verwischt. Und auch für sie gilt mit Anders, dass sie das Zeitalter der Frist prägen, dass sie dafür mitverantwortlich sind, »daß die Welt, in der wir leben, nicht fest steht« und dass uns, in Anders' Augen, wenig mehr bleibt, als die gegenwärtige Unsicherheit zu perpetuieren: »Möglich, daß es uns gelingt – auf ein schöneres Glück zu hoffen, haben wir kein Recht mehr – das Ende immer von neuem vor uns her zu schieben, den Kampf gegen das Ende der Zeit immer neu zu gewinnen, also die *Endzeit endlos* zu machen.«[351] Eine Alternative zu diesem Kampf sah Anders bei aller Skepsis nicht.

»Nukleare Zeitbomben mit unfestgelegtem Explosionstermin«

Das schloss den Widerstand gegen die so genannte »zivile« oder »friedliche« Nutzung der Kernenergie ausdrücklich mit ein und gipfelte Mitte der 1980er Jahre in einem handfesten Skandal um einen von Anders verfassten Aufruf zur Gewalt gegen die Betreiber von Atomkraftwerken.[352] Für Anders war die Welt nämlich nicht erst durch die Existenz der Atombombe, sondern bereits durch die Errichtung von Kernkraftwerken – »nuklearen Zeitbomben mit unfestgelegtem Explosionstermin«[353] – fundamental bedroht. Die Reaktoren und die ihretwegen errichteten Endlager verwandeln nach Anders die ganze Erde in einen »›Abort‹«,[354] einen Ort der grenzenlosen Bedrohung, an dem es keine Verstecke mehr

350 Ebd.: 260.
351 Anders 2003: 220f.
352 Vgl. Anders 1987b.
353 Anders 1981: 391.
354 Anders 1987b: 137.

gibt, keine fernen Ozeane, in die man den atomaren Restmüll kippen könnte.[355] Schon die bloße Konstruktion und Verwendung von Atomkraftwerken galt ihm daher als herostratischer Akt, die Befürworter der Kernenergie bezeichnete er als Verbrecher – ihr Verbrechen: nichts weniger als »Globocid«, die »Ermordung des Globus.«[356] Hans Jonas, der ebenfalls darauf hinwies, dass die Gefahr, die von den Kraftwerken ausging, im Schatten der Bombe allgemein vernachlässigt wurde, nahm grundsätzlich eine eher gemäßigte Haltung ein. In einem Aerogramm an Anders heißt es:

> »PS In der Reaktorenfrage gehe ich mit Dir und den Widerständlern nicht ganz einig. Daß die Atomenergie [...] vom Menschen überhaupt nicht benutzt werden soll, scheint mir unvernünftig, außerdem unrealistisch. Man soll sich auf die Sicherungen konzentrieren – womit man die Hände voll hätte –, nicht auf die unbedingte Verneinung, womit man sich, angesichts der planetarischen Energiezukunft, nur zum Scheitern verurteilt und das eventuell (schwer genug) erreichbare [sic!] mitgefährdet. In abstracto ist der Radikalismus berechtigt, in concreto kann er hier, wie oft, self-defeating sein. Die Frage, wie ich sie sehe, ist zu komplex dafür.«[357]

2.3 Welt als zweite Natur (II): Lebensform Kapitalismus

In ihrer Chicagoer Vorlesung *Introduction into Politics* schreibt Hannah Arendt, dass sie unter Staats- beziehungsweise Regierungsformen mehr verstehe als lediglich die politische Verfassung und Organisation eines Landes, nämlich »a whole way of life«.[358] Ein solcher *way of life* ist auch die inzwischen weltweit dominierende Wirtschaftsform des Kapitalismus,[359] oder, wie Günther Anders resümiert, »wo immer wir hintreten, ist Markt«,[360] selbst dort, wo Politik betrieben wird. Die Behauptung, der Kapitalismus sei die alles umfassende Lebensform der Moderne, resultiert nicht allein aus der Konfrontation eines geflügelten Worts mit

355 Vom modernen Selbstmordterrorismus islamistischer Prägung ahnte Anders seinerzeit noch nichts Vgl. dazu Lütkehaus (2002b: 7f.), für den Anders seit dem 11. September 2001 »aktueller denn je« ist.

356 Anders zitiert nach Wittulski 1992c: 41.

357 Aerogramm (hs.) von Hans Jonas an Günther Anders vom 20. April 1977 (ÖLA 237/04, ohne Signatur).

358 Zitiert nach Ludz 1993: 225, Anmerkung 93.

359 Der als wissenschaftlicher Terminus umstrittene Begriff »Kapitalismus«, der gelegentlich auch synonym für »Marktwirtschaft« gebraucht wird, hat sich in Europa Mitte des 19. Jahrhunderts für »einen weit gefassten Prozess, eine langfristige und komplizierte Entwicklung« herausgebildet, deren Anfänge bis ins Mittelalter zurückreichen und in deren Verlauf sich eine Wirtschaftsordnung etabliert und global ausbreitet, die durch Privateigentum (an Produktionsmitteln), Warenmärkte und Profitmaximierung geprägt ist (Leidinger 2008: 11, 22), wobei Kapitalismus ohne Marktwirtschaft (wie im Dritten Reich) und Marktwirtschaft ohne Kapitalismus (wie im sozialistischen Jugoslawien) auftreten können.

360 Anders 1981: 311.

einem Zitat. Sowohl Hannah Arendt als auch Günther Anders haben zentrale Teile ihrer jeweiligen Werke seiner Analyse und Kritik gewidmet und liefern ausreichend Anhaltspunkte für eine solche These. Nach Anders bildet die Technik mit Industrialisierung und Kapitalismus eine Superstruktur, die von der Technik dominiert wird. Arendt sieht die Moderne vornehmlich als Arbeitsgesellschaft, deren Kraftzentrum der bloße Lebenserhalt ihrer Mitglieder ist. Ohne den Begriff »Totalitarismus« zu strapazieren, lässt sich mit Arendt und Anders darüber hinaus von einem »Terror der Ökonomie« sprechen, der die politischen Institutionen unterminiert, das Individuum auf die Rolle eines konformierten, vereinsamten und politisch marginalisierten Konsumenten reduziert und der fallweise in Vernichtung umschlägt. Kapitalismus, nach Arendt das einzige Element des Totalitarismus, das den Zusammenbruch des Hitler-Regimes und des Stalinismus überlebt hat, erscheint in dieser Perspektive wie eine Variante des Totalitarismus mit ökonomischen Mitteln.

Im Folgenden rekonstruiere ich zunächst Hannah Arendts Überlegungen zur Genese des modernen Kapitalismus (Kapitel I.2.3.1). Wie in den vorangegangenen Kapiteln in Bezug auf die Technik steht auch in diesem Teil der Arbeit die anthropologische Frage im Zentrum, was unter kapitalistischen Randbedingungen mit dem Wesen des Menschen geschieht, das heißt hier: wie sich die Hierarchien und Verhältnisse innerhalb der Tätigkeitspyramide der Vita activa in Richtung einer welt- und selbstentfremdenden Vita consumptiva verschieben, die zur Exklusion des Menschen aus seinen essentiellen Weltbezügen führt (Kapitel I.2.3.2).

2.3.1 Ursprünge und Elemente des Kapitalismus

An der Wurzel des Kapitalismus, wie wir ihn kennen, liegt Hannah Arendt zufolge die Entstehung der Gesellschaft.[361] Mit der Verbreitung des Christentums, spätestens aber zu Beginn der Neuzeit habe sich in Europa, so behauptet Arendt in *Vita activa*, ein »im eigentlichen Sinne« gesellschaftlicher Raum, ein nicht genau zu lokalisierendes »merkwürdige[s] Zwischenreich[.]« herausgebildet, »in dem privaten Interessen öffentliche Bedeutung zukommt«: »Der Raum des Gesellschaftlichen entstand, als das Innere des Haushalts mit den ihm zugehörigen Tätigkeiten, Sorgen und Organisationsformen aus dem Dunkel des Hauses in das volle Licht des öffentlich politischen Bereichs trat.«[362] Die antike Assoziation von Öffentlichkeit, Freiheit und Personwerdung löst sich nach Arendt in Neuzeit und Moderne zugunsten einer Liaison von Ökonomie, Gesellschaft und Individualinteressen einerseits sowie staatlichem Gewaltmonopol andererseits auf, während spezifische Ausschnitte des Privaten, insbesondere familiäre und sexuelle Angelegenheiten, in die Sphäre des Intimen verlagert werden. »Insofern die moderne Gesellschaft das menschlich Personale zur Privatsache und den Warenhandel zu einer öffentlichen Angelegenheit gemacht hat, beruht sie in der Tat auf einer genauen Umkehr der gesellschaftlichen Verhältnisse in der klassischen Antike«,

361 Vgl. dazu ausführlich Meier 2002.

362 Arendt 2002a: 39, 45, 47f.

so Arendts Fazit.[363] Die einst für die Entfaltung des menschlichen Wesens so bedeutsame Öffentlichkeit ist in einer derartigen Gesellschaft also keineswegs verschwunden. Sie hat nach Arendt lediglich ihren Inhalt und ihre Bedeutung gewechselt, nicht aber ihre zentrale Stellung eingebüßt. Für die bürgerliche Gesellschaft ist sie mindestens so wichtig wie für die antike Polis. Denn nur auf dem öffentlichen Markt, der einstigen Agora, können Gegenstände überhaupt zu Werten, das heißt zu tauschbaren Waren werden: »Wert existiert nur in ›der Vorstellung‹ der anderen, sofern diese sich als Wertschätzung öffentlich äußern kann, wozu es wiederum eines öffentlichen Bereiches bedarf, in dem Dinge als Waren erscheinen.«[364] Damit Dinge – und Menschen – als Waren erscheinen können, muss sich laut Arendt das private Eigentum in Besitz beziehungsweise Gebrauchswert in Tauschwert verwandeln. Genau diese Metamorphose, die Verwandlung von privatem Eigentum in ein öffentliches Anliegen, vollzieht sich nach Arendt am Beginn des Kapitalismus – für Arendt ein Prozess der »unheimliche[n] Entdinglichung der gegenständlichen Welt.«[365] Neuzeit und Moderne berauben die Menschen nämlich nicht nur ihres Platzes in der Welt alias Zwischen alias politische Öffentlichkeit. Sie weiten nicht nur den alten Oikos usurpatorisch in die öffentliche Sphäre aus. Sie vertreiben den Menschen zugleich aus seinen »eigenen vier Wände[n]« und trennen ihn »von dem immer begrenzten, dafür aber greifbaren und handhabbaren Stück Welt [.], das er sein eigen nennt, weil es dem, was ihm eigen ist, allein dient«[366] – und zwar indem sie das private Eigentum, die materielle Basis öffentlichen Engagements, der kapitalistischen Akkumulation aussetzen.[367] Das bedeutet, dass die Auslagerung des Oikos in die Öffentlichkeit, also die Entstehung der Gesellschaft, nach Arendt letztlich auch zur Zerstörung dessen führt, was ursprünglich Oikos war.

Kapitalismus ...

Auf die Dauer überspüle der kapitalistische Akkumulationsprozess »alle Formen des Privateigentums [...]. Denn es liegt im Wesen dieser Gesellschaft, daß das Private in jeglicher Form der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte nur im Wege stehen kann«. Vor diesem Hintergrund »weichen alle Rücksichten auf Privateigentum, das Platz machen muß einem immer noch anwachsenden gesellschaftlichen Reichtum.«[368] Der damit verbundene Zwang zur Beweglich-

363 Arendt 2002a: 267.

364 Ebd.: 197. Arendts Gesellschaftsbegriff ist damit durchaus kompatibel mit gängigen Definitionen, die unter bürgerlicher Gesellschaft einen von Privateigentümern bevölkerten »staatsfreien und politikfernen Raum« verstehen, in dem »statt politischer Herrschaft von Menschen über Menschen nur noch die ökonomische über Sachen (nach dem Prinzip der Freiheit von Person und Eigentum) zulässig ist.« (Riedel 1975: 720). Zur weit darüber hinausgehenden Bedeutungsvielfalt des Gesellschaftsbegriffs allgemein vgl. Kaupp 1974. Grundsätzlich unterscheidet Arendt zwischen Kapitalismus als Wirtschaftssystem, der Bourgeoisie als sozialer Klasse und dem Nationalstaat als politisches Gebilde (vgl. Benhabib 1997: 51).

365 Arendt 2002a: 84.

366 Ebd.: 74, 85.

367 Vgl. ebd.: 76–81.

368 Ebd.: 81.

keit, zur Mobilisierung aller Ressourcen für den Verwertungsprozess, reicht so weit, dass am Ende vom privaten Besitz nur noch die völlig entdinglichte, virtuelle Arbeitskraft bleibt, das in den Menschen selbst verlagerte Resteigentum, welches lediglich durch Krankheit und Alter vermindert werden oder verloren gehen kann. Diese auf Locke und Ricardo zurückgehende Einsicht, die später von Marx aufgegriffen und zum Fundament seiner Arbeitswertlehre gemacht wird, hält auch Arendt für richtig, »insofern wir ja seit langem unter Bedingungen leben, in denen nur die Fertigkeiten und die Arbeitskraft, die uns wie das Leben selbst zu eigen sind, ein zuverlässiger Besitz sind.«[369] Nach der Enteignung der politischen Öffentlichkeit durch die privaten Interesse der Kapitaleigentümer kappt die Enteignung des privaten Eigentums in der Phase der ursprünglichen Akkumulation[370] und im alles verwertenden, niemals innehaltenden Kapitalbildungsprozess nach Arendt schließlich auch noch die letzten sachlichen Bezüge der Menschen untereinander und führt im Ergebnis zu einer radikalen Entfremdung und einem Relativismus, dessen Wurzel die völlige (Aus-)Tauschbarkeit der Werte, das gesellschaftlich omnipräsente Tausch(wert)prinzip des Kapitalismus, ist. In den getragenen Worten des *Kommunistischen Manifests*:

> Die Bourgeoisie hat »kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose ›bahre Zahlung‹. Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. [...] Sie hat den Arzt, den Juristen, den Pfaffen, den Poeten, den Mann der Wissenschaft in ihre bezahlten Lohnarbeiter verwandelt.«[371]

Infolge der Enteignung des privaten Eigentums und der daraus resultierenden Verwandlung von Menschen in frei flottierende, käufliche und untereinander um Subsistenzmittel und Sozialprestige konkurrierende Arbeitskräfte verändern sich nicht nur die Bezüge zwischen den Menschen, sondern auch zwischen Mensch und Welt. Die Menschen verlieren ihre nach Arendt ausschließlich im Licht der Öffentlichkeit zur Erscheinung und zur Ausbildung kommende Einzigartigkeit; sie werden zu Kollektivsubjekten der Gattung.[372] Und die Welt ist nun nicht mehr primär Behausung für Menschen – Arendts erstes »Zwischen« – und auch nicht mehr Referenzpunkt gemeinschaftlichen Handelns, sondern lediglich verwertbarer Rohstoff und der prinzipiell unersättlichen und unbeschränkten Akkumulation ausgesetzt. Beide, Mensch und Welt, verlieren im Ergebnis ihren Eigenwert. Marx habe diesen Transformationsprozess genau erkannt, so Arendt:

> »Marx' Unterscheidung von Gebrauchs- und Tauschwert gibt den Unterschied zwischen den von Menschen hergestellten und gebrauchten Dingen und ihrem Wert in der Gesellschaft wieder, und sein zähes Festhalten an der Überlegenheit des

369 Ebd.: 85.

370 Vgl. Marx 1998: 741–791.

371 Marx/Engels 1990b: 464f.

372 Als Gattungswesen ansprechbar werden Menschen qua Arbeit, denn diese ist bei allen spezifischen Unterschieden in der Sache qualitativ, als Arbeits*kraft*, völlig gleich, d. h. vergleich- und austauschbar. Vgl. dazu Arendt 2002a: 136, 139, 145f.

> Gebrauchs- über den Tauschwert, seine wiederholten Beschreibungen der Transformation des Gebrauchs- in den Tauschwert als eine Art Sündenfall, der am Beginn der Marktproduktion und der Warengesellschaft steht, reflektiert sein eigenes hilfloses und gleichsam blindes Erkennen der drohenden ›Entwertung aller Werte‹.«[373]

Wenn Arbeitskraft, nach Marx die Basis des Mehrwerts, der letztgültige gesellschaftliche Maßstab geworden ist, unter den sogar die Menschen selbst fallen, dann hat alles, was nicht auf Arbeit beruht oder zu Arbeit in der Lage ist, in letzter Konsequenz keinen (Eigen-)Wert. Unter dem Regime der modernen »Wirtschaftsontologie« (Anders) wird die entwertete Welt daher zur restlos ausbeutbaren Mine. Unter dem Druck des Verwertungsprozesses büßt sie genau das ein, was sie in Arendts Augen für ihre Bewohner eigentlich ausmacht: ihre Funktion als Ding gewordener Widerstand gegen alles Natürlich-Prozesshafte, als »eigentlich menschliche Heimat des Menschen«[374]. Aus dieser Rolle muss sie der Kapitalismus notwendig verstoßen. Denn »während die Beständigkeit der Welt der Stabilität von Strukturen geschuldet ist, deren eigentliche Funktion es ist, Prozessen zu widerstehen, können Reichtum und Besitz sich nur halten, wenn sie ›beweglich‹ werden, also in Form eines Prozesses«,[375] das heißt in Form des permanent iterierten Stoffwechsel- beziehungsweise Kapitalbildungsprozesses. Marx hatte diesen Prozess mit dem Bild vom »goldne Eier« legenden, sich selbst verwertenden (Mehr-)Wert gefasst[376] und im *Kommunistischen Manifest* luzide als autoaggressive, globale Dynamik geschildert: »Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisieepoche vor allen anderen aus.«[377] Eine Bewegung, die durch den gesellschaftlichen Primat und die charakterlichen Dispositionen Homo fabers und seiner cartesisch-baconistischen *scientia nova* begünstigt wird. Schließlich sind Herstellungsprozesse laut Arendt »an sich unbegrenzt, begrenzt nur von der Fähigkeit des Menschen, seine Welt zu produzieren, sie auszurüsten, einzurichten und ständig zu verbessern.«[378] Zudem sind sie ihrer Natur nach gewalttätig. Es gibt keinen Herstellungsprozess ohne Transformation, sprich: Zerstörung des dem Hergestellten zugrundeliegenden Materials.

... und Imperialismus

Historisch verhängnisvoll wird diese Entwicklung nach Arendt erstmals im fortschrittstrunkenen und ökonomisch expansiven Imperialismus der Vorkriegszeit.

373 Arendt 2000a: 43f.

374 Arendt 2002a: 161. Arendt spricht in diesem Zusammenhang von einer umfassenden »Weltentfremdung« in Neuzeit und Moderne.

375 Ebd.: 82.

376 Marx 1998: 169. Im dritten Band des *Kapitals* entwickelt Marx (1988: 484) die »Vorstellung vom Kapital als einem sich durch sich selbst verwertenden Automaten«.

377 Marx/Engels 1990b: 465. Schumpeter (1946: 137f.) spricht von einem Prozess der »schöpferischen Zerstörung«, angetrieben durch permanente Konsumgüterproduktion, neue Produktions- und Transportmethoden, neue Märkte und neue Formen der industriellen Organisation.

378 Arendt 2005a: 290.

Er gilt ihr, gegen Lenin, nicht als letztes, sondern umgekehrt als erstes Stadium der Herrschaft der Bourgeoisie, weil sein hegemoniales Prozesssdenken »vorzüglich« zu »den geheimen Wünschen und verborgenen Überzeugungen der wirtschaftlich und gesellschaftlich herrschenden Klassen« der Zeit passte.[379] Die Weltanschauung, ja die Physiognomie dieser Klassen sieht Arendt bei Hobbes, dem sie in den *Elementen und Ursprüngen* einen längeren Exkurs widmet,[380] zum ersten Mal herausgearbeitet. Hobbes sei der einzige Denker, »der je versucht hat, das öffentliche Wohl aus privaten Interessen herauszuleiten, und der um des Privatinteresses willen einen politischen Körper entwarf, dessen einziges und fundamentales Ziel die Akkumulation von Macht ist.«[381] Hobbes' Entwurf legt Arendt zufolge die »Fundamentalstrukturen« der kapitalistischen Gesellschaft frei, nämlich dass die Existenz des Bürgertums nicht auf Macht und Eigentum beruht, sondern auf »Besitz als einem dynamischen Prinzip« bei gleichzeitiger Delegation von Macht an den Staat, der zum Erfüllungsgehilfen der neuen Wirtschaftsordnung wird.[382] Der Staat tritt im Expansionsprozess laut Arendt als politischer Antriebsmotor in Erscheinung. Zunächst, indem er den bürgerlichen Machtbegriff zu seinem politischen Prinzip erhebt, einen Begriff, der in Arendts Terminologie gesellschaftlichen Prozessen entspringt und daher gerade nichts Politisches an sich hat. Schließlich, indem er dem Expansionsstreben des Kapitals sein Machtmonopol zur Verfügung stellt. Beide, Staat und Gesellschaft, sind Arendt zufolge auf denselben inhärenten Zwang zur (Selbst-)Bewegung und (Selbst-)Vergrößerung angelegt: »So wie das Individuum in der Gesellschaft in seinem Konkurrenzkampf nie erlahmen darf, will es nicht von anderen an die Wand und aus dem Spiel gespielt werden, so muß ein auf diese Gesellschaft gegründeter Staat, der seine Macht erhalten will, dauernd danach streben, mehr Macht zu erwerben.«[383] Beide Prozesse verstärkten sich in Arendts Augen wechselseitig zu einer immanent gewalttätigen Entwicklung mit eingebautem Nivellierungseffekt:

> »Die Expansion um der Expansion willen ist ein unendlicher Prozeß, in dessen Mahlstrom niemandem erlaubt werden kann, er selbst zu bleiben. Hat man sich erst einmal darauf eingelassen, in diesem Strom mitzuschwimmen, so kann man nur den Gesetzen dieses Prozesses gehorchen, mit seinen anonymen Kräften sich identifizieren, um sie in Bewegung zu halten, sich selbst als eine bloße Funktion betrachten und in der Funktionalität die Inkarnation der dynamischen Stromrichtung erblicken, ja, sie als die bestmögliche menschliche Leistung ansehen.«[384]

379 Ebd.: 315.

380 Vgl. ebd.: 317–331.

381 Ebd.: 317. Zur Rolle von Leidenschaften und Interessen bei der Durchsetzung des Kapitalismus als Wirtschafts- und Lebensform vgl. Hirschman 1980 und unlängst Vogl 2010.

382 Arendt 2005a: 326, 328.

383 Ebd.: 323f. Arendt verfällt in diesem Zusammenhang jedoch nicht der marxistischen Theorie vom Absterben des Staates, weil sie der Kapitalakkumulation die eherne Gesetzmäßigkeit abspricht. Gerät die Akkumulation ins Stocken, kann sie in Arendts Augen nur durch staatliche Intervention, hier: durch weitere Machtakkumulationen des Staates, das heißt Expansion, angefacht werden (vgl. ebd.: 327 und 335).

384 Ebd.: 458.

Marx und Engels hatten die unaufhaltsame Homogenisierungstendenz des global agierenden Kapitalismus bereits 100 Jahre zuvor als Effekt des sich herausbildenden Weltmarktes beschrieben. Dieser gestalte Produktion und Konsumtion aller teilhabenden Länder »kosmopolitisch«: »An die Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit tritt ein allseitiger Verkehr, eine allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander.« Durch billige Waren, ständig verbesserte Produktionsinstrumente und erleichterte Kommunikationen reiße die Bourgeoisie alle nicht-kapitalistischen Zivilisationen mit sich, sie schaffe sich »eine Welt nach ihrem eigenen Bilde.«[385] In einer derart entpolitisierten Atmosphäre, in der sich die Individuen nicht mehr über eine gemeinsame Welt verständigen, sondern in einem dauernden Prozess des Eroberns, Bewertens und Vergleichens befinden, gilt Arendt zufolge nur noch, »daß Macht Recht ist, daß Erfolg der einzige Maßstab allen Tuns und Leidens ist und daß der Größere notwendigerweise immer den Kleineren verschlingen muß«. Die so verstandene Bourgeoisie strebte gemäß Arendt daher zwangsläufig nach immer neuer Macht und immer neuer Größe: »Und da Größe ein relativer Begriff ist, konnte dieser Prozeß des Groß- und Größerwerdens erst mit dem Tod zu einem Abschluß kommen«,[386] genauer, indem er mit einer der Grundbedingungen menschlicher Existenz, nämlich der natürlichen Begrenztheit des Erdballs, in Konflikt geriet. Ein Umstand, der die Expansion als politisches Prinzip zwar rasch ad absurdum führen musste, in der Praxis jedoch beinahe automatisch auf eine bis dato ungekannte Zerstörung hinauslief: den Ersten Weltkrieg, die »great seminal catastrophe of this century« (George F. Kennan).

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

> »Das waren Reiche, die das Leben zwangen
> unendlich weit zu sein und schwer und warm.
> Aber der Reichen Tage sind vergangen,
> und keiner wird sie dir zurückverlangen,
> nur mach die Armen endlich wieder arm.
> Sie sind es nicht. Sie sind nur die Nicht-Reichen,
> die ohne Willen sind und ohne Welt;
> gezeichnet mit der letzten Ängste Zeichen
> und überall entblättert und entstellt.«
>
> Rainer Maria Rilke

Jedes politische Gebilde, »das zu ausgiebig von den verbotenen Früchten des nur-individuellen Interesses und der nur-geschäftlichen Spekulation gegessen hat«, geht zugrunde, schreibt Hannah Arendt im Totalitarismusbuch mit Blick

385 Marx/Engels 1990b: 466.
386 Arendt 2005a: 316.

auf das Zeitalter des Imperialismus.[387] Dem Untergang geweiht oder zumindest von ihm bedroht sind demzufolge auch die (spät-)modernen, marktwirtschaftlich-kapitalistisch verfassten Gesellschaften, in denen heute die meisten Menschen auf der Erde leben. Denn auch in ihnen dreht sich alles um den Markt und die Freiheit, Geschäfte zu machen: »Freiheit und Politik bleiben auf das entschiedenste voneinander getrennt, und Frei-Sein im Sinne einer positiven, frei sich entfaltenden Tätigkeit ist in einem Bereich lokalisiert, wo es um Dinge geht, die der Natur der Sache nach allen gemeinsam gar nicht sein können, um Leben und Eigentum nämlich [...].«[388] An der Spitze der Vita activa steht in der Marktgesellschaft nicht länger das Handeln. Aus Arendts Perspektive fristet es ein Schattendasein bei rebellierenden Studenten und in revolutionären Befreiungsbewegungen. Paradigma des modernen Lebens ist die Arbeit. Unter ihrer Herrschaft kollabiert die Tätigkeitspyramide (inklusive Vita contemplativa) – mit drastischen Folgen für die Bezüge von Mensch zu Welt, Mensch zu Mensch und den Umgang der Menschen mit Raum und Zeit.

Diagnose: Laborisierung

Hannah Arendt zufolge geht die Gesamtentwicklung der modernen Gesellschaft dahin, »alle ihre Mitglieder gleichmäßig zu ›Arbeitern‹ zu machen – zu Menschen, deren Tätigkeit, gleich worin sie bestehen mag, vorerst dem dient, das für das Leben Notwendige herbeizuschaffen. [...] Das Leben der Gesellschaft wird faktisch nicht von der Freiheit, sondern von der Notwendigkeit beherrscht«.[389] Zwar sind viele Menschen in der modernen Arbeitsgesellschaft wie nie zuvor von materieller Not befreit. Dafür aber werden alle Tätigkeiten »auf das unterste Niveau menschlichen Tätigseins überhaupt, die Sicherung der Lebensnotwendigkeiten und eines ausreichenden Lebensstandards, heruntergedrückt«.[390] Entscheidend ist dabei für Arendt nicht, ob alle Gesellschaftsmitglieder unmittelbar Arbeiter sind, sondern dass alle (mit Ausnahme des Künstlers) »ihre Tätigkeit vornehmlich als Lebensunterhalt für sich selbst und ihre Familien ansehen«. Die Gesellschaft ist also »die Form des Zusammenlebens, in der die Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen um des Lebens selbst willen und nichts sonst zu öffentlicher Bedeutung gelangt [...].«[391] In Arendts Augen entpuppen sich Neuzeit und Moderne als gigantische Naturalisierungs- beziehungsweise Laborisierungsprozesse,[392] als *Ver-Arbeitlichung* menschlicher Tätigkeitsformen, Existenzweisen und Beziehun-

387 Ebd.: 252.

388 Arendt 1993a: 67.

389 Ebd.: 75.

390 Arendt 2002a: 150. Vgl. auch ebd.: 58f. Die Gedankenfigur des Eindringens privater Interessen in die Sphäre der (politischen) Öffentlichkeit taucht an prominenter Stelle bei Jürgen Habermas (1981b: 229–294, 522) wieder auf, der in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* von einer »Kolonisierung der Lebenswelt« durch systemische Eindringlinge spricht. Bei Arendt (2002a: 43) gehen die beiden Gebiete – das Gesellschaftliche und das Politische – in der Moderne dauernd ineinander über, »als seien sie nur die Wellen in dem immer fließenden Strom des Lebensprozesses selbst.«

391 Ebd.: 59. Vgl. auch ebd.: 151 sowie Meier 2002: 115.

392 Vgl. Liessmann 2000.

gen: »Die Neuzeit hat im siebzehnten Jahrhundert damit begonnen, theoretisch die Arbeit zu verherrlichen, und sie hat zu Beginn unseres Jahrhunderts damit geendet, die Gesellschaft im Ganzen in eine Arbeitsgesellschaft zu verwandeln«, heißt es zu Beginn der *Vita activa*.[393]

Zerrieben werden in diesem gesellschaftlichen Mahlstrom, dessen Kraft sich aus den Bedürfnissen des Lebens speist, laut Arendt die wesentlich menschlichen Tätigkeiten, allen voran das Handeln. Den vorläufigen Höhepunkt der neuzeitlich-modernen Laborisierung sieht Arendt in der modernen Massengesellschaft erreicht. In ihrem voll entwickelten Stadium, in dem die Arbeit zunehmend von Maschinen verrichtet und immer stärker geteilt wird, verlange sie von ihren Mitgliedern »kaum mehr als ein automatisches Funktionieren, als sei das Leben des Einzelnen bereits völlig untergetaucht in den Strom des Lebensprozesses, der die Gattung beherrscht«.[394] Die wahre Katastrophe steht der Jobholdergesellschaft nach Arendt jedoch erst bevor. Während sie den Menschheitstraum der Befreiung von der Notwendigkeit durch Technisierung, Rationalisierung und Verwissenschaftlichung endlich in die Tat umzusetzen scheint, weiß sie immer weniger, was sie nach dem ersehnten »Ende der Arbeit« mit sich selbst anfangen soll:

> »Die Erfüllung des uralten Traums trifft wie in der Erfüllung von Märchenwünschen auf eine Konstellation, in der der erträumte Segen sich als Fluch auswirkt. Denn es ist ja die Arbeitsgesellschaft, die von den Fesseln der Arbeit befreit werden soll, und diese Gesellschaft kennt kaum noch vom Hörensagen die höheren und sinnvollen Tätigkeiten, um deretwillen die Befreiung sich lohnen würde.«[395]

»Was uns bevorsteht«, so folgert Arendt in ihrem berühmt gewordenen Diktum, »ist die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist, also die einzige Tätigkeit, auf die sie sich noch versteht. Was könnte verhängnisvoller sein.«[396]

Arbeit als »an-ergeia«

Günther Anders kommt in der *Antiquiertheit des Menschen* zu ähnlichen Schlüssen. Die Arbeit, die einmal nur eine Handlungsart unter anderen gewesen sei, habe sich zur Gattung ausgeweitet, »der nun alle anderen Aktionsarten als Varianten zugehören.«[397] Gleichzeitig sorge jedoch die fortschreitende Automatisierung und Maschinisierung dafür, dass der »*workers quotient*«, die Zahl der Beschäftigten in Industrienationen, kontinuierlich abnehme: »Worauf heutige Unternehmer aus sind [...], ist *nicht Arbeitslosigkeit des Arbeiters, sondern Arbeitslosigkeit ihrer Betriebe*.«[398] Wie Arendt hat Anders, wenn er von Arbeit spricht, in erster

393 Arendt 2002a: 12.

394 Ebd.: 410. Der »entscheidende Faktor« bei der Durchsetzung der Laborisierung ist nach Arendt (ebd.: 148) die Arbeitsteilung – sie ist der Arbeit angemessen, nicht jedoch dem Herstellen.

395 Ebd.: 12f.

396 Ebd.: 13.

397 Anders 1994a: 32.

398 Anders 1981: 27. Aus diesem Umstand ergibt sich laut Anders (1989d: 41) wiederum der absurde politische Zwang, Arbeitsplätze um fast jeden Preis zu erhalten

Linie den Industrie- respektive Fließbandarbeiter im Blick.[399] Seine Grundeinsichten in das Wesen des modernen Arbeitens lassen sich jedoch mühelos auch auf Dienstleistungsberufe übertragen, zumal er drei Jahre vor seinem Tod in *Sprache und Endzeit* den Begriff des »Arbeiters« auf alle Beschäftigten ausdehnt. Schließlich seien alle Menschen in irgendeine Form von Betrieb eingespannt.[400] Schon in der *Antiquiertheit* benutzt Anders den Begriff des Proletariers auch in diesem Sinn.[401] In dem ursprünglich für den zweiten Band vorgesehenen Text *Die Antiquiertheit des Proletariats* aus den 70er Jahren weist er zudem auf die soziale und gesellschaftspolitische Dimension eines entsprechend reformulierten Proletarierbegriffs hin. Von einem Abschied oder gar Ende der Proletarität[402] könne mit Blick auf die steigenden Arbeitslosenzahlen auch im Westen, auf die Millionen Slumbewohner weltweit keine Rede sein. Noch nie habe es »*solche* Proletariermassen gegeben wie heute.« Sie bleiben nach Anders, und dies ist der Kern seiner Definition von Proletariersein, so sehr in ihrem Elend gefangen, dass ihnen jede emotionale Energie zur kollektiven Selbstbefreiung geraubt ist: »*[G]erade darin besteht das Proletariersein heute. Die Nicht-Solidarisierung beweist nicht die Inexistenz des Proletariats, sondern definiert umgekehrt dessen Existenz. Proletarier ist, wer durch sein Dasein daran gehindert wird, den Gedanken der Solidarisierung zu fassen.*«[403] Das (spät-)moderne Animal laborans wird von Anders mit den beiden Landstreichern Wladimir und Estragon aus Becketts *Warten auf Godot* verglichen. Die beiden Protagonisten dieser »*ontologische[n] Farce*«[404] erscheinen ihm vollkommen »abs-trakt«, fortgerissen von der Welt, allerdings nicht im Sinne der von Anders postulierten Weltfremdheit. Denn sie verfügen über keine Welt mehr, die ihnen fremd werden oder an deren Widerstand sie sich reiben und entfalten könnten. Alle ihre Aktivitäten entpuppen sich stattdessen nur als Varianten von Passivität.[405] Während sich ihre Existenz tatsächlich im sinnlosen Warten auf einen womöglich gar nicht vorhandenen Erlöser erschöpft, simulieren sie in Ermangelung wirklicher Aufgaben Aktivität. Sie spielen zum

---

und zu schaffen: »*Arbeitsplätze sind heutzutage*, in der Epoche der durch den unwiderruflichen Fortschritt der Technik unwiderruflicherweise ›mit-fortschreitenden‹ Arbeitslosigkeit[,] *selbst dringend gefragt. Auch sie müssen, da sie ja nicht wild wachsen, eigens hergestellt werden. Dadurch werden sie selbst zu ›Produkten‹.* Zu ›Produkten 2. Ordnung‹.« Kritik an dieser paradoxen Praxis – permanente Rationalisierung einerseits, künstliche Arbeitsplatzherstellung andererseits – gehört laut Anders in kapitalistischen Gesellschaften nicht zum guten Ton und würde das Aus für jede noch so glanzvolle politische Karriere bedeuten.

399 Vgl. Anders 1981: 93ff.

400 Vgl. Anders 1989c: 51.

401 Vgl. Anders 1981: 91.

402 So Mooser 1983.

403 Anders 1992c: 7. Ähnlich hatte Anders bereits 1933, in dem in den ersten Exilwochen entstandenen Text zur *Anthropologie der Arbeitslosen* (1994d), ohnmächtige, aber politisch instrumentalisierbare Wut als eines der zentralen Merkmale der Situation der ökonomisch Freigesetzten und Überflüssigen ausgemacht.

404 Anders 1980: 217.

405 Vgl. ebd.: 216ff.

Beispiel Fortgehen oder Helfen, freilich ohne tatsächlich in Aktion zu treten.[406] Ihrem sinnentleerten, nur gespielten Zeitvertreib gleicht, so Anders' These, nicht nur das triste Dasein der arbeitslosen »Vegetier-Proletarier«,[407] sondern auch die heutige Arbeit in Fabriken und Apparaten. Der Arbeiter diene als nicht-maschineller Teil einer Maschine, die selbst nichts anderes mehr sei als nur ein Rädchen im übergeordneten Produktionszusammenhang. Durch den heute überall vorherrschenden arbeitsteiligen Charakter seiner Tätigkeit könne er nur noch einen Bruchteil der kompletten Produktion überschauen. Die bei dieser Form von Arbeit notwendige Konzentration auf mehr oder weniger voneinander isolierte Einzelakte mache ihm den Blick auf das Ganze und das von ihm mitproduzierte Endprodukt unmöglich. In diesem wiederum summierten sich zahllose, voneinander unabhängige Einzelleistungen, in deren »Gestrüpp« jeder individuelle Beitrag völlig verschwinde.[408] Die Arbeit in den von Maschinen dominierten Betrieben empfindet Anders deshalb auch als sinn- oder »telos-los«, ihre Struktur als negativ-intentional.[409] Ihr fehle, so Anders, das Moment des bewussten, auf ein Ziel, ein Endprodukt ausgerichteten Machens: »Während Lesen oder Klavierspielen, aristotelisch gesprochen, ἐντελέχειαι sind, also ihr τέλος und damit auch ihre Genugtuung in sich selbst tragen, ist Maschinenarbeit gewissermaßen ›ἀν-έργεια‹, weil sie vom ἔργον, bzw. vom Interesse an diesem, von dessen Kenntnis ausgeschlossen ist.«[410] Stattdessen verkümmere die Tätigkeit des Arbeiters zur medialen Form des weder aktiven noch passiven Mit-Funktionierens.[411] Das Tun des Arbeiters ist nach Anders »geköpft«.[412] Man kann auch sagen: Das prometheische Gefälle ist keine Post factum-Tatsache. Es geht dem Herstellungsvorgang bereits voraus. Wir können nicht nur nicht mehr einholen, was wir hergestellt haben – wir stellen her, ohne je mitkommen zu können.

Arbeitsteilung hat Anders zufolge daher »einen unbestreitbar *idiotisierenden* Effekt«.[413] Das gilt für alle, auch die höheren Tätigkeiten. In einer Gesellschaft, die nur aus Animalia laborantia besteht und in der alle in dieselben Arbeitsbedingungen eingespannt sind, existiert abgesehen von der Lohnhöhe zwischen dem ungelernten Arbeiter und der Ingenieurin kein Unterschied mehr. Alle drei sind aus Anders' Sicht »[t]otal unfrei«. Die Rede von der Selbstverwirklichung in der Arbeit hält Anders vor diesem Hintergrund für zynisch: »99 Prozent der Arbeiter landen zufällig an einem Arbeitsplatz, an dem sie weder ›sich selbst‹ noch eine ihnen speziell geschenkte Begabung noch eine spezielle Ausbildung

406 Vgl. Anders 1980: 224. Zu Anders' Beckett-Interpretation vgl. auch Siess 1993.
407 Vgl. Anders 1992c: 10.
408 Vgl. Anders 1981: 362ff.
409 Ebd.: 72 bzw. 362.
410 Ebd.: 72.
411 Vgl. Anders 1980: 286f.
412 Vgl. Anders 1981: 71. Für Hannah Arendt (2002a: 155) besteht die Gefahr der Automation daher auch weniger in der Bedrohung des natürlichen Lebens durch Mechanisierung und Technisierung, als vielmehr im Verlust der eigentlichen menschlichen Produktivität, die sich in den Künsten äußert.
413 Anders 1989c: 50.

›verwirklichen‹, sondern Produktteile verwirklichen, bzw. die Chance, sich am Leben zu erhalten.«[414]

Eine weitere Degenerationsstufe der Arbeit fasst Anders unter dem Begriff der »*imitatio instrumenti*«, womit der Zwang des Arbeitenden gemeint ist, sich dem Rhythmus der Maschine anzugleichen und sie möglichst störungsfrei zu bedienen: »Das hegelsche Modell von ›Herr und Knecht‹ darf auf die Beziehung Mensch-Maschine bedenkenlos übertragen werden.«[415] Hannah Arendt kommt zum selben Ergebnis:

> »Was den Arbeitsprozeß – und alle in der Weise des Arbeitens vollzogenen Herstellungsprozesse – beherrscht, ist weder der im vorhinein entworfene Zweck noch ein begehrtes Produkt, sondern die Bewegung des Prozesses selbst und der Rhythmus, in den er den Arbeitenden hineinzwingt. In diesen Rhythmus werden die Arbeitsgeräte mithineingezogen, so daß Körper und Werkzeug in der gleichen, immer wiederholten Bewegung schwingen, bis schließlich die Maschinen, die sich wegen ihrer Bewegtheit am besten von allen Geräten für die Verrichtungen des Animal laborans eignen, dem Körper die Initiative für die Bewegung abnehmen und nicht mehr er dem Werkzeug den Takt angibt, sondern nach dem Takt der Maschine gewissermaßen tanzt.«[416]

Kollektiver Konformismus

Für Arendt ist die Arbeit die einzige völlig apolitische Tätigkeit. Obschon seinem Wesen nach unpolitisch, sei das Herstellen immerhin noch mit dem Erscheinungsraum des Marktplatzes verbunden. Die Arbeit aber bleibe wesentlich auf den Körper beziehungsweise die Notwendigkeit bezogen. Zwar lebe auch das Animal laborans in der Gegenwart anderer Menschen und mit ihnen zusammen, das Zusammenleben sei aber »von keinem der Merkmale echter Pluralität geprägt.« Der Arbeit fehle die zweckorientierte Spezialisierung und die Interaktion zwischen verschiedenen Fertigkeiten und Berufen. Zwischen den arbeitsteilig-funktional in den Arbeitsprozess eingegliederten Animalia laborantia könne sich kein wirkliches Bezugsgewebe ausbilden, so Arendt. Sie erscheinen nicht als Personen im eigentlichen Sinn, sondern nur als Maschinenanhängsel oder Elemente des Arbeitsprozesses: »Das Zusammen in der Arbeit besteht [.] in der einfachen Multiplizität von Gattungsexemplaren, die einander bis zur Austauschbarkeit gleichen, insofern sie nämlich lediglich in ihrer Eigenschaft als lebende Organismen sind, was sie sind.«[417] Nur in der Arbeit können einzelne Individuen zu einem Arbeitstrupp verschmelzen, also so agieren, als ob sie eine Person wären. Der damit verbundene Zug ins Gesellige beruht Arendt zufolge nicht auf Gleichheit, die entsteht, wenn Ungleiche sich für eine gewisse Zeit und in bestimmter Hinsicht einander angleichen, sondern Gleich*artigkeit*. Der Schritt vom Arbeitskollektiv zum Konformismus ist, begünstigende gesellschaftliche Verhältnisse vorausgesetzt, in Arendts Augen gering. Arendt teilt nicht die euphorische, von Hegel

414 Anders 1992c: 10f.

415 Anders 1981: 74. Hannah Arendt (2002a: 181) spricht in diesem Zusammenhang von der Verwandlung des Säugers Mensch in »eine Art Schaltier«.

416 Arendt 2002a: 172f.

417 Ebd.: 271.

postulierte These von der Arbeit als Selbsterschaffung des Menschen, die der junge Marx in seinen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* aufgreift. Dort heißt es, die Arbeit sei »die *Lebensthätigkeit* [sic!], das *produktive* Leben selbst«; für den Proletarier jedoch werde sie zur fremdbestimmten »*Zwangsarbeit*«. Der Arbeiter, der nicht mehr besitzt als seine Arbeitskraft, ist laut Marx um seiner physischen Erhaltung willen gezwungen, sich gegen Lohn in eine »*Menschenwaare*« [sic!] zu verwandeln und sein kreatives Potenzial in den Dienst der wirtschaftlichen Unternehmung eines Fremden zu stellen. Auch das Produkt seiner Tätigkeit tritt ihm nach Marx als fremde Macht gegenüber, als etwas, das, obwohl von ihm geschaffen, nicht ihm, sondern seinem Lohnherren gehört.[418]

Welt- und Selbstentfremdung

Hannah Arendt setzt den Akzent an einer anderen Stelle: »Weltenfremdung und nicht Selbstentfremdung, wie Marx meinte, ist das Kennzeichen der Neuzeit.«[419] Die Entfremdung von der Welt beginnt für Arendt mit der Herausbildung des Subjektivismus in der Neuzeit. Die moderne Wissenschaft, die den menschlichen Sinnen misstraut und nur (an-)erkennt, was sie selbst gemacht hat, ist in ihren Augen »im Begriff vorweggenommene Artikulation der Weltentfremdung moderner Menschen«, denn derjenige, dem seine Sinne die Welt nicht mehr zuverlässig vermitteln, muss sich »in sein eigenes Selbst wie in ein Gefängnis gesperrt sehen«,[420] er verlässt sich auf den vermeintlichen Objektivismus der – nach Arendt erdentfremdeten – Naturwissenschaft und misstraut seiner eigenen Urteilskraft[421] (siehe Kapitel I.2.1.1, S. 143ff.).

Zwar ist der Begriff der Weltentfremdung von Arendt nicht systematisch ausgearbeitet worden, dennoch lassen sich zwei Dimensionen unterscheiden: Auf der einen Seite die dingliche Weltentfremdung mit den beiden Aspekten der Enteignung in der ursprünglichen Akkumulation, die den Menschen dem nackten Lebensprozess aussetzt und ihn seines Ortes in der Welt beraubt, sowie der Entdinglichung der gegenständlichen Welt durch die Verwandlung von Eigentum in Besitz. Auf der anderen Seite das Verschwinden der politischen Öffentlichkeit, des zweiten »Zwischen«, das an die Existenz dinglicher Räume, an das erste »Zwischen«, gebunden ist. Während die erste Form der Weltentfremdung die Welt als Erinnerungsraum und Heimat, als festen Wohnort des Menschen auslöscht, indem sie alle darin vorhandenen Dinge in Konsumgüter verwandelt, das heißt die Welt in ihrer Fremdheit und Eigenständigkeit negiert, also buchstäblich entfremdet, führt die zweite Form zum Rückzug ins Private und zur Weltfremdheit im Sinne der Realitätsuntüchtigkeit. Wenn nämlich das Verstehen der Welt tatsächlich »die spezifisch menschliche Weise, lebendig zu sein«[422] ist, wie Arendt behauptet, und die Moderne ein Prozess ist, in dessen Verlauf die Welt derart

418 Marx 1982b: 369, 377, 367f.

419 Arendt 2002a: 325.

420 Arendt 2000a: 66.

421 Zum Unterschied von Welt- und Erdentfremdung vgl. Arendt 2002a: 337. Laut Arendt (ebd.) ist Erd- im Vergleich zur Weltentfremdung qua Enteignung und Kapitalakkumulation die bedeutendere Form von Entfremdung.

422 Arendt 2000a: 110.

entmaterialisiert und dynamisiert wird, dass sie für den einzelnen Menschen immer undurchschaubarer, immer weniger lesbar ist, dann steht modernes Leben in permanenter Gefahr, zu regredieren. Weltentfremdung oder Weltverlust heißt bei Arendt daher immer auch Selbstverlust. Denn die Person – das »Wer-einer-ist« – kann sich laut Arendt nur im Licht der Öffentlichkeit, in der gemeinsam bewohnten und besprochenen Welt, verwirklichen.[423] Kollabiert diese, wird der Mensch als solipsistisch isoliertes Animal laborans auf sich und seine nackte Existenz, seine organischen und innerpsychischen Vorgänge, seine Lebensbesorgungen und -besorgnisse zurückgeworfen. Sein Gemeinsinn, seine Fähigkeit, die Welt zu verstehen und zu interpretieren und sich in die Welt einzumischen, verkümmern. In dieser Lage sieht Arendt die Verlassenheit und Orientierungslosigkeit der modernen Massen begründet.

Massengesellschaft

Die Bewohner moderner Massengesellschaften[424] zeichnen sich für Arendt dadurch aus, »daß sie ›Massen‹ im strengen Sinne des Wortes sind. Sie sind verschieden von den Mengen der früheren Zeitalter insofern, als sie keine gemeinsamen Interessen haben«,[425] das heißt es fehlt ihnen das *inter-esse*, das »Zwischen«: »Das Hauptmerkmal der Individuen in einer Massengesellschaft ist nicht Brutalität oder Dummheit oder Unbildung, sondern Kontaktlosigkeit und Entwurzeltsein.«[426] Die massenhaft Entwurzelten teilen sich keine gemeinsame Welt mehr, oder, in Arendts bevorzugtem Bild ausgedrückt, sie begreifen die Welt nicht mehr als Tisch, um den man sich gemeinsam versammelt. Was die Verhältnisse innerhalb solcher Herrschafts- beziehungsweise Gesellschaftsformen nach Arendt für die Beteiligten so schwer erträglich macht, ist also nicht primär die Massenhaftigkeit an sich, »es handelt sich vielmehr darum, daß in ihr die Welt die Kraft verloren hat, zu versammeln, das heißt, zu trennen und zu verbinden.«[427] Dieser Kollaps des Zwischen ist nach Arendt deshalb so problematisch, weil mit ihm die menschliche Pluralität, die Vielfalt der Perspektiven auf die Welt der Dinge, die das Zwischen konstituiert, zugrunde geht.

In der totalitären Gleichschaltung aller Individuen kann, so schreibt Arendt in *Vita activa*, »keiner mehr sehen und hören oder gesehen und gehört werden«.[428] In demokratischen Gesellschaften garantiert demgegenüber zwar die Verfassung

423 Vgl. Jaeggi (1997a: 92–98), die auch herausgearbeitet hat, dass Arendts Entfremdungskonzept nicht weit von Marx entfernt ist. Den Grund dafür sieht sie in beider Aristotelismus. Arendts auf Welt- statt auf Selbstentfremdung fokussiertes Konzept sei als Opposition zu Marx nicht schlüssig, da dieser ebenfalls den Aspekt der Weltentfremdung thematisiere und Arendt selbst unter Weltentfremdung auch Selbstentfremdung verstehe (vgl. ebd.: 99–104).

424 Die Massengesellschaft ist bei Arendt (2002a: 52) der große Gleichmacher der Moderne: »Die Massengesellschaft zeigt den Sieg der Gesellschaft überhaupt an; sie ist das Stadium, in dem es außerhalb der Gesellschaft stehende Gruppen schlechterdings nicht mehr gibt.« Vgl. dazu auch ebd.: 58.

425 Arendt 1998a: 47. Vgl. ebenso Arendt 2005a: 668.

426 Arendt 2005a: 682.

427 Arendt 2002a: 66.

428 Ebd.: 73.

gleiche Rechte für alle. Doch die Gleichheit aller Bürgerinnen und Bürger vor dem Gesetz hat nach Arendt nur dann einen Sinn, wenn sich die Bevölkerung in verschiedene (Interessen-)Gruppen ausdifferenziert und politisch aktiv organisiert, also öffentlich sichtbar und hörbar wird. Bricht diese Ordnung in sich zusammen – wie im Fall der alten nationalstaatlich verfassten Klassengesellschaften der Vor- und Zwischenkriegszeit, aber auch der »nivellierten Mittelstandsgesellschaften« (Helmut Schelsky) der Nachkriegszeit –, »verlieren die demokratischen Institutionen wie die demokratischen Freiheiten ihren Sinn; sie können nicht funktionieren, weil die Mehrheit des Volkes nie in ihnen vertreten ist, und sie werden ausgesprochen gefährlich, wenn der nicht vertretene Teil des Volkes, der die wahre Mehrheit darstellt, sich dagegen auflehnt, von einer angeblichen Mehrheit regiert zu werden.«[429] Was unter den Bedingungen einer solchen krisenhaften Massengesellschaft letztlich zugrunde gehe, sei das Bedürfnis zu verstehen, dem der Verlust des Gemeinsinns vorausliege, jenes Organs, mit dem Menschen sich nach Arendt in der Welt orientieren. Wo aber der Gemeinsinn verloren geht, dort wird die Masse anfällig für die sterile Logik totalitärer Bewegungen:[430]

> »Verlassenheit entsteht, wenn aus gleich welchen personalen Gründen ein Mensch aus dieser Welt hinausgestoßen wird oder wenn aus gleich welchen geschichtlich-politischen Gründen diese gemeinsam bewohnte Welt auseinanderbricht und die miteinander verbundenen Menschen plötzlich auf sich selbst zurückwirft. Zu einer politisch tragfähigen Grunderfahrung kann Verlassenheit natürlich nur in dem zweiten Fall werden. In der Verlassenheit sind Menschen wirklich allein, nämlich verlassen nicht nur von anderen Menschen und der Welt, sondern auch von dem Selbst, das zugleich jedermann in der Einsamkeit sein kann. So sind sie unfähig, die eigene, von den anderen nicht mehr bestätigte Identität mit sich selbst aufrechtzuerhalten. In dieser Verlassenheit gehen Selbst und Welt, und das heißt echte Denkfähigkeit und echte Erfahrungsfähigkeit, zugleich zugrunde. An der Wirklichkeit, die keiner mehr verlässlich bestätigt, beginnt der Verlassene mit Recht zu zweifeln; denn diese Welt bietet Sicherheit nur, insofern sie uns von anderen mit garantiert ist.«[431]

In der modernen Verlassenheit gerät alles durcheinander: der psychische Haushalt der Menschen – das moderne Individuum ist, wie Arendt luzide diagnostiziert, »gezeichnet von dauernd wechselnden Stimmungen und Launen, in der radikalen Subjektivität seines Gefühlslebens, verstrickt in endlose innere Konfliktsituationen, die alle aus der doppelten Unfähigkeit stammen, sich in der Gesellschaft zu Hause zu fühlen und außerhalb der Gesellschaft zu leben«[432] – und die Fähigkeit, sich mit Hilfe des gesunden Menschenverstands in der Welt zu orientieren, was sich laut Arendt »in vielerlei Hinsicht einfach darin [zeigt], daß die Dummheit zugenommen hat.« Niemals zuvor seien Menschen so einfältig gewesen, »ihre Kaufgewohnheiten entsprechend der Maxime: ›Selbstlob ist die beste Empfehlung‹

429 Arendt 2005a: 671f.

430 Vgl. Arendt 2000a: 119ff. bzw. 2005a: 723, 978.

431 Arendt 2005a: 977. Rahel Jaeggi (1997a: 80) zufolge leidet das moderne Subjekt nach Arendt an dreifachem Weltverlust: Es sei unwirklich, weil monologisch (solipsistisch), verstehe sich nicht in Bezug auf das »Zwischen« und reduziere sich naturalistisch-essentialistisch auf einen Wesenskern.

432 Arendt 2002a: 49.

– was bekanntlich die Annahme aller Werbung ist – zu gestalten.«[433] Was Arendt unter Handeln versteht, ist unter derartigen Bedingungen kaum mehr möglich. An seine Stelle tritt in der Massengesellschaft nach Arendt das Verhalten, »das in jeweils verschiedenen Formen die Gesellschaft von allen ihren Gliedern erwartet und für welches sie zahllose Regeln vorschreibt, die alle darauf hinauslaufen, die Einzelnen gesellschaftlich zu normieren, sie gesellschaftsfähig zu machen«.[434] Auf diese Weise geht Weltentfremdung mit einem allmählichen Verschwinden von Pluralität einher. Diese wird von Arendt in *Vita activa* zwar als Grundbedingung der Existenz definiert, als eine Art Essential des Menschen, das sich so lange nicht leugnen lässt, als es mindestens zwei Menschen auf der Welt gibt. Weil Pluralität aber bei Arendt nicht nur *formal*, sondern zugleich auch als Praxis gedacht werden muss, sind in der Praxis alle möglichen Umstände denkbar, unter denen sie *de facto* verschwunden wäre. Denn das menschliche Wesen wird bekanntlich von Arendt (und Anders) gerade nicht als überzeitliche Substanz begriffen, die allen Umständen trotzt. Wäre dem so, hieße Menschsein unter allen nur denkbaren Bedingungen dasselbe. Dann wäre aber auch jede Form von Gesellschaftskritik überflüssig.

A-Moralität der Arbeit

Auch Günther Anders bezieht sich auf Marx' Entfremdungsanalyse. Sie ist in seinen gesellschaftskritischen Texten, allen voran in der *Antiquiertheit der Arbeit*,[435] sehr präsent. So beklagt auch er die Entfremdung des Menschen, seine maschinenartige Vernutzung als Teil des Produktionszusammenhangs, seine Rückständigkeit gegenüber der von ihm geschaffenen Produkt- und Gerätewelt.[436] Im Ausschluss der Beschäftigten von den Entscheidungen darüber, was produziert wird und zu welchem Zweck, und in der verkrüppelten Form ihrer Tätigkeiten sieht er zentrale Gründe für die massenhafte Proletarisierung moderner Individuen.[437] Das Hauptaugenmerk seiner Kritik richtet sich allerdings – neben der These vom Weltzustand Technik – auf die ethisch-moralischen Konsequenzen der modernen Arbeitsorganisation. Die Anderssche Situationsanalyse der Arbeit ergibt, dass die Bewandtnis des Produktionsresultats für den Arbeiter undurchsichtig bleibt, weil dieser aufgrund systematischer Arbeitsteilung, der Spezialisierung und Ausdifferenzierung seiner Tätigkeit, den Überblick über das Produktionsganze verliert. Und weil der Arbeiter Ziel und Zweck seiner Arbeit grundsätzlich nicht mehr vor sich sieht respektive nicht mehr sehen darf, benötigt er Anders zufolge bei der Arbeit auch kein Gewissen mehr – es genügt »*Gewissenhaftigkeit*«.[438]

433 Arendt 2000a: 117. An gleicher Stelle betont Arendt (ebd.: 117f.), dass Dummheit nicht ausschließlich ein Phänomen der Massengesellschaft (im Sinne der Unbildung der unteren Gesellschaftsschichten) sei, sondern auch die »Intelligentsia« betreffe.

434 Arendt 2002a: 51.

435 Vgl. Anders 1981: 91–109.

436 Vgl. z. B. Anders 1980: 200 sowie Liessmann 2002: 54. Anstelle des Begriffs »Entfremdung« benutzt Anders vorzugsweise den weniger widersprüchlichen Ausdruck »verfremden« (vgl. 1980: 335, Anmerkung 1 zu S. 116 bzw. 1981: 458, Anmerkung 2).

437 Vgl. Anders 1992c: 10f.

438 Anders 1980: 289.

Daraus folgt für Anders die »Versklavungsmaxime des heutigen Zeitalters«: »*›Geeignet‹ ist, wer nicht nach den Konsequenzen seiner Tätigkeit fragt; wer, da er nicht die Schranken übersteigt, ›beschränkt‹ bleibt.*«[439] Dies ist der entscheidende Punkt, auf den die Anderssche Gesellschaftskritik abzielt, nämlich dass sich menschliche Handlungen durch Umetikettierung in Arbeit in etwas moralisch Neutrales verwandeln und dass aus einer menschlichen Handlung durch diese Umetikettierung ein per se nicht anrüchiger Job wird – *labor non olet.*[440] Erst recht dann nicht, wenn sich unterschiedlichste und vor allem moralisch unterschiedlich konnotierte Arbeiten, zum Beispiel das Bedienen eines Brotbackautomaten in einer Nahrungsmittelfabrik oder die Benutzung eines Steuerungscomputers auf einer Raketenabschussbasis, der Form und dem Aussehen nach kaum noch voneinander unterscheiden lassen[441] und wenn Arbeit – nach rationalen Kriterien – so organisiert wird, dass sie in unüberschaubar viele Einzelschritte zerfällt, von denen jeder für sich genommen moralisch mindestens neutral ist. Für moderne Arbeiten gelten daher zwei Grundsätze, von Anders »Axiom der gleichen Valenz« und »Positivitätsaxiom« genannt. Ersteres besagt, dass Arbeiten, ganz gleich welche, sich nur in der Lohnhöhe unterscheiden, aber nicht moralisch: »*Wenn die Besudelung durch Arbeit vor sich geht, ist der Dreck kein Dreck.*«[442] Dasselbe gilt für die Resultate der Arbeit: was technisch gelungen ist, »*scheint nicht unmoralisch sein zu können.*«[443] Das Positivitätsaxiom begründet das Axiom der gleichen Valenz und drückt aus, dass alle Arbeiten nicht deshalb gleich beziehungsweise als gleichwertig zu behandeln sind, weil sie wertneutral wären, sondern weil jeder von ihnen per se positive Geltung zukommt. Jeder Produktionsvorgang gilt unter den herrschenden volkswirtschaftlichen und gesellschaftspolitischen Prämissen als positiver Wert, erst recht, wenn er Arbeitsplätze sichert oder gar vermehrt: »Jede Störung oder Zerstörung des Bestandes, der Funktionssicherheit oder der Steigerungschance unserer Produktion (sogar jeder Produktion) gilt heute als sakrilegisch.« Entsprechend rigide lautet daher Anders zufolge das oberste moralische Gebot der kapitalistischen Produktion: »›Handle so, daß du durch dein Handeln mit der Produktion solidarisch bleibst, daß du diese sicherst und steigerst, unter keinen Umständen sabotierst.‹ Und wirklich erfüllen wir dieses Gebot aufs strikteste«.[444] Ein weiteres Gebot ist vom ihm abgeleitet: »*›Du sollst nicht nach der Bewandtnis dessen, was du herstellst und nach den Effekten, die du durch das Hergestellte bewirken könntest, fragen; diese Effekte gar erkennen, geschweige denn solche Erkenntnisse verbreiten!‹.*«[445] Die moderne, arbeitsteilig organisierte und globalisierte Arbeitswelt ist also bei aller strukturellen A-Moralität von star-

439 Anders 1989c: 50.

440 Vgl. Anders 2003: 82 bzw. 145.

441 Zur Bezeichnung dieses Umstands, der zunehmenden formalen Ähnlichkeit unterschiedlichster Arbeiten, verwendet Anders (2003: 142) den Begriff der »Produktneutralität«. Im Zeitalter globaler Vernetzung und computerbasierten Arbeitens bekommt dieser Aspekt der Andersschen Gesellschaftsanalyse neues Gewicht.

442 Anders 1989d: 40.

443 Anders 1989e: 64.

444 Anders 1994a: 48. Vgl. Dazu auch Anders 1989d: 40.

445 Anders 1989c: 51.

ken Tabus durchsetzt. Dass die Beschäftigten sich nicht vorstellen, folglich auch kaum artikulieren können, was sie eigentlich herstellen, ist laut Anders politisch gewollt: Unsere Vorstellungs- und Ausdrucksgrenzen sind »*nicht* wie die von Kant behandelten Vernunftgrenzen ›*einfach da*‹ (oder vielleicht Folgen unserer Kreatürlichkeit)[,] *sondern auch Folgen von Machtverhältnissen, also hergestellte politische Fakten.*« Derjenige, der dagegen wissen wolle, was er tue, werde als verrückt, als nicht angepasst stigmatisiert. »Offenbar *hängt die Klassifikation ›normal‹ und ›abnormal‹* nicht von medizinischen, sondern *vor allem von sozialen Kriterien ab.*«[446]

Man kann dieses Porträt der modernen Arbeitsgesellschaft vor dem Hintergrund von Arendts *Vita activa* auch als eine Kritik an der strukturellen Zerstörung menschlicher Existenz-Grundbedingungen lesen. Günther Anders' Arbeitsbegriff orientiert sich an Marx, welcher Hannah Arendt zufolge ein undifferenziertes, poietisch-praktisches Verständnis von Arbeit hat und nicht zwischen Arbeit, Herstellen und Handeln unterscheidet. Tut man dies jedoch, folgt aus Anders' Kritik der modernen Arbeitsgesellschaft, dass nicht nur die Arbeit, sondern auch Herstellen und – vor allem – Handeln als genuine Tätigkeiten durch das technokratisch-industrielle Regime zerstört werden. So hat nach Anders der Pilot, der half, die Bombe über Hiroshima zu zünden, eigentlich nichts ›getan‹, sondern höchstens mitgetan an einer Aktion, deren Effekt er vor ihrer Durchführung nicht durchschaute, geschweige denn durchschauen konnte oder sollte: »Die ›Moral von der Geschichte‹ besteht darin«, so Günther Anders, »daß er daran gehindert wurde, die Bewerkstelligung der Aktion, für die er verwendet wurde, wirklich aufzufassen und an deren Moral oder Unmoral teilzunehmen. Sogar von der Teilnahme an der Unmoral der Aktion war er ausgeschlossen, sogar das *Recht auf schlechtes Gewissen war ihm genommen*«.[447] Es war ihm, mit anderen Worten, unmöglich gemacht worden zu handeln, denn Handeln setzt Urteilskraft voraus und diese wiederum die Möglichkeit, eine Handlungssituation adäquat einschätzen zu können. Anders illustriert diesen Sachverhalt am Beispiel der Hiroshima-Bombardierung so:

> »Gewisse Arbeiter (A 1) bedienten gewisse Maschinen (M 1), um mit deren Hilfe eine andere Maschine, das Flugzeug (M 2) herzustellen. In diese Maschine (M 2) stieg, dazu beordert, ein weiterer Arbeiter (A 2), genannt ›Pilot‹; er bediente diese, um dadurch einen anderen, gleichfalls in einer M 2 sitzenden Arbeiter (A 3) die Chance zu geben, eine andere, gleichfalls von Arbeitern (A 1) mit Hilfe von Maschinenbedienung (M 1) hergestellte Maschine (die Abwurfvorrichtung oder die Bombe, M 3) zu bedienen; und um durch diese Bedienung einen gewissen Effekt (die Verwüstung Hiroshimas) auszulösen.«[448]

Auf diese Weise eliminiere die gegenwärtige »›push-button‹-Epoche« die Differenz zwischen bloßem (Mit-)Machen und echtem Handeln mit fatalen Folgen für die Moralität des Menschen. Wie im Fall moderner Distanzwaffen zerklüftet der globale Kapitalismus das, was einst mit dem Begriff »Tatort« verbunden war: die topographische Einheit von Tun und Leiden. »Diese ›*Syntopie*‹ [...] gibt es nur noch ganz selten [...]. Ein im stillen Ozean abgeschossenes missile kann in

446 Ebd.: 55.
447 Anders 1981: 68.
448 Ebd.: 69.

Sibirien seinen Effekt haben. Wo ist nun der Tatort? Dort oder dort? Man hat den Begriff ›*Schizotopie*‹ als den entscheidenden Begriff der heutigen Moral oder Unmoral einzuführen.«[449] Von der Arbeitsteilung führt Anders zufolge daher ein direkter Weg zur »*Gewissensteilung*«[450] beziehungsweise zur Gewissenlosigkeit: »Die von uns verlangte Gewissenhaftigkeit ist ein Euphemismus, sie läuft auf befohlenen Gewissensverzicht hinaus.«[451] Die Idee der Moralität einer Handlung werde im modernen Produktionssystem automatisch durch die Reibungslosigkeit der Organisation, den funktionalen Ablauf des Produktionsganzen ersetzt.[452] Dieser wirkt Anders zufolge wie moralische »Scheuklappen«.[453] Kurzum, die Organisation von Arbeitsprozessen und deren Zusammenhang mit dem Ganzen, die moralische Qualität von Produkten und ihre externen Effekte, letztlich sogar die Arbeit selbst, all dies gehört zu einer Welt, die sich, so Anders in Anlehnung an Marx, hinter dem Rücken der Arbeitenden abspielt.[454]

Dass unser Wissen vom Produktionsablauf systematisch sabotiert wird, das prometheische Gefälle zwischen Arbeit und Produkt beziehungsweise Effekt uneinholbar groß geworden ist, heißt für Anders aber nicht, dass wir uns moralisch auf bloßes Mit-Tun berufen könnten. Wir sind immer schon mit-schuldig, wenigstens mit-verantwortlich, weil wir mit-machen, ohne zu wissen oder wissen zu wollen.[455] Andererseits erweist sich das prometheische Gefälle zwischen Vorstellen und Herstellen als *strukturelles* Moment des Arbeitsprozesses. Es ist in den Arbeitsprozess, in seine arbeitsteilige Organisation derart eingebaut und wird durch die Arbeit als Tätigkeit individuell so sehr zementiert, dass ein Aufbrechen, dem ein Bewusstmachen vorausginge, unmöglich erscheint: »Beschränkt macht uns [.] die objektive Situation, in der wir uns befinden, unsere Arbeitssituation im Apparat. Und darum dürfen wir unsere heutige Beschränktheit eine *objektive Beschränktheit* nennen.«[456]

Ende der Arbeit

Abgesehen von diesen, für die Anderssche Gesellschaftstheorie zentralen moralphilosophischen Implikationen, kritisieren Anders und Arendt an der modernen, arbeitsteiligen Form der Arbeit vor allem deren Anstrengungslosigkeit. Schon vor über 60 Jahren sah Hannah Arendt die modernen Massen von einem allge-

449 Vgl. Anders 1996: 204.

450 Anders 2003: 146.

451 Anders 1994a: 31, Fußnote 1.

452 Vgl. Anders 1980: 246.

453 Anders 2003: 81.

454 Vgl. Anders 1981: 91. Mehrfach benutzt Marx im *Kapital* bei der Beschreibung und Analyse von Vermittlungs- und Verwandlungsprozessen des Marktes (z. B. hinsichtlich des Austauschverhältnisses von Waren auf der Grundlage von Arbeitszeit oder der Transformation von Arbeit bzw. Kapital in Mehrwert) den Terminus »hinter dem Rücken« (der Arbeitenden, der Warentauschenden etc.). Er steht für die relative Autonomie und Eigendynamik des Marktgeschehens, auf das die an diesem teilnehmenden Individuen keinen Einfluss haben und das sie nach Marx für gewöhnlich nicht durchschauen (vgl. Marx 1998: 59, 121, 179, 221).

455 Vgl. Anders 1989b: 28, Fußnote 7. Vgl. dazu auch Jonas 1985: 273.

456 Anders 2003: 83.

meinen Unbehagen ergriffen, dessen Ursprung sie in einem »zutiefst gestörte[n] Gleichgewicht« zwischen Arbeit und Verzehr, Tätigsein und Ruhe ausmachte und das sich dadurch verschärfe, dass das Animal laborans »auf dem besteht, was es ›Glück‹ nennt und was in Wahrheit der Segen ist, der im Leben selbst liegt«, nämlich »in dem natürlich Wechsel von Erschöpfung und Ruhe, von Mühsal und Erholung, in der man das Abklingen der Mühsal genießen kann, kurz in dem sich immer erneuernden Gleichgewicht von Unlust und Lust, das nur dem Kreislauf der Natur eigen ist.«[457] Arendt sieht den modernen Menschen »depriced of the very pattern of his life«,[458] der Zyklus aus Arbeit, Erholung, Arbeit mit all seiner Last, Glückseligkeit und Wonne ist zerbrochen. Nach Günther Anders mangelt es den Menschen an der notwendigerweise zum erfüllten Arbeiten gehörigen *voluptas laborandi*, worunter er die Möglichkeit versteht, sich arbeitend produktiv zu verausgaben.[459] Während das Fließband wenigstens noch ein Minimum an körperlicher Anstrengung verlangt, sieht Anders gegen Heidegger polemisierend eine stetig wachsende Anzahl der »Beschäftigten« zu beinahe bewegungslosen »Automationsdienern« und »Objekthirten« verkümmern. Ihre Tätigkeit erschöpfe sich im aufmerksamen Warten auf mögliche Fehler im System:[460]

> »Die Attitüde, in die er [der Automationsdiener; C.D.] hineingerät, ist [.] eine *Schein-Muße*, eine verstümmelte Attitüde, ein bloßer Rest. Denn trotz der Tatsache, daß er sich nicht zu rühren braucht (ja, sich unter Umständen nicht einmal mehr rühren darf), hat ja der Automationsarbeiter noch aufs konzentrierteste auf dem qui vive zu sein – genau so wie der Maschinenarbeiter doch aufs energischste tätig zu sein hat, auch wenn er kein Produkt mehr zu machen hat. Nunmehr freilich besteht die Arbeit in *bezahlter Aufmerksamkeit bei physischer Reglosigkeit*. Der Tuende wird zum bloßen Maschinenpolizisten, der, im Sessel sitzend, darauf hofft, nicht eingreifen zu brauchen; sofern er nicht heimlich doch eine Störung erhofft, um doch einmal die Chance zum Eingreifen zu haben und um zu spüren, daß er etwas tut.«[461]

Das in der Arbeit zum bloßen Mit-Tun degradierte Machen wird für Anders zusehends zu einer Art von Nichts-Tun. Paradoxerweise gehören jedoch diejenigen, die zu dieser Form von entlohnter Arbeitslosigkeit verurteilt sind, künftig zur »Elite der Arbeiter und Angestellten«, so Anders. Denn durch die fortschreitende Technisierung beziehungsweise Rationalisierung verwandele sich die Gesamtheit der Arbeitswilligen zunehmend in ein gigantisches Heer von Lumpenproletariern. Je höher entwickelt der technologische Status einer Gesellschaft sei, umso

457 Arendt 2002a: 158.

458 Arendt 1966: 215f.

459 Vgl. Anders 1981: 73f. bzw. 101f.

460 Vgl. ebd.: 94f. Heidegger (2000a: 23) bezeichnet in seinem so genannten *Humanismusbrief* den Menschen als »Hirt des Seins«.

461 Anders 1981: 73f. Hinsichtlich des Automationsdieners hat Anders die These von der prometheischen Scham relativiert: »In der Tat wird dieser in der Kabine seines Gerätekosmos sitzende Lynkeus von morgen weder die Gelegenheit finden noch sich dazu veranlaßt sehen, seine ›eigene Leistung‹ mit der der Maschine zu vergleichen. Diese arbeitet ja nicht an seiner, des Individuums statt, sondern anstelle der gesamten Belegschaft« (ebd.: 97).

weniger werde man das Ziel der Vollbeschäftigung erreichen können und umso höher steige die Zahl der Arbeitslosen. Die zukünftige soziale Frage werde daher auch nicht mehr um die gerechte Verteilung von Arbeit kreisen, sondern darum, »*wie man die Konsequenzen der Nichtarbeit erträglich macht.*«[462]

Das stimmt inhaltlich exakt mit Hannah Arendts Diktum von der Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgeht, überein. Arendt weist darüber hinaus noch auf einen weiteren Aspekt hin, der für die Entwicklung der modernen Arbeitsgesellschaften kennzeichnend ist. Bis weit in die Neuzeit hinein besaßen laut Arendt diejenigen, die nicht oder wenig arbeiteten, einen weitaus höheren sozialen Status als der härter schuftende Rest der Bevölkerung. Heute verhält es sich genau umgekehrt: »Those in the executive positions toil as hard as slaves ever toiled in the worst eras of history«[463] – für Arendt nicht weniger als eine »fundamental revolution« in der Geschichte der Arbeit, die paradoxerweise darin wurzelt, dass »die Arbeit so leicht geworden ist, daß sie kein Fluch mehr ist«. Arendt sieht in dieser Entwicklung zugleich die Gefahr, »daß niemand mehr sich von der Notwendigkeit zu befreien wünscht, bzw. daß Menschen ihrem Zwang erliegen, ohne auch nur zu wissen, daß sie gezwungen sind.«[464] Die freie Zeit, die vielen Menschen qua Rationalisierung der Arbeit oder aufgrund von Arbeitslosigkeit zur Verfügung steht, will Arendt daneben ebenfalls nicht positiv verstanden wissen. Die so genannte Freizeit gilt in ihren Augen vielmehr als Gefahr für den Zusammenhalt des Gemeinwesens: »idleness *is* ugly.«[465] Dass Günther Anders die durch technische Innovationen und Rationalisierungsprozesse induzierte Freisetzung menschlicher Arbeitskraft so negativ beurteilt, liegt daran, dass er die Arbeit in der *Antiquiertheit* – im Gegensatz zur *Weltfremdheit* – wie der junge Marx als essentielles Bedürfnis des Menschen definiert und den Menschen als wesensmäßig »für Arbeiten gebaut«,[466] wobei man an dieser Stelle mit Arendt auch das Wort »Tätigkeiten« einsetzen kann, sofern man darunter mehr versteht als die (spät-)modernen Surrogatformen des Nicht-Tuns.

Freizeitindustrie und Massenkultur

Die *voluptas laborandi*, um die der moderne Mensch im Arbeitsprozess ebenso betrogen wird wie um seine Konkurrenzlust und das Bedürfnis nach Solidarität und Verbrüderung, wird nach Anders stattdessen im Sport und seiner medialen Vermittlung ausgelebt. Sport sei, so Anders in Anlehnung an die berühmte Marxsche Formel, »*Konkurrenz fürs Volk*«.[467] Dargereicht werde dieser, wie alles, was während des Arbeitstages zu kurz komme, von einer gigantischen Freizeitindustrie – allerdings in Form von An-Geboten, die Anders zufolge das Verhältnis von Arbeit und Nichtarbeit beziehungsweise Muße auf den Kopf stellen, so dass Muße

462 Anders 1981: 97ff.

463 Arendt 1966: 216. Umgekehrt gilt (ebd.): »The less important the job, the more ›free‹ time a person seems to have.«

464 Arendt 2002a: 143.

465 Arendt 1966: 217.

466 Anders 1981: 103. Vgl. dazu auch ebd.: 65.

467 Ebd.: 105. In seiner Einleitung *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* bezeichnet Marx (1982a: 171) die Religion als »*Opium* des Volks.«

als invertiertes Spiegelbild des Arbeitens erscheint. Auch während der Freizeit, in der wir Hobbys pflegen, bleiben wir nach Anders Angestellte, diesmal in Diensten der Freizeitindustrie.[468] Sie »beschäftigt« uns auf dem Sportplatz, auf minutiös durchgeplanten, nichts dem Zufall überlassenden Abenteuer- und Erlebnisreisen, in Selbstverwirklichungskursen oder als Heimwerker.[469] Wie Becketts Wladimir und Estragon spielen wir laut Anders in den Feierabendstunden zur Erholung von der Teloslosigkeit unseres Arbeitens nun Arbeiten oder lassen uns, unfähig den Zeitvertreib selbst in die Hand zu nehmen, durch Radio und Fernsehen unterhalten. Die Freiheit des modernen Menschen, die scheinbar freie, von Anstrengung gereinigte Arbeit und die scheinbar freie Freizeitbeschäftigung, entpuppt sich in Anders' Augen damit als doppelte Unfreiheit:

> »Die Produktion ist so vollständig entfremdet und mechanisiert worden, daß kaum eine alltägliche Arbeit eine direkte Beziehung zu demjenigen hat, der sie tut. Um diese ›Entfremdung‹ und diese ›Indirektheit‹ der Arbeit auszugleichen, sucht der Mensch eine ganz und gar menschliche Tätigkeit zu finden: das Ausdrucksschaffen; daß sich so nur als extreme Umkehrung des Phänomens der Entfremdung erweist. Acht Stunden lang ist er nur ein mechanisches Werkzeug; am Abend [...] ein kreatives Genie – ein Dualismus, der sich schon heute als Katastrophe für die Menschheit erweist.«[470]

Hannah Arendt teilt den kulturkritischen Blick ihres ersten Mannes. Sie verfolgt die Wurzeln von Massenkultur und Freizeit- beziehungsweise Vergnügungsindustrie bis ins 19. Jahrhundert zurück. Massenkultur beginnt, wie Arendt in ihrem Essay *Kultur und Politik* (amerikanischer Titel: *The Crisis in Culture*) schreibt, bereits in den Salons, wo Kultur als Wert definiert worden sei. Prototyp des kultur-verwertenden Salonpublikums ist nach Arendt der Bildungsphilister. Für den Bildungsphilister sei Kultur bloß ein (Tausch-)Wert beziehungsweise ein Mittel, um eine gesellschaftlich höhere Stellung zu simulieren oder zu erreichen. Der Philister benutze Kulturwerte, konsumiere sie aber nicht,[471] im Gegensatz zur Freizeitindustrie, die dem Zeitvertreib diene, das heißt dem reinen Lebensprozess, insofern er nicht mit Arbeit zusammenfalle: »Die leere Zeit, die hier vertrieben wird, ist biologische Zeit, die übrigbleibt, wenn der Arbeit und dem Schlaf Genüge getan ist.«[472] Die Entwertung von Kulturgütern durch den modernen Philister ist für Arendt die typische Gefahr einer »kommerziellen Gesellschaft«, deren wichtigster öffentlicher Raum der Markt ist. »Kulturschwund« in der Massengesellschaft hingegen sei Ausdruck einer Arbeitsgesellschaft, die alles »als Funktion des Lebensprozesses des Einzelnen oder der Gesellschaft versteht und deutet.« In beiden Fällen haben wir es nach Arendt mit »Vergesellschaftung« der Welt zu tun; einmal

468 Vgl. Anders 1981: 102ff. Zu ähnlichen Ergebnissen kommen Horkheimer und Adorno (2003: 141–191) im Abschnitt *Kulturindustrie* in der *Dialektik der Aufklärung*. Zur Verwechslung von Freizeit mit Freiheit und zum dirigistischen Charakter der Kulturindustrie vgl. auch Horkheimer 1992: 345.

469 Vgl. Anders 1980: 200ff.

470 Anders 1994b: 36.

471 Vgl. Arendt 2000a: 278.

472 Ebd.: 279.

werden die Dinge als Tauschwerte auf die Gesellschaft bezogen, ein anderes Mal als Konsumgüter.[473] Arendts Urteil erinnert an vertraute Topoi konservativer Kulturkritik. Aber es teilt nicht die idiosynkratische Empfindlichkeit ihres ersten Mannes oder Theodor W. Adornos, die gegen Lippenstift und Jazzmusik polemisieren.[474] Solange die Vergnügungsindustrie bloß Konsumgüter herstelle, sei ihr ebenso wenig vorzuwerfen wie dem Bäckermeister, so Arendt. In einer im Anschluss an ihren Essay abgedruckten Diskussion gesteht sie freimütig, *»daß ich mich in* My Fair Lady *sehr gut amüsiert habe. Überhaupt, ich bin keineswegs gegen das Vergnügen und nicht gegen die Vergnügungsindustrie, wenn sie einen nur vergnügt.«*[475]

Genau dabei aber lässt es die Vergnügungsindustrie Arendt zufolge nicht bewenden. Sie drohe die Kulturgüter in den unersättlichen Kreislauf des gesellschaftlichen Stoffwechsels hineinzuziehen und zu verzehren, indem sie sie umschreibe, kondensiere, popularisiere und verkitsche. Kulturverfall beginnt nach Arendt also dort, wo Kulturdinge so »zugerichtet« werden, dass sie sich einem vom »Intellektuellenproletariat« organisierten Massenabsatz fügen – ein Verdikt, das die Demokratisierung des Zugangs zu Kulturgütern ausdrücklich ausnimmt. Gegen günstige Taschenbuchausgaben von Platons Dialogen ist aus Arendts Sicht nichts einzuwenden. Da Kultur für Arendt aber »ein Weltphänomen« ist und Vergnügen »ein Lebensphänomen«, ist der Griff der Vergnügungsindustrie nach den Kulturgütern gleichbedeutend mit einer Attacke auf die Welt der (Kultur-)Dinge.[476] Im alles verwertenden Prozess der Vergnügungs- beziehungsweise Kulturindustrie wird genau das abgewertet, was die Welt im emphatischen Sinn bewohnbar macht. Unfähig, die Beraubung in der Arbeit durch den Konsum von Massenkultur auszugleichen, beraubt sich der moderne Massenmensch ein zweites Mal, indem er auch das noch dem Lebensprozess preisgibt, was seine Menschlichkeit in besonderer Weise auszeichnet. Zwar ist sich die negative Anthropologin Arendt nicht sicher, »ob es zur Natur des Menschen gehört, daß er ein weltliches, ein Welt schaffendes Wesen ist.« Doch fraglos scheint ihr, dass die Erde erst dann zu einer Welt im eigentlichen Sinne (nach Anders: zu einer »Superstruktur«) werden kann, »wenn die Gesamtheit der Weltdinge so hergestellt und organisiert ist, daß sie dem verzehrenden Lebensprozeß der in ihr wohnenden Menschen widerstehen und die Menschen, sofern sie sterblich sind, überdauern kann. Nur wo dies Überdauern geleistet ist, sprechen wir von Kultur«.[477] Die Verkürzung

473 Arendt 2000a: 281.

474 So begreift Anders Make-up als Ausdruck von Selbstverdinglichung und geißelt Jazz als »industrielle[n] Dionysos-Kult« (vgl. Anders 1980: 30f., 83–86), während Adorno (1936) die Musikform in seiner ersten, modellhaften kulturkritischen Arbeit sogar in die Nähe des Faschismus rückt. Sowohl formal als auch thematisch und im kulturkritischen Gestus eng verwandt zeigen sich insbesondere Anders' und Adornos aphoristischen Schriften wie die *Stenogramme* bzw. *Minima Moralia*.

475 Arendt 2000a: 303.

476 Ebd.: 280.

477 Ebd.: 289. In *Lieben gestern* skizziert Anders (1997: 114) Umrisse einer Kulturtheorie der Zeit, die sich mit Arendts Begriff von Dauerhaftigkeit und Weltlichkeit trifft: *»Denn Kultur besteht in Umwegen. Und Umwege sind zumeist Umwege um Tabus. Ohne Tabus*, also ohne Umwege und die durch diese Umwege erzeugten Spannungen hätte

der Arbeitszeit ist dafür in Arendts Augen keine hinreichende Voraussetzung. Sie führt nicht zur Errichtung einer gemeinsamen Welt. Marx habe recht behalten mit seiner »kuriosen Voraussage«, wie Arendt mit Bezug auf eine berühmte Passage in der *Deutschen Ideologie* schreibt, »daß das vergesellschaftete Animal laborans seinen Überschuß an Freizeit, also seine teilweise Befreiung von der Arbeit, nicht dazu benutzen würde, sich der Freiheit der Welt zuzuwenden, sondern seine Zeit im wesentlichen mit dem privaten und weltunbezogenen Liebhabereien vertun werde, die wir Hobby nennen.«[478]

Vita consumptiva

Doch so wenig wie Automation und Technisierung offenbar die Arbeitszeit aller Menschen verkürzt und das Reich der Freiheit auf Erden gebracht haben, so wenig sind Hobbys und das Treiben der Vergnügungsindustrie für Arendt lediglich weltabgewandte Formen des Zeitvertreibs oder Angriffe auf die Weltlichkeit im übertragenen Sinn. Sie ruinieren nicht bloß den Status von Kulturgütern durch massenhafte Reproduktion und Nippefizierung, sie sind im Wortsinn weltzerstörerisch. Wenn nämlich der Stoffwechsel mit der Natur nicht mehr genügend Energie absorbiere und infolgedessen immer weniger das Gefühl von Zufriedenheit vermittele, so Arendt, könne das Leben »zu den Dingen der Welt greifen, sich an ihnen vergreifen und sie verzehren.«[479] Die Arbeitskraft sei eben keine Ressource, die automatisch für Höheres frei werde und auf Höheres aus sei, sobald der Zwang zur Arbeit wegfalle, und die überschüssige Zeit des Animal laborans werde »niemals für etwas anderes verbraucht als Konsumieren, und je mehr Zeit ihm gelassen wird, desto begehrlicher und bedrohlicher werden seine Wünsche und sein Appetit.« Dass der Appetit sich bei steigender Freizeit vergrößert und verfeinert, stellt für Arendt die Gefahr dar, »daß schließlich alle Gegenstände der Welt, die sogenannten Kulturgegenstände wie die Gebrauchsobjekte, dem Verzehr und der Vernichtung anheimfallen.«[480] Eine Gefahr, die im Wesen des modernen Arbeitsregimes liegt. Schließlich ist das »eigentliche Kennzeichen« der modernen Wirtschaft nach Arendt nicht die Warenproduktion, sondern die Um-

---

es niemals *Liebesgeschichten* gegeben.« Die »Identifizierung von Kultur und Umweg (oder Zielverzögerung)« schlägt allerdings, so fügt Anders (ebd.: 116) hinzu, dem »herrschenden Ideal der Zeit« ins Gesicht: »dem des *Praktischen*« – respektive dem des schnell Verwert- und Konsumierbaren.

478 Arendt 2002a: 138. Die »kuriose Voraussage« findet sich bei Marx/Engels 1990a: 22 bzw. 373.

479 Arendt 2000a: 280.

480 Ebd.: 157. Die Ausrichtung der modernen Freizeitgestaltung auf den Konsum ist Arendt zufolge der wesentliche Unterschied zur antiken Muße. Letztere sei »eine bewußte Enthaltung von allen Tätigkeiten« gewesen, die in irgendeiner Form »mit dem bloßen Lebendigsein verbunden waren«, das heißt vom Konsumieren ebenso wie von der Arbeit. »Der Prüfstein für die antike ›Muße‹, im Unterschied zu der modernen, liegt in der oft beschriebenen Frugalität, die das griechische Leben in der klassischen Periode auszeichnete. Zu großer Reichtum wie Armut waren verdächtig, weil beide die Muße störten, der Reichtum durch die Verführungen des Konsumierens und die Armut durch die Notwendigkeit des Arbeitens.« (ebd.: 450, Anmerkung 84)

wandlung von Werktätigkeit in Arbeit (Laborisierung). Demzufolge sind die von der Arbeit hergestellten Gegenstände weniger Gebrauchs- denn Konsumprodukte, die für den raschen Verbrauch bestimmt sind.[481]

Das trifft nicht nur auf Nahrungsmittel, Haushaltswaren oder Vergnügungsreisen zu. Die Umstellung der Produktion auf Massenerzeugung von Verbrauchsgütern statt Gebrauchsdingen führt in Kombination mit fortschreitender Technisierung und Arbeitsteilung und dem Selbstverwertungsinteresse des Kapitals nach Arendt und Anders zu einer radikalen Beschleunigung des Wirtschafts- und Alltagslebens, in deren Folge sich der Abstand zwischen Produktion und Destruktion, zwischen Erwerb und Verzehr einer Sache oder Dienstleistung zunehmend verringert. Das allgemeine Tempo der Verbrauchsprozesse ist Arendt zufolge so hoch, dass es scheint, als hätten sich die Menschen »in dem Produktions- und Konsumtionsprozeß selbst angesiedelt.« Von der Erfindung der Atombombe abgesehen sei die »sinnfälligste Veranschaulichung der Veränderung unserer Welt im 20. Jahrhundert die Tatsache, daß menschliches Leben, das immer das Sinnbild des Flüchtigsten und Vergänglichsten, was es überhaupt gibt, gewesen war, heute dauerhafter und weniger vergänglich zu sein beginnt als die Stadt und die Straße, das Haus und die Landschaft, in welche es hineingeboren ist.« Unvergänglichkeit, so folgert Arendt, ist spätestens seit der Mensch manipulierend auch in seine natürliche Umwelt eingreift, aus »der den Menschen umgebenden Welt wie aus der die Welt umgebenden Natur verschwunden.«[482] In Arendts Augen entwickelt sich die kapitalistische Wirtschaft in rasendem Tempo in Richtung einer *waste economy*, in Schwung gehalten von weltlosen Dauerkonsumenten, deren Hauptproblem darin besteht, mehr herstellen als konsumieren zu können (eine Variante des prometheischen Gefälles[483]):

> »Das Funktionieren der modernen Wirtschaft, die auf Arbeit und Arbeitende abgestellt ist, verlangt, daß alle weltlichen Dinge in einem immer beschleunigteren Tempo erscheinen und verschwinden; [...] Die Häuser, das Mobiliar, die Autos, alle Dinge, die wir benutzen und die uns umgeben, müssen so schnell wie möglich verbraucht, gleichsam verzehrt werden, als seien auch sie die ›guten Dinge‹ der Erde, die nutzlos verkommen, wenn sie nicht in den endlosen Kreislauf des menschlichen Stoffwechsels mit der Natur gezogen werden. Es ist, als hätten wir die schützenden Mauern eingerissen, durch welche alle vergangenen Zeiten die Welt, das Gebilde von Menschenhand, gegen die Natur abschirmten – gegen die zyklischen Naturprozesse, von denen die Welt umgeben ist, wie gegen den biologischen Kreislauf, der durch den Menschen mitten durch sie hindurchgeht –, mit dem Erfolg, daß wir den ohnehin bedrohten Bestand der menschlichen Welt den Naturprozessen preisgegeben und ausgeliefert haben.«[484]

Auch Günther Anders thematisiert den inneren Zusammenhang von Massenfabrikation und (Welt-)Vernichtung. Die Moderne befinde sich aktuell in einem

481 Vgl. Arendt 2000a: 147f.

482 Ebd.: 76f.

483 Im zweiten Band der *Antiquiertheit* spricht Anders (1981: 19) dementsprechend vom Gefälle »*zwischen dem Maximum dessen, was wir herstellen können, und dem (beschämend geringen) Maximum dessen, was wir bedürfen können.*«

484 Arendt 2002a: 149. Vgl. dazu auch ebd.: 147, 155, 158ff.

»zweiten platonischen Zeitalter«,[485] einer Ära, in der die industriellen Blaupausen den nach ihrem Bild geformten Serienprodukten tatsächlich überlegen sind (wie die Platonischen Ideen ihren Abbildern) und die Differenz zwischen Produktion und Destruktion daher zunehmend verwischt. Nichts ist einzigartig, alles ist ersetzbar. Der größte Teil der einmal hergestellten Serienprodukte existiert Anders zufolge nur, um im Konsum gleich wieder zerstört zu werden.[486] Sie kommen »im Interesse der Unsterblichkeit der Produktion« mit eingebautem Verfallsdatum, als »virtueller Abfall« zur Welt oder als Krüppel, mindestens aber als notorisch Abhängige. Denn jeder Defekt eines Produkts ist aus Sicht der Produktion eine Tugend, »da er die Herstellung eines, diesen Defekt behebenden, *neuen Produktes nötig macht* und dadurch nicht nur die Produktion wie gehabt weiter in Gang hält, sondern die Zahl der erforderlichen Produkte kontinuierlich steigert.« Denselben Effekt hat das Prinzip der Streuung, welches nach Anders dafür sorgt, dass jeder Verbraucher sein Extra-Exemplar erhält, dass sich also »der Konsum so individuell und so isoliert wie möglich abspiele.«[487] Das eigentliche Ideal der gesamten Konsumgüterproduktion (und es lässt sich ergänzen: des Dienstleistungssektors) sei jedoch, die Ding- respektive Warenform als solche grundsätzlich zu vermeiden und sie gewissermaßen zu verflüssigen. In einem schleichenden Trend zur »Liquidierung« – nicht allein, wie die Kritische Theorie behauptet, zur Kommodifizierung – sieht Anders das zentrale Merkmal der herrschenden Produktionsweise.[488] Die Folgen dieser von Anders supponierten kontinuierlichen Verflüssigung, ja Zerstörung der Warenform sind massiv: Der Konsument ist nur noch punktuell Besitzer. Liquidiert wird also nicht weniger als die heilige Kuh des Bürgertums, während der Konsument seine Eigenschaft als Eigentümer einbüßt. Dieser ist aus Sicht der Industrie der ideale Kunde, weil er jederzeit alles mögliche benötigt. Der den Andersschen Maschinenträumen korrespondierende Traum der Konsummittelindustrie ist eine Welt aus lauter »*bemittelten Habenichtsen*«;[489] der Herstellung kurzlebiger Ausschussware, das

485 Anders 1981: 37.

486 Vgl. ebd.: 38–42. In diesem Zusammenhang lässt sich auch der Krieg als gigantisches Produkt- und Produktionsmittelvernichtungsproduktionsmittel interpretieren, dessen Betrieb eine nicht zu unterschätzende Voraussetzung enormer Produktivkraftentfaltung sein kann. Jeder Krieg verursacht, in militärischer Diktion, zumeist einen in höchstem Maße produktiven »Kollateralschaden«. Die deutsche Nachkriegsgeschichte belegt dies eindrucksvoll. Zum Krieg als Fortsetzung der Produktzerstörung mit anderen Mitteln und zum Krieg als Zwillingsphänomen von Modernisierungsprozessen vgl. ausführlich Anders 1968 bzw. 1981: 284ff.

487 Anders 1994a: 156, 125, 99.

488 Vgl. Anders 1981: 266f. Vgl. dazu auch das Musterbeispiel des liquiden Produktcharakters bei Anders: die Fernsehsendung (Kap. I.2.2.2).

489 Ebd.: 49. Den Dienstleistungssektor hatte Anders noch nicht im Blick, obwohl die Verflüssigung der Warenform gerade für diesen charakteristisch ist. Seine kontinuierliche Ausweitung ist die unabdingbare Voraussetzung für den permanent bedürftigen Kunden. Zu ähnlichen Schlüssen wie Anders kommt der amerikanische Ökonom und Journalist Jeremy Rifkin in seinem Buch *Access. Das Verschwinden des Eigentums*. Rifkin (2000: 11) behauptet, dass Eigentum in der Zukunft »wahrscheinlich viel seltener getauscht werden [wird]. [...] Der Austausch von Eigentum zwischen

heißt der Transformation der Welt zur »Wegwerf-Welt« (siehe Kapitel I.2.1.2), entspricht die künstliche Herstellung eines dauerhaften Notstands aufseiten der Konsumierenden. Auch auf die zwischenmenschlichen Verhältnisse schlägt die konsumistische Produktionsform der Moderne unmittelbar durch, wie Günther Anders in seinen *Philosophischen Stenogrammen* bemerkt:

> »Wenn, wie es der Fall ist, die Umwelt zu 99 Prozent aus Gegenständen besteht, die im nächsten Jahr durch neue ersetzt werden sollen; wenn es im Jahre 50 als sozial unmöglich gilt, einen im Jahre 47 herausgekommenen Wagen, Eisschrank oder Fernsehapparat zu besitzen, dann ist Treue bereits umgewertet, dann ist sie zur Sabotage der Produktion, also zur Untugend geworden. Zu verlangen, daß eine Attitüde Mitmenschen gegenüber weiter als Tugend gelte, wenn sie als Attitüde den Dingen gegenüber als Untugend gilt, das ist nicht nur sozial-psychologisch naiv, sondern geradezu unfair. Darf man von John Doe, der alle drei Jahre dazu gedrängt wird, sein Auto gegen ein neues umzutauschen, erwarten, daß er sich mit dem vor zehn oder zwanzig Jahren erworbenen Modell seiner Frau, die im Jahre 1935 als fabrikneu gegolten hatte, nun aber total ramponiert ist, zufrieden gebe?«[490]

Menschen ohne Welt

Die Diagnose einer umfassenden Kommodifizierung und Liquidierung menschlicher Verhältnisse, in denen selbst Lebenspartner wie Produkte mit vorgeprägtem Verfallsdatum konsumiert werden, steht im Zentrum der Entfremdungstheorie von Günther Anders. In einem am 13. März 1943 in Kalifornien gehaltenen Vortrag über Rodin skizziert Anders die Moderne als eine Welt, »die aus allem – dem Menschen, der Zeit des Menschen, der Beziehung der Menschen zueinander – ein austauschbares Element in einem System von Waren gemacht hatte.« Alle Dinge innerhalb dieser Welt, den selbst Ding gewordenen Menschen eingeschlossen, seien »bedingt und bestimmt« durch ein »universales Warenverhältnis«,[491] kurzum: entfremdet. Wie die surreal-naturalistischen Skulpturen Rodins, für Anders »das genaue Spiegelbild der liberalen Gesellschaft«,[492] scheinen moderne Menschen regelrecht obdachlos geworden, herausgerissen aus allen menschlichen und weltlichen Bezügen – eine Positionsbeschreibung, die die ontologische Weltfremdheit des Menschen unter den gegebenen historischen Bedingungen im Sinne einer permanenten Entwurzelung festgeschrieben sieht und sich mit Hannah Arendts Analyse des modernen Massenmenschen weitgehend deckt.

Günther Anders hat dieser Position in einer Aufsatzsammlung mit frühen Arbeiten den Titel *Mensch ohne Welt* gegeben und im Anschluss an, aber auch in Abgrenzung zu seinem Terminus von der ontologischen Weltfremdheit des Menschen von dessen *Weltlosigkeit* gesprochen.[493] Nach Anders ist der moderne Mensch – die Weltfremdheit nicht mitgezählt – in dreifacher Weise »ohne

---

Verkäufern und Käufern – das Grundschema des neuzeitlichen Marktsystems – wird abgelöst vom kurzfristigen Zugang, wobei Anbieter und Kunden in einem Netzwerk verbunden sind.«

490 Anders 2002b: 68. Vgl. dazu auch Bauman 2009.

491 Anders 1994b: 9.

492 Ebd.: 19.

493 Vgl. dazu auch Lohmann 1989. Die Wendung »Menschen ohne Welt« stammt aus

Welt«: Erstens sind eine Vielzahl von Menschen gezwungen, in einer Welt zu leben, die nicht die ihre ist. So seien nämlich alle Arbeiter nicht *eo ipso* in der Welt, sondern lediglich innerhalb einer nicht von ihnen selbst eingerichteten und befänden sich damit gewissermaßen im Zustand des »*Zur Welt Nicht-zugelassen-worden-sein[s]*«.[494] Diese Behauptung mag vor dem Hintergrund der Andersschen Anthropologie verblüffen. Wenn der Mensch nämlich so weltoffen ist, wie Anders behauptet, wie kann er dann jemals in einer falschen Welt leben? Doch die Frage berücksichtigt nicht, was Anders eine »Klassentatsache« nennt: Weltlosigkeit meint in diesem Fall nämlich lediglich »eine Ausweitung der Marxschen Grundthese, daß das *Proletariat die Produktionsmittel*, mit deren Hilfe es die Welt der herrschenden Klasse erzeuge und in Gang halte, nicht selbst besitze.«[495] Das heißt, knapper formuliert, die meisten Menschen richten sich nicht ein, sie werden eingerichtet. Schließlich gebe es, schließt Anders, Menschen nur in Gesellschaft und *als* Gesellschaft. Da aber Gesellschaft stets ein Herrschaftsverhältnis impliziere, sei die Mehrzahl der Menschen »*frei nur im Konjunktiv. Sie könnten nur; aber sie können nicht.* Und zwar deshalb nicht, weil Andere, nämlich die Herrschenden, wirklich können, im Indikativ.«[496] Insofern lässt sich, marxistisch reformuliert, auch im Rahmen der Andersschen Anthropologie von wahren und falschen Welten sprechen. Falsch ist die Welt, die nur im psychologischen Sinne *meine* Welt ist, nicht aber auch im Verfügungssinne – eine Welt, »die ausschließlich aus Gegenständen besteht, die zur Welt der Anderen gehören«.[497] Mit Marx und gegen Heidegger bezweifelt Anders, dass die Daseinsbestimmung des Beherrschten tatsächlich auf In-der-Welt-Sein hinausläuft. Er sieht ihn wie die Zuspätgekommenen auf der Reise nach Jerusalem gewissermaßen zwischen allen Stühlen sitzen:

> »Nun nimmt aber *der Beherrschte* an dem sinngebenden Schema, an der Welt, die der Andere für eigenen Gebrauch gemacht hat, nicht teil, obwohl das eigentliche ›Machen‹ in seinen Händen gelegen hatte. Er *steht schief im Schema, seine Perspektive ist verschoben*, etwa so wie die Perspektive des Schauspielers, der von seinem Platz aus (obwohl er mitspielt, oder weil er mitspielt) den Aufbau des Bühnenbildes verzerrt sieht. – In anderen Worten: Durch die Stellung, die der Beherrschte innerhalb

Rainer Maria Rilkes großstadtkritischem Langgedicht *Von der Armut und vom Tode* aus dem *Stunden-Buch* (vgl. Rilke 1986: 301). Von einer »Transzendentalen Obdachlosigkeit« im modernen Roman ist bereits bei Georg Lukács (1971: 32) die Rede.

494 Anders 1993: XIIf.

495 Ebd.: XII.

496 Anders 1985a: 207.

497 Ebd.: 209. Das Insistieren auf einer Differenz zwischen wahrer und falscher Welt hat noch einen anderen Sinn: Ließe sich kein Unterschied ausmachen, würde automatisch »die moralische Aufgabe von heute« gelähmt, so Anders (ebd.: 212): »Die Aufgabe, eine wahre Welt zu ermöglichen; oder, was auf das Gleiche hinausläuft, diejenigen Mächte, die die Menschen systematisch weltlos und unmenschlich machen, bloßzustellen und zu bekämpfen.« Darüber hinaus würde derjenige, der mit einem ahistorischen Menschenbild und einem davon abgeleiteten Freiheitsbegriff argumentierte, sich in einem Paradox verheddern: Die Tatsache, daß Menschen andere Menschen knechten, also unfrei machen können, geriete plötzlich zum Beweis eben jener Freiheit des Menschen (vgl. ebd.).

> der Welt der Herrschenden einnimmt, sieht er die Dinge, die die ›Welt‹ des Anderen ausmachen, in falscher Perspektive, nein, so falsch, daß, was für die Anderen die ›Welt‹ ist, für ihn nur ›Dinge‹ sind.«[498]

Doch die verzerrte Perspektive verrückt den weltlosen Menschen nicht einfach nur aus der Welt. Sein Schiefstand führt außerdem dazu, dass der Verrückte tatsächlich irre zu werden droht. Während er im besten Fall an den Verhältnissen zu zweifeln beginnt, verzweifelt er am Ende meist an sich selbst und lastet sich seine Wahrnehmung als von der allgemeinen (herrschenden) Norm abweichende Fehlleistung an. Günther Anders hat diesen Mechanismus an den Figuren Kafkas und an Alfred Döblins Franz Biberkopf abgelesen.[499] Der Döblinsche Outcast Biberkopf gehört für Anders zur zweiten Kategorie »Mensch ohne Welt«: den Arbeitslosen. Sie sind laut Anders weltlos in »*potenziertem Sinne*«, denn es mangelt ihnen selbst die ver-rückte Welt des Arbeiters. Sie sind die »menschlichen Abfallprodukte«[500] der kapitalistischen Überflussgesellschaft, die nach jeder Krise aufs Neue aus dem Kreis der Arbeitenden ausgestoßen werden und ihre restliche Lebenszeit als ausrangiertes Menschenmaterial absitzen.[501] Bereits 1933, im ersten Jahr seines Exils, schreibt Anders in einem Text zur *Anthropologie der Arbeitslosen*: »Dieser Zustand Nichtzusein [sic!], nirgends hinzugehören, nicht einmal eine brauchbare *Sache* zu sein, ist nicht der Tod.« Dem Arbeitslosen bleibt immer noch seine physische Existenz »als Residuum« übrig. Doch erzeugt eben diese Situation, die soziale Exklusion und die Reduktion auf das bloße Dasein, im Arbeitslosen eine ohnmächtige Wut, aber eine Wut »*ohne bestimmtes Wutobjekt.* [...] Denn *wer* ihn eigentlich in diese Lage brachte, ist bei der grundsätzlichen Unübersehbarkeit dieser heutigen Welt nicht zu unterscheiden.«[502] Wie aussichtslos und unerträglich zugleich die nur noch physische Existenz des Arbeitslosen ist, der nicht einmal mehr seine elementaren Bedürfnisse durch eigenes Tun befriedigen darf, sondern seinen Unterhalt so vorgesetzt bekommt, wie der Löwe im Zoo das Futter (dies ist nach Anders die Kehrseite der Arbeitslosenunterstützung),[503] bringt der frühe, psychologisch einfühlsame Text auf den Punkt. Auf die konkreten Umstände seiner Entstehung bezogen skizziert er auch, wie anfällig die arbeitslos Weltlosen infolge ihres gesellschaftlichen Elends für rassistische und andere exkludierende politische Bewegungen sind, zumal für solche, die den Kern der Existenz im Körperlichen verorten und die Entfesselung brach liegender Kräfte, die Rückumwandlung der ohnmächtigen Wut in triumphale Weltbemächtigung versprechen.

---

498 Anders 1985a: 210.

499 Vgl. Anders 1993: XXVIIf., XXXIf. bzw. 3–30 sowie 45–131.

500 Arendt 2005a: 338f.

501 In ihrer Anders-konformen Beckett-Interpretation schreibt Evelyn Finger (2006): »Becketts Bücher spielen alle auf dem Arbeitsamt, das die Maße der Welt angenommen hat, es ist ein Aufenthaltsort für die Übriggebliebenen, ein gigantischer Müllplatz des Menschheitsfortschritts, das ewige Draußen, zu dem es kein Drinnen mehr gibt. Wenn der Arbeitslose die Tür öffnet, sitzt dahinter ein Arbeitsloser, der selber fürchtet, bald arbeitslos zu sein.«

502 Anders 1994d: 1.

503 Vgl. ebd.: 2.

Displaced Persons

In ihrer massenhaften, hoffnungslosen Antiquiertheit repräsentieren die Arbeitslosen für Anders neben den Geräten »die Schlüsselfiguren unserer Epoche«.[504] Hannah Arendt hätte dieses Ensemble um die Kategorie der so genannten Displaced Persons (DP) erweitert. Ursprünglich von den alliierten Westmächten als Bezeichnung für jene 6,5 Millionen von den Nationalsozialisten verschleppten und versklavten Personen sowie Überlebende der Todeslager eingeführt, die sich nach Kriegsende in den westlichen Besatzungszonen befanden, umfasst der Begriff heute allgemein Menschen, die infolge von Krieg, Verfolgung oder Katastrophen dazu gezwungen sind, ihr Herkunftsland ohne Aussicht auf baldige Rückkehr zu verlassen. Auch die DPs sind, in einem gegenüber den Arbeitslosen sogar noch einmal gesteigerten Sinn, weltlos. Ausgerissen aus allen menschlichen Bezügen leben sie nach Arendt in keiner Welt mehr, sondern wie wilde Volksstämme in der Natur, »in der sie sich nicht haben einrichten können und die daher übermächtig geblieben ist«.[505] Was ihre traurige Lage ihnen verwehrt, ist, sich in der Welt einzurichten und einen Platz zu finden, von dem aus sich Bezugsgewebe spinnen lassen und an dem Menschen als Menschen erscheinen können.[506] Der Staatenlose ist für Arendt das Gegenbild zum Staatsbürger, »dessen Ungleichheit und Differenziertheit dauernd innerhalb der politischen Sphäre von dem großen Gleichmacher aller Unterschiede, der Staatsbürgerschaft selbst, eingeebnet werden«; er ist in seiner Welt- und Bezugslosigkeit aber auch der Mensch als Abstractum, als zwangsprivatisiertes Einzelstück,

> »denn wiewohl der Rechtlose nichts ist als ein Mensch, ist er doch dies gerade nicht durch die gegenseitig sich garantierende Gleichheit der Rechte, sondern in seiner absolut einzigartigen, unveränderlichen und stummen Individualität, der der Weg in die gemeinsame und darum verständliche Welt dadurch abgeschnitten ist, daß man ihn aller Mittel beraubt hat, seine Individualität ist [sic!] das Gemeinsame zu übersetzen und in ihm auszudrücken. Er ist gleichzeitig der Mensch und das Individuum überhaupt, das allerallgemeinste und das allerspeziellste, das beides gleichermaßen abstrakt ist, weil es gleichermaßen weltlos bleibt.«[507]

Was die entrechteten DPs, deren Schicksal Arendt im Totalitarismusbuch eine bis heute vernehmbare Stimme gibt, verloren haben, ist nicht bloß ihre Heimat. Ihr eigentliches Problem ist, dass sie keine neue Heimat mehr finden, und das nicht aufgrund von Raummangel, der erst in jüngster Zeit wirklich virulent zu werden droht, sondern weil die allgemeinen Menschenrechte bis heute an die Staatszugehörigkeit gekoppelt sind. So wird, wer einmal des Landes verwiesen oder aus ihm verstoßen ist und für den kein Asylgesetz und Auslieferungsvertrag besteht, zugleich aus der gesamten Nationenfamilie, sozusagen aus der Mensch-

504 Anders 1993: XIV. Für Werner Reimann (1990: 100) ist Arbeitslosigkeit daher »der im wahrsten Sinne des Wortes existentielle Kern der Weltfremdheit.« Die industriell hergestellte Arbeitslosigkeit höhle »den traditionellen Kern der menschlichen Welterfahrung aus« (ebd.: 101).

505 Arendt 2005a: 621.

506 Vgl. ebd.: 607.

507 Ebd.: 623f.

heit ausgeschlossen: »Absolute Rechtlosigkeit hat sich in unserer Zeit als die Strafe erwiesen, die auf absolute Unschuld steht.«[508]

Auch wenn die massenhaft Staatenlosen des Weltkriegs Arendt zufolge gezeigt haben, dass es »so etwas gibt wie ein Recht, Rechte zu haben – und dies ist gleichbedeutend damit, in einem Beziehungssystem zu leben, in dem man aufgrund von Handlungen und Meinungen beurteilt wird«,[509] ist der Anspruch noch immer nicht eingelöst, sind die Menschenrechte nach wie vor ein prekäres Gut, was Hannah Arendt im berühmten letzten Abschnitt des neunten Kapitels der *Elemente und Ursprünge* (*Die Aporien der Menschenrechte*) anprangert. Das Dilemma der DPs ist einmal mehr kein gruppenspezifisches, sondern ein eminent politisches – die »Welt« betreffendes – Problem. Denn die Staatenlosen befinden sich nicht *de facto* im Naturzustand, sie sind keine wirklichen Barbaren, sondern vielmehr ein Symptom des Niedergangs der Menschheit. Sie erscheinen »inmitten einer Welt, die den Zustand der Barbarei fast beseitigt hat, als die ersten Boten einer kommenden Barbarisierung, einer möglichen Regression der Zivilisation.«[510] Weltlosigkeit in ihrer extremen Form wirkt Arendt zufolge wie eine Aufforderung zum Mord. Denn weltlose Menschen sind Vogelfreie, die ihren Status nicht durch Fehlverhalten bewirkt haben und daher auch nicht durch Sühne oder Strafvollzug ändern könnten. Man kann sie allerhöchstens beseitigen.[511]

Kulturelle Promiskuität

Das Problem der Staatenlosen hatte der Emigrant Anders nicht im Sinn, als er die Kategorie »Welt ohne Mensch« definierte. Weltlosigkeit war ihm zufolge

508 Arendt 2005a: 611. Im Sinne der Tradition waren die Staatenlosen nach Arendt (ebd.: 615f.) nicht einfach Rechtlose, sondern »einiger der essentiellen Charaktere menschlichen Lebens überhaupt« Beraubte; beraubt allem voran ihrer Fähigkeit zum Politischen, die mit der Möglichkeit öffentlicher Rede (der Fähigkeit, Gemeinschaftsleben durch sprachliche Übereinkunft, nicht durch Gewalt, zu regeln) einhergeht. Während der antike Sklave in die gesellschaftlichen Bezüge des Haushalts eingewoben war und dementsprechend gebraucht wurde, verloren die Displaced Persons ihre »wesentliche menschliche Qualität«, nämlich »das, was macht, daß ein Mensch ein Mensch ist, und was die Philosophie des 18. Jahrhunderts die ›Menschenwürde‹ nannte« und die ein Mensch nur dann verliert, »wenn man ihn aus der Menschheit überhaupt, und das heißt konkret aus jeglicher politischen Gemeinschaft, entfernt.«

509 Ebd.: 614. Globalität ist nach Arendt (ebd.) Voraussetzung dieser Einsicht: »Nur weil die Völker der Erde trotz aller bestehenden Konflikte sich bereits als ein Menschengeschlecht etabliert haben, konnte der Verlust der Heimat und des politischen Status identisch werden mit der Ausstoßung aus der Menschheit überhaupt.«

510 Ebd.: 621.

511 Umgekehrt sieht Arendt (ebd.: 625) die zivilisierte Welt durch ihre bloße Zahl bedroht. Denn in einem übertragenen Sinn gelten ihr die Weltlosen doch als Barbaren. Auf ihr nacktes Leben reduziert, stehen sie den fragilen menschlichen Angelegenheiten wie eine Naturgewalt gegenüber: »Es ist, als ob eine globale, durchgängig verwebte zivilisatorische Welt Barbaren aus sich selbst heraus produzierte, indem sie in einem inneren Zersetzungsprozeß ungezählte Millionen von Menschen in Lebensumstände stößt, die essentiell die gleichen sind wie die wilder Volksstämme oder außerhalb aller Zivilisationen lebender Barbaren.«

nicht nur das Schicksal der Beherrschten und der Arbeitslosen, sondern drittens auch die Folge des kulturellen Pluralismus beziehungsweise der »kulturellen Promiskuität« der Moderne. Unter kultureller Promiskuität versteht Anders die friedliche Koexistenz und Anerkennung miteinander unvereinbarer Weltanschauungen. Es gehöre zum Wesen des Pluralismus, »*etwas als falsch Unterstelltes zu dulden* [...], *letztlich kein Interesse an ›der‹ Wahrheit zu haben [...], den Wahrheitsanspruch der tolerierten Position (und letztlich damit auch der eigenen) nicht ernst zu nehmen*«. Der Pluralismus von heute sei ein Zustand, »in dem man die ›Götter‹ der Anderen nicht nur duldet, sondern diese, mehr oder minder verbindlich, *mit-anerkennt*, sogar *mit-verehrt*; das mindestens *kann* oder *darf* oder gar *will* oder, aus kommerziellen Gründen, sogar *soll*.« In einer von offiziell sanktionierter Warenprostitution, medialem Totalitarismus und kapitalistischen Verwertungsmaximen geprägten Welt lebt der Mensch nach Anders in keiner Welt mehr, weil er »*zuviele Welten gleichzeitig*« hat.[512] Es ist dieser »Zusammenhang von Toleranz, ›Kultur‹, Pluralismus, Recht auf Ware-Sein und *Weltlosigkeit*«, der Anders laut eigener Aussage lebenslang beschäftigte.[513] Für Hannah Arendt gilt das kaum weniger. Ihr zufolge sind bare und durch ihre Austauschbarkeit, ihre allgemeine Promiskuität definierte Werte die einzigen Ideen, die den modernen Animalia laborantia noch verständlich sind.[514] Der Philister, so heißt es unisono bei Anders, sei das »Schlußergebnis des Abenteuers ›Technik‹«.[515] Hans Jonas schließlich bezeichnet den Konsum als Dienst am Bruttosozialprodukt: »Alles ist auf diesen Erzeugungs- und Verzehrkreislauf eingestellt, unaufhörlich wird in der Reklame jeder zum Verzehren ermahnt, angestachelt, verlockt. ›Völlerei‹ als sozialökonomische Tugend, ja Pflicht – das

512 Anders 1993: XVIf., XXV. Der Gleichwertigkeit des Ungleichwertigen entspricht die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Es gibt im Konsum, im zeitlichen und räumlichen Sinn, keine Distanz und keine Exklusivität mehr. Die Welt ist den pluralistisch Weltlosen bis zur Beliebigkeit ent-fremdet. In seinen Tagebüchern aus den 60er Jahren schreibt Günther Anders (1996: 35): »Gleich ob Nordpol, Calcutta, Mexico oder Weltraum – diese Plätze oder Flugbahnen haben ja nichts Fremdartiges an sich, da sie ja *sind*, da sie ja *jetzt*, jetzt, da ich sie erwähne, genau so sind, genau so Gegenwart sind, wie der Punkt, an dem ich in diesem Augenblicke sitze [...]. Die Plätze liegen ja alle [...] im gleichen Jetzt [...]. Die Punkte sind nur räumlich von uns entfernt, und was ist das schon, denn räumlich Entferntes kann ja erreicht werden. Und Erreichbares, auch wenn es noch nicht erreicht ist, ›exotisch‹ zu nennen, ist einfach sinnlos.« Die Technik ist, so Anders (1994a: 128ff.) darauf aus, sowohl Zeit als auch Raum auszulöschen, indem sie die Zeit zwischen Start und Ankunft immer weiter verringert. Raum wird nur noch als »System von Verhinderungen« erfahren (ebd.: 132). Für die arbeitslosen Menschen ohne Welt stellt sich die Lage anders dar. Für sie gibt es den Raum mangels Zugang zu den entsprechenden Transportmöglichkeiten noch bzw. wieder als elementares Hindernis, ebenso wie die nicht enden wollende Zeit (vgl. dazu auch Anders 1980: 213–231).

513 Anders 1993: XXIV. Im Interview mit Fritz J. Raddatz führt Anders (1986: 21) die von ihm kritisierte kulturelle Promiskuität direkt auf die »Kommerzialisierung der Welt« zurück.

514 Vgl. Arendt 2000a: 52f.

515 Anders 2002b: 73.

ist wahrlich ein geschichtlich Neues im jetzigen Augenblick der westlichen Welt.«[516]

Fazit

Bei Anders und Arendt sind die Menschen qua Technik von den einschnürenden Fesseln der Lohnarbeit des 19. Jahrhunderts befreit. Erleichterung will sich darob nicht einstellen. Im Gegenteil, denn nicht nur wartet jenseits der Lohnarbeit kein Paradies mehr, sondern allenfalls die Freizeithölle oder – noch schlimmer – die aller Konturen beraubte Nicht-Welt der Arbeitslosen. Zudem ist an die Stelle der Lohnsklaverei die Knechtschaft des konstanten Kapitals getreten. Der kapitalistische Traum von der Überflussgesellschaft ist zum Alptraum geworden und die moderne Konsumgesellschaft dazu verdammt, als Wegwerfgesellschaft weiterzumachen. Unkontrollierbares Wirtschaftswachstum verwandelt die Gesellschaft in einen Ab-Ort, »wo der schiere Überfluss und Ramsch die wirklich unerläßlichen Dinge und die schöpferische Tätigkeit sukzessive aufzehrt«.[517] Die Ursache dafür sieht Hannah Arendt in der modernen Fortschrittsdoktrin. Es kommt nur noch aufs Weitermachen an. Denn Innehalten, aus dem immer schneller ablaufenden Kreislauf von Produktion und Konsum auszusteigen, würde den Untergang des ganzen Unternehmens bedeuten: »Dieser vom unaufhörlichen Lärm der Werbeagenturen begleitete ›Fortschritt‹ vollzog sich auf Kosten der Welt, in der wir leben, und auf Kosten der Dinge selbst, in die nun der Verschleiß eingebaut war und die wir [...] mißbrauchen und wegwerfen.«[518] So stellen wir heute Autos deshalb her, »um Arbeitsplätze zu erhalten, und nicht, damit die Leute mit ihnen herumkutschieren können.«[519] Der Konsumismus erfüllt noch eine weitere Aufgabe. Er ist die Stillegungsprämie für den Menschen als Citoyen, eine manipulative und funktionalisierende Entschädigung für die lediglich funktionale Eingliederung des Menschen in die Gesellschaft durch fremdbestimmte, telos-lose und a-moralisierende Arbeit.

2.4 Welt als zweite Natur (III): Politik

Parallel zur Auswucherung des ehemals Privaten in die Öffentlichkeit bildet sich nach Hannah Arendt der (moderne) Staat heraus. Indem er qua Gewaltmonopol die Lebens- beziehungsweise Wirtschaftsprozesse seiner Bürger schützt und absichert und unter Politik vor allem Nationalökonomie versteht, schlüpft er in Arendts Augen in die Rolle des einstigen Hausvorstands (*despotes* beziehungsweise *pater familias*). Damit dissoziiert sich jedoch in Arendts an der antiken Polis orientiertem Politikverständnis, das ich in Kapitel I.2.4.1 darlege, die ursprüngliche Einheit von Politik und menschlicher Freiheit: »Der Schutz des individuellen Lebens als Staatsaufgabe schließt nach Hannah Arendt gerade die Möglichkeit

516 Jonas 1985: 68.
517 Arendt 2000b: 260.
518 Ebd.: 358.
519 Ebd.: 367.

von Freiheit aus, da diese Aufgabe aus den unterschiedlichen Interessen der Gesellschaft resultiert und die Durchsetzung dieser Interessen [...] eine Bedingung des privaten Raumes sind.«[520] Die Herrschaft des Haushalts beziehungsweise des Hausvaterstaats ist für Arendt deshalb so problematisch, weil sie wirkliche menschliche Gleichheit und Pluralität negiert und die Welt unter der Monoperspektive des Warentauschs, der Arbeit und des Konsums organisiert. Mögen auch die basalen Bedürfnisse nach Nahrung, Kleidung, Wohnung etc. sich für gewöhnlich am lautesten von allen menschlichen Bedürfnissen äußern, so zeichnet sich die Hauswirtschaft doch vor allem dadurch aus, dass in ihr nicht disputiert, sondern vielmehr verwaltet wird. Daher ist die Auswucherung des Privaten für das öffentliche, politische Leben nach Arendt eine permanente Bedrohung, denn »Gleichheit ist nicht gegeben, und als Gleiche nur sind wir das Produkt menschlichen Handelns. Gleiche werden wir als Glieder einer Gruppe, in der wir uns kraft unserer eigenen Entscheidung gleiche Rechte gegenseitig garantieren«,[521] nicht aber als Angehörige eines gemeinsamen Wirtschaftsraums.

Der Kapitalismus ist laut Arendt mit dafür verantwortlich, die Welt in ein politisches Ödland zu verwandeln, weil er unter Politik nicht die Ermöglichung von Erscheinungsräumen menschlicher Freiheit versteht, sondern sozialtechnische Steuerung gesellschaftlich-ökonomischer Interessen (Kapitel I.2.4.2). In Kapitel I.2.4.3 interpretiere ich im Anschluss daran, eine Linie von den Schlachthöfen Chicagos zu den Todesfabriken der Nationalsozialisten ziehend, die Shoah und den nationalsozialistischen Tätertypus als spezifischen Ausdruck *und* Exzess der technologisch-kapitalistischen Moderne, in der Menschen erst massenhaft überflüssig gemacht und schließlich massenhaft beseitigt werden. In diesem Zusammenhang gehe ich auch auf die Totalitarismustheorie Hannah Arendts sowie ihr Eichmann-Porträt ein.[522] Hans Jonas kommt in diesem Abschnitt nur selten zu Wort, weil in seinem Werk eine politische Theorie fehlt. Günther Anders' Beitrag zur politischen Theorie der Moderne findet sich in seiner Technikphilosophie, wo vom Subjekt- und Herrschaftscharakter der Technik die Rede ist.

2.4.1 Unter Gleichen. Hannah Arendts Politikbegriff

Auch wenn es das Prinzip reziproker (juristischer) Anerkennung nahelegt, hat Hannah Arendts Politikverständnis wenig mit unserem modernen Begriff von Demokratie zu tun. Es orientiert sich vielmehr an dem, was die alten Griechen ἰσονομία (*isonomia*) nannten, das Unter-Seinesgleichen-Sein und das »Zusammen- und Miteinander-Sein der *Verschiedenen*.«[523] Deren Aufgabe ist es nach Arendt,

520 Meier 2002: 73.

521 Arendt 2005a: 622.

522 Zum Totalitarismusbegriff allgemein und mit Bezug auf Arendt vgl. Vollnhals (2006: 27), der darauf hinweist, »dass eine theoretisch befriedigende, die historischen Unterschiede nicht verwischende Totalitarismustheorie noch nicht gefunden ist.« Dessen ungeachtet konzentriere ich mich im Folgenden allein auf die Rekonstruktion des Arendtschen Totalitarismusbegriffs. Vgl. dazu auch Canovan 1997b: 56.

523 Arendt 1993a: 9. Der Begriff »ἰσονομία« bezeichnete im antiken Griechenland die politische Gleichheit aller (männlichen) Vollbürger einer Polis. Sklaven und Metöken

die gemeinsame Welt zu gestalten. Das ist gewissermaßen der Subsinn von Politik: die Einrichtung und Erhaltung einer Welt, in der Menschen leben können. Es geht in der Politik, so Arendt, »niemals primär um das Leben, sondern immer um die Welt«.[524] Doch auch, wenn Arendt zufolge die Sorge der Politik der gemeinsamen Welt und nicht den einzelnen Menschen und ihren privaten Bedürfnissen gilt, so erschöpft sich »der eigentliche Inhalt und der Sinn des Politischen selbst«[525] nicht in der Verfolgung spezifischer Zwecke mit entsprechenden Mitteln, wie sie zur Herstellung von weltlichen Gegenständen, von (Lebens-)Welten oder Superstrukturen nötig sind. Für Arendt ist Politik schon deshalb nicht identisch mit dem Verfolgen und Erreichen bestimmter Ziele mit spezifischen Mitteln, weil das Handeln, also die Tätigkeit, die nach Arendt das Politische konstituiert, »von sich aus Zwecke überhaupt nicht kennt, jedenfalls unfähig ist, irgendeinen Zweck [...] je zu verwirklichen. Denn alles Handeln fällt in ein Netz von Bezügen, in welchem das von den einzelnen Intendierte sich sofort verwandelt und als eindeutig feststehendes Ziel, als Programm etwa, gerade sich nicht durchsetzen kann.«[526] Allenfalls ließe sich sagen, dass in der Politik die Mittel immer wichtiger sind als die Zwecke. »Jede gute Tat für einen bösen Zweck macht die Welt faktisch besser, jede böse Tat für einen guten Zweck macht die Welt faktisch schlechter.« Aber das ist laut Arendt bereits eine paradoxe Formulierung, die anzeigt, dass die Zweck-Mittel-Kategorie »für das Handeln eben nicht maßgeblich ist.«[527] Stattdessen heißt es zu Beginn von Fragment 3a der unvollendeten Einführung Arendts in die Politik: »Der Sinn von Politik ist Freiheit«[528] – der Sinn, nicht der Zweck, denn es geht nach Arendt in der Politik auch nicht darum, Freiheit als Zustand (als Freiheit von Zwang oder Fremdherrschaft) herzustellen, sondern einzig und allein darum, Freiheit »zur Darstellung [zu] bringen«,[529] das heißt die ontologisch verbürgte Fähigkeit des Menschen, von sich aus etwas Neues

(dauerhaft in einer Polis lebende Ortsfremde ohne Bürgerrechte) waren demzufolge von der *isonomia* ausgeschlossen. Heute verbinden wir mit Gleichheit eher den Begriff der Gerechtigkeit, nicht den der Freiheit. Doch *isonomia* impliziert bei den Griechen nicht Gleichheit vor dem Gesetz, sondern dass alle (männlichen) Vollbürger den gleichen Anspruch auf politische Tätigkeit haben.

524 Arendt 2000a: 208. Wobei für Arendt nicht das Leben an sich problematisch ist, sondern der Zwang, den es auf Menschen ausübt (vgl. ebd.: 210).

525 Arendt 1993a: 52.

526 Arendt 2000a: 294.

527 Ebd. Dennoch geht Dana Villa (1996) mit seiner strikt antiteleologischen Rekonstruktion des Arendtschen Handlungsbegriffs fehl. »Der nichtinstrumentelle Charakter ist zwar tatsächlich das entscheidende Kriterium Hannah Arendts für politisches Handeln«, so Rahel Jaeggi (1997b: 163), »trotzdem geht es diesem Handeln immer um etwas: die Gestaltung der gemeinsamen Welt in einem Sinn, der eben instrumentell nicht zu denken ist!« Handeln ist kein freies Spiel. »Wir selber sind ja nur die flüchtigen Bewohner dieser Welt«, so Arendt im Gespräch mit Sebastian Haffner und Bernhard Vogel (in Reif (Hg.) 1976: 121). »Das, worum es also geht, ist *diese* Welt.« Und wenn wir diese Welt lieben, so Arendt (ebd.: 122) weiter, »dann ist *das* der Zweck, für den es sich lohnt«.

528 Arendt 1993a: 28.

529 Jaeggi 1997a: 32.

anzufangen, und das Miteinander-reden-Können – Handeln als *initium* und Handeln als *energeia* – zu ermöglichen.[530] Dieser radikale Begriff von Politik, der alle möglichen uns vertrauten Elemente des politischen Lebens wie die Legislative, die Macht- und Wahlkämpfe in Demokratien, strategisches Denken etc. sowie zentrale Inhalte politischen Handelns wie soziale Sicherheit, wirtschaftliche Stabilität oder Gesellschaftspolitik aus dem Kernbereich der Politik suspendiert, oder wenigstens auszuklammern scheint, hat früh und reichlich Kritik hervorgerufen. So bemängelt Jürgen Habermas, Arendt stilisiere das Bild, das sie sich von der griechischen Polis mache, zum Wesen des Politischen überhaupt. Arendts eigentümliche Perspektive kreiere einen Staat, »der von der administrativen Bearbeitung gesellschaftlicher Materien entlastet ist; eine Politik, die von Fragen der Gesellschaftspolitik gereinigt ist; eine Institutionalisierung öffentlicher Freiheit, die von der Organisation der Wohlfahrt unabhängig ist; eine radikale demokratische Willensbildung, die vor gesellschaftlicher Repression haltmacht«. Dies sei »kein denkbarer Weg für *irgendeine* moderne Gesellschaft.«[531]

Doch Habermas' Kritik zielt an Arendt vorbei, weil sie auf einem Missverständnis beruht, nämlich der Identifizierung von konkreter, alltäglicher *Politik* und ihren Strukturen, Verfahren und Routinen mit dem Wesen des *Politischen*. Arendts Politikbegriff ist nicht eng, er fokussiert nur anders als der Habermassche und setzt zudem eine Binnendifferenz voraus, die in vielen anderen (deskriptiven) Politiktheorien gar nicht gedacht wird. Die Politik und das Politische werden von Arendt als bipolare, das heißt aufeinander bezogene, aber wesentlich voneinander getrennte Phänomene aufgefasst. Beide haben ein spezifisches Wesen. Gemeinsames Merkmal aller Politik sei, so Peter Brokmeier unter Verweis auf Arendts Denktagebuch, ihr Um-Willen, das ist das, worauf der Subsinn von Politik abzielt: die Sicherung des Lebensprozesses, der Welt als Heimstätte, des Zusammenlebens etc.[532] Das Politische hingegen müsse als Maßstab von Politik im aristotelischen Sinn verstanden werden, es ist der normative Glutkern und das Korrektiv von Politik, das – gleichwohl bei Arendt am historischen Präzedenzfall der Polis

530 Politik ist nach Arendt (2000a: 231) kein Mittel der Freiheit, sondern Freiheit »der Grund, warum Menschen überhaupt politisch organisiert zusammenleben.« Nur in Krisenzeiten, im Krieg und in der Revolution werde Freiheit unmittelbar auch zum Ziel von Politik. *Ziele* sind nach Arendt (1993a: 125f.) wie Richtlinien oder Maßstäbe zu verstehen, die dazu da sind, das Getane zu beurteilen, können sich jedoch in *Zwecke* verwandeln, wenn sie mit den Mitteln der Gewalt durchgesetzt werden. Umgekehrt ist Politik, die ihre Ziele nicht erreicht, gemäß Arendt weder zweck- noch sinnlos, da sie ja *per se* keine Zwecke verfolge, sondern eben nur nach bestimmten Zielen ausgerichtet sei. Richtschnur für politisches Handeln ist laut Arendt, die sich auf Montesquieu beruft, außerdem das jeweilige »Prinzip des Handelns«, das das Handeln inspiriert; psychologisch verstanden die Grundüberzeugung, die eine Menschengruppe teilt. Es gibt viele solche Prinzipien, von denen Montesquieu drei überliefert habe: Ehre (Monarchie), Tugend (Republik), Furcht (Tyrannis). Arendt (ebd.: 127) zählt des Weiteren noch auf: Ruhm (Homer), Freiheit (klassisches Athen), Gerechtigkeit und Gleichheit. Alle diese Prinzipien können nach Arendt (ebd.: 128) auch als Ziele und Zwecke gesetzt werden.

531 Habermas 1987b: 240.

532 Vgl. Brokmeier 2007: 31f. bzw. Arendt 2002b: 549.

abgelesen – jedem politischen Handeln zugrunde liegt beziehungsweise liegen sollte und dessen Ausrichtung auf den eigentlichen Sinn von Politik, die Freiheit, gewährleistet. Seine Hauptelemente sind Brokmeier zufolge das Anfangenkönnen, das gemeinsame Handeln, der (Erscheinungs-)Raum der Öffentlichkeit, der Zaun des Gesetzes und der Weltbezug.[533] Man könnte auch sagen: das Politische ist die Politik von den Grundbedingungen der Existenz aus gedacht. Pluralität, Natalität beziehungsweise Spontaneität und Weltlichkeit als Elemente einer essentiellen Matrix vorausgesetzt, kann reale Politik auch, aber niemals ausschließlich, in Gesellschafts- und Sozialpolitik plus Verwaltung und gelegentlichen Urnengängen aufgehen. Der Sinn von Politik ist Freiheit. Das bedeutet nicht, dass Politik über den Umweg des Politischen bei Arendt zu einer anthropologischen Tatsache gemacht werden soll.

Wie in der Polis ist Freiheit auch für Arendt »ein ausschließlich und radikal politischer Begriff«, und das bedeutet, insofern sich Freiheit und Politik zueinander »wie die beiden Seiten der nämlichen Sache [verhalten]«, dass weder Freiheit noch Politik eine gleichsam natürliche Eigenschaft des Menschen sein können.[534] Der Versuch, Menschen als politisches Tier und Politik als Wesenseigenschaft zu deuten, »als ob es *im* Menschen etwas Politisches gäbe, das zu seiner Essenz gehörte«, ist für Arendt widersinnig: »Dies gerade stimmt nicht; *der* Mensch ist a-politisch. Politik entsteht in dem *Zwischen-den*-Menschen, also durchaus *außerhalb* des Menschen.«[535] Mit anderen Worten: »Das, was moderne Politik in dem neuzeitlichen Begriff ›Gesellschaft‹ schon voraussetzt, nämlich das funktionierende Zusammenleben von Menschen, muß nach Hannah Arendt durch Politik erst einmal gegründet werden«.[536] Insofern sind Politik und Freiheit bei Arendt Synonyme »für eine bestimmte Form der Organisation von Menschen untereinander und nichts sonst. Ihr Entstehungsort liegt niemals in einem wie immer gearteten Inneren des Menschen, seinem Willen oder seinem Denken oder seinem Fühlen, sondern in dem Zwischenraum [...].«[537] Ohne diesen politisch garantierten öffentlichen Bereich habe die Freiheit in der Welt »keinen Ort, an

533 Vgl. Brokmeier 2007: 35, 42f.

534 Arendt 2000a: 211, 202.

535 Arendt 1993a: 11. Vgl. auch ebd.: 105.

536 Greven 1993: 69. Die Deutung des Menschen als soziales Wesen geht Arendt (1993a: 37) zufolge auf eine Fehlinterpretation des Aristotelischen Terminus »πολιτικὸν ζῷον« zurück (*Politik* I.2, 1253a3). Damit sei nicht gemeint, dass Menschen per se politische Wesen seien, sondern dass sie die Fähigkeit besäßen, in einer Polis, auf die das Attribut *politikon* verweist, leben zu können. Die Gleichsetzung von *zoon politikon* mit *animal sociale* hält Arendt (2002a: 38) daher für ein »tiefe[s] Mißverständnis«, das die ursprüngliche Auffassung von Politik verdrängt habe. Denn dass Menschen mit anderen Menschen gemeinsam lebten, unterscheide sie nach Aristoteles gerade nicht von den Tieren, sondern sei allein der biologischen Notwendigkeit geschuldet – und in der antiken Vorstellungswelt damit eindeutig dem privaten *oikos* zugeordnet. Demgegenüber habe jedem männlichen Polisbürger »eine Art zweite[s] Leben[.]« (ebd.: 35) zugestanden: der *bios politikos*, der im öffentlichen Bereich der menschlichen Angelegenheiten, im Handeln (*praxis*) und Reden (*lexis*) verwurzelt war.

537 Arendt 1993a: 99.

dem sie erscheinen könnte, und wenn sie auch immer und unter allen Umständen als Sehnsucht in den Herzen der Menschen wohnen mag, so ist sie doch weltlich nicht nachweisbar.«[538] Damit ein solcher Ort entsteht, in dem die gemeinsame Welt verhandelt werden kann, ist nach Arendt die Anwesenheit mehrerer Menschen erforderlich, die sich in ihrer Verschiedenheit wechselseitig anerkennen, wahrnehmen und anhören. Voraussetzung dieses Vorgangs ist im alten Griechenland die Freundschaft (*philia*), die laut Arendt hauptsächlich darin besteht, dass sich als Gleiche wechselseitig anerkennende Individuen über das sprechen, »was zwischen ihnen liegt«.[539] Der Zwischenraum, die politische Öffentlichkeit, entsteht »aus der gleichzeitigen Anwesenheit zahlloser Perspektiven, in denen ein Gemeinsames sich präsentiert und für die es keinen gemeinsamen Maßstab und keinen Generalnenner je geben kann.«[540] Was die gemeinsame Welt ist und wie sie eingerichtet werden soll, lässt sich nach Arendt daher nicht *ex cathedra* bestimmen, weil es *die* Welt für den weltoffenen Weltfremdling Mensch, der nicht im Singular, sondern immer schon im Plural existiert, nicht gibt. Gerade weil alle Beteiligten von einer anderen Position aus sehen und hören, wird die Wirklichkeit der (Menschen-)Welt »eigentlich und zuverlässig« erst in der Vereinigung der Vielfalt der Perspektiven greifbar. Dass es sich dabei letztlich nicht um ein Hirngespinst handelt, wird laut Arendt ungeachtet aller Unterschiede in den jeweiligen individuellen Standpunkten dadurch verbürgt, »daß [...] es doch offenkundig ist, daß alle mit demselben Gegenstand befaßt sind.«[541] Der öffentliche Raum ist damit zugleich Vorbedingung und Manifestation menschlicher Freiheit, ihre *conditio sine qua non* und – als gelebte Ordnungsform – ihr unmittelbarer Ausdruck. Politik und Freiheit sind bei Arendt zwei Seiten einer Medaille, weil Freiheit genauso wie Unfreiheit ursprünglich nur im Verkehr mit anderen erfahren wird: »Frei *sein* können Menschen nur in Bezug aufeinander, also im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden.«[542] So ist, paradox formuliert, die Vorauslage des politischen Bereichs notwendig, damit jene Freiheit zur Erscheinung kommen kann, die diesen begründet und fortzeugt.

Macht und Gewalt

Doch hängt die Existenz des öffentlichen Raums nicht allein von spontanem Handeln und Miteinander-Sprechen einzelner Menschen ab. Befestigt wird er nach Arendt durch Gesetze beziehungsweise wechselseitig garantierte Rechte, so wie das Private durch Bräuche und die Gesellschaft durch Konventionen.[543] Darüber hinaus zählt Arendt auch Verträge und Bündnisse zu den strukturbildenden Elementen beziehungsweise Voraussetzungen des zweiten »Zwischen«:

538 Arendt 2000a: 201f.

539 Arendt 1993b: 386. Auf diese Weise entspringe aus Freundschaft Gemeinschaft, so Arendt (ebd.: 387).

540 Arendt 2002a: 71.

541 Ebd.: 72.

542 Arendt 2000a: 201.

543 Vgl. Arendt 1993a: 25.

»Politisch gesprochen läßt der Vertrag, der zwei Völker verbindet, zwischen ihnen eine neue Welt entstehen oder, genauer, garantiert das Fortbestehen einer neuen, nun ihnen gemeinsamen Welt [...].«[544] Das Handeln und die daraus resultierende Macht bleiben nach Arendt jedoch in letzter Instanz an nichts anderes als (wiederholte) Handlungsakte gebunden. Laut Jürgen Habermas handelt es sich dabei um performative Akte, so dass Handeln bei Arendt als »ein Gruppeneffekt der Rede«[545] erscheint, während Verträge und Abkommen bereits als deren Manifestationen und Verfestigungen gelten, also Handlungsderivate sind. »Alle politischen Institutionen sind Manifestationen und Materialisationen von Macht; sie erstarren und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht und sie stützt«, so Arendt.[546] Im Gegensatz zu Max Webers einschlägiger Definition[547] ist Hannah Arendts Position »hier recht eindeutig der handlungsorientierten Variante [des Machtbegriffs; C.D.] zuzuordnen, während die strukturellen Bedingungen der Erzeugung und Erhaltung von Macht bei ihr so gut wie keine Rolle spielen«, wie Annette Vowinckel meint.[548]

Hannah Arendt zufolge entsteht wahre Macht immer dort, wo Menschen gemeinsam handeln, indem sie Worte und Taten so miteinander verflechten, dass neue Bezüge zwischen Menschen entstehen, und sie besteht nur so lange, wie sie dies tun. Deshalb kann Arendt ihre Handlungstheorie auf die knappe Formel bringen: »Handeln ist ein Wir und nicht ein Ich«,[549] ontologisch (qua Pluralität) wie realpolitisch (qua Macht). Eingängiger formuliert: »Jeder Mensch, wenn er

544 Arendt 1993a: 108f. Arendt weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Verträge historisch erstmals für die Römer bedeutsam wurden, weshalb Arendt diese auch als die ersten Außenpolitiker bezeichnet (vgl. ebd.: 114; 121). Während sie den politischen Bereich durch das Aufeinandertreffen mit anderen Völkern und durch Verträge erweiterten, hatten demgegenüber die Griechen versucht, das Handeln aufgrund der ihm innewohnenden Konsequenzen eher zu begrenzen: »Es geht im wesentlichen um Grenzziehung und gerade nicht um Bindung und Verbindung.« (ebd.: 111). Außerdem entstammten Gesetze nach griechischem Verständnis genau wie Stadtmauern oder Häuser dem Tätigkeitsbereich Homo fabers. Sie waren Produkte gewaltsamer Tätigkeit, nicht des Handelns, also präpolitisch bzw. lediglich konstitutiv für den eigentlichen politischen Raum. Der Gesetzgeber, auf einer Stufe mit dem Städtebauer oder Architekten stehend, musste deshalb auch kein vollwertiges Mitglied der Polis, sprich: kein freier Mann sein (vgl. ebd.: 112).

545 Habermas 1987b: 231. Gegen diese Interpretation hat Ernst Vollrath (1995: 13) zu Recht eingewandt, daß Arendt zufolge weder ein Konsens noch ein gemeinsamer Wille vorliegen muss, um gemeinschaftlich zu handeln. »Grund der irrtümlichen Interpretation bei Habermas ist«, so Vollrath, »die ständige Verwechslung von Handeln und Reflexion.«

546 Arendt 2005c: 42.

547 In *Wirtschaft und Gesellschaft* definiert Max Weber (1922: 28) Macht als »jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.«

548 Vowinckel 2007: 54.

549 Arendt 2005d: 122.

überhaupt handeln will, braucht andere, die ihm dabei helfen.«[550] Als Produkt gemeinsamen Handelns ist Macht für Arendt lediglich ein Potenzial, das sich im öffentlichen Zusammenschluss von Menschen manifestiert, ein symbolischer Interaktionsraum, »in dem das Nicht-Mögliche Gestalt annehmen kann.«[551] Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, sich mit anderen zusammenzuschließen, so dass niemals eine einzelne Person wirklich mächtig ist (mächtige Persönlichkeiten verfügen womöglich über besondere Stärke oder Ausstrahlung, kommen damit aber – auf Dauer – niemals gegen die Macht der Vielen an).[552] Nur weil in der Moderne der öffentliche Raum qua Staatsmonopol von Gewalt beherrscht und strukturiert ist, scheint Macht mit Gewalt identisch und der Starke kann sich als der Mächtige inszenieren. Dabei geht es in der Politik nach Arendt gerade nicht darum, seinen eigenen Willen qua Gewalt und Herrschaft durchzusetzen.[553] »Das Grundphänomen der Macht ist nicht die Instrumentalisierung eines fremden Willens für eigene Zwecke, sondern die Formierung eines gemeinsamen Willens in einer auf Verständigung gerichteten Kommunikation«, so Jürgen Habermas.[554] Macht ist, wie Freiheit, nach Arendt zunächst reiner Selbstzweck, in dem sich die menschliche Pluralität ausdrückt. Daher sind Macht und Gewalt, obwohl sie meist zusammen auftreten, für Arendt verschiedene Phänomene, mehr noch: »Macht und Gewalt sind Gegensätze: wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden.«[555] Allerdings ist Macht bei Arendt die unerlässliche Bedingung, um »in Begriffen der Zweck-Mittel-Kategorie zu denken und zu handeln.«[556] Wer also Gewalt anwenden will, muss nicht notwendig auch mächtig sein. Aber ohne reale Macht bleibt alles strategische Handeln Wunschdenken.[557]

Freiheit von der Notwendigkeit

Wenn Arendt im Hinblick das Role model ihres Politikbegriffs schlussfolgert, frei sein und In-einer-Polis-Leben seien »in gewissem Sinne ein und dasselbe«, so vergisst sie nicht, die entscheidende Prämisse zu benennen, die es auch heute immer wieder zu erfüllen gilt, wenn Politik und Freiheit in eins fallen sollen: Für die Freiheit musste der Polis-Bürger nämlich erst *be*freit werden von der Notwendigkeit des Haushalts, in dem er selbst als Hausvorstand stets unfrei, weil

550 Hannah Arendt im Gespräch mit Sebastian Haffner und Bernhard Vogel, in: Reif (Hg.) 1976: 115.

551 Grunenberg 1997: 23.

552 Vgl. Arendt 2005c: 45.

553 Vgl. Arendt 1993a: 79.

554 Habermas 1987b: 230.

555 Arendt 2005c: 57. Wo Gewalt herrscht, ist laut Arendt die Macht der Vielen zerstört, so dass Gewaltherrschaft paradoxerweise immer auf eine allein durch physische Übermacht abgesicherte Ohnmacht (der Beherrschten wie der Herrschenden) hinausläuft (vgl. Arendt 2002a: 251–256 bzw. ausführlich 2005c).

556 Arendt 2005c: 53.

557 Das wirft die Frage nach der Legitimität von Macht auf. Diese beruht nach Arendt (ebd.) »nicht auf den Zielen und Zwecken, die eine Gruppe sich jeweils setzt; sie stammt aus dem Machtursprung, der mit der Gründung der Gruppe zusammenfällt. Ein Machtanspruch legitimiert sich durch Berufung auf die Vergangenheit, während die Rechtfertigung eines Mittels durch einen Zweck erfolgt, der in der Zukunft liegt.«

gezwungen war, über andere zu herrschen. »Diese Befreiung, im Unterschied zu der Freiheit, war ein Zweck, der durch bestimmte Mittel erreicht werden konnte und mußte«,[558] zum Beispiel durch Sklavenwirtschaft, deren Zweck »nicht die Freiheit schlechthin [war], wie sie sich in der Polis verwirklichte, sondern die präpolitische Befreiung für die Freiheit in der Polis. Der Sinn des Politischen hier [in der Polis; C.D.], aber nicht sein Zweck, ist, daß Menschen in Freiheit, jenseits von Gewalt, Zwang und Herrschaft, miteinander verkehren«.[559] Das Politische im griechischen, aber zugleich auch in Arendts Sinn »ist also um die Freiheit zentriert, wobei Freiheit negativ als Nicht-beherrscht-Werden und Nicht-Herrschen verstanden wird und positiv als ein nur von Vielen zu erstellender Raum, in welchem jeder sich unter seinesgleichen bewegt.«[560]

Oasen und Wüsten

Außerhalb der von Gesetzen und Verträgen umzäunten öffentlichen Räume beginnt nach Arendt die »Wüste«[561] – ein mehrdeutiger Terminus. Zum einen ist damit die Welt als unbehauste und a-politische Um-Welt gemeint, in der es eine politische Öffentlichkeit in Arendts Sinn nicht gibt, also eine Art Naturzustand menschlichen Lebens auf der Erde. Als Wüste bezeichnet Arendt außerdem jene gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse, welche die Welt auf tyrannische oder totalitäre Herrschaftsformen vorbereiten; schließlich ist Wüste bei Arendt auch ein Synonym für Totalitarismus.[562] Politikfrei sind darüber hinaus jene »Inseln« oder »Oasen«, ohne die menschliches Leben laut Hannah Arendt unerträglich wäre: die Existenzform des Künstlers und der Denkerin, die Liebe und die Freundschaft. Denn diese Oasen sind nach Arendt »lebenspendende Brunnen, die uns befähigen, in der Wüste zu leben, ohne uns mit ihr zu versöhnen.«[563] Die Metaphern von der Wüste und den Schutzzäunen der Gesetze illustrieren nicht nur den ausgeprägten topographischen Aspekt von Arendts Politikverständnis. Sie signalisieren außerdem noch zweierlei. Erstens, dass die Größe des politischen Raums immer begrenzt ist – »was ihn begrenzt, sind die Dinge, die Menschen nicht ändern können [...]« – und dass die Politik »die ihr eigene Integrität nur wahren und das ihr inhärente Versprechen, daß Menschen die Welt ändern können, nur einlösen [kann], wenn sie die Grenzen, die diesem Vermögen gezogen sind, respektiert.«[564] Politik ist zweitens nicht notwendig, wie Essen oder Trinken, und schon gar nicht unentbehrlich für menschliches Zusammenleben. Dieses beginnt nach Arendt, die sich an dieser Stelle explizit auf Marx bezieht, »sogar erst, wo das Reich der materiellen Notwendigkeiten und das der physischen Ge-

558 Arendt 1993a: 38.

559 Ebd.: 39. Das grundsätzliche Verbrechen der Sklaverei bestand nach Arendt (2005a: 615) darin, »daß ein System geschaffen wurde, in dem ein Kampf für Freiheit unmöglich wurde«.

560 Arendt 1993a: 39.

561 Ebd.: 123.

562 Vgl. dazu auch Ludz 1993: 186.

563 Arendt 1993a: 183. Zu privaten Aspekten des Oasebegriffs vgl. Arendt/Jaspers 1985: 294, 507.

564 Arendt 2000a: 369f.

walt aufhören.«[565] So gesehen ist das Politische ein Phänomen mit historischem Seltenheitswert, Hannah Arendt spricht von »wenigen großen Glücksfälle[n] der Geschichte«[566] – Glücksfälle auch insofern, als dass Handeln Freude macht und »die menschliche Neigung zur Kooperation und zur Geselligkeit fördert«, wie Oskar Negt bemerkt.[567] In einem Interview mit Adelbert Reif verweist Arendt mit Bezug auf die Studentenbewegung der 1960er Jahre auf die »für unsere Zeit neue Erfahrung«, die ins »Spiel der Politik« gekommen sei: »Es stellte sich nämlich heraus, daß das Handeln Spaß macht [...]. Das heißt, daß sich dem Menschen, wenn er öffentlich handelt, eine bestimmte Dimension menschlicher Existenz erschließt, die ihm sonst verschlossen bleibt und die irgendwie zum vollgültigen ›Glück‹ gehört.«[568] Dementsprechend heißt es am Ende von *Wahrheit und Politik* auch mit einem Bedauern, das über allen Versuchen Arendts liegt, das Wesen des Politischen aus den Sedimenten der Vergangenheit freizulegen, dass

> »das, was das politische Leben eigentlich ausmacht, [im Buch; C.D.] gar nicht in den Blick kommen [konnte] – nicht die hohe Freude, die dem schieren Zusammenkommen mit seinesgleichen innewohnt, nicht die Befriedigung des Zusammenhandelns und die Genugtuung, öffentlich in Erscheinung zu treten, nicht die für alle menschliche Existenz so entscheidende Möglichkeit, sich sprechend und handelnd in die Welt einzuschalten und einen neuen Anfang zu stiften.«[569]

2.4.2 Politik als Sozialtechnik

Die Möglichkeiten des Politischen, von denen Arendt spricht, sind aus ihrer Sicht in der Moderne permanent bedroht, maximal bis hin zur Auslöschung im Totalitarismus, in Abstufungen bereits in den modernen Massengesellschaften. Zu

565 Arendt 1993a: 41. Bei Marx (1988: 825) lautet die berühmte Stelle im dritten Band des *Kapital* so: »Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muss, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muss es der Zivilisierte, und er muss es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse sich erweitern; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, dass [...] die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung.«

566 Arendt 1993a: 42.

567 Negt 1993: 67.

568 Arendt 2005c: 109.

569 Arendt 2000a: 369.

den quasi politischen Orten, an denen das Politische negiert wird, zu den, um in Arendts Bild zu bleiben, Wüstenbeschleunigern unserer Tage zählt an erster Stelle die Bürokratie, »die jüngste und vielleicht furchtbarste«, wenig später heißt es »die tyrannischste Staatsform« neben den aus der politischen Theorie bekannten Herrschaftsformen (Aristokratie, Oligarchie, Demokratie, Tyrannis). Sie werde »durch ein kompliziertes System von Ämtern ausgeübt«, ihr wahres Kennzeichen aber sei die vollständige Diffusion von Verantwortung, denn in der Bürokratie existiere kein Mensch mehr, sei niemand mehr ansprechbar, »den man zur Verantwortung ziehen könnte«. Arendt spricht daher auch von »Niemandsherrschaft«.[570] Diese errichte ein über und jenseits der Gesetze stehendes Regime der Verordnungen, das ohne Begründungen und Rechtfertigung, das heißt ohne Rückbindung an Gesetze auskomme.[571] Für die von Bürokraten Beherrschten bedeutet dies, dass sie nie genau wissen, »was oder wer sie eigentlich regiert, weil Verordnungen an sich immer unverständlich sind und die Umstände und Absichten, die sie verständlicher machen könnten, von der Bürokratie immer sorgfältig [...] verschwiegen werden.«[572] Verwaltung, die sich im Wortsinn zur Bürokratie auswächst, betrachtet das Volk grundsätzlich »als eine unwissende Mehrheit, der man so hochspezialisierte Dinge wie öffentliche Angelegenheiten und Politik nicht anvertrauen kann.«[573] Paradebeispiele dieser rigiden, opaken Form von Bürokratie sind für Arendt die Kolonialverwaltungen der imperialistischen Epoche, die sie im Totalitarismusbuch analysiert. Sie sind nicht identisch mit gewöhnlicher Verwaltung:

> »Bürokratie ist eine Herrschaftsform, in welcher Verwaltung an die Stelle der Regierung, die Verordnung an die Stelle des Gesetzes und die anonyme Verfügung eines Büros an die Stelle öffentlich-rechtlicher Entscheidungen tritt, für die eine Person verantwortlich gemacht und zur Rechenschaft gezogen werden kann. In diesem Sinne hat Bürokratie sachlich mit dem Beamtenapparat, ohne den schon der Nationalstaat nicht auskam und ohne den kein moderner Staat gleich welcher Prägung funktionieren kann, kaum etwas zu tun.«[574]

Dieser Unterscheidung zufolge sind Bürokraten im Gegensatz zu gewöhnlichen Beamten direkt an der Regierung beteiligt. Sie kontrollieren im Auftrag, aber weitgehend autonom die großen Kolonialreiche mit ihren heterogenen Bevölkerungen. Beamte hingegen sind in der Gesetzesanwendung durch Gesetzesinterpretatio-

570 Arendt 2005c: 39f. Vgl. dazu auch ebd.: 102.

571 Vgl. Arendt 2005a: 527 bzw. 516.

572 Ebd.: 518. Insofern sie ohne Begründung, Rechtfertigung oder gar vorherige Veröffentlichung ausgeführt wird, erscheint eine Verordnung »wie die Verkörperung der Macht selbst« (ebd.). Aus diesem Grund wirken bürokratische Regimes – wie in Kafkas Roman *Der Prozess* – häufig wie von einer mystischen Aura umgeben. Keine ihrer Aktionen wirkt verständlich, lesbar; sie bietet deshalb vielfältigste Deutungsmöglichkeiten, »während die Interpretationen des Handelns immer begrenzt sind durch die Welt, in die hineingehandelt wird und in der eine allen gemeinsame Erfahrung die Deutungsmöglichkeiten ständig kontrolliert und beschneidet.« (ebd.: 520) »Die Glorifizierung bürokratischer Herrschaft ist zwar historisch einzigartig«, so Arendt (ebd.: 526), »liegt aber an sich in ihrem Wesen.«

573 Ebd.: 456.

574 Ebd.: 405.

nen gehemmt und können nicht selbst beziehungsweise nicht direkt politisch handeln.[575] Diese Differenz vor Augen, befürchtet Arendt eine schleichende »Bürokratisierung bestehender Beamtenapparate, die wir überall antreffen und die vor allem in jüngster Zeit den Niedergang der Nationalstaaten begleitet und gefördert haben.«[576] In *Macht und Gewalt*, 15 Jahre nach der deutschen Fassung des Totalitarismusbuchs erschienen, bekräftigt Arendt ihre Befürchtung. Als kennzeichnend für die politische Situation sieht sie »heute nahezu überall« das »Hineintreiben« in die Niemandsherrschaft.[577]

Parteien

Die allmähliche Entsetzung der Bürgerinnen und Bürger als politische Subjekte ist nach Arendt Ergebnis des Erfolgs einer weiteren Gattung von Apparaten: der Parteien. Ihnen sei es »überall gelungen, die Staatsbürger inklusive der Parteimitglieder völlig zu entmachten, und dies gilt auch für die Länder, in denen der Schutz der elementaren Bürgerrechte noch funktioniert.«[578] Die Hegemonie der Parteien, ihrer Apparate und Funktionäre, die als Fachmänner für das Politische erscheinen, obwohl Politik nach Arendt kein Handwerk ist, sondern jedem Menschen gleichsam in die Wiege gelegt, sei verantwortlich für das eklatante »Praxisdefizit« der Moderne. Damit ist gemeint, dass immer weniger Menschen in der politischen Öffentlichkeit erscheinen können – eine Form des »Praxisentzugs« (Jens Litten), dessen Geschichte nach Arendt bereits mit der Neuzeit anhebt, und die zwar weniger gewalttätig ist als beispielsweise die Unterdrückung in Diktaturen, aber trotzdem eine »sehr entscheidende« Erfahrung in politischer Ohnmacht bei gleichzeitiger (bürgerlicher) Freiheit darstellt.[579]

Wahrheit und Politik

Ein Wendepunkt in der Geschichte der Aushöhlung und Negierung des Politischen in der (Spät-)Moderne ist für Arendt darüber hinaus die Entstehung des weit verzweigten Gewerbes der Lobbyisten, politischen Imageberater, PR-Agenturen und Think Tanks. Sinnlosigkeit ist laut Arendt das Ergebnis ihres Tuns. Mit ihren Manipulationen versuchten sie, den in der Moderne per se bedrohten gesunden Menschenverstand endgültig zu unterminieren und autonomes Verstehen unmöglich zu machen. Verstehen ist Arendt zufolge »die spezifisch menschliche Weise, lebendig zu sein, denn jede einzelne Person muß sich mit jener Welt versöhnen, in die sie als Fremder hineingeboren wurde und wo sie im Maße ihrer klar bestimmbaren Einmaligkeit immer ein Fremder bleiben wird.«[580] Ergebnis des Verstehens und der Versöhnung mit der Welt sei Sinn, seine Voraussetzung ein gesunder Menschenverstand, der in der gemeinsamen Welt wurzelt, »eine Welt, in der wir zusammenleben können, weil wir einen Sinn besitzen, der alle im Kern beson-

575 Vgl. ebd.: 517.
576 Ebd.: 519.
577 Arendt 2005c: 40.
578 Ebd.: 80f.
579 Ebd.: 103, Exkurs 16.
580 Arendt 2000a: 110.

deren Sinnesdaten steuert und denen der Anderen anpaßt.«[581] Die Manipulation der Politik durch so genannte Experten steht im Gegensatz zu diesem Verstehen. Die Denkfabriken und Troubleshooter verkörpern für Arendt einen neuen Typ der Lüge, der die Wirklichkeit auf Zahlenspiele und Wahrscheinlichkeiten reduziert oder aus Hypothesen Tatsachen fabriziert, dabei aber den hoch spekulativen Charakter ihrer vermeintlich wissenschaftlich fundierten Arbeit verhüllt: »Die Problem-Löser [im Pentagon; C.D.] *urteilten* nicht, sie rechneten; ihr Selbstbewußtsein bedurfte nicht einmal der Selbsttäuschung, um so viele Fehlurteile zu überstehen, denn es stützte sich auf mathematische Beweise, die in sich rational stimmig waren.«[582] Den von ihnen erweckten Eindruck, man könne Ereignisse tatsächlich vollkommen verstehen und kontrollieren, hält Arendt nicht nur für absurd – denn »nur eine Welt, in der sich nichts ereignet«, sondern alles gleichförmig bliebe, entspräche den Prämissen der »Futurologen« wirklich[583] –, sondern für wirklichkeitszersetzend und damit politisch in höchstem Maße bedrohlich.

Mit Leibniz unterscheidet Arendt in ihrem Essay *Wahrheit und Politik* Vernunft- von Tatsachenwahrheiten. Letztere lassen sich im Gegensatz zu ersteren wesentlich leichter manipulieren und letztlich sogar vollständig weglügen – mit fatalen Folgen. Könne man doch, so Arendt, »der Staatsräson jedes Prinzip und jede Tugend eher opfern [.] als gerade Wahrheit und Wahrhaftigkeit.«[584] Der alte Konflikt zwischen Wahrheit und Politik, ursprünglich aufgebrochen in der Rivalität von philosophischer Vernunftwahrheit (*logos*, *episteme*) und Meinung (*doxa*), drückt sich laut Arendt heute genau darin aus: in der Bedrohung der Tatsachen durch Meinungen beziehungsweise Meinungsmache. Kaum eine Zeit habe die Tatsachenwahrheit so massiv und so wirksam bekämpft wie die unsere, meint Arendt. Wer versucht, aus Tatsachen Meinungen zu machen, begeht kein politisches Kavaliersdelikt: »Was hier auf dem Spiel steht, ist die faktische Wirklichkeit selbst, und dies ist in der Tat ein politisches Problem allererster Ordnung.«[585] Denn Tatsachenwahrheiten handeln nach Arendt von den rein menschlichen Dingen und sind stets abhängig davon, dass jemand Zeugnis von ihnen ablegt, was auch bedeutet, dass die Wirklichkeit nicht mit der Summe aller Fakten zusammenfällt, weil, wer etwas bezeugt, eine Geschichte erzählen muss, in der die Fakten bereits »ihre ursprüngliche Beliebigkeit«[586] verloren haben und mit Bedeutung und Sinn aufgeladen wurden. Die Rede von den nackten Fakten ist nach Arendt keineswegs falsch, aber irreführend,[587] weil Tatsachenwahrheiten von Natur aus politisch sind. Tatsachen und Meinungen gehören demselben Bereich, nämlich der Politik, an – obwohl Arendt zugleich ausdrücklich betont, dass sie strikt voneinander geschieden werden müssen: »Tatsachen sind der Gegenstand von Meinungen, und Meinungen können sehr verschiedenen Interessen und

581 Arendt 2000a: 121.

582 Arendt 2000b: 346. Vgl. dazu auch Arendt 2000a: 111.

583 Arendt 2005c: 11.

584 Arendt 2000a: 328.

585 Ebd.: 336f.

586 Ebd.: 367.

587 So sind Fakten für die Geschichtsschreibung nach Arendt (ebd.) »das Rohmaterial, aus dessen Verwandlung die Geschichten der Geschichte entstehen«.

Leidenschaften entstammen, weit voneinander abweichen und doch alle noch legitim sein, solange sie die Integrität der Tatbestände, auf die sie sich beziehen, respektieren.«[588] Welche Geschichte man auch erzählt, das »Tatsachenmaterial selbst«[589] darf nicht angetastet werden.

Gleichwohl sie also äußerst fragil ist, spielt die Tatsacheninformation nach Arendt im politischen Denken und in der Geschichtsschreibung die Rolle, die die Vernunftwahrheit im philosophischen Denken spielt: sie inspiriert und hält Spekulationen im Zaum. Ihr unbedingter Wahrheitsanspruch steht dem Versuch entgegen, die Wirklichkeit als Spielball politischer Phantasie zu missbrauchen, aber sie steht in ihrer Unbedingtheit auch im Widerspruch zum eigentlichen Wesen des Politischen, denn sie schließt jede Debatte aus. Kein Meinungsbildungsprozess kann die Fakten selbst erhellen. Die Fakten sprechen für sich. Und dennoch sind sie – im Unterschied zu den zwingenden und insofern unmittelbar einleuchtenden Vernunftwahrheiten – erst *ex post* wirklich absolut. Es hätte nämlich, auch wenn die Macht des Faktischen die Phantasie nachträglich lähmt, alles ganz anders kommen können.[590] Und in gewisser Weise ist das Handeln genau von dieser Einsicht geleitet:

> »Für das Handeln, das entscheidet, wie es weitergehen soll, sind Tatsachen keineswegs notwendig; es verliert das Es-hätte-auch-anders-kommen-Können nie ganz aus den Augen. Daraus folgt aber, daß Tatsachenwahrheiten genauso wenig evident sind wie Meinungen, und dies mag einer der Gründe sein, warum im Bereich der Meinungen es so leicht ist, Tatsachenwahrheiten dadurch zu diskreditieren, daß man behauptet, sie seien eben auch Ansichtssache.«[591]

Auch wenn Arendt alles andere als eine radikale Konstruktivistin war, gibt es bei ihr eine vom Erzähler vollkommen unabhängige Wirklichkeit nicht. Dass es eine Welt gibt, wird bei Arendt durch die Perspektive der Vielen verbürgt, die sich über dieselbe Sache verständigen. Allerdings ist Arendts Terminologie an dieser Stelle einmal mehr nicht ausgearbeitet.[592] In *Was ist Politik?* spricht Arendt (1993a: 52) von dem, »was objektiv ist« und den Perspektiven, in denen es sich den Vielen zeigt.

Lüge, PR, Denkfabriken

Außerdem ist die Etablierung von Tatsachen nach Arendt grundsätzlich außerordentlich unsicher: »Nun, jede Tatsachenwahrheit hat ihre Wahrheit nicht in sich selbst, sie muß erst einmal von anderen bezeugt sein. Dieser Bezeugung müssen wir glauben, nur auf diese Weise kann Wahrheit überhaupt etabliert werden.«[593]

---

588 Ebd.: 338f.

589 Ebd.: 339. »Man darf gewiß die Ansicht hegen«, schreibt Camus (1997: 117), »daß die Wahrheit schlechthin ein relativer Begriff ist. Aber Tatsachen sind Tatsachen. Und wenn einer sagt, der Himmel sei blau, während er grau ist, prostituiert er die Worte und bereitet der Tyrannei den Weg.«

590 Vgl. Arendt 2000a: 340–344 bzw. Anders 1943.

591 Arendt 2000a: 345.

592 Vgl. dazu ausführlich Nanz 2006.

593 Hannah Arendt im Gespräch mit Sebastian Haffner und Bernhard Vogel, in: Reif (Hg.) 1976: 102f. »Die Wahrheit hat Zeugen nötig«, heißt es bei Camus (1997: 24f.).

Man benötigt also Augen- und Ohrenzeugen, die »notorisch unzuverlässig« sind, oder gegenständliche Quellen, die sich aber fälschen lassen. Letztlich kann man nur immer noch mehr Zeugen aufzubieten versuchen und »die Wahrheit« qua Mehrheitsbeschluss feststellen – was sie natürlich angreifbar macht.[594] An dieser Stelle befindet sich das Einfallstor der Lüge. Im Gegensatz zur einfachen Tatsachenfeststellung, bei der es auf den Kontext ankommt, ist die Lüge »von vornherein politisch«, so Arendt, denn sie ist ein Versuch, Vergangenes zu ändern, »und alle Aussagen, die auf Veränderung des Bestehenden abzielen, sind Formen des Handelns.«[595] Im Normalfall komme der Lügner gegen das Geflecht der Tatsachen nicht auf. Verschwinde die Tatsachenwahrheit jedoch aus dem öffentlichen Leben, verschwinde mit ihr »der wichtigste stabilisierende Faktor im dauernden Wandel menschlichen Tuns.«[596]

Gelogen wurde und wird in politischen Angelegenheiten notorisch, besonders in der Diplomatie. Hier zielt die Lüge darauf ab, Geheimnisse im Verborgenen zu halten. Demgegenüber sieht Arendt in der organisierten und massenmedial verbreiteten Manipulation von Fakten durch »Techniken der Geschäftsreklame« und »gigantische Interessensorganisationen«, die dem Volk immer öfter »eine Art von Staatsräson-Mentalität« aufnötigt,[597] sowie in Politikern, die sich entsprechender Konstrukte bedienen, nicht nur »ein relativ neues Phänomen«, sondern einen Anschlag auf »Tatbestände, die allgemein bekannt sind«.[598] Mit anderen Worten: Die modernen Image Maker wollen nichts verbergen, sondern Tatsachenwahrheiten vernichten. Nach Arendt ist dies ein zutiefst anti-politisches Ansinnen mit doppelt schädlicher Wirkung – auf die Adressaten wie auf diejenigen, die die Lüge einsetzen und damit den Lauf der Dinge in ihrem Sinn beeinflussen wollen. So sind die PR-Lügen nicht nur »eine große Gefahr für die gesamte Erfahrungswirklichkeit des Volkes«, sondern »die ersten Opfer dieser modernen Art zu lügen sind natürlich die Hersteller dieser Fiktionen selbst.«[599] Je erfolgreicher die Lüge, desto mehr wird sie zum Selbstbetrug des Lügners, und desto stärker muss er seine Lüge gegen die Realität abschotten. Die eigentliche Gefahr für die Lüge kommt daher nicht mehr von außen, von den verfeindeten Nationen, sondern aus dem Inneren. Das heißt, die politisch so bedeutsame Unterscheidung zwischen Freund und Feind greift nicht mehr, moderne Täuschungskünstler transformieren außenpolitische in innenpolitische Konflikte und leben in permanenter Angst, von den eigenen Leuten entlarvt zu werden.[600] Das schlimmste Resultat der politischen Großlüge ist nach Arendt allerdings der allgemeine Zynismus, der einen Verlust des gesunden Menschenverstands anzeigt:

> »Wo Tatsachen konsequent durch Lügen und Totalfiktionen ersetzt werden, stellt

594 Arendt 2000a: 345. Laut Arendt (1993b: 388) gibt es keine für alle Menschen identische, absolute Wahrheit.

595 Ebd.: 352.

596 Arendt 2000b: 325.

597 Arendt 2000a: 359.

598 Ebd.: 355.

599 Ebd.: 359.

600 Vgl. ebd.: 359f.

> sich heraus, daß es einen Ersatz für die Wahrheit nicht gibt. Denn das Resultat ist keineswegs, daß die Lüge nun als wahr akzeptiert und die Wahrheit als Lüge diffamiert wird, sondern daß der menschliche Orientierungssinn im Bereich des Wirklichen, der ohne die Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit nicht funktionieren kann, vernichtet wird.«[601]

Die konsequente Lüge ist für Arendt »im wahrsten Sinne des Wortes bodenlos«,[602] sie entzieht den Menschen den festen Boden der Tatsachen, auf dem sie stehen und ihr (politisches) Leben leben. Der Verlust des sicheren Stands in der Welt, der »Sicherheit und Stabilität der tatsächlichen Wirklichkeit«, kann auch durch den Machtzuwachs, den PR und Image Making erwirtschaften, nicht kompensiert werden, denn »auf Macht ist kein Verlaß; sie entsteht, wenn Menschen sich für ein bestimmtes Ziel zusammentun und organisieren, und verschwindet, wenn dies Ziel erreicht oder verloren ist.«[603] Herstellen lässt sie sich auch mit geballter PR und Medienmanipulation nicht. Dennoch scheinen Neuzeit und Moderne Politik nicht mehr am Paradigma des Handelns auszurichten, sondern unter die Kategorie des Herstellens zu subsumieren.

Philosophie und Politik: Wahrheit versus Meinung

Die regelrecht euphorische Parteinahme Arendts für das Handeln unter Gleichen wurzelt in der Überlieferung der griechischen Poliswelt. Genau dort erfolgte jedoch nach Arendt bereits eine erste folgenreiche Umdeutung – das heißt hier: Degeneration – des Politikbegriffs, die in letzter Konsequenz aus Handeln Herstellen und aus Politik eine Sozial*technik* machte. Während sich die Polis davor gefürchtet habe, »daß die Souveränität des Homo faber, seine Herr- und Meisterschaft, in der Hybris enden würde, wenn man ihm den politischen Bereich eröffnet«,[604] hätten die antiken Referenzgrößen des politischen Denkens, Platon und Aristoteles, im Handeln ein Ärgernis erblickt, gerade *weil* es sich nicht als so zuverlässig und überlegen erwies wie das Herstellen.[605] Das Misstrauen der Philosophie gegenüber der Politik entzündete sich laut Arendt jedoch zunächst ganz unmittelbar am Tod des Sokrates beziehungsweise am Konflikt zwischen dem *bios politikos* und dem *bios theoretikos*, der Lebensform der Philosophen. Was die Denker in einen fundamentalen Gegensatz zur Polis gebracht habe, sei nicht der Wunsch gewesen, von Arbeit frei zu sein. Dies verstand sich für die Athener Oberschicht von selbst. Vielmehr strebte sie um der Philosophie willen nach »Freiheit, Freizeit von politischer Tätigkeit und den Staatsgeschäften.«[606]

Gemäß Hannah Arendt hebt die westliche Tradition politischen Denkens mit Platon an, der angesichts der Verurteilung und des Todes seines Lehrers Sokrates sowohl an der Polis als auch an gewissen sokratischen Grundüberzeugungen zu zweifeln begann. Dass Sokrates es nicht vermocht hatte, seine Gegner von seiner Unschuld zu überzeugen, und dass er sich schließlich dem Urteil seiner

601 Ebd.: 361.
602 Ebd.: 362.
603 Ebd.: 363.
604 Ebd.: 295.
605 Vgl. Arendt 2002a: 245, 291ff.
606 Arendt 2000a: 26.

Richter unterwarf, obwohl diese ihm Unrecht taten, habe Platon zu der antisokratischen Schlussfolgerung veranlasst, »Meinungen zu verachten und sich nach absoluten Maßstäben zu sehnen.«[607] Doch in der Polis und noch für Sokrates galten Meinungen, so wenig sie auch absolute Gültigkeit beanspruchen konnten, nicht als »subjektive Phantasie und Willkür«. Sie waren das, »was *dokei moi*, d.h. was mir scheint.«[608] Und das ist im Gegensatz zu den zwingenden Vernunftwahrheiten weder evident, noch lässt es sich ein für alle Mal festlegen, sondern kann, wenn überhaupt, nur durch Überreden (*peithein*) – nach griechischem Verständnis »die spezifisch politische Form der Rede«[609] – mehrheitsfähig gemacht werden. Zwingend sind Meinungen also nur insofern, als zu ihrer Durchsetzung ein gewisser rhetorischer (Nach-)Druck notwendig ist: »Die Menge zu überreden heißt, den vielfältigen Meinungen die eigene Meinung aufzuzwingen; Überredung ist nicht das Gegenteil von Herrschaft durch Gewalt, sie ist nur eine andere Form davon.«[610] Der Philosoph, dem es um die Beschäftigung mit ewigen Wahrheiten geht, befindet sich unter diesen Voraussetzungen in einer Zwickmühle. Seine Weigerung, sich mit den menschlichen Angelegenheiten zu befassen, macht ihn gewissermaßen untauglich für die Polis. Sobald er seine ewigen (Vernunft-)Wahrheiten jedoch an die Öffentlichkeit bringen will, verwandeln sie sich augenblicklich »zu einer Meinung unter anderen Meinungen«, da es »kein sichtbares Zeichen [gibt], das Wahrheit von Meinung unterscheidet.«[611] Tatsächlich hatte sich bereits Sokrates latent antipolitisch verhalten, indem er mit seinen bohrenden Fragen die Meinungen (*doxai*) seiner Mitbürger im philosophischen Zwiegespräch aufzuklären, das heißt wahrhaftiger zu machen versuchte. Obwohl er es dabei nicht auf verbindliche Ergebnisse abgesehen hatte und keineswegs danach trachtete, Meinungen durch vermeintliche Wahrheiten zu ersetzen, habe Sokrates dennoch »die Linie überschritten, die von der Polis für den *sophos*, den Menschen gezogen wurde, der sich mit ewigen, nicht menschlichen und nicht politischen Dingen befaßt.«[612]

607 Arendt 1993b: 382.

608 Ebd.: 385. Außerdem kam der Meinungsäußerung laut Arendt (ebd.: 385f.) in der Polis eine geradezu persönlichkeitsbildende Funktion zu: »Seine eigene Meinung zu bekräftigen, gehörte zu der Fähigkeit, sich selber zu zeigen und von anderen gesehen und gehört zu werden. Das war für die Griechen das eine große Privileg, das an das öffentliche Leben gebunden war und in der Zurückgezogenheit des Haushalts fehlte, in dem man von anderen weder gesehen noch gehört wurde.«

609 Ebd.: 381.

610 Ebd.: 385.

611 Ebd.: 384. Diese Probleme sind nach Arendt (ebd.: 394f.) Gegenstand des berühmten Höhlengleichnisses aus dem siebten Buch der *Politeia* (514a–517a).

612 Ebd.: 384. Sokrates wollte, so Arendt (ebd.: 386), »die Stadt wahrer machen, indem er jeden Bürger seine Wahrheit äußern läßt. Die Methode, das zu tun, ist *dialegesthai*, etwas durchzusprechen, aber diese Dialektik bringt Wahrheit *nicht* durch die Zerstörung von *doxa* oder Meinung hervor, sondern offenbart im Gegenteil *doxa* in ihrer eigenen Wahrhaftigkeit. [...] Sokrates wollte nicht so sehr die Bürger erziehen als ihre *doxai* verbessern«. Der Konflikt zwischen Philosophie und Politik bzw. zwischen dem Philosophen und der Polis, brach Arendt (ebd.: 392) zufolge aus, »weil Sokrates keine politische Rolle spielen, sondern die Philosophie für die

Sokrates verletzte mit seinen mäeutischen Praktiken sozusagen den *common sense* der Polis, die den *sophoi* unterstellte, nicht zu wissen, was gut für sie selber sei. Der Philosoph galt als weise, aber nicht als klug. Eben diese Klugheit, die »Einsicht in die Welt menschlicher Angelegenheiten« (*phronesis*) war für die Griechen neben der Kunst der Rede und des Überredens *die* Tugend des politischen Menschen und des guten politischen Führers, nicht aber seine Weisheit (*sophia*). »So sehr Wahrheit im Gegensatz zur Meinung steht«, schreibt Hannah Arendt an Karl Jaspers, »so sehr geht sie doch politisch in jeder Demokratie im Gewande der Meinung herum. Mit anderen Worten, der politische Körper kann und darf nicht entscheiden, was Wahrheit ist, und kann Freiheit der Wahrheitsaussage daher nur in der Form der freien Meinungsäußerung schützen.«[613]

Tyrannei der Wahrheit

Es war Platon, der laut Arendt diese Einsicht nach dem Tod des Sokrates gegen die Polis wendete, indem er die Legitimität der Trennlinie zwischen *sophos* und Polis bestritt und den Philosophen als Herrscher proklamierte. Denn nur den Weisen, der sich im Besitz überzeitlicher Wahrheiten befand, anstatt bloßen Meinungen hinterherzulaufen, hielt Platon für fähig, das Gemeinwesen zu leiten. So zählte nach Arendt in Platons »Tyrannei der Wahrheit« nicht mehr das, »was weltlich gut ist und von dem die Menschen überzeugt werden können, [...] sondern ewige Wahrheit, von der die Menschen nicht überzeugt werden können.«[614] Damit einher gehe nicht bloß eine radikale Abwertung der Meinung, welche seitdem zu den wirkmächtigsten Prämissen der westlichen Philosophie zählt, sondern auch eine Machtverschiebung zugunsten der Denker und zulasten der Mehrheit. Die »Degradierung der Politik von der Philosophie her [...] hängt ganz und gar an der Unterscheidung von den Vielen und den Wenigen.«[615] Die eigentliche Schärfe des antiken Konflikts zwischen Philosophie und Politik – zugleich auch die Gefahr für alle modernen Gemeinwesen – liegt für Arendt genau hier: in der Entwertung der Meinung und der Meinungsvielfalt, »insofern nicht Wahrheit, wohl aber Meinung zu den unerläßlichen Voraussetzungen aller politischen Macht gehört.« Wer den Anspruch auf absolute, erfahrungs- und meinungsunabhängige Wahrheit im Raum des Politischen erhebt, lege »die Axt an die Wurzeln aller Politik und der Legitimität der Staatsformen«.[616] Denn in der politischen Öffentlichkeit werden stets, so Arendt mit Bezug auf James Madison und die *Federalist Papers*, Vernunftwahrheiten in Meinungen transformiert, so dass man es nicht mehr mit einem Menschen und dessen Verstand, sondern mit vielen Menschen und ihren Meinungen zu tun habe, deren Geltung von der Anzahl derjenigen abhängt, die dieselbe Meinung vertreten.[617]

Polis belangvoll werden lassen wollte.«

613 Arendt/Jaspers 1985: 85.

614 Arendt 1993b: 384.

615 Arendt 1993a: 59.

616 Arendt 2000a: 333.

617 Vgl. ebd.: 335.

Herstellen versus Handeln

Nach Platon eignen sich Reden und Überzeugen jedoch gerade nicht zur Leitung von Menschen und zum Ordnen öffentlicher Angelegenheiten. Stattdessen entstammen alle politischen Modelle und Paradigmen, die der Philosoph zur Illustration von Alternativen heranzieht (Hirte/Herde, Steuermann/Passagiere, Arzt/Patienten etc.), der Privatsphäre. Auch Aristoteles, dem Arendt einen inhärenten Materialismus unterstellt,[618] entpolitisiere den politischen Bereich, indem er Kategorien des Haushalts auf den Bereich des Politischen übertrage. Sein am Herrschen und Beherrschtwerden orientierter politischer Autoritätsbegriff, später von den Römern übernommen, sei eine »Verlegenheitslösung«, denn er berufe sich auf den Menschen als Lebewesen, nicht auf den Polisbürger.[619] Als Voraussetzung für die Sonderexistenz der Wenigen beziehungsweise deren Freiheit zu Denken umdefiniert, verwandelt sich die Polis bei Platon und Aristoteles zu etwas Notwendigem. Im Zentrum steht nun nicht mehr gemeinschaftliches Handeln, sondern tüchtige Organisation und Verwaltung. An der Wurzel dieser Umdeutung liegt Arendt zufolge ein tieferer Widerspruch, der sich letztlich als »Konflikt innerhalb des Philosophen selbst« entpuppt. Letzterer ist, obwohl mit unvergänglichen Wahrheiten befasst, als Mensch sterblich, an einen vergänglichen Körper gefesselt. Platon verallgemeinerte diesen Widerspruch in einen allgemeinen Konflikt zwischen Seele und Körper – und übertrug ihn auf die Polis: Je stärker sich ein Philosoph als Philosoph versteht, desto mehr wird ihm sein Körper zur Last. Da er ihn aber zeitlebens nicht abschütteln kann, versucht er das zu tun, »was jeder freie Bürger Athens tat, um sich von den Lebensnotwendigkeiten zu trennen und zu befreien: Er wird über seinen Körper regieren wie ein Herr über seine Sklaven.« Von dort aus ist es dann nur noch ein kurzer Schritt bis zum Regierungsprinzip des Philosophenkönigs: »Wenn der Philosoph die Herrschaft über die Stadt erlangt, wird er nicht mehr gegenüber ihren Einwohnern tun, als er schon zu seinem Körper getan hat.«[620]

Vor diesem Hintergrund erscheint der Herrschaftsanspruch des Philosophen, der »im Interesse der Sicherung des Philosophen«,[621] nicht aber der Polis geäußert wird, in Arendts Augen als völlig un-, ja antipolitisch. Das äußert sich auch in Bezug auf den eigentlichen Kern des Politischen. Was den antiken Denkern von Beruf und vielen ihrer Nachfolger neben dem Konflikt von Wahrheit und Meinung am öffentlichen Leben vor allem Probleme bereitete, ist die aporetische Natur des Handelns: »From the standpoint of the tradition, the freedom of political action (the human ability to *begin* – but not to control – radically new sequences of events) is merely a phantom, the possibility that freedom and nonsovereignity coincide a patent absurdity.«[622] Die Lösung des Problems folgt laut Arendt unmittelbar aus der Lösung des ursprünglichen Konflikts, denn sie versucht die Aporien

618 Vgl. Arendt 1993b: 387.

619 Vgl. Arendt 2000a: 185. »Mit Aristoteles«, so Arendt (1993b: 392) in *Philosophie und Politik*, »beginnt die Zeit, in der sich die Philosophen nicht länger für die Stadt verantwortlich fühlen«.

620 Arendt 1993b: 393.

621 Arendt 2000a: 173.

622 Villa 2001: 140.

des Handelns zu kurieren, indem sie die Tätigkeit der Vielen durch die Tätigkeit eines Einzelnen ersetzt und Handeln als Herstellungsvorgang interpretiert.

Der Versuch, Tätigkeit im Modus des Herstellens an die Stelle des Handelns zu setzen, zieht sich nach Arendt »wie ein roter Faden durch die uralte Geschichte der Polemik gegen die Demokratie [...].«[623] So orientiert sich bereits Platons Trennung von Wissen (Befehlen/Herrschen) und Tun (Gehorchen/Vollstrecken), eine Differenz, die laut Arendt an der Wurzel aller neuzeitlichen Herrschaftstheorien liegt,[624] durchweg am Modell des Herstellens. Denn das Herstellen steht für zeitlich begrenzte, abschließbare und gedanklich geplante Tätigkeit, für weltliche Stabilität und Dauer. Doch da die Aporien des Handelns nach Arendt keine Akzidentien sind, sondern in der menschlichen Pluralität wurzeln, kommt der Versuch, sie im Herstellen aufzulösen, einem tödlichen Angriff auf das zweite »Zwischen« und mit ihm auf die menschliche Freiheit gleich: »So groß ist die Verführung, die menschlichen Angelegenheiten durch die Einführung einer unpolitischen Ordnung zu stabilisieren, daß der größte Teil der politischen Philosophie seit Plato sich mühelos als eine Geschichte von Versuchen und Vorschlägen darstellen ließe, die theoretisch und praktisch darauf hinauslaufen, Politik überhaupt abzuschaffen.«[625]

Christentum, Neuzeit, Moderne

Auch das Christentum dehnt Arendt zufolge die antike Philosophenforderung nach Freiheit von der Politik auf alle Menschen aus. Es begreife aber immerhin das Leben selbst noch als unvergänglich.[626] Die säkularisierte Neuzeit hingegen verwandele den Menschen wieder in ein endliches, diesseitiges Wesen zurück und verstehe Politik ausschließlich als Mittel zum höheren Zweck der Daseinsvorsorge und des sozialen Friedens. Damit war nach Arendt das in der Antike so zentrale – öffentliche – Problem von (Un-)Sterblichkeit und Ewigkeit, das im Christentum seinen Ort im Jenseits gefunden hatte, vollständig privatisiert, während die Politik massive Gebietsverluste zugunsten der Lebenserhaltung hinnehmen musste:

> »Was sich mit dem Anbruch der Neuzeit änderte, war nicht eigentlich eine Funktionsänderung des Politischen; [...] Was sich änderte, waren vielmehr die Bereiche, um deretwillen Politik notwendig erschien. Der Bereich des Religiösen sank in den Raum des Privaten zurück, während der Bereich des Lebens und seiner Notwendigkeiten, der sowohl in der Antike wie im Mittelalter als der private Bereich par excellence gegolten hatte, eine neue Würde erhielt und in Form der Gesellschaft sich in die Öffentlichkeit drängte.«[627]

In den Revolutionen des 18. Jahrhunderts sieht Arendt diese Entwicklung auf die Spitze getrieben. Zum ersten Mal in der Geschichte erschienen die von täglichen Bedürfnissen getriebenen Ärmsten der Armen auf der öffentlichen Bühne, die zuvor nur den Freien vorbehalten war.[628] Sie erweiterten den negativen Sinn der

623 Arendt 2002a: 279.
624 Vgl. Arendt 1993b: 394.
625 Arendt 2002a: 281.
626 Vgl. Arendt 1993a: 61–65.
627 Ebd.: 66.
628 Vgl. Arendt 2000a: 239.

libertas, indem sie der alten Forderung nach Freiheit von Zwang (als Vorbedingung der politischen Freiheit) die Forderung nach Freiheit von Not und Furcht zur Seite stellten: »Befreiung meinte Versorgung mit dem Lebensnotwendigen, die Abschaffung dessen, was damals ›unhappiness‹ genannt wurde, kurz, die Lösung der sozialen Frage.«[629] Die Freiheit von Zwang wird in Verbindung mit der sozialen Frage gewissermaßen zum doppelten Boden für die eigentliche politische Freiheit, nur dass in Arendts Augen nun das Haus fehlt oder in sich zusammenzustürzen droht, das sich auf diesem sicheren Grund eigentlich erheben sollte.

»Seit den Revolutionen des 18. Jahrhunderts ist Freiheit, zumindest prinzipiell, mit voller Gleichheit identifiziert worden«.[630] Dieser Befund klingt in unseren Ohren selbstverständlich und begrüßenswert. Bei Arendt aber verweist er darauf, dass auch, wer in der Moderne am politischen Leben nicht teilnimmt oder lediglich seine Privatinteressen verfolgt, fortan als Freie(r) unter Freien beziehungsweise als Gleiche(r) unter Gleichen im Sinne des antiken Isonomieprinzips anerkannt wird. Mit anderen Worten: Das Wohlergehen des Haushalts und nicht das der Welt rückt ins Zentrum des Politischen. Dass die Französische Revolution »ein für allemal« festschrieb, »daß der Sieg über die Armut eine Voraussetzung für die Gründung der Freiheit ist«,[631] kritisiert Arendt keineswegs. Wer hungert, kann weder gut leben noch Politik betreiben. Problematisch ist in ihren Augen nur, dass sich mit den Revolutionen der Frühmoderne die Notwendigkeit – die privaten Interessen des Haushalts beziehungsweise der Wirtschaft – als politische Hauptantriebskraft durchsetzt und das Handeln der Menschen gewissermaßen kontaminiert beziehungsweise in Form von Sozialtechnik ersetzt – mit paradoxen Folgen, wie Arendt in ihren Hauptwerken, aber auch zahlreichen Essays zu konkreten tagespolitischen Ereignissen aufzuzeigen bemüht ist.[632]

Die Französische Revolution dient Arendt dort auch als Exempel für die Dialektik von Notwendigkeit und Gewalt. Überall dort, wo die soziale Frage schwelt, wird Arendt zufolge eine Revolution zwangsläufig zu Gewaltakten führen, im schlimmsten Fall gar in ein totalitäres Regime münden: »Wo immer gesellschaftliche Interessen aufeinanderprallen, ist die Gefahr der Gewalttätigkeit gegeben«.[633] Denn dem Eigeninteresse sei das Hemd stets näher als der Rock: »Erfahrung mit ein wenig Nachdenken verbunden sagt deutlichst, daß kaum etwas sich so schlecht ›aufklären‹ läßt wie das Eigeninteresse.«[634] Grundsätzlich betrachtet Arendt Gewalt jedoch als zutiefst menschlich und rational.[635] Die Gewalthandlung ist »durch ihren instrumentalen Charakter gekennzeichnet. Sie steht dem Phänomen der Stärke am nächsten«, weil Gewaltmittel dazu dienen, organische

629 Arendt 2000a: 243.

630 Ebd.: 241.

631 Ebd.: 244.

632 Vgl. exemplarisch den wohl bekanntesten und umstrittensten Essay *Little Rock* (Arendt 2000b: 258–274).

633 Arendt 2005c: 22. Vgl. dazu auch Arendt 2000a: 245.

634 Arendt 2005c: 77.

635 Vgl. ebd.: 64f.

Werkzeuge beziehungsweise physische Stärke zu vervielfachen.[636] Demzufolge ist Gewalt

> »in dem Maße rational, als sie wirklich dazu dient, den Zweck, der sie rechtfertigen muß, zu erreichen. Und da Menschen, wenn sie zu handeln beginnen, niemals wissen oder wissen können, was sie tun bzw. was schließlich die Folgen ihres Tuns sein werden, ist Gewalttätigkeit in dem Maße rational [...], als sie kurzfristige Ziele verfolgt. Mit Gewalt heizt man weder die Lokomotive des Fortschritts noch der Geschichte oder der Revolution, aber sie kann durchaus dazu dienen, Mißstände zu dramatisieren und die öffentliche Aufmerksamkeit auf sie zu lenken.«[637]

Insofern lassen sich mit Gewalt eher Reformen durchsetzen denn Revolutionen, die *à la longue* unter der zur Eskalation neigenden Gewalt kollabieren oder in das Gegenteil ursprünglich intendierter Absichten umschlagen. Angewendet auf menschliche Angelegenheiten, gehe die Vorrangstellung des Zwecks schnell verloren, so Arendt, »der Zweck, der die Mittel bestimmt, die zu seiner Erreichung notwendig sind und sie daher rechtfertigt, wird von den Mitteln überwältigt«[638] – ein Satz, der an Günther Anders' Gefälle-These vom uneinholbaren Vorsprung der Gerätewelt erinnert.[639] Dass die Mittel ihren Zwecken entlaufen, passiert Hannah Arendt zufolge immer dort, wo die Gewalt ihrer Machtbasis verlustig gegangen ist.[640] Zwar habe sich in revolutionären Situationen, wo Gewalt gegen Gewalt stehe, »noch immer die Staatsgewalt als Sieger erwiesen«, so Arendt. Aber nur so lange, wie deren Machtstruktur intakt gewesen sei. Nach Arendt hängt bekanntlich alles von der Macht hinter der Gewalt ab,[641] so dass der Sieger einer gewaltsamen Auseinandersetzung seinen Erfolg mit dem Verlust seiner Macht bezahlt, Arendt spricht von einem »Bumerang-Phänomen«.[642] Der Gehorsam gegenüber Gesetzen und gemeinsamen Vereinbarungen[643] sei niemals so bedingungslos wie gegenüber einem Gewehrlauf. Aus den Gewehrläufen komme immer der wirksamste Befehl, der auf unverzüglichen Gehorsam rechnen könne. »Was niemals aus den Gewehrläufen kommt, ist Macht.«[644]

636 Ebd.: 47. Gewalt ist »ihrem Wesen nach instrumental« (ebd.: 78).

637 Ebd.: 78.

638 Ebd.: 8.

639 Wie ich in Kap. I.2.2.1 ausgeführt habe, kann es Politik im Weltzustand Technik gemäß Günther Anders nur noch als Ideologie geben, die sich im Rahmen der technologischen Entwicklung abspielt (vgl. Anders 1981: 107ff.).

640 Vgl. Arendt 2005c: 56.

641 Ebd.: 49f.

642 Ebd.: 55.

643 Für Arendt (ebd.: 96, Exkurs 8) sind Gesetze und gemeinsame Vereinbarungen »Spielregeln« der Gemeinschaft (der Gleichen) – man kann sie als Revolutionär oder als Verbrecher verändern bzw. unterlaufen wollen, »aber sie prinzipiell zu leugnen bedeutet nicht Ungehorsam, sondern die Weigerung, innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zu existieren.«

644 Ebd.: 54.

Geschichte als Produkt

Bis zur Neuzeit scheint diese Einsicht auch in den politischen Theorien noch fest verankert. Die Verherrlichung von Gewalt ist ihnen nach Arendt suspekt, so wie den Griechen das Herstellen. Dabei bezog sich die Skepsis der Polis nicht, wie Arendt betont, auf die von den *technites* fabrizierten Kulturdinge, sondern ausschließlich auf die ihrer Tätigkeit inhärente Gewalt sowie die ihnen eigentümliche Zweck-Mittel-Kategorie, unter der letztlich schlechterdings alles zum bloßen Mittel und Werkzeug wird, das heißt auf die »ins Politische greifende Verallgemeinerung ihrer Maßstäbe und Denkungsart.«[645] Zum politischen Prinzip erster Ordnung wird Gewalt nach Arendt im Erfolgszug der modernen (Natur-)Wissenschaften, als sich die Überzeugung verbreitet, der Mensch könne nur das wissen, was er selbst gemacht habe (siehe Kapitel I.2.1.1, S. 142). Arendt zufolge bewahrt sich die Neuzeit nicht nur Platons Verachtung für das Handeln und die Meinung der Vielen, sie reinigt die Tradition darüber hinaus auch von ihren Vorurteilen gegenüber den Handwerkern.[646] Der Preis für diese Kurskorrektur ist hoch. Sobald Herstellen in Handeln einbricht, schleppt es, theoretisch wie praktisch, die Gewalt in den Bereich des Politischen ein.[647] Sie steht wie

645 Arendt 2000a: 291.

646 Vgl. Arendt 2002a: 292.

647 An der Kategorie des Herstellens orientiert sich nach Arendt – mit allen Folgen – auch der moderne Geschichtsbegriff. Er entstamme einer (nicht näher bestimmten) Übergangsphase zwischen christlicher Antike und Neuzeit, in der es noch keine ausgeprägte Gleichgültigkeit gegen das alte Problem der (Un-)Sterblichkeit gegeben habe: Wenn die Welt vergänglich ist und eine Garantie für das Fortleben nach dem Tod entfällt, die Idee der Unsterblichkeit aber bestehen soll, bleibt Arendt zufolge nur, die Menschheit selbst als ihr Prädikat zu bestimmen. So garantiert der sich in beide Zeitrichtungen erstreckende Prozess der Generationenfolge die Unvergänglichkeit, aber nur um den Preis der Verlagerung in ein ewiges Werden und Vergehen (vgl. Arendt 2000a: 93f.). Bei Marx verbinde sich diese Prozess-Vorstellung schließlich mit einem poietisch missverstandenen Handlungsbegriff zu einer politischen Theorie, die nicht bloß das Handeln, sondern die ganze Menschheitsgeschichte als Produkt, als herstellbar versteht (vgl. ebd.: 313) – und der das Handeln deshalb notwendigerweise zutiefst suspekt werden muss, denn: »Nichts ist flüchtiger und vergeblicher als menschliche Worte und Taten« (ebd.: 105). Die Deutung der Geschichte als Produkt und Prozess impliziert laut Arendt jedoch nicht nur die unzulässige Vermischung von Herstellen und Handeln, sondern auch eine Verwechslung, das heißt hier: Ersetzung von Sinn durch Zweck. Ersterer ist nach Arendt das eigentliche Resultat der Geschichte, sofern sie abgeschlossen und als abgeschlossene erzählbar geworden ist. Verfolgt Geschichte hingegen Zwecke, heißt das – und diese Konsequenz habe Marx gezogen –, dass sie wie jedes andere Produkt irgendwann einmal abgeschlossen sein wird und an ein Ende kommt, in ihrem Zweck aufgeht, wobei die Sinnlosigkeit partikularer Ereignisse mit dem Sinn eines vermeintlichen Ganzen verrechnet wird (vgl. ebd.: 98–102). Und das bedeutet die Abschaffung des Handelns im Arendtschen Sinn, weil Handeln in einer Welt nach dem »Ende der Geschichte« überflüssig geworden wäre. Dass Geschichte Zwecke verfolgt, bedeutet auch, dass zu deren Erreichen der Einsatz gewisser Mittel erforderlich ist und das wiederum bedeutet notwendigerweise die Anwendung von Gewalt. Obwohl Arendt Marx selbst nicht zu einem Vorläufer des Totalitarismus erklärte, betrachtete sie

ein Motto über allen politischen Großprojekten der Neuzeit und erst recht der Moderne. Arendt formuliert es in Anlehnung an bekannte Sprichwörter so: »Man kann keinen Tisch zimmern, ohne einen Baum zu fällen; man kann kein Omelett machen, ohne Eier zu zerbrechen; kurz: wo gehobelt wird, da fallen Späne, und wo ein neuer politischer Körper gebildet werden soll, da müssen Menschen getötet werden.«[648]

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

Auf wenige politische Ereignisse treffen diese Sentenzen so zu wie auf die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts: Nationalsozialismus und Stalinismus. Dem Totalitarismus als einem originären Phänomen, an dem alle in herkömmlichem politikwissenschaftlichen und historiographischen Vokabular verfassten Beschreibungs- und Analyseversuche scheitern, galt das lebenslange Interesse der politischen Theoretikerin Hannah Arendt.[649] Markiert der Totalitarismus in ihren Augen einen Traditionsbruch, der sowohl zivilisatorische Kontinuitäten zerreißt als auch semantisch-epistemologische Brückenköpfe zur Vergangenheit sprengt, so identifiziert sie in ihrem gleichnamigen Werk doch spezifische *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, die ihn innerhalb einer historischen Matrix verorten – freilich ohne dabei seine Neuartigkeit und Einzigartigkeit in Geschichtsmetaphysik aufzulösen. Das in drei Hauptteile – *Antisemitismus*, *Imperialismus* und

daher seine »identification of action with work and the making of history as the crucial link between Marx's theory and totalitarian practice.« (Villa 2001: 136)

648 Arendt 2000a: 196.

649 Das gilt freilich ebenso für Günther Anders und Hans Jonas. Die Beschäftigung mit der massenhaften, organisierten Vernichtung ganzer Bevölkerungsgruppen, speziell der europäischen Juden, nimmt in ihren Schriften einen erheblichen Platz ein. Darüber hinaus waren sowohl Hannah Arendt als auch Hans Jonas seit 1933 in verschiedenen jüdischen Organisationen tätig, Arendt für die Jugend-Aliyah und die Jewish Agency in Paris, in New York arbeitete sie nach ihrer Flucht als Autorin für die deutschsprachige jüdische Zeitung *Aufbau*; Jonas, der die Shoah explizit zum Anlass einer theologischen Spekulation nahm (vgl. Jonas 1987b), sogar als Mitglied der Hagana, als Soldat unter britischem Kommando in der First Palestine Anti-Aircraft Battery und im israelischen Befreiungskrieg 1948. Vor allem Anders und Arendt haben sich explizit mit den Vorgängen befasst, die zur nationalsozialistischen Terrorherrschaft führten, die spezifischen Merkmale dieser, wie Arendt meinte, völlig neuartigen Herrschaftsform beschrieben und die Art und Weise ihrer Menschenvernichtungspolitik analysiert, die auf das Wesen des Menschen abzielt; Arendt hauptsächlich in ihrem Totalitarismusbuch sowie ihrem kontrovers diskutierten Report über den Prozess gegen Adolf Eichmann in Jerusalem, aber auch in ihrer 2006 auf Deutsch erschienenen Vorlesung über das Böse und in zahlreichen Artikeln. Anders hat demselben Thema mehrere, nicht nur philosophische, Texte gewidmet, darunter einen Roman, Tagebuchaufzeichnungen, Gedichte und einen offenen Brief an Klaus Eichmann, den Sohn des 1962 in Israel hingerichteten Adolf Eichmann (vgl. vor allem Arendt 1985; 1989b; 1991; 2004; 2005a; 2005b; 2006b; Anders 1992b; 1996; 2002a).

Totale Herrschaft – gegliederte Buch versucht in der für Arendt typischen Mischung aus Philosophie, empirischen Fakten, Ideengeschichte und Journalismus die »hauptsächlichen Elemente des Totalitarismus zu entdecken und sie in historischen Begriffen zu analysieren«.[650] Es geht Arendt dabei ausdrücklich nicht um Deduktion des Gegenwärtigen aus dem historisch Vorgängigen oder gar um eine wie auch immer geartete Dialektik der Aufklärung, sondern um die phänomenologische Analyse der Prozesse (Elemente), die den Untersuchungsgegenstand *seinem Wesen nach* konstituieren. »Throughout her work [...]«, so Dana R. Villa, »she was at war with all Hegelian-type teologies, whether of progress or of doom. Moreover, she was extremely skeptical of all causal explanations of totalitarianism, explanations that isolated one or several determining factors that allegedly ›produced‹ totalitarianism.«[651] Wenn es das Kennzeichen der neuzeitlichen Geschichtswissenschaft ist, Geschichte nicht mehr im Medium der Erzählung des Lebens und Leidens von Menschen, sondern als Abfolge von Prozessen darzustellen, wie Arendt behauptet, dann kann man Arendts eigene Methode in den Elementen und Ursprüngen als den Versuch bezeichnen, Prozesse als Ereignisse darzustellen beziehungsweise das Ereignis im (vermeintlich) Prozesshaften zu bergen.[652] In einer Antwort auf die Rezension der amerikanischen Erstausgabe ihres Buches durch Eric Voegelin schreibt Arendt, sie habe

> »keine Geschichte des Totalitarismus verfaßt, sondern eine Analyse in Begriffen der Geschichte vorgenommen. Ich schrieb keine Geschichte des Antisemitismus oder des Imperialismus, sondern analysierte das Element des Judenhasses und das Element der Expansion, insofern, als diese Elemente im totalitären Phänomen selbst noch klar sichtbar waren und eine entscheidende Rolle spielten. Das Buch beschäftigt sich deshalb nicht wirklich mit den ›Ursprüngen‹ des Totalitarismus – wie sein Titel [*The Origins of Totalitarianism*] bedauerlicherweise behauptet –,

650 Arendt 1998a: 43. Vgl. dazu auch Benhabib 2006b: 59.

651 Villa 2001: 125.

652 Für Hannah Arendt (2000a: 122) ist Geschichte kein kausaler Prozess: »Nur wenn etwas Unwiderrufliches passiert ist, können wir versuchen, seine Geschichte nach rückwärts zu verfolgen. Das Ereignis erhellt seine eigene Vergangenheit, niemals kann es aus ihr abgeleitet werden.« Geschichte entsteht nach Arendt (ebd.) immer dann, wenn ein Ereignis geschieht, »das groß genug ist, seine eigene Vergangenheit zu erhellen [...]. Nur dann zeigt sich der Irrgarten vergangener Geschehnisse als eine Geschichte [›story‹], die erzählt werden kann, weil sie einen Anfang und ein Ende hat. Was das erhellende Ereignis enthüllt, ist ein bis dahin verborgener Anfang in der Vergangenheit«. Trends und Prozesskategorien verhüllen demgegenüber laut Arendt nur das »natürliche« Licht der Geschichte. Aufgabe der Historiker sei es daher, das unerwartet Neue herauszuarbeiten, denn »jedes Ereignis in der menschlichen Geschichte [enthüllt] ein unerwartetes Panorama menschlicher Taten, Leiden und neuer Möglichkeiten, die zusammen die Summe aller gewollten Absichten und die Bedeutung aller Ursprünge überschreiten.« (ebd.: 123) In ihrem *Denktagebuch* notiert Arendt (2002b: 96f., ohne Anmerkung): »*Methode in den Geschichtswissenschaften*: Alle Kausalität vergessen. An ihre Stelle: Analyse der Elemente des Ereignisses. Zentral ist das Ereignis, in dem sich die Elemente jäh kristallisiert haben. Titel meines Buches grundfalsch, hätte heißen müssen: The *Elements* of Totalitarianism.«

sondern gibt eine historische Darstellung der Elemente, die sich im Totalitarismus kristallisierten.«[653]

Es ist ihr an Aristoteles und Kant geschulter Blick für Differenzen, Brüche und dialektische Volten und ihre skeptische Haltung gegenüber historiographischen Schwarz-Weiß-Zeichnungen, der Arendt auf Erklärungsmuster wie etwa das, die Juden seien nun einmal aufgrund ihrer Pariastellung die idealen Sündenböcke des 19. und 20. Jahrhunderts gewesen, verzichten lässt. Stattdessen montiert und collagiert sie wie ihr erster Ehemann, um den Wesenskern einer Sache in den Blick zu bekommen (siehe Kapitel II.1). Die innere Dynamik des NS-Totalitarismus, auf den Arendt in ihrer Studie fokussiert, wird in ihren Augen durch die Verbindung des Bewegungsprinzips kapitalistisch-imperialistischer Provenienz mit dem Antisemitismus gebildet, dem »Kern und Kristallisationspunkt«[654] der nationalsozialistischen Ideologie.

Antisemitismus und moderne Ideologien

Der moderne Antisemitismus erreichte nach Arendt seinen Höhepunkt in Europa, nachdem das europäische Nationalstaatensystem unter schweren inneren und außenpolitischen Krisen zusammengebrochen war, während »die Juden« ihre einst einflussreiche Stellung in Regierung und Wirtschaft schon längst wieder verloren hatten.[655] Er unterstellte eine jüdische Weltverschwörung also ausgerechnet zu dem Zeitpunkt, an dem die faktische Abhängigkeit der jeweiligen Volkswirtschaften und Staatsregierungen von jüdischen Bankenhäusern oder

653 Arendt 1998a: 43f. Am Ende des Totalitarismusbuchs betont sie noch einmal: »Zu erklären ist das totalitäre Phänomen aus seinen Elementen und Ursprüngen so wenig und vielleicht noch weniger als andere geschichtliche Ereignisse von großer Tragweite.« (Arendt 2005a: 946f.) Vgl. auch das Vorwort zur deutschen Erstausgabe (ebd.: 16). »Alles, was wir über den Totalitarismus wissen«, bekräftigt Arendt (2000a: 112) in *Verstehen und Politik*, »zeigt eine schreckliche Originalität, und keine weithergeholten geschichtlichen Parallelen können dies ändern.« Da totalitäre Bewegungen in einer nicht-totalitären Welt entstanden sind – »durch Kristallisation von in ihr vorhandenen Elementen, denn die totalitären Systeme wurden nicht vom Mond importiert« – ist der Verstehensprozess für Arendt (ebd.: 113) nur hermeneutisch und zirkulär möglich, mit Rekurs auf ein »unartikuliertes Verstehen« bzw. Vor-Verstehen: »Verstehen ist auf Wissen gegründet, und Wissen kann nicht ohne ein vorausgehendes, unartikuliertes Verstehen vor sich gehen.« Darüber hinaus warnt Arendt im Vorwort zum ersten Teil des Buches ausdrücklich davor, den Totalitarismus einfach mit Antisemitismus, Imperialismus oder Kommunismus gleichzusetzen – oder umgekehrt den Rassismus der amerikanischen Südstaaten mit totalitären Regimen (vgl. 2005a: 26f.). In Ihrer Replik auf Eric Voegelin nimmt Arendt ausführlich zu Vorwürfen gegen ihren Stil und ihre Methode Stellung, die auch im Zusammenhang mit dem ein Jahrzehnt später verfassten Report über den Prozess gegen Adolf Eichmann in Jerusalem aufschlussreich sind. Zum historischen Verstehen vgl. auch Arendt 2000a: 110–127; zu Arendts Methode im Totalitarismusbuch und zu ihren Anleihen bei Walter Benjamin vgl. Nordmann 1997; 1998: 59ff.

654 Arendt 2005a: 29.

655 Vgl. dazu ebd.: 29–83, insbes. 60ff. Zu Arendts Antisemitismusbegriff vgl. ausführlich Schulze Wessel 2006: 66–158.

den einst so genannten Hofjuden nicht mehr bestand. In der spannungsgeladenen Atmosphäre des frühen 20. Jahrhunderts funktionierte er nach Arendt trotzdem beziehungsweise gerade deswegen in allen sozialen Schichten als reduktionistisches Deutungsmuster für drastische Unsicherheits- und Abstiegserfahrungen. Die faschistische Propaganda setzte sich in Arendts Augen genau dort fest, wo die Wurzel- und Heimatlosigkeit zahlloser Menschen angesichts anomischer sozialer Zustände, globaler Finanzkrisen und kollektiver Kränkungserfahrungen eine individuell kaum zu überbrückende Sinn- und Deutungslücke gerissen hatte.[656] Die kollektiven Ängste und regressiven Bedürfnisse der Masse aufgreifend, setzte die antisemitische Ideologie der Nationalsozialisten Arendt zufolge der nur schwer erträglichen Kontingenz und Komplexität der Wirklichkeit eine in sich abgeschlossene »Lügenwelt der Konsequenz« gegenüber – eine Ersatzwelt, in der vermeintlich höhere Gesetzmäßigkeiten walten und den Einzelnen »jene ständigen Erschütterungen erspart bleiben, welche wirkliches Leben den Menschen und ihren Erwartungen dauernd bereitet.«[657] Wie alle Formen moderner Ideologien erfüllten der nationalsozialistische Antisemitismus und die massive Propaganda damit »den Zweck, die nicht mehr gültigen Regeln des gesunden Menschenverstandes zu ersetzen«, unter den gegebenen Umständen bekanntlich mit großem Erfolg, denn »die Ideologieanfälligkeit der modernen Massen wächst in genau dem Maß, wie gesunder Menschenverstand [...] offenbar nicht mehr zureicht, die öffentlich politische Welt und ihre Ereignisse zu verstehen.« Letzten Endes gehe es der modernen Ideologie darum, »einen permanenten Sieg auf Kosten der Wirklichkeit selbst zu erringen.« Denn im Gegensatz zu den sophistischen Dienstleistungen im alten Athen treibe sie kein falsches Spiel mit Argumenten auf Kosten der Wahrheit. Sie missbrauche vielmehr Tatsachen als Argumente, »um bald diese, bald jene Meinung zu ›beweisen‹«, das heißt letztlich, um »der politischen Verantwortung für Handlungen und Ereignisse entrinnen« zu können.[658] Die nationalsozialistische Propaganda vermischte Arendt zufolge nach diesem Rezept Wahrheit und Wirklichkeit derart, dass das zunächst nicht Wahre nachträglich wirklich, zumindest aber logisch schlüssig erschien. So habe beispielsweise das *Schwarze Korps*, ein auflagenstarkes SS-Kampfblatt, einige Jahre vor Kriegsausbruch eingeräumt,

> »man glaube im Ausland der Nazi-Behauptung nicht recht, daß alle Juden heimatlose Bettler seien, die ihr Dasein nur als Parasiten des Wirtschaftslebens anderer Länder fristen könnten; doch die öffentliche Meinung des Auslands, so prophezeite das Blatt, bekäme in ein paar Jahren Gelegenheit, sich selbst von dieser Tatsache zu überzeugen, dann nämlich, wenn die deutschen Juden wie Bettlerpack über die Grenzen getrieben würden. Die Wirklichkeit umzulügen – auf eine derartige Erfindung war niemand vorbereitet.«[659]

656 Vgl. Arendt 2005a: 354 bzw. 745–748.
657 Ebd.: 748.
658 Ebd.: 40f.
659 Arendt 1989b: 42.

Nach demselben Muster funktioniert laut Arendt auch der Rekurs auf die vermeintliche Wissenschaftlichkeit der Ideologie, auf »eherne« historische Gesetzmäßigkeiten, Klassengegensätze oder Biologismen. Innerhalb dieser kruden, gegen die Wirklichkeit hermetisch abgeriegelten Logiken konnte dann beispielsweise Heinrich Himmler die massenhafte Beihilfe zum Völkermord mit aufopferungsvoller, quasi mäeutischer Dienstleistung am ehernen Lauf der Geschichte gleichsetzen und moralisch rechtfertigen.[660] Die Mörder in SS und Wehrmacht sollten durch die nazistischen Sprachregelungen laut Arendt also keineswegs von ihren abscheulichen Taten abgelenkt werden. Man habe ihnen vielmehr weißmachen wollen, dass sie unmenschliche Lasten zu schultern hätten, weil sie einer großen historischen Sache dienten, die selbst ohne ihr Mittun so oder ähnlich würde ablaufen müssen.[661]

Die totalitäre Bewegung

Durch das komplexe Zusammenspiel von Ideologie und Propaganda und das ausgeklügelte »System von Schlüssel- und Tarnausdrücken«[662] hatten die Nationalsozialisten in Hitlers Drittem Reich laut Arendt eine allgemeine Atmosphäre systematischer Lüge, Amoralität und Verlogenheit geschaffen. Doch der moderne Antisemitismus war für Arendt auch deshalb ein so wesentliches Element des Nationalsozialismus, weil er – wie das autoaggressive Expansions- und Aufzehrungsprinzip des kapitalistischen Imperialismus – in ihren Augen die Hintergrundfolie für dessen innere Dynamik abgab. Denn indem die NS-Propaganda nach dem Muster der berüchtigten *Protokolle der Weisen von Zion* die Fiktion einer verschwörerischen jüdischen Weltherrschaft inszenierte, erhob sie den Antisemitismus zugleich zum existenziellen Prinzip der Selbstbehauptung Nazideutschlands, das sich folglich in einem bedingungslosen Kampf gegen den eingebildeten jüdischen Aggressor bewähren musste. So gaben die Juden oder vielmehr das Zerrbild ihres globalen Einflusses, das Goebbels und seine Chargen zeichneten, die Vorlage für den eigenen Griff nach der Weltherrschaft ab. Aus diesem Grund rückt der Antisemitismus bei Arendt auch »in das Zentrum der

660 Vgl. ebd.: 59ff. Wobei Arendt (2005a: 740) hervorhebt , dass es dem Totalitarismus beim Rekurs auf Ideologien und szientistische Logiken nicht um exakte Vorhersagbarkeit der Zukunft oder optimierte sozialtechnische Planung (einer vermeintlich besseren Gesellschaft) gehe. Er benötige die Ideologien nur der Form nach, »in welche alle Ideologien ihre Aussagen einkleiden, die Form der unfehlbaren, allwissenden Voraussage.« Die Bestätigung dieser Vorsage könne dann, je nach Kontext, in der Zukunft durch entsprechende »Aktionen« angepasst werden. Vgl. dazu auch ebd.: 964f.

661 Deshalb, meint Arendt (2005b: 194f.), konnten sie gewissermaßen per definitionem auch »keine gemeinen Verbrecher« sein: »Im Gegenteil, man entfernte ganz systematisch möglichst alle, die sich als nicht normal herausstellten [...], denn die SS lehnte bekanntlich ›unzivilisierte Methoden‹ ab. [...] Man hatte es also mit normalen Menschen zu tun«, folgert Arendt, »und das Problem war nicht so sehr, wie man mit ihrem ›normalen‹ Gewissen fertigwerden könne als wie man sie von den Reaktionen eines gleichsam animalischen Mitleids ›befreien‹ konnte, das normale Menschen beim Anblick physischer Leiden nahezu unweigerlich befällt.«

662 Ebd.: 198.

Nazifikation; ihn daraus wieder zu entfernen hätte geheißen, den Massen die Zuversicht auf die unabwendbar näher rückende künftige deutsche Weltherrschaft zu rauben.«[663]

Um dieses Zentrum herum gruppierten die Nationalsozialisten nach Arendt ein Set spezifischer Organisationsformen »von einer beispiellosen Originalität«, deren Hauptaufgabe darin bestand, »die zentrale ideologische Fiktion [...], um die das Lügengespinst der Propaganda jeweils neu gewoben wird, in die Wirklichkeit umzusetzen und in der noch nicht totalitären Welt Menschen so zu organisieren, daß sie sich nach den Gesetzen dieser fiktiven Wirklichkeit bewegen.«[664] Das Wesen dieser Organisation sei die permanente Differenzierung, Restrukturierung, Umschichtung und Mobilisierung der Gesellschaft wie des totalitären Herrschaftsapparats, der sich infolgedessen durch eine eigentümliche Strukturlosigkeit auszeichnet.[665] Die dynamische Neu- und Umbildung von Binnenorganisationen, die Unterscheidung von Parteimitgliedern (oder Berufsrevolutionären) und Sympathisanten und die teilweise doppelte und dreifache Besetzung und Umbesetzung von Funktionsstellen verfolge den Zweck, Parteimitglieder, Mitläufer und Bevölkerung über die wahren Absichten der totalitären Bewegung zu täuschen, politische und staatliche Instanzen auszuhöhlen, persönliche Verantwortung und Sachkenntnis zu desavouieren und das revolutionäre Projekt des Totalitarismus vor der inneren Erstarrung zu bewahren.[666] Aus diesem Grund hat die Machtergreifung für totalitäre Bewegungen nach Arendt ebenso viele Vor- wie Nachteile. Denn je länger sie sich an der Macht halte,

> »desto schwieriger wird es, die für die Bewegung unabdingbare Verachtung der Tatsächlichkeit aufrechtzuerhalten [...]; gerade das, worauf sich die totalitäre Fiktion psychologisch stützen konnte, das aktive Ressentiment der Massen gegen die gegebene Welt, das sie bereitmachte zu glauben, daß das Unmögliche möglich, das Unglaubwürdige wahr und alles, was in der Welt geschieht, aus einem einzigen

663 Arendt 2005a: 760. Vgl. auch ebd.: 756–763. Das Streben der Bewegung nach Weltherrschaft kennt – genau wie die ökonomische Dynamik der Mehrwertschöpfung – prinzipiell keinen Sättigungsgrad. In diesem Zusammenhang notiert Arendt (ebd.: 864), totalitäre Bewegungen seien in wirtschaftlichen Belangen »überall so zu Hause, wie ein Heuschreckenschwarm überall zu Hause ist, wo er sich gerade niederläßt.«

664 Ebd.: 766. Für Arendt sind hinsichtlich totalitärer Bewegungen nicht Terror und Propaganda, sondern Propaganda und Organisation die zwei Seiten einer Medaille (vgl. ebd.: 767).

665 Der totalitäre Staat ist nach Arendt (ebd.: 832) deshalb so strukturlos, weil »nur ein Gebäude eine Struktur haben kann«, eine politische Bewegung hingegen lediglich eine Richtung, so dass umgekehrt »jegliche gesetzliche oder staatliche Struktur für eine immer schneller in eine bestimmte Richtung sich bewegende Bewegung nur ein Hindernis ist.« Rein »technisch« betrachtet bewege sich diese Bewegung »innerhalb des totalitären Herrschaftsapparats dadurch, daß die Führung das eigentliche Machtzentrum dauernd verschiebt, in andere Organisationen verlegt, ohne doch darum die so entmachteten Gruppen aufzulösen [...].« (ebd.: 835)

666 Vgl. ebd.: 766–813 bzw. 827–849. Zu den spezifischen Merkmalen totalitärer Machtpolitik vgl. ebd.: 865. Raul Hilberg (2009: 24) zufolge entspringt auch die permanente Vermehrung von Gesetzen, Erlassen und Verfügungen gegen die Juden dem »in der nationalsozialistischen ›Bewegung‹ angelegten Bedürfnis, nie stillzustehen.«

> Punkt zu erklären sei, existiert nicht mehr nach der Machtergreifung. Die Massen gerade normalisieren sich sofort [...].«[667]

Die immanente Eigendynamik totalitärer Bewegungen, das Organisationsprinzip der autoaggressiven Selbsterhaltung dürfe deshalb nie zum Stillstand kommen, so Arendt. Aus diesem Grund sei das Endziel des totalitären Projekts – die »Herstellung einer rein fiktiven Welt in einer unabsehbaren Zukunft« – zwangsläufig identisch mit Weltherrschaft. Schließlich könne kein totalitäres Regime sich auf Dauer halten, »ohne die gesamte Wirklichkeit der Erde zuverlässig zu kontrollieren und jede Faktizität innerhalb der Menschenwelt auszuschalten. Selbst ein einziges Individuum kann absolut und total nur beherrscht werden, wenn die gesamte Erde unter totalitärer Herrschaft steht.«[668]

Ziel: Abschaffung der Spontaneität

Im Zuge dieses von den Nationalsozialisten zunächst sehr erfolgreich umgesetzten Programms gerieten nicht nur die offiziellen Gegner des Regimes, insbesondere die jüdische Bevölkerung Europas, in Lebensgefahr, sondern potenziell jeder, der sich der Bewegung und ihrer zentralen ideologischen Fiktion in den Weg stellte, letztlich sogar das eigene Volk. Denn die totalitäre Herrschaft will Arendt zufolge nicht einfach nur expandieren. Sie trachte vor allem danach, jede ursprüngliche menschliche Äußerung, jede Form von Vitalität und freier Initiative im Keim zu ersticken, »weil sie kein Handeln zulassen darf, das nicht absolut voraussehbar ist.«[669] Obwohl sie mit ihrer permanenten Reorganisation und Mobilisierung oberflächlich wie eine gigantische Totalpolitisierung des gesamten Lebens erscheine, strebe die totalitäre Bewegung das genaue Gegenteil, nämlich totale Entpolitisierung an. Hans Jonas schreibt dazu in seinen *Erinnerungen*: »Unter dem Absatz der Gestapo wächst auch kein geistiges Leben mehr. Der totalitäre Staat läßt in seinem Gefüge keine Lücken der Indifferenz übrig, in denen Eigenes gedeihen könnte; er verschont die Seele so wenig wie den Leib.«[670]

Was die totalitären Regime am meisten fürchten, ist Spontaneität.[671] In dem Versuch, diese abzutöten, sieht Arendt das »radikal Böse« begründet: Das radikal Böse, so schreibt sie in den 50er Jahren auf der Suche nach einer Definition an Karl Jaspers, habe »irgendwie« mit der »Überflüssigmachung von Menschen als Menschen« zu tun:

> »Dies geschieht, sobald man alle unpredictability ausschaltet, der auf Seite des Menschen die Spontaneität entspricht. Dies alles wiederum entspringt oder besser hängt zusammen mit dem Wahn von einer Allmacht (nicht einfach Machtsucht) *des* Menschen. Wäre *der* Mensch qua Mensch allmächtig, dann wäre in der Tat nicht einzusehen, warum es *die* Menschen geben sollte [...]. In diesem Sinne: die Allmacht *des* Menschen macht die Menschen überflüssig.«[672]

667 Arendt 2005a: 820.

668 Ebd.: 856, 821.

669 Ebd.: 724. Vgl. auch ebd.: 726f.

670 Jonas 2003: 190.

671 »Anarchisches, spielerisches, verschwenderisches Denken ist das, was totalitäre Regime am meisten fürchten«, heißt es dazu bei George Steiner (2006: 42).

672 Arendt/Jaspers 1985: 202.

Wesen und Ziel des Totalitarismus ist nach Arendt eben diese alle Pluralität homogenisierende, sterilisierende Form von Ermächtigung. Deshalb trachten totalitäre Bewegungen danach, sämtliche menschlichen Bezüge, die Arendt zufolge »das Politische im engeren Sinne«[673] bilden, restlos zu zerstören und spontane, zum Neubeginn begabte Lebewesen durch antriebslose menschliche Roboter und letztlich lebende Leichname zu ersetzen. Das eigentliche Ziel der totalitären Ideologie ist nach Arendt daher nicht »die Umformung der äußeren Bedingungen menschlicher Existenz und nicht die revolutionäre Neuordnung der gesellschaftlichen Ordnung, sondern *die Transformation der menschlichen Natur selbst*, die, so wie sie ist, sich dauernd dem totalitären Prozeß entgegenstellt.«[674] In diesem Ansinnen wird die alte, neuzeitliche Vorstellung von Politik als Sozialtechnik auf eine perverse Spitze getrieben: »The antipolitics of the ›state as artwork‹ find their most radical formulation in the totalitarian project of a violent, endless working over of the ›plastic material‹ of humanity itself.«[675]

Dass der Totalitarismus laut Arendt auf die menschliche Natur als solche abzielt, scheint auf den ersten Blick ihrer und Günther Anders' eigener Überzeugung zu widersprechen, dass der Mensch keine spezifische Natur besitzt. Doch der Eindruck existiert allein in der Optik positiver Anthropologien, die den Menschen als so und so Bestimmten betrachten. Gemäß Arendt gehören Merkmale wie Pluralität, Spontaneität und Initiative zu den Grundbedingungen menschlicher Existenz. Sie bilden sozusagen das überindividuelle Gerüst der menschlichen Natur, liefern aber keine Anhaltspunkte für spezifische Bestimmungen (und sind darüber hinaus selbst nicht unantastbar). Was der Mensch mit dem Faktum der Pluralität anstellt, inwiefern er von seiner Spontaneität Gebrauch macht und sich handelnd in der Welt als einzigartige Persönlichkeit präsentiert, ist für Arendt nicht festgelegt. Wenn sie davon spricht, dass der Totalitarismus die menschliche Natur zu transformieren beziehungsweise auszulöschen trachtet, meint sie damit genau diese Unbestimmtheit, allen voran das Faktum der Pluralität oder, in Anders' Worten, die Weltoffenheit des Menschen, nicht aber irgendeine überzeitliche essentielle Substanz.[676]

Mittel: Terror

Um ihr Ziel – »die Eliminierung der menschlichen Spontaneität überhaupt«[677] – zu erreichen, bedienen sich totalitäre Regime Arendt zufolge einer Reihe aufeinander abgestimmter Instrumente. Neben ihrer tendenziell überkomplexen und irrationalen Binnenorganisation, massiver Propaganda und Indoktrination sei dies in

673 Arendt 1993a: 90.

674 Arendt 2005a: 940f.: Hervorh. C.D.

675 Villa 2001: 141. Im Unterschied zur alten Bürokratie (als Herrschaftsform), die sich mit der Lenkung der äußeren Geschicke der Untertanen zufrieden gegeben habe, schalten sich totalitäre Regime nach Arendt in alle äußeren und inneren Angelegenheiten ein und ersticken so nicht nur alle politische Spontaneität. Sie erzeugen totale, politische, wirtschaftliche und militärische Sterilität und Hemmung und zersetzen sich damit am Ende selbst (vgl. Arendt 2005a: 520f.; 2005c: 57).

676 Vgl. Canovan 1997b: 57ff.

677 Arendt 2005a: 843.

erster Linie Terror, den Arendt (in Anlehnung an eine Systematik Montesquieus) für die »spezifisch totale[.] Regierungsform« beziehungsweise das »wahre Wesen totaler Herrschaft« hält.[678] Zwar ist der Terror an sich kein exklusiv totalitäres Phänomen. Dennoch markiert er für Arendt die grundlegende Differenz zwischen tyrannischen Herrschaftsformen und dem Totalitarismus. Der Terror werde im totalitären Staat nämlich nicht nur, das heißt nicht primär zur Einschüchterung von einzelnen Widersachern und nicht bloß willkürlich eingesetzt, sondern als »permanentes Herrschaftsinstrument, mit dem absolut gehorsame Volksmassen regiert werden.«[679] Er unterscheidet nach Arendt gerade nicht zwischen Opponenten und Anhängern, Außen und Innen; er herrscht nicht nur innerhalb von Gefängnismauern oder Lagerzäunen, die totalitäre Regime für ihre erklärten Feinde errichten. Angetrieben von seiner ideologischen Fiktion – den vermeintlich natürlichen oder historischen Entwicklungs- beziehungsweise Rassegesetzen, deren Wahn er in der Wirklichkeit beweisen, das heißt wirklich werden lassen will – definiert er seine Gegner bereits, bevor diese sich überhaupt als solche äußern und betätigen können. Er träume davon, so Arendt, den Raum des Politischen völlig einzuebnen, zum Bestandteil eines weltumspannenden Panoptikums zu machen, das heißt prinzipiell die gesamte Bevölkerung unter permanente Polizeiaufsicht zu stellen und »mit einem Blick auf die Riesenkarte an der Bürowand ausfindig machen zu können, wer zu wem Beziehungen hat [...].«[680] Stück um Stück ersetze der Terror deshalb den »Zaun des Gesetzes, in dessen Umhegung Menschen in Freiheit sich bewegen können, durch ein eisernes Band, das die Menschen so stabilisiert, daß jede freie, unvorhersehbare Handlung ausgeschlossen wird.«[681] Stück um Stück erdrosselt dieses eiserne Band nach Arendt »die Wirklichkeit der Freiheit«, der für die Entfaltung der menschlichen Spontaneität und Individualität wesentliche öffentliche Raum des Handelns kollabiert: »rule by terror aims at eliminating the incalculable from human existence: It seeks to expunge not merely *public* freedom, but freedom as such«, so Dana Villa.[682] Das heißt nicht, dass die totalitäre Bewegung keinen Begriff von Freiheit hätte:

> »Theoretisch ist entscheidend, daß Freiheit weder in dem handelnden und sich bewegenden Menschen noch in dem zwischen Menschen entstehenden Raum lokalisiert wird, sondern in einen Prozeß verlegt wird, der hinter dem Rücken der handelnden Menschen sich vollzieht und jenseits des sichtbaren Raumes der öffentlichen Angelegenheit[en] im Verborgenen wirkt. Das Modell dieses Freiheitsbegriffs ist der frei strömende Fluß, dem gegenüber jedes Eingreifen eine Willkür darstellt, die sein Strömen hemmt.«[683]

678 Ebd.: 727, 731. Vgl. auch ebd.: 874, 954f.

679 Ebd.: 35. Voraussetzung für ein stabiles Terrorregime ist natürlich eine Machtbasis, »die in diesem Fall von der Geheimpolizei und einem Netz von Spitzeln gestellt wird.« (Arendt 2005c: 5)

680 Arendt 2005a: 899. Und Arendt (ebd.) fügt hinzu: »dieser Traum ist grundsätzlich nicht unerfüllbar [...]«, was heute angesichts globaler Kommunikationsnetze und elektronischer Überwachungsapparate immer plausibler erscheint.

681 Ebd.: 955.

682 Villa 2001: 126.

683 Arendt 1993a: 42f.

So würde sich gerade das Handeln – Ausweis und Vollzug der menschlichen Freiheit – unter totalitären Bedingungen als obsolet erweisen, »wenn alle Menschen zu einem Menschen, alle Individuen zu Exemplaren der Gattung, alles Tun zu Beschleunigungsgriffen in der gesetzmäßigen Bewegungsapparatur der Geschichte oder der Natur und alle Taten zu Vollstreckungen der Todesurteile geworden sind, die Geschichte oder Natur ohnehin verhängt haben.«[684] Aus eben diesen Gründen ist der Terror für Arendt die spezifische Regierungsform, ja das eigentliche Wesen der totalitären Herrschaft (»a regime whose essence is terror guided by ›law‹«[685]). Man darf den Terror nach Arendt deshalb auch nicht nur als ein spezifisches Mittel unter anderen verstehen, mit dem das totalitäre Regime seine Ziele zu verwirklichen trachtet. Er stellt überhaupt kein Mittel im herkömmlichen Verständnis dar. Die Wege, auf denen er seine Ziele verfolgt, erscheinen unter utilitaristischen Gesichtspunkten nämlich als völlig irrational, da sie sich häufig kreuzen oder zum Teil sogar zu selbstschädigenden Ergebnissen führen:

> »Die Unglaubwürdigkeit der Greuel hängt aufs engste mit ihrer ökonomischen Zwecklosigkeit zusammen. Die Nazis haben diese Zwecklosigkeit bis zur offenen Zweckwidrigkeit getrieben, als sie mitten im Kriege und bei offenbarem Mangel an rollendem Material Millionen von Juden transportierten und riesige, kostspielige Vernichtungsfabriken anlegten. Durch den offenen Widerspruch dieser Veranstaltungen zu den Notwendigkeiten der Kriegshandlungen gaben sie dem ganzen Unternehmen inmitten einer zweckbeherrschten Welt den Anschein einer verrückten Irrealität.«[686]

In Zweck-Mittel-Kategorien gedacht, bewegt sich der Terror hinter einer Fassade von Effizienz und Akkuratesse oft in verblüffendem Chaos. Seine Maßlosigkeit und Aggressivität sprengt jedes Maß. Im Vergleich dazu sind Ideologie und Propaganda, die gewaltsame Überzeugung und Mobilisierung von Menschen zu gefügigen Massen, für Arendt lediglich Vor- und Begleitformen totaler Herrschaft. Sie sollen die krisengeschüttelten, verängstigten und weltlosen Massen auf die Strangulierung des eisernen Bandes einstimmen. Entscheidend für die Machterhaltung des Totalitarismus ist laut Arendt allein der Terror.

Das Lager als Labor (I)

Denjenigen aber, die sich weder durch Propaganda noch durch Terror indoktrinieren und einschüchtern lassen, oder, wie die offiziellen Feinde des Regimes, gar

684 Arendt 2005a: 959. Demzufolge ist in der von den apolitischen Prinzipien der Furcht und des Misstrauens geprägten Wüstenlandschaft der Tyrannis immer noch ein Minimum an Handeln möglich, die Wüstenbewohner können sich noch bewegen und einander, wenn auch in ständiger Angst, begegnen. Genau »diese Bewegungsfreiheit in der Wüste ist es, die von totalitärer Herrschaft vernichtet wird.« (ebd.: 975; vgl. auch ebd.: 960) Vgl. dazu auch Benhabib 1991a: 150f.: Während man sich innerhalb verfassungsmäßiger Regierungsformen in einem von schützenden Hecken (Gesetzen) umgebenen Raum frei bewegen kann und in der Wüste der Tyrannis nur gelegentlich von Sandstürmen eingeholt wird, hat der Totalitarismus gar keine solche Topologie. Ihm entspricht nur das eiserne Band.

685 Villa 2001: 128.

686 Arendt 1948b: 315.

nicht erst zur Indoktrination zugelassen sind, droht die Bewegung nach Arendt von Beginn an mit Auslöschung; zunächst indirekt, indem sie sie als Mitglieder »absterbender Klassen« oder »rassisch minderwertiger« Bevölkerungsteile für überflüssig und gefährlich erklärt, schließlich und im Einklang mit der postulierten Logik der Ideologie direkt durch Mord und Totschlag. Der faktischen Beseitigung von Gegnern und Opfern geht ihre Präparation als Überflüssige und Todgeweihte voraus. So zeige sich schon zu einem frühen Zeitpunkt bereits das letzte, »voll entwickelte« Stadium des Terrors an, in dem »immer größere Massen von Menschen ohne Ansehen von ›Schuld‹ oder ›Unschuld‹ bestraft«,[687] das heißt letztlich umgebracht werden. Dies geschieht vor allem in den Konzentrations- und Vernichtungslagern. Arendt zufolge sind sie die zentralen Institutionen, gewissermaßen die Brennpunkte totaler Herrschaft, sozialtechnischen beziehungsweise biopolitischen Laboratorien gleich, in denen mit modernen wissenschaftlichen, medizinischen, ingenieurstechnischen und organisatorischen Mitteln die absolute Beherrschung, Terrorisierung und Konformierung, die vollständige psychische und schließlich auch physische Auslöschung menschlicher Individuen unter experimentellen Bedingungen in Reinform erprobt und exerziert wird. Das Lager ist für Arendt der paradigmatische Ort, an dem die existenziellen Bedingungen des Menschseins – Weltoffenheit, Pluralität und Spontaneität – tatsächlich nahezu ausgelöscht sind; an dem »eine Gegenwart, in der man denken, ein[.] Raum, in dem man handeln kann«,[688] praktisch nicht mehr existieren, an dem das eiserne Band des Terrors enger geknüpft ist als an jedem anderen Ort, weshalb im Lager allein der Selbstmord, wiewohl Ausdruck der absoluten Ausweglosigkeit, die »einzige, offenbar nicht aus der Welt zu schaffende Möglichkeit der Freiheit« ist.[689] Dem entspricht die Charakterisierung des Lagers als Ort der »vollkommene[n] Sinnlosigkeit«.[690]

Günther Anders hat das Lager analog als Zentrum bzw. »*Verkörperung der nationalsozialistischen Ontologie*« bezeichnet,[691] aber nicht als zwecklos verstanden. Es gab Anders zufolge lediglich keinen Zweck *außer* dem der Vernichtung.[692] Die Unzweckmäßigkeit sei nur eine scheinbare. Denn, so räumt auch Arendt ein, die Lager dienten der Stabilisierung des Regimes effektiver »als jede andere seiner Institutionen.«[693] Dennoch verfolgte das Morden in Arendts Augen keinen wirklichen Zweck und erwies sich – in Bezug auf andere Kriegsziele – sogar als kontraproduktiv. In einem Brief an Karl Jaspers vom 17. Dezember 1946 bezeichnet Arendt die Nationalsozialisten als Leute, »die »gewissermaßen ohne alle direkten Nützlichkeitskalkulationen (die Deportationen waren sehr schädlich für die Kriegshandlung) Fabriken errichten, zur Herstellung von Toten.«[694]

687 Arendt 2005a: 733.
688 Young-Bruehl 2004: 356.
689 Arendt 2005a: 897.
690 Arendt 1989b: 26f.
691 Anders 1996: 213.
692 Vgl. ebd.: 208f.
693 Arendt 1948b: 328.
694 Arendt/Jaspers 1985: 106.

Exkurs: Vernichtungs-Zwecke

In jüngerer Zeit ist dieser Einschätzung vermehrt widersprochen worden. Zwar war der massive Material- und Personaleinsatz für die nationalsozialistische Vernichtungsmaschinerie, besonders in den letzten Kriegsjahren, tatsächlich militärisch irrational. Dennoch, so Zygmunt Bauman, verfolgte der Judenmord wie alle typisch modernen Genozide ein höheres Ziel. Die Beseitigung von Menschen war dafür nur ein notwendiges Mittel zum Zweck: »*Dieses Ziel ist die Vision einer besseren, von Grund auf gewandelten Gesellschaft.* Der moderne Genozid ist ein Element des ›Social Engineering‹, mit dem eine soziale Ordnung realisiert werden soll, die dem Entwurf einer perfekten Gesellschaft entspricht.«[695] Auch die umfangreiche Studie *Vordenker der Vernichtung* von Götz Aly und Susanne Heim, die den engen »Zusammenhänge[n] zwischen der Politik der Modernisierung und der Politik der Vernichtung«[696] in Hitlers Drittem Reich nachgeht und dabei auch auf Arendt Bezug nimmt, kommt zu dem Schluss, dass die Shoah sehr wohl eingefügt war in ein Netz ökonomischer, sozial- und bevölkerungspolitischer »Maßnahmen«, deren Ziel die »Neuordnung« und »Modernisierung« eines von Deutschland dominierten europäischen Wirtschaftsraums war. Mit anderen Worten: »Die verschiedenen realisierten und darüber hinaus noch geplanten Massenmorde haben einen gemeinsamen utilitaristischen Nenner.«[697] Aly und Heim zufolge klingt der Zusammenhang zwischen Massenmord und Bevölkerungspolitik auch in den *Elementen und Ursprüngen* an, sei von Arendt aber nicht weiter verfolgt worden.[698] Was Arendt laut Aly und Heim unzureichend berücksichtigt, ist der immense politische Einfluss junger, flexibler, stark vernetzter wissenschaftlicher und bürokratischer Eliten, die die nationalsozialistische Ideologie gewissermaßen versachlichten und die Führungsebene mit Hilfe zahlloser Gutachten und Expertisen berieten und stimulierten, so dass die tragenden Säulen der NS-Herrschaft – Industrie, Bürokratie, Partei und Militär – »durch ebendiese wissenschaftliche Beratung miteinander verstrebt und permanent stabilisiert wurden.«[699] Die jungen Technokraten – Volkswirte, Agrar- und Raumplaner –, denen der NS-Staat nach den wirtschaftlich mageren Jahren der Weimarer Republik große und rasche Aufstiegsmöglichkeiten bot, »betrachteten das dicht bevölkerte [...] Europa mit all seinen Unterschieden und Gegensätzen als Reißbrett für ihre Planung.« Die aufstrebenden Eliten »wollten rationellere Produktionsweisen durchsetzen, Produkte normieren, internationale Arbeitsteilung einführen, die sozialen Strukturen neu und übersichtlich gestalten, die Zahl der ›unproduktiven‹ Menschen möglichst gering halten.«[700] Der wissenschaftliche Generalschlüssel zu diesem Vorhaben war Aly und Heim zufolge die Bevölkerungsökonomie. Mit Hilfe von Geburtenförderung und -kontrolle, Umsiedlung und Vernichtung sollten vermeintliche Überbevölkerungsprobleme gelöst, »unnütze Esser« eliminiert, die sozialstaatliche

695 Bauman 2002a: 106.
696 Aly/Heim 2004: 9.
697 Ebd.: 492.
698 Vgl. ebd.: 482, Fußnote 1 bzw. 11.
699 Ebd.: 13.
700 Ebd.: 14.

Versorgung der deutschen Bevölkerung gewährleistet und die Voraussetzungen »für eine schnelle und umfassende Modernisierung geschaffen werden«.[701] Modell und Blaupause dafür lieferte die »Entjudung« der deutschen Wirtschaft. Die historischen Umstände, der aggressive Antisemitismus der NS-Ideologie und die anfänglichen Kriegserfolge, wirkten auf die gewalttätigen Neuordnungspläne schließlich wie ein Katalysator. Euthanasie und Völkermord, Raumplanung und Bevölkerungspolitik ereigneten sich nicht losgelöst voneinander. Es handelte sich

> »um zwei Seiten derselben Konzeption: So wie zeitgenössische Anthropologen, Mediziner und Biologen die Ausgrenzung und Vernichtung ›Minderwertiger‹ anhand rassistischer Kriterien und anhand von Leistungsnormen als eine wissenschaftliche Methode zur Verbesserung der Menschheit – zur ›Gesundung des Volkskörpers‹ – begriffen, so meinten Ökonomen, Agrar- und Raumplaner an einer ›Gesundung der Sozialstruktur‹ [...] arbeiten zu müssen.«[702]

Der bevölkerungspolitisch geplante Genozid erscheint in dieser Perspektive als Mittel einer wahnhaft vorangetriebenen sozial-ökonomischen Rationalisierung beziehungsweise Modernisierung, als ein zwar außergewöhnliches, exzessives,

701 Ebd.: 482. So auch Naimark 2004: 16–20. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang eine Passage aus den Memoiren des langjährigen Auschwitz-Kommandanten Rudolf Höß' (2008: 269f.), die einen Rapport bei Heinrich Himmler im November 1940 schildert. Höß registriert verstimmt, dass der SS-Chef sich nicht mit den geschilderten Missstände im Lager auseinandersetzen will. »Sein Interesse wurde erst rege, als ich über das Gesamtgebiet sprach und an Hand der Karten erläuterte. Er war sofort ganz anders. Lebendig ging er gleich ans Planen und gab eine Weisung nach der anderen oder notierte, was alles auf diesen Ländereien entstehen sollte: Auschwitz wird *die* landwirtschaftliche Versuchsstation für den Osten. Dort sind Möglichkeiten, wie wir sie bisher in Deutschland nicht hatten. [...] Jeder nur notwendige landwirtschaftliche Versuch muß dort durchgeführt werden. Große Laboratorien und Pflanzenzuchtabteilungen müssen entstehen. Viehzucht aller Arten und Rassen, die von Bedeutung sind. Vogel [SS-Sturmbannführer Heinrich Vogel, im Wirtschafts- und Verwaltungshauptamt (WVHA) der SS Chef des Amtes V (Land-, Forst-, Fischwirtschaft) in der Amtsgruppe W.; C.D.] soll sich sofort um Fachkräfte bemühen. Die Teichwirtschaften anstauen und die Ländereien trockenlegen, den Weichseldamm bauen, da gibt's Schwierigkeiten, gegen die die zuerst geschilderten Mißstände im Lager ein Dreck sind. [...] Er blieb weiter bei seinen landwirtschaftlichen Planungen bis in kleinste Einzelheiten, bis der diensttuende Adjutant ihn auf einen schon lange wartenden Besuch einer wichtigen Persönlichkeit aufmerksam machte.« Auf den engen Zusammenhang von Tierhaltung und -zucht, Massenschlachtung und »Endlösung« sowie auf die Verbindungen der Nazis zu US-amerikanischen Eugenikern und zum Antisemiten Henry Ford hat Charles Patterson (2004) hingewiesen. Viele Schergen der Euthanasieprogramme (»Operation T4«) und der späteren Massenmorde hatten, so Patterson (ebd.: 129f., 131), einen agrarischen bzw. agrarwissenschaftlichen Hintergrund: »Die Wiege des eugenischen Denkens in den Vereinigten Staaten und Deutschland – die Viehzucht – brachte eine Reihe führender T4-Mitarbeiter hervor, darunter viele von denen, die später als Personal der Todeslager nach Polen verschickt wurden.« Für sie erwies sich »die Erfahrung in der Ausbeutung und Schlachtung von Tieren als ausgezeichnetes Training.«

702 Aly/Heim 2004: 482.

aber dennoch zutiefst modernes Phänomen. Modern waren nicht nur die praktischen Methoden wie Arbeitsteilung, Bürokratie etc., modern war insbesondere die Wissenschaftlichkeit der Vollstrecker, die moralische Bedenken beiseite schoben und die Wirklichkeit nur noch als defizitären Aggregatzustand eines in sich stimmigen Plansolls wahrnahmen. Aly und Heim kommen daher zu dem Schluss: »Auschwitz ist in hohem Maß die Folge einer gnadenlos instrumentalisierten Vernunft«[703] und als Teil umfassender politischer Neuordnungsbemühungen zu betrachten.

Das Lager als Labor (II)

Das widerspricht jedoch nicht Arendts Diagnose, derzufolge das Lagersystem der Überprüfung und Validierung des totalitären Anspruchs dient, ob Menschen tatsächlich total beherrschbar sind, das heißt, ob sich ihr innerstes Wesen auslöschen lässt: »Hier handelt es sich darum, festzustellen, was überhaupt möglich ist, und den Beweis dafür zu erbringen, daß schlechthin alles möglich ist.«[704] Dieser Satz bringt nicht nur das Ansinnen der nationalsozialistischen Homini fabri auf den Punkt, sondern die Maxime Homo fabers und das Motto der Moderne überhaupt (siehe Kapitel II.2). Er ist zugleich ein Hinweis darauf, dass Arendt sich der sozialtechnologischen Dimension der Shoah sehr wohl bewusst war, auch wenn sie diese nicht näher ausgeführt hat.

Der Beweis, dass schlechterdings alles möglich ist, läuft nach Arendt, gemäß dem terroristischen Wesen totalitärer Herrschaft, darauf hinaus, alle Lagerinsassen so zu organisieren, »als ob sie zusammen nur einen einzigen Menschen darstellten«.[705] Dies geschieht, indem jeder Einzelne auf ein identisches, austauschbares Reaktionsbündel reduziert und zudem völlig von der übrigen Welt isoliert wird, so dass er als reale Person für den Rest der Welt, seine Nächsten eingeschlossen, völlig verschwindet:

> »Die Lager dienen nicht nur der Ausrottung von Menschen und der Erniedrigung von Individuen, sondern auch dem ungeheuerlichen Experiment, unter wissenschaftlich exakten Bedingungen Spontaneität als menschliche Verhaltungsweise abzuschaffen und Menschen in ein Ding zu verwandeln, das unter gleichen Bedingungen sich immer gleich verhalten wird, also etwas, was selbst Tiere nicht sind [...].«[706]

Die totale Beherrschung sei dann erreicht, »wenn die menschliche Person, die immer eine ganz eigene Mischung aus spontanem und bedingtem Verhalten darstellt, in ein völlig konditioniertes Wesen transformiert worden ist, dessen Verhaltensweisen selbst dann genau vorausberechnet werden können, wenn es in den sicheren Tod geführt wird.«[707] Dieser Prozess hat Arendt zufolge drei

703 Aly/Heim 2004: 485.

704 Arendt 2005a: 907.

705 Ebd.

706 Ebd.: 908. Vgl. dazu auch Arendt 1989b: 23f. bzw. 29. An anderer Stelle (ebd.: 50) bezeichnet Arendt das nationalsozialistische Lager als »Bild der Hölle«, in der man alle Menschen gleich gemacht habe, indem sie »auf den kleinsten gemeinsamen Nenner organischen Lebens zurückgeführt und in den finstersten und dunkelsten Abgrund ursprünglicher Gleichheit hinuntergestoßen [wurden].«

707 Arendt 1989b: 24.

Stufen. Erstens die Tötung der juristischen Person, zweitens die Ermordung der moralischen Person, drittens die Vernichtung der individuellen Identität oder die Fabrikation lebender Leichname, das heißt in anthropologischer Terminologie die Verwandlung individueller Menschen in roboterhafte »Exemplare der menschlichen Tierart«, deren wesensmäßige Fähigkeit, »von sich aus etwas Neues zu beginnen, das aus Reaktionen zu Umwelt und Geschehnissen nicht erklärbar ist«,[708] restlos negiert ist. In den gesellschaftlichen Entwicklungen der Weimarer Republik und des Europas der Zwischenkriegszeit sah Arendt diese Stufen bereits vorgezeichnet, allerdings *ex negativo*:

> »Der irrsinnigen Massenfabrikation von Leichen geht die historisch und politisch verständliche Präparation lebender Leichname voran. Den Anstoß und, was mehr ist, die schweigende Billigung solch unerhörter Zustände in der Mitte Europas haben jene Ereignisse erzeugt, welche in einer Periode untergehender politischer Formen plötzlich Hunderttausende und dann Millionen von Menschen heimatlos, staatenlos, rechtlos machten, wirtschaftlich überflüssig und sozial unerwünscht. An ihnen hatte sich bereits erwiesen, daß die Menschenrechte, welche ohnehin weder philosophisch begründet noch politisch je gesichert gewesen waren, auch ihre rein proklamatorische, appellierende Wirkung verloren und in ihrer traditionellen Form zumindest nirgends mehr Geltung hatten. Dies aber sind nur die negativen Vorbedingungen; schließlich war der Verlust des Arbeitsplatzes und damit des angestammten Platzes in der Gesellschaft, wie die Arbeitslosigkeit ihn mit sich gebracht hatte, oder der bei den Staatenlosen eingetretene Verlust von Paß, Heimat, gesichertem Aufenthalt und Recht auf Erwerb nur eine sehr vorläufige, summarische Vorbereitung, die für das Endresultat schwerlich ausgereicht hätte.«[709]

Die Shoah als Produkt der Moderne

Das ließ sich einzig und allein unter industriellen Bedingungen bewerkstelligen, im Rahmen eines Verwaltungsmassenmords, »der in einem gigantischen Ausmaß mit den Mitteln der Massenproduktion durchgeführt wurde – nämlich als Massenherstellung von Leichen.«[710] Dass die Vernichtung der europäischen Juden und Gegner des Regimes »weitgehend mechanisiert«[711] ablief, hat Hannah Arendt als Spezifikum der Nazi-Herrschaft angesehen, Günther Anders darüber hinaus aber auch als Kennzeichen der Moderne. So ließ er, dessen Position auch bei Horkheimer und Adorno anklingt und später, ohne Verweis auf ihren Urheber, von Zygmunt Bauman wieder aufgegriffen wurde (siehe Kapitel II.3, S. 437f.), dem Eichmann-Buch seiner ehemaligen Frau einen offenen Brief an Klaus Eichmann, Adolf Eichmanns jüngsten Sohn, folgen, der den Titel *Wir Eichmannsöhne* trägt und im Kern eine knappe Theorieskizze über die Strukturhomologie von moderner Arbeitsorganisation und Verbrechen gegen die Menschheit am Beispiel der Shoah enthält. Der knappe Text liest sich stellenweise wie eine pointierte Antwort auf den Hunderte Seiten füllenden Gerichtsreport Arendts, und die Berührungspunkte zwischen beiden Büchern, aber auch die markanten Unterschiede, sind

708 Arendt 2005a: 934f.

709 Ebd.: 921.

710 Arendt 1989b: 120. Vgl. dazu auch kritisch Agamben 1999.

711 Arendt 1989b: 21.

sicher kein Zufall. Man kann auch sagen, dass Günther Anders den von der Person Eichmanns ausgehenden phänomenologisch-moralphilosophischen Reflexionen Arendts mit seiner Schrift nachträglich einen sozialphilosophischen Unterbau eingezogen und in Ergänzung zu Arendts »Banalität des Bösen« die *Rationalität des Bösen* herausgearbeitet hat.

An sich, so betont Anders im Eichmann-Brief, sei die menschliche Fähigkeit, »in größtem Maßstab Produkte zu erzeugen, Maschinen zu bauen, uns von diesen bedienen zu lassen, Installationen zu errichten, Verwaltungen zu organisieren und Organisationen zu koordinieren usf. nichts Monströses, sondern etwas Großartiges.«[712] Doch die Wurzeln des »Monströsen«, so Anders' Schlüsselbegriff für die fabrikmäßige Judenvernichtung, aber auch die drohende atomare Apokalypse,[713] seien tief mit dieser Fähigkeit und dem daraus resultierenden prometheischen Gefälle zwischen den Menschen und der von ihnen geschaffenen Superstruktur verwoben. Sie sind für Anders von der strukturellen Grundverfassung der Moderne, das heißt ihrer Technisierung, Verapperatisierung und Mechanisierung sowie der »grenzenlose[n] *Vermittelung* unserer Arbeitsprozesse«,[714] ihrer Rationalisierung und Spezialisierung nicht zu trennen. Von den Förderbändern der Ford-Werke und den taylorisierten Schreibtischen der Verwaltungsapparate führt eine direkte Linie zu Himmlers Vernichtungslagern.

Es ist durchaus plausibel und in vielen Fällen durch entsprechende Selbstbilder belegt, dass NS-Täter ihr mörderisches Tun tatsächlich wie einen beliebigen Job in der zivilen Verwaltung, am Fließband oder Fahrkartenschalter begriffen haben oder so zurechtlegten, um ihr Gewissen zu beruhigen, sofern sie denn überhaupt eines plagte.[715] Denn wenn der Unterschied zwischen ziviler Arbeitsorganisation und der Verwaltung und Exekution von Massenmord tatsächlich nicht existiert, wenn beide »Arbeitsbereiche« nach denselben Mechanismen und Prinzipien – Arbeitsteilung, Rationalisierung, funktionale Differenzierung – strukturiert sind, und wenn in dieser Situation der eigentliche Sinn und Zweck isolierter Tätigkeiten grundsätzlich nicht mehr durchschaubar ist, dann ist, wie Günther Anders meint, auch gar kein moralisches Gewissen mehr nötig – Gewissenhaftigkeit, die letztlich auf Gewissensverzicht hinausläuft, genügt vollauf.[716] Die Umetikettierung verwerflicher Tätigkeiten in bloße Arbeit neutralisiert das Monströse moralisch,

712 Anders 2002a: 24.

713 Als »monstra«, so Anders (1980: 254), seien früher jene Wesen bezeichnet worden, »die, obwohl sie kein ›Wesen‹ hatten, doch da-waren und, der Frage, was sie seien, ins Gesicht lachend, ihr Unwesen trieben.« Neben der Atombombe ist für Anders vor allem das Faktum der »institutionelle[n] und fabrikmäßige[n] Vertilgung von Menschen« (Anders 2002a: 19), die Tatsache der »Vertilgungsmaschine«, wie Hans Jonas (2003: 190) schreibt, »monströs«.

714 Anders 2002a: 25.

715 Vgl. exemplarisch die Memoiren von Rudolf Höß (2008) sowie die instruktive Einleitung des Herausgebers Martin Broszat, der Höß als gnadenlos pflichtbewussten Befehlsvollstrecker charakterisiert und über das Gewissen des SS-Mannes schreibt: »Der Mensch Höß und der Apparat Höß geben sich bis zum Ende wechselseitig ein Alibi.« (Broszat 2008: 26)

716 Vgl. Anders 1980: 289 bzw. 1994a: 31.

zumindest für die jeweiligen Täter. Selbst das größte Verbrechen wird dadurch in ein Kontinuum an sich harmloser Einzelakte aufgelöst. Arbeitsteilung und Spezialisierung wirken, so Anders' These, ob im Reichssicherheitshauptamt oder in den Arbeitslagern der I.G. Farben, wie moralische »Scheuklappen«, der Weg von der Arbeitsteilung zur »*Gewissensteilung*«[717] führt mitten durch die Konzentrationslager – und die Shoah ist nur die Fortsetzung, allenfalls eine Radikalisierung der Moderne mit gleichen Mitteln: »Barbarei ist daher nicht nur das zufällig mitabfallende, sondern das eingeplante byproduct der Serienproduktion.«[718] In der modernen »Eichmannwelt«, die strukturell so beschaffen ist, dass »Wiederholungen des Monströsen nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich sind«,[719] werden Kühlschränke nicht weniger effizient hergestellt als Leichenberge. Ein pflichtbewusster Lokführer, der heute Personenzüge und morgen Güterwaggons mit lebenden Leichnamen in Bewegung setzt, ist nicht weniger Teil von ihr, wie kriminelle Schergen, die ihre Opfer vor dem Gang in die Gaskammer brutal traktieren.

Der 2007 verstorbene Holocaust-Forscher Raul Hilberg hat diese Sichtweise bestätigt. Ihm zufolge konnte die deutsche NS-Bürokratie die Kluft zwischen vermeintlich allgemein gültigen moralischen Geboten und massenhaften »Tötungsmaßnahmen« nahezu friktionsfrei überbrücken.[720] Unentbehrliches Hilfsmittel war dabei die eingesetzte Technologie, die es den Nazis überhaupt erst ermöglichte, ihre Mordpläne im bekannten Umfang umzusetzen. Die gleiche Bedrückung, die Anders' Wiederholbarkeitsvermutung begleitet, schwingt daher auch bei Hilberg mit, wenn er schreibt, dass der Bürokrat von morgen

> »besser ausgerüstet [ist], als es die deutschen Nazis waren. Töten ist nicht mehr so schwer wie in früheren Zeiten. Der moderne Verwaltungsapparat hat Möglichkeiten und Einrichtungen, um geplante Maßnahmen, wie zum Beispiel rationelle Massentötungen, rasch und konzentriert durchführen zu können. Derartige Mittel führen nicht nur zu einer größeren Zahl von Opfern, sie erfordern auch einen höheren Grad der Spezialisierung, und mit dieser Arbeitsteilung wird auch die moralische Verantwortung unter den Beteiligten aufgespalten. Der Täter kann jetzt seine Opfer töten, ohne sie zu berühren, ohne sie zu hören, ohne sie zu sehen. Er darf sich seines Erfolges sicher sein und vor dessen Auswirkungen geschützt fühlen. Diese ständig zunehmende Vernichtungskapazität läßt sich nirgendwo aufhalten.«[721]

717 Anders 2003: 81, 146.

718 Anders 2002b: 68. Zygmunt Bauman (2002b: 241) spricht in diesem Zusammenhang von »*Adiaphorisierung*«, das heißt moralischer Neutralisierung des sozialen Handelns, welches sich nicht an moralischen Maßstäben, sondern lediglich der jeweiligen aufgabenspezifischen Rationalität ausrichtet. Bauman (ebd.: 243) zufolge ist Adiaphorisierung zwar ein »konstituierendes Merkmal jeder überindividuellen, sozialen Totalität, das heißt also, jeder sozialen Organisation.« In Verbindung mit moderner Technologie und den Machbarkeitsfantasien Homo fabers aber könne Adiaphorisierung »vielleicht sogar unvermeidlich« zu Gewaltverbrechen vom Ausmaß der Shoah führen.

719 Anders 2002a: 20.

720 Vgl. Hilberg 1982: 685.

721 Ebd.: 804.

»Prinzip Auschwitz«

Die Vernichtung der europäischen Juden war Günther Anders zufolge also auch deshalb möglich, weil die Ausführenden in den Ministerien, Kommandanturen und Lagern als bloße Apparateteile funktioniert hatten und sich als solche verstanden; weil sie ihre Taten wie jede andere Arbeit auch verrichteten; weil sie die Legitimation ihres Tuns nicht vorrangig aus autonomen moralischen Prinzipien bezogen, sondern aus dem bloßen Funktionieren der Gesamtmaschinerie, aus den Regelwerken, Bestimmungen und Befehlen; weil sie, arbeitsteilig mit Spezialaufgaben betraut, kaum mehr in der Lage waren, sich ein vollständiges Bild dessen zu machen, was sie eigentlich taten, auf was ihre Mittäterschaft eigentlich hinauslief; weil ihr Tun nur noch ein bloßes Mit-Tun und Mit-Funktionieren war, ein »geköpftes Machen«:[722] *»Der Angestellte im Vernichtungslager hat nicht ›gehandelt‹, sondern, so gräßlich es klingt, er hat gearbeitet.«*[723] Anders' Terminus für diesen Umstand, in dem sich historische Kontinuitäten mit Exzessen vermischen, lautet »Prinzip Auschwitz«[724] – ein Begriff, der das Bemühen ausdrückt »to find a term that neither glorifies the absoluteness of Auschwitz nor banalizes or relativizes it, a term that allows one to understand this historical mass murder as an event, that was not a manifestation of pathology or demonic power but simply obeyed a principle«,[725] nämlich dem Prinzip der totalen Funktionalisierung des Menschen als Teil einer bürokratisch-technologischen Maschinerie in den Gesellschaften der westlichen Welt. Auschwitz erscheint in dieser Perspektive als Negativhöhepunkt, aber auch als wiederholbar. Indem Anders das Monströse nicht als metaphysischen Betriebsunfall begreift, sondern als extreme Äußerung einer ganz konkreten Lebensform – des Weltzustands Technik –, erhellt er die Shoah als spezifisch modernes Phänomen, ohne dessen historische Singularität zu desavouieren.[726]

722 Vgl. Anders 1981: 71f. Vgl. dazu auch *Nach »Holocaust«*, wo Anders (1996: 193f.) eine im Wesentlichen übereinstimmende Reihe von Gründen aufzählt, die es den Tätern ermöglichten, sich selbst nicht als Täter und ihre Taten nicht als ihre eigenen identifizieren zu müssen.

723 Anders 1980: 291.

724 Anders 1996: 206.

725 Liessmann 1998a: 41 bzw. 2001b: 184.

726 Wie Arendt wendet er sich damit gegen jede ausschließlich moralphilosophische, ja metaphysische Interpretation des Grauens, wie sie am prominentesten von Vladimir Jankélévitch vertreten wird. Dieser bezeichnet in seinem Essay *Verzeihen?* Die NS-Schergen als Monstren »im eigentlichen Sinne des Wortes« (das heißt als Ungeheuer) und die Ausrottung der Juden als »Produkt der reinen Bosheit und der *ontologischen* Bosheit« bzw. als »Meisterwerk des Hasses« und »Mysterium« (Jankélévich 2006: 16, 36, 21). Zwar stimmt Jankélévitch mit Arendt überein, dass Israel recht daran tat, Eichmann zu entführen und abzuurteilen, und dass die Shoah ein im Grunde unverzeihbares und unsühnbares Verbrechen »gegen das menschliche Wesen« sei (ebd.: 12 bzw. 18, 22, 46). Auch verwendet er selbst den Terminus von den »Todesfabriken« (ebd.: 55). Aber seine eindrucksvolle moralische Extremposition verstellt ihm letztlich den Blick auf die strukturellen Aspekte der Shoah, so dass er am Ende auch zu einer moralphilosophisch einseitigen und fragwürdigen Beurteilung der Atombombenabwürfe auf Hiroshima gelangt (vgl. ebd.: 36f.).

Auch für Hannah Arendt stand es außer Frage, dass das »System der totalen Mechanisierung viel dazu beigetragen hat, das Gefühl der Verantwortlichkeit für begangene Verbrechen auszulöschen.«[727] Dennoch hat sie, wie Anders, immer wieder betont, dass der Vernichtungsprozess, obwohl er »planmäßig wie eine Maschine« funktionieren sollte, vor Ort meist in reine Willkür umschlug, denn »[w]as die Schreibtischtäter übersehen haben, war – *horribile dictu* – der menschliche Faktor.«[728] So sei trotz der psychischen Unauffälligkeit vieler Täter vor Ort purer Sadismus die »treibende menschliche Kraft«[729] gewesen. Ohne explizit auf Arendt zu verweisen, schreibt Günther Anders, dass es nicht nur die »Banalität des Bösen«, sondern auch die »*Bosheit der wirklich Bösen*« gegeben habe. Es sei daher falsch, die Mörder bloß als Rädchen im Getriebe, »als ›Maschinenteile‹ in der kolossalen Mordmaschinerie zu betrachten. *Auch die Mörder waren Einzelne, die die Gelegenheit der Maschinerie dazu benutzten, um ihre persönliche sadistische Lust zu befriedigen.*«[730] Allerdings hielt Anders sie für unfähig,

> »das Böse, das sie in Form von pausenlosen Demütigungen, Folterungen, ›Abspritzungen‹ etc. als full time job Tag für Tag betrieben, und ihr nicht mehr widerrufbares Bösegewordensein zu erkennen. Daß sie im Lebendigen nichts anderes mehr sahen als das ›*noch Quälbare*‹ [...] und daß sie die Menschen in diesem Sinne auch behandelten und das nicht nur taten, sondern tun durften und sollten [...], das war für sie bereits nicht mehr auffällig. Und zwar deshalb nicht, weil sich *das Böse nicht mehr*, wie gewöhnlich, *von der Folie einer moralisch indifferenten Alltagswelt abhob, sondern selbst zur Welt geworden war* [...], zum selbst Normalen und Alltäglichen, von dem sich höchstens die (in unserem Sinne alltäglichen) *nicht* niederträchtigen oder nicht gemein gemeinten Worte oder Taten abhoben.«[731]

Fazit

Selbst reine Schreibtischtäter werden von Arendt und Anders also keineswegs exkulpiert. Gerade ein Eichmann habe als Vollstrecker einen viel intimeren Einblick in die Mechanismen des Massenmords gehabt, als die meisten anderen Beteiligten, urteilt Günther Anders.[732] Daher sei er auch voll verantwortlich:

727 Arendt 2005a: 933, Fußnote 138.

728 Arendt 1989b: 129. Vgl. dazu auch Mommsen in Wojak 2001: 13f.

729 Arendt 1989b: 131.

730 Anders 1996: 185. Vgl. dazu auch Arendt 2005b: 58. Raul Hilberg (2009: 163) schreibt, dass niederträchtiges Verhalten »zumindest theoretisch« nicht geduldet wurde. In der Praxis habe man entsprechenden Verboten allerdings »nur selten Geltung verschafft«. Ulrich Herbert (1998: 57) weist darüber hinaus nachdrücklich darauf hin, dass die Vorstellung von einem rein fabrikmäßigen Massenmord nicht zutrifft, ja sogar ein moralisch fragwürdiges Bild erzeugt: »Der Holocaust war vielmehr zu einem ganz erheblichen Teil eine Menschenvernichtung in sehr traditionellen, nachgerade archaischen Formen mit einer [...] hohen Zahl von Direkttätern. Die Vorstellung, es habe sich hier um einen ›industriellen‹, modernen Genozid gehandelt, der die Täter-Opfer-Struktur des Massakers zugunsten anonymer Relationen auflöst, ist als Versuch erkennbar, den Massenmord auf diese Weise als ein tatenloses, geradezu metaphysisches Massensterben anonymer Opfer wahrnehmen zu können.«

731 Anders 1996: 205.

732 Vgl. Anders 2002a: 31 bzw. 41.

»*Mittun zählt moralisch als Tun, Mit-Tun ist Tun*«, heißt es in Anders' Texten zum geplanten dritten Band der *Antiquiertheit.*[733] Die Berufung der Mittäter des KZ-Systems auf bloßen Gehorsam ließ aus demselben Grund auch Hannah Arendt nicht gelten. Gehorsam seien nur Kinder. Wer hingegen als Erwachsener sage, er sei gehorsam, der unterstütze in Wahrheit die Institution oder Person, der gegenüber er gehorsam sei: »Selbst in einer strikt bürokratischen Organisation mit ihrer festgefügten hierarchischen Ordnung wäre es viel sinnvoller, das Funktionieren der ›Rädchen‹ und der Räder als eine umfassende Unterstützung eines gemeinsamen Unternehmens anzusehen, anstatt wie sonst üblich, von Gehorsam gegenüber Vorgesetzten zu sprechen.«[734] Die kritische Analyse der Elemente und Ursprünge, von strukturellen Kontinuitäten und Homologien, verweist demgegenüber lediglich darauf, dass ein ausgeprägter Sadismus, gleichwohl es ihn in jedem terroristischen System gibt, in der Moderne nicht mehr nötig ist, um Millionen von Menschen zu beseitigen:

> »Für die Bedienung fehlerlos funktionierender Beherrschungs- und Vernichtungsapparate lieferten die Massen gleichgeschalteter Spießer auf jeden Fall ein erheblich zuverlässigeres Menschenmaterial; es sollte sich bald herausstellen, daß sie weit größerer Verbrechen fähig waren als alle sogenannten Berufsverbrecher, wenn man nur diese Verbrechen einwandfrei organisierte und sie in Routinehandlungen verwandelte.«[735]

Denn der moderne »Verwaltungsmassenmord« zeichnet sich in Arendts und Anders' Augen ja gerade dadurch aus, dass er trotz seiner Monstrosität so bürokratisch-steril, so pseudowissenschaftlich-nüchtern, so erschreckend banal, so anschlussfähig ist an alles, was gewöhnliche Menschen aus ihrem Alltag und von ihrer Arbeit her kennen und gewohnt sind zu tun. Eben deshalb hatte sich selbst die unmittelbare Tötung in den Gaskammern oder an den Genickschussanlagen auf eine bedrückende, letztlich aber ideologisch gerechtfertigte »Sonderbehandlung« reduzieren lassen. Das Unvorstellbare hatte sich, propagandistisch präpariert, durch eine komplexe Bürokratie vermittelt, mit terroristischer Einschüchterung flankiert und durch die wechselseitige persönliche Versicherung der Rechtmäßigkeit stabilisiert, in eine »Maßnahme« verwandelt, in logistische Probleme, die zu exekutieren und möglichst effizient zu lösen waren – wie jeder andere Verwaltungsakt, wie fast jeder andere Routinejob auch. Abgesehen davon gab der Krieg für das große Morden einen maximal unterstützenden, wenn nicht gar notwendigen Handlungsrahmen ab. Seit 1939, nicht zufällig auch der Beginn von Hitlers tödlichem Euthanasie-Programm gegen Kinder, Behinderte und Geisteskranke (»Aktion Gnadentod«), wurde man überall zunehmend mit Tod und Vernichtung konfrontiert, was zweifellos Hemmschwellen senkte und gegenüber Gewaltakten abstumpfte. So hatte im Dritten Reich nach Arendt »das Böse die Eigenschaft verloren, an der die meisten Menschen es erkennen – es trat nicht mehr als Versuchung an den Menschen heran«;[736] es war gewissermaßen

733 Anders 1989b: 28, Fußnote 7.

734 Arendt 1989b: 96. Vgl. auch ebd.: 22, 91, 130f.

735 Arendt 2005a: 721.

736 Arendt 2005b 249. Vgl. dazu auch Wojak 2001: 206f.

zu einem normalisierten, integralen Bestandteil der Lebensform Drittes Reich geworden: »Zahllose Einzelverbrechen, von denen eines schrecklicher war als das andere, schufen und umgaben die Atmosphäre, in der das gigantische Verbrechen der Vernichtung stattfand.«[737]

Adolf Eichmann

Als Hannah Arendt die Gelegenheit bekam, im Auftrag des renommierten Magazins *New Yorker* als Prozessbeobachterin einen der Hauptorganisatoren des Verbrechens, den ehemaligen Leiter des Referats IV B 4 für »Juden- und Räumungsangelegenheiten« im Reichssicherheitshauptamt, Adolf Eichmann, aus nächster Nähe in Augenschein zu nehmen, zögerte sie nicht. Doch die Begegnung mit dem von israelischen Geheimagenten aus Argentinien entführten Angeklagten im Jerusalemer Bezirksgericht irritierte sie nachhaltig. Der Organisator des Genozids entpuppte sich als bieder-beflissener Jedermann, war augenscheinlich weder besonders pervers noch sadistisch, sondern einfach nur »erschreckend normal«:

> »Vom Standpunkt unserer Rechtsinstitutionen und an unseren moralischen Urteilsmaßstäben gemessen, war diese Normalität viel erschreckender als all die Greuel zusammengenommen, denn sie implizierte [...], daß dieser neue Verbrechertypus, der nun wirklich *hostis generis humani* ist, unter Bedingungen handelt, die es ihm beinahe unmöglich machen, sich seiner Untaten bewußt zu werden.«[738]

Von dem Ereignis Eichmann gefesselt, versuchte Arendt ein phänomenologisch-philosophisches Profil jenes neuen Verbrechertypus zu skizzieren, das die Analyse der Elemente und Ursprünge des Totalitarismus wie die Anderssche Theorie des Monströsen im Eichmannbrief um einen wichtigen Aspekt ergänzt: die Frage nach der Persönlichkeitsstruktur, den zentralen Charaktermerkmalen, kurz: dem »Wer-einer-ist« der Täter. Während des achtmonatigen Prozesses, an dessen Ende Eichmanns Todesurteil stand, schrieb sie fünf aufeinanderfolgende Essays für den *New Yorker*, die sie schließlich zu ihrem vermutlich berühmtesten Werk zusammenfasste. *Eichmann in Jerusalem* sorgte weltweit für Aufsehen und erbitterte Reaktionen.

Das Buch, das Arendt bereits unter dem Eindruck massiver Kritik in der Vorrede zur deutschen Ausgabe defensiv als journalistischen Text bezeichnet, stützt sich in der Hauptsache auf Prozessmaterialien, eigene Anschauung sowie die Pionierarbeiten Gerald Reitlingers und Raul Hilbergs.[739] Es wurde seinerzeit besonders von jüdischer Seite, auch von engen Freunden, auf das Schärfste attackiert.[740] Die heftige internationale Kritik, die in einer Art »Bürgerkrieg« unter

737 Arendt 1989b: 125. Krieg ist für ethnische Säuberungen und Völkermorde laut Norman Naimark (2004: 35) der ideale Deckmantel, weil er an das Töten gewöhnt: »Niemand gewöhnt sich je völlig an Blutvergießen und verwesende Leichname, aber Soldaten passen sich leichter an als andere.« Außerdem verschaffe der Krieg einer Regierung strategische Argumente für Völkermorde.

738 Arendt 2005b: 400f.

739 Reitlinger 1953 bzw. Hilberg 1983. Vgl. dazu auch Arendt 2005b: 153, 322.

740 So ließ sich das Verhältnis zu Gershom Scholem nicht mehr retten, auch die Lebensfreundschaft zu Hans Jonas wäre am Eichmann-Report beinahe zerbrochen

amerikanischen Intellektuellen gipfelte und bis heute nicht abreißt,[741] konzentriert sich auf sachliche Mängel,[742] den im Buch angeschlagenen Tonfall,[743] und vor allem auf Arendts Beurteilung der Rolle jüdischer Eliten im Prozess der Judenvernichtung.[744] Darüber hinaus war ihr zweideutiges Wort von der »Banalität des Bösen« – mitunter absichtlich – missverstanden worden.[745] In jüngerer Zeit wurde ihr Eichmann-Bild aus historiographischer Sicht korrigiert,[746] die Rolle des Eichmann-Buchs im Gesamtwerk jedoch bedeutend aufgewertet.[747]

(vgl. Arendt 1989b: 63–79; Mosès 2000 und die ausführliche Dokumentation der Auseinandersetzung zwischen Arendt und Jonas bei Wiese 2003a: 96–109).

741 Vgl. Elon 2000: 17; Neiman 2006; Rabinbach 2000: 33. Einen aktuellen Überblick über die Eichmann-Kontroverse bietet der Sammelband von Smith (Hg.) 2000. Einen Eindruck von der Heftigkeit der seinerzeitigen Debatte vermittelt der von F. Krummacher 1964 noch vor Erscheinen der deutschen Ausgabe des Reports edierte Band *Die Kontroverse*. Vgl. dazu auch Young-Bruehl 2004: 477-497 bzw. Grunenberg 2006: 385–392. Wolfgang Heuer (1997: 24) ist der Ansicht, die seinerzeit so hitzige Debatte sei in Deutschland vor allem eine »Arendt-Abwehr« gewesen.

742 Vgl. Mommsen (2005: 14), der Arendts Darstellung der Abläufe der Shoah als »lückenhaft, manchesmal nicht widerspruchsfrei und quellenkritisch nicht hinreichend abgesichert« beurteilt. Er räumt jedoch ein, dass eine abgesicherte historische Abhandlung »weder in der Absicht noch in der Fachkompetenz der Autorin« gelegen habe (vgl. ebd.: 11).

743 So beschreibt Elon (2000: 24) Arendts Stil als stellenweise »unerträglich arrogant«, herrisch, voll »Professorenherrlichkeit« und getränkt von einem »Übermaß an Sarkasmus und Ironie.« Gershom Scholem hatte sich in seinem offenen Brief an Arendt (in Arendt 1989b: 63–70) ebenfalls über den in seinen Augen herzlosen bis hämischen Ton verstört gezeigt (ebd.: 65).

744 Vgl. Arendt 2005b: 209–219 sowie dagegen einzelne Beiträge Arendts aus den 40er Jahren in der Emigrantenzeitung *Aufbau*, in denen sie der aktiven jüdischen Beteiligung an der gewaltsamen Beendigung des Naziterrors gedenkt (Arendt 2004: 129–132, 147–150, 150–154). Vgl. dazu auch Arendt 1989b: 77.

745 Neben vielen anderen Interpreten betont Seyla Benhabib (2000: 105) völlig zu Recht, dass Arendt niemals behauptet habe, Eichmanns Taten und die anderer NS-Verbrecher seien banal gewesen. Im Gegenteil: »Man muß entweder völlig blind oder böswillig oder beides sein, um mißverstehen zu können, was sie meinte [...]. Der Ausdruck ›Banalität des Bösen‹ sollte eine *spezifische geistige und charakterliche Beschaffenheit* des Täters bezeichnen, also weder die Taten selbst noch die ihnen zugrunde liegenden Prinzipien.« Vgl. dazu auch Arendt 2005b: 56 bzw. 371.

746 Vgl. Wojak 2001 sowie unlängst Stangneth 2011.

747 So weist Bergen (1998: xi) zu Recht darauf hin, dass Arendts Eichmann-Buch nur im Kontext ihres Gesamtwerks, insbesondere des Totalitarismusbuchs und der moralphilosophischen Arbeiten, angemessen zu verstehen ist, nämlich als »part of a continuously unfolding body of work that would never be finished until Arendt's death.« Für den inneren Zusammenhang des Arendtschen Werks vor dem Hintergrund der Totalitarismustheorie hat insbesondere Margaret Canovan (1994; 1997a) in ihrer Reinterpretation eine Lanze gebrochen. Auch Benhabib (1997: 54, 57; 2000) betont diese Kontinuitäten. Christian Volk (2005) wertet das Werk in seiner instruktiven Studie als Schlüsseltext.

Die Banalität des Bösen: Nicht-Denken

Im Gegensatz zur Jerusalemer Anklage, die Arendt zufolge bemüht war, Eichmann als Mastermind der »Endlösung« regelrecht zu inszenieren,[748] sah sie in ihm lediglich einen subalternen »Schreibtischtäter *par excellence*«.[749] Auch wenn Eichmann selbst immer wieder betonte, er sei innerhalb der nationalsozialistischen Tötungsmaschinerie nicht bloß ein antriebsloses Rädchen gewesen, war er für Arendt vor allem ein Wichtigtuer, der ein gewisses Organisations- und Verhandlungstalent besaß, dabei jedoch stets in hohem Maß von Direktiven und Erlassen abhängig blieb.[750] Daher hatte man sich Arendt zufolge im Vorfeld des Prozesses von seiner Rolle im Gesamtgefüge der Vernichtungspolitik »eine phantastisch übertriebene Vorstellung gemacht [...]. Der Mann, den man schließlich nach Jerusalem gebracht hatte, war nicht der Drahtzieher dieser grauenhaften Ereignisse gewesen, sondern ein untergeordnetes ausführendes Organ.« Zwar war zu keinem Zeitpunkt des Verfahrens strittig gewesen, dass Eichmann »jederzeit sein Äußerstes getan hatte, die ›Endlösung‹ endgültig zu machen«, was der Angeklagte mit größter Selbstverständlichkeit auch immer wieder betonte. Als irritierend für die Strategie des Staatsanwalts – und die Prozessbeobachterin aus New York – erwies sich jedoch nicht allein, dass Eichmann niemals eigenhändig gemordet hatte. Besonders verstörend wirkte sein opaker Charakter. Eichmann zeigte sich im Prozess zugleich erschreckend unterkühlt, beflissen bis zur Unterwürfigkeit, larmoyant und borniert. Seine pathologische Naivität und seine Überkorrektheit provozierten immer wieder schwer erträgliche Momente, in denen Arendt zufolge »Komik in das Grauen ein[brach].«[751] So berief sich der ehemalige SS-Obersturmbannführer während des Prozesses mehrfach auf seine guten persönlichen Beziehungen zu einzelnen Juden und stellte sich als belesenen Zionisten dar, dem nichts mehr am Herzen gelegen habe, als den Juden endlich »Boden unter ihre Füße«, das heißt ein eigenes Territorium zu verschaffen.[752] Daneben brachte er es ohne weiteres fertig, sich bei jüdischen Polizeibeamten im Verhör endlos über seine nur schleppend verlaufene NS-Karriere und seine vermeintlich von unglücklichen Fügungen geschundene Existenz zu beklagen. Kurzum: »Trotz der Bemühungen des Staatsanwalts konnte jeder sehen, daß dieser Mann kein ›Ungeheuer‹ war, aber es war in der Tat sehr schwierig, sich des Verdachts zu erwehren, daß man es mit einem Hanswurst zu tun hatte.«[753]

Besonders auffällig zeigte sich für Arendt während des Prozesses, wie stereotyp und klischeehaft Eichmann formulierte. Die Beschränkung seiner Ausdrucksfähigkeit auf das karge Vokabular der Amtssprache, von Arendt als »milde Form der Aphasie« verspottet, schien für das Verständnis der Person Eichmanns wie der Rolle, die er im Rahmen der »Endlösung« spielte, wesentlich: »Je länger man ihm zuhörte, desto klarer wurde einem, daß diese Unfähigkeit, sich auszudrücken,

748 Vgl. Arendt 2005b: 76 bzw. 326.
749 Arendt 1989b: 117.
750 Vgl. Arendt 2005b: 106, 120, 117, 135f.
751 Ebd.: 320, 244, 127.
752 Vgl. ebd.: 104, 115.
753 Ebd.: 132.

aufs engste mit einer Unfähigkeit zu *denken* verknüpft war.« Eichmann hatte sich offenbar »*niemals vorgestellt, was er eigentlich anstellte*.«[754] Sein »absoluter Mangel an Vorstellungskraft«, seine »nahezu totale Unfähigkeit, jemals eine Sache vom Gesichtspunkt des anderen her zu sehen«,[755] habe Eichmann wie ein Schutzwall gegen die Wirklichkeit umgeben. Doch Eichmann war nicht unzurechnungsfähig. Schließlich hatte er nicht nur Deportationen organisiert, sondern die berüchtigten Tötungsanlagen im Osten mehrfach besichtigt.[756] Er wusste also, was er tat. Arendt zufolge habe er für die Dauer weniger Wochen sogar über ein normal funktionierendes Gewissen verfügt, und zwar als er, laut Arendt zum ersten und einzigen Mal in seinem Leben, selbst entschied und einen Transport statt in Richtung Osten, und damit auf den direkten Weg in den Tod, nach Lodz umlenkte. Danach »kehrte es sich gleichsam um und funktionierte in genau der entgegengesetzten Weise.«[757] Wie offensichtlich in Eichmanns gesamtem Umfeld, wo sich niemand fand, der gegen das mörderische Treiben Einspruch erhob, oder es überhaupt als solches thematisierte. Ganz im Gegenteil taten sich viele Staatsbeamte sogar durch eigene Vorschläge hervor, Sabotage und Desertion fanden gerade in der Planungs- und Anfangsphase der Shoah kaum statt. Es müssen diese Umstände gewesen sein, die Arendt zufolge wesentlich dazu beitrugen, Eichmanns ohnehin schwer beschädigtes Gewissen (und offenbar auch das seiner Mithelfer) zu beruhigen.[758]

»Lektion Eichmann«

Diese Einsichten in die psychosoziale Motorik des Dritten Reiches, die Lektion, dass Realitätsferne und Gedankenlosigkeit unter gewissen Umständen mehr Unheil anrichten können als böse Triebe und Absichten, ließ sich Arendt zufolge 1961 in Jerusalem lernen.[759] Eichmann war dort als Prototyp erschienen, als »Chiffre für die historische und moralische Bewertung der nationalsozialistischen Massenverbrechen sowie für die Möglichkeit von systematischen Massentötungen in der Moderne.«[760] Sein pathologischer Mangel an Vorstellungskraft spiegelte in Arendts Augen den für die Moderne insgesamt charakteristischen »Verlust an gesundem Menschenverstand« wider, das heißt des Gemeinsinns, »durch den

754 Arendt 2005b: 56. Siehe dazu auch die Kurzzusammenfassung in der Einleitung von *Das Leben des Geistes*, in der Arendt (1979a: 14) Gedankenlosigkeit als zentrales Merkmal Eichmanns herausstreicht.

755 Ebd.: 126, 124.

756 Vgl. ebd.: 171–178.

757 Ebd.: 184.

758 Vgl. ebd.: 203–208.

759 Der Verweis auf die Umstände ist in diesem Zusammenhang entscheidend. Denn mangelnde Vorstellungskraft ist Arendt zufolge nicht per se böse. Eichmann war nicht bereits böse, weil er sich niemals vorgestellt hatte, was er eigentlich anstellte, sondern weil er in einer bestimmten Zeit, einer spezifischen Phase seiner NS-Karriere, die volle Urteilskraft und echtes Reflexionsvermögen erfordert hätte, auf Reflexion und eigenes Urteil verzichtete. Die mangelnde Fähigkeit kann sinnvoll nur als Bedingung der Möglichkeit interpretiert werden.

760 Diner 2000: 120.

wir eine uns allen gemeinsame Welt erfahren und uns in ihr zurechtfinden«.[761] Der Gemeinsinn macht Arendt zufolge die fünf Sinne des Menschen erst zu einer verlässlichen Quelle der Wirklichkeitserfahrung. Nimmt der Gemeinsinn ab, ist dies für Arendt ein untrügliches Zeichen, »daß die Gemeinsamkeit der Welt innerhalb einer bestimmten Menschengruppe abbröckelt, daß der Wirklichkeitssinn gestört ist, mit dem wir uns in der Welt orientieren [...].«[762] Die Folge dieser Entwicklung ist Weltlosigkeit. Wo es aber keine gemeinsame Welt mehr gibt, in der sich mit Hilfe des Gemeinsinns zuverlässig navigieren lässt, da erodieren laut Arendt auch die moralischen Maßstäbe: »Der Maßstab, an dem sich das Gewissen orientiert, bildet sich nicht als autonome innere Instanz, sondern bezogen auf die Welt zwischen den Menschen«.[763] Und wenn das »Zwischen« schwindet, verschwinden auch die Maßstäbe (beziehungsweise sie passen sich an neue Umstände wie den Totalitarismus an). Das heißt, dass das Verbrechen, selbst das banal-böse, sich niemals im »Zwischen« abspielt, sondern immer erst dort, wo dieser Raum vernichtet ist, wenn es keinen Tisch mehr gibt, an dem Menschen – getrennt miteinander verbunden – sitzen.[764]

Eine solche Situation, geprägt von ökonomischem, sozialem und politischem Chaos, hatte Arendt im Totalitarismusbuch und in *Vita activa* im Rahmen ihrer Analyse der Massengesellschaft als Vorauslage und *conditio sine qua non* des Totalitarismus beschrieben.[765] Was die modernen Massen nach Arendt in einer solchen Lage in erster Linie auszeichnet, ist das Gefühl der Heimatlosigkeit und Verlassenheit, induziert durch den anarchischen Zufall »vernichtender Katastrophen«.[766] Doch die prägenden Eigenschaften des Massenmenschen – Verlassenheit bei größter Anpassungsfähigkeit, Erregbarkeit, Haltlosigkeit, außerordentliche Konsumfähigkeit bei »völliger Unfähigkeit, Qualität zu beurteilen oder auch nur zu unterscheiden«, vor allem aber Egozentrismus und als Selbstentfremdung missverstandene Weltentfremdung[767] – sind für Arendt kein Produkt der Weimarer Zeit. Sie wurzeln in der »guten Gesellschaft«, im Milieu der Bourgeoisie. Die »eigentümliche moderne Selbstlosigkeit«,[768] die Arendt auch Eichmann attestiert, sei Ausdruck einer Lebensform »von Arbeitern oder Jobinhabern«, die sich »für nichts anderes interessieren als für die drohende Knappheit oder den möglichen Überfluß dessen, was das Leben für sein Lebendigsein braucht«,[769] das heißt sie ist ein Ausdruck kapitalistischer Lebensführung. So sieht Arendt die totalitäre Katastrophe auch im Wesen der Erwerbsgesellschaft begründet, »in der das Menschenleben am Modell des Erfolgs oder Scheiterns in rücksichtsloser

761 Arendt 2005a: 41.
762 Arendt 2002a : 265.
763 Nordmann 1994: 87.
764 Es bedeutet nach Arendt auch, dass der Persönlichkeitsveränderung immer erst die Weltveränderung – im Sinne der Veränderung von Bedingungen der Möglichkeit zur Interaktion – vorausgeht.
765 Vgl. Arendt 2005a: 643.
766 Ebd.: 746. Vgl. dazu auch Fromm 1937: 95.
767 Arendt 2000a: 278.
768 Vgl. Arendt 2005a: 717.
769 Arendt 2002a : 135.

Konkurrenz, im Wirtschaftskampf, erfahren wird und sich so ausschließlich auf die Notwendigkeiten des privat-persönlichen Erfolgs konzentriert hat, daß die Pflichten und Verantwortlichkeiten des Bürgers zu einer untragbaren zusätzlichen Last werden.«[770] Hier liegt der eigentliche Grund für Arendts vehementen rhetorischen Kampf gegen die Wucherung der Gesellschaft, gegen das Eindringen des Sozialen in die Politik. Und zugleich die Verbindungslinie vom gewöhnlichen Angestellten der *jobholder society* zu Adolf Eichmann.

Der Spießer

Bereits 1944 hatte Arendt im Exil gewissermaßen eine Vorstudie zu diesem exponierten Vertreter der Moderne verfasst. In ihrem Aufsatz *Organisierte Schuld* zeigt ihr Porträt des Durchschnittsbürgers kapitalistischer Massengesellschaften fast dieselben Charaktermerkmale, die sie während des Jerusalemer Prozesses an Eichmann abliest. Arendt bezeichnet diesen Durchschnittstypen in ihrem Essay und im Totalitarismusbuch als »Spießer« beziehungsweise »Philister« – als »das letzte und bereits entartete Produkt der Bourgeoisie und ihres Glaubens an das absolute Primat der sozialen und ökonomischen Interessen vor den Ansprüchen des öffentlichen und staatlichen Lebens.« Der Spießer ist für Arendt »der Bourgeois in seiner Isolierung, in seiner Verlassenheit von der eigenen Klasse.«[771] Was, so fragt Arendt in *Organisierte Schuld*, hat den Spießer veranlasst, sich in die Mordmaschine der Nationalsozialisten einzuschalten? Schon damals nahm Arendt an, dass die NS-Schergen in der Mehrzahl keine Sadisten und Verbrecher waren, sondern »in erster Linie ›jobholders‹ und gute Familienväter.« Genau hier aber liegt ihrer Meinung nach das Problem:

> »Wir sind so gewohnt gewesen, in dem Familienvater die gutmütige Besorgtheit, die ernste Konzentriertheit auf das Wohl der Familie, die feierliche Entschlossenheit, Frau und Kindern das Leben zu weihen, zu bewundern oder zu belächeln, daß wir kaum gewahr wurden, wie der treusorgende Hausvater, der um nichts so besorgt war wie die Sekurität, sich unter dem Druck der chaotischen ökonomischen Bedingungen unserer Zeit in einen Abenteurer wider Willen verwandelte, der mit aller Sorge des nächsten Tages nie sicher sein konnte. [...] Es hatte sich herausgestellt, daß er durchaus bereit war, um der Pension, der Lebensversicherung, der gesicherten Existenz von Frau und Kindern willen Gesinnung, Ehre und menschliche Würde preiszugeben. Es bedurfte nur noch der teuflischen Genialität Himmlers, um zu entdecken, daß er nach solcher Degradierung aufs beste präpariert war, wortwörtlich alles zu tun, wenn man den Einsatz erhöhte und die nackte Existenz der Familie bedrohte. Die einzige Bedingung, die er von sich aus stellte, ist, daß man ihn von der Verantwortung für seine Taten radikal freisprach.«[772]

770 Arendt 2005a: 673.

771 Ebd.: 722.

772 Arendt 1948a: 43. »Nichts erwies sich leichter zerstörbar«, so Arendt (2005a: 723), »als die Privatmoral von Leuten, die einzig an die ununterbrochene Normalität ihres privaten Lebens dachten«. Irritierend wirkt im obigen Zitat der Verweis auf Himmlers »teuflische Genialität«, trifft das Porträt des Spießers doch gerade auf ihn und letztlich auch auf Hitler zu. Vermutlich hätte Arendt diese Wendung in den 60er Jahren nicht mehr benutzt.

Die Metamorphose des gutmütigen Pater familias zum mordbereiten Spießer entfremdet diesen laut Arendt von sich selbst und seinen Mitmenschen und steigert die anthropologische Weltfremdheit zur Weltvergessenheit und Weltlosigkeit bis hin zur lebensfeindlichen (Mit-)Weltvernichtung. Für Arendt ist die Figur des Spießers, der eigentumslosen Schwundstufe des Bourgeois, der sein Gewissen unter Verweis auf seine ökonomische Lage exkulpiert und in dem die Dualität von Öffentlichem und Privatem auf die Spitze getrieben ist, eine »moderne internationale Erscheinung« – unser aller Zeitgenosse, den jede wirtschaftliche Krise auf das Neue zum »Spielball allen Wahnsinns und aller Grausamkeit« machen kann. »*Jedesmal*, wenn die Gesellschaft in der Erwerbslosigkeit den kleinen Mann um sein normales Funktionieren und seine normale Selbstachtung bringt«, so Arendt, »bereitet sie ihn auf jene letzte Etappe vor, in der er jede Funktion, auch den ›job‹ des Henkers zu übernehmen bereit ist.«[773]

In jenen vor- und vorvorletzten Etappen, die Arendt aus eigener Anschauung kannte, nämlich der Niedergang der Weimarer Republik und die Machtergreifung der Nationalsozialisten, sieht sie ihre Beobachtungen und Schlussfolgerungen bestätigt. Die bürgerlich-kapitalistischen Prinzipen von Konkurrenz, Erfolg und Mißerfolg verloren ihre Wirksamkeit auch dann nicht, als die Gesellschaft in ihrer bis dato größten Krise zerfiel. So kam es, dass die atomisierten Individuen kein gemeinsames (Massen-)Interesse fanden, sondern stattdessen nur massenhafte »egozentrische Bitterkeit« um sich griff, verbunden mit »einer typischen Schwächung des Instinkst der Selbsterhaltung«.[774] Als Teil einer bloßen Verfügungsmasse blieb der Einzelne den Prinzipien der Erwerbsgesellschaft verhaftet, fühlte aber zugleich permanent seine prinzipielle Überflüssigkeit und Ersetzbarkeit, so Arendt. Diese Weltlosigkeit der Massenindividuen habe weitaus schwerer gewogen als das sozialstaatlich abgefederte materielle Elend und sei die eigentliche Quelle massenhaften Hasses auf die unfähige politische Kaste gewesen. Denn durch den »Verlust der gemeinsamen Welt hatten die vermassten Individuen die Quelle aller Ängste und Sorgen verloren, die das menschliche Leben in der Welt nicht nur bekümmern, sondern es auch leiten und dirigieren.«[775] Die Unmöglichkeit, dieser Lage zu entkommen, »das Gefühl unentrinnbar in den Maschen und Fallen der Gesellschaft verfangen zu sein«, weckte in der Masse nach Arendt »ein überspanntes und oft hysterisches Verlangen nach Gewalt«,[776] gepaart mit erhöhter Anfälligkeit für alle möglichen Formen von Demagogie. Wovor die ressentimentgeladene, apathische, verzweifelte Masse floh, was sie verweigerte, war laut Arendt, den Zufall als Element der Wirklichkeit anzuerkennen. Der gesunde Menschenverstand rechne »von vornherein mit einer nie ganz eindeutigen, nie wirklich in sich stimmigen Realität«. Die Masse jedoch wolle, das Chaos vor Augen, an nichts anderes, als an eiserne Konsequenz und Stimmigkeit glauben. Sie vertraue nicht länger auf die Tatsachen beziehungsweise die »Realität der sichtbaren Welt« und ihre eigenen, kontrollierbaren Erfahrungen,

773 Arendt 1948a: 44; Hervorh. C.D.
774 Arendt 2005a: 678f.
775 Ebd.: 679.
776 Ebd.: 710.

ihre fünf Sinne, und entwickele deshalb »eine Einbildungskraft, die durch jegliches in Bewegung gesetzt werden kann, was scheinbar universelle Bedeutung hat und in sich konsequent ist.« Es ist diese Haltung der Flucht vor der unverständlichen und bedrohlichen Wirklichkeit in die Einbildung und vor dem Ereignis in die vermeintliche Notwendigkeit historischer Abläufe, die nach Arendt »die Voraussetzung für alle Massenpropaganda« bildet:[777]

> »Die Revolte der Massen gegen den Wirklichkeitssinn des gesunden Menschenverstands und das, was ihm im Lauf der Welt plausibel erscheint, ist das Resultat einer Atomisierung, durch die sie nicht nur ihren Stand in der Gesellschaft verloren, sondern mit ihm die ganze Sphäre gemeinschaftlicher Beziehungen, in deren Rahmen der gesunde Menschenverstand allein sinngemäß funktionieren kann. In einer Situation völliger geistiger und sozialer Heimatlosigkeit ergibt eine wohlabgewogene Einsicht in die gegenseitige Bedingtheit des Willkürlichen und Geplanten, des Zufälligen und des Notwendigen, durch die sich der Lauf der Welt konstituiert, keinen Sinn mehr.«[778]

Daraus und aus ihren Prozessbeobachtungen in Jerusalem folgte für Arendt jedoch »weder eine Erklärung [...] noch eine Theorie« über die Genese der Banalität des Bösen und der Shoah. Dass die Sozialwissenschaften ihrer Zeit vor dem Hintergrund wuchernder Bürokratien – der »Herrschaft des Niemand« – allzu gerne bereit waren, »die Verantwortung des Täters für seine Tat im Sinne des ein oder anderen Determinismus hinwegzueskamotieren«, kritisierte sie deutlich, und Günther Anders hätte ihr in dieser Hinsicht zugestimmt. Trotzdem war sie, wie Anders, überzeugt, dass ein ähnliches Verbrechen unter veränderten Vorzeichen, nach einem anderen »Ordnungsprinzip« des Mordens, immer wieder möglich ist. So sei es beispielsweise »sehr gut denkbar, daß in einer absehbaren Zukunft automatisierter Wirtschaft Menschen in die Versuchung kommen, alle diejenigen auszurotten, deren Intelligenzquotient unter einem bestimmten Niveau liegt.«[779] Im Epilog zum Eichmann-Buch greift Arendt diese Befürchtung wieder auf:

> »Die erschreckende Koinzidenz der modernen Bevölkerungsexplosion mit den technischen Erfindungen der Automation einerseits, die große Teile der Bevölkerung als Arbeitskräfte ›überflüssig‹ zu machen droht, und mit der Entdeckung der Atomenergie andererseits hat eine Situation geschaffen, in der man ›Probleme‹ mit einem Vernichtungspotenzial lösen könnte, dem gegenüber Hitlers Gasanlagen sich wie die stümperhaften Versuche eines bösartigen Kindes ausnehmen.«[780]

In den Augen der emphatischen Denkerin der Kontingenz spricht alles für die absolute Singularität von Auschwitz, aber nur wenig für die Singularität des Völkermords in der Moderne. Das drückt sich auch in Arendts rechtsphilosophischer (und moralischer) Bewertung der Shoah aus. Für Arendt war der Genozid an den europäischen Juden ein Verbrechen gegen die Menschheit als Ganze – verübt am jüdischen Volk. Während Diskriminierung, Vertreibung und Massenmord historisch immer wieder vorkommen, kreierten die Nationalsozialisten Arendt zufolge

777 Arendt 2005a: 745f.

778 Ebd.: 747.

779 Arendt 2005b: 57ff. Vgl. dazu auch Anders 1996: 205f.

780 Arendt 2005b: 396.

einen neuen Typus von Verbrechen, indem sie die Juden nicht etwa nur aus dem Deutschen Reich vertrieben, sondern, spätestens seit dem 20. Januar 1942, dem Tag der Wannseekonferenz, das ganze jüdische Volk ausrotten wollten. Den Völkermord wertet Arendt als »Angriff auf die menschliche Mannigfaltigkeit als solche«, das heißt »auf ein Wesensmerkmal des Menschseins, ohne das wir uns Dinge wie Menschheit oder Menschengeschlecht nicht einmal vorstellen können.«[781] Dass Eichmann als ausführendes Organ an diesem Verbrechen maßgeblich mitgewirkt hatte, rechtfertigte in Arendts Augen schließlich auch sein Todesurteil, das sie im Epilog zum Eichmann-Buch in eigenen Worten so formuliert:

> »So bleibt also nur übrig, daß Sie eine Politik gefördert und mitverwirklicht haben, in der sich der Wille kundtat, die Erde nicht mit dem jüdischen Volk und einer Reihe anderer Volksgruppen zu teilen, als ob Sie und Ihre Vorgesetzten das Recht gehabt hätten, zu entscheiden, wer die Erde bewohnen soll und wer nicht. Keinem Angehörigen des Menschengeschlechts kann zugemutet werden, mit denen, die solches wollen und in die Tat umsetzen, die Erde zu bewohnen. Dies ist der Grund, der einzige Grund, daß Sie sterben müssen.«[782]

»Wasserscheide Eichmann«

Letztlich hatte der Eichmann-Prozess mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet. Für Arendt bildete er so etwas wie »eine Art Wasserscheide, weil er die Widersprüche hervortreten ließ, mit denen sie ihr Leben lang existentiell und begrifflich zu kämpfen hatte.«[783] Dies spiegelt sich vor allem in ihren moralphilosophischen Überlegungen, die sie im Anschluss an den Prozess und als Reaktion auf ihr Eichmann-Buch anstellte, sowie ihrer unvollendeten Urteilstheorie wider.[784] Der völlige moralische Zusammenbruch erforderte nämlich nicht nur eine Antwort auf das Wie und das Warum (Wie konnte es geschehen? Warum konnte es nicht verhindert werden?), sondern vor allem die Rekonstruktion einer tragfähigen neuen Moral auf den Trümmern der alten, die unter Hitlers Regime weitgehend lautlos zerfallen war »zu einem bloßen Kanon von ›mores‹ – von Manieren, Sitten, Konventionen, die man beliebig ändern kann – nicht bei den Kriminellen, sondern bei den gewöhnlichen Leuten.«[785]

Die Begründung einer auch in Extremsituationen belastbaren Moral erwies sich für Arendt – wie auch für den Hiroshima-Philosophen Anders – als Herkules-Aufgabe. Schließlich war spätestens seit dem Eichmann-Prozess, aber im Grunde schon seit dem 8. August 1945 klar, dass ethische Fragen, die Frage nach richti-

781 Ebd.: 391. Vgl. auch ebd.: 398f.

782 Ebd.: 404. Neben der Monströsität des Verbrechens folgte die Todesstrafe für Arendt auch aus dem Umstand, dass man es mit einem Angeklagten zu tun hatte, dem man per se nicht verzeihen konnte, da er über keinerlei Unrechtsbewusstsein verfügte.

783 Benhabib 2000: 112.

784 Vgl. Arendt 1985 bzw. 2006b. Besonders der 1965 in New York gehaltenen Vorlesung *Some Questions of Moral Philosophy* (zu Deutsch: *Über das Böse*) merkt man die Verunsicherung Arendts durch Eichmann und die Kontroverse um ihr Buch deutlich an. Vgl. dazu auch die Anmerkungen zur Übersetzung von Ursula Ludz (Arendt 2006b: 173–176).

785 Arendt 2006b: 16. Vgl. auch ebd.: 48.

gem und falschem Handeln und Leben, in der technisierten und bürokratisierten und erst recht in der nuklear aufgerüsteten Moderne immer zugleich auch Überlebensfragen im Weltmaßstab waren oder sich unversehens in solche verwandeln konnten – eine ungeheuerliche Anforderung an die Ethik, aber auch an sozialwissenschaftliche Theorien der Moderne.