



# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Einige Aspekte philosophischer Anthropologie in  
Günther Anders zwischen Früh- und Spätwerk“

verfasst von / submitted by

BA Joe Simon

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the  
degree of

Master of Arts

Wien, 2018 / Vienna, 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie UG2002

Betreut von / Supervisor:

Univ. Prof. Mag. Dr. Konrad Paul Liessmann





## Lebenslauf

Geboren am 2.9.1985 in Luxemburg (Stadt)

Familienstand: ledig

### Ausbildung:

1999 – 2006: Besuch des Gymnasium *Athénée de Luxembourg* und Matura

2006 – 2008: Studium der Psychologie an der Universität Innsbruck  
(unvollendet)

2008 – 2009: Beginn des Studiums der Philosophie an der Universität  
Innsbruck

2009 – 2013: Bachelor Philosophie an der Universität Wien

Seit 2013: Masterstudium Philosophie an der Universität Wien

## Inhaltsverzeichnis

### I. Teil

1. Einleitung
2. These
3. Kleiner Exkurs über die Methode von Günther Anders

### II. Teil

1. *Die Weltfremdheit des Menschen* oder *Une Interpération de l'aposteriori*
  - a. Erfahrung und Indikativ
  - b. Kant und der Begriff der Erfahrung
  - c. Positionalität
  - d. Der Vergleich mit dem Tier
  - e. Negative Freiheit oder *In-sein in Distanz*
  - f. Homo faber
  - g. Abstraktion, Repräsentation und Lüge
2. *Pathologie der Freiheit* oder *der Schock des Kontingenten*
  - a. Scham
  - b. Futur 2
  - c. Machthunger und Ruhmsuche
  - d. Nihilismus und ein möglicher Ausweg

### III. Teil

- a. Der Sinn anthropologischer Philosophie
- b. *Die kosmologische Humoreske* oder die philosophische Erzählung
- c. Die Frage nach der Frage
- d. Übertreibung
- e. Die kosmologische Humoreske

### IV. Teil

- a. Prometheisches Gefälle
- b. Prometheische Scham
- c. Annihilismus und Apokalypse-Blindheit

V. Bibliographie

VI. Abstract

### Danksagung:

Ich möchte mich bei meinen Eltern bedanken, die mich während vielen Jahren unterstützt und gefördert haben. Ohne sie hätte ich den langen und lehrreichen Weg, der zum Abschluss dieses Studiums geführt hat, nicht bewältigen können.

Bedanken möchte ich mich auch bei Herr Prof. Dr. Konrad Paul Liessmann für die kompetente Beratung und die unkomplizierte Kommunikation während der Betreuungs- und Abschlussphase des Studiums.

Ebenfalls will ich meinen Freunden in und außerhalb von Wien danken, die mir Mut zugesprochen haben, diese Arbeit doch noch zu schreiben und mir während des Schreiben mit Empfehlungen und Korrekturen zur Seite gestanden sind. Meinem guten Freund Ashwin Schumann möchte ich an dieser Stelle hierfür besonderen Dank aussprechen.

Für Hugo

## I. Teil

### 1. Einleitung

„Wer an eine terra incognita verschlagen wird, der kann nicht sogleich mit deren Vermessung und kartographischer Aufzeichnung beginnen. Erst einmal wird er sich dem Zufall überlassen, sich treiben lassen, sich herumtreiben müssen. Zunächst wird er auf dasjenige lossteuern, was ihm zuerst ins Auge fällt: auf einen Baum etwa oder auf einen Gipfel. Aber dass er sein Ziel auf kürzestem Wege erreiche, ist äußerst unwahrscheinlich; vielmehr wird er sich auf seinem weglosen Wege verlaufen; hier nicht weiterkommen, gezwungen sein, seine Richtung zu wechseln; und dort sogar umkehren müssen; und wenn er sein Ziel dabei nicht vergisst, aus den Augen verlieren wird er es sicherlich. — Und dennoch wird diese Landstreicherei nicht ohne Wert sein: nur durch sie kann er das Gelände kennenlernen, Stück für Stück; nur durch sie die Möglichkeit finden, dieses oder jenes Terrain von mehreren Seiten in Sicht zu bekommen oder sogar die Chance, plötzlich an einem Punkte anzulangen, von dem aus sich ihm ein erster, alles zusammenfassender, Rundblick auftut. Keine Frage, er hätte diesen Punkt viel direkter erreichen können. Wenn es einen Weg gegeben hätte. Aber den Weg wird es eben erst auf Grund dieses Umweges geben.“<sup>1</sup>

Anders legt hier in diesen wenigen Zeilen das Programm für den darauffolgenden Text *Über die Bombe und die Wurzel unserer Apokalypse-Blindheit* fest; aber auch vielleicht für die Vorgehensweise dieses Textes.

Die *terra incognita* durch welche der Schritt geführt werden soll, ist zunächst der Mensch in Bezug auf die Frage nach seinem Wesen. ‚*Was ist der Mensch?*‘ lautet die mantra-artige, immer wiederkehrende Frage des Ausgangs der vorliegenden Masterarbeit, eine terra incognita aus der es vielleicht keinen Ausweg geben kann: Was ist mit Wesen gemeint? Gibt es ein solches? Was sind seine Charakteristika?

---

<sup>1</sup>Antiquiertheit, S. 229

Anders meint mit diesem unbekannten Land konkret: „*unser Dasein unter dem Zeichen der Atombombe*.“ Er meint hier eine Art *Kartographie* einer Situation, in der sich die Menschen im Zeitalter der Atombombe befinden. Doch er schließt daran unmittelbar eine Warnung; die Apokalypse, also die atomare Auslöschung in ihrer absolutesten Form, droht quasi täglich (zumindest zu der Zeit als Anders diesen Essay verfasste), jedoch sind wir ihr gegenüber *blind*, d.h. wir befinden uns in einer Situation, in der wir etwas das uns alle fundamental betrifft, NICHT erkennen. Dieser Situation bewusst zu werden, ist die uns Anders stellt. Wir wollen noch einen Schritt weiter gehen, indem wir uns fragen, ob sich Gründe finden lassen, weshalb der Mensch (im Gegensatz zu anderen lebendigen Wesen) überhaupt die Atombombe als solche erschaffen hat.

Diese beiden Dimensionen (das ‚Unbewusstsein‘ gegenüber der atomaren Situation und die Suche nach Begründungen dieser Situation) der Aufgabenstellung lassen sich nicht eindeutig voneinander trennen und werden auch im Verlauf des Textes immer wieder ineinandergreifen. Vorweg muss aber darauf hingewiesen werden, dass es sich bei der Frage nach der Apokalypse-Blindheit um eine erkenntnistheoretische, bei der Frage nach der Existenz der Atombombe um eine ontologische Problemstellung handelt.

Der ontologische Teil beschäftigt sich mit den Grundlagen der Entstehung der Bombe. Die Bombe ist ein Gerät und wurde vom Menschen konzipiert, entwickelt, hergestellt, getestet und eingesetzt. Das soll zu der Frage führen, weshalb Menschen Geräte herstellen; warum stellt der Mensch überhaupt etwas her? Und hierfür gibt Anders Gründe an, die sich besonders deutlich in 2 Texten finden lassen die er in den 1930er Jahren verfasst hat (*Une interprétation de l'aposteriori* und *Pathologie de la liberté*). Diese Texte können dem Bereich der *philosophischen Anthropologie* zugeordnet werden, weil Anders dort die Frage nach dem Wesen des Menschen stellt. Die Hauptaussage dieser beiden frühen Schriften von Anders lauten, dass der Mensch sich in einer doppelten Stellung in der/zur Welt befindet; er ist eine

*freies* Wesen aber gleichzeitig ist er als solches vollkommen kontingent, d.h. auf dieses Wesen reduziert und in diese Situation *geworfen*.<sup>2</sup>

Mit Freiheit ist hier nicht eine emphatische, absolute Art der Freiheit gemeint, sondern, wie Anders es selber formuliert, die Freiheit des Menschen ist ‚*Frei-von-Welt-sein*‘<sup>3</sup>. Anders Freiheitsbegriff besagt:

*„die Tatsache, dass ein bestimmtes Seiendes (der Mensch) in gewisser Abgeschnittenheit vom Seienden als Ganzen, in gewisser relativer Selbstständigkeit sein Sein habe. Es besagt hier ferner immer nur relatives Freisein, sofern es nur die negative Lesart des spezifischen Einbettungskoeffizienten darstellt.“*<sup>4</sup>

Mit dem Koeffizienten der Einbettung ist hier gemeint, dass der Mensch, im Gegensatz zum Tier (ein Vergleich den Anders anführt) keine „feste Weltbindung“<sup>5</sup> hat, da der Vollzug des Daseins des Tieres völlig in den Eigenschaften (Bedürfnisse, Verhaltensweisen usw.) des Instinktes aufgeht. Es gibt für das Tier keine abgesonderte Welt oder Natur als Gegenstand, da die Welt dem Tier als „erfahrungsunbedürftige Welt, als ihm apriorisches Material“<sup>6</sup> mitgegeben wird: „Das Tier kommt nicht zur Welt, sondern seine Welt kommt mit ihm.“<sup>7</sup>

*Erfahrung* ist somit für die Freiheit des Menschen ein entscheidender Begriff. Er ist nicht bloß fähig Erfahrungen zu machen, sondern als *negativ freies* (frei von einem engen Weltbezug) Wesen darauf angewiesen, Erfahrungen machen zu müssen: „der Mensch ist von sich aus einer solcher, der im Laufe seines Lebens aposteriori Weltbeziehung aufnehmen kann, aufnehmen wird“<sup>8</sup>, was in der Aussage gipfelt: „Aposteriorität ist apriorischer Charakter des Menschen, d.h. das spezifisch nachträgliche der nachträglichen Erfahrungen kommt ihm nicht nachträglich zu“<sup>9</sup>, es ist ein bestimmender

---

<sup>2</sup>Vgl. Wörterbuch phänomenologischer Begriffe

<sup>3</sup>Reimann, Weltfremdheit, S.12

<sup>4</sup>ebenda, S. 10

<sup>5</sup>ebenda, S. 6

<sup>6</sup>ebenda, S. 3

<sup>7</sup>ebenda, S. 6

<sup>8</sup>ebenda. S. 12

<sup>9</sup>ebenda, S. 12

Wesenszug. Freiheit bedeutet also lediglich eine Art der Insuffizienz und Inkongruenz zwischen Mensch und Welt, welche keiner eindeutigen Ausrichtung seiner Existenz unmittelbar zugeführt werden kann. Diese Distanz, der sehr niedrige *Koeffizient* der Einbettung, benötigt eine auf Erfahrung und Erkenntnis (lernende Erfahrung) beruhenden Tätigkeit; der Mensch erscheint zunächst als ein in der Welt fremdes und von dieser abgeschnittenes Wesen das „nunmehr eine Beziehung zur Welt wieder aufnimmt“<sup>10</sup> und zwar „als homo faber (tut er, Anm. d. A.) etwas *aus* der Welt, er greift in sie ein, verändert sie, überträgt auf sie seine eigene *Unfestgelegtheit*“<sup>11</sup>, schafft in ihr von der Welt selbst nicht vorgesehene Spezies, er macht eine eigene Welt (...).“<sup>12</sup> Diese zwei Aspekte können als die Grundthesen aus *Une interprétation de l'aposteriori* stehen bleiben (und werden noch genauer erläutert werden): 1. *Negative Freiheit* (Abgeschnittenheit von Welt/geringer Einbettungskoeffizient) und 2. *Homo faber* (Angewiesenheit auf Erfahrung/Herstellung des eigenen Weltbezuges).

Anders führt diesen beiden Aspekten in *Pathologie der Freiheit* eine wichtige Ergänzung hinzu. Man könnte aus den vorherigen Passagen annehmen, dass hier in rein objektiver Form der *Ist-Zustand* des Menschen in Bezug auf die Frage nach seinem Wesen beschrieben wurde. Das ist auch der Fall, allerdings in einer rein äußerlichen Form. In *Pathologie der Freiheit* gibt Anders diesem Zustand eine ‚existentielle‘ Wendung: der Mensch steht dieser Stellung seiner selbst in der Welt zunächst gegenüber; er erkennt sich selber als negativ frei und als homo faber; er nimmt diese Situation aber nicht in gelassener und besonnener Weise einfach hin, sondern sie bedeutet für den Menschen eine Art der Ambivalenz, die ihn seine eigene Existenz fragwürdig erscheinen lässt. Freiheit in diesem Sinne bedeutet nämlich für den Mensch, dass er den Vollzug seiner Existenz nicht einfach vorfindet; auch hier ist er homo faber, was allerdings zu einer dubiosen Situation führt: „die paradoxe Tatsache, dass, wenn sich der Mensch nur auf freie Art und Weise, durch einen frei von ihm ausgehenden Akt erfährt, er sich gerade als nicht frei, als

---

<sup>10</sup>ebenda, S. 16

<sup>11</sup>Vgl. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 3 Hauptstück, S. 81: „(...) der Mensch das noch nicht festgestellte Thier (...)“

<sup>12</sup>Reimann, ebd., S. 16

nicht durch sich selbst bestimmt erfährt.“<sup>13</sup> Er herrscht keine Eindeutigkeit der auf nachträglicher Erkenntnis durch Erfahrung beruhenden Freiheit; den Grund, zu verstehen als originäre Herkunft, dieser *freien* Situation des Menschen im Sein, hat er aber nicht selbstständig zu verantworten: „Der Mensch erfährt sich als *kontingent*, als irgendeinen, als ‚gerade ich‘ (den man nicht gewählt hat); als Menschen der gerade so ist, wie er ist (obwohl er etwas ganz anderes sein könnte), als einem Ursprung entstammend, den er nicht verantwortet und mit dem er sich dennoch zu identifizieren hat.“<sup>14</sup>

Diese Einsicht nennt Anders *Schock des Kontingenten*: Wenn ich für den Vollzug meiner eigenen Existenz verantwortlich bin, sprich es keine konkrete, von außen stammende, Bestimmung meiner selbst in definiter Weise gibt, weshalb bin ich dann doch gezwungen, jetzt gerade, hier und jetzt, in dieser ganz bestimmten Weise zu sein, und nicht jemand oder etwas anderes?

Der Mensch fragt sich also nach seiner eigenen Identität und auf diese Frage, man kann es schon vermuten, wird es nur die Antwort geben können, dass er mit nichts letztendlich identisch ist. Das schockiert und ist gleichzeitig eine Aufgabe. Der Mensch muss sich trotzdem, aufgrund seiner Freiheit und der Notwendigkeit seinen Weltbezug erst herstellen zu müssen (und er entscheidet sich nicht für den frühzeitigen Freitod), dem Anspruch zu leben fügen. Die Suche nach Identität bleibt bei dem in dieser Weise *weltfremden* Menschen der Antrieb seiner Handlungen und Werke. An diesem Punkt lässt sich auch die Hauptthese dieser Arbeit in kurzer Form beschreiben.

---

<sup>13</sup>Reimann, Pathologie der Freiheit, S. 3

<sup>14</sup>ebenda, S. 4

## 2. These

Die beiden frühen anthropologisch/philosophischen Texte, *die Weltfremdheit des Menschen* und *Pathologie der Freiheit*, aus den 1930er Jahren arbeiten mit Begriffen und Motiven, welche sich auch in den späteren, eher essayistisch, aber deswegen nicht weniger rigoros, ausgelegten Texten wiederfinden. Ganz besonders in den zwei Texten im ersten Teil der *Antiquiertheit des Menschen: Über prometheische Scham* und *Über die Apokalypse-Blindheit*. Diese Texte werden allgemein Anders' Technikkritik zugeordnet, sprich es sind Beiträge zum Verhältnis Mensch/Maschine bzw. Gerät. Meine These lautet nun wie folgt:

Die Situation des Menschen im Sein und zu sich selbst ist eine durchweg ambivalente: er ist weltfremd, mit nichts identisch und ist deshalb ein notwendiger homo faber, der jederzeit sich selbst dennoch in einer bestimmten Form vorfindet; er ist weltoffen und diese Offenheit ist radikal *real*: sie ist nicht der Möglichkeit nach dem Menschen im Nachhinein gegeben. Offenheit gegenüber der Welt ist ein apriorischer Wesenszug des Menschen. Der Anspruch an den Menschen, diese *nicht-Identität* in Identität zu überführen, ist das omnipräsente Substrat seiner Handlungen, sprich der permanente Versuch die Ambivalenz seiner Situation zum Ruhen zu bringen<sup>15</sup>. Ein Abschluss dieser Ambivalenz ist aber aufgrund der Voraussetzungen nicht möglich. Anders zeigt nun, wie das Herstellen von Geräten und Maschinen diesen Anspruch auf vermeintliche Weise bewerkstelligen *könnte*.

Die Maschinenwelt/Gerätschaft spiegelt einen Aspekt der menschlichen Situation, sie ist die Menge hergestellter Dinge, aber sie erfüllen auch die Kriterien einer Art Identität, die dem Mensch versagt bleibt: sie haben kein Bewusstsein ihrer selbst (sie erkennen die fehlende Verantwortung ihres eigene Ursprungs nicht und fragen auch nicht danach) und sie sind unendlich

---

<sup>15</sup>„Damit unser Dasein nicht in starrer Wiederholung, wie das Leben der Tiere, sondern in hervorbringender (...) Bewegung sich entfalte, ist die Labilität jedes Zustandes notwendig; diese Labilität ist unentrinnbar.“ Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, S. 108

wandelbar, d.h. das bereits erwähnte Hier und jetzt und So-und-so-sein zu müssen, gilt für die Maschinen nur so lange, als man sie umbaut. Das Umbauen wiederum verläuft, im Prinzip, ohne Widerstand der Maschinen, sprich sie löschen dadurch ihre eigene Kontingenz aus, weil sie wahllos anpassbar sind (ihre Form und ihre Bestimmung sind prinzipiell unendlich wandelbar).

Es kann also im Ausgang von Anders behauptet werden, dass der Mensch sich wegen dieser angeblichen Überführung von Nicht-Identität in Identität im Bereich der Maschinen inspirieren lässt, für sich selber *ontologische Ruhe* in Bezug auf seine eigene Situation im Sein walten zu lassen; der Mensch hat ja schließlich diese Maschinen hergestellt und er steht somit in einer originären, verantwortenden Position zu diesen: was er für sich selber nicht schafft, erledigen nun Dinge die er produziert hat, für ihn. Das Vertrauen und die Erwartungen steigen ins unermessliche.

Doch auch die Maschinenwelt bleibt immer nur das Resultat seiner eigenen kontingenten Situation: frei von engem Weltbezug, in das gesichtslose Sein geworfen, in dem er nur sich selber wiedererkennt und zu dem er keine eindeutige Position einnehmen kann. Diesen Bruch mit dem Sein über den Weg der Herstellung von Artefakten überwinden zu können ist verheißungsvoll, aber trügerisch. Die Maschinenwelt kümmert dieser Anspruch wenig, die Erwartung fällt auf den Menschen selber zurück. Der Anspruch aber bleibt; der Mensch muss *etwas tun*; doch diese Tätigkeit kann niemals dasjenige einlösen was sie verspricht. Die Atombombe kann für diese unmögliche Situation eine Lösung oder besser, Erlösung anbieten: sie ist das ultimative/eskalierte Gerät, das dem erwähnten Anspruch (die Ambivalenz zu beheben) gerecht werden kann; nicht in dem sie die ersehnte Identität des Menschen mit sich selber und der Welt herstellt; sondern indem sie, mit quasi transzendentaler Macht, die Bedingungen der Möglichkeit der Situation auslöscht, in der die Fragen nach Kontingenz und Identität überhaupt erst auftauchen.

Das ist natürlich eine Behauptung meinerseits. Ich bin der Ansicht, dass sich diese Linie im Werk von Anders wiederfinden lässt, sie ist nicht vorgegeben. Ebenso muss diese These so verstanden werden, dass sie wohl bloß einen

Aspekt der Maschinen- bzw. Gerätewelt aufzeigen *kann*. Die Atombombe soll dabei als Beispiel der zur Eskalation tendierenden anthropologisch ambivalenten Situation des Menschen fungieren. Das klingt alles sehr übertrieben; Übertreibung hat allerdings im Denken von Günther Anders ihren ganz eigenen und wichtigen Stellenwert.

### 3. Kleiner Exkurs über die Methode von Günther Anders

Günther Anders beschreibt seine Arbeit als eine Gradwanderung zwischen Philosophie und Journalismus:

*„Darunter verstehe ich etwas, was auf den ersten Blick wie ein Unding aussehen muss, wie eine hybride Kreuzung von Philosophie und Journalismus: ein Philosophieren nämlich, das die heutige Situation, bzw. charakteristische Stücke unserer heutigen Welt zum Gegenstand hat;“<sup>16</sup>*

Wie wir noch sehen werden, ist Anders voll und ganz ein Philosoph der auf Empirie beruhenden Erkenntnis. Einer eigenen Aussage zufolge, hätte er sich natürlich lieber, als ausgebildeter Philosoph und seit Kinderjahren musisch geschult<sup>17</sup>, mit Problemen und Fragen philosophischer Ästhetik beschäftigt: Aber die äußeren Umstände, zwei Weltkriege und die Atombomben über Hiroshima und Nagasaki, haben ihn gezwungen sich mit Phänomenen und Entwicklungen einer Welt zu beschäftigen und die ihn tagtäglich umgibt und welcher er angehört.

---

<sup>16</sup>Antiquiertheit, S. 19

<sup>17</sup>Vgl. hierzu das einführenden Kapitel der umfangreichen Biographie zu Anders vom Raimund Bahr.

## II. Teil

### 1. Die Weltfremdheit des Menschen oder *Une Interpération de l'aposteriori*

#### a. Erfahrung und Indikativ

Anders eröffnet diesen Text indem er eine Spannung aufbaut: bei dem Begriff des *Aposteriori* fällt jedem philosophiehistorisch geschulten Gehör Kant ein. *Aposteriori* bezieht sich bei Kant auf den Begriff der Erfahrung, die einem Subjekt zugeschrieben wird und das diese Erfahrungen hat; *in concreto* (also tatsächliche Sinnesregungen) und *metaphysisch*, d.i. die Möglichkeit einer Form der Erkenntnis. Anders beschreibt nun Erfahrung als „sofern Erfahrung Kommunikation des Menschen mit der Welt darstellt, kann sie selbst als *Index* für die spezifische Lage und Weltintimität des Menschen dienen“<sup>18</sup>. Die Spannung besteht nun im Gebrauch des Begriffs *Erfahrung*; zwar lässt die Form der Erfahrung auch Kant Schlüsse darüber ziehen, *wie* Dinge erkannt werden. Der tatsächliche Ort der Erfahrung, dort wo sie in Erkenntnis gestellt wird, ist allerdings die Vorstellung *a priori*. Die Welt ist Erscheinung, das Material der Empfindung korrespondiert bloß mit der Materie, „das, sich worinnen die Empfindung allein ordnen, und in gewisse Form gestellet werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur *a posteriori* gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte *a priori* bereit liegen, und daher abgesondert von aller Erfahrung können betrachtet werden.“<sup>19</sup>

Kant versucht nun im restlichen Verlauf der Kritik der reinen Vernunft diesen, man könnte es *skeptischen* Spalt nennen<sup>20</sup>, zu kitten, indem er

---

<sup>18</sup>Reimann, S.

<sup>19</sup>Kant, KrV, B 35,36

<sup>20</sup>Was bedeutet die Adäquation zwischen meinen Empfindungen und meinen Aussagen über diese Empfindungen und dass diese kausal eindeutig zusammenhängen, ohne wie Descartes, eine äußere Versicherung gegen den Skeptizismus (Gott) konsultieren zu müssen oder behaupten zu müssen, dass diese Adäquation erlernt und durch Gewohnheit kausal eindeutig zusammenhängen; wobei auch Hume nie angeben kann wie es überhaupt möglich ist, dass solche Gewohnheiten entstehen. Vgl. hierzu Mittelstraß, ‚adaequatio‘ („ad intellectus ad rei“)

mathematische Grundprinzipien für den gesamten Bereich der Erkenntnisfähigkeit walten lässt. Was Kant will, ist nicht bloß angeben zu können, dass etwas ist, sondern unter welchen Bedingungen gesicherte Erkenntnis über etwas hergestellt werden kann, und das unabhängig von der konkreten Erscheinung, d.i. reine Erkenntnis apriorischer Natur.

Der bis jetzt kurz erwähnte *indikative* Aspekt der Erfahrung lässt sich zwar auch bei Kant ausfindig machen; Erfahrung *zeigt* uns die Grundlagen unserer Erkenntnisfähigkeit.

Anders widerspricht Kant nun nicht. Er versucht aber den Begriff der Erfahrung in der Relation zu untersuchen die für Kant nur Mittel zum Zweck ist, das heißt Anders konzentriert das Erkenntnisvermögen auf dasjenige was philosophiehistorisch *Existenz* oder *Leben*<sup>21</sup> genannt wird. Damit ist gemeint, dass Anders seinen Ausgang beim konkreten Menschen nimmt, mit allen seinen empirischen, d.h. auch zufälligen, Variablen. Der kantische Erkenntnisapparat bleibt davon unberührt. Anders nimmt nur eine andere Perspektive ein um *Erfahrung* zu diskutieren und stellt sich 2 Fragen die sich, zumindest sprachlich, dem *indikativen* Charakter der Erfahrung annähern. Er stellt hierfür einen theoretisch konstruierten Vergleich an:

1. Warum scheint das Tier spontan Dinge zu können, die der Mensch nur mit Mühe fertigbringt und über große Zeiträume lernen muss und
2. was indiziert dieser Unterschied für den Menschen als Ganzes?

Um den folgenden Ausführungen ein Leitfaden zu geben, können folgende, kurze Antworten vorangestellt werden:

1. Das Tier ist ein vollkommenes Wesen *apriori* (seine apriorischen Qualitäten fallen mit seinen aposteriorischen Erkenntnissen zusammen).
2. Der Mensch ist notwendiger Weise auf Erfahrung beruhende Erkenntnis angewiesen und diese Tatsache ist ein *indikativer* Faktor für die Situation des Menschen als Wesen in seiner Existenz.

---

<sup>21</sup>Traditionell stehen hierfür der Existenzialismus und die Lebensphilosophie ein.

## b. Kant und der Begriff der Erfahrung

Die Grundlagen der kantischen Erkenntnistheorie sind letztendlich nicht mehr zu hintergehen, doch fehlt bei Kant eine Auseinandersetzung mit den Erscheinungen. Er sieht nur den ‚so und so positiv bestimmen Menschen‘ (im Gegensatz zu seinem *Negativ* d.i. der existentielle Kontext<sup>22</sup>); am aller deutlichsten wird das in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

Kant hat mit diesem Buch, welches sich mit der vierten und letzten seiner berühmten gewordenen Fragen beschäftigt<sup>23</sup>, die Grundlage zur weiteren

---

<sup>22</sup> „Von Kants Erkenntnistheorie aus gesehen erscheint die Verbindung der Philosophie mit den Geisteswissenschaften, die Aufstellung einer Kritik der reinen Vernunft zunächst nur als eine gebietsmäßige Erweiterung der Erkenntnistheorie selber. Neben die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften, wie sie Kant im Hinblick auf die klassische Mechanik Newtons ausgebildet hat, tritt die Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften mit Bezug auf das Werk der historischen Schule. Für Kant waren die geistigen Realitäten, die über die Bedeutung der menschlichen Existenz entscheiden, ... prinzipiell der wissenschaftlichen Fragestellung entzogen, da ja keine Mathematik in ihnen ist; sie wurden einer praktischen Stellung der Person, der Realisierung durch Gesinnung und Tat überantwortet. Und da setzt nun die Verbindung der Philosophie mit den Geisteswissenschaften ein, um das, was Kant negativ entschied, positiv zu machen, die der menschlichen Existenz einen eigenen Inhalt geben, zum Gegenstand der Forschung.“ Misch, Georg, zitiert nach Plessner, Stufen, S. 55-56

<sup>23</sup> „Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen:

- 1) Was kann ich wissen?
- 2) Was soll ich thun?
- 3) Was darf ich hoffen?
- 4) Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die

Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.

Der Philosoph muss also bestimmen können

- 1) die Quellen des menschlichen Wissens,

Entwicklung philosophischer Anthropologie gelegt. Nicht wegen des konkreten Inhalts (viele der Behauptungen und Argumentationen haben sich als falsch herausgestellt), sondern wegen seines Anspruch auf begrifflicher Ebene *wissenschaftlich* vorzugeben. Für ihn heißt das, wie auch in seinen anderen Schriften, die Grundlegung einer soliden Begriffssystematik. Begriffe haben allerdings für Kant nicht bloß *definitorischen* oder *erklärenden* Charakter:

*„weil (er, Kant, Anm. d. A) nicht wissen will, was in (s)einem Begriffe von einem Dinge enthalten sei, (denn das gehört zu seinem logischen Wesen) sondern was in der Wirklichkeit des Dinges zu diesem Begriffe hinzukomme, und wodurch das Dinge selbst in seinem Dasein außer meinen Begriffen bestimmt sei.“<sup>24</sup>*

Unschwer in diesem Zitat zu erkennen ist die Verschränkung transzendentaler Bedingungen a priori von Verstandesbegriffen mit der Notwendigkeit empirischer Erfahrung a posteriori, um diesen Begriffen einen, durchaus wandelbaren (aber auf der Grundlage eines formal gleichbleibenden Regelwerks der Erkenntnis an sich), Inhalt zu geben.

Schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* genügt um zu erkennen, dass Kant das Wesen Mensch aus sich selber zu seinem Zwecke führen möchte und ihn mit allen seinen Eigenschaften, Fähigkeiten und Charakteristika (welche von seinem

---

2) den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens und endlich

3) die Grenzen der Vernunft.

Das letztere ist das nöthigste aber auch das schwerste, um das sich aber der Philodox nicht bekümmert.“ Kant, AA IX, Logik - Physische Geographie Pädagogik, S. 25

<sup>24</sup>Kant, Prolegomena, S. 55

Erkenntnisvermögen ausgehen und sich bis zu seiner Differenz in den Geschlechtern ziehen) in sich selber zu zentrieren, so dass ein Gesamtbild entstehe, vom einzelnen bis hin zum *Charakter der Gattung*. Im Gegensatz hierzu steht das andersche Bemühen, den Menschen nur mehr in ‚großer Formalität‘ zu begreifen<sup>25</sup>. Wenn bei Kant noch Studien über das *Erkenntnisvermögen*, des *Sinnenempfinden* oder des *Begehrungsvermögens* und vom *Temperamente des Gefühls* im Vordergrund stehen, dann weil sie noch nicht relativ geworden sind. Relativ zu z.B. Erziehung, sozialer Schicht, geopolitischer Verortung usw. Diese Dinge verunmöglichen aus der heutigen Sicht einer modernen Philosophie eine *kategoriale* Bestimmung der oben genannten Eigenschaften des Menschen.

### c. Positionalität

Bei Kant fällt die Frage nach dem Wesen des Menschen also noch gänzlich in den Bereich des Menschen selber. Die Lehre vom Menschen soll, das ist die Essenz der kantschen Lehre, *wissenschaftlich*<sup>26</sup>, d.h. erstens notwendigerweise nach der Art der Problemstellung in den Bereich der Philosophie fallen (nur sie kann diese Frage zufriedenstellend umreißen und auch beantworten) und zweitens soll Philosophie eine reine Wissenschaft (im Sinne der Mathematik) werden, sprich sich innerhalb dem Menschen möglichen Grenzen seiner eigenen Erkenntnis bewegen (im Gegensatz zum Glauben, der sich außerhalb der Grenzen der Vernunft, der aber trotzdem auf legitim menschliche Art und Weise seine Berechtigung hat und sich Ausdruck verschafft).

Es ist dieser Anspruch Kants, sprich die Kombination aus Wissenschaftlichkeit und deren Grundlegung als und in den Grenzen der Erkenntnis zu fungieren, welche die Frage nach der Stellung des Menschen im Zusammenhang mit anderen Kreaturen, wie dem Tier obsolet machen. In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* heißt es über den Menschen: „das was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann, und soll“<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup>Reimann, Verweigerte Versöhnung, S.49

<sup>26</sup>Vgl. Prolegomena, S147ff

<sup>27</sup>Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, S. 399

(was auch gleichzeitig die Definition von *pragmatisch* bedeutet). Der Vergleich zu anderen Lebewesen findet hier kaum Beachtung; das Tier tritt zwar in der einen oder anderen Passage als eine Art Reflexionsfolie auf um zu zeigen wie verschieden der Mensch, in pragmatischer Hinsicht, vom Tier ist.

Anthropologie ist bei Kant *rein* auf den Menschen bezogen da „der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann“ und das „erhebt ihn unendlich über alle auf Erden lebende Wesen.“<sup>28</sup>

Eng daran geknüpft ist das kantsche Verständnis des Menschen als Person „d.i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlose Tiere sind, (...) durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen.“<sup>29</sup> Worin dieser Unterschied, in Bezug auf Tier genau besteht, wird zwar mit dem Verweis darauf, dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich hat angedeutet, allerdings nicht weiter ausgeführt. Kant setzt den Menschen als ein „mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier (animal rationabile)“ voraus, dass „aus sich selbst ein vernünftiges Tier (animal rationale) machen kann.“<sup>30</sup> Was diese Begabung für den Menschen heißt, weshalb der Mensch über das Tier erhaben ist und von allen anderen Lebewesen unendlich geschieden ist, erklärt er nicht. Das ist aber für ihn kein Mangel. Nicht aus seiner eigenen und auch nicht aus historischer Sicht. Ihm geht es darum die Erkenntnistheorie *an sich* auf sichere Beine und trockenen Boden zu stellen. Den Menschen aus dieser zentralen Perspektive in Relation zu einem vollkommen eigenständigen Begriff<sup>31</sup> von Welt zu setzen, widerspricht dem kantschen Projekt und ist in der Systematik seines Denkhorizont auch nicht vorgesehen:

*„Alle Fortschritte in der Kultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbene Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener Zweck ist. – Ihn also, seiner Spezies nach, als mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen,*

---

<sup>28</sup>ebenda, S. 407

<sup>29</sup>ebenda, S. 407

<sup>30</sup>ebenda, S. 673

<sup>31</sup>Vgl Alsberg, Kapitel 10

*verdient besonders, Weltkenntnis genannt zu werden; ob er gleich nur einen Teil der Erdgeschöpfe ausmacht.*<sup>32</sup>

„Die Tatsache, dass es überhaupt so etwas wie Erfahrung für den Menschen gibt, gilt es aus der spezifischen Lage des Menschen in der Welt auszulegen.“<sup>33</sup> Lage oder Position, in anthropologischer Hinsicht, ist ein negativer Begriff, indem er nicht ein Ding, Objekt oder Subjekt direkt benennt, sondern umgekehrt „die Form seiner Gestelltheit gegen das Umfeld“<sup>34</sup> hervorhebt. Es stellt sich nun die Frage nach den Eigenschaften des menschlichen Wesens, und nimmt man diese *negative* Perspektive ein, dann tritt die Distinktion zwischen Mensch und Welt erst tatsächlich auf. Es kann dann nicht mehr behauptet werden, dass die Kenntnis der Grundformen menschlicher Subjektivität ausreichen würden, um Erkenntnis über den Menschen überhaupt zu gewinnen. Das ist bloß die eine Seite. In welcher Weise nun Subjektivität in dem Kontext, in dem sie sich befindet beeinflusst wird und vice versa, das ist ein Problem, auf das auch schon Plessner vor Anders gestoßen ist.

Plessner beschreibt diesen Aspekt des Menschen mit *exzentrischer Positionalität*<sup>35</sup>. Der Begriff zeigt den angesprochenen Doppelcharakter dadurch an, dass der Mensch in eine Position gestellt wird (und hiermit korrespondiert der kantsche Erkenntnisapparat) in der er sich reflektierend auf sich selber bezieht. Plessner erweitert nun aber den Kreis, indem er diese Positionalität, aufgrund des Bezugs auf sich selber, fundamental, also anthropologisch, exzentrisch werden lässt, d.h. dass das Subjekt keinen fixierten Platz mehr in sich selber vorfindet, und somit bloß die eigene, *negative* Projektionsfläche seiner selbst wird

*„‘durch die Grenzgesetztheit des Menschen genanntes Dinges‘ ist es exzentrisch in die Lage versetzt, sich von sich zu distanzieren,*

---

<sup>32</sup>Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, S. 399

<sup>33</sup>Reimann, Weltfremdheit, S. 2

<sup>34</sup>Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe, S. 430

<sup>35</sup>Vgl. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, siebentes Kapitel, besonders I. Die Positionalität der exzentrischen Form.

*zwischen sich und seine Erlebnisse eine Kluft zu setzen. Dann ist es diesseits und jenseits der Kluft, gebunden im Körper, gebunden in der Seele und zugleich nirgends, ortlos außer aller Bindung von Raum und Zeit und so ist es Mensch. So das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch. Exzentrizität ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld.“<sup>36</sup>*

Diesen Aspekt wird Anders mit dem Problem der Freiheit in Verbindung setzen, und die von Plessner beschriebene Kluft als Ausgangspunkt nehmen um zu zeigen, dass der Mensch, durch diese Kluft grundlegend auf Erfahrung angewiesen ist.

#### d. Der Vergleich mit dem Tier

Nun erschöpft sich der Begriff des schon öfters erwähnten *Negativen* nicht in dem bereits bis hier hin Erreichten und wird, sich ihrer eigenen Formation treu bleibend, aus der Diskussion herausgebildet werden müssen<sup>37</sup>, weil „die Fixierung auf den Menschen (...) damit nicht aufgehoben (ist), sondern zunächst nur umgedreht, negativ eben.“<sup>38</sup> Es wird „der so und so positiv bestimmte Mensch als Mittelpunkt des Denkens (...) ersetzt, durch den offenen Menschen, der gleichwohl das kraftvolle Zentrum aller Bewegung bleibt.“<sup>39</sup>

In einem ersten Schritt vergleicht Anders den Menschen mit dem Tier um eine erste holzschnittartige<sup>40</sup> Auffassung von *Position* herauszuarbeiten.

---

<sup>36</sup>Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, S.291f

<sup>37</sup>Ein Überblick über eine Disziplin, welche *negative Anthropologie* genannt werden könnte, fehlt bis dato (vielleicht kommt Sonnenmann hierzu am vollständigsten). Vgl. Sonnenmann

<sup>38</sup>Reimann, Verweigerte Versöhnung, S. 23

<sup>39</sup>ebenda., S.23

<sup>40</sup>Anders schreibt zur Konfrontierung des menschlichen mit der tierischen Existenz: „Diese kann hier nur pauschal und stichworthaft bestimmt werden.“ Reimann, S.2

Dieser Vergleich hebt damit an, dass es in Bezug auf die tierische Existenz nicht eindeutig ist, ob es zwischen dem Tier selber und der Welt in der es lebt einen fundamentalen Unterschied gibt. Es, das Tier, erscheint so als wäre es in die Welt, die es umgibt vollkommen eingelassen, weswegen Anders auch die Behauptung aufstellt, das Tier lerne nicht und habe auch keine Erinnerung. Das Tier ist ein Wesen des Instinkts, denn ohne etwas *über* sich zu wissen, weiß wie es sich zu verhalten hat.<sup>41</sup> Es hat oder macht keine Erfahrungen, sondern es antizipiert dasjenige das in ihm, instinktiv, festgelegte Material und auch nichts darüber hinaus: „Das Tier kommt nicht zur Welt, sondern seine Welt kommt mit ihm. Das Prinzip dieses apriorischen Materials ist nun ebenso einfach wie überraschend: Nachfrage Tieres und Angebot der Welt decken sich.“<sup>42</sup>

Ein zweites Argument für die beschriebene Geschlossenheit zwischen Tier und Welt ist für Anders die Tatsache, dass Tiere ihrer Kapazität nach zwar fähig sind neue Dinge zu lernen, aber dass diese Lernfähigkeit nicht falsch zu verstehen ist als eine dem Menschen ähnliche Art und Weise zu lernen (der Mensch ist, wie noch sehen werden auf seine Lernfähigkeit *existentiell* angewiesen).

Es lassen sich auch beim Tier immer wieder neue Verhaltensweisen beobachten, diese setzen allerdings eine eindeutige Veränderung der das Tier unmittelbar umgebenen Umstände voraus, die das Tier zum Lernen zwingen oder ködern (ein Tier hat keine Muße). Und das neu erlernte bleibt innerhalb des Rahmen der Fähigkeit durch seine instinktive, material apriorische *Mitgift*<sup>43</sup>, unbekannte Situationen zu antizipieren, nicht aber zu verstehen (ein Tier kann sicherlich lernen bei grün über die Straße zu gehen; faktisch hat dieses Verhalten aber für das Tier keinen Sinn; es ist eine künstliche Situation, hergestellt durch eine Reaktion der benannten Mitgift auf Belohnung oder Vermeidung von Bestrafung). Anders nennt den Instinkt auch formal eine *Blockade*: „das Tier trifft nur, findet nur, was es apriori als findbar

---

<sup>41</sup>„Die Lähmungswespe findet ohne Suchen das Nervensystem des Beutetiers. Der Zugvogel den Süden.“ Reimann, S.2

<sup>42</sup>Reimann, S.3

<sup>43</sup>ebenda, S. 3

*hatte*.<sup>44</sup> Im oben genannten Beispiel eines erlernten neuen Verhalten, ist das ‚apriori findbare‘ beispielsweise eine Belohnung mit Futter für ein gewünschtes Verhalten, das von außen an das Tier herangetragen wurde. Seine aktuelle Wahrnehmung bleibt gegenüber jeglichen *genuin* neuen Reizen, die nicht in den Kontext seines materialen Apriori des Instinktes passen, vollständig gleichgültig. Das Tier ist nicht auf dem ‚Laufenden‘<sup>45</sup>. Jegliche zeitgenössischen Wahrnehmungen und Erfahrungen funktionieren wie die Überprüfung einer mitgebrachten Kontrollliste, und die einzige Aufgabe welches die Umwelt an es stellt, ist die Korrespondenz zu beachten und dementsprechend zu reagieren. Aber neben dem Argument, dass das Tier keiner originär neuen Wahrnehmungen fähig ist, weswegen es auch nicht auf Erfahrung angewiesen sein kann um sein Verhalten zu steuern, führt Anders noch ein weiteres ins Treffen.

Das Tier findet, im Gegensatz zum Menschen, in seiner Umwelt keine ihm entgegengesetzte Dinge vor. Dies war schon mit dem Satz angedeutet, dass Nachfrage des Tieres und Angebot der Welt zusammenfallen:

„Ferner bedeutet Wahrnehmung hier nicht Gegenstandswahrnehmung. Das Wahrgenommene ist nicht distinktes Objekt, ist nicht, wie es in der Husserlschen Phänomenologie heißt, Erfüllung der antizipierten Vorstellung oder Intention. Es wird vielmehr Erfüllung des Nichthabens, also eines Zustandes des ganzen Wesens, das sich immer nunmehr wahrnehmend in aktueller Weltkongruenz befindet.“<sup>46</sup>

Das Sein des Tieres lässt keinen Platz für Erfahrung von Dingen, die einen Anlass dafür bieten würden, innezuhalten und die Welt verdinglichend zu beobachten, sprich sich etwas Spezifisches als solches Spezifikum vorzustellen und sich nach dessen Sein zu fragen. Welt und Sein des Tieres sind vollkommen ‚co-extensiv‘, so wie die Lunge der Luft, die Flosse dem

---

<sup>44</sup>ebenda, S. 4

<sup>45</sup>Anders, IP, S.2 (au courant)

<sup>46</sup>Reimann, S. 5

Wasser oder der Mund der Nahrung nicht bloß als sich gegenseitig äußerliche Objekte gegenüberstehen oder sich jeweils als solche Objekte repräsentieren: „Ein aus einem luftleeren Raume in die Luft Rückkehrender nimmt nicht die Luft wahr, deckt nicht mit dieser Wahrnehmung eine vorhergehende Luftvorstellung, sondern wird ‚gestillt‘, d.h. er hat das, was er zu haben hat, worauf er zugeschnitten ist. Ebenso ist das Wahrgenommene für das Tier (...) ‚Stillung‘.“<sup>47</sup>

In einem weiteren Schritt versucht nun Anders den vollkommenen Grad der spezifischen Integration des Tieres und seiner Welt (co-extensionalität von tierischen Subjekt und Objekt) auf die Situation des Menschen in der Welt zu münzen; was natürlich einige wichtige Problemstellungen mit sich bringt.

#### e. Negative Freiheit oder *In-sein in Distanz*

Eine erste solche Problemstellung ist, und hier verfolgt er eine bereits in einer vorherigen Passage des Textes gelegte Spur, der *indikative* Charakter von menschlichen Denken und Handeln um daraus systematische Argumente für diese Indizien ins Treffen zu führen. Dieses bestehen zunächst aus den Objekten der Dingwelt (die das Tier nicht vorzufinden im Stande war) und in der Frage nach der Existenz und der Beschaffenheit dieser Ding- bzw. Außenwelt. Wichtiges Motiv des Skeptizismus im Allgemeinen, bespricht Anders dieses Problem nicht konkret, sondern nimmt es als Anlass das spezifische ‚In-der-Welt-sein‘ des Menschen zu beleuchten. Dass die Frage nach Außenwelt auftaucht bedeutet etwas anderes als sich Gedanken darüber zu machen, wie dieses Problem im *inneren* aussieht. Um dies zu verstehen, ist es hilfreich zu erwähnen, dass Anders hier zwei weitere Begriffe anknüpft. Er beschreibt das skeptische Phänomen im Zusammenhang mit dem Ausschluss des Menschen aus der Welt und mit seiner Freiheit:

„Die die Problematik ausmachende theoretische Möglichkeit, dass man vielleicht überhaupt nicht an die Welt herankomme, dass sie

---

<sup>47</sup>ebenda, S. 5

*eventuell nur imaginär sei, muss als Symptom eines existentiellen Tatbestandes, als Zeichen eines Nicht-selbstverständlich-darinnen-seins, eines Fremdseins, eines Freiseins von dieser Welt ernst genommen werden.“<sup>48</sup>*

Die Beschreibung der Verfassung des Tieres ist als äußerst wichtige Ausgangsfolie zu verstehen, um *ex negativo* zum Verhältnis des denkenden Wesen Mensch und seiner Relation zur Welt zu gelangen. Anders konterkariert diese Position der Ausgeschlossenheit des Menschen aus der Welt zunächst mit der heideggerschen Ontologie des Seins, zeigt aber auch im gleichen Atemzug die Ungültigkeit von Heideggers Verständnis des Seins des Menschen im Dasein. Er beschreibt das ‚Je-schon-in-der-Welt-sein‘<sup>49</sup> als einen bloßen Bypass, der den Kern der skeptischen Gefahr nicht trifft.<sup>50</sup> Heidegger stülpt über die Frage nach der Außenwelt einfach den berühmten Verständnishorizont<sup>51</sup>, in welchem sich der Mensch als solcher immer schon versteht, *prä-reflexiv* und eigentlich. Mit dieser Strategie kann die Frage nach Außenwelt nie wirklich auftauchen, denn sie trifft einen Bereich des Seins und der Existenz der bei Heidegger einfach ausgeklammert wird (durch seine Besinnung auf die Eigentlichkeit des Seins, verstanden als die Überwindung des *Seinsverfallenheit* an das Man<sup>52</sup> und das *Un-eigentliche*, wird auch das skeptische Problem verwischt. Eine tatsächliche Konfrontation bleibt aus):

*„Beide Ansätze sind also unzulänglich: sowohl derjenige, der den Menschen einmal ‚für sich‘ und dann, gleich als zweite Möglichkeit sui generis die Welt nimmt und die Welterfahrung eo ipso also metaphoris esi allo genos hinstellt; aber unzulänglich ist auch der andere Ansatz, der das ‚Je-schon-darinnen-sein‘ für eine bereist bestimmende*

---

<sup>48</sup> Reimann, S. 8

<sup>49</sup> Vgl. Sein und Zeit, § 12

<sup>50</sup> „Aber diese Antwort, die die Problemstellung selbst als absurd abschneidet, geht doch an dem beunruhigenden Faktum diese jahrhundertealte Fragestellung vorbei. Sie fragt nicht, wenn man so will, nach der anthropologischen Bedingung der Möglichkeit der Fragestellung (nach der Realität der Außenwelt).“ Reimann S. 7

<sup>51</sup> Vgl. Sein und Zeit, § 31

<sup>52</sup> Vgl. Sein und Zeit, § 27

*Grundaussage über den Menschen bzw. über menschliches Leben erklärt.*<sup>53</sup>

Hier treffen sich wie einem Brennpunkt die Begriffe der Ausgeschlossenheit und der Freiheit. Das skeptische Argument zeigt eine Situation des Menschen an; der Mensch, ein Wesen, das fundamental auf seine Erfahrungen a posteriori angewiesen ist um bestehen zu können, ist auf eine besondere Weise von der ihn umgebenden Welt ausgeschlossen. Er ‚hat‘ Welt, sprich bezieht sich handelnd und reflektierend (im Gegensatz zur antizipierenden Haltung des Tieres) auf Dinge, die nicht mit ihm identisch sind. Die Beziehung zur Dingwelt geht auch nicht in der ‚Stillung‘ seiner Bedürfnisse auf:

*„Das Insein als Insein in Distanz. (...). Damit etwas in der Welt eingebettet sei, muss es als ‚es selbst‘ eingebettet sein, d.h. eigenes Relief haben, d.h. nicht im Eingebettetsein aufgehen. So ist der Mensch zwar in der Welt, ja, ist selbst Welt, andererseits aber ist er ihr in eigenartiger Weise enthoben; er muss sie nachträglich erfahren; er muss sie erst eigens im Logos ansprechen; er antizipiert sich nicht materialiter; er verachtet ihre Tatsächlichkeit als kontingent, als nur Faktum, als nur empirisch, als ‚diese Welt‘.“*<sup>54</sup>

Der Vollzug einer faktischen Beziehung zu einer durch Erfahrung a posteriori konstituierten Dingwelt, bedeutet die Simultaneität des ‚In-Sein‘ und der Ausgeschlossenheit: „Der Mensch als aposteriorisch-historisches Wesen vollzieht nach Anders auf diese Weise einen permanenten Pendelprozess zwischen prinzipieller Weltfremdheit und die Welt nachträglich einholender Weltoffenheit (eine gewisse Unbeständigkeit, ja Fahrigkeit - *instabilité* – eingeschlossen). Weltfremdheit und Weltoffenheit verhalten sich wie zwei Seiten derselben Medaille.“<sup>55</sup>

An diesem Punkt verdichten sich die beiden Pole zum Begriff der Freiheit die ‚hier ferner immer nur relatives Freisein, sofern es nur die negative Lesart des

---

<sup>53</sup>Reimann, S.8

<sup>54</sup>Reimann, S. 8,9

<sup>55</sup>Dries, S. 44

spezifischen Einbettungskoeffizienten darstellt.<sup>56</sup> Freiheit, in diesem negativen Verständnis, bedeutet weder Autonomie noch eine emphatische Dimension von Willensfreiheit (obwohl das sehr zugespitzte, sprich konkrete Formen einer anthropologisch negativ verstandenen Freiheit sind). Negative Freiheit ist nicht bloße Autonomie, sondern der negative Ausdruck eines mangelnden *Integrationskoeffizienten* des Menschen, was gleichzeitig spezifische und bestimmbare Individuation erscheinen lässt und die Bedingung der Möglichkeit dafür ist, dass der Mensch sein eigenes Schicksal ergreifen kann; jedoch ist die Rede ,von der Weltfremdheit und dem Abgeschiedensein, nicht von der moralischen Entscheidung; von dem Auf sich gestellt sein, nicht der von moralischen Selbstbestimmung wird hier das Freiheitsproblem pointiert.'<sup>57</sup>

Anders führt nun selber ein wichtiges Gegenargument ein: wie kann negative Freiheit als anthropologisches Fundament der Weltfremdheit des Menschen gelten, wenn ein bloß grundsätzliches Ungleichgewicht des Menschen durchaus denkbar wäre. Es muss ja dennoch die spezifische Kommunikation, die die Erfahrung darstellt, zwischen dem menschlichen ,In-der-Welt-sein' und ,Frei-von-Welt-sein' von Anfang an eingerechnet werden und umgekehrt. Beide, jeweils pragmatischen, Argumente wären ja gleichberechtigt: „Erfahrung sei ja nötig, da der Mensch abgesperrt sei; Absperrung sei tragbar, da sie der Mensch nachträglich revidieren, da er erfahren kann.“<sup>58</sup> Das Problem der Weltfremdheit, welches Anders konstatieren will, würde mit dieser Gegenüberstellung durch eine reibungslos ineinander greifende Mechanik von Distanz und Erfahrung verwischt und in einer dem Tier ähnlichen Kategorisierung des Instinktes gleichgestellt werden<sup>59</sup>:

---

<sup>56</sup>Reimann, S. 10

<sup>57</sup>ebenda, S. 11

<sup>58</sup>ebenda, S. 12

<sup>59</sup>Es kann hier nur kurz angedeutet werden, aber diese Mechanik hat zwar ihre alltägliche, pragmatische Bedeutung; dennoch ist dieser Bruch, in dem Mensch sich permanent zu sich selber und zur Welt befindet (aufgrund seiner negativen Freiheit), die Grundlage für die späteren Schriften in denen das Thema Herstellen/Vorstellen relevant werden wird, sprich wenn, hier grob vereinfacht, der Bezug des Menschen zu sich selber und zur Welt als ein permanentes Scheitern diesen Bruch mit der Welt der Dinge zu überkommen und in sich aufzulösen.

*„Aposteriorität des Menschen ist apriorischer Charakter des Menschen, d.h. das spezifisch Nachträgliche der nachträglichen Erfahrungen kommt ihm nicht nachträglich zu (sic!); der Mensch ist von sich aus einer, der im Laufe seines eigenen Lebens aposteriori Weltbeziehungen aufnehmen kann, aufnehmen wird. Der Mensch ist zwar auf nicht bestimmte Materialien gefasst, von denen er ja frei ist, aber darauf, nicht Antizipiertes zu treffen: sein Apriori ist zwar ganz formal; aber es ist das Apriori der ihm wesenhaft zukommenden Aposteriorität. Wird also weder Distanz (Freiheit) noch Kommunikation (Erfahrung) das Prius zugesprochen, soll der spezifische Einbettungskoeffizient des Menschen bestimmt werden (der ja als identischer distant und eingebettet ist), so hat man, je das Eine im Anderen, also den Charakter ‚Distanz von Welt‘ schon in der Weltkommunikation selbst nachzuweisen“<sup>60</sup>*

#### f. Homo faber

Diesen Nachweis erbringt Anders nun mit zwei Begriffen: Erkenntnis und Erfahrung.

In der klassischen Erkenntnistheorie wird immer davon ausgegangen, dass Erkenntnis eine Fähigkeit des Subjektes ist, unter gewissen Bedingungen, Objekte zu erkennen (welche das auch immer sein mögen, Welt, Raum, Zeit, Seele, usw....). Anders erweitert nun den Begriff der Erkenntnistheorie, indem er behauptet, dass Erkenntnis nicht nur sich selber gegeben ist, also Sujet seines eignen Denken und Handeln ist, sondern ebenso sehr der genannten Distanz zur Welt und der Kommunikation mit dieser inhärent ist; und somit auch die anthropologische Position des Menschen dadurch mit anzeigt. Im Gegensatz zum Tier, welches durch seine vollkommene Einbettung in seine Welt durch den Instinkt, zwischen sich und das es umgebende Dinge nicht der Erkenntnis nach trennt, tut der Mensch das sehr wohl; für ihn ,gibt es

---

<sup>60</sup>Reimann, S. 12,13

Dinge auf Distanz<sup>61</sup>. Es bildet sich Äußerlichkeit zwischen Objekt und Subjekt, durch welche diese Dimension erst entstehen kann. Wenn die Erkenntnis von Objekten und die Verdinglichung von Umwelt die Vermögen des Subjektes darstellen, dann stellt sich die Frage wo das Material, das diese Vermögen umsetzt, herkommt. In einem weiteren Schritt ist also die Erfahrung als solche und als die Position des Menschen, als *inhärierende* Distanziertheit, zu besprechen. Eisler resümiert den kantischen Erfahrungsbegriff folgendermaßen:

*„Erfahrung bedeutet: 1. die Wahrnehmung und das durch sie Gegebene, auch das von Wahrnehmungen Abstrahierte oder aus ihnen durch Induktion Gewonnene. Solche Erfahrung hat nur komparative, nicht strenge Allgemeinheit (s. d.) und Notwendigkeit, sie ist wandelbar, aber ein unentbehrliches Fundament der Erkenntnis. 2. Erfahrung im engeren Sinne, des allgemeingültigen Zusammenhanges von Daten zu einer Erfahrung und des Prozesses der Verknüpfung solcher Daten zu objektiver Einheit. Alle Erkenntnis ist erfahrende, in Erfahrungen fortschreitende Erkenntnis, aber die Erfahrung überhaupt ist nicht gegeben, sondern Verarbeitung eines sinnlich Gegebenen durch apriorische Erkenntnisformen. Die Erkenntnis ist, soweit sie nicht rein formal ist, auf Erfahrung bezogen.“<sup>62</sup>*

Hier zeigt sich sehr schön der oben bereits angeführte begriffliche Perspektivenwechsel. Erfahrung ist bei Eisler ein ganz eigenes Thema, vom Begriff ‚Welt‘ abgetrenntes Thema. Anders legt nun wiederum den Fokus auf das was sie anzeigt. Dadurch, dass Erfahrung immer nur sinnliches Material für den Verstand liefert, wird das Ding der Erfahrung zur Erscheinung und somit negativ. Negativ nun wiederum nicht im Sinne, dass wir niemals das berühmte Ding-an-sich, nicht in der Sinnlichkeit und nicht im Verstand, zu

---

<sup>61</sup>ebenda, S. 14

<sup>62</sup>Eisler, Rudolf, Kant Lexikon: Erfahrung

Gesicht bekommen, sondern negativ wiederum als Beispiel für die Distanz zwischen Mensch und Ding.

Anders fasst dieses Phänomen damit zusammen, dass der Mensch in seinen Erfahrungen und Erkenntnissen einer *Natur* begegnet. Durch die ihm spezifische apriorische Einstellung seiner Fähigkeit wahrzunehmen, welche immer das Aposteriori ist, weil der Mensch Dinge radikal als nicht *Ich* seiend, sprich *objektiv* und *als Natur* erfährt, gibt es gegenständliche Dinge für den Menschen.

Wenn der Mensch diese Dinge, welche sich ihm zeigen und eröffnen, nun allerdings passiv hinnehmen würde, sie als *Fatum* bloß bewundern und sich dem Pathos seiner ihm innewohnende Abtrennung von der Welt ergeben würde, wäre sein Untergang eine Sache, die der Vergangenheit bereits angehören würde. Der Mensch muss etwas *dagegen tun*, es ist ein praktisches Wesen:

*„Die Freiheit der Praxis besteht offenbar darin, dass der Mensch die Tatsache seiner Weltfremdheit und Weltabgeschnittenheit in gewissem Grade zu kompensieren vermag, dass er nunmehr eine Beziehung zur Welt wieder aufnimmt, die nicht ihn abhängig macht von ihr, sondern sie von ihm. Was unter dem eingangs eingeführten Aspekt als ‚nur-formales Apriori‘ aufgetaucht war, positiviert sich hier zur formierenden Priorität. Der Mensch macht als homo faber etwas aus der Welt, er greift in sie ein, verändert sie (...), er macht sich eine eigene Welt<sup>63</sup>, eine Welt über der Welt.“<sup>64</sup>*

Hier ergeben sich auch für Anders neue Wege die Unterschiede zwischen Theorie und Praxis zu diskutieren; er bedient sich der mittlerweile schon

---

<sup>63</sup> „Dass dieses permanente Herstellen und Instandhalten, das Einrichten-Müssen der Welt als eine jeweils so oder so beschaffene, Ausdruck eines ontologisch fundierten Zwangsverhältnisses ist, dass die Durchsetzung einer spezifischen Gesellschaftsform (Anders selbst verwendet den Terminus ‚Gesellschaftsschema‘) immer mit einer gewissen Gewaltsamkeit gegen die Nichtfestgelegtheit der lediglich auf Sozialität als solche angelegten menschlichen Natur verbunden ist, ist in Anders‘ Augen kein Einwand gegen die menschlichen Weltoffenheit und Unbestimmtheit.“ Dries, S. 45

<sup>64</sup> Reimann, S. 16

bekannten Wendung hin zur Position des Menschen, eher als von einzelnen Fähigkeiten und metaphysischen Bedingungen zu reden. Theorie bedeutet nicht bloß Kontemplation und lässt sich auch nicht bloß aus einer praktischen Verfasstheit des Menschen ableiten. Theorie, im Sinne einer sich wissenden Distanz zur Welt, ist Wesen des Menschen. Ebenso entsteht daraus die Notwendigkeit *praktisch-schaffend-herstellend* zu agieren: es sei noch einmal wiederholt: Theorie und Praxis sind hier nicht Aspekte von etwas anderem, sondern die tatsächliche Wesensverfasstheit menschlicher Existenz.

Der Mensch ist nun nicht ein *homo faber*, weil er von irgendeiner Autorität, göttlichen Instanz dazu *angerufen* wurde oder aus der Erkenntnis irgendeiner Verantwortung heraus, sondern weil seine Position im Sein dies von ihm verlangt. Es ist notwendiger in *Herstellender*.

#### g. Abstraktion, Repräsentation und Lüge

Es ist nun aus diesen Voraussetzungen heraus zu denen das Dasein in seinem existentiellen Sinne *negativ* wird.<sup>65</sup> Anders verwendet den Begriff ‚existentiell‘ nicht explizit, eine begriffliche Verwandtschaft um diesen Zustand zu beschreiben, wenn er von *spezifischen Position* des Menschen in der Welt spricht, ist aber deutlich spürbar: „Nach diesem (...) Ausblick nur durch Freiheit möglichen Gebiete soll die Tatsache der Freiheit und Weltfremdheit an speziellen Formen dieser Gebiete bestätigt werden“;<sup>66</sup> die da wären, die Möglichkeit der Abstraktion, die Repräsentation und der lügnerischen Rede (der Lüge im ontologischen Sinne, wie sie bei Scheler diskutiert wird).

Abstraktion bestimmt Anders als die Unabhängigkeit zwischen Existenz und Essenz in einem Ding zu erkennen bzw. zu trennen. Das hängt auf sehr enge Weisen mit der bereits besprochenen apriorischen Mitgift des Menschen zusammen, in seiner Umgebung auf Dinge als solche zu treffen, sprich zu

---

<sup>65</sup>Notiz über Sartre aus Antiquiertheit einfügen

<sup>66</sup>Reimann, S. 18

vergegenständlichen („Dieses und jenes ist so und so, hier und dort, usw.). Dies steht im Gegensatz zum Tier. Der Mensch ‚hat‘ Welt in dem Sinne, dass keine notwendige Koinzidenz zwischen einer instinkthaften Nachfrage und dem Angebot von Welt besteht, so dass beim Tier nie eine distanzierte Objekt-Subjekt Relation entstehen kann; es gibt eine Welt die, aus menschlicher Sicht, gleichzeitig die meinige ist („ich tue dieses und jenes“), in welcher das Subjekt über diese verfügt und gleichzeitig als solches für meine Beziehung zur Welt konstitutiv ist; gemeint ist hiermit, dass Dinge zwar für mich existieren (durch Wahrnehmung), diese zwar ‚intentional‘ von mir ‚gemeint‘ sind, aber nicht im tierischen Sinne, sprich so, dass die Begegnung mit Dingen nicht bloß ‚reaktionär‘ ist, d.h. um einer Nachfrage restlos gerecht zu werden, sondern ‚neutral‘ als von mir unabhängig und zunächst opak als Objekte vor mich treten. Hiermit ist die Essenz eines Dinges gemeint. Ein Ding existiert außerhalb des Kontextes eines instinkthaften Begehrens, es ist ‚für sich‘ so und so beschaffen: „Es ist also die Freiheit welche als Bedingung der Intention gilt wenn sie auf Essenz gerichtet ist, sie ist Bedingung der Abstraktion“<sup>67</sup>.

Abstraktion und Repräsentation hängen auf sehr enge Weise miteinander zusammen. So wie Abstraktion ist auch Repräsentation eine Funktion von Freiheit. Sie richtet sich auf Dinge, nachdem sie das konkrete Sein dieses ausgeschlossen und neutralisiert hat. In der Repräsentation zeigt sich auch, dass ein Ding/Objekt aufhört die Bedingung a priori der Existenz seiner Essenz zu sein. Die Dingwelt steht dem Menschen nicht notwendiger Weise zur Verfügung, er ist von ihr abgezogen und distanziert. Sie ist eine apriorische Abwesenheit, er muss sie durch Vergegenständlichung, sprich repräsentativ im Objekt (als Erfahrungsinhalt) wieder einholen: „Anders ausgedrückt, um die Abwesenheit zu verstehen, muss die menschliche Freiheit vorausgesetzt sein, durch dessen Befindlichkeit er sich von den Ansprüchen einer Welt die sich ihm nicht von selbst anbietet, verschlungen erfährt, ist er gezwungen diese zu errichten.“<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup>Reimann, S. 19

<sup>68</sup>ebenda, S. 20

Der Mensch besitzt auch wie das Tier ein ‚materiales Apriori‘; seine antizipatorische Leistung ist allerdings die Erwartung einer Welt die sich ihm zunächst entzieht, ihre Abwesenheit; er muss die Wirklichkeit durch sein Wirken erreichen. Er ist in diesem Sinne negativ frei.

Anders zeigt aber auch eine ‚positive‘ Wendung, welche aus der negativen Freiheit hervorgeht: die Fähigkeit zu Lügen. Gemeint ist hier die alltägliche Lüge in einer ganz besonderen Form. In der Lüge wird nicht nur die Wirklichkeit verdreht, um vielleicht einen eigenen Nutzen oder Vorteil aus der Unwahrheit zu ziehen. Auf einer ontologischen Ebene, und diese ist in der Lüge vorhanden, wird die Existenz von etwas behauptet das nicht existiert: „(...) die ungeheuerlich Macht lügen zu können; (...) der Mensch (kann) dem Faktum Trotz bieten, (...) aufgrund seiner eigenen unabhängigen Existenz- Behauptung dem Existierenden ins Gesicht Nichtexistenz, Nichtsosein (sagen)<sup>69</sup>; oder dem nicht Daseienden gegenüber Existenz behaupten: dass es das Seiende verleugnen kann.“ Dieser letzte Aspekt ist allerdings für den weiteren Verlauf dieser Arbeit nicht relevant (die Ausführungen von Anders hierzu sind auch eher kurzgehalten), so dass hier kein weitere Kommentar angefügt wird.

## *2. Pathologie der Freiheit oder der Schock des Kontingenten*

Die Pathologie der Freiheit hebt mit einem besonderen Denkmotiv an: der *Schock des Kontingenten*<sup>70</sup>.

Kontingenz hat in den Ausführungen von Anders zwei Seiten: Wie schon oben beschrieben, trifft der Mensch, im Miteinander anderer Wesen jeglicher Art, als ein solches Wesen unter anderen auf sich selber. D.h. er hat und erfährt für sich selber den gleichen Stellenwert wie jedes andere Ding um ihn herum

---

<sup>69</sup> „Menschsein heißt: dieser Art Wirklichkeit ein kräftiges ‚Nein‘ entgegenzuschleudern.“ Scheler, Stellung, S. 38

<sup>70</sup> *Metaphysisch* wird z.B. als kontingent bezeichnet, was nicht aus eigener ‚Wesensnotwendigkeit‘ heraus existiert. *Anthropologisch* gehört Kontingenz im Sinne der Unverfügbarkeit über das Eintreten bestimmter Ereignisse zu den menschlichen Grunderfahrungen. Mittelstraß, *Kontingenz*

(in einer sehr vereinfachten, jeglicher psychologischen Innerlichkeit bereinigten Perspektive).

Es fällt, aus dieser Sichtweise, die von Fichte geforderte Setzung des Subjekts seiner selbst, in sich zusammen. Nun ist der Mensch, wie wir bereits gesehen haben, zwar auf negative Weise, aber dennoch frei; jedoch in folgender Weise durch „die paradoxe Tatsache, dass wenn sich der Mensch nur auf freie Art und Weise, durch einen frei von ihm ausgehenden Akt erfährt, er sich gerade als nicht frei, als nicht durch sich selber bestimmt erfährt.“<sup>71</sup>

Anders stellt hier zwei Begriffe von Freiheit gegenüber: den emphatischen und den kontingenten.

Emphatisch, und meistens sehr vereinfacht, heißt Freiheit absolute Bestimmung seiner selbst. Nicht nur die Wahl dieser oder jenes als Bestimmung zu erkennen und demnach zu handeln (Erkenntnis, Handlung), sondern auch die Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Freiheit, nicht nur sich selber gewählt, sondern aus eigener Kraft hervorgebracht zu haben. Unschwer lässt sich erkennen, dass solche Macht immer nur einer göttlichen Instanz zugeschrieben werden kann, d.i. sich selber kreiert zu haben. Die Freiheit der Wahl mag dem Menschen noch zufallen; metaphysisch ist der Mensch allerdings negativ frei, der Kontingenz seines eigenen Existierens ausgesetzt.

Kontingenz ist aber nun nicht bloß ein Widerspruch zwischen Freiheit der Wahl und der Tatsache sich ultimativ nicht selber hervorgebracht zu haben. Kontingent heißt aus einem Ursprung, einem Grund, der vom Ich nicht verantwortet und angegeben werden kann, die Bedingung a priori für den Begriff Freiheit geltend zu machen.<sup>72</sup> Die Offenheit gegenüber der konkreten

---

<sup>71</sup>Reimann S. 3

<sup>72</sup>Interessanterweise weist Anders in *Ketzereien* daraufhin, dass ein indirektes Verständnis von Kontingenz bei Kant schon angelegt ist: „Von der der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittels der Kategorien und nur durch diese Art und Zahl derselben Einheit die Apperzeption a priori zustande zu bringen, lässt sich ebensowenig ... ein Grund angeben, als *wann wir gerade diese keine andere Functionen zu urtheilen haben, und warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauungen sind.*“ (Kritik d. reinen Vernunft, Elementarlehre II. Teil 1. Abtl. 1. Buch, 2. Hauptstück. Diese zwei Wörter ‚warum ... gerade‘ bezeichnen, mindestens indirekt, die Kontingenz. Sie besagen: *Die Tatsache, dass es gerade diese*

Bestimmungen des Wesens des Menschen lässt ihn, wie schon gesehen, als Ding unter anderen Dingen erscheinen (ein Aspekt negativer Freiheit; er könnte auch anders oder ganz und gar nicht sein). Diese Beliebigkeit, die absolut erscheint, trifft nun auf die Tatsache, dass das Ich sich trotzdem mit einem Ursprung identifizieren MUSS, welchen es nicht ergreifen kann, nämlich auf ganz bestimmte und spezifische Art und Weise der zu sein, der das Ich ist (in Raum und Zeit, sprich hier und jetzt in genau dieser Modifikation seiner selbst zu sein):

*„Der Begriff Kontingent muss daher diese zwei Charaktere bezeichnen: das ‚Nicht-von-sich-sich-gesetzt-sein‘ des Ich und sein ‚So-sein‘.<sup>73</sup> Erkennt das Individuum diese Situation seiner selbst als Grundlage seiner Existenz, trifft der von Anders beschriebene Schock des Kontingenten ein: „(...) jedes Wesen ist gerade es selbst und nichts anders, gerade an diesem oder jenem Tag, hier oder dort in Verwirklichung gestoßen. Jedem hätte es auch früher oder später passieren können oder gar nicht. Jedes einzelne Individuum scheint nur das Opfer der principia individuationis: Raum und Zeit, durch deren Ordinaten die Gattung sich dividiert und zerstückelt in die verlorenen Exemplare.“<sup>74</sup>*

Das Material dieses Schocks, wodurch und worüber das Ich schockiert ist, wird meistens durch die konkrete Einbindung des Menschen in die Welt die ihn umgibt verdeckt. Der Schock ist kein omnipräsentes Element des alltäglichen Bewusstseins<sup>75</sup>, was aber auch nicht die Verschwisterung des

---

*apriorischen Formen der Erfahrung gibt, bleibt selbst unergründbar; richtiger: ist selbst ein nur aposteriorisch feststellbares Faktum.“ Ketzereien, S. 311*

<sup>73</sup>Reimann, S. 4

<sup>74</sup>Mensch ohne Welt, S.19

<sup>75</sup>Plessner findet hierfür folgende Beschreibung:

„Auch wenn der Mensch nicht an sich denkt, sondern naiv im Vollzug lebt und erlebt, ist er psychisch Erscheinung. Und er ist Erscheinung (in streng demselben Sinne), weil er unmittelbar ‚an sich‘ ist.

Diese dialektische Struktur, die im Wesen der Exzentrizität liegt, macht Selbstsein zur Innenwelt, zu dem, welches man in sich spürt, erleidet, durchmacht, bemerkt *und* welches man in ist; zu dem allen Akten und Erlebnissen und unbewussten Prozessen Vorgegebenen an Anlagen,

Menschen mit der Welt bedeuten würde: der aktiv handelnde Mensch ist existentiell darauf angewiesen zu handeln, *homo faber* zu sein. Er begegnet sich selbstreflexiv weiterhin als fremd, da er durch diese selbstreflexive Position sich als ein *Ding* unter anderen erfährt. Jedes Ding welsche das Ich nicht ist, erhöht sogar den Grad der Fremdheit, da jedes Ding welches das Ich nicht ist, zeigt dem auf Ich gerade spezifisch dieses andere Ding zu sein, das sich aber ebenso keiner festen Bestimmung zuführen lässt: „Jedes bestimmte Verhältnis bedeutet also für ihn den Verlust aller anderen; jedes Er-selbst-Sein den Verlust all der Wesen, deren Form er annehmen könnte.“<sup>76</sup>

Dennoch bleibt das angesprochene Material, durch das sich der Schock vor dem Kontingenten äußert noch zu besprechen. Anders wählt den Weg über drei spezifische Phänomene: die Scham, das Futur 2 als Anzeige für ein gewisses Verhältnis zwischen Mensch und Welt, und die Suche nach Macht bzw. der Hunger nach Ruhm. Die Kontingenz des Daseins muss, wenn nicht konkreter Bewusstseinsinhalt, quasi in Begleitung zu jeder Handlung oder jeden Gedanken, zu gewissen Kompromissen führen um den Vollzug der Existenz nicht vollständig zum Erstarren zu bringen.

Der Kompromiss fungiert hier wiederum als *Indiz* und liefert das angesprochene Material. Anders greift hier den zu Beginn der Weltfremdheit des Menschen verwendeten methodischen Weg wieder auf, indem er auf den *indikativen* Charakter von unterschiedlichen und konkret auftretenden Phänomenen hervorkehrt.

#### a. Scham

---

Temperament und Charakter *und* dem, welches gegen dieses Vorgegebene angeht und zügelnd, analysierend, beobachtend, steigernd, übersteigernd sich mit ihm auseinandersetzt. Wirkliche Innenwelt: das ist die Zerfallenheit mit sich selbst, aus der es keinen Ausweg gibt. Das ist radikale Doppelaspekt zwischen der (bewusst gegebenen oder unbewusst wirksamen) Seele und dem Vollzug im Erlebnis, zwischen Notwendigkeit, Zwang, Gesetz geschehender Existenz und Freiheit, Spontaneität, Impuls vollziehender Existenz.“ Die Stufen der Organischen, S.83

<sup>76</sup>Reimann, S. 8

Scham ist nach Anders ein solcher *Indikator*. Die Scham *zeigt* was der Untertitel von *Pathologie der Freiheit* verheißt: die Position des Menschen zu sich selber und zur Welt ist die *Nicht-Identifikation*. Das nicht-Identische heißt weder die Dinge der Welt noch sich selber ursprünglich verantworten zu können und doch dieser und jener zu sein (Schock des Kontingenten).

Die Scham besitzt und *indiziert*, eine ganz ähnliche Struktur. Derjenige der sich schämt, verfehlt die Verantwortung für eine Handlung zu übernehmen die dennoch von ihm herzurühren scheint. Eine Handlung die man lieber nicht gemacht hätte und deren Ursprung nicht auf das Subjekt originär reduziert werden kann (aufgrund des Auftretens von Scham). Der sich schämende fühlt sich mit dem Ursprung dieser Handlung nicht identisch, es ist *ihm* passiert, und trotzdem ist er es doch der so und so gehandelt und sich verhalten hat. Die Scham ist der Versuch einen Akt der Befreiung von einem nicht verantworteten Ursprung einzuleiten, allerdings erfolglos. Scham ist ein *kritisches Moment* in der Entdeckung der Kontingenz des eigenen Daseins. Die Erscheinung von etwas das nicht vollständig mit dem Subjekt identisch ist, es aber fundamental prägt. Diese Entdeckung ist aber eine die sich, der Bemächtigung durch denjenigen der sie macht, entzieht. Dieser Ursprung ist für den Menschen gleichzeitig seine ‚Transzendenz‘, der Bruch mit dem Ursprung. Er existiert in Abtrennung seiner Herkunft.

In der Scham gilt nun die Zugehörigkeit einer Handlung zum Subjekt und der nicht mehr einholbare Ausgangspunkt dieser Handlung, als stellvertretend für die Stellung des Menschen in der Welt: „obwohl er etwas anderes ist als er selbst, ist er dennoch er selbst.“<sup>77</sup>

Die Scham zwingt zur Flucht; es allerdings eine Flucht *von* sich, *zu* sich. Dies stellt eine unmögliche Situation dar, d.i. in die paradoxe Situation zu geraten, der faktischen Wirklichkeit entfliehen zu wollen und in diesem Bemühen umso mehr auf diese reduziert zu sein. Vollständige Erstarrung ist die Konsequenz (worin auch in die Scham im ersten Moment besteht). Die Erstarrung bedarf aber der Auflösung, soll sie nicht in Ewigkeit bestehen und die Erlösung zeigt

---

<sup>77</sup>ebenda, S. 14

sich darin die Blöße zu verstecken. Durch Verstecken oder sich verstecken holt das Subjekt die nicht -Identität mit sich selber ein und eignet sich diese vollständig an (ohne sie aufzulösen). Dadurch wird der sich schämende zum Komplizen seiner eigenen Scham und bereinigt sie, weil er so tut als ob sie zu ihm gehöre, es macht sie zum *modus vivendi*. Diese vermeintliche Fähigkeit ist allerdings trügerisch. Wie die Scham in den größeren Rahmen der anthropologischen Verfassung des Menschen als deren Indiz eingeordnet, zeigt sich, dass auch im Modus des Possessiven sich die grundlegende negative Freiheit des Menschen und dessen Kontingenz, zwar verbergen und erträglich macht lässt, diese aber nicht überwindet. Er bleibt unabhängig vom diesem zum Scheitern verurteilten Versuch der Bemächtigung, in einem gewissen Sinne *eigenschaftslos*: er *kann* zu jedem Moment dieses oder jenes sein, somit fällt jegliche endgültige metaphysische Bestimmung seiner selbst, dennoch *ist* er aber auch immer dieser und jener. Er hat alle Eigenschaften und keine.

#### b. Futur 2

Der Mensch hat seine eigene Zukunft als eine Möglichkeit seiner selbst in freier Stellung vor sich. Er kann sich selber in einer zukünftigen Form vorstellen. Er sieht diese aus seiner kontingenten Position allerdings nicht konkret vor sich und ergreift diese auch nicht im praktischen Sinne (als Entwurf), sondern die planmäßige Sicht in die Zukunft verändert sich durch die Wirkungen der Kontingenz, nämlich sich selber zukünftig als so und so beschaffen zu sehen.

Das Reich des Unbestimmten, in welchem sich eine positive Freiheit eröffnet, zumindest der Möglichkeit nach, wird zur trügerischen Verheißung: wenn sich das Subjekt im hier und jetzt jeglicher eindeutiger Festlegungen entzieht, und doch auf etwas konkretes festgelegt sein muss, wie kann es dann seine Zukunft ergreifen außer im Modus des Futur 2: „das ‚ich werde sein‘ ist fortan umgeschlagen in ein ‚was sein wird, ich werde es nicht sein. Der positive Ausdruck dieser Formel lautet *futurisch 2*: ‚ich werde gewesen sein‘“<sup>78</sup>; ohne

---

<sup>78</sup>Reimann, S. 17

dass die zeitlich Dimension jemals eine eindeutige Bestimmung hier und jetzt erfährt, oder die Möglichkeit zu haben, die zukünftige Existenz jemals vollends zu ergreifen: „sie sind gleichzeitig da und melden ihren Anspruch an, Hier (einzelne und ihrer Vielzahl Moment des Hier und jetzt) zu sein, ohne dass sich die Gleichzeitigkeit derart realisierte, dass der Mensch zur selben Zeit dort und dort sein könnte. Die Gesamtheit der Punkte bleibt im Konjunktiv.“<sup>79</sup>

In diesem Zitat steckt neben einer Freiheit in der Zeit, die Projektion in die Zukunft, ebenfalls eine räumliche Komponente, welche aber die gleiche ‚buridansche‘ Situation anzeigt: „Da es ja so ist, ‚dass ich dort hätte sein können, aber auch dort‘, verwandelt sich jedes Hier in ein Ausgerechnet-hier, das in seiner Kontingenz unerträglich ist. Kein Hier hat einen Vorzug vor einem anderen.“<sup>80</sup> Jede Bewegung relativ zum jetzigen Standort aus (verstanden als räumlich-zeitlicher Entwurf des Subjekts) führt zu einer doppelten Flucht: von einem kontingenten Moment zu einem anderen; durch das Ergreifen einer Möglichkeit seiner selbst, flieht das Subjekt scheinbar aus seiner Bestimmungslosigkeit; gleichzeitig legt es sich aber wieder auf eine konkrete Bestimmung fest, was alle anderen neutralisiert und zur Ausgangsposition zurückführt, frei und doch stets auf etwas festgelegt zu sein.

Hier kündigt sich bereits eine Erweiterung dieser Position an. Es scheint ja dennoch so zu sein, dass in diesem Überschuss an Möglichkeiten, die das Subjekt aus sich selber in Relation mit seiner Position in der Welt zu schöpfen vermag, es sich selber in allen diesen Alternativen selber begegnet (wenn auch unterschiedlich determiniert). Es sucht nicht nach immer neuen Möglichkeiten, sondern die unendliche Odyssee unerreichter Entwürfe seiner selbst zu Stillstand zu bringen. Diese endgültige Anwesenheit (im Gegensatz zum flüchtigen Entwurf) wird die Antwort. Für jetzt bedeutet allerdings die Fähigkeit des Menschen sich zeitlich-räumlich zu bewegen (so dass er sein Element tatsächlich verlässt; im Gegensatz zum Tier, welches trotz seiner Bewegungsfreiheit seine eigene vitale Ordnung nie überschreitet), dass er

---

<sup>79</sup>ebenda, S. 19

<sup>80</sup>ebenda, S.19

seinen ‚Ort‘ an dem er sich befunden hat, verliert, sich zeitlich-räumlich individualisiert, vereinzelt, diese Vereinzelung aber gleichzeitig die Hoffnung in Aussicht stellt, frei zu sein, d.i. frei von den Bestimmungen des Hier und Jetzt: „Er kann seinen Platz verlassen, er hofft, indem er ihn verliert, das Individuationsprinzip zu vergessen, und sein eigenes Zugehörigsein. Und indem er verliert, was ihm zugehört, das Seine, hofft er sich selbst zu verlieren.“<sup>81</sup>

### c. Machthunger und Ruhmsuche

Das Prinzip der Individuation in Raum und Zeit ist die Überleitung zum dritten und letzten der aufgelisteten Aspekte. Individuation bedeutet aktuell im Vollzug des Daseins immer nur einer zeitlich-räumlichen Möglichkeit seiner selbst gerecht zu werden und über diese zu verfügen. Wie wir gesehen haben führt das zu einer Art Taumel, oder Erstarrung, weil negative Freiheit und Kontingenz unvereinbar aufeinandertreffen. Anders nennt dieses Phänomen ‚Erkrankung am raumzeitlichen Gefüge‘<sup>82</sup>, bestehend in der Begierde ‚die Kontingenz des Ortes zu neutralisieren‘<sup>83</sup> und der unmöglichen Erfüllung dieser Begierde (was auch schon bei der Scham zu beobachten war).

Konkret lautet das dritte Prinzip ‚Machthunger und Ruhmsuche‘. War die Scham der Versuch die Kontingenz zu verstecken, das Futur 2 ein Entwurf, eine Historisierung, so stellen sich Macht und Ruhm dieser Position offen gegenüber: „(die) Gier, die Welt mit sich kongruent zu machen, genauer, die Welt zu zwingen, *Ich* zu werden.“<sup>84</sup> Durch das Auftreten der Gier nach Macht und Ruhm wird besonders deutlich, dass der Schock den Kontingenten für das Subjekt einen *Skandal* darstellt. Der Skandal besteht darin, dass es außer ihm noch andere Dinge in der Welt gibt, dass das Subjekt sich bloß als ein solches Ding unter anderen *entdeckt* (anstelle, dass es sich selber dezidiert als solches erschafft) und dass die Welt gegenüber dem Ding-

---

<sup>81</sup>ebenda, S.22

<sup>82</sup>ebenda, S.21

<sup>83</sup>ebenda, S.22

<sup>84</sup>ebenda, S.22

Charakter des Menschen völlig gleichgültig ist, „denn sie ginge ebenso gut weiter ohne ihn.“<sup>85</sup>

Dazu verdammt in Individuation zu leben, sprich nicht das ALL zu sein, verfolgt er den Weg zumindest das All der Dinge zu *besitzen*. Wenn wir vorher von der zeitlichen Dimension der Präsenz gesprochen haben (die zukünftigen kontingenten Momenten des Selbst zu bündeln), so sind Ruhm und Macht der Versuch die Kontingenz dadurch zu überwinden und zum Ruhen zu bringen, das Ich des Subjekts in allen Dingen räumlich *omnipräsent* werden zu lassen, „so will er jetzt und immer sein. Das heißt, er sucht sich in der Zeit unsterblich zu machen, ebenso wie er sich darum bemühte, sich im Raum zu verherrlichen.“<sup>86</sup> Dass diese Versuche zum Scheitern verurteilt sind, muss nicht explizit hervorgehoben werden.

#### d. Nihilismus und ein möglicher Ausweg

Es ist nun wichtig zu verstehen, dass Anders diese drei Aspekte in sehr grellem Lichte darstellt. Er nennt sie *philosophische Übertreibungen*.<sup>87</sup> Sie beanspruchen natürlich nicht die Situation des existierenden Menschen vollständig und restlos einer Erklärung zuzuführen.

Es handelt sich hierbei allerdings um *positive* Phänomene, also Dinge die sich beschreiben lassen und sprachlich greifbar sind, „sie sind *Refugien*, in die man sich flüchtet vor der Bedrohung durch das Kontinente, und sie sind bereits, verglichen mit des Selbstmord, *modi vivendi*.“<sup>88</sup> Es sind gleichsam Proteste gegen die Erstarrung oder den Stillstand des Vollzugs des Daseins zu welchen die negative Freiheit, wäre sie ein allseits gültiges Gesetz und bestünde für sich allein, notwendiger Weise führen müssten. Doch heißt Dasein nun einmal *leben*, und *auch der durchgängigste Nihilist will leben*.<sup>89</sup> Unter Nihilismus subsummiert auch Anders diese sehr pessimistischen Darstellungen des menschlichen Daseins. Es kann an dieser Stelle leider

---

<sup>85</sup>Reimann, S. 23

<sup>86</sup>Reimann, S. 23

<sup>87</sup>Diese ‚Methode‘ wird an anderer Stelle noch genauer erläutert werden

<sup>88</sup>Reimann, S. 25

<sup>89</sup>Vgl. Reimann, S. 25

keine differenzierte Auseinandersetzung mit dem Begriff und der Geschichte des Nihilismus präsentiert werden, da Anders zwar mit diesen Motiven auch hantiert (vor allem in *Pathologie der Freiheit* und *Annihilation und Nihilismus* (Kapitel 6 in *Über die Bombe und Wurzel der Apokalypse-Blindheit*)), sie allerdings entweder als Plattform verwendet um etwas anderes anzuzeigen: in *Pathologie der Freiheit* wird der Nihilist als *übertriebene* Form des menschlichen Existenz verwendet um seine kontingente Position im Sein anzuzeigen und in *Die Antiquiertheit des Menschen* wird der Begriff sogar transformiert in *Annihilismus* um die Absolutheit der Atombombe zu unterstreichen: „Zurück bleibt rein zufällige, situations- und zeitbedingte Augenblickhaftigkeit jeweiligen Gerade-so-seins. An eine Zentrierung des Menschen in einem Bestimmungs- oder Zielsinn, in einer Wesensmitte, selbst in einem Lebens- oder Daseinprinzip kann mithin nicht mehr gedacht werden. Das Sein des Menschen ist verkürzt auf eine sehr schmale Hülle vor dem unendlichen Nichts.“<sup>90</sup>

Weier beschreibt in seiner Monographie zum Nihilismus ein ganz ähnliche *übertriebene* Perspektive auf den Nihilismus:

*„Im Ichbewusstsein des nihilistischen Menschseins führt der Nihilismus in eine tiefgreifende Auswegelosigkeit. Denn im Prinzip bleiben dem im Nichts stehenden Ich nur zwei Möglichkeiten. Entweder – und dies ist die nächstliegende Konsequenz – das Ich gibt sich im totalen Nichts auf, geht an sich selbst vorüber und löscht sich aus, da es letztendlich doch immer dem völlig Sinnlosen verfallen bleibt, in dem es niemals sein kann, und da ihm mithin auch alles Es-selbst-Sein als Schein oder Selbsttäuschung erscheinen muss. Als Alternative bleibt dem nihilistischen Ich nur die Möglichkeit, sich gegen das Nichts zu behaupten, sich gegen es zu stemmen, um so dennoch Selbst-Sein zu gewinnen, also die Möglichkeit, zur Existenz zu werden, d.h. zu einem allein in sich und aus sich begründeten Sein.“*<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup>Weier, Nihilismus, S. 181

<sup>91</sup>ebenda, S. 194-95

Die Wendung zum Leben ist ein Schritt welcher der genannten Übertreibung entgegen steht. Ebenfalls wurde oben Erstarrung erwähnt und als deren letzte Konsequenz, unter der Voraussetzung, dass die Kontingenz, absolut und rein für sich gilt, d.h. den Vollzug des menschlichen Daseins bestimmt, der Selbstmord. Nun ist der Selbstmord zwar eine real existierendes, tiefgreifendes und nicht zu relativierendes Phänomen, er tritt allerdings in Situationen auf, die als extrem bewertet werden und nicht mit dem gewöhnlichen Alltag der Allgemeinheit vereinbar sind.

Die paradoxe Stellung des Menschen in der Welt beherbergt in sich die Möglichkeit dieses Paradox selber zu überwinden: durch Wiederholung der paradoxen Situation. Wenn die kontingente Situation selber unlösbar ist, der Mensch der vollständigen Erstarrung aber nicht unterliegt (er schläft, wacht, arbeitet, wünscht, leidet, usw.), d.h. nicht in radikaler Gleichgültigkeit gegenüber seiner eigenen Existenz lebt, dann ist in weiterer Folge das Paradox die Voraussetzung für die Wiederholung:

*„In der Tat besagt die Wiederholung des Paradoxes nicht, dass es sich aus eigener Initiative wiederhole. Seine Bewegung ist zeitneutral; weder wollte noch könnte es den Zeitmodus der Wiederholung von sich aus hervorbringen. Die Wiederholung ist vielmehr der paradoxe Zeitmodus des Lebens selbst, das sich in der Zeit gegen das Paradox verwirklicht: das Leben rennt auf den Widerstand des Paradoxes auf, der sich gegen dessen Ablauf anstemmt, und in jeder Stelle dieses Lebensstromes wird das Paradox erfahren, sofern es als Sperre auftritt. Es ist also nicht das Paradox, das sich wiederholt, sondern das Leben, das die Erfahrung des Paradoxes in jedem Augenblick wiederholt.“<sup>92</sup>*

Die zeitneutrale Stellung des Menschen ist allerdings noch nicht *lebendig* im eigentlichen Sinne. Wenn die Kontingenz als solche bloß den Grundbaustein für Erfahrung darstellt, so sind diese Erfahrungen nicht einem Subjekt zu

---

<sup>92</sup> Reimann, S. 27

eigen. Zwar folgt der eine Moment auf jenen anderen, sie bleiben in ihrer Essenz allerdings zufällig, weil sie in sich zwar die Möglichkeit einer Konkretion tragen, aber nie *de facto* sich der Aneignung durch ein Subjekt realisiert sehen. Wenn die Wiederholung stetig und unaufhaltsam ist, dann haben wir zwar die Flucht aus der Erstarrung bewerkstelligt, dennoch bleibt die Existenz ‚in Schweben oder aufgehoben‘, weil negative Freiheit und das konkrete Hier und Jetzt sich, in dynamischer Weise durch Wiederholung, die Waage halten. Wenn das Subjekt sich nun durch dieses ‚unglückliche Bewusstsein‘ versucht an sich selber zu klammern, sich seinem paradoxen Schicksal hinzugeben, ist ihm dadurch auch nicht geholfen: „In seiner Verzweiflung hängt der Mensch sich an sich selber und an die kontingente Tatsache seines sich selbst sein, und verbleibt, ohne sein Selbst durch eine *positive* Erfahrung zu entdecken oder zu vereinen, in dieser Situation aufgehoben.“<sup>93</sup>

Interessanterweise erscheint diese Situation nur für denjenigen als ausweglos, der sich mit ihr *identifiziert* (wir erinnern uns, dass die Unfähigkeit des Menschen sich mit sich selber als identisch zu erleben war der Ausgangspunkt des Schocks des Kontingenten). Nur wer diese Charakteristika als solche für die eigene Existenz als wesentlich herausstellt und sein Dasein unter der letztendlichen Gültigkeit dieser *befragt*, bleibt in der unendlichen Wiederholung der Schleifen der Paradoxie gefangen (dies bedeutet auch die oben erwähnte un-lebendige Existenz). Es fehlen hier noch zwei Dinge, welche die vorläufigen und unvollständigen Gedankengänge zur Kontingenz des menschlichen Daseins ergänzen: die *Erinnerung* und die Fähigkeit zum *Experiment*.

Anders bespricht diese Begriffe analog zu den Resultaten der ersten kartesischen Meditation:

„Denn was ich in der Erinnerung als ich selbst entdecke, enthält nicht bloß den ‚Fremden‘. Sondern gerade mich, das sich selbst bejahende

---

<sup>93</sup>ebenda, S. 29 (Umgestaltung durch den Autor)

*Subjekt. Der gestrige Mensch, an den ich mich erinnere, enthält bereits die zwei Formationen meines Ich in unauflöslicher Union.*<sup>94</sup>

Jedoch ist es hier nicht erst die Erinnerung die diese Beziehung einer ‚unbezweifelbaren‘ Identifikation des Subjekts mit sich selber herstellt, so dass zwei disparate Momente bloß durch ‚etwas‘ drittes künstlich zusammengeführt werden. Wenn Erinnerung eine Verbindung zwischen dem heutigen Schock und dem gestrigen Schock des Kontingenten herstellt und somit eine Leistung der Identifikation erreicht wurde, kann die Erinnerung selber nicht auch wieder kontingent sein, d.h. bloß auf sich selber beruhen. Es muss bereits eine tiefergreifende Verbindung zwischen den einzelnen Momenten der Kontingenz bestehen, welche durch die Erinnerung entdeckt wird: „Das Objekt der Erinnerung ist im Gedächtnis bereits eine Identität.“<sup>95</sup> Es geht hier darum ein formelles Subjekt zu errichten, gegenüber dem aktuellen und durch die negative Freiheit hin und her gerissenes und gebeuteltes Subjekt. Dies kann, außer der Referenz auf Descartes („Ich erinnere mich, also bin ich“<sup>96</sup>) auch kantisch verstanden werden: in der Erinnerung ist das gestrige Ich nämlich kein Ich mehr, sondern ein ‚Fragment der Welt‘ auf welches sich das heutige Ich (in Vereinigung mit dem gestrigen) *begleitend* bezieht.

Der Begriff ‚Fragment der Welt‘ muss erläutert werden. Erinnerung heißt, dass eine *Situation* erinnert wird; eine Situation in welcher das Subjekt (mein Ich) gewisse Objekte/Ausschnitte der Welt in seiner Wahrnehmung vorfindet und sich selber rückwirkend, als Amalgam aus Welt und Ich im aktuellen Zustand, wiederkennt. Wichtig zu wiederholen ist, dass nicht die Erinnerung diese Verbindung herstellt, sondern dass diese Verbindung bereits zeitgenössisch ihren Bestand hatte. Die Erinnerung hebt diese Verbindung im Erinnerten hervor und lässt, im Gegensatz zur nihilistischen Position, einen konsistenten Übergang vom gestrigen zu heutigem entstehen. Der Schock des Kontingenten verliert somit seinen Charakter des Schocks. Im ‚reinen‘ Schock

---

<sup>94</sup>ebenda, S. 31

<sup>95</sup>ebenda, S. 31

<sup>96</sup>ebenda, S. 32

sah sich der Mensch nur mit sich selber konfrontiert. Seine ‚Selbigkeit‘ war negativ frei, ohne konkrete Bestimmung, befähigt sich seiner selbst zu bemächtigen aber gleichzeitig vor die Situation gestellt durch seine Wahlfreiheit sich selbst zu bestimmen und somit genau diesem Moment seine Freiheit wieder zu verlieren.

Nicht so in der Erinnerung: dort ist das Ich nicht mehr bloß ein Ich (weil es vergangen ist), es ist Objekt geworden, auf das sich das Subjekt, wie auf alle anderen Dinge der Welt, beziehen kann; darüber hinaus, kann das Subjekt zu seinen Erinnerungen und das in diesen enthaltene Ich, nun eine tatsächlich possessive, und nicht mehr weiter bestimmbare Haltung einnehmen (what's done, cannot be undone<sup>97</sup>); hierin liegt die heilsame Lösung für die Diskrepanz zwischen der nicht-Setzung des Ich und dem konkreten Sosein:

*„Der selbe Satz: ‚Ich bin ich selbst‘, der ursprünglich analytisch war, und durch den Schock vor dem Kontingenten Lügen gestraft wurde, verwandelt sich in den bedeutsameren Satz: ‚ich bin mein Leben‘ oder ‚das Ich, das ist mein Leben‘; also in einen Identifikationssatz und im wahrsten Sinne des Wortes ‚synthetisch‘.“<sup>98</sup>*

Anders erweitert allerdings den Begriff des Besitzes. Wenn der Besitz bloß heißen würde, dass ein souveränes Subjekt sich seiner selbst gewiss durch seine Erinnerung sein könnte, indem es sagen würde, dass es der Kontingenz entflieht durch das emphatische Ergreifen seiner selbst in der Erinnerung, würde sich die Kontingenz nur weiter bestätigt sehen, da die Offenheit zwischen seiner Freiheit und seiner Festlegung bestehen bliebe; es wäre wiederum nur ein Akt der vom Subjekt ausgeht und künstlich eine Ordnung herstellt; nur in der Vergangenheit. Anders beschreibt aber, neben der aktiven Seite der Erinnerung, auch eine passive.

Um tatsächlich eine konkrete Bestimmung meiner selbst in der Erinnerung ruhen zu lassen, als die meinige zu ergreifen und somit wahre Subjektivität aus dem Ruin reiner Kontingenz entstehen zu lassen, muss das Ich sich als

---

<sup>97</sup>Shakespeare, Macbeth, Act 5, Scene 1

<sup>98</sup>Reimann, S. 34

Teil einer Welt begreifen. D.h. das Ich besitzt im Gedächtnis sein Leben sowie das Ich als Teil seines Lebens erscheint. Somit verschwindet auch die Verzweiflung vor dem transzendenten Ursprung seiner selbst, der für den Nihilisten niemals einzuholen ist und in die Verdammnis der Erstarrung und den Selbstmord führt. Der *historische* Mensch setzt ‚dem Blick zu weit nach hinten‘ eine natürliche Grenze vor: die stechende Frage nach dem Ursprung verschwindet indem sie in der Ferne rückt, da der Mensch sich selber aktiv/passiv in der Erinnerung wiederfindet.

Es ist nun allerdings nicht so, dass ab diesem Zeitpunkt der Nihilismus als reines Gedankenexperiment zu verabschieden ist, und das Subjekt das seine Eigenheit oder Selbstheit in der Erinnerung ergreift, den Schock des Kontingenten völlig überwindet. Ein gewisser Rest an Diskrepanz bleibt übrig „so dass Erinnerung eine *ununterbrochene Identifikation* darstellt.<sup>99</sup> Dieses *Ich* zu einer formalen Voraussetzung für die Erfahrungen des Menschen zu machen würde zu weit gehen; konstitutiv für die Existenz bleibt die kontingente Position des Menschen zu sich selber und in der Welt; der Mensch hat nur aufgrund seines Gedächtnisses dem Spielraum von freien Bestimmungen seiner selbst, der Mannigfaltigkeit, seinen Schrecken genommen, sich seiner selbst versichert und bemächtigt:

*„Die Alternative von Ich und kontingentem Bestimmtsein, die den Nihilisten ständig schockierte, ist sozusagen ein Missverständnis des Ich über seine eigene Rolle; es hob seine bedingte Formalität und seine Präsens als Positivum und Freiheit hervor, es stellte sie dem Leben gegenüber, das ‚nur material sei‘, und in die Vergangenheit sinke. Dieses Selbstmissverständnis, das im Fall der widerhistorischen Existenz das Ich dazu führt, tatsächlich mit dem Leben zu brechen, findet beim historischen Menschen nicht statt.“<sup>100</sup>*

Konkret sollen kurz noch drei konkrete Phänomene erwähnt werden, welche der reinen Kontingenz entgegengesetzt sind, obwohl sie diese nicht auflösen:

---

<sup>99</sup>ebenda, S. 37

<sup>100</sup>ebenda, S. 37

die Namen, die Rolle und die Verantwortung. Allen drei ist gemeinsam, dass „in stabilen gesellschaftlichen Zuständen übernimmt die Welt die Identifikation des Ich, bevor Selbstidentifikation nötig wird.“<sup>101</sup>

Durch die Taufe (welche das Ich nicht selber durchführt), wird jemandem ein Name zugesprochen. Dieser Zuspruch ist nun aber *real* (im Gegensatz zu bloß nominal). Der Name übersteigt seine eigene bezeichnende Charakteristik und wird essentiell: ich *heiße* nicht bloß Paul, durch Namensgebung erscheint der Anspruch, dass ich als Paul von meiner Umwelt *identifiziert* werde, sprich, dass ich Paul *bin*. Ein Aspekt der gleich zur *Rolle* führt. Gesellschaftlich gesehen können Individuen Rollen einnehmen die über den Bruch der Nicht-Identifikation mit sich selber hinausweisen, und eine Art der Identität wiederherzustellen vermögen; allerdings ausgehend, wie bereits gesehen, nicht vom Subjekt, sondern von der Position in der Welt, oder auf den hier relevanten Fall bezogen, von der Gesellschaft. Ein Richter, ein Arzt, ein Politiker besetzt mit seinem Ich nicht bloß eine indifferente Stelle, so dass nicht das Ich eine Rolle einnehme, sondern dass die Rolle ein Ich *erhält*: „Wenn der Mensch die Welt wieder einholen kann, zu einer Welt, die ihm passt, wenn er zu beständigen Situation (‘une situation stable’) gekommen ist, hat der Mensch, wenn nicht ein Wesen (‘une ,essence’), so doch mindestens eine gesellschaftliche Identität: einen Namen und eine Rolle.“<sup>102</sup> Der Übergang zur Verantwortung, als Stiftung von Identifikation, zeichnet sich hier bereits ab:

*„denn auch in stabilen Situationen muss der Mensch die Identitätsprätention nachkommen und genügen, die die Welt ihm eingibt. Dieses Entsprechen besteht eigentlich aus anderen Akten als den einfachen Erinnerungen, deren sich die historische Identifikation bedient. Es besteht aus moralischen Akten, vor allem aus ‚Verantwortungs‘-akten. Was ich gestern getan habe, muss ich heute vor der Welt verantworten. Diese Identität ist offensichtlich nicht historischer Natur, sondern juridischer und moralischer. Sie ist*

---

<sup>101</sup>ebenda, S. 39

<sup>102</sup>Geheimagent der Masseneremiten, S. 92

*historisch in dem Augenblick, in dem einerseits der Platz und die Rolle des Menschen, andererseits die Präention und die Autorität der Welt ihm so vage werden, dass der Mensch gezwungen ist, sich selbst beim Namen zu rufen, damit er darauf mit Identität antworten kann und um sich ‚in sich selbst‘ zurück zu setzen.“<sup>103</sup>*

---

<sup>103</sup>Reimann, S. 42

### III. Teil

#### a. Der Sinn anthropologischer Philosophie

Bevor wir nun, begrifflich gerüstet, uns dem Spätwerk von Günther Anders widmen können, müssen noch einige methodologische Dinge diskutiert werden, darunter Sinn und Zweck philosophischer Anthropologie. Anders macht einige methodische Zugeständnisse. Diese sind deswegen notwendig, weil vor allem die nihilistische Position in den Zusammenhang mit dem erlebten Alltag gerückt wird (über Erfahrung, Leben, Schock usw.).

Wie bereits in den obigen Passagen klar zu sehen ist, hat Günther Anders einen sehr geschärften Sinn für Antinomien, Gegensätze und Widersprüche. Nicht nur bezogen auf die Gegenstände seines Denkens (der Mensch, die Welt, das Sein, Existenz usw.), sondern auch für den Vollzug seines eigenen Denkens.

So bemerkt er, dass wenn der Mensch, also auch er, fundamental der Welt *fremd* ist, es schwierig genug ist, sich Gedanken darüber zu machen, was das Wesen des Menschen sein soll und in weiterer Folge stoßen dann auch jegliche theoretische Bemühungen an ihre Grenzen, weil sie in ihrer Vorgehensweise *konstatierend* sind und sich auf etwas festlegen müssen, um sinnvolle Aussagen treffen zu können: „Denn die Tat ist kein Sein.“<sup>104</sup>

Wenn also die Frage nach der *Eigentlichkeit* (was ist dem Wesen des Mensch authentisch eigen?) nur dahin gehend beantwortet werden kann, dass es sich um eine unendliche Schleife der Identifikation seiner selbst mit sich selber handelt (durch das Anrufen seiner selbst im konkreten Moment: ich bin es selbst; oder im historischen Moment: 1. ich war es selbst und 2. ich werde es selbst gewesen sein oder sich für sich selbst verantwortlich zu machen), dann ist der *anthropologische* Faktor eliminiert und alles was bleibt, auch im theoretischen Sinne (die den Blick für die Identifikation ja erst öffnet) ist reines *Handeln*. Jeder Versuch aus diesem Handeln ein theoretisches Substrat herauszustellen, es zu fixieren und apodiktisch zu behaupten ‚das *ist* der

---

<sup>104</sup>ebenda, S. 45

Mensch', ist eine performativer Widerspruch: „Die Frage was der Mensch eigentlich sei, ist folglich zu Unrecht gestellt. Denn die theoretische Definition<sup>105</sup> ist nur ein Schatten, den der Entscheid im Bereich des Theoretischen wirft.“

Eine sehr ähnliche Disqualifikation lässt sich im zweiten Band der *Antiquiertheit des Menschen* finden<sup>106</sup>. Zwar bildet sich die Selbstkritik hier nicht aus den Denkmotiven der Frage nach dem Wesen des Menschen in engen Sinne (aus den theoretischen Voraussetzungen dieser Frage), sondern gebunden an die spätere Technikkritik von Günther Anders.

Die Argumentation lässt sich wie folgt zusammenfassen: weil der Mensch sich selber fragt was oder wer er ist, muss er eine äußere Instanz zu dieser Frage hinzufügen, um eine Antwort zu erhalten. Allein die Tatsache, dass er sich diese Frage stellt, macht dies notwendig, denn könnte er die Antwort aus sich selber schöpfen, würde die Frage erst gar nicht auftauchen<sup>107</sup>. Eine scheinbar sehr radikale Ablehnung von Fragestellung *philosophischer Anthropologie* findet sich in Band 2 der *Antiquiertheit des Menschen*:

*„Die Selbstgefälligkeit der Was- oder Werfrage ist unüberbietbar. Würde man andere Spezies mit diesen Fragen konfrontieren? Würde man fragen: ‚was ist das Pferd?‘, also ‚philosophische Hippologie‘ treiben? Oder gar kierkegaardisch: ‚Wer bist du, Pferd?‘ ” Hätte Scheler, der bekanntlich ein Buch ‚Die Stellung des Menschen im Kosmos‘ geschrieben hat, auch eines unter dem Titel ‚Die Stellung des Pferdes im Kosmos‘ geschrieben?“*

Die Situation wäre evident und in keiner Weise *fragwürdig*. Dieses Außen kann nun nach Anders zwei Formen annehmen: Gott oder eine besondere Stellung des Menschen im Kosmos. Ersteres ist für Anders inakzeptabel, da es das Problem nicht löst, sondern nur eine Autorität mit der Bestimmung der Frage nach dem Sein beauftragt, was wiederum die Frage oder das Fragen

---

<sup>105</sup>ebenda, S. 46

<sup>106</sup>Vgl. *Die Antiquiertheit des Menschen II*, S.343ff.

<sup>107</sup>ebenda S. 435

sinnlos macht: wenn es Gott gibt und er dem Menschen seine Bestimmung zuteilt, warum fragen wir dann noch danach?

Dass es eine besondere Stellung des Menschen im Kosmos geben soll, ist für Anders ebenfalls philosophisch *infantil*<sup>108</sup>. Es verschiebt die Frage nach dem Wesen des Menschen von Gott zu sich selber, verlegt die äußerlich Instanz in seinen eigenen Bereich des Sein (allerdings nicht direkt *in* diesen, weil Evidenz aus sich selber heraus ja nicht möglich ist) und lässt nun Autorität über sich selber walten, was die gleichen theistischen Voraussetzung zu Grunde legt, als wie wenn es Gott geben würde. Auch hier lässt sich keine zufrieden stellende Antwort finden, denn es mag zwar sein, dass der Mensch sich selber in seiner Stellung im Kosmos nicht gleichgültig ist, der Kosmos allerdings keine Anzeichen zeigt für den Menschen besondere Fürsorge eingeplant zu haben (der Mensch erscheint a-kosmisch). Der Kosmos ist kein Subjekt auf das sich der Fragende beziehen könnte und folglich ist auch keine Antwort zu erwarten, sprich es muss dem Kosmos eine Instanz untergejubelt werden, die antwortet (da der Mensch sich selber keine Antwort entreißen kann), was wiederum zu der Notwendigkeit der Erfindung der Existenz einer göttlichen Instanz führen muss, „die Frage nach dem Wesen ist allein unter theistischen Voraussetzungen sinnvoll, was natürlich nichts für deren Wahrheit aussagt; vielmehr alles gegen die Möglichkeit einer Wesensbestimmung.“<sup>109</sup>

Diesen Argumenten ist *vehement* zu widersprechen.

Zwei Aspekte sind in diesen Denkrichtungen fehlgeleitet.

1. Anders will hier etwas zu einem Ende führen, wovon er behauptet, dass es sich einem Ende nicht zuführen lässt, nämlich das Fragen selber. Und es ist dabei irrelevant wonach gefragt wird. Man könnte ihn fragen warum er dann hunderte Seiten damit gefüllt hat, die Menschheit vor sich selber zu warnen und auch Gründe dafür anzugeben. Der offenbare Nihilismus soll also nur für

---

<sup>108</sup>ebenda, S.434

<sup>109</sup>ebenda S. 434

die Frage nach dem Wesen des Menschen gelten, für die Konsequenzen die aus diesen anthropologischen Versuchen hervorgehen allerdings nicht? Ein Hauptaspekt dieser Arbeit wird sein, diese Verbindungen aufzudecken und zu zeigen, dass Anders anthropologische Belange nie ganz aufgegeben hat<sup>110</sup> und sogar ihre Verankerung hier haben, auch wenn sich herausstellt, dass es eine negative Anthropologie ist, dass das Wesen des Menschen sich nicht als Essenz/Substrat/Primat herausstellen lässt und hierin die Problemlage besteht, die sich dann in der Kritik, vor allem an der Atombombe, explizit artikuliert.

2. Anders scheint eine Verschmelzung von Theorie und Praxis zugunsten der Praxis vollziehen zu wollen. Das ist aber eine Logik die nicht aufgeht. Zwischen Theorie und Praxis zu scheiden ist selber wieder eine *theoretische Handlung*. Es sind zwei Seiten der gleichen Medaille, die sich nicht trennen lassen, nur die *Perspektive* (wie bei Spinoza) lässt sich wechseln. Das Problem, das Anders hier anspricht, ist etwas anders gelagert: die Praxis lässt sich aus der theoretischen Perspektive *falsch* evozieren. Die theoretische Frage nach der Eigentlichkeit des menschlichen Wesens, wenn dieses sich praktisch immer verändert und selber zwischen Theorie und Praxis oszilliert, ist einfach nicht die richtige Frage. Genauso ist die Frage nach dem In-der-Welt-sein des Menschen ein *falsches* Problem ist, wenn die Voraussetzung gilt, dass der Mensch nie weiß wie er in der Welt zu sein hat, diese erst a posteriori erfahren muss, also a priori nicht auf diese festgelegt ist.

Darüber hinaus haben Philosophen viel zu oft, wenn sie über Praxis, also auch über politische Praxis sprechen oder schreiben, den Fehler gemacht, sie wären aufgrund ihrer theoretischen Raffinesse denjenigen voraus, gegen die sich ihre Kritik wendet (denn wenn ein Philosoph sich zu Politik äußert, dann kritisch). Dieser intellektuelle Vorsprung ist erstens keiner und zweitens völlig irrelevant, würde er bestehen.

Politik braucht nicht die Philosophie um zu verstehen wie gesellschaftliches Handeln funktioniert. Das ist das tägliche Brot der Politik, inklusive allem was falsch zu laufen scheint. Wie und warum sich gewisse politische Strukturen

---

<sup>110</sup> „Der Gedanke des nicht-fixierten Menschen hat seine Gültigkeit für Anders nie verloren.“<sup>110</sup> Lütkehaus, Nichts. S.546

herstellen lassen, im Guten wie im Schlechten, benötigt nicht den Äußerungen eines durch jahrelange Forschung messerscharf gewordenen Professorenintellekts. Die Vermischung zwischen Theorie und Praxis ereignet sich hier auf ganz natürliche Art und Weise, ohne Gebrauchsanweisung des Philosophen. Deswegen kann der Philosoph sich kehren und wenden wie er will, sein Rüstzeug ist und bleibt die Theorie und hierin besteht auch seine Aufgabe und seine Macht. Der Diskurs ist nämlich der Ort an welchem sich Dinge als Schein oder Illusion herausstellen lassen und diesen Ort darf er nicht aufgeben oder sich leichtfertig strittig machen lassen.

Für die philosophische Ausrichtung der Frage nach dem Wesen des Menschen scheint, aus praktischer Sicht, also zu gelten: Wozu diese Frage? Die Antwort, zumindest in diesem Text, wird sein: Der Mensch ist das nicht mit selber identische Wesen, das aus einem geschlossenen Weltvollzug heraustritt und auf sich selber zurückfällt; sich deswegen selber fragwürdig geworden ist; es ist reflexiv geworden (es reflektiert sich, wie ein Widerschein in den Dingen und in sich selber); es erkennt sich selber als Gewordenes und Werdendes. Der Mensch ist selbst ein Ding unter anderen, er hat sich vergegenständlicht und kann auf sich selber von außen sehen. Und doch bleibt auch hier wieder ein blinder Fleck, welcher die Möglichkeit diesen Blick letztendlich *praktisch* zu fixieren unmöglich macht. Es ist eine Art Überrest, ein Bruch, ein Abstand zu sich selber, der durch die reine Feststellung dieses Abstandes nicht bereits präskriptiv für das Wesen des Menschen ist. Es ist eine rein *negative* Feststellung, die wiederum einen unendlichen Raum eröffnet an Möglichkeiten was nun der Mensch ist, ergo die vielen unterschiedlichen Betätigungsfelder welche über diesen Raum verfügen wollen.

Es muss ein Grundsatz formuliert werden, dass Philosophie über sich selber verfügen muss um die Frage nach dem *Wozu* ihrer Bemühungen zu beantworten, um nicht reine Willkür zu sein (wenn der Versuch sich in der Praxis zu bewähren unreflektiert gemacht wird), oder diesen Raum anderen, auch mitunter sehr gefährlichen, Ideologien zu überlassen. Helmuth Plessner hat das in ganz besonders prägnanter Weise formuliert:

„Weder kann er (der Mensch, Anm. des Autors) mehr an seiner Herkunft aus vormenschlichen, tierischen Lebensformen zweifeln noch auch ohne weiteres den Evidenzen seines Bewusstseins und seiner Einsicht jenes unbegrenzte Vertrauen schenken, das naive Gemüter auszeichnet und ihnen Kraft gibt. Er muss sich in jeder Hinsicht als offene Frage verstehen, nicht mehr nur als ein Wesen zwischen Tier und Engel, dem seine Vorgeschichte nur gewisse Möglichkeiten erarbeitet hat, das zu werden, was er ist. Seine unzweifelhafte Zugehörigkeit zur zoologischen Spezies der Hominiden, die Tatsache *Homo Sapiens*, bedeutet eine Aufgabe und nicht bereits die Sicherung der Humanität. *Hominitas* ist nicht mehr gleich *Humanitas*. Besitz des Sprachvermögens, aufrechter Gang, Werkzeuggebrauch, Selbstbewusstsein sind Privilegien, aber keine automatischen Sicherungen dagegen, nur tierischer als jedes Tier zu sein. Wir haben die Gefahren einer Ideologie erlebt, welche den Menschen rein biologisch definieren wollte. Andere Ideologien, die ihn anders definieren, aber genauso festlegen, werden ebenso verhängnisvoll sein. Eine Erkenntnis, welche die offenen Möglichkeiten im und zum Sein des Menschen, im Großen wie in Kleinen eines jeden einzelnen Lebens verschüttet, ist nicht nur falsch, sondern zerstört den Atem ihres Objekts: seine menschliche Würde. Der *homo absconditus*, der unergründliche Mensch, ist die ständig jeder theoretischen Festlegung sich entziehende Macht seiner Freiheit, die alle Fesseln sprengt, die Einseitigkeiten der Spezialwissenschaften ebenso wie die Einseitigkeiten der Gesellschaft. Das immer wieder geforderte Gesamtbild des Menschen resultiert also nicht automatisch aus der Zusammenarbeit der einzelnen Wissenschaften, sondern bedarf philosophischer Anthropologie. Sie ist nicht eine noch hinzukommende Wissenschaft, sondern die ständige kritische Besinnung auf deren Grundlagen und Begrenzungen. Als eine derartige Besinnung auf sein eigenes Wesen entzieht sie den Menschen der Vergegenständlichung und damit seiner Verfügbarmachung für die Abstraktionen der

*Wissenschaft und der Gesellschaft. So erfüllt sie in den Grenzen seiner Würde ihre offenhaltende, ihre universale Funktion.“<sup>111</sup>*

Besieht man nun zusätzlich die Geschichte der Entwicklung atomarer Waffen, dann stellt man leicht fest, dass die involvierten Wissenschaftler, die prominentesten sind Edward Teller, Enrico Fermi, Rudolf Peierls, Léo Szilard und vor allem Robert Oppenheimer<sup>112</sup>, sich der Implikationen der Existenz dieser Waffe durchaus bewusst waren und auch explizit davor gewarnt haben<sup>113</sup>. Trotzdem fiel die Hemmschwelle diese Waffen, mit einer bis dahin und bis heute nicht vergleichbaren Zerstörungskraft, einzusetzen innerhalb von 3 Wochen (Erste jemals gezündete Atombombe: Trinity-Test 16. Juli 1945, New Mexico; Erste und bis dato einzige jemals eingesetzte Atombombe: 6. August 1945 Hiroshima). Hätte ein Diskurs über den Zusammenhang zwischen einer gewissen Perspektive auf anthropologische Fragestellungen und der Herstellung der Atombombe diese Hemmschwelle in irgendeiner Weise beeinflussen können? Robert Oppenheimer hätte sich sicher sehr dafür interessiert und auch dafür begeistern können, der genannte Übergang von philosophischen Diskursen zu praktischen Belangen der Politik bleibt allerdings weiterhin im Dunkeln.

#### *b. Die kosmologische Humoreske oder die philosophische Erzählung*

Doch liegt genau hierin die Stärke philosophischer Diskurse, im Innehalten, in der *Ephexis*<sup>114</sup>, nicht auf eine konkrete Dimension in der Praxis sich festlegen zu müssen, sondern den Sachen, ihrer *eigenen* Sache nach, auf den Grund zu gehen. Die Frage nach dem Grund der Dinge ist allerdings im Angesicht der Atombombe eine sehr schmerzliche: Wenn der Satz von Leibnitz stimmt, dass „(...) nichts geschieht, ohne dass es eine Ursache oder wenigstens

---

<sup>111</sup>Plessner, Über einige Motive der philosophischen Anthropologie, Bd. 8, S. 134

<sup>112</sup> Vgl. hierzu die sehr spannende Monographie über Robert Oppenheimer und die Atombombe von Klaus Hoffmann

<sup>113</sup> Vgl. Brief von Albert Einstein an F.D. Roosevelt vom 2 August 1939 (siehe Anhang)

<sup>114</sup> Nietzsche, Der Antichrist, Kapitel 52

einen bestimmenden Grund gibt, d. h. etwas, das dazu dienen kann, *a priori* zu begründen, weshalb etwas eher existiert als nicht existiert und weshalb etwas gerade so als in einer anderen Weise existiert“<sup>115</sup>, dann muss es auch für die Existenz der Atombombe einen Grund geben<sup>116</sup> und, um im Denkkreis von Leibniz zu bleiben, wenn die Atombombe somit ein Produkt der besten aller Welten ist, dann ist das nicht nur nicht nachvollziehbar, weil die Atombombe das Böse in seiner ultimativsten und reinsten Form darstellt, sondern auch diese beste aller Welten auszulöschen vermag.

Die Frage nach dem Grund der Atombombe, sprich nach dem ‚Warum?‘, führt in unerhörte Abgründe, sie muss *humoresk* auftreten um überhaupt gestellt werden zu können: „*Komisch ist alles, was (...) ist, obwohl es eigentlich sein kann.*“<sup>117</sup>

Wäre die Bombe tatsächlich, das wofür die gebaut wurde, wäre sie die Zerstörung ihrer selbst und ihres Ursprungs. Doch das bedeutet schon eine Umdeutung der eigentlichen Frage und ‚artet die Grundfragerei nicht stets in eine metaphysische und existentielle Strapaze aus? Je gründlicher die Grundfrage gestellt wird, um so mehr muss sie sich jedenfalls auch gegen sich selber richten“<sup>118</sup>, konstatiert Lütkehaus und er treibt es noch weiter: „Was hat überhaupt das lebendige Leben mit überflüssigen Grundfragen zu tun? Handelt es sich dabei um mehr eine bloße Etüde der theoretischen Vernunft, völlig uninteressant für die praktische? Überfordert sich das Leben mit derlei Grundfragen, die alle wirklich bewegenden Lebensfragen hintertreiben: je prinzipieller, um so belangloser? Ja, ist nicht in seinem Lebenstrieb gestört, seelisch blind, metaphysisch krank wer nach einem Warum, nach Grund und Sinn fragt?“<sup>119</sup> Und aus dieser Situation lässt sich auch kein Ausweg mehr finden. Wir sind wieder beim Kontingenzschock angelangt. Es bildet sich also ein Teufelskreis aus Staunen oder schockiert sein vor dem eigenen und dem Sein als Ganzem, die Frage nach dem Grund

---

<sup>115</sup> G.W. Leibniz: *Theodizee*, §44; zit. nach der dt.-frz. Suhrkamp-Ausgabe 1999, S.

<sup>116</sup> „Ohne Theodizee keine Bio- und keine Ontodizee“, Lütkehaus, S. 548

<sup>117</sup> Ketzereien, S. 293

<sup>118</sup> Lütkehaus, S. 556

<sup>119</sup> Lütkehaus, S. 557-8

führt zum Abgrund des Nichts, und man steht wieder vor dem eigenen Staunen.

Das nihilistische Dilemma der menschlichen Position als Seiendes im Sein wurde bereits beschrieben. Die Voraussetzungen dieser Position sind seine negative Freiheit, die sich als Offenheit gegenüber der Welt äußert (der Mensch ‚hat‘ Welt). Seine Position ist allerdings zweideutig, er hat keine ‚bestimmte‘ Welt, sondern sehr viele mögliche zu seiner Verfügung. Diese kann er aber immer nur in Erfahrung bringen, er erkennt sie nicht im Vorhinein, sondern nachträglich. Es ist dem Seienden gegenüber fremd, ein unmittelbarer, eindeutiger, in sich ruhender Vollzug seiner Existenz ist nicht möglich, er ist dem Seienden ausgesetzt und muss sich zurechtfinden. Die Konsequenz hiervon ist, dass der Mensch sich fragt, warum *er* ist; und wenn er nur ein seiendes Versatzstück unter anderen ist, dann schleicht sich auch bald die Frage heran, wieso etwas ist, und nicht vielmehr nichts: seine Position reflektiert er nun *kosmologisch*. Die Unergründlichkeit dieser Frage hat sich aber auch bereits zeigen lassen. Dieser Fragwürdigkeit eine Form geben zu wollen, führt zunächst zu einem negativen Moment dieser Bemühungen: man weiß es nicht und man weiß auch nicht weshalb diese Fragen sich überhaupt erst bilden.

### c. Die Frage nach der Frage

Das Auftauchen von spezifischen Fragen und das Fragen an sich, sind immer schon in jeder Frage mit intendiert; dieser Spaltung gesondert Antworten zuführen zu wollen, endet in nicht mehr sinnvollen, zirkelhaften Diskussionen; ebenso unbrauchbar für unser ‚philosophisches‘ Unterfangen. Die Frage nach dem Fragen (in seiner Eigentlichkeit) des Menschen ist klassischerweise, wie Bergson feststellt unter die Kategorie ‚des faux problèmes‘<sup>120</sup> zu subsumieren,

---

<sup>120</sup>“D’où vient que l’absurdité de cette question et des faux problèmes qu’elle engendre nous échappe généralement?” L’idée du néant, revue Philosophique de la France et de l’Étranger, 1 July 1906, Vol.62, pp.449-466

„ein falsches Problem“, besser, eine pseudoproblematische Fragestellung<sup>121</sup>.

Warum?

Es wird hier eine *petitio principii*<sup>122</sup> begangen: dasjenige wonach gefragt wird, wird bereits als feststehend und unhinterfragt vorausgesetzt. Doch wie lässt sich die Frage nach dem Warum des Fragens eigentlich beantworten?

Nämlich gar nicht. Oder zumindest nicht sinnvoll, so dass wie bereits erwähnt die *petitio principii* vermieden wird (diese ist nicht die Erkenntnis erweiternd und auch nicht einmal analytisch, weil der Analyse keine Auflistung rein begrifflicher Komponenten folgt, sondern immer nur neue Fragen).

Anders findet hierfür dennoch eine Antwort, oder zumindest eine Strategie, der Grundlosigkeit des Grundes und der Fragwürdigkeit des Fragens Halt zu geben: Er schreibt eine Geschichte, eine Narration, etwas Fiktives; wenn die Suche nach letzten Gründen immer wieder nur dazu führt, den Rahmen des Denkens zu verlassen, dann gilt, nach der Ansicht von Lütkehaus' Deutungen von Anders, in wittgensteinschem Jargon: „Was man nicht begründen kann, davon muss man erzählen.“<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> Heidegger weicht hier auch sofort in sehr undurchsichtige Gewässer aus, wenn er die Frage nach dem Sein in *Gefragtes*, *Erfragtes* und *Befragtes* unterteilt, die Frage mit Suchen gleichsetzt („Jedes Suchen hat sein vorgängiges Geleit aus dem Gesuchten her“; so wie wenn das Gesuchte schon *vorge* vorläge, was dem Suchen seinen eigentlichen Charakter eher nimmt) und damit schließt, diese Vagheit als *Faktum* zu besiegeln. Er kann sich nicht auf die Grundlosigkeit des Seins und des Fragens einlassen, ohne dass seine gesamte Metaphysik in sich zusammenbricht: „Formale Einwände, wie die im Bezirk der Prinzipienforschung jederzeit leicht auszuführende Argumentation auf den ‚Zirkel im Beweis‘, sind bei Erwägungen über konkrete Wege des Untersuchens immer steril. Für das Sachverständnis tragen sie nichts aus und hemmen das Vordringen in das Feld der Untersuchung.“ Sein und Zeit, § 2 Es kann hier nicht weiter ausgeführt werden, vgl. hierzu „Die Schein-Konkretheit von Heideggers Philosophie“ in *Über Heidegger*

<sup>122</sup> *Petitio principii*: (lat. Beanspruchung des Beweisgrundes), Beweisfehler, der

im engeren Sinne darin besteht, dass bei der Begründung eines Satzes ein Satz oder mehrere Sätze als Prämissen vorausgesetzt werden, dessen bzw. deren Begründung selbst schon auf den geradezu begründenden Satz zurückgreifen müsste. Mittelstraß, Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. P-So, S. 97

<sup>123</sup> Lütkehaus, S.557

## d. Übertreibung

Anders' *kosmologische Humoreske* bildet nun eine hervorragende Folie, diesem Dilemmata ihren besagten Halt zu geben. Diese Geschichte kann als Schöpfungsmythos nach theologischem Vorbild verstanden werden, als Antwort auf die Frage nach dem Grund des Seins, und, für uns wichtig, als schematische Vorbemerkung zu unserer Hauptthese. Der philosophisch-journalistische (‚journal‘ enthält das Wort ‚jour‘, also ‚Tag‘; ‚journalier‘ bedeutet demnach ‚täglich‘ oder ‚alltäglich‘) Okkasionalismus von Anders kümmert sich aber anscheinend nicht sonderlich um Fragen nach dem Grund des Seins als solches, seine Intention ist es, im Sinne einer *moralischen Erkenntnistheorie*, Bewusstsein für z.B. die Diskrepanz zwischen den Dingen die wir herstellen, deren Konsequenzen wir uns aber nicht mehr vorstellen können („Zerbomben können wir zwar Hunderttausende; sie aber beweinen oder bereuen nicht.“<sup>124</sup>) und zu warnen.

Die Warnung hat nun zwei Ebenen: die erste besteht darin, direkt und konkret vor technischer Entwicklung zu warnen<sup>125</sup>. Eine zweite Ebene bezieht sich auf die *philosophische* Warnung: „Wenn du (...) den Anspruch erhebst, wirklich zu philosophieren, dann können Spezial- der gar Tagesprobleme für dich nicht mehr in Betracht kommen(...)“<sup>126</sup>; so lässt Anders den philosophischen Rigoristen auftreten, „durch Beschränkung auf Singulares (sic!) oder gar Okkasionalles verzichtest du auf das ‚Allgemeine‘, verleugnest du den ‚Grund‘, blendest du das ‚Ganze‘ ab – oder wie immer du den Gegenstand der Philosophie nennen willst; und einen Anspruch, Philosophie zu treiben, hast du verspielt.“<sup>127</sup> Der Rigorist wirft dem Gelegenheitsphilosophen Anders ‚Abschweifung‘ und ‚Überspannung‘ oder gar unsachgemäße ‚Übertreibung‘<sup>128</sup> vor.

Anders kontert aber in bekannt *pointierter* Manier und warnt somit vor einem falschen Verständnis von Philosophie, die sich auf der Suche nach dem

---

<sup>124</sup> Antiquiertheit, S. 25

<sup>125</sup> Anders gilt als einer der Mitinitiatoren der Anti-Atombewegung aus den 1950er Jahren.

<sup>126</sup> Antiquiertheit, S. 20

<sup>127</sup> ebenda, S. 20

<sup>128</sup> Vgl. Antiquiertheit, S.21

Allgemeinen nicht um ihren eigenen Inhalt herumschleichen sollte. Die Beschränkung auf das Singulare ist allerdings nur eine scheinbare; allgemeine Begriffe ohne Inhalt in der Anschauung sind leer, heißt eine berühmter Lehrsatz und deswegen wird es Erscheinungen geben bei dessen Anschauungen „Überpointierung und Vergrößerung sich nicht vermeiden lassen“ und die das Denken vor „die *Alternative: ‚Übertreibung oder Erkenntnisverlust‘* stellen“ und „zwar deshalb (...) weil sie ohne diese Einstellung un-identifizierbar oder unsichtbar bleiben würden.“<sup>129</sup>

Petitio principii und das Singulare hasst der Philosoph angeblich wie die Pest. Die allerletzten Gründe bleiben unergründlich. Der Philosoph muss aber Dinge ergründen, sonst verfehlt er seine Profession; Anders kehrt die Stoßrichtung mit seinem Denken einfach um (das macht ihn vielleicht *akademisch* unbrauchbar), aber die Aufgabe des Philosophen lautet nun: „Dass der Philosophierende vielmehr, und zwar immer, auf *etwas* losgeben muss, auf etwas Spezifisches, auf etwas vom Grund verschiedenes, eben auf etwas, dem er auf den Grund geht.“<sup>130</sup>

#### e. Die kosmologische Humoreske

„Am Anfang war Frau Nu, ‚die Göttin des Nichts und der Leere.‘ Mit diesem Nichts hätte es gut sein Bewenden haben können, denn: Nichts ist nichts, Nichts braucht nichts, Nichts fehlt nichts- (...).“<sup>131</sup>

Vielleicht hat Günther Anders selber *etwas* geahnt, als er die kosmologische Humoreske veröffentlicht hat. Das Objekt, auf das er am meisten *losgeht* ist in der Nachkriegszeit die Atombombe. Die Ergründung bringt zwar viele wichtige Erkenntnisse *an sich* hervor. Bei der gemeinsamen Lektüre seiner früheren anthropologischen Schriften gibt es allerdings eine begriffliche Leerstelle:

---

<sup>129</sup>Siehe *Antiquiertheit*, S. 26 („Mikro oder Teleskopie sind die nächstliegenden Beispiele, da sie mittels übertreibender Verbildlichung Wahrheit zu gewinnen suchen“)

<sup>130</sup>*Antiquiertheit*, Einleitung, S. 22

<sup>131</sup>Lütkehaus, S. 550

Zwar fallen auch in der Antiquiertheit des Menschen die Begriffe *Identität*, *Scham*, *Kontingenz*, *homo faber*, *Weltoffenheit*, jedoch sind sie hier bereits in die zwei oben beschriebenen Warnungen eingewoben (sie bezeichnen die Gefahr totaler Vernichtung und die Ignoranz sich *gründlich* damit zu beschäftigen, d.h. auf die Konsequenzen aufmerksam zu machen); ihnen fehlt jedoch, in Anbetracht ihrer anthropologischen Reichweite, der Bezug zum Allgemeinen, sprich, es scheint doch durch die Tatsache der Existenz der Atombombe (unabhängig jeder politischer Interessen, physikalischer Entdeckungen, wirtschaftlicher Begierden, militärischer Nutzen usw....) *etwas* zu geben, das den lebendigen Menschen in sein totes Gegenteil zu überführen im Stande ist.

Auch die Atombombe, als Ereignis, reiht sich offenbar *irgendwie* in eine Entwicklung ein, die Tod und Vernichtung zur Voraussetzung zu haben scheinen. Reicht diese unscharfe Beziehung aus, um der Frage nach dem ‚Warum?‘, der Frage nach dem Grund auf die Spur zu kommen?

Christian Dries hat dieser Vermutung in seiner sehr umfangreichen und im Jahre 2012 veröffentlichten Dissertation folgende, prototypisch andersche Formulierung gegeben: „Ich (Christian Dries, Anm. d. A.) stelle (...) die These auf, dass die Welt sich sukzessive in einen Ort zu verwandeln droht, der sich als globales Vernichtungslager beschreiben und begreifen lässt.“<sup>132</sup> Hier ist das Journal enthalten (das Objekt ist das Konzentrationslager, das unter der Entwicklung gewisser Technologien, droht global zu werden) und eine mögliche Ergründung, in Form von Verwandlung der Welt als Ganzer. Auf der einen Seite steht die Beschäftigung mit alltäglichen Dingen und auf der anderen die Frage nach der Allgemeinheit. Es ist nun dieses allgemeine Thema, wofür Anders es notwendig zu halten scheint, doch den Okkasionalismus kurz ruhen zu lassen: es muss Vergänglichkeit (Tod, Vernichtung usw.) vorausgesetzt werden um aus anthropologischer Sicht so etwas wie die Atombombe verstehen zu können.

In dieser bereits erwähnten und 1978 veröffentlichten Erzählung treten sich die zwei Prinzipien, das *Sein* (der Gott Bamba) und das *Nichts* (Frau Nu)

---

<sup>132</sup>Dries, S. 323

gegenüber. Sie existieren aber zunächst in getrennter Unendlich- und Ewigkeit: „Er (Bamba, Anm. d. A.) war das Einzige, das *war*. (...). Nun war zwar Frau Nu seit Ewigkeiten Bambas Wirtin gewesen (...): denn auch das Seiende (...) lebe ja in der Wohnung des Nichtseins und sei dessen Mieter; mindestens war sie (..) seine Nachbarin.“<sup>133</sup> Es geschah aber immer wieder, dass Bamba „die Ohren dröhnten (...) vor Stille und Ewigkeit, (...und) vom Nichts kaum mehr zu unterscheiden“<sup>134</sup> war. Das Sein ohne Seiendes ist ohnmächtig, es ist vom Nichts nicht zu unterscheiden. Eine Lösung musste also her, „er sah es bereits vor sich. Das Ding das nicht Er war; das Ding, das Ihm geweiht war; das Ding, das Ihn liebte, das Ihn rühmte, Ihn hielt und unterhielt. ‚Welt‘ wollte er es nennen.“ Bamba ist aber leider aufgrund seiner göttlichen Natur zur Impotenz verurteilt, da er immer nur seinesgleichen, wie sich selber, erschaffen kann: „Durch und durch seiend durfte er das Ding also unter keinen Umständen machen, eine kräftige Dosis Nichtsein würde er ihm schon beimischen müssen. Und das war Bambas Schranke. Denn das Nichtsein, das ging ihm ab. Für das Nichtsein war er eben zu perfekt. Nichtsein besaß eben nur Frau Nu.“<sup>135</sup> Die beiden lassen sich aufeinander ein, Frau Nu in der Hoffnung das Sein zu übertrumpfen, Bamba in der Hoffnung gerade soviel Nichts von Frau Nu zu erhalten, dass seine vergängliche und endliche ‚Welt‘ entstehen kann.

Hier eröffnet sich nun ein uralter Topos der Geschichte der Philosophie, nämlich der Zusammenhang zwischen dem Sein und dem Nichts. Dass diesen Begriffen hier nicht ihr volles Recht zugesprochen werden kann, sei zu entschuldigen. Dennoch sind sie wichtig, wenn für das Sein, der Mensch und sein ‚Seinsdilemma‘ und für das Nichts die Atombombe eintreten sollen.

Sein und Nichts stehen sich aber nicht neutral gegenüber. Von diesen kosmologischen Kämpfen, wenn sie auch als Allegorien stehen bleiben müssen und in ferner Hintergründigkeit ausgetragen werden, sind die seienden Dinge zutiefst affiziert. Das durch das Auftreten des Seins und des

---

<sup>133</sup>siehe Humoreske, S. 7 & 9

<sup>134</sup>ebenda, S.7

<sup>135</sup>ebenda, S.9

Seienden bössartig gewordene Nichts, hat seine eigene konkrete Ausformung in der Nichtigkeit und dem Nihilismus durchgesetzt, um seine Macht gegenüber dem Sein nicht zu verlieren. Das Sein hat sich einen Gegner erschaffen, welcher genau wie es selbst, seinen Bestand erzwingen will. Das Sein kann aber nun bestehen, wenn es Seiendes hervorbringt, um nicht Nichts zu sein. Seinesgleichen kann es aber neben sich nun nicht akzeptieren („Schöpfung, eine gigantische narzisstische Veranstaltung“<sup>136</sup>), und es kann zwar viele Seiende, aber nur ein Sein geben<sup>137</sup>. Sein macht aber nur dann Sinn, wenn es auch eine Vielheit gibt, weil sonst das Nichts ihm seinen Rang ablauft. Es ist nun, nach der Schöpfung der Welt (für die beide verantwortlich sind), eine sehr verstrickte Situation entstanden:

Das Sein zieht den Ärger des Nichts auf sich. Das Nichts ist nun nicht mehr rein, es ist nicht mehr Nichts, weil es plötzlich Sein und endliches Seiendes gibt (Frau Nu hat ja daran mitgewirkt). Das Nichts trachtet aber weiterhin nach Vernichtung des Seins; was wiederum das Sein dazu zwingt, immer mehr Seiendes herzustellen um seinen ‚ontologischen‘ Status und seine Existenz nicht zu verlieren. Das Sein kann aber, aufgrund seines ‚univoken‘ Charakters, nur Dinge erschaffen, die dem Nichts anheimgegeben sind, sprich dass die Dinge endlich und vergänglich sind. Es entsteht eine Abhängigkeit zwischen den beiden Prinzipien: „Wie gut, dass sich ihre (Frau Nus; Anm. des Autors) Interessen inzwischen bei aller Unvereinbarkeit im

---

<sup>136</sup>Lütkehaus, S. 552

<sup>137</sup>„Das Argument der Anmerkung zu I, 8 stellt sich also in folgender Form dar: 1. verlangt die numerische Unterscheidung eine äußere Ursache, auf die sie verweist; 2. Ist es allerdings unmöglich, eine Substanz einer äußeren Ursache zu unterwerfen, aufgrund des Widerspruchs, der in einem solchen Gebrauch des Prinzips der Kausalität enthalten ist; 3. Können sich zwei oder mehrere Substanzen nicht *in numero* unterscheiden, es gibt keine zwei Substanzen desselben Attributs. Das Argument der ersten acht Beweise (des ersten Teil der Ethik, Anm d .A) hat nicht dieselbe Struktur: 1. Können zwei oder mehrere Substanzen nicht dasselbe Attribut haben, weil sie sich durch die Modi unterscheiden müssten, was absurd wäre; 2. Kann also eine Substanz keine äußere Ursache haben, sie kann nicht durch eine andere Substanz hervorgebracht werden oder beschränkt werden, weil beide dasselbe Attribut oder dieselbe Natur haben müssten; 3. Gibt es also in einer Substanz irgendeines Attributs keine numerische Unterscheidung ‚jede Substanz ist notwendigerweise unendlich‘“. Deleuze, S.33.

Zur Erinnerung: Anders schreibt: „Er (Bamba, Anm. d. A.) war das Einzige, das *war*.“

Prinzipiellen mit denen von Bamba treffen. Denn einmal ist auch das Nichts, seitdem es Sein gibt, sich selber nicht mehr gut genug: An die Metamorphose des Nichts zur Vernichtung des Seienden gewöhnt, braucht es nun das Seiende für sein negatives Geschäft. Und dann muss ihm tatsächlich jedes Mittel recht sein, den Seinsgrad des Seins zu mindern, das Seiende am Ende gar wieder vollständig zunichte zu machen: Kurzum: Ideale Voraussetzungen für einen historischen Kompromiss zwischen Sein und Nichts.“<sup>138</sup> Die Existenz des Seienden ist eine ‚ontologische‘ Beleidigung des Nichts: „Die Rückführung des absurden Sein aufs angestammte Nichts, die ‚reductio ad nihil‘ wird nun ihr (Frau Nus) Geschäft, da nichts anderes der hanebüchenen ‚creatio ex nihil‘ mehr Herr werden kann.“<sup>139</sup>

Die Konsequenz hieraus ist nun zweigleisig: erstens geht Anders der Unergründlichkeit des Grund vom Sein in dieser Geschichte, zumindest versuchsweise und allegorisch, auf den Grund; zweitens liefert die Erzählung eine Erläuterung für die weiter oben beschriebene Kontingenz des Daseins: Wenn das Seiende, in einem ersten Schritt, nur dazu da ist um dem Sein aus dem Nichts zu verhelfen und in einem weiteren Schritt sich zur Blockade gegen das Nichts entwickelt, dann ist es relativ gleichgültig, wie dieses Seiende aussieht. Das Sein scheint die Perspektive des Seienden für das Seiende (die ursprüngliche Liebe, Ruhm und Unterhaltung), außer vielleicht eines narzisstischen, kein Verständnis mehr zu haben; das Sein steht nunmehr dem Wesen des Seienden gleichgültig gegenüber: „Jetzt wird das Seiende so rückhaltlos ‚sub specie contingentiae‘ gesehen, dass kein ‚sub specie aeternitatis‘ mehr übrigbleibt. Es ist, aber es musste nicht sein. Es ist, aber es kann auch nicht sein. Das Wesen der Kontingenz ist prekäre Existenz. Der lapidare Satz von Thomas von Aquin, dass das Kontingente sein könne und auch nicht, zeigt, was in ihm steckt. Warum also soll das Kontingente überhaupt sein und nicht vielmehr nicht? Woher einen zureichenden Seinsgrund nehmen und nicht stehlen?“<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup>Lütkehaus, S. 553

<sup>139</sup>ebenda, S. 552

<sup>140</sup>ebenda, S. 549

Nur aus der Perspektive des Nichts, kriegt das Seiende seine Ausrichtung, seinen Halt. Nur in enger Beziehung zum Nichts, erhält das Sein seinen *Sinn*.<sup>141</sup> Es ist da um dem Nichts zu entkommen. Seine Kontingenz wirft das konkrete Seiende aber, wie bereits gesehen, in zutiefst pathologische Zustände, unter denen es sich nur mehr mit Mühe herauswinden kann, i.e. der historische Mensch der sich selber beim Namen nennt und Verantwortung übernimmt: „Will man nun gleichwohl von dem erzählen, wovon man mangels Sein eigentlich nur schweigen kann, dann muss man aus dem Nichts wenigstens provisorisch ein Etwas, analog zu Kants ‚ens rationis‘, dem Nichts als Verstandesding, gleichsam ein ‚ens fictionis‘, dem Nichts als Erzählding machen.“<sup>142</sup>

Dieser kleine Ausflug in die *kosmologische Humoreske* ist der Unterstützung der These dieser Arbeit sehr dienlich: sie gibt uns eine, zwar bildhafte, Ausrichtung der Frage nach dem Seinsgrund des Menschen und liefert eine Projektionsfolie, auf welcher die Atombombe sich, wiederum sehr bildhaft, als Ausdruck des Kampfes zwischen Sein und Nichts in *realitas*, sprich in Bezug auf den Menschen, einordnen lässt. Diese Einordnung soll nun im nächsten Schritt gezeigt werden.

---

<sup>141</sup>Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 5

<sup>142</sup>Lütkehaus, S. 549

#### IV. Teil

Wir wollen nun die Atombombe in letzten Teil dieser Arbeit als das alles vernichtende Gerät, also auch des Seingsgrund des Menschen, auftreten lassen. Diese These kommt aber nicht von ungefähr, sondern verlangt, dass einige bereits besprochene Themen im Lichte der Kritik an der Maschinen- und Geräthewelt von Anders, erneut aufgerollt werden. Der Beginn soll die Diskussion über das *prometheische Gefälle* darstellen, dann wird die damit zusammenhängende *prometheische Scham* zu besprechen sein, welche uns zu den Begriffen der *Nicht-Identifikation* und der *negativen Freiheit* führt; zuletzt soll durch die Begriffe *Annihilismus* (eine Wortschöpfung von Günther Anders) und *Apokalypse-Blindheit* die Linie zwischen der frühen Anthropologie und der Technikkritik am Beispiel der Atombombe abgeschlossen werden.

##### a. Prometheisches Gefälle

Prometheus, aus dem Göttergeschlecht der Titanen, gilt in der griechischen Mythologie als der Gott oder *Demiurg* (Schöpfer, Verfertiger<sup>143</sup>), der den Göttern das Feuer entrisen und den Menschen gebracht hat. Diese Tat gilt, kulturhistorisch, als der Beginn der Zivilisation des Menschen, welche zu einem großen Teil auf dem Erlangen von technischen Fertigkeiten beruht<sup>144</sup>. Anders dreht nun das klassische Verhältnis um zwischen den technischen Fertigkeiten des Menschen und dessen Resultate, das sind jegliche maschinellen Apparaturen, aber auch die Art und Weise wie die Menschen über die Fertigkeiten und Produkte verfügen, in einen immer schon bestehenden Gefälle: vom Menschen als Urheber und somit als vermeintlich die Macht über diese innehabend, geht er dazu hinüber zeigen zu wollen, dass zwar die Urheberschaft bestehen bleibt, die Machtverhältnisse sich aber umgekehrt haben. Zwar versprechen die technischen Fähigkeiten des

---

<sup>143</sup> Vgl. Kytzler, Redemund, Elber, *Unser tägliches Griechisch*, Demiurg

<sup>144</sup> Vgl. hierzu Mythologie der Griechen: Götter, Menschen und Heroen - Teil 1 und 2 in einem Band, Karl Kerényi

Menschen Befreiung von dessen physischen Beschränkungen und Mängeln, sowie die Widerstände unseres alltäglichen Lebens zu beseitigen, denn „er (der Mensch, Anm. d. A.) ist morphologisch konstant; (...) unfrei, widerspenstig uns stur.“<sup>145</sup> Technik liefere durch ihre Entwicklung die erwünschte Erleichterung und Befreiung gleich mit, indem sich nun Apparate um diese lästigen Dinge kümmern (ich denke, dass Anders hier ganz konkrete und alltägliche bereits mitdenkt: der Besitz der Mikrowelle erübrigt das Zünden eines Feuers bei der Essenszubereitung usw.). Diese Aussage führt aber bereits bei Anders zu der der genannten Umkehr, die er, anekdotisch, einem Luftwaffe-Instruktor in dem Mund legt:

*„Nichts läge nun näher als die Beschwichtigung: „Wie groß auch immer der Kraft-, Tempo-, und Präzisionsvorsprung der Geräte – als Dinge sind und bleiben sie eben starre und definitive Stücke; während wir Menschen – und das macht unsere Würde ja aus – lebendig sind, modellierbar, adaptionsfähig, elastisch, also f r e i.“ - Aber gerade das würde der Luftwaffe-Instruktor bestreiten. „Umgekehrt!“ würde er rufen. „Wenn ich uns Menschen ‚faulty constructions‘ nenne, so je gerade deshalb, weil wir Vergleich mit den Dingen starr sind und unfrei.“<sup>146</sup>*

Es sind nun die Maschinen, die sich Freiheit angeeignet haben. Ihre Freiheit besteht darin, dass die im Gegensatz zu Menschen, sich unter dem Einsatz, einer im Vergleich zu Menschen sehr geringen, Maß an Mühe und vor allem ohne Widerstand von Seiten des Produkts, an jegliche neue Situation und deren Bedürfnisse anpassen lassen. Die Urheberschaft bleibt zwar bestehen und die Maschinen füllen die *Kluft*<sup>147</sup> zwischen ihnen und unserem *Leib* passgenau aus (das ist auch deren Zweck); allerdings entwickelt die Technik, unter der Voraussetzung, dass diese sich diese Kluft immer besser ausfüllt, eine den Menschen übersteigende Eigendynamik, die ihm zuvor selber in die Hände gelegt worden war:

---

<sup>145</sup>Antiquiertheit, S. 43

<sup>146</sup>ebenda, S. 42

<sup>147</sup>Vgl, ebenda, S. 43

*„‘An sich’, könnte der Instruktor nämlich argumentieren, ,also, wenn es allein auf die Geräte ankäme, könnten wir so oder so hoch fliegen – aber dieses ,an sich‘ gilt nicht, wir können es doch nicht, weil wir es nicht aushielten, weil unser Leib streiken würde; ,an sich‘ könnten wir diesen oder jenen Planeten erreichen – aber wir stehen uns eben im Wege, wir bestehen die Zerreißprobe nicht;(…) ,Nicht weil das Flügelwachs versagt, stürzt heute Ikarus, sondern weil Ikarus selbst versagt. Könnte er sich selbst als Ballast abwerfen, seine Flügel könnten den Himmel erobern.“<sup>148</sup>*

Es ist scheinbar so, dass „*der Mensch ist Saboteur seine eigenen Leistungen*“<sup>149</sup> geworden ist, dass sich das prometheische Gefälle zugunsten seiner Herstellung verschoben hat, was zu der Konklusion führen mag, dass „*die Subjekte von Freiheit und Unfreiheit sind ausgetauscht. Frei sind die Dinge: unfrei ist der Mensch.*“<sup>150</sup> Was dann passiert ist, dass „der ,Lebendige‘, starr und ,unfrei‘ ist; die ,toten Dinge‘ dagegen dynamisch und ,frei‘ sind; weil er als Naturprodukt, als Geborener, als Leib, zu eindeutig definiert ist, als dass er Veränderungen seiner, aller Selbstdefinierungen spottenden, täglich, wechselnden, Gerätewelt mitmachen könnte.“<sup>151</sup>

Diese düstere Aussicht ist aber nun nicht als die bereits abgeschlossene Machtübernahme der Maschinen gegenüber dem Menschen zu verstehen. Szenarien à la *Brave New World* oder *1984* sind zumindest in ihrer bildhaften Deutlichkeit nicht mit der Realität zu verwechseln die Anders zu seiner Zeit beschrieben hat. Die Tatsache, dass die grundlegenden Wesenszüge des Menschen die Offenheit und seine negative Freiheit sind, also auch seine Kreatürlichkeit, führen nicht bereits in diese katastrophalen Entwicklungen, sprich „das Faktum ,Technik‘ steht neutral zu (...) Herrschaftsformen.“<sup>152</sup> Sie sind sogar Voraussetzung dafür, dass der Mensch seine Situation durchaus

---

<sup>148</sup>ebenda, S. 43

<sup>149</sup>ebenda, S. 43

<sup>150</sup>ebenda, S. 43

<sup>151</sup>ebenda, S. 43

<sup>152</sup>Améry, S. 378

auch zum besseren, im Zusammengang mit technologischen Fortschritt, entwickelt hat, allerdings meint Jean Améry nah der Lektüre von *Die Frist*, dass „jedes Resultat wissenschaftlicher Forschung unter dem Fluch ‚steht‘, janusköpfig sowohl dem Guten als auch dem Bösen ein Antlitz zuzukehren.“<sup>153</sup> Das Anliegen von Anders ist und bleibt ein philosophisches. Das *prometheische Gefälle* ist, auf der Grundlage einiger ontologische Voraussetzungen, ein *erkenntnistheoretisches Problem*:

*„So wahr es sein mag, dass dieses Gefälle, immer schon bestanden habe, also zu Konstitution des Menschen gehöre, so war dies doch, solange die Erfindungs- und Produktionskraft des Menschen limitiert geblieben war (...) unauffällig; und – was mehr zählt – ungefährlich gewesen. Die Diskrepanz ist nicht etwa durch ein plötzliches rätselhaftes Versagen unserer Vorstellungskraft entstanden. Unsere heutige Phantasie ist gewiss nicht untüchtiger, als sie eh und je gewesen war – das Gegenteil ist sogar plausibler; und die ‚Diskrepanz‘ ist bestimmt nicht durch progressives ‚Erblinden‘ entstanden. Vielmehr durch das tägliche Ansteigen der Größe (oder submikroskopischen Winzigkeit) der von uns herstellbaren und hergestellten Erzeugnisse und deren Effekte“<sup>154</sup>.*

Diese wichtige Unterscheidung zwischen *Herstellen* und *Vorstellen* ist der erkenntnistheoretische Leitfaden<sup>155</sup> der Technikkritik bei Günther Anders und wird in weiterer Folge immer wieder genauer erörtert werden.

---

<sup>153</sup>ebenda., S. 378

<sup>154</sup>Dries, S. 63

<sup>155</sup> Wenn Gilles Deleuze zu glauben ist, dass Philosophie darin bestehe Begriffe kreieren, dann ist dieses Begriffspaar wahrhaftig der schöpferische Beitrag zur Geschichte der Philosophie von Seiten von Günther Anders. Vgl. *Was ist Philosophie?* Guattari, Deleuze, S. 26

## b. Prometheische Scham

Man könnte jetzt behaupten, dass die Gefahr die Verselbstständigung der Gerätewelt, und Anders meint hiermit, dass wir die Konsequenzen unserer eigenen Produktion nicht mehr nachvollziehen und versehen können, damit zu beheben sei, dass der Entwicklung immer neuer und verbesserter Maschinen, der Riegel vorgeschoben wird. Die Kluft zwischen Herstellen und Vorstellen beruhe ganz einfach auf einem Mangel an Bewusstsein. Ein gesteigertes Bewusstsein, durch Aufklärung, erscheint als simple Lösung. Der Mensch steht seinen Produkten aber nicht in einer solch neutralen und eindeutigen Stellung gegenüber. Anders konstatiert ein Verhältnis der *Scham* gegenüber den Maschinen und eine *Desertion des Menschen in das Lager der Geräte*.

Die Scham leitet Anders in ,Die Antiquiertheit des Menschen in folgender Weise ein:

*„Glaube, heute Vormittag einem neuen Pudendum auf die Spur gekommen zu sein; einem Scham-Motiv, das es in der Vergangenheit nicht gegeben hat. Ich nenne es vorerst für mich ,Prometheische Scham‘; und verstehe darunter die ,Scham vor der ,beschämend‘ hohen Qualität der selbstgemachten Dinge‘.<sup>156</sup>*

Scham hat in dieser kursorischen Definition zwei Komponenten. Die erste ist ihr Ursprung, dasjenige wofür man sich schämt. Bereits angedeutet durch das prometheische Gefälle, ist für die Scham das menschliche Subjekt selber der Grund. Es erkennt sich gegenüber seinen Produkten als inferior, die Maschine übersteigt ihn in allen möglichen leistungsorientierten Angelegenheiten (Tempo, Effizienz, Wandelbarkeit usw.); der Mensch schämt sich für sich selber.

Die andere Seite ist der Anlass der Scham, sprich die Maschine und das Geräte und die Gleichgültigkeit dieser gegenüber der *Imperfektion* des menschlichen Wesens. Perfektion heißt für Anders, ein *Produkt* zu sein, d.h.

---

<sup>156</sup> Antiquiertheit, S. 33

in einer Beziehung von Macher und Gemachtem zu stehen; was nun zunächst im *Gefälle* passiert ist die ,*Vertauschung von Macher und Gemachtem*<sup>157</sup>, d.h. das Gemachte wird dem Macher vorgezogen. Das Resultat eines Produktionsprozesses wird gegenüber der Instanz die es hervorgebracht als privilegiert angesehen. Der Mensch tritt in diesem Zusammenhang als derjenige auf, der *seine Fabrikate fabriziert*. Scham ist nun die Konsequenz: als Macher kann der Mensch nun nicht mehr als Gemachtes auftreten, er hat seine Position im Prozess des Herstellens erschöpft. Er ist nun gegenüber dem in seiner Funktion aufgehenden Gerät auf ewig abgetrennt und kann sie nur mehr aus einer sehr unbefriedigenden Distanz beobachten.

Prometheisch wird die Scham nun deswegen, weil die Geräte sich in den Rang des Prometheus gedrungen haben und dem Menschen nun ihre eigene Wesensform aus dem Reich der Maschinen als neue *civitate dei* des produzierten Dings verkünden.

Der Mensch möchte nun „nicht deshalb, weil er nichts von ihm selbst Gemachtes mehr duldet, will er sich selbst machen (sich selber als Gerät verstehen, Anm. d. A.); sondern deshalb, weil auch er nichts Ungemachtes sein will. Nicht, weil es ihn indignierte, von Anderen gemacht zu sein, sondern weil er überhaupt nicht gemacht ist und als nichtgemachter allen seinen Fabrikaten unterlegen ist.“<sup>158</sup>

Somit passiert es, dass ihm aber der Status des Gemachten selber nicht gestattet wird, er fällt in den Bereich der Kreaturen, die nicht mal ihren eigenen Ursprung verantworten können. Er fällt aus der Dialektik *Machen/Gemachtes* heraus, weil er ein Geborener und Gewordener ist. Ihm fehlt die Spontaneität (auf eine Bedürfnislücke unmittelbar reagieren zu können) der Fabrikation und ihn kränkt die Tatsache, dass er selber nicht zum Reich der sich von ihrem Ursprung emanzipierenden Dinge gehören kann. Nicht deswegen erscheinen die Maschinen perfekt zu sein, weil sie von Menschenhand zu dieser Perfektion (Funktionsweise, Originalität, Ingeniösität) geführt wurden, sondern nur aus dem Grund, dass sie nicht

---

<sup>157</sup>Antiquiertheit. S. 35

<sup>158</sup>ebenda, S. 34

Geborenes, Gewordenes, also Kreatürliches sind, sondern, weil sie etwas Hergestelltes, Gemachtes sind; Dinge die nicht auf Geburt, Wachstum, Gedeihen und Reife angewiesen sind. Sie sind *ex nihilo* und *ab ovo* das wozu sie konzipiert und gemacht wurden und im diesem Sinne sind sie *perfekt*. Dieser Aspekt *indiziert* dem Menschen seine Unzulänglichkeit.

Anders konstatiert in weiterer Folge die Begierde des Menschen diesen Abstand zu den Maschinen aufholen zu wollen. Jedoch muss hier kurz der Zusammenhang zu den anthropologischen Grundätzen gemacht werden, um die noch folgenden Argumente verstehen zu können.

Anders beschreibt Scham, in quasi phänomenologischer Weise, wie folgt:

*„Was ist also Scham?*

- 1. a) ein reflexiver Akt (sich schämen), also ein Selbstbezug.*
- b) aber ein Selbstbezug der scheitert.*
- c) aber nicht nur gelegentlich (wie auch andere Akte, etwa die Erinnerung); sondern einer, der grundsätzlich scheitert.*
- d) und zwar grundsätzlich, weil der sich-Schämende sich zugleich als mit sich identisch und als mit sich nicht identisch begegnet; (Ich bin's, aber ich bin's doch nicht').“<sup>159</sup>*

Die Grundsätzlichkeit des Scheiterns des selbstreflexiven Aktes ist der konkrete Effekt der anthropologischen Konstante der Nicht-Identität und der Weltoffenheit des Menschen; der Mensch findet sich so-und-so seiend unter anderem seiend vor, kann aber keine Begründung angeben weshalb er derjenige ist, der er ist:

*„Fasst man die bisher genannten Züge zusammen, dann ist Scham: ein in einem Zustand der Verstörtheit ausartender reflexiver Akt, der dadurch scheitert, dass der Mensch sich in ihm, vor einer Instanz, von*

---

<sup>159</sup>ebenda, S. 72

*der er sich abgewendet, als etwas erfährt, was er ‚nicht ist‘, aber auf unentrinnbare Weise ‚doch ist‘.*<sup>160</sup>

Im Moment (siehe *Die Pathologie der Freiheit*) der Scham zeigt sich seine Kontingenz: „Resultierte die Scham (...) ursprünglich aus der selbstreflexiven Einsicht in die Kontingenz des Daseins, so schämt sich der moderne Mensch nun angesichts des prometheischen Gefälles zwischen ihm und seinen technischen Geschöpfen, die er einst auch gegen jene ursprüngliche Scham, als Kompensation seiner Überflüssigkeit und seines Gerade-so-seins in die Welt gestellt hatte. Aus dem prometheischen Gefälle folgt die ‚prometheische Scham‘.“<sup>161</sup>

Der Mensch stellt seit jeher, so Dries, Dinge in die Welt um seiner kontingenten Position Halt zu geben, bzw. geben zu müssen (er ist ein notwendiger *homo faber*). Anders legt nun allerdings den Fokus, seiner eigenen okkasionalistischen Methode folgend, auf die Entwicklungen des modernen Menschen (unter besonderer Rücksichtnahme auf die Zeit de 2. Weltkrieg und die Zeit danach).

Der Maschine wohnt, aus dieser Sicht, ein theologisches Moment inne: Durch die Scham gegenüber seiner Produkte entsteht eine Situation in der der Mensch möglicherweise auf seine Kontingenz auf unerwartete Weise aufmerksam gemacht wird. Der Stolz darauf, was er als ‚Spezies fähig ist zu leisten‘ verfliegt schnell, wenn ihm bewusst wird, dass auch die Maschinen die unstete und instabile Position des Menschen im Sein niemals letztgültend beseitigen und tilgen können und dass er als deren Hersteller diesen sogar in ihrer eigenen Freiheit im Wege stehen. Das Versprechen der Maschinen, die frohe Botschaft einer Heilsnachricht zu verkünden, sprich das *Rätsel der Menschheit* zu lösen und zwar von außen, als quasi göttlicher Eingriff, bleibt uns verwehrt. Die Scham, in ihrem *indikativen* Charakter, die grundlegende

---

<sup>160</sup>ebenda, S. 74

<sup>161</sup>Dries, S. 67

Nicht-Identität aufzeigend, lässt das Verhältnis des Menschen zu seinen Produkten *pathologisch* erscheinen.

Dieses *gestörte* Verhältnis des Menschen gestaltet sich nun als eine Art Wetteifern und äußert sich im Wunsch des Menschen in den Kosmos der Geräte integriert zu werden. Dieser Zugang bleibt ihm natürlich, auf der Grundlage der beschriebenen Voraussetzungen, verwehrt. Das kreatürliche Wesen Mensch, der *Geborene* unternimmt nun alternativ „den Versuch, seine Ding-Frömmigkeit zu beweisen, den Versuch einer ‚*imitatio instrumentarum*‘, der Versuch einer Selbstreform muss er schon unternehmen; mindestens den Minimumversuch, sich so weit zu ‚bessern‘, dass der die ‚Sabotage‘, die er nun einmal, auf Grund seiner ‚Erbsünde‘: der Geburt, nolens volens treibt, auf das denkbar geringste Maß reduziere.“<sup>162</sup> Beispielhaft sind hier Situationen ins Treffen zu führen, denen sich der Mensch aussetzt um die Grenzen seiner eigenen Physis auszuloten. Man denke an Tiefseetauchen oder das Training von Astronauten in riesigen Zentrifugalanlagen<sup>163</sup>. Dort wo der Körper des Menschen noch nachgibt, soll er hart und widerstandsfähig gemacht werden. Dort wo äußerste Flexibilität verlangt wird, soll er anpassungsfähig gemacht werden: „*Es genügt nicht, könnte man nach berühmtem Motto formulieren, den Leib zu interpretieren, man muss ihn auch verändern.*“<sup>164</sup>

Dieses Nacheifern führt zur *Dehumanisierung* in seiner radikalsten Ausformung: „das Menschsein hinter sich bringen.“<sup>165</sup> Wenn es das Ideal der Identität nicht mehr geben kann, dann bleibt dem Menschen nicht anderes mehr übrig als seine Menschlichkeit überwinden zu wollen. Seine Passivität im Gegensatz zu der aktiven Adaptionfähigkeit und unendlichen Anwendbarkeit der Maschine, steht nur mehr die potentielle Identität seiner selbst mit der Maschine gegenüber; denn obwohl der Mensch zwar seinen eigenen Ursprung nicht verantwortet, so kann der doch die Maschine in seiner Genese verwalten, die Gloria von der Maschine zumindest teilhaft auf sich

---

<sup>162</sup>Antiquiertheit, S. 45

<sup>163</sup>Vgl. ebenda, S. 51

<sup>164</sup>ebenda, S. 47

<sup>165</sup>ebenda, S. 50

scheinen lassen, denn „*als Subjekt des Bedürfnisses*, gilt, auch wenn er als Konsument in seine Bedürfnis hineingeschmeichelt oder -terrorisiert wird, *immer noch der Mensch*.“<sup>166</sup>

Hier zieht sich, wie in vielen anderen Passagen, die Situation des Menschen in seiner Ambivalenz in anthropologischer Hinsicht bis in die Technik hindurch. Der Mensch ist ‚welttoffen‘, frei und gleichzeitig passiv, d.i. er kann aus seiner momentanen Situation ‚so und so zu sein‘ nicht ohne Widerstand hinaus. Das ist sein ‚menschlichster Zug‘; er drängt aber gleichzeitig nach dem Entwurf, da er, um zu leben, aufgrund dieser Ambivalenz, seine Existenz nicht vorgefertigt vorfindet. In den Geräten würde nun eine Chance bestehen, ihm diesen Entwurf zu erleichtern. Doch Anders sieht die Maschine und den Menschen in einem Widerstreit: der Mensch versucht seine *Situation* nicht durch äußere Mittel der Technik, die er sich notwendiger erschaffen muss, seine Stellung im Sein als solche und somit seine Fatalität *anzuerkennen*; er versucht im Gegensatz, diese ambivalente Position zum Verschwinden zu bringen, indem er die Welt der Geräte für das eintreten lässt, das er selber nicht schafft: absolute Identität mit sich selber, d.i. die ontologische Kluft der Differenz mit seiner selbst und der Welt und somit den Widerstand der Überwindung dieser *Diskrepanz* zu eliminieren; sprich, auf das Sein des Menschen bezogen, seinen eigenen Existenzmodus als solchen verschwinden zu lassen. Das Ergebnis dieser Handlungen ist uns bereits bekannt: 1. in Scham vor den Resultaten dieser ‚Experimente‘, wie Anders sie über weite Teile im Kapitel ‚Über prometheische Scham‘ nennt und 2., wie wir hier zeigen wollen, durch den *Annihilismus* der Atombombe.

---

<sup>166</sup>ebenda, S. 48

### c. Annihilismus und Apokalypse-Blindheit

Es ist nun der Punkt erreicht, die ganz zu Beginn erwähnte Linie im Denken von Günther Anders im Übergang von seinem Früh- und Spätwerk zum Ende zu bringen.

Zur Wiederholung: meine Behauptung war es, dass die Atombombe, unter der Beachtung einer sehr spezifischen Auslegung der anthropologischen Schriften UND den Texten aus der Antiquiertheit des Menschen, als die ultimative Maschine angesehen werden kann, welche die ‚weltoffene‘ und somit ambivalente, *pathologisch freie* Situation des Menschen durch absolute Zerstörung und die Überführung des Seins in das Nichts, zum Ruhen bringen kann.

Diese Behauptung hat zwei Seiten:

1. Eine Art *ontologisches Desiderat*. Das klingt widersprüchlich, weil einem solchem ja ein Subjekt zugeschrieben werden müsste, was nun aus *ontologischer* Sicht sich nur schwer bewerkstelligen lässt. Diesem Problem wurde Abhilfe geleistet durch den kurzen Exkurs in die *kosmologische Humoreske*; es scheint dem Kreatürlichen generell, also auch dem Lebewesen Mensch, eine Tendenz innezuwohnen, das Sein seiner selbst ins Nichts zu überführen; welches unter normalen, d.h. nicht durch Übertreibung vergrößerten Umständen, der Begierde im Sein zu verharren die Waage hält (eingetreten für diese Tendenzen sind in der Ergründungsallegorie *Gott Bamba* und die *Frau Nu*).
2. Kippt nun diese Tendenz in Richtung des *Nichts*, droht die Zerstörung des Seins und des Seienden. Das bedeutet für den Menschen den Tod, der immer einen gewaltsamen Eingriff in das Sein bedeutet; durch die Atombombe und die atomare Aufrüstung hat diese Tendenz, zumindest potentiell, bereits einen Vorsprung erhalten, nur *erkennen* es die Menschen nicht:

„Die Tatsache nämlich, dass es zum Wesen der atomaren Macht gehört, den sonst plausiblen Unterschied zwischen ‚habere‘ und

*„adhibere‘ aufzuheben, und an die Stelle die Gleichung ‚habere = adhibere, haben = verwenden‘ als gültig einzusetzen. Was wir damit meinen, ist nicht etwa, dass, wer die Waffe habe, diese daraufhin verwende, also die Bombe werfe oder abschieße (...). Gemeint ist vielmehr, dass die Eigentümer der Waffe diese dadurch, dass sie sie haben, auch schon verwenden“<sup>167</sup>.*

Diese Verwendung besteht darin, dass der Besitzer der Bombe, diejenigen die sie nicht haben und ebenfalls diejenigen die sie haben, rein durch den Besitz, *erpresst*. Diese Erpressung durch Drohung ist bereits eine Art der Verwendung des ‚Allmachtgerätes‘, *„Nichtverwendung existierender Atomwaffen gibt es nicht“*.<sup>168</sup>

Das Problem ist, dass in eine Welt in der es die Atombombe gibt, nicht mehr widerspruchsfrei gedacht und auch philosophiert werden kann. Die Atombombe macht jegliche Bemühungen eine Welt als Ganzes zu denken zunichte, da sie immer, durch ihren Bestand, ein Außerhalb dieser Ganzheit anzeigt und in Aussicht stellt, das durch totale Vernichtung erreicht des Diesseits droht. Jedoch ist die Atombombe dasjenige Gerät das uns zwingt die Welt als Ganze in den Blick zu bekommen, da sie in ihren Konsequenzen global ist:

*„Wenn es heute einen Sinn macht, die Welt ‚eine ganze‘ zu nennen, so nicht aus dem positiven Grunde, weil alle ihre Teile zusammen einen erfreulich geordneten und schmucken ‚Kosmos‘ darstellen, sondern allein aus dem negativen, nämlich deshalb, weil sie von uns im ganzen zerstört werden kann und weil sie als ganze durch den Untergang jeder ihrer Teile untergehen kann.“<sup>169</sup>*

Die Atombombe stellt ein *erkenntnistheoretisches* Problem dar. Wir stellen Dinge her, dessen Konsequenzen wir uns nicht bewusst sind.

---

<sup>167</sup>Anders, *Die Frist in Die Atomare Drohung*, S. 182

<sup>168</sup>ebenda, S. 182

<sup>169</sup>Der Blick vom Mond, S. 16

Wir haben uns nun mit der ontologischen Seite der Behauptung genügend beschäftigt und auch die erkenntnistheoretische Seite immer wieder angedeutet; sie soll uns für unsere restlichen Bemühungen ausreichen.

Wie kann es also sein, dass wir imstande sind ein Ding zu verfertigen, das uns als Spezies mit dem Nichts droht und es in einer Weise vervielfältigen die jenseits jeglicher Vorstellungskraft liegt?<sup>170</sup>

„*Der Mensch ist kleiner als er selbst*“, heißt die Antwort, die Anders gibt. Die *Kleinheit* bezieht sich auf die Grenzen ganz spezifischer Vermögen, d.i. die Vernunft und die Vorstellungskraft, und deren Leistungsfähigkeit in Relation zu ihren ‚*Volumina*‘ oder ‚*Fassungsvermögen*‘. Demnach ist zwar die Vernunft ein solcher Vermögen, die ein sehr großes Volumen aufweist, aber die Vorstellungskraft (Phantasie) ist, laut Anders, mit einem sehr viel Geringeren solchen Volumen ausgestattet.<sup>171</sup> Die landläufige Meinung steht dem allerdings entgegen:

*„Dass, und in welchem Sinne, unsere Vernunft ‚begrenzt‘ ist, hat Kant uns gelehrt. Aber dass auch unsere Phantasie, ja sogar unser Gemüt, das doch gerade die der Folie des in seine Grenzen zurückgewiesenen Vermögens als ‚überschwänglich‘ galt, durch engste Grenzen eingeengt und unfähig sein soll, diese seine Grenzen zu überschwingen, das haben wir uns gewöhnlich nicht klar gemacht.“<sup>172</sup>*

Es scheint eine quantitative Grenze auch unseres Vorstellungsvermögens zu geben, an der sie aufhört ein tatsächliches Vermögen zu sein und in reinen

---

<sup>170</sup> <https://www.sipri.org/media/press-release/2018/modernization-nuclear-weapons-continues-number-peacekeepers-declines-new-sipri-yearbook-out-now> Das ist ein Bericht, der deutlich zeigt, dass aus heutiger Sicht, der ‚Panikmacher‘ Anders (auch wenn er der Gesellschaft im Wiener Salon damit schon auf die Nerven gegangen ist) mit seiner Apokalypse-Blindheit Recht behalten hat. Von konsequenter Abrüstung kann keine Rede sein, geschweige denn zu behaupten die totale Vernichtung der Biosphäre durch Atomwaffen sei kein realistisches Szenario mehr und dessen Gefahr gebannt.

<sup>171</sup> Vgl. hierzu Kant und dessen Unterscheidung zwischen *mathematischem* und *dynamischen* Erhabenen, Kritik der Urteilkraft, zweites Buch, Analytik des Erhabenen

<sup>172</sup> Antiquiertheit, S. 260

*stupor* übergeht. Eine Grenze bezeichnet aber auch immer einen äußeren Widerstand mit, an der sich die Grenze zeigt (eine ‚offene Grenze‘ erscheint wie ein Widerspruch). Kant hat diese Grenzen aufzuzeigen versucht, in der Kritik der Urteilskraft beschreibt er die eigentümliche Überschreitung dieses Grenzen als die Erscheinung des Gefühls des Erhabenen.<sup>173</sup> Die Basis für unser Handeln liegt demnach nicht immer innerhalb dieser Grenzen, sondern stößt an diese und überschreitet sie sogar: „Vorstellen können wir (...) zehn Tote (...) vielleicht. Zur Not. Aber töten – können wir Zehntausende. Ohne weiteres. Und die Leistungssteigerung wäre und ist kein Problem. Vor dem Gedanken der Apokalypse aber streikt die Seele. Der Gedanke bleibt ein Wort.“<sup>174</sup> Warum also die Gleichgültigkeit der breiten Masse gegenüber der Atombombe, wenn es sich doch um ein leicht zu korrigierendes, *logisches* Problem zu handeln scheint?

Obwohl zwar die *Volumina* der Vernunft und der Vorstellungskraft ausgeschöpft und überboten werden, besteht weiterhin dennoch deren Eigenschaft, „dass das Volumen des Machens und Denkens *ad libitum ausdehnbar* ist, während die Ausdehnbarkeit des Vorstellens ungleich geringer bleibt.“<sup>175</sup> Einen gewissen Spielraum scheint es also zu geben, dennoch diese Erklärung noch nicht ausreichend.

An diesem Punkt nimmt die Argumentation bei Anders eine interessante Wende. Genauso wie bei den Zusammenhängen von anthropologischer Situation, deren *status quo* (negative Freiheit/Kontingenz) und der Begierde die Differenz zwischen Mensch und Welt zu überbrücken, so bilden die Diskrepanz zwischen Wissen/Begreifen und der Blindheit vor der Apokalypse zunächst zwei Begriffe oder Begriffspaare, die sich neutral gegenüberstehen. Anders sucht die Verbindung nun herzustellen, indem er diagnostiziert, dass

---

<sup>173</sup> „Je größer etwas ist, umso schwerer wird dessen ‚Zusammenfassung‘ in der Einbildungskraft, die bald zu ihrem ‚Maximum‘ gelangt (...). Hier besteht ein Gefühl der Unangemessenheit der Einbildungskraft für die Ideen eines Ganzen, um sie darzustellen, ‚worin die Einbildungskraft ihr Maximum erreicht und bei der Bestrebung, es zu erweitern, in sich zurücksinkt (...), zitiert nach Eisler, Erhaben, S. 132

<sup>174</sup>ebenda, S. 262

<sup>175</sup>ebenda, S.262

die Menschen unfähig geworden sind sich zu *ängstigen*. Das ist das Zwischenglied, das erklärt, weshalb atomare Aufrüstung aus anthropologischer Sicht, in solch großem Stile ignoriert wird. Anders spricht von dem Menschen als ‚*Analphabeten der Angst*‘, in einem Zeitalter, in der diese kollektiv nicht nur angebracht wäre, sondern bitter notwendig ist, sie muss politisch, institutionell werden um der Gefahr der atomaren Vernichtung gewahr zu werden: „Was uns heute (...) aufregen müsste, ist jedenfalls nicht, dass nicht allmächtig sind oder allwissend; sondern umgekehrt, dass wir im Vergleich mit dem, was wir wissen und herstellen können, zu wenig vorstellen und zu wenig fühlen können. Dass wir fühlend kleiner sind als wir selbst.“<sup>176</sup> Doch ist das Objekt der Angst, vor dem man Angst haben sollte, *zu groß*, was und wiederum *zu klein* macht. Es übersteigt, wie bereits am Beispiel der Vernunft, gesehen, auch das emotionale Fassungsvermögen. Diese Argumentationslinie wird aber von Anders nur eingestreut, er merkt aber selber, dass eine zu vertiefenden Studie über die ‚*Geschichte der Gefühle*‘<sup>177</sup> aus philosophischer Sicht nachzureichen ist. Hier ist auch die andere Seite der angesprochenen Grenze zu sehen in ihrer doppelten Charakteristik der Vernunftserkenntnis und des Fühlens:

*„Die Bedrohung überfordert durch ihre Immensität die begrenzte Kapazität unserer Auffassung (der Wahrnehmung sowohl wie der Phantasie). (...) -kurz: sie wird als existent nicht registriert. Nicht nur das zu Kleine ist unauffassbar (im Sinne von ‚unterschwellig‘), sondern auch das zu Große (im Sinne von ‚überschwellig‘).“<sup>178</sup>*

Wenn wir uns darauf beschränken uns zu bemühen demjenigen eine gesicherte Grundlage zu verschaffen, was innerhalb der Grenzen unserer Vernunft liegt (was die unteren und oberen Schwellen nicht überschreitet), dann erscheinen wir, laut Anders, zu klein und gleichzeitig zu groß für uns selbst. Die Vernunft und ihre Auswüchse, welche die Atombombe ja als technische Apparatur ist, lassen sich zwar herstellen, wir werden allerdings

---

<sup>176</sup>ebenda, S. 261

<sup>177</sup>ebenda, S. 262

<sup>178</sup>Die atomare Drohung, S.184

blind für die Wirkungen die solche Entwicklungen außerhalb der Grenzen der rationalen und emotionalen Vorstellungskraft haben. Wir sind nur *blind*, wir sehen diese Dimensionen nicht.

In ‚*Die atomare Drohung*‘ beschreibt Anders sogar die *Apokalypse-Indifferenz*: „Die Gefahr, von der nicht nur ich, sondern ‚man‘ bedroht ist, die bedroht mich nicht persönlich. Mich persönlich geht die daher nichts an. Mithin braucht sie mich persönlich auch nicht zu beunruhigen oder gar aufzuregen.“<sup>179</sup> Anders bezeichnet diese Aussagen begrifflich mit einem ‚*Trugschluss des Fühlen*‘ und der ‚*Provinzialisierung*‘ des Vorstellens. Der Mensch ist nicht fähig *effektiv global* zu denken und zu fühlen.

„Denn ‚Nichts‘ können wir nicht wirklich vorstellen. Und doch eröffnet Hiroshima den Horizont eines ‚wirklichen‘ Nichts. Es ist das Nichts, das uns bedroht.“<sup>180</sup> Auch wenn die Beliebigkeit des Seins eine Kränkung darstellt, bleiben aufgrund der Fähigkeit Verantwortung gegenüber seiner Blindheit und Indifferenz zu übernehmen, dem Menschen genügend Gründe übrig, nicht dem Nichts als solchen zu verfallen. Die Bombe verhindert aber nun auch diese Möglichkeit, da sie ein totaler Gewaltakt ist, der keine Option mehr lässt, der Nichtigkeit seinen Stachel zu nehmen, sondern den Mensch mit einer Seinsebene konfrontiert, auf die er nicht vorbereitet ist und zu der er auch keinen Bezug herstellen kann; das Dasein ist zur im „nackten Nichts landenden Apokalypse“<sup>181</sup> geworden.

Herstellen und Vorstellen, Wissen und Begreifen sowie Angst, können als Vermögen nur dann funktionieren, wenn ihre jeweiligen *funktionellen* Objekte sich in einer Relation zu deren Grenzen befinden, sprich im *Diesseits* ihres jeweiligen Fassungsvermögens liegen. Der Mensch stößt aber, aufgrund seiner unsteten Position im Sein, auf ein der *Möglichkeit* nach existierendes *Jenseits* seiner selbst (es kann mich auch nicht geben, es wird mich nicht geben, warum bin ich also und nicht vielmehr nicht?). Sein Mangel an Identität führt unter bestimmten Bedingungen dazu, dass er den diesseitigen

---

<sup>179</sup> Ebenda, S. 186

<sup>180</sup> Althaus, S 12

<sup>181</sup> Anders, *Die atomare Drohung*, zweite, durch ein Vorwort erweiterte Auflage von ‚*Endzeit und Zeitende*‘, München, 1981, S.47f.

dialektischen Raum seiner selbst verlässt und sich somit in einem Raum begibt, den er nicht kennt und zwar deswegen, weil seine Vernunft und sein Gemüt hier ihre Leistungen nicht mehr vollziehen können; er *erkennt*, weder denkend noch fühlend, *nichts* mehr. Es kann nun passieren, dass er dieses Nichts als Erlösung in die ersehnte Identität missversteht. Die Atombombe eröffnet einen Raum, der jenseits jeglicher Dialektik des menschlichen Fassungsvermögens (sei es rational oder emotional) liegt. Die Bombe ist die *Realität* des Jenseits.

Zeigen lässt sich das sehr gut an dem Begriffspaar *Mittel-Zweck*: „*Zum Begriff des ‚Mittels‘ gehört es, dass es, seinen Zweck ‚vermittelt‘, in diesem aufgehe; dass es in diesem ende wie der Weg im Ziel; dass es also als eigene ‚Größe‘ verschwinde, wenn das Ziel erreicht ist.*“<sup>182</sup> Jedoch ist die Atombombe das Produkt das jegliches „(...) *Mittel-Zweck-Prinzip als solches auslöschen würde.*“<sup>183</sup>

Es ist also nicht bloß die Nichtigkeit des Daseins, welche dem nihilistischen, Apokalypse-blinden und indifferenten Menschen noch relativierend angehängt werden könnte; im Zeitalter der Atombombe ist der Mensch tatsächlich mit dem, wie Althaus es formuliert, *befreiten* Nichts konfrontiert. Die bereits allegorisch verwendeten Figuren Nu und Bamba erhalten hier eine erschreckende Manifestation. Der Mensch krankt nun nicht mehr an seinem Leben; er ist vor den Abgrund seiner eigenen Vernichtung gestellt, das Sein und das Nichts stehen sich in ihrer Reinform durch die Existenz der Atombombe gegenüber; auch hierin besteht die Brisanz von Anders Schriften: die Apokalypse braucht keine opulenten und schwulstigen musikalischen oder gemalten Darstellungen mehr, wenn es Bomben gibt die mit einem Schlag 100.000 Menschen töten und die auf Generationen danach die Nachkommenschaft vergiften. Dabei waren die Bomben auf Hiroshima und Nagasaki (jeweils ca. geschätzt auf 12-16 kT) kleinere Lagerfeuer im

---

<sup>182</sup>Antiquiertheit, S.242

<sup>183</sup>Ebenda, S. 243

Vergleich zu zum Beispiel die *Zar Bomba*, eine H-Bombe von Russen am 30.10.1961 auf der Insel Nowaja Semlja getestet.<sup>184</sup>

Den Abschluss dieser Arbeit leistet Peter Sloterdijk mit einer Passage aus der *Kritik der zynischen Vernunft* und seinem typischen poetisch-philosophischen Stil:

*„Die Atombombe ist der wirkliche Buddha des Westens, eine perfekte, losgelöste, souveräne Apparatur. (...) Mit ihr verlassen wir das Reich der praktischen Vernunft, wo man Zwecke mit angemessenen Mitteln verfolgt. Die Bombe ist längst kein Mittel zum Zweck mehr, denn sie ist das maßlose Mittel, das jeden möglichen Zweck übersteigt. Da sie aber kein Mittel zu einem Zweck mehr sein kann, muss sie zum Medium der Selbsterfahrung werden. Sie ist ein anthropologisches Ereignis (...). Haben wir sie gebaut, um uns zu ‚verteidigen‘, so hat sie uns in Wahrheit eine beispiellose Wehrlosigkeit gebracht. Tatsächlich ist die Bombe der einzige Buddha, den auch die westliche Vernunft versteht. Unendlich ist ihre Ruhe und ihre Ironie. Ihr ist es gleich, wie sie ihre Mission erfüllt, ob im stummen Abwarten oder als Feuerwolke; (...) Wie beim Buddha ist alles, was zu sagen wäre, durch ihr bloßes Dasein gesagt. (...) Sie ist nur unsere Entfaltung, eine materielle Darstellung unseres Wesens. Sie ist bereits als Vollkommenes verkörpert, während wir im Verhältnis zu ihr noch gespalten sind. Angesichts einer solchen Maschine sind nicht strategische Erwägungen am Platz, sondern ein großes Hinhorchen. Die Bombe fordert von uns weder Kampf noch Resignation, sondern Selbsterfahrung. Wir sind sie. In ihr vollendet sich das westliche Subjekt.“<sup>185</sup>*

---

<sup>184</sup> Nur zum Vergleich: die Bomben auf Hiroshima und Nagasaki haben eine ungeheure Zerstörung angerichtet; der Feuerball dieser Bomben hatten einen Durchmesser von ca. 160m; die Zar Bombe (AN602) hatte einen Feuerball mit einem Durchmesser von 5KM und einen Umkreis von totaler Vernichtung von 35 KM!! Das ist eine Fläche die dem heutigen Paris inklusive alle seiner Vororte entspricht.

<sup>185</sup> Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. 1, S. 258ff.



## V. Anhang

### a. Brief

#### **Albert Einstein's Letter to President Franklin Delano Roosevelt**

Albert Einstein  
Old Grove Rd.  
Nassau Point  
Peconic, Long Island

#### **F.D. Roosevelt**

President of the United States  
White House  
Washington, D.C.

*August 2nd 1939*

*Sir:*

Some recent work by E.Fermi and L. Szilard, which has been communicated to me in manuscript, leads me to expect that the element uranium may be turned into a new and important source of energy in the immediate future. Certain aspects of the situation which has arisen seem to call for watchfulness and, if necessary, quick action on the part of the Administration. I believe therefore that it is my duty to bring to your attention the following facts and recommendations:

In the course of the last four months it has been made probable - through the work of Joliot in France as well as Fermi and Szilard in America - that it may become possible to set up a nuclear chain reaction in a large mass of uranium, by which vast amounts of power and large quantities of new radium-like elements would be generated. Now it appears almost certain that this could be achieved in the immediate future.

This new phenomenon would also lead to the construction of bombs, and it is conceivable - though much less certain - that extremely powerful bombs of a new type may thus be constructed. A single bomb of this type, carried by boat and exploded in a port, might very well destroy the whole port together with some of the surrounding territory. However, such bombs might very well prove to be too heavy for transportation by air.

The United States has only very poor ores of uranium in moderate quantities. There is some good ore in Canada and the former Czechoslovakia. while the most important source of uranium is Belgian Congo.

In view of the situation you may think it desirable to have more permanent contact maintained between the Administration and the group of physicists working on chain reactions in America. One possible way of achieving this might be for you to entrust with this task a person who has your confidence

and who could perhaps serve in an unofficial capacity. His task might comprise the following:

a) to approach Government Departments, keep them informed of the further development, and put forward recommendations for Government action, giving particular attention to the problem of securing a supply of uranium ore for the United States;

b) to speed up the experimental work, which is at present being carried on within the limits of the budgets of University laboratories, by providing funds, if such funds be required, through his contacts with y private persons who are willing to make contributions for this cause, and perhaps also by obtaining the co-operation of industrial laboratories which have the necessary equipment.

I understand that Germany has actually stopped the sale of uranium from the Czechoslovakian mines which she has taken over. That she should have taken such early action might perhaps be understood on the ground that the son of the German Under-Secretary of State, von Weizsäcker, is attached to the Kaiser-Wilhelm-Institut in Berlin where some of the American work on uranium is now being repeated.

Yours very truly,

Albert Einstein)

#### b. Texte

Die beiden frühen Texte von Günther Anders sind in der jeweiligen französischen Version im Internet verfügbar<sup>186</sup>:

<http://www.lesamisdemesis.com/?p=86>

<http://www.lesamisdemesis.com/?p=84>

---

<sup>186</sup>Aufgerufen am 13.6.18 um 14:21

## V. Bibliographie

### Primärtexte:

Günther Anders:

- *Une interprétation de l'apostériori*, Recherches Philosophiques, Boivin & Cie Editeurs, Paris, 1937, volume IV, p. 65-80
- *Pathologie de la liberté*, Recherches Philosophiques, Boivin & Cie Editeurs, Paris, 1937, volume VI, p. 22-54
- Reimann, Werner, *Die Weltfremdheit des Menschen* (unveröffentlichtes Typoskript)
- *Pathologie der Freiheit* (unveröffentlichtes Typoskript)
- *Die Antiquiertheit des Menschen*, Klassiker des modernen Denkens, Ausgabe in einem Band, C.H. Beck, München, undatiert
- *Ketzereien*, C.H. Beck, München, 1996
- *Die atomare Drohung*, 6., durch ein Vorwort erweiterte Auflage, C.H. Beck, München, 1993
- *Der Blick vom Mond*, 2. Auflage, C.H. Beck, München, 1994
- *Mensch ohne Welt, Schriften zur Kunst und Literatur*, C.H. Beck, München, 1984
- *Kosmologische Humoreske und andere Erzählungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978

In den Fußnoten werden die beiden französischen Texte aus den Übersetzungen von Werner Remann zitiert und auch gekennzeichnet. Für *Une interprétation de l'apostériori* lautet die der übersetzte Titel *Die Weltfremdheit des Menschen* und für *Pathologie de la liberté* steht *Pathologie der Freiheit*.

## Sekundärtexte:

Alsberg, Paul, *Das Menschheitsrätsel, Versuch einer biologischen Lösung*, neue, völlig umbearb. Ausg., Wien, Senses-Verl., 1937

Althaus, Gabriele, *Leben zwischen Sein und Nichts: drei Studien zu Günther Anders*, Berlin, Metropol, 1989

Améry, Jean, *Werke 6, Aufsätze zur Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2004

Deleuze, Gilles, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, München, Fink, 1993

Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *Was ist Philosophie?* 6. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014

Dries, Christian, *Die Welt als Vernichtungslager: eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*, Bielefeld, transcript, 2012

Eisler, Rudolf, *Kant-Lexikon: Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*, Hildesheim, Olms, 1994

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 19. Aufl., Tübingen, Niemeyer, 2006

Jaspers, Karl, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen: politisches Bewusstsein in unserer Zeit*, Gütersloh, Bertelsmann-Club, Wien, Buchgemeinschaft Donauland [u.a.], 1988

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der 1. und 2. Orig.-Ausg. hrsg. von Jens Timmermann. Mit einer Bibliogr. von Heiner Klemme, Hamburg, Meiner, 1998

Kant, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Stuttgart [u.a.], Reclam, 1989

Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1. Aufl., Hamburg, Meiner, Felix, Verlag GmbH, 2003

Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009

Kant, Immanuel, *Kant's Gesammelte Schriften, Bd. IX*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1923

Kerenyi, Karl, *Die Heroen der Griechen: die Heroengeschichten der griechischen Mythologie*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1959

Klaus Hoffmann, *J. Robert Oppenheimer: Schöpfer der ersten Atombombe*, Berlin, Springer, 1995

- Kytzler, Bernhard, Redemund, Lutz, Eberl, Nikolaus, *Unser tägliches Griechisch: Lexikon des griechischen Spracherbes*, 2., Aufl., Darmstadt, Wiss. Buchges., 2002
- Leibniz, *Die Theodizee*, 2., durch e. Literaturverz. erg. Aufl., Hamburg, Meiner, 1968
- Ludger, Lütkehaus, *Nichts: Abschied vom Sein, Ende der Angst*, Zürich, Haffmans, 1999
- Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.), Carrier, Martin (Hrsg.), Gabriel, Gottfried (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* 2., neubearb. und wesentlich erg. Aufl., Stuttgart, Verlag J.B. Metzler 2010
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden 5: Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral* München, de Gruyter, 1999
- Nietzsche, Friedrich, Hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden: 6: Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, München, Dtv, Berlin, de Gruyter 1999
- Plessner, Helmuth, *Gesammelte Schriften 4, Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981
- Raimund Bahr, *Günther Anders, Leben und Denken im Wort*, Wien, St. Wolfgang, Ed. Art Science, 2010
- Röpke, Dirk, Bahr, Raimund (Hrsg.), *Geheimagent der Masseneremiten - Günther Anders*, St. Wolfgang, Ed. Art & Science, 2002
- Reimann, Werner, *Verweigerte Versöhnung: zur Philosophie von Günther Anders*, Dt. Erstausg., Wien, Passagen-Verl., 1990
- Scheler, Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1. Aufl., Hamburg, Meiner, 2015
- Shakespeare, William, *Macbeth*, Primento Digital Publishing, 2015
- Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983
- Sonnemann, Ulrich, *Negative Anthropologie: Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*, Frankfurt am Main, Syndikat, 1981
- Vetter, Helmuth, Hrsg. Ebner, Klaus, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg, Meiner, 2004

Winfried Weier, *Nihilismus, Geschichte, System, Kritik*, Paderborn, Wien, Schöningh, 1980

## VI. Abstract:

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem einigen ausgewählten Schriften aus dem Früh- bzw. dem Spätwerk von Günther Anders. Zwischen diesen Texten wird versucht ein Zusammenhang herzustellen, der im Feld philosophischer Anthropologie liegt. Aus dem frühen Texten (*Une interprétation de l'aposteriori* und *Pathologie de la liberté*) wird die Wesensfrage nach dem Menschen gestellt (Was ist der Mensch?). Im ersten Text erweitert Anders diesen kantischen Topos, indem er von der Position des Menschen in der Welt ausgeht. Diese beiden Studien führen zu dem Resultat, dass das menschliche Wesen eines solchen in eindeutiger Weise entbehrt. Der Mensch ist frei, es gibt keinen festgelegten den Vollzug seiner Existenz, d.h. seine Freiheit ist *negativer* Natur, er muss den Bezug zur Welt und seine Position in dieser gestalten; es ist *homo faber*.

Aus der Sicht der zweiten Studie, entfaltet diese ‚weltoffene‘ Position für den Menschen, auf seine tatsächliche Existenz bezogen, einen *pathologischen* Charakter: der Mensch findet sich selber als beliebig in die Existenz eingesetzt vor, er kann seinen eigenen Ursprung nicht verantworten, ist frei, muss aber zu jedem Moment seine Existenz konkret ‚so-und-so‘ vollziehen: nach Anders führt die Zusammenkunft dieser Aspekte zur *Kontingenz* des menschlichen Dasein, das Bewusstsein hierüber den *Schock des Kontingenten*. Als *homo faber* und kontingent ist der Mensch von einer Nicht-Identität mit sich selber und der Welt geprägt. Hier ergibt sich der Übergang ins Spätwerk.

Es soll der *anthropologische* Blick bestehen bleiben: die Kritik im Text *Über Apokalypse-Blindheit* richtet sich hauptsächlich an der Atombombe aus. Die Bombe ist, aus der Sicht der vorliegenden Arbeit, als das *ultimative* Gerät: den durch den Menschen hergestellten Geräten und Maschinen wird die vermeintliche Kapazität zugesprochen, die erwähnte Nicht-Identität zu beheben, allerdings nur vermeintlich, denn es gelingt nicht. Die Maschinen- und Gerätewelt entfaltet ihre Eigendynamik, der Mensch hinkt hinterher und ist um ein Versprechen geprellt. Ultimatativ tritt die Bombe nun auf, weil das

schicksalhafte Desiderat ein einzulösendes Versprechen bleibt und muss deswegen gewaltsam herbeigeführt werden: die letzte Möglichkeit Identität zu Erreichen durch den totalen Gewaltakt: *ontologische* Ruhe, Identität bringt nur das *Nichts*.

#### Abstract (englische Version)

The main objects of this master thesis are a few selected texts from the early and late work of Günther Anders. The ambition is to draw a conceptual line between these texts in which falls in the domain of philosophical anthropology. In the early texts (*Une interprétation de l'aposteriori* and *Pathologie de la liberté*) Anders poses the question of the essence of human beings (Was ist der Mensch?). He extends the reach of this Kantian question by relating the question to the 'position' humans take in the world. The result being, that the human essence does not allow a clear and single true answer to this question. Human beings are free, there is no clear and singular enforcement of its existence, which means that freedom turns out to be a *negative* freedom; human beings necessarily need to actively shape the form of their existence in the world; he is a *homo faber*.

From the perspective of the second text, this 'open' position in the world, in relation to his concrete, daily existence, develops a *pathological* character: his existence appears to be arbitrary, he is not able to take full responsibility for his own origin, he is free, but also necessarily forced to exist in a specific context at any time: according to Anders these two aspects lead to the *contingency* of human existence and the consciousness of this contingency constitutes a moment of *shock*. Being both a *homo faber* and *contingent*, he experiences himself as missing identification with himself and the world. This is also the connection to the later works of Günther Anders.

The anthropological point of view still constitutes the main guideline: the main object of critique in the Text '*Über Apokalypse-Blindheit*' is the atom bomb. The bomb is, from the point of view of my thesis, the *ultimate* machine: the machines, constructed by human beings, seem to promise to compensate the

mentioned lack of identification, but in a treacherous manner, because is it bound to fail. The realm of machines develops its own dynamics, human beings are being left being, the promise is not kept. The *ultimate* character of the machine now fully present itself: the fateful desire in the search for identity stays are promise that is impossible to fulfill and needs to be enforced violently: only *nothingness* can create identity, ontological calm.

