

DAS NATÜRLICHE LEBEN

UND DIE AUFGABE DES PHILOSOPHEN

Anmerkungen über Günther Anders mit Seitenblicken auf Husserl, Heidegger, Arendt und Foucault

Dieter Thomä

Karl Marx: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert. Es kömmt drauf an, sie zu verändern.“

Odo Marquard: „Die Geschichtsphilosophen haben die Welt nur verschieden verändert; es kömmt darauf an, sie zu verschonen.“

Günther Anders: „Heute genügt es nicht, die Welt zu verändern, es kommt darauf an, sie erst einmal zu bewahren.“¹

Wie sind Marquards und Anders' Variationen auf Marx' These einzuordnen? Während Odo Marquard die philosophische Interpretation durch die Hintertür wieder einführt und deren Tatenlosigkeit begrüßt, weil sie eine Art Schongang für die Welt darstellt, verschärft Günther Anders, der selbsternannte „ontologische Konservative“, den Drang zur Praxis sogar noch über Marx hinaus: Nicht nur für ein anderes, verändertes (besseres) Leben soll man kämpfen, sondern für das Leben überhaupt. Diese Verschärfung ist nicht ohne Tücken. Es gibt, genauer gesagt, deren zwei.

Dass die Erhaltung des Lebens eine Voraussetzung für ein so-oder-so geartetes Leben darstellt, erscheint selbstverständlich. Gleichwohl kann man gestützt auf die platonische Unterscheidung zwischen dem bloßen Leben und dem guten Leben sagen, dass eine Ethik, die auf die Sicherung bloßen

Überlebens (oder Vegetierens?) fixiert ist, unzulänglich bleiben muss. Wenn heute von der Reduktion des Menschen auf das „bloße Leben“ die Rede ist, dann denken alle an Giorgio Agamben. Man sollte nicht vergessen, dass Heinrich Rickert vor fast 100 Jahren gesagt hat: „Das bloße Leben halte ich für sinnlos.“² Bei Anders drängt sich das natürliche Leben diesseits aller wertenden Erwägungen in den Vordergrund. Die Forderung aber, das Vegetieren zu garantieren, hat keine große Anziehungskraft. Das ist die erste Tücke.

Die zweite Tücke ist: Wenn denn die Bewahrung des Lebens alles andere an Bedeutung übertrifft, dann entsteht ein ungeheurer Druck auf praktisches Engagement, also, um die Marxsche Gegenüberstellung aufzugreifen, ein Druck gegen die Interpretation, die doch involviert bleiben müsste, wenn es um die Veränderung, also um ein So oder Anders, Besser oder Schlechter des Lebens ginge. Die Philosophie oder die Interpretation erscheinen fast überflüssig, abwegig. Anders, der sich von früh an ebenso regelmäßig von der Philosophie abkehrte wie ihr wieder zuwandte, stieß sich in der Tat am beschränkten Tatendurst des Philosophen: „*Die Antwort auf Feuer*“, so sagt er (ÜH³ 365), „*ist nicht Prometheus, sondern Wasser.*“ Und: „Obwohl als ‚Philosoph‘ klassifiziert, interessiere ich mich für Philosophie nur wenig. Mein Interesse gilt der Welt“⁴. Wenn Anders sagt: „Nicht zu philosophieren ist eine schwer erfüllbare Aufgabe“, so ist für ihn das Gegenteil auch wahr.⁵

Es sieht zunächst mal, stört man sich an jenen Tücken nicht, alles ganz übersichtlich aus: Der

praktische Auftrag besteht darin, das Überleben zu sichern – und die Philosophie verschwindet fast hinter diesem an Entschiedenheit nicht zu überbietenden Auftrag. Entsprechend wächst Anders' Vorbehalt gegen das Philosophieren. Wenn er der Philosophie treu bleibt, so steht sie doch unter dem Eindruck des Drangs zum Eingreifen. Sie muss sich immer wieder, immer weiter in Frage stellen. Sie ist von der Überwältigung durch Praxis gezeichnet. Anders ist jedoch kein wiedergeborener Kallikles. Dieser hatte, nur zur Erinnerung, zu Sokrates eiskalt das Folgende gesagt: „Wenn ich [...] sehe[,] daß ein Alter noch philosophiert, und nicht davon loskommen kann, solcher Mann, o Sokrates[,] dünkt mich müßte Schläge bekommen. [...] [Ein] solche[r] Mensch [ist], wie schöne Gaben er auch von Natur besitze, [...] unmännlich geworden. [Er flieht] das Innere der Stadt und die öffentlichen Orte [...],[,] wo doch erst, wie der Dichter sagt, sich Männer hervortun, und [bringt] versteckt in einem Winkel mit drei bis vier Knaben flüsternd sein übriges Leben zu“ (Platon, Gorgias 485de).

Um Anders' gespaltenes Verhältnis zur Philosophie besser zu verstehen, möchte ich auf seinen Weg zurückblicken und auf einige Verbindungen eingehen, die er zu anderen unterhalten hat. Dabei wird es vor allem um Heidegger gehen; die Befassung mit ihm wird aber eingerahmt durch Hinweise auf Edmund Husserl und Hannah Arendt. Entsprechend führen die ersten drei Abschnitte Anders im Verhältnis zu diesen drei Philosophen vor (1-3). Im Anschluss daran trete ich zur Nachverhandlung von zwei großen Themen Günther Anders' an:

der Bedeutung der Natürlichkeit und der Rolle des Intellektuellen; diese Nachverhandlung wird, so hoffe ich, von Seitenblicken auf den Pragmatismus einerseits, Michel Foucault andererseits profitieren (4). Insgesamt sind diese scheinbar eher historisch angelegten Überlegungen dem systematischen Ziel verpflichtet, die Spannung zwischen der emphatischen Hinwendung zum Leben und der unweigerlich distanzierten Rolle des Philosophen oder Intellektuellen zu erkunden.

1. HUSSERL EINMAL ANDERS

Schon Anders' frühe philosophische Interventionen lassen an entscheidenden Stellen Zweifel erkennen an der Selbständigkeit der geistigen Sphäre, der reinen Philosophie, die er bei seinem Lehrer Husserl zu finden meint. Zu ahnen ist dies an zwei beiläufigen Stellen in den ersten akademischen Schriften.

– In der Dissertation über „Die Rolle der Situationskategorie bei den ‚Logischen Sätzen‘“ nimmt Anders mit ebenso unscheinbaren wie beachtenswerten Sätzen die spätere Diskussion über das „Performative“ sprachlicher Äußerungen, also über den Vollzug von Sprechakten vorweg. Es geht dort um eine bestimmte Form der intentionalen Akte, in denen Edmund Husserl das Bewußtseinsleben fasst: um sprachliche Äußerungen in der Ich-Form. Anders schreibt in dem ihm damals eigenen phänomenologischen Jargon: „Der Seinssinn der Rede ist bedingt durch die personale Situation. Das Reden, da es nicht pures personal Indifferentes sein kann, konstituiert selbst eine neue Situation für die Person

(Man denke an Beichte, Rechtfertigung, an das Sich-etwas-vom-Herzen-Schreiben, usw.).“⁶ Später wird er sagen: „Es gibt im Leben keine ‚Sätze‘. Es gibt: Mitteilungen. Antworten.“ (ÜH 229) Mit diesem innerhalb der Phänomenologie sich vordrängenden intentionalen *Akt*, der vom intentionalen *Gehalt* abrückt, bereitet sich eine philosophische Position vor, die in der Sprache das Performative und im Leben das Praktische betont.

– Auch Anders' zweite größere philosophische Schrift „Über das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis“ enthält eine Abweichung von der Phänomenologie in minimaler Dosis. Wie alle anderen wichtigen Husserl-Interpreten (Heidegger, Sartre, Lévinas, Merleau-Ponty, Alfred Schütz) geht auch Anders von der „Intentionalität“ aus, meint aber, eine bestimmte Intention, nämlich die auf den eigenen Leib gerichtete, weiche von dem allgemein gültigen Schema ab. Während sonst eine Intention erstmal auf etwas ausgerichtet werden muss, um dann in der Bestätigung am Gegenstand zur „Erfüllung“ zu kommen, könne von dieser Nachträglichkeit beim Bezug auf den eigenen Leib nicht gesprochen werden: „Im Meinen des eigenen Leibes“, so erklärt Anders, „hat man – ohne einen noch dazukommenden Akt –“ den „Leib [...] als ‚da‘.“⁷ In der Beziehung auf den eigenen Leib ist die Natur so aufsässig, dass sie nicht vom intentionalen Akt auf Distanz gehalten werden kann. Damit kommt die Systematik ins Schwanken, nach der das Leben der Person auf deren Erlebnisse zurückgeführt wird und diese dann als intentionale Akte aufgefasst werden. Die Natur in Gestalt des „Leibs“

kommt dem phänomenologischen Akt zuvor. Dies ist der Auftakt für Anders' später folgende These, dass die Intentionalität selbst einer natürlichen Vorgabe folge, nämlich dem „Nötighaben“, dem „Bedürfnis“.⁸ Ich werde darauf später noch einmal zurückkommen, denn dieses „Bedürfnis“ steht in einem engen Zusammenhang zu der Ausrichtung am Überleben, an der Erhaltung des Lebens.

2. HEIDEGGER EINMAL ANDERS

Anders' Verhältnis zu Heidegger habe ich in meinem Nachwort zu seinen Notizen „Über Heidegger“ ausführlich erörtert. Ich will einige Überlegungen, die ich dort angestellt habe, weiterführen, um zu zeigen, wie Anders sich philosophisch mit Heidegger und über ihn hinaus entwickelt – und zwar entlang der Andeutungen, die ich gerade als Abweichungen von Husserl diagnostiziert habe.

Die zwei frühen, minimal abweichenden Akzente, die der junge Anders innerhalb der Phänomenologie setzt, haben auseinanderstrebende Ergebnisse. Der erste Verstoß oder Vorstoß – die Betonung des Performativen und der Praxis – mündet in eine Hinwendung zur Handlungsfähigkeit, zur Praxis des Menschen, der zweite – die Betonung des Leibes – in eine Rehabilitierung der Naturhaftigkeit des menschlichen Lebens. Diese zwei Punkte sind es, von denen aus Linien zu Anders' späterem Werk zu ziehen sind. Wie setzt sich die Geschichte fort?

Zunächst möchte ich den zweiten Punkt, die Naturhaftigkeit, aufgreifen. Es ist die Bedrohung der natürlichen Existenz, des Fortbestands der Menschheit, an der Anders dann einen „Kairos der Ontolo-

gie“⁹ in einem neuen Sinne festmacht. Er sieht eine Aktualität der Frage nach dem „Sein“, an die er in den frühen Schriften trotz der Erfahrung des Ersten Weltkrieges noch nicht gedacht hatte. Die „Ontologie“ muss er nun freilich in einem anderen Sinne verstehen als Heidegger: Während für diesen das „Sein“ den Horizont eröffnet, in dem Seiendes erst erscheinen kann, ist bei Anders mit „Sein“ nichts anderes und nicht mehr gemeint als nur natürliche Gegebenheit. Er liegt hier auf derselben Linie wie Sartre, der ebendiese Umdeutung vornimmt. Bei Sartre wird das „Sein“ bekanntlich zum Gegenspieler des „Bewußtseins“.¹⁰

Die Zuspitzung auf *diese* (andere) Seinsfrage wird Anders zufolge durch die Atombombe erzwungen, weil die Menschheit damit „in einer Zeit“ lebt, „in der es ganz unmetaphorisch um *unser Sein oder Nichtsein* geht“ (ÜH 363). Dadurch sieht er nun – und das ist der andere gerade erwähnte Punkt, von dem aus eine Linie in Anders' spätes Denken zu ziehen ist – die „Praxis“ herausgefordert. Es geht um einen „Kampf der Menschheit um ihren eigenen Fortbestand“. „Eines hat sie erreicht, die Bombe: ein Kampf der Menschheit ist es nun. [...] Was alle treffen kann, das betrifft uns alle. Das stürzende Dach wird unser Dach. Als morituri *sind* wir nun *wir*. Zum ersten Male wirklich.“ Deshalb meint er: „Die Differenz zwischen Ontologie und Ethik ist gelöscht durch die heutige Situation. [...] Worauf es heutzutage ankommt, ist ja erst einmal, die Welt zu erhalten, ganz gleich wie sie ist.“¹¹ So kommt es bei Anders zu einer Verklammerung von Sein (Existenz der Menschheit) und Handeln (Einsatz für die Exi-

stenz). Diese Lagebeschreibung unterscheidet sich natürlich gravierend von derjenigen Heideggers, in welcher ein komplementäres Verhältnis von Sein und Handeln keinen Sinn ergeben würde.

Die Entwicklung, die Anders nimmt, ist als Weiterentwicklung und Überwindung Heideggerscher Motive zu sehen. Die Kritik setzt ein bei der Unzulänglichkeit von dessen Weltbegriff oder bei dessen „Pseudo-Konkretheit“. Aus Heideggers Welt ist, so meint Anders, das Unverfügbare, Natürliche herausgeschnitten. Was Welt heißt, ist erschlossen, verfügbar. Offenbar ist, wie Anders süffisant bemerkt, nicht alles „fein genug für die Existenzphilosophie“ (ÜH 199, 201). Heideggers Einlassung auf die Welt geht demnach im Gleichschritt mit einer Auslassung entscheidender Aspekte derselben. Seine Überwindung des Dualismus von Natur und Geist mündet in eine „Kampfansage gegen den Naturalismus“: „Was die Existenzphilosophie“ letztlich, wie Anders beklagt, „nicht wahrhaben will, ist, daß der Mensch sich eben *auch*, aber auch wirklich als ein Stück dieser Welt vorfindet“ (ÜH 141; vgl. 72ff., 214).¹²

Beklagt wird von Anders also die „Auslassung“, die „Unterschlagung“ der natürlichen Aspekte des In-der-Welt-Seins oder der Tatsache, dass der Mensch selbst eben auch ein Stück Welt, nicht nur das sie erschließende Dasein sei (ÜH 139ff., 214f., 292f.). Anders verweist darauf, dass Heidegger mit der Unterschlagung von „Bedürfnis“, „Nötighaben“, „Hunger“, „Haben“, „Geburt“, „Geschlecht“, „Leib“ trotz aller scheinbar weltzugewandten Gesten ein abstrahierendes Verhältnis zu den Dingen pflege

(ÜH 62ff., 81ff., 128-132, 164f., 167, 224-226, 228f., 233-237, 242-248, 255f., 280f., 297). Anders reiht sich hier ein in eine Front, in der sehr unterschiedliche Schüler und Zeitgenossen Heideggers zusammenstehen. Die Leiblichkeit des Menschen rückt z.B. sowohl bei Helmuth Plessner wie bei Maurice Merleau-Ponty ins Zentrum, und Emmanuel Lévinas, der ein paar Jahre nach Anders gleichfalls in Heideggers Vorlesung saß, erklärt: „Was Heidegger entgangen zu sein scheint, [...] ist, daß die Welt zunächst mal ein Ensemble von Nahrungsmitteln ist, bevor sie ein System von Werkzeugen wird.“¹³

Eine in diesen Zusammenhang wunderbar passende Anekdote ist von Hans Jonas überliefert: Während eines versöhnlichen Treffens im Jahre 1969 brachte er den Einwand vor, Heidegger „habe in ‚Sein und Zeit‘ (1927) bei der Analytik des Daseins vom Leib kein Wort gesagt. ‚Ja das habe ich immer vergessen‘, sei die Bestätigung gewesen.“ Diese Geschichte erhält eine zusätzliche Pointe dadurch, dass fast fünfzig Jahre zuvor Heidegger seinem Lehrer Husserl vorgehalten hatte, die „Geschichte“ nicht genug berücksichtigt zu haben, worauf dieser antwortete: „Ja, die habe ich vergessen...“¹⁴ Die „Auslassungen“ wechseln, aber sie verschwinden nicht. Im Übrigen ist der Rückzug darauf, etwas sei ‚vergessen‘ worden, aus verschiedenen Gründen suspekt: An die besondere Bedeutung, die die „Vergessenheit“ bei Heidegger selbst spielt, ist hier ebenso zu erinnern wie daran, dass dem „Vergessen“ verborgene Motive zugrunde liegen können, dieses nach Freud nicht nur eine belanglose Nachlässigkeit darstellen muss.

Günther Anders bietet eine eigenständige Version der Kritik an der Unnatürlichkeit von Heideggers Weltanalyse. Ihm geht es freilich nicht nur um diese natürliche Seite des menschlichen Lebens; schon früh weist er auf die notwendige „Künstlichkeit“, also: kulturelle Produktivität des menschlichen Lebens hin.¹⁵ Die Ergiebigkeit von Anders' Rekurs auf die Natur zeigt sich nicht nur in seiner Kritik an der „Scheinkonkretheit“. Sie geht viel weiter. Mag dies zunächst auch überraschen, so kann man seinen Ansatz auch zur Kritik an Heideggers Wahrheitsbegriff fruchtbar machen. Dies möchte ich kurz erläutern. Man erinnere sich daran, dass in „Sein und Zeit“ Kritik geübt wird an der Einengung der Wahrheit auf die Richtigkeit von Aussagen, die durch einen Abgleich mit der Wirklichkeit zu prüfen wären. An die Stelle dieser Aussagenwahrheit, die dem Prinzip der „adaequatio“ von Intellekt und Sache verpflichtet ist, stellt Heidegger die Wahrheit dessen, was „sich zeigt“, was „erschlossen“ ist. Das, was ist, die *physis*, erscheint oder zeigt sich, und für dieses Scheinen (*phainesthai*) der Phänomene soll der Mensch aufgeschlossen sein. Im Umgang mit der „Unverborgenheit“ soll sich der Mensch nach Heidegger üben, indem er sich in der „Lichtung“ der Sprache bewegt, auf der sich das, was ist, zeigen kann.¹⁶ Wo setzt nun Anders' Kritik an diesen weit ausgreifenden Überlegungen an? Er nimmt Heidegger gewissermaßen in die Zange, bezieht sich also sowohl auf das negative wie auf das positive Ende von dessen Überlegungen: einerseits auf die Abwehr der „adaequatio“, andererseits auf die positive Deutung dessen, was sich zeigt oder „scheint“.

Zunächst wendet Anders sich dagegen, in der „Adaequatio [...] so ohne weiteres eine Degeneration der Wahrheit“ zu sehen. Er führt sie vielmehr auf eine Urszene, einen „Grundfall“ der Wahrheit zurück: auf „ein ‚sich einspielen auf‘ (z.B. auf einen Menschen oder eine Geige)“ (ÜH 306): „Die Deckung von Nachgestelltem und Stillendem in der Einverleibung und ‚Assimilation‘ ist das Modell der ‚adaequatio‘, die nicht, wie H. es sieht, einen abgeleiteten Modus der Wahrheit darstellt, sondern den Archetyp des gelingenden Verhältnisses zwischen dem bedürftigen Dasein und der bedarfdeckenden Welt. Der Ausgehungerte, der, glücklich seine Suppe auslöffelnd, spricht: ‚das ist das Wahre‘, redet nicht metaphorisch“ (ÜH 29f).

Man erkennt an dieser Bemerkung noch den Einfluss von Anders' ‚anderem‘ Lehrer Edmund Husserl, der mit gut verhüllter Sehnsucht von der „letzte[n] Erfüllung“ sprach, in deren Genuss der intentionale Akt am Gegenstand kommen soll.¹⁷ Zugleich stößt man hier wieder auf Anders' Versuch, die Intentionalität, also die Welterschließung auf die anthropologische Basis der Bedürfnisse und deren Erfüllung zu stellen. Dahinter steckt freilich kein naiver Biologismus, denn diese Figur der „Erfüllung“ erhält bei Anders breitere Konturen: „In diesem Augenblick der Präsenz (dessen, worauf der Bedarf ging) hört der Gang der Zeit auf, denn dem Glücklichen schlägt keine Stunde; und wenn die Rede von ‚Sinn des Daseins‘ irgendeinen Sinn hat, so besteht dieser nicht (wie bei H.) in *Zeit*; vielmehr in *Unzeitlichkeit*: nämlich in der Situation der Sättigung, der restituierten Balance, der Bedürf-

nislosigkeit“ (ÜH 294). Ich werde auf diese Stelle später noch einmal zurückkommen.

Anders fundiert die Idee der „adaequatio“ in einem Bild des Verhältnisses zwischen Mensch und Welt, in dem Wahrheit, Glück und Zeit am Leitfaden der Idee der „Erfüllung“ zusammengefasst werden. Auf diesem Wege einer eigenwilligen ‚Naturalisierung‘ will er Heideggers Kritik an der „adaequatio“ die Spitze nehmen. Zugleich meldet Anders Protest an gegen dessen alternativen Wahrheitsbegriff: nämlich gegen die Wahrheit dessen, was erscheint, sich zeigt oder entbirgt.

Wenn man Heideggers Deutung der Wahrheit als Entborgenheit neben Anders' Überlegungen zu „adaequatio“ und „Bedürfnis“ hält, liegt zunächst ein Einwand von Heideggers Seite her auf der Hand. Anders spielt, so scheint es, weiterhin dem Subjektivismus der Moderne in die Hände, den Heidegger überwunden haben will. Während Anders die Wahrheit mit der Erfüllung eines subjektiven Bedürfnisses in Verbindung bringt, scheint Heidegger Konzeption von „Lichtung“ und „Entbergung“ gegen eine solche Subjektivierung immun zu sein. Anders' Strategie besteht nun nicht darin, die subjektive Beteiligung des Erkennenden zu leugnen, sondern umgekehrt in dem Nachweis, dass Heidegger ihr keinesfalls entgeht. Demnach nimmt dieser beim „Scheinen“ eine anthropomorphe Projektion vor. Es wird ein Vokabular, das der Interaktion entstammt, auf etwas übertragen, in das der Mensch hineingehören soll oder hineingestellt wird (ÜH 383f.). Das eigentliche „Modell“ von Heideggers „Spekulation“ über das „Scheinen“ der „physis“

sieht Anders nämlich in der „Physiognomik“ (ÜH 318f.). Die „aletheia“ lässt sich nach Anders „an der Mimik exemplifizier[en]“ (ÜH 313), weil sich in ihr ein Person zeigt („entbirgt“) und doch ihr Geheimnis bewahrt. Wie Anders in seiner Rehabilitierung der „adaequatio“ den Beitrag des Menschen bei dessen Zusammenspiel mit dem Seiendem betont, so betont er ihn erst recht in seiner Umdeutung der „Entbergung“. Das „Zeigen“, „Scheinen“, „Offenbaren“, auf das es Heidegger ankommt, ist nach Anders „grundsätzlich dativisch“. Es steht für ein „*jemandem scheinen*“ – „und ohne diese Tatsache ist das Wahrheitsproblem nicht in Griff zu bringen“ (ÜH 314): „Schein = Aussehen = gibt es nur als *Beziehung* [...]: denn für sich sieht man nicht ‚aus‘.“ (ÜH 383f.; vgl. zum hier einschlägigen Vergleich zwischen Heidegger und Hegel, der zugunsten des letzteren ausfällt, ÜH 320, 370) Bei dieser *Adressierung* des „Scheinens“ an den, dem etwas (so oder anders) erscheint, ist der Mensch nicht nur – wie bei Heidegger – ein Empfänger, der sich für ein Ereignis bereit macht.

An Anders' Auseinandersetzung mit Heideggers Wahrheitsbegriff treten die zwei Seiten seines Denkens – die Wendung zur Natur und die Betonung der Praxis – deutlich ans Licht. Denn einerseits stützt er sich auf die Natürlichkeit (des Bedürfnisses), andererseits erkundet er die soziale Dimension des Sich-Ausdrückens, Sich-jemandem-Zeigens in der Begegnung zwischen Menschen. Häufig wird auf die ideologiekritischen Züge in Anders' Kritik an Heidegger hingewiesen – also auf Anders' scharfsinnige Kritik an den politischen Implika-

tionen von „Sein und Zeit“ und anderen Schriften. Doch auf den zweiten Blick zeigt sich, dass er darüber hinaus eine originelle philosophische Kritik an den Grundlagen von Heideggers Denken übt. Sie ist alles andere als voll entwickelt, aber auch alles andere als trivial. Anhand der Bemerkungen zu „adaequatio“, „Scheinen“ und „Zeigen“ lässt sie sich in ihrer entscheidenden Stoßrichtung nachvollziehen. Im Ausgang von dieser Kritik wird auch verständlich, warum Anders sich an Heideggers reservierter, sozusagen spitzfingriger Behandlung des menschlichen Handelns stoßen muss. Dies stört ihn nicht nur deshalb, weil Anders willkürlich mehr Eingriffsmöglichkeiten für die Praxis fordert, sondern weil er meint, dass bei Heidegger die Praxis doch implizit, in einer verqueren Form, weiter im Spiel bleibt. Statt wie Heidegger das „Ethische“ in der „Ontologie“ untergehen zu lassen, will Anders Handeln und Sein nebeneinander setzen.

Die Beachtung und Achtung der Natur liegt übrigens auch Anders' späterem Einwand zu Grunde, Heidegger verhehle mit dem Begriff der „Geworfenheit“ die natürliche Vorgabe des Geborensseins, das „natum esse“. ¹⁸ Mit der Verschiebung von der Geburt zur „Geworfenheit“ wird nach Anders die Natürlichkeit dem Vergessen preisgegeben: „Glatt unterschlagen ist erst einmal (sowohl vom ersten wie vom zweiten Heidegger) die Tatsache, daß wir *gezeugt* und *geboren* sind; und es ist dabei H.'s persönliches ontologisches Unglück, daß er, um die faktische Herkunft jedes menschliches Daseins zu verbrämen, versehentlich gerade auf einen animalischen Ausdruck verfiel – denn ‚geworfen‘

nannte man vor ihm nur Hunde oder Katzen.“ (ÜH 292f.). Das Motiv der Geburtsverdrossenheit hat Heidegger – wie Anders zeigt – sowohl mit idealistischen Philosophen wie mit romantischen Dichtern gemeinsam (ÜH 50ff., 174f.). Üblicherweise wird diese philosophische Intervention für die „Gebürtlichkeit“ Hannah Arendt zugeschrieben; sie wird von ihr freilich weniger als Einwand denn als Ergänzung zu Heideggers Modell eingebracht. ¹⁹ An Anders' Verhältnis zu Hannah Arendt lässt sich jenseits der „Gebürtlichkeit“ oder „Natalität“ sein philosophischer Beitrag nun genauer eingrenzen: und zwar sowohl im Hinblick auf die Hinwendung zum ‚natürlichen‘ Leben wie auch im Hinblick auf das Verhältnis der Philosophie zur Praxis.

3. ARENDT EINMAL ANDERS

Ich möchte hier nicht auf die private Seite von Günther Anders' Verhältnis zu Hannah Arendt eingehen, sondern nur die philosophische Beziehung zwischen ihnen kurz ins Licht rücken. Unweigerlich steht diese Beziehung unter dem Eindruck Heideggers, bei dem beide in die Schule gegangen sind; es war das unglückliche Ende der Affäre zwischen Heidegger und Hannah Arendt, das sie anschließend in die Ehe mit Anders flüchten ließ. („Ich [...] habe [...] geheiratet, irgendwie ganz gleich wen, ohne zu lieben“, schreibt sie im Rückblick an Elfriede Heidegger. ²⁰)

Am Ende einer Phase in Anders' Denken, die er „total politikfrei“ nennt, am Ende einer Phase in Arendts Leben, die „ohne Welt“ auskommt, ²¹ steht der einzige Text, den sie beide im „team work“,

wie Anders in einer nachträglich eingefügten Vorbemerkung sagen wird, verfasst haben: ein stark von Heidegger geprägter Aufsatz über „Rilkes ‚Duineser Elegien‘“ aus dem Jahr 1930. Wenn dieser Text als gemeinsamer Anfangspunkt fungieren kann, so gibt es zwei Texte als Endpunkte: Als nämlich 1945 Hermann Brochs *opus magnum* „Der Tod des Vergil“ erschien, schrieben Anders wie Arendt höchst gegensätzliche Rezensionen. An der Divergenz ihrer Urteile lässt sich auch der Abstand ermessen, der zwischen ihren Urteilen über Heidegger liegt.

Der zentrale Begriff in dem frühen Text über Rilke bildet zugleich auch den Mittelpunkt von Anders' früher Philosophie: „Weltfremdheit“. ²² Gemeint ist damit ein Herausfallen aus der Alltäglichkeit, wie es von Heidegger in „Sein und Zeit“ beschrieben worden ist, eine Konfrontation mit der „Weite“ des „eigenen Horizontes“, ein Ende der Einbindung in den natürlichen „Rhythmus“, ein geschärftes Bewusstsein der eigenen Zeitlichkeit und des eigenen „Todes“. ²³

Diese Konfrontation mit der eigenen Existenz, diese „ontologische“ Dimension ist es, die Hannah Arendt in ihrer späteren Rezension positiv an Brochs Roman hervorhebt. Brochs „Vergil“ behandelt den Tod „als das dem Menschen höchste Erreichbare“, nicht als „finale(s) Unglück“, sondern als „letzte Aufgabe“, um sich „darüber klar zu werden, was es mit dem Leben auf sich hat“. Brochs „Vergil“ lebt, so schreibt sie, „in der Schweben zwischen Leben und Tod, in dem ‚Noch-nicht‘ und ‚Nicht-mehr‘ alles Lebendige ineinander verschränkt und

zusammenschließt in jene abstrakte Fülle, die wir armselig genug andeuten, wenn wir vom Leben überhaupt, vom Sein überhaupt, vom Menschen überhaupt sprechen.“ Für Arendt ist Brochs Schilderung vom radikalen Rückzug eines Individuums eine schlüssige ästhetische Reaktion auf die Erfahrung eines „Abgrund(s)“, wonach „wir bereits im ‚leeren Raum‘ leben, konfrontiert mit einer Wirklichkeit, die mit bestehenden und überlieferten Vorstellungen von Welt und Mensch nicht mehr begriffen werden kann“. ²⁴ Insoweit hält sich ihre Broch-Deutung an die Linie der frühen Rilke-Deutung: Es ist die Dimension jenseits der Alltäglichkeit, in der „Vergil“ sich angesichts seines Todes bewegt. Mit der Verteidigung dieser Dimension wird er auch zum Verteidiger eines menschlichen Lebens, das nicht – wie in den „Todesfabriken“ der Konzentrationslager – auf die bloße biologische Existenz reduziert wird. ²⁵

Was für Arendt die Stärke von Brochs Buch ausmacht, ist für Anders gerade dessen Schwäche: Aus seiner Sicht ist es eine umfängliche Selbstanklage des der Welt verfallenen Dichters, der doch deren Oberfläche „mitgeschmückt“ habe; dabei stellt sich nach Anders der paradoxe Effekt ein, dass Brochs ästhetische Ausgestaltung dieser Klage die scheinbar abgewehrte „Schmuck“-Funktion nur bekräftigt. So bleibt aus seiner Sicht die Transzendierung dieser Oberfläche eine leere Geste, und darin sieht er nun die Verwandtschaft zwischen Brochs literarischem und Heideggers philosophischem Projekt: „Die Ähnlichkeit mit der Heideggerschen Existenzphilosophie [...] ist frappant: Ist bei Heidegger die

Bekämpfung der akademischen Philosophie in der Form einer neuen akademischen Philosophie der Verzweiflung zur Welt gekommen, so bei Broch die Einsicht in die Unzulänglichkeit der dichterischen Existenz in der Form eines Gedichtes über den verzweifelten Dichter. Beide – Heidegger und Broch – verlassen zwar, scheinbar radikal, ihr bloßes Fach: aber nicht, um auf den rechten Weg der Praxis zu finden, sondern um sich seitwärts ins Gebüsch der Metaphysik zu schlagen. Da warten sie nun und bestimmen den Tod als den Sinn des Lebens.“²⁶

Das Leben „in der Schwebel“ wird von Arendt gewürdigt als Statthalter des Anspruchs, über die physische Existenz und deren Reproduktion, die sie in „Vita Activa“ als „Arbeit“ und Mühe beschreibt, erhaben zu sein. Für Anders bleibt dieser Rückzug unschlüssig – und zwar letztlich deshalb, weil sich ihm schon Arendts Ausgangspunkt, der von ihr erschaute „Abgrund“, anders darstellt. Während das *skandalon* für Arendt nämlich die Reduktion auf rein physische Existenz ist, sieht es Anders in der Zerstörung der Existenz überhaupt. Das Paradigma für Arendt ist das Lager, das Paradigma für Anders ist die Atombombe.

Diese Differenz hat eine philosophische Wurzel, denn im Zuge der langsamen Ablösung von Heidegger geht es Anders nicht nur – wie Arendt – um die Entfaltung der Weltlichkeit als eines *politischen* Raums, sondern um die Offenlegung der *natürlichen* Grundlagen dieser Weltlichkeit. Späte Folge dieses Unterschieds ist die Differenz zwischen Anders und Arendt in der Bewertung Brochs und Heideggers: Während Arendt sowohl Brochs

Beschreibung einer Verselbständigung des geistigen Lebens „in der Schwebel“ hochschätzt wie auch Heidegger einen „Wohnsitz“²⁷ fern der Alltagswelt gönnt, kreidet Anders ihnen diese Verselbständigung als systematische Schwäche an.

4. NACHVERHANDLUNG

Ich habe zu zeigen versucht, dass bei Anders die Natur und die Praxis als getrennte, aber komplementäre Bereiche nebeneinander stehen: Die Praxis widmet sich der Aufgabe, die Zerstörung der Natur zu unterbinden oder das Überleben zu sichern. Diese übersichtliche Konstellation krankt daran, dass die ethischen Vorgaben für das Handeln arg dürftig bleiben: So lohnt hier eine Nachverhandlung: Zu fragen ist, ob die Ausrichtung am Überleben das letzte Wort ist, was Anders für die Anleitung der Praxis zu sagen hat – und ob entsprechend, wenn es denn mehr zu sagen gäbe, auch die Rolle des Sagenden (Denkenden, Philosophierenden, Intellektuellen) gegenüber dem Handelnden einer Ehrenrettung zugänglich ist. Diese Nachverhandlung zerfällt in zwei Teile, von denen der erste den Grenzen der Natürlichkeit, der zweite der Aktualität des Intellektuellen gewidmet ist.

4.1. Die Grenzen der Natürlichkeit.

Günther Anders hat sich nicht einfach damit begnügt, das Überleben zu fordern. Besonders auffällig wird dies an einer Stelle, die ich bereits zitiert habe, als ich seine Verteidigung der Idee der „adaequatio“ am Leitfaden der Natur rekonstruiert habe. Zitiert hatte ich sein Schwärmen vom „Augen-

blick der Präsenz“, in dem „dem Glücklichen [...] keine Stunde“ schlägt, von „der Situation der Sättigung, der restituierten Balance, der Bedürfnislosigkeit“ (ÜH 294). An einer eng verwandten Stelle wendet er dieses Bild gegen Heidegger, bei dem „alle Anstrengung des Daseins dem Ziel“ diene, „in der Überanstrengung des Selbstseins zu leben. [...] Kein Zweifel, daß in seiner Philosophie zwar die *Sorge* erscheint, aber nicht deren Zielsituation: die *Befriedigung* oder die *Stillung*, die die Griechen und später noch Hölderlin mit der Glückseligkeit in eins gesetzt hatten.“ (ÜH 171)

Deutlich wird hier Anders' Anliegen, aus dem Kreislauf des Mangels und der Erfüllung, des Bedürfnisses und der Befriedigung eine Idee zu destillieren, die mit Bildern der Glückseligkeit assoziiert ist. Dieses Vorhaben wird, so muss man leider sagen, unzulänglich durchgeführt. Dass das Glück nicht mit dem Ziel der Bedürfnisbefriedigung koinzidiert, darf als sicher gelten – nach den Romanen von Benjamin Constant, Leo Tolstoj und vielen anderen, die die selbstzerstörerischen Tendenzen dieser Idee durchgespielt haben, und nach den theoretischen Analysen, die Platon, Bernard Williams, Tibor Scitovsky und viele andere vorgelegt haben.²⁸

Der Fehler, den Anders begeht, wird an jener Stelle in seinem Text erkennbar, wo er den Sinn des Lebens mit einer zu erreichenden Befriedigung in Verbindung bringt. Dabei kann die Sättigung doch nicht für einen erfüllten Lebensvollzug stehen, sondern nur für eine kurzfristige Beseitigung von Mangelgefühlen, welche demnächst wieder hoch-

kommen. Zu unterscheiden ist demnach zwischen Bildern der Befriedigung und Bildern der Befriedung. Konsequenterweise hätte Anders das Glück mit seinen kulturellen und sozialen Dimensionen aus den Fängen der Natur lösen müssen. Immerhin: Hin und wieder, in eher beiläufiger Weise bemüht er sich darum. Wenn das von ihm gezeichnete Bild nicht, wie in den Büchern zur „atomaren Bedrohung“ und zur „Antiquiertheit des Menschen“, von der Zuspitzung auf das bloße Überleben beherrscht ist, kann er jenem über die Natur hinausgehenden Glück durchaus etwas abgewinnen. Man denke etwa an seine Notizen zu „Lieben gestern“ oder an das waghalsig-heitere Groß-Gedicht „Mariechen“. Vor allem in „Lieben gestern“ findet sich eine vehemente Verteidigung der „Kultur“ der „Umwege“, die auf dem Weg zur Befriedigung eingeschlagen werden. Seine Polemik gegen die *direttissima* in Fragen der Sinnlichkeit ist treffend: „Wer beim erstbesten und erstschlechtesten Zwitschern des Sexualappetits sofort mit beiden Händen in den Spaghetti-Topf hineingreifen könne, der sei zu bedauern. Er betrüge sich um alles: Um die Vorfreude des langsamen Auftauchens des Gasthofes; um das Abwägen des Menüs; um das Warten; um den weißgedeckten Tisch; um den Duft vor dem Essen; um die hors d'œuvres; um das Dessert. [...] ‚Das Prompte‘, schloß ich, ‚ist das Barbarische.‘“²⁹

So wählt Anders der Sache nach doch einen platonisch-aristotelischen Zugang, der über die Fixierung auf das Überleben hinaus geht. Das bloße „Leben“ wird vom „guten Leben“ überboten. Die Ziele

des Handelns erschöpfen sich nicht im Überleben – und auch nicht in der Logik der Befriedigung von Bedürfnissen, welche sich am Überleben, an Erfahrungen des Mangels und dessen Beseitigung gebildet hat. Entsprechend erschöpft sich die Ethik auch nicht in der Forderung des Überlebens.

Damit kompliziert sich das Verhältnis von Philosophie und Praxis – aber in einem guten Sinne. Die Philosophie gerät nicht in der vorab vermuteten gravierenden Weise unter Legitimationsdruck – und zwar deshalb nicht, weil die Frage, was zu tun sei oder wie zu leben sei, wieder in Kraft gesetzt wird. Dass Günther Anders selbst von der Philosophie nicht loskommt, hat nicht nur nostalgische Gründe. So bedarf die Rolle geistiger Tätigkeit der genaueren Bestimmung.

4.2 Die Aktualität des Intellektuellen.

Ich möchte am Ende, auch wenn ich damit in gewisser Weise wieder auf den Anfang zurückkomme, auf einen Text von Günther Anders hinweisen, der eine kleine *trouvaille* darstellt. An ihm lässt sich das Bild des Philosophen als Intellektuellen, als denkenden Zeitgenossen schärfen. Warum kommt nun im Titel dieses Abschnitts der Ausdruck „Aktualität“ vor? Weil der Text, der meinen Ausgangspunkt bildet, diesen lakonischen Titel trägt. Es ist dies einer der frühesten Texte von Günther Anders, ein hochinteressanter, an entlegener Stelle publizierter, fast verschollener Aufsatz, erschienen im Jahre 1924 in der kurzlebigen Zeitschrift „Das Dreieck“.

In „Lieben gestern“ charakterisiert Anders seine Verteidigung der „Kultur“ als einen Schlag „ins

Gesicht“ eines „herrschenden Ideals der Zeit“. Dieses Ideal ist das „des *Praktischen*“ oder des „Pragmatismus“ im Sinne der Effizienz, des Erreichens von Zielen etc.³⁰ Diese Kritik am Pragmatismus verbindet jene späte Schrift mit dem frühen Text „Aktualität“ von 1924, in dem eine rhetorische Frage lautete: „Sind wir also Pragmatisten?“ Und die Antwort hieß: „Nein, im Gegenteil. Pragmatisten wären wir, [...] wenn das ‚fruchtbar‘ Kriterium für ‚wahr‘ wäre.“³¹ Dies will Anders nun doch nicht gelten lassen. Aber wie kommt er überhaupt in die Verlegenheit, sich gegen die Vorhaltung des Pragmatismus rechtfertigen zu müssen? Ein genauerer Blick auf jenen frühen Text gibt darüber Aufschluss.

Anders geht dort aus von der Unmöglichkeit der Distanznahme, der Tatsache, dass man in das Leben, auf das man sich richtet, immer schon verwickelt ist. Dies ist die Botschaft, die Anders von Heidegger, dessen Vorlesung „Hermeneutik der Faktizität“ von 1923 er kennt, aufnimmt und ernst nimmt. In dem Text „Aktualität“ wird die offensiv betriebene Identifikation mit dem „Heute“ besonders deutlich. Zwei Gruppen von Philosophen werden kritisiert: die Kulturphilosophen, die auf die Musealisierung des Heute warten, um sich im beflissenen Nach-Vollzug zu erschöpfen, sowie die Ethiker, die selbstgewiss meinen, dem Heute Vor-Schriften zu machen, es also als „Material“ auffassen, dem die eigenen Absichten aufgeprägt werden. Im ersten Fall ist das Heute etwas Quasi-Vergangenes (denn es interessiert nur, die „Wagenspuren der Zeit“ zu „beriechen“), im zweiten Fall

etwas Quasi-Zukünftiges (denn es interessiert nur, was man zuvor erstmal selbst vorgibt und dann umsetzt).³²

Beide Formen der Distanznahme werden von Anders verworfen – in Wendungen, die bis ins Detail den Vorgaben des frühen Heidegger folgen. „Das Heute“, so schreibt Anders, „ist kein Gegenstand, kein ‚Gegenüberstand‘, sondern ein ‚Umstand‘. Nicht etwas, das uns gegenübersteht, sondern das uns umsteht. [...] Es ist wichtiger, den eigentlichen Bezug, den das Heute als sich erkennendes zu sich hat, motivisch zu verstehen, als sich kritiklos in eine falsche Objektivität hineinzusteigern. [...] Gerade darum, weil das Heute nicht jene vorhin beschriebene nur ‚theoretische Situation‘ ist, gerade darum, weil wir das Jetzt *nicht* i[m] *interesselosen Wohlgefallen*, sondern in actu, in ihm lebend, kennen lernen wollen, können wir es kennen lernen. [...] Das Praktische, – oder da dies mit dem Theoretischen auf einer Ebene konfrontiert werden könnte, – das Faktische, das Darinstehen im Faktischen, ist [...] Bedingung des Theoretischen. [...] Wir [...] wollen gleichzeitig in actu – im Schwunge –, und theoretisch – d.h. sehend-sein, wie der Kutscher: bei jeder Biegung mit in Gefahr, weil wir sie mitverantworten.“³³ (Zum Vergleich: Heidegger sagt, ihn plage nicht die „Sorge des Nichtzuspät- und Nochmitkommens in den Wirrnissen einer Gegenwart“, sondern er wolle die Gegenwart in einem neuen Sinne, im Ausgang von einer „Ontologie der Faktizität“, fassen: „In der Idee der Faktizität liegt es, daß je nur *die eigentliche* – im Wortsinne verstanden: *die eigene* – die der

eigenen Zeit und Generation der genuine Gegenstand der Forschung ist.“³⁴)

In dieser Betonung der Aktualität ist das Bild des sich seiner Zeit stellenden Philosophen schon vorgeprägt. Man versteht nun auch, dass dieses Engagement nicht einem abstrakten moralischen Auftrag folgt, den sich irgendein Weltweiser selbst erteilt, sondern aus der Position in der Gegenwart resultiert. Sucht man nach einer Gegenfigur zu diesem Intellektuellen als einem der Gegenwart zugewandten „Kutscher“, so wird man am ehesten an den „Intellektuellen“ denken, den Julien Benda vorgestellt und verteidigt hat. Benda wird gerne das Verdienst zugeschrieben, den „Verrat der Intellektuellen“ entlarvt zu haben. Aber sein eigenes Ideal des „Intellektuellen“ bleibt eine seltsame, trostlose Figur, die getragen ist von der Anmaßung, dass man sich über seine Zeit erheben und über den Dingen schweben könne. Den „Verrat der Intellektuellen“ sieht Benda in der Verwicklung in ein Leben, aus dem er sich hochmütig heraushält.³⁵

Wenn man – wie Günther Anders – beim Leben im Schwung der Gegenwart festhält, ist man freilich einem Missverständnis ausgesetzt. Die Befürchtung muss aufkomme, dass man sich damit in den pragmatischen Notwendigkeiten des Lebens verliert; ebendiesen Verdacht will Anders mit seiner rhetorischen Abwehr des Pragmatismus von sich weisen. Im Grunde geht es hier wieder um die Kritik an der Reduktion des Lebens auf das „Prompte“, „Barbarische“, die Anders’ späterer Verteidigung der „Kultur“ zugrunde liegt. Zu beachten ist aber, dass es nicht nur diese banale Rede vom Pragmatischen

gibt, wonach eine Person ihre handfesten Interessen verfolgt. Vielmehr kennt man auch eine sublimere Form des Pragmatismus als philosophische Schule. Dieser Pragmatismus entpuppt sich als Verwandter von Günther Anders – jedenfalls wenn man an das Plädoyer für den bewussten Lebensvollzug, das praktische Auskosten des Heute denkt. So sagt etwa John Dewey:³⁶ „Ein Ziel oder einen Zweck verfolgen ist [...] typisch für die *gegenwärtige* Aktivität. [...] In einem strikten Sinne ist das Ziel, das man im Blick hat, ein Mittel für die gegenwärtige Handlung“. Das heißt nichts anderes, als dass dieser Pragmatist gar nicht die Nützlichkeit des Gegenstands, der erlangt wird, in den Mittelpunkt stellt, sondern das Gelingen der Gegenwart des Lebens – wie dies eben auch Anders im Sinn hat. Wenn es um die Verteidigung des gegenwärtigen Lebensvollzugs geht, so stößt man, wie sich langsam abzeichnet, auf überraschende Verwandtschaften.

Nicht nur bestehen nämlich Verbindungen zwischen der frühen Phänomenologie, der „Ontologie der Faktizität“ oder „Aktualität“ und dem Pragmatismus. Verwandte Motive kehren wieder bei einem Denker, der weder den frühen Text von Anders noch die frühen Vorlesungen von Heidegger kennen konnte. Er schreibt im Jahre 1984 über eine „Ontologie der Aktualität“ anlässlich eines Textes, der aus dem Jahre 1784 stammt. Die Ontologie der Aktualität schützt, so liest man nun, die Gegenwart davor, sie „von einer Totalität oder einer zukünftigen Vollendung aus zu verstehen“; sie hält sich stattdessen an das „Heute“³⁷. Diesem Heute zugetan ist eine „Haltung, die es ermöglicht, das ‚Heroische‘ des

gegenwärtigen Moments zu erfassen“. Entwickelt wird eine „Ontologie unserer selbst“, die „von allen Projekten Abstand nehmen muß, die beanspruchen, global oder radikal zu sein“: „Die kritische Ontologie unserer selbst [...] muß als eine Haltung vorgestellt werden, ein *Ethos*, ein philosophisches Leben, in dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich die historische Analyse der uns gegebenen Grenzen ist und ein Experiment der Möglichkeit ihrer Überschreitung.“³⁸

Geschrieben hat diese Zeilen Michel Foucault, und bezogen hat er sie auf Immanuel Kants Schrift zur Beantwortung der Frage „Was ist Aufklärung?“. Die Koalition, die sich hier aus Günther Anders, Heidegger, den Pragmatisten, Foucault und Kant bildet, klingt wie eine wilde Mischung; sie ist dies aber gar nicht. All diese Denker stellen mit ihrem Gegenwartsbewusstsein und der Verteidigung der Lebenspraxis etwas heraus, das konstitutiv für das Selbstverständnis der Epoche ist, der sie allesamt angehören: nämlich der Moderne. „Modernus“ – das heißt: das Derzeitige. Der Moderne betreibt zuallererst eine Apologie des Derzeitigen, des Heutigen, des Aktuellen, des gerade vor sich gehenden, vorübergehenden Lebens. Günther Anders, der Einzelgänger, bildet – bei allen internen Unterschieden, deren Darstellung den hier gesetzten Rahmen sprengen würde – mit all jenen Anderen eine große Koalition der Modernen.

Anmerkungen

I Odo Marquard: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Suhrkamp, Frankfurt a.M.,

1973, S. 13; Elke Schubert (Hg.): Günther Anders antwortet. Tiamat, Berlin 1987, S. 46.

2 Heinrich Rickert: Die Philosophie des Lebens. Mohr, Tübingen 1922, S. XI; vgl. Antonia Grunenberg: Hannah Arendt und Martin Heidegger. Piper, München/Zürich 2006, S. 69.

3 Mit „ÜH“ verweise ich hier und im Folgenden auf Günther Anders: Über Heidegger (Hg. G. Ober-schlick). Beck, München 2001. In einigen Passagen dieses Beitrags stütze ich mich auf mein Nachwort zu diesem Band; vgl. Dieter Thomä: Gegen Selbst-erhitzung und Naturvergessenheit. Nachwort zur Aktualität des Philosophen Günther Anders, a.a.O., S. 398-433, 471-476; vgl. auch ders.: Heidegger und Günther Anders. Weltfremdheit und Natürlichkeit des Menschen im technischen Zeitalter. In: ders. (Hg.): Heidegger-Handbuch. Metzler, Stuttgart 2003, S. 390-393.

4 Zit. nach Schubert (Hg.): Günther Anders antwor-tet, a.a.O., S. 67.

5 Günther Anders: Die Antiquiertheit des Menschen, 2. Bd. Beck, München 1980, S. 11, 13.

6 Günther Stern: Die Rolle der Situationskategorie bei den „Logischen Sätzen“, unveröff. Diss., Freiburg 1924, S. 38; vgl. Eckhard Wittulski: Der tanzende Phänomenologe. In: Konrad Paul Liessmann (Hg.): Günther Anders kontrovers. Beck, München 1992, S. 23.

7 Günther Stern: Über das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis. Cohen, Bonn 1928, S. 83 (i. Or. gesperrt).

8 Vgl. ÜH 62f., 76, 82f.; Günther Anders: Ketzereien. Beck, München 1982, S. 244. („Nötighaben ist ja zugleich ein: *es sich leisten können, nötig zu haben*. Aussein-können auf etwas. Und als solches ist der

Defekt zugleich die Urform der ‚Intentionalität‘“ - Hvhg. orig.); vgl. Wittulski: Der tanzende Phäno-menologe, a.a.O., S. 27f., 30f.

9 Günther Anders: Die atomare Drohung. Beck, München 1983, S. 176; vgl. Ludger Lütkehaus: Phi-losophieren nach Hiroshima. Fischer, Frankfurt a.M. 1992, S. 59.

10 Die wohlwollendste Lesart von Sartres Abwei-chung von Heidegger wird vertreten von Alain Renaud: Sartre, le dernier philosophe. Grasset, Paris 1993; vgl. dagegen Dominique Janicaud: Heidegger und Jean-Paul Sartre. Anerkennung und Abweisung. In: Dieter Thomä (Hg.): Heidegger-Handbuch, a.a.O., S. 410-417.

11 Günther Anders: Die Antiquiertheit des Menschen, 1. Bd.. Beck, München 1956, S. 308; Schubert (Hg.): Günther Anders antwortet, a.a.O., S. 46.

12 Anders verweist auf den Preis, der für Heideggers Überwindung des Dualismus zu entrichten ist: „Eigentümlicherweise ist die Originalität der heide-ggerschen Position zum Teil durch diese Unterschla-gung [des Leibes, der Natur; D.Th.] mitbedingt. Der Dualismus Leib-Seele hatte in der Tat die Metaphysik so entscheidend mitgeprägt, daß die Austilgung des einen Alternativglieds natürlich die des zweiten mit zur Folge hat. Die Ungewißheit, in welcher Dimen-sion man sich bei H. befindet, rührt weitgehend daher.“ (ÜH 297)

13 Emmanuel Lévinas: Le Temps et l'Autre [1948]. PUF, Paris 1983, S. 45. Vgl. auch die Empfehlung, „die Welthaltigkeit seiner [d.h. Heideggers; D.Th.] Philosophie nicht allzu hoch ein[zu]schätzen“, von Hans Blumenberg: Die Verführbarkeit des Philoso-phen. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, S. 50.

14 Diese Anekdote wird überliefert von Blumenberg:

Die Verführbarkeit des Philosophen, a.a.O., S. 63f.

15 Aufschlussreich ist hier das Protokoll eines Gesprächs zwischen Adorno, Anders, Brecht, Eisler, Horkheimer, Herbert und Ludwig Marcuse, Pollock, Reichenbach und Berthold Viertel am 25.8.1942; vgl. Max Horkheimer: Gesammelte Schriften, Bd. 12. Fischer, Frankfurt a.M. 1985, S. 579-586.

16 Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit. Niemeyer, Tübingen 1927, S. 32ff., 212ff.; ders.: Wegmarken. Klostermann, Frankfurt a.M. 1969, S. 73ff., 109ff.

17 So sucht Husserl den Punkt, an dem die „Intention ihre [...] endgültige und letzte Erfüllung erreicht“, und sieht darin die „echte adaequatio rei et intellectus“; vgl. Edmund Husserl: Logische Untersuchungen, Bd. II/2. Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. XIX/2. Nijhoff, Den Haag 1984, S. 646f.

18 Vgl. ÜH 50ff., 90; Anders: Die Antiquiertheit des Menschen, 1. Bd., a.a.O., S. 325f.

19 Vgl. Hannah Arendt: Vita activa. Kohlhammer, Stuttgart 1960, S. 164ff. Zu Anders' Hinweis auf Heideggers Geburtsvergessenheit vgl. Dieter Thomä: Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990, S. 329f.; zur Kritik an Arendts Deutung der Geburt vgl. ders.: Verantwortung: Heidegger und Arendt. In: Wolfgang Bialas/Manfred Gangl (Hg.): Intellektuelle im Nationalsozialismus. Lang, Frankfurt u.a. 2000, S. 176-209, hier S. 203f.

20 Hannah Arendt/Martin Heidegger: Briefe 1925-1975. Klostermann, Frankfurt am Main 1998, S. 77.

21 Vgl. Anders: Mensch ohne Welt. Beck, München 1984, S. XIV. Arendts Charakterisierung bezieht sich auf Rahel Varnhagen, ihr ‚anderes Ich‘; vgl. Hannah Arendt: Rahel Varnhagen. Piper, München 1959, S.

54, ähnlich S. 21. Die Weltlosigkeit ihrer eigenen heimlichen Liebe zu Heidegger korrespondiert mit ihrer theoretischen Arbeit, der Dissertation über den Liebesbegriff des Augustinus; vgl. dies.: Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation. Springer, Berlin 1929; dies.: Love and Saint Augustine (Hg. J. V. Scott/J. Ch. Stark). University of Chicago Press, Chicago/London 1996 (mit einem ausführlichen Nachwort der Hg., darin zu Heidegger-Arendt S. 173ff.); dies.: Vita activa, a.a.O., S. 53f.

22 Hannah Arendt/Günther Stern [G. Anders]: Rilkes ‚Duineser Elegien‘. In: Ulrich Fülleborn/Manfred Engel (Hg.): Rilkes ‚Duineser Elegien‘. Zweiter Band: Forschungsgeschichte. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982, S. 45-65, hier S. 49f., 55, 60f. (Weder Arendt noch Anders haben diesen Text von sich aus wieder veröffentlicht; er wird in dem Sammelband mit einer distanzierenden Vorbemerkung von Anders abgedruckt.) - Eine französische Fassung von Anders' Überlegungen zur „Weltfremdheit“ erschien später in zwei Teilen: Une interprétation de l'Apriori. In: Recherches philosophiques 1935, S. 65-80; Pathologie de la Liberté. In: Recherches philosophiques, S. 22-54. Anders selbst sieht in der Einführung dieses Begriffs eine seiner wichtigsten philosophischen Leistungen und beklagt sich darüber, dass Arnold Gehlens späterer Analyse dieses Phänomens eine größere Wirkung beschieden war; vgl. Anders: Mensch ohne Welt, a.a.O., S. XV.

23 Arendt/Stern: Rilkes ‚Duineser Elegien‘, a.a.O., S. 55, 61, 53.

24 Die Zitate stammen aus den zwei Texten „Nicht mehr und noch nicht. Hermann Brochs ‚Der Tod des Vergil‘“ (1946) und „Hermann Broch und der

moderne Roman“ (1949), hier zit. nach H. Arendt/H. Broch: Briefwechsel 1946-1951. Insel, Frankfurt a.M. 1996, S. 172, 183.

25 Vgl. Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft. Piper, München/Zürich 1986, S. 676ff.

26 Anders: Mensch ohne Welt, a.a.O., S. 197. - Das Gegenstück einer im guten Sinne ‚schmucklosen‘ Dichtung wäre für Anders diejenige Samuel Becketts; vgl. Anders: Die Antiquiertheit des Menschen. 1. Band, a.a.O., S. 215ff. Die Distanz zu Rilke wird in Anders‘ Spätwerk explizit; vgl. ÜH 290.

27 Arendt: Menschen in finsternen Zeiten. Piper, München/Zürich 1989, S. 179ff.

28 Ich verzichte hier auf nähere Hinweise; vgl. Dieter Thomä: Vom Glück in der Moderne. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.

29 Vgl. Günther Anders: Lieben gestern. Beck, München 1986, S. 114-116.

30 A.a.O., S. 116f.

31 Günther Stern: Aktualität. In: Das Dreieck, Heft 2, 1924, S. 33-37, hier, S. 35.

32 A.a.O., S. 33f.

33 A.a.O., S. 36.

34 Martin Heidegger: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles [1922]. Reclam, Stuttgart 2003, S. 29, 32.

35 Vgl. zur ausführlicheren Kritik an Benda Dieter Thomä: Im Dreieck balancieren. Der Intellektuelle als Zeitgenosse. In: Uwe Justus Wenzel (Hg.): Der kritische Blick. Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden. Fischer, Frankfurt a.M. 2002, S. 166-185.

36 John Dewey: Human Nature and Conduct. Modern Library, New York 1930, S. 225f.

37 Michel Foucault: Was ist Aufklärung?. In: Eva

Erdmann u.a. (Hg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Campus, Frankfurt a.M./New York 1990, S. 37, 41.

38 A.a.O., S. 43, 49, 53

ZUGÄNGE

Günther Anders. Leben und Werk.
Raimund Bahr (Hg.)



EDITIONARTSCIENCE

© Edition Art Science 102007
SCHNITTSTELLEN BAND 1

Wien - St. Wolfgang
Au 93, 5360 St. Wolfgang
www.editionas.at

Logo marumedia
Druck sdz / Dresden
Printed in Germany
ISBN 978-3-902157-25-6

Gedruckt mit Unterstützung
des BM Wissenschaft und Forschung Wien;
der Stadt Wien / MA 7 / Wissenschaft

VERZWEIFLUNG UND VERANTWORTUNG 7

Hans Jonas und Günther Anders

Konrad Paul Liessmann / Wien
DAS NATÜRLICHE LEBEN 35

und die Aufgabe des Philosophen

Dieter Thomä / St. Gallen
ANNÄHERUNG AN DIE BIOGRAPHIE 68
Raimund Bahr / St. Wolfgang
FERNSEHEN UND ALL DAS ANDERE 89

Neil Postman und Günther Anders

Raimund Bahr / St. Wolfgang
DIE ANTIQUIERTHEIT 107

des Schriftstellers

Astrid Wiesenöcker / Wien
ÜBER HIROSHIMA SCHREIBEN 115
Peter Simon Altmann / Salzburg
DER MENSCH IST GRÖßER 126

und kleiner als er selbst

Armin Anders / Wien
DIE VERTEIDIGUNG DER WELT 139
Franz Eisl / Roith