Auszug aus FORVM bei Context XXI

(http://contextxxi.org/der-aufschub-der-philosophie.html)

erstellt am: 10. November 2026
Datum dieses Beitrags: Dezember 1990

Der Aufschub der Philosophie

Fast nur der Titel verrät, daß dies in Parenthese zum vorigen entstand, weil Konrad — der das Anders-Symposium konzipiert und organisiert hatte — sich bei der Eröffnung nicht selbst als Redner vordrängen wollte (redaktionelle Interpretation). So kommen wir in den Genuß zweier Texte, die in der Buchausgabe (C. H. Beck, München, Sommer 1991) vielleicht dann beide fehlen (redaktionelle Erwartungserwägung) könnten.

n KONRAD PAUL LIESSMANN

> Ich sehe es noch genau vor mir: Ich saß in New York mit der Familie meiner damaligen Frau am Tisch, da kam die Radionachricht, daß eine Atombombe geworfen worden sei. Ich begriff sofort, daß der 6. August den Tag Null einer neuen Zeitrechnung darstellte: den Tag, von dem die Menschheit unrevozierbar fähig war, sich selbst auszurotten.

Was zur zentralen Erfahrung von Günther Anders und zur Grundlegung seiner Reflexionen werden sollte, bedeutete für ihn vorab eine — Sistierung der Philosophie. Das Bedenken und Begreifen der Bombe entzog sich den herkömmlichen Klassifizierungen des Denkens ebenso, wie die Bombe die Kategorie der Waffe sprengte. Der Absolutismus atomar gewordener Wirklichkeit zwang Günther Anders zu einem Aufschub der Philosophie, der schwerer fiel, als es vielleicht den Anschein haben mag: Denn durchaus fühlt er sich mit dem „Geburtsfehler des morbus metaphysicus“ behaftet — und die „metaphysische Askese“ um dessentwillen, was aufgrund der Weltlage getan und gedacht werden muß, ist für ihn wahrlich „kein Kinderspiel“. Er weiß, zumindest in dem seltsamen lyrischen Philosophenmonolog „Mariechen“, um die Lockung eines abgehobenen philosophischen Diskurses, der in sich selbst kreist:

> Ich gestehe, gar nicht selten / (wenn ich mich moralisch völlig / gehen lasse) scheint mir jede, / selbst die zweifellose Antwort / ein Gemeinplatz, wenn verglichen / mit der Schönheit der Probleme

Wenn ich mich moralisch gehen lasse: Das Auskosten der Differenz zwischen der ästhetischen Konfiguration eines Problems und den Ansprüchen der Wirklichkeit beschreibt Anders als eine Verlockung, der nachzugeben unter den Bedingungen einer bedrohten Menschheit weniger Zynismus als Schwäche wäre. Nicht daß solche Schwäche unverzeihlich wäre, ist das Problem, sondern daß in ihr ein authentisches Humanum zum Ausdruck kommt: denn menschlich wäre es, dem morbus metaphysicus nachgeben zu können, ohne dabei auf eine Weltlage Rücksicht nehmen zu müssen, weil diese einer Rücksicht entbehren kann. Wozu Anders sich moralisch aber nötigt, ist die Einsicht in eine Weltlage, die durch ihren Zustand Philosophie als Denken des Denkens zu einer quantité négligeable erklärt. Das abrupte Innehalten im Philosophieren, die Askese gegenüber der Lust an der Spekulation und die Konzentration auf die in ihrer Existenz bedrohte Menschheit kann nur Resultat eines individuellen Kraftaktes sein, der gleichwohl eine angemessene Reaktion auf die Wirklichkeit selbst ist. Wenn, wie Adorno notierte, nach Auschwitz alle Kultur Müll sei, dann auch alle Geschichtsphilosophie, und nicht nur diese, nach Hiroshima.

Die Absage an die Philosophie ist vom Zustand der Realität aufgenötigt — nicht von der Moralität eines Moralisten. Keine Frage, daß man den Druck der Wirklichkeit ignorieren kann — im Denken und Leben. Keine Frage auch, daß man de facto nicht anders kann, als in der Ignoranz zu leben: Das Leben des Partizipienten am Wohlstand der Industrienationen ist angesichts des Massenelends wahrscheinlich schon zynisch an sich. Diesen Zynismus auszusprechen, hat in der Tat etwas von Aufklärung an sich: damit ist der Zustand der Welt beim Namen genannt. Die phänomenologischen Analysen von Günther Anders sind selbst nicht frei von solchem Zynismus und können es gar nicht sein. Keiner wüßte es besser als Anders, daß Moralität als solche eine antiquierte Kategorie ist; und keiner wüßte es besser als er, daß die Affirmation von Menschsein keinen Rechts- und letztlich wohl auch keinen Gefühlsgrund auf ihrer Seite hat. Aber womöglich ist es gerade das, was an Anders so verstört: daß er in der Tat nihilistischer Moralist ist; daß er ohne eine literarische Sophistik, die kokett das Ende der Menschheit als Sujet und Satire durchzuspielen imstande ist, diesem Ende aus realpolitischer Perspektive seine Zustimmung verweigert, ihm Widerstand leistet, ohne

dabei pathetisch die Menschenwürde oder die Menschenliebe zu beschwören. Die Diskrepanz zwischen einer philosophischen Position, die allen Moralbegründungsversuchen schon längst eine Absage erteilt hat, und einer Haltung, die von sich und anderen die Treue zur Gattung ohne das Netz von säuberlich gespannten Begründungsstrategien einfordert, ist vielleicht das Anstößige an Anders. Der Duktus einer moralischen Erpressung, der in der Tat vielen Arbeiten von Anders eignet, mag aber nicht nur eine Erscheinungsform dieser Diskrepanz sein, mag nicht nur die Leere füllen, die der Verzicht auf Begründung hinterläßt, sondern könnte auch eine Konsequenz der Weltlage selbst darstellen. Denkbar, daß der Satz von Günther Anders, nach dem die Bombe ultimativ auch dann wirkt, wenn sie nicht eingesetzt wird, sondern nur gelagert, sich noch in der berechtigten und empörten Abwehr solch moralischen Ansinnens bestätigt: Es ist in der Tat ein Skandal, nur deshalb für die Menschheit sein zu sollen, weil ein paar tausend nuklearer Sprengköpfe deren Existenz in Frage stellen. Allein: die dadurch evozierte Nötigung zum Zynismus, die letztlich derselben Verzweiflung über die Ohnmacht des Subjekts entspringt wie Anders' trotziges *„Was geht's mich an"*, indiziert in der Abwehr womöglich nocheinmal die These vom Ende der Geschichte und den Eintritt in die Frist.

Sowenig Geschichte sich zusammensetzt aus der diachronen Addition aller bisherigen Leben, sowenig läßt sich wahrscheinlich das Zeitenende antizipieren als die synchrone Addition aller noch möglichen Tode — was nicht heißt, daß es de fakto nichts anderes wäre. Nicht in der Tatsache, daß es nach einem atomar induzierten Ende der Zeit kein Gedächtnis geben werde, das dieses aufbewahren könnte, ist das Problem: mit einem sauberen Schlag, wie ihn Horstmann forderte — wäre dies auch nur eine Satire und nicht die immanente Logik der Rüstungstechnologie —, verschwände die Menschheit wie der Einzelne: es wird nichts als nichts gewesen sein. Worauf Anders insistiert, ist nicht die Beschwörung dieser Apokalypse; sondern ist eben die Erinnerung an unser antizipatorisches Wissen um unser mögliches Nichtsein und ist die Erinnerung an die strukturierende Macht eines Zeitenendes, das nicht mehr als eine abschnurrende Kette von High-Tech-Aktionen sein wird, an unser Leben im Hier und Jetzt. Die Parabel von der beweinten Zukunft insistiert, darauf hat Ulrich Sonnemann hingewiesen, auf die Fatalität dieses Perfektfuturs, das der Zeitstruktur des Bewußtseins konstitutiv eingeschrieben ist. Im antizipierten Wissen um das mögliche Ende der Geschichte wird auch dieses Ende noch zu einem historischen Ereignis. Bleibt der Einsatz von Atomwaffen aber begrenzt, gibt es danach auch weiter Gedächtnis und Geschichte, wenn auch unter kaum vorstellbaren Umständen, handelt es sich umso mehr um ein jetzt vorbereitetes historisches Geschehen, das als großflächige Menschenvertilgungsaktion nicht korrespondierbar wäre mit bisheriger Geschichte — ausgenommen Hiroshima und Nagasaki.

Müßiig scheint es, so oder so, den Rest von Geschichte, der uns bleibt, trotzig gegen dieses Ende der Geschichte aufrechnen zu wollen: als wäre der Kampf gegen atomare Arsenale ein Kampf gegen ein Phantom, das nichts zu tun hat mit den politisch eindeutiger benennbaren Erscheinungsformen des Elends. Sinnlos, die Millionen Hungertoten gegen jene Millionen aufrechnen zu wollen, die schon in sogenannten Friedenszeiten direkt oder indirekt an den Folgen von Atomversuchen gestorben sind. Entscheidend aber ist wohl, daß alle gelebte Fiktion des normalen Lebens nicht darüber hinwegtäuschen kann, daß die existente Technologie der Menschenvernichtung diese Fiktion permanent unterläuft. Abgesehen von den nur in Billionen Dollar zu beziffernden intellektuellen und materiellen Ressourcen, die die atomare Hochrüstung von anderen Lebens- und Forschungsbereichen abzieht, torpedieren die nun ruhig in ihren kaukasischen oder sibirischen Silos lagernden SS 20 noch jeden traditionellen Begriff von Politik: daß die Sowjetunion nicht wie alle Kolonialreiche des 19. Jahrhunderts einfach zerfallen kann, sondern daß jeder Bürgerkrieg an der mongolischen Grenze oder jeder Freiheitskampf eines kaukasischen Bergvolkes zum nuklearen va banque-Spiel werden kann, demonstriert wohl den fatalen Zusammenhang nuklearer Technologie und Gesellschaftsstruktur auch jenseits der großen Feindschaften.

Daß die Apokalypse als christlich-abendländische Denkfigur allerdings eine höhere Faszination ausübt als das alltägliche Leid, das um welcher Ziele auch immer noch von jedem letztlich in Kauf genommen wurde, nötigt allerdings zur Kritik. Nur verfehlte diese ihren Gegenstand, wenn sie über der Lust an der Destruktion einer Metapher vergißt, daß die Metapher aufgehört hat, Metapher zu sein. Denn Anders' Philosophie durchzieht eine verschwiegene Theorie der Moderne, die seinem Aufschub der Philosophie erst jene geschichtsphilosophische Pointe gibt, die diesen zu mehr macht als zu einer idiosynkratischen Form intellektueller Askese. In den Analysen von Anders, die sich methodisch als Einlösung jener Konkretisierung der Philosophie verstehen, die Heidegger nur angekündigt hatte, schimmert nämlich immer wieder die These durch, daß die eigentliche Konkretisierung der Philosophie und ihrer Denkfiguren vom technisch-industriellen Fortschritt selbst besorgt wird — allerdings: modo negativo.

Um beim entscheidenden Paradigma zu bleiben: die in der Atombombe kulminierte negative Allmacht ist mehr als eine grausam in Erfüllung gegangene Omnipotenzphantasie; sie ist auch mehr als eine säkularisierte Möglichkeitsform christlicher Apokalyptik. In ihr realisiert sich durchaus etwas vom Programm der Hegelschen Phänomenologie: die Einheit von absolutem Wissen, Tun und dem Ende der Geschichte. Und in ihr realisiert sich auch jene Form der Selbstbehauptung des Menschen gegenüber der Einsicht in seine Kontingenz, die Anders in seiner frühen *Pathologie de la Liberté* noch mit den Worten Friedrich Nietzsches zum Ausdruck gebracht hatte: Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein. Nur: was bei Hegel die Selbstreflexion des Bewußtseins hatte leisten wollen und nicht leisten konnte, was bei Nietzsches

Zarathustra eine trotzige, aber letztlich vergebliche Geste gegenüber dem Nihilismus gewesen war, gelingt den Technikern und Konstrukteuren der Bombe: die Kreation des Absoluten — aber als Schrecken.

Wir leben, notierte Anders 1978, nicht im Zeitalter des Materialismus, sondern im zweiten platonischen Zeitalter. Das meinte alles andere als eine Renaissance der Ideenlehre, vielmehr deren pointierte Negation als Verwirklichung durch die Mechanismen der Industriegesellschaft: denn erst in der Epoche der Massenproduktion käme dem einzelnen Objekt ein geringerer Seinsgrad zu als seiner Idee — seinem blue print nämlich, dem Konstruktionsplan, radikaler noch: dem Wissen um seine Konstruier- und Produzierbarkeit: know how. Die Idee eines spezifischen gesellschaftlichen Massenproduktionswissens wird dann auch notwendig das Kriterium zur Bestimmung der Epoche: „Nicht dadurch sind wir 1945 in das atomare Zeitalter eingetreten, daß wir drei Atombomben fertiggestellt hatten, sondern dadurch, daß wir das nicht-physische Rezept für zahllose andere besaßen." Es ist wohl auch dieser zweite Platonismus, der Anders zu der Bestimmung unseres Zeitalters als schlechthin letztem führte — wie lange es auch dauern möge. Aufschiebbar ist das Ende der Zeiten; unwiderruflich aber ist, daß wir in der Zeit des Endes leben — so hieß es in dem Aufsatz *„Die Frist"*. Denn jenseits aller Auf- und Abrüstungsspiralen, jenseits der Zahlen der gelagerten realen Atomsprengköpfe bleibt des Entscheidende die Idee, das Wissen um den Bau der Bombe, damit das Wissen um die Technik der Liquidierbarkeit der Gattung. Und noch die Hierarchie des platonischen Ideenreiches mit der Idee des Guten an der Spitze, deren Symbol die Sonne war, korrespondiert höhnisch mit dem ideellen Konstruktionsplan des ultimativen Vernichtungsgeräts — wirklich geworden strahlt es, nach einem journalistischen Wort von Robert Jungk, heller als tausend Sonnen. Was Verwirklichung der Philosophie modo negativo meinen kann, läßt sich an diesem Beispiel ablesen.

Die atomare Drohung schärft allerdings noch eine andere philosophische Konstruktion: Heideggers ontologische Differenz. Anders, der schon sehr früh — in dem 1948 publizierten Aufsatz *„On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy"* — die falsche Unmittelbarkeit der Heideggerschen Daseinsanalytik einer beißenden Kritik unterzogen hatte, diagnostiziert, daß auch Heideggers Bestimmung des Daseins, des Menschen schlechthin, als jenes Seiende, dem es um sein Sein gehe, erst unter der Perspektive der atomaren Drohung vollen Sinn angenommen habe und wahr werde im buchstäblichen Sinn: „Auch wer die Aussage »das Seiende ist« als Tautologie beiseite schiebt, der kann der Aussage »das Seiende ist noch« Sinn und Inhalt nicht absprechen."

Die Differenz von Sein und Seiendem gewinnt nach Anders ihre Rechtmäßigkeit in dem Augenblick, in dem das Nichtsein des Seienden als technische Möglichkeit der Vernichtung auftaucht. Und die ontologische Differenz verdanke ihr Dasein dem eisigen Schatten, den das mögliche Nichtsein in das Seiende hineinwirft. Der aufklärerische Entwurf eines „Menschengeschlechts", die einstens utopische Verbrüderungsmetapher der Menschheit, wird tatsächlich erst in dem Moment zu einer real-politischen Kategorie, in dem die Gattung als solche bedroht erscheint. Noch die Marxsche Bestimmung des Menschen als Gattungswesen, das im Proletariat seinen höchsten, weil entfremdetsten Ausdruck findet, erweist sich rückblickend als frommer Wunsch, gemessen an der reellen Gewinnung des Gattungsbegriffs ex negativo: erst als universell vernichtbarer wird der Mensch tatsächlich zu einem Gattungssubjekt — aber eben als Objekt. Solche Rede von der bedrohten Menschheit ist nichts weniger als euphemistisch; es ist nur eine bittere Bestätigung der Einsicht, daß erst im Verlust das Wesen der Dinge in Erscheinung tritt. Was Adorno für die Metaphysik einforderte, darf wohl auch dem Menschen gewährt werden: Solidarität im Augenblick seines Sturzes.

Solche Bestimmung von Kategorien aus dem Geist ihrer negativen Realisation vollzieht nicht nur eine rhetorische Umdeutung philosophischer Begriffe. Es ist, pointiert, die zynische Arbeit der Geschichte selbst am philosophischen Begriff. Und umgekehrt enthält der philosophische Begriff allenthalben immer schon etwas von seiner fatalen Realisierung: vorweggenommene Methexis an der Katastrophe. Der Aufschub der Philosophie, das Sistieren der reinen Reflexion ist Resultat einer Fortschrittsdynamik, die alle Motive europäischen Denkens in sich aufgenommen hat, um sie in jener Gestalt zu präsentieren, in der sie allein verwirklichbar scheinen: als technische Konfigurationen. Die Gentechnologie kann so auch interpretiert werden als die Fortsetzung der Humboldtschen Pädagogik mit anderen Mitteln: Menschenbildung. Es macht, so könnte man eine These formulieren, den eigentümlichen Charakter der Phänomenologie von Günther Anders aus, daß er, wie kein anderer, tatsächlich über jene Gegenstände nachdenkt, die ihm von außen aufgedrängt werden. Philosophie ist bei ihm in der Tat bei jenen Sachen, die den Menschen betreffen — existentiell betreffen. Aber die Analyse der Sachen selbst ergibt, daß sie seltsame Konkretionsformen philosophischer Spekulation sind — ihre Verwirklichung als Negation. Die Phantasmen, Sehnsüchte und Utopien der Menschheit, die sich in der Philosophie ihre begrifflich schärfsten Ausdrucksformen gegeben haben, werden im technischen Zeitalter in die Welt gesetzt — aber contre cœur. Die industrielle Zivilisation ist die Verwirklichung der Philosophie — aber anders als es diese hatte sein wollen. Anders' umstrittene Einsicht, daß die Technik zum neuen Subjekt der Geschichte geworden sei, entfaltet ihre volle Provokation erst vor dieser Folie. Die Souveränität des Subjekts, die Emanzipation des Menschen von der Natur, der noch von Marx intendierte Austritt des Menschen aus der Vorgeschichte in eine Geschichte, die Resultat eines bewußten Handelns sein sollte — alles vergegenständlicht sich in einer Technik, die aber sogleich ihren Schöpfer unter ihre Gesetze und Maximen, die nicht mehr die seinen sind, zu zwingen scheint. Philosophie wurde sistiert, weil ihre Verwirklichung gelang — aber rein als téchne. Die Theorie, die zur materiellen, und das hieß

einstens: revolutionären Gewalt werden sollte, wenn sie die Massen ergreift, wurde zur alltäglichen Gewalt der Apparate über die Massen, weil diese den Griff nach der Theorie versäumt hatten.

Was Marx einstens den bürgerlichen Produktionsverhältnissen zuerkannte — die Befreiung des Menschen von den feudalen Fesseln, aber als Lohnarbeit, gilt mutatis mutandis von den dadurch entwickelten Produktivkräften selbst: sie befreien den Menschen tendenziell von der Lohnarbeit, aber nur um den Preis der völligen Subsumtion unter das konstante Kapital; dieses, in seiner vergegenständlichten Erscheinungsform als Technik, saugt noch die letzten menschlichen Verhältnisse — die oft genug erbärmlich waren — in sich auf und setzt sich — high tech — an deren Stelle. Die „Antiquiertheit des Menschen“ wäre auch als ein Stück Kritik der politischen Technologie zu lesen: In ihr entpuppen sich Menschen als Charaktermasken der Apparate, die ihrerseits den mystischen dialektischen Sprung von der Quantität zur Qualität geschafft haben.

Vielleicht wird dieser Sprung nirgends so deutlich wie in der Materialisation, die die Kategorien der klassischen Moralphilosophie nach Anders durch die Entwicklungen der technischen Zivilisation erfahren haben. Schon die Begriffe der prometheischen Scham und des prometheischen Gefälles, durch die Anders das Verhältnis des Menschen zu seinen ungleich mächtigeren und vollkommeneren Geräten beschreibt, deuten an, daß es sich um kein äußerliches Verhältnis von Subjekt und Technik mehr handelt. Die Formel vom menschlichen Versagen gewinnt ihren Charakter als vernichtendes Urteil erst vor der Perfektibilität der Geräte. Hatte in den frühen anthropologischen Entwürfen von Anders noch die Einsicht in seine Kontingenz und Nichtigkeit dem Menschen die Schamesröte ins Gesicht getrieben, so sind es jetzt genau jene Produkte, die er herstellte, um dieser Nichtigkeit zu trotzen, die ihn die Augen niederschlagen lassen. Daß solche Scham allerdings zu keinem verbreiteten Lebensgefühl, nicht einmal zu einem Modebegriff werden konnte, ließe sich auch als eine Form der Abwehr durch Anpassung ans Unvermeidliche interpretieren: die in der zeitgenössischen Anthropologie grassierende Metapher der kybernetischen Maschine gibt dem Menschen in der Tat jene Dignität zurück, die er schon zu verlieren drohte: wenn das Hirn ohnehin auch ein Computer ist, noch dazu ein ziemlich komplexer, dann ist die Welt wieder in Ordnung.

Die das Selbstbewußtsein peinigende und deshalb abgewehrte Subordination der Subjekte unter ihre eigenen Werke geht nach Anders aber bis in die Genese des sittlichen Subjekts selbst. Die radikalste Transformation von selbstbewußter Autonomie in maschinengeprägte Heteronomie wird dabei durch eine Umformulierung des Kategorischen Imperativs benannt, die nach Anders unsere Handlungsrealität bestimmt: Handle so, daß die Maxime deines Handelns die des Apparats, dessen Teil du bist oder sein wirst, sein könnte. Und eine Pointe dieser Reformulierung liegt auch darin, daß der Kantsche Imperativ noch ein „Du sollst“ implizierte, während der Imperativ der Apparate im Hintergrund ein höhnisches „Du kannst ohnehin nicht anders“ bereithält. Der Wille wird zur nachträglichen Rechtfertigung dessen, was immer schon geschehen ist: „Wir tun, also haben wir es gewollt“. Aber das Universum der Geräte, von dem Anders schon sprach, als die IBM-Welt und Apple-Talk noch lange nicht erfunden waren, garantiert wenigstens in seinem Zynismus, daß jedermanns Handeln einer Maxime folgt, die allgemeines Gesetz ist.

Nicht die vernunftgeprägte Humanität erreicht die universelle Verständigung der Menschen, sondern die digitale Logik der Maschinensprachen diktiert diese — aber als rein formelles Verfahren. So holt noch seine inverse technische Realisation den Formalismus des Kategorischen Imperativs ein. Daß Anders dem die Empfehlung entgegenhielt, nur solche Geräte zu gebrauchen, die den eigenen sittlichen Maximen entsprechen könnten, rekurriert in der Tat auf ein Subjekt, das noch Entscheidungsmöglichkeiten aufgrund einer nicht korrumpierten Sittlichkeit haben sollte. Fraglos: wer die Technik zum Subjekt der Geschichte ausruft und gleichzeitig den Widerstand der entmachteten Subjekte dagegen mobilisieren will, verstrickt sich in einen unauflöslichen Widerspruch. Möglich, daß dieser Widerspruch Resultat einer Übertreibung ist, einer Übertreibung, die bei Anders Methode hat. Als rein didaktische Provokation liefe solche Übertreibung tatsächlich bald ins Leere; denkbar aber auch, daß die erkenntnistheoretischen Implikate dieser Methode weitergehen. Die Nötigung zur Übertreibung könnte auch aus der Einsicht erfolgen, daß die wuchernde Realität mit den gewohnten Begriffen nicht mehr beschrieben werden kann.

Übertreibung findet statt gegenüber den überlieferten Terminologien — um einer Realität gerecht zu werden, die in der Tat Übertriebenes — Anders nannte dies stets das nicht mehr Vorstellbare — permanent produziert. Auch hier wäre vielleicht zu fragen, ob diese Antinomie eine des Denkens oder eine der Realität ist. Denn worauf die Reflexionen von Anders abzielen, ist, im Grunde, eine Theorie des Monströsen. Und damit ist nicht nur die Bombe gemeint. Die Konzentration, die Anders aufgrund seines Schocks für die Bombe aufwendete, darf nicht vergessen lassen, daß er diese nie isoliert, immer in ökonomischen, technischen und politischen Kontexten gesehen hat. Zu seinen am meisten ignorierten Thesen gehört immerhin die, daß Auschwitz und Hiroshima nur unterschiedliche Erscheinungsformen des eigentlich Monströsen gewesen wären: einer technisch vermittelten Arbeitsorganisation, die die Teilnahme an einem Massenmord von der Herstellung und Distribution irgendeines Produkts ununterscheidbar macht.

Mit Technik geht in der Tat alles leichter. Böse Taten, so Anders, sind nicht mehr die Taten böser Menschen, sondern Taten ohne Menschen — und sie werden deshalb auch nicht moralisch beurteilt. Je indirekter die Tat, desto schuldloser der Täter. Selbst in den Niederungen des Alltags nistet das Monströse sich ein — so gezähmt, daß es schlicht als persönliches Versa-

gen, Unglück oder einfach Zufall erscheinen kann. Während jeder einsame Kinderschänder mit allem Aufwand an sittlicher Entrüstung, den die Gesellschaft zu bieten hat, gejagt wird, nimmt an den Tausenden statistisch kalkulierten Toten der Verkehrsindustrie niemand Anstoß. Kämen alle Verkehrsteilnehmer, die die Wahrscheinlichkeitsrechnung erbarmungslos zum Unfall verurteilt, so ums Leben wie Laios, hätte die ödipale Empörung und Mördersuche keine Ende. Wir supponieren noch immer einen pseudokantischen bösen Willen als Kriterium gesellschaftlicher Ächtung, wo längst auch diese Kategorie gerade noch ausreicht, das ganz private Glück zu trüben. — Eine These im Anschluß an Anders: die von den Hochtechnologien aufgezehrten oder übriggelassenen philosophischen Kategorien kehren als die Gespenster der antiquiert gewordenen häuslichen Verhältnisse wieder: Sinn zum Beispiel, das Gute, der Anstand und die vielen Freiheiten des Konsums. Was sind diese privaten Verhältnisse in ihrer Stellung zur Objektivität anderes als gelebte Ideologie: falsches Leben im Falschen, das sich, wenn nicht für das Richtige, so doch für das Mögliche hält — halten *muß*. Denn anders ist dieses Leben wohl tatsächlich nicht mehr zu führen.

Der Aufschub der Philosophie: eine vor den Antinomien der Wirklichkeit wie vor dem Haupt der Gorgo versteinerte Reflexion. Nicht mehr singt das kritische Denken den versteinerten Verhältnissen ihre Melodie solange vor, bis diese zum Tanzen kommen, sondern die liquid gewordenen Verhältnisse spielen dem Denken auf dem gesamtgesellschaftlichen Syntheziser seine eigene Melodie vor und bringen es so zum Erstarren. Die Verhältnisse also tanzen; wo aber ist die Rose?

Lizenz dieses Beitrags
Copyright
© Copyright liegt beim Autor / bei der Autorin des Artikels