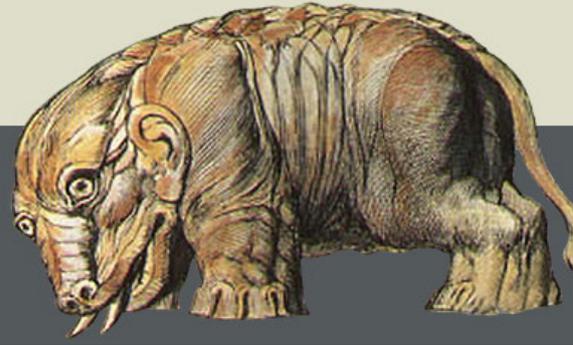


Behemoth

A Journal on Civilisation



VOL. 11 • NO. 1/2018

GÜNTHER ANDERS AKTUELL

Christian Dries

Christian Dries

Editorial

Felix Maschewski, Anna-Verena Nosthoff

„Passivität im Kostüm der Aktivität“. Über Günther Anders' Kritik kybernetischer Politik im Zeitalter der „totalen Maschine“

Bernd Bösel

Was tun mit unseren Gefühlen? Zur destruktiven Plastizität bei Günther Anders und Catherine Malabou

Andreas Beinsteiner

Matrize und Gerede: Potentiale der Kritik medialer Öffentlichkeit bei Anders und Heidegger im Spannungsfeld von Postfundamentalismus und neuem Realismus

Christian A. Bauer

Schuldlos schuldig im Zeitalter technischer Fernwirkungen. Über die Generalisierbarkeit des Falles Eatherly

Rezension *review*

Leon Wolff

Andreas Folkers: *Das Sicherheitsdispositiv der Resilienz. Katastrophische Risiken und die Biopolitik vitaler Systeme*. Frankfurt/New York: Campus Verlag 2018

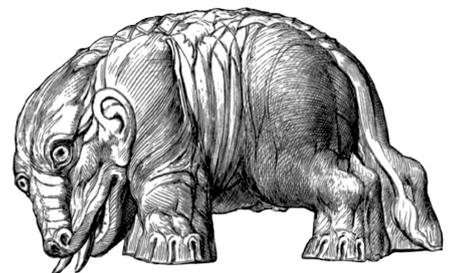
Editorial: Günther Anders aktuell

Christian Dries

Günther Anders kontrovers lautet der Titel eines inzwischen vergriffenen Bands, der in Anders' Todesjahr erschien und die Beiträge eines Symposiums der Stadt Wien zu Ehren ihres umstrittenen Wahl-Bürgers enthält (vgl. Liessmann 1992 (ed.)). Dieser hatte sich nach seiner Rückkehr aus dem Exil 1950 gemeinsam mit seiner zweiten Frau, der österreichischen Schriftstellerin Elisabeth Freundlich (1906–2001), „im Weder-noch“ (Anders 1987, 41) der Donaustadt eingerichtet, d. h. im Windschatten seines geteilten Heimatlands, das er 1933 fluchtartig verlassen musste. Zeitlebens blieb er in der Rolle des Außenseiters – und kokettierte auch damit. Seine Rezeption an Universitäten leidet darunter bis heute. Unter seinem Geburtsnamen Stern hatte Anders 1924 bei Husserl in Freiburg promoviert. Weil er nach 1945 allerdings nicht mehr ausschließlich für ein akademisches Publikum schrieb, seine Philosophie vielmehr „unmittelbar an den Menschen gerichtet“ war (Liessmann 1992, 10), tat sich die Wissenschaft mit dem verlorenen Sohn lange Jahre schwer. In der illustren Reihe von „Heidegger's children“ (Wolin 2003) – Hannah Arendt, Hans Jonas, Herbert Marcuse etc. – blieb er regelmäßig unerwähnt. Die Konstellationsforschung (vgl. Mulsow/Stamm 2005 (eds.)) ließ ihn, den Sohn William Sterns, der mit Hannah Arendt verheiratet, mit Brecht, Döblin, Adorno, Benjamin, Scholem und vielen mehr verbunden war, links liegen. Im Diskurs der Phänomenologie fehle er ebenso wie in der Debatte um Heidegger, notierte der Organisator des Wiener Symposiums Konrad Paul Liessmann schon 1992; von kritischen Marxisten sei er ebenso wenig wahrgenommen worden wie von der institutionalisierten Technikphilosophie (vgl. ebd., 11). Das gilt in mancher Hinsicht noch immer. Nur zögerlich kam die wissenschaftliche Rezeption seines Werks in Gang, ein erster Anlauf in den 1990er Jahren verebte bald (vgl. dazu ausführlicher Dries 2017). Seit der Gründung der Internationalen Günther Anders-Gesellschaft 2012^[1] sowie wissenschaftlichen Konferenzen u. a. in Wien 2014 und 2017 in Freiburg hat die Anders-Forschung international (wieder) an Fahrt aufgenommen.

Das gestiegene Interesse an Günther Anders hat einen nachvollziehbaren Grund. Seine Philosophie folgte stets, wie Konrad Liessmann (1992, 7) meint, „dem Anspruch Hegels: Sie hat ihre Zeit in Gedanken gefaßt“. Mehr noch: Sie entpuppt sich trotz herkunfts- und zeitbedingter Eigenheiten zunehmend als ein Denken des Hier und Heute. Anders' Analysen der schleichenden „Liquidierung“ bzw. Verflüssigung persönlichen Eigentums, der zur unbezahlten Mitarbeiterin degradierten Kundin und des „Objekthirten“ bzw. „Automationsdieners“, des Arbeitslosen als prägender Sozialfigur der Spätmoderne, der technischen Modellierung unserer Gefühle und der Erosion persönlicher Verantwortung,

[1] Siehe www.guenther-anders-gesellschaft.org.



der Antiquiertheit der Privatheit, der invasiven, netzwerkförmigen Macht der Technik, aber auch der Grenzen phänomenologischer Forschung und philosophischer Diktion – mühelos kann man sie auf die gegenwärtigen, digitalisierten Lebens- und Arbeitsverhältnisse beziehen und weiterdenken.

Dass dabei für notorische Optimisten wenig zu holen ist, mag sich herumgesprochen haben. Günther Anders immer noch, wie oft geschehen, als unbelehrbaren Kulturpessimisten und anthropofugalen Schwarzseher zu rubrizieren, erweist sich hingegen als kurzsichtig – was nicht zuletzt auch der Blick in seine zuletzt aus dem Nachlass herausgegebenen Schriften offenbart.^[2] Eine regelrecht heitere, emphatisch existenzbejahende Seite des Anders'schen Denkens lässt sich vor allem in den Aphorismen und kleineren Schriften entdecken, etwa im Langgedicht *Mariechen* oder Anders' Hannah-Dialogen in memoriam seiner ersten Ehefrau (vgl. Anders 1994; 2011). Dennoch ist Anders im *Behemoth* gut aufgehoben, und das nicht nur, weil er das antike Landungeheuer an prominenter Stelle in sein technikkritisches Metaphernarsenal integrierte. Es sei, so Anders prophetisch, der

„den heutigen Maschinen eingebaute Trend [...], ein Höchstmaß an Effekt und Machtkonzentration mit einem Mindestaufwand an menschlicher Kraftinvestierung zustandezubringen. Dies ist die Idee der Technik. Und das ist das Ziel unseres heutigen utopischen Denkens, das sein politisches Traumbild gegen ein technisches ausgewechselt hat, bzw. den politischen Idealzustand selbst als einen technischen auffaßt. Ideal ist nicht mehr der beste Staat, sondern die beste Maschine. Die beste aber wäre diejenige, die nicht nur die Beteiligung des Menschen überflüssig machen würde (mindestens die Beteiligung des Menschen *als* Menschen), sondern auch die Existenz anderer Maschinen, aller anderen: um als einziger und absolut allein herrschender Behemoth alle denkbaren Leistungen in sich zu vereinigen und zu verrichten.“ (Anders 2003a, 194f.)

Das Ungeheuerliche liegt für Anders in der buchstäblichen Eigenmächtigkeit und dem damit verbundenen Expansionismus der Apparate (im umfassenden, technische Artefakte wie Organisationen einschließenden Sinn des Begriffs), schließlich in deren Telos: Der „Weltzustand Technik“ (vgl. Anders 2018b, 9) ist eine zutiefst politische Arena, aber ohne Menschen. Laut Anders ist die Technik nämlich nicht nur eine Grundbedingung (vgl. Hörl 2011 (ed.)), unter der alles Leben auf der Erde heute irreversibel steht; sie agiert, Marxens Kapitalsubjekt nicht unähnlich, „vampyrmäßig“ (Marx 1968, 247), als gleichermaßen autonomer wie getriebener sozialer Akteur mit gesteigertem Appetit auf Mehr.^[3] Seinem – Anders zufolge – immanenten Expansions- und Fusionsdrang erscheinen technische Artefakte ebenso wie menschliche Individuen oder gesellschaftliche Institutionen als Umwelt unter dem Aspekt ihrer möglichen Landnahme.

Zwar nimmt der Technikkritiker Anders durchaus auch sicherheitsrelevante Aspekte struktureller Kopplungen bzw. nicht-intendierter Nebenfolgen von „Groß-“ bzw. „Risikotechnik“ in den Blick, wie sie beispielsweise bei Charles Perrow (1992) oder Ulrich Beck (1986) im Mittelpunkt stehen – letzterer

^[2] Siehe <http://www.guenther-anders-gesellschaft.org/nachlass/veroeffentlichungen-aus-dem-nachlass/>.

^[3] Es ist wiederum gewiss kein Zufall, dass Marx im vierten Kapitel des zweiten Abschnitts von *Das Kapital* den Wert als „ein automatisches Subjekt“ charakterisiert (Marx 1968, 169), also explizit auf Maschinenmetaphorik zurückgreift.

bezieht sich auch explizit auf Anders. Soziologisch gesprochen geht es ihm jedoch vor allem um die *Agency* der Technik, ihren Staus als Co-Akteur und „Pseudo-Person“ mit inhärenten Grundsätzen und Handlungsprogrammen (Anders 2003b, 103). Anders will die *Handlungslogiken* von Technologien sichtbar machen, die in phänomenologischer Terminologie keine *phainomena* mehr sind, weil sie längst aufgehört haben, ein ‚sich Zeigendes‘ zu sein. Umso drastischer aber ihr Effekt, in dem Anders nicht weniger erblickt als ein anthropologisches Skandalon:

„Nichts wäre nämlich kurzsichtiger als zu glauben, daß die Möglichkeit unserer Liquidierung nur ein zufälliges Nebenprodukt einiger spezieller Apparate, z. B. der Atomwaffen, sei. Vielmehr ist die Möglichkeit unserer Liquidierung das Prinzip, das wir allen unseren Apparaten mitgeben, gleichgültig mit welcher Sonderfunktion wir jeden von ihnen außerdem betrauen; das Prinzip, auf das es uns bei ihrer Konstruktion ausschließlich ankommt. Denn worauf wir abzielen, ist ja stets, etwas zu erzeugen, was unsere Gegenwart und Hilfe entbehren und ohne uns klaglos funktionieren könnte – und das heißt ja nichts anderes als Geräte, durch deren Funktionieren wir uns überflüssig machen, wir uns ausschalten, wir uns ‚liquidieren‘. Daß dieser Zielzustand immer nur approximativ erreicht wird, das ist gleichgültig. Was zählt, ist die Tendenz. Und deren Parole heißt eben: ‚ohne uns‘.“ (Anders 2003a, 198f.)

Wirkte Anders' These von der „Technik als Subjekt der Geschichte“ (Anders 2018b, 9) seinerzeit noch reichlich übertrieben, mutiert seine metaphorisch anmutende, aber keineswegs metaphorisch gemeinte Rede vom Technik-Behemoth spätestens mit dem globalen Siegeszug der Digitaltechnik zum offen ausgesprochenen Fortschrittsversprechen datengläubiger Transhumanisten (vgl. Schirmmacher 2015 (ed.); Harari 2017, 475–532). Für die Analyse netzwerkförmiger Verflechtungen von Technik und Gesellschaft, neuer (digital-) technologischer Wissensordnungen, Menschenfassungen, Praktiken und Regime dürfte Anders damit zu einem unausweichlichen Referenzpunkt werden – und sei es, um sich von seinen zweifellos steilen Thesen abzustoßen.

Doch bei aller Drastik in der Darstellung (Stichwort „methodische Übertreibung“) und obwohl er mit ermüdender Redundanz zum nostalgischen Technophobiker erklärt wurde: Ein Technikverächter war Günther Anders nicht. „An sich ist unsere Fähigkeit, in größtem Maßstab Produkte zu erzeugen, Maschinen zu bauen, uns von diesen bedienen zu lassen, Installationen zu errichten, Verwaltungen zu organisieren und Organisationen zu koordinieren usf. nichts Monströses, sondern etwas Großartiges“, betont er in seiner wohl radikalsten technikkritischen Schrift *Wir Eichmannsöhne* (Anders 2002, 24). Was den unverbesserlichen Menschenfreund – der ein Leben lang vehement auf der fundamentalen Differenz von Person und Sache^[4] beharrte – umtrieb, war der uniform utopische wie totalitäre Zug moderner Technik bzw. Technologien. Diesem gegenüber sah er ein menschliches Wandlungs- und Fassungsvermögen von bedenklich bescheidenerer Leistungskraft und Reichweite. So diagnostizierte er bei seinen Zeitgenossinnen und -genossen einen historisch einmaligen, unterdessen konstitutiv gewordenen Mangel an

[4] *Person und Sache* lautete der Obertitel des dreibändigen Hauptwerks seines Vaters, des Psychologen William Stern, dem Anders den ersten Band der *Antiquiertheit des Menschen* gewidmet hat.

Einbildungskraft. Wer vermöchte sich vorzustellen, was Technik heute vermag? So grandios Homo faber, der Mensch gewordene Prometheus, immer noch auftritt, seine eigenen Produkte drängen ihn zusehends in eine epimetheische Rolle: Der Mensch als Rest, der übrigbleibt, wenn Technik autonom wird.[5]

Helmuth Plessner, der Anders einst als akademisches Nachwuchstalente unter seine Fittiche nahm (vgl. Dries 2018, 447, 506), konnte Mitte der 1920er Jahre noch das emanzipatorische Potenzial im Utopismus der Maschinen betonen und dem Proletariat verheißten, es könne „alles von der Selbstüberwindung, Selbstentfaltung der Apparate [...] erwarten“ (Plessner 2003, 37). Mit Anders geht es heute mehr denn je darum, die monotonen Beschwörungsformeln vom Fortschritt durch Technik mit Skepsis zu betrachten. Das impliziert weder Eskapismus noch Askese. Im Gegensatz zu seinen akademischen Lehrern Husserl und Heidegger war Anders den jeweils aktuellen technologischen Entwicklungen – damals die Automation, die Atombombe oder die Kybernetik – und ihrem inhärenten Utopismus eminent zugewandt. „Wer heute das Utopische ignoriert“, so Anders (2018c, 321) in einer anthropologischen Miniatur aus dem Nachlass, „der ignoriert die Realität, und lässt damit jenes Minimum von Realismus vermissen, ohne das niemand den Anspruch auf den Namen ‚Philosoph‘ erheben darf.“

Fatalistische Konsequenzen zog Anders aus dem (historisch gewordenen, nicht metaphysischen!) „Gefälle“ zwischen Mensch und Technik nicht. Stattdessen plädierte er z. B. für „*moralische Streckübungen*“ (Anders 2018a, 303), für kognitiv-emotionale Technologien des Selbst also, welche „die in die ‚Gegenwart‘ genannte) Zukunft vorgeschossenen oder uns entlaufenen Geräte“ wieder einholen könnten (ebd., 28). Die arbeitende Klasse wollte er – parallel zum etablierten Instrument des Lohnkampfes – zum „Produktstreik“ anstacheln (vgl. Anders 2003c, 139–144), dem Boykott aller Produkte bzw. Produktionsverfahren, deren Effekte die Herstellenden selbst nicht mehr überblicken. Darüber hinaus forderte er eine neue philosophische Methode (vgl. Dries 2012, 299–311 sowie Beck 2017) ebenso wie eine dem jeweiligen Gegenstand angemessene, klare und verständliche akademische Diktion (vgl. Anders 1992).

Vor diesem Hintergrund bezeugen die einzelnen Beiträge der Themenausgabe die Aktualität des Anders'schen Denkansatzes. Indem sie ausloten, was er zu den technopolitischen Abgründen des digitalen Utopismus beizutragen hat, zur Ethik der globalen Arbeitsteilung, zur Frage der Öffentlichkeit oder der (destruktiven) Plastizität menschlicher Gefühle im Zeitalter ihrer multiplen Traumatisierung, präsentieren sie Günther Anders nicht nur als Denker des 20. Jahrhunderts, als Schüler Heideggers oder als Brieffreund des „Hiroshima-Piloten“ Claude Eatherly – sondern auch oder gerade als einen Denker der Gegenwart.

[5] Derzeit zu besichtigen im Schauspiel Köln, siehe [https://www.schauspiel.koeln/spielplan/monatsuebersicht/wonderland-ave/# \(12/06/2018\)](https://www.schauspiel.koeln/spielplan/monatsuebersicht/wonderland-ave/# (12/06/2018)).

Bibliographie

- Anders, G. (1987) Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an? Interview mit Matthias Greffrath, 1979. In: Schubert, E. (ed.) *Günther Anders antwortet. Interviews & Erklärungen*. Berlin: Edition Tiamat: 19–53.
- Anders, G. (1992) *Über philosophische Diktion und das Problem der Popularisierung*. Göttingen: Wallstein.
- Anders, G. (1994) *Mariechen. Eine Gutenachtgeschichte für Liebende, Philosophen und Angehörige anderer Berufsgruppen*. München: Beck.
- Anders, G. (2002) *Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann*. München: Beck.
- Anders, G. (2003a) Die Frist. In: Ders. *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*. München: Beck: 170–221.
- Anders, G. (2003b) Thesen zum Atomzeitalter. In: Ders. *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*. München: Beck: 93–105.
- Anders, G. (2003c) Der hippokratische Eid. Erwägungen zum Problem des ‚Produktstreiks‘. In: Ders. *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*. München: Beck: 136–167.
- Anders, G. (2011) *Die Kirschenschlacht. Dialoge mit Hannah Arendt und ein akademisches Nachwort*. München: Beck.
- Anders, G. (2018a) *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Anders, G. (2018b) *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Anders, G. (2018c) Homo animal jacens. In: Ders. *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. München: Beck (i.E.): 315–321.
- Beck, M. (2017) *Günther Anders' Gelegenheitsphilosophie. Exilerfahrung – Begriff – Form*. Wien: Klever.
- Beck, U. (1986) *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dries, C. (2012) *Die Welt als Vernichtungslager. Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*. Bielefeld: transcript.
- Dries, C. (2017) Im Pilgerschritt auf guten Wegen? Erwägungen zum Stand der Anders-Forschung. In: *Günther Anders-Journal*. 1. Sonderausgabe zur Tagung „Schreiben für übermorgen“. Forschungen zu Werk und Nachlass von Günther Anders. <http://www.guenther-anders-gesellschaft.org/wp-content/uploads/2017/10/dries-2017.pdf> (12/06/2018).
- Dries, C. (2018) Von der Weltfremdheit zur Antiquiertheit des Menschen. Günther Anders' negative Anthropologie. In: Anders, G. *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. München: Beck (i.E.): 437–535.
- Harari, Y. N. (2017) *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*. München: Beck.
- Hörl, E. (2011) (ed.) *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*. Berlin: Suhrkamp.
- Liessmann, K. P. (1992) Einleitung. In: Ders. (ed.) *Günther Anders kontrovers*.

München: Beck.

Liessmann, K. P. (1992) (ed.) *Günther Anders kontrovers*. München: Beck.

Marx, K. (1968) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals* (Marx-Engels-Werke, Bd. 23). Berlin: Dietz.

Mulsow, M.; Stamm, M. (2005) (eds.) *Konstellationsforschung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Perrow, Ch. (1992) *Normale Katastrophen. Die unvermeidbaren Risiken der Großtechnik*. Frankfurt a. M.; New York: Campus.

Plessner, H. (2003) Die Utopie in der Maschine. In: Ders. *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie* (Gesammelte Schriften X). Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 31–40.

Schirmacher, F. (2015) (ed.) *Technologischer Totalitarismus. Eine Debatte*. Berlin: Suhrkamp.

Wolin, J. (2003) *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton: Princeton University Press.

„Passivität im Kostüm der Aktivität“

Über Günther Anders' Kritik kybernetischer Politik im Zeitalter der „totalen Maschine“

„Passivity in the costume of activity“

On Günther Anders's critique of cybernetic politics in the age of the „total machine“

Felix Maschewski, Anna-Verena Nosthoff

Abstract:

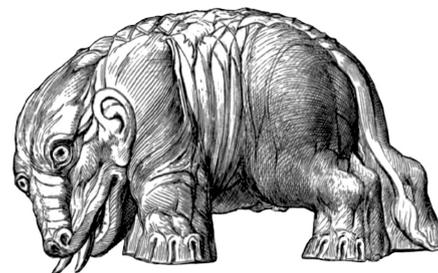
Various media-theoretical studies have recently characterized the fourth industrial revolution as a process of all-encompassing technicization and cybernetization. Against this background, this paper seeks to show the timely and critical potential of Günther Anders's magnum opus *Die Antiquiertheit des Menschen* vis-à-vis the ever-increasing power of cybernetic devices and networks. Anders has both witnessed, and negotiated, the process of cybernetization from its very beginning, having criticised not only its tendency of automatization and expansion, but also the circular logic and the “integral power” it rests upon, including the destructive consequences for the constitution of the political and the social. In this vein, Anders's oeuvre can indeed shed new light on the techno-logically organized milieus of the contemporary digital regime. The aim of the essay is, thus, not only to emphasize the contemporariness of Anders's critical thought, but also use it to frame a critique vis-à-vis current neo-technocratic and, ultimately, post-political concepts, such as “algorithmic regulation”, “smart states”, “direct technocracy”, and “government as platform”. The essay finally seeks to, through Anders's lens, address the question of the position and role of the critic in relation to ever expanding technical environments.

Keywords, dt.: Günther Anders, Kybernetik, Technopolitik, Technokratie, Digitalisierung, Postpolitik, Technikkritik

Keywords, engl.: Günther Anders, Cybernetics, Technopolitics, Technocracy, Digitization, Post-Politics, Critique of Technology

Anna-Verena Nosthoff is currently a PhD candidate in the Department of Sociology at Albert-Ludwigs-Universität Freiburg where she is working on a critique of (neo-)cybernetic politics. She has published on critical theory and aesthetic resistance, particularly regarding the works of Theodor W. Adorno, Emmanuel Levinas, Samuel Beckett, and Giorgio Agamben.
E-Mail: anna.verena.nosthoff@posteo.net

Felix Maschewski is a research assistant at the Institut für Wirtschaftsgestaltung (Berlin) and a PhD candidate at Humboldt University Berlin, where he is a member of the PhD network “Das Wissen der Literatur.” He is currently also a visiting researcher at the Princeton University, where he works on cybernetic realism. **E-Mail:** f.maschewski@ifwo1.de



In seinem Aufsatz *Die Antiquiertheit der Privatheit* stellt Günther Anders (1980, 221) eine so bedenkenswerte wie gegenwartsdiagnostische These auf: „Wo Abhörapparate mit Selbstverständlichkeit verwendet werden, da ist die Hauptvoraussetzung des Totalitarismus geschaffen; und damit dieser selbst.“ Zuvor hieß es bereits:

„daß jede Gesellschaft, die sich darauf einläßt, sich solcher Geräte [der Abhörapparate, Anm. d. Verf.] zu bedienen, die Gewohnheit annimmt und sogar annehmen muß, den Menschen als total auslieferbar, ja als einen, dessen Auslieferung erlaubt ist, zu betrachten, und damit in die Gefahr gerät, in einen *auch* politischen Totalitarismus hineinzurutschen. Diese Gefahr ist deshalb so groß, weil technische Erfindungen niemals nur technische Erfindungen sind. Nichts ist irreführender als die [...] ‚Philosophie der Technik‘, die behauptet, Geräte seien erst einmal ‚*moralisch neutral*‘: stünden also zu beliebigem Gebrauch frei zur Verfügung“ (ebd., 216).

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass in Zeiten, in denen Smart Gadgets, die zumindest dem Prinzip nach Abhörapparate sind und den Alltag mit genießerischer Selbstverständlichkeit multisensorisch durchdringen, erneut das Schlagwort des „Totalitarismus“ zirkuliert – des politischen wie auch des technologischen (vgl. exemplarisch Schirrmacher 2015; Welzer 2016). Stellt man sich darüber hinaus die an Anders angelehnte Frage: „Sind Smart Phones nur Smart Phones, soziale Plattformen nur soziale Plattformen, Algorithmen nur Algorithmen?“, wird deutlich, dass Anders’ Ausführungen besonders in einer digital vernetzten Gegenwart neue Relevanz entfalten.

Im Verlauf dieses im Anders’schen Sinne unsystematischen, am Okkasionellen ausgerichteten Aufsatzes möchten wir an diesen Ausgangspunkt anschließen; uns zunächst in den diskursiven Nebel einer Gegenwart der Post-Privacy begeben, um dann nicht nur die Anders’sche Aktualität zu akzentuieren, sondern auch – mit Anders – die präjudizierende Rolle digitaler Technologien zu problematisieren. Nach einigen notwendigen begrifflichen Einordnungen, die Anders als Interpret einer umfassenden Kybernetisierung nachvollziehbar und für das Digitalzeitalter anschlussfähig machen, sollen so vor allem kritische Entwicklungen im Verhältnis von zeitgenössischer Politik und digital-kybernetischer Technisierung beschrieben und Anders’ These einer nahenden technischen Suspension des Politischen plausibilisiert werden. In einem abschließenden Teil gilt es dann, den generellen Ort der Kritikerin/des Kritikers „im post-ideologischen Schlaraffenland“ (Anders 1956, 197) – und den Anders’schen im Besonderen – zu hinterfragen: Spricht hier tatsächlich die „unablässig gegen die Technik ansprechende Technikvergessenheit“ des „unadaptable fellows“ (vgl. Hörl 2012) oder wird nicht vielmehr eine Kritik formuliert, die ihre eigenen Beschränkungen immer schon mitreflektiert und sie überhaupt nur auf diese Weise zu transzendieren vermag – gerade angesichts (wie Anders schon früh erkannte) einer environmental umfassenden Technologie?

Anders' zeitgemäße Relevanz: Zur gegenwärtigen Debatte um technische Neutralität

Schon der Titel des eingangs zitierten Aufsatzes erscheint heute auf so manchen TED-Talks oder Konferenzen zum Digitalen; dann freilich unter anderen Vorzeichen. Besonders imposant tat sich zuletzt Michal Kosinski, Verhaltenspsychologe und Stanford-Professor, mit seinem Vortrag *The End of Privacy* auf der *CEBIT 2017* hervor, dessen Thesen im Kontext der Anders'schen Überlegungen zum Abhörapparat wie eine emphatische Kontrastfolie wirken. Der Datenspezialist hat nicht nur erforscht, dass man mit 150 Facebook-Likes eine Person besser kennt als ihre nahen Verwandten, mit 300 sogar besser als ihr Partner/ihre Partnerin (vgl. Kosinski et al. 2015). Im letzten Jahr hat er nach eigenen Angaben außerdem „nur“ gezeigt, „dass es die Bombe gibt“ (zitiert in Grassegger/Krogerus 2016) – womit er jene von ihm entwickelten psychometrischen Targetingmethoden meinte, die die Datenfirma Cambridge Analytica im letzten Wahlkampf für Donald Trump einsetzte, um Millionen Wählerprofile auszuspionieren, zu analysieren und mit verführerischen Botschaften zu bespielen. In einer Paneldiskussion im Anschluss an Kosinskis Vortrag sprach dieser dann nicht nur davon, dass die Privatsphäre heute hinsichtlich der erhabenen Kräfte der Digitalisierung keine Option mehr darstelle, dass es also egoistisch sei, die eigenen „Daten nicht zu teilen“; er erklärte darüber hinaus, dass digitale Technik – mit Ausnahme des Machine Learnings – prinzipiell „so neutral [...] wie ein Messer“ sei (vgl. Kaltheuner et al. 2017).

Interessant ist hier weniger, dass die Neutralitätsthese den Ausführungen von Anders diametral entgegensteht, als vielmehr, dass Kosinskis Ansichten im Silicon Valley – ein Ort, der ja nicht zwingend für die Stärkung der informationellen Selbstbestimmung bekannt ist – den Common Sense bilden, eine Art Glaubensbekenntnis, dem sich jeder halbwegs geschäftstüchtig denkende Programmierer fügt. So erklärte beispielsweise Mark Zuckerberg in der Debatte um die sogenannten Fake-News, dass es „verrückt“ sei, anzunehmen, seine Firma Facebook hätte die US-Wahl beeinflusst, schließlich sei seine Plattform keine inhaltsschwangere Media-, sondern bloß eine neutrale Tech-Company. Auch Eric Schmidt, der ehemalige Google-CEO, und Jared Cohen, Gründer von Google Ideas, schrieben bereits vor einigen Jahren, dass man im Silicon Valley auf dem grundsätzlichen Standpunkt stünde, „dass die Technologie neutral sei, die Menschen jedoch nicht. Dieses Motto wird immer wieder im Getöse untergehen. Unser gemeinsamer Fortschritt als Bürger des Digitalzeitalters wird jedoch davon abhängen, dass wir uns immer wieder daran erinnern“ (2013, 100).

Dass die Produzenten digitaler Technologien keine prometheische Scham befällt und nach wie vor in die Melodie „kalifornischer Ideologie“ (Barbrook 1996) einstimmen, scheint in Anbetracht der ertragreichen Verwertungslogik ihrer Produkte wenig überraschend, doch hat diese Schamlosigkeit vor allem programmatisch-politische Folgen (vgl. Maschewski/Nosthoff 2017d). So stehen die als neutral beschriebenen Technologien, die Individuum wie Gesellschaft immer genauer be- und durchleuchten, profilieren und quantifizieren, eng

mit einer lösungsbewussten Dynamik im Zusammenhang – genauer: einer Rhetorik des Verdachts. In diesem Sinne schreiben Schmidt und Cohen durchaus prophetisch, dass es auch in einem Post-Privacy-Zeitalter immer wieder Menschen geben wird,

„die sich der Technologie verweigern und nichts mit virtuellen Profilen, Datenspeicherung und Smartphones zu tun haben wollen. Doch Behörden könnten den Verdacht hegen, dass Menschen, die sich völlig aus der virtuellen Welt ausklinken, etwas zu verbergen haben und sich mit größerer Wahrscheinlichkeit gesetzeswidrig verhalten. Im Rahmen der Terrorbekämpfung könnten sie eine Kartei der ‚unsichtbaren Menschen‘ anlegen. Wer weder einem sozialen Netzwerk angehört noch ein Mobiltelefon besitzt, ist schwer zu finden und könnte ein Kandidat für eine solche Kartei sein. Er oder sie könnte neuen Regelungen unterworfen werden und müsste zum Beispiel am Flughafen mit strengeren Überprüfungen oder vielleicht sogar mit Reisebeschränkungen rechnen“ (2013, 252).

Dass der kapitalistische Geist recht innig mit dieser Kontrolllogik assoziiert ist, beschrieb schon Günther Anders in dem bereits zitierten Aufsatz. Er erkannte also nicht nur, dass „die an der Kontrollierung der Bevölkerung interessierten Mächte, die politischen sowohl wie die wirtschaftlichen, ungeheuer stark“ (Anders 1980, 227) und die Gegenkräfte eher schwach sind, sondern auch, dass das „I have nothing to hide“ (vgl. ebd., 234), das zuletzt insbesondere in der Snowden-Affäre allzu häufig erklang, schließlich nur konstatiert, dass „*das Private nichts anderes sei als der Vorwand für die Unterschlagung verbotener Handlungen*“ (ebd., 229). Die Kriminalisierung bzw. Geringschätzung der Privatheit, die sich auch bei Schmidt und Cohen andeutet und die im Silicon Valley als notwendige Bedingung der befreienden und bequemen Effizienz digitaler Technik verkauft wird, verweist dabei nicht nur auf eine ingenieurhafte Ethik der Machbarkeit, in der das Technisch-Mögliche auch gemacht wird. Sie erinnert vor allem an die Rede Jacques Rancières (2007, 122f.) vom „Desaster des Emanzipationsversprechens“, das uns nur aus „dem Schlaf des konsumierenden Lebens reißt, um uns in fatale Utopien des Totalitarismus zu stürzen“. Denn das, was Schmidt hier impliziert, ist die Implementierung eines technologischen Regimes, das kein Außerhalb mehr kennt und mit den Mitteln des Social Engineerings die „imitatio instrumentorum“ (Anders 1956, 36), die Anders bereits auf den einzelnen Menschen bezog, auf die Gesellschaft appliziert.

Günther Anders hätte die Schmidt'sche Vision wahrscheinlich auf die immanente Logik der Technik selbst zurückgeführt, d. h. auf eine Eigendynamik, die in den technischen Anwendungen bereits verankert, ihnen eingeschrieben ist. Womöglich wäre die Kontrolllogik des Algorithmus^[1] selbst ins Fadenkreuz geraten – jene mathematische Handlungsanweisung ist schließlich über die Determinationsformel aus „Logik + Kontrolle“ (Kowalski 1979) definiert. Denn angewandt auf das Soziale, forciert die algorithmische Wenn-Dann-Klausel sehr viel subtiler, was die Experimente des Human Engineerings schon zu Anders' Zeiten andeuteten: eine integrale Macht (vgl. Anders 1980,

[1] Zur Software als programmatischer Ideologie bzw. zu den bestehenden Kontrollformen technischer Protokolle vgl. Chun (2004) und Galloway (2004). Eine detaillierte empirische Untersuchung algorithmischen Targetings sowie Big Data Analytics im kybernetischen bzw. Überwachungskapitalismus, insb. zum Ausmaß der corporate surveillance von sogenannten „Datenbrokern“, haben Wolfie Christl und Sarah Spiekermann vorgelegt (2016).

140f.). Dabei ist es gleichgültig, dass algorithmische Programmierungen durch formelhafte Erweiterungsmöglichkeiten und flexible Parameter durchaus variabel sind; der Algorithmus selbst bleibt als eine Folge sequentiell vorgegebener Handlungsschritte auf Eindeutigkeiten und klare Zuordnungen angewiesen. Er forciert, wie der Medienwissenschaftler Roberto Simanowski (2014, 106) für Personalisierungsalgorithmen erklärt, einen „Abschottungsarzissmus“, ein Differenzspiel des Ja *oder* Nein, des Alles *oder* Nichts, des sichtbaren oder unsichtbaren Menschen. Daher ist er grundsätzlich unfähig zur Ambiguität, dem Aber, dem Zögern oder dem Unentschieden-Sein. Er schließt das Dritte aus und fußt auf einer ihm wesentlichen Totalität, die sich als ein Moment des einschließenden Ausschlusses begreift.

In dieser Perspektivierung reflektieren sich Anders' Überlegungen zu einer „präjudizierende[n] Rolle“ (1980, 217) der Technik, womit der Umstand gemeint ist, dass der Apparat nie neutral, immer schon seine Verwendung ist und dass wir, „gleich, innerhalb welches politisch-wirtschaftlichen Systems wir uns seiner bedienen, immer schon geprägt werden“ (ebd.). Dies scheint sich aufgrund einer überwachungskapitalistisch zugerichteten, medialen Infrastruktur und dem „beständigen und unmerklichen Eindringen von Sendekanälen in das gesellschaftliche Fleisch“ (Lyotard 2007, 253f.) mit neuer Signifikanz zu entfalten. Dabei wird im Konnex des ‚Internets von allem und jedem‘ zum einen immer deutlicher, dass das Messer kein Messer – oder in Anders' Diktion, dass „[k]ein Mittel nur [...] Mittel [ist]“ (1956, 99). Darüber hinaus zeigt sich, dass sich die digitale Technik mehr denn je über ihren systemischen Charakter beschreibt.

Zuletzt führte jener Status, in dem die Technik die Maximen des Handelns „voraussetzt oder ‚setzt“ (Anders 1980, 217) – und nicht etwa Maximen den Gebrauch der Technik sozialdeterministisch bestimmen – zu einer regelrechten Konjunktur Anders'scher Gedanken. Einerseits reformuliert sich im Dogma des „Solutionismus“^[2] (vgl. Morozov 2014) – von den fadenscheinigen Fantasien eines KI-basierten „Master Algorithms“ (Domingos 2015) bis zu den ganz real eingeführten Social Credit Scores in China – das Paradigma einer „totalen Maschine“ (1980, 114). Andererseits intensiviert sich die Rede von einer notwendigen „moralischen Phantasie“ (Anders 1956, 273) gerade hinsichtlich technopolitischer Problemlagen wie des algorithmischen Wähler-Targetings, des wachsenden Einflusses einzelner Tech-Konzerne auf das Politische (vgl. Maschewski/Nosthoff 2017a, 2017c), des geheimdienstlichen Data Minings oder immer offensichtlicher werdenden, politischen Verwerfungen – Fake-News, Dark Ads und Messengerisierung (vgl. Fichter 2017) bilden hier nur einige Stichworte –, wengleich man sich nur selten direkt auf Anders bezieht. Die Mathematikerin Cathy O'Neil fordert eine „moral imagination“ (2016, 204), um die Folgen des Einsatzes von Algorithmen zu antizipieren, die KI-Forscherin Kate Crawford (zitiert in Solon 2017) spricht von einer ethisch grundierten Kartierung nichtintendierter Effekte im Umgang mit Big Data, Algorithmen und KI.

Relevant ist jedoch nicht allein die inhaltliche Aktualität des Anders'schen Denkens, sondern vielmehr, dass sich Anders' Technikkritik, die sich noch auf die zweite und dritte industrielle Revolution bezogen hatte, auch im

^[2] Als Solutionismus beschreibt Evgeny Morozov eine vor allem im Silicon Valley ansässige Geisteshaltung, die „komplexe, soziale Zusammenhänge so umdeute[t], dass sie entweder als genau umrissene Probleme mit ganz bestimmten, berechenbaren Lösungen oder als transparente, selbstevidente Prozesse erscheinen, die sich – mit den richtigen Algorithmen – leicht optimieren lassen“ (Morozov 2014, 256).

Digitalzeitalter systematisch anschlussfähig zeigt. So ist im konzentrierten Idiom der Silicon Valley-Apologeten zunächst eine Bewegung zu dekodieren, deren Wirkmächtigkeit Günther Anders mehr implizit, seltener explizit, konstatierte. Ihre Anfänge sind in den 1940er Jahren zu bestimmen, während ihre diskursive Hochphase in etwa mit dem Erscheinen des ersten Bandes der *Antiquiertheit des Menschen* (1956) zusammenfällt: „Kybernetik“, schreibt Simanowski (2014, 49), „da helfen auch Zähne und Klauen nicht, war schon immer das Tarnwort für Kontrolle, der das Internet – der Menschen und der Dinge – immer mehr Bereiche des menschlichen Lebens zuführt“.[3] Wie im Folgenden ausgeführt wird, ist Anders' Kritik der Technisierung und der Technokratie vor diesem Hintergrund vor allem auch als Kritik der Kybernetisierung, genauer: eines kybernetischen Konformismus zu lesen.

„ans Adaptiertwerden adaptiert“: Günther Anders als Interpret einer umfassenden Kybernetisierung

Wenngleich die Kybernetiker wie auch die Kybernetik selbst bei Anders nur selten dezidiert Erwähnung finden, scheint die Terminologie der Anders'schen Technikkritik von einem kybernetischen Vokabular durchzogen: So schreibt der Philosoph nicht nur, dass „konformistische Gesellschaften als *praestabilisiert-harmonische Systeme* funktionieren“, seine gesamte Kritik des adaptiven Verhaltens[4] kann als Zentralanliegen der *Antiquiertheit des Menschen* verstanden werden (vgl. Hörl 2012).

In dieser Optik antizipiert Anders bereits im ersten Band das Voranschreiten kybernetischer Rückkopplungsprozesse: Die Rede ist von der „*Ersetzung der ‚responsibility‘ durch einen mechanischen ‚response‘*“; von „kybernetischen Computingmaschinen“ (1956, 245), die „das Gesollte in ein bloß schach-mäßig ‚Richtiges‘, das Verbotene in etwas schach-mäßig Unrichtiges verwandel[n]“ (ebd., 246); von dem „Zirkel oder de[m] Spiralprozess, der die konformistische Gesellschaft aufrechterhält“ (1980, 145), vor allem kontrolliert. In Anders' Technosphäre treten Maschinen miteinander in Relation, handelt es sich also schon um technische Milieus, eine „Umwelt“, bzw. wie er andernorts pointiert, eine „*Volksgemeinschaft der Apparate*“ (ebd., 115). Er prognostiziert außerdem, dass sich die Einzelapparate, die mit einem wesentlichen Expansionsdrang ausgestattet sind, zusammenschließen und vernetzen. Schließlich sei es der „Traum der Maschinen“ (ebd., 110) selbst, zu einem allumfassenden, lückenlosen System, zu einer „totalen Maschine“ (ebd., 114) zusammenzuwachsen.[5] Konrad Paul Liessmann bestimmt Anders' Begriff der „Nachricht“ unter Rekurs auf das von dem Sozialkybernetiker Gregory Bateson geprägte Verständnis der Information als ein „Unterschied, der bei einem späteren Ereignis einen Unterschied ausmacht“ (vgl. Liessmann 2002, 86; Bateson 1981, 488).

Das von Anders (1980, 154) benannte „stumme Kommando“ wird dabei zunehmend von einem permanenten informationellen Rauschen begleitet, einem „*millionenstimmige[n] Geräusch*“ (ebd., 153), welches die Existenzbedingung der Gesellschaftsmaschine bildet: Denn „ihre Maschinerie [läuft] niemals völlig tadellos [...], weil sie ständig in der Gefahr schwebt, ihre bereits

[3] Das Zeitalter der Digitalisierung wurde zuletzt häufiger als eines der Kybernetisierung beschrieben: vgl. exemplarisch Mersch (2013); Galloway (2014); Simanowski (2016).

[4] Dies ist ein, wenn nicht der Grundbegriff der frühen Kybernetik Norbert Wiens, aber auch Ross W. Ashbys, Karl Deutschs und später Stafford Beers. Günther Anders fokussiert den Begriff der menschlichen Anpassung an die Maschine besonders in seiner Auseinandersetzung mit der prometheischen Scham (vgl. 1956, 90).

[5] Wichtig ist hier anzumerken, dass Anders ganz im Sinne kybernetischer Hyperstabilität im Modus autonomer Selbststeuerung argumentiert. So erklärt er ferner, dass es sich bei der „Universalmaschine“ nicht um einen Komplex handelt, der „total total“ verfähre, denn es liege im Interesse der „totalen Maschine“, eine auch der Selbsterhaltung dienliche „dosierende Unabhängigkeit ihrer Teile aufrechtzuerhalten“. Die „totalitäre Maxime den Teilen gegenüber lautet: ‚Ich brauche dich ganz, aber im Notfall brauche ich dich nicht.‘“ (1980, 114).

gewonnene Form, ihren Konformitätskoeffizienten, wieder einzubüßen, weil sie ständig etwas verbesserungswürdig und -fähig ist, – weil sie also ständig Mittel einsetzen muß, um sich aufrechtzuerhalten und sich zu korrigieren“ (ebd., 154). So erklärt Anders die selbstlernende und -regulierende Programmatik bereits im Sinne der Kybernetik zweiter Ordnung, der „Cybernetics of Cybernetics“ (von Foerster 1979). An die Stelle von Gesellschaft oder Welt träte in diesem Prozess also sukzessive die Technik als „chiliastische[s] Reich des technischen Totalitarismus“ (Anders 2002b, 55).

Anders erweist sich in dieser Hinsicht als kritischer Diagnostiker eines herannahenden Zustandes „kybernetische[r] Natur“, wie ihn Serge Moscovici (1982, 102) einige Jahre später beschreiben sollte. Er kann außerdem als Analytiker einer kybernetischen Gouvernamentalität gelesen werden, die sich gegenwärtig sowohl in der weitläufigen Quantifizierung des Sozialen als auch des Politischen spiegelt, d. h. in Ideen kulminiert, die das Primat der Politik in das sanfte Murmeln der Systeme zu über- oder zu ersetzen suchen. In dieser Optik lässt sich eine der wenigen Ausführungen in der *Antiquiertheit des Menschen*, die sich explizit der Kybernetik zuwendet, als eine generelle Tendenz dechiffrieren, die sich besonders im Digitalzeitalter mit neuer Vehemenz Bahn bricht. So hat man sich, wie Anders im Kapitel *Über die Bombe* formuliert, mit dem Computer

„Wesen konstruiert, auf die man die Verantwortung abschieben kann, Orakelmaschinen also, *elektronische Gewissens-Automaten* – denn nichts anderes sind die kybernetischen Computingmaschinen, die nun, Inbegriff der Wissenschaft (damit des Fortschritts, damit des unter allen Umständen Moralischen), schnurrend die Verantwortung übernehmen, während der Mensch danebensteht und, halb dankbar und halb triumphierend, seine Hände in Unschuld wäscht“ (Anders 1956, 245).

Im Zuge dieser Bewegung würden die kybernetischen Computer dann, so Anders im zweiten Band der *Antiquiertheit*, immer kleiner, leiser, vernetzter und unscheinbarer, nahezu unsichtbar – und gerade deswegen einflussreicher, effektiver und auf eine verhängnisvolle Weise mächtiger (vgl. Anders 1980, 34ff.). Neben diesem oberflächlichen, in der medial-verfassten Gegenwart besonders ‚augenfällig‘ werdenden Verschwinden der Apparate[6] konturiert sich ein weiterer, eindringlicher Mechanismus, den Anders bereits vor der digitalen, „stillen Revolution“ (Bunz 2012) beschrieb: die sozio-kybernetische Rückkopplung. Denn „es ist nicht gesagt“, schreibt Anders (1980, 210), „daß unser heutiges Dasein ausschließlich ein System von Belieferungsvorgängen oder gar eine einzige ungeheure Belieferung darstellt. [...] es gibt einen Ergänzungsvorgang, der unser Dasein nicht weniger entscheidend prägt als die ‚Belieferung‘, nämlich die *Auslieferung des Menschen an die Welt*“.

Heute übersetzt sich das reziproke Auslieferungsverhältnis der kybernetischen „Orakelmaschinen“ (Anders 1956, 245) – ein Begriff der besonders treffend auf die ‚soziale‘ Plattform Facebook passt, in der das Postfaktische verabsolutiert scheint – vor allem in einen Modus algorithmischer Standardisierung: Im Falle der ‚sozialen‘ Netzwerke wird der Einzelne/die Einzelne zwar

[6] Der schon zitierte Eric Schmidt sprach zuletzt immer wieder euphorisch vom Verschwinden des Internets, womit er vor allem – ganz im Sinne einer Anders’schen „Unsichtbarkeit der Monstren“ (Anders 1956, 424) – auf dessen Omnipräsenz und -potenz abhob. Auf dem Weltwirtschaftsforum 2015 erklärte er (vgl. Tsukayama 2015) exemplarisch auf die Frage nach der Zukunft des Internets: „I will answer very simply that the internet will disappear – there will be so many IP addresses [...] so many devices, sensors, things that you are wearing, things that you are interacting with that you won’t even sense it. It will be part of your presence all the time.“

individuell zugeschnitten, aber algorithmisch kuratiert, pausenlos beliefert und via Newsfeed ‚gefüttert‘ [7] – damit sich die Maschine am vorinstallierten Gefallen, an den vorgegebenen Reaktionen und Emotionen (Emoticons) wie den individuellen Daten ertragreich sättigt (vgl. Maschewski/Nosthoff 2018, 45). Genau hier kristallisiert sich dann der von Anders beschriebene Punkt, an dem *„unsere Maschinenbedienung und das Funktionieren der Maschine nur noch einen einzigen Prozeß bilden“* (Anders 1980, 142). Ein Prozess schließlich, in dem *„die Existenz der Konformierung“* (ebd., 143), d. h. der Mechanismus des Adaptiertwerdens in seiner kybernetischen *„Kreis- (bzw. [...] Spiral-)Form“* (ebd., 142), selbst unsichtbar wird, sodass sich der Einzelne/ die Einzelne, adaptiert an das Adaptiertwerden, nicht nur lustvoll umworben, sondern auch technisch umgarnt weiß.

Anders' Beobachtungen zur feedbacklogischen Mechanik des Konformismus lassen sich so unschwer als Signum einer kybernetischen Kontrollstruktur entziffern. Sie verweisen auf einen Systemwechsel; eine Regierungslogik, die rekursiv und in sich geschlossen zirkuliert, sich in der Doppelfunktion des Konsumenten als Produzenten, des Exhibitionisten als Spitzel oder der Belieferung als Auslieferung spiegelt. Anders selbst beschreibt diese Logik als *„Kategorienverlust“* (ebd., 31) oder als System *„verschwundene[r] Unterschiede“* (ebd., 184), die sich vor allem als eine totalitäre Programmatik darstellt. Dabei ist sie jedoch nicht als eine unidirektionale *machine à gouverner* zu lesen, die per Knopfdruck Massen bewegt. Denn Anders erkennt durchaus, dass neben den vermässenden Wirkmechanismen des Rundfunks oder Fernsehens im *„kybernetischen Kapitalismus“* (Tiqqun 2007, 41) subtilere, sanftere, bequemere, aber umfassendere Kontrollreflexe flagrant werden; Mechanismen also, die fast notwendig an werblich-liberale Versprechen, an die *„Passivität im Kostüm der Aktivität“* (Anders 1980, 145), an die *„Illusion der Freiheit“* (ebd.) gebunden sind.

In einer Zeit, in der man auf fast jedem Fleck der Welt in dieselben smarten Gehäuse schaut, den gleichen Präsentationsrastern für das ‚individuelle‘ Selbst folgt und auf den allgegenwärtigen sozialen Plattformen am konformistischen Rauschen der Ratings (vgl. Maschewski/Nosthoff 2018) teilnimmt, scheinen die Verheißungen totaler Effizienz ein wirkungsvolleres Machtinstrument zu installieren als jede Gleichschaltung der Gedanken – dies wird im Folgenden mit Anders anhand jüngster technopolitischer Entwicklungen konkretisiert. In einer überwachungskapitalistisch formalisierten Gegenwart, in der sich die *„Lücke zwischen Partizipation und Demokratie, Partizipation und Gleichheit“* (Chun 2016, 367) immer offensichtlicher zeigt und in der sich der Solutionismus immer tiefer in das politische Imaginäre einprägt, profiliert sich schließlich eine Bewegung, die den Staat als soziales Netzwerk umetikettiert und Politik als bloße Logistik (miss-)versteht. Darüber hinaus sucht sie die das Politische selbst durch ein rechnendes Denken zu therapieren, d. h. zu suspendieren. In ihr spiegelt sich in letzter Konsequenz eine prägnante Beobachtung Anders': dass die Bedeutung technischer Applikationen, sofern diese einmal beginnen, das Politische zu kolonisieren, *„so überhand nimmt, daß sich das politische Geschehen schließlich in deren Rahmen abspielt“* (1980, 108).

[7] Schon Anders reflektiert die Fütterung – das *„to feed“* – des *„Electric Brain“* bzw. Computers mit Daten (vgl. 1956, 61). Während sich diese Ausführungen explizit auf die Kriegsmaschinerie zu Zeiten des Korea-Konflikts beziehen, scheint es eine nicht unwichtige Beobachtung zu sein, dass auch die heutigen *„Orakelmaschinen“* in Form sozialer Netzwerke, die selbst nichts anderes als Entscheidungsmaschinen sind (vgl. Mersch 2013, 81), mit militärischer Metaphorik und Terminologie aufgeladen werden (siehe Kosinski in Grassegger/Krogerus 2016).

Anders' Kritik der technischen Politik als Kritik kybernetischer und neokybernetischer Politikansätze

Die bereits angedeutete Kritik der kybernetischen Kontrolle lässt sich damit bei Anders auch im Kontext der von ihm diagnostizierten „perfekten Integralität“ (ebd., 220) des Staates lesen: Ein integrales Staatsgefüge weise, so schreibt er im zweiten Band der *Antiquiertheit*, im Idealfall „keine weißen Flecken“ auf (ebd., 219), erreiche also entweder alle Individuen, oder produziere gewissermaßen Bürger/Bürgerinnen, die von sich aus „so ,entgegenkommend‘ wären, ‚coram‘, also wandlos oder transparent, zu existieren. [...] Der totale Staat wäre allein dann perfekt, wenn es ‚Diskretheit‘ [...] überhaupt nicht gäbe“ (ebd.).

In diesem Kontext ist nicht nur der eklatante Gegenwartsbezug erwähnenswert: Googles Stadtentwicklungsprojekt Sidewalk Labs in Toronto, der Einfluss sozialer Netzwerke (Facebook, Twitter etc.) bei der Präsidentschaftswahl 2016 in den USA, staatliche Abhöraffaires um NSA & Co. oder neokybernetische Regierungspraxen wie das Big Data-basierte *nudging* (vgl. Sunstein/Thaler 2009) markieren gegenüber dem bereits erwähnten Sozialkreditsystem in China nur die westlichen technopolitischen Ambitionen. Ungefähr zu der Zeit, in der Anders jenes schrieb, erschienen außerdem die ersten Entwürfe zu einem kybernetischen Staat. 1959 entwickelte der Managementkybernetiker Stafford Beer (vgl. 1964) das *Viable System Model*, das er später für seinen staatskybernetischen Zentralversuch im sozialistischen Chile einsetzte (vgl. hierzu Medina 2011), vier Jahre später legte Karl Deutsch mit *The Nerves of Government* (1963) das wohl prominenteste Konzept vor. Schon zwei Jahrzehnte zuvor hatte der Begründer der Kybernetik in Deutschland, Hermann Schmidt, in ähnlichem Sinne darauf insistiert (1941, 41), „alles [zu] regeln, was regelbar ist, und das nicht Regelbare regelbar [zu] machen“.

Die frühen Theoriekonstruktionen kybernetischer Governance verstanden es dabei, ganz im Sinne von Shannons Informationstheorie (vgl. Shannon/Weaver 1949), die Intensität der Kommunikation vor Inhalt oder Semantik zu stellen. Je höher die Intensität und Umlaufgeschwindigkeit der Kommunikation, war sich beispielsweise Deutsch sicher, desto demokratischer der Staat. Im Zentrum der politisch-kybernetischen Denkanstrengungen jener Tage stand gleichzeitig die Erfassung und subtile Steuerung des Gemeinwillens sowie die Einspeisung der Informationen in einen größeren Systemzusammenhang. Erreicht werden sollte dies mithilfe eines sozial implementierten Rückkopplungssystems, das auf das von Anders so vehement kritisierte *adaptive behavior* setzte. In dieser Hinsicht priorisierte man die Etablierung von sich kontinuierlich neu justierender Ordnungen vor dem inhaltlichen Dissens bzw. dem politischen Antagonismus.

Gleichzeitig war vor allem Stafford Beer um die Etablierung einer Dialektik zwischen Freiheit und Kontrolle bemüht – Freiheit sei eine „programmierbare Funktion der Effektivität“ (Beer 1973, 6) bzw., wie es der Managementkybernetiker andernorts noch markanter zusammenfasste: „Die Freiheit, die wir umarmen, muss dennoch beherrschbar sein.“ (Beer 1974, 88). Günther Anders war auch um die Dekodierung dieses Zusammenhangs bemüht, so

gehöre es „zur Pflicht des Konformisten, daß er aus der Freiheit niemals herausgleite“ (1980, 143). Freiheit und Kontrolle gingen entsprechend im zunehmend technisierten Zeitalter ein problematisches Verhältnis ein, wobei „die Freiheitsberaubung der Person mit der Ideologie der Freiheit der Person Hand in Hand [geht]“ und sich „die Abschaffung der Freiheit [...] zumeist im Namen der Freiheit [vollzieht]“ (Anders 1980, 195). Partizipation reduziert sich in diesem „integrale[n] System“ (ebd., 187) allenfalls auf „Akte des Mit-tuns“ (ebd., 184) – eine Beobachtung, die bereits die reduktive Dimension des kybernetischen Partizipationsbegriffs antizipiert, der, wie der Medienphilosoph Dieter Mersch konstatiert, allenfalls die Dimension der Teilnahme, nicht aber der Teilhabe umreißt (vgl. 2013, 52).^[8] Wie bereits angedeutet, beschreibt Anders die Mechanismen partizipativer Integralität dabei keineswegs im Sinne einer deterministisch ausgerichteten Belieferungslogik, vielmehr funktioniere der kybernetische Konformismus vor allem über die Aufrechterhaltung eines vorstrukturierten Möglichkeitshorizontes: „Immer ist uns, da unsere ‚Einfallstore‘ weit offen stehen, da es ‚Wände‘ zwischen uns und dem System nicht mehr gibt, da wir in ‚Kongruenz‘ mit dessen Inhalten leben, [...] selbstverständlich, [...] wie weit wir, [...] die Grenzen dieses Systems überschreiten dürfen und wie weit nicht.“ (1980, 186) Die normativ-politische Konsequenz aus dieser immer schon eingehetzten Freiheit formulierte der Gelegenheitsphilosoph so anti-kybernetisch wie drastisch, dass es unter diesen Umständen nämlich keine Freiheit geben könne: „Das Dasein in der Welt des post-ideologischen Schlaraffenlands ist *total* unfrei.“ (Anders 1956, 197)

Wenn Anders also schreibt, dass ein totalitäres Potenzial bereits „zum Wesen der Maschine“ (1980, 439) gehört, dann lässt sich diese Erkenntnis auch auf die kybernetische Einhegung des Anderen via rückgekoppelte Anpassung an das selbstlernende, flexible Ganze anwenden. Deutschs Entwurf eines kybernetischen Staates war dabei explizit gegen den Faschismus gerichtet, verstand sich als nur-technisch auf die Erhaltung der Ordnung bezogen und gerade deshalb als weitestgehend neutral. Anders hingegen erkannte früh, dass diese Gleichung nicht aufgeht: Der politische Totalitarismus sei „nur Auswirkung und Variante dieser technologischen Grundtatsache“, dass „die Tendenz zum Totalitären [...] ursprünglich dem Bereiche der Technik entstamme“ (ebd.).

Schon für Anders bedeutete Technokratie dementsprechend keineswegs nur die Herrschaft von Technikern; sondern vielmehr, dass die Welt und mit ihr unser *Weltverhältnis* wesentlich durch Technik vermittelt ist und zu einem universellen, immer schon medierten, Universum zusammenwächst. Technokratie wäre in dieser Hinsicht mit Anders vor allem etymologisch zu verstehen: Es geht nur sekundär um eine *Staatsform*, primär verstand er unter „Technokratisierung“ die darüberhinausgehende Vormachtstellung einer verabsolutierten Technik, die sich zum einzig verbleibenden, alternativen Subjekt der Geschichte stilisiert (vgl. Dries 2012, 171f.). Entsprechend war auch die wesentlich in politischer Kybernetik verankerte systemische Adaption darauf angelegt, Störung produktiv und weitestgehend automatisch und partizipativ einzuspeisen – nicht zuletzt, um tatsächliche Umwälzungen antizipativ zu verunmöglichen. Exemplarisch war die Französische Revolution

^[8] Diese Diagnose spiegelt sich eben auch in der schon zitierten, von Deutsch vertretenen Prämisse, dass sich Demokratisierungspotenziale notwendigerweise aus dem Design, nicht aber aus den Inhalten der Kommunikationskanäle ergeben.

für Karl Deutsch (1966, 227) ein reines Informationsproblem, in erster Linie der Hinweis auf „eine[] ungenügende[] interne[] Nachrichtenversorgung der gestürzten Regierungen“. In dieser Hinsicht fand Anders eben auch, dass politische Revolutionen ob der technischen Übernahme ihres Begriffs antiquiert seien und dass das Politische selbst allenfalls als ein kaum erwähnenswertes Überbau-Phänomen zurückblieb. „Freiheit existiert nur mehr als Auto-Mobilität,“ schreibt Liessmann (1993, 106), „Gleichheit als *TV für alle* und Brüderlichkeit als die Gemeinschaft der *User* von Datenbanken.“

Mit Blick auf die technopolitische Gegenwart äußerte sich Peter Sloterdijk (zitiert in Meerman 2011) ähnlich: Anstatt selbst Subjekt eines revolutionären Umsturzes zu sein, erleide das Volk heute vielmehr „die Revolution“, die ihm permanent von Designern und Programmierern erklärt werde. In dieser Hinsicht ließe sich heute konstatieren, dass vor allem derjenige souverän ist, der über den Normalzustand entscheidet, der, an Anders anknüpfend, (technisch) einrichtet und damit Fakten schafft. Dabei wäre mit Anders gleichzeitig die Handlungsmacht der Technik inklusive der mit ihr verbundenen Automatisierungstendenz zu berücksichtigen. Die kybernetischen Techniken verselbstständigen sich zunehmend, indem sie sich in „eine andere größere Maschine einschalten“ (1980, 119) bzw. versuchen, „ihre Umgebung zu erobern“ (ebd.), damit diese sich mit ihr gleichschalte. Politisch nachvollziehbar wird diese Diagnose derzeit nicht nur an Phänomenen wie *social bots*, sondern auch in der durchaus systemisch-integralen Macht digitaler Plattformen – inklusive der ihnen eingeschriebenen Logik autonomer Einhegung und Expansion.

Des Weiteren wächst sich jene eigensinnige Systematik gegenwärtig vor allem in disruptiven Regierungsmodellen und -praktiken – von *smart states*, *government as platform*, *direct technocracy* übers *nudging* bis hin zur *algorithmic regulation*[9] – zu einer Art numerokratisch-algorithmischem Selbstfahrermodus aus. Politik wird hier weitestgehend als vollautomatisch ablaufendes Logistik- und Koordinationssystem verstanden, das lediglich auf Störungen reagiert. Die vermeintlich horizontale, basisdemokratische Hierarchiefreiheit – Facebook & Co. werden hier häufig als Vorbild gesehen (vgl. Khanna 2018) – etabliert letztlich eine neokybernetische Regierungsform, die es sich zum Ziel gesetzt hat, ‚antiquierte‘ Institutionen (wie die parlamentarische Demokratie, Parteien etc.) und deren intervenierende Regulierungskräfte zu flexibilisieren bzw. zu ‚liquidieren‘ (vgl. Noveck 2015). Die avisierten, evidenzbasierten, d. h. Big Data-gestützten Automatisierungsprozesse aktualisieren dabei Anders’ frühe These, dass sofern die Technik einmal Einzug in die Politik gehalten hat, ihre Bedeutung „so überhand nimmt, daß sich das politische Geschehen schließlich in deren Rahmen abspielt“ (1980, 108). Das geht so weit, dass man heute sogar schlussfolgern kann, dass der Kybernetisierung eine totalitäre Bewegung eingeschrieben ist, die das Politische schließlich gänzlich zum Verschwinden zu bringen droht.[10] Übrig bliebe dann nicht nur eine Technokratie im Anders’schen Sinne, die das „Prinzip der Maschinen“ (2002b, 49) verabsolutiert; sukzessive manifestiert sich im Zeichen der Effizienz damit auch eine Ideologie der Ideologielosigkeit bzw. die von Anders so benannte und bereits erwähnte verführerische „Welt des post-ideologischen Schlaraffenlandes“ (1956, 197).

[9] Vgl. hierzu – neben Noveck und Khanna – exemplarisch die entsprechenden Entwürfe Tim O’Reillys (2010, 2013) und Alex Pentlands (2015) sowie Thalers und Sunsteins einflussreichen Nudging-Ansatz (2009). Schon die frühen Entwürfe zu einer politischen Kybernetik (Deutsch 1966; Easton 1965; Beer 1974; Lang 1970) setzten zu Anders’ Zeiten auf das von ihm so vehement kritisierte *adaptive behavior*. Neokybernetische Politiken, die sich eher an der Kybernetik zweiter Ordnung orientieren, schreiben derzeit dennoch einige zentrale Grundprämissen der frühen politischen Kybernetik fort und wären dementsprechend mit Anders kritisch zu perspektivieren. Zur Geschichte politischer Kybernetik vgl. insb. Benjamin Seibels instruktive Studie zu *Cybernetic Government* (2016).

[10] Dies gilt gerade angesichts der jüngsten Veröffentlichungen von Neo-Technokraten/-Technokratinnen wie Parag Khanna (vgl. 2017) oder Beth Noveck (2015), die mitunter tatsächlich eine möglichst effiziente „Demokratie ohne Politik“ (Khanna 2017, 75) bzw. die vermeintlich neutrale „Ideologie des Pragmatismus“ (ebd., 14) jenseits öffentlicher Meinungsbildung affirmieren.

Dennoch: Bei aller diagnostizierten Automatisierungstendenz war Anders fern davon, Verfechter eines dogmatisch-technikdeterministischen Ansatzes zu sein. Zwar betonte er die Macht der Netze, aber ebenso jene von Tech-Vertretern bzw., wie er selbst schreibt: „Gerätebeherrscher[n]“ (1987a, 161; vgl. auch Dries 2012, 171) und -produzenten. Beiden Polen gälte es heute Rechnung zu tragen: Gegenwärtig ist es vor allem die Dialektik zwischen ihnen – d. h. zwischen dem Kapital der Tech-Apologeten auf der einen und der gleichsam autonomen Handlungsmacht der Techno-Logiken auf der anderen Seite –, die die Deutungshoheit erstgenannter potenziert. Das gilt vor allem insofern, als dass das zeitgenössische soziale Imaginäre kaum noch fähig scheint, alternative Gesellschaftsentwürfe jenseits der technizistisch-kybernetischen Pseudo-Utopien aus dem Valley hervorzubringen. Im Anders'schen Sinne scheint die Zukunft heute umso mehr fabriziert, und zwar derart, dass ihr eine „mögliche Zukunftslosigkeit“, d. h. „die Möglichkeit ihres Abbruchs“ (1956, 282), selbst eingeschrieben ist.

Der von Anders mehr implizit denn explizit aufgeworfene Zusammenhang zwischen einer zunehmend kybernetisierten Kommunikation und dem Verschwinden des Politischen kann somit durchaus als Beleg für das Geschick der prognostischen Hermeneutik und ihrer „Übertreibungen in Richtung Wahrheit“ (Anders 2002a) gelesen werden – insbesondere hinsichtlich der ab den 1970ern im Zuge des allgemeinen Kybernetisierungsprozesses von Baudrillard (1978) über Flusser (2009) bis Tiqqun (2007) wiederholten These vom „Ende der Politik“. Obgleich Anders selbst zum Ende seines Schaffens zunehmend skeptischer gegenüber den Potentialen der von ihm frühzeitig vehement geforderten „moralischen Phantasie“ wurde, zeigt sich rückblickend einmal mehr die gelegenheitsphilosophische Schärfe des „vorwärts gekehrten Historiker[s]“ (1980, 429).

Abschließende Betrachtungen zur Frage der Kritik: Die Potenziale der Anders'schen Methode

Die seltsam diachrone Zeitgenossenschaft des Anders'schen Denkens hat ihren Grund vor allem in der Tatsache, dass die Kybernetisierung, deren spekulative Anfänge Anders kritisch bezeugte, sich mittlerweile zu einer spezifischen Form zeitgenössischer Gouvernamentalität ausgebildet hat: Ihr Ende als theoretische Wissenschaft ging ab den 1970er Jahren einher mit einer programmatischen Aktualisierung ihrer systemischen Logik in sämtlichen Bereichen unseres Daseins. Mittlerweile forciert sie eine Bewegung, die das politische Denken und das alltägliche Soziale total affiziert und subtil durchdringt. Dieter Mersch diagnostiziert in diesem Zusammenhang eine „diskursive Totalisierung“ (2013, 49), in der jede vermeintliche Problemlösung mit einem Mehr an Daten, einem Mehr an Automatisierung, einem Mehr an Vernetzung korreliert. Die angesprochenen imaginativen Defizite erklärt er dabei – durchaus in Anders' Sinne – über eine fundamentale „Verkennung“ (ebd., 55), die letztlich urkybernetisch fundiert ist: Die Verkennung nämlich, dass „die Netze oder Kanäle ein genuin basisdemokratisches Potenzial besäßen, dass aus ihnen herrschaftsfreie Räume gebildet werden könnten, dass sie

technologisch umprogrammierbar seien, weil sie – im Prinzip – jedem Nutzer die gleichen Chancen und Mittel zur Verfügung stellen“. Mersch erklärt weiter, dass das Gegenteil der Fall ist: Die Netze seien „Regime der Ermächtigung, der Dressur. [...] Wenn deshalb die Rede von ihrer Demokratisierung überhaupt sinnvoll sein kann, dann bestenfalls in der Bedeutung der Egalisierung der Kontrolle, ihrer Interiorisierung durch Selbstanschluss“ (ebd., 56). Der Medienphilosoph spricht in diesem Zusammenhang von einem „Diktat zur Interkonnektivität“ (ebd., 60), ein Befund, in dem sich auch Anders' Kritik spiegelt: Man kann nur teilnehmen – von *Teilhabe* ganz zu schweigen –, wenn man der Kommunikationsform prinzipiell zusagt, ihre Technizität und Präjudiz grundsätzlich affirmiert.

In diesem Modus drückt sich Effektivität keinesfalls durch eine Unterdrückung oder den Rückbau individueller Kommunikation aus, vielmehr durch ihren Ausbau, die Forcierung einer generalisierten „Wandlosigkeit“ (Anders 1980, 150). Im Register selbstorganisierender Systeme erfolgt Kontrolle vor allem über ein beständiges Rating, Ranking, Monitoring und Feedbackschleifen (vgl. Bröckling 2008; Mau 2017). Macht manifestiert sich nicht im Aus- und Abschalten, sondern in der Etablierung, Ausrichtung und Bahnung kommunikativer Kanäle – und im Management ihrer Effekte. Das vorrangige Ziel kybernetischer Gouvernamentalität definiert sich entsprechend in der bedingungslosen Aufrechterhaltung der Zirkulation des „*millionenstimmige[n] Geräusch[s]*“, mehr noch in der Ausweitung der profilierenden Sozial- und Verkehrsformen (vgl. Tiqqun 2007). So ist nur folgerichtig, dass sich beispielsweise Facebook als geschlossenes, aber eben auf ständige Expansion und Vervielfältigung angelegtes, kybernetisches System etabliert – als Ort, der sämtliche subjektive Ausdrucksformen kontinuierlich einzuspeisen sucht. „Wer“, so heißt es provokant bei Mersch, „die Kommunikativität kontrolliert, kontrolliert nicht nur den Menschen, sondern auch das, was sie entscheiden, sagen, wünschen, tun und lassen.“ (2013, 54f.)

Wie man an Anders anschließend durchaus behaupten kann, entsteht auf diese Art auch eine neue Form des Konformismus: Ein Konformismus, dem es nicht einmal mehr darum gehen muss, Inhalt und Semantik gleichzuschalten, d. h. das Individuum mit dem „*gleichen [...] und demselben Material*“ zu beliefern (Anders 1980, 150). Heute genügt es, zu bestimmen, über welchen Kanal und welches Interface die Kommunikation läuft, um diese berechnend rückzukoppeln. Letztlich reformuliert sich in diesem Umschwung, dem vermeintlich subtileren Zugriff, der durchdringende Erfolg eines grundlegenden Kybernetisierungsprozesses. Denn Widerstände wirken nun, solange sie sich nicht ver- bzw. abschließen oder eine Negation der kommunikativen Zirkulation bedeuten, systematisch produktiv und markieren das Drehmoment inkrementeller Selbstoptimierung. Im Modus kybernetischer Gouvernamentalität geht es im Sinne autopoietischer Entwicklungsprozesse um den beständigen Ausbau der Kanäle (zu Facebook gehören beispielsweise auch Whatsapp und Instagram), um das lebenslange Lernen, die Erweiterung des Interaktionsspektrums oder – dezidiert auf das Individuum bezogen – um eine Konformität des Andererseins.

Partizipation, das „Sichanschließen-müssen“ (Mersch 2013, 49) an die

Kommunikationskanäle, d. h. die allgegenwärtige individuelle Profilierung als Präge- und Matrizenform des Sozialen, wird dabei zum wirkmächtigen Faktor, in dem sich nicht nur die Kontrolllogik der Kybernetik, sondern auch die „präjudizierende Rolle“ der Technik ganz subjektiv reflektiert. Exemplarisch wird dem Individuum eine Vielzahl an Variablen und Optionen geboten (auf Facebook gibt es etwa sechzig potentielle Geschlechter), doch jenseits der breiten Auswahl wird hier vor allem eine konstitutive Logik flagrant, die den kybernetischen Kapitalismus entscheidend prägt. Je präziser die Wahl, desto genauer das individuelle Profil und desto wertvoller die Information. Andreas Bernard verweist auf das Paradox, „dass die Freiheitsversprechen der Pionierjahre zwar weiterhin die ideologischen Grundlagen aller neuen Geräte [...] liefern [...], die Verfahren der Individualisierung aber [...] nicht mehr darauf abzielen, das Subjekt zu zerstreuen, sondern dingfest zu machen“ (2017, 46) – womit wir bei einem maßgeblichen Punkt angelangt wären.

„Wenn es heute Prägende gibt“, schreibt Günther Anders, „dann sind nicht wir es, die die Geräte prägen, sondern umgekehrt die Geräte, die uns prägen. Wir werden deren ‚Abdrücke‘, deren [...] ‚Ausdruck‘.“ (1980, 424). In dieser Aussage ist weder der vermeintlich leicht zu dekodierende Technikdeterminismus interessant, den Medien- und Kulturwissenschaftler/-wissenschaftlerinnen Anders mitunter zuschreiben; noch ist Anders eine technikvergessene bzw. eine wie auch immer geartete vortechnische Position zu unterstellen. Vielmehr artikuliert sich hier ein existenzieller Befund, der an Anders' frühe anthropologische Beobachtungen anknüpft: dass sich Freiheit vor allem erst in der Praxis *nichtfestgestellten technischen* Einrichtens, in einer vorgeordneten Unfestgestelltheit, der kontingenten Künstlichkeit des Menschen, artikuliert (vgl. Anders 1937). Ganz im Gegenteil also schreibt sich Anders' epimetheische Intuition vielmehr in das spätere Hauptwerk ein. Sie bleibt jedoch gegenüber der real existierenden wie auch der im Potenzial bereits angelegten zukünftigen Technologie realistisch. Darüber hinaus sieht Anders den pharmakologischen Wesenszug der Technik selbst durch die fortschreitende Maschinisierung bedroht, die ihren freiheitlichen Gebrauch sukzessive verunmöglicht.

Die Anders'sche Kritik reflektiert ihre eigene technische Verfasstheit und Bedingtheit also durchaus mit – mehr noch: Sie erhebt sie zur entscheidenden aporetisch-existenziellen Aufgabe des eigenen Denkens. Es gebe, schreibt Anders selbstbezogen, „niemanden, der überhaupt nicht gleichgeschaltet wäre. Das trifft auch [...] auf den Schreiber dieser Zeilen [zu]“ (1980, 141). Daraus folgt allerdings keineswegs die bedingungslose Kapitulation vor dem technisch Gemachten, sondern einmal mehr die Notwendigkeit einer kontinuierlichen Konfrontation damit, ein Testen und Strapazieren der menschlichen Grenzen gegenüber der übermächtigen Maschine – ein Verfahren, das mindestens einer eingeübten Horizontverschiebung Raum gäbe. Die Erarbeitung jenes Denkraums ist für Anders insbesondere eine praktische Übung, die auf eine „Überdehnung“ der „gewohnten Phantasie- und Gefühlsleistungen“ (1956, 274) abzielt.

Vor diesem Hintergrund artikuliert sich in Anders' Kritik schließlich eine durchaus zeitgemäße Sorge: dass es die vom Menschen selbst erzeugte

Maschinisierungs- wie Kybernetisierungsfaszination ist, die dessen Unfestgelegtheit, Offenheit oder ‚Aufgeschlossenheit‘ schlussendlich sabotieren könnte. Die Entwicklung der künstlichen Intelligenz kann bspw. kaum mehr durch die Herausbildung einer „moralischen Phantasie“ eingeholt werden:

„Nein, grundsätzlich neu und unerhört ist die Alterierung unseres Leibes nicht deshalb,“ schreibt Anders also, „weil wir damit auf unser ‚morphologisches Schicksal‘ verzichten oder die uns vorgesehene Leistungsgrenze transzendierten, sondern weil wir die Selbstverwandlung unseren Geräten zuliebe durchführen, weil wir diese zum Modell unserer Alterierungen machen; also auf uns selbst als Maßstab verzichten und damit unsere Freiheit einschränken oder aufgeben.“ (ebd., 46f.)

Hierin also, im Verlust einer ursprünglichen Unfestgelegtheit durch eine fortan feststellende Technik, spiegelt sich eben das existenzielle – mit Anders gesprochen totalitäre – Potenzial gegenwärtiger technischer Entwicklungen wie der Digitalisierung, Automatisierung und Kybernetisierung. Auf deren systemische Durchdringungs- und Einhegungsmechanismen macht eine Anders’sche Parabel aufmerksam, mit der wir schließen möchten:

„Da es dem König aber wenig gefiel, daß sein Sohn, die kontrollierten Straßen verlassend, sich querfeldein herumtrieb, um sich selbst ein Urteil über die Welt zu bilden, schenkte er ihm Wagen und Pferd.
„Nun brauchst du nicht mehr zu Fuß zu gehen“, waren seine Worte.
„Nun darfst du es nicht mehr“, war deren Sinn.
„Nun kannst du es nicht mehr“, deren Wirkung.“ (ebd., 97)

Bibliografie

- Anders, G. (1937) Pathologie de la Liberté. Essai sur la non-identification. In: *Recherches philosophiques VI*: 22–54.
- Anders, G. (1956) *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Anders, G. (1980) *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten Revolution*. München: Beck.
- Anders, G. (2002a) Übertreibungen in Richtung Wahrheit. *Stenogramme, Glossen, Aphorismen*. München: Beck.
- Anders, G. (2002b) *Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann*. München: Beck.
- Barbrook, R. (1996) The Californian Ideology. In: *Science as Culture* 6(1): 44–72.
- Bateson, G. (1981) *Ökologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Baudrillard, J. (1978) *Kool Killer oder der Aufstand der Zeichen*. Berlin: Merve.
- Beer, S. (1964) *Cybernetics and Management*. New York: Wiley.
- Beer, S. (1973) *Fanfare for Effective Freedom. Cybernetic Praxis in Government*. Brighton: Brighton Polytechnic.

- Beer, S. (1974) *Designing Freedom*. New York: Wiley.
- Bernard, A. (2017) *Komplizen des Erkennungsdienstes. Das Selbst in der digitalen Kultur*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Bröckling, U. (2008) Über Feedback. Anatomie einer kommunikativen Schlüsseltechnologie. In: Hörl, E.; Hagner, M. (eds.) *Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 326–347.
- Bunz, M. (2012) *Die stille Revolution. Wie Algorithmen Wissen, Arbeit, Öffentlichkeit und Politik verändern, ohne dabei viel Lärm zu machen*. Berlin: Suhrkamp.
- Christl, W.; Spiekermann, S. (2016) *Networks of Control. A Report on Corporate Surveillance, Digital Tracking, Big Data & Privacy*. Wien: Facultas.
- Chun, W. (2004) Software, or the Persistence of Visual Knowledge. In: *Grey Room* 18: 26–51.
- Chun, W. (2016) Big Data as Drama. In: *ELH* 83(2): 363–382.
- Cohen, J.; Schmidt, E. (2013) *Die Vernetzung der Welt. Ein Blick in unsere Zukunft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Deutsch, K. (1966) *Politische Kybernetik. Modelle und Perspektiven*. Freiburg: Rombach.
- Domingos, P. (2015) *The Master Algorithm: How the Quest for the Ultimate Learning Machine will remake our World*. New York: Basic Books.
- Dries, C. (2012) *Die Welt als Vernichtungslager. Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*. Bielefeld: transcript.
- Easton, D. (1965) *A Systems Analysis of Political Life*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Fichter, A. (2017) Über die ‚Messengerisierung‘ der Politik. In: Fichter, A. (ed.) *Smartphone-Demokratie*. Zürich: NZZ Libro: 132–142.
- Von Foerster, H. (1979) Cybernetics of Cybernetics. In: Krippendorff, K. (ed.) *Communication and Control in Society*. New York: Gordon and Breach: 5–8.
- Flusser, V. (2009) *Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Galloway, A. (2004) *Protocol. How Control Exists after Decentralization*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Grassegger, H.; Krogerus, M. (2016) Ich habe nur gezeigt, dass es die Bombe gibt. In: *Das Magazin* 48 (03/12/2016). <https://www.dasmagazin.ch/2016/12/03/ich-habe-nur-gezeigt-dass-es-die-bombe-gibt/?reduced=true> (20/02/2018).
- Hörl, E. (2012): Die technische Verwandlung: Zur Kritik der kybernetischen Einstellung bei Günther Anders. In: Berz, P. (ed.) *Spielregeln. 25 Aufstellungen in Technik & Medien, Ökonomie, Kunst & Psychoanalyse*. Eine Festschrift für Wolfgang Pircher. Zürich: Diaphanes: 327–343.
- Kaltheuner, F.; Kosinski, M.; Leitner, J. (2017) Ethical Issues of AI and New Technologies. Paneldiskussion vom 23.3.2017 auf der CeBit (Hannover). (20/02/2018).
- Khanna, P. (2017) *Technocracy in America. Rise of the Info-State*. Charleston (SC): CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Khanna, P. (2018) Facebook Can Still Save American Democracy From Itself.

- <https://www.fastcompany.com/40565623/facebook-can-still-save-american-democracy-from-itself> (01/05/2018).
- Kosinski, M.; Youyou, W.; Stillwell, D. (2015) Computer-based personality judgments are more accurate than those made by humans. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)* 112(4): 1036–1040.
- Kowalski, R. (1979) Algorithm = Logic + Control. In: *Communications of the ACM* 22(7): 425–436.
- Lang, E. (1970) *Zu einer kybernetischen Staatslehre*. Salzburg: Pustet.
- Liessmann, K. P. (1993) Günther Anders und die Philosophie. In: le Rider, J.; Pfersmann, A. (eds.): *Günther Anders*. Rouen: Centre d'Études et de Recherches Autrichiennes: 101–112.
- Liessmann, K. P. (2002) *Günther Anders: Philosophieren im Zeitalter der technologischen Revolutionen*. München: Beck.
- Liotard, J.-F. (2007) *Libidinöse Ökonomie*. Berlin: Diaphanes.
- Maschewski, F.; Nosthoff, A.-V. (2017a) ‚Democracy as Data?‘. Über Cambridge Analytica und die ‚moralische Phantasie‘. In: *MERKUR. Zeitschrift für europäisches Denken* (Blog). <https://www.merkur-zeitschrift.de/2017/02/06/democracy-as-data-ueber-cambridge-analytica-und-die-moralische-phantasie/> (20/02/2018).
- Maschewski F.; Nosthoff A.-V. (2017b) Wo ist das egalitäre Internet geblieben? In: *Neue Zürcher Zeitung* 238(105): 27.
- Maschewski F.; Nosthoff, A.-V. (2017c) Künstliche Intelligenz: Das Netz ist nie neutral. In: *Neue Zürcher Zeitung* 238(146): 39.
- Maschewski F.; Nosthoff, A.-V. (2017d) Der Monopolist des Lichts. In: *Neue Zürcher Zeitung* 238(274): 35.
- Maschewski F.; Nosthoff A.-V. (2018) Vergib mir deine Punkte. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 239(46): 45.
- Mau, S. (2017) *Das metrische Wir*. Berlin: Suhrkamp.
- Medina, E. (2011) *Cybernetic Revolutionaries*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Meerman, M. (2011) The End of Cyberutopia. Dokumentation, VPRO. <https://www.youtube.com/watch?v=oSmTmg1GkrY&t=2436s> (20/02/2018).
- Mersch, D. (2013) *Ordo ab Chao – Order from Noise*. Zürich: Diaphanes.
- Morozov, E. (2014) *To Save Everything, Click here. Technology, Solutionism and the Urge to fix Problems that don't exist*. London: Penguin.
- Moscovici, S. (1982) *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Noveck, B. (2015) *Smart Citizens, Smarter State. The Technology of Expertise and the Future of Governing*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- O'Neil, C. (2016) *Weapons of Math Destruction. How Big Data increases Inequality and threatens Democracy*. London: Penguin.
- O'Reilly, T. (2010) Government as Platform. In: *innovations* 6(1). http://www.mitpressjournals.org/doi/pdf/10.1162/INOV_a_00056 (19/05/2018).
- O'Reilly, T. (2013) Open Data and Algorithmic Regulation. <http://beyondtransparency.org/chapters/part-5/open-data-and-algorithmic-regulation/> (20/02/2018).
- Pentland, A. (2015) *Social Physics. How Social Networks can make us smarter*. London: Penguin.

- Rancière, J. (2007) *Das Unbehagen in der Ästhetik*. Wien: Passagen.
- Schirmmayer, F. (2015) (ed.) *Technologischer Totalitarismus. Eine Debatte*. Berlin: Suhrkamp.
- Schmidt, H. (1941) *Denkschrift zur Gründung eines Institutes für Regelungstechnik*. Berlin: VDI Verlag.
- Seibel, B. (2016) *Cybernetic Government*. Wiesbaden: Springer.
- Shannon, C.; Weaver, W. (1949) *The Mathematical Theory of Communication*. North Yorkshire: Combined Academic Publishers.
- Simanowski, R. (2014) *Data Love*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Simanowski, R. (2016) *Facebook-Gesellschaft*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Solon, O. (2017) Artificial intelligence is ripe for abuse, tech researcher warns: 'a fascist's dream'. In: *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/technology/2017/mar/13/artificial-intelligence-ai-abuses-fascism-donald-trump> (20/02/2018).
- Sunstein, C. R.; Thaler, R. H. (2003) Libertarian Paternalism. In: *The American Economic Review* 93(2): 175–179.
- Sunstein, C. R.; Thaler, R. H. (2009) *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*. London: Penguin.
- Tiqqun (2007) *Kybernetik und Revolte*. Zürich: Diaphanes.
- Tsukayama, H. (2015) What Eric Schmidt meant when he said 'the Internet will disappear'. In: *Washington Post*. https://www.washingtonpost.com/news/the-switch/wp/2015/01/23/what-eric-schmidt-meant-when-he-said-the-internet-will-disappear/?utm_term=.4826fa7831b0 (20/02/2018).
- Welzer, H. (2016) *Die smarte Diktatur: Der Angriff auf unsere Freiheit*. München: S. Fischer.

Was tun mit unseren Gefühlen?

Zur destruktiven Plastizität bei Günther Anders und Catherine Malabou

What Should We Do With Our Feelings?

On Destructive Plasticity in the Writings of Günther Anders and Catherine Malabou

Bernd Bösel

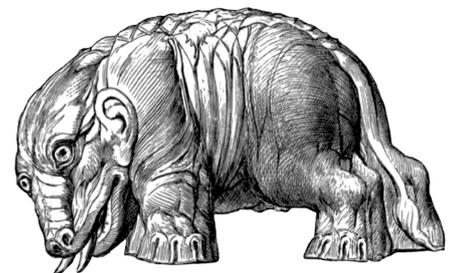
Abstract

The article draws a comparison between some motifs in the writings of Günther Anders and Catherine Malabou. It begins with an outline of Malabou's concept of (neuro)plasticity and its three main aspects and focuses on the importance of the notion of destructiveness as emphasised by the philosopher's insistence on neurodegenerative maladies and sociopolitical trauma. Her notion of disaffection as a necessary component of plasticity is then paralleled to Anders' critical engagement with modern technology and its tendency towards the destruction of humanity. His argument that the atom bomb forces us to realize that our ability to produce is so much greater than our abilities to imagine and to feel led him to a short but very dense discussion of what he called the "plasticity of feelings", a notion that he developed alongside the visionary assertion of a historicity of feelings in general. In somewhat similar fashion to Malabou, Anders wants to sharpen our consciousness of the plasticity of feelings in order to make us feel the necessary amount of fear of our own potential destructiveness – and thus of the very real possibility that our affectivity might come to its own end. Malabou as well as Anders thus propose to take upon us an engagement with what usually is deemed "negative affect", in order to counter the risk of a complete and final negation of affect.

Keywords, dt: Plastizität, Affektivität, Destruktivität, Trauma, Technik

Key words, engl.: plasticity, affectivity, destructiveness, trauma, technology

Dr. Bernd Bösel is an assistant professor at the chair of media theory and media studies at the University of Potsdam and teaches in the curriculum "European Media Studies". He coordinated the research network *Affect- and Psychotechnology Studies* (funded by the DFG between October 2015 and February 2018). **E-Mail:** bernd.boesel@uni-potsdam.de



Der Begriff der Plastizität hat in den letzten Jahren eine erstaunliche Konjunktur erfahren. Zu einem großen Teil liegt das sicherlich am Postulat der Neuroplastizität, das von der Hirnphysiologie ausgehend auch in seinen gesellschaftspolitischen Implikationen diskutiert wird. Die französische Philosophin Catherine Malabou sieht in der Plastizität sogar eine Art Epochenbegriff wirksam werden, der auf dem Weg ist, den so lange prägenden Begriff der Schrift – der von der Antike bis ins Computerzeitalter unersetzbar schien – abzulösen (Malabou 2010, 1).

Die aktuelle Bedeutsamkeit eines Begriffs erhöht die Aufmerksamkeit auf und das Interesse für seine früheren Indienstnahmen. Unter diesen sticht diejenige durch Günther Anders heraus, der in seinem Hauptwerk *Die Antiquiertheit des Menschen* von der „Plastizität der Gefühle“ sprach und dieser einen suggestiven Anhang widmete (Anders 1983, 309–316). Diese lexikalische Koinzidenz zwischen Anders und Malabou ist für den vorliegenden Text der Ausgangspunkt, um weitere fundamentale Parallelen in beider Denken auszuloten, die angesichts der sehr unterschiedlichen Herkunft überraschend prägnant sind: Anders ist als Schüler Husserls und Heideggers von der Phänomenologie geprägt, geht aber über sie hinaus; Malabou ist Schülerin von Derrida, geht aber ihrerseits über die Dekonstruktion hinaus. Die Motive, anhand derer sich diese Verbindung aufzeigen lässt, betreffen die Destruktivität, die Gegenwartsdiagnose einer umfassenden Desaffizierung, sowie eine wenn auch sehr unterschiedliche Praxis engagierten philosophischen Schreibens, die als politische Intervention verstanden werden kann. Durchzogen sind beide Denkbewegungen, zumindest in den Aspekten, die im Folgenden erläutert werden sollen, von dem Verdacht, dass mit den Gefühlen etwas nicht (mehr) stimmt – und der Frage, was zu tun ist, um dieser Unstimmigkeit entgegenzuwirken.

I

Jede große Denkerin denkt nur einen einzigen Gedanken. Oder umgekehrt: Wer nur einen einzigen Gedanken denkt und an diesem festhält, egal ob es vordergründig um Hegel, Heidegger, Freud, die Neurobiologie oder den Feminismus geht, erweist sich gerade in diesem Festhalten, ja gerade aufgrund dieses Festhaltens, als große Denkerin. In jedem Text Catherine Malabous geht es um Plastizität. Ihr wohl bekanntester Essay *Was tun mit unserem Gehirn?* setzt sich mit großer philosophischer, aber auch rhetorischer Finesse mit der seit den 1950er Jahren von der Neurowissenschaft postulierten Neuroplastizität auseinander. Damit ist die Fähigkeit des Gehirns bezeichnet, sich über die gesamte Lebensspanne eines Individuums immer wieder zu restrukturieren und umzuformen, im Gegensatz zu der früheren Vorstellung, dass die neuronale Struktur des erwachsenen Gehirns im wesentlichen stabil bleibe.[1] Indem sie nun die seit Tschernyschewski und Lenin eminent politische Frage „Was tun?“ mit eben dieser Neuroplastizität verbindet, insistiert Malabou darauf, dass hier ein dringender Handlungsbedarf besteht. Denn einerseits wissen „wir“ noch immer zu wenig von dieser Plastizität, trotz der Versuche der Neurowissenschaftler, diese Erkenntnis allgemein bekannt zu machen; andererseits versteht sich

[1] Für einen aktuellen Überblick zum Forschungsstand der Neuroplastizität siehe Costandi (2016).

der Kapitalismus bestens darauf, diese Neuroplastizität für seine Zwecke zu nutzen, wenn nicht zu missbrauchen. Ein entscheidender Punkt von Malabous Essay ist dann auch die Entlarvung der neoliberalen Anrufung individueller Flexibilität als eine (sei es absichtliche oder unabsichtliche) Fehlinterpretation der Plastizität.

Malabou definiert diese zu Beginn ihres Essays anhand von drei Aspekten. Zwei von ihnen sind schon wortgeschichtlich ablesbar:

„Seiner Etymologie zufolge – das griechische *plassein*, modellieren – hat das Wort ‚Plastizität‘ zwei Grundbedeutungen: es bezeichnet gleichzeitig die Fähigkeit, eine *Form annehmen zu können* (Ton und Lehm werden zum Beispiel als ‚plastische‘ Stoffe bezeichnet) und eine *Form geben zu können* (wie in der Kunst oder in der plastischen Chirurgie).“ (Malabou 2006, 13)

Der Plastizitätsbegriff umfasst in zunächst unentscheidbarer Weise einen Passivitäts- wie auch einen Aktivitätspol, und in ihrer Auseinandersetzung mit der Neurophysiologie interessiert sich Malabou insbesondere für diesen Chiasmus zwischen einer passiven Formannahme sowie einer aktiven Formgebung. Doch erst der dritte Begriffsaspekt gibt Malabous Überlegungen ihre existenzielle wie auch politische Brisanz, wengleich er im Gehirn-Essay wie ein Nachgedanke präsentiert wird: „Es muß allerdings darauf hingewiesen werden, daß Plastizität auch die Fähigkeit bezeichnet, die Form zu vernichten, die sie annehmen oder schaffen kann.“ (ebd.)

Malabou spricht damit als dritte Grundbedeutung das an, was sie „destruktive Plastizität“ nennt. In ihren veröffentlichten Arbeiten war diese interessanterweise von Anfang an mitpräsent. So endet ihre Promotionsschrift über die *Zukunft Hegels (L'avenir de Hegel)* mit der Einsicht: „Plasticity is the place where Hegel's finitude is constituted. Between the emergence and the annihilation of form, plasticity carries, as its own possibility, self-engendering and self-destruction.“ (Malabou 2005: 193). Plastizität sei daher zugleich ein vitaler wie ebenso ein mortaler Gedanke: Leben und Sterben sind in ihm verschränkt. Dennoch erhält die destruktive Plastizität erst in späteren Schriften, in denen sich Malabou mit neurodegenerativen Erkrankungen (allen voran Alzheimer) sowie mit den sogenannten „Neuen Verwundeten“ beschäftigt, größeren Raum. Darunter subsumiert sie all jene Menschen, die an Traumata leiden – seien es neurologische, seien es durch Katastrophen ausgelöste oder seien es soziopolitisch verursachte Traumata (etwa durch Gewalt, Krieg oder Terror). Gemeinsam ist diesen aus der Fachliteratur der Neurophysiologie sowie der Psychiatrie herangezogenen Fällen aus Malabous Sicht die Auslöschung des emotionalen Erlebens. Immer wieder zitiert sie das Kardinalbeispiel Antonio Damasio (1995), den im 19. Jahrhundert lebenden Arbeiter Phineas Gage, dem bei einem Unfall während einer Sprengung eine Eisenstange quer durch den vorderen Kopfbereich fuhr. Er verlor ein Auge, erholte sich aber ansonsten scheinbar vollständig – mit Ausnahme von Verhaltensänderungen, die vor allem als emotionale Kälte, als Gleichgültigkeit oder Desaffizierung beschrieben wurden. Phineas Gage wird inzwischen als neurophysiologisches Pendant zum Paranoiker Daniel Paul

Schreber bezeichnet: während letzterer vor allem für die Psychoanalyse der Psychosen zentral wurde, ist Gage das Musterbeispiel für die Auswirkungen einer Hirnverletzung auf die emotionale Erfahrung sowie die Veränderung der Persönlichkeit (Malabou 2012, 220; vgl. Davoine/Gaudilliere 2004, 49f.). Malabou zufolge wird die Neuroplastizität hier in ihrer destruktiven Kapazität sichtbar, die in den Fällen, die Phineas Gage gleichen, nicht die kognitiven, sondern eben die affektiven Fähigkeiten einer Person unterbrechen bzw. radikal verändern. Diese empirische Grundlage ermöglicht es Malabou, eine Struktur analogie zwischen den Symptomen von Hirnläsionen und denjenigen von Traumatisierungen zu postulieren, die durch häusliche Gewalt und Missbrauch, durch Krieg und Terror sowie durch Unfälle und Naturkatastrophen ausgelöst werden. Im Anschluss an die amerikanische Psychiaterin Judith Lewis Herman (1992) folgert sie, dass sich an allen Fronten der gegenwärtigen Gesellschaft posttraumatische Zustände ausbreiten, die durch die Unfähigkeit zur emotionalen Berührung charakterisiert seien (Malabou 2012, 161). Diese Unfähigkeit, affiziert zu werden, betrifft auch – und das ist ein für Malabou ganz zentraler Punkt – die Fähigkeit, überhaupt mit dem Anderen in Beziehung zu treten. Es steht also die Erfahrbarkeit des Anderen, der Alterität, auf dem Spiel, wenn die soziopolitischen Umstände durch Traumata bestimmt werden, die in Desaffizierung münden. Hirnverletzungen wie diejenige von Phineas Gage mögen selten sein, doch tut das für Malabous Argumentation nichts zur Sache, weil sie sie als ein „Paradigma“ auffasst, als paradigmatische Beispiele für alle Arten von posttraumatischen Verhaltensänderungen (ebd., 157).

Malabou spricht von diesen in ihren Ursachen so unterschiedlichen, in ihren Wirkungen aber äquivalenten Traumata mit einer existenziellen Emphase, die aufhorchen lässt. So umschreibt sie die destruktive Plastizität in der Schlusspassage von *The New Wounded* als „metamorphosis unto death“ sowie „as a form of death in life marked by affective indifference“ (ebd., 212) und schwenkt von den neurodegenerativen Erkrankungen mit ihren Durchkreuzungen jeglicher Hoffnung auf Remission oder Regeneration auf das „psychische Leiden heute“ insgesamt um, das auf eine angemessene Anerkennung und Theoretisierung immer noch warte. In diesem Zug fällt auch der derzeit für die politische Theorie so zentrale Begriff der Vulnerabilität (vgl. Butler/Gambetti/Sabsay 2016). Dieser wird von Malabou zwar nicht eigens diskutiert, doch verhandelt sie die Wunde im Sinne des Traumas ständig mit, sodass man sagen kann, dass ihre Überlegungen zur destruktiven Plastizität geradezu auf die Figur der Vulnerabilität hinauslaufen.

Die Emphase dieser Destruktivität steigert sich in ihren Texten zuweilen zu Stellen wie der folgenden aus dem Essay *Ontologie des Akzidentiellen*: „Wir müssen unbedingt zur Kenntnis nehmen und anerkennen, dass wir alle eines Tages zu einem anderen werden können, zu einem völlig anderen, zu jemandem, der sich niemals wieder mit sich selbst versöhnen wird, der diese Form ohne Erlösung und Rettung, ohne letzten Willen sein wird, diese verdammte Form, außerhalb der Zeit.“ (Malabou 2011, 10f.). Und in *The New Wounded* heißt es fast gleichlautend, dass „wir“, „jeder von uns“, „jederzeit“ zu diesen neuen Verwundeten werden können, ohne jegliche Verbindung zu

jener Identität, die wir vorher gewesen sein mögen (Malabou 2012, 213). Die Gefahr einer „Nullifizierung der Vergangenheit“ und eines „Endes jeglicher Signifikation“ und damit jeder Bedeutungsverleihung und Sinnstiftung wird von Malabou geradezu beschworen – allerdings verwahrt sie sich gegen den Vorwurf des Pessimismus, den ihr quasi-existenzialistischer Plastizitätsbegriff nahelegen könnte. Mit den Psychoanalytikern Françoise Davoine und Jean-Max Gaudillière findet Malabou zu einer interessanten Wendung: es gehe darum, zum Subjekt des Leidens jener anderen zu werden, die nicht in der Lage sind, ihr eigenes Leiden zu empfinden (ebd., 214).

Ich möchte hier die Triftigkeit dieser Überlegungen Malabous nicht näher diskutieren, sondern den Fokus von der Frage, ob nun die Psychoanalyse oder die Neurologie besser gewappnet sein mag, um das Ereignis des Traumas bzw. das Ereignis als Trauma und umgekehrt das Trauma als Ereignis zu denken, hin zu jener Nicht-Abstinenz umlenken, die auch Malabous philosophisches Schreiben kennzeichnet. Der Anklang des Ausdrucks „Nicht-Abstinenz“ an die Abstinenzregel Freuds ist dabei durchaus beabsichtigt. In einer aufschlussreichen Formulierung von 1914 empfahl Freud seinen Kollegen, sich den Chirurgen zum Vorbild zu nehmen, „der alle seine Affekte und selbst sein menschliches Mitleid beiseite drängt und seinen geistigen Kräften ein einziges Ziel setzt: die Operation so kunstgerecht als möglich zu vollziehen“ (Freud 2000, 175). Zwar blieb diese, von Freud in separaten Schriften zur Behandlungstechnik mehrfach ausformulierte Regel nicht unwidersprochen, wie vor allem die Kontroverse um Sandor Ferenczi zeigt. Dennoch ist sie bis in die heutige Praxis der Psychoanalyse eines ihrer Grundmerkmale. Malabous Nachdenken über Plastizität nun als nicht-abstinent zu bezeichnen, heißt, darin eine andere Form von Engagement zu erkennen, als die Psychoanalyse zu bieten imstande ist – nämlich ein Engagement, das aus der Sorge um die Gefahr und das Risiko einer umfassenden Desaffizierung angesichts der destruktiven Plastizität erwächst, mit der sich die Psychoanalyse nicht beschäftigt. Zwar hatte Freud, wie Malabou vermerkt, ausdrücklich von der „Plastizität des Seelenlebens“ sowie der „Plastizität der Libido“ gesprochen, dabei aber zugleich die Unzerstörbarkeit von Prägungen betont (Malabou 2011, 50–55). Genau dieser fehlenden Berücksichtigung der Zerstörbarkeit von Prägungen in der Psychoanalyse tritt Malabou entgegen: „Die zerstörerische Plastizität lädt dazu ein, über ein Leiden nachzudenken, das in einem Fehlen des Leidens besteht, über das Auftauchen einer neuen Wesensform, die der alten fremd ist. Über einen Schmerz, der sich als Gleichgültigkeit gegenüber dem Schmerz äußert, als Ungerührtheit, Vergessen, Verlust von symbolischen Bezügen.“ (ebd., 25). Am griffigsten wird Malabous Anliegen wohl in der von ihr so oft gebrauchten Metapher der „emotionalen Kälte“, die sie ausdrücklich (und nicht frei von Klischees) nicht nur bei Hirngeschädigten, Schizophrenen, Serienmördern, Traumatisierten und allen Ausgeschlossenen verortet, sondern als „virtuell in jedem von uns als Bedrohung vorhanden“ auffasst (ebd., 45).^[2] Wem das zu sehr nach herkömmlicher Kulturkritik klingt, findet in einem jüngeren Text auch eine philosophischere Variante desselben Motivs. Dieser Text (Malabou 2013) sieht die (Hetero-)Affektivität

[2] Die hier betonte „emotionale Kälte“ aufseiten der Traumatisierten, die eine besondere Zuwendung erforderlich macht, scheint die klassische analytische Situation völlig auf den Kopf zu stellen: Denn der Analytiker hat es ja, der Freud'schen Darstellung zufolge, mit ‚heißen‘ (mein Ausdruck), weil zu „Liebesübertragung“ und „sexueller Hingabe“ (Freud 2000: 223) überaus bereiten Patientinnen zu tun (ich folge der klassischen Gender-Zuteilung Freuds), weshalb ausdrücklich eine professionelle „Gefühlskälte“ angezeigt ist (ebd., 175).

durch die Subjektivität konstituiert, d. h. die Subjektwerdung ist abhängig von der Fähigkeit, sich von Anderem affizieren, berühren und damit verändern zu lassen. Ohne den Begriff Plastizität zu verwenden, bringt sie dabei erneut die Destruktivität ins Spiel; auch hier bezieht sie sich auf die von Damasio verwendeten Beispiele einer durch ein Hirntrauma zerstörten Affektivität als der Unfähigkeit, überhaupt noch Affekte zu empfinden. Affiziertwerdenkönnen, so folgert Malabou überzeugend, heißt also auch so affiziert werden können, dass danach *kein* Affiziertwerden mehr möglich ist.

II

Eine solche Sorge kennzeichnet auch das Werk von Günther Anders. Und auch Anders spricht, allerdings bei weitem nicht so monomanisch wie Malabou, von Plastizität. Immerhin aber findet sich der Begriff an einer zentralen Stelle des ersten Bands der *Antiquiertheit des Menschen*, und offenbar empfand Anders ihn als so gehaltvoll, dass er ihr einen Anhang mit dem Titel *Von der Plastizität der Gefühle* anfügte (Anders 1983, 311–316).

Eine weitere Parallele: Auch Anders ist ein dezidiert anti-abstinenter Denker, der bekanntlich versuchte, der „Apokalypse-Blindheit“ der Ära des Kalten Kriegs mit einer hoch engagierten Intervention entgegenzuwirken. Als zentrales Reflexionsobjekt hatte sich ihm die Atombombe als Instrument einer totalen Destruktivität aufgedrängt; aus ihrer Insistenz galt es Folgerungen für das menschliche Selbst- und Weltverhältnis zu ziehen. Anders erläuterte die Blindheit für das mögliche Bestehen eines realen Weltuntergangs durch die These, wonach das Gefühlsvermögen einen uneinholbaren Rückstand gegenüber dem Vorstellungsvermögen habe, welches seinerseits hinter dem Herstellungsvermögen hinterherhinke. Am anschaulichsten wird dies in dem mehrmals wiederholten Merksatz: Man könne Abertausende Tote produzieren, sich aber nur wenige Tote klar und deutlich vorstellen, und betrauern nur ganz wenige, wenn nicht gar nur einen einzigen (ebd., 269). Angesichts der menschlichen Destruktivität, die mit der modernen Technik ein neues Maß erreicht hat, ist das Fühlen „unzureichend“ (ebd., 273) – es leistet (noch) nicht, was es leisten können müsste, um auf der Höhe der Zeit zu sein.[3]

Anders stellt hier aus technikkritischer Sicht nahezu beiläufig einen Befund, der von höchster philosophischer Tragweite ist: Gefühle sind historisch und kulturell geprägt. Dieser Befund verteilt sich auf zwei Postulate, die aus heuristischen Gründen im Folgenden stärker getrennt werden sollen, als Anders selbst es tut. Es wird dabei sichtbar werden, dass diese Postulate den ersten beiden Aspekten von Malabous Plastizitätsbegriff entsprechen (der Fähigkeit zur Formannahme sowie der Fähigkeit zur Formgebung). Das erste Postulat besagt, dass Gefühle historisch bedingt und dadurch wandlungsfähig sind. Diese *Historizität* der Gefühle ergibt sich, wie Anders überzeugend darlegt, bereits aus der Sozialität des Menschen, die kulturell variabel ist: „Nicht nur die Formen unserer Praxis haben sich im Laufe der Geschichte verwandelt, nicht nur unsere Kategorien sich verändert, nicht nur die Weisen der Anschauung anderen Weisen Platz gemacht: auch die Gefühle haben ihre, wenn eben auch langsamere, Geschichte gehabt.“ (ebd.,

[3] Auffällig ist, dass Anders diesen Gedanken nicht im Hinblick auf die Shoah entwickelt, sondern sich ausschließlich auf die Atombombe bezieht. Dass ihn die industrielle Massenvernichtung in Auschwitz nicht weniger erschüttert hat als die Bombenabwürfe über Hiroshima und Nagasaki, wird in seinem unter dem Titel *Wir Eichmannsöhne* (1964) publizierten offenen Brief an Klaus Eichmann sowie in seinen Texten in *Besuch im Hades* deutlich (Anders 1979).

312). Diese Langsamkeit liege wiederum an der Trägheit des menschlichen Gefühlsvermögens, die Anders als Erklärung dafür anbietet, warum bis dato niemand auf die Idee gekommen war, etwa analog zur Ideengeschichte auch eine Geschichtsschreibung der Gefühle zu betreiben: „Verursacht ist diese Lücke durch das Vorurteil, das Gefühlsleben sei *das* Konstante, *das* Nicht-Historische in der Geschichte der Menschheit.“ (ebd., 311f.). Diesen Umstand konnte Anders noch dreißig Jahre später, nämlich im Jahr 1986, beklagen, als er seine New Yorker Tagebuchaufzeichnungen aus den späten 1940er Jahren unter dem programmatischen Titel *Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens* herausgab. In deren Vorbemerkungen erinnerte er noch einmal an das schon in der *Antiquiertheit* artikulierte Desiderat und resümierte erneut, „daß die Aufgabe der morgigen Historiker, sofern es diese geben wird, auch darin bestehen wird, Geschichte als ‚Geschichte der Gefühle‘ zu schreiben“ (Anders 1986, 10).

Inzwischen ist dieses Manko durch eine Vielzahl an Publikationen aus dem neu etablierten Bereich der Emotionsgeschichte behoben worden (vgl. Frevert 2009; Plamper 2012; Matt/Stearns 2014). Doch Anders beschränkte sich keineswegs auf die Feststellung, dass Gefühle sich im historischen Prozess ebenso, wenn auch deutlich langsamer, verändern wie Ideen und die Technik. Er stellte vielmehr die Frage, mehr noch: die *Forderung*, dass das Gefühlsvermögen des Menschen *aktiv und intentional erweitert* werden muss. Dies ist möglich, weil nun neben die Historizität auch noch eine *Modellierbarkeit* oder *Plastizität* der Gefühle als zweites Postulat tritt.

Besonders augenfällig werde diese emotionale Plastizität am Gang der Kultur- und Kunstgeschichte: Denn mit jeder neuen künstlerischen Individualität tritt, so Anders, zugleich ein neuer Gefühlsmodus auf die Bühne. „Wer behaupten würde, das spezifisch giorgioneske Gefühl würde er auch ohne die Vermittlung durch Giorgiones Bilder gekannt haben, könnte nicht ernst genommen werden. Die jeweilige geschichtliche Welt, in der, für die oder gegen die diese Künstler schufen, hat jeden von ihnen auch völlig verschieden fühlen lassen.“ (Anders 1983, 312). Es gibt also unzählbar viele Gefühlsnuancen, die einander ablösen, überlagern, nebeneinander bestehen, sich potenzieren; die Kunst bringt diese affektiven Differenzen besonders deutlich zum Ausdruck. Durch die Beschleunigung des technischen Fortschritts – dem das Gefühlsvermögen aufgrund seiner höheren Trägheit nicht mehr nachkomme – ist eine historisch neue Situation eingetreten. Zwar räumt Anders ein, dass das Mitfühlen immer schon hinter der Phantasie und der materialtechnischen Begabung des Menschen zurückgeblieben sei, und zwar möglicherweise aus evolutionären Gründen.

„Entscheidend ist aber, daß die Differenzen zwischen den Leistungen so übermäßig anwachsen können, daß die Vermögen einander aus den Augen verlieren; daß sie nun unfähig werden, sich auf gleiche Gegenstände zu beziehen, daß das Band zwischen ihnen nun endgültig zerreißt. Und das ist heute eben der Fall; was jener Bombenflieger beweist, der, nach seiner Rückkehr von einem Interviewer gefragt, woran er denn nun bei seinem Fluge gedacht habe, gleich ob aus Zynismus oder aus Naivität, antwortete: ‚Ich konnte

und konnte mir den Gedanken an die \$ 175, die ich für den Refrigerator zuhause noch nicht abbezahlt habe, nicht aus dem Kopf schlagen.“ (ebd., 268)

Das Gefühlsvermögen hat also Grenzen und der Abstand dieser vergleichsweise trägen Grenzen zu den überaus variablen Grenzen der Machbarkeit und der Vorstellbarkeit wächst beunruhigend an. An dieser Stelle zieht Anders einen Vergleich zur Leistung Kants, der gezeigt habe, in welchem Sinn die Vernunft begrenzt ist – eine dem entsprechende „Kritik des reinen Gefühls“ stehe aber bislang noch aus: „Was uns heute – im Unterschied zu Faust – aufregen müßte, ist jedenfalls nicht, daß wir 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.“ (ebd., 269)

Doch damit muss sich der Diagnostiker der Apokalypse-Blindheit nicht abfinden. Denn Anders deutet die Plastizität der Gefühle als offen gestaltbar: Man könne und müsse angesichts der technologischen Bedrohungen dem Gefühlsleben nachhelfen, wenn man eine völlige Desynchronisierung zwischen dem Produktions- und dem Affizierungsvermögen vermeiden wolle. Gerade die Kunst lehre ja, dass man Gefühle bewusst schaffen kann: Kunstwerke *erzeugen* Gefühle *sui generis*, und zwar „solche, die ohne die hergestellten Gegenstände sich gar nicht verwirklichen können“ (ebd., 315). Vor allem der Musik traut Anders diese Fähigkeit zur Gefühlserweiterung zu,[4] wie er angesichts der Symphonik Bruckners schreibt: „*unsere Seele wird ausgedehnt*, sie nimmt eine Fassungsweite an, die wir selbst ihr gar nicht verleihen können“ (ebd., 313). Selbiges müsse nun aus dem selbstzweckhaften Bereich der Kunst auf das alles beherrschende Problem der Gegenwart übertragen werden, nämlich das prometheische Gefälle zwischen technischem und (mit)fühlendem Können.

„[D]ie heute entscheidende moralische Aufgabe [besteht] in der Ausbildung der moralischen Phantasie, d. h. in dem Versuche, das ‚Gefälle‘ zu überwinden, die Kapazität und Elastizität unseres Vorstellens und Fühlens den Größenmaßen unserer eigenen Produkte und dem unabsehbaren Ausmaß dessen, was wir anrichten können, anzumessen; uns also das Vorstellende und Fühlende mit uns als Machenden gleichzuschalten.“ (ebd., 273)

Es gibt also eine Differenz von unangemessenem und angemessenem Fühlen; das unangemessene ist das traditionale, langsame, aber auch, wie man mit der Medienkritik ergänzen muss, das von politischen und wirtschaftlichen Mächten gesteuerte.[5] Ein großer Teil der unangemessenen Gefühle wird also bewusst erzeugt; doch um zu einem angemessenen Fühlen zu kommen, müssen ebenfalls Gefühle erzeugt werden. Die Differenz verläuft demnach keineswegs zwischen einer angeblichen Natürlichkeit und der Künstlichkeit der Gefühle – im Gegenteil, was geboten ist, ist ebenso künstlich wie die technische Welt selbst: „Auch die Zustände, in die uns Kunstwerke versetzen, sind eben künstlich; wenn man will: ‚Kunstwerke‘.“ (ebd., 315). Der Unterschied besteht in der Angemessenheit bezüglich der moralischen Aufgabe einer Abwendung der drohenden Menschheits- oder sogar Weltvernichtung.

[4] Dies wird umso weniger überraschen, seitdem die *Musikphilosophischen Schriften* aus dem Nachlass herausgegeben worden sind (Anders 2017). Anders hatte eine Habilitationsschrift über „musikalische Situationen“ verfasst, die Habilitation scheiterte allerdings und die Arbeit blieb unveröffentlicht.

[5] Man vergleiche dazu den Aufsatz *Die Antiquiertheit des Individuums* aus dem zweiten Band der *Antiquiertheit*, worin die Unterhaltung als Tendenzkunst der Macht bezeichnet wird und die modernen Arbeitnehmer allesamt als „synthetische Lustmörder“ mit schizophrenen Anteilen bezeichnet werden (Anders 1984, 138 bzw. 175).

Anders ist sich dabei durchaus bewusst, dass seine Aufforderung zur Erweiterung des Gefühlsvermögens als „gewalttätig“ eingestuft werden kann (ebd., 274). Er vergleicht sie mit den „gewalttätigen Überforderungen“, die vonseiten des Human Engineering kommen und die er bei anderer Gelegenheit noch „heftig abgewiesen“ hatte. Nun aber bleibe nichts mehr übrig, als die Waffen des Angreifers selbst in die Hand zu nehmen. Diese Affirmation einer gewissen Gewalttätigkeit (die übrigens lange jenen berüchtigten Überlegungen zum gerechten Mord in den 1980er Jahren vorausgeht^[6]) ist die eine unbehagliche Reminiszenz, die Anders selbst anführt. Die andere betrifft die Propaganda der Nationalsozialisten. Sie, deren „Zeugen und Opfer wir gewesen sind“, war nämlich „in der Tat nichts anderes als eine Produktion von Gefühlen im kolossalsten Maßstabe; eine Produktion, die die Partei für geboten hielt, weil sie kalkulierte, daß die mit diesen Gefühlen ausgestatteten Opfer das überfordernde Terrorsystem leichter, wenn nicht gar enthusiastisch, akzeptieren würden“ (ebd., 311).

Trotz dieser echten Sorge um die Gewalttätigkeit des Fühlen-Machens und ihrer Anklänge an die normierenden Visionen des Human Engineering sowie an die Gefühlsmaschinerie der Nazis zieht Anders hier nicht alle Konsequenzen. Eine bestimmte Dialektik scheint ihm zu entgehen. Einerseits gilt, dass wenn das Gefälle zum politischen Risiko wird, die „Notwendigkeit“ besteht, „dem Fühlen nachzuhelfen oder Gefühle ganz ausdrücklich herzustellen“, damit die „Weltveränderung“ akzeptiert, ihr entsprochen wird. Andererseits wird nun aber eben jenes Deutschland 1933 zitiert, das ja die Gefühlsproduktion als Mittel zur Implementierung ihres Terrorsystems eingesetzt hat. Damit aber haben die Nazis selbst jene Weltveränderung vorangetrieben, zu deren Akzeptanz sie zugleich die Gefühle der Bevölkerung modellieren mussten, was ihnen bekanntlich sehr gut gelang. Die Gefühlsproduktion kann demnach zur Durchsetzung jeder beliebigen aktiven Weltveränderung eingesetzt werden – sie wird zum Mittel für *beliebige* Zwecke. Anders will die Gefühlsproduktion aber genau von dieser Beliebigkeit abziehen, um sie moralisch einzusetzen: Nicht instrumentell für das Ziel einer aktiven Weltveränderung, sondern zur korrektiven Erkenntnis der bereits vollzogenen und sich noch vollziehenden Weltveränderung. Und erst über diesen heuristischen Umweg ist eine aktive Weltveränderung dann wieder denkbar – nun aber auf einer sichereren, weil breiteren Gefühlsbasis. Gewiss könnte man zeigen, dass die Nazis das Gefühlsleben der deutschen Bevölkerung eher verengt haben, anstatt beispielsweise ihre Empathiefähigkeit zu erweitern. Gerade im Gegenteil dazu ging es ja um eine massive Entsolidarisierung mit großen Teilen der Bevölkerung, insbesondere der Juden, durch affektive Abwertungen in ungeahntem Ausmaß.^[7] Instrumentell wird die Gefühlsproduktion da, wo sie nur ganz bestimmte Gefühle produzieren will (Freude, Enthusiasmus, Patriotismus, Stolz, Ehrgefühl – jeweils im spezifischen nationalsozialistischen Modus), um zugleich andere stillzulegen (Trauer, Zweifel, Melancholie etc.).

Anders' Vorschlag zur Erweiterung des Gefühlsvermögens kennt auch diese instrumentelle Seite; aber sie ist nicht darauf reduzierbar. Er schreibt zwar davon, dass es die Aufgabe der Zeit sei, das Fürchten wieder zu lernen:

[6] Diese Debatte ist dokumentiert in Bissinger (1987). Anders' Text, der die Debatte ausgelöst hat, spricht allerdings von „Notstand und Notwehr“.

[7] Zur Emotionsgeschichte des Antisemitismus siehe Jensen/Schüler-Springorum (2013).

„Denn was uns vor allem fehlt, ist ‚freedom to fear‘, das heißt: die Fähigkeit, *angemessene Angst*, als dasjenige Quantum an Angst aufzubringen, das wir leisten müßten, wenn wir uns von der Gefahr, in der wir schweben, wirklich frei machen, also die ‚freedom from fear‘ wirklich gewinnen wollen. Worum es geht, ist also: to fear in order to be free; *Angst zu haben, um frei zu werden*; oder um überhaupt zu überleben.“ (Anders 1983, 266)

Hans Jonas wird später in *Das Prinzip Verantwortung* fast gleichlautend von der Notwendigkeit einer „Heuristik der Furcht“ sprechen (Jonas 1984, 392); ebenso spricht Jonas von der Pflicht der „Aufbietung des dem Vorgestellten angemessenen Gefühls“ (ebd., 65).[8] Hier wird also ein bestimmtes Gefühl instrumentell eingesetzt; doch ist diese Instrumentalität *heuristischer* Art, d. h. sie dient der Erkenntnis- bzw. der Einsichtsproduktion; und sie wird letztlich in *emanzipatorischer* Absicht gefordert: als Weg zur Freiheit.

Ein biographischer Umstand verdient hier beachtet zu werden, weil die Vermutung naheliegt, dass er thematisch und terminologisch mitschwingt. Anders hat den ersten Band der *Antiquiertheit* seinem Vater William Stern gewidmet und dabei vor allem dessen Festhalten am Begriff der Menschenwürde gewürdigt.[9] Stern gilt nun zudem als Erfinder des Begriffs „Psychotechnik“ (vgl. Schrage 2001; Bösel 2013). Auf diesen denkwürdigen Umstand kommt Anders in einer der letzten Anmerkungen des zweiten Bandes der *Antiquiertheit* zu sprechen – ein wenig so, als wollte er nun seinem Vater nach dem ersten auch das letzte Wort überlassen. Die Anmerkung bezieht sich auf das versuchsweise eingeführte Wort „Technikpsychologie“. Anders erinnert angesichts dieser Wortschöpfung an die (nach dem Ausdruck „Intelligenzquotient“) vermutlich zweitberühmteste väterliche Begriffserfindung: „Mein Vater hatte noch das unselige Wort ‚Psychotechnik‘ geprägt, wenn er auch nicht wie seine Kollegen damit prahlte, entdeckt zu haben, daß die Seele technisch bearbeitet werden könne. Wir dagegen meinen, wenn wir von ‚Technikpsychologie‘ sprechen, die Untersuchung und die Kritik des Einflusses, den die bestehende Technik auf den Menschen ausübt.“ (Anders 1984, 464). Doch wie gesehen beschränkt sich sein Ansatz keineswegs auf eine kulturkritische Gegenwartsdiagnose. Vielmehr stellt er selbst die Forderung, „technisch“, d. h. künstlich, auf die Gefühle der Menschen einzuwirken, um sie vom Ausmaß der globalen Bedrohung zu überzeugen und sie von jener Furcht zu befreien, die sie noch gar nicht empfinden, die aber dennoch bereits implizit in ihnen vorhanden ist und sich unbewusst auf ihre Lebensführung auswirkt.

III

In dem 1961 geschriebenen Aufsatz *Die Antiquiertheit der Menschenwelt* berichtet Anders von seiner Beobachtung japanischer Pachinko-Spieler. Er sieht in ihren Gesichtern nicht nur die weithin bekannten Affekte aller Glücksspieler, die er als „Monte-Carlo-Erregungen“ zusammenfasst, sondern außerdem „Wut und Rachsucht“ (Anders 1984, 61). Er diagnostiziert, dass hier ein Maschinen-Ressentiment am Werk sei, genauer gesagt ein Ressentiment, das sich auf die

[8] Zur persönlichen und diskursiven Verbindung von Anders und Jonas siehe Liessmann (2003) sowie Dries (2012).

[9] „In Erinnerung an ihn, der den Begriff der Menschenwürde dem Sohne unausrottbar eingepflanzt hat, sind diese traurigen Seiten über die Verwüstung des Menschen geschrieben worden.“ (Anders 1983, V).

Maschinen richtet, aber in der Arbeitswelt, von wo her es rührt, nicht ausagiert werden kann. Eben deshalb brauche es „Abreaktionsgeräte“, um die Wut abzuführen. All das geschehe unbewusst, d. h. den betroffenen Subjekten sei weder ihr „Antimaschinen-Affekt“ bewusst, noch ihre Abreaktion als solche zugänglich. Und auch die Designer der Spielautomaten wüssten nicht um die Funktion, die ihre Geräte erfüllen – auch wenn man ihnen sicher, über Anders hinausgehend, unterstellen kann, dass sie die Spielsucht durch das Design der Geräte und Interfaces absichtlich zu induzieren versuchen, wie es vor wenigen Jahren von der Ethnologin Natasha Dow Schuell angesichts der Spielhallen in Las Vegas unter dem Titel *Addiction by Design* (2012) herausgearbeitet wurde. Anders interessiert sich aber für einen ganz anderen Punkt, nämlich nicht die Sucht, sondern das Ressentiment: Der Antimaschinenaffekt werde tabuisiert (Anders 1984, 62), und wenn man Anders in der Annahme folgen will, dass er tatsächlich unterhalb der Bewusstseinschwelle bleibt, lässt sich auch keine Manipulation durch „Psychotechnik“ im Sinne einer intentionalen Bearbeitung der Seele unterstellen, wie er allerdings insinuiert. Vielmehr müsste man stattdessen von einer ungesteuerten Emergenz von Abreaktionsmaschinen sprechen, die aus demselben industriellen Komplex herrühren wie die Arbeitsmaschinen, die das Ressentiment überhaupt erst entstehen lassen. Diese Gedanken sind in einem Paragraphen zu finden, der mit *Das Trauma des Industriezeitalters* übertitelt ist. Diese Wendung wird nicht ausbuchstabiert, wie auch der Traumabegriff keine zentrale Rolle in den beiden Bänden der *Antiquiertheit* spielt; aber offenbar ist das Maschinen-Ressentiment *Folge* jenes Traumas, das von den Maschinen herrührt (wie im Aufsatz über *prometheische Scham* ausgeführt); und dieses Ressentiment äußert sich nicht nur in der Pachinko-Spielsucht, sondern ebenso in einem „Zerstörungsfuror“ von Jugendlichen, „Halbstarken“ und anderen – nennen wir sie, in Anlehnung an die zeitgenössische Figur des Globalisierungsverlierers, die ‚Maschinisierungsverlierer‘ (ein Ausdruck, der auf der Linie von Anders’ Rhetorik gelagert sein dürfte). Diagnostiziert wird von Anders auch eine „Indolenz gegen Zerstörung“, eine „Gleichgültigkeit gegenüber der Totalvernichtung durch einen eventuellen Atomkrieg“ (ebd., 64); man könnte auch von einer Desaffizierung oder Apathie sprechen, die nur noch von Zerstörungslust durchbrochen wird.[10]

Wir sind nun also bei derselben Gegenwartsdiagnose gelandet wie bei Malabou. Die Diagnose der Indolenz trifft sich mit derjenigen des zerstörten emotionalen Erlebens fünfzig Jahre später. Und in beiden Fällen stehen diese Diagnosen in Verbindung mit dem Begriff der Plastizität: Neuroplastizität bei Malabou und, wenn man so will, Pathoplastizität bei Anders. Ebenso beharren beide auf der Annahme, dass die Allgemeinheit von dieser Plastizität nichts weiß, und mehr noch, dass sie auch von der Möglichkeit sowie der Wirklichkeit der destruktiven Plastizität kein Bewusstsein hat. Wie ein Leitmotiv wiederholt Malabou die Wendung „wir wissen es nicht“ (2006, 7, 12, 19, 20), um die Bewusstmachung eben dieser Plastizität in allen ihren Aspekten als Intention ihres Essays zu verdeutlichen (ebd., 7f.). Anders vermeidet es zwar, die Plastizität der Gefühle als eine auch destruktive zu bezeichnen, doch geht die zerstörerische Seite der Formbarkeit des Gefühlslebens aus seiner

[10] Christopher John Müller hat in *Prometheanism* einen weiteren Aspekt in Anders’ Werk stark gemacht: Die komplexe arbeitsteilige Forschung und Entwicklung der Atombombe habe einer „Anästhetisierung“ der ArbeitnehmerInnen zugearbeitet, die von ihrem Produkt maximal entfremdet sind. Damit wird letztlich die Fähigkeit zu Kritik, emotionaler Betroffenheit und Empathie „ausgeschaltet“: „the complexity of the nuclear device generates a level of abstraction and detachment that the limited reach of human feeling and empathy cannot bridge“ (Müller 2016, 140). Das prometheische Gefälle vergrößert sich damit an beiden Enden zugleich: Nicht nur das Herstellungsvermögen wird gesteigert, sondern zugleich das Gefühlsvermögen verringert. Müller macht diese Denkfigur, die Anders anhand der Atombombe entwickelt hat, für seine eigene Analyse der digitalen Technologien stark und spitzt sie in der Aussage zu, dass das Smartphone gewissermaßen die Funktion der Atombombe übernommen habe (ebd., 147–164).

Diagnose der Gleichgültigkeit deutlich genug hervor. Beide argumentieren also vor dem Hintergrund der Anerkennung einer zerstörerischen Plastizität – und beide fragen danach, was wir mit dieser Plastizität tun sollen, nun da *erwiesen* ist, dass sie eben auch eine zerstörerische Seite hat.

Anders schlägt „Exerzitionen zu einem erweiterten Fühlen“ vor und vergleicht das, was ihm vorschwebt, mit mystischen Techniken oder auch „Selbstverwandlungs-Techniken“ (Anders 1983, 275); sein Paradigma einer Gefühlserweiterung findet er vornehmlich in den Künsten. Während also die destruktive Plastizität auch den impliziten Hintergrund von Anders' Überlegungen bildet, will er sich die rezeptive (empfangende) Gefühls-Plastizität zunutze machen, um die aktive (formgebende) Gefühls-Plastizität in eine andere Richtung zu lenken. Dann muss allerdings auch die Frage gestellt werden, wem oder was die Gefühls-Plastizität überhaupt Form verleiht? Gemäß den Vermögen, die Anders unter dem promethetischen Gefälle verhandelt, würde sich eine erweiterte Fähigkeit zum Fühlen sowohl auf das Vorstellen wie auch auf das Herstellen auswirken.

Wer nun konkrete Vorschläge oder gar Anweisungen erwartet, wird von Anders allerdings enttäuscht; er sagt ausdrücklich, dass ihm diese als nicht möglich erscheinen. „Sie entziehen sich der Mitteilung. [...] von der Selbsterweiterung lässt sich nichts mehr mitteilen.“ (ebd., 275). Immerhin sagt er aber noch so viel, dass es sich, wenn man an der Schwelle dieser Exerzitionen steht und sich gerade dazu durchringt, sie zu vollziehen, um eine Art Anrufung handelt: „denn man ruft ja über die Gefälle-Kluft hinüber, so als wären die jenseits der Kluft zurückgebliebenen Vermögen Personen; und sie: die Phantasie und das Gefühl, sind es, die hören sollen, oder denen man überhaupt erst einmal ‚Ohren machen‘ will.“ (ebd.)

Dieses Bild operiert auf der *intrasubjektiven* Ebene, als sei die geforderte Ausweitung des Affektvermögens eine rein individuelle Angelegenheit; aber auch wenn Anders hier nichts bezüglich eines *intersubjektiven* Ausweidungsversuchs sagt, kann doch seine eigene schriftstellerische und rhetorische Praxis als ein solcher Versuch begriffen werden. Oder, um daraus eine Frage zu formulieren: Bemüht sich Anders in seinem Schreiben um eine Erweiterung der Empfindungsfähigkeit seiner Leserschaft? Nimmt er eine Art psychotechnischer oder vielleicht besser psychoplastischer Intervention vor, die auf der Erfahrung seines eigenen Schreckens und seiner eigenen Ängste beruht?

Erinnern wir uns an Malabous Forderung, wonach der heutige Therapeut zum Subjekt des Leidens jener Traumatisierten werden muss, die ihr eigenes Leiden nicht mehr empfinden können. Diese Forderung läuft darauf hinaus, ein Leiden, einen Schmerz, einen Schrecken auf sich zu nehmen, der ansonsten sang- und klanglos unterzugehen droht. Erweisen sich Anders' Vorschlag einer Heuristik der Furcht und Malabous Vorschlag einer Heuristik des Schmerzes damit als masochistische Projekte? Sind die Furcht und der Schmerz Selbstzwecke? Nein, denn für Anders dient die Heuristik der Furcht ja, wie später bei Hans Jonas, der Rückgewinnung von Verantwortlichkeit, Handlungsmacht und letztlich Freiheit. Und für Malabou dient die Anerkennung des Schmerzes letztlich der Rückgewinnung einer Affizierbarkeit, die aus ihrer Sicht für die Konstitution jeglicher Subjektivität notwendig ist – und damit auch einer

ungehorsamen, ungefügigen Subjektivität.

In beiden Fällen scheint das Politische (wenn auch nicht ausdrücklich) in einer Artikulationsfähigkeit begründet, die wiederum auf die Kraft zurückgeht, das Schmerzhaftes nicht nur auszuhalten, sondern es in seinen Möglichkeitsbedingungen zu betrachten. Diesen Schmerz gilt es offenzuhalten, um zu verhindern, dass er als verleugneter oder nicht mehr empfundener Schmerz zur Auslöschung aller Schmerzempfindung führt. Das Unzeitgemäße an beiden Ansätzen (und zwar „unzeitgemäß“ durchaus im Sinne von Friedrich Nietzsche, der ebenfalls gegen die Tendenz zur utilitaristisch motivierten Desaffizierung ansah, die er seiner Gegenwart attestierte) liegt schlussendlich darin, sich den sogenannten „negativen“ Affekten emphatisch zuzuwenden – nicht aber, weil Anders oder Malabou diese als Selbstzweck betrachten würden, sondern weil sie darin die einzige Chance sehen, der Gefahr einer technologisch bzw. traumatologisch induzierten Negation der Affekte etwas entgegenzusetzen.

Bibliographie

- Anders, G. (1964) *Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann*. München: Beck.
- Anders, G. (1979) *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966. Nach ‚Holocaust‘ 1979*. München: Beck.
- Anders, G. (1983 [1956]) *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Anders, G. (1984 [1980]) *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Anders, G. (1986) *Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens*. München: Beck.
- Anders, G. (2017) *Musikphilosophische Schriften. Texte und Dokumente*. München: Beck.
- Bissinger, M. (1987) (ed.) *Günther Anders: Gewalt – ja oder nein. Eine notwendige Diskussion*. München: Knaur.
- Bösel, B. (2013) Die philosophische Relevanz der Psychotechniken – Argumente für die Indienstnahme eines ambivalenten Begriffs. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 38(2): 123–142.
- Butler, J.; Gambetti, Z.; Sabsay, L. (2016) (eds.) *Vulnerability in Resistance*. Durham; London: Duke University Press.
- Costandi, M. (2016) *Neuroplasticity*. Boston (Mass): MIT Press.
- Damasio, A. (1995) *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. München: List.
- Davoine, F.; Gaudilliere, J.-M. (2004) *History Beyond Trauma*. New York: Other Press.
- Dries, C. (2012) *Die Welt als Vernichtungslager. Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*.

- Bielefeld: transcript.
- Freud, S. (2000) *Schriften zur Behandlungstechnik*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Frevert, U. (2009) Was haben Gefühle in der Geschichte zu suchen? In: *Geschichte und Gesellschaft* 35(2): 183–208.
- Herman, J. L. (1992) *Trauma and Recovery. The Aftermath of Violence – from Domestic Abuse to Political Terror*. New York: Basic Books.
- Jensen, U.; Schüler-Springorum, S. (2013) Einführung: Gefühle gegen Juden. Die Emotionsgeschichte des modernen Antisemitismus. In: *Geschichte und Gesellschaft* 39(4): 413–442.
- Jonas, H. (1984) *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Liessmann, K. P. (2003) Verzweiflung und Verantwortung. Koinzidenz und Differenz im Denken von Hans Jonas und Günther Anders. In: Wiese C.; Jacobson, E. (eds.) *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Berlin; Wien: Philo Verlagsgesellschaft: 53–70.
- Malabou, C. (2005) *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality, and Dialectic*. Abingdon: Routledge.
- Malabou, C. (2006) *Was tun mit unserem Gehirn?* Zürich; Berlin: diaphanes.
- Malabou, C. (2010) *Plasticity at the Dusk of Writing. Dialectic, Destruction, Deconstruction*. New York: Columbia University Press.
- Malabou, C. (2011) *Ontologie des Akzidentiellen. Über die zerstörerische Plastizität des Gehirns*. Berlin: Merve.
- Malabou, C. (2012) *The New Wounded. From Neurosis to Brain Damage*. New York: Fordham University Press.
- Malabou, C. (2013) Go Wonder: Subjectivity and Affect in Neurobiological Times. In: Johnston, A.; Malabou, C. *Self and the Emotional Life. Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*. New York: Columbia University Press: 1–72.
- Matt, S. J.; Stearns, P. N. (2014) (eds.) *Doing Emotions History*. Urbana et al.: University of Illinois Press.
- Müller, C. J. (2016) *Prometheanism. Technology, Digital Culture and Human Obsolescence*. London: Rowman & Littlefield.
- Plamper, J. (2012) *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*. München: Siedler.
- Schrage, D. (2001) *Psychotechnik und Radiophonie. Subjektkonstruktionen in artifiziellen Wirklichkeiten*. München: Fink.
- Schuell, N. D. (2012) *Addiction by Design. Machine Gambling in Las Vegas*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

Matrize und Gerede:

Potentiale der Kritik medialer Öffentlichkeit bei Anders und Heidegger im Spannungsfeld von Postfundamentalismus und neuem Realismus

Matrix and Idle Talk:

Heidegger's and Anders' Critique of the Media-Based Public Sphere between Post-Fundamentalism and New Realism

Andreas Beinsteiner

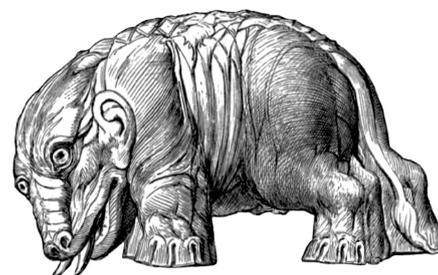
Abstract

In the face of recent developments concerning the public sphere (post-truth, fake news etc.), enthusiasm about the emancipatory potential of the internet and web 2.0 in particular has drastically decreased. The article re-reads two critiques of the media-based public sphere that do not focus on the dichotomy of one-to-many and many-to-many communication but address the fundamental question of what can become articulated in the public sphere in the first place: Günther Anders' concept of the matrix and Martin Heidegger's notion of idle talk, which both deal with the dominance of stereotypes in public discourse. By relating those ideas to post-foundational political theory and to new realism in philosophy, the article discusses whether it is plausible to attribute recent problems of the public sphere to an unrestricted antagonism of interpretations. Contrary to the claims of new realism, it will be argued, in view of the surface pluralisation of post-modernity, public discourse is in need of in-depth pluralisation.

Keywords, dt: Martin Heidegger, Günther Anders, Matrize, Gerede, eidos, mediale Öffentlichkeit, das Postfaktische, neuer Realismus, Postfundamentalismus, Antagonismus

Keywords, engl.: Martin Heidegger, Günther Anders, matrix, idle talk, eidos, public sphere, mass media, fake news, new realism, post-foundationalism, antagonism

Dr. Andreas Beinsteiner studied philosophy and computer science. His doctoral thesis appropriated Martin Heidegger as a philosopher of media. Currently his research focuses on participation, materiality and affect in relation to digital media. He is teaching at the Universities of Freiburg im Breisgau and Vienna. **E-Mail: andreas.beinsteiner@univie.ac.at**



Einleitung

Das Vertrauen in die medial hergestellte politische Öffentlichkeit ist nicht unerschütterlich: Seine jüngste Krise erfuhr es im Zeitalter des Web 2.0, spätestens als Donald Trump zum Präsidenten der Vereinigten Staaten gewählt wurde. In den letzten Jahren werden die Phänomene des sogenannten Postfaktischen und die Macht von Fake News intensiv diskutiert. Zum ersten Mal stellt sich auf breiter Basis Ernüchterung ein hinsichtlich der demokratisierend-emanzipatorischen Effekte, die dem Internet bis dahin euphorisch zugeschrieben wurden. Gegen die Monopolisierung der Öffentlichkeit durch zentralisierte Massenmedien wurden seit Brechts Radiotheorie Kommunikationsutopien in Stellung gebracht, gemäß welchen multidirektionale Medien derartige Monopole brechen sollten, um allen Bürgern die Partizipation am öffentlichen Diskurs zu ermöglichen. Allerdings erweist sich gerade die Umsetzung solcher Utopien im Web 2.0 als neues Bedrohungsszenario. Die Öffentlichkeit, so scheint es, ist einem derart schrankenlosen Zugang nicht gewachsen und taumelt in einen demokratiegefährdenden Zustand der Desorientierung. Die Reaktionen von politischer wie theoretischer Seite offenbaren diesen jüngsten Vertrauensverlust in die Öffentlichkeit gleichermaßen deutlich. Politisch wird versucht, die uneingeschränkte Möglichkeit der Verbreitung von Botschaften wieder einzuhegen, in Deutschland etwa mittels des sogenannten Netzwerkdurchsetzungsgesetzes; auf theoretischer Ebene wird zu einem neuen Realismus aufgerufen, der keinen Pluralismus der Interpretationen mehr zu tolerieren gewillt ist.[1] Diese beiden Ansätze operieren parallel: Der unbegrenzten Möglichkeit der öffentlichen Verbreitung von Botschaften sei ebenso Einhalt zu gebieten wie einem unbegrenzt freien Spiel der Interpretationen. Von Seiten der neueren – postfundamentalistisch ausgerichteten – politischen Theorie war hingegen stets die Irreduzibilität des Antagonismus und die Unmöglichkeit, das Politische im Rückgang auf letzte Gründe zu fundieren, hervorgehoben worden.[2]

Angesichts der jüngsten Krise der Öffentlichkeit im Web 2.0 liegt es nahe, jene Formen der Medienkritik neu aufzugreifen, die nicht auf der Opposition unidirektionaler Distribution und multidirektionaler Kommunikation beruhen, sondern die Probleme medial konstituierter Öffentlichkeit unabhängig von der Flussrichtung der Signale zu verstehen versuchen. Der vorliegende Beitrag wendet sich in diesem Sinne zwei älteren Spielarten der Kritik medialer Öffentlichkeit zu, wie sie von Günther Anders und Martin Heidegger artikuliert wurden. Diese zwei Autoren im gegebenen Zusammenhang ins Gespräch zu bringen, mag überraschen – nicht nur aufgrund ihrer unterschiedlichen politischen Orientierungen, sondern auch angesichts der massiven Kritik, die Anders an seinem früheren Lehrer Heidegger artikuliert hat.[3] Jedoch kommen die beiden hinsichtlich der Thematik medialer Öffentlichkeit dahingehend überein, dass sie nicht primär danach fragen, in welche Richtung Botschaften in den Medien fließen, sondern was überhaupt wie durch Medien Kommunizierbarkeit erlangt. Anders hat sich mit der Ausbildung und Verbreitung von Stereotypen im Fernsehen auseinandergesetzt, Heidegger bescheinigte dem öffentlichen Diskurs per se eine Tendenz zur Verfestigung von Stereotypen. Beiden Ansätzen

[1] Exemplarisch ist dies der Fall bei Maurizio Ferraris (2014).

[2] Vgl. etwa die umfassende Darstellung in Marchart (2010).

[3] Zu einer grundsätzlichen Bestimmung des philosophischen Verhältnisses von Anders und Heidegger vgl. Hildebrandt (1992). Der Beitrag rekonstruiert sowohl Anders' Kritik an Heidegger als auch Gemeinsamkeiten der beiden Ansätze.

haftet ein schlechter Ruf an, sie gelten als kulturkonservativ, elitaristisch – im Falle Heideggers gar als antidemokratisch. Der Beitrag versucht, das analytische Potential, das diesen beiden Problematisierungen medialer Öffentlichkeit dennoch zukommt, freizulegen und im Spannungsfeld zwischen neuem Realismus und Postfundamentalismus nutzbar zu machen.

Dazu wird im ersten Abschnitt nachgezeichnet, wie mediale Öffentlichkeit sowohl für Anders als auch für Heidegger unabdingbar von den kognitiven und affektiven Lenkeffekten herrschender Stereotypen geprägt ist. Deren Wirksamkeit beruht auf einer Unmittelbarkeitsillusion: Durch das, was in der medialen Öffentlichkeit zur Darstellung gelangt, scheint schlicht die Sache selbst erfahrbar zu werden. Die Präformierung des Wahrgenommenen durch die massenmedialen Bilder wird ihrerseits kaum oder gar nicht wahrgenommen.

Stehen im ersten Abschnitt die Gemeinsamkeiten zwischen Anders und Heidegger im Vordergrund, so werden im zweiten Teil die Unterschiede beider Ansätze herausgearbeitet. Beide rekurren auf das platonische *eidōs*, um zu verdeutlichen, wie das Wirkliche selbst durch die medialen Bilder geprägt wird. Während Anders einen industriellen Platonismus konstatiert, dessen Wirklichkeit durch die Serienproduktion von Modellen entsteht, in welche sich auch die massenmedialen Bilder restlos einfügen, versucht Heidegger die Metaphysik der Produktion durch die Identifikation von Sein und Anwesenheit grundsätzlich zu überschreiten. Das *eidōs* definiert hier umfassend die Weise, wie Seiendes überhaupt ins Anwesen gelangen kann und wird entsprechend auch vom visuellen Bild entgrenzt zum existenzialhermeneutischen „als“. Insofern ein solches „als“ sich stets für die Zugänglichkeit des Zugänglichen als prägend erweist, ist der Anspruch eines unmittelbaren Zugriffs auf die Wirklichkeit grundsätzlich nicht einlösbar.

Angesichts dessen fragt der dritte Abschnitt nach Perspektiven einer postfundamentalistischen Medienkritik, die öffentliche Diskurse nicht im Abgleich mit einer vorgängigen und unberührten Wirklichkeit zu fundieren sucht. Hierzu wird vorgeschlagen, die Differenz zwischen der Politik und dem Politischen auf der Grundlage von Anders' und Heideggers Rekonzeptualisierungen des *eidōs* – der Matrize und dem „als“ – zu reartikulieren.

Vor diesem Hintergrund wendet sich der Beitrag abschließend der Konjunktur des Postfaktischen in der politischen Öffentlichkeit der Gegenwart zu. Angesichts der Oberflächenpluralisierung des real existierenden Postmodernismus plädiert er für eine Tiefenpluralisierung anstelle eines neuen Realismus. Ein Epilog greift die vielfach problematisierte Affirmation von Sammlung und Kritik von Zerstreung zu, die Anders und Heidegger teilen. Anders' Diagnose, dass das Individuum angesichts medialer Dauerstimulation zum Divisum werde, könnte sich gerade angesichts des heutigen medientechnischen Standes der Dinge als eine gehaltvollere Erklärung für das Postfaktische erweisen als relativistische Tendenzen in den Kultur- und Geisteswissenschaften.

Matrize und Gerede als Konzeptionen massenmedialer Öffentlichkeit

Im Aufsatz *Die Welt als Phantom und Matrize* aus dem ersten Band der *Antiquiertheit des Menschen* thematisiert Günther Anders die massenmediale Öffentlichkeit, wie sie sich ihm Mitte des 20. Jahrhunderts – geprägt durch das damals neue Medium des Fernsehens – darstellte. Die Analyse ist zwar nicht auf die optisch-technischen Medien beschränkt, aber hängt wesentlich mit der Phänomenalität der Photographie bzw. des technisch reproduzierbaren Bildes zusammen.[4] Was durch die Massenmedien zugänglich wird, zeichnet sich gemäß dieser spezifischen Phänomenalität durch einen eigentümlich zweideutigen ontologischen Status aus, insofern es zwischen An- und Abwesenheit, zwischen Präsenz und Repräsentation, zwischen Sein und Schein oszilliert. Denn einerseits scheinen uns die technischen Medien nicht nur – wie zuvor die Presse – mit Mitteilungen (über eine Kriegsszene oder eine Parlamentsverhandlung), sondern mit den Ereignissen selbst zu beliefern, die wir z. B. im Fernsehen mitverfolgen können: Wir hören und sehen „nicht nur Meldungen über die Explosionen oder über die Redner sondern diese selbst“ (Anders 2002a: 129). Andererseits unterscheidet sich die televisuelle Präsenz von der physischen dadurch, dass der Zuschauer vor den Gefahren, die der realen Situation innewohnen, in Sicherheit ist und dass er aller etwaigen Interventionsmöglichkeiten beraubt ist. Dieser Unmöglichkeit jeglicher Interaktion entsprechend erscheint das televisuell Zugängliche als bloße Repräsentation. Und doch ist das, was da zugänglich wird, in gewisser Weise das Ereignete selbst und nicht lediglich eine Mitteilung darüber. Aufgrund dieses widersprüchlichen Ineinandergreifens von Aspekten der An- und Abwesenheit bestimmt Anders die massenmedialen Bilder als *Phantome*.

Als zentral für diese Phantomhaftigkeit erweist sich in der Untersuchung die Unmittelbarkeitsillusion, die technische Medien dadurch hervorrufen, dass sie Ereignisse *sinnlich erfahrbar* machen. Die Kontrastfolie zur manipulierenden Macht massenmedialer Bilder bildet bei Anders eine Erfahrung von Öffentlichkeit, die noch nicht von technischen Bildmedien geprägt war. Dort sei nämlich der „Unterschied zwischen unmittelbarer und vermittelter Erfahrung“ (Anders 2002a, 159) noch deutlich erkennbar gewesen: Von der unmittelbaren sinnlichen Erfahrung hebt sich die Nachricht über etwas durch ihre sprachliche Verfasstheit und insbesondere durch ihre „S ist p“-Form ab. Diese Unterscheidbarkeit ist in den technischen Massenmedien nicht mehr gegeben: „[D]as eigentümlich Zweideutige an Rundfunk- und Bildfunksendungen besteht darin, daß sie den Empfänger von vornherein und prinzipiell in einen Zustand versetzen, in dem der Unterschied zwischen Erleben und Benachrichtigtsein [...] ausgelöscht ist [...]“ (ebd.). So wird kaschiert, dass das Bild ein Urteil transportiert. Wenn etwa, so Anders' Beispiel, der Senator Smith als „pleasing personality“ gezeigt wird, die vollständig in ihrem gewinnenden Lächeln aufzugehen scheint, bleibt die dadurch kommunizierte „S ist p“-Form gänzlich implizit und bezieht gerade daraus ihre Effektivität. Was der Zuseher zu sehen bekommt, sei folglich „ein in Bildform auftretendes Vorurteil, das, wie jedes Vorurteil,

[4] Zu den Vorläufern von Anders' Analyse, insbesondere im Rahmen der Photographietheorie, vgl. Schröder (1992).

seinen Urteilscharakter versteckt; aber, da es heimlicherweise eben doch eines ist, den Konsumenten davon abhält, seinerseits noch einmal die Mühe des Urteilens auf sich zu nehmen“ (Anders 2002a, 163).

Das bildförmige Urteil besteht also darin, dass etwas *als Instanz eines Modells* präsentiert wird: Das über das Fernsehen Zugängliche wird überhaupt nur soweit zugänglich, wie es sich einer standardisierten Schablone fügt; die Differenz zwischen Schablone und Sache entzieht sich der televisuellen Wahrnehmung. Eine derartige Schablone bezeichnet Anders als *Matrize*: Der Begriff zielt auf eine selektive und stereotypisierte Wahrnehmung, die die massenmediale Öffentlichkeit notwendigerweise prägt. Die Matrizen operieren als „apriorische Bedingungs-Formen“ (Anders 2002a, 169), die – darin ähneln sie Michel Foucaults historischem Apriori (vgl. Foucault 1973, 183ff.) – zwar keineswegs den Individuen angeboren sind, jedoch vorzeichnen, was überhaupt in der Sphäre der massenmedialen Öffentlichkeit zu zirkulieren vermag. Ihre politische Virulenz beziehen diese Schablonen daraus, dass sie als Bedingungen „dem Erfahren, dem Fühlen und dem Benehmen“ vorausliegen und präjudizieren, „was und was nicht erfahren, gefühlt, usw. wird“ (Anders 2002a, 168). Die Matrize steckt also im Vorhinein das Spektrum unserer potentiellen Erfahrungen, unserer affektiven Responsivität und unserer Ressourcen des Denkens und Handelns ab, indem sie präformiert, was überhaupt zum Gegenstand massenmedialer Diskurse werden kann.

Ähnlich verfasst ist jene Kritik des „Nachrichtenwesens (Zeitung)“ (2001, 126), die Martin Heidegger in *Sein und Zeit* anhand der Begriffe des „Man“ (ebd.) und des „Geredes“ vorbringt (ebd., 167). Das substantivierte „Man“ extrahiert Heidegger aus der Alltagssprache, wenn er beobachtet: „Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom ‚großen Haufen‘ zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden ‚empörend‘, was *man* empörend findet.“ (2001, 126f.). In der sozialtheoretischen Rezeption wurde das Man oft im Sinne sozialer *Normativität* gedeutet,[5] doch Heidegger artikuliert klar, dass es sich dabei um eine bestimmte, nämlich hegemoniale Weise des Selbst- und *Weltverständnisses*, d. h. in der Terminologie von *Sein und Zeit* um eine Weise der „Erschlossenheit“, handelt.[6] Öffentlichkeit bestimmt Heidegger gerade als „die spezifische Erschlossenheit des Man“ (2001, 167), und diese „regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung“ (ebd., 127). Die dominante Erschlossenheit wird in öffentlichen Diskursen ständig reproduziert und verfestigt – dafür steht der Begriff des Geredes. Nicht nur in ihrem (quasi-)apriorischen Charakter kommen Heideggers Gerede und Anders’ Matrize überein, sondern auch in ihren kognitiven und affektiven Lenkeffekten: Das Man gibt „alles Urteilen und Entscheiden“ vor (ebd.), es „zeichnet die Befindlichkeit vor, es bestimmt, was man und wie man ‚sieht‘“ (ebd., 169f.).[7]

Die Unmittelbarkeitsillusion, die Anders an die Phänomenalität der technischen Medien bindet, diagnostiziert Heidegger bereits in der von der Presse getragenen Öffentlichkeit: Das Gerede bezieht seine autoritative Effektivität daraus, dass „vermeintlich das Verständnis des Beredeten erreicht“ (ebd.) ist, dass mithin die Sache sich in dem zu erschöpfen scheint, was über

[5] Vgl. Schmid/Thonhauser (2017) zum aktuellen Stand dieser Debatte.

[6] Vgl. dazu meinen Beitrag (Beinsteiner 2017c) in Schmid/Thonhauser (2017).

[7] Sowohl Anders als auch Heidegger formulieren damit Überlegungen, wie sie in jüngerer Vergangenheit auch Judith Butler (2010) zur affektiven Relevanz des *framing* angestellt hat.

sie geredet wird.[8] Das photographische Bild ist demnach keine notwendige Bedingung dieses Effekts – darauf werde ich noch zurückkommen.

Auf welchen normativen Grundlagen operiert die Kritik der massenmedialen Öffentlichkeit, die Anders und Heidegger vorbringen? Einiges spricht dafür, dass eine tatsächliche, prämediale Wirklichkeit in Stellung gebracht werden soll, im Abgleich mit welcher sich das Inadäquate der medialen Repräsentationen entlarven ließe. So kritisiert Heidegger am öffentlichen Diskurs gerade „die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache“ (ebd.). Es sei diese „Bodenlosigkeit des Geredes“, welche diesem „den Eingang in die Öffentlichkeit“ (ebd.) nicht versperre, sondern gerade begünstige. Durch das Fehlen eines „primären Seinsbezug[s]“ (ebd., 168) zum Beredeten sei kein Korrektiv für das Gerede vorhanden, welches sich dadurch umso ungehinderter zu reproduzieren vermag. Auch Anders hebt auf den fehlenden Realitätsbezug der massenmedialen Repräsentationen ab, etwa wenn er mit Verweis auf das nationalsozialistische Deutschland schreibt:

„Für den Leser des ‚Stürmers‘, der durch die dort veröffentlichten Judenmodelle und durch das Modell der ‚verjudeten Welt‘ sein ‚conditioning‘, seine Prägung, erfahren hatte, war der Unterschied zwischen den wirklichen Juden und deren Reizmodell nicht etwa nur unbedeutend, sondern einfach nicht da; die Tatsache der Zweiheit von Wirklichkeit und Bild hatte er so wenig aufgefaßt, daß er nun die wirklichen Juden so behandeln konnte und tatsächlich so behandelte, als wären diese eben nichts als ihre Bilder.“ (Anders 2002a, 165)

Es ist jedoch fraglich, ob Philosophie, soweit sie selbst Teil öffentlicher Diskurse ist, dergestalt auf eine prämediale Wirklichkeit rekurrieren kann. Ist denn nicht immer, wenn Menschen als Juden angesprochen werden, bereits eine implizite „S ist p“-Form im Spiel, wie Anders sie an den massenmedialen Bildern kritisiert? Haben wir es denn nicht immer, wenn von „den Juden“ – auch den „wirklichen“ Juden – die Rede ist, bereits mit einem Bild zu tun, das im Rahmen der Öffentlichkeit nicht einfach mit einer Wirklichkeit abgeglichen werden kann, die dieser Öffentlichkeit unmittelbar zugänglich wäre?

Wohlgemerkt soll hier nicht die Existenz einer wie auch immer verfassten Realität in Abrede gestellt oder auch nur diskutiert werden. Was ich problematisieren möchte, ist vielmehr die *Zugänglichkeit* dieser Realität für eine Öffentlichkeit, welche ja immer schon konstitutiv auf Medialität (und im massenmedialen Zeitalter auf Bildern) beruht. Öffentliche Aushandlungsprozesse können also nicht ohne weiteres die in ihnen zirkulierenden Bilder durch den Zugriff auf eine diesen Bildern vorgängige Realität korrigieren. Die öffentlichen Bilder wären demnach nicht als bloße, mehr oder weniger adäquate Repräsentationen eines schon vorab Gegebenen und Individuierten zu deuten, sondern als dessen *originäre Präsentation*.

[8] Über wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge soll an dieser Stelle nicht spekuliert werden. Einflüsse von Heideggers Kritik des Geredes auf Anders' Matrizenkonzeption sind gewiss nicht unwahrscheinlich – auch wenn Anders Heidegger eine Vernachlässigung der faktischen politischen und ökonomischen Verhältnisse unterstellt.

Das *eidōs* als originäre (öffentliche) Präsentation

In Anders' Konzeption sind einige Impulse wirksam, die die schlichte Entgegensetzung von massenmedialer Repräsentation und prämedialer Realität destabilisieren. Auf der Seite der Repräsentationen geschieht dies durch deren Phantomhaftigkeit – durch den Umstand, dass sie über eine bloße Benachrichtigung insofern hinauszugehen scheint, als sie das Repräsentierte selbst sinnlich erfahrbar macht. Doch auch die Ebene der unmittelbaren Wirklichkeit wird problematisch, wenn Anders ontologische Rückkoppelungseffekte der massenmedialen Matrizen konstatiert: Nicht nur, dass der Konsument aufgrund seiner massenmedialen Konditionierung auch dann, „wenn die Welt nun wirklich an ihn herantritt [...] nichts anderes in dieser sieht, als was die Schablonen ihn zu sehen gelehrt hatten, nichts anderes ihr gegenüber fühlt, als was die Schablonen an Gefühlen ihm vorgezeichnet hatten“ (Anders 2002a, 169f.). Mehr noch, die tatsächliche Wirklichkeit wird zunehmend nach Maßgabe der Matrizen umgestaltet, so, wenn der bereits erwähnte Senator Smith „effektiv als professioneller Lächler herumläuft“ (ebd., 160), wenn „zahllose wirkliche Girls sich das Aussehen von Filmbildern gegeben haben: also als Reproduktionen von Reproduktionen herumlaufen“ (ebd., 148), ja wenn überhaupt Ereignisse nur mehr im Interesse ihrer eigenen massenmediale Reproduktion stattfinden. „[D]ie Fußballmatches, Gerichtsverhandlungen, ja politischen Demonstrationen, die eigentlich bereits, im Vergleich zu ihren millionenfach gehörten und gesehenen Übertragungen, unscheinbar und unwirklich geworden sind, dies jedenfalls wären, wenn nicht eben ihre Faktur bereits dadurch bestimmt wäre, daß sie reproduziert und übertragen werden“ (ebd., 191). Massenmediale wie industrielle Serienproduktion verwandelt die Welt immer restloser in Abbilder der Matrizen, welche den Status platonischer Ideen annehmen, die technisch ins Wirkliche implementiert wurden. An mehreren Stellen spielt Anders auf das *eidōs* und dessen Maßgeblichkeit für das sinnlich Wahrnehmbare an. Insofern alle Exemplare eines Serienprodukts nach dem gleichen „blue print“ hergestellt sind, entspricht der Industrialismus einem „zweiten platonischen Zeitalter“ (Anders 2002b, 37) bzw. kann als „Industrie-Platonismus“ (Anders 2002a, 52) bezeichnet werden. Die Serienproduktion massenmedialer Bilder ist hierbei nur ein Fall unter anderen.^[9]

Radikaler und weniger an einen bestimmten Status industriell-technischer Produktions- und Reproduktionsverhältnisse gebunden ist Heideggers Aneignung des *eidōs* und seiner ontologischen Prägekraft:^[10] Heidegger macht deutlich, dass *immer*, wenn wir uns auf Seiendes beziehen, ein bestimmtes *eidōs* bereits im Spiel ist – also nicht nur im Fall technischer Bilder und industrieller Reproduktionsverfahren. Der Umstand, dass damit die Unmöglichkeit eines unmittelbaren Zugriffs auf die Wirklichkeit in Rechnung gestellt wird, lässt auch die Kritik des Geredes in anderem Licht erscheinen.

Heideggers zentraler Perspektivenwechsel in seiner Aneignung des platonischen *eidōs* besteht in einer Reinterpretation des Seinsbegriffs: Seit Platon hatte das metaphysische Denken „Sein“ als Seiendheit im Sinne des Hergestelltseins gedeutet – genau aus diesem Hintergrund erklärt sich auch noch bei Anders die Prägekraft des *eidōs*, und zwar in der spezifischen Ausprägung industrieller

[9] Dass Medien wie Photographie, Film und Audioaufzeichnung der Logik industrieller Standardisierung folgen, wird auch in Medientheorien jüngerer Datums bekräftigt; so etwa bei Lev Manovich (2001, 29f.).

[10] Anders hat den hohen Abstraktionsgrad von Heideggers Analysen wiederholt kritisiert (vgl. etwa Anders 2001, 80). Vielfach bringen Anders' gegenwartsphänomenologische Diagnosen die Grundlagenarbeit Heideggers dabei allerdings implizit zur Anwendung. Die technikphilosophischen Werke Heideggers, die in der Stoßrichtung vielfach mit seiner eigenen Gegenwartsdiagnostik konvergieren, bleiben von Anders' Kritik weitgehend verschont: Er zielt hauptsächlich auf die grundsätzlichen Überlegungen des frühen Hauptwerks *Sein und Zeit*.

Serienproduktion. Heidegger findet eine fundamentalere Bestimmung des Begriffs darin, dass wir als seiend immer nur solches in Rechnung stellen können, was sich uns in irgendeiner Weise so zeigt, dass wir es vernehmen können.[11] Entsprechend diesem für uns grundsätzlichen Bezug der Seiendheit (*ousia*) auf das Vernehmen (*nous*) kann Heidegger sagen: „Sein des Seienden heißt: Anwesen des Anwesenden, Präsenz des Präsenten.“ (Heidegger 2000, 140f.)

Genau diese Verschiebung des Ontologischen – weg von der Hergestelltheit hin zur Vernehmbarkeit – bildet den Einsatzpunkt für eine Umdeutung der platonischen Ideenlehre: Was ein Seiendes ist, bestimmt sich dann nämlich nicht mehr aus dem Urbild, nach dessen Vorbild dieses Seiende hergestellt wurde, sondern aus dem Bild, gemäß dem es wahrgenommen wird. Erst durch dieses Bild erlangt eine Entität Sein im Sinne des Eintritts in eine Sphäre öffentlicher Wahrnehmbarkeit. „[S]ein Aussehen, *eidos*“, ist dasjenige, „als was das Seiende sich zeigt, [...] heraustritt, sich dar-stellt, sich öffentlich macht“ (Heidegger 1996, 119).[12] Entgegen einer Heidegger unzählige Male unterstellten pauschalen Ablehnung der Öffentlichkeit ist es gerade der Eintritt in die Sphäre öffentlicher Sichtbarkeit, durch den ein Seiendes als solches überhaupt vernehmbar, thematisierbar und verhandelbar wird.

Mit der Verschiebung von der Hergestelltheit zur öffentlichen Vernehmbarkeit wird schließlich auch das *Privileg des Visuellen* hinfällig, welches das platonische Denken dem *eidos* zugestanden hatte: „Dadurch, daß gezeigt wird, wie alle Sicht primär im Verstehen gründet [...], ist dem puren Anschauen sein Vorrang genommen, der noetisch dem traditionellen ontologischen Vorrang des Vorhandenen entspricht.“ (Heidegger 2001, 147). An die Stelle des Anblicks tritt das existenzial-hermeneutische „als“ (vgl. ebd., 158), gemäß welchem ein Seiendes zugänglich wird. Aus diesem „als“ heraus bestimmt sich die *Bedeutsamkeit* des betreffenden Seienden, worunter nichts anderes zu verstehen ist als die Weise, wie dieses Seiende uns *angeht* – sie geht aller Scheidung zwischen Rationalem und Emotionalen voraus. Das historische Apriori der Matrize, das über die Möglichkeiten unserer kognitiven und affektiven Responsivität bestimmt, wäre mit Heidegger im „als“ zu verorten. Auch wenn es sich in einem öffentlichen Bild visuell manifestieren kann, hat das „als“ seinen primären Ort in der Sprache.[13] Die Sprache ist es nämlich, die die „Mannigfaltigkeit des Einzelnen [...] beziehbar“ macht „auf das Eine seines einheitlichen Aussehens“ (Heidegger 1996, 174). Die zentrale Relevanz der Sprache besteht daher nicht in ihrer Funktion als Kommunikationsmittel, sondern darin, dass sie das Einzelne als Instanz eines einheitlichen *Was* bestimmt und somit festlegt, was dieses Einzelne *ist*. In der Sprache vollzieht sich ein Nennen, durch welches „das Seiende erst zu dem ernannt“ wird, „was es ist. So wird es bekannt *als* Seiendes“ (Heidegger 2012, 41). Dergestalt „tritt erst all das ins Offene [...], was wir dann in der Alltagssprache bereden und verhandeln“ (ebd., 43). Mit der Etablierung des „als“ wird in ein Seiendes dessen *eidos* bzw. der Entwurf von dessen Wassein erst *hineingeschaut* (vgl. Heidegger 1983, 67), gemäß welchem es dann üblicherweise wahrgenommen wird. Über die Sprache erlangt das „als“ allgemeine Verbindlichkeit.

Diese von Heidegger vorgenommene Umdeutung des *eidos* widerstrebt der

[11] Hildebrandt (1992) weist darauf hin, dass Anders und Heidegger übereinkommen in einer Kritik der platonischen Metaphysik der Produktion. Zu ergänzen wäre allerdings, dass Anders auf die industrielle Serienproduktion bezogen bleibt, während Heidegger das Produktionsparadigma grundsätzlich zu überschreiten versucht, indem er das *eidos* von der Form der Hergestelltheit zum „als“ der Zugänglichkeit zu rekonzeptualisieren versucht. So verstanden sind die Ideen dann „nichts, was Platon sich in irgendeiner verstiegenen Spekulation ausgeklügelt hätte, sondern das, was jeder sieht und faßt, wenn er sich zum Seienden verhält“ (Heidegger 1997, 51).

[12] Die „auf den ersten Blick befremdliche Bestimmung“ der Form als „sich öffentlich machen“ in Nietzsches Kunstphilosophie lässt sich zurückführen auf den Konnex von *eidos* und *morphe*, „wie er bei den Griechen sich herausgebildet hat“ (Heidegger 1996, 119). Diese Bestimmung interessiert Heidegger gerade insofern, als sie – vom Visuellen abgelöst – das Erscheinen überhaupt charakterisiert im Sinne des Zugänglichwerdens *als* In verallgemeinerter Weise beruht dieses nämlich auf dem „Aufgehen in das Offene“, dem „Lichten jener Lichtung, in die herein überhaupt etwas erscheinen, in seinem Umriß sich stellen, in seinem ‚Aussehen‘ (εἶδος, ἰδέα) sich zeigen und so je als Dieses und Jenes anwesend sein kann“ (Heidegger 2012, 56). Dass das Erscheinen als dieses und jenes sich vollzieht als Eintritt in die Öffentlichkeit, wird deutlich angesichts der gemeinsam geteilten Sprache, die sich als maßgeblich für das „als“ erweist (siehe unten). Wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe (vgl. Beinsteiner 2017c), benennt die Erschlossenheit des Man nichts anders als diese Lichtung des Seienden: Das Seiende lichtet sich *zunächst und zumeist* gemäß einem gemeinsamen, öffentlichen Seinsverständnis.

[13] Zumindest nach *Sein und Zeit* ist Heideggers kohärente Position diesbezüglich, dass Sprache „nicht aufgestockt“ ist auf ein bereits vorsprachlich gegebenes Bezugsgefüge (Heidegger 2001, 442), sondern selbst konstitutiv für das „als“, gemäß dem ein Seiendes begegnet.

dominanten neuzeitlichen Auffassung, der in dieser Hinsicht auch noch Günther Anders zuzurechnen ist. Bei allen Übereinstimmungen bis in die Formulierung hinein, dass heute „die Welt als Bild“ gegeben (Anders 2002b, 230) sei bzw. „die Welt als Bild begriffen“ werde (Heidegger 2003, 89), ist nämlich die grundsätzlich unterschiedliche Ausrichtung der Problemdiagnosen zu beachten: Anders zielt auf die Omnipräsenz und Inadäquatheit der Bilder als Repräsentationen der Welt, während Heidegger gerade den Umstand problematisiert, dass die Bilder nach neuzeitlicher Denkart für bloße (mehr oder weniger adäquate) Repräsentationen des Wirklichen gehalten werden, während sich doch eigentlich dessen originäre Präsentation sind.

Nach neuzeitlicher Auffassung liegt also der kritische Impuls darin, dass das Bild als eine Weise der bloß sekundären Repräsentation unterschieden werden soll vom Sein einer Entität, sodass in Heideggers Ansatz dieses kritische Potential gerade verspielt würde. Heidegger antizipiert einen auf diese Weise begründeten Einwand gegen seine Rekonzeptualisierung des *eidos* als Weise der Zugänglichkeit folgendermaßen: „[W]enn das Wassein als das Gesichtete gekennzeichnet wird, dann wird es nur bestimmt hinsichtlich der Art, wie wir es antreffen und auffassen – hinsichtlich der Art, wie es uns entgegensteht, und nicht, wie es in sich selbst ist. Dieser mögliche Einwand verkennt [...], daß gerade Sein heißt: aufgehendes sich zeigendes Anwesen.“ (Heidegger 1992, 68). Wir können aus unserem Bezug zum Seienden nie einfach heraustreten, sodass alles von uns konstaterbare Sein unabdingbar an unser Vernehmen gebunden bleibt. Aus dieser Seinsdeutung, die ich als medienphilosophische zu bezeichnen vorgeschlagen habe (vgl. Beinsteiner 2017b), gewinnt Heideggers Beteuerung an Plausibilität, dass die Analysen von Man und Gerede keineswegs kulturkritisch zu deuten seien: Die „Erschlossenheit des Man“ (Heidegger 2001, 167) ist nichts anderes als die originäre Präsentation eines Seienden in der Öffentlichkeit.^[14] Bereits in *Sein und Zeit* artikuliert Heidegger klar, dass sich das Dasein der öffentlichen Ausgelegtheit „nie zu entziehen“ vermag: „In ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen.“ (ebd., 169). Doch erst nach *Sein und Zeit* weicht die Kritik der „Bodenlosigkeit des Geredes“ (ebd.) einer postfundamentalistischen Anerkennung der Abgründigkeit und geschichtlichen Variabilität der jeweiligen Konfigurationen des „als“. Ist damit die Möglichkeit von Kritik überhaupt verspielt, wie in der rezenten Konjunktur sogenannter Realismen immer wieder behauptet wird? Was sind die Perspektiven einer postfundamentalistischen Medienkritik, die nicht auf das Korrektiv einer prämedialen Wirklichkeit rekurriert? Ich bleibe zunächst bei Heidegger und komme dann auf Anders zurück.

Perspektiven einer postfundamentalistischen Medienkritik

Die Abgründigkeit des zum „als“ rekonzeptualisierten *eidos* wird von Heidegger verhandelt im Sinne einer Koinzidenz von *logos* und *polemos*. Der *polemos* in Heraklits Fragment 53 ist in dieser Deutung ein „vor allem Göttlichen und Menschlichen waltender Streit, kein Krieg nach menschlicher Weise“ (Heidegger 1983, 66). Dieser ursprüngliche Kampf lasse „die Kämpfenden

[14] Anders kritisiert genau diese Konzeption des „man“ als enthistorisiertes, „apriorisches ‚Wer des Daseins‘“: „Woher freilich die als ‚man‘ bezeichnete Masse kommt; welche Produktionsweisen die Masse mitproduziert haben; welche Eigentumsverhältnisse es mit verursacht haben, daß das ‚man‘, beliefert mit warenartigen Prinzipien, Meinungen und Gefühlen, seiner eigenen Möglichkeiten ‚enteignet‘ ist – das alles fragt Heidegger nicht.“ (Anders 2001, 54f.) Angesprochen ist damit die auch gegenwärtig wieder kontrovers diskutierte Frage, ob sich problematische Effekte, die mit Medien einhergehen, schlicht auf ökonomische Rahmenbedingungen reduzieren lassen.

allererst als solche entspringen“ (ebd.);[15] in ihm und durch ihn wird das Seiende erst als solches seiend, d. h. öffentlich sichtbar *als* dieses und jenes. Erst dadurch wird es etwas Individuiertes und Bestimmtes, worauf wir uns in unserem Denken, Fühlen, Begehren und Handeln beziehen können.[16] Dieser allen Subjekten, Interessensgruppen und Forderungen vorgängige *Urstreit* hat seinen primären Ort in der Sprache; hier entscheidet sich, was überhaupt öffentliche Vernehmbarkeit erlangt. Wenn wir uns an Oliver Marcharts Konzeption der *politischen Differenz* (vgl. Marchart 2010, 13ff.) orientieren, so wäre dieser im *logos* waltende *polemos* mit Heidegger als die *Sphäre des Politischen* zu deuten, während *Politik* auf bereits etablierten und verhärteten Konfigurationen des „als“ aufrucht und „sich versteifend auf dem besteht, was das wie von selbst und an sich offene Seiende bietet“ (Heidegger 2004, 196). Das Politische ist demnach zu verstehen als die Etablierung und Destabilisierung jener Matrizen, die darüber bestimmen, was überhaupt in welcher Weise öffentlich vernehmbar werden kann und die öffentliche Diskurse dergestalt in quasi-apriorischer Weise prägen. Politik hingegen ist zunächst und zumeist Gerede, das die bereits etablierten Matrizen lediglich reproduziert. Erst wo die implizit bleibenden Konfigurationen des „als“ thematisiert werden und zur Disposition stehen, erlangt Öffentlichkeit eine politische Qualität.[17]

Das Problematische der Unmittelbarkeitsillusion, die von technisch-medialen Bildern ausgeht, ist aus dieser Perspektive nicht, dass dadurch die Differenz zwischen inadäquater Repräsentation und prämedialer Wirklichkeit kaschiert würde. Denn jede öffentliche Bezugnahme auf Wirkliches nimmt bereits unbesehen ein *eidōs* bzw. ein „als“ in Anspruch, um sich überhaupt auf etwas beziehen zu können. Problematisch ist vielmehr, wenn dieses „als“ unsichtbar bleibt als eines, das zwar jeder originären öffentlichen Präsentation notwenig innewohnt, das jedoch in all seinen Konfigurationen stets kontingent und wandelbar bleibt. Bereits in *Sein und Zeit* kritisiert Heidegger die Unmittelbarkeitsillusion dahingehend, dass sie „jedes neue Fragen und alle Auseinandersetzung hintanhält und in eigentümlicher Weise niederhält und retardiert“ (Heidegger 2001, 169). Suspendiert wird damit gerade jener Antagonismus, durch den etablierte Konfigurationen des „als“ problematisiert und dynamisiert werden können. So verhärten sich die Schablonen, gemäß denen Seiendes öffentlich zugänglich wird. An die Stelle einer politischen Auseinandersetzung, in der die Begriffe, Bilder und Schemata der Zugänglichkeit ihrerseits zur Disposition stehen, tritt eine Politik, die nun mit dem „Fertige[n], für jedermann Verfügbare[n]“ – also dem bereits auf eine spezifische und unhinterfragte Weise zugänglich Gewordenen – „schaltet und waltet“ (Heidegger 1983, 67).

Durch diesen Anschein der Unmittelbarkeit tendiert das Politische dazu, zur Politik zu verfallen – durch einen Anschein, der seinerseits bedingt ist durch den *Selbstentzug des Medialen* (vgl. Beinsteiner 2017b, 196f.), sei dieses visuell oder sprachlich verfasst. Beachtet man, dass Sein bei Heidegger Anwesen im Sinne von Präsentwerden bedeutet, so wird deutlich, dass die Rede von „Seinsvergessenheit“ kein Vergessen einer wie immer gearteten Realität meint, sondern nahezu umgekehrt den Umstand, „daß der Mensch immer nur das Seiende betrachtet und bearbeitet“ (Heidegger 2004, 399).

[15] Dies impliziert auch, dass Heideggers *polemos* nicht ohne weiteres Sozialdarwinismus oder Kriegsverherrlichung angelastet werden kann. Auch wenn es angesichts der vieldiskutierten antisemitistischen Passagen überraschen mag, artikulieren gerade die berüchtigten *Schwarze Hefte* die sehr klare Ablehnung einer Interpretation des *polemos*, in der sich „Leben‘ gegen ‚Leben“ bzw. „Selbsterhaltung gegen Selbsterhaltung“ behaupten muss: „Man beruft sich dann noch zur Bestätigung dieser ‚Philosophie‘ auf Heraklits Spruch vom ‚Kampf‘ als dem ‚Vater aller Dinge‘, und ahnt nicht, wie ganz Anderes dieses Wort sagt.“ (Heidegger 2014, 401). In einem antagonistischen Verhältnis stehen nicht die Interessen und Ansprüche von Subjekten, sondern die aller Subjektivität vorangehenden und letztere erst konstituierenden Weisen der Zugänglichkeit von Seiendem.

[16] Ohne in diesem Punkt direkt an Heidegger anzuknüpfen oder den Kampf, wie hier vorgeschlagen, explizit medienphilosophisch als Kampf von Zugänglichkeitsweisen auszubuchstabieren, hat Marchart den Begriff des *Antagonismus* in Stellung gebracht, um einer „konkretistischen Interpretation von ‚Kampf“ vorzubeugen. Zwar sei die Instanz des Antagonismus nicht „von sozialen Kämpfen völlig entkoppelt“, jedoch stellen letztere, „wenn man so will, ‚ontische‘ Aktualisierungen des Antagonismus dar“ (Marchart 2013, 427).

[17] Marchart (2005) geht so weit, den Begriff von Öffentlichkeit überhaupt ausschließlich einer emphatisch politischen Öffentlichkeitskonzeption vorzubehalten.

Dabei vergisst er mithin jene spezifische, geschichtliche und variable Weise, wie dieses Seiende für ihn überhaupt erst präsent wird. Diese Weise ist bedingt durch die Geschichtlichkeit sowohl von Medientechnologien als auch der Sprache (vgl. Beinsteiner 2017b). Beide sind gleichermaßen dem *logos* zuzuordnen, den Heidegger als „Erscheinenlassen des Vorliegenden“ (Heidegger 1994, 108) übersetzt. Beide gehören der dynamischen Sphäre an, in der sich der ursprüngliche Kampf um die Anwesenheit des Anwesenden vollzieht. Doch durch den Selbstentzug des Medialen verliert diese Sphäre tendenziell ihre Dynamik: Die Weise, in der das Seiende bereits zugänglich geworden ist, wird zunehmend selbstverständlich und erscheint alternativlos. Die etablierte Zugänglichkeitsweise des Seienden verhärtet sich. Heideggers Gerede adressiert die öffentliche Kommunikation gerade insofern, als sie auf fraglos und alternativlos gewordenen Zugänglichkeitsweisen des Beredeten beruht.[18]

Medientheoretisch ist eine solche Fassung der Problematik medialisierter Öffentlichkeit unter zweierlei Gesichtspunkten interessant. Zum einen macht sie deutlich, dass bewusste ideologische Manipulationsabsichten nicht die einzige Gefahr darstellen. Wenngleich die von Anders so wortreich beschworenen Lügen der massenmedialen Schablonenindustrie zweifellos oft genug anzutreffen sind, „bedarf es nicht einer Absicht auf Täuschung“ (Heidegger 2001, 169). Das Gerede hat nicht notwendigerweise „die Seinsart des bewußten Ausgebens von etwas als etwas“ (ebd.); etablierte Begriffe, Bilder und Schablonen, durch die Seiendes öffentliche Zugänglichkeit erlangt, können schlicht der Selbstverständlichkeit anheimfallen. Der antagonistische Charakter der Öffentlichkeit erweist sich grundsätzlich als prekär aufgrund der Eigendynamik medialen Selbstentzugs.

Zum anderen können hinreichende Bedingungen für eine antagonistische Öffentlichkeit auch nicht einfach über die formale Struktur medialer Kommunikationsflüsse sichergestellt werden. Von Bertolt Brechts (2008) Kritik der Trennung von Sendern und Empfängern im gesellschaftlich institutionalisierten Rundfunk über Vilém Flussers (1996) Entgegensetzung dialogischer und diskursiver Medien bis zum Hype um das angebliche emanzipatorische Potential des Web 2.0 sollte eine demokratische Öffentlichkeit stets durch die Aufhebung von Sendemonopolen herbeigeführt werden. Doch allen die Möglichkeit einzuräumen, vom Empfänger zum Sender zu werden, wie es das Internet einer allzu bekannten Rhetorik zufolge tut, hat sich mittlerweile als unzureichend erwiesen. Die Möglichkeit der Gegenrede ist nicht als solche problematisch und zu beschränken, sondern problematisch ist vielmehr der Umstand, dass auch sie tendenziell weiterhin den bereits etablierten Matrizen unterliegt. Diesbezüglich durchaus im Einklang mit Anders hatte Jean Baudrillard Massenmediatisierung nicht in der „Verbreitung von Botschaften“ verortet, sondern im „Aufzwingen von Modellen“ (Baudrillard 2008, 289). Die Multidirektionalität von Kommunikationsflüssen ändert für sich genommen noch nichts, solange etablierte Konfigurationen des „als“ nicht destabilisiert werden.

Auch ohne Sendemonopole und Manipulationsbestrebungen erwiese sich eine antagonistische Öffentlichkeit demnach als fragil. Denn der Antagonismus

[18] Wenn Anders (2001, 54) das Gerede auf spezifische „Produktionsweisen“ und „Eigentumsverhältnisse“ zurückführen will, fällt er hinter seine eigene Einsicht in den Selbstentzug des Medialen zurück und vernachlässigt, dass der Öffentlichkeit immer die Gefahr der Verhärtung und des Selbstverständlichwerdens von etablierten Zugänglichkeitsweisen des Seienden droht.

unterschiedlicher Zugänglichkeitsweisen des Seienden wird überlagert vom Streit über den Wahrheitsgehalt von Behauptungen. Diese ruhen ihrerseits unbesehen auf bestimmten Matrizen, auf deren Grundlage sie überhaupt erst als richtig oder falsch evaluiert werden können – in der Immanenz einer bereits verhärteten Zugänglichkeitsweise des Seienden.

Die Anerkennung der Kontingenz und Abgründigkeit aller Zugänglichkeit von Wirklichem muss indes nicht notwendig „bodenlos“ sein: Der Abgrund vermag gerade dadurch zu gründen, dass er als solcher exponiert wird; dass Zugänglichkeitsweisen durch ihre Verschiebung als variabel ausgewiesen werden und bislang Unvernommenes und Marginalisiertes sich somit zur Geltung zu bringen vermag (vgl. Beinsteiner 2017a). Dass dies manchmal auch durch die Massenmedien möglich ist, konnte Anders angesichts des Vietnamkriegs beobachten: „Die täglich in die amerikanischen Heime kanalisierten Bilder vom vietnamesischen Kriegsschauplatz haben Millionen von Bürgern die auf die Mattscheibe starrenden Augen erst wirklich ‚geöffnet‘ und einen Protest ausgelöst, der sehr erheblich beigetragen hat zum Abbruch des damaligen Genozids.“ (Anders 2002a, VIII). Diese Einsicht gibt Anders Anlass zu einer Selbstkritik, die sein vernichtendes Urteil über das Fernsehen etwas entschärft bzw. relativiert. Doch Anders konkludiert auch hier, in seiner Grunddichotomie verharrend: „Wahrgenommene Bilder sind zwar schlechter als wahrgenommene Realität, aber sie sind doch besser als nichts.“ (Anders 2002a, VIII)[19]

Es lassen sich vor diesem Hintergrund zumindest zwei Grundrichtungen abgrenzen, wie Anders' Matrizenkonzeption heute aufgegriffen werden kann: Entweder im Versuch, öffentliche Diskurse zu fundieren durch den Versuch eines Abgleichs medialer Bilder mit einer Realität, die diesen vorgängig und von ihnen unberührt ist. Oder aber durch eine Untersuchung der Mechanismen, wie die Matrizen, die unsere Wahrnehmung und unsere affektiv-kognitiven Reaktionen prägen, etabliert und stabilisiert oder aber destabilisiert werden. Angesichts von Fake News und postfaktischer Politik ist in jüngerer Vergangenheit vielfach ein geistes- und kulturwissenschaftlicher Relativismus als Schuldiger identifiziert worden (und zwar mit durchaus beträchtlichem Erfolg sowohl im Feuilleton wie auch in akademischen Teilöffentlichkeiten), gegen den es wieder die Realität in Stellung zu bringen gelte. [20] Aus den vorangegangenen Ausführungen dürfte jedoch deutlich geworden sein, dass ich den zweiten Ansatz nichtsdestoweniger für den politisch relevanteren halte. [21] Damit ist nicht gemeint, dass es – gerade unter gegenwärtigen Bedingungen – unwichtig wäre, offensichtliche Lügen und Fehlbehauptungen aufzudecken. Wesentlicher als der Streit um einzelne Fakten ist jedoch der um die Begriffe, Kategorien und Schablonen, die öffentliche Debatten in deutlich grundsätzlicherer Weise prägen. [22]

So dürften etwa Klimaskeptiker nur schwer durch ein Plädoyer für Realismus für den Klimaschutz zu gewinnen sein. Notwendig wäre vielmehr eine grundsätzliche Debatte über das gute Leben, die jene zur Selbstverständlichkeit verhärteten Matrizen aufbricht, welche die systematische Zerstörung des Planeten und deren Leugnung überhaupt erst antreiben: die Imperative von Produktion, Wirtschaftswachstum, Vollbeschäftigung und Erwerbsarbeit. Auf die Oberflächenpluralisierung des real existierenden Postmodernismus

[19] Zumindest Anders' Medienkritik, wie sie in den beiden Bänden der *Antiquiertheit des Menschen* vorgebracht wird, scheint mir in dieser Grunddichotomie zu verharren. Reinhard Ellensohn hat mich allerdings darauf hingewiesen, dass Anders die massenmediale Repräsentation in den derzeit noch unveröffentlichten medientheoretischen und -ästhetischen Schriften nicht primär mit einer prämedialen Wirklichkeit, sondern mit künstlerischen Formen der Darstellung kontrastiert.

[20] Eine frühe Manifestation dieses Diskurses bildet Bruno Latours Text *Elend der Kritik* (2007). Die Gefahr, der sich akademische und intellektuelle Kritik zu stellen hat, so Latours Einschätzung, liege heute „nicht mehr in einem exzessiven Vertrauen auf ideologische Argumente, die sich als Tatsachen ausgeben – Argumente der Art, wie wir sie so wirksam zu bekämpfen gelernt haben – sondern in einem exzessiven Mißtrauen in solide Tatsachen, die man als ideologische Vorurteile ausgibt!“ (ebd., 10). Explizit adressiert Latour hier auch den Postfundamentalismus: „[W]as heißt es, wenn dieses Fehlen eines festen Grundes von den übelsten Kerlen als Argument gegen die Dinge gerichtet wird, die uns teuer sind?“ (ebd., 12). Angesichts dieser Verschiebung plädiert Latour für eine „unbeirrt realistische Haltung“, die allerdings *matters of concern* gegenüber *matters of fact* privilegiert und somit Heideggers These eines derivativen Status von Vorhandenheit gegenüber der Zuhandenheit bzw. den Weisen des Angegangenwerdens von den Dingen mitträgt. Im Gegensatz dazu will Maurizio Ferraris (2014) Wissen, Macht und Sein wieder säuberlich voneinander trennen. Für einen in den populistischen Massenmedien sich vollziehenden „Abschied von der Wirklichkeit [...] der in keiner Weise emanzipatorisch war“, macht Ferraris „den radikalen Postmodernismus“ bzw. namentlich „Foukant“ (eine Mischung aus Foucault und Kant) verantwortlich (ebd., 54).

[21] Bereits im Zuge der Debatten der 1990er Jahre um postmodernen Pluralismus hatte Burkhardt Biella (1992) aufzuzeigen versucht, dass Anders' Pluralismus-Kritik sich lediglich auf einen

wäre also nicht mit einem neuen Realismus zu reagieren, sondern mit einer Tiefenpluralisierung. An die Stelle einer Vervielfältigung von Konsumprodukten und Meinungen hätte eine Pluralisierung fundamentaler Sinnzusammenhänge zu treten. In diesem Sinne ist nicht zu viel Antagonismus das Problem der politischen Öffentlichkeit, sondern zu wenig.

Epilog: Das Postfaktische und die Psychotechnologien der Zerstreuung

Der neue Realismus macht für die bemerkenswerte Ausbreitung postfaktischer Tendenzen in gegenwärtigen Öffentlichkeiten konstruktivistische bzw. relativistische Positionen in den *humanities* verantwortlich. Damit bietet er zwar eine ideengeschichtliche Erklärung an, die meines Erachtens jedoch mit einer beträchtlichen Überschätzung des öffentlichen Einflusses akademischer Theoriebildung verbunden ist: Wie viele von Donald Trumps Wählern und Anhängern oder auch nur von seinen Beratern haben jemals ein Buch von Derrida, Rorty oder Vattimo in den Händen gehalten? Zum Verständnis des Postfaktischen leistet gerade Anders einen meiner Einschätzung nach deutlich relevanteren Beitrag, indem er anstelle einer ideengeschichtlichen eine medienmaterialistische bzw. psychotechnologische Erklärung vorschlägt. Es geht hierbei um den Kontrast von *Sammlung* und *Zerstreuung*.

Oft sind die politischen Konnotationen der Sammlung, die Heidegger mit dem *logos* verbindet, als problematisch eingestuft worden. Dennoch kann Sammlung für eine politische Öffentlichkeit als entscheidende Voraussetzung betrachtet werden. Damit meine ich nicht bloß die Gegebenheit einer einheitlichen, für alle zugänglichen Öffentlichkeit, die einige angesichts neuer Medien in eine fragmentierte Öffentlichkeit zerfallen sehen (vgl. Sunstein 2001, 686f.; Habermas 2008, 161f.). Wie in der politischen Gemeinschaft insgesamt ist nämlich auch im Einzelnen eine Sammlung erforderlich, die das Gesamte dessen, was ihm zugänglich wird, in einen kohärenten Gesamtzusammenhang zu stellen versucht. Indem der *logos* „Jedlichem das Erscheinen“ vermittelt, „versammelt“ er zugleich „alles Vereinzelte in die eine Anwesenheit“ (Heidegger 2012, 62). Diese Versammlung des Vereinzelten in *eine* Anwesenheit ist deshalb unerlässlich, weil erst durch sie innere Spannungen und Inkonsistenzen innerhalb etablierter Zugänglichkeitsweisen erfahrbar werden. Erst dadurch, dass Dissonanzen überhaupt als Dissonanzen erfahrbar werden, kann der ursprüngliche Antagonismus ins Spiel kommen. Es geht also *nicht* darum, Dissonanzen aufzuheben, sondern sie als Triebkraft des Antagonismus überhaupt erst zu Geltung zu bringen.

Genau dies wird jedoch, wie Anders beobachtet, in zunehmendem Ausmaß durch mediale Dauerstimulation unterbunden: „[D]ie Flut von Einzelbildern soll verhindern, daß wir zu einem Weltbild überhaupt kommen und daß wir das Fehlen des Weltbildes überhaupt spüren. Da Bilder kaum je Zusammenhänge zeigen, sondern eben nur ein ‚dies und das‘, werden wir in rein sinnliche Wesen verwandelt [...]“ (Anders 2002b, 253). Ähnlich diagnostizierte Heidegger bereits in *Sein und Zeit* eine Neugier, die durch Unverweilen, Zerstreuung, und Aufenthaltslosigkeit gekennzeichnet sei: Sie sucht „zu sehen, nicht um das

kommerziellen und nicht auf einen *hermeneutischen* Pluralismus beziehe und deshalb mit den Positionen von Autoren wie Lyotard oder Welsch kompatibel sei.

[22] Nichts anderes ist gemeint, wenn Heidegger die Priorität der jeweiligen Weise der Unverborgenheit, d. h. der Zugänglichkeit als... gegenüber der Richtigkeit betont. Denn Letztere beruht stets auf ersterer.

Gesehene zu verstehen [...], sondern nur um zu sehen. Sie sucht das Neue nur, um von ihm erneut zu Neuem abzuspringen“ (Heidegger 2001, 172). Auch Walter Benjamin hatte verzeichnet, dass angesichts des Stimulationslevels und der Schockwirkung, die vom großstädtischen Verkehr und den Medientechnologien seiner Zeit ausgingen, Kontemplation durch Zerstreung verdrängt werde (vgl. Benjamin 1996, 38ff.). Doch während Benjamin der zerstreuten Rezeption noch emanzipatorische Effekte zuschreiben konnte, wäre Anders' Beurteilung der Zerstreung – *horribile dictu* – als kulturpessimistisch zu bezeichnen: Der „Zweck der Zerstreungstechnik und der Unterhaltungsgeräte“ liege darin, „die Menschen ihrer Individuation zu entkleiden“ (Anders 2002a, 136). Eine „künstlich erzeugte Schizophrenie“ (ebd., 137) sei keineswegs nur ein Nebeneffekt, sondern die eigentliche Funktion der Medientechnologien. Diese zerstreuen den Medienkonsumenten nicht nur „über eine Vielzahl von Weltstellen“, sondern auch „in eine Pluralität von Einzelfunktionen“ (ebd., 138). Durch die „Simultan-Lieferung völlig disparater Elemente“ wird das „Individuum in ein ‚Divisum‘ verwandelt“ (ebd., 141) – wobei die Verwandlung, die Anders in den 1950er Jahren beobachten konnte, angesichts derjenigen, die das heutige medientechnische Zerstreungsarsenal ins Werk setzt, vermutlich ähnlich harmlos anmutet wie für Anders damals das Wagner'sche Gesamtkunstwerk (ebd., 140). Verglichen mit der steilen These von den zersetzenden Effekten geistes- und kulturwissenschaftlicher Theoriebildung stellt diese Transformation für mich eine deutlich plausiblere Erklärung dafür bereit, dass eine beträchtliche Anzahl von Menschen Inkompatibilitäten und Inkonsistenzen in öffentlichen Diskursen überhaupt nicht mehr wahrzunehmen, geschweige denn sich an ihnen zu stoßen scheint.[23] Hier verweist uns Anders auf die politische Relevanz von Medientechnologien, die von der jeweiligen Flussrichtung der Signale ebenso entkoppelt sind wie von den konkreten Bildern, die übermittelt werden.

Bibliographie

- Anders, G. (2001) *Über Heidegger*. München: Beck.
- Anders, G. (2002a) *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Anders, G. (2002b) *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Baudrillard, J. (2008): Requiem für die Medien. In: Pias, C.; Engell, L.; Fahle, O.; Vogl, J.; Neitzel, B. (eds.) *Kursbuch Medienkultur. Die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard*. München: DVA: 279–299.
- Beinsteiner, A. (2017a) Ontoludologie: Zum medial-agonalen Charakter von Phänomenalität nach Heidegger. In: Deuber-Mankowsky, A; Görling, R. (eds.): *Denkweisen des Spiels. Medienphilosophische Annäherungen*. Wien: Turia + Kant: 137–154.
- Beinsteiner, A. (2017b) Sein als Medialität. In: Thonhauser, G (ed.): *Perspektiven mit Heidegger. Zugänge – Pfade – Anknüpfungen*. Freiburg: Alber: 191–206.

[23] Anders betont gerade, wie dem Medienkonsumenten dadurch die Sensitivität gegenüber Inkompatibilitäten abhanden kommt: „Niemand findet heute etwas dabei, beim Frühstück im cartoon zu erleben, wie dem Dschungelmädchen das Messer zwischen die sexüberwölbten Rippen gestoßen wird, während ihm gleichzeitig die Triolen der Montscheinsonate in sein Ohr tröpfeln.“ (Anders 2002a, 141). Von solcher Insensitivität können freilich politische Inkonsistenzen ebenso betroffen sein wie ästhetische Divergenzen.

- Beinsteiner, A. (2017c) Unobtrusive Governance: Heidegger and Foucault on the Sources of Social Normativity. In: Schmid/Thonhauser (eds.) *From Conventionalism to Social Authenticity. Heidegger's Anyone and Contemporary Social Theory*. Cham: Springer: 79–97.
- Benjamin, W. (1996) *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Biella, B. (1992) Zur Toleranz verurteilt? Die Pluralismus-Kritik von Günther Anders. In: *Text + Kritik* 115: 64–72.
- Brecht, B. (2008) Der Rundfunk als Kommunikationsapparat. In: Pias, C.; Engell, L.; Fahle, O.; Vogl, J.; Neitzel, B. (eds.) *Kursbuch Medienkultur. Die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard*. München: DVA: 259–263.
- Butler, J. (2010): *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt a. M.; New York: Campus.
- Ferraris, M. (2014) Was ist der neue Realismus? In: Gabriel, M. (ed.) *Der neue Realismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 52–75.
- Flusser, V. (1996): *Kommunikologie*. Mannheim: Bollmann.
- Foucault, M. (1977) *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2008) *Ach, Europa*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1992) *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“ (Gesamtausgabe, Bd. 45)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1994) *Bremer und Freiburger Vorträge (Gesamtausgabe, Bd. 79)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1996) *Nietzsche I (Gesamtausgabe, Bd. 6.1)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997) *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Gesamtausgabe, Bd. 34)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1983) *Einführung in die Metaphysik (Gesamtausgabe, Bd. 40)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000) *Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe, Bd. 7)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2001) *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2003) *Holzwege*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2004) *Wegmarken (Gesamtausgabe, Bd. 9)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2012) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Gesamtausgabe, Bd. 4)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2014) *Überlegungen VII-XI (Gesamtausgabe, Bd. 95)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hildebrandt, H. (1992) *Anders und Heidegger*. In: Liessmann, K. P. (ed.) *Günther Anders kontrovers*. München: Beck: 34–48.
- Liessmann, K. P. (1992) (ed.) *Günther Anders kontrovers*. München: Beck.
- Manovich, L. (2001) *The Language of New Media*. Cambridge; London: MIT Press.
- Marchart, O. (2005) Der Apparat und die Öffentlichkeit. Zur medialen Differenz von „Politik“ und „dem Politischen“. In: Gethmann, D; Stauff, M. (eds.) *Politiken der Medien*. Zürich; Berlin: Diaphanes: 19–37.
- Marchart, O. (2010) *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei*

- Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marchart, O. (2013) *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schröder, K. A. (1992) *Die Genese von Günter Anders' Medienkritik.* In:
Liessmann, K. P. (ed.) *Günter Anders kontrovers.* München: Beck: 124–135.
- Sunstein, C. R. (2001) *Das Fernsehen und die Öffentlichkeit.* In: Wingert, L.;
Günther, K. (eds.) *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 678–701.

Schuldlos schuldig im Zeitalter technischer Fernwirkungen

Über die Generalisierbarkeit des Falles Eatherly

Guiltlessly-guilty in the age of distant effect technology

On the generalizability of the Eatherly case

Christian A. Bauer

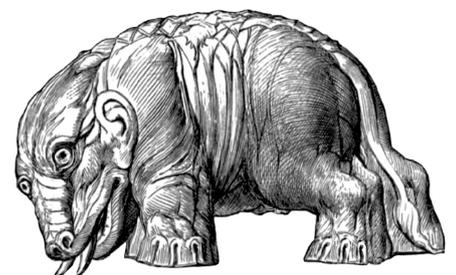
Abstract

The following contribution analyzes the generalizability of the Eatherly case. The starting point of my account is a reconstruction of Anders' thesis that this case is a pars pro toto for the fate of modern man given the domination of technology. The central motif is that of becoming guiltlessly guilty in the age of distant effect technology. Eatherly who had given the go ahead-signal for dropping the bomb over Hiroshima exemplifies the tragedy of an epoch in which man can become a mass murderer by doing routine jobs. Triggering signal chains man causes effects for that he cannot assume responsibility. The correspondence is to be read as an exemplum that such generalizable problems are in need of a public discussion.

Keywords, dt: Apokalypseblindheit, Ethik und Ethizität, schuldlos Schuldigsein, Zerstörung der menschlichen Handlung, Cyber-Kriegsführung, menschliche Verantwortung, öffentlicher Vernunftgebrauch

Keywords, engl.: apocalyptic blindness, ethics and 'ethicity', destruction of human agency, cyber warfare, human responsibility, public reasoning

Dr. Christian A. Bauer studied German Philology, Philosophy and Political Science in Wuerzburg and Cologne; Ph.D. in Philosophy (2008) at the University of Wuppertal. Since 2012, he works as scientific assistant at the Faculty of Design, University of Applied Science Wuerzburg-Schweinfurt. **E-Mail:** christianalexanderbauer@web.de



Von 1959 bis 1961 unterhielten Günther Anders und Major Claude R. Eatherly einen Briefwechsel, der 1961 unter dem Titel *Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders* erschien. Wie der Herausgeber Robert Jungk im Vorwort bekräftigt, seien unter dem Eindruck des Einsatzes von Massenvernichtungswaffen „die Grundlagen unserer moralischen und politischen Existenz“ zusammengebrochen; nichts gefährde die Demokratie mehr als die „in Bereitschaft gehaltenen Atomwaffen“ (Anders 1995, 196). Die „Rückwirkung‘ der Atombombe auf ihre Besitzer“ (ebd.) stelle weiterhin eine Herausforderung für politische Herrschaftssysteme in einer globalen Größenordnung dar. Ausgehend von der ungewöhnlichen Freundschaft zwischen Anders und dem Piloten Eatherly möchte ich einige Argumente nachzeichnen, die aus dem Briefwechsel auf das Feld des Politischen führen. Der Briefwechsel, als *res publica* verstanden, bietet hierfür eine Vielzahl von Deutungslinien unabgeholter Aktualität.

In meinem Beitrag soll die Generalisierbarkeit des Falles Claude Eatherly untersucht werden. Ich möchte Anders' Behauptung nachgehen, dass wir Heutigen „aus zahllosen virtuellen Claudes [bestehen], denen dasselbe zustoßen könnte, was Claude zugestoßen ist: nämlich als *Apparatstück zum Mitverbrecher zu werden*“ (Anders 1995, XVIII).

Ausgangspunkt meiner Darstellungen ist die Rekonstruktion von Anders' These, dass (1) der Fall Eatherly ein *pars pro toto* für das Verhängnis der Menschen gegenüber der Herrschaft des Technischen darstellt. Zentrales Motiv seiner Diagnose ist das *schuldlos Schuldig-Werden* im Zeitalter technischer Fernwirkungen, das durch Eatherly, der das „Go ahead“-Signal für den Bombenabwurf über Hiroshima gab, exemplifiziert wird. Damit repräsentiert er wie kaum ein anderer die Tragik der im Zweiten Weltkrieg anbrechenden Epoche, in der man durch Routinetätigkeiten zum Massenmörder werden kann. Ich werde zeigen, dass (2) auch heute die Beobachtung relevant ist, dass eine politisch wie ethisch problematische Diskrepanz zwischen technischen *response*-Systemen und der Möglichkeit der *responsibility* besteht. Durch das Auslösen von Signalketten bewirkt ein Mensch Kaskaden von Effekten, für die er keine Verantwortung im eminenten Sinne übernehmen kann.

Der Briefwechsel ist als ein *exemplum* dafür zu lesen, dass (3) derartige, generalisierbare Problemstellungen einer Behandlung in der Weltöffentlichkeit bedürfen. Anders' Coup, Eatherly im Lichte einer internationalen Öffentlichkeit eine Stimme verliehen zu haben, ist ein weiterer Beleg für die generelle und überpersönliche Bedeutung des Falls: In ihm wird die prinzipielle Unmöglichkeit von individueller Verantwortbarkeit sichtbar. Zugleich berichtet der Fall Eatherly von der Wiedergewinnung individueller Zurechenbarkeit im moralischen Medium der Reue sowie von der Möglichkeit der partiellen Restitution politischen Handlungsvermögens.

Vertrauen, Verständnis, Freundschaft oder: Warum der Mensch nicht obsolet ist

„Feindschaft ist eine politische Kategorie, Freundschaft eine anthropologische“ (Blumenberg 1997, 345).

Der Briefwechsel, den Günther Anders und Major Claude R. Eatherly (1918–1978) von 1959 bis 1961 unterhielten, wird im Folgenden als Versuch der beiden Autoren verstanden, verlorene politische Handlungs- und Steuerungsmacht (*agency*) theoretisch wie praktisch auszuloten. Unter dem Titel *Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders* ist er auf Deutsch erschienen; auf Englisch erschien das Buch mit dem Titel *Burning Conscience by Claude Eatherly and Gunther Anders*, Monthly Review Press, NY 1962. Diese Publikation forderte in der US-amerikanischen Öffentlichkeit so manchen Einspruch heraus. Eine Publikation aus diesem Umfeld sei erwähnt: William Bradford Huie, *The Hiroshima Pilot*, Putnam 1964 (*Der Hiroshima-Pilot*, 1964). Diese Veröffentlichung zweifelte den Wahrheitsgehalt von Eatherlys Geschichte im beträchtlichen Maße an. Für andere Zeitgenossen ist der Fall Eatherly jedoch „ein Miniaturmodell“, so schreibt am 28.08.1964 Dieter E. Zimmer in DIE ZEIT,

„an dem sich manches über den Zustand der Gesellschaft studieren läßt. Das Bedürfnis nach einem Helden, in dem das Unübersichtliche faßbar wird. Die latenten Schuldgefühle. Die Kaltblütigkeit der Befehlsempfänger. Die Unverlässlichkeit der Gewissen, die einkalkulieren muß, wer andere Verhältnisse will. [...] Die Unzulänglichkeit der Psychiatrie. Der Mechanismus, mit dem sich die Kommunikationsindustrie eines hilflosen Menschen bemächtigt: der ehrgeizige Reporter, der seine Geschichten nur ein wenig frisiert, um einen Preis dafür zu ergattern; die Relais-Stationen, deren jede eine Nachricht nur ein wenig mehr verfälscht; das Werbefernsehen, das aus einem Leben ein Rührstück macht, um Zigaretten zu verkaufen; die Filmleute, die nach den Gesetzen Hollywoods bis zur Unkenntlichkeit dramatisieren; [...] Das alles zeigt ihn in der Tat, den neuen Menschen im Zeitalter der Technik, der eingespannt ist in unüberschaubare Abläufe, denen weder seine Vorstellungskraft noch seine Verantwortung gewachsen sind, den Anders und Jungk vorzüglich in dem Bomberpiloten Eatherly zu sehen meinten – und der doch die Welt bevölkert.“ (Zimmer 1964)

Der von Robert Jungk (1913–1994) herausgegebene Briefwechsel dokumentiert den publizistisch größten Erfolg in Anders' politisch aktivem Leben, keine Aktion von Anders erzeugte mehr Resonanz in der Weltöffentlichkeit. Durch die Herstellung von Publizität wurden ihm politische Räume eröffnet, die der Artikulation von Protest und der öffentlichen Meinungsbildung dienten. Was erst in Form einzelner Zeitungsartikel in verschiedenen Gazetten und Presseorganen erschien, um dann in Buchgestalt das Licht der politisch interessierten Welt zu erblicken, ist einerseits beredtes Zeugnis für den historischen Verlust an

politischer *agency* im Anbetracht der Technokratie. Andererseits ist es Zeichen für die Restitution von Gestaltungskraft zwischen Personen, denen kraft ihres kommunikativen Handelns immer klarer wurde, dass die Menschheit sie noch braucht. Der publizistische Erfolg dieses Briefwechsels lässt sich auch wie die zaghafte performative Widerlegung von Anders' Behauptung lesen, dass der Mensch antiquiert sei. Denn nach Aussage seines Briefpartners habe der Umstand des „persönlichen Briefwechsels“ (Anders 1995, 247) Eatherly unglaublich bestärkt. Dieses Verständigungsmittel hat aus dem Mit-Täter eines Menschheitsverbrechens einen Täter im Sinne der Versöhnung und der Menschenliebe gemacht. Mag der Mensch in seinem Verhältnis gegenüber der Technik insgesamt ins Hintertreffen geraten sein, so ist den menschlichen Akteuren doch ein Rettendes geblieben: der briefliche Dialog, der „eine auf Vertrauen und Verständnis gründende Freundschaft“ (Anders 1995, 214) ermöglicht. Dies unterstreicht Eatherly bereits in seinem ersten Brief vom 12.06.1959 an den Philosophen im fernen Wien. Damit ist die implizit ethische Seite dieses Zeitdokuments berührt, das im Übrigen zur Standardlektüre im Schulunterricht geeignet wäre. Denn man kann Leuten allen Alters daran demonstrieren, wie überaus wichtig das Schreiben ist. Schreiben enthält die ethische Dimension einer (Wieder-)Gewinnung von persönlicher Autonomie, Autorität und Integrität in einer Sprachpraxis, die sich dem allgemeinen Sprachverlust entgegenstemmt, einem Verlust, von dem auch die Symboliken des Politischen nicht unberührt geblieben sind.

Es zeugt von Symbolik, wenn ein Philosoph und ein vormaliger Luftwaffenoffizier miteinander ins Gespräch geraten und schnell Freundschaft schließen. Derartige Dialoge wünschte man sich mehr im postheroischen Zeitalter, das die Erfahrung der radikalen Ohnmacht zu verarbeiten hat, wie sie seit dem 06.08.1945 von der nuklearen Machtentfaltung ausgeht. Ein moralischer Fortschritt ist an den Ereignissen in Hiroshima kaum ablesbar. Hiroshima gegenüber ist Freundschaft der einzige Akt des Widerstands. Die Freundschaft eröffnet einen Ausblick auf einen „anderen Zustand“ im Musil'schen Sinn, in dem der Mensch nicht obsolet ist. Die Empfindung des Obsoletseins ist ein Resultat der Massenvernichtung, darum aber wird der Einzelne/die Einzelne umso mehr gebraucht, um lebendigen Einspruch zu erheben gegen die absolute Tod bringende Gefahr. Die Erzeugung des absolut Abwesenden ist angewandte Technotheologie, die es als geheiligte Gewalt inmitten des 20. Jahrhunderts „zu abstrakt-explosiven Ehren gebracht [hat]: Er [Gott] „ist die Atombombe“ (Canetti 2015, 259). Dem gegenüber hat das Ich ein lebendiges Du nötig, die als ein Wir – das ‚Brüderpaar‘ Anders und Eatherly – öffentlich unter Beweis stellen, wie sehr *parrhesia* und *polemos* gerechtfertigt sind: Ich und Du entstehen in intimer Form. In ihrem Fall ist die durch brieflichen Verkehr entstandene persönliche Beziehung die Voraussetzung gewesen für das Wirksamwerden in einer öffentlichen Sphäre. Eine derartige Intimität kommt heute immer seltener zustande. Ob Anders und Eatherly heute per E-Mail verkehrten, ob sie über Social-Media-Kanäle eine politische Willensbildung im Medium der Freundschaft bewirkt hätten? Man darf es bezweifeln. Wahrscheinlich wären sie ins Kreuzfeuer „des Gerüchts und der Lüge“ geraten und man hätte ihnen allerlei „Skandale“ anheften und sie im grellen Lichte der Öffentlichkeit

vernichten können (Welzer 2017, 196). Insofern ist auch das Medium des Briefs von ungetilgter Aktualität: als eine Form, in der sich Autorschaft als die Überlegenheit des zivilisierten Widerstands gegen die Herrschaft von Technik auszeichnen kann.

Der „Fall Eatherly“ ist daher ein Beispiel für gelingende Selbstbehauptung im Zeitalter der Technokratie und der drohenden „reductio ad nihil“ (Anders 1956, 239). Das Gelingen bestimmt sich ethisch, so sehr Anders sich ansonsten auch von „Moral“, „moralistisch“, „Ethik“ (ebd., 238) distanzieren mochte. Es geht um die personale Beziehung zwischen einem Ich und einem Du, die einer Figur der Selbstbehauptung ihren Wert verleiht: Kein Ich ohne ein Du – das ist das offene Geheimnis der Dialogphilosophie. Dass diese Beziehung zumal einen historischen wie auch einen utopischen Stellenwert besitzt, ist auf einen Briefverkehr zwischen zwei Ungleichen zurückzuführen, der in der Weltpresse zu einer *res publica* wurde.

Schuldlos schuldig im Zeitalter technischer Fernwirkungen

Zu beginnen ist mit der Rekonstruktion von Anders' These, dass der Fall Eatherly ein *pars pro toto* für das Verhängnis der Menschen gegenüber der Herrschaft des Technischen darstellt. Zentrales Motiv seiner Diagnose ist das *schuldlos Schuldig-Werden* im Zeitalter technischer Fernwirkungen. Eatherly ist das Exempel für diesen Verschuldungszusammenhang. Damit repräsentiert er wie kaum ein anderer eine mit dem Zweiten Weltkrieg anbrechende Epoche, in der man durch arbeitsteilige Routinetätigkeiten zum Massenmörder werden kann (Dries 2009, 61).

Im *Vorwort* des ersten Bandes von *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956) heißt es, dass

„die Welt, in der wir leben und die über uns befindet, eine technische ist – was so weit geht, daß wir nicht mehr sagen dürfen, in unserer geschichtlichen Situation gebe es u. a. auch Technik, vielmehr sagen müssen: in dem ‚Technik‘ genannten Weltzustand spiele sich nun die Geschichte ab, bzw. die Technik ist nun zum Subjekt der Geschichte geworden, mit der wir nur noch ‚mitgeschichtlich‘ sind“ (Anders 1956, 9).

Seit dem 06.08.1945 ist der rein *mit-geschichtliche* Zustand des Menschen aus Anders' Sicht beschlossen. Mitgeschichtlich-Sein bedeutet, dass seit der Atombombenattacke auf Hiroshima allgemein auf Abruf gelebt wird. Der Handlungs- und Entscheidungsraum des Politischen ist durch den allgemeinen Frist-Charakter der gegenwärtigen Existenz stark begrenzt. Nach Anders Analysen ist die „Frist“ (Anders 1980, 20) charakteristisch für die Technokratie, die für nahezu alle Menschen ein Mit-Sein in einer mehr oder minder feindseligen Apparate-Welt bedeutet. Aus heutiger Sicht sind es die Gerätschaften, die militärische Handlungsdirektiven in den Raum des Zivilen hineinragen – Drohnen in der Luft, Killer-Roboter zu Lande und zu See, Malware im Cyberspace, die als vielseitig vernetzte Geräte ihrer Anwendung harren. Experten gehen davon aus, dass ein „cyber Pearl Harbor“

oder „cyber Armageddon“ Tod und Zerstörung im Ausmaß eines Atomkriegs („thermonuclear war“) bedeuten könnten (Lucas 2017, 7).

Zufällig entdeckte Anders' damalige Partnerin in einer Ausgabe der Zeitschrift Newsweek den Artikel *Helden in Handschellen* über Claude Eatherly; umgehend forderte sie Anders auf, dem Hiroshima-Piloten einen Brief zu senden. Bereits das Auftakt Schreiben enthält die zentrale Figur der brieflichen Auseinandersetzung. Die „Technisiertheit des Daseins“ bringe es mit sich, schreibt Anders in dem ersten Brief, datiert auf den 03.06.1959, an den vormaligen Major der U.S. Air Force, dass „wir auf eine Weise schuldlos schuldig werden können, die es früher, in der technisch noch nicht so fortgeschrittenen Zeit unserer Väter, noch nicht gegeben hatte“ (Anders 1995, 207). Ursache für „diese neuartige Schuld“, für die Eatherly prototypisch sei, ist „die Tatsache, daß wir ahnungslos und indirekt, gewissermaßen als Maschinenschrauben, in Handlungen eingefügt werden können, deren Effekte wir nicht übersehen“ (ebd.). Anders berührt hier einen bis heute wichtigen Topos der Militäretik, wenn es um intelligente Waffensysteme geht; den sogenannten „man in/on the loop“ (Burkhard 2014, 23). Was Anders in kritischer Absicht formuliert, ist im Zeitalter des *human engineering* ein integraler Bestandteil der Befehlskette, wann immer es um die Steuerung von Drohnen, Kampfrobotern und anderen hybriden Waffensystemen geht: Es wird die Möglichkeit verantwortlichen Handelns geltend gemacht, da man ja immerhin deklarieren könne, dass es einen „man in the loop“ gibt, der als Handlungsträger innerhalb einer „kill chain“ (ebd.) Kommandos ausführt.

Anders' Wahrnehmung hat sich als überaus vorausschauend erwiesen. Seinerzeit war der Umstand neuartig, dass in einer Epoche der Weltkriege es jedermann passieren könne, „als Maschinenstück in einen technischen Apparat eingeschaltet“ und „in diesem erfolgreich verwendet“ zu werden (Anders 1995, 210). Zum jetzigen Zeitpunkt jedoch sind Technik als Herrschaft und Herrschaft als Technik ubiquitär geworden. Stetig wachsende Grade an Vernetzung bringen neue Gefährdungsintensitäten mit sich. Man spricht heute von *pervasive robotic-* und *ubiquitous computing-Systemen*, die sich global als „smart dust“ ausbreiten und im öffentlichen wie im privaten Leben einnisten (Hörl 2011, 28f.). Umso dringlicher und allgemeingültiger die Beobachtung von Anders, dass in der Technokratie jederzeit Verursachungs- und Schuldzusammenhänge produziert werden, die vom Individuum nicht abgearbeitet werden können: „Wie sollte man 200.000 [ausgelöschte Menschenleben] bereuen können?“ (Anders 1995, 210); und dies angesichts des Umstands, dass der sogenannte Täter selbst bloß mittelbar in die Tathandlung involviert ist. Für ihn ergibt sich die Schwierigkeit, sich zu einer Tat verhalten zu müssen, die er selbst nicht ausagiert hat, die aber ohne sein Engagement wahrscheinlich so nicht zustande gekommen wäre. Oder ist diese Perspektive vielleicht doch die eines Individuums, dem es in arbeitsteiligen Prozessen obliegt, als Ingredienz in einem „Maschinenpark“ (Anders 1980, 119) die Rolle des Verantwortlichen, des Täters oder Schuldigen zu mimen?

Sofern sich die sozialen Akteure selbst in einer grundsätzlichen Nicht-Identität mit ihren Handlungen erfahren, wie sollte ihnen dann sinnvoll Schuld oder auch nur Verantwortung zugerechnet werden? Anders' These steht hier

in krassem Kontrast zu einer handlungstheoretischen Identitätsthese, wie man sie etwa bei Hegel idealtypisch formuliert findet: „[Der Wille ist] die *Thätigkeit*, diesen Inhalt aus der Subjektivität in die Objektivität überhaupt, in ein *unmittelbares Dasein* zu übersetzen. [...] Die einfache *Identität* des Willens mit sich in dieser Entgegensetzung ist der in sich gleichbleibende und gegen diese Unterschiede der Form gleichgültige *Inhalt*, der *Zweck*.“ (Hegel 1986, 207f.)

Im Gegensatz dazu ist es nach Anders das Verhängnis des modernen Menschen, Bestandteil von Produktions- und Distributionsverhältnissen zu sein, die zwar auf Grund von Konformitätsdruck Identität als soziale Zuordnung einfordern, allerdings ohne diese Identität – im Sinne des Identisch-Seins mit den eigenen Handlungen – aufbieten zu können. Wenn wundert es, wenn diese Diskrepanz zu Pathologien führt?

Psychopolitische Zerstörungen: Über die Unmöglichkeit der Verantwortungsübernahme

In den Briefverkehr mit einer Person, die *nolens volens* Weltgeschichte mitgeschrieben hat, bringt Anders sein profundes psychologisches Verständnis ein. Das ist auch von Nöten, schließlich ist Eatherly 1959 seit geraumer Zeit in einem Militärhospital in Waco, Texas interniert; dem ist 1950 ein gescheiterter Suizidversuch vorausgegangen. Aufgrund mehrerer Kriminaldelikte wurde der psychisch Versehrte schließlich dauerhaft in die psychiatrische Einrichtung der U.S Air Force, die im Übrigen noch heute existiert, interniert. Jener Person, die zu Kriegsende als Held bejubelt wurde, ist dieser Ruhm nicht gut bekommen. Die psychiatrische Einschließung Eatherlys geschieht auf dem Territorium eines Staates, der im Kriegsfall weit über seine eigenen Grenzen hinaus erobernd aktiv wird. Das Verlassen des eigenen Territoriums mit Truppen ist aus völkerrechtlicher Sicht bereits als Akt der Feindseligkeit bzw. zwischenstaatlicher Gewalt zu werten, die aber solange – keine völker- und kriegsrechtswidrigen Aktionen wie Massenmord und Genozid um sich greifen – rechtsförmig bleibt. Die „militärische Gewalt“ ist erst dann gestattet, wenn das Verhalten des Gegners keine andere Abhilfe mehr ermöglicht als der Übergang zu Akten der „Vernichtungswirkung“ (Henrich 1990, 60). Bei Attacken zu See, zu Lande oder in der Luft ist im Kriegsfall die stattfindende Überdehnung des staatlichen bzw. völkerrechtlichen Hoheitsgebiets unumgänglich, möchte man sich nicht dem Willen des Gegners unterworfen sehen. Aber dieses durch das Kriegsrecht sanktionierte Verhalten soll den Ausnahmefall des politischen Handelns darstellen. Eine Außenpolitik ohne den aktiven Einsatz von Kampfmitteln ist für gewöhnlich der Normalfall politischen Handelns. Was nun Anders diagnostiziert, ist eine Ausweitung der Konfliktzone sowohl in den zivilen Bereich wie den Friedenszustand. Die Internierung des Weltkrieg-Kämpfers ist bereits ein Ausdruck der Verlagerung politischer Verwerfungen hinein in soziale Institutionen; ein Prozess, der im Zeitalter des „*cyber warfare*“ und der „*netwars*“ (vgl. Arquilla/Ronfeldt 2001) alle digitalen Netzwerke erfassen und sich im Internet of Things (IOT) vollends ausprägen wird (vgl. Lucas 2017, 16f.). Die Lesart, die Anders uns zum Fall

Eatherly anbietet, besteht in der „*Indirektheit der heutigen Verstrickung*“; wir sind unter gegebenen Umständen „*virtuelle Claudes*, denen dasselbe zustoßen könnte, was Claude zugestoßen ist: nämlich als *Apparatstück zum Mitverbrecher* zu werden“ (Anders 1995, XVIII).

Der exemplarische Charakter erhält damit auch eine praktische Wendung: Als moralisch-praktisches Exemplum geht es um die generelle Aufforderung an uns, zu überdenken, ob angesichts progredierender Vernetzung eine Zurechnung von Verantwortlichkeiten überhaupt noch Sinn ergibt. Käme man zu einem negativen Urteil, etwa weil man die Verursachungsabläufe in Netzwerken – in denen mit kreisursachen Wirkzusammenhängen operiert wird, wie sie in kybernetischen System implementiert sind – nicht nachvollziehen kann, dann würden Tathandlungen weder sinnvoll adressierbar sein noch Handlungsfolgen zugerechnet werden können. Genau dies gilt aber, auf bislang noch kaum verstandene Weise für Netzbürger/-bürgerinnen, die in einer globalen Sphäre der symbolischen Interaktion mit allem vernetzt sind, was für unsere Zivilisation notwendig ist: Wasser-, Strom-, Energieversorgung, Hospitäler und AKWs sind als sensible und kritische Infrastrukturen der Daseinsfürsorge durch den Ausbau des IOT irreversibel in das Gefüge des globalen Realexperiments der Gattung mit sich selbst einbezogen. Sie sind, wie der Fall der „Stuxnet“-Cyberattacke nahelegt, mit massivem Zerstörungspotenzial versehen, das keiner Partei letztgültig zugerechnet werden könnte. Die Frage nach der Zurechenbarkeit zu stellen, bedeutet, nicht verstanden zu haben, in welchem Maße Verantwortung bereits strukturell eliminiert worden ist.

Anders' intellektueller Weggefährte Robert Jungk hat damals die richtige hermeneutische Fährte gelegt. In seiner *Einleitung zu Off limits* bringt er zur Sprache, dass Atomwaffen nicht nur den Feind bedrohen, sondern auch die eigene (Zivil-)Bevölkerung; und dies nicht nur im physikalisch-physiologisch Sinn, sondern auch auf psychopolitische Art und Weise. Sie treibe die Aushöhlung der Demokratie durch eine Exekutive voran, die in Gestalt hoher Militärs im Verbund mit technologischen Eliten Vor-Entscheidungen treffen, die keine Regierung mehr zu diskutieren wage, weil ihr hierfür die Fachkompetenz fehle. Unter dem Eindruck des Einsatzes von Massenvernichtungswaffen seien „die Grundlagen unserer moralischen und politischen Existenz“ zusammengebrochen; nichts gefährde die Demokratie mehr als die „in Bereitschaft gehaltenen Atomwaffen“ (Anders 1995, 196). Die „Rückwirkung“ der Atombombe auf ihre Besitzer“ (ebd.) stelle eine ungeheuerliche Herausforderung für politische Herrschaftssysteme in einer globalen Größenordnung dar. In *Die atomare Drohung* (1981) ergänzt Anders die schon vorgetragene Ansicht, dass es für die radioaktive Strahlung unerheblich ist, über welchem Gebiet sie sich ausbreitet. Sie achtet ohnehin nicht auf die Grenzen von Nation und Machtblöcken, weshalb es sich erübrigt, Politik anders zu denken denn als Weltinnenraumpolitik.

Diskrepanzphilosophie am Fall Eatherly: Über die Notwendigkeit der Legendenbildung

Vor diesem Hintergrund wird die Bedeutung von Eatherly für Anders erst nachvollziehbar. Für ihn bietet er den Ausweg aus dem katastrophalen Zustand

der Demoralisierung: An Eatherlys Schicksal kann sich Anders' *Kritik der moralischen Phantasie* (Bauer 2016) entzünden. Sie bekommt ein Gesicht, einen Leib und das transatlantische Schreib- und Briefprojekt. Letzteres eröffnet einen phantasmagorischen Raum, der aber auch Angriffsflächen bietet für den Vorwurf der „Legendenbildung“ (Dries 2012, 208). Man wird diese Vorwürfe so stehen lassen müssen und sich gleichwohl fragen, wie man die faktisch bestehende Kluft, die Anders zwischen dem Herstellen, dem Vorstellen und dem Darstellen sieht, schließen könnte. Womöglich bedurfte es der Legende; es bedurfte eines Mitwirkenden am Massenmord, der ein Ganzopfer bereuen wollte. Aber im Gegensatz zu Eichmann, der im Zuge des Prozesses in Jerusalem die Maske des Pflichtbewusstseins-heuchelnden Kantianers trug, unterließ es Eatherly, sich von seinen Schuldigkeiten gegenüber der Menschheit durch Verweis auf den Zusammenhang von staatlichem Befehl und soldatischem Gehorsam zu entlasten. Vielmehr belastete er sich schwerwiegend, was ihn in Anders' Augen zur „Gegenfigur zu Eichmann“ (Anders 1995, XIX) erhob. In seinem Schreiben vom 12.06.1959 bringt er sein Ungenügen angesichts der „Treueverpflichtungen (loyalties)“ (Anders 1995, 213) und seine Zweifel an Kirche wie Staat zum Ausdruck, die in moralischer Hinsicht diskreditiert seien. Dies gelte im Übrigen aber auch für die Wissenschaft, die zur Komplizin bei der Produktion unvorstellbar vieler Kriegsoffer geworden sei, wie Anders im Brief vom 22.07.1959 schreibt: Die Forscher seien keineswegs moralisch hochwertigere Zeitgenossen. Vielmehr handelt es sich um „Leute, die von der öffentlichen Meinung umgeben, getragen, ermutigt oder eingeschüchtert werden“ (ebd., 229). Diese Einschätzung soll die Hoffnung Eatherlys widerlegen, der in einem Brief ohne Datum über ein künftiges Ethos von Forschern fabuliert, die ihre Mitwirkung am Ausbau von militärischen Machtmitteln einstellen: „Ohne die Kräfte der Forschung werden die politischen und militärischen Kräfte verkümmern und absterben.“ (ebd., 227)

Anders antwortet ihm, dass die einmal entbundenen Kräfte nicht wieder einzufangen sind, weil sie als Ideen präsent bleiben. Die polytechnisch-atomare Internationale ist, hegelianisch gesprochen, zum Träger des Weltgeistes geworden. Der Weltgeist ist international und spricht sich in Quantenmechanik, Elementarteilchen und spukhafter Fernwirkung aus. Entsprechend naiv ist Eatherlys Hoffnung, dass die politischen und militärischen Machtmittel reduziert werden könnten; dieser Rückbau müsste kontrolliert und kontrollierbar sein. Allerdings sind die Systeme der Kontrolle selbst wieder technisch; es handelt sich also um einen echten *circulus vitiosus*.

Gleichwohl nutzt Eatherly die Chance, die Zusammenhänge zwischen Wissenschaft, Militär und Politik besser zu verstehen, und äußert im Schreiben vom 23.06.1959 den Wunsch, von Anders die „Gebote des Atomzeitalters“ zu erhalten. Hierbei handelt es sich um einen von Anders verfassten Moralkodex, der am 13.07.1957 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung veröffentlicht wurde. Eatherly, der sich Gedanken über die „Verhinderung weiterer atomarer Aufrüstung und die ständige Kriegsvorbereitung“ machte, verstand diese Gebote sogleich als „eine Botschaft“, die „der Welt die Richtung auf Versöhnung und Frieden“ weisen sollte. Anders zeigt sich in seinem Antwortbrief vom 02.07.1959 „tief beeindruckt durch die Tatsache“, dass

„der erste ‚schuldlos Schuldige‘ des Atomzeitalters“ nun offenbar „zu denen gehört, die das Schlimmste zu verhüten versuchen“ (Anders 1995, 217). Der Moralkodex sieht Widerstand gegen die Parolen des Atomzeitalters vor, eine seiner Maximen lautet: „Daß die Bombe ein Mittel sei, werde ich mir nicht einreden lassen.“ (ebd., 222). Der Blick auf die Atombombe verrät: Sie ist kein Werkzeug, denn ihre Wirkung übersteigt immer schon die Intention. Dass damit die Zweck-Mittel-Relation gesprengt ist und die abendländische Idee von Zweckrationalität obsolet ist, hat wiederum Auswirkungen auf den Geist, der an seiner eigenen Freiheit nicht länger froh werden kann. Die Subjekte machen keinen freien Gebrauch von der technischen Gerätschaft, denn mit den Apparaten sind zugleich Handlungsanweisungen gegeben. Damals wie gegenwärtig gilt: Die Programme und Skripts bestimmen den Gebrauch von Waffensystemen. Die mit Künstlicher Intelligenz ausgestatteten multiletalen Waffensysteme übersteigen in ihrer Wirkung unweigerlich die mit ihnen erreichbar scheinenden politischen Ziele. Oder wie es in der *Antiquiertheit des Menschen*, genauer im Essay *Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit*, unverbesserlich heißt: „*effectus transcendit finem*“ (Anders 1956, 249). Sie zu nutzen, produziert immer schon einen tödlichen Überschuss. Sie zu besitzen, erzeugt Handlungsdruck und politisch-kognitive Notstände im Inneren der nationalen Gebietskörperschaften. Zum Atomzeitalter gehört, dass keine politische Lage- oder Situationsbeurteilung überzeugen kann, in der nicht auch die „Tatsache der Atomwaffen“ (Anders 1995, 223) auftaucht. Die unter dem Titel des Politischen bloß firmierenden „Einzelgeschehnisse“ spielen sich vielmehr „innerhalb der atomaren Situation ab; und die meisten politischen Handlungen sind faktische Schritte innerhalb der atomaren Situation“ (ebd.).

Im Schreiben vom 12.08.1959 teilte Eatherly seinem Freund in Wien mit, dass ein Angebot aus Hollywood zur Verfilmung seines Lebens vorliegt. Anders bemühte sich, Eatherly das verführerische Angebot auszureden. Er sah darin die Gefahr, dass die Filmmaschine, die er während seiner Gelegenheitsjobs in L.A. selbst von Innen erlebt hatte, aus Eatherly einen glanzvollen Kriegshelden machen würde. Die Studios wollten lediglich der US-amerikanischen Öffentlichkeit einen Streifen zur Rechtfertigung ihrer Kriegstaten anbieten und Eatherly dazu als einen „Held des Atomzeitalters“ (ebd., 235) verkaufen. Seine individuelle *story* werde Hollywood zur kollektiven *glory* umschmelzen. Darum fordert er Eatherly auf, sich die Deutungshoheit über seine Lebensgeschichte zu bewahren, indem er seine *confessiones* niederschreibe. Damit kommt ein weiteres literarisches Motiv ins Spiel: Die Bekenntnisse eines unschuldig Schuldigen sollen als eigenständiger *negativ-politischer* Akt verfasst werden. Damit empfiehlt Anders ein Therapeutikum, das er selbst Zeit seines Lebens verwandt hat: das philosophische Tagebuch als Zeugnis individuellen Widerstands. Dem Genre der Bekenntnisse wohnt, wenn sie nicht für Selbst-Vermarktungszwecke entstehen, wie schon bei Augustinus, ein therapeutisches Moment inne. Aus sich heraus eine schreibende Auseinandersetzung mit den eigenen Gefühlen, Vorstellungen und Erwartungen zu vollziehen, ist ein Vorgang, den man buchstäblich selbst in der Hand hat. Beim Beschreiben eines Lebenswegs steht nicht die Begierde nach Amusement, sondern die Schilderung der Ereignisse

aus der Sicht einer Person im Zentrum. Das Autor-Ich kann sich (auf Zeit) zurückziehen aus dem Terror des Realen und des Sozialen. Folgerichtig ermahnte Anders den Freund, den „Versuchungen des Filmgeschäfts“ (ebd.) zu widerstehen. Es gelang ihm, den Internierten davon zu überzeugen, erst seinen „Lebensbericht in Buchform“ (ebd., 314) anzustreben. Wie der Brief, der ein Ich-und-Du-Verhältnis entstehen lässt, ist auch die Autobiografie ein mediales Konzept von potenziell *negativ-politischer* Qualität; eine Art von fruchtbarem Selbst-Entzug aus einer feindseligen Lebenswelt zum Zwecke der schieren Selbstbehauptung.

Eatherly setzte die Ansprüche seines Wiener Freundes auf seine Weise um, indem er sich gen Japan und den dort beheimateten Opfergruppen zuwandte. Er schrieb den Menschen in Hiroshima, dass er „der Major war, der das ‚go-ahead‘-Zeichen für die Zerstörung“ der Stadt gegeben habe, und dass er „unfähig war, diesen Akt zu vergessen“, diesen ‚Einsatz‘, der ihm fortwährende Pein bereite (ebd., 238). Was Eatherly damit vollzog, war ein Akt der fortgesetzten „Ethizität“ (zitiert in Schweppenhäuser/Bauer 2017, 46). Diesen Ausdruck benutzt Karl Löwith (1897–1973), um damit die Position des Einzelnen im Zeitalter des kognitiven Nihilismus als der Epoche der in sich kreisenden Teloslosigkeit zu markieren. Trotz Teloschwund ist die Geschichte nicht beliebig umschreibbar und deutbar, da sie letztlich durch Irreversibilität gekennzeichnet ist. Irreversibilität begrenzt die Willkür historischer Interpretation und bildet somit das schwankende Fundament für eine intelligible Welt der Erinnerung. Dass Erinnerung als Verschränkung des Vergangenen mit dem Zukünftigen eine Sinnstiftung im Sinnlosen leistet, die den Einzelnen/die Einzelne im symbolischen Kosmos mit dem Allgemeinen verknüpft, bildet den Horizont des sittlich existierenden Menschen. Anders hielt seinen Brieffreund zu dieser Art Selbstbewahrung durch Bewährung von Ethizität an. Mit seiner gegenüber Eatherly bekundeten Haltung brachte er zum Ausdruck, dass wir als moderne Subjekte in der Lage sein sollten, uns unsere Taten und Unterlassungen selbst zuzurechnen. Wir sollten imstande sein, den Lauf unseres Lebens samt den moralisch fragwürdigen Verstrickungen in den Gang der Technik wie den der Erkenntnis beleuchten und darstellen zu können. Im Zeitalter *Off limits* sich die Einheit des eigenen Lebens vorzustellen und sie mit der historischen Reflexion zu verquicken, ist die Tat, die „unser Recht auf Erinnerung, unser Recht auf Vergangenheit, unser Recht darauf, uns mit unseren Taten zu identifizieren“ (Anders 1970, 33) ausmacht, schrieb Anders wenige Jahre später in *Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge*; seine Theorie von der Zerstörung der menschlichen Handlung hat hier ihren Platz und ihre ungetilgte politische Bedeutung.

Wo es keine originär menschliche Handlung gibt, erübrigt sich die Rede über ethische oder politische *agency*. Dann bleibt tatsächlich nur noch eine romantisierende Auffassung von einem Briefdialog bestehen, der die Ambiguität eines Protests demonstriert, der zugleich sprechend und stumm ist. Doch die Schriftlettern vermitteln das Entscheidende nur indirekt: Die beiden Personen haben durch eine gemeinsame Kommunikations- und Handlungspraxis tatsächlich eine Stimme bekommen. Ihre Stimme hat Gehör gefunden und ist politisch wirksam geworden – in Japan, in der BRD,

in der Anti-Atomkraftbewegung. Um politische Generativität zu erzeugen, sind ungewöhnliche Allianzen, Kreativität und eine Praxis gefragt, in der die „für Anders typische Form des imaginären Gesprächs“ (Dries 2014, 66) in Richtung gelebter Intersubjektivität durchbrochen wird.

Apokalypse Now oder öffentlicher Vernunftgebrauch? Die Bewahrer des Ganzen

Und doch bleibt in der Schrift das Schreckliche stehen. Das Horrible am Fall Eatherly ist, dass in der konkreten Situation des Handelns der Einzelne als *man in the loop* formal alles richtig macht: Er erfüllt ein festgelegtes Handlungsskript (z. B. die Befehlskette oder die *kill chain*), das im Grunde jeder andere ebenfalls ausführen könnte. Nur da, wo jemand tatsächlich einen Befehl verweigert und dadurch ein nicht-triviales, d. h. nicht-erwartetes Verhalten an den Tag legt, wird aus einer Pseudo-Entscheidung eine genuin autonome Entscheidung, bei der die Person Verantwortung im vollen Sinne übernimmt. In Fällen, wo solche Unterlassungshandlungen ausbleiben, verflüchtigt sich die so genannte Verantwortung in der Befehlskette. Es findet die „Ersetzung der ‚responsibility‘ durch einen mechanischen ‚response‘“ (Anders 1956, 246) statt, wobei die menschliche Gewohnheit des Ausführens von Befehlen als das mechanische Moment figuriert.

Da unter heutigen technologischen Bedingungen in hochgradig spezifizierten Handlungskontexten über große räumliche Distanzen hinweg gehandelt wird, ist die Kollaboration einer Unzahl von Personen geboten, um das mörderische Spiel der Zerstörung aufrechtzuerhalten. Neu ist für Eatherlys Generation, dass sie meist erst mit Zeitverzögerung wahrnehmen konnte, welches Spiel sie mitgespielt hatte. Anders als heute, war die im Atomzeitalter eingetretene Situation, dass tatsächlich die Welt als Lebensraum der Gattung Mensch auf dem Spiel steht, damals neu. Umso bedrückender das Resultat mangelnder Angst vor dem totalen Ende, die von Anders so titulierte „Apokalypse-Blindheit“ (Anders 1956, 233ff.). Apokalypse-Blindheit heißt in Anbetracht der weiterhin bestehenden Overkill-Kapazitäten, dass die Gattung Mensch es sich nicht erlauben kann, Schuld oder Verantwortung funktional auf einige technische Spezialisten und Expertinnen in Sachen Annihilation zu delegieren. Da es nun einmal faktisch möglich ist, menschliche Existenz *in toto* in Nichts zu verwandeln, müsste dem eine Ethik entgegengestellt werden, in der die Sorge um das Überleben der Menschheit ein konstitutiver Bestandteil ist. Angesichts der Abstraktheit des potenziellen Opfers Menschheit bedarf es der Konkretheit eines Falls, wie ihn das Täter-Schicksal Eatherlys darstellt. An ihm zeigt sich, was Menschen tun *können* und unterlassen *sollen*.

Beim Fall *Eatherly* handelt es sich um einen *generalisierbaren* Fall, weil sich an ihm ein postheroisches Moment aufzeigen lässt, das zum Merkmal unserer Epoche geworden ist: Während im Falle des mythischen Helden der Name zugleich der Inbegriff seiner Taten ist, ist es im Zeitalter der systematisch exekutierten Destruktion von Handlungen und der Zuschreibung von Handlungsfolgen durch Arbeitsteilung überhaupt nicht mehr möglich, durchgängig zu wissen und in Erinnerung zu behalten, was der Einzelne tut

und was ihm widerfährt. Das läuft schließlich

„auf befohlenen Gewissensverzicht hinaus. So wurde der Hiroshimapilot Eatherly einzig und allein deshalb interniert, weil er dem Gebot, seine Tat zu vergessen, Widerstand leistete und darauf bestand, das, was er *in actu* nicht gewußt hatte und nicht hatte wissen dürfen, mindestens nachträglich zu wissen. – Die bekannte Aufforderung zur ‚Bewältigung der Vergangenheit‘ ist, da sie in einer Welt erhoben wird, die tagtäglich Löschung von Vergangenheit von uns verlangt und uns, wenn auch nicht in hörbaren Worten, von morgens bis abends zum Vergessen aufruft, zutiefst unwahrhaftig.“ (Anders 1970, 30)

Hier zeichnet sich ein weiterer Punkt ab, der aus „der Gleichheit der Einzelnen als Opfer der Technokratie“ resultiert, nämlich „die Allgemeinheit des Appells an unterschiedslose Adressaten“ (Lohmann 1996, 309). Entweder werden Täter und Opfer gleich sein im kollektiven Untergang, oder es gibt doch noch eine – ethisch wünschenswerte – Widerlegung der Generalisierbarkeitsthese: Die Widerlegung müsste von jedem Einzelnen geleistet werden, der sich der globalen Verstrickung und Vernetzung effektiv entzöge!

Eine Person, auf die sich seinerzeit viele Blicke und Hoffnungen richteten, war John F. Kennedy. An ihn erging am 13.01.1961, wenige Tage vor der offiziellen Inauguration zum Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika, ein Schreiben von Günther Anders. Eingangs weist Anders auf den Umstand hin, dass der Brief bereits an die internationale Presse übergeben wurde. Er macht sich offensiv die Ideen der Aufklärung zu Eigen und kämpft für das Wohl seines internierten Freundes mit den Mitteln der Publizität; zum wiederholten Mal zitiert Anders aus dem Briefwechsel – mit Einverständnis Eatherlys. Er weiß ganz genau: Das einzige, was die Mächtigen dieser Welt scheuen, ist eine mediale Öffentlichkeit, die außerhalb ihrer Kontrolle liegt. Anders macht, ganz im Sinne von Kant, öffentlichen Vernunftgebrauch, im Sinne einer Benennung von Unrechtstatbeständen. Kant schreibt hierzu in seinem Traktat *Zum ewigen Frieden* (1795), dass alle „auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt“ (Kant 1992, 97), unweigerlich Unrecht sein müssen und hebt hervor, dass eine derartige Form und Auffassung von Publizität sowohl von ethischer wie auch juridischer Bedeutung ist.

Rhetorisch versiert zieht Anders die Verhandlung des Falls auf eine Ebene: Der künftige Präsident und der einstige Kriegsheld werden als *res publica*, als Gegenstand und Aufgabe von öffentlichem Belang verhandelt. Dazwischen steht der philosophische Schriftsteller in der selbst gewählten Rolle eines Mittlers und Gestors, der sich um die öffentlichen Belange kümmert. Derjenige, der sich als Gestor um das Gemeinwohl kümmert, ist der Bürger, der für etwas Sorge trägt; und zwar weil eben jene Bürger dazu selbst nicht im Stande sind; die Fürsprache macht den Gestor aus. Der *curator rei publicae post Hiroshima* ist ein Vertreter der Menschheit. Er muss sich die Sorgen machen, vorstellen und darstellen, die von Personen mit öffentlichen Ämtern offenbar nicht behandelt oder ignoriert werden. Anders ermächtigt sich kraft intellektueller Selbstmandatierung zum Bewahrer des Gemeinwohls, indem er sich um das

Überleben der Menschheit bekümmert zeigt. Damit ist er auf Augenhöhe mit dem demokratisch gewählten Herrscher über ein zähl- und messbares, aber gleichwohl unvorstellbares Vernichtungspotenzial. Der Mann, der offiziell die bis dato größte Streitmacht aller Zeiten befehligen sollte, wird attackiert von einer polemosophischen Streitmacht, einer Person, die von ihrer *parrhesia* Gebrauch macht: Der Freiheit, die sich auf die Ohnmacht stützt, und dennoch nicht vollkommen machtlos ist, weil sie die schiere Möglichkeit öffentlichen Vernunftgebrauchs demonstriert.

Dieses Anschreiben, das in den Massenmedien wiedergegeben wurde, demonstriert, dass die Frage nach der Generalisierbarkeit des Falls Eatherly notwendig an dessen Darstellbarkeit geknüpft ist. Der Fall wird erst zu einem solchen im Lichte der Weltöffentlichkeit: Anders weist auf den *singulär-allgemeinen* Charakter des Falls Eatherly hin, um sehr eindringlich auf die historische Deutungslinie zu sprechen zu kommen, in der dieser Fall steht: dass Eatherly eine Fleisch gewordene Anklage der historischen Mission der USA darstellen könnte, der Mission einer demokratisch-freiheitlichen Nation, die sich im Moment des Sieges selbst eine Wunde zugefügt hat, welche sie ohne fremde Hilfe nicht wird schließen können. Anders gibt damit zu verstehen, dass die Befehlshaber und Befehlsempfänger einem Wahngewilde unterliegen, wenn sie meinen, sie könnten die Verantwortung für eine Tat wie Hiroshima übernehmen (vgl. Anders 1995, 326). Im Grunde handelt der Brief von der Macht des Gewissens gegenüber der Ohnmacht der Mächtigen, die sich einer Verantwortung gewachsen wähnen, die sie, selbst wenn sie wollten, überhaupt nicht übernehmen können. Aus dieser Perspektive wird der Fall Eatherly wiederum generalisierbar: Wir Zeitgenossen sind eben beides – Täter und Opfer, wenn man so will. Mit unserer Macht, weder der eines US-Präsidenten noch unserer per se bestehenden Einsichtsfähigkeit, ist nichts getan. Es steht nicht in der Macht eines einzelnen Individuums oder einer einzelnen Nation, moralisch relevante Entscheidungen zu fällen, bei denen die Verantwortung einer bestimmten und bestimmbaren Person zugerechnet werden könnte. Stattdessen sind alle systematisch in „Mittaten“ (ebd., 327) verwickelt. Ethizität meint hier die Fähigkeit, sich gegenüber „dem sanften Terror des Mittuns“ (ebd., 328) zu behaupten, den Anders Kennedy und allen Zeitgenossen gleichermaßen vorhält. Die Selbstbehauptung als Gewissensträger – nicht als Verantwortungsträger – gebietet es, dass man sich dem Apparat, sei es eine Vernichtungsmaschinerie oder ein Medienverbundsystem, gegenüber nonkonformistisch verhält, da unreflektiertes Mittun unweigerlich Wasser auf den Mühlen des (un)absehbar waltenden Unrechts wäre.

Gegen Ende des Briefes schlug Anders dem Präsidenten eine Zusammenkunft mit Eatherly vor, „wie ein Bruder mit seinem Bruder“ (ebd., 330). Kaum zu überlesen ist der Anklang an das unterschwellige Kain und Abel-Motiv, wobei keineswegs gesagt ist, welcher der beiden Brüder in dieser Situation moralisch und existentiell bestehen würde; so wie keineswegs entschieden werden kann, welcher der beiden Männer, „zu einem Symbol von heute“ (ebd.) besser taugt. Anders gab dem Präsidenten zu verstehen, dass es auch für die „Reputation der USA in geistigen Kreisen der ganzen Welt“ (ebd., 325) nur sinnvoll sein könne, sich des Falls anzunehmen: also einen Mann

zu würdigen, der auf eigentümliche Weise Souveränität und Autorität durch Ko-Autorenschaft unter Beweis gestellt hat. Folgt man der Logik von Anders' brieflicher Darlegung, müsste man meinen, dass im Atomzeitalter nicht die Staaten die Medien der Souveränität seien, sondern Personen, die sich als Medien eines neuen Zeitalters erkennen: ein Zeitalter *Off limits*, das die Individuen in ihrem geistigen, seelischen und leiblichen Bestand grundsätzlich bedroht.

Kain und Abel in a large scale: Zerbrecht die Spirale der Paranoia!

„Sei kein Gerät.“ (Konfuzius, Gespräche/Lun Yü)

Dass der Hinweis auf das Kain und Abel-Motiv berechtigt ist, bekundet die Nachbemerkung vom 26.02.1962, mit der Anders in Wien die Arbeit am Briefwechselband abschließt. Darin heißt es über das „Schwinden des demokratischen Geistes in Amerika“:

„Denn schließlich bedeutet doch Demokratie, daß man sich nicht nur für die eigene Tätigkeit oder für die Tätigkeit verantwortlich fühlt, die man in seinem Beruf gewissenhaft ausübt, sondern auch für deren Folgen, die alle Mitbürger und Mitmenschen betreffen. Die Definition der Demokratie selber widerspricht der Spezialisierung und der Arbeitsteilung, die heute zu einer Verantwortungsteilung umgewandelt worden ist.“ (Anders 1995, 360)

Der Autor, der Bibeltreue unverdächtig, spielt auf die alttestamentarische Frage „Bin ich denn der Hüter meines Bruders?“ an. Wie ist es gegenwärtig um die Nachfahren Eatherlys bestellt, um all die virtuellen Claudes, die in *public services* und *secret services* dienen: Stellt sich für sie die Frage nach dem Schutz des Bruders wie nach dem Brudermord überhaupt? Kämpfen sie, wie einst Eatherly in seinem ersten Schreiben bekundete, mit den „Treueverpflichtungen (loyalties)“ (ebd., 213) und der Unsicherheit, ob den sozialen Institutionen wie Parteien, Gewerkschaften etc. angesichts der moralischen Herausforderungen unseres Zeitalters über den Weg zu trauen sei?

Zu denken gibt der Fall Edward Snowden: Er hat seine Treueverpflichtung aufgelöst, weil ihm als NSA-Contractor binnen weniger Monate zahllose Vorgänge der *mass surveillance* untergekommen sind. Sein Gewissen hat ihm geboten, dass dieses Vorgehen der US-Regierung und ihrer Alliierten gegenüber den eigenen Bevölkerungen nicht als rechtmäßig angesehen werden könne. Zu denken ist aber auch an Drohnenpiloten, die von deutschem Territorium aus Raketen ins Ziel lenken. Sie, samt ihren Vorgesetzten, sind Verantwortliche im *Global War On Terrorism* (GWOT). Es fällt schwer zu glauben, dass es in diesem asymmetrischen Krieg, der mehr denn je unter die Kategorie uneingeschränkte Kriegsführung (*unrestricted warfare*) fällt, überhaupt Verantwortung geben kann. Doch es kommt auf die Perspektive an: Nimmt man eine zynische Haltung ein, ist jede gezündete Rakete mehr ein weiterer Beleg für die Ausweitung der Kampfzonen, weg von Kombattanten hin zu potenziell zivilen „Weichzielen“,

die in den Medien lediglich als Kollateralschäden verbucht werden. Oder man schaut mit verzweifelter Zuversicht auf eine Entwicklung hin zum Einsatz von intelligenten (teil-)autonomen Kampfrobotern und autonomen, durch Künstliche Intelligenz gesteuerten Waffensystemen. Die Zuversicht gehört jenen, die im Angesicht der letalen Maschinenintelligenz die Heillosigkeit des Mechanismus durchblicken: Die Menschheit steckt in einer Spirale der Paranoia und der Selbstzerstörung. Wenn diese Spirale nicht durchbrochen wird, ist es um die Menschheit über kurz oder lang geschehen.

Zwei Ansatzpunkte bieten sich an: Der Bannkreis kann nur von einer großen Anzahl weitblickender Menschen durchbrochen werden, die im Sinne von Anders diskrepanzphilosophisch aufgeklärt sind und an die Wurzeln des Übels gehen. Das hieße konkret, bei den arbeitsteiligen Strukturen anzusetzen und darauf zu dringen, dass diese nicht zur Diffusionen von Verantwortung missbraucht werden. Andernfalls bliebe nur die Logik der Opfer und der mit ihnen solidarischen Zeitgenossen, die symbolisch die Schuld der anderen mittragen. Der „Märtyrer“ (Anders 1995, 248), als den Anders seinen Freund Eatherly betrachtet hat, kann im Sinne der letzteren Logik als die lebendige Widerlegung seiner Antiquiertheits-These erachtet werden, da es zum Verhaltensrepertoire des Märtyrers gehört, sich mit den eigenen Glaubensmaximen gegen das symbolische Programm seiner Referenzgesellschaft zu wenden. Die Stärke des originären Märtyrers ist es, sich selbst aus eigenem Entschluss jenseits von Überleben oder Nicht-Überleben zu situieren; und dies aus einer Überzeugung heraus, die er gerade nicht mit der (Mehrheits- oder Bezugs-)Gesellschaft teilt. Nicht zu verwechseln ist er mit jener Märtyrerclique, die sich für terroristische Aktionen im Namen einer Religionsgemeinschaft instrumentalisieren lassen. Eatherly vertritt kein derartiges Interesse einer Kulturkampfgesellschaft, er vertritt die Täter gegenüber den Opfern. Nicht um sich zu verteidigen, sondern um aktiv zu bereuen. Mag der Mensch im Allgemeinen antiquiert sein, doch die Person, die dem Gewissen Gehör verschafft und bereut, hat die Chance, Vergebung zu erfahren – und zwar nicht von einer transzendenten Entität, sondern, wie es Eatherly erfahren hat, von den „Girls of Hiroshima“ (ebd., 232), die ihm als Vertreterinnen eines Tätervolks das Ende aller Feindschaft gelobten.

Bibliographie

- Anders, G. (1956) *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd.I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten technischen Revolution*. München: Beck.
- Anders, G. (1970) *Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge*. München: Beck.
- Anders, G. (1980) *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Anders, G. (1995) *Hiroshima ist überall. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki. Briefwechsel mit dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly. Rede über die drei Weltkriege*. München: Beck.

- Arquilla, J.; Ronfeldt, D. (2001) (eds.), *Networks and Netwars: The Future of Terror, Crime, and Militancy*. Santa Monica, CA: RAND Corporation.
- Bauer, C. (2016) Crítica de fantasia moral – Günther Anders e a cegueira moderna sobre o apocalipse. In: Freitas, V.; Pazetto, D.; Costa, R. (eds.) *O trágico, o sublime e a melancolia*, Vol. 1. Belo Horizonte: Relicário Edições: 119–136.
- Blumenberg, H. (1997) *Die Vollzähligkeit der Sterne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Burkhard, H.-D. (2014) Technische Aspekte intelligenter Kampfmaschinen. In: „Braucht die Bundeswehr bewaffnete Drohnen?“ – Positionen evangelischer Ethik. *Studientag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin, 25.9.2014*. Frankfurt a. M.: GEP: 22–30.
- Canetti, Elias (2015) *Das Buch gegen den Tod*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Dries, C. (2009) *Günther Anders*. München: Fink.
- Dries, C. (2012) *Die Welt als Vernichtungslager. Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*. Bielefeld: transcript.
- Dries, C. (2014) „Zeitbomben mit unfestgelegtem Explosionstermin“. Günther Anders und der Kalte (Atom-)Krieg. In: Bernhard, P.; Nehring H. (eds.) *Den Kalten Krieg denken. Beiträge zur sozialen Ideengeschichte*. Essen: Klartext: 63–87.
- Hegel, G. W. F. (1986) *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Henrich, D. (1990) *Ethik zum nuklearen Frieden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hörl, E. (2011) Die technologische Bedingung. Zur Einführung. In: Hörl, E. (eds.) *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*. Berlin: Suhrkamp, 7–53.
- Kant, I. (1992) *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Hamburg: Meiner.
- Lohmann, M. (1996) *Philosophieren in der Endzeit. Zur Gegenwartsanalyse von Günther Anders*. München: Fink.
- Lucas, G. (2017) *Ethics and Cyber Warfare. The Quest for Responsible Security in the Age of Digital Warfare*. New York: Oxford University Press.
- Schweppenhäuser, G.; Bauer, C. (2017) *Ethik im Kommunikationsdesign. Verständigung, Verantwortung und Orientierung als Kriterien visueller Gestaltung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Welzer, H. (2017) Demokratie. In: Beyes, T.; Metelmann, J.; Pias, C. (eds.): *Nach der Revolution. Ein Brevier digitaler Kulturen*. Berlin: Tempus Corporate: 188–197.
- Zimmer, D. E. (1964) Der Bomberpilot von Hiroshima. Claude Eatherly oder Die Suche nach einem Gerechten. In: *DIE ZEIT* (28/08/1964). <http://www.zeit.de/1964/35/der-bomberpilot-von-hiroshima/komplettansicht> (28/02/2018).

Rezension Review

Andreas Folkers: *Das Sicherheitsdispositiv der Resilienz. Katastrophische Risiken und die Biopolitik vitaler Systeme* Frankfurt/New York: Campus Verlag 2018

Als im Mai 2017 über 75.000 Computer weltweit von einem Trojaner namens *Wanna Cry* infiziert wurden, kam die *Deutsche Bahn* vergleichsweise glimpflich davon. Abgesehen von einigen ausgefallenen Anzeigetafeln und den Begleitkonfusionen auf Seiten der Fahrgäste, blieb der Zugverkehr weiterhin intakt. Schwerer traf es hingegen das *National Health Systems* in Großbritannien. Durch die Cyberattacke wurde der Betrieb mehrerer Krankenhäuser erheblich eingeschränkt oder kam zeitweise vollständig zum Erliegen. Operationen mussten abgesagt oder verschoben, Krankenakten zu Fuß transportiert und Ambulanzen in andere Krankenhäuser umgeleitet werden. Die hochgradige Technisierung und Vernetzung, die eben noch als Stütze einer effizienten Gesundheitsversorgung fungierte, erwies sich plötzlich als Achillesferse und offenbarte damit die konstitutive Angewiesenheit des modernen Lebens auf funktionierende Infrastrukturen. Zwar ist dieser aktuelle Vorfall nicht Teil von Andreas Folkers' gelungener Studie, dennoch fügt er sich nahtlos in ihren Analysegegenstand ein. Im Zentrum der Untersuchung stehen die zunehmende politische Sorge um „vitale Systeme“ und der damit einhergehende veränderte Umgang mit Katastrophen. Je mehr sich die moderne Gesellschaft ihrer Abhängigkeit vom „ununterbrochene[n] Operieren von technischen Systemen und Infrastrukturen“ (23) bewusst wird, desto eher avanciert die Unterbrechung des Versorgungsstroms zum ultimativen Katastrophenszenario. In einer solchen Gemengelage gewinnt das Konzept der Resilienz an Bedeutung, jene Fähigkeit, unvermeidbare Katastrophen durch Steigerung der Widerstandsfähigkeit erfolgreich zu bewältigen.

Folkers interessiert sich für die Entstehungsbedingungen des neuen Sicherheitsdispositivs der Resilienz und legt seine Studie deshalb als eine historische Dispositivanalyse an. Eine solche Forschungsstrategie widmet sich weniger den Transformationsprozessen in einer bestimmten Institution als den verstreuten Herkunftslinien, die durch disparate Handlungsfelder, Institutionen und gesellschaftliche Bereiche hindurchverlaufen. Die entsprechende „Analytik der Sicherheit“ entwickelt Folkers im ersten Kapitel der Studie in Abgrenzung zur deutschsprachigen Risikosoziologie. Methodische und theoretische Stichwortgeber_innen sind hier Michel Foucault und die

an ihn anschließenden *Governmentality Studies*, die angloamerikanischen *Critical Security Studies* sowie die internationalen Diskussionen zur Biopolitik. Diese Auswahl erscheint auf den ersten Blick nicht besonders originell, allerdings verlässt Folkers die ausgetretenen Pfade rund um die Themen Subjektivierung und „Führung der Führungen“ (Foucault) und wendet sich stattdessen der noch wenig adressierten Frage des Regierens von soziotechnischen Gefügen zu. Die hierfür nützlichen Anleihen bezieht er wiederum von der *Akteur-Netzwerk-Theorie* und den *Science and Technology Studies*. Auf diesem Weg entwickelt Folkers nicht nur eine gleichermaßen materialitäts- wie machtsensible Heuristik für die Analyse von Sicherheit, sondern demonstriert gleichzeitig, wie das „viel zu häufig verpasste Gespräch“ (44) zwischen beiden Forschungsstrategien nachgeholt und für weitere Forschung produktiv geführt werden könnte.

So ausgestattet durchstreift Folkers in den verbleibenden drei Kapiteln das 20. und 21. Jahrhundert auf der Suche nach den verstreuten Praktiken der Resilienz und ihren historischen Entstehungszusammenhängen, wobei jedes Kapitel andere Facetten der Resilienz hervortreten lässt. Die Analyse beginnt bei der Neuausrichtung des deutschen Katastrophen- und Zivilschutzes zu Beginn des 21. Jahrhunderts und den damit verbundenen neuen Sicherheitstechniken, wie etwa die Verwundbarkeitskartierung zur Identifizierung von Gefahrenmilieus (Kapitel 2). Sie geht weiter über die historischen Vorläufer der Sorge um kritische Infrastrukturen, wie sie sich exemplarisch im nationalsozialistischen Juristen Ernst Forsthoff und seinem Konzept der Daseinsvorsorge finden (Kapitel 3), und mündet schließlich in der Etablierung der Logik der Resilienz in der Privatwirtschaft in Form des betrieblichen Kontinuitätsmanagements (Kapitel 4). Luzide werden dabei die Familienähnlichkeiten der auf den ersten Blick disparaten Sicherheitsstrategien herausgearbeitet, wenn Folkers etwa die Wurzeln unternehmerischer Strategien zur Aufrechterhaltung der Geschäftskontinuität auf politische Vorbereitungsmaßnahmen für einen Atomangriff während des Kalten Krieges zurückführt oder die Verwandtschaften von ökologischer und ökonomischer Kritik am staatlichen Planungseifer freilegt. Neben historischen Verbindungslinien, die zwischen unterschiedlichen Strategien der Resilienz sichtbar werden, entsteht auf diesem Wege ein gleichermaßen komplexes wie aufschlussreiches Bild von Resilienz als „sozio-politische Konstellation, die quer durch die Gesellschaft wirksam ist“ (25).

Ergänzt werden die drei Kapitel durch drei kurze aber scharfsinnige Exkurse, in denen Folkers seine Analyse gleichsam gegenwartsdiagnostisch extrapoliert und mitunter das zu bestätigen scheinen, was Erich Hörl die „Ökologisierung des Denkens“ genannt hat. So zeigt Folkers überzeugend, dass das Gesellschaftsbild, das in der Logik der Resilienz aufgerufen wird, nicht mehr der juristischen Gesellschaft von Hobbes gleicht, die sich durch den Naturzustand bedroht sieht und auch nicht mehr der solidarischen Gesellschaft Durkheims, welche die Einzelnen gegen soziale Risiken absichert, sondern zunehmend der postsozialen Netzwerkgesellschaft Latours, in der Menschen, nicht-menschlichen Wesen und großtechnische Systemen durch ihre unhintergehbare Vernetzung einen Gefährdungszusammenhang bilden. In einer solchen Lage, so Folkers weiter, kommt es auch zu einer Neukonfiguration

gegenwärtiger Biopolitik. Diese ziele im Dispositiv der Resilienz nicht mehr direkt auf Körper und Bevölkerung ab, sondern auf die ökotechnischen Bedingungen, die das Leben ermöglichen. Die Politik des Lebens weitet sich, wie Folkers in Anlehnung an Nikolas Rose formuliert, zu einer „Politik des Lebens jenseits seiner selbst“ (350). Ob diese Umweltorientierung der Biopolitik sich wirklich erst mit Ökotechnologisierung des Milieus einstellt oder ob dieser Gedanke nicht doch schon in Foucaults ursprünglicher Fassung des Milieubegriffs und seinem Konzept der „Environmentalität“ enthalten ist, wäre zu diskutieren.

Das ist jedoch nicht mehr als eine Fußnote. Insgesamt legt Folkers mit seiner Studie eine sachkundige, ausgezeichnet formulierte und erhellende Analyse der Sicherheitslandschaft der Gegenwart vor und beschreibt gekonnt die vielfältigen Bemühungen einer technisch bedingten Gesellschaft, ihr Fortbestehen im Angesicht der unvermeidbaren Katastrophe zu sichern. Dass es dem Autor mit seiner Analytik der Sicherheit (Kapitel 1) nebenbei gelingt, eine Alternative zum in der deutschen Soziologie dominierenden Risiko-Paradigma auszuarbeiten, unterstreicht zusätzlich die Qualität der Arbeit und markiert einen wichtigen Schritt hin zu einer etablierten Soziologie der Sicherheit. Positiv hervorzuheben ist auch der Umstand, dass Folkers sich nicht in allzu pauschale Formen der Kritik ergießt. Indem er die Ambivalenz kontemporärer Formen der Sicherheit im Blick behält, immer sowohl Schutz- als auch Abhängigkeitsverhältnis zu sein, entgeht er der Versuchung, der Rationalität der Resilienz einfach mit dem Ruf nach einem pauschalen Ende der Sicherheit zu begegnen. Folkers setzt vielmehr auf foucaultdianische Subversion, auf eine Kritik nämlich, „die vom Willen getragen ist, nicht so versichert zu werden“ (467)!

Leon Wolff