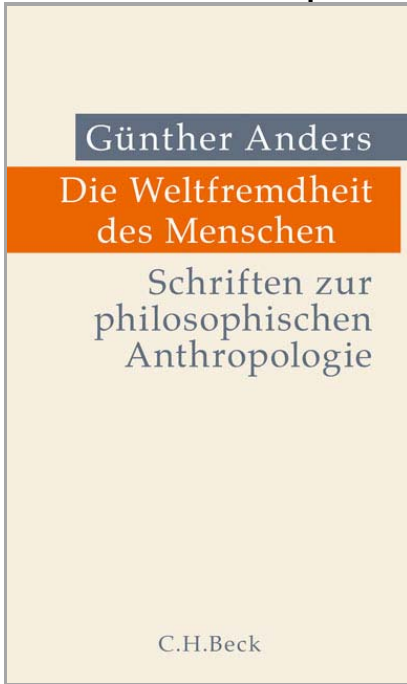


Unverkäufliche Leseprobe



Günther Anders
Die Weltfremdheit des Menschen
Schriften zur philosophischen Anthropologie
2018. 544 S. In Leinen
ISBN 978-3-406-72697-2

Weitere Informationen finden Sie hier:
<https://www.chbeck.de/6696>

Günther Anders
Die Weltfremdheit des Menschen

Günther Anders

Die Weltfremdheit des Menschen

Schriften zur philosophischen Anthropologie

*Herausgegeben von Christian Dries
unter Mitarbeit von Henrike Gätjens*

C.H.Beck

Die Drucklegung dieses Buches wurde gefördert
von der Irene und Sigurd Greven Stiftung und
der Privaten Stiftung Ewald Marquardt.

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2018
Satz: Fotosatz Amann, Memmingen
Druck und Bindung: Pustet, Regensburg
Umschlaggestaltung: Kunst oder Reklame, München
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany
978 3 406 72697 2

www.chbeck.de

«Wie wäre: aus Rache an der Unfertigkeit
unserer Geschaffenheit es besser machen.
Gott zeigen, was eine Harke ist.»

Günther Anders

Inhalt

TEIL I: PATHOLOGIE DER FREIHEIT

<i>Die Weltfremdheit des Menschen</i> _____	11
<i>Pathologie der Freiheit</i> _____	48
<i>Der Mensch halbgebacken, also «frei»</i> _____	82

TEIL II: VORARBEITEN

<i>Materiales Apriori und der sogenannte Instinkt</i> _____	93
<i>Die Positionen Schlafen – Wachen</i> _____	118
<i>Situation und Erkenntnis</i> _____	137
<i>Notizen zu Philosophie des Menschen 1927</i> _____	196

TEIL III: VERMISCHTE ANTHROPOLOGISCHE SCHRIFTEN

<i>Bedürfnis und Begriff 1936–38</i> _____	223
<i>Bedürfnis und Idee</i> _____	278
<i>Thesen über «Bedürfnisse», «Kultur», «Kulturbedürfnis», «Kulturwerte», «Werte»</i> _____	283
<i>Bedürfnis und Begriff</i> _____	292
<i>Über das Auge</i> _____	310
<i>Homo animal jacens</i> _____	315
<i>Disposition für Die Unfertigkeit des Menschen und der Begriff «Fortschritt»</i> _____	322
<i>Die Irrelevanz des Menschen</i> _____	331
<i>Die Antiquiertheit des Homo faber</i> _____	372

Anmerkungen zum Haupttext	_____	373
Nachwort: Von der Weltfremdheit zur Antiquiertheit des Menschen. Günther Anders' negative Anthropologie	_____	437
Editorische Notiz	_____	536
Verzeichnis der Erstveröffentlichungen	_____	540
Personenregister	_____	541

TEIL I
PATHOLOGIE DER FREIHEIT

Die Weltfremdheit des Menschen

[1930]

Vortrag unter dem Titel
«Freiheit und Erfahrung»
gehalten in der Frankfurter
Ortsgruppe der Kantgesellschaft,
Februar 1930.
Gegenüber den mündlichen
Ausführungen in wesentlichen
Punkten erweitert.

Meiner Frau.^[1]

Die Tatsache, dass es überhaupt so etwas wie Erfahrung für den Menschen gibt, gilt es aus der spezifischen Lage des Menschen in der Welt auszulegen; sofern Erfahrung Kommunikation des Menschen mit der Welt darstellt, kann sie selbst als Index für die spezifische Lage und Weltintimität des Menschen dienen.

Erfahrungserkenntnis heißt nach Kant *aposteriorisch*. Eine anthropologische Deutung dieses Terminus besagt: Erfahrung ist *nachträglich*. Das heißt, der Mensch steht so in der Welt, dass er erst nachträglich zu ihr kommen muss. Er «kommt zur Welt». Mithin ist er vorerst von ihr abgesperrt, ist ihr nicht so eingebettet, so einbalanciert, ist nicht so auf sie zugeschnitten, dass er sie von vornherein materialiter vorwegwüsste. {Er muss die Welt einholen, die je schon Vorsprung vor ihm hat.}^[2] Diese Nachträglichkeit, mangelnde Welteinbettung und Weltfremdheit soll durch Konfrontierung der menschlichen mit der tierischen Existenz aufgeklärt werden. Diese kann hier nur pauschal und stichworthaft bestimmt werden.

Man ist gewöhnt, das Tier als *Instinktwesen* anzusetzen, als ein Wesen, das relativ *erfahrungs-* und *erinnerungsunbedürftig*

mit und in seiner Welt Bescheid weiß und relativ lernunbedürftig sie zu behandeln versteht. Die Lähmungswespe trifft ohne Suchen das Nervensystem des Beutetieres.^[3] Der Zugvogel den Süden. Seine ganze Welt ist dem Tier von vornherein etwa so vorgegeben wie dem Säugling die Mutterbrust, wie dem Manne die Tatsache des weiblichen Geschlechtes, d. h. als *erfahrungsunbedürftige Welt*, als ihm *apriorisches Material*. Dieses antizipierte Material ist Bedingung tierischer Existenz; ist nicht nur *conditio sine qua non*, sondern gleichsam *con-ditum*, *Mitgift* des Tieres. {Das Tier kommt nicht zur Welt, sondern seine Welt kommt mit ihm.} Das Prinzip dieses apriorischen Materials ist nun ebenso einfach wie überraschend: Nachfrage des Tieres und Angebot der Welt decken sich. Das Wesen ist in der spezifischen Welteinbettung, die wir «Bedürfniskongruenz» nennen können. Es verlangt nichts, was es nicht auf dieser Welt grundsätzlich gibt, wenn auch das Verlangte nicht immer gerade zur Verfügung steht. Das heißt, jedes Tier ist, sofern es existiert, zugleich Garant dafür, dass es sein apriorisches Material gebe, so wie die Lunge Garant ist der Tatsache Luft, der Mund Garant der Tatsache Speise, die Flosse Garant der Tatsache Wasser.⁴

Von vornherein sei zugestanden, dass derartige apriorische Materialien auch dem Menschen, insbesondere dem Kinde, zukommen; dass auch vom Menschen bestimmte Welt als existent garantiert wird. Aber die Tatsache «materiales Apriori» bestimmt, geschweige denn erschöpft nicht die spezifische Lage des Menschen in der Welt. Das apriorische Material des Menschen ist gerade nicht seine *eigentliche Welt*. Und es ist als *tertium comparationis* nicht geeignet, die qualitative Kluft zwischen Tier und Mensch in einen stetigen Übergang zu verwandeln.

Das apriorische Material des *Tieres* fungiert nun zugleich als *Blockade*. Denn das Tier trifft nur, findet nur, was es a priori als findbar hatte. Seine Perzeption übersteigt nicht den Bestand des Antizipierten. Die Stärke der Bindung an bestimmte Welt, die sich im erfahrungsunbedürftigen Vorwegwissen der Welt bekundet, verhindert zugleich das freie Durchbrechen der Bindung. Das Tier erfährt – pauschal gesehen – nichts eigentlich *Neues*. Es ist eingefangen in seine eigenen Weltbindungen, d. h. Weltanti-

zipationen; was außerhalb liegt, bleibt entweder gänzlich ungegeben (das haben tierpsychologische Experimente eindeutig erwiesen) oder es schockiert als unverarbeitbares und überraschendes Material, das die Welt des Tieres gerade *nicht* ausmacht; das nicht innerlich werden kann, d. h. erinnert werden kann. Oder es bleibt *unheimlich*: das Wesen wird aus nächster aber unbestimmbarer Nähe von einem Seienden angerührt, dessen Qualität ungegeben bleibt, das nicht erfahren oder der eigenen Heimwelt einverleibt werden kann. Oder das Außerhalb wird einfach zum Verderben.

Gewiss nimmt das Tier auch wahr. Aber was bedeutet hier Wahrnehmung, wenn sie in Neuerfahrung nicht bestehen soll? Es ist der Grundmangel des apriorischen Materials, dass es in Hinsicht auf Aktualität neutral und erfüllungsbedürftig bleibt. Die vielfältige Totalität des Antizipierten steht gleichzeitig in dauernder (negativ gewendet: in zeitneutraler) Bereitschaft; freilich ist, *was* von dem Antizipierten jeweils gegenwärtig sein kann, durch die Antizipation in seinem möglichen Bestande vorgesehen; *ob* aber dieses oder jenes jetzt oder hier aktuell da ist, ist durch sie niemals ausgemacht. Dazu bedarf es einer mit der dauernd sich verschiebenden Welt schritthaltenden Kommunikation, dazu bedarf es der auf dem Laufenden bleibenden Erfahrung. Liefert aber die tierische Erfahrung (im Gegensatz zur menschlichen) keine Neuerwerbungen, so ist sie doch auch nicht nur eine Kopie der apriorischen Welt, sondern sie gibt jeweils die Anwesenheitsliste des antizipierten Bestandes an. Sie ist *Jetzt-Indikation*.

Ferner bedeutet Wahrnehmung hier nicht Gegenstandswahrnehmung. Das Wahrgenommene ist nicht distinktes Objekt, ist nicht, wie es in der Husserl'schen Phänomenologie heißt, Erfüllung der antizipierenden Vorstellung oder Intention. Es wird vielmehr *Erfüllung des Nichthabens, also eines Zustandes des ganzen Wesens*, das sich nunmehr wahrnehmend in aktueller Weltkongruenz befindet. Ein aus einem luftleeren Raume in die Luft Rückkehrender nimmt nicht die Luft wahr, deckt nicht mit dieser Wahrnehmung eine vorhergehende Luftvorstellung, sondern er wird «gestillt», d. h., er hat das, was er zu haben hat, worauf er

zugeschnitten ist. Ebenso ist das Wahrgenommene für das Tier, sofern es nicht – Scheler'sch gesprochen – im «Widerstand» besteht, «Stillung».

Nimmt man nun diese ganz pauschalen Charakterisierungen des materialen Apriori als Anzeigen für das spezifische In-der-Welt-Sein des Tieres, so heißt das: Das Instinktwesen hat feste Weltbindung, es selbst ist, wenn wir den Sinn des Wortes «Instinkt» so wenden dürfen, eingepflanzt in die Welt; nicht ihm sind Ideen eingepflanzt (unerklärlicherweise, oder mit Darwin als mechanisierte oder erfahrungsunbedürftig *gewordene* ehemalige Erfahrungen). Tier ist gleichsam Ausdruck oder Beispiel für einen bestimmten *Einbettungskoeffizienten*. Es gibt nicht einmal und *vor* aller Weltbeziehung das Tier, das so oder so *nachträglich* zur Welt stünde, sondern: sofern Seiendes einen bestimmten Grad, eine bestimmte Intimität der Zugehörigkeit zum Ganzen des Seienden und *vice versa* einen bestimmten Grad der Abgehobenheit, des «Selbstseins» der Freiheit *von* Welt hat, ist es Tier. Wohlgermerkt auch einen Grad von Abgehobenheit; etwa verglichen mit der Pflanze, die dort bleibt, wo sie eingepflanzt ist, hat das Tier durch seine [κίνησις κατὰ τόπον (Bewegung hinsichtlich des Ortes, Ortsveränderung)] seine unbezweifelbare Bewegungsfreiheit. Diese Freiheit kann hier nicht thematisch werden, da *sub specie* der Freiheit des Menschen das Tier nur als Kontrastfolie, nur in seiner spezifischen Eingebettetheit interessiert. Nur von hier aus, d. h. von der Präzisierung der Proportionen des «Mitseins» und des «Selbstseins» sind Bestimmungen bestimmter Wesen, so des Tieres oder des Menschen möglich. Jede gewöhnlich verabsolutierte spezifische Differenz darf nur von dieser Basis aus gedeutet werden, darf nur als Lage-Index, als Index für die Proportion von «Mitsein» und «Selbstsein», von Eingebettetsein und Freisein, genommen werden. Schelling hat diesen Ansatz in seinem Potenzbegriff begründet, sofern der Ausdruck «Potenz» eine ontologische Differenz anzeigt; z. B. die Differenz von Bedingtsein und Unbedingtsein, oder von Abhängigsein (das bei ihm stets zugleich ontisches Abhängigsein bedeutet) und von Unabhängigsein, oder von «Dunkel» und «Licht» in seinem spekulativen Verstande.

Diesem der Welt in Bedürfniskongruenz eingebetteten, material-apriorischen Wesen «Tier» steht nun der Mensch gegenüber. Unausgestattet mit apriorischem Material, angewiesen auf Realitäten, die es nicht gibt, die er selbst erst realisieren muss, so wenig zugeschnitten auf diese Welt, so sehr abgeschnitten von ihr, so weltfremd, dass er die sonderbare Frage tut nach der *Realität der Außenwelt*.

Das übliche Außenweltproblem: die Frage, *ob* bzw. *wie* der Mensch zur Erfahrung des Außer-ihm gelange, ist gewiss falsch gestellt. Heidegger hat gezeigt: Leben sei überhaupt «Je-schon-in-der-Welt-Sein».^[5] {Jedoch darf man in dieser These nur einen Ausgangspunkt sehen. Seine Veröffentlichungen über das Nichts gehen weit über sie hinaus. Doch wenn man in ihr – wie es sehr oft geschieht – eine endgültige These sähe, müsste sie bekämpft werden.} Aber diese Antwort, die die Problemstellung selbst als absurd abschneidet, geht doch an dem beunruhigenden Faktum dieser jahrhundertealten Fragestellung vorbei. Sie fragt nicht, wenn man so will, nach der anthropologischen Bedingung der Möglichkeit der Fragestellung (nach der Realität der Außenwelt). Die die Problematik ausmachende theoretische Möglichkeit, dass man vielleicht überhaupt nicht an die Welt herankomme, dass sie eventuell nur imaginär sei, muss als Symptom eines existentiellen Tatbestandes, als Zeichen eines Nicht-selbstverständlich-darinnen-Seins, eines Fremdseins, eines Abgeschnittenseins, eines *Frei-seins* von dieser Welt ernst genommen werden. Wäre menschliches Leben tatsächlich selbstverständlich nur «In-der-Welt-Sein», so hätte die Frage nach der Realität der Außenwelt, die ja kein ausgedachtes Problem, sondern eine philosophische Panik ist, niemals beunruhigen können; ja sie hätte nicht einmal ausgedacht werden können. {Und auch nicht widerlegt. Sie ist stets Zeugnis einer menschlichen Seinsweise. Sie ist ein nicht außer Acht zu lassendes Beweisstück, das gleichwohl mit Vorsicht verwendet werden muss.} Beide Ansätze sind also unzulänglich: sowohl derjenige, der den Menschen erst einmal «für sich» und dann, gleichsam als zweite Möglichkeit sui generis die Welt nimmt und die Welterfahrung eo ipso schon als [μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (Gedankensprung, logische Erschleichung; wörtl.: Wechsel in

eine andere Gattung]] hinstellt; aber unzulänglich ist auch der andere Ansatz, der das «Je-schon-darinnen-Sein» für eine bereits bestimmende Grundaussage über den Menschen bzw. über menschliches Leben erklärt. Auch das Tier lebt «je schon in einer Welt». Und zwar mehr «in» als der Mensch. Darinnensein ist eine in ihrer Formalität ebenso unzureichende Bestimmung wie das Nichtdarinnensein, das durch den Titel «Außenwelt» angezeigt ist. Es gilt vielmehr die Alternative zu vermeiden: den Abstand und das Darinnensein, das Vonweg und das Innen kategorial zu vereinigen. Den Abstand als *Abstand des Menschen von der Welt in der Welt* zu verstehen. *Das Insein als Insein in Distanz*. Dass eine solche Vereinigung kategorial möglich, ja geboten ist, hat wiederum Schelling in seinen Untersuchungen über die Dialektik von «bedingt – unbedingt» gezeigt. Damit etwas bedingte Existenz habe, argumentiert Schelling, müsse es ein «es selbst» sein, weil sonst Bedingendes und Bedingtes zusammenfielen; d. h., es müsse in *gewisser* Potenz unbedingt sein.^[7] So hier: damit etwas der Welt eingebettet sei, muss es als «es selbst» eingebettet sein, d. h. eigenes Relief haben, d. h. nicht im Eingebettetsein aufgehen. So ist der Mensch zwar in der Welt, ja, ist selbst Welt;^[8] andererseits aber ist er ihr in eigenartiger Weise enthoben; er muss sie nachträglich erfahren; er muss sie erst eigens im Logos ansprechen; er antizipiert sie nicht materialiter; er verachtet ihre Tatsächlichkeit als kontingent, als nur Faktum, als nur empirisch, als «diese Welt»; er übertrifft die vorfindliche und treffbare Welt im Erfinden; er ist als Realisierender in einem solchen Grade unangewiesen auf ihre Realität, so sehr *frei* von ihr, dass die Bestimmung des «Je-schon-innen-Seins» als auch nur formal anzeigende Bestimmung nicht mehr zureicht. Das Freiheitsproblem ist das unausdrückliche Grundmotiv, das hinter dem Rücken des sogenannten Außenweltproblems hervorblickt.

Was besagt hier Freiheit bzw. *Frei-Sein*? Es besagt vorerst noch gar nichts {Transzendentes; nichts} Moralisches, wird es auch im Verlaufe der weiteren Darstellung *nicht* besagen, sondern es bedeutet die Tatsache der Individuation, besser: der Dividuation; die Tatsache, dass ein bestimmtes Seiendes (Mensch) in gewisser *Abgeschnittenheit* vom Seienden als Ganzen, in gewisser relati-

ver Selbstständigkeit sein Sein *habe*. Es besagt hier ferner immer nur *relatives* Freisein, sofern es nur die negative Lesart des spezifischen Einbettungskoeffizienten darstellt. Diese Aussage über den Menschen macht zugleich etwas über das Seiende als Ganzes aus; denn diesem wird zugemutet, dass es sich durch seine Differenzierungen und Dividuationen, d. h. durch seine Aufteilungen in bestimmte Wesen und Individuen, sich selbst entfremde; dass sich die Kraft seines Produzierens durch die Mündigkeit und Unabhängigkeit seiner gelungenen Produkte selbst strafe. Über diesen Freiheitsbegriff werden wir, wie gesagt, innerhalb unserer Ausführungen nicht hinausgehen. Freiheit als *liberum arbitrium* oder als Autonomie wird hier so gut wie gar nicht berührt werden. Nicht etwa, dass diese nachträgliche Formen der Freiheit wären; sie sind im Gegenteil sogar ihre letzten Ausschärfungen. Aber durch die herkömmliche ausschließliche Behandlung der sittlichen Spitzenformen der Freiheit in einer gesonderten Ethik ist das Freiheitsproblem (z. B. im Neukantianismus) derart eingeeengt worden, dass es seine eigentliche universalphilosophische Rolle eingebüßt hat. In der Furcht, einer [μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (logischen Erschleichung)] sich schuldig zu machen (nämlich einer [μετάβασις (Grenzüberschreitung)] in das Gebiet der Unfreiheit), übersah man, dass man implizit etwas über das [ἄλλο γένος (andere Gebiet)] mitausmachte; denn das methodische Verbot, über die Grenzen eines bestimmten Gebietes hinauszugehen, oder die Versicherung, dass ein Gebiet unabhängig behandelbar sei, besagt ja stets zugleich, dass das Gebiet unabhängig sei; dass es ein von anderem Seienden, von anderen Horizonten abgeschnittenes Sein habe. Hinter jeder, noch so sehr sich nur als methodisch gerierenden Aufteilung in Gebiete blickt eine negative Metaphysik, eine Metaphysik der getrennten, voneinander unabhängigen Gebiete hervor; eine Metaphysik, die trotz ihres kritischen Programms unkritisch, weil unfreiwillig ist.

Wir vermeiden also von Anfang an eine derartige Einengung des Horizontes der Freiheitstheorie. Die metaphysische und durchherrschende Funktion der Freiheit kann wohl dann erst wieder aufgedeckt werden, wenn einmal der Freiheitsbegriff aus einer Dimension her zitiert wird, die von der ihm gewöhnlich

zugewiesenen abgelegen ist. Auch hierin wissen wir uns Schelling, besonders seiner Polemik gegen Fichte verpflichtet.^[9] Freiheit besagt dann hier etwas Doppeltes: erstens etwas über den Freien; eine bestimmte Seinsmöglichkeit. Zweitens etwas über das, *wovon* der Freie frei ist; es ist über das Seiende als Ganzes etwas ausgemacht, wenn bestimmtes Seiendes von ihm abgeschnitten, seinem Spruch nicht unterworfen ist, und über einen Spielraum für ein eigenes Leben verfügt; also: von der Weltfremdheit und dem Abgeschiedensein, nicht von der moralischen Entscheidung; von dem Aufsichgestelltsein, nicht von der moralischen Selbstbestimmung wird hier das Freiheitsproblem pointiert.

Wird auch der Mensch als ein maximal auf sich gestelltes, von der Welt abgesperrtes, auf sie unangewiesenes Wesen angesetzt, so kann doch die Erfahrung, auf die wir jetzt wieder zurückkommen, nicht lediglich als sekundärer Charakter, nicht einfach als nachträgliche Rettungsaktion gedeutet werden. Jede Deduktion der Erfahrung aus Freiheit ist unerlaubt – woher nähme man das Kriterium dafür, was hier das Primäre, was das Sekundäre wäre? Woher das Kriterium, dass hier überhaupt mit Recht von *prius* und *posterius* gesprochen werden dürfe? Allerdings wäre es gleichfalls ein Vorurteil, anzunehmen, die Kommunikation mit Welt (Erfahrung) müsse unbedingt und ganz der Abgesperrtheit von Welt gewachsen sein. Eine grundsätzliche Unbalanciertheit des Menschen wäre durchaus denkbar (s. u. S. [26 f.]). Dennoch muss die spezifische Kommunikation, die die Erfahrung darstellt, dem menschlichen «In-der-Welt-Sein» und «Frei-von-Welt-Sein» von Anfang an eingerechnet werden und umgekehrt. Beide gleich pragmatischen Argumente wären ja gleichberechtigt: Erfahrung sei nötig, da der Mensch abgesperrt sei; Absperzung sei tragbar, da sie der Mensch nachträglich revidieren, da er erfahren könne. Beide Argumente sind gleich müßig. Aposteriorität ist apriorischer Charakter des Menschen, d. h., das spezifisch Nachträgliche der nachträglichen Erfahrungen kommt ihm nicht nachträglich zu; Mensch ist von sich aus ein solcher, der im Laufe eigenen Lebens *a posteriori* Weltbeziehungen aufnehmen kann, aufnehmen *wird*. (Dieser futuristische Ausdruck kann nicht missdeutet werden, wenn der Mensch von vornherein als ein we-

sensmäßig zeitliches und Zukunft habendes Wesen verstanden wird. Auch seine Zukunft qua Zukunft ist ja, trotz der Unfestgelegtheit dessen, was je und je dazukommen wird, apriorisch.) Der Mensch ist zwar nicht auf bestimmte Materialien gefasst, von denen er ja frei ist, aber darauf, nicht Antizipiertes zu treffen: sein Apriori ist zwar ganz formal; aber es ist das Apriori der ihm wesensmäßig zukommenden Aposteriorität.

Wird also weder der Distanz (Freiheit) noch der Kommunikation (Erfahrung) das Prius zugesprochen, soll der spezifische Einbettungskoeffizient des Menschen bestimmt werden (der ja als identischer *distant und eingebettet* ist), so hat man je das Eine im Anderen, also den Charakter «Distanz von Welt» schon in der Weltkommunikation selbst nachzuweisen. Dieser Nachweis soll hier an drei Beispielen geführt werden: 1. Man ist gewohnt, die Tatsache der Frontalität und Spaltung von Subjekt und Objekt, bzw. die Tatsache des Gegenstandes qua *Gegenüberstandes* als Grundtatsache der Erkenntnistheorie anzusetzen;^[10] dass so Welt nicht erfahren zu werden braucht, hat die vorhin berührte «*Stillung*» gezeigt, die Beispiel für welteingebettete Welterfahrung ist. Welt als Gegenstand, als *Gegenüberstand*, ist mehr als ein erkenntnistheoretischer Index; er ist positionstheoretisch: d. h. Ausdruck für die Lage des Menschen, für das Zugleichsein von In-Sein und Von-weg-Sein, Ausdruck für die menschliche Freiheit *von Welt in der Welt*. {Das Erfahren ist nur eine Aktion unter anderen, die von dieser allgemeinen Lage zeugen.} Während es für das Tier einerseits nur das absolut distanzlose apriorische Material gibt, andererseits die absolute Distanz und Unzugänglichkeit des Ungegebenen und Unheimlichen, ist beim Menschen diese Alternative durch die *distanzierte Gegebenheit* der Welt neutralisiert. Daraus erklärt es sich auch, dass die optische Erfahrung *Modell* der menschlichen Erfahrung wurde: denn das Sehen ist der Distanz-Sinn [κατ' ἔξοχήν (schlechthin)], ist der Sinn, der im Außenfeld das Gegenüber festmacht und lokalisiert. Das Gesehene ist *dort*, der Sehende *hier*. Kein Geruchenes ist *dort*, sondern wo ich es rieche, riecht es *hier*. Die Distanz bleibt unrealisiert. Der Gegenstand bleibt distinktloses «es», subjektobjekt-neutraler Zustand.

Sofern nun Erfahrung auf alles geht, vagiert, Neues erfahren kann, neugierig sein kann, ist sie Zeugnis dafür, dass sie frei, d. h. an *bestimmte* apriorische Materialien (die die Erfahrung anderer Materialien blockieren würde) nicht gebunden ist. Gerade die Allgemeinheit möglicher Erfahrungswelt, gerade die Weite nachträglicher Kommunikation ist Beweis für die Gleichgültigkeit dieser Welt.¹¹ Für das Tier ist seine material-apriorische Welt nur *seine Welt*. Es erfährt nur dasjenige, was durch seine eigene Existenz als existierend garantiert ist, also z. B. nicht für sich seiende Natur. Anders der Mensch. Sofern er frei ist von der Welt und sie als von ihr freier, als nicht *seine*, als gleichgültige Welt erfährt, sofern er in Distanz kommuniziert, ist die Erfahrung und Erkenntnis des Für-sich-Seienden, d. h. der Natur, Funktion der *Anerkennung* aus Freiheit. {Das Naturwesen findet nur seine enge Welt.} Nur was nicht nur Natur ist, findet Natur.

[2.] Ist aber dieses Absehenkönnen vom «*Meinigen*», d. h. das Finden des Anderen als Anderen nur dadurch möglich, dass dem Menschen die Welt eben tatsächlich nicht *seine* ist, dass er frei von ihr ist, so ist [θεωρεῖν (Anschauen, Betrachten)], d. h. in Distanz Auf-Welt-bezogen-Sein, primärer Index der menschlichen Freiheit. Es wird betont: primär. Denn [θεωρεῖν] wird heute allgemein zum letzten vermitteltsten Derivat anderer menschlicher Fundamente erniedrigt. Um nur zwei Beispiele zu nennen: zum letzten Ausläufer des rein Vitalen, zur «Sublimierung» bei Freud;^[12] zum Modus der [πράξις (Praxis)] bei {bestimmten Soziologen¹³ und auch in gewissem Sinn bei} Heidegger.^[14] So berechtigt die Polemik gegen die Autarkie des Theoretischen ist (dessen Autarkieanspruch doch noch immer als Symptom und nicht einfach als nichtssagende Verirrung genommen werden müsste), so unberechtigt ist es doch, den Partialcharakter [θεωρεῖν] zur Funktion des anderen Partialcharakters [πράττειν (Handeln)] zu machen. [θεωρεῖν] und [πράττειν] sind gleichermaßen und ohne Priorität Freiheitszeugnisse. Die Freiheit der [πράξις] besteht offenbar darin, dass der Mensch die Tatsache seiner Weltfremdheit und Weltabgeschnittenheit in gewissem Grade zu kompensieren vermag, dass er nunmehr eine Beziehung zur Welt wieder aufnimmt, die nicht ihn abhängig macht von ihr, sondern sie von

ihm. Was unter dem eingangs eingeführten Aspekt als «nur-formales Apriori» aufgetaucht war, positiviert sich hier zur *formierenden Priorität*. Der Mensch macht als Homo faber etwas *aus* der Welt, er greift in sie ein, verändert sie, überträgt auf sie seine eigene Unfestgelegtheit, schafft in ihr von der Welt selbst nicht vorgesehene neue Spezies, er macht sich eine eigene Welt, eine Welt über der Welt.^[15] Er ist seiner Lage relativ gewachsen: er benötigt eine andere Welt, er benötigt, um in seiner ihm gebührenden Welt zu leben, die vorfindliche und treffbare Welt im Erfinden zu übertreffen. Aber er ist auch dafür frei. Das Seiende (dessen Angebot, wie erinnerlich, der Nachfrage des Tieres kongruent ist, und dem das Tier einbalanciert ist) ist *seinen*, gleichsam unmöglichen Ansprüchen und seiner Nachfrage *insuffizient*. Aber er kann diese Insuffizienz – wiederum nachträglich (aber auch wieder a priori nachträglich) *aufholen*. Er ist zugeschnitten auf eine Welt, die es nicht gibt, zu deren nachträglicher Realisierung er aber frei ist, für die er sich einsetzt, an deren Realisierung er eminent interessiert ist.¹⁶

Aus diesem Interesse, aus diesem Darinnen-Sein im Herstellen, Verwahren, Verwalten der gebührenden Welt ist die spezifische *Uninteressiertheit* und Distanz, die das theoretische Leben, ja schon das theorielose bloße [πράττειν] ausmacht, niemals zu erdeuten; und niemals durch eine nachträgliche Subtrahierung dieses Interesses zu errechnen. [θεωρία (Anschauung, Betrachtung, Theorie)] ist gleichfalls unmittelbares Zeugnis der Freiheit, sofern diese darin besteht, dass der Mensch in gewisser Uninteressiertheit und Distanz *von der Welt in der Welt* nicht nur stehen kann, sondern von vornherein *steht*. Beide, [θεωρία] und [πράξις] sind Äste der Freiheit; beide gleich menschlich, denn das Tier hat ja nicht nur keine [θεωρία], sondern auch keine [πράξις].^{17,18}

[3.] Die Distanz des Menschen von der Welt in der Welt bedingt schließlich nicht nur das [πράττειν] und die [θεωρία], sie bestätigt sich auch in der «ästhetischen Erfahrung», für die schon Kant den paradoxen Titel des «uninteressierten Wohlgefallens»^[19] geprägt hat, ohne doch selbst die kantische Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Uninteressiertheit zu stellen. Sie ist durch den Aufweis der Grundsituation des Menschen – Insein in

Distanz – insoweit beantwortet, als jedenfalls die *conditio sine qua non* des Ästhetischen damit gesichert ist. Von hier erst werden bestimmte Probleme der Ästhetik begreiflich, z. B. die sogenannte Naturschönheit, die in allen Ästhetiken eine Schattenexistenz führt. Natur-treffen-Können hat eben, wie wir oben gesehen hatten, zur Voraussetzung die Distanz des Menschen von der Welt, die gleiche Distanz, die es erst ermöglicht, dass man sich «Zeug» schafft, das gleichsam frei ist, dass man Kunst in «uninteressiertem Wohlgefallen» erfahren kann.

Nach diesem ganz flüchtigen Ausblick auf die drei nur durch Freiheit möglichen theoretischen, praktischen, ästhetischen Gebiete soll die Tatsache der Freiheit und Weltfremdheit an speziellen Formen dieser Gebiete bestätigt werden. Wir gehen noch einmal aus vom Theoretischen, und wählen die folgenden, in sich zusammenhängenden Beispiele: die (schon von Scheler in seinem Buche «Die Stellung des Menschen im Kosmos» als Vorrecht des Menschen erwiesene) Möglichkeit der Trennung von Existenz und Essenz, die Möglichkeit der Negation, diejenige der Vorstellung, besonders der Absenzvorstellung, schließlich die Möglichkeit des [ψευδῆς λόγος (falschen Redens, Lügens)].^[20]

Von der Existenz einer Sache absehen können, heißt: von ihr, ihrer Existenz unabhängig sein, ihr als Existenter nicht eingebettet sein, also von ihr *frei sein*. Das Tier meint nur sein apriorisches Material, also dasjenige, dessen Sein *conditio* und *conditum* eigener Existenz und ebenso unzweifelhaft ist wie die eigene Existenz selbst. Sein Material meinen und es als seiend meinen, ist eins {: das Tier «hat es»}. Die Essenz zu abstrahieren, zu isolieren, liegt außer Betracht. Dass das Material, dem das Tier eingebettet ist, nicht sein könnte, kommt gar nicht in Frage. Anders beim Menschen:²¹ ob etwas aus der Fülle dessen, was er «unter anderem» und in Distanz trifft, *ist* oder *nicht* ist, ist relativ gleichgültig. Seine eigene Existenz hängt nicht daran und hängt nicht davon ab. Vermag der Mensch Wesen frei von Existenz zu meinen, also: vermag er zu ideeieren, zu abstrahieren, so nur dadurch, dass seine Existenz unabhängig *ist*, frei *ist* von der Existenz oder Nichtexistenz bestimmter Welt: so nur dadurch, dass er – als Homo faber – eine ihm insuffiziente Welt vorfindet,

und *seine* Welt als noch nicht seiend vermeint, als zu realisierende seinsfrei vorwegnimmt. Bedingung der Essenzintention bzw. der Abstraktion ist Freiheit. Damit ist formaliter begreiflich, inwiefern auch das menschliche Gegenstück der Wahrnehmung, die *Vorstellung*, als Funktion der Freiheit anzusehen ist; eben insofern, als sie ihren Gegenstand in Seinsausschaltung, in Seinsneutralisierung vermeint. Aber sie ist nur eine späte Ausformung der menschlichen Möglichkeit, Nichtdaseiendes zu vermeinen.^[22]

Absenzverständnis:^[23] Das Tier, das ja im Unterschied zum Menschen *nur* in material-apriorischen Horizonten lebt, hat kein positives Absenzverständnis, keine positive Vorstellung, kein positives Suchen; es lebt vielmehr, sofern es zu suchen scheint, im Nichthaben, im Vermissen, im dauernd enttäuschten «eigentlich-Haben»; es wird hin- und hergejagt in diesem Defizient-*Sein*; es ist süchtig, aber es sucht nicht; es positiviert nicht dieses Absente zu einem Gegenstande der Vorstellung. Positives Absenzverständnis, also Positivierung des *Nicht* setzt erst da ein, wo kein bestimmtes Dasein als Apriori eigener Existenz besteht, wo *nicht* Daseiendes *realisiert* werden kann; also in den Horizonten menschlicher Freiheit, also in der Sphäre, wo der Mensch auf Grund seines unmöglichen Anspruchs auf eine Welt, die sich selbst nicht bietet, seine eigene Welt errichten *muss*; wo er auf Absenz dieser (ihm gebührenden) Welt grundsätzlich gefasst, wo er verändern kann, wo er zu ihrer Überwindung durch Realisierung frei ist.

Seine eigene Ursprünglichkeit zeigt das menschliche Absenzverständnis nicht im neutralen Vorstellen des Nicht-Daseienden, nicht im Planen des Noch-nicht-Daseienden, sondern im Loslassen eines Präsenten in die Absenz, d. h. im Abschied und im Verzicht.^[24] Abschied ist der in seine letzten Möglichkeiten noch einmal zusammengefasste Verkehr mit der Welt, die eben doch noch entrissen werden kann, so sehr sie durch Liebe scheinbar zum unentreibbaren Apriori eigener Existenz geworden war. Dieses Entrissenwerden kann nun aber der Mensch von sich aus übernehmen. Er gibt das Hingehende frei (und sich frei von ihm), so sehr er sich gerade im Geleit des Entlassens und in der

Unfassbarkeit des Vorbei an das Hingehende hängt. Diese Krise und Doppeldeutigkeit des Vorbei-und-doch-noch-hier, dieses die Hand geben, um sie zurückzuziehen, dieses die Absenz verstehen und ihr dennoch nicht gewachsen sein (das in der eigentümlichen «Rührung» des Abschieds lebendig wird) hat zwar seinen Grund darin, dass der Mensch trotz seiner Weltfremdheit sich doch auf Jeweiliges einließ. Aber, dass er das so nachträglich in Anspruch Genommene nun doch noch entlassen kann, gründet in der Freiheit des Menschen von jedem bestimmten Stück Welt; darin, dass dem Menschen keine material-apriorische Welt vorgegeben ist (deren Nichtsein unfassbar und vernichtend wäre), dass er überhaupt auf eine nachträgliche, d. h. unverlässliche Welt angewiesen ist, auf eine Welt, die ihn dauernd verlassen kann. Abschied ist somit nicht ein seltenes und zufälliges Ereignis unter anderen oder ein beliebiges Beispiel für Absenzverständnis; sondern ist als Furcht und Bereitschaft, in der der Mensch überhaupt Welt als nochdaseiend hat, das dauernde Absenzverständnis selbst. Abschied droht schon im Haben, das als Nochnhaben schon den Verlust ankündigt, aber er hält noch und hält noch vor im Nichtmehrhaben – etwa im Gedenken an den Verstorbenen, der nun gerade darum erhalten bleibt, weil er schon als Lebender verlorengegeben war.²⁵ Da die Welt für den Menschen von vornherein von der Negativität gezeichnet ist, kann auch die Negativität bewahrt bleiben. Das Nichtseiende wird seiend, da schon das Seiende unverlässlich gewesen war. Diese menschliche Möglichkeit, das [μη ὄν (Nichtseiende)] zum [ὄν (Seienden)] zu machen, das Nichtsein oder die Absenz als solche zu erfassen und durch Geleit in die Absenz den Absenten doch noch für sich zu retten; diese Möglichkeit, die sich im Abschied oder der Pietät der Erinnerung darstellt, indiziert zwar die Freiheit des Menschen vom jeweiligen Seinsbestande, aber sie erschöpft sie nicht. Ihr entspricht die Möglichkeit, das [ὄν] ins [μη ὄν] zu verwandeln, wie sie sich in der Verachtung, in der Ignorierung, in der Zerstörung, aber auch im verzeihenden Worte realisiert, das das Geschehene ungeschehen macht. Am eindringlichsten bestätigen sich freilich beide Möglichkeiten in der ungeheuerlichen Macht, lügen zu können; darin, dass der Mensch dem Faktum Trotz bie-

ten, dass er auf Grund seiner eigenen unabhängigen Existenz-Behauptung dem Existierenden ins Gesicht Nichtexistenz, Nichtsosein; oder dem Nichtdaseienden gegenüber Existenz behaupten: dass er das Seiende *verleugnen* kann. ([«Θεαίτητος, ᾧ νῦν ἐγὼ διαλέγομαι, πέτεται» («Der Theaitetos, mit dem ich jetzt rede, fliegt».)])²⁶ Es handelt sich hier um nichts anderes als um jene den Platonischen Sophistes einleitende Befremdung über die faktische Möglichkeit von Lügen bzw. [ψεῦδης λόγος (falscher Rede)], deren Unbegreiflichkeit ja alle nachkommenden Argumentationen über das [εἶναι τοῦ μὴ ὄντος (Sein des Nichtseienden)] heraufbeschwört: wie es nämlich komme, dass man nicht schon durch das pure Aussprechen des [ψεῦδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι (dass es Falsches wirklich gibt)] in Widersprüche gerate (236 e).^[27] Diese Schwierigkeit soll hier nicht wie im Sophisten dadurch behoben werden, dass durch eine [κοινωνία ἰδεῶν (Teilhabe an den Ideen)] oder durch Aufbesserung zum [ἕτερον (Anderen, Entgegengesetzten)] das [μὴ ὄν] zu einer relativen Seinswürde gerettet wird. Die anthropologisch angesetzte Untersuchung weist in eine andere Richtung. Ist das Faktum des Lügenkönnens als Möglichkeit des Menschen ins Auge gefasst (und das ist ja bei Platon durch seinen Ausgang von der [διατριβή (gelehrten Streitrede als Zeitvertreib)] des Sophisten geschehen), so darf es auch als Möglichkeit des Menschen festgehalten werden. Damit soll nicht gesagt sein, dass die pure Konstatierung des Lügenkönnens plötzlich und ohne weiteres die Dignität einer definitiven Bestimmung des Menschen erhalten, und dass die ganze bei Plato sich ergebende Problematik des Nichtseins beiseitegeschoben werden solle. Im Gegenteil, sie bleibt erhalten; nun aber nicht als Frage nach dem [μὴ εἶναι (Nichtsein)] oder [ἕτερον εἶναι (Entgegengesetztesein)] des [λεγόμενον (Gesagten)], sondern vielmehr des [λέγων (Sprechenden)], des Menschen selbst. Die Tatsache des [ψεῦδῆς λόγος] soll hier nicht verstanden werden als [μίξις (Mischung)] des Genos [μὴ ὄν] mit dem Genos [λόγος (Wissen)] resp. [δόξα (Meinung)]; sondern als Symptom für das spezifische Nichtsein des Menschen, d. h. hier für sein Nicht-diese-Welt-Sein, für seine Unangewiesenheit auf sie in ihrem jeweiligen bestimmten kontingenten Seinsbestande; positiv: für sein Welt-

Verändernkönnen, für seine Weltfreiheit, die sich hier realisiert als Freiheit der [φάσις (Rede, Behauptung)] und [ἀπόφασις (Widerrede, Bestreitung)]: {die praktische Macht, die Welt zu verändern, ist sozusagen zurückgeworfen auf das theoretische Gebiet, in dem sie sich in Form der Lüge realisiert.}

[...]

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de