

Ulrich van Loyen

Zum Homo faber der Kritischen Theorie. Eine Meditation

2018

<https://doi.org/10.25969/mediarep/13889>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

van Loyen, Ulrich: Zum Homo faber der Kritischen Theorie. Eine Meditation. In: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. Homo Faber, Jg. 12 (2018), Nr. 2, S. 101–111. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/13889>.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here:

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:6:3-zfk-2018-22336>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 4.0 License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Zum *Homo faber* der Kritischen Theorie. Eine Meditation

Ulrich van Loyen

Eine Debatte kehrt wieder, wenn sie nicht beendet wurde

Vermutlich ist es kein Zufall, dass die ideologische Zurüstung rund um den ›schaffenden Menschen‹, den *Homo faber*, in die 1950er Jahre fällt. Es geht dabei nicht um eine Sonderdiskussion innerhalb der Philosophischen Anthropologie, in der von Max Scheler angeregt ›der Mensch‹ entweder als bloßer Handwerker oder aber als Verteidiger des genuin menschlich Hervorgebrachten gegenüber dem Tier reüssiert (Scheler 1928: 39). Auch geht es weniger um eine Brücken- bzw. Frontstellung von *Homo faber* gegenüber *Homo sapiens*, um die Geburt des Menschen im Umfeld seiner Artefakte, die mit ihm zusammen erst den technologischen Komplex formen. Vielmehr wird mit dem *Homo faber* eine Dimension des In-der-Welt-Seins angeschnitten (bzw. die Zuspitzung einer Dimension), die angesichts des Kalten Krieges mit seinem atomaren Drohpotenzial sowie des darauf antwortenden »antiquierten Menschen« (Anders 1972) dringlicher denn je geworden war – der *Homo faber* scheint dem *Homo sapiens* nach dem Zweiten Weltkrieg davonzulaufen. In rascher Folge wird zwischen 1950 und 1960 ausformuliert, was unlängst in den Debatten um das Anthropozän – in den Beiträgen von Latour (2017), Stengers (2009) oder Danowski/Viveiros de Castro (2014) – aufgegriffen und modifiziert wird. Die beschworene Dringlichkeit von heute gleicht der früheren, nur ist die Mobilisierung bei einem unsichtbaren Gegner gehemmter als zu Zeiten einer bipolaren Ordnung. Anstatt die Rezeptionswege zwischen so disparaten Autorinnen und Autoren wie Hannah Arendt, Günther Anders, Simone de Beauvoir, Herbert Marcuse oder Max Frisch abzulaufen, bescheiden sich die folgenden Ausführungen auf eine Skizze des von diesen Wegen sichtbar gemachten Geländes.

Vertrauen ist gut, Kontrolle ist böser

Gibt es, im deutschsprachigen Nachkrieg, eine Urszene des *Homo faber* (oder eine Urszene von *Homo faber*, wie ihn artikelfrei Hannah Arendt (1958) auftreten lässt, als handele es sich um einen Eigennamen – einen unter vielen)? Es ist nicht abwegig, sie in

Max Frisch' Fassung eines *Schiffbruchs mit Zuschauer* zu sehen, nämlich in der Szene des *Homo faber*-Romans (1957), in der Walter Faber (also *der Faber* mit dem sprechenden Eigennamen) eine Notlandung in Venezuelas Wüste übersteht und den Ausfall der Ingenieurkunst zu gewärtigen hat. Auf das Unglück folgt die Distanzierung der Umgebung durch wissenschaftlich-technische Beschreibungen, durch *mind geomapping* und durch das Navigieren der eigenen Vergangenheit im Gespräch mit einem Mitreisenden. Zugleich wird in diesen Szenen die anschließende Tragödie Fabers vorbereitet. In Gestalt eines alten Bekannten, den er erst erkennt, tritt auf, was Technik und Biografie verbindet: Das Problem der Kontingenz.

»Ich glaube nicht an Fügung und Schicksal, als Techniker bin ich gewohnt mit den Formeln der Wahrscheinlichkeit zu rechnen. Wieso Fügung? Ich gebe zu: Ohne die Notlandung in Tamaulipas (26. III.) wäre alles anders gekommen [...] Ich bestreite nicht: Es war mehr als ein Zufall, daß alles so gekommen ist, es war eine ganze Kette von Zufällen. Aber wieso Fügung? Ich brauche, um das Unwahrscheinliche als Erfahrungstatsache gelten zu lassen, keinerlei Mystik; Mathematik genügt mir« (Frisch 1957: 13).

Man kann den unfreiwilligen Wüstenaufenthalt als Atempause in einem Konflikt lesen, der sich laut Hans Blumenberg zwischen dem der Technik inhärenten »Seinsmisstrauen«, das darum die Wahrheit erst herstellen muss bzw. nur hergestellte und in Wiederholungen dekontextualisierbare Wahrheit anerkennt, und dem »Seinsvertrauen« abspielt, für das Goethe Kronzeuge spielen darf: »durchdrungen von dem Glauben, dass es immer genügt, das Auge weit zu öffnen, um dem Sich-Zeigen der Wahrheit zu begegnen« (Blumenberg 1960: 36). Das Seinsvertrauen, möchte man meinen, bleibt die Domäne jedes mimetischen Kunstwerks, zuvörderst des Romans, sodass *Homo faber* von Anfang an schlechte Karten hat. Andererseits ist der Demiurg, der eine andere als die vorgefundene Geschichte erzählt, durchaus misstrauisch – und so geht er affektiv eine spürbare Allianz mit seinem Protagonisten ein, bis beide der Zorn der Götter trifft. Schließlich schreibt Walter Faber das Tagebuch, das Max Frisch als Erzähler seinen Lesern in einer Art Herausgeberfiktion anbietet. Die letzte Eintragung lautet: »Sie kommen«. Man wird den Verdacht nicht los, dass die Identifizierung von Erzähler und Protagonist erfolgte, um durch dessen Opferung das eigene ›ingenium‹ ungeschoren davonkommen zu lassen.

Die Distanzierung (die rechnende Coolness, das Verhältnis zu sich als Material), die *Homo faber* habitualisiert hat, wird also von demjenigen, der *Homo faber* – nicht nur in Gestalt des Ingenieurs Walter Faber – zum Gegenstand hat, noch einmal distanziert. Entsprechend kehren die großen Formen der Rede zurück: die griechische Tragödie, die Apokalyptik, das Denken des Posthistorischen, das Als-ob. Das gilt nicht nur für die Romanliteratur, sondern auch für die zeitgenössische Metaphysik, jenen »Zweig der phantastischen Literatur« (J.L. Borges), die einen Schritt über den Selbstentwurf des zeitgenössischen Homo-Typus hinaus wagt, diesen aber enthält: »Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung sich darstellen« (Adorno 1951:281).

Homo fabers ganz auf die Menschen übergehende Sorge um die Wahrheit gebiert aus der Perspektive der vorgenannten Autoren (Adorno, Arendt, Frisch) Wahrheitszwänge,

die die Natur zum Geständnis zwingen. Da aber jene jeweils von Advokaten des *Homo faber* vertreten werden muss, begegnet *Homo faber* schließlich niemand anderem mehr als sich selbst bzw. seiner radikal neutralisierten Variante – Personen, die sich als Delegierte der technologischen Zusammenhänge vorstellen. Nach dem Zweiten Weltkrieg ist der Abgrund dieser Delegation noch präsenter, als er es uns Heutigen ist. Laut der *Dialektik der Aufklärung* nimmt das Wissen im cartesianischen Glauben an die Welt als Modell und Maschine die Form der Technik an, es wird wiederholbar und falsifizierbar, und der damit umgehende Mensch wird zum Subjekt und Objekt der Elimination. »Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen«, heißt es deshalb, »gerät nur um so tiefer in den Naturzwang hinein. Die Abstraktion, das Werkzeug der Aufklärung, verhält sich zu ihren Objekten wie das Schicksal, dessen Begriff sie ausmerzt: als Liquidation« (Adorno/Horkheimer 1947: 29). Anders als die Meisterdenker der Frankfurter Schule selbst, haben Autoren, die mit ihr sympathisierten, verstanden: In dieser Welt *kein* Poet sein zu wollen, ist barbarisch.

Ich bin, also werden wir nicht gewesen sein

In seiner 1972 erstmals aufgelegten, zahlreiche frühere Texte einbindenden Sammlung *Endzeit und Zeitenende* setzt sich auch Günther Anders (1902-1992) mit der vom *Homo faber* ausgehenden Gefahr auseinander. Angesichts der seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs exponentiell angewachsenen technischen Möglichkeiten zur Erdzerstörung besorgt ihn derjenige, der sie, zunehmend überfordert, in der Hand hält. Es begegnen Argumente der Art, wie sie auf den ersten Blick noch Martin Heidegger (1994) für die Gleichsetzung von Vernichtungslager und Luftkrieg herangezogen hat:

»Je größer der mögliche Effekt des Tuns, desto unvorstellbarer, desto unfühlbarer, desto unverantwortlicher wird er; je größer das ›Gefälle‹, desto schwächer der Hemmungsmechanismus. Hunderttausend durch einen Knopfdruck zu erledigen, ist ungleich leichter, als einen einzelnen Menschen umzubringen. Dem aus der Psychologie bekannten ›Unterschwelligem‹ (dem Reiz, der zu klein ist, um schon eine Reaktion auszulösen) entspricht das ›Überschwellige‹: dasjenige, was zu groß ist, als dass es noch eine Reaktion, z.B. einen Hemmungsmechanismus, auslösen könnte« (Anders 1993: 96f).

Im Unterschied zu Heidegger lokalisiert Anders das Problem in der »Antiquiertheit des Menschen«, nicht im seinsvergessenen Planen, Administrieren und Navigieren. Der *Homo sapiens* hinkt gewissermaßen seinem Faber-Ideal hinterher, seine neuronale Ausstattung kommt seinen Fertigkeiten nicht nach und anstatt zu rebellieren, ergibt er sich. Der inzwischen unteilbare Komplex aus Technik, Wissenschaft und Organisation erlegt dem Menschen im Modus der »prometheischen Scham« einen Minderwertigkeitskomplex auf. Um die selbstgestellten Probleme zu lösen und nicht an ihnen zugrunde zu gehen, bedarf es einer anderen Form von Gesellschaft, die selbst in der kybernetischen Theorie noch nicht ausformuliert wurde. Die Antiquiertheit der menschlichen Ausstattung macht sich im Hinblick auf die Produktivkräfte geltend: mehr und mehr, so Anders, könne der Mensch herstellen, ohne sich vorzustellen, was er damit anstellen könnte.

Günther Anders hat als jüdischer Emigrant, als Hannah Arendts ungeliebter Ehemann, als kritischer Gast Heideggers, erstaunlich schnell gesehen, dass die im dunklen Jahrzwölf geschehenen Morde einer Gruppe an einer anderen durch die *pax americana* nicht verunmöglicht werden, vielmehr eine Generalisierung des Todes bevorsteht, die die Welt für niemand mehr zur Heimat macht. Diese transzendente wie lebensweltliche Heimatlosigkeit lässt den Glauben an die moralische Richtigkeit nicht gelten. Anders entwickelt eine philosophische Gegenzeitrechnung, in der er festhält, dass sich nach dem Ende des geozentrischen Zeitalters eine anthropozentrische Verabsolutierung der Geschichte durchgesetzt habe, die ihre Perspektive in der Selbstabschaffung aufbaut: Nur was auch vernichtet werden kann, ›ist‹ – im emphatischen Sinn. Endzeit als Hochzeit menschlichen Verfügens und Zeitenende als Ende der Verfügungsmöglichkeit verschränken sich gegenseitig; Endzeit ist dabei die oberste Zurechnungsgröße des historischen Relativismus kurz vor dem *Holozid*, dem gegenseitigen Ausstreichen von Sein und Zeit.

Die Bedeutung von Anders' Werk – und mit ihm die Evidenz des griffigen Chiasmus im Titel der Aufsatzsammlung – zeigt sich in der Diskussion um Klimakatastrophe, *Holozän*, die Unberechenbarkeit der Erdzukunft, in der immer wieder die Differenz zwischen (abstrakter) Erkenntnis und (konkreter) Handlungsbereitschaft hervorgehoben wird. Neuerdings wird darauf hingewiesen, dass diese Differenz sich ebenso aus der Unvorstellbarkeit des Endes einerseits (wer das Weltende beschreibt, antizipiert notwendig den Blick eines Überlebenden) und seiner gleichzeitigen Gewissheit andererseits speist (Ghosh 2016). Hier zeigt sich nach dem ›Überschwelligem‹ ein weiterer Grund, warum es der Einbildungskraft so schwer fällt, genug Reserven für den Widerstand anzubieten. Dies stellt die Wirksamkeit der apokalyptischen Form zusehends in Frage. Wenn die Vermutung stimmt, ist nicht nur der Mensch unrettbar antiquiert, sondern das Konzept von ›Vorstellung‹. Anders hat hingegen wie manch anderer Vertreter der Kritischen Theorie der Kunst das Wort geredet: Er glaubte, die hinterherhinkende menschliche Einbildungskraft brauche einen ebensolchen Wachstumsanstoß, wie ihn die Produktion erfahren hatte, jener müsse innerhalb und mit der Technik erfolgen (einschließlich der neuen, experimentell erprobten Selbsttechnologien aus Kybernetik und Gefangenenspsychologie, möchte man hinzufügen), und am besten durch das von Anders und der Frankfurter Schule gepflegte Genre der philosophischen Apokalypik befördert werden. Anders' Erfolg ist darum in gewissem Sinn Ausweis eines Irrtums.

Unsere Götter zeugen sich selbst

Deutlicher noch als in der *Dialektik der Aufklärung* werden in Anders' Dialektik von Utopie und Dystopie die Grenzen von *Homo faber* aufgezeigt. Der Wert des Menschen gemachten als solcher, kann man schlussfolgern, verbirgt einen Nicht-Wert bzw. ist nur vor diesem stets mitproduzierten Nicht-Wert denkbar. Wer der kulturkritischen *Homo-Faber-Fährte* folgen will, hat den Mehrwert im Menschlichen an anderer Stelle als an der des schlechthin ›Gemachten‹ zu suchen. In den Arrangements nämlich, die ebenso sehr gemacht wie aufgegeben sind.

Wenn Anders mit Blick auf seine Zeitgenossen schreibt »Das Gerätesystem ist unsere ›Welt‹. Und ›Welt‹ ist etwas anderes als ›Mittel‹. Etwas kategorial anderes« (Anders 1972:

23), so hat er nicht zuletzt die Auslagerung der Reproduktionsbedingungen dieser Welt im Blick, aus der sich ein Gutteil der menschlichen Scham, seines Gefühls der Zurückgesetzt-heit speisen könnte. Der Perspektive einer Reproduktion ohne Passion hatte Ernst Jüngers *Arbeiter* von 1932 vorgearbeitet, während sein Bruder Friedrich Georg in der »Maschine [...] die Todesseite des Daseins« ausmacht, einer »sterilen, geschlechtslosen Automatik« (Jünger 1946: 175). Die Herrschaft der Ingenieure über die Welt bedeutete zugleich das Ende der Genealogie, der Geschlechtlichkeit; Jünger, der seinen Otto Weininger gelesen hatte, wehte aus dieser Diagnose noch ein Hauch Heroismus an. Im Anschluss an Visionen des Maschinenmenschen, in denen immer noch die Idee einer männlichen Selbstzeugung – einer paradoxen Selbstzeugung: in Krieg und Auflösungsszenarien – mitschwingt, werden nach 1945 Reproduktionsvorstellungen weiter von ihren geschlechtlichen Voraussetzungen entkoppelt. Das lässt die Art des Zur-Welt-Kommens nicht unbetroffen, wie Hannah Arendts wiederum in den 1950er Jahren situiertes Plädoyer für die »Natalität« demonstriert: Die Fähigkeit einen Anfang zu machen, der Anspruch, ein eigener Anfang zu sein, resultieren aus der prinzipiellen gesellschaftlichen Unverfügbarkeit des Anfangs, der gerade deshalb der Anfang der Gesellschaft und der Anfang von Politik zu sein habe (Arendt 1958). Aber was ist das mehr als das Pfeifen frommer Lieder im Wald, nach den Maschinenfantasien der Zwischenkriegsjahre, und nach den Um-, Ent- und Bevölkerungsprogrammen der Nationalsozialisten? *Homo faber* insistiert auf der Anverwandlung der Welt als menschlicher, einbegriffen die sozialen Verhältnisse. Das heißt, er beharrt auf der Möglichkeit, sie umzugestalten, dem Wissen seiner Zeit anpassen zu können, Kontingenz und Zufall ihres Einflusses zu berauben. *Social engineering* und technisches Gestalten gehen ineinander über. In diesem Sinn darf es keine unverfügbaren Zonen geben oder Zonen der Unverfügbarkeit müssen genau definiert und umschrieben, also weiträumig betreten sein. Bereits hier entsteht eine Spannung zur Konzeption der »Natalität« und damit zu jenen Figuren, die am Rand des Organisierten Kontakt halten mit dem Bereich, aus dem das Unverfügbare, das heißt: der Überfluss, ins Dasein ragt. Frischs Walter Faber verträgt sich denn auch schlecht mit Frauen, er kann mit ihnen jenseits der sexuellen Erregung nicht viel anfangen. Das impliziert nicht, dass er sich ihnen gegenüber herabsetzend verhalten würde; im Gegenteil, er glaubt, es würde ihnen mit ihm genauso gehen. Walter Faber hat kein Problem mit Frauen, aber ein Problem mit der weiblichen Welt, ihrem genealogischen Ort und mit der Macht, ihn zu verstricken. Dabei geht es nicht allein um die Macht, einen fremden Anfang ins Werk setzen zu lassen, sondern auch mit der eigenen Endlichkeit zu konfrontieren: mit dem, was einen Anspruch darauf äußert, ihn überleben zu wollen.

Bald drei Jahrzehnte nach *Homo faber*, aber in steter Diskussion mit seiner Referenz, hat der Priester und Sozialphilosoph Ivan Illich (1929-1992) seine Studie *Gender* (Illich 1983) vorgelegt. Es ist eine kritische Geschichte der Gleichheit als Kritik des *Homo faber* und seiner Travestie im *Homo oeconomicus*, die in Berkeley, noch vor der diskursmächtigen Erfolgsstory des *Silicon Valley* aufs Papier kam.¹ Illich schreibt:

1 Zehn Jahre zuvor schrieb Illich eine Kritik des in der Robotik aufscheinenden Zwangs und ein Plädoyer für das Werkzeug, das jeder zu seinen Zwecken und ohne die Freiheit des Anderen beeinträchtigen zu müssen, benutzen kann. *Tools for conviviality* (1973) ist demnach ein Manifest für die Selbstbegrenzung des *Homo faber* – und im globalisierungsgeschundenen Süden ein Bestseller.

»At the end of the 20th century, the modern myth of sexual equality has finally triumphed completely over the complementarity of gender, in which the plurality of cultures – distinct ways of living, dying and suffering – was rooted« (Illich 1983: 25).

Unter ökonomischem Geschlecht versteht Illich die Vorstellung funktioneller Gleichheit, die von *Gender* als »komplementärem« und asymmetrischem Geschlechtsbegriff nur mehr ein historisches Echo übriglässt.

»By *complementary gender* I mean the eminently local and time-bound duality that sets off men and women under circumstances that prevent them from saying, doing, desiring, or perceiving *the same thing*. Together they create a whole which cannot be reduced to the sum of equal, merely interchangeable parts; a whole made of two hands, each of a different nature« (Illich 1982: 44; Hervorhebung im Original).

Das komplementäre Geschlecht besteht aus zwei aufeinander in ihrer jeweiligen Unterschiedlichkeit bezogenen Klassifikationsweisen, aus etwas, das man nicht nachkonstruieren kann, eben weil es sich nicht in analytische Einheiten zerlegen lässt. Es ist angewiesen auf Ort und Zeit, es öffnet eine radikal bodenständige Lebensweise, indem es mit dem arbeitet, was zuhanden ist. Eine auf marktwirtschaftlichem Austausch basierende Wirtschaft, in der die für Illichs idealtypisch bäuerliche Subsistenzwirtschaft konstitutiven *commons* aufgegeben bzw. verdinglicht sind, entzieht der Verschiedenheit die Grundlage; sie will ja gerade keine »distinct ways of living and suffering«, sondern möglichst Konsumenten als Mitproduzenten, die mit jeder Art von »living« gut leben können. Die prinzipielle Inklusivität aller Lebensformen, Wünsche etc. ist die Bedingung einer dem Subsistenzprinzip feindlichen Wirtschaft, oder, wie Illich formuliert, einer »Wirtschaft des [mitproduzierten] Mangels«. In der Wirtschaft der *commons* war es ja gerade die selbst auferlegte Begrenzung der Unbekanntheit des »Du«, seine Andersartigkeit- und Unerreichbarkeit gewesen, in der man die Fülle fasste; man setzte die Vollständigkeit der Welt voraus, in der es alles, was es geben musste oder geben konnte, bereits gab, während das »Regime der Knappheit«, also der Kapitalismus, erklärt, dass es alles erst noch geben muss und darum jede begrenzende Form aufzugeben sei. Am Ende stand die Boden- und Himmellosigkeit menschlichen Daseins. Diese Diagnose veranlasste Illich in einem Offenen Brief an den Bildungsforscher Hellmut Becker vom »Verlust von Welt und Fleisch« zu sprechen: »Wir gehören beide zur Generation derer, die noch *auf die Welt* gekommen sind, und die jetzt doch bedroht sind, bodenlos zu sterben. Wir – ungleich anderen Generationen – haben den Bruch mit der Welt erlebt« (Illich 2002).²

2 Hellmuth Beckers Versuch einer pädagogischen Weltöffnung in der Odenwaldschule hat bekanntermaßen zum Weltverlust für eine nicht unerhebliche Zahl junger Menschen geführt, die sexuell missbraucht und in ihrer Persönlichkeit manipuliert wurden. Das ist keine Petitesse angesichts der hier diskutierten großen Fragen, sondern zieht die Verbindung von Weltgeschichte und Biografie, wie sie die angeführten Autoren aufgreifen, in jenes Zwielficht, in dem offenbar Größenwahn und Selbstrechtfertigung schlimmsten Ausmaßes gedeihen.

Dieser Verlust betrifft die phänomenale Welt, das heißt auch die leibliche, in der man sich selbst durch das Betasten durch die eigene Hand wahrnimmt, die man wiederum betasten kann, und die als so Betastete zu einem gehört, indem sie einem nicht gehört. Diese Fremdheit sich selbst gegenüber kann nicht aufgehoben werden, sollte es auch gar nicht; aber sie verlangt nach Beruhigung, wie sie eine ideale bäuerliche Welt einst ausgezeichnet haben mag. Dazu gehörte eine spezifische Umgangsvertrautheit, die dem Anderen Platz einräumte, Frömmigkeit also, die eine besondere Gastfreundschaft etablierte, das Leben gliederte in dunkle und helle, ausleuchtbare Bereiche. Das Dunkle war dabei nichts, das es noch aufzuhellen galt, also keine Ressource, wohl aber eine Reserve; und beide Bereiche standen einander weder antagonistisch noch gleichgültig gegenüber, sondern verhielten sich komplementär zueinander. Diese Komplementarität fand ihren Höhepunkt in der Erfahrung der Genealogie, der Fortführung der Linie, ja sie bestätigte sich in der Geburt eines neuen Wesens, einer neuen Mischung aus Hellem und Dunklem. Es wäre falsch, diese Welt zu idealisieren, genauso wie es verfehlt wäre, sie unter dem teleologischen Aspekt des ›Vormodernen‹ oder dem moralischen der ›Diskrimination‹ anzusprechen. Es war eine radikal vollständige Welt, die ihre Gerechtigkeit in sich fand und deshalb nach keinerlei Rechtfertigung verlangte, und die, um es mit Giorgio Agamben (2013: 13) zu sagen, auch nicht ›bewahrt‹ werden kann, weil dies wiederum ein Urteil voraussetzt, das gerade angesichts ihrer niemandem mehr zusteht.

Was einen Anfang hat, muss auch ein Ende haben

Wenn man Günther Anders' Definition des Menschengemachten als des Zerstörbaren heranzieht, verdichtet der *Homo faber* Wert und Entwertung zu einer Einheit, zu einem Ticket, das für die Kulturkritiker der Frankfurter Schule nicht ins Offene der ständigen Selbstüberwindung (oder ›Selbstoptimierung‹) führt, sondern in den Untergang. *Homo faber* hat in den Augen der hier in Rede stehenden Autoren menschliche Existenz in ihrem Vorlaufen zum Tode beglaubigt.³ Trotzdem bleibt der Tod das große Geheimnis, aber eines, über das man jetzt alles wissen will. Verborgenen, aber gründlich, schlägt der *Homo faber* der Nachkriegszeit ein weiteres Kapitel der deutschen Eschatologie auf.

Damit bringt *Homo faber* – das heißt, seine Negativfolie – zusammen, was in den überscharfen Augen von François Sigaut (vgl. die Übersetzung von Johannes F.M. Schick in dieser Ausgabe) von der philosophischen Tradition auseinandergebrochen worden war: Technik, Ökonomie und Ritus. Die Technik mündet jetzt nämlich in eine Ökonomie reinster Verschwendung und reinen Überflusses, die sich vor der realen Möglichkeit seiner Nutzlosigkeit einstellt und somit schon an die Geschenkökonomie und die großen *Potlatschs* grenzt. Sie tut das, weil die Technik selbst die Verschwendung des Menschen – seine Verschwendbarkeit – manifest macht. Oder anders: der Mensch ist als Funktion des Endes freigegeben und deshalb freigebig. Zugleich grenzen beide, Technik

3 Jürgen Habermas, wengleich seine Positionen hier nicht eigens zur Sprache kommen, ist zu diesen Autoren zu zählen. Die Selbstoptimierung der genetischen Grundlagen, die Instrumentalisierung der Unverfügbarkeit, aus der sich der moralische Charakter des Menschen speise, versteht er als dem *Homo faber* eignende Hybris.

und Ökonomie, an den Ritus. Die Technik ist bei Anders im Kern nichts anderes als der Versuch, das Ende herbeizuholen, seine Beschwörung. Sie ersetzt den ausgebliebenen Jüngsten Tag, aber ganz sicher nicht die Hoffnung auf ihn. Und selbstredend übernimmt auch der Bezug auf die Technik eine rituelle Funktion (das Ende zu perhorreszieren, oder es zu beschwören). Von Seiten der Ökonomie aus betrachtet sind Überfluss und Verschwendung Versprechen bzw. beruhen sie auf Versprechen und sind darum Mittel zur Steigerung des kollektiven Optimismus, also Magie. Ökonomie angesichts ihres Endes bedeutet also etwas ähnliches wie den Umschlag von Quantität in Qualität (der Imperativ des Menschgemachten und der Imperativ seiner Zerstörung häufen endliche Seiende auf, um sie zu zerbrechen, so wie man ein Gesetz bricht, in der uneingestanden Hoffnung, damit das Ende des bisherigen Seins und den Anbruch einer absoluten Zukunft zu provozieren) – und vermutlich ist die Antizipation eines solchen Qualitätssprungs überall mit der Vorstellung vom Ende verknüpft, das ja stets das Ende von etwas ist und damit den Neubeginn in Aussicht stellt.

Günther Anders' Endzeitdiskurs konzentriert sich auf das Ende des Endlichen, auf seine Enthüllung – »kalyptein« – und damit auf das »Ende allen Endens«, auf sein Gegenteil, so als ob man das definitive Ende durch das Ende des Endlichen endgültig ausschließen könnte. Eingeschlossen in den kritischen *Homo faber*-Diskurs des Atomzeitalters findet sich entsprechend eine geheime Opferphantasie, die den Rückgewinn des Lebens als ›Gabe‹ (mehr denn als ›Aufgabe‹) in Aussicht stellt. Was aber passiert mit einer Gabe, die niemand mehr annehmen kann (oder wenn doch, dann jemand, der kaum etwas gemein hat mit dem, für den sie ursprünglich bestimmt war)?

Die Erlösung durch die Dystopie hindurch ist eine Perspektive, die vor dem Hintergrund der zum Ennui abgeflachten, weil ebenso umfassenden wie alltäglich werdenden Bedrohung der Atommächte an Konjunktur gewinnt. Ein populäres Beispiel ist Michelangelo Antonionis Streifen *L'Eclisse* (1962): Mailand am Nachmittag einer Sonnenfinsternis, auf die die Protagonisten ihre geheimen Hoffnungen projizieren, bis sie gewärtigen, dass nichts passiert und die ausgebliebene Apokalypse die eigentliche Katastrophe darstellt. Der Film weist den Weg zur Verinnerlichung eines äußeren Endes, seine Übersetzung in die privaten Biografien. Die Ohnmacht angesichts der Großen Geschichte symbolisiert in dieser Perspektive die Ohnmacht, die sich ein jeder gegenüber seinem Leben eingestehen muss. Gegenüber dem mit diesem gesetzten, unübersteigbaren Horizont. Das hat der Film gemein mit *Homo faber* von Max Frisch: Dessen Tragödie besteht nicht in einer böswilligen Regelverletzung, sondern »in einer falschen Vorstellung von dem, was für einen Menschen machbar ist« (Leber 1990: 134). Es gibt keine Lehre, die man aus einer vermeintlichen Verkehrung von technischer Ordnungssucht in inzestuöse Konfusion ableiten könnte, lediglich die, dass *Homo (sapiens oder faber)* ›immer schon‹ verstrickt ist, man lediglich durch die Fiktion der eigenen Urheberschaft den Blickwinkel etwas justieren kann (z.B. eine junge Frau lieben, die aus anderer Perspektive die eigene Tochter ist). Dieser Verstrickung entkommt man nicht, weil zum einen die Anderen unentrinnbar festlegen, wer man ist und man sich zu dieser Unterstellung verhalten muss, wobei die ganze Lebensarbeit draufgehen kann (*Stiller*, zu dem *Homo faber* die Etüde ist, vertieft diese Thematik) und zum anderen im Arsenal der eigenen Fiktionen (bspw. der Liebe) ›immer schon‹ die Fiktionen der Anderen (bspw. der Kultur) kopräsent sind. Der erste

Mensch ist man darum nur als letzter (als derjenige, der in den je eigenen Tod vorläuft, für heute der letzte Heideggerismus).

Die literarisch gestaltete Erfahrung einer unhintergehbaren menschlichen Eingebundenheit ist schmerzhaft, sie heilt aber auch die Tragödie. Denn sie weist auf die Bedingungen hin, unter denen man die ›Welt verlassen kann‹, ohne sie zu verlieren, wie es Ivan Illich noch seiner Generation zugestand. Dies ist dann nicht weniger eine Gabe als eine Fähigkeit, und weil es sich um eine Gabe handelt, glaubt man, dass das Ende nicht das letzte Wort haben kann. Denn wer auf die Welt kommt, die Welt verlässt, zur Welt bringt, der lebt in Ritualisierungen des Kommens und Gehens, der Abtrennung, der Übertretung, der Angliederung, wie Arnold van Gennep 1909 die Rhythmik dieser ›Schwellenrituale‹ bezeichnet hat, und der wird auch nach dem Verlassen der Welt angegliedert werden, bzw. er wird dem, was kommt, den Vorschuss machen, dass es sein soll.

Das ›Zeitliche segnen‹ ist gewissermaßen der Gegenentwurf zum Nachkriegs-*Homo faber*, der noch das Zeitliche aufhebt, weil für ihn eben auch das Ende als Zerstörung machbar sein muss. Der idealtypische *Homo faber* will Herrschaft über den Tod, das heißt seinen eigenen. Das bedeutet die Umwandlung des Sterbenmüssens in ein Sterbensollen, und damit ein weiteres Symptom für die Aufgabe der genealogischen Welt. Im Gegensatz zu Heidegger hat Thomas Macho vor kurzem dafür argumentiert, im Tod nicht den großen Vereinzeler, sondern vielmehr das zu sehen, was jeder mit allen gemeinsam hat (Macho 2017), die Basis einer menschheitlichen Solidarisierung, die ins Wanken gerät, sobald sie es mit Imperativen zu tun bekommt. Die alte Rede von der *ars moriendi* bezeichnete eine *techné*, ein Können, das eine Anverwandlung beinhaltet: so sterben zu können, wie man muss. Darin, in einem zugleich von Unsichtbar- und Sichtbarmachung liegt die (Lebens-)Kunst. In der individuellen Verfügung über den Tod wird gerade diese Möglichkeit von *techné* und Moralität zugunsten eines agonalen Verhältnisses zum Tod zurückgewiesen. Man könnte darin einen weiteren Hinweis darauf erkennen, dass der moderne Technikbegriff kaum etwas mit der Lehre von den Vermögen zu tun hat, die ja allesamt in einem Unvermögen gründen. ›Das Zeitliche segnen‹ heißt nämlich, sein Unvermögen zu vermögen, und scheinbar arbeitet wenigstens der Erzähler von Max Frischs *Homo faber*-Roman auf diese Pointe als die Versöhnung von Welt und *Homo faber* hin. Das Vermögen des Unvermögens ist pure Poesie, davon handelt *Homo faber* als Schriftsteller – als derjenige, der ›immer schon‹ verstrickt, d.h. an anderer Stelle ist:

»Auf der Welt sein: im Licht sein. Irgendwo (wie der Alte neulich in Korinth) Esel treiben, unser Beruf! – aber vor allem: standhalten dem Licht, der Freude (wie unser Kind, als es sang) im Wissen, daß ich erlösche im Licht über Ginster, Asphalt und Meer, standhalten der Zeit, beziehungsweise Ewigkeit im Augenblick. Ewig sein: gewesen sein« (Frisch 1957: 194).

Menschenzeit ist Zeit, die bleibt

Während das Vertrauen in die Handlungsfähigkeit von *Homo faber* in der hier betrachteten Epoche wenig zur Disposition gestellt wurde – sodass man ihm die Schönheit des Nichthandelns als Therapeutikum andiente – ist das »Seinsmisstrauen« in unseren Tagen

allumfassend, nämlich gegenüber Natur und Technik bzw. Wissenschaft. Es gibt keine Techniker mehr, nur noch Technikerdarsteller. Möglicherweise hat der unter dem Signum des Anthropozän offensichtlich gewordene Pyrrhus-Sieg von *Homo faber* letzteren nachhaltig beschädigt – so zwar, dass eine neue Geschichte der Technik, ein neues Bild seiner Delegierten, eine neue Erzählung vom *Homo faber* notwendig geworden sind. Dies legen jedenfalls rezentere Dystopien nahe. In Lars von Triers Film *Melancholia* (2011) werden sämtliche Menschen mit einem unaufhaltsam auf die Erde zurasenden Planeten konfrontiert, über den man alle möglichen Berechnungen anstellt, darunter auch die von der Normalisierungserfahrung motivierte, er könne sich wieder entfernen. Angesichts des drohenden Endes sind alle gleichermaßen machtlos; *Homo faber* als Gestütsbesitzer, Wissenschaftler, Familienvater, greift zu seinen Tabletten und versteckt sich zum Sterben bei den Pferden im Stall. Nur die Frauen und Kinder ›können nicht anders‹: Sie bauen die Grundstruktur eines Tipi, eines Zelts, in dem sie das Ereignis erwarten und gleichzeitig transformieren, nehmen sich an der Hand und warten auf den *final impact*. Von Triers Film ist als Dystopie interpretiert worden, die durch die dräuende Klimakatastrophe angeregt wurde, auch wenn deren Zeitintervalle andere sein werden. Das Unausweichliche legt die Ressourcen unserer Menschlichkeit frei, als Wunden. In dem Fall sind es Ritual und Technik, oder einfacher: rituelle Technik, die in jedem Anfang – in jedem noch nicht konsolidierten Kontext – und damit in jedem Ende zum Einsatz kommen und die technische Ritualität des *Homo faber* auf dem Weg ins Anthropozän korrigieren.

Dem kollektiven Vermögen des Unvermögens gehört die Zeit, die bleibt.

Literatur

- ADORNO, Theodor W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W./HORKHEIMER, Max (1947): *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam: Querido.
- AGAMBEN, Giorgio (2013): »Vorwort« zu I. Illich, *Genere. Per una critica storica dell'uguaglianza*, S. 13, Vicenza: Ponte alle Grazie.
- ANDERS, Günther (1972): *Endzeit und Zeitenende. Gedanken über die atomare Situation*, München: C.H. Beck.
- ANDERS, Günther (1993): *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen*, München: C.H. Beck.
- ARENDT, Hannah (1958): *The Human Condition* (dt. u.d.T. *Vita activa*, 1960), Chicago: Chicago University Press.
- BLUMENBERG, Hans (1960): »Paradigmen zu einer Metaphorologie«, in: *Archiv f. Begriffsgeschichte*, 1960, Hamburg: Meiner.
- BLUMENBERG, Hans (1979): *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- DANOWSKI, Deborah/VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2014): *Hà um mundo por vir? Ensaio sobre os meios e os fins*, Sao Paolo (dt. *In welcher Welt leben? Versuch über die Angst vor dem Ende*, Berlin: Matthes&Seitz 2018).
- FRISCH, Max (1957): *Homo faber*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- FRISCH, Max (1954): *Stiller*, Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- GHOSH, Amitav (2016): »Where is the fiction about Climate Change«, in: *The Guardian*, 28.10.2016.
- HEIDEGGER, Martin (1927): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- HEIDEGGER, Martin (1994): *Einblick in das, was ist. Bremer Vorträge 1949*, in: M. Heidegger, GA, Bd. 79, Tübingen: Niemeyer.
- ILlich, Ivan (1973): *Tools for Conviviality*, New York: Harper&Row.
- ILlich, Ivan (1982): *Gender*, London/New York: Pantheon.
- ILlich, Ivan (2002): »Verlust von Welt und Fleisch«, in: *Freitag* 51, 13.12.2002.
- JÜNGER, Ernst (1932): *Der Arbeiter. Herrscher und Gestalt*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- JÜNGER, Friedrich Georg (1946): *Die Perfektion der Technik*, Frankfurt/Main: Klostermann.
- LATOUR, Bruno (2017): *Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*, London: Polity.
- LEBER, Manfred (1990): *Vom modernen Roman zur antiken Tragödie: Interpretation von Max Frischs »Homo faber«*, Berlin u.a.: W. de Gruyter.
- MACHO, Thomas (2017): *Das Leben nehmen. Suizid in der Moderne*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- SCHELER, Max (1928): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt: Verlag Otto Reichl.
- STENGERS, Isabelle (2009): *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris: Empêcheurs de penser en rond.

Filme

- Eclisse*, Michelangelo Antonioni (1962), dt. *Liebe*, 126 Min., Italien.
- Melancholia*, Lars von Trier (2011), 135 Min., Dänemark.