

JULIA GRILLMAYR

Was übermorgen gewesen ist

Die Rezeption von Günther Anders im zeitgenössischen französischen *catastrophisme éclairé*

Empfohlene Zitierweise:

Grillmayr, Julia (2017): Was übermorgen gewesen ist. Die Rezeption von Günther Anders im zeitgenössischen französischen *catastrophisme éclairé*. In: Günther Anders-Journal, Jg. 1. Sonderausgabe zur Tagung „Schreiben für übermorgen“. *Forschungen zu Werk und Nachlass von Günther Anders*. Hg. v. Reinhard Ellensohn und Kerstin Putz in Verbindung mit der Internationalen Günther Anders-Gesellschaft. URL: <http://www.guenther-anders-gesellschaft.org/wp-content/uploads/2017/12/grillmayr-2017.pdf>

Online seit: 20.12.2017

Die Tagung „Schreiben für übermorgen“. *Forschungen zu Werk und Nachlass von Günther Anders* des FWF-Projekts Günther Anders, P-24012 (Institut für Philosophie der Universität Wien, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek) und des Instituts für Wissenschaft und Kunst, Wien (IWK) fand am 28. und 29.11.2014 am IWK in Wien statt.

Was übermorgen gewesen ist

Die Rezeption von Günther Anders im zeitgenössischen französischen *catastrophisme éclairé*

JULIA GRILLMAYR (WIEN)

*Tout est absolument normal; le Monde est en train de se fondre.*¹

Maurice G. Dantec, *Cosmos Incorporated*

Die postmoderne französische Philosophie hat eine besondere Affinität zur Apokalypse. Jacques Derrida etwa erfreute sich 1980 an einem „neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie“² (Derrida 2012: 11), nicht ohne kritisch nach dem Mehrwert zu fragen, den eine solche Mode – ein Ende der Welt übertreffe ja geradezu das nächste (ebd.: 47) – mit sich bringe. Was wollen Texte, die die Apokalypse beschwören? „Welchen Vorteil? Welche Verführungs- oder Einschüchterungsprämie? Welchen sozialen oder politischen Vorteil? Wollen sie Angst machen? Oder wollen sie Freude bereiten? Wem oder wie? Wollen sie erschrecken? Erpressen?“ (Ebd.: 21)

Diese Fragen sollen nun an die zeitgenössische französische Philosophie gestellt werden, denn auch hier wird ein apokalyptischer Ton erhoben, ist das ‚fin du monde‘ vermehrt zum Denkmodell geworden – sogar zu einem Ismus. Der Begriff *catastrophisme éclairé* – ‚aufgeklärter Katastrophismus‘ – wurde 2002 von dem französischen Philosophen Jean-Pierre Dupuy geprägt und erhielt in der französischen intellektuellen Öffentlichkeit einige Aufmerksamkeit. Von einem Methodenkomplex zu sprechen, wäre zu viel gesagt, in jedem Fall aber schafft Dupuy damit ein Schlagwort, worunter einige Ideen und Herangehensweisen, sprich ein gewisser Diskurs der zeitgenössischen französischen Philosophie, zusammengefasst werden können.

Sein Buch *Pour un catastrophisme* schlägt den Ton eines Manifestes an. Dupuy will das Bewusstsein von der Endlichkeit der Welt, beziehungsweise die Angst vor diesem Ende, in eine produktive Handlungsanleitung übersetzen. „Croire au destin, c’est éviter qu’il se réalise“³ (Dupuy 2008: 45), ist die gewollt paradoxe Reason, die er vorschlägt. Sich die Katastrophe methodologisch nutzbar zu machen, fußt auf der grundlegenden Idee, dass sie eine eigene und starke epistemologische Kraft hat. Auf diese beruft sich auch Derrida, wenn er, wie viele Apokalypse-

¹ „Alles ist ganz normal. Die Welt ist dabei auseinanderzufallen.“ (Viele der in diesem Artikel zitierten französischen Texte liegen nicht in deutscher Übersetzung vor. Wenn nicht anders angeführt, stammen die Übersetzungen in den Fußnoten von der Autorin.)

² Eine Anspielung auf Immanuel Kants *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796).

³ „An das Schicksal glauben, das heißt verhindern, dass es sich realisiert“.

Theoretiker, auf die Etymologie des Begriffes hinweist: „*Apokalypso*, ich entdecke [*decouvre*], ich enthülle [*dévoile*], ich offenbare [*révèle*] [...] die zu verbergende Sache, eine Sache, die weder gezeigt noch gesagt [...] werden kann oder *darf*.“ (Derrida 2012: 13) Mit der Betonung auf ihrer Rolle als Offenbarung erhält die Apokalypse in diesem Diskurs einen positiven Charakter. So feiert etwa der Soziologe Michel Maffesoli die Apokalypse als Aufdeckerin unseres Daseins: „*Elle est révélatrice de ce qui est là, mais que l'on avait tendance à oublier. L'être là. L'être tout simplement.*“⁴ (Maffesoli 2009: 17) Ganz ähnlich argumentiert Dupuy, der, ebenso auf die Etymologie hinweisend, die aktuelle ökologische, ökonomische und politische Krise als apokalyptisch definiert in dem Sinne, dass sie Grundlegendes über unser Weltbewohnen aussagen kann.⁵

Die Begriffe Apokalypse und Katastrophe werden hier zwar nicht gleichbedeutend, aber doch austauschbar benutzt. Generell gilt es natürlich zwischen den beiden Begriffen zu differenzieren, doch im Kontext des *catastrophisme éclairé* sind sie legitimerweise untrennbar. Denn die Katastrophisten, wie hier gezeigt werden wird, klassifizieren die aktuelle Krise notwendigerweise apokalyptisch, einerseits deshalb, weil es diesen Denkern um die epistemologische Wirkung der Zerstörungskraft der Katastrophe geht, die im Begriff der Apokalypse zum Vorschein kommt. Andererseits, weil hinsichtlich des inzwischen etablierten Umweltbewusstseins in den heutigen Katastrophen immer schon das Ende des Planeten beziehungsweise der Zivilisation angelegt ist. Seit der Entdeckung des Umweltproblems ab den 1960er Jahren und der ökonomischen wie auch medialen Globalisierung, die den Menschen dazu zwingt einzusehen, dass auch er in einem Ökosystem lebt, sind Katastrophen niemals nur lokale, sondern globale Ereignisse. Sie zielen immer aufs Ganze.

Der Begriff der Apokalypse kommt bekanntlich aus einem religiösen Kontext (er vereint auch hier Offenbarung und Zerstörung) und wurde erst in einem übertragenen Sinne eine Bezeichnung für eine schlimme Katastrophe. Günther Anders, um dessen Konzeption der Apokalypse es hier wesentlich gehen soll, argumentierte wiederum umgekehrt, der ursprüngliche, theologische Begriff der Apokalypse sei „metaphorisch“, während man heute – im Zeitalter der potentiellen Zerstörung des Menschen und der Erde – erst im eigentlichen Sinn von einem Weltuntergang sprechen könne: „Ihren ernstesten und unmetaphorischen Sinn gewinnen die Termini erst heute, bzw. erst im Jahre Null (= 1945) da sie nun erst den wirklich möglichen Untergang bezeichnen.“ (Anders 1972: 214) Freilich sei nach diesem Weltuntergang kein neues Reich zu erwarten, Anders nennt ihn daher die „*nackte Apokalypse*“ (ebd.: 207). Doch er wollte sich nicht allein als Apokalyptiker verstanden wissen, sondern als „Apokalypse-Feind“, da er versuche diesen hausgemachten Weltuntergang zu bekämpfen – „diesen Typ hat es zuvor nicht gegeben“ (ebd.: 94).

Erst diese totale Katastrophe, das mögliche Ende der Welt, erzeugt einen Kontrast und eine Fallhöhe, die gewisse Dinge und Zusammenhänge sichtbar werden

⁴ „Sie enthüllt das, was da ist, aber oftmals vergessen wird. Da zu sein [bzw. Das Dasein]. Ganz einfach, das Sein.“

⁵ Vgl. „Je crois que la crise présente est apocalyptique, au sens étymologique du mot: elle nous révèle quelque chose de fondamental au sujet du monde humain. Et ce dévoilement porte [...] sur la violence des hommes.“ (Dupuy 2008: 43)

lässt. Dupuy, ebenso Apokalypse-Feind, will eben diesen Kontrast nützen. Mit seinem *catastrophisme éclairé* versucht er eine Methode für ein Gedankenexperiment zu erstellen, das in eine nachhaltige philosophische und politische Haltung münden soll. Es geht darum, sich in ein Nach-der-Katastrophe zu denken, um von dieser post-katastrophischen Position aus, die endgültige Zerstörung der Welt als notwendig, aber gleichzeitig abwendbar zu betrachten (vgl. Dupuy 2004: 87). Die Mittel, mit deren Hilfe die Katastrophe abzuwenden ist, würden eben erst aus der Position dieser umgekehrten Zeitlichkeit heraus deutlich.

Der aufgeklärte Katastrophist sagt: „Morgen ist das Unglück geschehen. Weil es Übermorgen etwas sein wird, das gewesen ist.“ (Anders 1972: 6) – Was Dupuy in seinem Gedankenexperiment einsetzt, ist das Futur II des Günther Anders. *Endzeit und Zeitenende* stellt Anders die Fabel von Noah voran, der sich mit Asche beschmiert und die Toten von Morgen betrauert, die Übermorgen durch die Sintflut gestorben sein werden. Als die Menschen, die sich lange weigerten seiner Prophezeiung zu glauben, die Asche auf seinem Haupt sehen und danach fragen, wann das Unglück geschehen sei, sagt Noah: „Morgen ist es geschehen.“ Übermorgen wird die Katastrophe gewesen sein und alles was ist, wird niemals existiert haben, denn sie ist absolut und lässt keine Erinnernden zurück (vgl. ebd.). Dupuy teilt mit Anders die Prämisse, im Dienste des Guten zu schockieren: „Die im Trug leben, werde ich betrügen. Die verführt sind, noch einmal verführen. Die neugierig sind, noch neugieriger machen. [...] Durch Gaukelei werde ich sie schrecken. Und durch Schrecken zur Einsicht bringen. Und durch Einsicht zum Handeln.“ (Ebd.: 2)

Der *catastrophisme éclairé* soll allerdings keine passive, ängstliche Haltung sein, sondern eine philosophische Attitude und Methode, gar ein „renversement d’ordre métaphysique dans nos manières de penser le monde“⁶ (Dupuy 2004: 80). Dupuy will an den metaphysischen Grundfesten rütteln, wie die Welt zu denken sei (vgl. ebd.). Und diese Erschütterung erfolge über die paradoxe Umkehrung der „temporalité des catastrophes“ (ebd.), also der Zeitumkehr der Katastrophe. Es ist das Denken im Futur II mit dem wir unser katastrophistisches Endzeitalter fassen können und das uns wieder einen Handlungsspielraum zurückgibt.

Jedoch wieso braucht es laut Dupuy dieses doch etwas drastische Gedankenexperiment? Genauso wie Anders diagnostiziert der französische Philosoph eine gewisse *Apokalypseblindheit* unter seinen Zeitgenossen. Anders führte diesen Begriff im ersten Band der *Antiquiertheit des Menschen* ein, im Kapitel zur Atombombe (*Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypseblindheit*). Die Zerstörung, die etwa eine Atombombe anrichten kann, sei zu groß, um vom Menschen gedacht, geschweige denn emotional nachvollzogen werden zu können: „Vor unserem eigenen Sterben können wir Angst haben. / Schon die Todesangst von zehn Menschen nachzufühlen, ist uns zuviel. / Vor dem Gedanken der Apokalypse aber streift die Seele. Der Gedanke bleibt ein Wort.“ (Anders 1956: 269) Daher ist es für Anders, und in weiterer Folge für Dupuy, entscheidend, den post-katastrophischen Standpunkt einzunehmen, um die Katastrophe glaubhaft zu machen. „Le problème est que nous ne le croyons pas. Nous ne croyons pas ce que

⁶ „ein metaphysischer Umbruch in unserer Art und Weise, die Welt zu denken“.

nous savons.“⁷ (Dupuy 2004: 142) Erst dem mit Asche bedeckten Noah wird geglaubt.

Die *Apokalypseblindheit* ist darum gefährlich, weil sie handlungsunfähig macht. Die heutige Menschheit ist *Herrin der Apokalypse* (Anders 1956: 239), denn sie besitzt die Macht sich selbst und entscheidende Anteile des Lebens auf der Erde auszulöschen. Gleichzeitig aber kann der Mensch diese Macht nicht verstehen und nicht nachfühlen, er wird schizophren (vgl. ebd.: 272). Eine Kluft tut sich im Menschen auf, der in einer Welt lebt, „die sich durch ihr Übermaß unserer Vorstellung und unserem Fühlen entzieht und uns dadurch tödlich gefährdet“ (ebd.: 274). Anders nennt dies das *prometheische Gefälle*. Diese Kluft gilt es zu schließen, indem man versucht das Übermaß an Handlungsmacht emotional *einzuholen*. Das Anders'sche Fitnessprogramm: „*moralische Streckübungen*“ und „*Überdehnungen seiner gewohnten Phantasie- und Gefühlsleistungen*“ (ebd.).

Wenn dem so ist, dann besteht, sofern nicht alles verloren sein soll, *die heutige entscheidende moralische Aufgabe 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)

Was Dupuy „aufgeklärten Katastrophismus“ nennt, nannte Anders „bewusste Apokalyptik“. Auch für ihn ging es um eine Erweiterung der Vorstellungskraft. Die Aufgabe, die bewusste Apokalyptiker zu erfüllen haben: „Wir müssen es mindestens versuchen, das Nichts auch vorzustellen.“ (Anders 1972: 96) In diesem Aspekt gleicht Anders' Methode jener seines Zeitgenossen Hans Jonas. In *Das Prinzip Verantwortung* skizziert auch Jonas eine „Heuristik der Furcht“, die zu epistemologischen Zwecken von der Katastrophe ausgeht: „Wir wissen erst, was auf dem Spiele steht, wenn wir wissen, daß es auf dem Spiele steht.“ (Jonas 1979: 63 f.) Jonas formuliert daher als Pflicht der Zukunftsethik, sich das potentielle ‚malum‘ vorzustellen und sich die akkurate Furcht vor diesem zu „beschaffen“ (ebd.: 65). Jonas ist ebenso ein wichtiger Einfluss für den *catastrophisme éclairé*. Dupuy allerdings beruft sich in seinen Analysen vorwiegend auf Günther Anders, den er ob seiner dem Thema angebrachten Radikalität schätzt.

Apropos Einfluss. An dieser Stelle muss gestanden werden, dass das, was bisher skizziert wurde, noch nicht Teil der versprochenen Rezeptionsanalyse ist. Dupuy hatte 2002 noch nie von Günther Anders gehört. Vielmehr scheint er nach dem Erscheinen von *Pour un catastrophisme éclairé* auf die Ähnlichkeit mit Anders' Philosophie hingewiesen worden zu sein, die tatsächlich erstaunlich ist. Er geht daraufhin in seinen folgenden Texten umso mehr auf Anders ein; etwa in *Petite métaphysique des tsunamis* (2005), *retour de Tchernobyl* (2006) und *La marque du sacré* (2008). Er konzentriert sich dabei vor allem auf die Texte von Anders, die er konkret über die zwei für ihn größten Katastrophen geschrieben hat: Hiroshima und Auschwitz. Dupuy liest, neben der *Antiquiertheit*, vor allem *Wir Eichmannsöhne*, *Die atomare Drohung*, *Der Mann auf der Brücke* und *Hiroshima ist überall*.

⁷ „Das Problem ist, dass wir nicht daran glauben. Wir glauben nicht an das, was wir wissen.“

In *retour de Tchernobyl* schreibt Dupuy, er habe im Denken von Anders die Prämissen seines *catastrophisme éclairé* wiedergefunden (Dupuy 2006: 30 f.). *Petite métaphysique des tsunamis* bezeichnet er als Weiterführung von Anders' Philosophie. Das Buch öffnet und schließt mit dem Unheilspropheten Noah aus der Anders'schen Fabel. Es ist nicht verwunderlich, dass Dupuy bekennt, es wurde ihm warm ums Herz, als er das Werk von Anders entdeckte und seine Thesen darin unterstützt sah. Auch hier gibt es also eine gewissermaßen umgekehrte Zeitschleife: Der Anders der 1950er bis 1980er Jahre bekräftigt nachträglich die Thesen des zeitgenössischen Philosophen Dupuy, der infolge meint, Anders sei der verkannteste Philosoph des 20. Jahrhunderts (Dupuy 2014: 35).

Generell wird Anders in Frankreich erst seit Kurzem verstärkt rezipiert. Das spiegelt sich etwa im zeitlichen Verlauf der Übersetzungen wieder.⁸ Doch auch in der französischen medialen und akademischen Öffentlichkeit – das ist mein subjektiver Eindruck – hat Anders' Philosophie in der letzten Dekade an Bedeutung gewonnen. Es könnte der Eindruck gewonnen werden, dass er gerade durch die Auseinandersetzung mit dem Katastrophischen und Apokalyptischen, das in der zeitgenössischen französischen Philosophie so populär ist, zu dieser vermehrten Aufmerksamkeit gelangt. Das ist interessant, wenn man bedenkt, dass Anders' Verkanntheit oder gar Unbeliebtheit oftmals durch dieses Motiv des Apokalyptischen begründet wurde, das er in nur sehr wenigen Texten ausspart. Dass nun gerade die Treue zu diesem düsteren Motiv, die ihm so oft zum Vorwurf gemacht wurde, ihm heute zu vermehrtem Ansehen verhilft, ist kurios.

Anders portraitierte den Menschen als *Herren der Apokalypse*, da es – seit die Atombombe den mehrfachen globalen Overkill birgt – in seiner Macht stünde, sich selbst und das Leben auf der Erde zu vernichten. Der heutige Mensch muss seine Zukunft daher notwendigerweise anders verstehen: „[...] die Zukunft ‚kommt‘ nicht mehr; wir verstehen sie nicht mehr als kommende; wir machen sie. Und zwar machen wir sie eben so, daß sie ihre eigene Alternative: die Möglichkeit ihres Abbruchs, die mögliche Zukunftslosigkeit, in sich enthält.“ (Anders 1956: 282) Dupuys Grundthese ist nun, dass man sich in dieser Zukunftslosigkeit schicksalhaft aufhalten muss, um überhaupt eine Alternative dazu sehen zu können und Maßnahmen zu setzen, diese zu verwirklichen.

Der *catastrophisme éclairé* konzentriert sich dabei nicht auf die Atombombe, wie das Anders getan hatte, sondern bezieht sich auf Katastrophen aller Art. Es geht ihm allgemeiner darum, einen post-katastrophischen Zustand zu erfassen. Er will also jenes leisten, das Anders „Einholen“ nannte: das Gleichgewicht zwischen Vermögen und Verstehen, das – durch technisch gesteigertes Vermögen – gestört ist, wieder auszubalancieren oder zumindest anzunähern; sprich das „prometheische Gefälle“ zu verringern.

Die Methode: sich im Apokalyptischen aufhalten, um festzustellen, was man zu verlieren hat. Sich in ein post-katastrophisches Szenario hineindenken, um Strategien zu entwickeln, die Katastrophe zu verhindern. Diese grundlegende Idee

⁸ Außer dem Text *Kafka, pro und contra*, der bereits 1990 auf Französisch erhältlich war, wurden alle Werke erst in den 2000er-Jahren übersetzt. Der erste Band der *Antiquiertheit* lag 2002, der zweite Band erst 2011 in französischer Übersetzung vor. *Die Atomare Drohung* war 2006 übersetzt, *Hiroshima ist überall* 2008. Vor allem ab 2012 erscheinen nun vermehrt Texte von Anders auf Französisch, zuletzt 2015 *Philosophische Stenogramme* und *Mensch ohne Welt*.

gilt auch für die Philosophie von zwei weiteren französischen, zeitgenössischen Apokalypse-Denkern. Der Philosoph Michaël Fœssel beschreibt in seinem 2012 erschienenen Buch *Après la fin du monde* die Apokalypse als den Hintergrund, vor dem man unsere Zeit erst verstehen kann; das Ende der Welt als zeitgenössische Weltanschauung. Fœssel räumt zwar ein, dass das Motiv der Apokalypse in jeder Menschheitsepoche präsent gewesen sei, er sieht aber nach 1945 eine Sinnverschiebung darin, wie die Apokalypse gedacht wird: „Tout se passe comme si la ‚fin du monde‘ cessait d’être un fantasme de quelques avant-gardes apocalyptiques pour devenir une catégorie universelle de l’expérience.“⁹ (Fœssel 2012: 7) Fœssel erklärt dies damit, dass das ‚Ende der Welt‘ heute ein brauchbares Bild sei, sich über seinen Wohnort („lieu d’habitation“) klar zu werden. Erst die mögliche Bedrohung macht das Habitat sichtbar.¹⁰

Auch Fœssel geht direkt auf Günther Anders ein, hebt seine Bedeutung dahingehend hervor, das „Schema der Apokalypse“ zu einem Denkmodell gemacht zu haben (ebd.: 9). Ganz im Sinne eines *catastrophisme éclairé* schreibt er über Anders: „En annonçant que nous vivons dans le ‚temps de la fin‘, il veut produire une angoisse utile qui situe les hommes face à leur propre finitude. C’est précisément parce que le monde peut finir qu’il y a quelque chose à faire.“¹¹ (Ebd.: 30) In dieser Forderung seien Jean-Pierre Dupuy und Anders in Verbindung zu bringen, argumentiert Fœssel. Sie ermögliche einen konzeptuellen Sprung, der versucht mit den Gewohnheiten des modernen Denkens zu brechen („sursaut conceptuel qui rompt avec les habitudes de pensée modernes“; ebd.: 17).

Bereits der Titel seines Buches *Nach dem Ende der Welt* zeigt, dass es sich erneut um ein Denken des Futurum II handelt, das diesen Sprung ermöglichen soll. Fœssel geht mit Anders mit, wenn es um jenen apokalyptischen Horizont geht, vor dem unsere Zeit, die eine Endzeit ist, erst Sinn macht. Die Apokalypse, so liest er Anders, sei kein kommendes Ereignis mehr, das man zu verhindern habe, sondern eine Charakterisierung der „physionomie du présent“ (ebd.: 12 f.), also ureigen in unsere Gegenwart eingeschrieben. Wir leben also bereits und vielleicht immer schon nach dem Weltende.

Wo Fœssel allerdings nicht mit Anders mitgeht, ist die genaue Datierung der Endzeit, die laut Anders mit Hiroshima beziehungsweise Nagasaki beginnt.¹² Fœssel sieht nach 1945 ebenfalls eine Sinnverschiebung des Katastrophischen, will

⁹ „Es scheint, dass das ‚Ende der Welt‘ nicht mehr das Fantasma einer apokalyptischen Avantgarde ist, sondern eine universelle Wahrnehmungskategorie geworden ist.“

¹⁰ Genau dies gilt auch für das globale Habitat – es sei in Erinnerung gerufen, dass auch das Umweltbewusstsein erst angesichts von Vergiftungen von Ökosystemen, Ölkrisen, atomarer Bedrohung und Artensterben aufkam. Dies unterstreicht die eingangs angestellte Argumentation, weshalb Katastrophe und Apokalypse heute untrennbar verbunden sind; jede Katastrophe scheint Teil eines Katastrophen-Komplexes zu sein, der die Apokalypse täglich näher bringt.

¹¹ „Er kündigt an, dass wir in einer ‚Endzeit‘ leben und will damit eine nützliche Angst erzeugen, die den Menschen ihre eigene Vergänglichkeit vor Augen führt. Genau weil die Welt enden kann, kann auch etwas dagegen getan werden.“

¹² Vgl. ebd.: „Nous pensons que le catastrophisme d’Anders tire des conclusions erronées à partir d’une intuition juste. [...] parce qu’il cède à la tentation de dater la catastrophe. Selon Anders, le temps de la fin a commencé le 6 aout 1945, [...]“ („Wir denken, dass der Katastrophismus von Anders falsche Schlüsse aus den richtigen Annahmen zieht. [...], weil er der Verführung nachgibt, die Katastrophe zu datieren. Nach Anders beginnt die Endzeit mit dem 6. August 1945.“)

dies aber nicht allein an der atomaren Bedrohung festmachen. Sein Nach-dem-Ende-der-Welt-Sein ist, wie Dupuys Katastrophismus, breiter angelegt. Das ist keine Widerlegung von Anders, sondern eher ein Phänomen des Zeitgeistes. Eine Katastrophen-Philosophie muss heute den neuartigen Terrorismus, die Untrennbarkeit von sogenannten natur- und menschengemachten Katastrophen und die genannten ökonomischen, ökologischen und soziale Krisen umfassen, um aussagekräftig zu sein.¹³ Es besteht der Anspruch, die vielschichtigen Zusammenhänge, die zu einer Katastrophe führen, offen zu legen; diese können nur noch schwierig in Sphären zerteilt (wie etwa in eine politische, ökonomische, soziale oder ökologische) und getrennt behandelt werden. Das Schlagwort unserer „Endzeit“ ist: Komplexität.

Diesem Problem widmet sich ein Philosoph, der hier als letzte Position eines ‚aufgeklärten Katastrophismus‘ behandelt werden soll – er ist gleichzeitig der prominenteste. Unter dem Titel *Äquivalenz der Katastrophen* schrieb Jean-Luc Nancy 2012 eine kurze Schrift „nach Fukushima“. Er beruft sich darin auf eine „Tradition“ des Denkens der Katastrophe, in die er Günther Anders, Hannah Arendt sowie Paul Virilio einreihet (Nancy 2012: 14). Auch Nancy schreibt sich insofern in den Diskurs des *catastrophisme éclairé* ein, als dass er die Katastrophe als Methode nutzt, Unsichtbares sichtbar zu machen: „Wir sind einer Sinnkatastrophe ausgesetzt, aus der wir uns nicht durch zu einfache Filter wieder schonen sollten, sondern eine Weile ausgesetzt bleiben sollten.“ (Ebd.) Dieses Ausgesetzt-Bleiben entspricht dem Anders’schen „Einholen“. Nancy bringt noch ein weiteres Motiv des Katastrophismus von Anders zur Geltung, das an die Diskussion darüber anschließt, inwiefern die Atombedrohung in Zusammenhang mit anderen Katastrophen zu denken sei:

»Äquivalenz« soll hier besagen, dass die Verbreitung oder Ausbreitung der Folgen jeder Art von Katastrophe heute durch das geprägt ist, dessen Paradigma die atomare Gefahr darstellt. Es gibt heute eine Vernetzung, eine Verflechtung, ja eine Symbiose von Techniken, Wechselbeziehungen oder Kreisläufen, durch die zum Beispiel eine Überschwemmung, wo auch immer sie sich ereignen mag, zwangsläufig mit einer Vielzahl von technischen, sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Implikationen in Beziehung tritt. (Ebd.: 7 f.)

Anders hatte das Katastrophische einer komplett vernetzten Welt in zwei Punkten herausgestrichen: Einerseits, wie das auch Nancy betont, durch die globalen Auswirkungen der Atombombe.¹⁴ Andererseits sah Anders bekanntlich in der An-

¹³ Auch das hatte Anders im Übrigen bereits erkannt: „Wenn unsere Untaten nicht mehr ‚unsere‘ sind, wenn deren Unmenschlichkeit daher rührt, daß kein Mensch mehr hinter ihnen steht, dann scheinen sie in fremde Schauspiele verwandelt, wenn nicht sogar in katastrophale Naturschauspiele, [...]. Unnötig zu betonen, daß die Rede von ‚Naturkatastrophen‘, die die moralische Verantwortung auslöschen soll, reines Gerede ist. Denn gerade darin, daß wir unsere Verbrechen die Form von Naturkatastrophen annehmen lassen, besteht unser Verbrechen.“ (Anders 1972: 201)

¹⁴ Eine sehr hellsichtige Bemerkung dazu ist Anders’ Einsicht, dass die Atombombe das Experimentieren generell unmöglich mache, weil ihre Folgen so total sind, dass in keinem Fall eine Laborsituation gegeben sein kann, also eine Probesituation, in der sich die Bombe nicht auf die Welt auswirkt: „Zum Wesen der technischen Probe hatte die Insularität des Probefeldes gehört: Immer war der Probevorgang limitiert und abgedichtet, die Wirklichkeit selbst von ihm unberührt geblieben. [...] Das alles gilt heute nicht mehr. Das heißt: die nuklearen ‚Experimente‘ sind heute keine Experimente mehr. [...] Die Effekte sind so ungeheuer, daß im Moment des Experiments das ‚Laboratorium‘ ko-extensiv mit dem Globus wird. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß zwischen ‚Probe‘ und ‚Durchführung‘ zu unterscheiden, seinen Sinn verloren hat; daß jedes ‚Experiment‘ zu einem ‚Ernstfall‘ geworden ist.“ (Anders

lage der Maschinen, sich zu vernetzen, ein großes katastrophisches Potential. Was der französische Technikphilosoph Gilbert Simondon die *Offenheit der Maschinen* nannte (vgl. Hörl 2008: 642) – ihre Möglichkeit sich mit anderen Maschinen zu verbinden –, denkt Anders sofort zur Weltmaschine weiter: „Wenn [...] alle Apparate zu einem einzigen zusammengewachsen wären, dann würde die Aussage ‚alles klappt‘ nicht mehr nur, wie bisher, besagen, daß innerhalb eines isolierten Apparates kein Fehler mehr auftauche, sondern daß es für den Apparat ein ‚Außerhalb‘ überhaupt nicht mehr gäbe [...] – kurz: der Satz, ‚alles klappt‘ würde dann auf die Gleichung ‚Apparate = Welt‘ hinauslaufen.“ (Anders 1980: 111) Die Offenheit der Maschinen ist bei Anders nicht nur eine Möglichkeit, sondern das eingeschriebene Telos der Technik, die sich erst mit der Weltmaschine zufrieden geben wird, die das Menschliche komplett verdrängt hat. Auf das von Anders ausführlich behandelte Thema eines neuen Verhältnisses zwischen Mensch und Maschine kann hier nicht näher eingegangen werden. Für das vorliegende Thema ist das Bild der Weltmaschine jedoch insofern relevant, als dass es bereits das Problem der Komplexität erkennen lässt: Es gibt hier kein Außerhalb des Systems mehr, jede lokale bewirkt eine globale Veränderung. So wird Nancys Forderung unterstrichen: „Es ist das interdependente Ganze unserer technisierten Welt [...], dessen Wahrheit wir denken müssen.“ (Nancy 2012: 44)

Als Beispiel dieser Interdependenz nennt Nancy auf der einen Seite RFID-Chips, also jene Technologie, die es möglich macht unsere Alltagsgegenstände in ein technologisches Netzwerk einzubetten – das sogenannte ‚Internet der Dinge‘ –, und auf der anderen Seite die Atomzeit. Durch sie sei eine globale Synchronisierung gelungen, die für den globalen Datenstrom notwendig ist, die aber unabhängig von der irdischen Zeit funktioniere (ebd.). Man kann Nancy nun so lesen, dass auch er das Katastrophische als die Methode erkennt, diese Interdependenz sichtbar werden zu lassen. Wenn also die selbstverständliche, ‚zuhandene‘ technologische Umwelt Risse bekommt oder das regelmäßige Ticktack der Atomuhr nicht mehr mit unserer erlebten Zeit übereinstimmt, die wegen der Katastrophe Einschnitte und Stillstand kennt, dann werden unser ‚Habitat‘, seine Prämissen und seine Zerbrechlichkeit sichtbar.

Andererseits ist Nancy dem offenbarenden Charakter dieser zeitgenössischen Apokalypse gegenüber skeptisch. In Bezug auf Günther Anders' *nackte Apokalypse* schreibt Nancy: „Er hätte hinzufügen können, dass auch der Sinn des Wortes ‚Apokalypse‘ davon betroffen ist. Es bedeutet nämlich im Griechischen ‚Enthüllung‘ oder ‚Offenbarung‘. Wenn eine Offenbarung offenbart, dass es nichts zu offenbaren gibt, verhüllt sie sich wieder.“ (Ebd.: 31 f.)

Es entspricht nicht dem philosophischen Programm eines Günther Anders den Rahmen einer Rezeptions- oder Diskursanalyse zu eng und nur in der Theorie zu ziehen. Vielmehr soll abschließend und zusammenfassend gefragt werden, wo

1956: 259 f.) In dieser Argumentation ist die Entdeckung des „Umweltproblems“ bereits angelegt. Dass das Labor „ko-extensiv mit dem Globus“ ist, bedeutet, dass nun deutlich wird, dass die Menschen sich eine gemeinsame (Strahlen-)Atmosphäre teilen. Es handelt sich um eine „Atmosphärenexplikation“ (Sloterdijk 2004: 117), wie es der deutsche Philosoph Peter Sloterdijk nennt: „Man beginnt zu verstehen, daß der Mensch nicht nur ist, was er ißt, sondern was er atmet und worin er eintaucht, Kulturen sind kollektive Zustände der Immersion in tönender Luft und Zeichensystemen.“ (Ebd.: 168.)

sich heute die hier umrissenen Ideen des *catastrophisme éclairé* niederschlagen und ob sie tatsächlich zu konkreten, politischen Handlungen führen, so wie es sich die hier behandelten Philosophen wünschen. Es wurde klar, die gewollte Angst, die in einem post-apokalyptischen Szenario wirksam werden soll, darf keine Schockstarre, aber auch keine irrationale Panik sein. Das hatte auch schon Günther Anders betont, als er zum „Mut zur Angst“ aufrief:

Freilich muß diese unsere Angst eine von ganz besonderer Art sein: 1. Eine furchtlose Angst, da sie jede Angst vor denen, die uns als Angsthäsen verhöhnen könnten, ausschließt. 2. Eine belebende Angst, da sie uns statt in die Stubenecken hinein in die Straßen hinaus treiben soll. 3. Eine liebende Angst, die sich um die Welt ängstigen soll, nicht nur vor dem, was uns zustoßen könnte. (Anders 1972: 98)

Zu einer solchen furchtlosen, liebenden und belebenden Angst, die eine Sorge für die Welt beinhalten soll, fällt einem heute wohl zuallererst der Umweltschutz ein. Auch hier wird oftmals mit Horror-Szenarien im Dienste eines Umdenkens gearbeitet.¹⁵ Tatsächlich ist die Umweltbewegung in diesem Sinne die aktuellste Form des *catastrophisme éclairé*. Genau wie Dupuy, Föessel und Nancy, in Anlehnung an Günther Anders und Hans Jonas, ausführen, scheint das Vergegenwärtigen eines zukünftigen apokalyptischen Szenarios, das effektivste Mittel zu sein, sich notwendiges Handeln in der Jetztzeit vor Augen zu führen.¹⁶

Für dieses Rezept braucht es aber noch keinen philosophischen Diskurs eines aufgeklärten Katastrophismus. Was den *catastrophisme éclairé* als philosophische Position erst interessant macht, ist, dass hier mit dem ‚Ende der Welt‘ nicht allein die Zerstörung des Planeten Erde verstanden wird. Es handelt sich nicht nur um den Weltuntergang im materiellen Sinne, sondern um eine Bedrohung dessen, was der Begriff der *Welt* in einem weiteren, philosophischen Sinne auszudrücken versucht. Auch hier ist Anders' Philosophie zu Rate zu ziehen: Es handelt sich um die *Welt*, deren Verlust Anders in *Mensch ohne Welt* anzeigt. Menschen, die keine *Welt* haben, sind nach der Definition von Anders dazu gezwungen, „*innerhalb einer Welt* zu leben, die nicht die ihrige ist“. Martin Heideggers ontologisches *In-der-Welt-sein* kritisierend schreibt Anders, diese Menschen seien „*innerhalb einer Welt, für die sie zwar gemeint, verwendet und ‚da‘ sind, deren Standards, Abzweckungen, Sprache und Geschmack aber nicht die ihrigen, ihnen nicht vergönnt sind.*“ (Anders 1984: XI) Als Beispiel für ein weltloses Dasein spricht Anders etwa vom Arbeitslosen in einer Welt, in der man sich über seine Tätigkeit definiert, und über den Menschen inmitten einer Welt der Geräte. Er gibt der *Welt* somit – im Zuge seiner Kritik an Heideggers seiner Ansicht nach apolitischen Seinsontologie – eine politische Dimension. *Welt haben* ist nach Anders eine „*Klassentatsache*“

¹⁵ Angefangen bei Rachel Carlsons Buch *Silent Spring* (1962), das ein wichtiger Anstoß für die aufkommende Umweltbewegung war, über Dokumentationen wie *An inconvenient truth* (2006) nach dem berühmten Vortrag von Al Gore über den Klimawandel, bis hin zu Hollywood-Produktionen, die zum Umdenken bewegen möchten, wie *The Day After Tomorrow* (2004) und *2012* (2009) von Roland Emmerich, wird die ökologisch-engagierte Kulturproduktion vom Katastrophismus dominiert.

¹⁶ Ob die „Heuristik der Furcht“ in diesem Fall funktioniert, darüber spalten sich freilich die Geister. Man findet in dieser Diskussion vorwiegend kritische Argumente, dass viel zu wenig und bei Weitem nicht alles Mögliche gegen den Klimawandel unternommen wird, obwohl das Risiko längst bekannt ist. Man findet aber auch das Argument, dass heute Umweltschutz bekannter und akzeptierter ist wie niemals zuvor und es lediglich mehr Zeit zu einer breiteren Umsetzung brauche.

(ebd.: XII). Die *Welt* ist somit etwas, das der Mensch nicht automatisch *hat*, sondern das er sich schaffen muss und das er auch verlieren kann; es gibt Potential für individuelle und soziale Apokalypsen. Vor allem Föessel liest Günther Anders in diese Richtung:

[...] parler du ‚monde‘ comme de quelque chose dont on peut être privé n’est possible que sur la base de la rupture moderne avec l’idée de cosmos [...]. L’époque moderne ouvre une exigence qui vise à ajourner la ‚fin du monde‘ afin d’établir les conditions d’un partage du sens [...]. [...] il s’agit d’édifier le monde de telle sorte qu’il ne puisse pas être perdu.¹⁷ (Föessel 2012: 162)

Es handelt sich demnach um ein dynamisches Verständnis unseres ‚Habitats‘, des *Wohnens* des Menschen. „Welt, das ist der Name einer Fügung (assemblage) oder eines Zusammen-Seins (être-ensemble)“, schreibt Nancy (zit. nach Hörl 2010: 140 f.). Genauso wie die materiellen Bedingungen dieses *Wohnens* gepflegt werden müssen, muss auch gegen diesen Weltuntergang, der auf das Soziale und für den Menschen Sinn- und Wertvolle abzielt, vorgebeugt werden. Der Clou des *catastrophisme éclairé* ist vielleicht, dass er die enge Verwobenheit zwischen eben diesen beiden Aspekten, die nicht sinnvoll getrennt voneinander gedacht werden können, deutlich macht.

Föessels *Après la fin du monde* bezieht sich ausdrücklich auf diesen weiteren Weltbegriff. Auch Nancy geht es eben darum, wenn er von einer Sinnkatastrophe spricht. Und auch Dupuy schreibt explizit von einer Doppelbedrohung – bedroht sind unser Überleben und unsere Werte („la menace sur la survie et la menace sur les valeurs“; Dupuy 2004: 41).

Es macht wenig Sinn zu fragen, ob der *catastrophisme éclairé* als philosophisch-gesellschaftliche Methode überhaupt und ausreichend dazu beitragen kann, den Weltuntergang auf allen Ebenen zu verhindern. Vielmehr ist es interessant zu beobachten, wie das Denken der generalisierten Katastrophe, das in diesem Konzept skizziert ist, um sich greift und zu einem Allgemeinplatz wird – Derrida befand Anfang der 1980er-Jahre, dass ein ‚Ende der Welt‘ das nächste jage. Die Dichte der Apokalypsen, Katastrophen und Krisen hat seither bestimmt nicht abgenommen. Ein ‚aufgeklärter Katastrophismus‘ ist in praktischer Hinsicht also vielleicht am Ehesten dazu da, Lichtblicke in dieser beunruhigenden Situation aufzuzeigen. Der Ausnahmezustand der Katastrophe wird zum Normalzustand erklärt, nicht, um den Missstand zu verschleiern, sondern um eine produktive Empörung zu kultivieren und Handlungsspielraum zurück zu erlangen. Günther Anders schien diese Strategie zu verfolgen:

Denjenigen [...], die, von der düsteren Wahrscheinlichkeit der Katastrophe gelähmt, ihren Mut verlieren, denen bleibt es übrig, aus Liebe zu den Menschen die zynische Maxime zu befolgen: „Wenn ich verzweifelt bin, was geht’s mich an! Machen wir weiter, als wären wir es nicht!“ (Anders 1972: 104 f.)

¹⁷ „Von der ‚Welt‘ als etwas zu sprechen, das man verlieren kann, ist nur möglich, wenn mit der modernen Idee des Kosmos gebrochen wird. [...] Die Moderne hat den Anspruch, das ‚Ende der Welt‘ aufzuschieben, damit die Bedingungen für einen gemeinsamen Sinn etabliert werden können, [...]. [...] Es geht darum, die Welt so zu schaffen, dass sie nicht verloren gehen kann.“

LITERATUR

- Anders, Günther (1956): Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1, Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München: Beck.
- Anders, Günther (1972): Endzeit und Zeitenende. Gedanken über die atomare Situation. München: Beck.
- Anders, Günther (1984): Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur. München: Beck.
- Anders, Günther (1980): Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 2, Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution. München: Beck.
- Derrida, Jacques (2012): Apokalypse. Unter Mitarbeit von Michael Wetzel. 4., durchges. Aufl. Wien: Passagen.
- Dupuy, Jean-Pierre (2004): Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain. (Points. Essais, 517). Paris: Édition du Seuil.
- Dupuy, Jean-Pierre (2005): Petite métaphysique des tsunamis. Paris: Édition du Seuil.
- Dupuy, Jean-Pierre (2006): retour de Tchernobyl. journal d'un homme en colère. Paris: Édition du Seuil.
- Dupuy, Jean-Pierre (2008): La marque du sacré. Paris: Carnets Nord.
- Dupuy, Jean-Pierre (2012): „An Andersian Approach to Nuclear Deterrence“. In: Günter Bischof, Jason Dawsey u. Bernhard Fetz (Hg.): The life and work of Günther Anders. Émigré, iconoclast, philosopher, man of letters. (Transatlantica, 8). Innsbruck: Studienverlg, S. 35-44.
- Foessel, Michaël (2012): Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique. Paris: Édition du Seuil.
- Hörl, Erich (2008): „Die offene Maschine“. In: Modern Language Notes. Vol. 123/3 (2008), S. 632-655.
- Hörl, Erich (2010): „Die künstliche Intelligenz des Sinns. Sinngeschichte und Technologie im Anschluss an Jean-Luc Nancy“ In: Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung. H. 2 (2010), S. 129-147.
- Jonas, Hans (1979): Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maffesoli, Michel (2009): Apocalypse. Paris: CNRS éditions.
- Nancy, Jean-Luc (2012): Äquivalenz der Katastrophen. (Nach Fukushima). Unter Mitarbeit von Thomas Laugstien (Übersetzer). Zürich: Diaphanes.
- Sloterdijk, Peter (2004): Sphären III. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Impressum:

Internationale Günther Anders-Gesellschaft
Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek
A-1015 Wien, Josefsplatz 1
<http://guenther-anders-gesellschaft.org>
sekretariat@guenther-anders-gesellschaft.org