

Perspektiven

Christian Filk

„Frei sind die Dinge: unfrei ist der Mensch“ – Zur Entwicklung von Günther Anders' Negativer Anthropologie im technisch-medialen Zeitalter

„Prämissen des Maschinen-Zeitalters. ... Die Presse, die Maschine, die Eisenbahn, der Telegraph sind Prämissen, deren tausendjährige Conclusion noch Niemand zu ziehen gewagt hat.“

... Friedrich Nietzsche (1988a, S.674)

I.

In einer Glosse, ausgerechnet mit „Am 75. Geburtstag“ überschrieben, ist zu lesen:

„Doch: heute.

Der Nachbar zur Rechten hatte nämlich beobachtet, daß der Geldbriefträger aus meiner Wohnung trat. ‚Können Sie mir nicht vielleicht ... sagen wir ... etwa 5000 ...‘

Der Briefträger hatte mir nur 2000 gebracht, die ich benötigte.

‚Ist es so eilig?‘ fragte ich zurück.

Er nickte.

‚Darf ich wissen, wofür ...‘

‚Ich möchte gerne einen Video-Recorder haben.‘

‚Ich nicht. -- Und was würden Sie davon haben?‘

Ich würde ihn haben.‘

‚Ich frage Sie, was Sie davon, daß Sie ihn haben, haben würden?‘

Wie gesagt: da kam der Blick, der noch gehässiger war als der des Nachbarn zur Linken.“ (Anders 1991, S.238)

Wir haben es hier offenkundig mit einer Person zu tun, die nicht nur äußerst unbeliebt zu sein scheint und die eine grundsätzliche Skepsis beschleicht, was technische Apparaturen und Mediengeräte angeht, sondern die zudem ein merkwürdig zu nennendes Problem mit dem ‚Haben‘ umher zu treiben scheint. Mithin handelt es sich nicht, wie man womöglich meinen könnte, um eine sich idiosynkratisch gerierende Attitüde eines älteren Herrn. Vielmehr manifestiert sich in der glossierten Szene eine symptomatisch verdichtete anthropologische, ja geradezu *existentielle* Fragestellung des vergangenen 20. Jahrhunderts und wohl auch des angebrochenen 21. Jahrhunderts, mit deren Prämissen, Modalitäten und

Effekten die Menschen, die Menschheit *sui generis*, konfrontiert sind und sein werden.

Die wiedergegebene Anekdote, offenbar bewusst dem Vorbild des sokratischen Dialogs nachempfunden, entstammt den Aufzeichnungen *Ketzereien* des Philosophen und Schriftstellers Günther Anders (alias Günther Stern). Dort schreibt er im „Vorwort“:

„Zwar liegt mir nichts ferner als masochistische Lust auf oder an Märtyrertum (es sei denn, man verstünde das Wort in seinem ursprünglichen Sinne von ‚Zeuge‘), aber mit dem Titel ‚Ketzereien‘ möchte ich doch anzeigen, daß ich nicht wünsche, als Verfasser von unverbindlichen, mehr oder minder unüblichen Beobachtungen oder von mehr oder minder genau geschliffenen Glossen klassifiziert zu werden – mich mit solcher Klassifizierung zu bescheiden, bin ich viel zu stolz –, vielmehr als Vertreter von Kampfthesen, der es *mindestens verdienen würde, attackiert zu werden* – eine Ehre, die man meinen früheren Schriften niemals zugebilligt hat, da man sie, statt sie zu verfolgen, preisgekrönt und dadurch entkräftet hat.“ (Ebd., S.5).

Anders' Vita und Œuvre (Liessmann 1988; Schubert 1992; Lassahn 1984; Liessmann 1992) sind auf besondere Weise die unsäglichen Katastrophen und Zurichtungen des 20. Jahrhunderts eingeschrieben: Erster Weltkrieg, Machtergreifung Hitlers, Zweiter Weltkrieg, Auschwitz, Hiroshima, Tschernobyl. Anders, der sich in scharfer Abgrenzung zur Schulphilosophie als ‚Okkasionalisten‘ (Anders 1987, S.8), ‚Gelegenheitsphilosophen‘ (Anders 1991, S.342) oder – per analogia zur Schelling'schen ‚Identitätsphilosophie‘ – als ‚Diskrepanzphilosophen‘ (ebd., S.225) bezeichnete, legte zeitlebens größten Wert auf seine intellektuelle und politische Unabhängigkeit. Als bekennender *Agent provocateur* des *Status quo* – von der gemeinen und fachlichen Öffentlichkeit zumeist ignoriert und stigmatisiert, bestenfalls persifliert und überkomplimentiert – verkörperte Anders in einem gewissen Sinne die *Antithese* zur vorherrschenden Doktrin des Establishments, sei es nun in Gestalt des selbstverliebten Betriebs der akademischen Schulphilosophie oder der Janusköpfigkeit der Politischen Klasse.

Die hohe diskursive Bedeutung von Günther Anders (* 1902, † 1992) hat der Schriftsteller Ludger Lütkehaus (1999, S.541) treffend auf den Punkt gebracht:

„Im Werk von Günther Anders, das selbst das von Jonas in manchen Hinsichten noch an Gegenwärtigkeit, in fast allen an Radikalität überbietet, findet die Geschichte der Grund-Frage, termingerecht zum Jahrhundert-, zum Jahrtausendende, ihren – vorläufigen – Endpunkt und zugleich, nach Schopenhauer, nach Nietzsche, nach Heidegger und Sartre, einen Höhepunkt. Anders ist keineswegs nur der Technikkritiker, der historische Anthropologe der Antiquiertheit des Menschen im Zeitalter der Technokratie, als welcher er für die Öffentlichkeit firmiert. Als Husserlscher Phänomenologe, Heideggerscher

Ontologe und Schelerscher Anthropologe beginnend, auf allen Ebenen als ‚Ketzler‘ endend, treibt er vielmehr Metaphysik mit geradezu obsessiver Intensität, und zwar nicht als philosophische Rückversicherungspolitik, die es gestattete, das gefährdete Leben in den sicheren Hafen des seienden Seins einlaufen zu lassen, sondern mit vollem, von ihm selber maximiertem Risiko.“

Nicht zu Unrecht ließe sich der Einwand erheben: Warum dieses prononcierte Interesse an einem einzelnen Autor, an dem Denkweg Günther Anders'? Vor dem Diskurshorizont der während der letzten Jahren aufgekommenen Konjunktur des (*medien*)*anthropologischen Paradigmas* (Banks/Morphy 1999; Belting 2001; Keck/Pethes 2001; Pirner/Rath 2003; Hockings 2003; Askew/Wilk 2004; Assmann/Gaier/Trommsdorff 2005; Grimshaw 2005) greift der vorliegende Aufsatz den Anders'schen Entwurf einer dezidiert Philosophischen Anthropologie auf. Der Beitrag analysiert die Entwicklung, wie sich Anders' Gedankengut im Ausgang der Konstitution dieser Denkrichtung in den späten 1920er Jahren konturiert und sich angesichts soziotechnischer und -medialer Umwälzungen, Verkehrungen zwischen den 1930er und 1950er Jahren zu einer Philosophie der *Antiquiertheit des Menschen*, mithin zu einer *Negativen Anthropologie* im technisch-medialen Zeitalter transformiert.

Der konzeptuelle Entwicklungsprozess Günther Anders' manifestiert sich in einer *Inversionsbewegung*, die sich in mehreren Schritten rekonstruieren lässt. Der Begriff des ‚Habens‘ stellt dabei den zentralen Ausgangs- und Zielpunkt des Philosophierens von Anders (1991, S.192) dar: „...Haben‘ ist die *differentia specifica* des Menschen; diesen dürfen wir als das *animal habens* definieren, als das einzige Tier, das ‚haben kann‘, nein mehr: das ‚can't help having‘, das *gegen sein Habenmüssen nichts unternehmen kann*, das *ohne Haben nicht sein kann*.“ – Mithin impliziert das Differenzial ‚Haben‘/‚Nichthaben‘, wie wir noch sehen werden, eine doppelte Problematik: Was machen die *Menschen* mit den Dingen (Technik, Produkte und Medien) beziehungsweise was machen die *Dinge* (Technik, Produkte und Medien) mit den Menschen?

Mit Blick auf die jüngste medien- und kulturwissenschaftliche Einlassung auf anthropologische Fragestellungen lässt sich die Disposition Anders' nicht nur neu begreifen und für den aktuellen Diskurs fruchtbar machen, sondern darüber hinaus sind es gerade die Kontinuitäten und Diskontinuitäten, die Variationen und Derivationen des ‚anthropologischen Paradigmas‘, die sich exemplarisch anhand der Genealogie des Anders'schen Denkens aufzeigen lassen.

II.

„*Was ist der Mensch, und was ist seine Stellung im Sein?*“ (Scheler 1991, S.5) – In diesem Satz formuliert der Philosoph und Soziologe Max Scheler im Jahre 1928 die Grundfrage nach der Stellung des Menschen in der Welt beziehungsweise nach

der Beziehung des Menschen zur Welt. Damit begründet er die Denkungsart der *Philosophischen Anthropologie*, welche die ‚wirkliche‘ vollständige Existenz des Menschen zu ergründen sucht. Ein tieferes Verständnis jener Kernproblematik, wie sie sich in der Philosophischen Anthropologie zurzeit der späten Weimarer Republik artikuliert, erschließt sich erst angemessen durch Kenntnisnahme der vorgängigen soziokulturellen, -politischen, -ökonomischen und -technischen Diskurskontexte (Plessner 1988; Schnädelbach 1999).

Die *anthropofugalen* Strömungen in Philosophie und Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts (Reimann 1990, S.16) heben in jener postidealistischen Phase mit der Lebensphilosophie an. „Jede Zeit findet ihr erlösendes Wort. Die Terminologie des achtzehnten Jahrhunderts kulminiert in dem Begriff der Vernunft, die des neunzehnten im Begriff der Entwicklung, die gegenwärtige im Begriff des Lebens.“ (Plessner 1975, S.3) – Diese zäsurierende Feststellung Helmuth Plessners mit dem vorläufigen Endpunkt ‚Leben‘ verweist direkt auf die – heute kaum mehr vorstellbaren – dramatischen Gesellschaftsumbrüche seit der *industriellen Revolution* (hier in einem weiten philosophischen und nicht engen historischen Sinne), die schließlich die Folie für Günther Anders' Zeitdiagnostik (1986, 1987, 1987a, 1991, 1993, 1993a, 1993b, 1994, 1996) abgeben.

Wirkungsgeschichtlich treten die Ursprünge der Lebensphilosophie (1870 bis 1930) in Erscheinung, als das *Prinzip* ‚Leben‘ den Prämissen des überkommenen Idealismus, etwa dem Identitätspostulat von ‚Sein‘ und ‚Denken‘ oder dem Identitätspostulat des ‚Wahren‘ und ‚Guten‘, diametral zuwiderlaufen beginnt (Bollnow 1958, S.1-59; Fellmann 1993, S.35-72; Schnädelbach 1990, S.174-196). Auch wenn häufig erste Ansätze im Umfeld der Romantik vermutet werden, entäußert sich die ausschlaggebende Rationalismuskritik zunächst in Friedrich Wilhelm Schellings Spätphilosophie (Schulz 1975), dann aber vor allem bei Arthur Schopenhauer (1990, 1993) und das als eine „Metaphysik des Irrationalen“ (Schnädelbach 1990, S.177). Somit werden Schopenhauer und – nachfolgend – Friedrich Nietzsche (1988, 1988b) zu den Wegbereitern der Lebensphilosophie im hiesigen Sprachraum.

„In der Zeit der Weimarer Republik geht manches zu Ende“, annotiert Schnädelbach (1999, S.15-16), „und es werden die Weichen des Neuen gestellt, was man auch in der Philosophie daran erkennen kann, daß die großen Kontroversen, die unsere Gegenwartsdiskussionen bestimmen, sämtlich auf jene Jahre zurückgehen.“ – Die Lebensphilosophie *als solche* verliert sich während dieser Zeit. Neben der Existenzphilosophie und dem Existenzialismus sollte es insbesondere die Philosophische Anthropologie sein, welche den lebensphilosophischen Impetus fortführt (ebd., S.172-173).

Für zahlreiche anthropologische Positionen jener Zeit ist der Vergleich zwischen Mensch und Tier im Lebensprozess sowie ihre jeweiligen natürlichen Voraussetzungen von grundlegender Bedeutung. In seinem Buch *Die Stellung des*

Menschen im Kosmos von 1928 stellt Max Scheler (1991, S.40), korrespondierend mit Nietzsches philosophischem Erbe, fest: „*Der Mensch ist das X, das sich in unbegrenztem Maße ‚umweltoffen‘ verhalten kann. Menschwerdung ist Erhebung zur Weltoffenheit kraft des Geistes.*“ – Im gleichen Jahr gelangt Plessner in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1975, S.292) zu einer ähnlichen Einsicht: „*Exzentrizität* ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld.“ Das heißt: In der *exzentrischen Positionalität* muss ‚Umwelt‘ künstlich als „Produkt von Welterschließung“ (Krüger 2006, S. 26) geschaffen werden. Auch Arnold Gehlen teilt in seiner frühen Anthropologie „*Vom Wesen der Erfahrung*“ von 1936 einen Scheler und Plessner verwandten Standpunkt. Angesichts eines „fast völlige[n] Mangel[s] instinktgeladener, hochspezialisierter Organe“ (Gehlen 1977, S.33) sei der Mensch dazu gezwungen, sich eine offene, unbestimmte Welt mühsam durch Erfahrung anzueignen. Von jenem unangepassten, „in eine Welt geworfen[en]“ Menschen (ebd.) bleibt Martin Heidegger völlig unbeeindruckt. In seiner existential-ontologischen Analyse von *Sein und Zeit* aus dem Jahre 1927 (1986, S.179) „[gehört] [d]ie Geworfenheit [...] zum Dasein, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht“. Damit weist er der Philosophie den Weg – wider die Anthropologie! – in Richtung Existenzphilosophie und Existenzialismus.

III.

In einem maßgeblich durch Heidegger, Scheler und Plessner markierten Diskurskontext legt der vor allem durch die Phänomenologie Edmund Husserls (1980, 1980a) beeinflusste Günther Anders 1928, noch unter seinem Geburtsnamen Stern, sein monografisches Erstlingswerk *Über das Haben* (Stern 1928) vor. Die Schrift vereint Arbeiten aus den Jahren von 1924 bis 1927. (Mit der Untersuchung des siebten Kapitels „Satz und Situation“ wurde Anders 1924 bei Husserl promoviert.) Wie schon der Titel ankündigt, wird hier das bereits angesprochene ‚Haben‘ einschlägig thematisch werden. Auch wenn das den Untersuchungsgang Leitende begrifflich im Untertitel *Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis* angezeigt wird, was vornehmlich einer terminologischen Anlehnung an Martin Heidegger und Nicolai Hartmann geschuldet ist (ebd., o.S.), so versucht sich Anders letztendlich in einem eigenen anthropologischen Entwurf.

In dem wichtigen vierten Kapitel „Über das Haben“ seines gleichnamigen Bandes ist Anders bestrebt, ein neutrales, ontologisches Fundament im Vorherein jedweder Scheidung des Philosophierens in Idealismus und Realismus zu gewinnen, indem er (ebd., S.71) fragt: „was das ‚Gehabte‘ qua ‚Gehabtes‘ spezifisch ausmache“? Die gesuchte neutrale Grundlage macht Anders (ebd., S.86) in der anthropologischen Basis des *gehabten Leibes* aus und dies wiederum in einer dreifachen Weise:

- „1. als etwas, mit dem ich etwas machen kann (also nicht als pures unmodifizierbares Datum);
2. als etwas, das als meines in seinem unwiderruflichen So-Sein, besser ‚dieses-Sein‘ mir vorgegeben ist. (Leib als Schicksal.)
3. Als etwas, das stets in einem bestimmten Zustand ist. (Insofern hinzunehmenden Datum.)“

Im weiteren Fortgang seiner Abhandlung abduziert Anders (ebd., S.141) die nach Immanuel Kant (1983) apriorischen Anschauungsformen von ‚Raum‘ und ‚Zeit‘ aus der Kategorie der ‚Personalität‘:

„Im Augenblicke, da Raum und Zeit nicht als letzte Ordnungsformen verstanden werden, sondern ihnen die Kategorie der Personalität noch vorgesetzt wird, ist es sozusagen die Methode, jeden räumlichen oder zeitlichen Index auf seinen personalen Sinn hin zu befragen: was ‚vorn‘, was ‚nächstens‘ als personaler Impulssinn überhaupt bedeutet.“

In der Anders’schen Reflexion auf das ‚Haben‘ gewinnen somit die Begriffe ‚personales Sein‘ und ‚Personalität‘ besondere Prominenz. Da personales Sein im Überschneidungsbereich des Ontologischen und des Anthropologischen verortet ist, kommt das auf Ontologie ausgerichtete Forschungsinteresse Anders’ schlussendlich auf Anthropologie hinaus (Reimann 1990, S.18). Trotz der offenkundig anthropologischen Anlage seiner Reflexion auf das ‚Haben‘, scheint diese schon bei ihrer Veröffentlichung überholt zu sein, wie der Soziologe Werner Reimann (ebd., S.18-19) zu Recht zu bedenken gibt; denn zeitgleich versuchen Heidegger, Scheler und Plessner auf je verschiedene Weise, den Menschen als unbekannte Variable, als das berühmte „X“ (Scheler 1991, S.40) zu bestimmen. Doch Anders seinerseits bleibt indes letztlich der philosophischen Tradition zu sehr verhaftet, als dass er die *Differenz* zwischen dem Haben des „Leibes als Schicksal“ und dem Haben des Leibes als „nicht [...] unmodifizierbares Datum“ (Stern 1928, S.86) konsequent gewärtigt, vielmehr insistiert er weiter auf der *Einheit* der Differenz, der *Einheit* des Habens, des Gehabten (Reimann 1990, S.19). Als eine Folge dessen gerät der Anders’sche Ansatz des ‚Habens‘ als (selbst)reflexive Beziehung zum eigenen Körper ins Hintertreffen – ein Umstand, den Reimann (ebd.) zu dem Resümee veranlasst: „Hätte Anders sie [die reflexive Konzeption des ‚Habens‘; C.F.] als zentral begriffen, hätte er seine primär ontologisch-anthropologischen Absichten von selbst erschüttert.“

Ab den Jahren 1928/1929 befasst sich Anders intensiv mit systematisch angelegten anthropologischen Studien (Althaus 1989, S.35-36; Wittulski 1992, S.28-29). Einen Teil seiner Überlegungen trägt er unter dem Titel „Über die Weltfremdheit des Menschen“ unter anderem in Frankfurt vor der Kant-Gesellschaft

und Mitgliedern des Instituts für Sozialforschung (Theodor W. Adorno und Max Horkheimer) vor, durchaus mit der Intention, sich dort zu habilitieren (Schubert 1992, S.27-28). Die Frankfurter Habilitationspläne zerschlugen sich. Anders muss, da jüdischer Herkunft, zu Beginn der 1930er Jahre vor den Nationalsozialisten fliehen. In seinem Pariser Exil veröffentlicht Anders das Frankfurter Redemanuskript, das selbst verschollen ist (Anders 1987a, S.129-130), in zwei Teilen: 1935 „Une Interprétation de l'A Posteriori“ (Stern 1934/1935) und 1936 „Pathologie de la Liberté“ (Stern 1936/1937).

Im Gegensatz zum Konzept von 1928 zeugt die Anthropologie Anders' Mitte der 1930er Jahre von einer höheren konzeptuellen Stringenz gegenüber den Implikationen des ‚Habens‘. Mithin setzt Anders (Stern 1934/1935, S.70; Übersetz. Reimann 1990, S.21) an der dem Menschen *genuin* eigenen Situation an, nämlich: „[...] der Tatsache, daß ein endliches Sein (der Mensch), das abgetrennt ist vom Sein als Ganzem, sein Wesen auf relativ autonome und sehr spezielle Weise besitzt“. Den Umstand seines Getrennt-seins vom Sein als Ganzem vermag der Mensch lediglich „a posteriori“ (ebd., S.71), nachträglich auf unterschiedliche Art und Weise *qua Erfahrung* zu überwinden.

Auch in dem Essay „Pathologie de la Liberté“ (Stern 1936/1937) versucht Anders das spezifische Sein des Menschen zu ergründen, hier allerdings unter besonderer Berücksichtigung der *Freiheitsproblematik*. Die Freiheit des Menschen sieht er maßgeblich durch dessen ‚Nicht-Fixiertheit‘ bedingt: „Künstlichkeit ist die Natur des Menschen und sein Wesen ist Unbeständigkeit.“ (Stern ebd., S.22; Übersetz. Reimann 1990, S.22) Analog dazu verhalten sich die später legendär gewordenen Thesen Jean-Paul Sartres aus *Das Sein und das Nichts* von 1943 (Sartre 1991, S.36, 84): „Das Bewußtsein ist ein Sein, dessen Existenz die Essenz setzt [...]“, mithin „[gibt] es [...] keinen Unterschied zwischen dem Sein des Menschen und seinem ‚Frei-sein‘“. Nach Jahrzehnten räumte Sartre ein, dass seine These „Der Mensch ist verurteilt, frei zu sein“ (Sartre 1989, S.16) vor allem durch Anders' Aufsatz „Pathologie de la Liberté“ motiviert war (Liessmann 1988, S.21-22. Schubert 1992, S.33). Im Übrigen vermutete Plessner (1975, S.XXIII), dass Sartre (1989, 1991) möglicherweise auch seine *Stufen* gekannt haben könnte. Allerdings stellt sich Anders' Ansatz, ähnlich auch Sartres, als eine verspätete Bemühung dar, den bereits schon seinerzeit erkannten Sachverhalt des „Austausches der Subjekte der Freiheit und Unfreiheit durch die Überbetonung einer philosophisch-anthropologischen Freiheit“ (Althaus 1989, S.84) in den Hintergrund zu drängen.

Wie immer man den Anteil Anders' an Sartres Werk am Ende zu beurteilen hat, steht bis auf weiteres dahin. Unbeschadet dessen können nach Anders (Stern 1934/1935) weder Freiheit noch Erfahrung für sich reklamieren, ontologisch oder zeitlich das Primat zu haben: beide gelten als *gleichberechtigt*; denn es ist an der Freiheit des Menschen gelegen, ‚Welt‘ zum Gegenstand seiner Erfahrung zu

erheben (Reimann 1990, S.21). Die ausschlaggebende *Conclusio* Anders' (Stern 1934/1935, S.74, Anmerk. 2; Übersetz. Reimann 1990, S.22) lautet:

„Die Tatsache seiner Unfestgestelltheit ist die Bedingung *sine qua non* seiner Freiheit zur *Geschichte*: der Welt unverbunden, hat er – im Gegensatz zum Tier – keine vorgeschriebene Rolle zu übernehmen; immer anders, kann und muß er die verschiedensten Ausdrucksweisen adoptieren; in der Geschichte, und selbst Geschichte seiend, wechselt er nicht nur die Masken, sondern er verwandelt sich selbst.“

IV.

Retrospektiv subsumiert Günther Anders (1987a, S.129-130) seinen Vortrag „Über die Weltfremdheit des Menschen“ von 1929 beziehungsweise die daraus hervorgegangenen Aufsätze in den *Recherches Philosophiques* von 1935 respektive 1936 ausdrücklich unter dem Topos einer „*negativen Anthropologie*“. Das Verdikt der ‚Unfestgelegtheit‘ des Menschen (Stern 1934/1935, S.74; 1936/1937, S.22), das charakteristische Leitmotiv des Philosophierens Anders' schlechthin, avanciert im weiteren Fortgang zur Gelenkstelle seiner gedanklichen *Inversionsbewegung*: der Verkehrung der Philosophischen Anthropologie zu einer *Negativierung der Anthropologie*, mehr noch einer jeden ‚positiven‘ Philosophie.

Obgleich die *Inversion*, die Verkehrung von ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘, ‚Subjekt‘ und ‚Prädikat‘, ‚Mensch‘ und ‚Ding‘ sowie ‚Ding‘ und ‚Eigenschaft‘ seit den 1930er, 1940er Jahren sukzessive ins Zentrum des Anders'schen Philosophierens rückt, sollte man den inhärenten Konnex zum ‚Haben‘, zum ‚Gehabten‘ nicht aus den Augen verlieren, selbst wenn dies für Anders' „Okkasionalismus“, eine „hybride *Kreuzung aus Metaphysik und Journalismus*“ (Anders 1987, S.8) – angesichts der möglichen Selbstliquidierung des Menschen durch seine Produkte – nicht im Mittelpunkt steht, stehen kann.

Das Vermögen, etwas zu ‚haben‘, das „*Monopol des Menschen*“ (Anders 1991, S.192), welches Anders selbst möglicherweise noch aus anderem ableitbar (wohl im Sinne einer regressiven Synthesis) hält, obliege ihm, dem Menschen, ausschließlich, da er die Fähigkeit besitze, „etwas zu *halten*, und zwar *ohne es sofort zu konsumieren*“ (ebd.). Des Weiteren könne der Mensch etwas ‚halten‘ und ‚erhalten‘, weil er neben dem Munde auch über Hände verfüge. Schließlich könne sich der Mensch ‚aufrecht halten‘ und „*freie Hände*“ einsetzen – ‚frei: nämlich unabhängig von dem jeweiligen Sosein der jeweiligen Dinge: frei, diese zu bearbeiten.“ (Ebd., S.193) Prekär, destruktiv, apokalyptisch können die anthropologischen Charakteristika und Potenziale des Menschen für ihn und seine Mitwelt insofern werden, als dass er, der Mensch, sich in der Geschichte seit der zweiten

industriellen Revolution – paradoxerweise – als „*größer und kleiner als er selbst*“ (Anders 1987, S.267) erweist.

Anders' „*philosophische[r] Anthropologie im Zeitalter der Technokratie*“ (Anders 1987a, S.9) gehen schreckliche, mitunter einschneidende persönliche Erfahrungen voraus. Die Diktatur der Nationalsozialisten, seine erzwungene Emigration, die sich dem menschlichen Vorstellungsvermögen verweigernden ‚Ereignisse‘ Auschwitz und Hiroshima lassen aus dem einst akademisch orientierten Phänomenologen, ambitionierten Musikphilosophen und musisch interessierten Publizisten Anders den Diskrepanzphilosophen, Moralisten und politischen Schriftsteller Anders werden (Liessmann 1988, S.23; Althaus 1989, S.11-12; Schubert 1992, S.31). Die Umstellung des eigenen Philosophierens weist sich als eine Verkehrung der *dispositiven* (An-)Ordnung von Mensch und Ding aus. Nicht zu Unrecht spricht die Soziologin Gabriele Althaus (1989, S.39) in diesem Zusammenhang von „sozialer Inversion“, womit nicht zuletzt unweigerlich auch marxistische Positionen (Marx/Engels 1983) aufgerufen werden. Konsequenterweise müssen sich gemäß Anders (1987, S.18) sowohl Begriff als auch Aufgabe des Philosophierens ändern:

„Eine *Kritik der Grenzen des Menschen*, also nicht nur der seiner Vernunft, sondern *der Grenzen aller seiner Vermögen* (der seiner Phantasie, seines Fühlens, seines Verantworten usw.), scheint mir heute, da sein Produzieren alle Grenzen gesprengt zu haben scheint, und da diese spezielle Grenzsprennung die noch immer bestehenden Grenzen der anderen Vermögen um so deutlicher sichtbar gemacht hat, geradezu *das Desiderat der Philosophie* geworden zu sein.“

Im „Vorwort zur 5. Auflage“ des ersten Bandes seines Hauptwerkes *Die Antiquiertheit des Menschen* fasst Anders seine „Diagnosen“ in drei „Hauptthesen“, *Signatures* der Inversion, einer ‚Negativen Anthropologie‘ gleich, zusammen. Diese lauten (ebd., S.VII): „daß wir der Perfektion unserer Produkte nicht gewachsen sind; daß wir mehr herstellen als vorstellen und verantworten können; und daß wir glauben, das, was wir können, auch zu dürfen, nein: zu sollen, nein: zu müssen.“ – Das in seinen Hauptthesen aufscheinende *Gefälle* zwischen Mensch und Produkt bezeichnet Anders als „prometheisch“; es macht eines der „Hauptmotive“ (ebd., S.17) seines Philosophierens im technisch-medialen Zeitalter aus: „Die Tatsache der täglich wachsenden *A-synchronisiertheit des Menschen mit seiner Produktewelt*, die Tatsache des von Tag zu Tag breiter werdenden Abstandes, nennen wir *das prometheische Gefälle*.“ (Ebd., S.16)

Die von Anders konstatierte *A-synchronisiertheit des Menschen* umfasst das Gefälle zwischen „*Machen* und *Vorstellen*“, zwischen „*Tun* und *Fühlen*“, zwischen „*Wissen* und *Gewissen*“ sowie das Gefälle zwischen „produzierte[m] *Gerät*“ und

„Leib des Menschen“ (ebd.). All diese Gefälle sind durch die gleiche Korrelation gekennzeichnet: zum einen „die des ‚Vorsprungs‘ des eigenen Vermögens vor dem anderen“, zum anderen „die des ‚Nachhumpelns‘ des einen hinter dem anderen“ (ebd.). Wenngleich die Anders'sche Analyse des „prometheischen Gefälles“ offenkundig marxistisch inspiriert ist, geht er doch mit seinen Thesen weit über die Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie Marx' (Marx/Engels 1983) hinaus, denn die Befunde des Einsatzes von Technik erweisen sich als unabhängig vom jeweils vorherrschenden Gesellschaftssystem, in dem diese zur Anwendung kommen, schließlich kommandiert die Vorgabe der Geräte ihre Form des Einsatzes (Liessmann 1988, S.35-36). – „Der Triumph der Apparatewelt besteht darin“, so ein späteres Fazit Anders' (1987a, S.110), „daß er den Unterschied zwischen technischen und gesellschaftlichen Gebilden hinfällig und die Unterscheidung zwischen den beiden gegenstandslos gemacht hat.“

Im Gegenüber seiner Produkte empfindet der Mensch ein ‚Schamgefühl‘, das Anders „prometheische Scham“ (Anders 1987, S.23) nennt. Der Begriff der „prometheischen Scham“ resultiert aus einer schicksalhaften „*Vertauschung von Macher und Gemachtem*“ (ebd., S.25):

„Unser Leib von heute ist der von gestern, noch heute der Leib unserer Eltern, noch heute der Leib unserer Ahnen [...]. Er ist morphologisch konstant; moralisch gesprochen: unfrei, widerspenstig und stur; aus der Perspektive der Geräte gesehen: konservativ, unprogressiv, antiquiert, unrevidierbar, ein Totgewicht im Aufstieg der Geräte. Kurz: *die Subjekte von Freiheit und Unfreiheit sind ausgetauscht. Frei sind die Dinge: unfrei ist der Mensch.*“ (Ebd., S.33)

Ein grundsätzlicher Zusammenhang des „prometheischen Gefälles“ beziehungsweise der „prometheischen Scham“ erschließt sich einmal mehr über den Terminus des ‚Habens‘, des ‚Gehabten‘ (Althaus 1989, S.88): Die Dinge, die hergestellten Dinge sind wahr gewordene Vorstellungen und als solche *sind* sie nicht nur, sondern der Mensch *hat* sie; doch hat er sie nicht nur, vielmehr kann er sie *nicht nicht haben*; die Dinge sind gemachte, aber sie machen etwas aus dem Menschen, sie machen den Menschen zu etwas: „Wir sind die mit den Maschinen, sind die, die die Maschinen haben.“ (Ebd., S.88) Als Quintessenz hält Anders (1987, S.67-68) fest: „Scham[...] *ist in einem Zustand der Verstörtheit ausartender reflexiver Akt, der dadurch scheitert, daß der Mensch sich in ihm, vor einer Instanz, von der er sich abwendet, als etwas erfährt, was er ‚nicht ist‘, aber auf unentrinnbare Weise ‚doch ist‘.*“

V.

Auch die Anders'sche Analyse der Massenmedien zeitigt eine eigentümliche *inverse Bewegung*, mithin eine *medioepistemische* Inversion. Sie vollzieht sich

hier in erster Linie als Verkehrung von ‚Wirklichkeit‘ und ‚Schein‘, ‚Inhalt‘ und ‚Form‘, ‚Wahrheit‘ und ‚Lüge‘ – bis hin zu einer, wenn man so will, doppelten Inversion: einer ‚Verkehrung‘ der ‚Verkehrung‘, indem schließlich das ‚Wirkliche‘ als Abbild seiner Bilder reüssiert.

In den Massenmedien Hörfunk und Fernsehen sieht Anders eine der dramatischsten und zugleich subtilsten Ausprägungen der Gerätewelt: „Wahrhaftig: die Tatsache, die ich vor dreißig Jahren in der ersten TV-Analyse formuliert hatte [...] und die dann in der glücklichen Formulierung eines anderen [Herbert Marshall McLuhan; C.F.] weltbekannt geworden ist: das *„the medium is the message“* ist eine uralte Tatsache.“ (Anders 1991, S.218) – Süffisant nimmt sich indes der Umstand aus, dass Anders – wie er mehrfach äußert – fast über keinerlei Erfahrung als Fernsehzuschauer verfügt, als seine TV-Analysen in den Vereinigten Staaten von Amerika (Anders’ Exil von 1936 bis 1950) entstehen.

In seinem viel zitierten Essay „Die Welt als Phantom und Matrize“ aus dem ersten Band *Die Antiquiertheit des Menschen* lässt Günther Anders keinerlei Zweifel daran, dass – von Beginn an – über die Wahl der Radio- und Fernsehkonsumenten entschieden ist: Zuhörer und Zuschauer seien dazu „verurteilt“, statt „Welt“ zu erfahren, sich mit „Weltphantomen“ begnügen zu müssen: „Aber auch die sogenannte ‚wirkliche Welt‘, die der Geschehnisse, ist durch die Tatsache ihrer Phantomisierung bereits mitverändert: denn diese wird ja bereits weitgehend so arrangiert, daß sie optimal sende-geeignet ablaufe, also in ihrer Phantom-Version gut ankomme.“ (Anders 1987, S.1-2)

Anders begreift „Phantome“ als technisch reproduzierte Formen. Nun sind diese Formen nicht nur Formen der „Anschauung“, sondern auch solche des „Verstandes“, des „Gefühls“ und des „*Benehmens und Handelns*“ (ebd., S.169). Diese Anwendungsformen heißen bei Anders „Matrizen“. Und sie zeitigen Folgen: „Was letztlich präpariert wird, ist vielmehr das *Weltbild als Ganzes*, das aus den einzelnen Sendungen zusammengesetzt wird; und jener *ganze Typ von Mensch*, der ausschließlich von Phantomen und Attrappen genährt ist.“ (Ebd., S.164) – Die Medien, allen voran der Fernsehapparat, nehmen massiv Einfluss auf die Konsumenten, indem sie Weltbilder und Bedürfnisse danach erzeugen. Darüber hinaus (mit)bestimmen Medien nicht nur Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsformen, die sich den *Vor-*Bildern auf der Mattscheibe angleichen. Vielmehr bringen Medien auch das Verlangen nach Konsum, Entertainment und Aggression hervor, das sie wiederum dann zu befriedigen haben. Letztendlich kulminiert die Matrizenfunktion darin

„daß die künstlichen Modelle von ‚Welt‘, als deren Reproduktionen die Sendungen uns erreichen, nicht nur uns und unser Weltbild prägen; sondern die Welt selbst, die wirkliche Welt; daß die Prägung einen bumerang-haftigen Effekt hat: daß die Lüge sich wahrlügt, kurz: *daß das Wirkliche zum Abbild seiner Bilder wird.*“ (Ebd., S.179)

Als ein „Schlüsselphänomen“ bezeichnet Anders (1987, S.56) die „Ikonomanie“, worunter er eine „herrschende Bildsucht“ des Menschen versteht. Diese Bildsucht gilt ihm als eine der verhängnisvollsten Hypotheken des technischen Zeitalters. Mit dem Begriff des „post-literarischen Analphabetentums“ (ebd., S.3) bezeichnet er mit Blick auf die US-amerikanische Medienlandschaft schon Mitte der 1950er Jahre eine weltumspannende Bilderflut. Allenorten werde der Mensch als isoliertes Subjekt einer anonymen Masse dazu eingeladen, so Anders, mit „allen Mitteln der Reproduktionstechnik“ (ebd.) – sprich: Illustrationen, Filmen und TV-Sendungen – an der gesamten Welt teilzuhaben, scheinbar. Jene systematische Bilderflut, die den Menschen zur Sucht, zur „Ikonomanie“ erzogen habe, sei durch die schlechten Seiten des „Voyeurismus“ gekennzeichnet. Anders kritisiert die Authentizitätssuggestion des Bildes: Bilder würden immer die Gefahr in sich bergen, zu „Verdummungsgeräten“ zu werden, da Bilder – im Gegensatz zu Texten – keine Zusammenhänge zeigen würden, sondern lediglich „herausgerissene Weltfetzen“ (ebd., S.4)

Im Zusammenhang mit dem prekären Status des Bildes, insbesondere des Fernsehbildes, prägt Anders den Begriff der „ontologischen Zweideutigkeit“ (ebd., S.131). Mit diesem Terminus umschreibt er das elementare Problem der durch die Bildübermittlung entstandenen Situation: Das gesendete Ereignis ist „zugleich gegenwärtig *und* abwesend, zugleich wirklich *und* scheinbar, zugleich da *und* nicht da.“ (Ebd.). – Mithin bringt die „ontologische Zweideutigkeit“ zum Ausdruck, dass sich das Bild einer eindeutigen Zuordnung – Schein oder Sein, Abbild oder Realität – entzieht. Für Anders sind deshalb Bilder „Phantome“. Vor diesem Hintergrund werde auch der gemeinhin angenommene Unterschied zwischen „Original“ und „Kopie“ hinfällig: „Der Unterschied zwischen Original und Kopie ist außer für Kunsthändler und -[k]unden, also außerhalb des Marktes, aufgehoben. Völlig evident ist diese Aufhebung in den modernen Medien.“ (Anders 1991, S.59) Mit seiner Sicht der Dinge stellt Anders jegliche Ansprüche auf ‚objektive‘ Informationsleistungen von Medien in Abrede.

Nicht selten ist in der Auseinandersetzung mit Anders' Medienreflexionen übersehen worden, dass er sich Jahre später in wenigen Teilansichten korrigiert. Die Medienberichterstattung über den Vietnam-Krieg (Anders 1987, S.VIII) und die TV-Serie *Holocaust* (1978) (Anders 1996, S.179-216) gelten ihm als Beispiele dafür, dass ‚Medien‘ unter bestimmten Bedingungen einen – wenngleich nur sehr bescheidenen – Aufklärungseffekt bewerkstelligen können: „Die täglich in die amerikanischen Heime kanalisierten Bilder vom vietnamesischen Kriegsschauplatz haben Millionen von Bürgern die auf die Mattscheibe starrenden Augen erst wirklich ‚geöffnet‘ und einen Protest ausgelöst, der sehr erheblich beigetragen hat zum Abbruch des damaligen Genozids.“ (Anders 1987, S.VIII)

VI.

Einmal notiert Günther Anders (1991, S.155) den ernüchternden Satz: „Am Tage meines Abtretens wird die Welt um keine Spur anders sein, als sie wäre, wenn ich niemals einen Buchstaben geschrieben hätte.“ – Trotz tiefster Zweifel und abgründigster Anfeindungen gegenüber den vermeintlichen oder tatsächlichen Errungenschaften des technisch-medialen Zeitalters spricht aus der Anders'schen Philosophie der *Antiquiertheit des Menschen*, seiner *Negativen Anthropologie* ein leidenschaftliches „Plädoyer für den Weiterbestand einer menschlicheren Welt, nein: leider bescheidener: für den Weiterbestand der Welt“ (Anders 1987, S.VIII).

Der ‚Ketzler‘ Anders ist, obgleich von unterschiedlichsten philosophischen Schulen und Strömungen der 1920er und 1930er Jahren beeinflusst, keiner leichtfertig exklusiv zuzuschlagen, vielmehr muss *sein* Philosophieren, das hat auch unser Untersuchungsgang verdeutlicht, sowohl in *methodischer* als auch in *resultativer* Hinsicht als „durchaus eigenständig“ begriffen werden (Liessmann 1988, S.13). Mit Blick auf das (neu) aufkeimende Interesse am (*medien*)*anthropologischen Paradigma* erweist sich das Anders'sche Diktum „Künstlichkeit ist die Natur des Menschen und sein Wesen ist Unbeständigkeit“ (Stern 1936/37, S.22; Übersetz. Reimann 1990, S.22) als konstruktives *Movens* einer geschichtlichen Vergegenwärtigung aus der Genealogie der Philosophischen Anthropologie. Das Anders'sche ‚Haben‘ als „*differentia specifica* des Menschen“ (Anders 1991, S.192), das sich in einer markanten *Inversionsbewegung* – vor allem als mannigfache soziale und medioepistemische Verkehrung – (re)konfiguriert, dürfte ein produktives Irritationspotenzial für den kurrenten (*medien*)*anthropologischen Diskurs*, vor allem mit Blick auf seine historisch-systematische Situierung, abgeben.

Bei genauem Hinsehen erweisen sich die (*medien*)*anthropologische Thesen* Anders' als um einiges akribischer und vor allem radikaler als viele zeitgenössische oder gegenwärtige Entwürfe. Und diese Einschätzung mag schlussendlich unabhängig davon gelten, wie man seine Analysen und Diagnosen aus der heutigen geschichtlichen Distanz von acht oder fünf Dekaden zu bewerten gedenkt. Eine Diskussion, die sich gerade mit den *spezifisch* medienphilosophischen beziehungsweise -anthropologischen Prämissen Anders' befassen müsste, steht, trotz einiger ernstzunehmender Versuche (Althaus 1989; Reimann 1990; Kramer 1998; Lütkehaus 1999), im Grunde noch aus. Mithin wird man vielleicht erkennen, welche soziokulturellen Praxen das technische Zeitalter seit der zweiten und dritten industriellen Revolution suspendiert und produziert hat, um von dort aus Auskünfte über An- und Herausforderungen aktuellen (*medien*)*anthropologischen Reflektierens* in der ‚Informationsgesellschaft‘ zu erhalten. – Dabei muss man sicher nicht das Prinzip Günther Anders' – „Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an?“ (Lassahn 1984, S.328) – antizipieren.

Literatur

- Althaus, Gabriele (1989), *Leben zwischen Sein und Nichts. Drei Studien zu Günther Anders*, Berlin.
- Anders, Günther (1986), *Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens*, München.
- Anders, Günther (1987), *Die Antiquiertheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Nachdr. der 7., unveränd. Aufl., München.
- Anders, Günther (1987a), *Die Antiquiertheit des Menschen 2. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, 4., unveränd. Aufl., München.
- Anders, Günther (1991), *Ketzereien*, durch ein Reg. ergänzte Aufl., München.
- Anders, Günther (1993), *Philosophische Stenogramme*, 2., unveränd. Aufl., München.
- Anders, Günther (1993a), *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*, 6., durch ein Vorw. erweit. Aufl. von „Endzeit und Zeitende“, München.
- Anders, Günther (1993b), *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*, 2. Aufl., München.
- Anders, Günther (1994), *Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge*, 2. Aufl., München.
- Anders, Günther (1996), *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966, Nach „Holocaust“ 1979*, 3. unveränd. Aufl., München.
- Askew, Kelly/Wilk, Richard (Ed.) (2004), *The Anthropology of Media. A Reader*, Reprint, Malden, Mass. et al.
- Assmann, Aleida/Gaier, Ulrich/Trommsdorff, Gisela (Hg.) (2005), *Zwischen Literatur und Anthropologie. Diskurse, Medien, Performanzen*, Tübingen.
- Banks, Marcus/Morphy, Howard (Ed.) (1999), *Rethinking Visual Anthropology*, New Haven et al.
- Belting, Hans (2001), *Bild-Anthropologie. Entwürfe einer Bildwissenschaft*, München.
- Bollnow, Friedrich (1958), *Die Lebensphilosophie*, Berlin, Göttingen und Heidelberg.
- Fellmann, Ferdinand (1993), *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg.
- Gehlen, Arnold (1977), *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Reinbek bei Hamburg.
- Grimshaw, Anna (Ed.) (2005), *Visualizing Anthropology*, Bristol et al.
- Heidegger, Martin (1986), *Sein und Zeit*, 16. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., an Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. mit den Randbemerkm. des Autors im Anhang, Tübingen.
- Hockings, Paul (Ed.) (2003), *Principles of Visual Anthropology*, 3. Aufl., Berlin et al.
- Husserl, Edmund (1980), *Logische Untersuchungen, Bd. I und II, 5./6. Aufl.*, unveränd. Nachdr. der 2., teilw. umgearb. Aufl. 1921, Tübingen.
- Husserl, Edmund (1980a), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 4. Aufl., Tübingen.
- Kant, Immanuel (1983), *Werke in sechs Bänden, Bd. II. Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Wilhelm Weischedel. 5., erneut überprüf. reprograf. Nachdr. der Ausg. Darmstadt 1956, Darmstadt.
- Keck, Annette/Pethes, Nicolas (Hg.) (2001), *Mediale Anatomien. Menschenbilder als Medienprojektionen*, Bielefeld.
- Kramer, Wolfgang (1998), *Technokratie als Entmaterialisierung der Welt. Zur Aktualität der Philosophien von Günther Anders und Jean Baudrillard*, Münster.
- Krüger, Hans-Peter (2006), „Die Fraglichkeit menschlicher Lebewesen. Problemgeschichte und systematische Dimensionen“, in: Krüger, Hans-Peter/Lindemann, Gesa (Hg.), Philosophi-

- sche Anthropologie im 21. Jahrhundert, Berlin, S. 15-41.
- Lassahn, Bernhard (Hg.) (1984), *Das Günther Anders Lesebuch*, Zürich.
- Liessmann, Konrad Paul (1988), *Günther Anders zur Einführung*, Hamburg.
- Liessmann, Konrad Paul (Hg.) (1992), *Günther Anders kontrovers*, München.
- Lütkehaus, Ludger (1999), *Nichts. Abschied vom Sein, Ende der Angst*, Zürich.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich, *Werke, Bd. 42. Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, Berlin [DDR] 1983.
- Nietzsche, Friedrich (1988), *Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Bd. 1. Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2., durchges. Aufl., München, Berlin und New York.
- Nietzsche, Friedrich (1988a), *Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Bd. 2. Menschliches, Allzumenschliches I und II*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2., durchges. Aufl., München, Berlin und New York.
- Nietzsche, Friedrich (1988b), *Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Bd. 3. Morgewröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2., durchges. Aufl., München, Berlin und New York.
- Pirner, Manfred L./Rath, Matthias (Hg.) (2003), *Homo medialis. Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien*, München.
- Plessner, Helmuth (1975), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 3., unveränd. Aufl., Berlin und New York.
- Plessner, Helmuth (1988), *Die verspätete Nation. Über die politische Verfügbarkeit bürgerlichen Geistes*, 3. Aufl. Frankfurt a.M.
- Reimann, Werner (1990), *Verweigerter Versöhnung. Zur Philosophie von Günther Anders*, Wien.
- Sartre, Jean-Paul (1989), *Ist der Existentialismus ein Humanismus? – Materialismus und Revolution – Betrachtungen zur Judenfrage – Drei Essays*, neue, durchges. Aufl., Frankfurt a.M. und Berlin.
- Sartre, Jean-Paul (1991), *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, 1. Aufl. der Neuübersetz., Reinbek bei Hamburg.
- Scheler, Max (1991), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 12. Aufl., Bonn.
- Schnädelbach, Herbert (1999), *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, 6. Aufl., Frankfurt a.M.
- Schopenhauer, Arthur (1990, 1993), *Die Welt als Wille und Vorstellung. Gesamtausgabe in zwei Bänden, Bd. 1 und 2*, nach der Ed. von Arthur Hübscher und mit einem Nachw. von Heinz Gerd Ingenkamp, Stuttgart.
- Schubert, Elke (1992), *Günther Anders. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg.
- Schulz, Walter (1975), *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 2., um zwei Beiträge erweitert. Aufl., Pfullingen.
- Stern, Günther (1928), *Über das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis*, Bonn.
- Stern, Günther (1934/1935), „Une interprétation de l'A Posteriori“, in: *Recherches Philosophiques*, Vol. IV, S.65-80.
- Stern, Günther (1936/1937), „Pathologie de la Liberté. Essais sur la Non-identification“, in: *Recherches Philosophiques*, Vol. VI, S.22-54.
- Wittulski, Eckhard (1992), „Der tanzende Phänomenologe“, in: Liessmann, Konrad Paul (Hg.) *Günther Anders kontrovers*, München, S.17-33.