

## PROLOG

# Der Mensch als Schöpfer seiner selbst

### Die Büchse der Pandora

*Hannah Arendt und Robert Oppenheimer*

Kurz nach der Kubakrise im Jahr 1962, als die Welt am Rande eines Atomkriegs stand, traf ich zufällig meine Lehrerin Hannah Arendt auf der Straße. Die Raketenkrise hatte sie wie uns alle erschüttert, sie aber auch in ihrer Überzeugung bestärkt. In ihrem Buch *The Human Condition (Vita activa oder Vom tätigen Leben)* hatte sie einige Jahre zuvor dargelegt, dass der Ingenieur oder jeder andere Hersteller materieller Dinge nicht Herr im eigenen Hause sei. Die Politik stehe über der physischen Arbeit und müsse ihr Leitlinien vorgeben. Zu dieser Überzeugung war sie gelangt, als das Los-Alamos-Projekt 1945 die erste Atombombe entwickelte. Und nun, während der Kubakrise, empfanden Amerikaner, die zu jung für den Zweiten Weltkrieg gewesen waren, erstmals selbst wirklich Angst. Auf der New Yorker Straße herrschte klirrende Kälte, doch Arendt kümmerte sich nicht darum. Sie wollte, dass ich die richtigen Schlüsse zog: Wenn Menschen Dinge herstellen, wissen sie meist nicht, was sie tun.

Arendts Furcht vor selbstzerstörerischen materiellen Erfindungen reicht in der westlichen Kultur zurück bis zum Mythos der Pandora. Die Göttin der Erfindungsgabe wurde »von Zeus zur Erde

hinabgeschickt, damit sie Prometheus für dessen Vergehen bestrafe.«<sup>1</sup> Hesiod beschreibt Pandora in *Werke und Tage* als die »bittere Gabe aller Götter«, die, als sie den Krug (oder nach manchen Versionen die Büchse) mit all den Wunderdingen öffnete, »Übel und Plagen« über die Menschen brachte.<sup>2</sup> Mit der Weiterentwicklung ihrer Kultur erkannten die Griechen in Pandora zunehmend ein Element ihres *eigenen* Wesens: Die von Menschen gemachten Dinge, in denen die Kultur gründet, bargen die ständige Gefahr der Selbstschädigung.

Etwas nahezu Unschuldiges im Menschen kann diese Gefahr heraufbeschwören: Menschen lassen sich von Staunen, Erregung und Neugier verführen und schaffen so die Illusion, das Öffnen der Büchse sei ein neutraler Akt. Im Blick auf die erste Massenvernichtungswaffe hätte Arendt auch eine Tagebucheintragung von Robert Oppenheimer zitieren können, der das Los-Alamos-Projekt geleitet hatte. Darin schreibt Oppenheimer wie zur Entschuldigung: »Wenn man etwas technisch Verlockendes sieht, macht man sich an die Arbeit und fragt sich erst später, wenn man technisch erfolgreich war, wie man damit umgehen soll. So war es auch bei der Atombombe.«<sup>3</sup>

Der Dichter John Milton erzählte eine ähnliche Geschichte über Adam und Eva, als Allegorie auf die Gefahren der Neugier, wobei Eva die Rolle Oppenheimers übernahm. In Miltons christlicher Urszene verleitet nicht geschlechtliche Begierde, sondern der Hunger nach Erkenntnis die Menschen dazu, sich selbst zu schaden. Das Bild der Pandora wirkt auch in den Schriften des modernen Theologen Reinhold Niebuhr fort, der bemerkt, zum Wesen des Menschen gehöre auch der Glaube, alles, was möglich erscheine, müsse auch erprobt werden.

Arendts Generation konnte die Furcht vor der Selbstzerstörung in Zahlen fassen, die jedes menschliche Vorstellungsvermögen übersteigen. Mindestens siebenzig Millionen Menschen hatten wäh-

rend der ersten fünfzig Jahre des 20. Jahrhunderts ihr Leben in Kriegen, Konzentrationslagern und Gulags verloren. In Arendts Augen standen diese Zahlen für eine Verbindung aus wissenschaftlicher Blindheit und bürokratischer Macht – der Macht von Bürokraten, die nur ihre Arbeit tun, verkörpert im Organisator der deutschen Vernichtungslager Adolf Eichmann, an dem sie den Gedanken der »Banalität des Bösen« exemplifizierte.

Auch in Friedenszeiten bringt die materielle Zivilisation heute ähnlich erschreckende Zahlen auf dem Gebiet der Selbsterstörung zustande. So benötigte die Natur eine Million Jahre, um die fossilen Treibstoffe zu erzeugen, die wir in einem einzigen Jahr verbrauchen. Die ökologische Krise ist gleichfalls von Menschen gemacht. Sie hat etwas von der Büchse der Pandora, und es könnte durchaus sein, dass Technologie ein schlechter Verbündeter bei dem Versuch ist, die Kontrolle zurückzugewinnen.<sup>4</sup> Der Mathematiker Martin Rees beschreibt eine Revolution der Mikroelektronik, die zumindest die Gefahr einer Roboterwelt heraufbeschwören könnte, in der die Macht den Menschen vollends entgleitet. Dabei denkt er zum Beispiel an selbstreplizierende Mikroroboter, die eigentlich die Atmosphäre von Smog reinigen sollen, aber am Ende die ganze Biosphäre verschlingen.<sup>5</sup> Ein aktuelleres Beispiel ist die gentechnische Veränderung von Pflanzen und Tieren.

Die Angst vor Pandora erzeugt ein Klima rationaler Furcht – doch auch Furcht kann lähmen und sogar schädlich sein. Die Technologie erscheint dann möglicherweise als Feind statt als bloßes Risiko. Soweit es die Umwelt betrifft, wurde Pandoras Büchse allzu schnell wieder geschlossen, in einem Vortrag, den Arendts Lehrer Martin Heidegger gegen Ende seines Lebens 1949 in Bremen hielt. Bei dieser unrühmlichen Gelegenheit »bestritt er die Einzigartigkeit des Holocaust innerhalb der ›Geschichte der menschlichen Missetaten‹ und verglich die ›Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern‹ mit der mechanisierten

Landwirtschaft«. Der Historiker Peter Kempf schreibt dazu: »Heidegger meinte, man müsse in beidem Verkörperungen ›desselben technologischen Wahns‹ erblicken, der, sofern er unkontrolliert bliebe, zu einer weltweiten ökologischen Katastrophe führen müsse.«<sup>6</sup>

Der Vergleich ist zwar obszön, aber Heidegger spricht damit einen Wunsch an, den viele von uns hegen, den Wunsch nämlich, zu einer Lebensweise zurückzukehren oder eine vorgestellte Zukunft zu verwirklichen, in der wir in der Natur zu Hause sein könnten. Als alter Mann schrieb Heidegger in einem anderen Zusammenhang: »Der Grundzug des Wohnens aber ist dieses Schonen«, das Bewahren vor den Ansprüchen der modernen Maschinenwelt.<sup>7</sup> Ein berühmtes Bild in diesen Altersschriften verweist auf »eine Hütte im Schwarzwald«, in die der Philosoph sich zurückzieht, um sein Dasein auf die Befriedigung einfacher Bedürfnisse zu beschränken.<sup>8</sup> Das ist ein Wunsch, den jeder angesichts des gewaltigen Ausmaßes moderner Zerstörung hegen mag.

Im antiken Mythos waren die aus Pandoras Büchse dringenden Schrecken nicht die Schuld des Menschen. Sie hatten ihre Ursache im Zorn der Götter. In einem stärker säkularisierten Zeitalter ist die Angst vor Pandora Anlass zu größerer Verstörung: Bei den Erfindern der Atombomben mischt sich Neugier mit Schuld. Die ungewollten Folgen der Neugier sind schwer zu erklären. Der Bau der Bombe erfüllte Oppenheimer mit Schuldgefühlen, wie es auch für I. I. Raby, Leo Szilard und andere Wissenschaftler galt, die in Los Alamos gearbeitet hatten. In seinem Tagebuch erinnerte Oppenheimer an die Worte des indischen Gottes Krischna: »Ich bin der Tod, der Weltenzerstörer.«<sup>9</sup> Fachleute, die sich vor ihrem eigenen Fachwissen fürchten: Wie sollen wir mit diesem schrecklichen Paradoxon umgehen?

Als Oppenheimer seine Reith Lectures über die Stellung der Wissenschaft in der modernen Gesellschaft hielt, die von der BBC

ausgestrahlt und 1953 unter dem Titel *Science and the Common Understanding* veröffentlicht wurden, da erklärte er, die Menschheit werde sich nur noch hilfloser machen, wenn sie die Technologie als Feind behandle. Doch trotz seiner tiefen Besorgnis über die Atombombe und deren thermonuklearen Abkömmling vermochte er seinen Zuhörern in diesem öffentlichen Forum keine praktischen Ratschläge zu geben, wie sie mit dieser Gefahr umgehen konnten. Oppenheimer war ratlos, aber ein weltlich ausgerichteter Mensch. In relativ jungen Jahren hatte man ihn während des Zweiten Weltkriegs mit dem Atombombenprojekt betraut. Er besaß einen exzellenten Verstand, zugleich aber auch das Talent, eine große Gruppe von Wissenschaftlern zu leiten. Seine Fähigkeiten waren sowohl wissenschaftlicher als auch organisatorischer Art. Aber auch den am Projekt Beteiligten vermochte er nicht befriedigend zu erklären, wie das Ergebnis ihrer Arbeit benutzt werden sollte. Bei seinem Abschied am 2. November 1945 sagte er: »Es ist gut, nun die denkbar größte Kraft zur Kontrolle der Welt an die ganze Menschheit zu übergeben, damit sie nach ihren Erkenntnissen und Werten damit verfährt.«<sup>10</sup> Damit wird das Werk des Schöpfers zu einem öffentlichen Problem. Der Oppenheimer-Biograph David Cassidy meinte dazu, die Reith Lectures hätten sich »für den Vortragenden wie für die Zuhörer als gewaltige Enttäuschung« erwiesen.

Wenn schon die Fachleute nicht wissen, wie man mit ihrem Werk umgehen soll, wie steht es dann um die Öffentlichkeit? Obwohl Arendt, wie ich vermute, nicht viel von Physik verstand, nahm sie Oppenheimers Herausforderung an: Sollte also die Öffentlichkeit sich dem Problem stellen. Sie besaß eine robuste Zuversicht, dass die Öffentlichkeit die materiellen Bedingungen ihres Lebens verstehen und politisches Handeln den Willen der Menschheit festigen konnte, Herr im Hause der Dinge, Werkzeuge und Maschinen zu sein. Zu den Waffen in Pandoras Büchse sagte sie mir, es hätte eine öffentliche Diskussion über die Atombombe geben müs-

sen, als man daran arbeitete. Ob nun zu Recht oder zu Unrecht, sie glaubte jedenfalls, man hätte trotz dieser Diskussion die nötige Geheimhaltung gewährleisten können. Die Gründe für diese Überzeugung finden sich in ihrem größten Buch.

In *The Human Condition*, erschienen 1958, stellt sie heraus, wie wichtig es ist, dass die Menschen offen und frei miteinander sprechen. Sie schreibt: »Sprechen und Handeln ... sind die Modi, in denen sich das Menschsein selbst offenbart. Dieses aktive In-Erscheinung-treten eines grundsätzlich einzigartigen Wesens beruht, im Unterschied von dem Erscheinen des Menschen in der Welt durch Geburt, auf einer Initiative, die er selbst ergreift, aber nicht in dem Sinne, daß es dafür eines besonderen Entschlusses bedürfte; kein Mensch kann des Sprechens und des Handelns ganz entraten, und dies wiederum trifft auf keine andere Tätigkeit der *Vita activa* zu.« Und sie erklärt: »Ein Leben ohne alles Sprechen und Handeln ... wäre buchstäblich kein Leben mehr, sondern ein in die Länge eines Menschenlebens gezogenes Sterben.«<sup>12</sup> In solcher Öffentlichkeit sollten die Menschen darüber debattieren und schließlich entscheiden, welche Technologien gefördert und welche unterdrückt werden müssen. Die Aufforderung zum Gespräch mag idealistisch erscheinen, doch Arendt war auf ihre Weise eine äußerst realistische Philosophin. Sie wusste, dass die öffentliche Diskussion über die Grenzen des Menschen niemals eine Politik des Glücks sein konnte.

Auch glaubte sie nicht an religiöse oder natürliche Wahrheiten, die dem Leben Stabilität verleihen könnten. Sie war vielmehr wie John Locke und Thomas Jefferson der Überzeugung, dass Politik etwas anderes ist als ein Wahrzeichen oder ein zum »Weltkulturerbe« gehörendes Bauwerk: Gesetze sollten instabil sein. Nach dieser liberalen Tradition müssen Gesetze, die auf überlegten Entscheidungen beruhen, überdacht werden, wenn die Verhältnisse sich ändern, damit neue Regeln und Gesetze an ihre Stelle treten

können. Arendts Beitrag zu dieser Tradition besteht zum Teil in der Erkenntnis, dass der politische Prozess ähnlich strukturiert ist wie das menschliche Dasein: Kinder werden geboren und aufgezogen und dann in ihr eigenes Leben entlassen. Zur Beschreibung des Prozesses der Geburt, der Ausbildung und der Loslösung im politischen Leben benutzt Arendt den Begriff der *Natalität*.<sup>13</sup> Es ist ein Grundzug des Lebens, dass nichts dauerhaften Bestand hat – doch in der Politik brauchen wir etwas, an dem wir uns orientieren können und das uns über die Verwirrung des Augenblicks hinaushebt. In *The Human Condition* erkundet Arendt, inwiefern die Sprache uns lehren kann, gegen den turbulenten Strom der Zeit zu schwimmen.

\* \* \*

Als ihr Student fand ich ihre Philosophie vor bald einem halben Jahrhundert sehr anregend, aber dennoch nicht ganz ausreichend für einen angemessenen Umgang mit den materiellen Dingen und konkreten Praktiken aus der Büchse der Pandora. Ein guter Lehrer vermittelt eine zureichende Erklärung, ein großer Lehrer verunsichert, sorgt für Unruhe und lädt zum Nachdenken ein – und Hannah Arendt war gewiss eine große Lehrerin. Ihr Problem beim Umgang mit Pandora schien mir damals vage und scheint mir heute deutlicher in ihrer Unterscheidung zwischen *Animal laborans* und *Homo faber* zu liegen. Hier handelt es sich um zwei Bilder des arbeitenden Menschen, die ein recht enges Bild der *conditio humana* zeichnen, da die Philosophin hier Freude, Spiel und Kultur unberücksichtigt lässt.

*Animal laborans* ist, wie der Ausdruck schon sagt, der Mensch als Lasttier, als ein zu Routinetätigkeiten verdammter Kuli. Arendt reichert das Bild durch den Gedanken einer die Welt ausschließenden Versenkung in die Arbeit an. Gute Beispiele dafür sind Oppenheims Gefühl, der Bau der Atombombe sei eine »verlockende«

Aufgabe, und Eichmanns obsessive Bemühungen um eine größtmögliche Effizienz der Gaskammern. Nichts anderes zählt bei dem Versuch, dieses Ziel zu erreichen. Für *Animal laborans* ist die Arbeit Selbstzweck.

Mit dem Ausdruck *Homo faber* belegt Arendt dagegen Menschen, die eine andere Art von Arbeit verrichten und ein gemeinsames Leben schaffen. Auch hier reicherte sie eine bereits vorhandene Idee an. Das lateinische *Homo faber* meint einfach den Menschen als Hersteller von Dingen. Der Ausdruck kam in der Renaissance auf und findet sich dort in zahlreichen Schriften zu Philosophie und Kunst. Henri Bergson übertrug ihn zwei Generationen vor Arendt auf die Psychologie. Arendt übertrug ihn auf die Politik, und zwar in spezifischer Weise. *Homo faber* ist der Richter über materielle Arbeit und Praxis; er ist nicht Kollege des *Animal laborans*, sondern steht über ihm. In Arendts Augen leben wir Menschen in zwei Dimensionen. In der einen stellen wir Dinge her; dort sind wir amoralische Wesen, die ganz in ihrer Aufgabe aufgehen. Wir kennen aber auch eine andere, höhere Lebensweise, in der wir nicht mehr produzieren, sondern miteinander diskutieren und Urteile fällen. Während *Animal laborans* auf die Frage des Wie fixiert ist, fragt *Homo faber* nach dem Warum.

Diese Unterscheidung halte ich für falsch, weil sie den praktisch tätigen Menschen zerlegt. Auch das menschliche Tier, das uns als *Animal laborans* entgegentritt, kann denken. Die Diskussionen unter den Produzenten haben mental vielleicht eher mit Materialien als mit anderen Menschen zu tun, doch wenn sie zusammen arbeiten, sprechen sie ganz gewiss miteinander über das, was sie tun. In Arendts Augen tritt der Verstand in Aktion, wenn die Arbeit getan ist. Weniger einseitig wäre die Vorstellung, dass auch beim Herstellen Denken und Fühlen eine Rolle spielen.

Interessant wird diese eigentlich triviale Beobachtung, wenn wir sie auf die Büchse der Pandora anwenden. Falls die Öffentlich-



keit sich erst nach getaner Arbeit eines Problems annimmt, sieht sie sich in der Regel vor vollendete Tatsache gestellt. Der Einsatz muss früher beginnen und erfordert ein tieferes Verständnis des Herstellens von Dingen, ein materialistischeres Engagement, als man es bei Denkern vom Schlage Hannah Arendts findet. Für den Umgang mit der Büchse der Pandora brauchen wir einen kulturellen Materialismus kraftvollerer Natur.

Der Ausdruck »Materialismus« sollte eine Warnlampe aufleuchten lassen. Er ist in Misskredit geraten, in der politischen Geschichte durch den Marxismus und im Alltagsleben durch Konsumenten und Konsumgier. »Materialistisches« Denken ist auch deshalb recht obskur, weil die meisten von uns Dinge wie Computer oder Automobile benutzen, die wir nicht selbst hergestellt haben und die wir nicht verstehen. Der Literaturkritiker Raymond Williams hat einmal mehrere hundert moderne Verwendungsweisen des Ausdrucks »Kultur« gezählt.<sup>14</sup> Dieser verwilderte Garten lässt sich grob in zwei Wortbeete unterteilen. Auf dem einen steht »Kultur« ausschließlich für die Künste, auf dem anderen auch für religiöse, politische und soziale Überzeugungen, die Menschen miteinander teilen. Zumindest die Sozialwissenschaften behandeln Dinge wie Kleidung, elektrische Schalttafeln oder gebackenen Fisch, die unter den Begriff der materiellen Kultur fallen und eigentlich um ihrer selbst willen Beachtung verdienen, allzu oft nur als Spiegel sozialer Normen, ökonomischer Interessen oder religiöser Überzeugungen, während die Sache selbst als unbedeutend abgetan wird.

Hier bedarf es einer neuartigen Herangehensweise. Und die können wir finden, wenn wir uns fragen, was das Herstellen konkreter Dinge über uns selbst verrät – eine einfache Frage, auch wenn die Antwort alles andere als einfach ist. Wenn wir von den Dingen lernen wollen, müssen wir auf die Eigenschaften der Bekleidung oder die richtige Zubereitung von pochiertem Fisch achten. Gute Kleidung und gut zubereitetes Essen können uns eine

allgemeine Vorstellung von »gut« vermitteln. In seiner Aufgeschlossenheit für die Sinne möchte der Kulturmaterialist erforschen, wo Freuden zu finden sind und wie sie organisiert werden. In seiner Neugier auf die ureigenste Beschaffenheit der Dinge möchte er verstehen, wie aus ihnen möglicherweise religiöse, soziale oder politische Werte hervorgehen. *Animal laborans* könnte *Homo faber* als Führer dienen.

Inzwischen selbst alt geworden, bin ich im Geiste auf diese Straße in der Upper West Side zurückgekehrt. Ich möchte den Gedanken ausführen, den ich als junger Mensch gegenüber Arendt nicht vorzubringen vermochte: dass die Menschen durch die von ihnen hergestellten Dinge etwas über sich selbst lernen können, dass also materielle Kultur durchaus ihre Bedeutung hat. Mit zunehmendem Alter wuchs in meiner Lehrerin die Hoffnung, dass *Homo faber* durch sein Urteilsvermögen die Menschheit vor sich selbst retten könne. Im Winter meines Lebens ist mein Zutrauen zum *Animal laborans* gewachsen. Wir können tatsächlich erreichen, dass die Büchse der Pandora und deren Inhalt nicht ganz so furchterregend sind. Wir können das materielle Leben humaner gestalten, wenn wir das Herstellen von Dingen besser verstehen lernen.

## Das Projekt

### *Handwerk. Krieger und Priester. Der Fremde*

Dies ist das erste von drei Büchern über materielle Kultur, die sich sämtlich mit den Gefahren aus der Büchse der Pandora befassen, aber auch jeweils für sich stehen können sollen. Der vorliegende Band handelt von den handwerklichen Fertigkeiten, von der Fähigkeit, Dinge so herzustellen, dass sie wirklich gut sind. Der zweite Band wird sich mit der Gestaltung von Ritualen zum Umgang mit