

Frieder Otto Wolf

Praktischer und theoretischer Humanismus im 21. Jahrhundert

Fragestellung

Nach der Mitte des 20. Jahrhunderts war die Konzeption des Humanismus offenbar historisch derart blamiert, dass avancierte herrschaftskritische Philosophen wie Althusser (vgl. Althusser 1968, 197f, Althusser 1977, 77ff u. Balibar 1991, 71ff) und Adorno es „angesichts dessen, was den Menschen im Namen erhabener Programme tagtäglich angetan werde“ (vgl. Schmidt 1981, 27), geradezu für nötig hielten, sich als „Anti-Humanisten“ zu profilieren. Ganz zu schweigen von dem offensichtlichen Problem der Leugnung von real bestehenden Gegensätzen zwischen Menschen durch allzu viele Harmonie predigende HumanistInnen. Und wenn wir uns etwa den „dritten Humanismus“ der reaktionären deutschen Altphilologen (Jaeger 1929) oder den herrschaftsaffirmativen „realen Humanismus“ der Gruppe Ulbricht (vgl. die Verfassung der DDR, Artikel 18, Abs. 1) ansehen, dann kann ein kritisch denkender Mensch ganz offensichtlich nur versuchen, eine Gegenposition zu beziehen.

Andererseits sind etwa zu derselben Zeit eine Reihe von globalen Problemen aufgetreten, die sich sinnvoll nur als Probleme der gesamten Menschheit begreifen lassen¹ – und

angesichts der um sich greifenden Barbarei, im Namen der eigenen Herrschaftsposition mögliche Problemlösungen zu verhindern, gewinnt zumindest ein (praktischer) Humanismus² ohne Beiwörter (vgl. Balibar 1991, 72) beständig an Relevanz.³ Aber auch bei einem solchen praktischen Humanismus muss Mensch sich doch etwas denken – selbst wenn die theoretische Illusion überwunden sind, im „Wesen des Menschen“ eine tragfähige Grundlage für die Wissenschaften von der Geschichte, von der Subjektivität und vom Sinn bzw. von der Reproduktion gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhaltes finden zu können – und damit auch die offenbar naheliegende praktische Versuchung, sich selber zum Modell eines erst noch zu schaffenden „besseren Menschen“ auszurufen.

Ein philosophisches Denken, wie es allein einen praktischen Humanismus kommunikationsfähig machen kann, beginnt zweckmäßigerweise nicht damit, alles in der Vergessenheit zu belassen, was im Denken des 19. und 20. Jahrhunderts verdrängt worden ist. Umgekehrt kann es seine Kraft gerade daraus beziehen, dieses Verdrängte wieder gegenwärtig zu machen und argumentierend „durchzuarbeiten“.

¹ René Passet (2003, 9) hat jüngst eben diese Probleme prägnant beschrieben als „Verantwortlichkeiten“, die heute „in den Händen der Menschen liegen“. Dazu gehört zentral auch die Herausforderung, mit den Biowissenschaften wirklich verantwortlich umzugehen – anstatt sie bloß zum Stoff provokatorischer Thesen (Sloterdijk 1999) oder optimistischer Beschwichtigungen (Kuhlmann 2001) zu machen.

² Sofern nicht wiederum zwischen „lateinischem“ Humanismus und „germanischer“ Menschlichkeit eine künstliche begriffliche Barriere errichtet wird, wie dies in der deutschen Tradition seit Fichte immer wieder geschehen ist.

³ Aus einer vergleichbaren Intuition heraus haben vermutlich Oskar Negt und Alexander Kluge die Sammlung ihrer gemeinsamen philosophischen Schriften unter den Titel „Der unterschätzte Mensch“ gestellt (Negt/Kluge 2001).

Genealogische Vergegenwärtigung des Verdrängten

Im kritischen historischen Rückblick⁴ auf die von Norditalien ausgegangene kritische Bewegung der „umanisti“, welche überall in Westeuropa wichtige intellektuelle Voraussetzungen für die neuzeitliche Wissenschaft, für gesellschaftliche Aufklärung und für die Kritik an bestehenden Herrschaftsverhältnissen geschaffen hat, erscheint diese im Deutschland des frühen 19. Jahrhunderts geschaffene Aufspaltung des Humanismus in eine radikale Form der Aufklärung (die Feuerbach-Linie⁵, die in den Anarchismus und Sozialismus einging) einerseits und andererseits in zurückbezogene philologisch-hermeneutische Bewegung, welche die antike zur Norm erklärt (die Niethammer-Linie⁶, die dem neu geschaffenen humanistischen Gymnasium des deutschen Bildungsbürgertums zugrunde gelegt worden ist), als ein ideologisches Konstrukt, dessen intellektuelle Verdunklungseffekte die wenigen Einsichten überschatteten, die es hat produzieren helfen.

Dieses Muster scheint im wesentlichen der deutschen Reaktionsperiode nach 1848 anzugehören, in der entgegengesetzt wurde, was für Hegels Freund Niethammer oder für die Junghegelianer noch unauflösbar zusammengehörte: die „Autonomie“ der Menschen (Niethammer) und die Begeisterung für die Antike seit den 1770er Jahren, an die noch 1840 etwa Arnold Ruge im Namen von „Säkularismus“, „Befreiung“, „Aufklärung“ und „Demokratismus“ anknüpfte, um mit Feuerbach den Humanismus als „Religion des Diesseits“ zu propagieren (vgl. Birus 1994, 9f).

Es bleibt eine große Aufgabe, die unverkürzte Breite dieser Renaissancebewegung zu rekonstruieren, ohne ihr anachronistisch Probleme oder Leistungen zu unterstellen, die ihr noch nicht zugehörig sind. Leider übersteigt sie den Rahmen dieser Darstellung.⁷

Nur einige Grundzüge können hier skizziert werden⁸: Aus dem aristokratischen Bildungsideal der römischen Reichselite, dem „*homo vere humanus*“, ist in dem erfolgreichen Erneuerungs- und Weiterentwicklungsprozess antiker Fähigkeiten, der von den kritischen Philologen

⁴ Zur vielgestaltigen griechischen, römischen und islamischen Vorgeschichte, aus der sie ihr Gedankenmaterial entnehmen, die aber keineswegs einen „ersten Humanismus“ konstituiert, wie dies Jaeger (1929) und Heidegger (1947) postuliert haben, vgl. Wolf 2003.

⁵ Feuerbachs philosophisches Programm des „Humanismus“ wird von Bruno Bauer und Arnold Ruge aufgegriffen und weiterentwickelt (vgl. Koch 1971 u. Rüegg 1973) – und dann vor allem von Moses Hess und dem jungen Marx politisch radikalisiert (vgl. Rüegg 1973, 189ff).

⁶ Niethammers programmatische Verwendung des Begriffs (1808) wird dann erst von Hagen (1841-44) und Voigt (1859) „kanonisiert“, die ihn zum Epochenbegriff für die frühe Neuzeit erheben (vgl. Birus 1994).

⁷ Für einen ersten Einstieg in eine derartige Perspektive bietet sich die Verbindung der Lektüre von Paul Johnson (2002) mit der von Ellen Meiksins Wood (1999) an, durch welche sowohl die Breite des Ansatzes der Renaissance (Johnson) als auch die Radikalität der in ihr möglichen gesellschaftspolitischen Zuspitzungen (E. M. Wood) erkennbar wird.

⁸ Im Übrigen verweise ich auf die sehr anregende und materialreiche Diskussion über die „Archäologie des Humanismus“, die Hendrik Birus in Gang gesetzt hat (Birus 1994 u. Adams u.a. 1996), der allerdings selber so sehr in einer bildungsbürgerlichen und philosophischen Perspektive befangen bleibt, dass er die Dramatik der Aufspaltung der Traditionslinien nach 1848 nicht wahrnimmt. Sein Vorhaben einer begriffsgeschichtlichen Rekonstruktion der historischen Bedeutung des Wortes „Humanismus“ – besonders wichtig sind seine Hinweise auf Herder, Goethe und Hegel – schreibt mit dem offiziellen Staatshumanismus der DDR die gesamte Dimension eines realen Emanzipationsanspruches ab, den die Junghegelianer aus der Tradition aufgegriffen und zugespitzt hatten, und er entwirft eine Hoffnungsperspektive, die auf die „Geisteswissenschaften“ (vgl. Wolf 2001a) gerichtet ist.

und Schriftstellern Norditaliens seit dem 14. Jahrhundert vorangetrieben wurde, der gesteigerte „homohomo“ und der explizit totalisierende „uomo universale“ geworden. Diese „umanisti“, wie sie ihre Studenten genannt haben, waren bei aller Größe zweifellos ambivalent: Die von ihnen propagierte ebenso radikal diesseitige wie volkstümliche Entwicklung der italienischen und dann der westeuropäischen Gesellschaften, für welche die Wiederauffindung, Wiederherstellung und kritische Aneignung der lateinischen und griechischen Texte den Schlüssel zur Erneuerung der Wissenschaften bilden sollte, und zu einer Volksaufklärung, die den alten Herrschaftsverhältnissen ihre Grundlagen in der Unwissenheit der Menge entziehen sollte, war zugleich auch als eine „Erneuerung des Reiches“ konzipiert, in der sie selber die Rolle einer Reichselite übernehmen wollten.

Der Nachweis der herrschaftsaffirmativen, androzentrischen und eurozentrischen „Unterseite“ ihrer emanzipatorischen Vorstellungen ist immer wieder leicht zu erbringen. Aber das erledigt noch nicht die Frage nach der Grenze ihres emanzipatorischen „Überschusses“. Indem sie nämlich die auch schon in der Antike bekannte intellektuelle Technik der Textkritik ebenfalls universalisierten, schufen sie ein Programm der umfassenden Kritik, Aufklärung und Umwälzung, das weit über die eigenen Interessen an einer Herrschaftspartizipation dieser Intellektuellennetzwerke und der Potentaten, in deren Dienste sie sich stellten, hinausgingen. Und indem sie das Lernen und das Übertreffen antiker Leistungen immer systematischer betrieben, schufen sie eine gesellschaftliche Haltung der Fortschrittsoffenheit, die weit über die eigenen faktischen Grenzen hinauswies. Wenn Leonardo da Vinci zum humanistischen Muster der angestrebten Einheit von Wissenschaften und Künsten wurde, die jeden antiken Rahmen sprengte, so wurden die „Condottieri“ der italienischen Renaissance zu Modellen einer politischen Praxis, die tendenziell alle traditionellen gesellschaftlichen Fesseln sprengte.

Auch wenn es diesen Italienern historisch nicht gelungen ist, die Grundlagen der neuen Produktionsweise zu schaffen, was erst den

englischen Agrarkapitalisten gelingen sollte, die dann die volle Dynamik der kapitalistischen Akkumulation entfesselten (vgl. E. M. Wood 1999), haben sie – vielleicht auch gerade wegen ihres praktischen Scheiterns – Denkmodelle geschaffen, deren Reichweite über die Borniertheit des alten Westeuropas, aber auch noch über den Horizont des kapitalistischen Wettbewerbs weit hinausging.

Denn trotz aller popularen Züge der „umanisti“, denen es trotz aller Pflege von Latein (und Griechisch) als neue anzueignende Wissenschaftssprachen immer auch zentral um die Aufwertung und Schaffung des „volgare“, der italienischen Volkssprache gegangen ist, sind sie letztlich in einer Fixierung auf die akademischen Studien befangen geblieben, der gegenüber dann erst die Reformation die Kraft – und die Schrecken – der Volksreligion hat entfesseln können.

Und trotz allem Interesse an den Wissenschaften, das Philologen und Künstler in dieser „humanistischen“ Bewegung an den Tag legten, erfolgte der Auftritt der „neuen Wissenschaft“, wie sie von Galileo Galilei durchgesetzt und von Bacon und Descartes philosophisch artikuliert worden ist, im Zeichen einer doppelten Abgrenzung, einer doppelten Entwertung „symbolischen Kapitals“ – auf Kosten der immer noch die Universitäten beherrschenden erneuerten Spätscholastik und auf Kosten des in der Regel außerhalb dieser zentralen Bildungsinstitutionen angesiedelten humanistischen Gelehrtentums.

In England allein scheint diese Entgegensetzung durchbrochen worden zu sein, während in Paris das Collège Royal (später Collège de France) der humanistischen Gelehrten ausdrücklich außerhalb der Universität gegründet wurde, sind sowohl in Oxford als auch in Cambridge neue, humanistisch ausgerichtete Colleges innerhalb der bestehenden Universitäten gegründet worden. Von dort hat sich dann die philologische Kritik als Methode auch auf das Feld der Religionskritik als Kritik der Geltungsansprüche der Bibel ausgeweitet. In diesem Sinne hat dann hat Coleridge als erster im Oxford English Dictionary nachgewiesener Autor von „humanism“ als die Lehre von der

vollständigen Menschlichkeit des Jesus von Nazareth gegen die These seiner Göttlichkeit gesprochen.

Von der Kritik des humanistischen Gelehrtentums als „bloß rhetorisch“ oder „bloß literarisch“ haben sich anscheinend auch diejenigen nicht befreien können, welche im Zersetzungsprozess der hegelschen Philosophie auf das „revolutionäre Potenzial“ einiger Grundgedanken der humanistischen Tradition aufmerksam wurden (wie Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge und der junge Karl Marx) und einen politischen „Humanismus“ propagierten, diesen dann aber bloß bis auf Bruno, Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Bayle und Leibniz zurückführten – d.h. mit der Ausnahme von Bruno, dessen Pantheismus eher an die Mystik als an die humanistische Gelehrsamkeit angeknüpft hatte, gerade auf diejenigen Generationen von Philosophen und Wissenschaftlern, die im 17. Jahrhundert die Ablösung der „Wissenschaft“ von der „Gelehrsamkeit“ der „umanisti“ betrieben hatten.

In einem – trotz der frühen Publikation von Hegels Freund Niethammer im Jahre 1808 – fast parallelen Prozess betrieb die „neuhumanistische“ Strömung die historische Fixierung der von ihr zuerst terminologisch fixierten „Renaissance“ (vgl. Voigt 1859) auf die Antikenverehrung à la Winckelmann und machte aus dem „gelehrten Studium“ von Latein und Griechisch völlig unhistorisch ein elitäres Gegenprojekt gegen die auf allgemeine Volksbildung zielende Nützlichkeitspädagogik der Aufklärung.⁹

dieser Stelle ist aber die doppelte Differenz herauszuarbeiten, welche diese historischen „umanisti“ der sich europaweit durchsetzenden philologisch-kritischen Bewegung mit ihren Vorstellungen von wieder zu gewinnender „menschlicher Würde“ hatten, einerseits

gegenüber den Theoretikern und Philosophen des erfolgreicheren englischen Agrarkapitalismus, und andererseits gegenüber den „bürgerlichen Revolutionären“, wie sie von Winstanley bis zu Paine und Wollstonecraft das universale Ziel der „gleichen Freiheit“¹⁰ aller Menschen, wie sie sind, politisch-philosophisch artikuliert haben.

Von der ersten Gruppe – deren historisch wirksamste Verkörperung John Locke gewesen ist (vgl. Wood 1984) – unterscheiden sie sich gerade durch diesen „Überschuss“: Sie konnten sich die Befreiung aus den alten Verhältnissen der feudalen persönlichen Abhängigkeiten nur als eine allseitige Befreiung aller vorstellen und waren, bei allem Enthusiasmus für den Wettbewerb um die besten Leistungen auf allen Gebieten, noch weit von der kühlen Einteilung der Menschen aufgrund ihres ökonomischen Erfolges entfernt, wie sie sich bei John Locke findet.

Gegenüber der zweiten Gruppe unterscheiden sie sich durch ihren ausgeprägten strategischen Opportunismus: Sie waren noch keine Träger wirklicher Volksbewegungen gegen die Herrschenden, sondern zumeist ganz unmittelbar von diesen abhängig – wenn sie keine Höflinge waren, sind sie an den zu den aufsteigenden absolutistischen Staaten gehörenden Ausbildungs- und Forschungsinstitutionen verortet gewesen. Das sollte aber gerade zu einer erneuten Lektüre ihrer Schriften ermutigen, welche sich daran macht, genauer zu bestimmen, wo ihr emanzipatorischer Überschuss durch ihren strategischen Opportunismus beschränkt wurde oder gar umgebogen worden ist.

Jedenfalls können und sollten wir von ihnen lernen, dass „Sich-Verständigen“ und „Erkennen“ keine Gegensätze sind, wie das der unterschwellige Solipsismus des 19. und 20. Jahrhunderts als große Zeit einer weltweit herr-

⁹ Die keinesfalls mit einem verkürzten Utilitarismus verwechselt werden sollte: Im Zentrum der Pädagogik Basedows, gegen den sich Niethammer positioniert hatte, in dem er dem „Philanthropismus“ der deutschen Aufklärer seinen „Humanismus“ programmatisch entgegen hielt, stand immerhin die Losung des „Denket selbst“.

¹⁰ Der Begriff der „equal liberty“ findet sich auch schon 1620 in einer Publikation aus dem Umkreis von Bacon und Hobbes (vgl. Wolf 1969, 150 – mit einer bis heute umstrittenen Zuschreibung zu Hobbes oder seinem Schüler William Cavendish).



schen Klasse bürgerlicher Individuen fälschlich angenommen hat – sondern dass sie sich wechselseitig bedingen und stärken.

„Wissenschaftlicher Humanismus“ als theoretische Illusion

Seit der Aufklärung grassiert eine Auffassung vom „Humanismus“, welche ihm alle „philologischen Flausen“ auszutreiben bestrebt ist und ihn auf eine „rein wissenschaftliche“ Grundlage stellen will. Auch in den Traditionen etwa des Positivismus, des Marxismus oder des Pragmatismus, die im 20. Jahrhundert in den sich selbst unter dem Stichwort des Humanismus sammelnden Kreisen eine große Rolle gespielt haben, hat diese Herangehensweise eine bestimmende Rolle gespielt. Nur ist die ihr zugrunde liegende Auseinanderreißung von wissenschaftlicher und philologischer Kritik, von „Erkenntnis“ und „Kommunikation“, grundfalsch und nicht zu halten.¹¹

Die Vorstellung einer gleichsam lektüre- und kommunikationsfreien unmittelbaren wissenschaftlichen Erfassung der Wirklichkeit hat sich spätestens mit der „linguistischen Wende“ in der Philosophie des 20. Jahrhunderts erledigt¹² und in Gestalt des breiten Spektrums der „cultural studies“ ist der Tradition der philologischen Kritik ein durchaus wieder bildungsmächtiger Nachfolger entstanden, der etwa in der strategischen Selbstverständigung der „neuen sozialen Bewegungen“ eine zentrale Rolle spielt. Das eröffnet parado-

xerweise eine reale Chance, den „emanzipatorisch-wissenschaftlichen“ Humanismus in der Linie von Feuerbach, Ruge und des jungen Marx wieder zu verbinden mit einer Linie der kritischen Lektürepraxis.¹³

Im 21. Jahrhundert ist dem von Heidegger durchaus mit guten Gründen diagnostizierten Ende der „Zeit des Weltbildes“ bisher noch keineswegs seinerseits ein Ende bereitet worden. Die im 20. Jahrhundert vorherrschende Konzentration auf die konkrete Verwirklichung bestimmter historischer Projekte – vom „Sozialismus in einem Land“ Stalins über Nyereres afrikanischen Sozialismus bis hin etwa zum „Volksheim“ der schwedischen Sozialdemokratie – hatte im 20. Jahrhundert den ungehemmten Utopismus und die überschüssige Ideologieproduktion des 19. Jahrhunderts weitgehend abgelöst. Das konnte als ein einfacher und eindeutiger Fortschritt erscheinen, bis dann in den Aufbrüchen der 1960er und 1970er Jahre schmerzhaft klar wurde, dass nicht nur der Vielfalt der konkreten Emanzipationsvorhaben ihr darstellbarer Zusammenhang verloren gegangen war, sondern darüber hinaus noch ihre eigene generationenübergreifende und damit auf längere Dauer angelegte Kommunizierbarkeit.

Brechts noch weit präzisere Scheu vor „allzu vollständigen Weltanschauungen“ ist tragfähiger begründet als Heideggers pauschales Verdikt, weil sie an der Notwendigkeit übergreifender Vorstellungszusammenhänge festhält und zugleich deren unkritischer Totalisierung und Selbstimmunisierung durch konkrete Gegen-

¹¹ So sehr Sloterdijks Polemik auch eine gewisse Tradition der Buchgelehrsamkeit und den ihr eigenen Kult des Buches trifft (die wir allerdings wohl mehr aus Romanen und Filmen kennen als aus der wirklichen Praxis gegenwärtiger Philologien), ist ihm doch entgegenzuhalten, dass alle post-gutenbergischen Technologien vor allem auf eines hinauslaufen: auf die Erweiterung der Rolle von „Aufzeichnungen“ bei der Reproduktion und dem Genuss von jeder Art von kulturellen Inhalten, aber auch innerhalb der lebendigen Kommunikation insgesamt.

¹² Welche keineswegs nur innerhalb der angelsächsischen analytischen und pragmatistischen Tradition stattgefunden hat – wie etwa Heideggers Aufwertung der Sprache oder die zentrale These Lacans exemplifiziert, dass Unbewusste sei „strukturiert wie eine Sprache“. Aber auch etwa Habermas' Verhältnis zur „älteren Kritischen Theorie“ lässt sich vor allem an einer neuen Thematisierung von Sprache und Kommunikation fest machen.

¹³ Wie sie etwa in der Philosophie der „Dekonstruktion“ weiterentwickelt worden ist – vgl. etwa die Kategorie des „Minoritär-Werdens“ (C. Jäger 2001).

vorschläge entgegenwirkt. Als wichtigster ist hier sein Vorschlag anzuführen, „zu Propagandazwecken“ eine Liste der eigenen Irrtümer zu kompilieren und in Umlauf zu bringen.

Humanismus als Aufgabe philosophischer Diskurspolitik

Mit der Reduktion der Alternativen auf die Stimmen eines marginalisierten Protestes, wie sie der neoliberalen Offensive in den 1990er Jahren gelungen ist, haben sich die Voraussetzungen verändert, unter denen das Verhältnis von Philosophie und Humanismus diskutiert werden kann. Protest bedarf der Artikulation, um mehr zu bewirken als den machtvollen Ausdruck einer Stimmung der Ablehnung der Verhältnisse, wie sie eben sind. Die Protestierenden haben diese Arbeit immer schon längst selber angefangen, bevor sich sozialwissenschaftliche oder philosophische Intellektuelle ihnen zuwenden. In dieser Hinsicht ist ein sorgfältiges Hinhören, eine geradezu hermeneutische Lektüre ihrer Äußerungen unter dem gegenüber etablierten Traditionen mit gutem Recht kritisierten „Vorgriff der Vollkommenheit“ immer wieder durchaus ange-sagt.

Gadamers konservative Konzeption, welche einen gemeinsamen Sinn handelnder Menschen nur durch ihr Sich-der-Tradition-Unterstellen als konstituierbar sieht, kann keinen Unterschied zwischen antagonistischen Traditionslinien angeben und vernachlässigt zudem die schöpferische Kraft zur Neuschöpfung von gemeinsamen Sinn, mit der sich die Menge der Vielen immer wieder selbst ausstattet (vgl. affirmativ Grondin 1997). Das scheint mir einen produktiveren Ausgangspunkt für seine Kritik (vgl. die exemplarische Untersuchung Teresa Orozco 1995) zu bilden als eine Leugnung der unbestreitbar großen Bedeutung des „vorgefundenen Gedankenmaterials“ vor allem innerhalb der Philosophie.

Es gibt aber neben den Aufgaben einer stringenten sozialwissenschaftlichen Analyse der Krisen und Potenziale der jüngsten Vergangenheit und einer aufgreifenden Lektüre der Diskurse sozialer Bewegungen, noch die beständige Auf-

gabe, das vorliegende Gedankenmaterial für Fragestellungen zu erschließen, anschlussfähig zu machen, welche soziale Bewegungen interessieren könnten oder sollten – um nicht „spontan“ bestimmten Denkmodellen und -mustern in die Fallen zu laufen.

Die wirkliche Gegenwart, in der Menschen handeln, kann kein Gegenstand sozialwissenschaftlicher Analyse sein: Was fixiert und analysiert wird, ist immer schon vergangen und sei es auch nur um Tage oder gar Stunden. Den Gegenwartsbezug erreichen die Sozialwissenschaften durch die Rekonstruktion von Strukturen und Konstellationen, welche dann Prognosen ermöglichen.

Im Unterschied dazu nimmt Philosophie an dem immer schon laufenden Selbstinterpretationsprozess der handelnden Subjekte teil, in dem sich diese darüber verständigen, in welcher Lage sie sich befinden, wer sie sind und was sie wünschen und wollen, und wirkt durch eigene Interpretationsvorschläge bzw. durch die Bereitstellung von Interpretationsmitteln und -bausteinen diskursiv auf diesen Prozess der gegenwärtigen Selbstverständigung ein.

In diesem Zusammenhang sehe ich meinen Versuch, in der folgenden Skizze die einst an Heidegger gestellte Frage Jean Beaufrets nach dem erneuerbaren Sinn des Wortes „Humanismus“ (vgl. Heidegger 1947) wieder aufzugreifen. Heidegger hatte bekanntlich in seinem Text konsequent alles vermieden, was einer Antwort auf die gestellte Frage auch nur nahe kam. Kurioserweise betreibt Sloterdijk in seinem jüngsten „Antwortschreiben“ genau dieselbe Art von philosophischem Geschäft, eine Ausgangsfrage so lange umzubiegen, bis ihr Frageimpuls erstickt, um sich resigniert einer philosophischen These zu unterwerfen, die keine Antwort auf die Frage zu bieten hat.

Humanismus als eine direkt umzusetzende Anleitung, die sich den Mühen der konkreten ethischen und politischen Auseinandersetzung durch vorgefertigte Handlungsregeln entzieht, und als ein entlastender Rahmenentwurf, der die Notwendigkeit erspart, wirklich Bescheid zu wissen, hat seine Zukunft längst hinter sich. Weltbildreproduktion als privatideologisches „do-it-yourself“, ganz gleich ob als bildungsbür-

gerliche Selbstvergewisserung oder als Bildungsideologie proletarischer Aufsteiger, mag zwar noch kulturindustriell profitabel¹⁴ und auch individuell entlastend sein, ist aber nicht mehr „auf der Höhe der Zeit“. Angesichts der realen Vielfalt und Unterschiedlichkeit der konkreten Befreiungsaufgaben ist auch ein kritischer Humanismus nur von begrenzter Bedeutung, wenn er sich nicht mit spezifischeren Praktiken der Aufklärung und der Befreiung verbünden und verbinden kann.

So lange die Illusion des „kurzen Zwanzigsten Jahrhunderts“ (Hobsbawm) anhielt, es könne jetzt nur noch darum gehen, auf welche Weise die Menschheit weiter voranschreitet – also etwa um die einfache Wahl zwischen einer liberalistischen, sozialistischen oder eher „konservativ“ zögerlichen positiven Zukunftsvision, und nicht mehr darum, ob ein Absturz in die „Barbarei“ oder sogar der „gemeinsame Untergang der kämpfenden Klassen“ bevorstünde, bot sich eine „humanistische“ Orientierung nicht als politische Richtungsbestimmung an, eine Orientierung an von allen (oder zumindest allen „Menschen guten Willens“, wie Romain Rolland sie nach dem ersten Weltkrieg ansprach) geteilten Auffassungen der gemeinsamen „Humanität“. Derartige Ziele waren doch anscheinend allen gemeinsam, wurden von allen geteilt und auch für sich in Anspruch genommen – eigneten sich also nicht zur politischen Richtungsbestimmung. Die Katastrophen und Verbrechen des 20. Jahrhunderts haben inzwischen aber eindeutig gezeigt, dass genau dies eine Illusion war. Nicht zufällig kommt es sowohl nach dem ersten wie nach dem zweiten Weltkrieg zu einer breiten Welle von Belebungsversuchen eines philosophischen, oft auch explizit politischen Humanismus.

Wenn wir uns nicht mit der Pseudoauskunft der Kurzfristigkeit kollektiver Gedächtnislei-

stungen der Menschen begnügen wollen, müssen wir uns jedoch der Frage stellen, warum diese „humanistischen Wendungen“ der Nachkriegspolitik jedes Mal so schwach geblieben sind – und warum sie so rasch von einer Mobilisierung für einen neuen Krieg gegen andere Menschen abgelöst werden konnten.

Auch der historische Humanismus der Generation Rollands und Quiddes ist mit seinem Projekt des Pazifismus, der Ächtung des Krieges in den internationalen Beziehungen – wie jede praktische Haltung, welche nicht auf einer umfassenden, wissenschaftlich gestützten Lagediagnose beruht, in den realen politischen Auseinandersetzungen ambivalent, sowohl fehlbar, als auch umfunktionierbar. Hierher gehören sowohl die Verwechslung von „appeasement“ und bedingungslosen Abrüstungsforderungen mit einer wirksamen, auf die Veränderung der politischen Macht- und Gewaltverhältnisse zielenden Friedenspolitik, wie sie sich auf Seiten der Friedensbewegungen der Zwischenkriegszeit durchgesetzt hat. Das führte zu einer Unterschätzung der gravierenden politischen Fehler, die in Versailles gemacht worden waren¹⁵, sowie der Gefährdungen, denen das Projekt des Völkerbundes von Anfang an unterlag¹⁶ – und daher zum völligen Versäumnis, nach einer adäquaten Gegenstrategie wenigstens zu suchen.

Schlimmer noch: Nach der Machtübertragung an Hitler in Deutschland führte das dazu, dass große Teile der Friedensbewegung in das Schlepptau von konservativen Regierungen gerieten, die zu Zugeständnissen an Hitlerdeutschland bereit waren, um sich die Option eines Bündnisses mit Hitler gegen Stalin offen zu halten. Eine scheinbar reine Prinzipienpolitik, die nicht auf immer wieder neu überprüfte Lagebeurteilungen zurückgreift, kann als politische Orientierung eben nicht funktionieren.

¹⁴ Vgl. die Produktionen der unterschiedlichen religiösen Fundamentalismen, aber auch des Disney- oder Spielberg-Imperiums oder des durchkommerzialisierten New-Age-Spiritualismus.

¹⁵ Ich konzentriere mich hier auf die bekannten, schon von Keynes scharf kritisierten Fehler in der strukturellen Anlage der Nachkriegsfinanzen. Die von Hannah Arendt (1986) herausgearbeiteten Fehler in der Neuordnung Osteuropas und des Balkans waren sicherlich nicht weniger bedeutend.

Umriss eines politischen Humanismus im 21. Jahrhundert

Der Humanismus hat spätestens seit den wissenschaftlichen Durchbrüchen von Marx, Darwin, Freud und de Saussure, die auf unterschiedliche Weise gezeigt haben, dass das bestimmende Zentrum der Menschen außerhalb ihrer selbst und ihrer selbstverständlichen Autonomie liegt, die Hoffnung aufgeben müssen, in einer umfassenden „Wissenschaft vom Menschen“ seine einheitliche und unstrittige Grundlage zu finden. Damit wurde indirekt auch einem metaphysischen Humanismus, der sich auf ein gegebenes und auffindbares Wesen des Menschen beruft, die rationale Grundlage entzogen, als intuitiver Platzhalter einer derartigen Wissenschaft fungieren zu können.

Eben darin liegt aber zugleich auch die Chance eines „dezentrierten Humanismus“: Weil er nicht auf ein wissenschaftlich oder metaphysisch zu bestimmendes gegebenes Wesen der Menschen bezogen ist, kann er angesichts des Dilemmas der traditionellen Humanismen hinter sich lassen, entweder die Menschen wie sie faktisch sind, d.h. als Beherrschte und Erniedrigte bzw. als Herrschende und Erniedrigende, zum Bezugspunkt ihrer Reflexionen zu machen, oder aber sich an einem Ideal der Menschlichkeit zu orientieren, das die existierenden Menschen gerade nicht erfüllen. Daher kann er auch darauf verzichten, deren vorgängige, mit Notwendigkeit autoritäre Erziehung zum Besseren (mit dem darin implizierten Elitismen, Herrschaftsansprüchen und der ganzen damit zumeist auch verbundenen Erzieherkomik) als ersten Schritt jeder Verbesserung zu fordern. Statt dessen kann er sich vielmehr auf die Analyse der historischen Verhältnisse einlassen, welche die gegebene Voraussetzung und letztlich immer auch das Resultat menschlichen Handelns bilden.

Allerdings hat ein derartiger „dezentrierter Humanismus“, der sich nicht mehr darauf zu stützen versucht, „als Spezialfach das Humanum zu verwalten“ (Schmidt 1981, 29), ange-

sichts der zentralen Probleme moderner Politik keine eigenständige wissenschaftliche Orientierung zur Analyse ihrer strategischen Eingriffs- und Entscheidungspunkte zu bieten – nur die Anfangsgründe einer immer wieder neu ansetzenden philosophischen Kritik.

Er muss hier vor allem in die „Kritik“ (d.h. sowohl Korrektur als auch Reflexion ihrer historisch veränderbaren Voraussetzungen) der politischen Ökonomie (hinsichtlich der grundlegenden Fragen der Wirtschaftspolitik), in die der politischen Ökologie (hinsichtlich der Gestaltung der „gesellschaftlichen Naturverhältnisse“) und in die des politischen Feminismus (hinsichtlich der emanzipatorischen Erneuerung der Geschlechterverhältnisse) als entwickelten, wenn auch unvollendeten Impulsen wissenschaftlicher Forschung übergehen und eingehen. Sonst läuft er nämlich Gefahr, den Mystifikationen pseudo-biologischer Theorien „des Menschen“ wie dem Sozialdarwinismus oder der neueren „Soziobiologie“ aufzusitzen – und sich dadurch womöglich sogar ernsthaft von den wirklichen „Menschen guten Willens“ (Rolland)¹⁷, zu isolieren, auf die er doch immer wieder angewiesen ist.

Daher gilt für einen sich richtig verstehenden politischen Humanismus, dass seine Aufgabe (zeitlich und der Sache nach) überall dort liegt, wo die sonst vielleicht als selbstverständlich betrachtete Orientierung auf verbindliche Ziele der „Humanität“ gefährdet ist, oder bereits mit Füßen getreten wird – d.h. genau dort, wo es wichtig ist, alle diejenigen für einen aktiven politischen Beitrag zu gewinnen, die diese Ziele ebenfalls für unverzichtbare Handlungsorientierungen halten.

Das erklärt, dass in den Umbruchkrisen der großen Depressionen und der unmittelbaren Nachkriegszeiten in der allgemeinen gesellschaftlichen Öffentlichkeit „Humanismen“ und „Humanitätsauffassungen“ als ein wichtiges diskursives Medium der gemeinsamen Selbstverständigung funktionierten¹⁸ – während sie in den wieder „normalisierten“ Phasen dann

¹⁶ Vor allem aufgrund des Fernbleibens der USA als neuer ökonomisch-militärischer Hegemonialmacht.

¹⁷ Es ist wichtig, diese nicht mit selbstgerechten „Gut-Menschen“ aus der „Traumhölle des juste milieu“ (Heinz Maus) zu verwechseln!

wieder zu Anliegen spezieller Diskurse werden, die sich insbesondere auf gesellschaftliche Krisenbereiche richten, in denen die Betroffenen zu schwach oder zu desorientiert sind, für die eigenen Interessen zu kämpfen. Deswegen findet sich ein spontanes humanistisches Engagement typischerweise etwa in der Solidaritätsbewegung mit der „Dritten Welt“ (bzw. nach der Zerschlagung der Ansätze von deren Einheit heute in der Solidarität mit den Least Developed Countries – oder den indigenen Völkern), in der Patientenbewegung oder in der Hospizbewegung – aber typischerweise nicht etwa in der gesellschaftlichen Solidarisierung mit streikenden Gewerkschaften in führenden Industrieländern oder für ihre Interessen kämpfenden kleineren Staaten.

Dies allein gibt dem „Humanismus“ oder der politischen Orientierung an „Humanität“ noch keinen illusionären Charakter. Ein radikal praktischer politischer Humanismus ist durchaus denkbar, der von sich selber ausdrücklich weiß, dass er der beständigen Überprüfung der Anwendungsbedingungen bedarf, unter denen er seine Prinzipien zur Geltung bringt, dass er nicht auf eine gegenwärtige oder künftige „Wissenschaft vom Menschen“ rekurrieren kann, um seine Lageanalysen zu sichern und dass er gleichsam eine Reserve für Krisensituationen und Krisenzeiten darstellt, in denen eine Abwehr der von ihm artikulierten Minimalanforderungen des gegenwärtigen Standes menschlicher Selbstkultivierung im Interesse der Menschen dringlich erforderlich wird.

Das bedeutet keineswegs, dass ein politischer Humanismus heute ein Minimalkonsens sein müsste, wie er in den 1980er Jahren in der Friedensbewegung als ein Instrument zur Unterbindung weiter gehender Debatten benutzt würde. Ganz im Gegenteil: Es geht als interessante Größe allein um den „größten gemeinsamen Nenner“¹⁹, den zu diskursiv zu konstituierenden „Maximalkonsens“!

In der Politik ist dieser „größte gemeinsame Nenner“ darüber hinaus unvermeidlich dynamisch – es steht zu hoffen, nach dem Modell der unterschiedlichen „Generationen“ von in UNO-Konventionen fixierten Menschenrechten, also in einem Prozess des Wachstums und der Präzisierung.

In diesem Sinne hat Thomas Heinrichs (2002) in einem ebenso mutigen wie klarsichtigen Buch ein radikal zeitgenössisches philosophisches Konzept positiver Humanität umrissen (250ff), welche die Fallen vermeidet, in die sich die Neuhumanismen des 20. Jahrhunderts immer wieder verwickelt haben. Im Kontext einer „demokratisch-emanzipatorischen Philosophie“ (58ff), welches „für die Begründung von Regeln menschlichen Umgangs miteinander immer auf schon stattgefundenen Verständigungsprozesse abstellt“ (251), entfaltet er eine „konkrete Utopie der Freiheit“ (167ff), der gemäß eine „demokratisch begründete“ (Gruppen-)Moral (249) und eine gesellschaftliche Gerechtigkeit, welche auf Herrschaftsüberwindung verweist (236ff), der „notwendige(n) Ergänzung“ durch ein „Konzept von Humanität“ bedürfen (250), das „ein Modell für den dem Abschluss solcher Verständigung vorhergehenden Umgang der Menschen miteinander“ (251) bereit stellt.

Aufgrund seiner Begründung allein in einem nicht näher bestimmbar „Menschsein des Menschen selber“ beschränkt es sich auf die „grundsätzliche Achtung der Mitmenschen“, d.h. inhaltlich auf die „Norm der Nichtinstrumentalisierung“ und formal bzw. prozedural auf etwas, was jeder allen anderen „antragen“ und als „Vorleistung“ in den notwendigen anschließenden Verständigungsprozess – auf dem Wege zu „dem Moment, wo man ernsthaft von einer Weltbürgerschaft reden kann“, so dass eine „verbindliche Moral für den Umgang miteinander“ ernsthaft angerufen werden kann.

¹⁸ Wie dies sowohl Sartre (1947) als auch Merleau-Ponty (1947/1966) für die französische Nachkriegsdebatte exemplifiziert haben.

¹⁹ Schon in der Mathematik ist es Unfug, nach dem „kleinsten gemeinsamen Nenner“ suchen zu wollen. Der ist bekanntlich immer die Zahl eins.

Dieses Konzept der Humanität stützt sich auf ein grundsätzliches „Vertrauen“ in die anderen Menschen, das seine Gründe sowohl rational in dem „wohlverstandene(n) langfristige(n) Eigeninteresse der Menschen“ findet, das sich auf ein „eigene(s) gutes Leben“ und ein „friedliche(s) Zusammenleben“ richtet (251), als auch auf das „Mitgefühl“ (252) – im vollen Sinne des englischen „fellow feeling“, das über die bloß subjektive Empathie hinaus geht.

Dieses humanitäre Programm gewinnt seinen vollen Sinn letztlich nur dann, wenn hinter seiner Praktizierung als „mögliche Moral“ (ohne vorausgesetzte Verständigung und Gruppenbildung) „die Bereitschaft steht, sich auf eine wirkliche Moral zu einigen“, d.h. „sich immer und mit jedem auf einen solchen demokratischen Einigungsprozess einzulassen“ (253).

Angesichts der ungelösten Krisen, der globalen ökologischen Krise, der Krise der Geschlechterverhältnisse, der Krisen des Kapitalverhältnisses und der Krisen des modernen Nationalstaates in globalen politischen Räumen, vor denen die Menschheit im 21. Jahrhundert steht, wird einem derart begriffenen, nur in gewissem Sinne bescheidenen, seine spezifische und beschränkte Rolle aber ganz aktiv und selbstbewusst wahrnehmenden politischen Humanismus der Stoff nicht ausgehen. Das ist zwar eher zu bedauern. Aber leider ist es nur allzu gut in der Wirklichkeit dieser sich bildenden, hoch widersprüchlichen Weltgesellschaft und Staatenwelt begründet.

Ein Philosophieren für eine neue linke Politik (Heinrichs 2002) kann in dieser Art von politischem Humanismus daher sowohl ein produktives Betätigungsfeld, als auch eine Gedankenquelle finden. Allerdings wird sie im nächsten Schritt immer wieder schon darüber hinaus gehen müssen, in dem sie sich auf Initiativen einlässt, im großen „Palaver der Menschheit“ Antworten darauf zu finden, wie die Menschheit die akuten Probleme und Krisen lösen kann, in welchen sie sich – bei nüchterner Betrachtung unübersehbar – heute kaum weniger als in den 1980er Jahren befindet, als vorübergehend das Konzept des „Exterminismus“ (Thompson, Balibar u.a.) ihre verzweifelte Lage plausibel auf den Begriff zu bringen schien. Das geht weit über die

unvermeidlich tagespolitische Unübersichtlichkeit im Zusammenhandeln der „Menge der Vielen“, aber auch im Gegeneinanderhandeln von Beherrschten und Herrschenden, hinaus – welche nur denjenigen als „neu“ erscheinen konnte – welche sich allzu sehr an die letzte, fordistische Gestalt von gesellschaftlicher Herrschaft gewöhnt hatten (Habermas). Es reicht – im Verfolg der Erarbeitung eines „Neuen Linken Projekts“ (Heinrichs 2002, 94ff) – unvermeidlich bis zu der grundsätzlichen Frage, wie die „Menge der Vielen“ überhaupt die eigene Vergesellschaftung selber bewusst in die eigenen Hände nehmen kann (Wolf 2002, 176ff) bzw. wie wir Menschen die Aufgaben der Herrschaftsüberwindung und der „herrschaftsfreien Selbstorganisation“ (Heinrichs 2002, 263ff) nachhaltig lösen können.

Der kritische politische Humanismus, wie wir ihn jetzt antizipieren können, wird vor allem daran arbeiten müssen, bei derartigen Initiativen und Entwürfen den autozentrischen Konstruktionsfehler zu vermeiden, sich selbst für das gegebene Zentrum des Ganzen zu halten, anstatt von sich selbst auf die anderen (und das andere) zuzugehen, wie er in allen Varianten der humanistischen Tradition immer wieder begangen worden ist und wie er gleichsam das Einfallstor für seine immer wieder dominant gewordene herrschaftsaffirmative Umfunktionierung geworden ist, kann nicht dadurch abgestreift werden, dass einfach zu seinem unmittelbaren Gegenteil übergegangen wird: Ein konsequent allozentrisches Denken kann zwar seine eigene Öffnung gegenüber den anderen (und dem anderen) wirksam denken, verwickelt sich aber in geradezu aporetische Schwierigkeiten, sobald es darum geht, den eigenen Beitrag und die eigene Verantwortlichkeit zu Ende zu denken. Das gilt erst Recht, wenn der Andere zur ideologischen Figur des großen Anderen hochstilisiert wird, welcher dem einzelnen Individuum als Quelle und Gewähr von Lebenssinn fungieren soll.

Als ein notwendiges Drittes zwischen einem naiv autozentrischen und einem pervertiert herrschaftsaffirmativen Humanismus erkennt ein kritischer, politischer Humanismus, als eine elementare Dimension einer radikalen Philoso-

phie der Begegnung, die konsequent anerkennt, dass die Anfänge und die Enden menschlicher Handlungsbögen jedenfalls insofern kontingent sind, als sie uneinholbar von anderen Menschen und deren Initiativen abhängen: Wir und ich sind immer auch Ergebnisse der Begegnungen zwischen und mit anderen und sind zugleich in der Wirkung und in den Auswirkungen unserer Handlungen auf das uns oder wiederum anderen begegnende Handeln verwiesen (vgl. Wolf 2003, 116ff).

Schlussfolgerungen

Alles das hat für einen radikal zeitgenössischen Humanismus eine doppelte Konsequenz: Zum einen gibt es ihm einen eigenen Stoff, einen eigenen Bereich des Gedankenmaterials, den er sozusagen beständig beobachten, überprüfen und ggf. aktualisieren muss. Zum anderen aber macht es ihn auch radikal unvollständig – wie ein „ungesättigtes“ Molekül muss er beständig nach den adäquaten anderen Molekülketten suchen, mit denen er sich verbinden kann, um ein orientierungsmächtiges konkretes Ganzes zu ergeben. Dabei hat er immer wieder, und in allen Kombinationen dieselbe Aufgabe, dieselbe Funktion – daran zu erinnern, dass menschliche Politik immer mehr als nur eine Aufgabe zu lösen hat und dabei jedenfalls bestimmte humane Minima beachten muss; so verlockend auch die Gelegenheit oder so groß auch die verspürte Dringlichkeit zur Lösung einer besonderen Aufgabe sein mag.

HumanistInnen können darin, wenn sie es richtig durchdenken, durchaus einen Vorzug sehen: Sie haben vielen etwas zu sagen, sind vielfältig anschluss- und bündnisfähig und können sich zugleich selber auf Vieles näher einlassen. Für ihren „Humanismus“ ergibt sich daraus allerdings konsequenterweise, dass er immer nur eine partielle Angelegenheit sein wird: Da sie eher dazu neigen werden, in ihren Überlegungen ausdrücklich, konsequent und daher auch konfliktfreudig zu sein, werden sie neben ihren Überzeugungen in bezug auf die in allen Situationen zu wahrende Humanität – also

ihren humanistischen Maximalkonsens, der in Zeiten sich ausbreitender Unmenschlichkeit von herrschenden Menschengruppen an Bedeutung zunehmen wird – auch noch SkeptikerInnen oder DogmatikerInnen, SozialistInnen oder Liberale, ÖkologInnen oder VertreterInnen eines sich aufgeklärt gebenden Industrialismus, FeministInnen oder VertreterInnen eines sich aufgeklärt gebenden Patriarchats, MultikulturalistInnen oder VertreterInnen eines sich aufgeklärt gebenden Eurozentrismus sein.

Bloß als HumanistInnen können sie alle diese strittigen Fragen nicht klären – denn Material und Instrumentarium für eine wissenschaftliche Klärung liegt nicht auf ihrem luftigen Terrain, dem Terrain des unabschließbaren philosophischen Palavers – das keinerlei pejorative Konnotationen hat, sondern eher als so etwas wie eine anthropologische Nullkonstante fungiert, ohne die Menschen keinerlei Sinn produzieren können (vgl. Wolf 2002, 81ff). Zur Rationalität im Palaver gehört selbstverständlich immer auch, sich auf den Stand des gesellschaftlich reproduzierten Wissens zu bringen, wenn eine Frage erörtert werden soll, wie dieser Wissensstand sich heute vor allem in den Wissenschaften (bezogen auf die Wissenschaften von der Geschichte aber immer auch noch parallel und konkurrierend in der Literatur) finden lässt.

Ein so verstandener Humanismus ist also das Gegenteil der von Brecht zurückgewiesenen „allzu vollständigen Weltanschauung“ – er ist zwar eine Weltanschauung und bezieht Position, aber er macht es sich nicht leicht damit. Schon gar nicht hält er sich für umfassend und abgeschlossen. Gerade das macht ihn wirksam und nützlich – gerade weil er sich der Aufgabe verweigert, den „bizarr zusammengesetzten“ Individuen (Gramsci) eine ihr ganzes Leben erfassende imaginäre Sinnkohärenz überzustülpen.

Er arbeitet mit ihnen zusammen an relativen Kohärenzen, die gemeinsamem Handeln als Grundlage dienen können – ohne Verweis auf „höhere Wesen“ oder apodiktische Unerkennbarkeitsbehauptungen, aber auch ohne Vergottung von Menschen oder allzu viel Glauben an den eigenen Erkenntnisvorrat. Er weiß, dass radi-

kale Kritik immer auch selbstbezüglich ist, aber auch, dass die offenen Möglichkeiten künftiger Kritik hier und heute nicht daran hindern sollten, auf der Grundlage unserer gemeinsam überprüften Überzeugungen zu handeln. Und er weiß, dass wir Menschen leibhafte biologische Wesen sind, die gemeinsam ihre Geschichte machen – unter Herrschaftsstrukturen und Naturabhängigkeiten, die sie zwar geschaffen haben und reproduzieren, die sie aber keineswegs deswegen schon freiwillig eingehen. In der bisherigen Geschichte haben sich diese auch noch miteinander verknüpft und überlagert, etwa marktvermittelte Kapitalherrschaft mit patriarchalischer Männerherrschaft – so dass Aufklärung und Befreiung dringende Aufgaben kritischen Denkens und Handelns bleiben, wie sie allein einen praktischen Humanismus tragen können.

In diesem Sinne bleibt – auch wenn wir inzwischen einige erste inhaltliche Bestimmungen eines solchen kritischen und politischen Humanismus haben angeben können – weiterhin gültig, was Christian Türcke prägnant formuliert hat: „Das Humanum gibt es nicht als Besitz, sondern nur als Impuls. Der humane Impuls ist das, was den Humanismus im doppelten Sinne aufbringt: sowohl als sein Stimulus als auch die Bremse gegen sein Bewegungsgesetz. Man könnte auch sagen: das Nichtidentische im Humanismus. Und seine humanitas besteht zunächst darin, seine animalitas nicht zu verleugnen. Was den Menschen rundum gut täte, täte es auch den Tieren: dass Schmerz aufhört und Lust bleibt. Kultur ist in dem Maße human, wie sie um das animalisch Gute gravitiert und spürbar macht, dass Selbstentfaltung nicht unter allen Umständen Inbegriff menschlichen Glücks ist, sondern es lediglich unter bestimmten historischen Umständen bedeuten kann. Wie sehr diese Umstände im Wandel sind, zeigt das Herkommen der Gentechnologie exemplarisch an.“

Literatur

Hazard Adams u.a., 1996: Hendrik Birus's 'Archeology of Humanism', *Surfaces*, 6 (<http://pum12.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol6/birus.html>).

Hannah Arendt, 1986: Der Niedergang der Nationalstaaten und das Ende der Menschenrechte, in: Dies., *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, 422-470.

Etienne Balibar, 1991: *Écrits pour Althusser*, Paris (dt., Mainz 1994).

Hendrik Birus, 1994: The Archeology of 'Humanism', *surfaces*, 4 (<http://pum12.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol4/birus.html>).

Hans Erich Bödeker, 1982: „Menschheit, Humanität, Humanismus“, in: Brunner/Conze/Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart 1982.

Augusto Campana, 1946: The origin of the word „humanist“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 9, 60-73.

Richard Faber, Enno Rudolph, hg., 2002: *Humanismus in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen.

Jean Grondin, 1997: Gadamer on Humanism, in: L.E. Hahn, hg., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Peru, IL, 157-170.

Karl Hagen, 1841-44: *Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter*, Erlangen, 3 Bde.

Martin Heidegger, 1947: *Platons Lehre von der Wahrheit: mit einem Brief über den Humanismus*, Bern.

Eric Hobsbawm, 1995: *The Age of Extremes*, London.

Thomas Heinrichs, 2002: *Freiheit und Gerechtigkeit. Philosophieren für eine neue linke Politik*, Münster.

Christian Jäger, 2001: *Minoritäre Literatur (Habil.-Schr. HUB)*, Berlin.

Werner Jaeger, 1929: Die geistige Gegenwart der Antike, *Die Antike* 5 (1929), 167-186.

Paul Johnson, 2001: *Die Renaissance*, München (urspr. englisch, New York 2000).

Lothar Koch, *Humanistischer Atheismus und gesellschaftliches Engagement. Bruno Bauers „Kritische Kritik“*, Stuttgart u.a. 1971.

Andreas Kuhlmann, 2001: *Politik des Lebens Politik des Sterbens*, Berlin.

Herbert Marcuse, 1965: Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs, in: Ders., Kultur und Gesellschaft II, Frankfurt a.M., 7-48.

Helmut Martens, Gerd Peter, Frieder O. Wolf, 2001: Zwischen Selbstbestimmung und Selbstaussbeutung, Frankfurt a.M./New York.

Maurice Merleau-Ponty, 1966: Humanismus und Terror (1947), Frankfurt a. M.

Oskar Negt u. Alexander Kluge, 2001: Der unterschätzte Mensch, 2 Bde., Frankfurt a.M.

Friedrich Immanuel Niethammer, 1808: Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit, Jena.

Teresa Orozco, 1995: Platonische Gewalt, Hamburg u. Berlin.

René Passet, Introduction, in: Philippe Merlant u.a., Sortir de l'économisme, Paris 2003.

Walter Rüegg, 1946: Einführung, in: Ders., Cicero und der Humanismus. Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus, Zürich, 1-6.

Ders., Zur Vorgeschichte des marxistischen Humanismusbegriffs, in: Ders., Anstöße, Frankfurt a.M. 1973, 181-197.

Jean-Paul Sartre, 1947: Ist der Existenzialismus ein Humanismus? Zürich.

Alfred Schmidt, Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus, in: Ders., Kritische Theorie – Humanis-

mus – Aufklärung, Stuttgart 1981, 27-55.

Peter Sloterdijk, 1999: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus – die Elmauer Rede, Zeitdokumente 2, 4-15.

Georg Voigt, 1859: Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus, Berlin, 2 Bde.

Ellen Meiksins Wood, 1999: The Origins of Capitalism – a longer view, New York (London 2000).

Neal Wood, 1994: John Locke and Agrarian Capitalism, Berkeley u. a.

Christoph Türcke, 1982: Der Todestrieb der gegenwärtigen Gesellschaft und seine theologische Verklärung, Frankfurter Hefte, H. 7.

Ders., 1990: Praxis und Praxisverweigerung nach Adorno, Freibeuter, Nr. 45.

Ders., 1995: Horkheimer und die Versuchungen der kritischen Theorie, Neue Rundschau 106, H. 3.

Frieder Otto Wolf, 1969: Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes, Stuttgart-Bad Cannstadt.

Ders., 2001: Humanistische Positionen in den „Biolwissenschaften“, Humanismus aktuell, H. 10, 77-81.

Ders., 2002: Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit, Münster.

Ders., 2003: Humanismus und Philosophie vor der westeuropäischen Neuzeit, Berlin.