Forschungsinstitut
für Philosophie Hannover

Ausgabe Nr. 27 / April 2016

fiph. JOURNAL

Humanismus

Menschsein und Menschlich-Sein, Verstricktsein und Freisein.
Wie kann man den Menschen denken?
Was bedeutet Humanität für das Selbstverständnis des Menschen?

Eike Brock
Cornel Wests antinihilistischer Humanismus

Volker Gerhardt
Humanität als Funktionsbegriff im Selbstverständnis des Menschen

Ana Honnacker
Der Mensch als Maß aller Dinge?

Anthony B. Pinn
Nontheistic Humanism

weiter denken.

„Der Nihilismus steht vor der Thür."

(F. Nietzsche)

Schwerpunktthema
Humanismus

4 Eike Brock
Cornel Wests antinihilistischer Humanismus

12 Volker Gerhardt
Humanität als Funktionsbegriff im Selbstverständnis des Menschen

20 Ana Honnacker
Der Mensch als Maß aller Dinge?

27 Anthony B. Pinn
Nontheistic Humanism

33 fiph im Gespräch
Benjamin Barber: Citizenship in Contemporary Democracies

36 philosophie heterotop
Krasse Kultur! Du Opfer?

38 pro & contra
Kann es eine Theorie des guten Lebens geben?
Pro: Dagmar Fenner – Contra: Elif Özmen

40 Agnes Wankmüllers Buchempfehlung
Enlivement. Eine Kultur des Lebens

42 Philosophie am Kröpcke
Das Nichts, der Urknall und Kekse

47 Veranstaltungsübersicht

Liebe Leserin, lieber Leser!

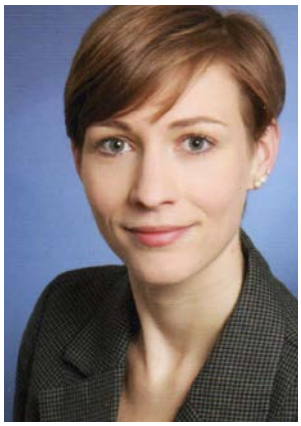


Foto: fiph

Foto: fiph

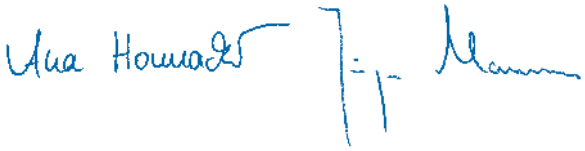
Ein philosophisches Journal zum Thema „Humanismus" ist alles andere als eine Selbstverständlichkeit, galt und gilt vielen Philosophen das Ende des Humanismus doch als eine ausgemachte Sache. Michel Foucault hat diese Position in seinem Buch „Die Ordnung der Dinge" wie folgt auf den Punkt gebracht: „Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende. Wenn diese Dispositionen verschwänden, so wie sie erschienen sind, wenn durch irgendein Ereignis, dessen Möglichkeit wir höchstens vorausahnen können, aber dessen Form oder Verheißung wir im Augenblick noch nicht kennen, diese Dispositionen ins Wanken gerieten, wie an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand." Für den Oxforder Philosophen John Gray ist Humanismus ein Aberglaube, da er untrennbar mit der Idee der Menschheitsgeschichte als einer Fortschrittsgeschichte verbunden sei. Die Trans- und Posthumanisten gehen bereits einen Schritt weiter. Einige von ihnen begnügen sich nicht damit, das Ende des Menschen auszurufen. Sie glauben, am Beginn einer neuen Ära zustehen, in der nicht mehr der (alte) Mensch Hegemon ist, sondern der Cyborg oder ein gentechnisch hergestellter Neumensch.

Ein Blick auf gegenwärtige politische Debatten zeigt jedoch, dass der Humanismus keineswegs tot ist. So propagiert etwa das „Zentrum für Politische Schönheit" die Vision eines aggressiven Humanismus, da die Durchsetzung der Menschenrechte davon abhängig sei, dass für sie gekämpft werde. Bereits 2013 hat eine Gruppe international bekannter Intellektueller das „Konvivialistische Manifest" verfasst. In diesem Manifest geht es darum, „einen neuen, radikalisierten und erweiterten Humanismus zu erfinden, und das bedeutet die Entwicklung neuer Formen der Menschlichkeit".

Im Kontext dieser gegenstrebigen Entwicklungen scheint es geboten, tiefer und neu nach dem zu fragen, was Humanismus heute heißen kann. Wer heute vom Humanismus spricht, der darf von der Humanität nicht schweigen. Was bedeutet Humanität? Worin gründet sie? Angesichts verheerender Folgen eines einseitig anthropozentrischen Denkens käme es heute auf einen schwachen Humanismus an, der nicht in erster Linie in der Abwertung und Absetzung von nicht-menschlichen Lebewesen gründet. Ein Humanismus hätte zudem zu zeigen, dass er Menschen stärkt. Nicht zuletzt wäre von hier aus auch die Debatte über den Neuen Atheismus zu befragen. Wenn mit ihm mehr ausgesagt sein sollte, als dass Gott nicht existiert, so müsste dieser sich als ein Humanismus begreifen, der nicht in der bloßen atheistischen Gegenpositionierung gründet.

Liebe Leserin, lieber Leser, mit diesem Heft möchten wir Sie anregen, neu und anders über Humanismus zu denken.

Herzliche Grüße



Cornel Wests antinihilistischer Humanismus

Eike Brock

Foto: Eike Brock

Eike Brock ist Lehrbeauftragter am Lehrstuhl für Ethik und Ästhetik an der Ruhr-Universität Bochum.

Der unheimlichste aller Gäste betritt die gute Stube

Im Winter des Jahres 1885/86 diktiert Friedrich Nietzsche in der ihm gleichsam auf den Leib geschneiderten Rolle des unerbittlichen Zeitdiagnostikers seiner Feder folgenden frostigen Satz: „Der Nihilismus steht vor der Thür". Wirklich ist das alles andere als eine gute Nachricht, denn es ist ja nicht der Frühling, der dort draußen wartet, während er drinnen, in harmonischer Korrespondenz der Begehrlichkeiten, bereits sehnlich erwartet wird. Der Nihilismus ist vielmehr ein ungebetener Gast, dessen Ankunft eher Furcht und Zittern bedeutet, als dass er allenthalben für Freude zu sorgen verspricht. In hellsichtiger Berücksichtigung dieser düsteren Aussichten bezeichnet Nietzsche den Nihilismus als den „unheimlichste[n] aller Gäste" (NL 1885–1887, KSA 12, 2[127], 125).

Folgt man dem amerikanischen Philosophen und ‚public intellectual' Cornel West, so steht der maximal unheimliche Gast mittlerweile längst nicht mehr bloß vor der Tür, sondern hat deren Schwelle längst überschritten, um es sich in der guten Stube gemütlich zu machen. Nichts deutet ferner daraufhin, dass der naturgemäß profund ungemütliche Gast (immerhin haben wir es hier mit einem seriösen Sinn- und Wertdefizit zu tun) allzu bald auf die Idee verfallen könnte abzureisen. Für Nietzsche ist der Nihilismus einerseits ein Kulturphänomen (die schrittweise Entwertung unserer höchsten Werte), dessen Geschichte sich von der Wiege der abendländischen Kultur über die Bahre des christlichen Gottes bis in die Gegenwart hinein erstreckt; und er ist andererseits ein anthropologisches Faktum, insofern er die jederzeit mögliche Selbstnegation eines Wesens bezeichnet, „dem es in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht" (Heidegger 2006, 12).

Auch Cornel West erkennt in der ablehnenden Haltung eines Selbstes (bzw. eines Menschen) zu sich selbst einen nihilistischen Akt. Zwar ist der Nihilismus als Möglichkeit eines entschiedenen Neins zur Welt und zu sich selbst eine notwendige Bedingung von Freiheit. Gleichwohl ist er im Rahmen einer philanthropischen Philosophie à la West etwas, das besser nicht sein sollte, d. h., genauer gesagt, etwas, das tunlichst nicht den Status einer bloßen Möglichkeit in Richtung Wirklichkeit überschreiten sollte. Der verwirklichte Nihilismus ist nämlich, wie West in *Race Matters* ausführt, eine „disease of the soul". Ebenso wie Alkoholismus oder Drogensucht hinterlässt diese Krankheit irreversible Spuren und gleichsam unzerstörbare Sporen. Ist sie einmal in das Leben eines Menschen eingetreten, lässt sie sich aus diesem nicht wieder restlos herausstreichen: „It [nihilism] can never be completely cured, and there is always the possibility of relapse." Allerdings ist man dem Nihilismus nicht hoffnungslos ausgeliefert: „[T]here is always a chance for conversion – a chance for people to believe that there is hope for the future and a meaning to struggle" (West 2001, 29).

Genau wie Nietzsche etwa einhundert Jahre vor ihm erkennt auch West im Nihilismus eine der größten Gefahren, mit der sich die Menschen jetzt und in Zukunft *nolens volens* auseinandersetzen werden müssen. Dabei erweist sich der Nihilismus als ein schwer zu fassendes Phänomen, insofern es zum einen viele Gesichter hat und sein Unwesen zum anderen auf verschiedenen Ebenen treibt.

Im Folgenden werde ich unter Rekurs auf Nietzsches Denken erstens versuchen, noch einmal deutlicher herauszuarbeiten, welches Phänomen sich eigentlich hinter dem viel beschworenen Wort Nihilismus verbirgt. Die Beantwortung dieser grundlegenden Frage wird zugleich auch Auskunft darüber geben, warum der Nihilismus überhaupt so bedrohlich (bzw. unheimlich) ist. Zweitens verfolge ich die Absicht, Wests Gesellschaftskritik, die in weiten Teilen um das Problem des Nihilismus kreist, wenigstens in groben Zügen nachzuzeichnen. Drittens und schlussendlich möchte ich einige von Wests Überlegungen, wie wir der Herausforderung durch den unheimlichsten aller Gäste begegnen sollten, immerhin anschneiden.[1]

Bevor ich mich jedoch diesen Vorhaben widme, sei noch grundlegend geklärt, inwiefern Cornel Wests Denken als humanistisch begriffen werden kann.

Tragischer Humanismus

Ohne Zweifel ist West ein religiös geprägter Denker – nicht von ungefähr bezeichnet er seinen eigenen philosophischen Entwurf als *prophetischen* Pragmatismus. Die religiöse Imprägnierung seiner Philosophie verträgt sich freilich nicht mit jenen dezidiert säkularen Positionen, die heute unter dem Label Humanismus firmieren und sich in nationalen und internationalen Gesellschaften wie der *International Humanist and Ethical Union* organisieren. Zu den Eckpunkten dieses, nennen wir es vorsichtig: neo-humanistischen Programms gehört eine tiefgreifende Skepsis gegenüber jedwedem Gottesglauben: „[H]umanists are either atheists or at least agnostics. They are skeptical about the claim that there exists a god or gods. They are also skeptical about angels, demons, and other such supernatural beings" (Law 2011, 2). Nichtsdestoweniger gibt es selbst vor diesem Hintergrund gute Gründe, auch – und vielleicht gerade – Cornel Wests Philosophie als eine Form von Humanismus zu bezeichnen. Eingedenk des Ausgangspunktes der Westschen Überlegungen wird man gar von einer Art Fundamentalhumanismus sprechen dürfen, ohne sich dabei allzu weit aus dem Fenster zu lehnen. West selbst hat sich in einem Interview auf erhellende Weise als Denker innerhalb der humanistischen Tradition verortet: „Ich möchte Philosophie in der langen humanistischen Tradition des Westens verstehen, genauer: des Besten, was der Westen zu bieten hat, und die auch für den Osten, Norden und Süden offen ist. Mein Ausgangspunkt ist dabei das Humanum – abgeleitet von ‚humare', was beerdigen, bestatten heißt –, also die Tatsache, dass der Mensch begraben werden muss. Ich beginne daher mit der *Hum*anität und der Demut (*hum*ility)" (West 2013, 129). Der Mensch als sterbliches Wesen ist mithin der Ausgangspunkt von Wests Philosophie,[2] in deren Mittelpunkt freilich der lebendige Mensch steht. Allerdings zeichnet sich der lebendige Mensch dadurch aus, dass er um seine Endlichkeit und seinen bevorstehenden Tod weiß. Er weiß sich als sterbliches Wesen. Wie sich angesichts dieses tragischen Wissens, das den Sinn des Lebens radikal infrage stellt, dennoch leben und idealerweise im Vertrauen auf die Weisheit sogar gut leben lässt, treibt West immer wieder um: „Die Frage, die sich nun für mich stellt, lautet, wie wir die Weisheit – die philosophia – lieben können, und zwar angesichts der bevorstehenden Katastrophe und als das denkende, liebende, fürsorgliche, tanzende Tier, das wir sind" (West 2013, 129)[3]. Insofern also der Mensch, unter besonderer Rücksicht auf das Humanum, das Herzstück von Wests denkerischem Kosmos darstellt, begreife ich seine Philosophie als tiefgreifend humanistisch. West vertritt, genauer noch gefasst, einen tragischen Humanismus,[4] den man wiederum als eine empathische Philosophie der Humanität beschreiben kann.

Was ist Nihilismus?

Im Laufe seiner (Begriffs-)Geschichte musste der Nihilismus „für zum Teil sehr verschiedenartige philosophische Standpunkte und Richtungen" (Müller-Lauter 1984, 846)

1 Alles in allem handelt es sich also um einen eher holzschnittartigen Versuch. Eine ausführlichere Darstellung der hier behandelten Problematik habe ich anderenorts vorgelegt (Brock 2016).

2 Insofern er den Menschen von dessen Tod her ins Auge fasst, steht das Ende (des Menschen) am Anfang von Wests Überlegungen. Wichtig ist indes nicht allein, dass der Mensch überhaupt stirbt, sondern dass er erstens um seine Sterblichkeit weiß und ihr zweitens in ritualisierter Form mit feierlichem Ernst begegnet. Nach der *Differentia specifica* gefragt, ließe sich mit West antworten: Der Mensch ist das seinesgleichen bestattende Tier.

3 So knüpft West offensichtlich an den platonischen Sokrates an, der in Platons Dialog *Phaidon* lehrt, Philosophieren bedeute, sterben zu lernen. Im Verlaufe des *Phaidon* wird immer deutlicher, dass der sokratische Lehrsatz impliziert, man dürfe auch in Anbetracht der menschlichen Sterblichkeit und der Hinfälligkeit alles Irdischen nicht das Vertrauen auf die Philosophie verlieren und in „Misologie" verfallen (vgl. Platon *Phd.* 89d).

4 Wie in den griechischen Tragödien geht es auch in Wests Schriften „um einen bestimmten Umgang mit Leid und Schicksal, Leben und Tod, Sinn und Sinnlosigkeit, Überwinden und Scheitern" (Rasche 2014, 514). West entwickelt seine Philosophie stets mit Blick auf die tragische Dimension des menschlichen Lebens. Der Mensch ist ein Wesen, das weiß, dass sein Schicksal die Endlichkeit ist. In diesem scheinbaren Fluch liegt indessen auch das humanistische Potenzial beschlossen: „Der tragische Mensch entwickelt seine Menschlichkeit gerade angesichts seiner Ohnmacht gegenüber dem Schicksal […]. Der tragische Mensch weiß um seine Sterblichkeit und kann gerade in ihr seine wahrhaft humanistische Größe entdecken" (ebd., 533).

herhalten – solange im Rahmen besagter Standpunkte und Richtungen nur fleißig verneint wurde, schien die Verwendung des Begriffs schon irgendwie angebracht. Es ist insbesondere Nietzsche zu verdanken, den Begriff und die dahinter stehende komplexe Phänomenwelt dem Zugriff solch allzu sorgloser Beliebigkeit entrissen und auf die philosophische, psychologische und kulturelle Bedeutsamkeit des Nihilismus aufmerksam gemacht zu haben. Wie bereits angesprochen, begreift Nietzsche den Nihilismus als einen Prozess, der die gesamte abendländische Kultur tiefgreifend prägt. Der Nihilismus als Prozess beginnt seine Karriere als sokratischer Optimismus, der dem Fortschritt wie einem Gott huldigt und mit dem Anspruch antritt, die fehlerhafte Welt eines (möglichst bald kommenden) Tages zu ‚korrigieren'. Wirklich glaubt der Sokratismus – überaus modern – „an eine Correctur der Welt durch das Wissen" (GT 17, KSA 1, 115). Laut Nietzsche kann dieser Glaube nirgendwo anders hinführen als in die Katastrophe, da die Welt im tiefsten Grunde chaotisch verfasst und damit ein entscheidendes Stück weit verbesserungs- bzw. korrekturresistent ist.[5] Wie ein schleichendes Gift durchwirkt der Nihilismus laut Nietzsche auch das Christentum. Zunächst scheint die „christliche Moral-Hypothese" aber gerade das beste Mittel gegen den Nihilismus gewesen zu sein, „denn sie verhütete, daß der Mensch sich als Menschen verachtete, daß er gegen das Leben Partei nahm, daß er am Erkennen verzweifelte." Gott verleiht dem sterblichen und so gesehen hinfälligen Menschen „einen absoluten *Werth*", garantiert einen Sinn des Lebens, verspricht „*adäquate Erkenntnis*" (NL 1885-1887, KSA 12 5[71], 211) insbesondere bei moralischen Fragen und bietet dem Menschen Stabilität und Orientierung. Gott ist mit anderen Worten der ultimative Balsam für endliche Wesen, die als solche, wenn man so will, immer schon und immerfort in ontologisch prekären Verhältnissen leben. Allerdings ist die Haltbarkeit besagten Gegenmittels beschränkt. Schlimmer noch wohnt ihm selbst der Keim zur Verderblichkeit inne. Es ist der durch das Christentum großgezogene Wille zur Wahrheit, der sich schließlich als kritischer Wille gegen das Christentum selbst wendet, indem er Gott als „eine viel zu extreme Hypothese" (ebd., 212) ein- und konsequenterweise zu einer Fabelgestalt herabstuft. Fatalerweise haben sich die Menschen mittlerweile an ein Leben in religiös metaphysischer Geborgenheit gewöhnt, an eine Welt und ein Leben mit Netz und doppeltem Boden (hinter dem Diesseits wartet etwas Besseres, nämlich das Jenseits[6]) und an eine Existenz mit Sinngarantie. Ein Leben mit ermäßigtem Sinn scheint angesichts dieser Vorzeichen nicht mehr zu genügen. Infolge der Erosion des Gottesglaubens breitet sich laut Nietzsche ein grundsätzliches Misstrauen gegen jeden Sinn als bloßes Lockmittel zur Fortführung eines an sich sinnlosen Daseins aus. Unter den neuen Vorzeichen der Gottesvakanz scheint dem sinnverwöhnten Menschen alles umsonst zu sein. Mit dem Tod Gottes erreicht der Nihilismus also einen vorläufigen Höhepunkt. Er, der bislang eher sublim subkutan im Sokratismus und im Christentum seine Kreise zog, bricht nun zur Oberfläche durch. Soweit zur Geschichte des abendländischen Nihilismus.

In anthropologischer Hinsicht gehört der Nihilismus gewissermaßen zur Grundausstattung des Menschen. Der Mensch ist ein wesenhaft selbstbezügliches Wesen. Zum Kerngeschäft des Menschen rechnet seine Orientierungstätigkeit innerhalb der Welt, wobei der Fähigkeit zu urteilen ein bevorzugter Platz im Repertoire seiner Orientierungswerkzeuge gebührt. Nun erweisen sich Nihilisten bei genauerem Hinsehen vor allem als (Ver-)Urteilende: „Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urtheilt, sie sollte *nicht* sein, und von der Welt, wie sie sein sollte, urtheilt, sie existirt nicht. Demnach hat dasein (handeln, leiden, wollen, fühlen) keinen Sinn" (NL 1885-1887, 9 [60], KSA 12, 366). Aus dieser Bestimmung der nihilistischen Position geht hervor, wie eng das Welt- und das Selbsturteil miteinander verknüpft sind: In einer verworfenen Welt macht auch die Existenz des Selbst keinen Sinn. Überhaupt scheint mir das negative Selbsturteil der heiße Kern des Nihilismus in anthropologischer Sichtweise zu sein. Dementsprechend möchte ich Nietzsches ‚Nihilismussatz' gerne um folgende Ergänzung bereichern: Ein Nihilist ist der Mensch, welcher über sich selbst, wie er ist, urteilt, er sollte nicht sein, und über sich, wie er sein sollte, urteilt, er existiert nicht. Unwiderstehliche nihilistische Durchschlagskraft gewinnen beide Sätze natürlich erst dann, wenn auch die Hoffnung auf eine Veränderung zum Besseren des desperaten Welt- bzw. Selbstzustandes aufgegeben wird.

Als einem selbstbezüglichen, urteilenden Wesen ist der Nihilismus dem Menschen als radikale, negative Möglichkeit des sich zu sich selbst Verhaltens eingeschrieben. Ob der Mensch jedoch von dieser heiklen Möglichkeit auch wirklich Gebrauch macht, hängt wiederum von äußeren Bedingungen ab. Es gibt Umstände, welche die nihilistische Selbst(ab)wahl wahrscheinlicher und solche, die sie abwegiger machen. Auf diese Weise hängen der Nihilismus als anthropologisches Faktum und der Nihilismus als Kulturphänomen mithin miteinander zusammen.

5 Die aktuelle Debatte rund um das sogenannte Anthropozän scheint mir Nietzsches Ansicht zu stützen.

6 Die Einführung einer zweiten intelligiblen Welt, die ontologisch und moralisch gewertet erstrangig ist (ewig und gerecht), begreift Nietzsche als einen nihilistischen Akt, insofern die empirische Wirklichkeit nur mehr als minderwertiges Durchgangsstadium erscheint.

Aktiver und passiver Nihilismus

Nachdem nun (zumindest versuchsweise) die Frage nach dem Wesen des Nihilismus geklärt wurde, fällt es nicht mehr schwer zu begreifen, inwiefern der Nihilismus unheimlich bzw. bedrohlich ist. Die mit dem Nihilismus verbundene Welt- und/oder Selbstnegation kann sich auf verschiedene Weise äußern. Grundsätzlich denkbar sind erstens aktivisch-destruktive und zweitens passivisch-autodestruktive nihilistische Verhaltensweisen.

(1) Nihilisten des aktivischen Typs – ich spreche fortan aus Vereinfachungszwecken schlicht und idealtypisch nur noch vom *aktiven Nihilisten* – sind Zerstörer. Zwar sind sie mitunter in der Lage, gewaltige Kraft aufzubringen, entfalten diese jedoch nicht auf produktive Weise (vgl. NL 1885–1887, KSA 12, 9 [35], 351). Letzteres rührt daher, dass sie ihre Kraft aus negativer Quelle schöpfen, aus Ressentiment und Verzweiflung bzw. aus Nihilismus. „[A]ctive nihilism is", so Gillespie (1995, 180), „ultimately a manifestation not of joy and superabundance but of negation and despair." Um einer besseren Zukunft willen mag in extremen Fällen Zerstörung notwendig sein. Aktive Nihilisten sind jedoch bloß eine Geißel für die Gegenwart. Sie leisten durch ihr Tun keineswegs einer besseren Zukunft Vorschub. Dazu fehlt ihnen der affirmative Geist. Wer weder sich selbst noch die Welt zu bejahen weiß, macht auf seinem Feldzug der Verneinung erst recht nicht beim anderen Halt (vgl. ebd., 181).

(2) Nihilisten des passivischen Typs – ich spreche fortan aus Vereinfachungszwecken schlicht und idealtypisch nur noch vom *passiven Nihilisten* – sind Selbst-Zerstörer. Während sich die Aktivität des aktiven Nihilismus genauer als eine Art *Überspanntheit* fassen ließe, als eine Form von *angriffslustiger Wachheit*, scheint die Passivität des passiven Nihilismus umgekehrt eher eine Art *Abgespanntheit* zu sein, genauer noch: eine Form von *resignativer Müdigkeit* (vgl. NL 1885–1887, KSA 12, 9 [35], 351). Der passive Nihilist, der den Zustand der Welt als unerträglich empfindet, wählt den Rückzug ins Innere, richtet sich weltabgewandt hinter den schützenden Mauern seiner inneren Burg ein. Er ist der Welt müde. Sofern der passive Nihilist nicht allein die Welt, sondern auch sein Selbst bzw. sich selbst als unerträglich empfindet, wird er es freilich auch in seiner inneren Burg unbehaglich finden. Allerdings bringt er nicht die Kraft auf, seine Selbst-Negation nach außen auszuagieren, wie es der Strategie des aktiven Nihilisten entspricht. Nicht selten äußerst sich der passive Nihilismus als Depression und Schwermut.

Aus alledem geht hervor: Im Nihilismus liegt das destruktive Potenzial, das Selbst in Verzweiflung zu stürzen und die Welt in Brand zu stecken. Wirklich ist der Nihilismus eine große Gefahr, und zwar sowohl für jeden einzelnen mit ihm ringenden Menschen als auch für ganze von ihm bedrohte Gesellschaften. Gerade für Demokratien erweist er sich als Toxikum. Der passive Nihilist ist nämlich zu müde, zu ermattet und zu politikverdrossen, um seine Rolle als politisches Subjekt noch ernsthaft auszufüllen; der aktive Nihilist anerkennt unterdessen die demokratischen Werte nicht. Er straft sie wahlweise mit Verachtung oder bekämpft sie gar, sei es, dass er sie offen, sozusagen mit aufgestelltem Visier, attackiert, oder dass er sie verdeckt und konspirativ zu unterhöhlen sucht.

Die nihilistische Gesellschaft – Nihilismus in Amerika

In seinem Buch *Democracy Matters* nimmt West einen Faden wieder auf, den er bereits in *Race Matters* zu spinnen begonnen hatte. Er übt Gesellschaftskritik am Leitfaden des Nihilismus. Derweil es aber in *Race Matters* um den vor allem durch die bitteren und zerstörerischen Erfahrungen des Rassismus geprägten und gestärkten Nihilismus in *Black America* geht, betritt West in *Democracy Matters* das weitere Feld des Nihilismus in Amerika überhaupt. Wie oben gesehen, stellt der Nihilismus eine ernst zu nehmende Gefahr für die Demokratie dar. Heikel ist unter anderem, dass der Nihilismus in Amerika gleichsam an zwei Fronten zugleich operiert. Einmal greift er die Demokratie im sich gewaltsam entladenden aktiven Nihilismus von außen an. Und zum anderen hat er sich mittlerweile klammheimlich in die Politik selbst eingeschlichen. So attackiert er die Demokratie auch von innen – gewissermaßen als gefräßiger Wurm im faulenden System. Es ist ein großes Verdienst Cornel Wests, den verdeckten Nihilismus in der Politik analysiert und auf diese Weise sichtbar gemacht zu haben. Denn solange der Nihilismus im Verborgenen operiert, stört gewiss niemand seine Kreise.

Von großer Bedeutung für den Nihilismus in Amerika[7] ist der eminente Einfluss, den die Ökonomie mittlerweile und in zunehmendem Maße auf die Individuen und die Politik ausübt. Überhaupt hat die beängstigende Virulenz des Nihilismus viel damit zu tun, dass sich der Einfluss ökonomischen Denkens in all unseren Lebensbereichen immer mehr Geltung verschafft. Besonders problematisch ist diese Entwicklung, insofern sie auch unseren moralischen Vorstellungen und unserem Bild des guten Lebens ihren Stempel aufdrückt. Das Prekäre dieser Prägung besteht in einer Art Kompetenzübertretung bzw. in einem fatalen Kategorienfehler, der darin besteht, dass das Marktdenken auf dem Feld der Moral fehl am Platz ist. Eine marktgeleitete Moral führt, worauf in jüngerer Zeit

7 Und, wie ich hinzufügen möchte, für den Nihilismus in allen westlichen Industriestaaten.

insbesondere Michael Sandel in sachlicher Übereinstimmung mit West eindringlich hingewiesen hat, mit ihrer Logik des Kaufens und Verkaufens unweigerlich zur Etablierung einer „society in which everything is up for sale" (Sandel 2012, 8), was wiederum vornehmlich zwei giftige Blüten treibt: Ungleichheit und Korruption. Korrumpiert wird auf diese Weise nicht allein unser moralisches Koordinatensystem, sondern unsere Weltwahrnehmung überhaupt. Genauer noch wird sie beschnitten. Sandel betont den expansiven und aggressiven Charakter des Marktes, der nichtmarktförmige Zugangsweisen zur Welt an die Seite drängt, zerfrisst oder regelrecht verschlingt: „Economists often assume that markets do not touch or taint the goods they regulate. But this is untrue. Markets leave their mark on social norms. Often, market incentives erode or crowd out nonmarket incentives" (ebd., 64). Je mehr fremde Normen dem Appetit des Marktes anheimfallen und in seinem omnivoren Magen auf Nimmerwiedersehen zersetzt werden, desto eindimensionaler wird unser Blick auf die Welt. Zu einem entsprechend eingleisigen Unterfangen wird *eo ipso* auch unsere Welterfahrung – man denke in diesem Kontext bspw. an unter der Hand zu Axiomen aufgestiegene Sentenzen wie „Zeit ist Geld". Mit der neuen Enge des Blicks auf die Welt und der Verengung der Welterfahrung geht außerdem ein Schwund von Bedeutungsdimensionen des Lebens Hand in Hand. Auch die Frage nach dem Sinn des Lebens wird in das Prokrustesbett des Marktes gedrängt.

Indem er die politische Sphäre näher ins Auge fasst, kommt West auf das Verhältnis zwischen Nihilismus und Macht zu sprechen. Er erkennt einen direkten Zusammenhang zwischen der Ohnmacht der BürgerInnen und der Übermacht der führenden politischen Akteure, die über die dauernde Akkumulation und Sicherung von Macht die demokratischen Prinzipien über Bord geworfen haben: „Our leadership elite may still *want* to believe in democratic principles – they certainly profess that they do – but in practice they have shown themselves all too willing to violate those principles in order to gain or retain power. The flip side of the nihilism of despair is this nihilism of the unprincipled abuse of power" (West 2004, 28). Der politische Nihilismus lässt sich in aller Kürze als eine Form unaufrichtiger, bloß an Macht orientierter Politik charakterisieren. Sie ist peinlich genau darauf bedacht, jede Form von Kritik an ihrem Machtmissbrauch im Keim zu ersticken. West unterscheidet drei Arten des politischen Nihilismus: evangelical nihilism, paternalistic nihilism, sentimental nihilism.

(1) *Evangelical nihilism* verfährt nach dem Prinzip „might makes right". Sein Ahnherr ist der Sophist Thrasymachos, den Platon im ersten Buch der *Politea* in ein brisantes Rededuell mit Sokrates schickt. Das sophistische Brachialprinzip des evangelikalen Nihilismus steht für eine politische Orientierung in Richtung „raw power rather than moral principles". Laut West ist diese sich im evangelikalen Nihilismus Bahn brechende Selbstgerechtigkeit eine Spezialität der Republikaner, die vorzüglich auf den Feldern der Außen- und Verteidigungspolitik beobachtet werden kann. Hier werden moralische Gründe für politisches Handeln angeführt, während es in Wahrheit um geopolitische Dominanz geht.

(2) *Paternalistic nihilism* ist die Resignation angesichts korrupter politischer Strukturen. Statt auf grundlegende Veränderungen zu drängen, versucht man (nur) das Beste aus den bestehenden Verhältnissen zu machen. Der tiefere nihilistische Kern solchen Verhaltens, das sich oberflächlich betrachtet wie eine teilweise durchaus verständliche resignative Haltung im Angesicht übermächtiger Gegenkräfte ausnimmt, ist der den paternalistischen Nihilismus kennzeichnende Mangel an Glauben in Bezug auf die Fähigkeit der Menschen, friedlich und solidarisch miteinander zu leben. Dostojewskis Parabel vom Großinquisitor illustriert den paternalistischen Nihilismus auf unnachahmliche Weise: Der greise Großinquisitor wird Zeuge der Wiederkehr Christi. Doch anstatt sich darüber zu freuen und Jesus entsprechend zu ehren, lässt er ihn ins Gefängnis sperren und endlich sogar hinrichten. Tatsächlich sieht der Großinquisitor in Jesus weniger den Heiland als einen Störenfried,[8] dessen frohe Botschaft die Menschen nur überfordern würde. Die Parabel verdeutlicht: Der paternalistische Nihilismus ist nicht nur eine Form von Resignation, sondern vornehmlich ein Zynismus.[9]

(3) *Sentimental nihilism* ist die Tendenz, Gefühle über die Wahrheit zu stellen bzw. die Wahrheit durch Gefühle gewissermaßen zuzustellen, um größtmögliche Zustimmung zu erhalten. Das ideale Biotop des sentimentalischen Nihilismus ist die Medienlandschaft. Hier wird in Zweifelsfällen lieber auf die Tränendrüse gedrückt oder es werden Ressentiments geschürt, bevor man sich durch die Nennung der Dinge beim Namen unbeliebt macht. Sentimentalische Nihilisten zeichnen sich negativ durch feige Wahrheitsflucht aus. Lieber nehmen sie gesellschaftliche Missstände in Kauf, als der Wahrheit mutig ins Auge zu blicken (vgl. West 2004, 38). Typisch für den sentimentalischen Nihilismus ist eine Art ‚Oberflächenzufriedenheit' im Rahmen einer Lust/Unlust-Ökonomie, der sich sowohl die MedienmacherInnen als auch die MedienrezipientInnen mittels eines heimlichen Schulterschlusses unterordnen: Die einen liefern die Sentimentalitäten, welche die anderen konsumieren und beiden Parteien bleibt auf diese Weise die Auseinandersetzung mit der oft nur schwer verdaulichen Wahrheit erspart.

8 „Warum bist Du denn gekommen, uns zu stören?" (Dostojewski 2008, 429).
9 Vgl. auch Sloterdijk 1983, 344-369.

Eine der größten Schwierigkeiten im Kampf gegen den Nihilismus ist dessen Janusköpfigkeit. Der Nihilismus ist als solcher nur schwer identifizierbar. Folgerichtig wird er auch von den Entscheidungsträgern der amerikanischen Gesellschaft meist nicht als das Basisübel erkannt, das, wenn West richtig liegt, so vielen Problemen zugrundliegt.[10] Das Sprichwort „Gefahr erkannt, Gefahr gebannt" scheint mir wegen seines unterschwelligen Optimismus' überzogen – man wird indes davon ausgehen dürfen, dass sich insbesondere unerkannte Gefahren grundsätzlich nur sehr schwer bändigen lassen. Der Nihilismus dürfte sich demnach noch eine ganze Weile im Schatten seines Unerkanntseins sonnen.

Es wäre ein fatales Missverständnis, wollte man die heimliche Herrschaft des Nihilismus in Amerika als eine Novelle betrachten. Tatsächlich mischt der politische Nihilismus seit der Geburt des amerikanisch demokratischen ‚Experiments' kräftig mit. Im Zuge eines kurzen historischen Abrisses stellt West klar, dass diese Demokratie auf dem Rücken antidemokratischer Mittel und Wege entstanden ist: „The most painful truth in the making of America – a truth that shatters all pretensions to innocence and undercuts all efforts of denial – is that the enslavement of Africans and the imperial expansion over indigenous peoples and their lands were undeniable preconditions for the possibility of American democracy" (ebd., 45).

Wider den Nihilismus. Die Politik der Konversion und die Ethik der Liebe

Damit der Nihilismus nicht weiter an Stärke gewinnt, tut es Not, die unter dem politischen Nihilismus leidenden Menschen selbst zu stärken. Es ist mit anderen Worten ein politischer Kurswechsel dringend geboten. Die Dringlichkeit solchen Umdenkens wird jedoch nur begreifen, wer auch den Mut aufbringt, in die Abgründe des Nihilismus zu blicken. Die Illumination der nihilistischen Abgründe impliziert freilich, sich mit den Schattenseiten der Demokratie auseinanderzusetzen. Vor diesem Hintergrund plädiert West für die Kultivierung eines sokratischen Geistes. Denn insbesondere das unerbittlich nachbohrende Fragen nach dem Vorbild des Sokrates stellt das Selbst und die Gesellschaft, in der es lebt, kritisch auf den Prüfstand. Im Sinne von Wests tragischem Humanismus zielt das sokratische Fragen vorzüglich darauf, was es bedeutet, ein humanes Leben zu führen. Dabei erfordert es keineswegs jahrelanger kontemplativer Übung und eines erst in Folge dessen überhaupt erreichbaren, tiefen sokratischen Nachdenkens, um bspw. dahinter zu kommen, dass sich ein humanes Leben wohl kaum in marktkonformem Verhalten erschöpft. Ein humanes Leben hat vielmehr in erster Linie mit Liebe, Hoffnung, Mündigkeit und Sinn zu tun. Darüber hinaus gibt es das humane Leben als Leben im Verbund mit anderen Menschen nicht losgelöst von Moral. Um jedoch ein (irgendwie) moralisches, sinnerfülltes, hoffnungsvolles und – was kitschig klingen mag, nichtsdestotrotz aber eminent wichtig ist – von Liebe getragenes Leben wirklich führen zu können, müssen wir „Selbstzutrauen" ausgebildet haben, um einen treffenden Ausdruck Karl Philipp Moritz' zu bemühen (vgl. Moritz 2006, 226). Selbstzutrauen entwickelt sich indes nicht ohne die Anerkennung durch andere. Es entsteht nicht *ex nihilo* und blüht auch nicht als immer schon in uns angelegte Saat automatisch irgendwann auf. Tatsächlich gedeiht Selbstzutrauen nur auf dem Boden erfahrener Liebe und in uns gesetzten Zutrauens. (Selbstzutrauen entsteht mithin nicht ohne die Zutat einer bestimmten Art des ‚Fremdzutrauens'). Die innere Anlage des Selbstzutrauens verlangt nach äußerem Einfluss, um sich zu entfalten.[11]

In diesem Zusammenhang verweist West auf das antinihilistische Potenzial kultureller Praktiken und betont etwa die Bedeutung afroamerikanischer Musik für die chronisch unterdrückte Volksgruppe der AfroamerikanerInnen: „[…] Afro-American music is first and foremost […] a countercultural practice with deep roots in modes of religious transcendence and political opposition" (West 1999a, 474). Aus diesem Grund ist sie dazu prädestiniert, eine identitätsstiftende Anlaufstelle gerade für orientierungslose, enttäuschte und auf mannigfache Weise verwundete junge Menschen auf der Suche nach Sinn und Anschluss zu sein (vgl. ebd.). Allerdings diagnostiziert West eine dramatische Auflösung ausgerechnet jener kulturellen Ressourcen, die sich lange Zeit als besonders wirksame antinihilistische Widerstandskräfte zu bewähren wussten. Infolgedessen stehen heute immer mehr Menschen in kultureller Hinsicht schutz- und rückhaltlos da: „[T]he cultural buffers that sustained people and countered despair in past generations, namely church, family, and civic institutions, have been undermined by the predominance of market values. People have become ‚culturally naked'" (Cowan 2003, 135). West selbst ist indessen kulturell gut aufgestellt. Nicht nur das philosophisch-humanistische Erbe vergangener Generationen verleiht ihm die nötigte Widerstandskraft, um im Angesicht des Nihilismus nicht bloß für sich allein, sondern stellvertretend auch für andere zu hoffen. Er schöpft überdies als gläubiger

10 West betont, dass die drei Formen des politischen Nihilismus, die gerne auch in Gestalt von Hybridformationen auftreten, das Leben der US-amerikanischen BürgerInnen in ungeahnter Art und Weise durchformen. Die genannten „nihilistic threats […] shape every dimension of our lives, from the bedroom to the corporate meeting room, from street to suite" (West 2004, 40) und verzerren die Wahrnehmung der Probleme, vor der die amerikanische Gesellschaft steht.

11 Moritz 2006 vermittelt eine grundlegende narrative Lektion in Hinblick auf das Thema Selbstzutrauen, die bis heute nicht an Bedeutung verloren hat.

Christ Kraft auch aus der Religion. Unterdessen ist er sich des Umstandes wohl bewusst, in einem Zeitalter zu leben, in dem für viele Menschen die Brücken zur Religion endgültig abgebrochen sind – nämlich in einem *Secular Age* (Charles Taylor). Außerdem ist West Realist genug, um zu begreifen, dass vermutlich nicht reihenweise benachteiligter junger Menschen ihr Heil – wie er selbst – bei Chechov, Kafka oder Nietzsche suchen (und idealerweise auch noch finden) werden.[12] Dementsprechend wird es in einer vom Gift des Nihilismus durchtränkten Kultur – „permeated by scientific ethos, regulated by racist, patriarchal, capitalist norms and pervaded by debris of decay" (West 1999b, 210) – höchste Zeit für „a new world view, a countermovement, ‚a new gospel of the future'" (ebd., 209).

Wests prophetischer Pragmatismus bzw. sein tragischer Humanismus sollen ein solches utopisches „countermovement" und „ a new gospel of the future" (s. o.) sein. Damit diese Zukunft, allen nihilistischen Tendenzen zum Trotz, nicht zu einer Periode der Düsternis gerät, ist, wie West nicht müde wird zu betonen, ein grundsätzliches, gesamtgesellschaftliches Umdenken gefordert. Wie aber soll das vonstatten gehen? Zum einen ist jeder einzelne Mensch dazu angehalten, seinen Lebensentwurf durch sokratisches Fragen auf den Prüfstand zu stellen. Mit Nietzsche gesprochen ist in einem weiteren Schritt eine „Umwertung der Werte" – ein „Akt höchster Selbstbesinnung" (EH, Schicksal 1, KSA 6, 365) nötig – und glücklicherweise auch möglich. Denn durch die entwertende Entlarvung der alten Werte als nihilistisch ist der Boden für die Einführung neuer Werte bereitet. Doch das allein reicht weder aus – obwohl es schon sehr viel wäre – noch scheint es in einer Gesellschaft realisierbar, in der sokratisches Fragen (mit seinem ungemütlichen Hang zur Unnachgiebigkeit) in der öffentlichen Diskussion keine Rolle spielt. Dringende gesellschaftliche Probleme dürfen daher nicht mehr länger rhetorisch überspielt werden. Sollten die Probleme aufgrund sich zuspitzender Dringlichkeit entgegen allen rhetorischen Finessen jedoch tatsächlich ungeschminkt ans Licht treten, so darf es in Sachen Problembehandlung nicht bei bloßen Lippenbekenntnissen bleiben, d. h. Konzepte zur Lösung bestimmter Probleme müssen nicht nur formuliert, sondern auch umgesetzt werden. Überhaupt muss sich die Grundeinstellung des öffentlichen Diskurses ändern: Es ist selbstredend nicht so, als hätte man die von West erhobenen Forderungen – wenigstens in ähnlicher Form – an anderer Stelle und aus anderem Munde nicht schon gehört. Aber Wests Vorstellungen reichen weiter, als es auf ersten Blick erscheinen mag. Tatsächlich strebt er eine Politik der Konversion an. Das ist ein gewaltiger Anspruch. Gewaltig jedoch ist auch die Bedrohung durch den Nihilismus. Insofern ist West nur konsequent. Die Politik der Konversion wiederum ist ohne ein besonderes moralisches Fundament nicht denkbar. Sie muss in einer Ethik der Liebe fundieren. Auch das ist konsequent gedacht (und empfunden): Wenn der Kern des Nihilismus wirklich in der Negation des Selbst (und/oder der Welt) besteht, wenn Nihilismus also eine Art Vergiftung der Seele darstellt, ist Liebe (als Quelle der Selbstliebe, die ihrerseits wiederum als Quelle neuer Liebe (Nächstenliebe) entspringt) das vielversprechendste Antidot: „Nihilism is not overcome by arguments or analyses; it is tamed by love and care. Any disease of the soul must be conquered by a turning of one's soul. This turning is done through one's own affirmation of one's worth – an affirmation fueled by the concerns of others. A love ethic must be at the center of a politics of conversion" (West 2001, 29).

Die für West so wichtige Idee der Umkehr oder Umlenkung der Seele ist tief sokratisch – immerhin ist die zur Umkehr (*periagoge*) der (irregeleiteten) Seele führende Sorge um die Seele (vgl. Platon *Phd.* 82d) bzw. das Selbst (vgl. Platon *Alk. I* 132b-c) nicht weniger als der neuralgische Punkt von Sokrates' Philosophie. Das sokratische Anliegen der Selbstsorge ist zudem von höchster politischer Relevanz, was sich vor allem bei Sokrates' Schüler Platon zeigt. Im großen Ganzen zielt dessen Philosophie nämlich ebenso wie das Denken Cornel Wests in ethisch-politischer Hinsicht auf eine gesamtgesellschaftliche Konversion. Wir haben es jeweils mit periagogischem Denken zu tun. Cornel Wests Politik der Konversion ist natürlich dezidiert demokratisch und verträgt sich von daher nicht zwanglos mit dem autoritär-aristokratischen Staatsentwurf Platons. Doch gibt es bemerkenswerte Parallelen, deren Feuer sich an dem beide Gedankenwelten verbindenden Brennpunk der Selbstsorge (*epimeleia*) entzündet. Beide Denker sind Sokratiker und eben deswegen auch Erotiker. Doch Wests Eros gilt – dafür zeugt auch sein soziales Engagement – mehr den Menschen als der Wissenschaft und der Philosophie, die für Platon die Eintrittstore zur Wahrheit und damit in einem Schwung auch zum Guten bedeuten. In gewisser Weise gilt Wests Liebe allerdings ebenfalls der Wahrheit – nur eben nicht der Wahrheit als einem Prinzip. Eine unhintergehbare Wahrheit ist für West dagegen jeder einzelne in einer bestimmten geschichtlichen Situation stehende Mensch mit all seinen Schwächen und Potenzialen. Es ist neben allem bisher Ausgeführten namentlich dieses humanitäre Wahrheitsverständnis, das dazu einlädt, Wests Philosophie als einen dezidiert antinihilistischen Humanismus zu begreifen. ■

12 In diesem Sinne kritisiert er auch die Philosophie des von ihm ansonsten hoch geschätzten Richard Rorty: „And Rortys ingenious conception of philosophy as cultured conversation rests upon a nostalgic appeal to the world of men (and women) of letters and decades past" (West 1999b, 209). Demzufolge dürfen an ihrer Eignung, für antinihilistische Aufbruchsstimmung in gesellschaftlich breiten Kreisen zu sorgen, Zweifel angemeldet werden.

Literaturverzeichnis:

Brock, Eike: „Uncanny Nihilism and Cornel West's Tragic Humanism", in: Miller, Monica/Pinn, Anthony B. (Ed.): *Humanism in a Non-Humanist World*, Basingstoke 2016, 95-119.
Cowan, Rosemary: *Cornel West. The Politics of Redemption*, Oxford 2003.
Gillespie, Michael Allen: *Nihilism before Nietzsche*, Chicago/London 1995.
Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 192006.
Law, Stephen: *Humanism. A very short Introduction*, Oxford / New York 2011.
Manemann, Jürgen/Arisaka, Yoko/Drell, Volker/Hauk, Anna Maria: *Prophetischer Pragmatismus. Eine Einführung in das Denken Cornel Wests*, München [2]2013.
Moritz, Karl Philipp: *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman*, in: K.P. Moritz. Dichtungen und Schriften zur Erfahrungsseelenkunde, hrsg. von H. Hollmer und A. Meier, Frankfurt/M 2006, 85–518.
Müller-Lauter, Wolfgang: Art. „Nihilismus", in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Darmstadt 1984, 846-854.
Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (= KSA), 15 Bände, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York [2]1988.
Platon: *Sämtliche Dialoge*, 7 Bände, hrsg. von Otto Apelt, Hamburg 2004.
Rasche, Michael: *Das Phänomen des Tragischen und die tragische Dimension des Christentums*, in: ThPh 89 (2014), 514-533.
Sandel, Michael: *What money can't buy*, New York 2012.
Sloterdijk, Peter: *Kritik der zynischen Vernunft. 1. Band*, Frankfurt/M 1983.
West, Cornel: *On Afro-American Music. From Bebop to Rap*, in: *The Cornel West Reader*, New York, Great Britain 1999 (=1999a), 474-484.
West, Cornel: *Nietzsche's Prefiguration of Postmodern American Philosophy*, in: *The Cornel West Reader*, New York, Great Britain 1999 (=1999b), 188-210).
West, Cornel: *Race Matters*, Boston 2001.
West, Cornel: *Democracy Matters. Winning the fight against imperialism*, New York 2004.
West, Cornel: *Was es heißt, ein Mensch zu sein! Eduardo Mendieta im Gespräch mit Cornel West*, in: Manemann, Jürgen/Arisaka, Yoko/Drell, Volker/Hauk, Anna Maria: *Prophetischer Pragmatismus. Eine Einführung in das Denken Cornel Wests*, München 2013, 129-161.

Humanität als Funktionsbegriff im Selbstverständnis des Menschen

Skizze zu einer Argumentation im Vorfeld einer Theorie der Humanität

Volker Gerhardt

Foto: Volker Gerhardt

Volker Gerhardt ist Seniorprofessor am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin.

1. Definition kann auch ihr Gutes haben.

So umstritten die seit nahezu zweieinhalb Jahrtausenden tradierten, sich seit zwei Jahrhunderten überbietenden und heute eher antiquiert erscheinenden Definitionen des Menschen auch sein mögen: In einem kann man vollkommen sicher sein: Es gibt kein anderes Lebewesen, über das so viele Definitionen in Umlauf sind. Dazu gehört auch die These, dass der Mensch das einzige Tier ist, das sich für einen Menschen hält.

Aus der Unmenge an Definitionen, deren Gemeinsames stets darin besteht, dass sie der Extrakt einer *Selbstbeschreibung* sind, kann man mit Blick auf die Tatsache, dass Botaniker und Zoologen von „Bestimmung" sprechen, wenn sie ein Lebewesen nach seinen Merkmalen klassifizieren, eine rein formal anmutende eigene Definition ableiten. Die besteht darin, dass der Mensch das Lebewesen ist, das „sich selbst bestimmt".

Als formal erscheint die auf das Definieren bezogene Definition jedoch nur, solange wir nicht beachten, dass dieses „Sich-selbst-Bestimmen" nicht auf den theoretischen Akt einer klassifikatorischen *Selbsteinordnung* beschränkt ist. Sie ist vielmehr Teil einer Praxis des wissenschaftlichen Arbeitens, die, um beim Beispiel zu bleiben, das Botanisieren und Zoologisieren nicht nur als persönliche Leidenschaft, sondern immer auch als ein Erfordernis der Forschung erscheinen lässt. Wer sich ihr verschreibt, der betreibt zugleich eine Art praktischer *Selbstbestimmung*, die zu einem mehr oder weniger wichtigen Teil seiner Lebensführung gehören kann.

Diese Konsequenz ist weder nur auf Biologen noch allein auf Wissenschaftler beschränkt: Selbst wer nur seine Freizeit einer selbstbestimmten Aufgabe widmet, gibt darin auch seinem Leben eine Form; und darin bestimmt er sich selbst. Also ist es kein gewagter Schluss, die Selbstbestimmung als eine bemerkenswerte Fähigkeit des Menschen anzusehen, in der ein nicht unwesentliches Kennzeichen des Menschen überhaupt namhaft gemacht werden kann.[1]

1 Siehe dazu: Volker Gerhardt, *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999. – Mit dieser Schrift beginnen meine Vorarbeiten zu einer Theorie der Humanität. Die Bemühungen wurden in der *Kleinen Apologie der Humanität (Der Mensch wird geboren*, 2001) sowie in den seit 2007 erschienenen Beiträgen zum *Humanprojekt* der BBAW fortgesetzt. Dazu gehört auch die Sammlung: *Was ist der Mensch?* (2008) Der ethische Ausgangspunkt wurde 2015 in *Die Menschheit in der Person eines jeden Menschen. Zur Theorie der Humanität* (in: Jahrbuch politisches Denken, Berlin 2015, 21-45) erläutert. Die politische Zielsetzung ist dem 2015 gehaltenen Vortrag *Demokratie als politische Form der Menschheit* (gekürzt: Information Philosophie 4/2015; ungekürzt: Zürich 2016) umrissen. Im vorliegenden Text skizziere ich das Argument, mit dem die Unverzichtbarkeit des Begriffs der Humanität gezeigt werden kann, ohne ihn vorab normativ in Ansatz zu bringen. Das erklärt auch die Rede vom „Funktionsbegriff", die nicht den Anspruch erhebt, die volle Bedeutung des Sinns der Humanität zu erschließen.

Schon den Lesern von Pico della Mirandolas 1496 posthum erschienener Rede über die Würde des Menschen scheint es keine Schwierigkeiten bereitet zu haben, in dem *sibi präfinere*, also in dem Sich-selbst-Bestimmen, ein zentrales Merkmal des Menschen zu erkennen.[2] Zwar hat es noch einiger Generationen bedurft, ehe es in den modernen europäischen Sprachen (etwa in der Form von *selfdetermination* oder *autodétermination*) als *definiens* des Menschen allgemein gebräuchlich wurde. Nachdem aber Kant den Begriff der *Selbstbestimmung* zwar eher beiläufig, wohl aber an entscheidender Stelle seiner *Grundlegung* als zentrales Charakteristikum des Menschen verwendet hatte,[3] griffen seine Leser den Terminus auf, als hätte es ihn schon immer gegeben.

In der Ethik, insbesondere in der Medizin- und Bioethik, aber auch im Völkerrecht, ist der Terminus der Selbstbestimmung unverzichtbar geworden; man kann ihn aber, wie schon Pico (und nach ihm Montaigne, Locke oder Rousseau, späterhin Hegel, Marx und Nietzsche), durchaus auch zur anthropologischen Selbstauszeichnung des Menschen heranziehen. Man sollte nur ergänzen, dass die Selbstbeschreibung durch Selbstbestimmung *nicht* beansprucht, dass sich der Mensch *in allen* Lebenslagen durchgängig und in vollem Umfang selbst bestimmt.

Der Lebensanfang und das natürliche Lebensende dürften allemal Ausnahmen darstellen; Schlaf, schwere Erkrankungen, Zwang durch Gewalttäter, Drogenkonsum und manches andere können zu einer Störung oder Unterbrechung der Selbstbestimmung führen; in der Demenz kann sie noch vor dem Tod ihr Ende finden. Aber das, worin sich der Mensch wesentlich versteht, sobald er denkt oder spricht, sich Ziele setzt, sich entscheidet, anstrengt oder entspannt, ist auch dann ein Fall von Selbstbestimmung, wenn er dem Urteil, der Vorschrift oder dem Beispiel eines anderen folgt. Entscheidend ist allein, dass er es *ohne Zwang* und *von sich aus* tut. Also ist klar: Selbstbestimmung kann nur aus *Freiheit* erfolgen. Das ist das Erbe, das sie in die sie regulierende Idee der Humanität einbringt. Eine Menschheit, die nicht als frei begriffen werden könnte, wäre keine mehr.

2. Die Angewiesenheit auf seinesgleichen.

Man kann auch deshalb noch heute von Selbstbestimmung als einem zentralen Merkmal des Menschen sprechen, weil der Begriff nicht ausschließt, dass sich auch andere Lebewesen selbst bestimmen, obgleich sie offenkundig nicht darauf angewiesen sind, sich durch den Gebrauch von Begriffen auszuzeichnen. Bei ihnen kann man keinen Begriff eines bewusst zum Einsatz gebrachten *Selbst* zu Grunde legen; von *Freiheit* kann allenfalls im Sinn einer Spontaneität gesprochen werden, die aus dem organischen Ganzen des Lebewesens stammt und somit immerhin in vollem Umfang seiner Eigenart entspricht.

Gleichwohl kann die Bedingung einer Selbstbestimmung auch bei nicht menschlichen Lebewesen erfüllt sein. Das nicht zuletzt deshalb, weil „Bestimmung", wie die Differenz zwischen begrifflicher Klassifikation und praktischer Zielführung belegt, durchaus unterschiedlich verstanden werden kann. Folglich hat auch der Terminus der Selbstbestimmung ein breiter gefächertes Bedeutungsspektrum, das nicht allein auf das Verhalten des Menschen eingeschränkt ist.

So bestimmen sich Pflanzen und Tiere allein durch den *Vollzug* – oder besser: *im Vollzug* ihrer Lebensform. Sie sind, was sie sind, indem sie der Bestimmung folgen, die in den reproduktiven Programmen ihrer Gene angelegt ist. Ihre Selbstbestimmung liegt in der gelingenden Selbstorganisation, in der sie sich als individuelle Exemplare ihrer Gattung erweisen.

Eigene Aktivität vorausgesetzt, bedürfen sie der energetischen Versorgung durch das Angebot einer ihnen entsprechenden Umwelt sowie der Stimulation durch Wasser, Licht und Wärme; sie sind auf genügend Raum für ihr Wachstum und ihre Bewegung angewiesen, ganz gleich, ob sie zu eigenen Ortswechseln fähig oder an ihren Standort gebunden sind. Es kommt allein darauf an, dass sie *nach den Regeln ihrer eigenen physischen und sozialen Organisation* tätig sind; in deren Rahmen haben sie ihre spezifische Bestimmung zu erfüllen, in dem sie selbst *ihrer Art entsprechend* leben. Sie bestimmen sich selbst, indem sie in ihrer ihnen gemäßen Umgebung die Vorgaben ihres genetischen Programms erfüllen.

Dabei darf man nicht vergessen, dass sie bei der Erfüllung ihrer Lebensaufgabe auf die artgerechten *Vorleistungen durch Exemplare ihrer eigenen* Spezies angewiesen sind. Auch hier reicht es in den meisten Fällen nicht, dass die ältere Generation als Produzent keimfähiger Samen einmal da und aktiv gewesen ist. In der Regel muss sie eine Weile lang noch in vielem gegenwärtig bleiben, nicht allein im Humus des Bodens, sondern überhaupt in der Mitgestaltung einer Umwelt, die ihrer eigenen Spezies günstig ist,

2 „Du sollst", lässt Pico den Schöpfergott zum Menschen sprechen, „deine Natur ohne Beschränkung nach deinem freien Ermessen, dem ich dich überlassen habe, selbst bestimmen [*tibi praefinies*]. (*Oratio de dignitate hominis*, hg. v. E. Garin, Bad Homburg/Berlin/Zürich 1968, 28/29)

3 Das geschieht im zweiten Teil der Grundlegung im Zusammenhang der Erläuterung der Autonomie der praktischen Vernunft, die den Menschen auf den kategorischen Imperativ verpflichtet (AA 4, 436). Nach Kant ist der Ursprung der *Selbstbestimmung* in der deskriptiven *Bestimmung* stets gegenwärtig.

zu der aber stets auch unzählige andere Arten von Lebenwesen gehören. Das zu betonen ist wichtig, denn auch die Menschheit kann sich unter keinen Umständen selbst genügen; sie bleibt auch in ihrer aus eigener Einsicht erfolgenden Selbstbestimmung konstitutiv auf das *Dasein anderer Lebewesen* angewiesen.

Die Präsenz der Vorgänger ist mitunter noch bis weit in die Lebenszeit ihrer Nachfahren hinein gefordert. Allerdings reicht sie nicht aus, wenn die Lebensform, in der sich die neue Generation selbst zu bestimmen hat, selbst eine *Zukunft* haben soll. Deshalb sind die produktiven Exemplare einer Spezies in der Regel auf die *kooperative Gegenwart von ihresgleichen* angewiesen, insbesondere dann, wenn sie für die sich fortsetzende Bestimmung ihrer Spezies durch die Zeugung eigener Nachkommen zu sorgen haben.

Das sich in seiner genetischen und physiologischen Selbstorganisation selbst bestimmende Leben ist auf derart viele (innen wie außen wirkende) Faktoren angewiesen, dass es sich verbietet, die vorausgesetzten Umstände sowie die begleitenden Vorgänge gering zu schätzen. Nehmen wir hinzu, wie variantenreich auch die Möglichkeiten der Kommunikation nicht nur bei Tieren, sondern auch bei Pflanzen sind, und beziehen wir die Tatsache ein, dass die Verständigung weit über die Grenzen der jeweiligen Spezies hinaus erfolgt, können wir zumindest eine Ahnung davon haben, wie sehr alles Lebendige nicht nur in seiner Herkunft, sondern auch in seiner Gegenwart auf *anderes Leben* angewiesen ist.

Für das menschliche Leben gilt das alles auch! Genauer: Es trifft auf die Lebensform der menschlichen Spezies in besonderem Maße zu. Denn beim Menschen (er mag noch so berechtigt sein, von der „Autonomie" seiner Vernunft zu sprechen und Wert auf seine individuelle Eigenständigkeit zu legen) steigt die *Angewiesenheit auf die Präsenz von seinesgleichen* auf dramatische Weise an. Ob krank oder gesund: Jedes menschliche Wesen kommt lebensunfähig, nämlich als konstitutionelle Frühgeburt zur Welt; es ist länger als jedes andere Säugetier auf die schützende und sorgende Gegenwart der Generation der Eltern und Großeltern angewiesen. Geschlechtsfähig und erwachsen wird es allemal ungleich später als jedes vergleichbare andere Lebewesen.

3. Begriffliche Überbietung der natürlichen Konditionen.

Die Anthropologen des 20. Jahrhunderts haben die einzigartige Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen wiederholt in großer Anschaulichkeit hervorgehoben.[4] Mit Blick auf die spezifisch menschliche Form der Selbstbestimmung aber ist entscheidend, dass die konstitutionelle Angewiesenheit auf die Mitwirkung von seinesgleichen in nichts so deutlich hervortritt, wie gerade im *begrifflichen Charakter humaner Selbstbestimmung*. Denn der Mensch muss sich *im Medium von Begriffen* mit seinesgleichen verständigen können, ehe er überhaupt in der Lage ist, sein Leben selbstbewusst und selbstbestimmt zu führen. Und wenn er dabei, wie es bereits bei Kindern geschieht, seinen ausdrücklich geäußerten *Willen* zum Ausdruck bringt, liegt schon darin eine begriffliche Verständigung mit sich selbst, die nicht unabhängig von der reflexiven Beziehung zu seinesgleichen ist.

Unter diesen konzeptionell ausgezeichneten Bedingungen geht die Selbstbestimmung durch physiologische und soziale Prozesse der Selbstorganisation natürlich nicht verloren! Im Gegenteil: Der Leib und das Leben bleiben unvermindert präsent, können aber unter den Bedingungen des Begriffsgebrauchs nur noch als *Voraussetzung* für das angesehen werden, was dem menschlichen Individuum in den von ihm in den Blick genommenen epistemischen oder praktischen Bezügen wichtig ist. Das kann stets nur etwas sein, was immer auch sachlich ausgezeichnet, somit begrifflich vermittelbar und allgemein zustimmungsfähig ist. Die an Leib und Leben gebundenen physischen und sozialen Konditionen machen die Selbstbestimmung *möglich*; aber das, was für das Individuum aus eigener Einsicht thematisch vorrangig ist, macht sie *nötig*.

Doch so scharf die in der begrifflichen Selbstbestimmung liegende Abgrenzung von Lebewesen, die nicht über begriffliche Formen der Weltverarbeitung verfügen, auch ist, so deutlich tritt vor dem Hintergrund der zuvor skizzierten einheitlichen Selbstbestimmung *in jedem vorkommenden Lebensvollzug* die zugrunde liegende *Gemeinsamkeit* auch beim Menschen hervor. Um das zu erkennen, braucht man nur die gesteigerte *Abhängigkeit eines jeden Menschen von seinesgleichen* einzubeziehen. Dann wird deutlich, dass der Mensch durch seine begrifflich fundierte Erkenntnis vornehmlich die *Art des Bezugs auf den Gattungszusammenhang* verändert.

4 Insbesondere Arnold Gehlen, *Der Mensch* (1940), Gesamtausgabe hg. v. K.-S. Rehberg, Bd. 3.1 u. 3.2, Frankfurt a.M. 1993.

Zu den genetischen Impulsen, zu den Reiz-Reaktions-Schematismen, den sogenannten Instinkten, den situativ erlernten Eigenarten und den sich in Versuch und Irrtum bewährenden Schlüssen (allesamt Fähigkeiten, die beim Menschen nicht verloren gehen) kommen bei ihm die *begrifflich gefestigten Erfahrungen* und die in der Gegenseitigkeit als *allgemein erwiesenen Erkenntnisse* hinzu. Sie müssen *erlernt*, *geübt* und schließlich auch (in den stets gegebenen engen Grenzen) *verstanden* werden, ehe sie zu einem dem Menschen entsprechenden Einsatz kommen können. Erst durch diese intellektuelle Eigenleistung gewinnen Menschen den Status eines Angehörigen der Menschheit.

Das ist natürlich kein Ausschlusskriterium, das die Entscheidung erlaubte, die nicht der Norm entsprechenden Menschen gehörten nicht zur Menschheit. Alle von Menschen gezeugten und geborenen Lebewesen, die in der Regel allein dadurch die üblichen Merkmale der „Bestimmung" des Menschen erfüllen, machen die Spezies des Menschen aus. Beziehen wir aber das hier betonte *begriffliche* Konstitutionsmerkmal des Menschen, das allererst den *Begriff der Menschheit* ermöglicht, mit ein, dann gehören die behinderten Menschen mit besonderem Nachdruck hinzu! Denn unabhängig von der Liebe, die gerade sie auf sich ziehen können (und die sie aus moralischen Gründen auf sich ziehen sollten), stellen die Behinderten eine Herausforderung und Aufgabe für die nicht durch Mängel ihrer üblichen Ausstattung eingeschränkten Menschen dar.

Wenn es dem Menschen mit Hilfe der bereits auf Kooperation beruhenden Begriffe möglich ist, Unzulänglichkeiten in seiner Umwelt auszugleichen, sich gegen Widrigkeiten der Natur zu wehren, ja, sogar zu glauben, er könne die Natur erweitern und verbessern, gibt es keine vordringlichere Aufgabe für ihn, als die an seiner eigenen Natur hervortretenden Mängel zu beheben oder, wo immer das nicht gelingt, sie wenigstens erträglich zu machen.

Damit ist bereits der Absprache, Planung und Zusammenarbeit ermöglichende Vorzug der exponierten begrifflichen Leistungsfähigkeit des Menschen betont. Aber der die spezifisch menschliche Form der sozialen Kooperation ermöglichende Gewinn besteht darin, dass die Individuen durch die Art ihrer Zurechnung zur Gesamtheit einer selbst wesentlich begrifflich präsenten Menschheit *nicht kollektiv* vereinnahmt werden! Im Gegenteil: Erst mit dieser intelligiblen Zugehörigkeit wird es dem Einzelnen möglich, selbstbewusst von allgemein verständlichen Einsichten, verlässlichen Urteilen und begründeten Entscheidungen auszugehen. So kommt es zu der paradox erscheinenden Lage, dass der Mensch sich nur als mitwirkendes Glied einer begriffliche Verbindlichkeit erzeugenden Verständigungsgemeinschaft zugleich als eigenständiges Individuum begreifen kann. Das wiederum ermöglicht zu verstehen, was gemeint ist, wenn man sagt, die Menschheit im strengen Sinn gebe es nur in der Person eines jeden Einzelnen.[5]

4. Das Netzwerk des Bewusstseins.

In einer nicht mehr bloß *biologisch*, *physiologisch* und *sozial*, sondern vornehmlich auch *intellektuell* wirkenden Gesamtheit der Menschheit erhöht sich der *individuelle Spielraum* des Menschen beträchtlich, obgleich er unter allen Bedingungen seines Handelns der einsichtigen Rückversicherung bei seinesgleichen bedarf. So kann die Verpflichtung zur Humanität als die Bedingung seiner individuellen Freiheit verstanden werden. Je mehr er in der Lage ist, sich wenigstens partiell über die Automatik der genetischen Bestimmung seiner psycho-physischen Natur zu erheben, umso stärker wird die Verbindlichkeit, sich im Rekurs auf die erkannte Welt und die anerkannte Gemeinschaft kognitiv zu versichern. Und je deutlicher ihm die Eigenart seiner ihm unter den Begriffen des „Ich" und des „Selbst" vertrauten individuellen Verfassung ist, umso sicherer kann er sein, sich in der benötigten Erkenntnis gemeinsamer Lebensbedingungen nicht zu verlieren.

Während also alle Lebewesen ihre Selbstbestimmung wesentlich auf der Grundlage genetischer Programme vollziehen, kann sich der Mensch auf diese Form der Steuerung nur noch in kleinerem Umfang verlassen. Also muss er sie durch das ergänzen, was ihm an begrifflicher Erfahrung und logischer Einordnung zu Gebote steht. Er hat sich in den Fällen bewusster Entscheidung auf das von ihm Geglaubte und Erkannte zu verlassen.

Dabei zeichnet ihn zwar nicht durchgängig, aber doch vorherrschend der Anspruch aus, das, was er kann, auch zu tun: Folglich setzt er nicht selten sogar seinen Ehrgeiz darein, nach eigener Einsicht und mit bewusst vertretenen Gründen, nach seinem eigenen Willen zu entscheiden. Erneut erscheint es so, als könne der Unterschied zwischen dem Menschen und den anderen Lebewesen nicht größer sein: Der Mensch handelt nach bewusst mit der Welt vermittelten Gründen, während nicht nur die Pflanzen, sondern auch die Tiere in ihrem Verhalten nahezu vollständig an ihre genetisch-physiologische Ausstattung gebunden bleiben. Doch wer bei dieser Opposition verbleibt, verkennt, wie weitgehend auch der Mensch seinem naturgeschichtlichen Erbe verpflichtet ist. Kein einziger

5 So die vielzitierte Formel Kants, in der auf die Menschheit bezogenen Formel des kategorischen Imperativs, nach dem man die „Menschheit" sowohl in der eigenen Person als „in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel" ansehen soll (GMS, 2. Abschn.; AA 4, 429).

Akt seiner eigensinnigen Selbstbestimmung vermag den Menschen von seiner Bindung an die Natur zu lösen. Bis in die sublimen Verästelungen seiner Selbstreflexion folgt er den Gesetzen, die er zwar, wie die Regeln der Logik, hinnimmt und nutzt, die er aber weder bewusst gemacht hat noch von Grund auf versteht.

Setzt man nun, wie es in der vorherrschenden Tradition subjektivistisch ansetzender Bewusstseinstheorien immer noch üblich ist, eine monologische Verfassung des menschlichen Bewusstseins voraus, hat man mit der gewonnenen Einsicht in die Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der epistemischen Leistungen des Menschen ein schwer auflösbares Problem. In seiner kategorialen Abgehobenheit ist das Bewusstsein von den physischen, physiologischen und sozialen Vorleistungen des Lebens definitiv getrennt, und der Mensch wird zum unerklärlichen und nur auf sich selbst bezogenen Sonderfall gerade auch in der belebten Natur. Zwar kann man diesen besonderen Status „naturalistisch" leugnen und die Reduktion des Bewusstseins auf physische Kräfte als eine (vielleicht schon bald) lösbare Aufgabe bezeichnen. Doch mit der naturalistischen Reduktion würde eben das liquidiert, was der Mensch als für ihn vorrangig erlebt und begreift. Sperrt man andererseits jedoch das Denken und Vorstellen in den von außen letztlich unzugänglichen Käfig reiner Subjektivität, geht der *Weltbezug* verloren, um den es doch in allem Vorstellen, Denken und Sprechen geht.

Versteht man hingegen das Bewusstsein gerade in Anerkennung seiner Eigenheit als eine Fortsetzung der die lebendige Natur überhaupt erst ermöglichenden Prozesse der *Organisation*, erkennt man an, dass gerade im Bewusstsein durchaus höchst verschiedene Elemente mit einander verbunden werden, die selbst Gegensätze nicht nur überwinden, sondern auch neue Widersprüche hervorbringen können. Dann erscheint es alles andere als unmöglich, auch das Bewusstsein als integrales *Funktionsorgan des Lebens* anzusehen.

„Bewusstsein", so heißt es in einem späten Aphorismus Nietzsches, „ist eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch." Es sei etwas, das sich „nur unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt habe."[6] Hätte Nietzsche gewusst, dass Kants Konstruktion eines „transzendentalen" Bewusstseins eben diese alle verständigen Wesen einbeziehende Mitteilbarkeit ermöglichen soll, hätte er über den „Chinesen von Königsberg"[7] womöglich anders geurteilt. Denn für Kant heißt allgemein-begriffliches Verstehen nichts anderes als einen Gedanken „communicabel" zu machen.[8] Genauer: Ein Gedanke *ist* der „communicabel" gemachte Selbst- und Weltbezug.

So gesehen kann das Bewusstsein, mit Nietzsches Begriff, *nach Art eines Netzwerks* aufgefasst werden, in dem Gegenstände und Ereignisse der Welt als Sachverhalte begriffen werden, welche eine Eindeutigkeit erlaubende Verständigung zwischen Individuen ermöglichen. Die Individuen begreifen sich dabei als gleichartige „Subjekte", die der begrifflich erzeugten Objektivität der begrifflich erfassten Natur in strukturell vergleichbarer Weise gegenüberstehen. In dieser formalen Gegenüberstellung kann ihre Stellung einheitlich mit „Ich" oder „Selbst" bezeichnet werden, obgleich jedes Ich völlig zu Recht von der Gewissheit ausgeht, etwas Einzigartiges zu sein.

Die strukturelle Gleichheit zwischen den im Einzelnen höchst verschiedenen Individuen ermöglicht, das begrifflich Erfasste vornehmlich als *Mitteilung* aufzufassen, die auch deshalb als exakt, eindeutig und überprüfbar verstanden werden kann, weil das Bewusstsein als kommunikatives Netzwerk – und damit als *Medium der Angleichung von Welt und Mensch* – fungiert.

Die mit Blick auf das Selbstverständnis des Menschen zentrale Leistung des Bewusstseins besteht nun darin, dass es eine *Stabilität* der in Erkenntnis überführten Verhältnisse ermöglicht. Darin bietet sich eine feste Verbindung mit den sich selbst begriffliche Konstanz verschaffenden Individuen an. Durch die in Daten, Relationen und epistemische Momente aufgelöste Welt, die es strenggenommen nur noch in der Gleichzeitigkeit der Mitteilung (sowie in den darin hervorgebrachten technischen Erzeugnissen) gibt, entsteht eine Sicherheit, die es in der vorbegrifflichen Beziehung des Menschen zu sich und zur Welt so noch nicht gab.

Diese Sicherheit kann aber nicht als metaphysische Wertsteigerung des Menschen angesehen werden. Sie geht mit der kognitiven Atomisierung der Welt in Sachverhalte, mit der essenziellen Distanz zu der als rein kausales Geflecht begriffenen Natur und mit der Gleichschaltung der lebendigen Individuen zu von einander isolierten Subjekten einher. Das müsste zum Gefühl einer „Entfremdung" führen, die nicht erst durch gesellschaftliche Verhältnisse, sondern bereits durch die verstandene Welt als Ganze – mitsamt der zu ihr gehörenden Menschen – veranlasst ist.

Tatsächlich aber liegt darin der größte Gewinn der Erkenntnis und des Wissens für den Menschen:[9] Sie schaffen eindeutig benennbare Sachverhalte, die nach festen

6 Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 5. Buch, 354; KSA 3, 591.
7 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 210; KSA 5, 144.
8 Vgl. Brief an Beck v. 1. Juli 1794; AA 11, 515.

9 Ich verzichte auf den Nachweis, dass zum *Wissen* immer auch der *Glauben* gehört. Dazu in Kürze vom Verf.: Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang, Stuttgart 2016.

logischen Regeln verknüpft sind und unter Bezug auf als gleich angenommene Individuen eine verlässliche Ordnung ergeben. Deren Begrifflichkeit ermöglicht ein berechenbares Handeln auch unter den Konditionen größter wahrgenommener Unterschiede. Dazu gehört, dass der Mensch sich selbst als Fixpunkt annehmen kann, der es ihm inmitten der in lauter Relationen aufgelösten Welt ermöglicht, sie und ihre Elemente als dauerhaft und berechenbar anzusehen.

Unter diesen Verhältnissen entwickelt der Mensch auch ein sachhaltig aufgeladenes Verständnis seiner selbst, das zwar die bei allen gleiche Identifikation mit dem „Ich" oder „Selbst" erlaubt, aber doch eine Anreicherung mit bestimmten Merkmalen bietet. Und dieses Selbstverständnis verlangt einen *Begriff für die Gesamtheit* derer, mit denen eine Verständigung auf der Basis des abstrakten Selbstbezugs auf „Ich" und „Selbst" gewährleistet ist. Dieses alle „Ich"-sagenden Subjekte vereinende Kollektiv hat in der Kulturgeschichte der Menschheit viele Namen getragen. Man konnte es auf eine angenommene Blutsverwandtschaft oder einen historisch auftretenden Stamm, auf die Mitglieder einer Sprachgemeinschaft, einer Kultur oder eines Volkes, auf die Angehörigen eines Geschlechts oder einer Religion beziehen. Aber im geschichtlichen Wandel dieser Bezugsgruppen zeigte sich immer mehr, dass es hier letztlich allein um eine *begriffliche Bezugsgröße* gehen kann, die das entscheidende Merkmal des einzelnen Menschen auch auf deren Gesamtheit bezieht. Dieser Begriff ist der der *Humanität*.

5. Animal rationale.

Es ist schon deutlich geworden, dass die vorgetragene Überlegung sich dem heute so umstrittenen Thema der Humanität auf dem denkbar größten Umweg (wenn auch in aller Kürze) nähert. Deshalb eine letzte Schleife, um kenntlich zu machen, dass Humanität mindestens für alle jene unverzichtbar ist, die auf *Erkenntnis* und rationale *Verständigung* und damit nicht zuletzt auf die *Selbstkritik der Spezies* setzen, die selbst die Kritiker durchweg noch „Menschheit" nennen.

Ein besonderer Vorzug der einleitend eher beiläufig aufgenommenen Definition des Menschen als ein sich selbst bestimmendes Wesen besteht darin, dass es sich anbietet, die Selbstbestimmung auch anderen Lebewesen als zentrales Merkmal zuzuschreiben. Das fällt uns leicht, nachdem uns die Einsicht in die genetische Selbstprogrammierung der lebendigen Natur erkennen lässt, dass die Erscheinungs- und Verhaltensform eines jeden Lebens als Ausdruck eines genetischen Reproduktionsvorgangs verstanden werden kann.

Die Formel vom Menschen als dem sich selbstbestimmenden Lebewesen kann aber auch eine Hilfe für die Auslegung einer der ältesten Definitionen des Menschen als *animal rationale* bieten. Diese bereits durch die griechische Kennzeichnung als *zoōn logon echōn* vorgegebene Definition lässt sich mit vielfachen Wendungen umschreiben: Sie kann bedeuten, dass der Mensch über eine allgemein verständliche Sprache verfügt, dass er sich darin mit eindeutigem Bezug auf auch von anderen gemeinte Sachverhalte äußern kann, dass er also Begriffe bilden und verwenden und sich somit in seinen logischen Leistungen als vernünftig, verständig oder als rational erweist. Wer auch hier vermeiden will, dass diese Selbstbeschreibung ausnahmslos auf alle Lebensakte des Menschen bezogen wird, betont vermutlich, dass *animal rationale* nur heißen kann, der Mensch sei der Vernunft zwar *fähig*, verhalte sich aber keineswegs durchweg vernünftig.

Die Definition als *zoōn logon echōn* oder *animal rationale* hat überdies den Vorzug, dass der Streit darüber, ob sich der Mensch als „Lebewesen" oder als „Tier" versteht, offenkundig müßig ist. Denn sowohl *animal* wie auch *zoōn* kann beides heißen. Aber um hier nicht in den Fehler einer redundanten Unterscheidung zu verfallen, brauchen wir den Rückgriff auf die alten Sprachen nicht; denn mindestens das sollte der moderne Mensch aus der Evolutionstheorie lernen, dass er, selbst wenn er sich *homo sapiens*, *homo ludens*, *homo faber*, *homo publicus* oder *animal symbolicum* nennt, in der achtbaren Klasse der Säugetiere verbleibt.

Worin aber liegt das Minimum seiner Fähigkeit, mit Begriffen umzugehen? Dass der Mensch *etwas als etwas bestimmt* und sich darin auch seinesgleichen mehr oder weniger eindeutig verständlich machen kann. Kann er das, so kann er sich mit dieser Fähigkeit auch *selbst beschreiben*; er kann sich als Vater oder Mutter, als Freund oder Feind, als krank oder wieder gesund bezeichnen, und er kann, wenn es wichtig ist, Wert darauf legen, dass er nur ein Bote der Götter, und nicht selbst ein Gott ist. In diesem Sinn kann er sich einen *Menschen* nennen.

Eine Selbstbeschreibung dieser Art hat in der Regel Folgen für das Verhalten des Menschen. Dient sie nicht zur Täuschung seiner Mitmenschen, wird der Mensch Wert darauf legen, sich ihr entsprechend zu verhalten. Im anderen Fall wird er, je nach Lage der Dinge, versuchen, die anderen bei ihrem Glauben zu lassen. In beiden Fällen bestimmt er sich nach seiner eigenen Einsicht *selbst*. Und in beiden Fällen wird ein *positiver Selbstbegriff* des Menschen vorausgesetzt, in dem wir den Ursprung der *Selbstnormierung* des Menschen zu suchen haben, für die der praktisch zum Einsatz gebrachte Selbstbegriff die Bedingung darstellt. Also kann man sagen, dass die alte Formel vom Menschen als *animal rationale* nur die Voraussetzung dafür benennt,

dass der Mensch sich theoretisch wie praktisch selbst bestimmen kann.

6. Das Tier, das seine eigenen Gründe hat.

In der skizzierten Auslegung zeigt sich, dass man die Fähigkeit, sich rational zu verhalten, nicht auf eine einzige Form des Verstandes- und Vernunftgebrauchs festlegen kann. Es geht nicht allein um den Einsatz der Begriffe bei der Bezeichnung von Dingen und Verhältnissen, auch nicht bloß um den rechnenden Umgang mit dem stets nur in Ausschnitten begriffenen Ganzen, sondern auch um die Übertragung allgemein verständlicher Einsichten auf das eigene Verhalten. Und damit sind wir bei einer Deutung der antiken Formel, die der modernen Theoriebildung nicht nur sehr nahekommt, sondern ihr im Innersten entspricht: Dann bezeichnet *animal rationale* das *Tier, das seine eigenen Gründe hat*. Damit wird sie nicht nur der fortschreitenden Individualisierung des Menschen, sondern zugleich auch der Nötigung gerecht, sich in Anerkennung der durch ihn selbst bereits epistemisch veranlassten Einbindung in anonyme technische und gesellschaftliche Konditionen durch eigene Gründe auszuweisen.[10]

Nehmen wir den Anspruch auf Begründung so ernst, wie er es verdient, dann stehen wir, je nach Problem- und Erklärungsbedarf, vor der Aufgabe, die eigenen Gründe mit einer auf das begrifflich abgesteckte Ganze einer Gemeinschaft, einer Kultur, eines Lebens, einer Natur oder einer Welt zu verknüpfen. Also müssen wir unter Umständen auch zu sagen versuchen, wie sich der Mensch im Gesamtzusammenhang seines Daseins in und mit dieser Fähigkeit der Begründung selbst versteht. Und da kann er, wie das schon die Alten mit ihrer Rede vom *animal rationale* taten, nicht davon absehen, dass offenbar nur die zweibeinigen, pelz- und federlosen, nicht flugtauglichen und zum Leben im Wasser unfähigen, aber zum Herdenleben neigende Tiere[11] Wert auf *Erkenntnis*, damit in praktischer Hinsicht auf *Gründe*, aber eben auch auf das ideell erfasste *Gemeinsame ihres Lebenszusammenhangs* legen.

Menschen müssen sich erst über etwas verständigen, was den anderen in Herden lebenden Tieren offenkundig von selbst, d. h. ohne den kommunikativen Zwischenschritt des Erkennens und Begründens gelingt. Dabei war den antiken Denkern bereits vollauf bewusst, dass die politischen Gemeinschaften, nach deren angemessener Form sie suchten und deren Ziel doch darin bestehen sollte, die Bürger zu schützen, tatsächlich aber die Menschen mehr als alles andere in ihrer Existenz bedrohen.

Diese Selbstgefährdung ist mit der Entwicklung der menschlichen Kultur bis zum heutigen Tag unablässig gestiegen. Für Platon hatte das den Charakter einer fortgesetzten *Tragödie*, wodurch er sich veranlasst sah, in einem politischen Gemeinwesen die theatralische Aufführung von Tragödien für überflüssig anzusehen. Denn die Politik – und offenbar auch die von ihm konzipierte denkbar beste! – sei selbst schon Tragödie genug.[12]

Das kann für uns nur heißen, dass wir den im menschlichen Handeln allemal unverzichtbaren Anspruch auf Erkenntnis und Begründung darauf richten, was diese sich selbst gefährdende Spezies des Menschen eigentlich ausmacht. Der Vorteil, den wir heute in der Bemühung dieser Aufgabe haben, liegt darin, dass der Bezug auf das Ganze der menschlichen Gemeinschaft bereits im Selbstverständnis des Einzelnen und vornehmlich in seinen Verlangen nach bewusstem Leben, nach Erkenntnis, Einsicht und Begründung angelegt ist. In den kommunikativen Leistungen des Bewusstseins versetzen wir uns in den Horizont einer idealen Gemeinschaft möglicher Verständigung. Mit jedem ausgesprochenen, ja, nur gedachten „Ich" wird implizit auf ein „Wir" verwiesen, das nicht zureichend durch eine bloße Naturbedingung vergewissert werden kann, sondern in den internen Funktionsbedingungen des Erkennens, des Verstehens und des Begründens aufgesucht werden muss.

7. Humanität als Korrespondenzbegriff der Person.

Auf den Umwegen einer Erörterung der anthropologischen und biologischen Dimension der Selbstbestimmung, nach dem Hinweis auf die bereits in sich Allgemeinheit und Mitteilbarkeit herstellenden Funktionen des Bewusstseins sowie mit der Erläuterung zur unverändert aktuellen Leistung von Erkenntnis und Begründung haben sich die Voraussetzungen für eine angemessene Begriffsbestimmung der Humanität, so glaube ich, verbessert.

Nachdem sich der Mensch, der in vollem Umfang Naturwesen bleibt, zumindest insofern von festen Verhaltensvorgaben seiner Spezies gelöst und seine Individualisierung immerhin so weit vorangetrieben hat, benötigt er *eigene Gründe*, um auf der Grundlage seiner Erkenntnis und im Einverständnis mit sich selbst zu handeln.

10 Dazu im Einzelnen: *Selbstbestimmung*, 1999.

11 Die Aufzählung nimmt nur einige der Defizite auf, die Platon im *Politikos* aufzählen lässt, um schließlich zu dem Ergebnis zu gelangen, dass der Mensch seine bedauernswerte Besonderheit darin hat, die Menge seiner Nachteile durch die schwer benennbaren Vorteile einer Erkenntnis auszugleichen, mit der er sich vornehmlich selbst gefährdet, nicht zuletzt weil sie ihm die Möglichkeit bietet, Waffen zu schmieden und sich nach Art eines Gottes aufzuspielen. (*Politikos* 262a - 288d; *Protagoras* 320d - 322d)

12 Platon, *Nomoi*, 7. Buch, 817a/b.

Die Tatsache, dass er ein Mensch und als Mensch ein Naturwesen ist, sollte ihm weiterhin wesentlich sein. Aber auch die Orientierung an seiner eigenen Natur bedarf der einsichtigen und sich gegen widerstreitende Ansichten behauptenden Gründe. Hinzu kommen vielfältige spezielle Angebote, die ihm mehr oder weniger feste Anhaltspunkte für sein Handeln versprechen: Die jeweilige *Herkunft*, *Hautfarbe*, *Religion*, *soziale Klasse*, *Nation* oder die jeweils dominierenden *Formen einer Kultur* sind naheliegende und bis heute gebräuchliche Kollektivbegriffe, die dem Individuum eine Identifikation erlauben, so dass er unter ihrer Anleitung selbstbestimmt handeln kann.

Aber im Rückblick auf die menschliche Geschichte lässt sich zeigen, dass alle diese Kollektivbegriffe nicht das leisten, was die Individuen von ihnen erwarten.[13] Anders ist es hingegen mit dem erstmals von Cicero in die Weltliteratur eingebrachten Begriff der *humanitas*. Natürlich kann auch er eines Tages seine systematische Attraktivität einbüßen. Doch so lange wir unsere politische Ordnung auf den Begriff des *Menschenrechts* zu gründen suchen und solange wir der Ansicht sind, dass die Berufung auf die *Würde der menschlichen Person* ihren Sinn behält, wird Humanität das unersetzliche Ideal bleiben, um dem Menschen in seiner Eigenständigkeit einen Halt im sozialen Ganzen zu geben.

Es ist nicht unerheblich, dass Cicero nicht nur der Urheber des Gedankens der *humanitas* ist. Er ist auch der erste, der von der *dignitas*, der Würde des Menschen, spricht. Also setzt er bereits auf die funktionale Entsprechung im Bewusstsein des Menschen, für die im vorstehenden Text einige Argumente zusammengestellt worden sind. Sie berechtigen zu der These, dass der Mensch mindestens so lange auf die *Humanität* angewiesen sein wird, als er sich auf den Selbstbegriff der *Person* verpflichtet.

Und ein letztes wäre dem Beispiel des bedeutenden römischen Platonikers Cicero zu entnehmen: Der Begriff der Humanität wurde schon bald und mit besonderem Nachdruck in der Moderne mit dem Verdacht belegt, er suche mit der Berufung auf die Menschheit doch nur der politischen Macht der römischen Senatorenherrschaft die philosophische Weihe des Ewigen zu geben. Der Vorwurf lässt sich an Ciceros Texten ebenso widerlegen wie an seinem Verhalten als Anwalt, Politiker und Erzieher.

Doch das Muster der Abwertung der Humanität hat sich bis heute gehalten. Nachdem es eine Zeitlang in Mode war, den Humanismus als heidnisch, katholisch, bürgerlich, historistisch-langweilig oder elitär abzuwerten, ist er heute unter den sogenannten „Speziesismusverdacht" geraten.[14] Diesem Verdacht fallen vor allem jene zum Opfer, die ihn erheben. Weit vorausdenkende Geschichtsphilosophen prophezeihen ihm sogar eine große Zukunft.[15] Doch die wird der Speziesismusverdacht nicht haben, solange es Theoretiker gibt, die für Widersprüche empfindlich sind. Sie werden nicht umhin kommen, kenntlich zu machen, dass man nicht mit dem größten moralischen Aufwand vom Menschen fordern kann, er möge auf Moral verzichten. Die Verantwortung für den Verzicht auf Verantwortung kann es nur geben, solange niemand anderes bereit ist, mit der Verantwortung verantwortlicher umzugehen. Da man dafür keinen Gott in Anspruch nehmen darf und solange man von keinem Tier verlangen kann, dass es in die Bresche springt, bleibt nur das Lebewesen übrig, das sich selbst als Mensch versteht.

Die Sicherung der Natur, die Achtung vor dem Leben sowie die Rücksicht auf das Empfinden und die Eigenart der Tiere kann man nur von einem Menschen fordern, der sich seiner humanen Verantwortung bewusst ist und der sich bereits durch die Begründung der von ihm verlangten Humanität vor Augen führt, wie sehr er selbst noch in diesem Anspruch der Natur verbunden ist und bleibt. ■

13 Ich verzichte hier auf Nachweise im Einzelnen; vieles, wie etwa die Berufung auf die allgemein bindende Kraft von Verwandtschaftsbeziehungen, die Hautfarbe, die Nation, die Religion oder einer politischen Ideologie, haben sich allein durch die bis heute von ihnen ausgelösten Konflikte erledigt. Doch auch den historischen Gründen, die für die unverminderte Bindungskraft des *Ideals der Humanität* sprechen, kann ich hier aus Platzgründen nicht nachgehen. Im meinem Eröffnungsbeitrag für den Sammelband *Prekäre Humanität* (hg. v. Direktorium der Salzburger Hochschulwochen, Innsbruck/Wien 2016, 9 - 44) ist dazu einiges nachzulesen.

14 Peter Singer, *Ethik*, 3. Aufl., Stuttgart 2013.

15 So Peter Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert*, Berlin 2015.

Der Mensch als Maß aller Dinge?

F.C.S. Schillers pragmatistischer Humanismus

Ana Honnacker

Foto: fiph

Ana Honnacker ist wissenschaftliche Assistentin am fiph.

Klimakrise, Flüchtlingskrise, Wirtschaftskrisen und politische Krisen verschiedener Art prägen derzeit das globale Geschehen. Angesichts dieser geradezu umfassend erscheinenden Krisenhaftigkeit wird erneut die Forderung nach einem Humanismus laut. Nun steht „Humanismus" selbst innerhalb der Philosophie keineswegs für eine einheitliche Tradition, sondern vielmehr für eine Vielzahl an eher durch „Familienähnlichkeiten" verbundene Positionen, die sich ständig erweitert, auch wenn sie vom post- oder transhumanistischen Denken bereits verabschiedet zu sein schien. So finden sich Plädoyers für einen neuen, radikalisierten und erweiterten Humanismus, wie bei den Verfassern des 2014 erschienenen „Konvivialistischen Manifests", oder gar für einen „aggressiven" Humanismus, wie ihn sich das Künstlerkollektiv „Zentrum für Politische Schönheit" auf die Fahnen geschrieben hat. Auch in der Tradition des philosophischen Pragmatismus finden sich, teils implizit, teils explizit, Spuren eines Humanismus. Dieser besonderen Variante soll im Folgenden nachgegangen werden, um sie auf ihre Tragfähigkeit und Fruchtbarkeit hin zu überprüfen, vor allem unter Rückgriff auf jenen Vertreter dieses Denkens, der den Humanismus von allen Pragmatisten am radikalsten gedacht hat: Ferdinand Canning Scott Schiller.

Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937) kann durchaus als der „vergessene Pragmatist" bezeichnet werden. Geboren in Altona, genauer: Ottensen, das damals Teil der preußischen Provinz Schleswig-Holstein war, studierte er in Oxford und wurde dort nach einer Unterbrechung durch eine Tätigkeit an der Cornell University Professor – was er für 30 Jahre blieb, um zwei Jahre vor seinem Tod noch an die University of Southern California überzusiedeln. Von seinen Zeitgenossen wird Schiller äußerst rege rezipiert und in einem Atemzug mit den drei anderen Gründungsvätern des Pragmatismus – Charles Sanders Peirce, William James und John Dewey – genannt. Unumstritten gehörte er zum pragmatistischen Kanon. Gerade mit James verbindet ihn ein besonders enger gedanklicher Austausch, sein Denken übt den deutlichsten Einfluss auf Schiller aus. Nicht zuletzt teilt er mit James auch ein philosophisches Anliegen, das ein prägendes Element seines Wirkens darstellt: den Kampf gegen die Neuhegelianer, die die Szene in Oxford und darüber hinaus sehr beherrschten (allen voran T. H. Greene und F. H. Bradley). Trotz der räumlichen Nähe – sein amerikanischer Kollege James schreibt ja über den Atlantik hinweg – polemisiert er leidenschaftlich gegen deren vermeintliche Lebensferne und lässt es sich nicht nehmen, auf jede Kritik aus ihren Reihen zu antworten. Schiller besitzt den Ruf eines regelrechten Rebellen. Nicht zuletzt durch seine rege Autorentätigkeit für diverse Zeitschriften bleibt sein Gesamtwerk unüberschaubar. Ziemlich unmittelbar nach seinem Tode jedoch büßt er seinen philosophischen Rang

ein und seine Spur verliert sich zusehends. Seine Bücher sind vergriffen, es erscheinen so gut wie keine Veröffentlichungen mehr zu seiner Philosophie. Im deutschsprachigen Raum, wo man sich ohnehin mit der Rezeption des Pragmatismus schwertut, erscheint nur eine einzige Übersetzung einer Aufsatzsammlung Schillers, im Jahr 1911. Bereits 1955 weist Reuben Abel, der Verfasser einer der beiden existierenden Monographien zu Schiller, auf die Notwendigkeit des Zusatzes hin, dass man sich auf Schiller, den britischen Philosophen, nicht Friedrich Schiller, den deutschen Dichter, beziehe.

Der Mensch als Ausgangspunkt des Denkens

Was zeichnet nun den Ansatz von Schiller aus, wie ist er im Kontinuum der pragmatistischen Tradition zu verorten? Schiller betrachtet den Humanismus als den „einfachsten" philosophischen Standpunkt: Philosophische Probleme haben den Menschen zum Gegenstand, der das Verständnis seiner menschlichen Erfahrungen mithilfe seines menschlichen Geistes anstrebt (vgl. Schiller 1966, 65). Damit sind zwei wesentliche Aspekte eingefangen und sowohl Methode als auch Gegenstand der humanistischen Philosophie benannt. Angesichts ihrer unvermeidlichen Perspektivität, der Perspektive des Menschen, sieht sie davon ab, ewige und absolute Wahrheiten zu suchen. Sie bescheidet sich mit dem, was der Mensch wissen kann und was ihn angeht. Der pragmatistische Humanismus setzt den wirklichen Menschen, wie er tatsächlich lebt und denkt, als Zentrum und Ausgangspunkt, er geht von Fragen des alltäglichen Lebens aus. Dies – da ist sich Schiller mit James ganz einig – sollte Anliegen jeder Philosophie sein, sofern sie nicht in Irrelevanz und purer Wortklauberei versinken will (vgl. Schiller 2002, 194 / Schiller 1939, 85). Sie muss sich den „brennenden Fragen" (so auch ein Aufsatztitel[1]) zuwenden. Philosophie ist dieser Auffassung nach immer eine Theorie *eines* Lebens, also eines bestimmten gelebten Lebens, nicht des Lebens an sich und überhaupt (vgl. Schiller 1966, 71). Damit stimmt Schiller in dasselbe pragmatistische Klagelied wie James ein, mit dem immer wieder vorgebrachten Vorwurf an „die Griechen", insbesondere an Platon, die Philosophie vom Menschen auf die Ideen, die Abstrakta gelenkt zu haben.

Wie auch James betrachtet Schiller die Elemente des Humanismus nicht als etwas Neues an sich, in ihrer Form als Systemganzes jedoch durchaus als neu und noch nicht ganz entwickelt (vgl. Schiller 2002, 188). Als Kronzeugen und ersten Vertreter einer humanistischen Weltanschauung führt Schiller Protagoras an, dessen Homo-Mensura-Satz die Kernaussage des Humanismus auf den Punkt bringt: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge." Nicht nur ist hier dem Menschen die zentrale Rolle in der Welt zugeschrieben – er entscheidet, was ist, was nicht ist, und wie das, was ist, zu bewerten ist. Schiller sieht in diesem Prinzip den „großen Slogan der Relativität", der eine flexible, kontextrelative, anti-essentialistische, kurz: pragmatistisch-humanistische Philosophie nahelegt (vgl. Schiller 1939, 21). Mit dieser Grundlegung setzt Schiller Humanismus und Pragmatismus in ein anderes Verhältnis als James: Im Gegensatz zu diesem betrachtet er seinen Humanismus nicht als Aspekt des Pragmatismus, sondern als dessen Erweiterung. Pragmatismus fasst er umgekehrt als Anwendung des Humanismus auf das Gebiet der Erkenntnistheorie auf (vgl. Schiller 1966, 68). Von dieser die Gewichtung verschiebenden Verhältnissetzung abgesehen befand Schiller darüber hinaus die Bezeichnung ‚Pragmatismus' für zu eng, zu technisch, gar „hässlich" (Schiller 2002, 192). Nun ist auch ‚Humanismus' keine wesentlich glücklichere Bezeichnung, da es eine Vielzahl von Verwendungen in Literatur, Pädagogik und Philosophie gibt – so mag man heute vor allem an den Renaissance-Humanismus denken oder aber an Humanismus als Bezeichnung für Atheismus.

Ganz im Bewusstsein über diesen missliebigen Zustand griff Schiller später vermehrt auch auf ‚Voluntarismus' und ‚Personalismus' als Label zurück (vgl. Abel 1955, 10). Die Betonung des personalen Charakters des Denkens markiert dann tatsächlich auch am deutlichsten den Unterschied zum pragmatistischen Ansatz, wie er bei James zu finden ist – Schiller ist am subjektivistischen Ende des Spektrums pragmatistischer Positionen zu verorten, an dessen anderem Extrempol Peirce und gewissermaßen auch Dewey zu finden sind, bei denen Wissenschaft, Objektivität und Realismus zumindest Schlagworte sind, die eine gewichtigere Rolle spielen. James' Pragmatismus würde in dieser Familienaufstellung die Mittelstellung einnehmen, bei der man nie weiß, in welche Richtung sie kippt und ob sie konsistent zu halten ist.

Die Persönlichkeit ist das ontologische Fundament und Grundprinzip Schillers, das für Einheit und Ordnung sorgt, die letzte Realität (vgl. ebd., 111). Damit sucht er Anschluss an Kant, „[d]enn ohne Kant zu deuten und fortzubilden", so sagt Schiller, „kommt keiner weiter". Er meint damit vor allem die „große kritische Grundidee" (Schiller 2002, 190) der Prüfung aller Erkenntnis, und denkt auch an die kopernikanische Umwertung, die das Subjekt an die Stelle des Objektiven setzt. Schiller treibt diese Umwertung nun auf die Spitze: Das transzendentale Subjekt wird zum konkreten empirischen Individuum, die Trennung von praktischer und theoretischer Vernunft wird aufgehoben, die Vernunft als Ganzes und dem Zweck des Überlebens angepasst betrachtet (vgl. ebd.).

1 "Burning Questions", in: Schiller 1939.

Gleichwohl bleiben beide Begriffe, Humanismus und Pragmatismus, letztlich unterbestimmt und missverständlich, zumal sie von Schiller teils synonym verwendet werden. Der Schwierigkeit der Definition versucht er mit weiteren, leicht quer zueinander stehenden Abgrenzungsversuchen beizukommen.

Zum einen weist Schiller den Humanismus als eine von drei idealtypischen Weisen aus, wie sich der Mensch zur Welt verhalten kann: Er kann sich dem Lauf der Natur unterwerfen, oder gegen diesen kämpfen und Kontrolle anstreben. Die erste Möglichkeit bezeichnet Schiller als Naturalismus oder – wiederum ungebräuchlich – als Behaviorismus. Die zweite spaltet sich noch einmal in zwei weitere Varianten auf: Der zum Kampf Entschlossene kann entweder auf eine Ressource vertrauen, die jenseits seiner selbst liegt, oder aber sich ganz auf seine eigenen Ressourcen verlassen. Diese letzte Option nun ist das, was Schiller unter Humanismus verstanden wissen will (vgl. Schiller 1939, 18f.). Damit ist diese Bestimmung nicht als entschieden atheistisch aufzufassen, sondern steht allenfalls einem methodischen Atheismus nahe, eine Humanistin hätte sich unter den Leitspruch *„etsi deus non daretur"* zu stellen. Während die erste Option eine theistische oder zumindest supernaturalistische Position darstellt, die Kräfte jenseits des Menschlichen annimmt, beschränkt sich die humanistische Position darauf, sich nicht in starker Weise auf solche Kräfte im Weltenverlauf zu verlassen. Sie ist damit nicht-theistisch und nimmt eine Mittelstellung ein.

Eine solche mittlere Position bringt Schiller für den Humanismus auch in einem weiteren Abgrenzungsversuch in Anschlag. Schiller stellt den Humanismus, ganz ähnlich wie James seinen Pragmatismus, zwischen Absolutismus und Naturalismus. Während eine absolutistische Philosophie letzte Realitäten und die Suche nach letzten Wahrheiten verfechte – „reine Wortspiele" mit prinzipiell intolerantem Duktus (vgl. Schiller 1966, 89) – stehe der Naturalismus bzw. Behaviorismus für eine mechanistische Philosophie, die den Faktor Mensch aus ihren Überlegungen ausschließt und das Menschliche „wegerklären" will. (Heute würde man diesen Pol wohl als reduktiven Naturalismus oder Szientismus benennen.) Ein rechter Naturbegriff muss jedoch, so Schiller, den Menschen einschließen und umfassen. Der Humanismus soll genau dies leisten (vgl. Schiller 1939, 74).

Nicht zuletzt sei es Aufgabe der (humanistischen) Philosophie, die anderen Wissenschaften zu koordinieren und zu harmonisieren, gleichsam das „ganze Bild" zu liefern, also synoptisch tätig zu sein – aber eben niemals abschließend, sondern immer wieder neu. Eine endgültige Metaphysik gibt es im humanistischen Rahmen nicht, und schon gar keine, die a priori aufgestellt wird (vgl. ebd., 66-72). Es ist einer solchen Philosophie daran gelegen, der menschlichen Erfahrung als Ganzer Sinn zu verleihen, die verschiedenen Erfahrungsfelder zu versöhnen. Unter diesen Vorzeichen kann es keine kategorische Trennung von Wissenschaft, Religion und Alltagsdenken geben – es handelt sich je um spezifische, aber nicht prinzipiell unterschiedene Formen und Weisen, die Welt zu erschließen und zu deuten.[2]

Kritik der Logik und der Wissenschaft

Die Forderung nach einer „Humanisierung" der Philosophie ist nicht zuletzt ein emanzipatorisches und kritisches Anliegen, dessen erneuerndes und reformierendes Potential die pragmatistische Tradition bis heute in verschiedene Disziplinen einbringt.[3] Schillers Proprium liegt dabei auf dem Gebiet der Logik. Ausführlich widmet er sich speziell der Kritik der formalen Logik (*Formal Logic* 1912). Der Aspekt der Formalität bezeichnet dabei den Versuch der Allgemeingültigkeit durch Abstraktion und Ausschluss des Menschlichen (Zeitlichkeit, Persönlichkeit, Anwendungskontext). Damit ist eine solche Logik von jedem entscheidenden Zweck entleert, was ihrem eigentlichen Charakter und Ursprung laut Schiller entgegensteht, denn wie alles Wissen beruhe auch die Logik auf einer psychologisch-biologischen Matrix des Wissenserwerbs: „Es denken die Menschen als Lebewesen mit unendlich vielen und innigen Beziehungen zu ihrer Umgebung; es gibt kein „reines" Denken." (Schiller 2002, 194). Sein Ziel ist es, diese „Entmenschlichung" rückgängig zu machen. Schiller forderte eine „angewandte Logik", deren Nützlichkeit das Hauptkriterium darstellt (*Logic for Use*, 1929). Logische Axiome wie der Satz der Identität oder des ausgeschlossenen Widerspruches werden dabei zu Postulaten des aktiven Denkens – sie sind nicht objektiv oder von der Natur gesetzt, sondern menschengemacht, gemäß unserer praktischen Bedürfnisse, zur Harmonisierung von Erfahrung. Der Status des Postulats ist dabei durchaus stark zu verstehen und nicht als Abwertung. Wir haben laut Schiller das „Recht auf Postulate", wie wir das „Recht auf Glauben" bei William James haben (vgl. Abel 1955, 48-52).

Aus der Einsicht, dass es sich stets um Postulate handelt, leitet Schiller jedoch weiterhin ein Argument gegen die Objektivität der (positivistisch arbeitenden) Wissenschaften ab – und sieht sich durch die Relativitätstheorie

2 Daraus resultiert auch eine sehr große Offenheit des Forschens: Wie James setzte auch Schiller sich ausführlich mit parapsychologischen Studien auseinander, war nach ihm Präsident der Society for Psychical Research, Vgl. Abel 1955, 141ff.

3 Auf den Gebiet der Religionsphilosophie s. z.B. Pihlström, The Emancipatory Potential of Pragmatist Philosophy of Religion, in: Pragmatism Today Vol. 6, Issue 2, 2015, 11-20, oder für die Sozialethik Filipovic, Erfahrung – Vernunft – Praxis. Paderborn: 2015.

darin bestärkt, dass es prinzipiell keinen privilegierten Standpunkt geben könne (vgl. Schiller 1939, 79). Diese starke Kritik wirkt letztlich auf den Begriff der Wirklichkeit selbst zurück und weckt Zweifel, inwiefern Schiller noch auf dem philosophischen Boden des Realismus steht. Hervorgehoben sei hier lediglich seine Ablehnung der Annahme reiner Fakten, die von den Wissenschaften je korrekt und allgemein gültig zu entdecken und erfassen wären. Schiller bestreitet, dass es objektive, quasi vom Personalen bereinigte, pure Fakten „da draußen" gibt. Sämtliche wissenschaftliche Aussagen sind daher stets der Transformation unterlegen, sind provisorisch, relativ zu jeweiligem Stand und Bedingungen der Wissenschaft und ihren Methoden und Instrumenten, Zielen und Voreingenommenheiten des Forschenden. Dies hat zur Konsequenz, dass das Forschen, oder, allgemeiner, der Prozess des untersuchenden Denkens unvermeidbar mit Risiko behaftet ist, da er experimentell sein muss. Es handelt sich laut Schiller um eine Aneinanderreihung von Mutmaßungen und Hypothesen, die mehr eine Reaktion auf ein Problem als eine Antwort darstellen. Der Forschende müsse sich daher vor allem durch Durchhaltevermögen und einen offenen Geist auszeichnen. Hypothesen sind als das Ausüben kreativer Imagination zu verstehen, deren Wert darin liegt, dass sie das durch die Sinne Gegebene transformieren. Es geht um ein fast schon spielerisches Neuarrangement der Welt, das den Erscheinungen und dem Gegebenen kritisch gegenübersteht. Die Dichotomie von Fakt und Fiktion wird aufgehoben. Nicht etwa sind Fakten durch den Kontakt mit der Realität ausgezeichnet und Fiktionen das Resultat eines willkürlich erfindenden Intellekts, sondern in beiden Fällen handelt es sich um gedankliche Manipulationen. Bei einem bestimmen Grad der Relevanz dieser Fiktionen sprechen wir dann von Fakten, „fictions-suggested-by-the-real" (Abel 1955, 62). Es gilt, diesen Status von Fakten zu verinnerlichen, ihnen aktiv zu begegnen und sich dem Gegebenen nicht zu unterwerfen (vgl. ebd., 56-66).

Welt, Wirklichkeit und Wahrheit

Wenn nun die Existenz von Fakten bestritten und zugestanden wird, dass alle Gedanken und Handlungen Produkte individueller Menschen und demgemäß eingefärbt von deren Bedürfnissen und Wünschen sind, was heißt dies für das humanistische Verständnis von Wirklichkeit? Eine starke metaphysische These der Weltproduktion, so viel kann festgehalten werden, vertritt selbst Schiller nicht, wenngleich auch die Existenz einer subjektunabhängigen Wirklichkeit klar zurückgewiesen wird. Eine „dehumanisierte" Wirklichkeit gibt es zwar nicht. Das heißt jedoch nicht, dass ein solch radikaler Humanismus darauf festgelegt wäre, die „externe Welt" zu leugnen, im Sinne eines nicht-subjektabhängigen Vorhandenen, das die Grenzen des experimentellen, gestaltenden Umgangs mit der Welt bestimmt. Schiller greift dabei zurück auf den aristotelischen Terminus „hyle" – die Materie, das Gegenstück der „morphe", der Form. Das von uns Unabhängige weist eine indeterminierte Potentialität auf; inwieweit dieser Urstoff formbar, gestaltbar ist, erweist sich erst im experimentellen Handeln. Zugleich ist es das, was sich der menschlichen Erkenntnis und der direkten Erfahrung entzieht – es ist ein Postulat, etwas, auf das wir schließen: Wir nehmen eine uns vorausgehende Welt an, sowohl in einem zeitlichen wie konditionalen Sinne. Und wir dürfen dies, weil sie uns so begegnet: vorausgehend und nicht frei verfügbar (vgl. Schiller 1966, 66, 134 / Abel 1955, 48, 115-118). Dieses von uns unabhängig Gegebene allerdings kann prinzipiell nicht unmittelbar erfahren werden. Es ist daher keinesfalls mit „Fakten" oder einer „letzten Realität" zu verwechseln. „Hyle", das ist reines Chaos. Besser wäre es, so schlägt Schiller vor, von der Gegebenheit der Erfahrung als vom Gegebenem zu sprechen. Eine solche Rede verführe zur Annahme einer Hinterwelt, die dann als das Eigentliche aufgefasst wird und die Erfahrungswirklichkeit zum Schein abwertet. Mit dem Humanismus lässt sich die umgekehrte These aufstellen: Die eigentlichen Fakten, letztlich „die Realität", sind das, was wir herausgegriffen und bearbeitet haben (vgl. Schiller 1966, 239-241). Der Satz „The world is what you make of it." (Abel 1955, 48) ist also nicht uneingeschränkt zutreffend, sondern stemmt sich allein gegen die Annahme, wir seien reine Rezipienten einer natürlicherweise so-und-so gegebenen Faktizität, gewissermaßen nur reine „Spiegel der Natur", die lediglich eine bereits fertige Wirklichkeit abbilden. (Und deren korrekte Abbildung dann „Wahrheit" genannt wird.) Weder gibt es diese fertige, abgeschlossene Wirklichkeit, noch sind wir passiv in der Art und Weise, wie wir sie erschließen. Vielmehr reichern wir sie in jeder unserer Interaktionen an – der Mensch hat einen aktiven Part: „Reality is like an ancient oracle, and does not respond until it is questioned" (Schiller 1966, 238). Jede Aussage ist gewissermaßen ein Experiment, das durchgeführt werden muss. Der ganze Versuchsaufbau, die Instrumente, mit denen es durchgeführt wird, die Absicht, mit der es gestellt ist, sind aber subjektiv – daher ist Wahrheit im Verständnis von Schiller hochgradig subjektiv (vgl. ebd., 244-246).

Wenig verwunderlich wird im humanistischen Denken also auch Wahrheit zu einem menschlichen Wert, einer Be-Wertung – nämlich darüber, inwiefern Aussagen gültige Vorhersagen darstellen. Vorhersagen haben einen konkreten praktischen Zweck, und dieser Zweck wiederum variiert von Person zu Person. (Man könnte verschärfend sagen: sogar von Situation zu Situation.) Wahrheitsbewertungen werden damit kontingent. „Wahr" und „falsch" werden analog zu „gut" und „schlecht", „schön" und „hässlich" aufgefasst, sie sind Ausdruck des Gelingens oder

Scheiterns kognitiver Operationen. Wahrheit wird zu etwas Dynamischem – ganz im Gegensatz zur klassischen Auffassung von Wahrheit als absolut und ewig. Darüber hinaus wird Wahrheit ein gradueller Begriff – denn ein Satz kann mehr oder weniger „funktionieren". Es ist keine Frage des Ganz-oder-Gar-Nicht. Trotzdem sind Nützlichkeit und Wahrheit nicht zu identifizieren, dies wäre ein allzu plumper Angriff auf das pragmatistische Wahrheitsverständnis. Nützlichkeit ist lediglich eine Bedingung für Wahrheit – so kann eine Lüge durchaus sehr nützlich sein, bleibt aber eine falsche Aussage (vgl. Abel 1955, 93-104). Es erfolgt also eine Absage an einen formalen Wahrheitsbegriff durch die pragmatistische Befragung. Der Mensch wählt gemäß seiner Interessen, Zwecke, Aufmerksamkeit; Wahrheiten sind menschlich bedingt – aber nicht willkürlich. Es gilt ein quasi-evolutionäres Prinzip des Durchsetzens der besten Behauptung als wahr: Jede Behauptung ist „eine Siegerin im Kampfe ums Dasein. Sie hat sich das Dasein errungen. Sie hat erfolgreich Anspruch auf Wahrheit erhoben" (Schiller 2002, 196).

Dies ist aber nie ein endgültiger Sieg, vielmehr besteht stets die Möglichkeit, dass die Behauptung, die als wahr angenommen wurde, ersetzt wird – durch eine „bessere, zweckmäßigere, ansprechendere" (ebd.) – ganz analog dazu, dass die biologische Evolution nicht stillsteht. Eine endgültige Wahrheit kann es also nicht geben, sondern immer nur eine bessere Wahrheit. Eine solche Wahrheit bleibt ein Ideal, das unerreicht ist, „wäre es erreicht, so wäre die Zeit für uns vorbei, so hätte die Erfahrung aufgehört, Neues zu bringen" (ebd.).

Verantwortung für die Wirklichkeit

Zu der erkenntnistheoretisch-metaphysischen Begründung der Ablehnung eines absoluten Wahrheitsbegriffs tritt nun eine ethische hinzu – eine Verschränkung, die ganz typisch für den Pragmatismus ist. Die Auffassung davon, was Wahrheit ist, bekommt eine Relevanz, die über die einer philosophischen Streitfrage hinausgeht, sobald Menschen mit ihren individuellen Ansichten darüber, was wahr und wertvoll ist, zusammentreffen, denn diese werden eben nicht nur je für die Person selbst erhoben, sondern immer auch für andere. Sind diese unvermeidlich divergierenden und konfligierenden Ansichten mit einem absoluten Anspruch verbunden, so wird die Auseinandersetzung schnell gewaltförmig: Es gibt „Streit, und der Schwächere wird totgeschlagen oder kommt ins Irrenhaus. […] Das Wunder ist nur, dass bei einem so brutalen Wahrheitsbegriff die Gesellschaft überhaupt hat bestehen können" (ebd, 197f.).

Schiller setzt dem einen ausgeprägten normativen Pluralismus entgegen, eine Praxis der „Vielheit der Wahrheit" (ebd., 197). Damit gemeint ist vor allem ein Bewusstsein dafür, dass man selbst nicht im Besitz endgültiger Wahrheit ist, sondern die eigene Überzeugung eben ein Produkt der eigenen Selektion und damit etwas Persönliches, d.h. durch die eigene Persönlichkeit Eingefärbtes, ist. Auf der einen Seite gilt es also, die Wahrheiten – oder sagen wir besser: Überzeugungen – anderer anzuerkennen, auf der anderen Seite, Überzeugungen in Relation zu setzen. Weder geht es darum, dass wir alle Überzeugungen als (absolut) wahr akzeptieren sollen, noch darum, keinerlei Ansprüche aufzustellen oder anzuerkennen. Nihilismus und Skeptizismus werden von Schiller abgelehnt, es ist ihm an Toleranz, Pluralismus und Kooperation gelegen (vgl. Schiller 1939, 30).

Im Rahmen dieser humanistischen Auffassung von Wahrheit wird dem Menschen eine erhebliche Verantwortung zugesprochen: Das „Schaffen" der Wahrheit ist eng mit dem „Schaffen" der Realität verbunden, wir kreieren Realitäten, indem wir aufgestellte Annahmen validieren; wir transformieren und formen die Wirklichkeit durch unsere Ideen. Dazu gehört es auch, Werte gut zu setzen: Sie sind – wie die Fakten im Bereich der Wissenschaft – entstanden, durch einen „Forschungsprozess" gelaufen, es gibt sie nicht von vornherein und absolut. Moralische Prinzipien sind Ergebnisse richtigen Handelns, gut funktionierenden Handelns, das sich durchsetzt und verfestigt (vgl. Abel 1955, 127-130).

Schillers Humanismus kann somit auch als Anreiz für suchende und kreative Aktivität verstanden werden, die auf eine gute Realität zielt, die eben nicht vorliegt, sondern geschaffen werden muss. Er ist keine folgenlose, sondern eine kritische, letztlich auf die Verbesserung des Lebens zielende Philosophie.

Grenzen, Fallstricke und Ergänzungen

Im Folgenden soll noch anhand von zwei Aspekten aufgezeigt werden, wo Grenzen und mögliche Fallstricke eines radikalen Humanismus liegen. Zum einen ist die Tendenz zum Anthropozentrismus in der humanistischen Perspektive angelegt, wenn auch nicht notwendig ausgeprägt. Die gerade bei Schiller zu findenden Negativauswüchse sollen als Warnschilder verstanden werden, die jedem humanistischen Entwurf an die Seite gestellt werden müssen. Als zweites ist ein latenter Mangel an Sensibilität für Leid und Endlichkeit und – damit verbunden – an Kompetenz zu deren Bewältigung festzustellen, deren Ursache in einem überhöhten Machbarkeitsdenken zu suchen ist, das die Grenzen des Menschen vergisst.

Dass sich jegliches Denken als vom Menschen und für den Menschen reflektiert, ist eine wichtige Einsicht. Sie darf aber nicht insofern normativ gewendet werden, als dass der Mensch ohne seine Beziehungen zur Umwelt gedacht wird und gleichsam als Krone der Schöpfung und Mittelpunkt des Universums gesetzt wird. Allzu leicht wird der Mensch damit als aus der Natur herausfallend konzipiert, als ihr Widerpart oder gar Herrscher. Der Humanismus droht dann, in einen *Anthropozentrismus* zu kippen.

Die besondere Variante Schillers treibt das gewissermaßen auf die Spitze, indem sie nicht einmal den Mensch überhaupt, sondern den einzelnen Menschen, die Person ins Zentrum rückt. Damit ist der erste Schritt in Richtung einer Isolation gegangen, die es schwer macht, die Beziehungen auch zu anderen Menschen in den Blick zu nehmen. Die soziale Dimension ist gleichsam unterbelichtet. Ein auf das Individuum konzentrierter Humanismus läuft Gefahr, nicht nur alles Nicht-Menschliche aus dem Blick zu verlieren, sondern die Humanität selbst. Die Frage, was es heißt, menschlich zu sein, muss die Beziehungen des Einzelnen als für diesen konstitutiv mitdenken.

Die Überhöhung des einzelnen Menschen hat – in Verbindung mit einem starken darwinistischen Denken – bei Schiller dazu geführt, eine unrühmliche Sonderrolle unter den Pragmatisten einzunehmen. Im Bestreben, möglichst starke, „fitte" Individuen zu produzieren, war er nicht nur Verfechter eugenischer Maßnahmen[4], sondern befürwortete auch den Faschismus. Die Einschätzung, dass ein demokratischer Staat dazu nicht in der Lage sei, untermauerte noch seine dezidierte Ablehnung der Demokratie als zu anspruchsvoll und prekär.[5] Diese Affinität verwundert umso mehr, wenn man bedenkt, in welchem Ausmaß die anderen Pragmatisten sich für die Demokratie einsetzten und diese zum Teil auch theoretisch stark mit ihrem Pragmatismus verbanden – man denke an James und natürlich auch Dewey. Man mag hier einfach einen irrationalen Kontrast sehen, der nicht zum Rest des humanistischen Denkens passt (vgl. Abel 1955, 147) – jedoch ließe sich auch dafür argumentieren, dass es im Gegenteil die vielleicht allzu rationale humanistische Spur ist, die zu diesen Konsequenzen führt.

Auch ein radikaler Humanismus darf also nicht allein den Menschen, sondern den Mensch-in-Welt zum Ausgangspunkt haben. Das bedeutet, ihn als grundlegend in Gesellschaft und Umwelt eingebundenes und auf diese verwiesenes Lebewesen zu denken. Der von Schiller vertretene Hylozoismus (vgl. Schiller, 1966, 127f., 139-144), die Idee einer grundsätzlich responsiven Umwelt, betont die Verbindung und Kontinuität und ist dabei möglicherweise ein Ansatz, der dieser Vereinzelungstendenz vorbeugen kann und – bereinigt von esoterischen Elementen – weitergedacht werden könnte.

Ergänzt werden müsste ein tragfähiger Humanismus außerdem um eine Auseinandersetzung mit den Schattenseiten des Menschlichen – dem Leiden und Scheitern, dessen andere Seite, die Fähigkeit zum Bösen, nämlich Leid-Verursachen ebenso mitbedacht werden muss, sowie die Endlichkeit des Menschen. Zwar stellt das Böse kein schwerwiegendes theoretisches Problem dar, wie es in der klassischen Formulierung der Theodizee-Frage gestellt ist, da es in dieser Form auf Annahmen beruht, die der pragmatische Humanismus nicht teilt. Unklar aber bleibt, inwiefern ein Sensus für Leiden und Scheitern in Schillers Ansatz vorhanden ist – die praktische Seite des Problems des Bösen besteht ja nicht nur darin, es zu vermeiden oder zu verbessern, sondern auch, mit seinem Vorhandensein umzugehen. Hier scheint eine Leerstelle vorzuliegen. Die Bewältigung des Bösen identifiziert Schiller selbst als eine der Schwächen – und bleibenden Schwächen – des Humanismus, die in den Begrenzungen des Menschen selbst begründet liegt. Wir haben begrenzte Fähigkeiten, den eingangs erwähnten Kampf gegen die Natur zu führen – daher ist die Versuchung so stark und permanent, Beistand bei übernatürlichen Kräften zu suchen. Diese Praxis ist nach Schiller auch weniger verdammenswert als im pragmatistischen Sinne sogar rational – jede Hypothese über die Welt, die uns zu einem guten Umgang mit der Welt verhilft, darf getrost in Betracht gezogen werden und getestet werden.[6]

Es scheint, als sei Schiller in der Auseinandersetzung mit der Endlichkeit des Menschen dieser Versuchung selbst erlegen. Genau genommen weicht er ihr aus, indem er Unsterblichkeit als ethisches Postulat einführt. Der zu Grunde liegende (an Kant erinnernde) Gedankengang sei in Kürze skizziert: Nur wenn der Mensch als unsterblich aufgefasst wird, kann die Welt als moralischer Kosmos gedacht werden. Dieser moralische Kosmos lässt kein Unrecht ungesühnt, keine gute Tat unbelohnt. Es darf nicht

4 Schiller gründete die britische Society for Eugenics und verfasste drei Monographien zum Thema: Tantalus or the Future of Man (1924), Eugenics and Politics (1926) und Social Decay and Eugenic Reform (1932). Er vertrat die Annahme, dass die gesellschaftliche Entwicklung denen der physiologischen Evolution entgegenwirkt – und damit den eigentlichen gesellschaftlichen Fortschritt, der in einer hohen Anzahl möglichst „fitter" Individuen besteht, behindert, indem sie eine Kontra-Selektion betreibt.

5 Schiller beschreibt die Defizite der realen Demokratien seiner Zeit wie das Versagen der demokratischen Parteien und Politiker, zu repräsentieren, und in der Folge etwas, das wir heute als Politikverdrossenheit oder eher: Politikerverdrossenheit bezeichnen würden. Vgl. Schiller 1939, 265-267, 269-282 und Abel 1955, 145ff.

6 Ein aufgeklärter und elaborierter Humanismus ist sogar letztlich in der Lage, die Optionen des (recht verstandenen) Naturalismus und Supernaturalismus zu umschließen (vgl. Schiller 1939, 19f. / Schiller 1966, 74-95. Dezidiert ist sein Humanismus kein anti-theistischer, sondern lediglich anti-absolutistisch und anti-naturalistisch (vgl. Schiller, 1939, 76). Er ist damit offen für religiöse Traditionen und deren humanistische Potentiale (vgl. Schiller 1966, 256-274).

sein, dass Macht über Recht triumphiert, Übeltäter davonkommen und Gerechte untergehen (vgl. Schiller 1903, v.a. 252-254, 262f.). Hier drängt sich der Verdacht auf, dass sich Schiller, wenn auch ohne den Bezug auf einen richtenden Gott, auf eine letztlich theodizistische Position zurückzieht, die den Pragmatisten ansonsten fremd ist. Die Unsterblichkeit des Menschen mindert gewissermaßen den Ernst der Lage dieses Lebens und scheitert daran, Leid anzuerkennen. Die von James rundheraus abgewiesenen „moralischen Ferien", die sich aus einer zukünftigen Versöhnung ergeben, werden durch die Hintertür wieder eingeführt und damit die Dringlichkeit des menschlichen Beitrags zu einer guten Welt untergraben.

Eine Haltung angesichts der Endlichkeit zu entwickeln kann als schwierigste Aufgabe des Humanismus betrachtet werden. Er muss dem Impuls widerstehen, zu schnell Brüche zu versöhnen. Es braucht einen Trost, der nicht Vertröstung ist. Damit verbunden ist die Herausforderung, die Möglichkeit der Moral angesichts des Nicht-Ausgeglichen-Werdens auszuarbeiten. Eine humanistische Moral, die ohne Letztbegründung auskommen muss, mag ihren Kritikern zu prekär erscheinen. Bei genauerem Hinsehen verhält es sich aber gerade andersherum: Der Anspruch, möglichst gut zu leben und an einer friedlichen und pluralistischen menschlichen Gesellschaft zu arbeiten, wird angesichts der fehlenden Garantien auf kosmische Versöhnung nur umso drängender und verpflichtender.

Ein wirklich radikaler Humanismus müsste anerkennen, dass die Freiheit und Kreativität des Menschen zugleich seine Verantwortung ist. Wenn die Welt ist, was wir aus ihr machen, wenn wir sie „einrichten", dann gibt es niemanden, an den wir uns anklagend richten können, wenn sie Leid hervorbringt. Das Problem des Bösen wird zu einem Problem des Menschen und seiner Handlungen. Kein Gott, kein metaphysisches Prinzip nimmt diese Last. ■

Literatur

Abel, Reuben: The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller, New York: King's Crown Press 1955.

Schiller, F.C.S.: Our Human Truths, New York: Columbia University Press 1939.

Schiller, F.C.S.: Humanism. Philosophical Essays. London: Macmillan 1903.

Schiller, F.C.S.: Humanistic Pragmatism. The Philosophy of F.C.S. Schiller. Edited by Reuben Abel. New York: The Free Press 1966.

Schiller. F.C.S.: Humanismus, in: Martens, Ekkehard (Hg.), Philosophie des Pragmatismus. Bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart: Reclam 2002.

Nontheistic Humanism

Anthony B. Pinn

Foto: Anthony B. Pinn

Anthony B. Pinn ist Agnes Cullen Arnold Professor of Humanities und Professor of Religious Studies an der Rice University in Houston, Texas, sowie Director of Research am Institute for Humanist Studies in Washington, D.C.

By nontheistic humanism, I mean to differentiate this modality of humanism as a philosophy of life without supernatural inclinations and claims, but instead limited to a sense of human responsibility without cosmic safeguards and presuppositions. It, then, is a philosophy of life that centers on human workings within the context of history and that seeks to promote the well being of life – in its various forms – as a matter of secular accountability and work.[1]

Framing the Discussion

While present in the North American context for a long period, non-theistic humanism was under siege during the Great Awakening revivals between the mid-1700s and the early 1800s, when the misery of life generated for some the assumption that better connection to God through personal salvation would alter the condition of their land. In a word, the harshness of existential conditions was met during the Great Awakenings through a turn to revelation as the basis for a sustainable sense of humanity's proper place in the world. However, the countervailing idea of the centrality of humanity was never completely wiped out. Humanist sentiments continued to grow as a visible response to deep questions of life meaning.[2] Moving through the 19th century, into the twentieth century and now the twenty-first century, the impact of non-theistic thinking and practice persists and is undeniable.

For instance, according to recent studies, the 1990s marked a watershed period for the growth in non-theistic sensibilities in the United States, with an increase of more than one million adults each year until 2001. However, even after this period of significant increase subsided, the percentage of the US population categorized as "Nones" has remained significant, creeping up on twenty percent.[3] Put another way, "1 in 6 Americans is presently of No Religion, while in terms of Belief and Behavior the ratio is higher around 1 in 4. And what is more, for 68 percent of 'Nones' surveyed, this position involves a movement away from earlier belief patterns in that only 32 percent indicate being 'non-religious' as a pre-teen, and class as well as racial background are playing a declining factor in the 'look' of

1 This is a modified version of "Humanism as a Guide to Life Meaning," published in Anthony B. Pinn, editor. *What Is Humanism and Why Does It Matter?* (London: Acumen, 2013).

2 Much of the above material on the history of humanism summarizes ideas presented in Anthony B. Pinn, "Anybody There? Reflections on African American Humanism," in *Religious Humanism*, Volume 31, Nos. 3 & 4 (Summer/Fall 1997): 61-78; and Pinn, *Varieties of African American Religious Experience* (Minneapolis: Fortress Press, 1998).

3 "American Nones: The Profile of the No Religion Population," A Report Based on the American Religious Identification Survey 2008, Trinity College.

this category of American."[4] It remains the case that this group – "Nones" – is difficult to classify accurately. It is not a movement and it isn't easily defined by Atheism. While it is not fully accurate to label all "Nones" humanists (7 percent are atheists and 'hard/soft' agnostics are 35%), the significance of this category of Americans does lay in the inability to understand them in terms of traditional theistic belief structures and patterns.[5] Furthermore, according to a recent study, "…Nones, in general, are substantially more likely to self-identify as atheist or agnostic than are adults in the U.S. population generally."[6]

On Humanism

Humanism is, according to philosopher Corliss Lamont, a basic philosophy of life available to any and all. It provides a non-supernatural means by which to assess life options and perspectives on proper actions and thought.[7] Lamont, who offered me one of my first examples of a systematic effort to define humanism, is concerned to outline basic components of humanism and, in this way, remove some of the ambiguity surrounding the term and the way of life it entails.

Whether one further distinguishes humanism as scientific, secular naturalistic, democratic, etc., the following characteristics are present and are of fundamental significance. Lamont argues humanism is grounded in the aesthetically rich natural world, its evolving nature and observable laws. Furthermore, humanity is understood as an inseparable component of nature, one ending its existence with death; and although human life is fraught with hardships, humanity is capable of addressing its problem with appeal to reason and the scientific method.[8] In this way, humans create and fulfill their own personal *and* collective well being without the intervention of divine forces. Humanism, then, is committed to the development, through continually self-reflection and critique, of a healthy world based upon democratic principles. Humanism, in keeping with Lamont's perceptions, does not allow for (or at least is opposed to) the good of the individual at the expense of the collective community. Although humanism, like any other way of life, at times falls short of its objectives – e.g., racism, classism and gender-bias within humanist movements – it nonetheless pushes toward the welfare of others as paramount.[9]

Lamont's defining of humanism continues to intrigue me: its relative clarity and expansive nature are intriguing in that it affords a centering of one's thinking and carves out a 'place' for humanism, but I also find fascinating the manner in which his work suggests gaps to fill and interesting questions to address. That is to say, although his work is a somewhat comprehensive treatment, it points to the difficulties associated with defining the term humanism in a way that can remain stable despite socio-economic, political and cultural shifts over time and that can account for diversity within the groupings of citizens who claim (or reject) the 'label'. His is a defining of humanism in light of mid-century concerns such as World War II and the accompanying angst generated by questions of human advances in the sciences over against the preservation of life's integrity. It is a definition tied to a particular socio-political ethos. In addition to Lamont's work, various incarnations of a humanist manifesto have been tied to similar assumptions concerning the nature of the nation/state as a basic framing of human interactions and 'belonging' – a backdrop of sorts for the structuring of humanism as life philosophy.[10] Furthermore, as will become clear in what remains of this essay, I am troubled by the hyper-optimism I sense in Lamont's definition. There is a sense of hopefulness undergirding his thought, that assumes hard and reasonable work will generate results. I see no good reason to make this assumption; instead, I concentrate oneffort, on struggle, as opposed to assuming in particular outcomes of this effort. In this way, I am indebted to the thought of Albert Camus.

Lamont's thought and my correctives serve to generate a range of questions, including this: is the term *humanism* plastic enough to cover the meaning of life and thought with a quickly changing world? The situation is messy, but efforts to define evolving realities always are. There are just too many "moving parts," too many nuances, and ideological shifts for the situation to be otherwise. For example, many who would embrace the principles Lamont outlines (Who would reject an interest in harmony and world health?) are opposed to the label of humanism; and others are opposed to any label at all out of principle. This term, humanism, as is the case for any conceptual paradigm or explanatory category, has been stereotyped, stretched, and those who embrace it have experienced many difficulties based on the shifting nature of its meaning. Others who claim the label of humanist are opposed to any hint that humanism is a religious orientation as opposed to a philosophical stance or 'secular' worldview. Some of those in this latter grouping are opposed to religious labels be-

4 Ibid.
5 Ibid.
6 Ibid., 14-15.
7 Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism* (New York: Ungar Publishing Company, 1949).
8 Ibid.
9 Ibid.

10 The American Humanist Association website contains links to Humanist Manifesto I-III: http://www.americanhumanist.org/search_results?cx=017655126507170182716%3Ak2dauqhf9ho&cof=FORID%3A10&ie=UTF-8&q=humanist+manifestos&x=0&y=0#848.

cause of what they consider the failure and harm done by organized religion. The world's most graphic tragedies stem from the workings and teachings of religion, and theology encourages a rejection of reason and logic – replacing both with faith and metaphor, the argument goes. Yet others are careful to consider humanism a religious orientation, not as a reaction to Christians' fears and not as an appeasement to the loud and aggressive religious right, etc., but because of the way humanism provides, to borrow from theologian Paul Tillich, a synergy between one's ultimate orientation and ultimate concern.[11]

In that regard I am not offering a compromised sense of humanism meant to simply appease its most vocal opponents and thereby to safeguard 'space' – as compromised and cramped as it might be – for humanism within a decidedly theistic society. I want more than that for humanism. Put another way, my aim is not to simply value humanism to the extent it mirrors organized theistic traditions. I aim to point out the manner in which humanism, like theistic traditions through their own means, seeks to provide a way of thinking and behaving in the world. It, like those things we recognize easily as religious traditions, seeks to provide a systemic approach to life. Or, more to the point, it replaces god-based ways of making (life) meaning. Thereby it allows its adherents to wrestle with the looming questions of our humanity – the "who, what, why, when, and where we are" as self-aware human questions.

Call humanism 'religion/religious' or not, there are ways in which it works to make sense of human existence – to wrestle with the nature and meaning of life in an absurd world laced with socio-political and economic difficulties; and, it does so in a way that provides the potential for struggle. Out of a commitment to non-theistic humanism as a vital and vibrant way to address the challenges facing our collective life, my aim is to show the deep significance of non-theistic humanism as a life orientation that addresses *both* the objective and subjective dimensions of our individual and group existence. To the point, I remain convinced a non-theistic stance within the world is our best hope of producing clear thinking and robust action that might serve to address the range of life options currently available, particularly to those who suffer most in our current world community. And the growth of public advocacy for humanism in the United States and beyond points to an expanding recognition and embrace of this very commitment to non-theistic postures toward the world.

By saying humanism entails a life orientation, attention to which maps out an ultimate orientation for life, I intend to say humanism frames a quest for life full and healthy, the making of meaning in such a way as to capture perspective on and attention to the looming questions of our very complex and layered existence. To be sure, these fundamental questions of existence are wrestled within the confines of human history, without appeal to trans-historical assistance and cosmic powers waging war on our behalf, and without any certainty regarding the outcome of our efforts. In fact, in solidarity with Camus, I argue final resolutions aren't the point. Our movement through the world sets out the geography and context for this wrestling rest within the context of human ingenuity and creativity: nothing more, and nothing less. Non-theistic humanism in this context involves an arrangement and interpretation of life with a grammar drawn from and reflective of the 'stuff' of our historically situated lives. It offers perspective on the challenges that humans face and grounds our best efforts to struggle, to through our actions, try to speak "No!" to the sufferings of life. No heaven to comfort the weary. No god(s) to side with the disadvantaged. It simply offers strategies for clear, secular, and grounded efforts to own our problems and demand of ourselves creative means by which to address them.

There is something mysterious about the human story – the nature and meaning of human life – but this does not entail the workings of a divine something. Rather, this 'mystery' is a marker of what is yet unknown to us but pursued through scientific investigation as well as the approaches to unpack human meaning found in the social sciences and humanities. In a word, non-theistic *humani*sm is about human thought and action. We are fragile beings, aware of our fragility, and marked by movement in a variety of social locations simultaneously: for example one can be female, middle class, Latina, residing in the Northern United States and committed to a particular political party.

Non-theistic humanism at its best promotes modesty regarding the nature and meaning of the human – recognition of human capacity but also shortcomings. In this way hyper-optimism related to human potential (and the tragedies such arrogance can produce) is tempered through recognition of the deep impact of racism, sexism, etc., on humans and their bodies and psychological development. We do our best work when we recognize that we are capable but deeply flawed creatures. All in all, the nature and meaning of the human for non-theistic humanism as I understand it highlights the material nature of existence but, with modesty, a sense of hopefulness. To be human, it appears to me, involves an unavoidable recognition of and response to this drive and the resulting stories of our existence drawn from our working through this drive. This unfolding of human life is captured in what we say as well as what we do, and is lodged in the cultural worlds we

11 Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: HarperOne, 2001).

construct, but without the nebulous framework of the sacred marking theistically contrived notions of the human animal. Even science, though we often fail to acknowledge as much, takes place from within the frameworks of cultural worlds. It is incumbent on social scientists and humanists to provide persistent reminders of this.

There is admiration for the ways in which humans have discussed and explored our world and our place in it; but there is no sense of divine revelation – no salvific story granted humans by a transcendent force. If humanists don't believe in God, what keeps life from being a free-for-all? What keeps humanists in check? This question has impact because it points to *the* common denominator, the primary category of meaning – the litmus test of moral belonging. God demands action in the world, and this provides a blueprint for human activity. Other elements of belief can be altered, shifted, or ignored to some extent without tremendous difficulty, as long as the person questioned maintains a basic belief in God as the organizing principle and shaper of life. The extension of this question revolves around the ethical connotations of belief. What keeps you focused in acceptable and productive ways? For some humanists there is a form of radical individualism at work in how humanists move through the world in relationship to others. But what I propose involves the individual within the context of something more substantive. Although theistic formulations of the world are limiting, humanism does recognize the sense that individual behavior needs parameters, or guiding structures, allowing for the promotion of a good greater than that of any particular individual's will or desire.[12]

Humanism values gatherings of the likeminded. Yet, this sense of the collective is insufficient as an organizing 'something' that both humbles and motivates humanist thought and action. Humanism needs and has as its centering ideal something that includes socio-political, economic and cultural concerns of the like-minded; but this centering ideal also points out the deeper dimensions and motivations behind these concerns. It is because of this deeper dimension – a dimension of existence still grounded in the human in human history – humanism has something to say to the debates and passions marking human life.

Humanism involves a rather complex and compelling arrangement of thought and practice that helps a noteworthy percentage of the population move through the world. What I propose as undergirding non-theistic humanism with respect to this organizing principle is a sense of community. By this I mean more than a collective of like-minded individuals motivated to shape life circumstances and options in a particular way. Whereas there are shared ideologies, values, and virtues within humanism as associated with this sense of community, it extends beyond traditional forms of the collective by omission. Some humanists understand themselves to be part of a collective under siege, a group rallied against by the theistic majority. And, while there is some truth to this concern, community as I intend it here is not simply the collective agreement on humanists as scapegoat. Community here means an organizing framework, a sought after synergy or symmetry of life that guides and modifies the thought and actions of humanists. Community so conceived points out the promise of humanism but also entails firm recognition of absence, of incompleteness not as a problem but as the nature of human *be*-ing and living. It is the agreed upon posture toward the world, the accepted sense of obligation that defines and shapes humanists thought and practice. It is the "more" of and out of life we seek but also there is an absence that is just as real and compelling. This sense of community points to the beauty lodged in the tangled markers of our lives as well as highlighting the significance of the uncertainties confronted and confounding us. Unlike theists, who might initially think this sense of community involves agreement with their perspective on the divine, I would note community here defined still privileges time and space – the parameters of human history – as the only 'real' context for our interactions.[13]

Whereas theism might lean toward the fantastic as the way to harness and understand the human in relationship to metaphysical claims, community for the non-theistic humanist appreciates the thick and unfolding nature of biology and connects this to a deep and fundamental "awe" regarding life. Community, therefore, involves comfort with the uncertainty or blind spots of our existence, without attempting to fill them with gods and other supernatural things. According to non-theistic humanism, one cannot gain perspective by looking beyond human history, beyond the stories of human movement and meaning. There are no hidden codes left behind for us by something greater than us. There is no cosmic salvation for the humanist, no escape button that allows distance from the trauma of human existence. Yes, humanists seek a better world; but that is not a different state or *form* of life. Rather, humanism promotes a desire for wholeness or fullness of life made possible through the limited resources of human ingenuity, commitment and creativity.

12 A portion of material in this chapter related to the deconstruction of the idea of God is drawn from "God of Restraint: An African American Humanist Interpretation of Nimrod and the Tower of Babel," in Anthony B. Pinn and Allen Callahan, editors. African American Religious Life and the Story of Nimrod (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 27 - 34.

13 This sense of community is more fully developed in Pinn, *The End of God-Talk* (New York: Oxford University Press, 2012).

This humanism pushes for a type of balance to life, again, allowing for recognition of human potential within the context of human limitations. Such entails both the push toward fulfillment of material potential but also involves effort to understand and recognize fundamental structures of life, and the deep consistencies that mark these structures. In short, the outcome of life at its best – the life humanism seeks to promote – involves the enhancement of human engagement with self, others, and the larger world; and promotes the beauty of existence over against its trauma and absurdity. That is to say, to make life dynamic and as saturated with meaning as possible. But this statement requires qualification: The success is in the trying not in outcomes of this struggle for justice and other markers of meaning.[14]

Why Humanism?

Why does non-theistic humanism matter? I want to approach this question by simply and briefly highlighting some of the creative ways in which humanism advances efforts to live life meaningfully and within the context of nurturing relationships. Without engaging in a crude and unnecessary effort to close churches and destroy 'organized' theisms such as Christianity and Islam, one can reasonably claim non-theistic humanism as having great potential to meet the needs of a growing population of "Nones" and others who find theistic orientations less than satisfying.

First a point of clarification: for some atheists and humanists, attention needs to be given to arguing against theism as a way of converting and bringing some out of the damaging environments called churches. While some might find these arguments convincing enough to leave their churches, mosques and synagogues – there are anecdotal claims to this effect – I would argue theism's deep reliance on faith claims does not in general fall prey to rationale argumentation. Theistic doctrines, creeds, and theology exist precisely where human reason seems most inadequate. These three are the theist's effort to fill gaps – to make sense of the world and our place in it without reliance on strict human capacity to figure things out. Theology resolves the "I don't know" moments and topics with metaphysical claims and pronouncements; and, they position these in such a way as to short-circuit critique as marker of disbelief and a general weak connection to God. For many theists the attack by atheists only affirms their commitment to the faith. It wouldn't be uncommon for their reasoning to be this: "I must really be serving God, because the devil is out to get me."

There is something in the significant growth of non-denominational churches and a prosperity ministry in the United States and elsewhere that flies in the face of claims that one can argue theists out of churches. Some may leave, but those might be the very theists who were simply hiding out in those churches for non-theological reasons. Sure, there are some of those and aggressive atheism and humanism might get them. But is that enough? And, what about all those who are non-believers looking for a "soft place to land" after leaving theistic communities? What about our attack on theists speaks in meaningful ways to them? They have already rejected what we argue against, but we haven't provided them with a positive message regarding the significance and impact of humanist thought and action. Why not concentrate on that growing percentage of the population? In a more focused response to this approach, one might also wonder how many Latino/as and African Americans – who represent a growing percentage of US "Nones" – have left churches because of aggressive atheism? There are those who will (and have) disagree with me on this point. So be it. There's plenty of space for all, and there is a need for multiple approaches (as well as civil conversation concerning differences in strategy). However, with respect to why non-theistic humanism matters, I tend to privilege its ability to address the needs and wants of a growing number of non-believers. Let the hardcore theists (and atheists) stay where they are.

While some humanists hide out in churches, mosques, and so on for a variety of pragmatic reasons, there are numerous others actively seeking an alternative. The growing number of US citizens who do not claim a traditional and theistic religious tradition need a way of focusing their questions and interests, a way of naming and shaping their life practices and perspectives. Humanism can meet this need in that it promotes a posture toward the world and a way of acting in the world that holds the safeguarding of life over against ethical action based on personal reward and personal aggrandizement as being of primary importance. That is to say, humanism positions us in the world in ways that help us see (as a fundamental responsibility and as a clear marker of our best selves) full confrontation with the pressing issues of our time – sexism, homophobia, class warfare and so on. Non-theistic humanism helps those who embrace it make the promotion of healthy existence of all life their starting point and end point, their *raison d'être*. And, I argue, they do so with attention to at least these underlying claims:

1. Humanity is fully and solely accountable and responsible for the human condition and the correction of humanity's plight;
2. Rejection of traditional theism and an embrace of reason and the materiality of life;

14 Ibid.

3. There is a commitment to individual and societal transformation;
4. There is a controlled optimism that recognizes both human potential and human destructive activities.[15]

Non-theistic humanism in this way entails a stance of mindfulness and recognition of the weight of our existence – noting our promise and our problems, our abilities and our shortcomings. It notes the fragility and tender nature of life, celebrates it, and seeks to work toward its integrity.

There are ways in which theistic approaches to life overlook the everyday or mundane dimensions of our existence because they are preoccupied with the greater significance of transcendent concerns. There is something of substantive value in the manner in which humanism holds humans accountable and responsible for proper thought and action.[16]

Mindful of the above, non-theistic humanism matters because it provides a life orientation that takes seriously everyday occurrences, the ways in which the mundane nature of our existence houses something profound. It gives us reasonable insights into the world, and perspective on how to move through the world. And it does so without the pitfalls associated with theistic orientations. Drawing from Henry David Thoreau, I argue non-theistic humanism teaches the importance of living life deliberating and fostering good people who exercise their capacity to do good things.[17] This is to see the value, the importance, of every dimension of individual and collective lives in ways that promote a deep sensitivity and commitment to the betterment of every area of life within the context of our material world. What one gathers from Thoreau, then, is sensitivity to the weight and seriousness of both individual awareness and social engagement. Each is more than superficial encounter without effect. Both involve uneasy confrontations and delicate balance between different impressions of the world.

We are "moved" to behave in certain ways, to value certain interactions, and to disregard others through the power of our creativity and our ability to make a difference. The outcome of this process is not necessarily fantastic, nor extra-ordinary – perhaps a simple changing of a mind on an issue, a greater sensitivity to the nature of one's relationship to self, others, and the world.[18] A similar approach to the world, one that is earthy and deeply entrenched in human accountability and responsibility is also echoed in the lessons offered by figures such as novelist Alice Walker, who many humanists claim as one of their own.[19] She, like Thoreau before her, calls for deliberate living – moving through the world in relationship to others and entrenched in the world in ways that recognize our interconnectedness and hence deep responsibility to ourselves and to others. Such a perspective easily lends itself to socio-political activism as well as ethical conduct on the various levels of life. This perspective is also present on a localized way, by those without name recognition. My grandmother, for example, phrased ethical living in a way that might appeal to a variety of humanists, beyond this writer. "Move through the world," she told me on many occasions, "knowing your footsteps matter." Such rhetoric might come across as too sermonic in tone, too subjective and laced with emotion for some. Yet, there remains in these words a basic and important stance, one that has come over the years to support my sense of humanism. It, non-theistic humanism, pushes deep and multi-directional accountability and provides a way of celebrating and encouraging human initiated actions meant to enhance healthy life options within the context of improving social-political, economic and cultural relationships.

Non-theistic humanism has always played a significant role in efforts to celebrate and utilize human ingenuity and creativity. The difficulty or better yet challenge, however, has revolved around ways of promoting or making more visible and public the benefits of humanism-based thought and action. As I have noted elsewhere, a starting point for doing this might include at least the following: Partnerships with organizations (including religious organizations) that are committed to socio-political and economic advancement based on a progressive vision; Aggressive branding (to be sure, a dirty word for many) strategies. Some may find this troubling, but the future success and recognition of humanism must involve concerted effort to establish it's 'brand' potential – to establish its uniqueness and importance; Development of continually clear and concise presentations of humanism that provide a positive and proactive stance.[20]

What remains to be done is the further development and demonstration of non-theistic humanism as a way to address the pressing problems of the day. Nontheistic humanism matters, but the ongoing challenge is the concrete and 'felt' demonstration of this statement. ■

15 Anthony B. Pinn, *African American Humanist Principles: Living and Thinking Like the Children of Nimrod* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 7.
16 This argument is developed more fully in Anthony B. Pinn, *The End of God-Talk* (Oxford University Press, 2012).
17 Henry D. Thoreau, *Walden* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973).
18 This attention to Thoreau and being 'good' is drawn from and more fully developed in Pinn, *The End of God-Talk* (Oxford University Press, 2012).
19 Walker received the American Humanist Association "Humanist of the Year" Award in 1996.
20 This list is drawn from "Living Life: African Americans and Humanism," "The Colors of Humanism," special issue of *Essays in the Philosophy of Humanism*, Volume 20, Number 1 (June 2012): 23-30.

fiph im Gespräch

Benjamin Barber: Citizenship in Contemporary Democracies

dh: In your book, you argue for empowerment of cities in order to overcome the problems of globalization and the premises in which nation state, democracy and cities at the moment engage. How did you come to the idea to draw your attention to the cities?

bb: For 50, 60 years, my central subject has been democracy, and indeed Hannah Arendt was a major influence. Hannah Arendt understood that, from the beginning, democracy is bottom-up. It's rooted in civil society, in citizenship, in education, and without citizens, you don't have democracy.

Foto: Benjamin Barber

Benjamin Barber ist Senior Research Scholar am Center on Philanthropy and Civil Society of The Graduate Center der City University of New York. Er ist einer der einflussreichsten und renommiertesten Vertreter der Politischen Theorie der Gegenwart. So war er innenpolitischer Berater der Clinton-Regierung und unterstützt zahlreiche zivilgesellschaftliche Initiativen und Projekte. Unter anderem ist er Präsident und Gründer des Interdependence Movement. Zu seinen bekanntesten Werken gehören *Strong Democracy*, sowie *Jihad vs. McWorld*. Aus seinem jüngsten Buch *If Mayors Ruled The World: Dysfunctional Nations, Rising Cities* (2013) entstand sein neuestes Projekt eines Global Parliament of Mayors.

When we think about democracy, we first of all think about *polis*, about the *Gemeinde*, we think in Jeffersonian democracy about the town, we think with de Tocqueville about the municipality. In other words, democracy starts in the *polis*, so any consideration of democracy has to take that form. My first book, 'The Death of Communal Liberty', was a book about *Gemeindefreiheit* in Switzerland, and it was again the story of local government: *Gemeinde* first, *Kanton* second, *Bundesebene* third and last, bottom-up. So in the very beginning I was already writing about local democracy. However, like all political scientists, you focus on institutions that are already the central concern of most people, and for four hundred years the nation state has been the central concern. But is participatory democracy possible at the national level, not just at the local level? There are elements of strong or participatory democracy that are possible at the level of the national state. But increasingly during the last 10 or 15 years, it has become clear, that first, the nation state has probably reached the end of its useful life as the primary political institution. In the 20th century, we saw global war and Holocaust as an accompaniment of nation states, and at the end of the Second World War, we saw the emergence of a supranational organization, the European Union, and people increasingly say 'the state is too large for participation and too small for liberal power'.

So I would say, in the last 15 years, the nation state has become increasingly dysfunctional. Four or five years ago, I wanted to write a book about international democracy and international governance, because I thought, well, I'll write about the United Nations, the G9. But there is no international government, because international government fails, since nation states can't and don't cooperate. The United Nations, a great and beautiful idea, has been a failure with respect to global justice, global equality and global peace, because nation states have prevented it from doing its job. So I came back to the cities from the global level, because if you are looking for places of global cooperation, it's not the UN, but cities. It's the communal liberty of the *Gemeinde*, which is a source for democratic life in the 21st century and also allows the possibility of global governance.

dh: Is there not the danger of cities becoming the new states, and is it not, that cities are only able to cooperate internationally the way they do because all the dysfunctional work is basically resolved by the nation state?

bb: I'm sorry, I don't understand the term 'dysfunctional work'. Dysfunctional work is no work at all. I think what you are suggesting is, that states are doing the hard work and leaving the easy work for the cities, but it's just the opposite. States are dysfunctional, they completely fail to do the hard work they're supposed to do, which leaves it, unfortunately, to cities. It's not the way it once was, where states were dealing, say, with terrorism, with refugees,

with climate change and with disease, while cities focused on local things, waste disposal or road construction. That's not the division of labor today. Today nation states are doing nothing for the big problems, nothing! Not for refugees, not for disease, and certainly not for climate change. Which means, the big hard issues are precisely *not* done by the nation states, and therefore have to be done, and are being done by cities.

"States are dysfunctional, they completely fail to do the hard work they're supposed to do, which leaves it, unfortunately, to cities."

On the question of cities becoming like states if they take on the responsibilities: cities and mayors are not imperial and aggressive in their ambitions, they are interactive and transactional, their relations are peaceful. Today it's states that fight each other over territorial interests and generate aggression and conflict. Cities don't have armies, navies or bombs, they have a defensive small police force for security, but there's no way of cities conquering one another. Cities cooperate, because they need each other for cultural and trade reasons, for transportation and security reasons. You have a great example here in Germany, the *Hanse League*.

dh: The point I was trying to make is: the abstract rules on which cities work are outlined in constitutions and nation states and federal systems.

bb: That's a false premise. The rules are subsidiary, and those rules prevent cities from working with one another. Cities work with one another *despite* subsidiarity, *despite* the fact that they are not supposed to. There are a few places in the European Council Charter of 1985 that allow self-government and enable cities to work together, but on the whole, nation states don't like it when cities work outside of the framework. Yet, in order to do the work that they have to do, the work states are not doing, cities are *forced* outside of the framework of subsidiarity. I find the whole concept of subsidiarity insulting and absurd, because in fact it's the other way around: cities come first. Sovereignty is derived from the power of the people, bottom up. Cities represent the people and are older than and prior to nation states. So I would say the nation state is subsidiary to the city, just as the city is subsidiary to a democratic people.

But people forget the history of democracy and the social contract. They think democracy starts with the chancellor, and then it goes to the *Landesregierung*, and then it goes to the mayor, and then the citizens are at the bottom, servants of the state and the chancellor. But in the democratic order, the citizen is at the top, and governing institutions are subsidiary to citizens. But we are used to this bureaucratic, misleading language of subsidiarity that assumes that cities are at the bottom and they do what they are told by the president or prime minister. I believe that firstly, this is the source of much mischief and dysfunction in the modern world, and that secondly, cities need to assert their priority, not their subsidiarity and subnational position. Cities are not subnational units, nations are *subcity*-units. So, the notion of subsidiarity and nations allowing cities to do things, to me completely mistakes the rightful order.

Now, it's true that in the 19th and into the 20th century, states were once the primary guardians of life within the state. They took care of health, the economy, the market. But no state can control multinational markets and corporations. The old world of borders and national jurisdiction has largely vanished, and for cities to think they are subsidiary to these dysfunctional national organizations, is to me a source of impudence. What cities have a right to do and need to do, is to claim their democratic priority: they have the majority of citizens; and to claim their economic priority: they create the majority of wealth; and to claim their creative and educational priority: they have universities and the cultural institutions. Cities need to say '*we* are the source of democratic authority, we will do what we have to do, what we have a right to do, above all when the state doesn't do the business it is supposed to do'. So I am suggesting that the source of legitimacy in modern political institutions is popular sovereignty: citizenship. It comes bottom up. And we have just reversed that, we have put citizens at the bottom and the national state at the top.

dh: Some political scientific studies indicate that citizens hold very little political power and do not evaluate what the party in power did, and thus are not able to formulate a clear political program. What would you answer to those studies and what would your diagnosis be for political participation in the 21st century?

bb: First, political scientists love to blame citizens for the problems of democracy, and in a certain way they are right, because without strong participation, democracy doesn't work. But why are citizens not participating, why are they not educated, why do they not follow closely what is happening, why do they not vote in the US, where only half of our citizens vote?! And when they finally do vote, why do they vote for a reality television fascist like Donald Trump? We have to ask why, and my first question is: do the political, civic and economic institutions encourage citizenship, or do they encourage consumerism? Do they ask us to be citizens or do they ask us to be blind and ignorant consumers and purveyors of private bigotry?

The media are owned by private capitalist organizations that want to make a profit and they do that by entertaining people, not by informing people. To a degree, the media have created Donald Trump. Every writer of political science on democracy for 2000 years has said that there must be a way for citizens to be informed. The guy who works eight hours a day, comes home and puts his children to bed; he can't study political science all afternoon. He needs a source of information. But the media are corrupt and bankrupt. They do nothing for the education and information of citizens and they do nothing to encourage people *to be* citizens. The opinion polls are the worst. A useful democratic polling question would be: 'Do you believe that a climate change policy is good for the city?' But pollsters ask: 'Do you want to drive a big car? Do you want cheap petrol?' Of course I want cheap petrol, but that's not a civic question. That's a privatized question that assumes citizens are consumers, and that the only relevant questions are consumer's questions. But if you ask: 'I know you want to drive a big car, but do you think that if we all drive big cars that is good for our cities, the air, for our children and grand-children?' I guarantee you, if you ask *that* question, many people would say: 'I like big cars, I like cheap petrol, but cheap petrol is bad for our society'. If you ask, do you want a tolerant and inclusive society, many will say yes. But if you ask about Muslims, many will say 'keep them out or deport them!' It depends on whether you address people as public spirited citizens or private bigots. Our polls solicit private opinions, not reflective public views. But you have to address people as citizens if you want to get a civic answer, and our polls don't do that. They treat citizens like consumers and politicians like commodities, so we get the racist bigot Donald Trump, selling his steaks and biases and fear-mongering, advertising the Trump brand which he hopes he can put on the White House.

"The problem with representative democracy is that people don't become engaged, they get to vote and that's all."

So, the first answer to the question of why citizenship is not as strong as it should be, is because the institutions of society that are supposed to strengthen citizenship, our schools and the media, do nothing for citizenship. And the second thing is, to the extent that people learn citizenship, they are likely to learn it better at the local level. On the day people vote, they are free, but for the rest of the year, they have no power at the national level. The problem with representative democracy is that people don't become engaged, they get to vote and that's all. But at the local level, people are involved: in the *Kirchengemeinde* and neighborhood organizations, in Parent Teacher Associations and in local philanthropies. So, at the local level we have many forms of participation, and it's not about voting for somebody else, it's about what you do yourself. Another local example is participatory budgeting: a local mayor or district council says 'we will not decide how you spend your money, we will take 10 per cent of the budget and give it to you, and you decide how to spend it'. So people not just participate in choosing a representative, they also participate in allocating funds and that's a fundamental right of democracy. But can you imagine Angela Merkel saying: '10 percent of our budget is going to be turned out to the German people.' That's not going to happen, it can only happen on the local level.

So first all of our institutions make it hard for people to be citizens, and second, to the extent they can be citizens, it happens more effectively at the local level, where people are closer to government, closer to the community, and involved in many activities that in fact are very civic in nature, although we don't always associate them with citizenship. We think citizenship means voting or watch the news and the debates. We think watching Donald Trump and Ted Cruz exchanging insults is politics. But in reality, engagement in your community, taking responsibility for other people, engagement in your church, mosque or synagogue, that is civic life. So, to understand, whether we have 'democracy' or not, we have to know what democracy means. If it is more than voting, if it is engagement, then citizenship is doing very well on the local level in many places around the world.

dh: Mr. Barber, I thank you so much for this interview. ■

Bei diesem Beitrag handelt es sich um die gekürzte und überarbeitete Version eines Interviews, das Dominik Hammer mit Benjamin Barber im Rahmen der Hannah-Arendt-Tage in Hannover geführt hat. (Transkription: Agnes Wankmüller)

Foto: Nikolai Friedrich

Lisz Hirn ist zur Zeit Fellow am fiph. Sie studierte Geisteswissenschaften und Gesang in Graz, Paris, Wien und Kathmandu. Sie ist als Philosophin, wissenschaftliche Publizistin, als philosophische Praktikerin in der Jugend- und Erwachsenenbildung tätig und als freiberufliche Künstlerin an internationalen Kunstprojekten und Ausstellungen beteiligt.

Krasse Kultur! Du Opfer?

Ein mobiles Büro als alternativer Raum für den interkulturellen Dialog

philosophie heterotop

philosophie heterotop
Unter dieser Rubrik werden Formate, Personen und Institutionen vorgestellt, die an „anderen Orten", jenseits des Universitären, philosophieren, ebenso wie Philosophie, die „andere Orte" erzeugt bzw. erfahrbar macht.

Interkultureller Dialog ist die Basis für ein gelungenes soziales Miteinander in einer zunehmend globalisierten Welt. Eine ganz besonders wichtige Schnittstelle sind die ortsansässigen Schulen, die auch ein Berührungspunkt zwischen Schülern, Lehrern und Eltern sind. Das Erlernen des „interkulturellen Dialogführens" als Werkzeug ist gerade im schulischen Umfeld wichtig, um kulturelle Spannungen zu neutralisieren, Vorurteile und Berührungsängste abzubauen, gewaltfreie Kommunikation zu üben und sich auf einen gemeinsamen Denkprozess einzulassen, in dem sich die unterschiedlichen Dialogpartner gleichwertig gegenüber stehen. Das Projekt

„Krasse Kultur! Du Opfer?“ zielte darauf ab, Schüler für einen alternativen Weg des Kennenlernens zu sensibilisieren und einen kreativen Umgang mit Differenzen und anderen Ansichten zu üben. Die These: Destruktive Konfliktaustragungen reduzieren sich überall dort, wo Menschen andere Kommunikationsformen kennen- und anzuwenden gelernt haben.

Der Ort.

Der 15. Wiener Gemeindebezirk, Rudolfsheim-Fünfhaus, ist einer der Bezirke der österreichischen Bundeshauptstadt mit dem höchsten Anteil an Menschen mit Migrationshintergrund. Obgleich die kulturelle Vielfalt dieses Bezirks beeindruckend ist, kommt kaum Dialog zwischen den einzelnen, oft abgeschlossenen Gruppen zustande und kulturelle Spannungen sind keine Seltenheit. Manchmal aufgrund von Berührungsängsten, oft aufgrund der fehlenden Fähigkeit, überhaupt Dialog führen zu können.

Die Projektverantwortlichen.

Mithilfe der österreichischen Initiative Vielfalter führte der Verein für praxisnahe Philosophie ein erstes Projekt unter dem Arbeitstitel „Krasse Kultur! Du Opfer?“ durch. Dessen Erfolg im ausgewählten Setting bestätigte, dass die Dialogarbeit einen wichtigen Beitrag zur Prävention bzw. zur Entschärfung von Konflikten leisten kann. Themen wie Integration, Gewalt, Diversität und Kommunikation wurden von der Philosophin Lisz Hirn und dem Kulturanthropologen und Medienkünstler Nikolai Friedrich in unzähligen Gesprächsrunden aufgegriffen und gemeinsam mit Schülern, Lehrpersonal, Passanten und in weiterer Folge auch mit Journalisten, Politikern, Wissenschaftlern und Bildungsinitiativen bearbeitet.

Die Durchführung.

Ein mobiles Büro, d.h. ein modifizierter Transporter und abbaubare Sitzgelegenheiten, bot sich als mobiler Raum zur Kommunikation für Schüler, Lehrer und auch für Eltern sowie Passanten an. Während dieser ein bis zwei Wochen vor Ort gab es für die Schüler und Lehrer zahlreiche Aktivitäten, die darauf abzielten, beide in die Methode der interkulturellen Dialogarbeit einzuführen, gewaltfreie Kommunikation zu üben und auch neue kreative Kommunikationsformen auszuprobieren. So kam auch gesponsertes Designermobiliar zum Einsatz, auf dem die SchülerInnen fragmentarische Botschaften für andere SchülerInnen hinterlassen konnten, sowie ein Social-Media-Account, auf dem die SchülerInnen ihre Posts und Nachrichten stellen und jederzeit einsehen konnten.

Foto: Nikolai Friedrich

Das Büro.

Konkrete Aktivitäten wurden vom mobilen Büro in Zusammenarbeit mit Pädagogen, Künstlern und Wissenschaftlern gesetzt. Die Schüler und Lehrer kamen aber auch spontan dazu. Das mobile Büro wurde auch auf Anfrage von Lehrern spontan für Klassen in Anspruch genommen, vor allem wenn es in einer Klasse gerade einen akuten Konflikt gab.

Die Dialogarbeit.

Die Methoden der interkulturellen Dialogarbeit kommen aus der praktischen Philosophie, der interkulturellen Ethik und dem sokratischen Dialog. Sie fördern Einzelne z.B. im schulischen Bereich, ihre Position im Klassenverband zu finden und infolge auch außerhalb der Schule zu stärken. Kinder trauen sich im Allgemeinen sehr offen am Dialog teilzunehmen und tragen die Methode auch außerschulisch weiter, wie unsere Erfahrungen mit der Dialogarbeit gezeigt haben. Im Dialog hat jeder und jede Teilnehmende die Chance, in der Begegnung mit den Meinungen anderer das eigene Denken und dessen Grenzen bewusst zu untersuchen, Neues zu lernen, anderes und andere kennen-zu-lernen. Die Dialogarbeit hält Menschen für grundsätzlich fähig, miteinander tragbare und konstruktive Lösungen für bestehende Konfliktsituationen zu finden.

Die Zukunft.

Aufgrund des großen Erfolges und der erstaunlichen Ergebnisse gab es bereits viele größere und kleinere Nachfolgeprojekte, z.B. Vorträge und Workshops an Schulen, Kunstinstitutionen, Magistraten und im Rahmen anderer Bildungsinitiativen. Das Krasse-Kultur-Team hat Interesse an einer erweiterten Fortsetzung des philosophischen Pilot-Projektes. Anfragen und Kooperationen sind willkommen. ■

Kann es eine Theorie des guten Lebens geben?

Pro: Dagmar Fenner
Contra: Elif Özmen

Foto: Dagmar Fenner

Dagmar Fenner ist Titularprofessorin an der Universität Basel und unterrichtet Ethik an den Universitäten Tübingen und Basel. Sie ist Autorin zahlreicher philosophischer Bücher, u. a. „Das gute Leben“ (De Gruyter 2007).

pro

Foto: Elif Özmen

Elif Özmen ist Professorin für praktische Philosophie an der Universität Regensburg.

contra

pro: Im Grunde erübrigt sich die Frage, ob es eine Theorie des guten Lebens geben kann, weil in der Philosophie seit Platon und Aristoteles eine große Zahl von Theorien des guten Lebens vorgelegt wurde. Nachdem das gute Leben in der antiken Philosophie im Rahmen der Lebenskunst und Selbstsorge das Hauptthema darstellte, wurde es zwar in der Neuzeit lange aus der Philosophie verbannt, erlebt aber seit den 1980er Jahren eine Renaissance. Es ließe sich höchstens in Zweifel ziehen, dass es sich bei den bislang entwickelten Konzepten um wissenschaftliche „Theorien“ handelte. Reduziert man „Wissenschaftlichkeit“ nicht auf naturwissenschaftliche quantitative Methoden und experimentelle Überprüfbarkeit, liegen aber bei den philosophischen Reflexionen über das gute Leben durchaus „Theorien“, d. h. „Systeme wissenschaftlich begründeter Aussagen“ (Duden) als Resultat einer methodischen Suche nach begründbaren, intersubjektiv nachvollziehbaren und kritisierbaren Erkenntnissen vor.

Seit Kant wird die prinzipielle Theoriefähigkeit des guten Lebens aufgrund seiner vermeintlichen Subjektivität und seiner Relativität auf Personen, Kulturen und Epochen bestritten. Auch wenn letztlich jeder Mensch vor dem Hintergrund der je individuellen Lebensbedingungen und Fähigkeiten sein Lebenskonzept selbst wählen muss und es keine „Objektivität“ im Sinne von „Universalität“, d. h. einer für alle Menschen richtigen Lebensweise geben kann, ist die „Subjektivierung“ der Rede vom Guten verfehlt. Denn eine Theorie des guten Lebens kann auf einer abstrakten Ebene Typen menschlicher Lebensformen analysieren und einer kritischen Prüfung unterziehen, im Rückgriff auf vielfältige psychologische und sozial- und wirtschaftswissenschaftliche Studien der empirischen Lebensqualitätsforschung allgemeine Kriterien für ein gutes menschliches Leben entwickeln und ist in diesem Sinn objektiv und allgemein. Sie leitet an zur Selbstreflexion und Selbstbeobachtung, damit das eigene Lebenskonzept rationalisierbar ist, d. h. der rationalen Kritik und philosophischen Logik standhält, und der Einzelne kein bloß subjektiv und vermeintlich gutes, sondern ein objektiv gutes Leben führen kann.

Eine Theorie des guten Lebens ist nicht nur möglich, sondern in einer reflexiv gewordenen Moderne notwendig, weil es keine Alternative zu einer bewussten und reflektierten Lebensführung gibt. Innerphilosophisch ergibt sich diese Notwendigkeit zum einen aus den gestiegenen gesellschaftlichen Orientierungsbedürfnissen und Irrelevanzvorwürfen. Zum anderen ist eine Moralphilosophie auf eine Theorie des guten Lebens angewiesen, um zu bestimmen, worauf beim moralischen Handeln Rücksicht genommen werden soll. ■

contra: Die Geschichte der Philosophie ist auch eine Geschichte der Reflexion über das gute, gelingende, glückliche Leben. Diesbezüglich gibt es also eine lange und lebendige, mit anderen ethischen, moralischen und anthropologischen Grundfragen verknüpfte Tradition der Philosophie. Wenngleich diese seit der Aufklärung eine gewisse Marginalisierung erfahren hat, motiviert die Frage nach dem guten Leben auch gegenwärtig eine Reihe von Debatten. Auch außerhalb der akademischen Philosophie und nicht zufällig gibt es einen um das gute Leben kreisenden Markt der Ideen und Praktiken; mit dem Themenkomplex Glück – Sinn – Lebenskunst lassen sich bekanntlich Bestseller schreiben. Diesem historischen und systematischen, philosophischen wie außerphilosophischen Interesse zum Trotz kann es eine „Theorie" des guten Lebens – im Sinne einer umfassenden, systematischen, handlungsleitenden, nicht zuletzt normativen philosophischen Betrachtung – nicht geben. Das heißt natürlich nicht, dass wir über das gute Leben nichts wissen können. Wir wissen zum Beispiel, dass ohne Vernunft und Moral dem Menschen, der zu beidem begabt und aufgefordert ist, kein Gutes möglich ist. Das gute Leben kann mithin keine Privatsache sein; anders als bei Geschmacksurteilen kann man darüber sehr wohl streiten. Aber durch diesen Streit, durch das Abwägen von Gründen und Argumenten, können die wiederkehrenden und widerborstigen Probleme nicht aufgelöst werden. Insbesondere bilden Moral, Vernunft und gutes Leben keinen harmonischen Dreiklang. Prinzipiell kann sich jeder Mensch die Frage nach dem guten Leben stellen, aber soll er das auch? Und wie wäre das „soll" in dieser Frage zu analysieren? Ist es ein bedingungsloses moralisches oder doch ein bedingtes Sollen, abhängig von den zweckrationalen Überlegungen und den persönlichen, sozialen, kulturellen Kontexten einer konkreten Person? Ergeben sich aus dem Sollen Pflichten zur Umsetzung einer Konzeption guten Lebens und wenn ja, gelten diese Pflichten für die einzelne Person oder kann ihre Einhaltung auch von Dritten gefordert werden? Dieses Spannungsverhältnis zwischen Fragen des Glücks und der Rationalität (die unser individuelles Wohlbefinden betreffen), Fragen des guten Lebens (einer über das eigene Wohl hinausgehenden, jedenfalls zum Teil objektivierbaren, wertegeleiteten Lebensführung) und Fragen der Moral (die die Nicht-Schädigung Dritter betreffen) lässt sich philosophisch aufklären, aber nicht unter Regeln und daher auch nicht unter das Dach einer Theorie bringen. ■

Printversion des Journals

Sie möchten das fiph-Journal gern als gedruckte Ausgabe lesen? Die Mitglieder unseres Förderkreises erhalten die Printversion des Journals frei Haus. Der Jahresbeitrag beträgt 30€ und ist als Spende steuerlich absetzbar.

Für weitere Informationen wenden Sie sich bitte an Frau Hauk (hauk@fiph.de) oder besuchen Sie uns auf http://www.fiph.de/institut/foerderer.php

Foto: Agnes Wankmüller

Agnes Wankmüller ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am fiph und betreut dort u.a. die Bibliothek.

Agnes Wankmüllers Buchempfehlung

Enlivement. Eine Kultur des Lebens

Versuch einer Poetik für das Anthropozän

Mit dem Begriff des Anthropozäns wurde eine Bezeichnung für eine neue geochronologische Epoche vorgeschlagen, die den Zeitraum benennen soll, in dem der Mensch zum wichtigsten Einfluss- und Steuerungsfaktor für die geologischen, biologischen und atmosphärischen Abläufe der Erde geworden ist. Der Biologe und Philosoph Andreas Weber bietet ein nennenswertes Gegenmodell zum Anthropozän-Diskurs an. Im Mittelpunkt von Webers Thesen steht der Begriff des Enlivement, der die maßgeblichen Denkfiguren der Aufklärung mit ‚empirischer Subjektivität' und ‚poetischer Objektivität' sinnvoll zu ergänzen sucht. Dahinter steht der Vorschlag, die Begriffe des Lebens und der Lebendigkeit wieder zu grundlegenden Kategorien des Denkens und des Handelns zu machen.

Im Anschluss an den chilenischen Biologen, Neurowissenschaftler und Philosophen Francisco Varela setzt sich Weber für die Überwindung eines rein mechanistischen Blickes auf Lebewesen und Lebensphänomene ein. Stattdessen schlägt er die Interpretation von organischem Dasein als kontinuierliche Selbsterschaffung fühlender Subjekte vor, die vor dem Hintergrund ihrer begrenzten Lebensdauer Wertungen treffen, Bedeutung setzen und in Beziehung mit ihrer Umgebung treten. Sein Essay soll einen Beitrag zur Debatte über das Anthropozän leisten, indem sein Standpunkt des *Enlivement*, der ‚Verlebendigung', produktiv über das rationale Denken und die empirische, objektive Beobachtung der Aufklärung hinausgeht.

Webers Begriffe der ‚empirischen Subjektivität' (als gelebte Erfahrung) und der ‚poetischen Objektivität' (als geteilte gelebte Erfahrung) weisen auf die Lebendigkeit der Realität hin, und auf Erfahrung und Emotion als die notwendigen Voraussetzungen für Rationalität. Anders als im Denken der Aufklärung behandelt Weber demgemäß Natur und Kultur als nur scheinbar gegensätzlich: Natur ist zwar unkontrollierbar, jedoch beschreibt sie selbst eine aus Lebewesen und Organismen bestehende Allmende, in der kontinuierlich materiell und ausdruckhaft lebenspraktische Beziehungen ausgehandelt werden. Natur durchzieht also den Menschen in all seinen Vorstellungen und ist somit zutiefst mit Kultur verwachsen.

Weber schlägt damit eine neue Sichtweise auf das Zusammenspiel von Mensch und Natur vor: Er sieht alle Wesen als Teilnehmer eines gemeinsamen Haushaltes von Materie, Emotion und Imagination, die in einem offenen Lebensprozess eine verkörperte Identität besitzen, in einem System gegenseitiger Rückwirkung positioniert sind, und durch eine allgemeine lebenspraktische Erfahrungsebene miteinander verbunden sind. Diese Perspektive bietet Webers Grundlage für eine Handlungsorientierung der Nachhaltigkeit: Weil Leben eine verbindliche überindividuelle Kategorie ist, ist jenes Handeln nachhaltig, das die größte Lebendigkeit stiftet. Dies hat ebenfalls Konsequenzen für seine Begriffe der Ökologie und Ökonomie als Prozesse des Haushaltens. Entgegen einem (neo)liberalen Naturbegriff und Wirtschaftsmodell sieht Weber natürliche Prozesse nicht an Nützlichkeit, Sparsamkeit und Konkurrenz orientiert, sondern an *Zufälligkeit, Vielfältigkeit* und der *Verbundenheit* verschiedenster Organismen. Als nachhaltiges Wirtschaften wird demgemäß nicht ein auf Wachstum durch Konkurrenz und Effizienz beruhendes Modell vorgeschlagen, sondern vielmehr das Modell der Allmende: Im physischen, sozialen und symbolischen Sinn kann Individualität und Freiheit nur durch biologisch geteiltes und kulturell vermitteltes Gemeingut entstehen. Wirklich nachhaltig sind demnach Projekte und Systeme, die auch menschliche Bedürfnisse und Teilnahme aufwerten, die sich nicht in materiell-nützlichen Aspekten erschöpfen.

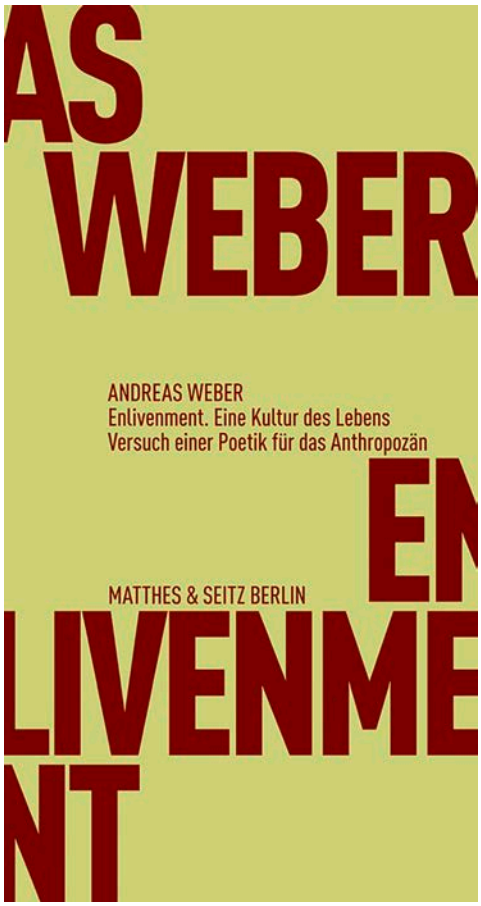


Foto: Matthes & Seitz

Andreas Weber
Enlivement.
Eine Kultur des Lebens.
Versuch einer Poetik
für das Anthropozän
Matthes & Seitz Berlin.
153 Seiten.
Februar 2016

Ebenfalls bringt Webers Ansatz einen veränderten Wissenschaftsbegriff mit sich, der eine Balance zwischen objektiven und subjektiven, rationalen und poetischen Elementen anstrebt. Denn während Objektivität und Rationalität zerkleinern und ihr Objekt ‚abtöten', können Subjektivität und Poetik lebenspraktische, bildhafte und widersprüchliche Wissensbestände gewinnbringend miteinbeziehen, insofern sie nicht in ungeprüfte Irrationalität abgleiten. Weber macht damit deutlich, dass subjektive und verkörperte Elemente der Existenz nicht von der naturwissenschaftlichen Betrachtung ausgenommen werden dürfen, weil sich genau in diesen der Drang der Organismen äußert, am Leben und seinen Verwerfungen teilzunehmen.

Für die Philosophie bedeutet seine Sichtweise auf Natur/Kultur die Hinwendung zur alltäglichen Praxis unserer Wirklichkeitsbeziehungen. Hier gelingt Objektivität durch den Verzicht auf dieselbe: poetische Objektivität basiert auf empirischer Subjektivität und beschreibt den natürlichen Ausdruck von Erfahrungen einer immer schon expressiv verkörperten Existenz. Der Nachweis, den wir durch poetische Betrachtungen erhalten, ist jedoch nicht empirisch, sondern höchstens mitvollziehbar und emotional involvierend, da Poetik die erfahrungspraktische, imaginative Dimension von Selbst abfragt. Diese beschreibt mehr als nur eine persönliche Erfahrung. Sie beschreibt Lebendigkeit als grundlegende Spannung zwischen Selbstbehauptung und Vergänglichkeit, die jedem lebenden Organismus eigen ist, und charakterisiert Kultur als Daseinstapferkeit: Wir müssen uns dem Umstand stellen, dass wir lebendig und sterblich sind, dass wir Bedürfnisse haben, die sich eindringlich und unkontrollierbar äußern.

Die Freiheitsidee des *Enlivement*, die Weber vertritt, liegt folglich nicht primär in der Freiheit des Einzelnen als Befreiung von Beschränkungen der Gemeinschaft und der Natur. Sie liegt in der Freiheit, die dem Begehren nach Verbundenheit folgt. Eine Befreiung höherer Ordnung ist nach Weber also nur möglich, wenn der Herausforderung begegnet werden kann, für das Wohlergehen des Einzelnen zu sorgen, ohne das Ganze zu beschädigen. Anders als im Menschenbild der Aufklärung werden Begrenztheit und Angewiesenheit hier nicht problematisiert, sondern produktiv ins Zentrum gerückt, ohne die Frage nach der menschlichen Handlungsfreiheit in eine deterministische oder voluntaristische Richtung zu entscheiden.

Weber schlägt mit *Enlivement* eine Sichtweise vor, die von einem reziproken Verhältnis von Natur und Kultur ausgehend einen neuen Blick auf Ökologie, Philosophie und Ökonomie einfordert. Ihre Stärken als reale Perspektive liegen in ihrem Bezug zur Nachhaltigkeit als Form und Ziel für Gemeinschaften. Sein Ansatz unterschlägt nicht die grundsätzlichen Konflikte und Unwägbarkeiten biologischer und sozialer Existenz. Jedoch wird verdeutlicht, dass die Ergebnisoffenheit und Angewiesenheit, die Organismen in der Welt erleben, zur schöpferischen Gestaltung des Gemeinsamen einladen. Webers Verteidigung des poetischen Aspekts natürlicher Existenz zeigt die Relevanz der *Bedeutung* in den Bezügen aller wirklichen Prozesse. Er bietet damit eine Perspektive, die schöpferische Elemente und Sinngehalte in der Wirklichkeit zulässt, ohne sie religiös begründen zu wollen . Besonders empfehlenswert ist das Buch für alle, die sich für einen differenzierten Blick auf das Verhältnis Natur/Kultur vor dem Hintergrund der Debatte um das Anthropozän interessieren, als auch für jene, die sich mit dem Zusammenspiel von subjektiv-praktischen und allgemein-theoretischen Elementen im Rahmen der Philosophie beschäftigen. ■

Philosophie – eine Wissenschaft im Elfenbeinturm? Weit gefehlt! Das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover macht es sich zur Aufgabe, herauszufinden, was der Mann (und die Frau) von der Straße von den philosophischen Inhalten, die im Institut erforscht werden, hält und weiß. Pünktlich zu jeder Ausgabe des fiph-Journals führen wir dementsprechend eine streng wissenschaftlich kontrollierte Studie durch: Wir schreiten zum Kröpcke, der Agora Hannovers, mit Digitalkamera und Aufnahmegerät bewaffnet, und stellen allen Passanten, die uns über den Weg laufen, dieselbe Frage. Auf den Spuren des Sokrates, aber bar jeder Ironie.

Anlässlich des Leibnizjahrs haben wir versucht, die Hannoveraner für die Frage „Warum gibt es etwas und nicht vielmehr nichts?“ zu erwärmen. Die Reaktionen ließen vielfach vermuten, dass nicht nur der Prophet, sondern auch der Philosoph in der eigenen Heimat nichts gilt – oder es zumindest schwer hat. Auszüge der geführten Gespräche lesen Sie hier.*

Timur Nilitas und Ana Honnacker

Philosophie am Kröpcke:

Das Nichts, der Urknall und Kekse

Foto: fiph

fiph: Leibniz …
Tom: … hat den Keks erfunden!
fiph: … hat dem Keks den Namen geliehen. Der kommt auch aus Hannover. Und er hat sich die Frage gestellt: Warum gibt es etwas und nicht einfach nichts?
Tom: Das ist aber ziemlich grundsätzlich!
fiph: Das hat Leibniz auch gesagt: Die grundsätzlichste Frage überhaupt.
Marcel: Darüber habe ich mir noch keine Gedanken gemacht.
fiph: Sie nehmen das einfach so hin?
Tom: Jedenfalls wäre es ruhiger!
fiph: Jetzt, da Sie die Frage kennen, was wäre Ihre Antwort?
Marcel: Der Urknall ist schuld.
Tom: Oder Gott. Aber heute Morgen habe ich gerade gelesen, dass der schon tot ist. Und zwar aufgrund der Entdeckung der Gravitationswellen.

fiph: Mit Leibniz möchten wir Sie fragen: Warum gibt es etwas?
Irene: Ich glaube, da habe ich keine Antwort drauf.
fiph: Haben Sie sich die Frage denn schon einmal gestellt?
Irene: Nee, aber da muss man echt mal drüber nachdenken.
fiph: Sie halten es also schon für nötig, diese Frage zu stellen?
Irene: Nö. Ich denke über vieles nach, aber diese Frage muss ich nicht beantwortet haben für mich. Da macht mein Hirn nämlich nicht mit. Denn unser Hirn nutzt zu wenig und es gibt viel mehr, was wir nicht wissen. Deshalb könnte ich diese Frage nie beantworten und dann interessiert es mich auch nicht so.
fiph: Lohnt es sich denn dann, wenn andere sich mit dieser Frage beschäftigen?

Foto: fiph

Foto: fiph

Foto: fiph

Irene: Auf jeden Fall! Also von Einstein ist doch auch gerade so eine Philosophie bestätigt worden …
fiph: Die Gravitationswellen …
Irene: Genau, und das finde ich auch spannend, denn das kann ich mir auch vorstellen und mein Hirn fängt da irgendwie automatisch an zu arbeiten. Aber bei dem Thema ist das jetzt eher nicht so, tut mir leid.

Foto: fiph

Stimme aus dem Hintergrund: Mutig, dass er die Frage überhaupt stellt!

fiph: Warum gibt es etwas und nicht nichts?
Nadine: Wenn es etwas gibt, dann kann es ja kein Nichts geben, denn dann gibt es ja immer etwas.
fiph: Das ist, etwas runtergebrochen, auch die leibnizsche Begrüdung: Es gibt immer etwas, wofür es einen Grund geben muss.
Nadine: Der Grund wäre dann ja auch schon etwas. Also ich meine, dass wäre ja wie ein Kreislauf, der kein Anfang und kein Ende hätte.
fiph: Ist das nicht das Spannende? Bei Leibniz läuft es auf einen letzten Grund zurück, nämlich Gott, der alles erschaffen hat.
Nadine: Also eine höhere Macht?
fiph: Genau, denn nur so kommt man aus dem Begründungszirkel heraus. Hast Du Dir diese Frage schonmal gestellt?
Nadine: Also in der Art und Weise noch nicht, aber über das Nichts. Das wäre dann ja am ehesten das Vakuum, aber das wäre ja auch nur das Vakuum und nicht nichts. Denn sobald es etwas gibt, sobald es einen Namen dafür gibt, gibt es ja wieder etwas. Das Nichts ist dann ja auch das Nichts und nicht nichts, weil es ja Nichts heißt.

fiph: Also es reicht im Prinzip, über den Begriff des Nichts nachzudenken, um zu beweisen, dass es das Nichts gar nicht geben kann?
Nadine: Genau. Aber vielleicht ist auch alles nichts. Vielleicht denken wir ja nur, dass wir da sind, sind aber gar nicht da?

fiph: Habt ihr Zeit für eine kurze philosophische Frage?
Ben: Oh Gott!
fiph: Du hast die Frage doch noch gar nicht gehört. Sie lautet: Warum gibt es überhaupt etwas?
Sarah: Ist das denn überhaupt so? Das ist die Frage!
fiph: Leibniz präzisierte die Frage noch weiter: Warum gibt es etwas und nicht vielmehr nichts?
Ben: Weil es dann langweilig wäre.

Foto: fiph

vielleicht reiner Zufall …
Ben: Vielleicht schlafen wir ja alle wie bei Matrix.
fiph: Aber dann gäbe es ja immer noch die Welt hinter der Illusion und uns, die wir denken, dass das alles eine Illusion ist.
Sarah: Dann bleibe ich bei der Aussage meines Freundes: Oh Gott!

fiph: Warum gibt es etwas und nicht nichts?

Foto: fiph

fiph: Aber es gäbe dann ja niemanden, der sich langweilen würde.
Ben: Das wäre ja öde. Dann wäre die Welt ja ziemlich öde.
Sarah: Vielleicht ist die Welt ja auch gar nicht und wir sind gar nicht? Die Konstellation, die wir meinen und denken ist

Foto: fiph

Karl: [Denkt lange nach] Puh, keine Ahnung.
fiph: Heißt das, dass Du Dir die Frage noch nie gestellt hast?
Karl: Ich bin Religionslehrer, ich nehme das so hin [lacht].

fiph: Warum gibt es etwas und nicht nichts?
Helge: Ja, gute Frage. (Überlegt) Jo, ich sag' es muss ja irgendetwas geben.
fiph: Und warum? Also Leibniz sagt ja auch, es gibt für alles einen Grund. Und was ist der Grund dafür, dass es etwas gibt?
Helge: Ja, wenn nichts ist, dann ist ja nichts.

Foto: fiph

fiph: Und das wäre nicht so gut?
Helge: Nee, aber sagen wir z.B. das Universum, das kann ja nicht irgendwo im Nichts sein, weil dann ja auch das, was im Nichts wäre, ja eigentlich auch nichts wäre.

fiph: Der große Hannoveraner Philosoph Leibniz hat Jubiliäum. Und er hat sich gefragt, warum es etwas gibt und nicht nichts.
Cordula: Meinen Sie jetzt, warum es die Zähne am Keks gibt?
fiph: Warum gibt es die Zähne am Keks, so kann man auch erstmal zu fragen anfangen.
Cordula: (Zu ihrer Tochter) Warum gibt es die Zähne am Keks?
Jasmin: Weiß ich nicht.
Cordula: Weiß ich auch nicht.
fiph: Und warum gibt es die Welt? Das ist die eigentliche Frage dahinter.
Cordula: Weil es den Urknall gegeben hat!
fiph: Und warum gab es den?
Cordula: (lacht) Ich hab jetzt keine Zeit mehr!

Foto: fiph

fiph: Wir möchten mit Leibniz fragen: Warum gibt es etwas…
Phil: … und nicht vielmehr nichts!
fiph: Genau!
Phil: Wissen Sie, wenn man die Physiker fragt, sagen sie, dass wir existieren, weil vorher nichts existiert hat und der Urknall hat dann Plus und Minus kreiert. Wir sind das Plus und irgendwo anders gibt es ein Minus. Aber ich glaube das nicht.
fiph: Was glauben Sie denn?
Phill: Ich glaube an den Gott der Bibel. Er hat erschaffen und es gibt keine Antwort darauf, wo er herkommt.

fiph: Warum gibt es etwas und nicht nichts?
Wilhelm: Warum es etwas gibt? Das ist eine gute Frage, aber die Antwort? Die Frage ist ja auch, *was* ist, oder was ich meine was es gibt. Sind es materielle Dinge?
fiph: Das hat Leibniz später auch gefragt. Warum gibt es genau die Dinge und nicht andere …
Gertrud: Das meiste ist total überflüssig.
Wilhelm: Ja, aber nachdenken über irgendwas ist immer gut.

Foto: fiph

fiph: Warum gibt es etwas und nicht vielmehr nichts?
Marc: Wenn es nicht etwas gäbe, glaube ich, könnten wir gar nichts erkennen. Also alles muss etwas sein, damit es überhaupt so etwas wie eine Erscheinung gibt.
fiph: Uns gäbe es ja aber auch nicht, wenn es nichts gäbe. Der argumentative Standpunkt setzt ja schon den Erkennenden voraus.
Marc: Jo, das ist richtig. Aber mich gibt es ja.
fiph: Dieses Gegebensein wundert Sie nicht?
Marc: Nö, wieso? Ich bin ja da.

Foto: fiph

fiph: Es ist Leibnizjahr, und wir fragen mit Leibniz: Warum gibt es etwas und nicht vielmehr nichts?
Tanja: Wie, warum gibt es etwas?
fiph: Wäre es nicht viel plausibler, wenn es einfach gar nichts gäbe? Aber es gibt ja sehr viel.
Tanja: Oha!
Melanie: Oh Gott!
Tanja: Äh, gute Frage … (schweigt). Ähm …
fiph: Also Leibniz hat es davon hergeleitet, dass alles einen Grund hat. Alles, was wir sehen, hat irgendwie eine Ursache, und dann geht man immer weiter zurück auf die letzte Frage. Warum ist da überhaupt

Foto: fiph

etwas? Wo ist da der Grund? Habt ihr euch da schon mal Gedanken drüber gemacht?
Melanie: Wenn es nichts gäbe, wäre es langweilig!
fiph: Aber für niemanden, denn dann ist ja niemand da. Oder vielleicht doch? Leibniz Antwort war, dass es einen Verursacher geben muss. Den kann man dann Gott nennen, muss man aber nicht …
Tanja: … oder den Urknall! Den gibt es ja auch als Möglichkeit, dass er es war und deswegen unsere Welt erschaffen wurde. Oder halt durch Gott, der alles erschaffen hat und es sich dadurch weiterentwickelt hat und sich daraus mehr Leben entwickelt hat und die Welt so wurde, wie sie jetzt ist.

fiph: Es ist Leibnizjahr.
Björn: Der Keksmacher! (lacht)
fiph: Genau. Also der Philosoph, nach dem der Keks benannt wurde. Und Leibniz hat gefragt: Warum gibt es überhaupt etwas?
Björn: (Schweigen) Das hat er sich gefragt???

Foto: fiph

fiph: Unter anderem, also er hat auch noch ganz viele andere Sachen gefragt, aber das ist die grundlegende Frage, die sich alle erstmal stellen müssen. Eigentlich müssen wir uns doch wundern, dass es etwas gibt.
Björn: Müssen wir das wirklich?
fiph: Er meinte das zumindest, weil es wäre ja viel einfacher, wenn es nichts gäbe.
Björn: Mh. Ich weiß nicht, ob man für alles eine Begründung braucht.

Foto: fiph

fiph: Das ist genau das Prinzip, das Leibniz in die Philosophie eingeführt hat. Das Prinzip des zureichenden Grundes. Alles, was passiert, hat einen Grund, und wenn man immer weiter fragt, kommt man an den Grund des Ganzen.

Björn: Hat Aristoteles das nicht auch gemacht?
fiph: Richtig!
Björn: Und wurde dann vergiftet?
fiph: Leibniz wurde nicht vergiftet. Also meinst Du, es wäre sinnvoll, das alles hinzunehmen? Man kann am Ende also nicht mehr sinnvoll fragen?
Björn: Man kann schon weiter fragen, aber die Fragen werden immer tiefer und

Foto: fiph

tiefer und man kommt nicht zu einem Ergebnis. Also zu einem endgültigen Ergebnis.
fiph: Lohnt es sich dann trotzdem, die Frage zu stellen?
Björn: Man kann sie sich stellen, aber ich sehe da jetzt keinen tieferen Sinn.

Foto: fiph

fiph: Warum ist etwas und nicht vielmehr nichts?
Werner: Ich bin Werktätiger!
fiph: Darum fragen wir Sie ja!
Dietmar: Los, fragen Sie!
Werner: Und was soll ich dazu sagen?
fiph: Gut, also: Warum gibt es etwas?
Werner: Na, weil wir das brauchen, oder nicht? Wir brauchen alles!
fiph: Aber wer braucht denn das Ganze, die Welt?
Werner: Betrachten wir das wie Leibniz: Das ist eine Laune der Natur gewesen. Ich als Philosoph aus Hannover sage Ihnen …
Dietmar: (unterbricht) Jetzt doch!
Werner: Wir brauchen eigentlich nichts, und Leibniz, ich weiß nicht, ob er das erkannt hat, aber das ist eine Laune der Natur gewesen vor 4 ½ Milliarden Jahren. Mehr nicht. Kann genauso gut sein, dass das alles Peanuts sind, oder?
fiph: Die Möglichkeit besteht leider. ■

"Vielleicht denken wir ja nur, dass wir da sind, sind aber gar nicht da?"

(Nadine)

*Die Namen sind frei erfunden.

Öffentliche Veranstaltungen Sommer 2016

Dienstag, 12.04.2016, 18.00 Uhr
„Metaphysik der Freundschaft. Normativität als gesteigerte Lebendigkeit“
Dr. Björn Freter (Berlin)

Dienstag, 19.04.2016, 18.00 Uhr
Fellow-Vortrag I: „Die Herausforderung der digitalen Armut“
Dr. Natalja Pustovit (Charkiw)

Dienstag, 26.04.2016, 18.00 Uhr
Fellow-Vortrag II: „Verfassungsgerichte als politische Akteure“
Dominik Hammer M.A. (Hannover)

Mittwoch, 18.05.2016, 19.30 Uhr
„Realismus und Liebe. Philosophische Beratung im Anschluss an Iris Murdoch“
Dr. Ana Honnacker (Hannover)

Dienstag, 24.05.2016, 18.00 Uhr
Fellow-Vortrag III: „Phänomenologie der Sprache nach John L. Austin“
Dr. Lars Leeten (Oslo)

Dienstag, 31.05.2016, 18.00 Uhr
Fellow-Vortrag IV: „Non-Domination as Care – Making a Case For Globalized Justice“
Ndidi Nwaneri M.A. (Chicago)

Dienstag, 07.06.2016, 18.00 Uhr
Fellow-Vortrag V: „Was Philosophie umtreibt: Gilbert Simondon und der Begriff des tierischen Lebens“
Dr. Iwona Janicka (Warwick)

Dienstag, 14.06.2016, 10.00 Uhr
Philosophische Session „Vom Leben in der besten aller möglichen Welten“
OberstufenschülerInnen treffen auf KünstlerInnen, PolitikerInnen und PhilosophInnen
Veranstaltungsort: Pavillon Hannover

Mittwoch, 15.06.2016, 18.00 Uhr
Aktuelles Forum „Ukraine: Nationale Identität als Erinnerungsgemeinschaft”
PD Dr. Mirko Wischke (Hildesheim)
Dr. Natalja Pustovit (Charkiw)

Foto: fiph

Alle Veranstaltungen finden (soweit nicht anders angegeben) im Vortragsraum des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover statt. Der Eintritt ist frei.

weiter denken…

„Reality is like an ancient oracle,
and does not respond
until it is questioned.“

(F.C.S. Schiller)

Impressum

Herausgeber
Forschungsinstitut für
Philosophie Hannover
Prof. Dr. Jürgen Manemann
Dr. Ana Honnacker

Redaktion
Anna Maria Hauk M.A.
Dipl.-Pol. Agnes Wankmüller

Erscheinungsweise
halbjährlich

ISSN 1612-7994

www.fiph.de

Mitglieder des Vorstands der Stiftung „Forschungsinstitut für Philosophie Hannover“

Prof. Dr. Ulrich Hemel,
Universität Regensburg, Vorsitzender der Geschäftsleitung „Strategie und Wert Beratungs- und Beteiligungs-GmbH“, Direktor des „Instituts für Sozialstrategie“, Laichingen, Jena, Berlin (1. Vorsitzender)

Generalvikar Dr. Werner Schreer,
Hildesheim (2. Vorsitzender)

Prof. Dr. iur. Markus Kotzur LL.M.,
Universität Hamburg

Prof. Dr. Armin Nassehi,
Ludwig-Maximilians-Universität München

Prof. Dr. Birgit Recki,
Universität Hamburg

Prof. Dr. Thomas M. Schmidt,
Universität Frankfurt a. M.

PD Dr. Jörg-Dieter Wächter,
Universität Hildesheim, Leiter der Hauptabteilung Bildung im Bischöflichen Generalvikariat des Bistums Hildesheim

Prof. Dr. Saskia Wendel,
Universität zu Köln

Geschäftsführung
Anna Maria Hauk M.A.

Sekretariat
Sigrid Wittkamp

Forschungsinstitut für Philosophie Hannover
Gerberstraße 26
30169 Hannover
Telefon +49 (511) 16409-30
Telefax +49 (511) 16409-35
E-Mail: kontakt@fiph.de

Das fiph-Journal ist auf dem Philosopher‘s Index indiziert.

Layout
ermisch | Büro für Gestaltung
smit und partner.designer

Druck
dieumweltdruckerei