

Copyright Acknowledgment

Publication Information

Hösle, Vittorio. 1997. "Philosophische Grundlagen Eines Zukünftigen Humanismus". Edited by Peter Glotz. *Erfurter Universitätsreden I - III*, 47–73.

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

Terms of Use

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de

ERFURTER UNIVERSITÄTSREDEN

PETER GLOTZ (Hg.)



PETER GLOTZ
JÜRGEN MITTELSTRASS
VITTORIO HÖSLE
DIETRICH SCHWANITZ

I–III (1997)



PHILOSOPHISCHE GRUNDLAGEN EINES ZUKÜNFTIGEN HUMANISMUS*

VITTORIO HÖSLE

Eine philosophische Besinnung auf den Humanismus ist heute aus zwei Gründen ein philosophisches Desiderat. Einerseits bildet Selbstreflexion geradezu das Wesen des Menschen, und auch eine potenzierte Selbstreflexion, wie sie eine Besinnung auf jene menschliche Selbstdeutung darstellt, die man als Humanismus bezeichnet, verbleibt durchaus im Zentrum des menschlichen Wesens. Andererseits gibt es nicht nur einen allgemein menschlichen, sondern auch einen besonderen, sich aus dem gegenwärtigen geschichtlichen Augenblick ergebenden Grund für eine derartige Reflexion. Humanismus im weiteren Sinne kann man zwar jede geistige Bewegung nennen, die in ihrer Deutung der Wirklichkeit und in ihrer Wertlehre dem Menschen eine ausgezeichnete Stellung einräumt; als Humanismus im engeren Sinne bezeichnet man jedoch im besonderen jene Bewegung, die im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit aufgrund einer Rezeption der griechischen und römischen Antike entscheidend zur Entstehung des Projektes der Moderne beitrug. Die Anzeichen mehren sich, daß dieses Projekt in eine Krise geraten ist, und daher ist eine Auseinandersetzung mit jener konkreten geschichtlichen

* Erstveröffentlichung in: *Kultur und Menschlichkeit. Neue Wege des Humanismus*, hg. v. F. Geerk, Basel (Schwabe), 1998.

Bewegung zugleich eine Stellungnahme zu den Aufgaben der Gegenwart und der Zukunft. Dies gilt um so mehr, als es nicht bloß eine einzige humanistische Bewegung in den Anfängen der Neuzeit gegeben hat; es ist auch im späten 18. und im 19. Jahrhundert zu einem zweiten und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einem dritten Humanismus gekommen, weil die neuere europäische Geistesgeschichte eben immer wieder das Bedürfnis nach einer Erneuerung jener für sie konstitutiven Bewegung gespürt hat. Allerdings hat der dritte Humanismus, ungeachtet der bedeutenden Persönlichkeiten, die ihn unterstützt haben, bei weitem nicht mehr die Vitalität und Breitenwirkung der beiden früheren humanistischen Bewegungen gehabt; und seine relative Schwäche ist symptomatisch für jene Krise des humanistischen Denkens, die eine erneute Reflexion auf das, was an ihm aufrechterhalten und was an ihm aufgegeben werden muß, so dringlich macht.¹

Da, wie gesagt, zum Humanismus im engeren Sinne ein besonderes Verhältnis zu der griechisch-römischen Antike gehört, scheint das Schwinden der Vertrautheit mit den alten Sprachen und der griechisch-römischen Kultur, wie es besonders seit dem Zweiten Weltkrieg auch in Westeuropa festzustellen ist, eine der Ursachen für den Niedergang humanistischer Bildung und Denkweise in der Gegenwart. In Wahrheit ist aber jenes Schwinden selbst Symptom einer viel älteren und grundlegenden Krise: Weil die Prämissen des Humanismus an Glaubwürdigkeit verloren haben, werden die Humanistischen Gymnasien weniger besucht und können sich weniger und weniger Menschen davon überzeugen, daß sich der mit dem Erlernen der alten Sprachen verbundene Aufwand lohnt. Denn ein solches Erlernen ist nicht Selbstzweck, sondern dient – zwar nicht ausschließlich, aber doch vorrangig – dem Erwerb der Befähigung, die wichtigsten Texte der griechischen und römischen Literatur im Original zu le-

¹ Ich verdanke für die folgenden Ausführungen manches K. Jaspers' Abhandlung „Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus“ (Stuttgart 1951).

sen, und wenn sich die Auffassung durchgesetzt hat, daß diese Texte keine besondere Bedeutung haben, ist es nur konsequent, sich beim Sprachenstudium auf jene Sprachen zu konzentrieren, die man auch heute noch reden kann, die also Mittel einer symmetrischen Kommunikation sind. Der Name „Klassische Philologie“ setzt einen besonderen Stellenwert jener Kulturen voraus, mit denen sich die so titulierte Philologie beschäftigt; ist der Glaube daran zusammengebrochen, dann muß der Name durch einen neutraleren (wie den freilich ebenfalls mißverständlichen der „Alttertumswissenschaften“) ersetzt werden.

Aber der Niedergang des Glaubens an die paradigmatische Bedeutung der Klassischen Philologie ist nicht der wichtigste Grund, warum es ein humanistisches Glaubensbekenntnis in unserer Zeit so schwer hat. Daß die griechische und die römische Antike nicht mehr jene Ausstrahlung haben, die jahrhundertlang von ihnen ausging, ist gewiß zu bedauern. Die Konsequenzen von Traditionsbrüchen sind nie zu unterschätzen, und der Traditionsbruch, der in den letzten Jahrzehnten im abendländischen Bildungssystem stattgefunden hat, ist vermutlich sogar der größte seit dem 15. Jahrhundert – denn es ist nun wieder möglich geworden, zu den Gebildeten zu zählen, ohne etwas von Homer, Platon, Vergil oder Livius gelesen zu haben. Dennoch könnte unsere Kultur vermutlich damit irgendwie fertig werden. Das Beunruhigende an der Krise des Humanismus ist jedoch, daß die Gegenwart nicht nur den Glauben an die überzeitliche Geltung der von der griechisch-römischen Kultur vermittelten Normen verloren hat, sondern auch den Glauben – an den Menschen selbst. Man mache sich nichts vor – die triumphierende Bejahung des Menschen, die sich im Neuhumanismus Goethes oder Schillers ausspricht, ist dem gegenwärtigen Lebensgefühl denkbar fremd, und humanistische Schlagworte wirken eigentümlich hilflos in einer Zeit, deren Mißtrauen gegenüber der menschlichen Natur dasjenige des Mittelalters bei weitem übertrifft, weil auch der Glaube an das Erlösungswerk eines Heilands, das im Mittelalter ein bedeuten-

des Gegengewicht zur pessimistischen Anthropologie darstellt, teils explizit aufgegeben wurde, teils zumindest nicht mehr den tragenden Grund der modernen Kultur bildet. Oft genug sind z. B. gegenwärtige Inszenierungen von Schillerdramen nur von dem Wunsche getragen, die Distanz des modernen Regisseurs von den humanistischen Prämissen Schillers deutlich werden zu lassen – eventuell sogar dadurch, daß das Freiheitspathos von Schillers Helden, und zwar nicht immer auf geistvolle Weise, lächerlich gemacht wird. Nichts zeigt die Krise des Humanismus handgreiflicher, als daß man die Dichtungen eines seiner größten Repräsentanten heute geradezu als komisch empfindet. Der Sinn für edle Einfachheit und stille Größe ist, so wird man nüchtern feststellen müssen, derzeit eher unterentwickelt, und gar Settembrinis säkularer Humanismus kann einem heutigen Leser des „Zauberbergs“ in der Regel nur ein mitleidiges Lächeln abgewinnen. So unsympathisch einem Naphta auch ist, nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts erscheint einem sein Menschenbild weniger abgeschmackt als dasjenige seines Antipoden.

Im folgenden will ich versuchen, in schematischer Vereinfachung erstens das Neue und weltgeschichtlich Folgenreiche am ersten abendländischen Humanismus darzustellen (I), zweitens ganz knapp die konzeptionellen Änderungen im Neuhumanismus deutlich zu machen (II) und drittens die Ursachen und Gründe für den Kollaps der zentralen, erstem und zweitem Humanismus gemeinsamen Grundüberzeugungen aufzudecken (III). Viertens will ich mich tastend zur Frage vorwagen, inwiefern aus den Trümmern der humanistischen Tradition, die die geistige Bühne der Gegenwart bedecken, ein neues Denken wiederentstehen könnte, das dasjenige am Humanismus weiterführt, was in der Tat auf überzeitliche Geltung Anspruch erheben kann (IV).

I.

Ein für den ersten Humanismus symptomatischer Text, an dem sich manche Eigentümlichkeiten dieser geistigen Bewegung deutlich machen lassen, ist Gianozzo Manettis „De excellentia et dignitate hominis“ von 1452.² Es handelt sich dabei nicht um das erste Werk, das die Sonderstellung und die Würde des Menschen preist – so ist es stark von Bartolomeo Facios „De excellentia et praestantia hominis“ von 1447 beeinflusst; und erst recht handelt es sich dabei nicht um das berühmteste Beispiel dieses für den Humanismus so typischen Abhandlungstyps: Dieses Prädikat gebührt natürlich Pico della Mirandas „De hominis dignitate“ von 1486. Dennoch will ich den Aufbau gerade von Manettis Werks kurz skizzieren, weil er in ganz besonderer Weise lehrreich ist. Das erste Buch des Werkes behandelt den menschlichen Körper, der als von Gott geschaffener Mikrokosmos gedeutet wird, der sowohl schön als auch für die Aufgaben des Menschen nützlich sei. Im zweiten Buch geht es um die menschliche Seele, und zwar zunächst um ihre Definition, dann um ihre Unsterblichkeit, schließlich um ihre drei natürlichen Vermögen, nämlich Intelligenz, Gedächtnis und Willen. Im Zentrum des dritten Buches stehen der Mensch als leibseelische Einheit und verschiedene seiner Leistungen; besonderes Gewicht wird auf die Fähigkeit des Menschen gelegt, in Nachahmung Gottes schöpferisch tätig zu werden. Das vierte und letzte Buch wendet sich schließlich gegen die pessimistische Anthropologie des Mittelalters, insbesondere die Schrift „De miseria humanae conditionis“ von Lothar von Segni, des späteren Papstes Innozenz III. (die freilich unvollendet geblieben ist – eine Ergänzung um einen die Würde des Menschen behandelnden Teil war geplant). Dieser Papst habe das Elend des Menschen erstens überschätzt und zweitens nicht erkannt, daß ohne das Leiden, dessen Existenz keineswegs geleugnet wird, es auch keine Freude geben könne. Ein Aus-

² Erstdruck: Basel 1532.

blick auf die Auferstehung des wiederhergestellten, schönen Leibes und auf das himmlische Jerusalem beschließt das Buch.

Allein aus der Inhaltsangabe dürfte etwas Wichtiges deutlich geworden sein: Das Werk verbindet in ganz eigentümlicher Form Weiterführung und Überwindung des mittelalterlichen Menschenbildes. Zunächst fallen diejenigen Momente auf, die sich teils explizit gegen das Mittelalter wenden, sich teils implizit von ihm unterscheiden. So weicht die Sprache des Werkes beträchtlich vom mittelalterlichen Latein ab – Vorbild ist das klassische Latein besonders Ciceros. Nicht nur die Sprache der alten Römer, auch ihre Texte genießen einen exemplarischen Charakter: Sie werden immer wieder zitiert, und zwar als Ersatz für Argumente; sie gelten als Autoritäten. Die Vertrautheit mit der antiken Kultur ist beträchtlich größer als im Mittelalter. Zu den Sprachen, deren Kenntnis als erwünscht gilt, rechnet neben Latein und Griechisch auch das Hebräische; Innozenz' Irrtümer werden u. a. auf seine mangelhaften Kenntnisse des Hebräischen zurückgeführt.³ Entscheidend sind die inhaltlichen Unterschiede: Der Mensch wird positiv bewertet; auch sein Leib wird primär als affirmativer Ort herausgestellt, in dem sich Schönheit manifestiert. Daß der Mensch nackt geboren werde, solle nicht als Zeichen seiner Hilflosigkeit gedeutet werden, sondern geschehe aus ästhetischen Gründen: Die Natur wolle nicht die Schönheit des Menschen mit Hüllen bedecken.⁴ Dem Verweis auf die Häßlichkeit seiner Ausscheidungen wird ihre Nützlichkeit entgegengehalten.⁵ Auch die Gewalt der menschlichen Triebe, die diejenige der tierischen manchmal übersteige, diene höheren Zwecken: Der menschliche Sexualtrieb sei stärker als der tierische, teils weil Gott eine besonders große Menschenzahl wolle, teils weil er damit der Tugend die Chance gebe, durch Überwindung der Triebe ihre Macht zu zei-

³ Op. cit., 213.

⁴ Op. cit., 214.

⁵ Op. cit., 216: Spucke als Heil-, Kot als Düngemittel usw.

gen.⁶ Der ganze Kosmos sei auf den Menschen hin geschaffen; zahlreiche Bibelbelege sollen die These stützen, daß auch die Engel Diener des Menschen sein sollten.⁷ A fortiori gilt der Herrschaftsanspruch des Menschen gegenüber der restlichen Natur.⁸ Insofern hätten völlig zu Recht Hermes Trismegistos und Platon die menschliche Form göttlich, Cicero den Menschen einen sterblichen Gott genannt.⁹ In Picos berühmter Rede schließlich bestimmt der Mensch selbst seinen Ort im Universum: Er kann auf das Niveau des Tieres herabsinken oder sich zu demjenigen Gottes erheben; sein ontischer Ort ist nicht festgelegt, sondern hängt von seinen eigenen Entscheidungen ab.

Und dennoch: Auch wenn dem Werk eine kritische Wendung gegen ein früheres Menschenbild eigentümlich ist, wie es etwa der spätere Innozenz III. vertritt, steht es doch in einer großen Kontinuität zur christlichen Tradition. Die neuhumanistisch inspirierte Erforschung von Humanismus und Renaissance, wie sie im 19. Jahrhundert beginnt,¹⁰ hat verständlicherweise zunächst einmal den Bruch mit der mittelalterlichen Tradition hervorgehoben; immer mehr hat aber die spätere Forschung erkannt, daß hinter allen Brüchen weitaus mehr Gemeinsamkeiten mit dem mittelalterlichen Christentum bestehen, als auf den ersten Blick schien. Nicht nur der Glaube an Gott, auch derjenige an die Unsterblichkeit der Seele und die leibliche Auferstehung ist für Manetti völlig selbstverständlich; ja, es ist gerade von diesem Glauben her, daß Manetti die von Innozenz hervorgehobenen Krankheiten und die Sterblichkeit des menschlichen Leibes relativieren kann. Ja, selbst die für die meisten humanistischen Anthropologien

⁶ Op. cit., 141.

⁷ Op. cit., 137 ff., 145.

⁸ Op. cit., 43: „... quasi solus eorum omnium dominus et rex et imperator, in universo terrarum orbe non immerito dominari ac regnare et imperare videatur“. Vgl. 134 ff.

⁹ Op. cit., 79, 154.

¹⁰ Man denke nur an J. Burckhardts „Die Cultur der Renaissance in Italien“ von 1860.

so charakteristische Hervorhebung der schöpferischen Fähigkeiten des Menschen,¹¹ die in der antiken Anthropologie noch weitgehend fehlt, gibt Sinn nur vor dem Hintergrund des Glaubens an einen Schöpfergott (und spielt deswegen auch bei einem subtilen metaphysischen Spekulationen zugeneigten und daher nur zum Teil dem Humanismus zugehörigen Denker wie Cusanus eine riesige Rolle).¹² In der Tat ist das Lebensgefühl des frühneuzeitlichen Humanismus dem antiken geradezu entgegengesetzt, wie ihm wenigstens zum Teil durchaus bewußt war; Manetti muß sich nicht nur mit Innozenz, sondern auch mit jenen antiken Autoritäten auseinandersetzen, die nicht geboren zu werden für das höchste, möglichst bald zu sterben für das zweithöchste Gut hielten.¹³ Denn die antike Literatur ist voller Stellen, die auf die Gebrechlichkeit des Menschen als auf die Kehrseite seiner ungewöhnlichen Macht verweisen: Eines Schattens Traum wird der Mensch von Pindar genannt.¹⁴ Daß der tragische Grundton der menschlichen Existenz vom frühen Humanismus, anders als vom klassischen Griechentum, eher abgeblendet wird, hängt an der christlichen Erlösungsgewißheit, die noch nicht brüchig geworden ist.

Die Werte und Denkformen des ersten Humanismus sind für das Abendland bis ins 20. Jahrhundert prägend geblieben. Zumal in den romanischen Ländern ist ein Menschentyp, der mit Manettis Denkweise manches gemeinsam hat, noch heute gelegentlich anzutreffen: Antiklerikale Affekte gehen bei ihm einher mit einer nicht immer konsistenten Verbindung antiker und, allerdings weitgehend säkularisierter, christlicher Gedanken, aus denen sich insbesondere seine moralischen Vorstellungen speisen. Klassische Zitate ersetzen in seiner Rhetorik, und vermutlich auch in dem Prozeß seiner eigenen Entscheidungsfindung, explizite Argumente; sein Sinn für

¹¹ Vgl. op. cit., 129.

¹² Man lese besonders den „Idiota de mente“.

¹³ Op. cit., 176 ff.

¹⁴ Pythia VIII 95 f.

abstrakte Beweisführung ist, ungeachtet seiner Überlegenheitsgefühle, demjenigen der mittelalterlichen Scholastiker deutlich unterlegen. Dennoch kann in einem Punkt der Humanismus in der Tat beanspruchen, einen Fortschritt über das Mittelalter hinaus darzustellen, der an Bedeutung den Entdeckungsreisen der Neuzeit in nichts nachsteht: Seit dem Humanismus verfügt das abendländische Bewußtsein über eine Kontrastfolie zur gegenwärtig dominanten Kulturform; haben jene Reisen es räumlich, so hat der Humanismus es zeitlich grundsätzlich erweitert, ja, in die Lage versetzt, sich aus der eigenen Gegenwart herauszureflektieren. Freilich ist der erste Humanismus von jedem Kulturrelativismus noch weit entfernt – die antike Kultur gilt, wenigstens soweit sie mit den zentralen Dogmen des Christentums vereinbar gemacht werden kann, durchaus als normative Instanz.

II.

Die Wiederbelebung des Humanismus in der deutschen Klassik setzt einen Prozeß voraus, der zur allmählichen Korrosion der kulturellen Prämissen geführt hatte, die die frühhumanistische Synthese von Antike und Christentum so attraktiv hatten erscheinen lassen – einen Prozeß, der paradoxerweise u. a. durch den Humanismus selbst in Gang gesetzt oder jedenfalls ermöglicht wurde. Was war in der Zwischenzeit geschehen? Mindestens vier Faktoren sind zu nennen. An erster Stelle ist die Reformation zu erwähnen. Auch wenn eine ihrer Voraussetzungen ein besonders intensives, philologisch abgestütztes Interesse an einem Text war – und insofern eine gewisse Gemeinsamkeit mit dem Humanismus bestand –, war doch der Text, für den sich die Reformatoren interessierten, eben kein heidnischer. Die antihumanistischen Affekte Luthers sind offenkundig, und auch wenn Melanchthon zeigt, daß die humanistische Bewegung mit dem Protestantismus vermittelt werden konnte, ist die Abwertung der Tradition im „sola scriptura“ doch der labilen Synthese von Antike und Christentum abträglich, die im Humanismus versucht wor-

den war: Denn die Kirchenväter standen einer solchen Synthese viel näher als die Verfasser der meisten Bücher des Neuen Testaments (um von denjenigen des Alten Testaments zu schweigen). Ferner ist die protestantische Hervorhebung der eigenen Subjektivität mit dem antiken Wertsystem nicht ohne weiteres kompatibel. Es bleibt bezeichnend, daß der größte Humanist, Erasmus, eben doch nicht zur Reformation übertrat.

Nicht minder wichtig ist zweitens die Herausbildung der neuen Naturwissenschaft, die sich von der antiken ganz grundsätzlich unterscheidet, u. a. weil sie sich mit der Technik verbindet und den Herrschaftsauftrag von Genesis 1, 28 wörtlich nimmt.¹⁵ Zwar gehörten manche Väter der modernen Wissenschaft zur humanistischen Tradition (man denke an Francis Bacon); und auch die Kritiker der humanistischen Tradition unter ihnen, wie besonders Descartes, verdanken etwa dem Studium der antiken Mathematik viel. Aber eines ist klar: Wer den Bildungsweg auf sich nimmt, den das Studium z. B. von Newtons Mechanik und Optik erfordert, wird die Klassizität (im Sinne eines überzeitlichen Wahrheitsanspruchs) zumindest der naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Schriften der Antike nicht mehr vertreten können, und auch der bloße Arbeitsaufwand, der mit jenem Studium verbunden ist, wird es ihm, wenn er nicht über eine ausgezeichnete Intelligenz verfügt, schwer machen, sich so gründlich mit den alten Texten zu befassen, wie das den Humanisten noch möglich war. Die Spaltung zwischen den zwei Kulturen beginnt sich im 18. Jahrhundert herauszubilden. Ja, das Methodenideal der neuen Naturwissenschaft strahlt auf alle epistemischen Systeme aus. Mit Hobbes beginnt sich auch die Staatslehre nach dem modernen Vorbild umzugestalten, und auch hier hat dies die Folge, daß die Klassizität der Antike eine Einbuße erleidet – nach der Lektüre von Hobbes' „Le-

¹⁵ Zu den Unterschieden beider Wissenschaftstypen vgl. V. Hösle, *Philosophie der ökologischen Krise*, München ²1994, 50 ff.

viathan“ kommen einem Platons und Aristoteles' staatsphilosophische Schriften leicht unwissenschaftlich vor.

Am bedeutsamsten aber ist drittens die subtile Veränderung des Philosophiebegriffs, die auf die wissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts teils folgt, teils diese hervorbringt. Descartes' „*Meditationes de prima philosophia*“ stellen einen unvergleichlich größeren Bruch mit der philosophischen Tradition des Mittelalters dar als alle Werke der humanistischen und Renaissancephilosophie, inhaltlich wie methodisch; und auch wenn die Philosophien Spinozas und Leibniz' die großartigen Versuche darstellen, die cartesischen Prinzipien mit Momenten der antiken Metaphysik zu verbinden, setzt doch ihr Verständnis voraus, daß man Fragestellungen nachzugehen vermag, die dem Humanismus wesensfremd sind. Die neuere Philosophiehistorie hat in den letzten Jahrzehnten zu Recht auf die Bedeutung der lange vernachlässigten Renaissancephilosophie hingewiesen; aber deren Anerkennung kann nichts an der offenkundigen Zäsur ändern, die Descartes für die Geschichte des Denkens bedeutet. Er ist die grundsätzliche Wasserscheide, die ein irreduzibles Eigenrecht der modernen Philosophie zur Folge hat; er hat die Ansprüche an das, was „Begründung“ heißen kann, ähnlich gesteigert wie im 20. Jahrhundert die analytische Philosophie. Man mag in Manetti oder in Pico mehr Weisheit finden als in Descartes – an Originalität und Schärfe des Denkens kommen sie ihm bei weitem nicht gleich. Den meisten derjenigen, die seine Herausforderung ernst genommen und aufgegriffen haben, ist die humanistische Denkform schal geworden, die ja nur eine Autorität – die Scholastiker – durch eine andere ersetzte, aber sich nie zur Autonomie der Vernunft erhob. In der querelle des anciens et des modernes wurde auch für die Kunst deutlich, daß die Moderne durchaus über eigene Vorzüge verfügt.

Während die Entstehung der modernen Naturwissenschaft nur zum Teil durch den Humanismus erleichtert wurde, ist die vierte Ursache des Niedergangs des Humanismus vollständig hausgemacht. Je gründlicher man sich mit der Antike

befafte, desto mehr erkannte man, daß ihr keineswegs ein einheitliches Wertsystem zugrunde lag, sondern daß sie sich selbst im Laufe ihrer Geschichte grundsätzlich gewandelt hatte. Der lange Weg von den Zwölf Tafeln zum *Corpus Iuris Civilis* wurde seit dem 16. Jahrhundert erforscht, und auch wenn das rechtshistorische Interesse sich immer wieder mit praktischen, rechtspolitischen Fragen verquickte, weil das römische Recht nach seiner Rezeption geltendes Recht war – ebenso geltend, wie die antiken Werte es sein sollten –, liegt doch in diesen Forschungen einer der Keime für das moderne geschichtliche Bewußtsein. Stand am Anfang des Humanismus die römische Epoche im Zentrum des Interesses und wurde erst seit dem 15. Jahrhundert die griechische Welt systematisch erforscht, so war innerhalb dieser am Anfang der Neuzeit die hellenistische Welt besonders interessant – man denke an den Neustoizismus und Neupikureismus des 17. Jahrhunderts. Der Grund dafür ist denkbar einfach: Diese Philosophie war weniger fremdartig als diejenige etwa der Vorsokratiker, die erst im 19. Jahrhundert ein breiteres Interesse auf sich zog. Eines ist freilich klar: Je mehr man die einzelnen Epochen der Antike studierte, desto mehr wurde man der Unterschiede zwischen ihnen gewahr – Vico besitzt völlige Klarheit darüber, daß die moralischen Vorstellungen von Sokrates von denjenigen Homers beträchtlich abweichen. Damit aber verliert die Antike ihren paradigmatischen Charakter; denn die Frage drängt sich auf: Welche Antike? Und wenn man einmal erkannt hat, daß manche der eigenen Wertvorstellungen, die man für selbstverständlich hält, der Antike durchaus fremd waren, verliert sie fast zwangsläufig manches von ihrer Attraktivität.

Dennoch war die Weise der geisteswissenschaftlichen Erforschung der Antike um 1800 noch vereinbar mit jenem erneuten Versuch, die humanistische Bildung in das Zentrum des Erziehungssystems zu rücken, der gerade in Deutschland von führenden Denkern und Dichtern unternommen wurde. Das, was diesen Versuch zu weitaus mehr als einem bloß epigonalen Ansatz macht, ist, daß er seinen Ausgangspunkt von

den in der Zwischenzeit eingetretenen weltgeschichtlichen Veränderungen nimmt. Gerade weil die moderne Gesellschaft sich so markant von der antiken unterscheidet, sei ein Rückgriff auf deren zentrale Gehalte erforderlich. Diese neue Argumentation unterbietet somit keineswegs das inzwischen erreichte historische Bewußtsein von den Unterschieden zwischen Antike und Moderne, und sie basiert durchaus auf einer nüchternen Einschätzung der durch die moderne Wissenschaft und Technik verursachten Veränderungen. Zwei Argumente finden sich für die Bedeutung der humanistischen Erziehung: einerseits das formale, daß die Vertrautheit mit einer anderen Kultur eine kritische Distanz zur eigenen erzeuge, zweitens das materiale, daß gerade die griechische (und in geringerem Maße die römische) Kultur das dringend benötigte Antidot gegen die Fehlentwicklungen der Moderne darstelle. Die Begründung für diese zweite These besteht in dem Verweis auf den ganzheitlichen Menschentypus, der in der Antike noch möglich war und den der Modernisierungsprozeß zunehmend gefährde. „Der Künstler ist zwar der Sohn seiner Zeit, aber schlimm für ihn, wenn er zugleich ihr Zögling oder gar noch ihr Günstling ist. Eine wohltätige Gottheit reiße den Säugling beizeiten von seiner Mutter Brust, nähre ihn mit der Milch eines bessern Alters und lasse ihn unter fernem griechischen Himmel zur Mündigkeit reifen. Wenn er dann Mann geworden ist, so kehre er, eine fremde Gestalt, in sein Jahrhundert zurück; aber nicht, um es mit seiner Erscheinung zu erfreuen, sondern furchtbar wie Agamemnons Sohn, um es zu reinigen. Den Stoff zwar wird er von der Gegenwart nehmen, aber die Form von einer edleren Zeit, ja jenseits aller Zeit, von der absoluten unwandelbaren Einheit seines Wesens entlehnen“, heißt es an einer bezeichnenden Stelle von Schillers Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“.¹⁶

Die Werte der griechischen Kultur gelten bei Schiller als zeitlos. Doch nicht nur ihre ideale, ewige Geltung begründet

¹⁶ F. Schiller, *Sämtliche Werke*, 5 Bde., München 1959, V 593.

ihre Tragweite, sondern auch und gerade ihr Gegensatz zu den Tendenzen der Moderne, die als zerstörerisch empfunden werden. Schillers philosophisches Gedicht „Die Götter Griechenlands“ will natürlich nicht den Glauben an die griechischen Gottheiten wiederbeleben; wohl aber verweist es auf die Verluste in der Weltwahrnehmung, die mit der Neuzeit, insbesondere mit der neuzeitlichen Naturwissenschaft, Hand in Hand gehen. Die Natur wird nicht mehr als lebendig, sondern als Maschine erfahren, und daher kann die Rückbesinnung auf die griechische Religion Anregungen zu einem neuen Naturverhältnis geben. Dennoch ist Schiller Realist genug, um zu wissen, daß der Prozeß der Moderne irreversibel ist. Ja, Schiller gibt sich durchaus darüber Rechenschaft, daß die Sehnsucht nach der Natur selbst gar nicht natürlich ist¹⁷ – in anderen Worten, er weiß sehr wohl, daß seine eigene Dichtung sentimentalisch und nicht naiv und daher in ihrem Kern von derjenigen Griechenlands unterschieden ist. Denn Schillers Weltanschauung ist in einem zentralen Punkte durch und durch modern – in ihrem Kantianismus. Anders als die Griechen erkennt der Kantianer Schiller als letzten normativen Maßstab etwas an, was nicht zur Natur gehört, sondern sie grundsätzlich transzendiert – das Sittengesetz, das empirisch nicht zu begründen ist. Daran ändern auch die Kritik am Kantischen Rigorismus und die den Dualismus von theoretischer und praktischer Philosophie überwindende Rolle, die er der Schönheit zuweist, nichts. Erst innerhalb eines kantianischen, und d. h. eines modernen, Rahmens, der vom frühen Christentum viel weiter entfernt ist als derjenige des frühen Humanismus, kann Schillers Rechtfertigung einer humanistischen Option adäquat verstanden werden. Zwar ist es richtig, daß nicht alle Vertreter des zweiten Humanismus Kantianer waren – Goethe war es sicher nicht; aber an der Modernität des Spinozisten Goethe ist ebensowenig zu zweifeln wie an derjenigen Schillers, und ebenso klar ist, daß Goethes Ab-

¹⁷ Vgl. ed. cit., V 711: „Sie (sc. die Griechen) empfanden natürlich; wir empfinden das Natürliche.“

stand zum Christentum nicht geringer ist als derjenige Schillers.

III.

Warum ist auch der zweite Humanismus zusammengebrochen? Einerseits ist im 19. und 20. Jahrhundert eine Verstärkung aller vier Faktoren festzustellen, die zur Krise schon des ersten Humanismus geführt haben; andererseits sind neue Faktoren hinzugekommen, die eine Erneuerung humanistischen Denkens außerordentlich erschwert haben. Ich will mit einer Analyse der Verstärkung jener Faktoren beginnen und alsdann die neuen Faktoren behandeln. Was erstens die Reformation betrifft, so sind im frühen 18. Jahrhundert die letzten Hoffnungen auf eine Einigung der beiden westeuropäischen christlichen Konfessionen, die ein Denker wie Leibniz noch gehegt hatte, zusammengebrochen, und zwar u. a. aufgrund eines weltgeschichtlich ganz neuen Phänomens, des Pietismus, der die Subjektivität in einer Weise aufwertete, die noch für Luther undenkbar gewesen wäre. Die Abkoppelung von der Tradition der rationalen Theologie, die ein wichtiges Bindeglied zwischen griechischer Philosophie und christlichem Offenbarungsglauben gewesen war, erreicht im 20. Jahrhundert ihren Höhepunkt in der sog. dialektischen Theologie: So verständlich die Revolte gegen den Kulturprotestantismus war, so wenig ist im Rahmen dieses neuen Theologiebegriffes ein ungebrochenes Anknüpfen an die vorchristliche Antike möglich.

Zweitens ist der weitere Triumphzug der Naturwissenschaften zu erwähnen, deren technische Anwendung die Lebenswelt des normalen Menschen immer stärker umgestaltete, so daß die unmittelbare Anschaulichkeit etwa der griechischen Dichtung beträchtlich nachließ. Aber auch unabhängig von ihrer technischen Verwertung ist die moderne Naturwissenschaft von der antiken weit entfernt: Die begriffliche Grundstruktur von Relativitäts- und Quantentheorie weicht, wenigstens auf den ersten Blick, von der antiken Wis-

senschaft noch mehr ab, als dies die Newtonsche Theorie tat; ihre mathematische Komplexität ist sehr hoch, und ein Denken, das sich ihr widmet, immer seltener auch noch zu jenen kognitiven Leistungen in der Lage, die das Studium der Antike erfordert – und natürlich umgekehrt ebenso. Die Lebensbedeutung der modernen Naturwissenschaften erscheint unvergleichlich größer als diejenige der Geisteswissenschaften – das mußte das Prestige der „humanities“ zwangsläufig mindern. Aber nicht nur die Form, sondern auch der Inhalt wenigstens einer neuen wissenschaftlichen Theorie erwies sich für den Niedergang des Humanismus als äußerst folgenreich – ich meine natürlich die Darwinsche Evolutionstheorie. Innerhalb ihrer schien die Sonderstellung des Menschen, die besonders für den christlichen Humanismus (weitaus weniger für die antike Wissenschaft, die den Menschen durchaus als ein Tier neben anderen betrachtete) axiomatischen Charakter besaß, fragwürdig zu werden. Die Beseitigung teleologischen Denkens widersprach darüber hinaus durchaus einer elementaren Grundannahme wenigstens des größten Teils antiken wissenschaftlichen Denkens. Seit Darwin müssen wir uns der Frage stellen, wieviel am menschlichen Verhalten Wurzeln in der früheren Evolution hat, und das ist, zumindest auf den ersten Blick, einer Weltanschauung abträglich, die den Menschen ins Zentrum rückt. War die vorurteilsfreie Analyse jener Züge der menschlichen Natur, die nicht gerade anziehend sind, etwa bei den französischen Moralisten noch von normativen und insbesondere theologischen Prämissen getragen, ist der soziobiologische Blick auf den Menschen kalt, wenn nicht offen zynisch – der Mensch erscheint als eine besonders komplexe, von seinen Genen programmierte Überlebensmaschine, in der etwas Göttliches zu erkennen schwer fällt.

Die moderne Philosophie hat drittens eine entscheidende Grundlage des ersten wie des zweiten Humanismus untergraben – die Überzeugung, daß es objektive, ideal geltende Werte gebe. Nach dem Zusammenbruch der rationalen Theologie und der sie tragenden Platonischen Metaphysik ist es nicht einfach, an der Auffassung festzuhalten, daß Werte

mehr seien als psychische oder soziale Entitäten; der Glaube an eine radikale Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins läßt zudem den Rückgriff auf frühere Epochen unplausibel erscheinen – denn ohne anthropologische Konstanten, ohne überzeitlich geltende Normen ist ein solcher Rückgriff kaum mehr als eine antiquarische Schrulle. Ferner ist nicht ohne weiteres einzusehen, wie man ohne die Annahme von Werten, die unabhängig vom faktischen menschlichen Willen gelten, der Konsequenz aus dem Wege gehen kann, daß die Sieger der Geschichte auch in letzter Instanz recht haben. Gewiß hat das 19. Jahrhundert rein immanentistische Geschichtsmetaphysiken hervorgebracht (die marxistische ist die bekannteste), die ohne die Annahme eines die Welt transzendierenden normativen Bezugspunktes das Sich-Abfinden mit der gegenwärtigen Wirklichkeit zu vermeiden beanspruchten – und zwar dank des Anspruchs, die zukünftige Geschichte vorhersehen zu können. Aber dieser Anspruch ist unhaltbar, und daher sind machtpositivistische Konsequenzen für eine immanentistische Weltanschauung äußerst naheliegend. Nicht minder fragwürdig und in unserem Zusammenhang erörterungsbedürftig ist der weitergehende Anspruch dieser Theorien, mit dem Humanismus wirklich ernst zu machen. Zwar kann man zugeben, daß das sozialistische Programm der Überwindung bildungsbürgerlicher Schranken, die große Schichten der Bevölkerung von dem Zugang zu dem als paradigmatisch geltenden Wissen ausschlossen, verdienstvoll und sachlich berechtigt war, gerade wenn man sich zu universalistischen moralischen Idealen bekannte. Aber ob die Eliminierung Gottes den Humanismus in seine Wahrheit gebracht hat, das kann füglich bestritten werden. Nicht der grundsätzliche Bruch mit dem christlichen Humanismus der frühen Neuzeit ist das, was eigentlich beunruhigt (Traditionsbrüche können, wie gesagt, sinnvoll, ja unvermeidlich sein); beängstigend ist vielmehr, daß in dem positivistischen und marxistischen Humanismus der Mensch ausschließlich an seinesgleichen ausgeliefert wird, ohne die noch so theoretische Möglichkeit eines Appells an eine höhere Instanz. Die

Situation wird um so gefährlicher dadurch, daß der Mensch, an den der Mensch im nachchristlichen Zeitalter ausgeliefert wird, nicht mehr der antike Mensch ist, der um seine Endlichkeit und Gefährdetheit durchaus wußte, sondern ein Mensch, der dank der neuzeitlichen Wissenschaft und insbesondere der durch sie ermöglichten Beherrschung von Natur und Gesellschaft, was seine Macht angeht, und leider: nur was seine Macht angeht, gleichsam die Stelle Gottes angetreten hat. In die Hände eines solchen Menschen zu fallen, ist aber nun wahrhaft fürchterlich. Der explizite Machtpositivismus des späten Nietzsche scheint mir auf jeden Fall konsequenter als die Halbheiten des immanentistischen Humanismus, wenn man sich einmal gegen den Platonismus entschieden hat.

Nietzsche ist nicht nur als Philosoph bedeutsam, sondern auch als Klassischer Philologe und als Theoretiker und Kritiker der Klassischen Philologie. In der Tat ist die Neubestimmung der Klassischen Philologie im 19. und 20. Jahrhundert, die Nietzsche früh gespürt hat, eine der subtilsten, wenn auch paradoxesten Ursachen des Niedergangs des Humanismus. Hatte man schon in der frühen Neuzeit den geschichtlichen Wandel der Antike erkannt, so nimmt die Klassische Philologie des 19. und des 20. Jahrhunderts an dem durch den eben erwähnten philosophischen Prozeß mitbedingten Umwandlungsprozeß der studia humaniora in, wenigstens dem Anspruch nach, wertfreie Geisteswissenschaften teil. Für die Sozialwissenschaften ließe sich dieser Prozeß anhand der Positionen Vicos, Montesquieus, Tocquevilles, Comtes, Marx', Durkheims, Webers und Paretos sehr genau nachzeichnen: Am Ende steht eine Position, die alle sozialen Systeme, auch das eigene, gleichsam von außen betrachtet und keine wertende Stellungnahme mehr abgibt, ja, Werte als Illusionen durchschaut zu haben glaubt. Auch wenn die Klassische Philologie sich nicht zu den Abstraktionshöhen der theoretischen Sozialwissenschaften erhoben hat und daher der analoge Prozeß mehr unbewußt als bewußt abgelaufen ist, läßt sich doch im 19. Jahrhundert eine Verlagerung des Interesses deutlich feststellen: Man will nicht mehr *von* der als klassisch empfunde-

nen Vergangenheit lernen, wie das letztlich noch Theodor Mommsen, zweifelsohne einer der Begründer der kritischen Geschichtsschreibung, aber gleichzeitig eben auch ein politisch, u. a. rechtspolitisch engagierter Bürger seines Staates, mit der „Römischen Geschichte“ will, sondern nur *über* sie lernen: Sie wird zu einem Forschungsgegenstand, der dem Forscher letztlich genauso fremd bleibt wie der Käfer dem Entomologen. Gewiß erlaubt dieses Gefühl der Fremdheit die Erforschung auch der Schattenseiten des Forschungsgegenstandes, die eine normativ ausgerichtete, idealisierende Betrachtung nahezu zwangsläufig ignoriert. Das Faszinierende, wenn auch höchst Widersprüchliche an der Position Nietzsches ist nun folgendes. Einerseits erkennt und verurteilt er mit großer Klarsicht diesen subtilen Veränderungsprozeß in der Klassischen Philologie, an deren Ende ihre gegenwärtige Schrumpfform steht, deren Lebensbedeutung für die Gesellschaft sehr gering ist; andererseits hat er die Methoden objektivierender Forschung, ungeachtet aller mit „Die Geburt der Tragödie“ einsetzenden Verstöße gegen sie, so gründlich gelernt, daß sein Griechenlandbild von demjenigen der früheren Humanisten beträchtlich abweicht: Nietzsche weiß durchaus um die abstoßenden Aspekte der griechischen Kultur – ich nenne nur die Sklaverei. In der Tat ist das Griechenlandbild der Philologie des 19. Jahrhunderts unvergleichlich präziser als dasjenige früherer Jahrhunderte; und diese Präzision ist auch für das bildungsbürgerliche Bewußtsein nicht ohne Folgen geblieben: Das zentrale „Schnee“-Kapitel des „Zauberbergs“ vermittelt eine Vision von Griechenland, die in ihrer Zwiespältigkeit und Abgründigkeit von Schillers Hellasvorstellungen beträchtlich abweicht – eben weil sie eine nach-nietzschesche Konzeption ist. Aus dieser deutlichen Erkenntnis der grundsätzlichen Andersartigkeit der moralischen Vorstellungen Griechenlands gegenüber denjenigen der christlich geprägten Neuzeit ergibt sich das zweite Dilemma in Nietzsches Umgang mit der Antike: Einerseits hat Nietzsche teil an dem modernen Prozeß der Relativierung aller Werte, ja, er hat ihn vorangetrieben wie kein zweiter, hat also

nur das radikal expliziert, was seine von ihm gehaßten philologischen Kollegen implizit bewirkten; andererseits will sich Nietzsche nicht mit der Gleichgültigkeit von allem und jedem abfinden, sondern strebt im Gegenteil eine Umwertung der Werte und damit den Ersatz der zu seiner Zeit geltenden mit neuen an. Seine Option für die neuen Werte kann Nietzsche aufgrund seiner erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen natürlich nicht begründen; die Strategien, die er zum Zwecke ihrer Vermittlung befolgt, sind mannigfacher Art: Er spielt den Propheten, wobei die Schrillheit seines Tons über den Mangel an Argumenten hinwegtäuschen soll; er bedient sich virtuos diverser Kunstformen; und er beruft sich auf die Antike. Darin zeigt sich in bemerkenswerter Weise der humanistische Rest, der bei Nietzsche noch verbleibt; ja, paradoxerweise läßt sich sagen, daß der Wertrelativist Nietzsche an dem paradigmatischen Charakter der Antike viel strenger festhält als seine biedereren philologischen Kollegen, die sich nie dazu verstiegen hätten, sich zu einem Wertrelativismus zu bekennen, sondern aus lauter Gewohnheit, ohne jedes Bewußtsein des Widerspruchs zu ihrer eigenen Tätigkeit, weiterhin humanistische Topoi im Munde führten. (Man denke an Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf.) Allerdings unterscheidet sich sein Humanismus von dem früheren ganz grundsätzlich: Aufgrund des Bewußtseins vom geschichtlichen Wandel innerhalb der Antike wendet er sich, schon in seinem ersten Buche, mit Schärfe gegen manche der antiken Denker und Schriftsteller; insbesondere Platon, das wichtigste Bindeglied zwischen antiker und christlicher Kultur, ist ihm verhaßt. Gleichzeitig sieht und akzeptiert er gerade diejenigen Momente der griechischen Kultur, in denen diese am deutlichsten von der neuzeitlichen, durch das Christentum geprägten abweicht – also den voruniversalistischen Charakter ihrer Sittlichkeit, mit dem die Sklaverei ebenso vereinbar war wie die Unterdrückung anderer Völker. Nietzsches Moralphilosophie ist freilich nicht voruniversalistisch, sondern, da er mit dem Christentum vertraut war, antiuniversalistisch, und dies ist, zumindest wenn man

eine universalistische und intentionalistische Ethik zugrunde legt, wesentlich schlimmer als selbst die ärgsten Exzesse der voruniversalistischen Kulturen. Sein Humanismus ist insofern der absolute Gegenpol zu dem christlichen, vorhistoristischen Humanismus der frühen Neuzeit, und es kann nicht verwundern, daß nach den Aporien, die in Nietzsche deutlich geworden sind, eine Verbindung von Philosophie und Klassischer Philologie es besonders schwer hat,¹⁸ ja, daß die Tradition des Humanismus überhaupt fragwürdig geworden ist: Vielleicht ist es mehr als ein Zufall, daß gerade eine Nation mit einer so starken humanistischen Tradition wie Deutschland – aber eben einem nachnietzscheschen Humanismus – 1933 bis 1945 zum Subjekt der antiuniversalistischsten Politik der Weltgeschichte wurde.

Damit ist der Übergang zu den ausschließlich modernen Faktoren gemacht, die, neben der Verstärkung jener älteren Entwicklungstendenzen, zur Unterhöhlung des Humanismus beigetragen haben. Der säkulare Humanismus, der nicht mehr theologisch oder metaphysisch begründet war, stand und fiel mit einer eschatologischen Geschichtsphilosophie, die davon ausging, daß am Ende des Industrialisierungsprozesses das Paradies auf Erden eintreten und somit die Transzendenz vollständig in die Immanenz eingeholt werden werde. Diese Hoffnung hat sich nicht erfüllt – am Ende des 20. Jahrhunderts kommt uns vielmehr der Geschichtsoptimismus des 19. Jahrhunderts geradezu gespenstisch vor, und dies aus mindestens drei Gründen. Erstens spottet das Ausmaß an moralischen Übeln, die unser Jahrhundert hervorgebracht hat, jeder Beschreibung. Zwei Weltkriege und zwei To-

¹⁸ Gadamer könnte als Gegeninstanz angeführt werden; denn seine Philosophie ist wesentlich durch sein Studium der Klassischen Philologie geprägt. Aber ein so eindrucksvolles Werk „Wahrheit und Methode“ (Tübingen 1960) auch ist, die bedeutende Einsicht in die Geschichtlichkeit des Historismus wird nicht weitergeführt zur Überwindung des Historismus und zur Wiedererlangung eines Horizontes reiner Geltungen, sondern wird letztlich sogar dem Triumph des Historismus dienstbar gemacht.

talitarismen sind sicher nicht das einzige, aber doch vermutlich das Wesentliche, was die Nachwelt aus der Vogelperspektive mit unserem Jahrhundert verbinden wird. Angesichts dessen, was in den sowjetischen Gulags, in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern, in Kambodscha und Rwanda Menschen einander zugefügt haben, hat der Glaube, der Mensch sei von Natur aus gut oder werde es jedenfalls im Laufe der Geschichte werden, etwas Irres, zumindest etwas Verantwortungsloses. An den Menschen zu glauben, fällt angesichts seines moralischen Versagens, das keineswegs mit der Zunahme seiner Macht zurückgeht, sondern nur gefährlichere Formen annimmt, außerordentlich schwer.

Dies gilt um so mehr, als keineswegs eine begründete Hoffnung darauf besteht, das nächste Jahrhundert werde besser ausfallen – für die gegenteilige Annahme sprechen leider die weitaus besseren Argumente. Zwei Problemkreise stützen die pessimistische Vision. So ist zunächst die ökologische Krise zu nennen, die sich in den nächsten Jahrzehnten zu einer ökologischen Katastrophe zuzuspitzen droht. Nicht nur verletzt unser Umweltverhalten elementare Prinzipien intergenerationaler Gerechtigkeit; viel spricht dafür, daß das Aussterben einer Art oder das Leiden eines Tiers an sich ein moralisches Übel ist, ganz unabhängig von dessen Folgen für den Menschen. Der Mensch ist aber dann nicht das einzige Wesen mit einem intrinsischen Wert, und sofern der Humanismus dies unterstellt haben sollte, müßte er überwunden werden, wenn wir zu einem neuen, weniger desaströsen Naturverhältnis finden wollen. Zwar gehörte Descartes nicht zu der humanistischen Bewegung seiner Zeit, aber sein maßloser Anthropozentrismus, der die Tiere in empfindungslose Maschinen verwandelt, war sicher für die Neuzeit und für spätere Formen des Humanismus folgenreich.

Außer durch die ökologische Krise wird das Überleben der Menschheit durch den zunehmenden Abstand zwischen reichen, zu einem guten Teil westeuropäisch geprägten, und armen Ländern gefährdet. Die Hoffnung auf eine einheitliche Weltentwicklung hat sich nicht erfüllt, und dies bringt große

Risiken für den Weltfrieden mit sich. Doch so wie hinter der ökologischen Krise, wenigstens nach der Meinung mancher, eine falsche Naturwahrnehmung – und zwar eine anthropozentrische, also humanistische – steht, so kann man analog durchaus die These vertreten, daß das rücksichtslose Verfolgen europäischer Interessen durch die humanistische Ideologie erleichtert wurde. Ist nicht, so könnte man fragen, der Humanismus eine zutiefst eurozentrische Bewegung – eine Bewegung, die nicht zufällig im Zeitalter des europäischen Imperialismus ihren Höhepunkt hatte und nun mit ihm ad acta gelegt werden muß? Hat die abendländisch geprägte Menschheit überhaupt ein Recht, ihre eigene Tradition zu einem absoluten Maßstab zu erheben? Vertritt die europäische Menschheit inzwischen nicht bloß einen recht kleinen Teil der Weltbevölkerung, und vielleicht auch nicht einmal den langfristig wirtschaftlich erfolgreichsten, wie die ostasiatischen Länder nahelegen könnten? Hat nicht das Studium anderer Kulturen neben der griechisch-römischen seit dem 19. Jahrhundert deutlich gemacht, über welche geistigen Schätze diese anderen Kulturen verfügen – Schätze, die keineswegs alle im Abendland aufgehoben sind? Und sollten wir, da das Studium dieser fremden Kulturen ohne den Verlust des paradigmatischen Charakters der Klassischen Philologie schwerlich derart vollumfänglich eingesetzt hätte, nicht froh sein über diesen Verlust?

IV.

All diese Fragen und Einwände sind durchaus ernst zu nehmen, ernster als jedes humanistische Gerede, das sich an ihnen vorbeimogelt. Nur wer sich ihnen stellt, hat ein moralisches Recht, den Humanismus in welcher modifizierter Form auch immer für eine auch heute noch vertretbare Position zu halten. Im folgenden will ich erstens den theoretischen Gehalt des Humanismus und zweitens seine historische Bezugnahme auf die griechisch-römische Antike in jener Form verteidigen, die m. E. auch heute noch glaubwürdig ist, ja, sogar eine Lebensorientierung geben kann.

Was die Rolle des Menschen im Ganzen des Seins betrifft, so muß jeder zeitgemäße Humanismus von den früher ausgeführten Kritikpunkten folgendes anerkennen. Der Mensch ist erstens ein Teil der Natur, der er durch seine Genese wie durch seine organische Seinsweise verbunden bleibt. So ist der Ausdruck „Naturzerstörung“ insofern mißverständlich, als aufgrund der Erhaltungssätze nur eine Umformung von Natur, nicht ihre Vernichtung stattfinden kann; am Ende aber jener Umgestaltungen der Natur, die die industrialisierte Menschheit im hohen Maße bewirkt, wird, wenn sie ungehemmt fortgesetzt werden, die Zerstörung des Menschen, neben derjenigen vieler anderer Arten, stehen. Des weiteren wird eine plausible Ethik anerkennen, daß der Mensch nicht das einzige Wesen mit intrinsischem Werte ist. Nicht nur weil Tierquälerei möglicherweise die Hemmschwelle gegenüber Grausamkeiten an Menschen senkt, ist sie abzulehnen; sie ist an sich unedel und gerade eines Wesens unwürdig, das durchaus zu Recht Anspruch darauf erhebt, eine Sonderstellung innerhalb der Natur wahrzunehmen. Denn darin liegt m. E. die Wahrheit des Humanismus: Der Mensch ist von allen uns bekannten Wesen dasjenige mit dem höchsten intrinsischen Wert – aber eben nicht das einzige mit intrinsischem Wert. So scheint es mir vertretbar, Tiere zu töten, wo dies erforderlich ist, um ein Menschenleben zu retten; die Tötung und gar die Quälerei von Tieren zum Zwecke der Befriedigung eines Appetits, der auch anders gestillt werden kann, ist dagegen durchaus problematisch. A fortiori gilt dies für die Vernichtung einer Art, und zwar auch hier unabhängig von deren Nutzen für den Menschen.

Die Sonderstellung des Menschen ergibt sich daraus, daß er Werte erkennen kann – d. h. aber, daß sie ein von seinem Willen unabhängiges Sein haben müssen. Eine starke Ethik muß einen moralischen Realismus vertreten, und ein solcher ist nicht mit derjenigen Position verträglich, die man „Anthropogenetismus“ nennen kann, die also glaubt, daß der Mensch es ist, der die Werte setzt. Was der genaue ontologische Status von Werten ist, wie sie erkannt werden können,

kann hier nicht diskutiert werden – mir geht es hier nur darum, daß sie zusammen mit der vormenschlichen Natur jene andere Seinssphäre sind, die neben dem Menschen anerkannt werden muß. Die Religion kreist um diese Sphäre, und so widersprüchlich auch manche Gottesvorstellungen sind, besteht doch die unaufhebbare Bedeutung der Religionen eben in der Anerkennung dieser Sphäre als eines Heiligen, d. h. den menschlichen Willen Bindenden. Zwar hat der Mensch die Fähigkeit, sich von dieser Sphäre zu lösen, aber gerade dadurch kommt es zu jenen Erscheinungen, die den Glauben an den Menschen so schwierig machen. Ein sinnvoller Glauben an den Menschen kann in der Tat nicht darin bestehen, in der Loslösung von jener Seinssphäre den Sinn der Geschichte zu erblicken – ganz im Gegenteil ist diese Loslösung das eigentlich Gefährliche am Menschen. Ein tiefes Mißtrauen gegenüber dem empirischen Menschen, der das intraspezifisch aggressivste Tier ist, das die Natur hervorgebracht hat, ist logisch durchaus kompatibel mit einem Festhalten an der normativen Idee des Menschen, der sich anzunähern dem einzelnen moralisch geboten ist. Der ideale Mensch ist von allen der Welt immanenten Wertträgern der höchste uns bekannte. Natürlich gehört zum idealen Menschen, daß er die aus dieser Wertfülle emanierende Menschenwürde seiner Mitmenschen anerkennt; darüber hinaus wird er außermenschliche Wertträger nicht ohne Not vernichten, sondern ihnen vielmehr dabei helfen, die ihnen mögliche Wertfülle zu verwirklichen.

Insofern geschichtlich kaum zu bezweifeln ist, daß eine universalistische, die Menschenwürde aller anerkennende Ethik und Rechtsphilosophie im abendländischen Kulturkreis eher entstanden ist als in anderen, darf dieser Kulturkreis ein besonderes Interesse beanspruchen – nicht weil es sich dabei zufälligerweise gerade um unseren Ursprung handelt, sondern weil auf der Grundlage dieser Kultur ein Interesse und ein Respekt für andere möglich geworden ist, die sich keineswegs von selbst verstehen. Daß die abendländische Kultur diesem Ideal nicht immer gerecht geworden ist, ist leider

wahr – aber wer die europäische Geschichte unter diesem Gesichtspunkt, durchaus zu Recht, kritisieren will, sollte sich nicht den Maßstab aus der Hand schlagen lassen, den er für seine Kritik braucht. Gerade wer die Idee allgemeiner Menschenrechte ernst nimmt, sollte sich nicht nur mit jedem Menschen, dem er begegnet, sondern auch mit jeder Kultur mit dem aufrichtigen Interesse beschäftigen, nicht nur über sie, sondern auch von ihr zu lernen, und es ist nicht zweifelhaft, daß durch das Studium außereuropäischer Kulturen Alternativen zu den Fehlentwicklungen der Gegenwart entdeckt werden können – ich erinnere nur an den Naturbegriff archaischer Kulturen. Allerdings dürfen wir uns keinen Illusionen hingeben: Das Projekt der Moderne, wie es in der westeuropäischen Neuzeit konzipiert wurde, ist, zum Guten wie zum Bösen, das Schicksal des ganzen Planeten geworden, und daher hat seine Analyse eine besondere Dringlichkeit. Das Großartige an der griechisch-römischen Kultur ist aber deren ganz eigentümliche Nähe und Ferne zur Neuzeit. Wer nur klassischer Philologe ist, wird die Gegenwart nicht begreifen, zu deren Verständnis eine gewisse Vertrautheit mit der modernen Philosophie und Wissenschaft unabdingbar ist, und erst recht wird er die Zukunft nicht gestalten helfen. Aber wer überhaupt nichts von der griechisch-römischen Vergangenheit weiß, wird ebensowenig der Zukunft einen Weg weisen können. Denn das Faszinierende an der klassischen Antike, im Unterschied etwa zu den vorderasiatischen Hochkulturen, besteht darin, daß sie wesentliche Momente der Neuzeit vorwegnimmt, wenn auch meist in Form einer konkreten Alternative: Wer die griechische Mathematik und die römische Rechtswissenschaft kennt, kann in deren moderne Äquivalente schneller eindringen und gleichzeitig ihre problematischen Aspekte rascher begreifen. Außerdem wird man zugeben müssen, daß es zeitlose Wahrheiten gibt, die die Antike erfaßt hat – von besonderer Bedeutung ist dabei die zeitlose Wahrheit, daß es zeitlose Wahrheiten gibt. Für jene oben skizzierte ethische Position stellt der Platonismus weiterhin die beste metaphysische Grundlage dar, die es gibt. Den weltge-

schichtlich einschneidenden Wendepunkt in der Sittlichkeit der Menschen stellen die Universalreligionen, insbesondere die monotheistischen Religionen, dar, die eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für die Idee der Menschenrechte bedeuten, die durch die christliche Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch sicher weiter begünstigt wurde.¹⁹ Auch wenn wir in Anbetracht des Wahrheitsbegriffs der modernen Philosophie und Wissenschaft sowie angesichts der offenkundigen Mängel der westeuropäischen Kultur im Umgang mit der Natur und mit anderen Kulturen uns mit dem christlichen Humanismus, wie er geschichtsmächtig geworden ist, nicht vollständig identifizieren können, bleibt doch die Verbindung von Platonismus und universalistischer Ethik die – gewiß zu konkretisierende und zu modifizierende, aber eben nicht aufzugebende – Grundlage für jeden neuen Humanismus.

¹⁹ Zu Recht schreibt Heidegger in seinem Brief an Jean Beaufret „Über den Humanismus“ (in: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern/München ³1975, 53–119, 63), im weiten Sinne sei „auch das Christentum ein Humanismus, insofern nach seiner Lehre alles auf das Seelenheil (salus aeterna) des Menschen ankommt und die Geschichte der Menschheit im Rahmen der Heilsgeschichte erscheint“. Heideggers Kritik am Humanismus kann ich mich freilich nicht anschließen, weil der Zielpunkt seiner Kritik, sein Seinsbegriff, mir unverständlich bleibt; nur eine Übersetzung von „Sein“ mit „Sittengesetz“ erlaubt m. E., in jener Kritik einen bleibenden Sinn zu finden.