

Aus:

JÖRN RÜSEN (Hg.)

Perspektiven der Humanität

Menschsein im Diskurs der Disziplinen

Oktober 2010, 454 Seiten, kart., 32,80 €, ISBN 978-3-8376-1414-5

Humanismus ist eine historisch spezifische Auffassung des Menschen mit normativem Anspruch. Sie beruht auf einer Deutung dessen, was Menschsein überhaupt bedeutet – ein Interpretationsprozess, der immer in unterschiedlichen Kontexten geschieht.

Für die gegenwärtige Debatte unverzichtbar sind die verschiedenen Wissenschaften und Wissensbereiche, die sich mit dem Menschen und seiner Welt beschäftigen. »Wie wird Menschsein thematisiert?« – Unter dieser Leitfrage stellen die interdisziplinären Beiträge ein faszinierendes Spektrum von Einsichten dar, ohne die die aktuelle Diskussion um einen neuen Humanismus nicht überzeugend geführt werden kann.

Jörn Rüsen (Prof. Dr. Dr. h.c.) ist Senior Fellow am Kulturwissenschaftlichen Institut (KWI) in Essen und Emeritus für Allgemeine Geschichte und Geschichtskultur an der Universität Witten/Herdecke.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/ts1414/ts1414.php

Inhalt

Vorwort

Jörn Rüsen | 19

Einleitung: Menschsein –

kognitive Kohärenz in disziplinärer Fragmentierung

Jörn Rüsen | 11

Menschsein – Menschbleiben.

Zur Grammatik askriptiver Äußerungsmodi

Carl Friedrich Gethmann | 41

Onto-Genese der Humanität.

Neurobiologische Einsichten in die Bildung zum Menschen

Gerald Hüther | 59

Pankulturelle Universalien –

Basis für einen inklusiven Humanismus?

Christoph Antweiler | 93

Das kleine Dorf und die große Welt –

Grundzüge des Humanitätsideals

Klaus E. Müller | 145

Humanität im säkularen Verständnis der Moderne.

Die Verantwortung der Politik für die humane Lebensform

Günter Dux | 191

Die Humanisierung des Menschen.

Anthropologische Grundlagen

der Kulturgeschichte der Menschheit

Georg W. Oesterdiekhoff | 221

Versprechen und Vertrag –

Ökonomische Akteure zwischen Moral und Rationalität

Birger P. Priddat | 257

**Klassischer Humanismus –
Eine historische Ortsbestimmung**
Jörn Rüsen | 273

**Psychologische Anthropologie im Zeichen von
Humanismus und Antihumanismus**
Jürgen Straub | 317

**Differenzen der Humanität –
die Perspektive der Geschlechterforschung.
Alle Menschen werden Schwestern?
Differenzen als Herausforderung an den Humanismus**
Ilse Lenz | 373

**Chancen für einen globalen Humanismus
im Kampf der Kulturen**
Helwig Schmidt-Glintzer | 407

Über die Autoren | 443

Index der Personennamen | 447

Vorwort

JÖRN RÜSEN

Dieses Buch ist eine der zahlreichen Publikationen, die aus dem Projekt »Humanismus im Zeitalter der Globalisierung – ein interkultureller Dialog über Menschheit, Kultur und Werte« entstanden sind. Dieses Projekt wurde großzügig von der Stiftung Mercator gefördert. Dafür gebührt ihr der Dank aller Beteiligten. Dem kulturwissenschaftlichen Institut in Essen, in dessen enger Zusammenarbeit mit den drei Nachbaruniversitäten Bochum, Dortmund und Duisburg – Essen das Projekt angesiedelt war, möchte ich für mannigfaltige Unterstützung danken.

Im Laufe des Projekts ist eine Arbeitsgruppe entstanden, die sich dem Themenkreis »Theorie der Humanität« gewidmet hat. Den Teilnehmern Dieter Sturma, Matthias Kettner, Heiner Roetz und (im Anfang) Lutz Wingert verdanke ich zahlreiche Anregungen, die die Konzeption dieses Sammelbandes beeinflusst haben. Ich bin ihnen dankbar für die intensiven Diskussionen, die wir gemeinsam über die Frage geführt haben, ob und wie man heutzutage nach dem Menschsein des Menschen fragen kann und wie sich philosophische Grundsätzlichkeit und Allgemeinheit mit der Erfahrung tiefgreifender kultureller Differenzen und Veränderungen im Verständnis des Menschseins miteinander verbinden lassen.

Eine Vollständigkeit der disziplinären Präsentation von Humanität konnte nicht angestrebt werden. Insofern handelt es sich um eine »disziplinäre Fragmentierung«. Bedauerlich ist das Fehlen eines Beitrages, der die Bedeutung der Religion für die Formierung von Menschheitsvorstellungen behandelt. Auch die Kunst wird nicht eigens angespro-

chen. (Der plötzliche Tod von Michael Bockemühl hat auch hier eine schmerzhafte Lücke gelassen.) Unrealisierbar war die Einbeziehung von Autoren aus nicht-westlichen Ländern, obwohl die damit verbundene Perspektivenvielfalt höchst wünschenswert gewesen wäre.

Mein Dank gilt in besonderer Weise den Beiträgerinnen und Beiträgern zu diesem Buch. Ich habe es ihnen mit meinen Bitten und Vorschlägen nicht leicht gemacht. Umso dankbarer bin ich für die Bereitwilligkeit und Geduld, mit der sie sich darauf eingelassen haben.

Danken möchte ich Sebastian Lorenz für seine Mitarbeit an der Gestaltung des Manuskripts. Ganz besonderer Dank gebührt schließlich Angelika Wulff für ihre große Mühe und ihre beeindruckende Kompetenz im Umgang mit den Manuskripten. Ohne ihr Engagement wäre es nie in einer überschaubaren Frist zum Abschluss der Textgestaltung gekommen.

Ich widme dieses Buch Klas-Göran Karlsson als Dank für eine fruchtbare und herzlich-freundschaftliche Zusammenarbeit in zentralen Themenbereichen der Geschichtskultur.

Bochum, im Frühjahr 2010

Jörn Rüsen

Einleitung

Menschsein –
kognitive Kohärenz in disziplinärer Fragmentierung

JÖRN RÜSEN

Es gehört zum Wesen des Menschen, nicht einfach da zu sein und sein Leben zu leben, sondern in seinem Dasein und in allen Bezügen seiner Lebenspraxis immer auch nach sich selber zu fragen und mit den Antworten auf diese Frage sein Leben zu organisieren, seinen Umgang mit der Welt, mit sich selbst und mit den anderen zu regeln. Der Mensch ist eine Frage nach sich selbst, und ohne eine Antwort zu suchen und zu finden, kann er nicht leben.

Das liegt daran, dass der menschliche Lebensvollzug grundsätzlich immer mehr ist als ein Geschehen der Natur, sondern die kulturelle Anstrengung verlangt, dieses Leben in seinen mannigfaltigen Bezügen zu deuten. Der Mensch muss – und das definiert ihn als Kulturwesen – über seine Welt und sich selbst, über die Natur und über die anderen einen Sinn bilden; denn nur im Horizont einer sinnhaften Orientierung kann sich menschliches Leben vollziehen.

Zu dieser lebensweltlichen Sinnorientierung gehört ein Selbstverständnis des Menschen als Menschen. Das wird landläufig als ›Menschenbild‹ verstanden. Der Mensch ist also im kulturellen Vollzug seines Lebens sein eigenes Bild. Er lebt sich reflexiv. Diese Reflexion findet sich in allen Kulturen, zu allen Zeiten und in allen Räumen, und sie findet sich natürlich in höchst unterschiedlicher Gestaltung und Ausprägung.

Die traditionelle Auskunftsquelle des menschlichen Selbstbildes ist die Religion. Hier entwirft sich der Mensch in der Perspektive einer geistigen Organisation der Welt, die sein Menschsein festlegt und ihm vorschreibt, wie er sein Leben zu leben hat. In dieser Perspektive ist er nicht der Urheber seiner selbst und schon gar nicht der Herr seiner Lebensform, sondern er weiß sich ›gesetzt‹, geschaffen von Mächten der Weltgestaltung, die über ihn bestimmen und mit denen er sich ins Be-nehmen setzen muss, um leben zu können.

Die Kultur der Gegenwart ist demgegenüber in ihren modernen Zügen durch eine Sinnbildung bestimmt, deren maßgebliche Kriterien nicht mehr aus einer geistigen Sphäre diesseits oder jenseits des Menschen genommen, sondern immanent oder – wie man auch sagen kann – säkular gewonnen und entfaltet werden. Die Transzendierungsleistung der Religion in der menschlichen Selbstbestimmung ist in den Menschen selber hinein verlegt worden. Er deutet sich selbst nicht mehr von geistigen Vorgaben her, die jenseits seiner liegen und denen er zu folgen hat, sondern er versteht sich selbst als seine eigene Vorgabe, die die Last der kulturellen Leistung auf sich nimmt, die Regeln seines Lebens selber zu entwickeln, für sie verantwortlich zu sein und sich an selbstgesetzten Maßstäben moralisch zu orientieren und zu beurteilen.

Es gehört zu dieser anthropologischen Selbstbestimmung, dass der Mensch das Wissen über sich selber, das er für seine reflexive Deutung benötigt, selber produziert. Er empfängt dieses Wissen nicht wie eine Gabe der ihn bestimmenden übernatürlichen Mächte, sondern erweist sich selbst als sein Urheber und Produzent. Seine Urheberschaft beruht auf der ihm als Menschen eigenen Fähigkeiten der kulturellen Sinnbildung. Zu dieser Sinngabe gehört notwendig Wissen um die Dinge der Welt, um sich selbst und um alles andere, was den Menschen angeht. Maßgebend für das Wissen ist seine Erkenntnisfähigkeit. Heutzutage realisiert sich diese Fähigkeit vornehmlich (wenn auch nicht ausschließlich) in der institutionellen Form der Wissenschaften. Das hier produzierte Wissen ist als methodisch gewonnene Erkenntnis keine Gabe mehr, sondern eine autonome Leistung des menschlichen Verstandes.

Die Wissenschaften sind ein unverzichtbares Element der menschlichen Selbstdeutung geworden. Es wäre verfehlt, dieses Element als schlechthin maßgebend, als entscheidende Sinnquelle der Daseinsorientierung anzusehen und die Vorstellung vom Menschsein des Men-

schen auf die Form derjenigen kulturellen Sinnbildung festzulegen, die die Wissenschaften auszeichnet. Sie sind notwendig, aber nicht hinreichend. Die menschliche Selbstdeutung erschöpft sich nicht in Erkenntnisleistungen, sondern geht wesentlich darüber hinaus – etwa im Bereich der Kunst, aber auch im Bereich des Alltagswissens und natürlich auch im Bereich des religiösen Glaubens, der in der Hervorbringung der säkularen Kultur der modernen Zivilgesellschaft nicht verloren gegangen ist. Aber ohne Erkenntnis, ohne die kognitiven Leistungen des Verstandes ist ein lebensdienliches Selbstverhältnis des Menschen nicht zu gewinnen.

Es ist nicht ausgemacht, worin diese Erkenntnis besteht und wie sie gewonnen, lebensdienlich zubereitet und verwendet werden kann. Dazu sind die Wissenschaften, zu deren Erkenntnisbereich der Mensch gehört, zu mannigfaltig und in ihren Fragestellungen und methodischen Ansätzen zu heterogen. Eine umfassende Anthropologie, die den Menschen in seiner – wie man heute gerne zu sagen pflegt – »Ganzheitlichkeit« erfasst und auslegt, gibt es nicht. Schon deshalb nicht, weil der Mensch als Kulturwesen auch Natur ist und Natur und Kultur wissenschaftlich in ganz unterschiedlichen Denkformen thematisiert und erschlossen werden. Eine übergreifende Integrationswissenschaft kann es – wenn überhaupt – nur im Anschluss an divergent gewonnenes Wissen geben. Eine solche Wissenschaft hätte gegenüber den das eigentliche Wissen produzierenden Fachdisziplinen nur einen sekundären, einen abgeleiteten und nachträglichen Status.

Nichtsdestoweniger bedarf es einer solchen Integration, sonst müsste nämlich die für die menschliche Lebenspraxis notwendige kulturelle Orientierung auf ein Wissen zurückgreifen, dessen Fragmentiertheit und Heterogenität den Bedingungen widerspricht, die eine Wissensform erfüllen muss, um orientieren zu können. Orientieren heißt: einen sinnhaften Horizont der menschlichen Lebenspraxis zu entwerfen und praktisch zu verwenden, d.h. in die Zielbestimmungen des menschlichen Handelns und in den Umgang des Menschen mit seinen Leidenserfahrungen eingehen zu lassen. Horizonte umgreifen eine ganze Welt und ordnen sie auf den Bezugspunkt der in dieser Welt lebenden Menschen, so dass sie wissen, wo sie stehen, woher und wohin sie sich bewegen, und wie sich ihre Wege mit denen anderer Menschen kreuzen.

Wenn es also darum geht, Menschsein im Horizont von Erkenntnis zu thematisieren und ein Wissen über den Menschen zu erzeugen, das

in der Form wissenschaftlicher Erkenntnis fundamentale kulturelle Plausibilitätskriterien (Wissenschaftlichkeit) erfüllt – und das ist in der Kultur moderner Gesellschaften unverzichtbar – dann stellt sich ein grundsätzliches kulturelles Orientierungsproblem: die Integration von Wissensbeständen zu einer Form, die dem entspricht, was ein handlungsleitendes ›Menschenbild‹ zu leisten hat.

›Sinn‹ ist der Bestimmungsgrund für ein solches Wissen. Jedes wissenschaftlich produzierte Wissen hat einen eigenen Sinn, der seine Geltungsansprüche und seine Grenzen bestimmt. Eine Integration von Wissensbeständen muss diesen inneren Sinn der wissenschaftlichen Erkenntnis systematisch in Rechnung stellen, und wenn das geschieht, dann wird schnell klar, dass die jeweiligen inneren Sinnbestimmungen sich nicht von selbst zu einem Sinnganzen zusammenfügen. Es bedarf eines übergeordneten, eines Meta-Sinns, um die Orientierungsfunktion erfüllen zu können, um derentwillen letztlich alles wissenschaftliche Wissen gewonnen wird. Die Wissenschaften produzieren einen solchen Meta-Sinn nicht, das lässt ihre strenge methodische Verfasstheit nicht zu. Insofern sie aber ihren (unterschiedlichen) Sitz im Leben haben, wurzeln sie dort und beziehen von dort einen ihr vorgängigen Sinn, der sich dann in der Spezifik der jeweiligen Erkenntnisprozesse realisiert und dabei auch spezialisiert (wozu auch eine grundsätzliche Ablösung von unmittelbaren Orientierungsinteressen gehört). Nur aufgrund dieses distanzierten Zusammenhangs von Lebenswelt und Wissenschaft ist eine kulturelle Orientierungsfunktion des wissenschaftlichen Wissens möglich.

Wenn es nun darum geht, diese Orientierungsfunktion in Kraft zu setzen, dann bedarf es zweierlei: einmal eines Rückgangs auf die sinnträchtige Verwurzelung der wissenschaftlichen Erkenntnis in der immer schon sinnhaft bestimmten menschlichen Lebenswelt, und dann einer expliziten (reflexiven) Übersetzung des wissenschaftlich produzierten Wissens in die kulturellen Orientierungsrahmen der menschlichen Lebenspraxis. Dies geschieht in unterschiedlichen Praktiken der menschlichen Kultur, in Erziehungsprozessen, in öffentlichen Debatten darüber, welcher Gebrauch von diesem Wissen gemacht werden kann oder sollte, in der Selbstdarstellung der Wissenschaften, in ihrem Streit miteinander über die Frage, wofür sie denn genau kompetent sind und wo sie sich eine kulturelle Kompetenz nur anmaßen, die ihnen aus methodischen Gründen gar nicht zukommt, und in vielen anderen Formen der Durchdringung von Orientierungswissen mit wis-

senschaftlicher Erkenntnis. Kurz: der Zusammenhang von Wissenschaft und Menschenbild ist vielfältig, konfliktgeladen, in einem stetigen Prozess diskursiver Verhandlungen begriffen, derer niemand Herr ist.

Die Wissenschaften wären schlecht beraten, wenn sie sich aus diesen Verhandlungen heraushielten. Zwar ist ihre disziplinäre Verfasstheit eine organisatorische Form des Sich-Heraushaltens, aber das ist nur ein einzelner Aspekt ihrer Verfasstheit im gesellschaftlichen Zusammenhang. Schließlich hängt sie in vieler Hinsicht von Ressourcen ab, die sie selber gar nicht erbringen kann (und sie muss dauernd um solche Ressourcen kämpfen). Die kulturelle Orientierungsfunktion wissenschaftlich erzeugten Wissens steht in der Dauergefahr eines ideologischen Missbrauchs. Dieser Missbrauch besteht darin, dass der wissenschaftlichen Erkenntnis und ihren Wissensbeständen ein Sinn unterstellt wird, der ihnen nicht zukommt. Es ist alles andere als klar, worin im Einzelnen und worin genau dieser Sinn besteht. Deshalb bedarf er einer expliziten Reflektion und kritischen Erörterung. Indem die Fachwissenschaften von sich aus eine solche Erörterung leisten oder sich in sie einmischen, öffnen sie sich einer kritischen Selbstreflexion, in der es um ihre Leistung in der lebenspraktisch notwendigen kulturellen Orientierung geht.

Solche Reflexionen finden immer wieder statt, gehören aber nicht zum Repertoire fachwissenschaftlicher Kompetenz. Im Gegenteil: die Enge des jeweiligen disziplinären Horizonts in der Weltdeutung von Fachleuten ist (mit Recht) Gegenstand einer Dauerkritik. Sie kann sich auf doppelte Weise äußern: als Kritik an der Abstinenz von kulturellen Orientierungsfragen oder als Kritik des Anspruchs, diese Fragen umstandslos beantworten zu können.

Das alles gilt uneingeschränkt für die Schlüsselfrage der menschlichen Kultur: was es heißt, ein Mensch zu sein. Heutzutage stellt sich diese Frage in ungebrochener Kontinuität der Selbstproblematisierung des Menschen in seiner kulturellen Verfasstheit und zugleich im Horizont neuer Herausforderungen. Dazu gehören zunächst einmal die Herausforderungen neuer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse. Sie haben die Verfügungsgewalt des Menschen über seine eigene Natur bis in die konstruktive Veränderung seiner genetischen Ausstattung vertieft und erweitert und die Vorgänge seiner mentalen Aktivitäten in Gehirnprozessen rekonstruierbar und damit auch manipulierbar gemacht. Dazu gehören aber auch die Konfliktpotenziale, die die inter-

kulturelle Interaktion im Globalisierungsprozess aufweist: hier konkurrieren und – nicht gerade selten – kämpfen Menschenbilder miteinander. Solche Kämpfe können bis zur Vernichtung des anderen um der Behauptung der eigenen Vorstellung des Menschseins willen gehen. Die Wissenschaften sind – ob sie es wollen oder nicht – ein Teil dieses Kampfes. Sie können ihm geistige Waffen liefern, sie können sich aber auch auf eine eigene Weise auf ihn beziehen, mit der Absicht nämlich, ihn denkend zu erschließen und Möglichkeiten seiner friedlichen Schlichtung aufzuweisen (vgl. Rüsen 2009: 1-24).

Was ist in der Kontinuität der kulturellen Grundfrage nach dem Menschsein des Menschen und angesichts dieser Herausforderungen seitens der Wissenschaften zu tun? Zunächst einmal muss es darum gehen, das Menschsein des Menschen in der Fülle der Perspektiven wahrzunehmen, die die mannigfältigen wissenschaftlichen Disziplinen eröffnen, um erkennend dem Menschen auf die Spur zu kommen. Dem Ganzheitsverlangen der kulturellen Orientierung steht die Perspektivenvielfalt der wissenschaftlichen Erkenntnis gegenüber. Der erste Schritt, aus der Irritation dieser Vielfalt heraus in die Vorstellung eines Sinnganzen zu kommen, ist die Anerkennung der Perspektivität selber. In dieser Wahrnehmung und Anerkennung des grundsätzlich perspektivistischen Charakters der wissenschaftlichen Erkenntnis liegt bereits der erste Schritt in einen übergeordneten Sinnzusammenhang. Denn mit der Anerkennung werden die Grenzen der jeweiligen Erkenntnis sichtbar und damit bereits im Prinzip auf andere Wissensbereiche und Erkenntnisformen überschritten.

Das gilt auch für den Bereich der Wissenschaft generell. Denn natürlich hat auch das wissenschaftliche Denken selber in seiner methodischen Verfassung seine Grenzen, die überschritten werden müssen, um zu einer wirklich lebensdienlichen Menschheitsvorstellung zu gelangen.

Wissen allein kann den Orientierungsbedarf nicht erfüllen, der die mentale Leistung der kulturellen Sinnbildung erforderlich macht. Zu dieser Orientierung gehören natürlich auch Normen und Werte und sinnbestimmende Symbolisierungen (wie etwa die der Kunst), die dem Verandesgebrauch der Wissenschaften nicht möglich sind. Wenn man nun nach der Selbstbestimmung des Menschen im Horizont moderner Kultur fragt (und diese Frage muss gestellt werden, weil sie lebensnotwendig ist), dann steht mit ihr auch die Anschlussfähigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis, ihre Vermittelbarkeit mit anderen Leis-

tungen der menschlichen Selbstbestimmung und ihre Integrierbarkeit in den Horizont des kulturellen Selbstentwurfes infrage.

Was dies bedeutet und wie diese Anschlussfähigkeit und Vermittelbarkeit einsichtig gemacht und vollzogen werden kann, ist eine völlig offene Frage. Man kann sie auf verschiedene Weise beantworten, aber auf jeden Fall verlangt eine befriedigende Antwort die Leistung einer anthropologischen Selbstreflexion der mit dem Menschen befass-ten unterschiedlichen Wissenschaften. ›Anthropologisch‹ heißt: was jeweils an Einsicht über den Menschen gewonnen und in den kulturellen Orientierungsrahmen der gesellschaftlichen Praxis hinein transpor-tiert werden kann. Es heißt aber auch, nach den Wurzeln der eigenen Erkenntnis zu fragen, die in der menschlichen (kulturellen) Natur der erkennenden Subjekte selber liegt.

Die folgenden Texte sind Beiträge zu einer solchen Anthropologie der Wissenschaften. Sie skizzieren Einsichten in das Menschsein des Menschen, die berücksichtigt werden müssen, wenn nach dem ›Men-schenbild‹ in der Kultur der Gegenwart gefragt wird. Sie repräsentie-ren weder je für sich noch in ihrer Zusammenstellung ein solches Menschenbild, wohl aber Konturen und Farben, die unerlässlich sind, um ein solches Bild zu erzeugen. Die Metapher des Bildes suggeriert die Vorstellung, das Menschsein des Menschen ließe sich als ein kohä-rentes, in sich stimmiges, ja vollendetes geistiges Gebilde darstellen. Diese Suggestion ist fatal, denn sie stellt den dynamischen, diskursi-ven Charakter der anthropologischen Selbstreflexion als wesentlichen Bestandteil der modernen Kultur still, als gäbe es dort eine fixierbare Größe des Menschseins. Geradezu das Gegenteil ist der Fall.

Die Wissenschaften, die hier zu Wort kommen, sind Felder menschlicher Selbstreflexion, in denen diese sich prozesshaft voll-zieht. Das lässt sich an den einzelnen Beiträgen mühelos ablesen. Auch dieser Prozess ist keine einheitliche Größe, sondern er geschieht in mannigfaltiger Ausdifferenzierung, die der Vielfalt wissenschaftli-cher Erkenntnisverfahren entspricht. Dieses Buch beansprucht nicht, diese Vielfalt im Überblick darzustellen. Wohl aber dokumentiert es konzeptuelle und methodische Differenzen, die freilich durch eine übergreifende Fragestellung so zusammengehalten werden, dass ein fachübergreifender diskursiver Zusammenhang erkennbar wird, mit denen sich die Wissenschaften als ein eigenes Feld der kulturellen Sinnbildung an der Arbeit beteiligen, das Menschsein des Menschen

zeitgemäß zu thematisieren und als Orientierungsgröße zur Geltung zu bringen.

Die Auswahl der hier zur Sprache kommenden wissenschaftlichen Disziplinen verdankt sich selber einem diskursiven Prozess. In ihm ging es um eine Neubestimmung des Humanismus als Chance einer interkulturellen Verständigung über grundlegende Deutungsmuster und Gesichtspunkte der menschlichen Lebenspraxis. Insofern ist der Humanismus eine (nicht immer explizit gemachte) Bezugsgröße der Frage nach der Bestimmung des Menschen im Horizont der jeweiligen fachlichen Disziplin. Die Fachlichkeit als solche wird nicht systematisch thematisiert: Sie gibt lediglich den Bezugsrahmen der jeweilig ausgebreiteten Einsicht über Aspekte und Dimensionen des Menschseins ab. Die verbindende Größe ‚Humanität‘ oder ‚Menschlichkeit‘ fügt die unterschiedlichen Aspekte und Dimensionen in einen inneren Zusammenhang ein, der den diskursiven Charakter wissenschaftlicher Erkenntnis demonstriert. Nur in der Form einer solchen prozesshaften komplexen mentalen Operation können die Erörterungen der einzelnen Beiträge als vielstimmige Grundlage für die Arbeit an einem Humanismus gelten, der sich der Erkenntnisleistungen der Wissenschaft versichert.

Am Anfang steht die Philosophie. Von ihr erwartet man am ehesten Aufschluss über die Grundfragen des Menschseins. Aber mit welcher Überzeugungskraft kann sie einen solchen Aufschluss geben? Ein bloßer Rekurs auf wissenschaftliche Erkenntnisse, die im Nachhinein zu sogenannten ‚Menschenbildern‘ synthetisiert werden, ist unbefriedigend. Sie muss sich also auf zugleich elementar-grundsätzliche Phänomenbestände beziehen, und zwar in einer anderen Weise als die für diese Bestände zuständigen Einzelwissenschaften.

Der Beitrag von *Gethmann* verfährt auf diese Weise. Er knüpft an den schlichten Sprachgebrauch an, der mit dem Wort ‚Mensch‘ verbunden ist. Zunächst scheint dieser Wortgebrauch einfach und verständlich zu sein, aber bei näherem Hinsehen – und das wird von Gethmann mit großer begrifflicher Präzision dargelegt – stellt sich eine ganze Reihe von Problemen. Menschsein ist nämlich im sprachlichen Alltagsgebrauch immer verbunden mit der Unterscheidung von Zugehörigkeit und Anderssein, also mit stets konfliktträchtigen Identitätsbildungen. Gethmann weist mit Recht darauf hin, dass schon auf dieser mentalen Ebene der Selbstdeutung des Menschen als Mensch und des damit verbundenen Verhältnisses zu anderen Menschen ein

ungeheures Konfliktpotenzial liegt, das nur zu oft zu Gunsten ökonomischer, politischer und sozialer Bereiche des menschlichen Lebens übersehen oder unterschätzt wird. Seine subtilen Sprachanalysen haben also eine außerordentlich hohe praktische Bedeutung.

Für Gethmanns Argumentation ist eine Grundunterscheidung zwischen beschreibenden und zuschreibenden Äußerungen über das Menschsein des Menschen wesentlich. In einer puren Beschreibung ist der Mensch ein Sachverhalt neben anderen, aber in dieser Sprachform ist er nicht hinreichend aufgehoben; sein Menschsein passt in sie nicht hinein, geht über sie hinaus. Das ist deshalb der Fall, weil Menschsein auch eine wertträchtige Zuschreibung ist, die das jeweilige Subjekt des Sprachgebrauchs und sein Verhältnis zu denen, denen es sich verständlich machen will oder muss, betrifft.

In der Sprache des Alltags gehen beschreibende und zuschreibende Elemente im Reden über den Menschen ständig ineinander über. Es herrscht ›performative Ambiguität‹. Ihre Aufklärung bringt mit sprachlicher Klarheit zugleich die Bedeutung der menschlichen Subjektivität für das Menschsein des Menschen ans Licht. In der Askription des Menschseins geht es nicht einfach um einen empirischen Status und beobachtbare Merkmale, sondern um die Intentionalität, die Menschen als Handlungssubjekte auszeichnet und mit denen sie sich ständig auf sich selbst und auf andere beziehen. An diesem elementaren Phänomen des Redens über Menschsein macht Gethmann die eigentlich humane Qualifikation des Menschseins aus, die traditionell mit ›Freiheit‹ angesprochen wird. Gethmann steht in der großen Tradition einer Philosophie der menschlichen Freiheit. Er führt sie in einer zugleich bescheidenen und anspruchsvollen Weise weiter, indem er sich auf elementare Sprachhandlungen bezieht, die jedem vertraut sind und deren Kenntnis und Unterscheidbarkeit erheblich dazu beitragen kann, nicht nur Unklarheiten des Sprachgebrauchs zu vermeiden, sondern zugleich auch Ansprüche plausibel zu machen, die das Menschsein des eigenen Selbst und der Anderen im Kern betreffen. Gethmann nennt diesen Kern ›Handlungsurheberschaft‹ und sieht in ihm auch die Menschlichkeit, die der Humanismus in seinen unterschiedlichen Spielarten verteidigt und zur Geltung bringen will.

Der Begriff ›Humanität‹ und erst recht der Begriff ›Menschlichkeit‹ bezeichnen das am Menschen, was ihn als Kulturwesen auszeichnet, was ihn aus allen naturalen Bedingungen seines Lebens heraushebt.

Nichtsdestoweniger bleibt der Mensch als Kulturwesen auch Teil der Natur. Der Zusammenhang von beidem, Natur und Kultur, ihre Synthese im Menschsein des Menschen, ist eine Tatsache, aber das Begreifen dieser Tatsache stößt auf große Schwierigkeiten. Sie liegen vor allem darin, dass für die Natur ein Wissenschaftsbereich zuständig ist, der aus methodischen Gründen die für die Kultur maßgebende Sinnfrage ausblendet. Wie kann ein solches Denken die auf Kultur hin angelegte, in Kultur übergehende Natur des Menschen thematisieren, wenn genau das an der Natur gar nicht zur Sprache kommen kann, was die Kultur definiert? Umgekehrt sind die für die Kultur zuständigen Wissenschaften aus konzeptuellen und methodischen Gründen nicht in der Lage, den Horizont des Kulturellen im Menschsein systematisch auf seine Natürlichkeit hin zu überschreiten. Denn damit würde die Denkform der Kulturwissenschaften ebenfalls überschritten.

Dieses Spannungsverhältnis zeigt sich auch in den aktuellen Diskursen über die Natur des Menschen und ihren Einfluss auf seine kulturelle Lebensgestaltung. Neuere Einsichten in die genetische Ausstattung des Menschen und in die Struktur und Funktion seines Gehirns haben dazu geführt, eine natürliche Determination der kulturellen Tätigkeiten des Menschen anzunehmen. Das ging soweit, dass den Schlüsselbegriffen der kulturellen Selbstreflexion des Menschen in den Kulturwissenschaften, wie etwa derjenige der Freiheit, jegliche kognitive Berechtigung abgesprochen wurde. An der Bedingtheit des menschlichen Lebens durch die naturale Ausstattung jedes Menschen als Mitglied der Gattung *homo sapiens sapiens* gibt es natürlich keinen Zweifel, aber die Art dieser Bedingtheit ist strittig.

Der Beitrag von *Gerald Hüther* zeigt nun eindrücklich, dass es angemessener wäre, von einer kulturellen Bedingtheit der natürlichen Vorgänge im menschlichen Gehirn zu sprechen als umgekehrt die durch das Gehirn vermittelten kulturellen Aktivitäten nur als natürlich bedingt anzusehen. Es ist die Kultur, der soziale Kontext, in den die Menschen hineingeboren werden und in dem sie aufwachsen und ihr Leben leben, die die Ausprägung und Gestaltung ihres Gehirns wesentlich bestimmt.

Diese kulturelle Bedingtheit der Entwicklung des menschlichen Gehirns wird von Hüther in verschiedenen Aspekten dargelegt, die wesentliche Elemente der menschlichen Kultur betreffen: das Lernen als eine genuin kulturelle Aktivität, die Entwicklung eines menschlichen Selbstverhältnisses, die Ausbildung von Wahrnehmungs- und

Deutungsfähigkeiten und insbesondere den inneren Zusammenhang aller mentalen Aktivitäten, die Einheit des menschlichen Subjekts in seinem Umgang mit der Welt und mit sich selbst. Diese ›Ganzheit‹ wird als neurologischer Befund und eben nicht als ideologieträchtige Gedankenkonstruktion präsentiert.

In Hüthers Argumentation wird der Tatbestand ›Gehirn‹ nicht als Ding unter anderen Dingen angesprochen, sondern in seiner Eigentümlichkeit und in seiner ganz spezifischen Leistung für die Organisation des menschlichen Lebens als durch und durch soziales Phänomen erkennbar. Das Gehirn wird gleichsam erst im sozialen Kontext zu dem, was es als naturalen Ort des menschlichen Lebens ausmacht.

»Unser Gehirn ist in viel stärkerem Maß, als wir in eigener Selbstüberschätzung zuzugeben bereit sind, durch andere Menschen und all das, was diese wiederum von anderen Menschen übernommen haben, strukturiert worden« (S. 61).

Dieser Befund hat Folgen für eine generelle Einschätzung eines zentralen Bestandteils der modernen Kultur: die Entwicklung einer autonomen Persönlichkeit, eines Individuums unter der Dominanz der Kategorie der Individualität.

Menschsein in der Perspektive der Gehirnentwicklung ist ein lebenslanger Prozess der Menschwerdung. Damit gewinnt die Bildungskategorie eine neue, eine neurobiologische Plausibilität. Bildung ruht gleichsam auf einem naturalen Substrat des menschlichen Körpers. Die dynamischen Lebensformen der Sozialisierung und der Individualisierung, die für den Werdegang jedes Menschen wesentlich sind (und sich natürlich in unterschiedlicher Weise kulturspezifisch vollziehen) bilden sich auf der Ebene der Körperlichkeit ab; sie spiegeln sich in den Vorgängen des menschlichen Gehirns. Die Einsicht in diese Spiegelung integriert die Biologie des Menschen in seine Kultur.

Mit solchen Erkenntnissen nähert sich die anthropologische Beobachtung einer Synthese von Körper und Geist, von Natur und Kultur, die mehr denn je bedacht und expliziert werden muss. Die Natur, die dem Menschen äußerlich ist und mit der er sich im Zeichen der dramatischen Umweltprobleme der Gegenwart um seines Menschseins willen auf ganz neue Weise auseinandersetzen muss, rückt mit den Einsichten der Gehirnforschung in den Menschen selber hinein. Hier lie-

gen Ansätze eines Naturverhältnisses des Menschen, das sich auf die ökologischen Probleme seiner Lebenssicherung applizieren lässt.

Der Körper wird sozusagen zum Akteur der Kultur; er spielt mit, und damit gewinnt unsere Einsicht in das Spiel des Lebens eine neue Kontur. Hüther konzentriert sich auf die kindliche Entwicklung, aber seine Befunde lassen sich ohne weiteres auf den gesamten Lebensprozess jedes menschlichen Individuums in seinen sozialen Zusammenhängen übertragen. »Das Gehirn [...] lernt immer« (S. 72).

Im speziellen Aspekt der Gehirnforschung wird die ›Ganzheitlichkeit‹ des menschlichen Lebensvollzuges als ›Meta-Kompetenz‹ im Umgang mit der Welt, sich selbst und den andern konkret greifbar. Die neurobiologischen Befunde haben pragmatische und normative Konsequenzen: Sie zeigen die Problematik auf, die eine kulturelle Entgegensetzung von Denken und Fühlen, von Geist und Körper erzeugt. Im Spiegel des Körpers wird eine Verwerfung im menschlichen Selbstverhältnis sichtbar, deren Bedeutung für die konkreten Lebensformen auf der Hand liegt und deren Überwindung demgemäß zu einer vordringlichen kulturellen Aufgabe der menschlichen Selbstorganisation geworden ist. Hüther kritisiert aus neurologischer Einsicht Formierungen im Umgang des Menschen mit sich selbst und kommt zu Empfehlungen, die die Menschlichkeit des Menschen in der Entwicklung seines Gehirns zentral betreffen. Es sind harte Fakten der neuronalen Vernetzung im menschlichen Gehirn, von denen her kulturelle Phänomene wie etwa die Abspaltung des Gefühls vom Denken als problematisch erscheinen. Die Neurobiologie trägt dadurch zu einem durchaus kritischen und normativ folgenreichen Selbstverhältnis des Menschen bei, indem er gerade nicht auf seine Natur reduziert, sondern von seiner Natur her auf bestimmte kulturelle Leistungen thematisiert und geradezu auch in Anspruch genommen wird. In engem Zusammenhang damit kritisiert Hüther auch die Dominanz des Wissens in der kulturellen Ausrichtung der menschlichen Lebenspraxis. Seine Abspaltung von anderen mentalen Dispositionen, insbesondere emotionaler Art, erweist sich als höchst problematisch. Wissen, so die Schlussfolgerung, muss systematisch mit diesen abgespaltenen Bereichen des menschlichen Bewusstseins und des Unbewussten wieder vermittelt werden.

Jeder Versuch, das Menschsein des Menschen so zu bestimmen, dass transkulturelle Gemeinsamkeiten als Grundlage einer interkulturellen Verständigung in Anspruch genommen werden können, stößt

auf massive Einwände. Sie stützen sich auf die unbestreitbare Tatsache fundamentaler kultureller Unterschiede, die sich ja nicht nur dem empirischen Blick zeigen, sondern tief in den mentalen Vorgängen jedes Menschen verankert sind, mit denen er oder sie sich von anderen Menschen unterscheidet, sei es als Person, sei es als Mitglied einer größeren Gemeinschaft. Nichtsdestoweniger sind es anthropologische Universalien, von denen her das Unterfangen menschheitlicher Ideen und Gesichtspunkte zur Lösung aktueller Orientierungsprobleme im Globalisierungsprozess plausibel gemacht werden können. Das wird durch den Beitrag von *Christoph Antweiler* mit starken Argumenten begründet. Sein Beitrag richtet sich entschieden gegen den Trend, kulturelle Differenz zum obersten Gesichtspunkt interkultureller Kommunikation zu machen und anthropologische Universalien (wenn sie denn überhaupt wahrgenommen und anerkannt werden) auf der einen Seite und die Besonderheit und Unterschiedenheit konkreter menschlicher Lebensformen (›Kulturen‹) zu unüberbrückbaren Gegensätzen hoch zu stilisieren. Erst dann, wenn Universalien und Differenzen zusammen, besser: ineinander, gedacht werden, ergibt sich ein zugleich empirisch gehaltvoller und normativ aussichtsreicher Blick auf die Menschheit als fundamentale Bezugsgröße kultureller Orientierung.

Wenn es keine anthropologischen Universalien im Verständnis des Menschen gibt, in dem ihm eine besondere Qualität (das Humanum als zugleich empirische und normative Tatsache) zugesprochen wird, steht das Projekt einer interkulturellen humanistischen Orientierung in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen um Identität und Differenz, um Grundprinzipien politischer Legitimität und um gemeinsame kulturelle Perspektiven des Überlebens der Menschheit auf unsicherem Boden. Der Überlebenswillen jedes einzelnen Menschen und jeder menschlichen Gemeinschaft reicht zur Begründung einer transkulturellen Humanität nicht aus, wenn zu ihm nicht ein Element von Intersubjektivität hinzutritt, mit dem nicht nur einzelne Menschen auf einzelne Menschen, sondern auch soziale Einheiten, ja auch kulturelle Identitäten sich aufeinander beziehen. Mit Antweilers Befunden und Argumenten lässt sich ein kulturgebreifender Humanismus kulturanthropologisch begründen, freilich nur dann, wenn dieser Humanismus kulturelle Differenzen nicht nivelliert, sondern in ihrer Grundsätzlichkeit als Realisationsform des Menschseins systematisch in Rechnung stellt.

Es ist für das Verständnis einer Idee der Menschlichkeit wichtig, dass die menschheitlichen Gemeinsamkeiten in allen Kulturen nicht

biologisch begründet werden, sondern als genuin kulturelle Phänomene erscheinen, in die sich auch die Natur hinein erstreckt. Ein anthropologischer Reduktionismus würde die für das Menschsein des Menschen notwendige Ausdifferenzierung von Lebensformen aus dem Blick bringen. Zugleich wird auch jede monolithische Kulturbetrachtung, das also, was sich mit der Bezeichnung ›Spenglerialismus‹ fassen lässt, als völlig unzureichend zurückgewiesen. Kulturen sind in sich heterogen, und diese Heterogenität zeichnet sie auch in ihrem Verhältnis zueinander aus. Sie durchdringen, überschneiden und verändern sich, so dass von einem durchgängigen je besonderen fundamentalen kulturellen Code nicht die Rede sein kann, der das Menschsein des Menschen in das Gefängnis einer kulturellen Relativität einsperrt.

Antweiler betont die Komplexität von Differenz und Gemeinsamkeit, leugnet also die Macht der Unterscheidung nicht, holt sie aber zugleich in Bezugsysteme kulturübergreifender menschheitlicher Gemeinsamkeiten ein. »Wirklich interessant werden Universalien erst, wenn man sie als Muster vor dem Hintergrund der Diversität menschlicher Daseinstsgestaltung sieht« (S. 129). (Damit wird zugleich auch die ethnologische Grundlage einer interkulturellen Hermeneutik gelegt, die eben beides als grundsätzlich bedeutsam annimmt: einen Horizont der Gemeinsamkeit, innerhalb dessen Differenzen als solche ausgemacht und auch verstanden werden können).

Geschichtliche Entwicklungen widersprechen diesen kulturanthropologischen Universalien nicht, sondern im Gegenteil: Sie vollziehen sich in und mit ihnen. *Klaus Müllers* Aufsatz lässt sich auf der Schnittlinie zwischen Universalität und Geschichtsspezifik lesen. Er beschreibt eine geradezu ›urgeschichtliche‹ Lebensform der Humanität, in der sich zugleich die spezifisch historischen Züge einer auch die kulturellen Gesellschaft ausbreiten, zugleich aber auch Elemente einer Humanität sichtbar werden, die sich über die Grenzen dieser historischen Epoche, also in die späteren Hochkulturen und dann auch in die modernen Gesellschaften hinein fortgeschrieben haben.

Auch Klaus Müller rekurriert auf fundamentale Gemeinsamkeiten der menschlichen Lebensführung, um ein erfahrungskonformes und auch normativ plausibles Humanitätskonzept zu entwickeln. Allerdings identifiziert er diese Gemeinsamkeiten im Rekurs auf eine besondere, wenn auch weit verbreitete und lang andauernde menschliche Lebensform. Es geht um die Lebensform der hortikulturellen Gesell-

schaften, die sich nach der Erfindung der Landwirtschaft bis in die Zeit vor der Entstehung der sogenannten Hochkulturen über einen sehr langen Zeitraum ausgeprägt und durchgehalten hat. Sie gibt nach Müller die Basis aller späteren historischen Entwicklungen ab. Ihre Konturen haben sich bis in die Gegenwart hinein in die Züge späterer Lebensformen fortgeschrieben. Sie gilt es, sichtbar zu machen, und von ihnen her gleichsam ethnologisch ›gründliche‹ Gesichtspunkte von Menschlichkeit zu entwickeln, die in den gegenwärtigen Orientierungsproblemen hoch entwickelter Gesellschaften anwendungsfähig sind. »Keine menschliche Gemeinschaft kann auf die Erfahrungen und Formen des sozialen Zusammenlebens, die sich über Jahrtausende hin ausgebildet und als probat erwiesen haben, verzichten« (S. 179).

Im Spiegel dieser Erfahrung erscheint der Ethnozentrismus als das Schlüsselproblem eines Humanismus, der sich menschheitlich versteht. Für diesen Ethnozentrismus ist die Selbsteinschätzung der Angehörigen einer Lebensgemeinschaft maßgeblich, dass sie die ›wahren Menschen‹ darstellen, während die Menschen außerhalb ihrer Gemeinschaft Barbaren sind. Müller zeigt eindrücklich auf, dass und wie diese Unterscheidung zwischen menschlichem Selbstsein und unmenschlichem Anderssein sich universalgeschichtlich durchhält. Zugleich betont er die (westlichen) Universalisierungstendenzen, die sich diesem Ungleichgewicht, ja Gegensatz entgegenstemmten, von den Debatten der frühen Neuzeit über den Menschen-Status der Indios bis zur allgemeinen Menschenrechtserklärung von 1948.

Müller hält den universalhistorischen Prozess der Ausbildung von Hochkulturen und aller ihnen folgenden Lebensformen für insgesamt prekär, wenn nicht sogar für letztlich katastrophisch. Insofern repräsentiert sein Beitrag eine Kulturkritik an der Moderne, die im Rekurs auf vorhochkulturelle Lebensformen die Defizite der späteren Zivilisationen und insbesondere der gegenwärtigen scharf konturiert.

Müller macht die Gegenrechnung zu der verbreiteten Vorstellung vom Fortschritt des Zivilisationsprozesses auf: Kampf um die Ressourcen, unaufhaltsame gesellschaftliche Ausdifferenzierung mit Auflösung der verwandschaftlichen Bande, innergesellschaftliche Entfremdungen. Übergeordnete Herrschaftsinstanzen instrumentalisieren die Menschen; die Hemmschwelle zur Inhumanität habe sich »bis hin zu Vergasung und Atombombenterror« gesenkt (S. 177). Die natürlichen Ressourcen der menschlichen Lebensleistung konzentrieren sich in immer weniger Machtzentren, von denen aus die Menschen an der

Peripherie nur noch wie Abfall erscheinen. Diese Entwicklung ist »insgesamt unaufhaltsam. Aber sie ließe sich lindern« (S. 177).

Da auch in den späteren Lebensformen die früheren nicht verschwinden, sondern sich – wenn auch in gewandelter Form und in neuen Kontexten – durchhalten, gibt es Chancen, die Akkumulation von Inhumanität, die die technischen, administrativen und politischen ›Fortschritte‹ der Naturbeherrschung und der herrschaftsgeprägten Organisation der menschlichen Gesellschaft mit sich gebracht haben, aufzuhalten, zu mindern und vielleicht sogar zu zähmen. Für diese Linderung sind die Humanitätsregeln der hortikulturellen Gesellschaften maßgebend: Reziprozitätsgebot, Redistributionsgebot, Ritualisierung von Grenzüberschreitungsprozessen, strikte Normenkontrolle durch die Autoritätsträger, Ausgleich von Ungleichheiten und Abhängigkeitsverhältnissen.

Die hier entworfene ethnologische Perspektive von Humanität vereint zwei einander scheinbar entgegengesetzte Tendenzen: eine entschiedene zivilisationskritische mit einem ursprungstheoretisch ansetzenden Humanismus. Die Spannungen zwischen beiden werden zugleich als Chance und als Gebot einer kulturellen Orientierung der modernen Lebensformen formuliert. So kann aus der zeitlichen Tiefendimension eines ethnologischen Verständnisses menschlicher Lebensform die Aktualität einer Humanitätsidee generiert werden.

Die Ausführungen von *Günter Dux* lassen sich wie ein Kommentar zu den beiden ethnologischen Beiträgen und wie eine Fortführung ihrer Argumentation lesen. Einerseits macht er deutlich, dass die Ethnologie in den ideengeschichtlichen Kontext gehört, in dem neuzeitspezifisch Grundfragen der kulturellen Orientierung im Rückgang auf das Menschsein des Menschen erörtert wurden. Andererseits beleuchtet er die Schnittstelle zwischen biologischer und kultureller Evolution und gewinnt von ihr her entscheidende Aufschlüsse darüber, was eine spezifisch menschliche Lebensform ist.

Der Text vereinigt also erkenntnistheoretische, ideengeschichtliche und soziologische und geschichtstheoretische Argumente. Er geht von Orientierungsproblemen der Gegenwart aus, die sich in der Bedrohung langfristig errungener humarer Lebensformen durch die Entwicklung der Marktgemeinschaft (Kapitalismus) fokussieren. Modernes Denken, das um den Menschen als Quelle, als Ausgangs- und Endpunkt seiner Orientierung in der Welt kreist, wird in den Rahmen einer umfassenden Evolution der kulturellen Selbstverständigung des Menschen ge-

stellt und von ihm her mit einem erkenntnistheoretisch entscheidenden Bezug auf die Erkenntnisleistungen der Naturwissenschaften verständlich gemacht. Von diesen Erkenntnisleistungen her können keinerlei jenseits des Menschen anzusiedelnde, also gleichsam meta-anthropologisch begründbare Orientierungsvorgaben mehr gemacht werden. Humanität ist die fundamentale Kategorie einer ›rekursiven‹ Bestimmung des Menschen. Durch die Natur dazu befähigt, konstruiert sich der Mensch seine Welt selber, richtet sich also sozusagen in sich selber ein, und diese Einrichtung vollzieht sich in einem langen, als Evolution bestimmbaren historischen Entwicklungsprozess, der quer zur kulturellen Differenz verlaufen ist und verläuft. Dux entschlüsselt die Logik dieser Evolution als Vorgang einer in das menschliche Handeln eingelagerten Entwicklung kognitiver Kompetenz. In äußerst knapper Form wird diese Entwicklung universalgeschichtlich entfaltet, also an den Lebensformen, die historische Epochen ausmachen, aufgewiesen.

Humanität wird also in einer empirisch gehaltvollen theoretischen Perspektive als historischer Prozess beschrieben. Er mündet in Gesichtspunkten der menschlichen Lebensführung, die wir heute als spezifisch humanistisch begreifen können. Humanismus ist nach Dux charakterisiert durch ein selbstbestimmtes Verhältnis des Menschen zu sich selber. Dieses Verhältnis gerät durch die Dominanz marktwirtschaftlicher Ökonomie in eine innere Widersprüchlichkeit zwischen der ökonomischen Produktion von Reichtum und dem politischen Anspruch menschlicher Selbstbestimmung. Die mit dem Menschsein des Menschen selber gegebene Inklusion tendenziell aller Individuen in Lebensformen, die von allen Beteiligten als menschlich angesehen werden, wird durch die Verteilung des kapitalistisch produzierten Reichtums grundsätzlich infrage gestellt. Dux leitet daraus politische Strategien einer Humanisierung ab, die den universalgeschichtlich erungenen Standards von Humanität verpflichtet bleiben. Diese Standards werden in beeindruckender Präzision abschließend beschrieben: Ermöglichung selbstbestimmter Lebensführung, soziale Gerechtigkeit, sozialstaatliche Ausrichtung der Politik und schließlich eine umfassende Chance zur Bildung.

Georg Oesterdiekhoff entwickelt eine Theorie der kulturellen Evolution, die unser Verständnis vom Menschsein des Menschen radikal historisiert. Er bezieht sich ähnlich wie Günter Dux auf die Erkenntnisse der modernen Entwicklungspsychologie und verallgemeinert sie zu einer universalgeschichtlichen Konzeption. In ihr lassen sich die

menschlichen Lebensformen im Rekurs auf unterschiedliche Entwicklungsstufen des kognitiven Vermögens einordnen und der Zusammenhang dieser Stufen als einen gerichteten strukturgenetischen Prozess begreifen. Die Vorstellung dieses Prozesses greift das alte Motiv der Aufklärung vom Fortschritt als einer durchgängigen geschichtlichen Veränderung der Menschheit auf und gründet sie auf einem reichhaltigen empirischen Material. Universalgeschichte lässt sich begreifen als ein übergreifender Vorgang der ›Vermenschlichung des Menschen‹ – wobei unsere heutige Vorstellung von Menschlichkeit, also die abstrakte Regel einer universellen Moral, den Maßstab abgibt.

Diese Thesen liegen nicht im Trend der gegenwärtigen anthropologischen Diskussion, haben daher durchaus eine provozierende Funktion. Die Stoßkraft dieser Provokation liegt in Oesterdiekhoffs ständigen Verweis auf empirische Forschungsergebnisse, die etwa den Quotienten der Gewalt im gesellschaftlichen Leben im Vergleich verschiedener weltgeschichtlicher Epochen betreffen. Die Errungenschaften des modernen Humanismus erscheinen im Lichte markierter Inhumanität vormoderner Lebensformen, wie sie sich an den römischen Gladiatorenkämpfen oder an der verbreiteten Gesetzeskraft von Gottesurteilen aufweisen lassen. Selbst der westliche Imperialismus wird damit in ein mildes Licht zivilisatorischer Fortschritte getaucht – angesichts des gegenwärtig mächtigen Diskurses des Postkolonialismus eine wahrhaft unzeitgemäße Deutung, wird doch gerade der Imperialismus mit seinen rassistischen und sozialdarwinistischen Ideologien als Rücknahme, wenn nicht gar Widerlegung des modernen Humanismus angesehen.

Demgegenüber verficht Oesterdiekhoff die These, dass der Humanismus eher ein Indikator eines fundamentaleren sozialpsychischen Vorgangs ist, der die reale menschliche Lebenspraxis nachhaltiger bestimmt habe als Intellektuellendiskurse. Es ist eine offene Frage, wie mit den Schattenseiten der historischen Erfahrung in der Perspektive einer umfassenden kulturellen Evolution umgegangen werden kann. An der zentralen Bedeutung der Logik der menschlichen Kognition und ihrer strukturellen Veränderung kann jedoch angesichts der von Oesterdiekhoff ins Spiel gebrachten kulturvergleichenden Untersuchungen kein Zweifel sein. Oesterdiekhoffs Anspruch, »einen innovativen Panoramablick über die Kulturgeschichte« entwickelt zu haben, muss sich daran messen lassen, welche Erkenntnisse in dieser Perspektive gewonnen und welche (möglicherweise) ausgeblendet oder un-

möglich gemacht werden. Universalgeschichtliche Entwicklungstheorien wie diejenige, die hier vorgestellt wird, lassen sich schon deshalb nicht ohne weiteres von der Hand weisen, weil die Frage danach, was Menschsein in der Fülle der kulturellen Erscheinungen bedeutet, in sich einen universalistischen Kern hat. Sie soll ja gerade nicht diese Fülle der Erscheinungen aus dem Blick bringen, sondern in und an ihnen das aufweisen, was Menschsein als sich in der Vielfalt seiner Manifestationen Gemeinsames und Durchhaltendes bedeutet. Die Historisierung dieses Gemeinsamen in der Vorstellung einer entschiedenen Gerichtetheit historischer Veränderungen hin zu dem, was gegenwärtig als menschlich normativ angesehen wird, ist ein Versuch, diese Vielfalt in einen kohärenten Zusammenhang zu bringen. Die Kritik, die dieser Versuch angesichts der gegenwärtigen Skepsis gegenüber jedem Fortschrittsbegriff mit Sicherheit auf sich ziehen wird, kann sich freilich nicht damit begnügen, die Idee eines solchen Zusammenhangs zugunsten einer bunten Fülle heterogener Phänomene einfach aufzugeben, sondern muss sich dem schwierigen Unterfangen stellen, eine überzeugendere Perspektive transkultureller struktureller Veränderungen der menschlichen Lebensformen in universalhistorischer Perspektive zu entwickeln.

Birger Priddats Beitrag bringt die Ökonomie ins Spiel der Humanität. Was ist sie dort? Nur ein Störfaktor, oder eine Realismusbedingung? Um die Ökonomie an den Humanitätsdiskurs anschlussfähig zu machen, beginnt Priddat mit der traditionellen Vorstellung vom *homo oeconomicus*.

Dessen abstrakte Vorstellung als Subjekt rationalen wirtschaftlichen Handelns wird als völlig unzureichend erwiesen, indem wirtschaftliches Handeln als Vorgang der realen menschlichen Lebenspraxis analysiert wird. Damit entstehen komplexere Dimensionen des Menschen als Subjekt wirtschaftlichen Tuns. Priddat hält sich nicht lange mit einer Schilderung der traditionellen Anthropologie ökonomischer Rationalität auf, sondern begnügt sich mit der lapidaren Feststellung, »dass die Ökonomie mit unvollständigen Menschenbildern arbeitet«.

Das wird paradigmatisch am Phänomen des Versprechens aufgewiesen. In der Wirtschaft gehen Menschen miteinander um, und dieser Umgang ist immer auch durch Elemente des Versprechens bestimmt, der damit verbundenen Erwartung und Bereitschaft, vorausgesetzte Absprachen so einzuhalten, dass der wirtschaftliche Vorgang wirklich

geschehen kann. Priddat macht deutlich, dass dazu nicht-ökonomische Bedingungen erfüllt sein müssen, die elementare Gegebenheiten der menschlichen Lebenspraxis im sozialen Zusammenhang betreffen. Ohne ein Minimum an Vertrauen in die Erfüllung eingegangener Verpflichtungen unter der Direktive der Wechselseitigkeit ist ein wirtschaftliches Handeln unmöglich. Insofern muss der *homo oeconomicus*, der sein subjektives Interesse gewinnorientiert in den Umgang mit anderen interessierten Subjekten zur Geltung bringen will, über das beiderseits unterstellte Gewinnstreben hinaus sich zu den anderen immer auch in einer nicht-ökonomischen Weise verhalten, die als moral-nah qualifiziert und anthropologisch ausgelegt werden kann. Moralelle Gesichtspunkte sind also ökonomisch notwendig und entziehen sich zugleich jedem Kalkül ökonomischer Nutzenmaximierung. Damit wird natürlich nicht gesagt, dass die ökonomische und moralische Dimension des menschlichen Handelns deckungsgleich wären. Wohl aber, dass sie systematisch aufeinander bezogen sind. Und damit wird der *homo oeconomicus* >vermenschlicht<. In seiner ökonomischen Definition erscheint der Mensch >unvollständig<. Er muss im Spiegel der Analyse wirtschaftlichen Verhaltens vervollständigt, also sozusagen als >ganzer< Mensch gedanklich gefasst werden. Nur dann lässt sich begreifen, was es heißt, dass Menschen einen eigenen Lebensbereich, neben den der Wirtschaft, schaffen und mit einer spezifischen Praxis realisieren müssen, um leben zu können.

Das hat Folgen für das Verständnis dessen, was Wirtschaft ist und wie wirtschaftliches Handeln vor sich geht: nicht nur auf der Analyseebene der Ökonomie, sondern auf der Handlungsebene wirtschaftlicher Vorzüge agieren immer >ganze< Menschen. Es bedarf einer eigenen Reflexion, um diese Ganzheit im Lebenszusammenhang der Wirtschaft auszumachen, zu beschreiben und damit auch den Akteuren selber verständlich zu machen. Dieses Verstehen reicht in die Tiefendimension der menschlichen Subjektivität hinein. Priddat betont mehrfach, dass und wie die Identität von Akteuren im Spiel ihres wirtschaftlichen Verhältnisses miteinander wirksam ist. Und Identität ist nun einmal einer der fundamentalen kulturellen Faktoren des menschlichen Lebensvollzuges.

Für die Frage nach dem Menschsein des Menschen ergeben sich daraus neue Möglichkeiten einer Antwort, die der Komplexität des menschlichen Lebensvollzuges entsprechen. Die Lebensnotwendigkeit des Wirtschaftens entpuppt sich als Sphäre einer Menschlichkeit, die

sich ökonomisch nicht begreifen, deren ökonomische Relevanz freilich aufgewiesen werden kann. Die Bedeutung dieser anthropologischen Grenzüberschreitung im Verhältnis zwischen Moral und Ökonomie – in beiden Richtungen übrigens – liegt auf der Hand: wenn von Menschlichkeit und damit auch von Humanismus die Rede sein soll, dann darf von Ökonomie nicht geschwiegen werden. Priddat zeigt, dass das umgekehrte Verhältnis auch richtig ist: wer von Ökonomie reden will, darf von Moral nicht schweigen.

Mein eigener Beitrag versucht eine historische Einordnung der neuzeitlichen Konzeption von Menschsein und Menschheit mit einer Zusitzung auf die Entstehung des modernen Humanismus. Eine solche Einordnung des Humanismus ist ihm nicht äußerlich, sondern muss sich darauf einstellen, in ihm selber bereits eine eigene, eine innere Historisierung zu finden. Es geht jedoch nicht darum, diese Historisierung einfach zu explizieren, sondern darum, sie zu vertiefen und zu erweitern, sich zu ihr also nicht anachronistisch zu verhalten. Ich verbinde mit diesem Versuch eine theoretische Absicht. Die historische Perspektivierung des Humanismus im Menschheitskonzept der europäischen Neuzeit soll geschichtsphilosophisch aufgeladen werden.

Damit soll von der Gegenwart her, also in einem expliziten Gegenwartsbezug, die innere Historisierung, die das menschliche Selbstverständnis mit dem Schritt in die Moderne erfährt, fortgeführt und zukunfts-fähig gemacht werden. Das bedeutet im Zeitalter der Globalisierung, dass auf den Versuch nicht verzichtet werden kann, das Denken des Menschen über sich selber universalhistorisch zu dimensionieren. Es ist freilich nicht nur aus Raumgründen schwierig, wenn nicht gar unmöglich, die damit verbundene Breite der historischen Erfahrung im Rückgriff auf nicht-westliche Kulturen systematisch einzubringen. Wohl aber geht es darum, eine interkulturelle Spezifikation zu entwickeln, in deren (theoretische) Schemata solche Erfahrungen eingearbeitet werden können.

Ihren Schwerpunkt hat die Darstellung einmal in einer eher geschichtsphilosophischen Periodisierung, die mit dem Konzept der Achsenzeit arbeitet. Mit diesem Konzept wird kulturelle Vielfalt mit universalhistorischer Einheit verbunden und zugleich auch – mit dem Gedanken der Moderne als »zweiter Achsenzeit« – der Gegenwart ein geschichtsphilosophisch fundierter Platz in der historischen Perspektive auf die Idee des Menschseins und des Humanismus zugewiesen. Ein zweiter Schwerpunkt ist die Entwicklung des Menschheits-

Denkens in der frühen Neuzeit Europas, die in die Konzeption des modernen Humanismus am Ende des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts mündet. Sie lässt sich als Vorgang einer ›Humanisierung des Menschen‹ deuten. Dieser Vorgang wird in unterschiedliche Entwicklungslinien auseinander gelegt und damit eine Möglichkeit eröffnet, ein komplexes Netz von Interpretationsperspektiven zu entwickeln, die sich auf die westliche Vorstellung vom Menschsein des Menschen beziehen.

Aus dieser historischen Rekonstruktion wird eine Problemlage entwickelt, die das gegenwärtige Denken über den Menschen in seiner interkulturellen Erstreckung vor die Aufgabe einer konzeptuellen Neuerung stellt: Die bisher eher exklusiv in verschiedenen kulturellen Traditionen entwickelte Menschheitsvorstellung muss als Steigerung ihres inneren Universalismus ins Inklusive umgedeutet und weiterentwickelt werden. Damit wird der Zeitenabstand, in den eine Historisierung der Menschheitskategorie und des Humanismus notwendigerweise führt, in eine Zukunftsperspektive hinein überbrückt und die Historie zu einem unverzichtbaren Partner der gegenwärtigen Diskurse über das Menschsein des Menschen gemacht.

Jürgen Straubs Beitrag entwickelt eine begründungsfähige Version von Humanismus aus seinem Gegenteil heraus. Er bedient sich also eines dialektischen Verfahrens. In ausführlichen Analysen legt er zwei wirkungsmächtige und repräsentative psychologische Konzeptionen vom Menschsein des Menschen dar, in denen ihm alle diejenigen Qualitäten abgesprochen werden, die im Zentrum des humanistischen Denkens stehen. Für diesen Anti-Humanismus stehen die Positionen von Frederic Skinner und Jacques Lacan. Sie vertreten völlig verschiedene Denkweisen, die man mit der Dichotomie von modern und postmodern nur andeuten kann. Sie konvergieren – und das macht den Reiz ihrer Konstellation bei Straub aus – in der radikalen Negation der für den Humanismus zentralen Vorstellung von der Fähigkeit des Menschen, sich in autonomer Kreativität mit seiner Welt, mit anderen Menschen und mit sich selber so auseinander setzen zu können, dass eine Humanisierung der menschlichen Lebensverhältnisse gegen erfahrene Inhumanität als aussichtsreich erscheint.

Straub greift mit der Fokussierung seiner Überlegungen das Problem der menschlichen Autonomie den Kernbestand neuzeitlicher Anthropologie und damit auch des humanistischen Denkens auf. (Hinzuzufügen wäre, dass diese Autonomie aufs engste mit der traditionel-

len Vernunftvorstellung verbunden ist, die das menschliche Handeln moralisch an einsichts- und begründungsfähige Absichten bindet.) Diese vernunftträchtige Autonomie – das stolze Selbstverständnis neuzeitlicher Subjektivität – wird von Straub in die Perspektive einer radikalen Kritik gerückt, die sie in ihr Gegenteil verkehrt. Der Mensch erscheint jetzt als ein Lebewesen, das von Umständen und Bedingtheiten konditioniert ist, also kein Herr mehr über sich selbst und kein Ursprung mehr seiner Fähigkeit ist, im Prinzip alles durch Berechnen beherrschen zu können. Statt dessen tritt er außerhalb seiner sinngenerierenden Subjektivität als Bündel von Faktoren auf, die den Sinn seines Lebens nicht sinnhaft konstitutieren. Skinner teilt freilich mit der negierten Subjektivität die Beherrschbarkeit der menschlichen Welt; sie liegt aber jenseits aller traditionellen Menschlichkeitsvorstellung in der reinen Äußerlichkeit manipulierbarer Lebensverhältnisse.

Von diesem Gegenteil des Humanismus her wird durch eine scharfsinnige Analyse der beiden höchst unterschiedlich angelegten, aber in ihrer antihumanistischen Ausrichtung geradezu identischen Positionen von Skinner und Lacan ein neuer Zugang zu einem Verständnis des Menschseins eröffnet, der die Tradition des Humanismus, geläutert im Stahlbad seiner ideologiekritischen Destruktion im Gewande sowohl einer modernen wie auch einer postmodernen Argumentation, zukunftsfähig fortführt.

Damit führt Straub aus einer intellektuell eher unfruchtbaren Konstellation wechselseitiger Negation von Humanismus und Antihumanismus heraus in eine argumentative Verflüssigung und Vermittlung der beiden Positionen, die neue anthropologische Einsichten ermöglicht. Diese Einsichten sind um ein neues Verständnis der menschlichen Autonomie herum fokussiert. Die radikale Kritik am Humanismus erweist die Hochform autonomer Subjektivität, wie sie in den klassischen Positionen der Aufklärung vertreten wurde, als überzogen und gegenüber der historischen Erfahrung mit ihr als geradezu schwach. Damit ist sie aber nach Straub gerade nicht hinfällig geworden. Im Gegenteil: Autonome Subjektivität bleibt als kultureller Bestimmungsfaktor der menschlichen Lebenspraxis (auch und gerade in den Wissenschaften, die sie negieren) bestehen. Das Maß des Humani-um wird in dieser Argumentation der menschlichen Endlichkeit, der von Cicero betonten *fragilitas* und der von Levinas eindrucksvoll pointierten Verwundbarkeit, angepasst. Der Mensch bleibt Subjekt seines Handelns und Leidens in den konkreten Zügen seiner Lebens-

praxis, seines Versagens, seiner Unmenschlichkeit ebensosehr wie auch seiner Fähigkeit, sich kritisch im Kontext seiner Bedingtheiten so zu reflektieren, dass er seine fundamentale Absicht auf ein ›gutes Leben‹ immer wieder, und immer wieder neu und anders, zur Geltung bringen kann.

So steht am Ende einer kritischen Rekonstruktion der kritischen Destruktion des klassischen modernen Humanismus eine Art Wiedergeburt, eine Bereicherung um Einsichten in die Verwobenheit des menschlichen Subjekts in Dimensionen und Bestimmungsfaktoren seiner Subjektivität, deren es nicht autonom Herr werden kann, auf die es sich aber nichtsdestoweniger reflexiv und selber kritisch und absichtsvoll handelnd beziehen kann. Die – wie man von der Perspektive fortschreitender Einsichten in die Bedingtheit der menschlichen Subjektivität mit Recht sagen kann – inhumane Autonomievorstellung der selbstgefälligen neuzeitlichen Subjektivitätskonstruktionen und ihrer Herrschaftsansprüche wird durch eine humane ersetzt, die Straub mit seinem Postulat einer partiellen, bedingten und begrenzten Autonomie (S. 359) darlegt.

Der Beitrag von *Ilse Lenz* rückt die fundamentale Tatsache, dass Menschsein grundsätzlich und immer und überall geschlechtlich verfasst ist, in den Mittelpunkt der Argumentation. Lange Zeit (und gelegentlich auch heute noch) war und ist undifferenziert von »dem Menschen« die Rede und zumeist wurde damit die Geschlechtsspezifik des Menschseins ausgeblendet. Das hatte die fatale Folge, im Menschen zumeist einen generalisierten Mann zu sehen, und damit wurden die Humanitätspotenziale der Weiblichkeit marginalisiert. In einem differenzierten Überblick über die feministischen Bewegungen der Moderne und die mit ihr zusammenhängenden politischen und akademischen Diskurse wird ein weites und hochkomplexes Feld des Menschseins eröffnet, in dem Ungleichheit und Differenz als Gefährdung und zugleich auch als Chance von Menschlichkeit sichtbar werden.

Die Gefährdungen – ein strukturelles Ungleichgewicht im Verhältnis der Geschlechter zueinander mit schwerwiegenden Benachteiligungen – sind evident und ungebrochen akut. Zugleich aber eröffnet der soziologische Blick auf die globale Dimension der geschlechtlichen Ungleichheit des Menschen Erfahrungen von einem weltweiten grundlegenden Wandel. Er lässt sich mit einer Richtungsbestimmung versehen, die auf einen Abbau dieses Ungleichgewichtes verweist. Damit geht natürlich eine wachsende Einsicht in die Wandlungsfähig-

keit der lange Zeit für schlicht natürlich gehaltenen Geschlechtscharaktere einher.

Der empirische Aufweis eines weltweiten Trends zu einem allmählichen Abbau geschlechtsbedingter sozialer Ungleichheit kann hoffnungsfröhlich stimmen, aber diese Hoffnung wird dadurch gedämpft, dass diese Ungleichheit systematisch mit anderen Ungleichheiten sozialer, ökonomischer, ›rassischer‹ etc. Differenzierungen des Menschseins verbunden ist, die alle Bereiche der menschlichen Lebenspraxis durchziehen. Auch diese Ungleichheiten sind eine sprudelnde Quelle von Unmenschlichkeit, insbesondere dann, wenn sie (immer noch) für natürlich gehalten werden. Natürlich lassen sie sich als historisch wandelbar erweisen.

In beeindruckender Komplexität stellt Ilse Lenz Differenz und Ungleichheit nicht nur als schlichte Tatsache der menschlichen Lebensführung, sondern zugleich auch als dieser Tatsache gleichsam eingeborene Problematik dar, die es bei ihr nie sein Bewenden haben lässt. Sie ist herausfordernder Anlass internationaler und interkultureller Auseinandersetzungen und praktischer Strategien ihrer Veränderung. In der systematischen Einbettung der Geschlechterproblematik in umfassendere Strukturen und Prozesse sozialer Ungleichheit macht die Verfasserin deutlich, dass und wie globale Tendenzen tiefgreifender Veränderungen vor sich gehen und dabei zugleich – und untrennbar damit verbunden – kulturelle Differenzierungen Platz greifen.

Dabei können im Rahmen einer grundsätzlichen Anerkennung kultureller Differenz kulturübergreifende Sachverhalte wie eben die der geschlechtlichen Ungleichheit als Quelle von Konflikt und Gewalt aus dem Blick geraten oder zumindest kulturrelativistisch in ihrer Bedeutung heruntergespielt werden. Deshalb plädiert Ilse Lenz nachdrücklich dafür, soziale Differenz mit ihrem Kernbestand des Geschlechtsunterschiedes nicht in kulturelle Differenz aufgehen zu lassen und damit eine kulturalistische Legitimation evidenter Inhumanität zuzulassen. Zugleich plädiert sie aber auch für eine hermeneutische Sensibilität im Umgang mit geschlechtsbestimmten Lebensformen und ihrem Wandel. Lässt man sich nämlich auf die betroffenen Menschen ein und fragt nach dem, was sie selber für legitim und gerecht halten, dann verlieren Bewertungsmaßstäbe ihre ungebrochene Plausibilität, die auf einer Verallgemeinerung von historisch entwickelten Zivilisationsstandards beruht. Ohne daraus eine relativistische Konsequenz zu ziehen, sondern im Gegenteil mit deutlicher Betonung eines für jede

interkulturelle Auseinandersetzung notwendigen Universalismus von Deutungsgesichtspunkten plädiert der Beitrag für einen »reflexiven Universalismus«, der kulturelle Differenz systematisch in Anschlag bringt, zugleich aber an kulturübergreifenden Erfahrungsbeständen und Gesichtspunkten ihrer Deutung (und damit verbundener praktischer Strategien) festhält.

Damit werden Universalität, Partikularität, historischer Wandel und Strategien der praktischen Veränderung von Ungleichheiten mit einem Schwerpunkt auf der geschlechtlichen systematisch vermittelt. Im Blick auf diese Vermittlung und die in ihr gebändigte Fülle von Erfahrung und Deutungsdivergenzen formuliert die Autorin Voraussetzungen und Bedingungen, die systematisch in Rechnung gestellt werden müssen, wenn es darum geht, einen zukunftsfähigen Humanismus plausibel zu machen.

Am Ende unseres Buches steht der Essay von *Helwig Schmidt-Glintzer*. Er repräsentiert keine fachliche Perspektive mehr, obwohl der Weitblick und die hermeneutische Empathie des Sinologen deutliche Spuren hinterlassen haben. Dass und wie sich zentrale kulturelle Traditionen des Westens mit chinesischen Entwicklungen vergleichen lassen, wird an zahlreichen Beispielen vorgeführt, aber die interkulturelle Perspektive dieses Beitrages sprengt die Grenzen der Fachlichkeit. Sie wird von aktuellen Problemlagen der Weltsituation her entwickelt, greift also die Orientierungsprobleme auf, die der Globalisierungsprozess mit sich bringt. Zugleich wird dieser Gegenwartsbezug durch zahlreiche Ausgriffe auf die Vergangenheit in historischer Tiefenperspektive ergänzt und vervollständigt. So ergibt sich ein Panorama von Gesichtspunkten des Umgangs der Menschen miteinander in den zentralen Bereichen ihrer Lebenspraxis, insbesondere in Politik und Kultur, das sich nicht ohne einen unerwünschten Bedeutungsverlust zusammenfassen lässt. Stattdessen möchte ich zwei Stränge der Argumentation dieses Beitrages hervorheben:

Einmal den, der um die Frage nach Voraussetzungen, Chancen und Grenzen eines neuen Humanismus kreist. Schmidt-Glintzer spitzt mit dieser Zielrichtung seiner Überlegungen die Frage nach dem Menschsein des Menschen auf eine Qualität zu, die in der westlichen Tradition das Merkmal ›humanistisch‹ erhalten hat. Damit ist weniger eine ganz spezifische historische Ausprägung der Idee vom Menschen in der westlichen Kultur gemeint, als vielmehr ein elementarer Gesichtspunkt von Menschlichkeit, der die gewaltträchtige Exklusion des Anderen

vom Eigenen in den kulturellen Wertsetzungen der eigenen Lebensform überwindet oder zumindest mäßigt – und zwar zugunsten einer grundsätzlichen Inklusion jedes anderen Menschen in die mit dem Menschsein des Menschen verbundene Wertqualität der eigenen Lebensform. Dieser Humanismus hebt die lebensnotwendigen Unterscheidungen zwischen dem Eigenen und dem Anderen nicht auf. Im Gegenteil: Er beruht auf einer grundsätzlichen Anerkennung kultureller Differenz und Vielfalt. Aber er umschließt die Fülle der Unterscheidungen mit einer in ihnen sich unterschiedlich austragenden allgemeinen Menschlichkeit. Sie ist in der Kulturnatur des Menschen gattungsspezifisch angelegt, und alle Bemühungen um Menschlichkeit zielen darauf, diese Anlage, dieses Potenzial durch einen gelungenen Bildungsprozess zur Entfaltung zu bringen. Die Gegenmächte der Verhinderung einer solchen Bildung werden von Schmidt-Glintzer ausführlich und differenziert angesprochen, so dass sich sein Plädoyer für einen neuen Humanismus durch einen realistischen Blick auf die dem Menschen mögliche Humanität gegen Enttäuschungen wappnet. Umso mehr wiegen dann die Argumente, die die Arbeit an einem neuen interkulturell plausiblen Humanismus aussichtsreich erscheinen lassen.

Die zweite Argumentationslinie, die ich hervorheben möchte, betrifft die Darlegung von vier Vorbedingungen, die erfüllt sein müssen, damit eine humanistische Orientierung der Kultur der Gegenwart in der Vielfalt ihrer traditionsbedingten Ausrichtungen als plausibel erscheint:

- (a) Zunächst muss an etablierte »Netzwerke als konstitutive Elemente der Verständigung und Steuerung« angeknüpft werden. Es gilt also, sich auf institutionelle Manifestationen von Humanisierungschancen einzulassen. Schon damit wird jeder utopische Überschwang dem Gebot einer realistischen Anknüpfung ans Gegebene unterworfen.
- (b) Für die kulturwissenschaftliche Rekonstruktion und Explikation des Humanismusbegriffs ist die zweite Bedingung besonders wichtig: Der »in der europäischen Moderne für universal erklärte Begriff der Humanität« muss als »unvollendet« angesehen werden. Nur dadurch wird er zukunftsfähig.
- (c) Die dritte Vorbedingung bezieht sich auf die Vielfalt kultureller Traditionen, die sich in der interkulturellen Kommunikation der

Gegenwart zur Geltung bringen. Sie darf nicht zugunsten einer abstrakt-einheitlichen Universalität normativer Gesichtspunkte übersprungen oder gar außer Acht gesetzt werden. Ein zukunfts-fähiger Humanismus muss mit seiner interkulturellen Ausrichtung sich auf je »spezifische eigene Vorgeschichte(n)« einlassen. Nur dadurch wird er fähig, sich aus dem Humus lebenskräftiger Traditionen in der Fülle ihrer kulturellen Verschiedenheit zu nähren.

- (d) Mit dem Verhältnis des Humanismus zur Religion röhrt Schmidt-Glintzer an eine offene Flanke des Verständnisses von Humanismus. So wenig dessen säkulare Verfassung in der Tradition des Westens bestritten werden kann, so wenig kann außer Acht gelassen werden, dass religiöse Elemente sich in den Humanismus hinein transformiert haben und dass er in seiner säkularen Ausrichtung zumindest historisch wenn nicht systematisch von Bedingungen lebt, die er nicht selber setzen kann. Hinzu kommt, dass die bildende Kraft der großen Weltreligionen sich mitnichten erschöpft hat, sondern einer Ausrichtung oder gar Kanalisierung auf interreligiöse Zusammenhänge und säkulare Bedingungen des friedlichen Zusammenlebens unterschiedlicher Glaubensausrichtungen bedarf, um den Menschen nicht im Namen einer divinen Welt unmenschlich behandeln zu lassen.

Die Fülle der Gesichtspunkte, die Schmidt-Glintzer in seiner Erörterung der Chancen und Grenzen aller Bemühungen, Menschlichkeit in den vielfältigen Dimensionen und Bereichen der Lebenspraxis mit der Zielbestimmung eines neuen Humanismus zur Geltung zu bringen, mag verwirrend, ja sogar entmutigend sein. Denn mit ihnen werden die vielfältigen Hemmnisse, die es zu überwinden, und Voraussetzungen, an die (kritisch) anzuknüpfen ist, sichtbar gemacht, und damit wird das Unterfangen eines neuen Humanismus auf praktische Probleme bezogen, deren Lösung mühsam und nur zu oft als vergeblich erscheint. Zugleich aber wird damit das Menschsein des Menschen auf die Praxis seines Lebens verwiesen, und wo wenn nicht dort hat die Menschlichkeit den Ort, wo sie sich beweisen muss?

Nimmt man alle Beiträge zusammen, dann ergibt sich alles andere als ein homogenes und interdisziplinär begründetes ›Menschenbild‹. Es dürfte vielmehr deutlich geworden sein, dass ein solches Menschenbild angesichts der Fülle dessen, was uns als menschliche Kultur ent-

gegentritt und in der Vielfalt fachlich konzipierter Dimensionen und Perspektiven der Erkenntnis erscheint, gar nicht wünschenswert ist. Ein einheitliches und eben auch ein in sich geschlossenes und rundes Bild von Humanität und Humanismus ist nur um den Preis des Verzichts auf Erfahrung und Einsicht zu haben. Stattdessen werden die Bemühungen um ein Verständnis des Menschseins des Menschen auf die Vielfalt diskursiver Verständigungen verwiesen, in denen jeder, der an Humanität interessiert ist und die Unmenschlichkeit des Menschen nicht einfach hinzunehmen bereit ist, sich verorten kann, um im Rahmen seiner Möglichkeiten Inhumanität zu begrenzen und, wo immer es möglich ist, Menschlichkeit zu befördern.

LITERATUR

Rüsen, Jörn (2009): »Intercultural Humanism: How to Do the Humanities in the Age of Globalization, in: Taiwan Journal of East Asian Studies, vol. 6. 2 (Issue 12), Dec., S. 1-24.