

## Beiträge

Jean-Marie Domenach

# Die Gegnerschaft gegen die Humanismen in unserer zeitgenössischen Kultur

Wie alle Wörter auf «-ismus» ist auch das Wort «Humanismus» eine späte Neubildung, deren genauer Sinngehalt ziemlich schwer zu fassen ist. In der Literatur bezeichnet «Humanismus» jene Strömung der Renaissancezeit, welche aus den griechischen und lateinischen Autoren ein Bild des Menschen schöpft, welches sowohl von Erkenntnis wie von Ethos bestimmt ist und von dem man glaubt, es könne dazu dienen, eine Zivilisation zu erneuern und von ihrer Barbarei zu befreien. Philosophisch betrachtet bezeichnet dieses Wort die Lehren, welche die Würde der menschlichen Person betonen. «Unter Humanismus», so schreibt Jean Paul Sartre nach dem letzten Weltkrieg, «kann man eine Theorie verstehen, welche im Menschen das Ziel und den höchsten Wert sieht». Zwischen diesen beiden Bedeutungen besteht sicherlich ein großer Abstand, was aber nicht besagt, daß nicht auch tiefgreifende Beziehungen zwischen ihnen obwalten.

Tatsächlich ist die Bezeichnung «Humanist» viel älter als der Begriff «Humanismus», und dabei kommt es oft noch auf ein besonderes Epitheton an, ob diese Bezeichnung im aner kennenden oder im pejorativen Sinne gemeint ist. Wenn der Humanist sich stark machte, ein Modell für eine menschliche Existenz zu liefern, so konnte man in Anbetracht der leibhaftigen Realisierungsweisen dieses Modells oft schon mit einigem Recht seine Theorie in Frage stellen. Der Humanist – an sich ein Mensch von umfassender Kultur, von Verständnis und Toleranz – erschien dann als Schöngeist voller nutzloser Prinzipien, als heuchlerischer Sklave einer spießbürgerlichen Ordnung. Dann ging man einen Schritt weiter und griff seine Religion an, eine «Religion des Menschen». Diesem Humanismus, dem der Stempel einer Art archaischen Kultes anhaftete, konnte man keinerlei Re-

spekt mehr entgegenbringen. Die Verteidiger der klassischen Idee vom Menschen wagen nun nicht mehr, sich auf den Humanismus zu berufen. Ihre Gegner brandmarken das bloße Wort «Humanismus» als etwas Verachtenswertes, als ein Symbol intellektueller Senilität.

Diese Wende vollzog sich in einem Zeitraum von etwa 15 Jahren. 1945 hielt Jean-Paul Sartre einen vielbeachteten Vortrag unter dem Titel: «L'existentialisme est un humanisme».<sup>1</sup> Nach Jahren des Terrors und des Krieges, in denen der bloße Gedanke einer gemeinsamen menschlichen Art untergehen mußte, trat nun der Existenzialismus – genau wie der Marxismus und das Christentum – mit dem Anspruch auf, ein Humanismus zu sein. Sicherlich gab es zwischen all diesen geistigen Bewegungen eine heftige Auseinandersetzung, aber diese Auseinandersetzung vollzog sich auf einem gemeinsamen Boden: ihnen allen ging es um eine Definition des Menschen. 15 Jahre später aber ist es eben diese gemeinsame Grundlage, ist es schon der Sinn dieser Definition und ihr Gegenstand – der Mensch –, was umstritten ist.

Es kommt zu einem konzentrierten Angriff gegen den Humanismus (und es ist bemerkenswert, daß seine Gegner ihm diese seine Einheit bestätigen: es ist die Rede von *dem* Humanismus und nicht von *den* Humanismen). Dieser Angriff wird hauptsächlich getragen von L. Althusser's Neomarxismus, von J. Lacans neofreudianischer Schule, von C. Lévi-Strauss' und M. Foucault's Neopositivismus, wobei schließlich auch die Erben der Heideggerschen Ontologie nicht vergessen werden dürfen... Diese Philosophien sind sicherlich stark voneinander unterschieden und zum Teil sogar unvereinbar miteinander. Aus dem Blickwinkel jedoch, den wir hier einnehmen, ist dies zweitrangig. Wichtig ist nur, daß sie sich auch bestimmen lassen durch die gegensätzliche Haltung, die sie samt und sonders gegenüber einer Problematik einnehmen, welche sie mit dem negativ verstandenen Etikett «Humanismus» anvisieren; wichtig ist, daß sie – jede auf ihre Weise – «die Beseitigung des Lebenssinnes und die Auflösung des Menschen»<sup>2</sup> proklamieren.

Daß es sich hier um ein kulturelles Phänomen handelt, das viel tiefgreifender ist als die manchmal provozierenden Äußerungen, welche uns Mitteilung vom «Tod des Menschen» machen, läßt sich durch zwei Tatsachen belegen:

1.) Die Infragestellung des personalen Subjektes in seiner Identität, in seinem Bewußtsein und seiner Freiheit war in erster Linie nicht philosophi-

scher oder wissenschaftlicher, sondern ästhetischer Art. Der «neue Roman», die dramatische Darstellung der Sinnlosigkeit und der Film haben in den fünfziger Jahren schon die Themen und bisweilen auch schon die Formulierungen skizziert, die zehn Jahre später und danach durch Ethnologen, Psychoanalytiker, Biologen und Philosophen aufgegriffen und vertieft werden. Seit mehr als zwanzig Jahren hat die Avantgarde mit literarischen Werken von hoher Qualität die Vision eines verlassenen Planeten, einer Menschheit, die sich selbst zerstört, eines Individuums, das keinen Sinn mehr in seinem Leben sieht, verbreitet. «Ich existiere nicht, diese Tatsache ist unbestreitbar», sagt eine Figur von S. Beckett, welcher seine ersten Romane in der Zeit unmittelbar nach dem Kriege geschrieben hat. Sollen die Gestalten von Ionesco oder Robbe-Grillet denn wirklich Existenzen nach Art gewöhnlicher Menschen darstellen, oder gleichen sie nicht eher den in Bronze gegossenen Phantomen von Giacometti? In einem gewissen Sinne hatten Skulptur und Malerei ein um fünfzig Jahre vorausgehendes Vorspiel zu dieser Zerstörung der menschlichen Gestalt geliefert, welche Foucault gegen Ende seines Werkes «Les mots et les choses» (1966) beschreibt, ein Vorspiel jener entropischen Agonie der Menschheit, welche Lévi-Strauss im Schlußkapitel seines Buches «L'homme nu» (1971) beschreibt, ein Vorspiel jener allgemeinen Mechanisierung des Menschengeschlechts, die G. Deleuze und F. Guattari zum Thema des «Antiödipus» (1972) gemacht haben. Man denke über dies nur an Picasso, an Max Ernst und Chirico...

2.) Der zweite kulturelle Tatbestand, der der philosophischen Kritik des Humanismus Ausdruck verleiht, ist die rasende Schnelligkeit, mit der subtile und oft sogar für diejenigen, die sich darauf berufen, unverständliche Theorien ausgedehntes Gehör in der «Intelligenzija» gefunden haben.<sup>3</sup> Sartre hatte den glänzenden Erfolg von «Les mots et les choses», eines besonders schwierigen Buches, dem Umstand zugeschrieben, daß man darauf «gewartet» habe, und er folgerte daraus eine tiefe Beziehung zwischen den Thesen des Strukturalismus und der beherrschenden Ideologie der Epoche, der Technokratie. Eine derartige Deutung ist mit Vorsicht zu behandeln, selbst im Hinblick auf jene, die sie mißbrauchen. Dennoch ist die Art und Weise, wie gewisse denkerische Systeme (Lévi-Strauss, Foucault, Althusser, Barthes) sich in eine intellektuelle Mode hinein kristallisiert haben, verräterisch: Diese Autoren moch-

ten sich wohl gegen das gemeinsame Etikett «Strukturalisten» zur Wehr setzen, das man ihnen anhing, dennoch bleibt wahr, daß ein großer Teil der französischen Intelligenzija diese verschiedenen Denksysteme zu einer einzigen Ideologie verschmolzen hat. Der Kern dieser Ideologie ist ein in all diesen Systemen wirksamer Antihumanismus, der hier mehr und mehr offengelegt und genährt wurde, nachdem er zunächst mehr als noch unartikulierte geistige Verfassung wirksam gewesen war. Wenn das geistige Empfinden einer Epoche nach Ausdruck in einer Ideologie sucht, so bleibt es nicht dabei stehen, philosophische Einwände und Widersprüche aufzudecken, sondern mischt aus den verschiedenartigsten Blumen einen Honig zusammen und beweist so einen unwiderlegbaren Instinkt für die Tendenzen des Zeitgeistes, der sich in diesem Falle als entschieden antihumanistisch erwies.

Übrigens können wir von diesem im allgemeinen instinktiv von feindseliger Einstellung bestimmten Blickpunkt her auch die beiden semantischen Verzweigungen des Humanismus zusammenführen und so den Humanismus wieder als eine ganzheitliche Größe in den Griff bekommen. In der Tat besteht dem äußeren Anschein nach ein starker Gegensatz zwischen dem öffentlichen Erfolg solcher ausgefeilter Theorien, die Zeugnis ablegen von einer hervorragenden wissenschaftlichen und philosophischen Kultur und oft auch von qualitativ hohem Stil (Foucault, Lévi-Strauss und Barthes sind wirkliche Schriftsteller!) einerseits und dem Verfall der «Humaniora» andererseits, dem Verfall also der klassischen Bildung, die aus den griechischen und lateinischen Quellen schöpft. Aber dies ist nur ein scheinbarer Widerspruch. Vor allem anderen ist dies zu bedenken: Bekanntlich sind die wirksamsten Verneiner einer Kultur in der Regel gerade deren vollkommenste Produkte. Besonders im 18. Jahrhundert war dies unverkennbar. Sodann findet die studentische Jugend in diesen feingeschliffenen Formulierungen eine Bestätigung ihrer Revolte, die sowohl radikal ist wie auch Sicherheit verleiht: radikal ist sie, weil eben das Prinzip des Humanismus, das man dieser Jugend einzuschärfen sucht, verneint wird; Sicherheit verleiht sie, weil auch diese Verneinung noch alles das in sich einschließt – oder doch einzuschließen meint –, was auf eine geheimnisvolle Weise auch diese Jugend noch in jene intellektuelle Aristokratie einweiht, die zu verleihen einst der Auftrag der klassischen Bildung war. Den Menschen zu verneinen mit Maschinenpistolen

und Konzentrationslagern oder einfach mit bestialischem Niederbrüllen (wie es vielfach geschehen ist), das hat eine abstoßende und traumatisierende Wirkung; den Menschen zu verneinen mit Hilfe eines wissenschaftlichen Apparats, mit magistraler Gelassenheit und kultivierter Sprache, das weckt eher den Eindruck des Fortschritts als des Rückschritts. Man untergräbt den Humanismus mit seinen eigenen Waffen. Welchen tieferen Sinn hat es dann noch, solche Anstrengungen aufzubieten, um sich das zu eigen zu machen, was man nur noch in seiner eigenen Vernichtung genießen kann?

Diese verwirrende Doppelgesichtigkeit feststellen bedeutet nicht, daß man damit davon dispensiert wäre, das Gewicht dieser kulturellen Umschichtung zu ermessen. Ebenso wie sich im 18. Jahrhundert ein Bruch mit dem Humanismus der Renaissance vollzog, sind wir heute dabei, mit dem Humanismus zu brechen, wie er sich im 18. Jahrhundert neuformiert hatte – wenn freilich auch nur auf eine sehr un stabile Weise, denn viele Kräfte, die heute im Lager des Antihumanismus kämpfen, sind in Wirklichkeit schon seit dem 19. Jahrhundert aufgetreten, und zwar mit Beginn der großen Industrialisierung und Proletarisierung. Der Widerwillen, welcher den Schulbetrieb belastet, wo man Homer, Cicero, Goethe, Racine oder Victor Hugo unterrichtet, beweist, daß hier eine Kommunikation zerbrochen ist. Die «Werte», welche den roten Faden unserer Tradition bilden, werden mehr und mehr der Kritik unterworfen. Die derzeitigen Auseinandersetzungen über die Ehe, über die Abtreibung, über die Kultur usw. zeigen uns, daß diese Werte zwei Revolutionen (der französischen und der russischen) und einem Jahrhundert der laizistischen Säkularisation zum Trotz im Grunde genommen christliche Werte geblieben sind.

Sicherlich hat auch die griechische Tragödie Modelle geliefert, die immer wieder von Klassikern und Romantikern und ebenso von Marx, Nietzsche und Freud interpretiert und aktualisiert worden sind. Aber wenn aus Ödipus nun ein Komplex geworden ist, so bleibt die Moral Freuds im tiefsten Grunde bürgerlich und nahezu puritanisch. Erst mit W. Reich hat sich die Psychoanalyse der Gegenkultur angeschlossen, und Deleuze greift sie noch heute an als das letzte Heiligtum der Familie, des traditionellen Zellkerns der Gesellschaft. Und wenn Marx auch im Proletariat die Gestalt des Prometheus wiederfindet, so bleibt es doch dabei, daß die Begriffe der Entfremdung, des Proletariats als universalen Heilsträgers und noch

weitgreifender die Vision von den Völkern auf dem Marsch zur großen Versöhnung Umprägungen christlichen Gedankengutes waren.

Dies führt uns zu einer fast vergessenen Wahrheit: Wenn der Humanismus uns heute mehr oder weniger mit dem Christentum verbunden erscheint, so hat er doch zunächst in einer Frontwendung gegen das Christentum Gestalt angenommen, indem er dessen Grundansätze umkehrte und sein Bildungskonzept neu interpretierte. Das Wort «Humanismus» selbst in seinem modernen Sinne wurde in Frankreich erstmals im Jahre 1852 von Proudhon verwendet. Proudhon vertrat – wie Marx – den Standpunkt, daß der Mensch sich nicht wahrhaft selbst verwirklichen könne, wenn er sich nicht von seinem Gott befreie. Für Blanqui war der Sozialismus «das Evangelium in Aktion». Kurioserweise berief sich damals der Humanismus, den man heute als Illusion und Alibi brandmarkt, gegen einen mystifizierenden Theismus auf die Praxis. In seiner zweiten Welle, im 20. Jahrhundert, erschien der Humanismus auch einem Sartre und einem Camus als die notwendige Konsequenz des Atheismus: Allein der Tod Gottes autorisiere den Menschen, sich zu seinem eigenen Selbstwert zu werden. Der Atheismus beginnt, so sagt Proudhon, wenn der Mensch sich seinem Gott überlegen fühlt. In Wirklichkeit aber handelte es sich hier um einen Kampf für einen geheiligten höchsten Wert. Die Gegner in diesem Kampf fochten auf gemeinsamem Boden und um dieselbe Stellung, dies sehen wir heute in aller Deutlichkeit.

Hier zeigt sich nun eine seltsame Frontenverkehrung: Der Humanismus, der in einem halb heidnischen, halb christlichen Zusammenhang Gestalt angenommen hatte, wandelte sich seit dem 18. Jahrhundert zu einer atheistischen Lehre um. Heute nun ist es der Antihumanismus, der sich als ein Atheismus darbietet, während das Christentum – und seit dem Zweiten VatikanKonzil vor allem die katholische Kirche – den Anspruch erhebt, ein Humanismus zu sein.<sup>4</sup>

Diese Erscheinung ist Ausdruck einer Umkehrung, die in der Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen ideologischen und moralischen Kräften noch kaum beachtet wird. So hat die theoretische Auseinandersetzung zwischen Christen und Marxisten, die noch vor kurzer Zeit so hitzig war, heute offensichtlich an Vitalität verloren, zumindest in Westeuropa, wo man bisweilen sogar schon erste Versuche einer Einheitsfront von Christen und Marxisten für die Verteidigung der

überlieferten Werte – Kultur, Arbeit, Vaterland, Familie... – beobachten kann.

Übrigens hat sich ein ähnlicher Chiasmus herausgebildet in den Beziehungen zwischen dem Humanismus und der wirtschaftlich-sozialen Situation: Während der Humanismus in Zeiten der Not und Unterdrückung progressiv auftrat – und unter entsprechenden Verhältnissen oft auch heute noch auftritt –, gibt er sich in Zeiten des Überflusses und in der «permissiven Gesellschaft», wie sie sich heute im Westen formiert, reaktionär. Hier rühren wir auch an die Ursache eines Mißverständnisses, das die Flüchtlinge aus kommunistischen Ländern zu verwirren pflegt: Nachdem sie für die Sache der Menschenrechte gelitten haben, begreifen sie nur schwer, daß eine Zivilisation eben die Grundsätze verleugnen kann, auf denen sie gegründet ist und die in den Augen der Verfolgten deren ganzes Prestige ausmachen: Gedankenfreiheit, Toleranz, Respektierung des «forum internum», Wahrheitsliebe und Barmherzigkeit..., all diese Wertempfindungen der «Humanität», die seit dem Tode von A. Camus fast völlig aus der französischen Literatur verschwunden sind, während sie dagegen bei Solschenizyn den wesentlichen Kern seiner Botschaft ausmachen.

So müssen wir also unsere Feststellung relativieren. Der Angriff auf den Humanismus scheint gebunden zu sein an ein bestimmtes technisches, wirtschaftliches, soziales und politisches Entwicklungsstadium, das im großen und ganzen identisch ist mit dem Entwicklungsstadium der liberalen Demokratien, welche gekennzeichnet sind durch die Erscheinung der «Überflußgesellschaft». Im Gegensatz dazu berufen sich die Vorkämpfer der kulturellen Erweckung in den «unterentwickelten» Nationen und die Kontestationsbewegungen in den von rechten oder linken Diktaturen unterdrückten Völkern auf die traditionellen Werte des Humanismus. Sicherlich kann dieser Protest bisweilen abgegriffen und konventionell erscheinen. Die Tatsache jedoch, daß der größte lebende Romanschriftsteller (oder wenigstens einer der führenden unter ihnen), Solschenizyn, ein epochales Werk auf die einfachsten Prinzipien des Humanismus gründet, müßte uns mißtrauisch machen gegenüber den übereilten Schlußfolgerungen über einen «Tod des Menschen».

Überall, wo Menschen gegen die Unterdrückung kämpfen, stützen sie sich dabei auf «humanistische» Werte, handeln sie im Namen des Rechtes von Völkern und Menschen auf ein Leben in Freiheit – selbst wenn sie ihre treibende Ideologie

im Marxismus gefunden haben.<sup>5</sup> Man hat noch nie eine politische Widerstandsbewegung auf der Grundlage eines Strukturalismus erlebt – und man wird auch in Zukunft nie so etwas erleben. Das hat seinen Grund darin, daß, sobald man sein Leben aufs Spiel setzen oder auch nur sich für ein politisches Lager entscheiden muß, sich die Frage aufdrängt: um wessentwillen? Theorien, die jeden Bezug auf Werte ausschließen, werden darauf nie eine Antwort bieten können. Nie wird eine Wissenschaft eine Ethik begründen können. Nie wird ein System, das den Menschen außer Kurs setzt, diesem selben Menschen noch Beweggründe liefern können, um derentwillen er sich erheben könnte. Die verführerische Kraft der Mode aber ist so stark, daß dieser simple Einwand nicht einmal in Erwägung gezogen wird.

Trotz alledem: Wenn es stimmt, daß eine Kultur sehr wohl noch an ihre historischen Determinationen gebunden sein und sich dennoch in ein darüber hinausgehendes Bewußtsein integrieren kann (und welche Versuchung liegt darin, sich ihrer zu bedienen im Blick auf Theorien, die den Anspruch erheben, diese Synthese in eigener Verantwortung zu verwirklichen!), dann wollen wir nicht versuchen, den Antihumanismus deswegen in Mißkredit zu bringen, wenigstens nicht in seinen Zentrallaussagen. Um so vorgehen zu können, müßte man in der Tat zu einem Determinismus oder zu einer Dialektik Zuflucht nehmen, die nicht die unseren sind, so daß wir nicht mehr guten Glaubens handeln würden. Wenn wir auch immer den Doppeldeutigkeiten dieses Antihumanismus und seinem enorm ideologischen Charakter Rechnung tragen müssen, so muß man sich meines Erachtens doch auch seiner Kritik und seiner «Disziplin»<sup>6</sup> unterwerfen. Entweder glauben wir, daß die Welt der Kultur eine abgeschlossene oder doch abschließbare Wirklichkeit ist und daß wir uns folglich im geschlossenen Kreis einer immanenten Interpretation bewegen, wie es die den verschiedenen Richtungen des Strukturalismus eigentümliche Sicht ist; oder aber wir glauben, daß die Kulturen, indem sie ein gemeinsames System mit ihrer gesamten Epoche bilden, einen Beitrag leisten, der im Blick auf einen «Ökumenismus des Geistes» in einen Dialog mit anderen Kulturen eingebracht werden muß; und unter diesen Bedingungen haben wir dann nicht das Recht, unsere intellektuelle Umwelt abzulehnen und uns auf unsere eigene Kultur zurückzuziehen.

Hier liegt wahrscheinlich der Punkt, an dem die entscheidende Wahl zwischen dem Humanismus

und seinen Gegenspielern zu treffen ist. Wenn ich mich für den Dialog entscheide, das heißt für einen noch in der Zukunft vor uns liegenden Humanismus, dann entscheide ich mich damit für die Relativität meiner eigenen Kultur und für das Annehmen der Herausforderung, die darin liegt. Nun ist gerade die französische Kultur diejenige, welche heute am meisten an der Infragestellung des Humanismus trägt. Es ist zwar nicht einfach falsch, diese Erscheinung mit der Schwächung der Machtposition Frankreichs und seiner Ausstrahlung in Verbindung zu bringen;<sup>7</sup> aber dies allein ist noch unzureichend: Die Geschichte ist voll vom Geschick solcher Länder, deren Genius einmal die Welt erhellte und die nun ihre Größe verloren haben. Wenn der Antihumanismus seine Avantgarde gerade in Frankreich findet, so hat dies seinen Grund zweifellos darin, daß dieses Land dazu neigt, die intellektuellen Strömungen zu höchster Abstraktion zu führen und so zu radikalieren. Darum auch macht seine überstürzte Entwicklung es in höchstem Maße aufnahmebereit für alles, was sich an Neuem aufdrängt: Der Übergang von der landwirtschaftlichen zur industriellen Phase muß in einem Land von alter Kultur tiefe Wunden hinterlassen. Das sind meines Erachtens die Gründe, warum der Antihumanismus mit seinen provozierenden Aspekten, wie er sie in Frankreich angenommen hat, ernst zu nehmen ist.

«Bevor unsere Epoche den Tod des Menschen gedacht hat, hat sie ihn erlebt.»<sup>8</sup> Tatsächlich bilden der letzte Weltkrieg mit seinen Vernichtungslagern und seinem Völkermord – aber auch die Hungersnöte, die Unterentwicklung und die Aussicht auf einen Atomkrieg einen beherrschenden Zusammenhang, den wir im Auge behalten müssen, wenn von Humanismus die Rede ist. Im großen und ganzen gesehen kann man wohl sagen, daß die bildenden Künste seit Beginn dieses Jahrhunderts eine intuitive Ahnung davon hatten, welches Leben uns bevorstand. Erst später, in den fünfziger Jahren, trat auch die kulturelle Darstellung des «Todes des Menschen» in Erscheinung, besonders im Roman, im Schauspiel und im Film. In den sechziger Jahren schließlich artikulieren sich auch die Theorien über den «Tod des Menschen».

Es ist unmöglich, diese verschiedenen Phasen fein säuberlich voneinander abzugrenzen. Übrigens stehen diese Phasen untereinander in wechselseitiger Beziehung: So ist etwa die Entdeckung der Umweltverschmutzung das Ergebnis einer Bewußtseinsweiterung, die sich ergeben hatte

aus dem Umgang der Menschheit mit der Möglichkeit des kollektiven Selbstmords, an die man sich seit der Explosion der Atombombe in Hiroshima gewöhnt hatte. Die sechziger Jahre sind die Zeit, in der Frankreich in die Phase der Konsumgesellschaft eintritt und sich mit erhöhter Geschwindigkeit zu urbanisieren beginnt. Dieses Phänomen findet seinen Niederschlag im Roman und im Schauspiel. Der Mensch, der uns dort gezeigt wird, hat das Empfinden, eine Sache unter anderen Sachen geworden zu sein. Er ist im Abstieg begriffen, dem Verfall ausgeliefert.<sup>9</sup> Überschwemmt von der Fülle des Angebots, eingekleidet in ein mechanisiertes Universum, gerät er in Angst. Er hat das Empfinden, überzählig zu sein. Mehr und mehr eingespannt in das Netzwerk von Signalen und Kontrollen, findet er sich auf ein normales Durchschnittsmaß zurückgeschnitten.

Hierzu sei noch ein seltsames Paradox erwähnt: Die kulturelle Darstellung der Entmenschlichung bringt eine Furcht zum Vorschein, nicht mehr «man selbst» zu sein, vor allem in einem Land wie Frankreich, in dem die alten hierarchischen Ordnungen noch lebendig waren. Es ist so, als wenn man bei der Suche nach der Identität in dieser industriellen Ära, nachdem man diese vergeblich in kollektiven Größen (wie Nation, Klasse, Rasse) gesucht hatte, nun auf eine dunkle Weise Trost suchte in der bitteren Feststellung: «Nein, der Mensch existiert nicht mehr; es ist nur ein Traum, ein bloßer Reflex, dem ihr nachjagt...»

Wenn man die existenzialistische Periode der Nachkriegszeit als eine Art Zwischenspiel betrachtet, als einen Ableger des vorausgegangenen Humanismus, der bald wieder verwelkt war, dann könnte es scheinen, als werde die Arbeit an der Zerstörung des Menschen, die von den Totalitarismen in Angriff genommen worden war, nun von den Industriegesellschaften weitergeführt. Die neue Kultur fügt sich in diese Erblinie ein. Bei S. Beckett, der übrigens schon vor dem Kriege zu schreiben begann, und bei Ionesco ist keinerlei Diskontinuität festzustellen zwischen der Verunstaltung des Menschen durch den Nazismus einerseits und durch die mechanisierte Gesellschaft der Nachkriegszeit andererseits. Es sind nicht diese Familie oder jener Held, die in die Falle geraten und vernichtet werden, wie in der griechischen Tragödie, sondern grundsätzlich die Menschheit als ganze.

Im Jahre 1958 veröffentlicht A. Robbe-Grillet jene berühmte Streitschrift,<sup>10</sup> in welcher er den Existenzialisten vorwirft, sie schleusten auf dem

Umwege über das Absurde, jene neue Inkarnation des Tragischen – was soviel bedeutet wie des alten Humanismus – das Humanum wieder in die Natur ein. Robbe-Grillet zufolge müßte der Roman den Menschen nach Art eines Gegenstandes oder höchstens als Insekt unter Insekten beschreiben. Diese mehr ästhetische als philosophische Position wird mehr schlecht als recht von den Autoren vertreten, die man der Schule des «neuen Romans» zuordnet. Einer kunstvollen Technik, in der Robbe-Grillet es eine Zeit lang zu hervorragendem Können bringt, gelingt es, der Person alle ihre individuellen Merkmale zu nehmen, und zwar bis hin zu ihrem Namen und sogar dem bloßen Begriff ihrer Identität.<sup>11</sup> Autor und literarische Person sind gleichermaßen verschwunden zugunsten einer Erzählung, die in einen geschlossenen Rahmen eingespannt ist, durch den Geschichte und Zeit aufgehoben werden: eine doppeldeutige Darstellungsweise, die nicht länger als ein Jahrzehnt verwendet wurde; dennoch verrät sie schon viele wesentliche Züge des Strukturalismus, der erst im Kommen ist.

Erwähnt sei auch noch der folgende Punkt, der erhellend ist für die Beziehung zwischen den beiden Bedeutungen des Wortes «Humanismus»: Gemeint ist die Zerstörung des Helden, die nur ein Vorspiel dazu darstellt, daß der aus den Humanwissenschaften hervorgegangene Neopositivismus den «Tod des Menschen» herbeiführen wird. Zunächst bedarf es keiner Person mehr, die Noblesse oder eine wie auch immer geartete Überlegenheit besäße. (Das Wort «Held» oder «Heroe» ist in seiner Doppeldeutigkeit übrigens verräterisch: «Kriegsheld», «Heroe der Literatur»...) Dann braucht man überhaupt keine Person mehr, sondern nur noch «irgend jemanden». Und schließlich braucht man auch keinen Menschen mehr. Von der Anonymisierung geht man über zum Mord, von der Verneinung des Wertes zur Verneinung der Existenz.

Dieser Absturz zum Nullpunkt der Humanität wird bewundernswert illustriert durch das Werk von S. Beckett und durch die ersten Stücke von Ionesco.<sup>12</sup> Ihre Figuren sind Auswurf der Menschheit oder wenigstens vulgäre und alberne Kreaturen. Sie sind überdies «Unnennbare»<sup>13</sup> oder tatsächlich «Namenlose», Leute, die keine andere Autonomie haben als ihre physische Stimme. In der Tat: Wie soll man identisch bleiben in einer Welt unaufhörlicher Veränderung? Wie soll man handeln oder auch nur «können» in einer Gesellschaft, in der die Motivierung des Tuns sich auf-

löst angesichts der Bedeutungslosigkeit jeder Motivierung? Wie soll Kommunikation möglich sein, wenn man dem Konkurrenzprozeß von Produktion und Konsum ausgeliefert ist? Wie soll man lieben? Becketts Meisterwerk «O les beaux jours»<sup>14</sup> hat uns ein treffendes Bild für jene Verlassenheit geliefert: Die Frau, die in den Wüstensand eingesunken ist und sich nun an die Brocken ihrer Erinnerung anklammert.

Die Verneinung des Menschen ist zweifellos auch nicht zu trennen von der Vermehrung der menschlichen Art: Je mehr die Menschheit anwächst und auf diese Weise ihren Lebensraum einengt, umso mehr wachsen auch die Isolierung und die Angst vor dem anderen, das Verlangen, ihn zu vernichten. Dreieinhalb Milliarden menschlicher Wesen...! «Diese Erde könnte eigentlich auch unbewohnt sein», bemerkt eine Figur von Beckett.

Diesen Lebewesen, die alles verloren haben, Jugend und Schönheit, Vergangenheit und Zukunft, bleibt doch wenigstens noch die Sprache. «Die Worte, nichts anderes hat man» (S. Beckett). Aber diese Worte, welche die Winnie in «O les beaux jours» am Leben halten, «sind die Worte der anderen». Der neue Roman, die Dramatik der Sinnlosigkeit und vor allem Beckett sind Vorläufer von Foucault und Lacan mit dieser doppelten Offenbarung: 1) Der klassische Held ist tot, sei es als literarische Person oder als philosophisches Subjekt; der Held, der nicht nur Verkünder der Werte ist, sondern der sich auch selbst als höchsten Wert bezeichnet. 2) Der Mensch ist nicht mehr derjenige, der spricht, sondern derjenige, welcher gesprochen wird. «Während früher das Ich den <Platz des Königs> im Gefüge der literarischen Darstellung einnahm, ist es heute die Sprache als solche, die gegenüber diesem Ich ihre Wahrheit ausspricht.»<sup>15</sup> Tatsächlich haben Beckett und Ionesco in diesem Feld der Sprache den Ort ausgemacht, an dem sich die Agonie des Menschen, sein letzter Kampf vollzieht. Heute hüllt Beckett sich wieder in Schweigen, während die strukturalistische Analyse sich daran gemacht hat, die Sprache in ihre Bestandteile auseinander zu nehmen und sie innerhalb eines selbstgenügsamen Regelkreises wieder neu zusammenzufügen. Gegenüber einer so verstandenen Sprache ist der Mensch nur noch Empfänger und Lautsprecher.

Schon die Literatur hatte versucht, dem vernünftig-diskursiven Denken zu enttrinnen. Die Surrealisten hatten aus dem Unbewußten geschöpft. A. Artaud hatte seine Dramatik an der «Grausamkeit» orientiert. In wachsendem Maße

wurden wir Zeugen eines Einbruchs der Wildheit in das Schauspiel: der Schrei und die gewalttätige Gebärde traten an die Stelle des Wortes. Nackte Menschen erscheinen auf Bühnen, Leinwänden und Bildschirmen, Vorboten des «Wilden» im Sinne der Ethnologie, welcher nach Lévi-Strauss zu den wesentlichen Elementen bei der Verneinung des Humanismus gehört. Offensichtlich sind wir beim letzten Stadium dieser Entwicklung angelangt. Wenn der Mensch der menschlichen Fähigkeit schlechthin beraubt wird, welche darin besteht, Sinn zu stiften, gibt es dann wenigstens ein Wort von außen her, so wie es – nach Foucault – einen «Gedanken von außen her» gibt? Auf dieses Delirium eines schizophrenen Geistes zählen Deleuze und Guattari, wenn sie die Ordnung der Natur und der Gesellschaft aus den Angeln heben wollen: Dies ist die «Gegenwelt», über die eine Figur von Ionesco sagt: «Es gibt keinen Beweis, daß sie existiert, aber indem wir sie nur denken, finden wir diesen Beweis eben in diesem unserem eigenen Denken.»

Von nun an sind es nicht mehr nur bestimmte Werte und eine bestimmte Kultur, die man mit dem Humanismus treffen will, sondern vielmehr der Anspruch auf den sinnvollen Zusammenhang vernünftigen Denkens; nicht mehr bloß die Souveränität des individuellen Subjekts, sondern die Vernunft selbst. Ist dies vielleicht – im Sinne Hölderlins und Rimbauds – das Erstlingsopfer, mit dem eine fruchtbare Wiedergewinnung des «Außen» erkaufte werden muß, jenes Außen, das für all das steht, was die bürgerliche Kultur geringgeschätzt und verfehmt hat?

Dieser «Tod des Kulturellen»<sup>16</sup> hat seine Zukunft nur im Gefüge der Kultur selbst; sonst würde er nur in der reinen Gewalttätigkeit münden, im Dschungel und im Auseinanderbrechen der Spezies Mensch in zahllose unversöhnbare Fragmente. Dann würde – wie Nietzsche sagte – nur noch die Kunst einen Ausweg bieten, während das

<sup>1</sup> Bezeichnend für die Verdrängung des Wortes «Humanismus» ist die Tatsache, daß in «La force des choses» Simone de Beauvoir – ohne sich darüber Rechenschaft zu geben – den Titel dieses Vortrags umändert, indem sie ihn in die Frageform überträgt: «L'existentialisme est-il un humanisme?» Im Jahre 1963 begann dieses Wort bereits verdächtig zu werden.

<sup>2</sup> M. Dufrenne, *Pour l'homme* (Paris 1968) 10.

<sup>3</sup> Diese Intelligenzija ist heute viel weiter ausgedehnt als im letzten Jahrhundert, und sie übt in zahlreichen Schichten – so etwa bei den Schullehrern – ihren Einfluß aus.

<sup>4</sup> Vgl. vor allem die Erklärung Pauls VI. vor der UNO, mit der er sich als «Experte der Menschlichkeit» vorstellte.

<sup>5</sup> Es ist bemerkenswert, daß es in der USSR, in der Tschechoslowakei, in Griechenland und Brasilien usw. vor

Denken an die Grenze des Nihilismus gestoßen wäre. Die Kunst ist dann der unwiderlegliche Beweis, daß es den Menschen noch gibt, daß trotz allem etwas vom Menschen übrigbleibt bis hinein in die Verneinung der Freiheit und der Sinnhaftigkeit.

So bietet die Kultur uns Hilfen an für die Einschätzung des von zwei Extrempositionen her geführten Angriffes gegen den Humanismus: Die eine Extremposition ist das Ziel, auf das sie hindrängt: Rationalisierung und Automatisierung. Der andere Extrempunkt ist der, den die Kultur mit Hilfe von Zivilisierungs- und Vernichtungsaktionen endgültig zurückgedrängt zu haben glaubte: barbarische Wildheit. Die Stoßrichtung dieses Angriffs ist also nicht eindeutig, denn er beruft sich auf kontradiktorische Wirklichkeiten: Erst dadurch, daß sie die Primitiven in ihren Ordnungsraster einfügte, konnte sich eine strukturelle Ethnologie bilden. Aber zweifellos ist dieser Widerspruch nur scheinbarer Art. Wenn das Raffinement einer programmierten Analyse und exakter Wissenschaft sich mit der Barbarei der Gegenkultur verbünden können, um vereint zu behaupten, der Humanismus sei tot, so nur deswegen, weil es selbst längst in einen noch schwerwiegenderen Widerspruch geraten war: in den Widerspruch zwischen den von ihm proklamierten Werten und den Verwüstungen seiner industriellen und militärischen Technik. Der Mensch, der seines «Gewandes», seiner übereinstimmenden Sprache, seiner Ansprüche auf das Absolute, aber gleichzeitig auch seiner alten Unwissenheit beraubt ist, sieht sich in die Enge getrieben angesichts der ihn bedrängenden Frage: «Sag uns jetzt, wer du bist?» Vielleicht hatte er einmal einen Augenblick geglaubt, er sei ein Gott. Aber um auf diese Frage antworten zu können, wird er selbst noch lange fragen müssen. Denn der Sohn Gottes selbst konnte auf eine ähnliche Frage auch nicht auf der Stelle eine eindeutige Antwort geben.

allen Intellektuelle (im weitesten Sinne des Wortes) sind, welche gegen die Unterdrückung Widerstand leisten und zugleich von ihr betroffen werden.

<sup>6</sup> Ich verwende dieses Wort hier in seiner doppelten Bedeutung: als lehr- und lernbare Theorie und als Folterwerkzeug.

<sup>7</sup> Vgl. F. Furet, *Les intellectuels français et le structuralisme: Preuves* (Februar 1967).

<sup>8</sup> M. Dufrenne, aaO. 229.

<sup>9</sup> Es dürfte interessant sein, die ontologische Analyse des Verfalls von Heidegger auf diese Zusammenhänge anzuwenden.

<sup>10</sup> A. Robbe-Grillet, *Nature, humanisme et tragédie*: *Nouvelle Revue française* (Oktober 1958).

<sup>11</sup> Vgl. besonders: *La Jalousie*. Ferner: *Les Gommies*.

<sup>12</sup> Ich kann hier leider nicht näher unterscheiden, wie es an sich diesen beiden Autoren zukäme. Ionesco hat tatsächlich nie aufgehört, Humanist zu sein, wie im übrigen auch seine heutigen Stellungnahmen beweisen.

<sup>13</sup> Dies ist der Titel eines Buches von Beckett: *L'Innomable* (Paris 1953).

<sup>14</sup> Erschienen bei Minuit (Paris).

<sup>15</sup> M. de Certeau, *Les sciences humaines et la mort de l'homme: Les Etudes* (März 1967).

<sup>16</sup> René Girard, *Système du délire: Critique* (November 1972).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

geboren am 13. Februar 1922 in Lyon. Er studierte an der Philosophischen Fakultät zu Lyon, unterbrach die Studien durch seine Tätigkeit in der Résistance, schloß sie mit einem Diplom und dem Lizentiat in Literatur ab. Er ist Direktor der Zeitschrift «Esprit», hat an zahlreichen amerikanischen und europäischen Veröffentlichungen mitgearbeitet, hielt in verschiedenen amerikanischen Universitäten und Colleges Vorträge über das französische Denken des 20. Jahrhunderts und über die zeitgenössische Tragik. Er veröffentlichte mehrere Bücher, u. a. in Zusammenarbeit mit R. de Montvalon Texte und Dokumente über die katholische Avantgarde in Frankreich von 1942 bis 1962: *Die Avantgarde der Kirche* (Walter Verlag).

Louis Marin

## Die Auflösung des Menschen in den Humanwissenschaften

Das bedeutung-setzende Subjekt nach dem Modell der Linguistik

Mit einer Formulierung, die seinerzeit einigen Aufruhr verursachte, hat Michel Foucault – gleichsam als Echo auf Nietzsches Prophezeiung vom «Tode Gottes» – den «Tod des Menschen» verkündet.<sup>1</sup> Daß der Mensch sterblich ist, das ist eine alte und dem Philosophen ebenso wie der breiten Masse wohlbekannte Wahrheit. So hätte hier einer der kraftvollsten Denker unserer Zeit sein Ansehen für eine Banalität aufs Spiel gesetzt, wenn er mit seiner Aussage nicht eine andere Wahrheit angezielt hätte, die weniger leicht zugänglich ist als jene älteste und unmittelbarste Existenzenerfahrung: eine Wahrheit nämlich, welche die Humanwissenschaften betrifft und die darauf angelegt ist, diesen Humanwissenschaften das zu bieten, was man wohl eine metaphysische Begründung nennen muß. Die Begründung einer Wissenschaft besteht darin, daß man die Rechtstitel ihres legitimen Wahrheitsanspruchs und die Bedingungen der Möglichkeit zu ihrer Ausübung zusammenträgt. Wenn unter den Bedingungen für die Humanwissenschaften auch der «Tod des Menschen» einzukalkulieren ist, so wird man zugeben müssen, daß hier eine Menge Stoff für Paradoxien und über-

dies für eine gründliche Prüfung der Voraussetzungen gegeben ist, unter denen eine solche Formulierung möglich geworden ist.

Ist nicht die Behauptung vom «Tod des Menschen» nur ein literarischer Ausdruck für die Wirklichkeit des wissenschaftlichen Prozesses selbst? Ebenso wie schon die Schaffung des geometrischen Raumes den «Tod» des existentiellen Raumes und des physischen Gegenstandes in der Abkehr von der sinnlichen Vorstellung rechtfertigt, so müssen auch eine gewisse umfassende und unmittelbare Intuition des Menschen, das unwiderlegliche Zeugnis seines Gewissens bezüglich seiner Zustände und Vorstellungen sowie die lebendige Erfahrung eines Subjektes oder einer Gruppe als bedeutung-setzende Totalität Platz machen für die Ergebnisse des wissenschaftlichen Prozesses, da diese nicht wirksam werden können, wenn nicht vorher ein Bruch vollzogen worden ist mit jener Intuition, mit jenem Zeugnis und jener Erfahrung. So stirbt der Mensch notwendigerweise durch die Wissenschaften, die sich ihm als Gegenstand anbieten, weil der Gegenstand dieser Wissenschaften als solcher immer nur *gegen* die umfassenden Intuitionen, spontanen Vorstellungen und unmittelbaren Evidenzen gebildet werden kann.

Das ganze Problem besteht dann aber darin, zu wissen, was dieser Gegenstand ist, durch welches Vorgehen er konstruiert wurde, welcherart Beziehungen er unterhält mit den beobachteten Tatsachen, mit den Grundbestandteilen der Erfahrung, den individuellen oder kollektiven Vorstellungen, deren Reduzierung oder Transformierung er darstellt. Ist «der Mensch» eine Regulatividee der Humanwissenschaften im Kantschen Sinne dieses Begriffs, welche den Horizont der Objektivierungsprozesse bildete, eine transzendente Illusion, welche die wissenschaftliche Arbeit – bei aller Anerkennung ihrer unumgänglichen Funk-