

Yves Labbé

## Humanismus und Religion bei L. Goldmann, J.-P. Sartre u. H. Duméry

In dem gegenwärtig gegen den Humanismus angestrengten Prozeß sind sich, wie es scheint, alle darüber einig, daß er eine hinter der Maske des Atheismus versteckte verschämte Form von Religion ist. Lebt nicht der Humanismus, in seiner Eigenschaft als Auswirkung einer imaginären Beziehung zur Wirklichkeit oder als Gärungserscheinung einer von Metaphysik erstickten Welt, von seinem unausgesprochenen Religiösen, von seinem ungedachten Ontotheologischen? Zu dieser Frage möchten wir einige Lösungselemente beisteuern, indem wir ihre Begründetheit anhand von drei Autoren prüfen, die während der humanistischen Periode der französischen Philosophie ihr Denken auf eine Verfechtung der menschlichen Subjektivität (subjectivité) als radikale Freiheit stützten: L. Goldmann, J.-P. Sartre und H. Duméry. Doch müssen wir, um jede Unklarheit zu vermeiden, namentlich die, welche daraus entstünde, daß man zwei atheistischen Philosophien theistische Gedankengänge anhängen wollte, wie man dies heute so gern tut, zwischen drei Bedeutungen des Begriffes «Religion» unterscheiden. Zum ersten bezeichnet dieser Begriff eine bestimmte historische Form, die lange Zeit auf das Abendland beschränkt war: das Christentum, im Zusammenhang mit seinem Selbstverständnis, das es sich in seiner theologischen Tradition erworben hat. Zum zweiten scheint er eine Relation zu bezeichnen, die konstituierend ist für die Universalität der menschlichen Situation, eine Invariante der anthropologischen Ordnungsebene, deren Gehalt indessen weitgehend unbestimmt bleibt. Und schließlich bezeichnet er das Gemeingut der monotheistischen Religionen, die Instanz des Vorverständnisses, die von manchen Theologen als *praeambula fidei* gefordert wird: die Behauptung, daß es Gott gibt als Berührungspunkt zwischen den Bereichen der Universalität der Vernunft und der Partikularität des Glaubens. Von dieser historischen Realität, dieser anthropologischen Strukturiertheit und dieser metaphysischen Begründetheit aus bestimmen

sich die Grenzen der religiösen Wesenheit des Humanismus.

(1) Indem er dem menschlichen Subjekt eine konstituierende Freiheit verleiht, befreit der Humanismus die Anthropologie von der Vormundschaft der christlichen Theologie und gibt so der Menschheit endgültig die Herrschaft über ihre Welt wieder, wie es in exemplarischer Weise bereits die praktische Philosophie Kants getan hatte. So definiert sich der dialektische und historische Materialismus Goldmanns selbst als Überwindung der tragischen Religion, wie sie in der Neuzeit vertreten wird durch das Wettgleichnis Pascals und die Postulate Kants.<sup>1</sup> Hineingerissen in die irreversible Spaltung von Glauben und Vernunft, konnten beide den Menschen nur zur unmöglichen und dennoch unerläßlichen Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen, des Bedingten mit dem Unbedingten führen, indem sie die Frage offenließen: «Wird der Mensch noch einmal Gott wiederfinden können, beziehungsweise das, was für uns damit synonym und weniger ideologisch ist: die Gemeinschaft und das Universum?»<sup>2</sup> So ist also an die Stelle des verborgenen Gottes der Mensch als zu realisierende Gemeinschaft, an die des anthropologischen Dualismus die bewegende Kontradiktion der Geschichte, an die der Religionsphilosophie die Geschichtsphilosophie, an die der «Wetteinlassung auf die Ewigkeit und die Existenz einer transzendenten Gottheit» das «immanente Setzen auf die historische Zukunft des Menschen getreten».<sup>3</sup> Entwickelt in den Werken von Feuerbach und Marx, identifiziert sich der (atheistische) Humanismus mit der Umkehrung der christlichen Theologie, sobald die Menschheit aus sich selbst Grund ihrer selbst wird. «Jede bedeutende Etappe in der Geschichte des Humanismus», schreibt der marxistische Denker, «von der Ästhetik Kants bis zu den Anthropologien von Feuerbach und Marx, war zugleich ein Schritt voran auf dem Weg der Vergöttlichung der Welt und der Humanisierung des Himmels.»<sup>4</sup>

Gleichermaßen folgt der Existentialismus, der sich mit Sartre als «das Bemühen» darstellt, «alle Folgerungen aus einem konsequenten atheistischen Standpunkt zu ziehen»,<sup>5</sup> der Bewegung, in der das menschliche Subjekt den Platz des Schöpfer-Gottes eingenommen hat. Die schöpferische Freiheit, die noch Descartes in Gott hinein verlegt hat, mußte der Mensch wiederaufnehmen, und jetzt, am Ende zweier Jahrhunderte der Krise für die Wissenschaft und für den Glauben, wird endlich «die essentielle Basis des Humanismus» wissen-

schaftlich erfaßt: «Der Mensch ist das Wesen, dessen Auftreten bewirkt, daß eine Welt existiert.»<sup>6</sup> Wenn Subjektsein stets Bewußtsein von etwas bedeutet, wenn Freiheit Über-sich-selbst-Hinausreichen oder Selbst-Transzendieren auf Einen-anderen-als-man-selbst und Den-andern-als-den-Menschen hin ist, so wird es unaufhörlich das Nichts, das den Sinn im Un-Sinn des Seins hervorbringt.<sup>7</sup> Ebenso konnte mit einigem Recht gesagt werden, daß das «System, das Sartre (in phänomenologischer Form) unter dem Titel *«L'Être et le Néant»* vorlegt, schlicht und einfach eine Umkehrung der christlichen Theologie ist und nichts anderes. An die Stelle Gottes als Schöpfer des Seins aus dem Nichts setzt sich der Mensch als Schöpfer des Nichts im Vollmaß des Seins.»<sup>8</sup>

So stellt sich in seinen existentialistischen und marxistischen Formen der Atheismus unter den Zügen des Humanismus dar, indem er jeden Versuch ablehnt, dem Menschen seine Schöpfermacht aus der Hand zu nehmen. Der «Tod Gottes» ist Merkzeichen der zweiten Geburt des Menschen, sobald der Mensch – als Individuum oder Kollektiv – in den Besitz seiner Freiheit tritt. Duméry dagegen faßt den Plan, diese Koppelung von Bestätigung menschlicher Autonomie und Bestreitung der Existenz Gottes zu lösen. Er möchte, jenseits der Krise der Religion in der modernen Zeit, authentische Glaubenstradition und Rechtfertigung aufgrund des freiheitlichen Bewußtseins miteinander aussöhnen, indem er die Grundthesen des Neuplatonismus – die der Schöpfung aus sich und durch sich des geistigen Aktes und die der Unbestimmtheit des superessentiellen Einen – wieder aufgreift.<sup>9</sup> Die menschliche Freiheit setzt sich, indem sie eine Welt setzt, eine Ordnung von Wesenheiten und Werten, während Gott jenseits des Seins, der Idee und des Sinnes bleibt. «Das Absolute begründet keinerlei Determination», bemerkt Duméry, «es begründet allein Geistwesen, die fähig sind, Determinationen zu schaffen.»<sup>10</sup> Löst sich demnach nicht Sartres Illusion und mit ihm die des ganzen atheistischen Humanismus auf in der Verwirrung der Selbstsetzung des Bewußtseins und der göttlichen Aseitität, der essentiellen Transitivität des Hergeleiteten und der absoluten Transzendenz des Prinzips? Und «ist der Atheist, der danebentritt, mehr als ein verfehelter Atheist?»<sup>11</sup>

Doch gleich, ob der heutige Humanismus atheistisch oder theistisch sein mag, er tritt am Ende derselben Bewegung der Säkularisation christlicher Theologie der Schöpfung in der modernen Anthropologie auf. Die *causa* verschiebt sich von Gott

auf den Menschen und zeigt dabei auf, wie unnützlich und unzutreffend es ist, wenn man die Kausalität aus sich und durch sich auf das transzendente Absolute verlegt. Und in der Geschichte der Philosophie hat sich dieselbe Mutation in den Anthropologien von Kant und Feuerbach vollzogen, von denen man naturgemäß festzustellen hat, daß sie hier, zumindest zusammen mit dem Denken des jungen Marx, die bevorzugten Bezugspunkte bilden. Auf der einen Seite sieht sich die menschliche Freiheit als unmittelbare Gesetzgeberin einer vernunftgemäßen Welt und gründet schließlich auf diesem Un-bedingten die Behauptung eines unerkennbaren Absoluten. Auf der anderen Seite eignet sich das endliche Individuum zugunsten seines unendlichen Wesens die Attribute des christlichen Gottes an. Indem sie derart die generischen und bewirkenden Formen des Humanismus definiert, bestätigen die Moralthologie Kants und der hermeneutische Atheismus Feuerbachs den Akt der Geburt des Humanismus als Umkehrung der Termini der christlichen Theologie, die Einsetzung des Menschen in die Stellung Gottes als Sinnursprung.

(2) Wenn der Humanismus sich an der Verarmung der theologischen Tradition bereichert, versäumt er auch nicht, als dem Verständnis der Existenz des menschlichen Subjektes immanent eine Beziehung zu einem transzendenten Wirker in Anspruch zu nehmen. Die Zustimmung zur Situation des Menschen erfordert nach Goldmann, wobei sie zugleich ein Wagnis, die Möglichkeit eines Scheiterns und eine Hoffnung auf Gelingen einschließt, «einen Glauben, der eine Wetteinlassung (*pari*) ist».<sup>12</sup> Ausgerichtet auf die Schaffung der Menschheitsgemeinschaft der Zukunft, erfordert die Umwandlung der sozialen Beziehungen die Einheit von Theorie und Praxis, von Objektivität und Wert, tatsächlich und von Rechts wegen dargestellt in der Existenz der universalsten Klasse. So ist nicht nur der Marxismus, sondern «jedes wahrhaft philosophische Weltbild religiös»,<sup>13</sup> da es den Glauben an bestimmte Werte und die Hoffnung auf ihre Verwirklichung in sich trägt. Genauso wie die Menschen von gestern haben die Menschen von heute nicht für oder gegen die Religion zu optieren; sie haben vielmehr eine bestimmte Religion zu wählen, so daß schließlich unter denen, die man für Ungläubige gehalten hat, manche «bedeutend tieferes religiöses Empfinden und einen viel kraftvolleren religiösen Glauben hatten als manche von den «Theologen», die sie bekämpften».<sup>14</sup> «Religion ist etwas Allgemein-Menschliches», bemerkt Goldmann. «Bleibt nur die Fra-

ge: Welche Religion?»<sup>15</sup> Für Marx als eminent religiösen Menschen war das sozialistische Gedankengut «die einer höheren und authentischen menschlichen Gesellschaft immanente Religion».<sup>16</sup>

Sartre verschiebt das anthropologische Interesse von der sozial-historischen auf die ontologische Ordnungsebene des Bewußtseins und erklärt unbedenklich, daß «der Mensch im tiefsten Verlangen ist, Gott zu sein».<sup>17</sup> Denn wenn das Bewußtsein, indem es sich auf das Sein bezieht, das es nicht ist, sich als Projekt einsetzt, als situierte Freiheit, Einheit, die Subjektsein und Objektsein in Bewegung setzt, Hinausreichen über das Vorhandene auf das Mögliche hin, Bewegung von Verwirklichung und Verweigerung – ist es stets Projekt, die totalisierende und totalisierte Einheit von Sein und Sinn zu werden, ja am Ende mit dem Vollmaß des Seins zusammenzufallen, sich als Ursache aus sich und durch sich, als *Ens causa sui*, als Gott darzustellen. Doch selbst wenn jeder menschliche Plan von jenem grundlegenden Projekt regiert wird, Gott zu sein, wenn den Menschen die prä-ontologische Erfassung des Absoluten innewohnt: die onto-theologische Identität bleibt für immer unmöglich angesichts des unreduzierbaren Unterschiedes von Un-Sinn des Seins und Nichts des Bewußtseins. So muß der Philosoph daraus den Schluß ziehen, daß «alles sich vollzieht, als gelänge es der Welt, dem Menschen und dem Menschen-in-der-Welt nur einen verfehlten Gott zu realisieren».<sup>18</sup> Da, wo der marxistische Humanismus in seinem gegenwärtigen Handeln auf die künftige menschliche Universalität, die Inkarnation Gottes in der Gesamtheit der Geschichte, hinielte, verwechselt der existentialistische Humanismus die Intentionalität des Bewußtseins mit dem ununterdrückbaren und widersprüchlichen Verlangen, Gott zu sein. Er zeugt also von einem tragischen Wetteinsatz, nämlich jenem, von dem man geschrieben hat, daß er «Gott niemals sein Schweigen verziehen hatte» und daß er unaufhörlich «versucht, diese verletzende Leere zu vergessen».<sup>19</sup>

So öffnet sich, bevor sie die Positivität des Objektes und die Negativität des Subjektes vereint unter Wahrung der Differenz der Objektivierung und der Entfremdung, die synthetische Wirkung der Freiheit auf die Unbegrenztheit oder das Transzendente hin als Horizont eines Projektes oder einer Geschichte. Duméry ist bemüht, diese für das Heil des *Ich* notwendige Öffnung ihrer wahren Alternative gegenüberzustellen. Insofern sie, indem sie eine Welt schafft, sich selbst schafft,

würde die menschliche Freiheit sich unvermeidlich in ihren Werken verlieren, wäre sie nicht zugleich Fähigkeit zu Engagement und Ablehnung, transitive Bewegung auf das Objekt hin und Rückkehrbewegung zur Innerlichkeit. Wie aber könnte sie sich allein von der Fruchtbarkeit der Natur freimachen, wäre sie nicht von der Kraft einer ein Wesensbestandteil bildenden Umkehr zum transzendenten Absoluten getragen? Schöpfung und Umkehr bestätigen einander gegenseitig, und die Freiheit kann sich der Wahlentscheidung nicht entziehen: entweder das Heil in der Vereinigung mit der absoluten Freiheit oder Verfall in Verkrampfung in das Objekt. Duméry erinnert dann an die Alternative, in der der Konflikt der Aktion in der Philosophie Blondels<sup>20</sup> seine Vollendung findet, und anerkennt: «Frei sein durch Gott, in Gott, wie Gott, oder stehenbleiben beim Nicht-authentischen – darum geht es bei der menschlichen Situation; zwischen den beiden Wegen des Dilemmas gibt es keinen Mittelweg.»<sup>21</sup>

In seinem Versuch, die Antinomie des atheistischen Humanismus kritisch darzutun, enthüllt der Religionsphilosoph die religiöse Bedeutung jeden Humanismus in dem wesenhaften Interesse, das er der Frage nach dem Heil des *Ich* entgegenbringt, dessen Schöpferakt ständig davon bedroht ist, sich in der Natur zu entfremden. Da das Subjekt sich nicht in Selbstgenügsamkeit einschließen kann, sich andererseits nicht dem reinen Anderssein überlassen darf, kann es nicht darauf verzichten, zur konkreten Universalität der Menschennatur, der Identität von Sein und Sinn, oder der superessentiellen Indeterminiertheit Gottes zu tendieren. Nachdem er zunächst der theologischen Tradition gegenüber die Autonomie der menschlichen Subjekthaftigkeit formuliert und vertreten hat, mußte der Humanismus ihr außerdem eine wirksame Determinationskraft verleihen und sie dem Determinismus der Natur gegenüber sicherstellen. Er mußte das Welt-Werden der Freiheit gemäß einer Unbegrenztheit der Forderung, einer unbegrenzten Zielsetzung, lenken und regeln: Die Transzendenz hat das Transzendente auferlegt. Aus diesem Grund erscheint hier, noch vor dem Gegensatz Theismus – Atheismus, die Beziehung zum Absoluten in einer Funktionsidentität, die ein unveränderliches Element der humanistischen Definition der Situation des Menschen bildet – zweifellos nur das Äquivalent der Antwort, die die Kantsche Anthropologie auf die Formulierung ihrer letzten Frage gegeben hat: «Was darf ich hoffen?»

(3) Doch wenn die Lenkung der menschlichen Freiheit eine Beziehung zum Absoluten fordert, so genügt diese Funktionsgemeinschaft nicht für eine Entscheidung hinsichtlich der vermuteten Entsprechung von Hinzielen auf das Absolute und einer Bestätigung Gottes. Nun gestattet die entschieden festgehaltene Verschiedenheit zwischen dem Absoluten und Gott nach unsrer Meinung als einziges, uns über den religiösen Hintergrund des Humanismus klar zu werden und ihn dabei, wenn das seine Absicht ist, im Atheismus zu belassen. Und wenn wir uns auf die Haltung des Gläubigen beschränken wollen, so ist dieser gehalten, ein exklusives Engagement einzugehen, wie es weder das Universum noch die Menschheit verlangen können, und der Botschaft einer sich offenbarenden Gegenwart Gottes auf der Welt seine Zustimmung zu geben. Doch diese Unterscheidung und diese Beziehung zu Gott und zum Menschen, die für jede Glaubenseinlassung konstituierend sind, lehnt der Humanismus eins wie das andere ab in der Identifizierung des Absoluten mit der Indifferenzierung des Alls und der Indetermination des Nichts und zwar dergestalt, daß seine beiden generischen Formen sich nicht allein durch die freie Wahl bestimmter Einzelwesen zu rechtfertigen scheinen, sondern darüber hinaus durch ein der Einsichtigkeit des damit verbundenen Urteils innewohnendes Suchen nach der Bestätigung Gottes – in der Vernunft wie im Glauben.

So wird im Existentialismus Sartres oder im Marxismus Goldmanns das Projekt der Freiheit und der historischen Totalität von dem Verlangen nach dem absoluten All (Tout) genährt, mag dieses nun der unzugängliche Horizont einer tragischen Leugnung oder die mögliche Zukunft eines historischen Prozesses sein, mag der der Gottesidee immanente Widerspruch sich vollenden in einem Riß oder in der Aussöhnung von Freiheit und Sein. In der theistischen Metaphysik Dumérays dagegen wird die Indeterminiertheit des Absoluten bestimmend für seine Unerkanntheit. Indem es sich zugleich als schöpferische Freiheit und zum transzendenten Absoluten hinstrebend erkennt und Gott nicht als «Dialog-Absolutes (Absolu de dialogue)», sondern als «Förderungs-Absolutes (Absolue d'exigence)» bejaht, ist das Subjekt eine «Fähigkeit – nicht so sehr zu sagen (das Unausdrückbare) als zu tun, was Zeugnis gibt von seiner «Aktion»». <sup>22</sup> So haben sich offenbar dem Problem der Bejahung Gottes gegenüber die zeitgenössischen Systeme des philosophischen Humanismus nach dem Vorbild der Meister der modernen An-

thropologie entschieden, in negativer Entsprechung zur einen oder anderen der beiden Komponenten des Glaubensaktes. Indem er – einerseits – die Determiniertheit der Freiheit und die Indeterminiertheit Gottes als Nichts-von-allem-was-ist, als nichts von Allem, zusammenfaßt, greift der theistische Humanismus Dumérays ein entscheidendes Thema der kantschen Moralthologie wieder auf, verkennt dabei jedoch in den Augen des Gläubigen das Verhältnis Gottes zum Menschen. Der atheistische Humanismus Sartres und Goldmanns – andererseits – bezieht sich, ein Ersatz für christliche Theologie oder Metaphysik, auf das absolute All und verrät seine Denkverwandtschaft mit der Hermeneutik Feuerbachs, ungeachtet des vom gläubigen Bewußtsein erhobenen Einspruches gegen das Übersehen des unaufhebbaren Unterschiedes.

Am Ende unserer Analyse und um sie in den durch unseren Interpretationsbereich gezogenen Grenzen abzuschließen, scheint uns, daß der philosophische Humanismus sich in der Bewegung einer radikalen Freiheit enthüllt, die es einerseits ablehnt, sich in der Prä-Determinierung Gottes zu verlieren, andererseits und ebensogut im Determinismus der Natur, und die daher schließlich die regulierende Funktion eines Transzendenten fordert. Ein logisch und historisch definierter Ursprung läßt sich für diesen Vorgang entdecken: die Umkehrung der christlichen Theologie der Schöpfung in den Anthropologien Kants und Feuerbachs. Sie impliziert im Gesamt der menschlichen Situation und Verfassung eine theologische Blickrichtung, die den Platz einer religiösen Relation einnimmt: die als Befreierin von der Natur wirkende Beziehung des Subjektes zum Absoluten. Sie erfolgt schließlich auf zwei verschiedene Arten, die atheistische oder die theistische, und identifiziert dabei das Absolute entweder mit der Totalität des Seins und Bewußtseins oder mit dem Nichts von allem, was ist an Sein und Bewußtsein. Wenn somit der «Atheismus» nicht das letzte Wort über das religiöse Wesen des Humanismus ist – ist es da nicht bezeichnend, daß die Gedanken, die aus dem ontotheologischen Kreis, in dem es um das ewige Heil des Ich geht, heraustreten, dahin gekommen sind, sich als «Irreligion» oder «Gedanken-ohne-Gott» zu bezeichnen?

<sup>1</sup> L. Goldmann, *Le dieu caché* (Paris 1959) 450 Seiten; *Introduction à la philosophie de Kant* (Paris 1967) 310 S.

<sup>2</sup> *Le dieu caché*, 45.

<sup>3</sup> aaO. 57.

<sup>4</sup> *Introduction à la philosophie de Kant*, 249. Über dieses

gleiche Thema hat sich in ähnlicher Weise und doch unabhängig von Goldmann R. Garaudy geäußert. (Vgl. *Marxisme du XXe siècle* [Paris 1967] 182–183.)

<sup>5</sup> J.-P. Sartre, *L'existencialisme est un humanisme* (Paris 1968) 94.

<sup>6</sup> Die kartesianische Freiheit, *Situations I* (Paris 1947) 334.

<sup>7</sup> Vgl. *L'être et le néant* (Paris, Neuaufl. 1957) 27–34.

<sup>8</sup> J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence* (Paris 1971) 92. Diese für ein Hinausgehen über das Christentum angebotene Lösung hat ein treuer Schüler Sartres wieder aufgegriffen und in einem Werk entwickelt, das eine weite Verbreitung gefunden hat: F. Jeason, *La foi d'un incroyant* (Paris 1963) 183 Seiten.

<sup>9</sup> H. Duméry, *Blondel et la philosophie contemporaine = Etudes blondéliennes*, Bd. 2 (Paris 1952) 71–141; – *Foi et interrogation* (Paris 1953) 73–123; – *Le problème de Dieu en philosophie de la religion* (Paris 1957) 143 Seiten; – *Philosophie de la religion* (Paris 1957) XII–305 und 299 Seiten; vgl. den Versuch von H. Duméry in der französischen Ausgabe von *Concilium* 46 (1969) 155–157. Obwohl wir das Denken von Duméry dem Humanismus zurechnen, wissen wir sehr wohl, daß eine Metaphysik des Geistes in Wiederaufnahme des Neuplatonismus die Grenzen einer solchen Einordnung sprengt. Dennoch konnte sich im französischen Milieu der Jahre 1950–1960 die Konzeption des Religionsphilosophen als eine Antwort auf die Herausforderung des

existentialistischen Atheismus darstellen, obwohl der Neuplatonismus nach wie vor eine Philosophie der radikalen Freiheit ist.

<sup>10</sup> *Philosophie de la religion*, Bd. 1, 100.

<sup>11</sup> *Foi et interrogation* 123.

<sup>12</sup> *Le dieu caché*, 337.

<sup>13</sup> *Introduction à la philosophie de Kant*, 259.

<sup>14</sup> aaO. 259.

<sup>15</sup> aaO. 249.

<sup>16</sup> aaO. 276.

<sup>17</sup> *L'être et le néant*, 654.

<sup>18</sup> aaO. 717.

<sup>19</sup> J. M. G. Clezio, *Un homme exemplaire: L'Arc*, 30 (1966) 6.

<sup>20</sup> Vgl. M. Blondel, *L'Action* (Paris 1950) 356.

<sup>21</sup> *Philosophie de la religion*, Bd. 1, 291.

<sup>22</sup> *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, 125.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

YVES LABBÉ

geboren am 27. April 1944 in Lamballe (Frankreich), 1968 zum Priester geweiht. Er studierte Theologie, Philosophie und Logik an den Instituts Catholiques zu Angers und Paris sowie an den Universitäten von Paris.

Arthur Gibson

## Zukunftsvisionen

Kein menschlicher Futurist schreibt über die Zukunft mit absoluter Objektivität. Sie alle schreiben eben von ihrem Gesichtswinkel aus und nicht selten sehen sie das, was ihr Optimismus für wünschenswert oder ihr Pessimismus für verhängnisvoll hält, als gewiß an. Wahrscheinlich wird sich keine ihrer Zukunftsvisionen genau erfüllen. Dennoch sind ihre Vorhersagen zumindest wichtige Anhaltspunkte, um in der menschlichen Gegenwart zur Tat anzuspornen.

Kritiken dieser Bilder werden ebenfalls voreingenommen sein, obwohl die Kritik sich für gewöhnlich allein schon deswegen als objektiver ausgibt, weil sie sich vor jedem persönlichen Engagement hütet und pedantisch schwache Punkte oder innere Widersprüche in den Vorstellungen anderer hervorhebt. Die vorliegende Kritik wird offen gestanden voreingenommen sein. Meines Erachtens sind gewisse Visionen über die Zukunft des Menschen schrecklich einseitig und verbogen, die

meisten von ihnen zumindest gefärbt und keine von ihnen ganz überzeugend. Diese meine Ansicht beruht auf einem einfachen Grund: alles, was ich gelesen habe (mit Ausnahme vielleicht zweier oder dreier ausgezeichnete Science-fiction-Visionen) stehen der Macht, welche die Zukunft sicherlich (wenn ich auch nicht genau weiß, wie) gestalten wird, entweder geringschätzig oder angst-erfüllt gegenüber. Diese Kraft ist die Symbiose des Menschen und der Maschine.

Die Technisierung ist zum neuen Prügelknaben geworden. Die Fanatiker (seien sie nun atheistische Humanisten oder theistische Antitechnokraten) sehen die Hoffnung einzig in einer totalen Auflehnung des Menschen gegen die Technisierung, und in extremen Fällen läßt sie ihr Fanatismus wännen, daß diese Revolte möglich sei. Das bezeichnendste Beispiel dafür ist Charles Reich mit seinem Buch *«The Greening of America»*.<sup>1</sup> Die moderneren Propheten werden am treffendsten von Alvin Toffler mit *«Future Shock»*<sup>2</sup> und Arthur Koestler mit *«The Ghost in the Machine»*<sup>3</sup> repräsentiert. Mir ist jedoch noch keine vollblütige nichtutopische Studie in die Finger gekommen, welche die Symbiose von Mensch und Maschine als möglich und als positive Zukunftskraft ansieht. Vielleicht schreibe ich bald eine solche; mittlerweile werde ich versuchen, diejenigen Zukunftsbilder zu beurteilen,