

Sarah Bakewell

*Wie man
Mensch wird*

UNKORRIGIERTE LESEPROBE

Pressesperrfrist für Rezensionen:

24. August 2023

Die Veröffentlichung einer Rezension vor Ablauf
der Sperrfrist ist nur mit vorheriger schriftlicher
Genehmigung des Verlags C.H.Beck erlaubt.



SARAH BAKEWELL

WIE MAN
MENSCH WIRD



Auf den Spuren der
HUMANISTEN

Freies Denken, Neugierde und Glück
von der Renaissance
bis heute

*Aus dem Englischen
von Rita Seuß*



C.H.BECK



Titel der englischen Originalausgabe: «Humanly Possible.
Seven Hundred Years of Humanist Freethinking, Enquiry and Hope»
Copyright © Sarah Bakewell 2023
Zuerst erschienen 2023 bei Chatto & Windus, London

Mit 73 Abbildungen

Bildnachweis:

Seite 19: Pictorial Press Ltd / Alamy Stock Photo; Seite 24: Wellcome Collection.
Attribution 4.0 International (CC By 4.0); Seite 27: Science History Images /
Alamy Stock Photo; Seite 42: Bridgeman Images; Seite 57: aus The Illustrated London
News, September 27, 1851 (Look and Learn / Illustrated Papers Collection,
Bridgeman Images); Seite 63: Wellcome Collection; Seite 68: GRANGER –
Historical Picture; Seite 79: Mit freundlicher Genehmigung von Humanists UK

Die Arbeit der Übersetzerin an diesem Buch
wurde vom Deutschen Übersetzerfonds gefördert.

Für die deutsche Ausgabe:
© Verlag C.H.Beck oHG, München 2023
www.chbeck.de

Umschlaggestaltung: geviert.com, Christian Otto
Umschlagabbildungen: Albrecht Dürer, Proportionsstudien zu Adam und Eva,
Federzeichnung, © Purix Verlag Volker Christen / Bridgeman Images;

Ornamente: © Shutterstock
Satz: Janß GmbH, Pfungstadt
Druck und Bindung: Beltz GmbH, Bad Langensalza
Printed in Germany
Werbemittel-Nr.: 258377



klimateutral produziert
www.chbeck.de/nachhaltig

Auf den Spuren der Humanisten

Über das Buch



Vor 700 Jahren kam die unverschämte Idee auf, dass der Mensch im Kern gut und frei ist und dass er auf der Suche nach Glück allein mit dem Kompass der Vernunft durch stürmische Zeiten steuern kann. Sarah Bakewell macht mit den italienischen Humanisten bekannt, die diese Idee in die Welt setzten, und beschreibt, wie inspirierend deren Neugierde, Forschergeist und Optimismus gewirkt haben, trotz aller Anfeindungen durch Theologen und Tyrannen. Wer sich von der kühnen Idee der Humanisten anstecken lassen will, der lese dieses fesselnde, vor klugen Gedanken und ungewöhnlichen Geschichten vibrierende Buch.

Wer Entscheidungen lieber aus Verantwortung und Mitgefühl als nach Gesetzen und Geboten trifft, wer das Leben einzelner Menschen interessanter findet als kollektive Visionen, und wer davon träumt, unbekannte Welten zu entdecken, der steht, ob er will oder nicht, in der Tradition des Humanismus. Sarah Bakewell macht mit den wichtigsten Humanisten bekannt, die uns bis heute etwas zu sagen haben – von den Literaten und Künstlern der Renaissance und ihrer Vision eines «universalen Menschen» über den Kosmopoliten Erasmus von Rotterdam bis zu engagierten Denkern des 20. Jahrhunderts wie Bertrand Russell oder Zora Neale Hurston. Sarah Bakewell erzählt von den mutigen Lebenswegen und überraschenden Entdeckungen der Humanisten und geht so deren großer Frage nach, wie man Mensch wird. Denn wir werden zwar als Menschen geboren, aber erst in einer Welt voller Beziehungen, Geschichten, Wissen, Lieder oder Bilder können wir wirklich Mensch werden: aufgeschlossen, neugierig, frei und glücklich im Hier und Jetzt.



Foto: © Tüindi Eugenia Haulik

**«Ich habe begonnen,
dem Individuum mehr Wert beizumessen
als den großen Ideen»**

Über Sarah Bakewell



Sarah Bakewell wurde im 20. Jahrhundert in Bournemouth an der Südküste Englands geboren. Als sie fünf Jahre alt war, nahmen ihre Eltern sie mit auf eine Weltreise, die sie überwiegend in einem VW-Bus erlebte. Nach zwei Jahren ging der Bulli für einige Jahre an der australischen Küste in der Nähe von Sydney vor Anker, bis die Familie schließlich als Backpacker über den Pazifik und Amerika nach England zurückkehrte. Dort besuchte Sarah Bakewell diverse Schulen und studierte Philosophie an der University of Essex. Sie hat als Buchhändlerin in London gearbeitet, für den National Trust seltene Bücher katalogisiert und Creative Writing an der City University in London und am Kellogg College in Oxford unterrichtet. Heute lebt Sarah Bakewell als freie Schriftstellerin überwiegend in London.

Bei C.H.Beck erschienen von ihr bereits «Wie soll ich leben? oder Das Leben Montaignes in einer Frage und zwanzig Antworten» (C.H. Beck Paperback, 2. Aufl. 2019), «Das Café der Existenzialisten. Freiheit, Sein und Aprikosencocktails» (C.H.Beck Paperback, 4. Aufl. 2021) sowie «Montaigne oder Das Glück, mit Büchern zu leben» (2022).

Weitere Informationen:

<https://sarahbakewell.com>

SARAH BAKEWELL



oder Das Leben
MONTAIGNES
in einer Frage und
zwanzig Antworten

C.H.Beck

Sarah Bakewells geniale Biographie «Wie soll ich leben? oder Das Leben Montaignes in einer Frage und zwanzig Antworten» (2012, C.H.Beck Paperback 2016) wurde zu einem internationalen Bestseller. Sie wurde dafür mit dem Duff Cooper Prize for Non-Fiction und dem National Books Critics Circle Award for Biography ausgezeichnet. Das Buch stand außerdem auf der Shortlist für den Costa Biography Award und den Marsh Biography Award.

«Eine begnadete Einführung in den Meister!»

Stimmen zu «Wie soll ich leben?»



«Eine Mischung aus Biographie und Alain-de-Bottonesker Lebensphilosophie, ... eine überzeugende Verbindung von Literatur und Leben.»
The Times Literary Supplement

«Eine reizvolle Begegnung oder Wiederbegegnung mit dem großen Stoiker der Renaissance.» *Joseph Hanimann, Süddeutsche Zeitung*

«Sarah Bakewell gelingt das Kunststück, Montaignes «geplant planlose» Erkundungen exzellent vor Augen zu führen und gleichzeitig den biographischen ... Hintergrund mit sicherer Hand einzubeziehen.» *Helmut Mayer, Frankfurter Allgemeine Zeitung*

«Glänzend konzipiert und vorzüglich geschrieben. Sarah Bakewell bringt eine neue Generation dazu, sich in Montaigne zu verlieben ..., enorm fesselnd, rühmenswert.» *James McConnachie, Sunday Times*

«Eine überragende, begnadete Einführung in den Meister!» *The Guardian*

«Eine bezaubernde Einführung in Leben und Denken Montaignes und ein großes Lesevergnügen. Hier ist eine Autorin, deren Liebe zu ihrem Gegenstand ansteckend ist.» *Mark Lilla, The New York Review of Books*

«Montaigne hat hier die Biographie, die er verdient, und hätte seine Freude an ihrem unkonventionellen Aufbau.» *The Independent*

SARAH BAKEWELL

DAS CAFÉ DER EXISTENZIALISTEN



Sarah Bakewells meisterhafte Kollektivbiographie «Das Café der Existenzialisten» (2016, C.H.Beck Paperback 2018) wurde in über zwanzig Sprachen übersetzt und von der New York Times zu den «Ten Best Books of 2016» erklärt. 2018 wurde die Autorin mit dem Windham-Campbell Literature Prize in Non-Fiction ausgezeichnet.

«Ganz großes Denker-Kino!»

Stimmen zu «Das Café der Existenzialisten»



«Die Existenzialisten treffen im Augenblick einen blank liegenden Nerv.»

Iris Radisch, Die Zeit

«Großartig erzählte Philosophiegeschichte ... Sarah Bakewell hat das philosophische Sachbuch der Stunde geschrieben.»

Hannah Lühmann, Welt am Sonntag

«Den großen existenzialistischen Themen ... nähert sich Bakewell mit einer Leichtigkeit und Prägnanz, die man in den meisten einschlägigen Einführungen vergeblich sucht.»

Marianna Lieder, Philosophie Magazin

«Ganz großes Denker-Kino!» *Christine Dössel, Süddeutsche Zeitung*

«Bakewells Gabe, selbst die anspruchsvollsten philosophischen Gedanken verständlich zu machen, lässt die Lektüre zu einem intellektuellen Vergnügen ersten Ranges werden. Gleichermäßen kenntnisreich wie leichtfüßig.»

Oliver Pfohlmann, Neue Zürcher Zeitung

«Unterhaltsam und maßgeblich.» *Roger Lewis, The Times*

«Sarah Bakewell bringt alle Voraussetzungen mit, um uns die Geschichte des Existenzialismus zu erzählen. ... Sie schreibt gut, mit leichter Feder und einem sehr angelsächsischen Humor und bietet faszinierende Einsichten.»

Andrew Hussey, The Guardian

«Sie hat den Dreh raus, wie man zentrale Ideen auf den Punkt bringt. ... Ihr Buch schlägt Schneisen durch ein philosophisches Dickicht, in dem sich die meisten auf sich alleine gestellt verlaufen würden.» *Julian Baggini, Financial Times*

«Dies ist, Sie werden es erraten haben, kein 08/15-Buch über Philosophie, im Gegenteil: Es ist skurril, witzig, klar und leidenschaftlich. ... Sarah Bakewells Stimme hat einen natürlichen Charme. ... Nur wenige Autoren können komplizierte Ideen so leicht verständlich erklären.» *Craig Brown, Daily Mail*

«Das Buch ist vollgepackt mit interessantem Stoff und reich an Atmosphäre. In seinem Zentrum steht ein klares Verständnis von der Verbindung zwischen Philosophie und Leben.» *Ruth Surr, The Wallstreet Journal*

«Ein Werk voller tiefer Einsicht und Sympathie, das uns daran erinnert, wie spannend diese Denker sein können. Ein Page-Turner.» *Lorin Stein, The Paris Review*

«Diese empfindsame, scharfsinnige und faire Darstellung der Existenzialisten endet damit, wie sie nacheinander sterben, und lässt mich mit dem Gefühl von Wehmut und Verlust zurück, das man nach der Lektüre eines großen Romans hat.» *Jane O'Grady, The Telegraph*

«Brillant. Bakewell erklärt den Existenzialismus über die Lebensläufe seiner Vertreter. ... Das Buch belegt ihre Überzeugung, dass Ideen interessant sind, Menschen aber bei Weitem interessanter.» *Publishers Weekly*

Wie man Mensch wird

Inhaltsverzeichnis des Buches

<i>Only connect! Eine Einleitung</i>	000
I. Das Land der Lebenden	000
2. Schiffe bergen	000
3. Provokateure und Heiden	000
4. Wundernetz	000
5. Menschliche Angelegenheiten	000
6. Fortwährende Wunder	000
7. Ein Wirkungskreis für alle menschlichen Wesen	000
8. Die Menschheit entfalten	000
9. Ein Traumland	000
10. Doktor Hoffnungsvoll	000
11. Das menschliche Gesicht	000
12. Der Ort, um glücklich zu sein	000
Dank	000
 <i>Anhang: Erklärung des modernen Humanismus</i>	000
Anmerkungen	000
Bildnachweis	000
Register	000



Only connect!

Eine Einleitung



Was ist Humanismus?» Diese Frage wird in David Nobbs' 1983 erschienenem humoristischen Roman *Second from Last in the Sack Race* bei der Eröffnungssitzung der Bisexual Humanist Society des Gymnasiums von Thurmarsh gestellt – «bisexual», weil sowohl Jungen als auch Mädchen teilnehmen können. Sofort geht alles wild durcheinander.

Ein Mädchen sagt, Humanismus sei der Versuch der Renaissance, das Mittelalter hinter sich zu lassen. Sie meint die literarische und kulturelle Erneuerung, die im 14. und 15. Jahrhundert von entschlossenen, unkonventionellen Intellektuellen in italienischen Städten wie Florenz ausging. Falsch, widerspricht eine andere. Humanismus bedeute, «freundlich zu sein und nett zu Tieren und sowas, Wohltätigkeit zu üben und ältere Leute und so zu besuchen».

Ein drittes Mitglied lässt das nicht gelten; damit verwechsle man Humanismus mit Humanitarismus. Und ein viertes Mitglied beschwert sich, sie verschwendeten doch nur ihre Zeit. Die Menschenfreundin reagiert gereizt: «Nennst du es Zeitverschwendung, wenn man verletzte Tiere bandagiert und sich um ältere Leute und so kümmert?»

Ihre Kritikerin schlägt eine andere Definition vor. Humanismus sei «eine Philosophie, die das Übernatürliche ablehnt, den Menschen als ein natürliches Wesen betrachtet und seine grundlegende Würde, seinen Wert und seine Fähigkeit zur Selbstverwirklichung durch den Gebrauch der Vernunft und der wissenschaftlichen Methode verteidigt». Das kommt gut an, bis einer der Diskutanten ein Problem anspricht: Man-

che Leute glauben an Gott, bezeichnen sich aber dennoch als Humanisten. Am Ende der Sitzung sind alle verwirrter als am Anfang.¹

Doch die Thurmarshianer hätten sich keine Sorgen machen müssen: Sie waren *alle* auf der richtigen Spur. Jede ihrer Beschreibungen – und vieles andere – trägt zu einem umfassenden und facettenreichen Bild dessen bei, was Humanismus bedeutet und was Humanisten im Laufe der Jahrhunderte getan, untersucht und geglaubt haben.

Eine Schülerin hatte von einer nicht übernatürlichen Sicht auf das Leben gesprochen, und tatsächlich ziehen es viele moderne Humanisten vor, ohne religiöse Überzeugung zu leben und ihre moralischen Entscheidungen auf der Basis von Empathie, Vernunft und dem Gefühl der Verantwortung gegenüber anderen Lebewesen zu treffen. Ihre Weltsicht wurde von dem Schriftsteller Kurt Vonnegut auf den Punkt gebracht, als er schrieb: «Ich bin Humanist, was unter anderem bedeutet, dass ich versuche, mich anständig zu verhalten, ohne Belohnung oder Strafe nach dem Tod zu erwarten.»²

Aber auch der Thurmarshianer hatte Recht, der sagte, dass es Humanisten mit religiösen Überzeugungen gebe. Diese könnten trotzdem als Humanisten bezeichnet werden, insofern für sie das Leben und die Erfahrungen der Menschen hier auf der Erde im Vordergrund stehen, nicht Institutionen, Doktrinen oder eine Theologie des Jenseits.

Andere Bedeutungen von «Humanismus» haben mit religiösen Fragen überhaupt nichts zu tun. Ein humanistischer Philosoph zum Beispiel ist einer, der die ganze lebendige Person in den Mittelpunkt stellt, statt sie in Systeme aus Worten, Zeichen oder abstrakten Prinzipien zu zerlegen. Ein humanistischer Architekt entwirft Gebäude nach menschlichem Maß, damit die Menschen, die darin wohnen müssen, sich nicht davon erdrückt oder überwältigt fühlen. Genauso kann es eine humanistische Medizin, Politik oder Bildung geben. Humanismus gibt es auch in Literatur, Fotografie und Film. In jedem Fall steht das Individuum an erster Stelle und wird keinem alles überwölbenden Konzept oder Ideal untergeordnet. Das kommt dem nahe, was die «humanitäre» Schülerin meinte.

Aber was ist mit den Gelehrten im Italien des 14. und 15. Jahrhunderts und späterer Epochen, von denen die erste Thurmarshianerin spricht? Sie waren Humanisten eines anderen Typs: Sie übersetzten und

edierten Bücher und unterrichteten Schüler, sie korrespondierten mit klugen Freunden, diskutierten über verschiedene Textauslegungen, förderten das geistige Leben und schrieben und redeten überhaupt viel. Sie waren Spezialisten der *studia humanitatis* oder humanistischen Studien, also der Geisteswissenschaften, die im Englischen *humanities* genannt werden. Ausgehend vom lateinischen Begriff wurden sie als *umanisti* bekannt, auch sie sind also Humanisten. Viele teilten die ethischen Anliegen von Humanisten anderen Typs und waren überzeugt, dass das Erlernen und Lehren der *studia humanitatis* zu einem tugendhafteren und zivilisierteren Leben befähige. Dozentinnen und Dozenten humanistischer und geisteswissenschaftlicher Fächer allgemein halten, wenn auch in modernisierter Form, oft immer noch an dieser Überzeugung fest. Sie versuchen, die Studenten mit literarischen und kulturellen Erfahrungen und mit den Instrumenten der kritischen Analyse vertraut zu machen, um ihre Sensibilität für die Perspektiven anderer zu schärfen, ihr Verständnis für politische und historische Ereignisse zu verfeinern und eine differenziertere und reflektiertere Sicht des Lebens allgemein zu vermitteln. Sie möchten die *humanitas* pflegen, was im Lateinischen Menschsein oder Menschlichkeit bedeutet und Nuancen von kultiviert, kenntnisreich, wortgewandt, wohlwollend und gesittet enthält.³

Was also verbindet religiöse, nichtreligiöse, philosophische, praktische und Geisteswissenschaften lehrende Humanisten, falls sie überhaupt etwas gemeinsam haben? Die Antwort steckt schon im Namen: Sie alle haben die *menschliche* Dimension des Lebens im Blick.

Was ist das für eine Dimension? Das lässt sich schwer definieren, aber sie liegt wohl irgendwo zwischen dem physischen Reich der Materie und einer wie auch immer vorstellbaren rein spirituellen oder göttlichen Sphäre. Natürlich bestehen wir Menschen aus Materie, wie alles um uns herum. Am anderen Ende dieses Spektrums können wir, wie manche glauben, auf irgendeine Weise mit dem Numinosen in Verbindung treten, während wir uns gleichzeitig in einem Wirklichkeitsraum befinden, der weder rein physisch noch rein spirituell ist. Hier üben wir kulturelle, geistige, moralische, rituelle und künstlerische Tätigkeiten aus, wie sie, wenn auch nicht ausschließlich, für unsere Spezies charakteristisch sind. In diese Tätigkeiten investieren wir einen Großteil unserer Zeit und Energie: indem wir reden, Geschichten erzählen, Bilder

oder Modelle anfertigen, ethische Urteile fällen und darum ringen, das Richtige zu tun; indem wir soziale Vereinbarungen aushandeln, in Tempeln, Kirchen oder heiligen Hainen beten, Erinnerungen weitergeben, unterrichten, musizieren, Witze erzählen und zur Belustigung anderer herumalbern; indem wir versuchen, Dinge zu ergründen oder einfach nur die Art von Lebewesen zu sein, die wir sind. Das ist die Sphäre, die Humanisten jeder Couleur in den Mittelpunkt ihres Interesses stellen.

Während Naturwissenschaftler die physische und Theologen die göttliche Welt studieren, befassen sich Humanisten der geisteswissenschaftlichen Tradition mit der menschlichen Welt der Kunst, Geschichte und Kultur. Nichtreligiöse Humanisten treffen ihre moralischen Entscheidungen auf der Grundlage des menschlichen Wohlergehens, nicht einer göttlichen Weisung. Religiöse Humanisten konzentrieren sich zwar gleichfalls auf das menschliche Wohlergehen, aber sie tun es im Rahmen ihres Glaubens. Philosophische und andere Humanisten gleichen ihre Ideen permanent mit der realen menschlichen Erfahrungswelt ab.

In diesem Ansatz, der den Menschen in den Mittelpunkt rückt, klingt eine Bemerkung des griechischen Philosophen Protagoras an, der vor zweieinhalbtausend Jahren schrieb: «Der Mensch ist das Maß aller Dinge.»⁴ Das mag arrogant klingen, bedeutet aber nicht, dass sich das gesamte Universum unseren Vorstellungen anpassen muss, und noch weniger, dass wir das Recht haben, uns gegenüber anderen Lebensformen als Herrscher aufzuspielen. Wir können es so verstehen, dass wir als Menschen unsere Wirklichkeit auf eine menschlich geprägte Weise erleben. Wir sind mit menschlichen Angelegenheiten vertraut und beschäftigen uns mit ihnen. Sie sind uns wichtig, nehmen wir sie also ernst.

Zugegeben, nach dieser Definition ist fast alles, was wir tun, in gewisser Weise humanistisch. Andere Definitionsvorschläge sind sogar noch umfassender. E. M. Forster – ein zutiefst «humaner» Schriftsteller und zahlendes Mitglied humanistischer Organisationen – antwortete auf die Frage, was Humanismus für ihn bedeute:

Der Humanismus könnte angemessener gewürdigt werden, wenn man all die Dinge auflistete, die man genossen oder bemerkenswert gefunden hat,



E. M. Forster, 1924

all die Menschen, die einem geholfen haben, und die Menschen, die man geliebt und denen man zu helfen versucht hat. Die Liste wäre nicht dramatisch, ihr würde der Wohlklang eines Glaubensbekenntnisses und die Feierlichkeit einer Sanktion fehlen, aber sie könnte getrost vorgetragen werden, denn aus ihr spräche menschliche Dankbarkeit und menschliche Hoffnung.⁵

Das ist unwiderstehlich, kommt aber dem völligen Verzicht auf eine Definition nahe. Forsters Weigerung, irgendetwas Abstraktes oder Dogmatisches über den Humanismus zu sagen, ist allerdings an sich schon typisch humanistisch. Für ihn ist es eine persönliche Angelegenheit – und genau das ist der Punkt. Denn oft ist Humanismus tatsächlich etwas Persönliches, weil es um Personen geht.

Auch für mich ist er etwas Persönliches. Ich bin eine Humanistin im nichtreligiösen Sinn. In meiner Weltsicht und Lebenspraxis bin ich immer mehr zur Humanistin geworden und habe begonnen, dem Individuum mehr Wert beizumessen als den großen Ideen, die ich früher

spannend fand. Und nachdem ich jahrelang über geisteswissenschaftliche Humanisten vergangener Epochen gelesen und geschrieben habe, bin ich fasziniert von diesem gemeinsamen Fundament aller humanistischen Studien.

Ich habe das Glück, meinen Humanismus relativ ungestört praktizieren zu können. Doch für viele ist er etwas, für das sie ihr Leben riskieren – und persönlicher geht es ja wohl nicht. Und da, wo der Humanismus nicht genau verstanden wird, kann sich diese Gefahr noch verschärfen, wie der Fall eines jungen Humanisten in Großbritannien zeigt.

Hamza bin Walayat stammt aus Pakistan, aber im Jahr 2017 lebte er im Vereinigten Königreich und beantragte eine Aufenthaltsgenehmigung mit der Begründung, er habe wegen seiner humanistischen Überzeugungen und seines Bruchs mit dem Islam in seinem Heimatland Morddrohungen erhalten, besonders auch aus seinem eigenen familiären Umfeld. Er fürchtete, im Fall einer Abschiebung getötet zu werden. Eine berechtigte Angst, denn Humanismus gilt in Pakistan (aber auch in einigen anderen Ländern) als Blasphemie und kann sogar mit dem Tod bestraft werden. In der Praxis wurden pakistanische Humanisten meist von einem Selbstjustiz übenden Mob getötet, während die Behörden wegschauten. Ein berüchtigter Fall ereignete sich in jenem Jahr 2017. Der Student Mashal Khan, der in sozialen Medien als «der Humanist» auftrat, wurde von einem Mob aus Mitstudenten zu Tode geprügelt.⁶

Als Mitarbeiter des britischen Innenministeriums Hamza im Rahmen des Verfahrens für seine Aufenthaltsgenehmigung befragten, forderten sie ihn auf, den Begriff Humanismus zu definieren. Hamza sprach von den Werten aufklärerischer Denker des 18. Jahrhunderts. Eine ausgezeichnete Antwort, denn das aufklärerische Denken war humanistisch in einer Weise, die mehreren Definitionen der Humanist Society von Thurmarsh entspricht. Ob aus Unwissenheit oder weil sie Gründe brauchten, um seinen Antrag abzulehnen, wollten sie von ihm den Namen eines antiken *griechischen* Philosophen – Platon oder Aristoteles – hören. Was merkwürdig ist, denn in Büchern über Humanismus werden Platon und Aristoteles kaum erwähnt, und das aus gutem Grund, denn sie waren in vieler Hinsicht nicht besonders humanistisch. Das britische Innenministerium jedoch kam zu dem Schluss, Hamza sei kein Humanist, und lehnte seinen Asylantrag ab.

Die Organisation Humanists UK und andere Sympathisanten nahmen sich des Falls an. Sie wiesen auf die falsche Auswahl der Philosophen hin⁷ und argumentierten, Humanismus sei ohnehin kein Glaubenssystem, das sich auf einen Kanon von Autoritäten stütze.⁸ Ein Humanist müsse nicht über bestimmte Denker Bescheid wissen, so wie man beispielsweise von einem Marxisten erwarten könne, dass er über Marx Bescheid weiß. Humanisten lehnen es oft sogar ganz ab, sich einer ideologischen «heiligen Schrift» verpflichtet zu fühlen. Mit so viel Unterstützung und starken Argumenten erhielt Hamza im Mai 2019 schließlich doch noch das Bleiberecht. Später wurde er Vorstandsmitglied der Humanists UK. Nach Hamzas Erfolg müssen Beamte des britischen Innenministeriums, die Asylanträge zu prüfen haben, einen Einführungskurs in humanistisches Denken absolvieren.⁹

Humanismus ist also etwas Persönliches, doch der Begriff hat so viele Bedeutungen und Implikationen, dass er nicht auf die Theorie oder Praxis einer bestimmten Person bezogen werden kann. Außerdem haben sich Humanisten bis vor kurzem nur selten zu offiziellen Organisationen zusammengeschlossen und oft sogar nicht einmal die Bezeichnung *Humanisten* für sich in Anspruch genommen. Selbst wenn sie sich glücklich schätzten, *umanisti* zu sein, verwendete bis ins 19. Jahrhundert keiner von ihnen «Humanismus» im Sinn eines allgemeinen Begriffs oder einer allgemeinen Praxis. (Es hat etwas angenehm Humanistisches, dass die *Menschen* dem Begriff um ein paar Jahrhunderte voraus sind.) Es erscheint alles ein bisschen nebulös – und doch glaube ich, dass es so etwas wie eine kohärente, von allen geteilte humanistische Tradition gibt und dass es sinnvoll ist, deren Vertreter in einem gemeinsamen Rahmen zu betrachten. Sie sind durch verschiedenfarbige, aber bedeutungsvolle Fäden miteinander verbunden. Diese Fäden möchte ich in dem vorliegenden Buch nachverfolgen – und ich lasse mich dabei von einem anderen großen humanistischen Satz von E. M. Forster leiten: «Only connect!»

So lauten Motto und Mantra seines 1910 erschienenen Romans *Howards End*, und Forster meinte damit ein ganzes Spektrum von Dingen: dass wir auf das schauen sollten, was uns verbindet, statt auf das Trennende; dass wir versuchen sollten, die Sicht anderer Menschen auf die Welt genauso wertzuschätzen wie unsere eigene; und dass wir die

durch Selbstbetrug oder Heuchelei verursachte innere Zersplitterung unserer selbst vermeiden sollten. Ich stimme all dem zu – und nehme es als Ermunterung, eine Geschichte des Humanismus im Geist des Verbindenden und nicht des Trennenden zu erzählen.

Im persönlich geprägten Geist von E. M. Forster werde ich auch mehr über *Humanisten* als über *Ismen* schreiben. Ich hoffe, meine Leserinnen und Leser lassen sich – wie ich – faszinieren und manchmal inspirieren von diesen Geschichten über die Abenteuer, Auseinandersetzungen, Bemühungen und Beschwerden der Humanisten in einer Welt, die ihnen oft mit Unverständnis oder Schlimmerem begegnet ist. Einige machten zwar gute Erfahrungen und fanden beneidenswerte Nischen in einem akademischen oder höfischen Umfeld, konnten aber ihre Position nur selten lange behalten. Andere führten ein wechselvolles und schwieriges Leben als Außenseiter. Über die Jahrhunderte hinweg waren Humanisten gelehrte Exilanten oder Wanderer, die von ihren geistigen und sprachlichen Fähigkeiten lebten. In der frühen Neuzeit gerieten einige von ihnen in die Fänge der Inquisition oder anderer Institutionen, die sie wegen Ketzerei verfolgten. Andere verheimlichten, was sie wirklich dachten, um sich zu schützen, manchmal so erfolgreich, dass wir es bis heute nicht wissen. Bis weit ins 19. Jahrhundert hinein konnten nichtreligiöse Humanisten (oft «Freidenker» genannt) verunglimpft, eingesperrt und entrechtet werden. Im 20. Jahrhundert wurde ihnen verboten, sich frei zu äußern. Sie wurden von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen, strafrechtlich verfolgt und ins Gefängnis gesteckt. Und noch im 21. Jahrhundert haben Humanisten unter all dem zu leiden.

Der Humanismus provoziert heftige Reaktionen. Es geht um den menschlichen Faktor, aber der ist kompliziert und betrifft jeden von uns in seinem tiefsten Inneren: das Menschsein ist ein unergründliches Rätsel und eine beständige Herausforderung. Da so vieles von unseren Vorstellungen über uns selbst abhängt, ist es nicht verwunderlich, dass Menschen, die sich offen zu humanistischen Ansichten bekennen, leicht zu Opfern werden können, vor allem in Situationen, in denen religiöse oder politische Konformität mit allen Mitteln durchgesetzt wird. Doch langsam, leise und immer wieder von Rückschlägen begleitet, haben diese unbeugsamen Humanisten über Generationen hinweg

ihre Ansichten mit Eloquenz und Verstand vorgetragen, so dass ihre Ideen heute in vielen Gesellschaften verbreitet sind, ob sie als humanistisch erkannt werden oder nicht.

Die Personen, die wir in diesem Buch kennenlernen werden, lebten in einer Zeit, als der Humanismus allmählich die Gestalt annahm, in der wir ihn heute kennen. Die Geschichte, die ich erzähle, umfasst im Wesentlichen siebenhundert Jahre, vom 14. Jahrhundert bis heute. Die meisten (nicht alle) Personen, die in diesem Buch auftauchen, haben in dieser Zeit gelebt, und die meisten (nicht alle) waren Europäer. Ich habe meine Geschichte auf diesen Zeitraum begrenzt, weil er eine Menge interessante Ereignisse aufweist, aber auch, weil er eine gewisse Kontinuität garantiert. Viele, von denen ich erzähle, wussten, was die anderen geschrieben hatten, und reagierten darauf, auch wenn sie einander nicht persönlich kannten. Der historische und geographische Ausschnitt, den ich gewählt habe, hilft, Grundformen des humanistischen Denkens zu skizzieren und ihre Entwicklung nachzuverfolgen.

Aber auch der größere Zusammenhang soll im Blick behalten werden: die breitere und umfassendere Geschichte des humanistischen Lebens und Denkens überall auf der Welt. Humanistisches Gedanken-gut hat sich in vielen Kulturen und Epochen entwickelt. Ich bin sicher, dass es in der einen oder anderen Form existiert, seit unsere Spezies begonnen hat, über sich selbst nachzudenken und ihre Optionen und ihre Verantwortung in dieser Welt zu erwägen.

Betrachten wir also, bevor wir anfangen, diesen größeren Horizont und erkunden einige humanistische Schlüsselideen.

Beginnen wir mit der ersten von den Thurmarshianern genannten Variante, dass das menschliche Leben nicht übernatürlich, sondern irdisch ist. Von allen Möglichkeiten, die auf dieser Sitzung zur Sprache kommen, lässt sich diese historisch am weitesten zurückverfolgen. Die erste uns bekannte Darlegung materialistischer Ansichten stammt aus Indien, aus der Cārvāka-Schule, die bereits vor dem 6. Jahrhundert v. Chr. von dem Denker Bṛhaspati gegründet wurde. Ihre Anhänger glaubten, dass mit dem Tod unseres Körpers auch wir selbst enden.¹⁰ Der Philosoph Ajita Kesakambalī wurde mit den Worten zitiert:



*Porträt Demokrits nach
einem Kupferstich*

Aus den vier Hauptstoffen hier ist der Mensch entstanden; wenn er stirbt, geht das Erdige in die Erde ein, in die Erde über, geht das Flüssige in das Wasser ein, in das Wasser über, geht das Feurige in das Feuer ein, in das Feuer über, geht das Luftige in die Luft ein, in die Luft über, in den Raum zerstreuen sich die Sinne. [...] Seien es Toren, seien es Weise: bei der Auflösung des Körpers zerfallen sie, gehn zugrunde, sind nicht mehr nach dem Tode.¹¹

Ein ähnlicher Gedanke taucht hundert Jahre später in der Küstenstadt Abdera im nordöstlichen Griechenland auf, der Heimat des Philosophen Demokrit. Demokrit lehrte, dass alle Entitäten in der Natur aus Atomen bestehen, unteilbaren Teilchen, die sich auf verschiedene Weise zu all den Objekten zusammensetzen, die wir jemals berührt oder gesehen haben. Und auch wir selbst bestehen aus diesen Teilchen, geistig wie körperlich. Solange wir leben, verbinden sie sich zu unseren Gedanken und Sinneserfahrungen. Wenn wir sterben, zerstreuen sie sich und bilden andere Dinge. Das ist das Ende der Gedanken und Erfahrungen – und deshalb enden auch wir.

Ist das humanistisch? Ist es nicht einfach nur deprimierend? Nein;

es hat, ganz im Gegenteil, ermutigende und tröstliche Folgen für unser Leben. Wenn nichts von mir in einem Leben nach meinem Tod weiterexistiert, hat es keinen Sinn, in Angst zu leben und mir Sorgen zu machen, was die Götter mir antun oder welche Qualen oder Abenteuer mich erwarten könnten. Seine Theorie der Atome machte Demokrit so heiter und unbeschwert, dass er als «lachender Philosoph» in die Geschichte einging. Von kosmischer Furcht befreit, konnte er über menschliche Schwächen lachen, statt sie, wie andere, zu beweinen.

Demokrit gab seine Ideen an andere weiter. Zu denen, die sie aufgriffen, gehörte Epikur, der mit seiner Schule in Athen, dem «Garten», eine Gemeinschaft von Schülern und gleichgesinnten Freunden gründete. Die Epikureer suchten ihr Glück hauptsächlich in der Pflege von Freundschaften, in einer einfachen Ernährung mit einem porridgartigen Brei und in der Kultivierung heiterer Gelassenheit. Ein Schlüsselement dieser Gelassenheit war, wie Epikur in einem Brief schrieb, die Vermeidung «jener falschen Vorstellungen über die Götter und den Tod, die die Hauptquelle geistiger Störungen sind».¹²

Dann gab es noch Protagoras – der mit dem «menschlichen Maß», der ebenfalls aus Abdera stammte und Demokrit persönlich kannte. Seine Aufforderung, alles mit dem menschlichen Maß zu messen, wurde schon zu seiner Zeit als beunruhigend empfunden. Aber noch berühmter war er wegen seines Buchs über die Götter, das offenbar auf folgende überraschende Weise begann:

Über die Götter kann ich nichts wissen, weder dass sie sind noch dass sie nicht sind. Vieles macht dieses Wissen unmöglich, so ihre Unsichtbarkeit und die Kürze menschlichen Lebens.¹³

Nach einem solchen Einstieg würde man gern wissen, was im Rest des Buches steht. Aber bereits der erste Satz ist ein Paukenschlag: Vielleicht gibt es Götter, vielleicht auch nicht, aber *für uns* sind sie zweifelhafte und unauffindbare Wesen. Was auf diese Einleitung folgte, war wahrscheinlich die Feststellung, dass wir unser kurzes Leben nicht damit verschwenden sollten, uns über sie den Kopf zu zerbrechen. Wir sollten uns mit unserem irdischen Leben beschäftigen, solange es dauert. Das ist eine andere Art zu sagen, dass das richtige Maß für uns das menschliche ist.

Wir wissen nicht, wie das Buch weiterging, weil außer diesen wenigen Zeilen nichts davon erhalten ist – und wir können uns gut vorstellen, warum. Der Biograph Diogenes Laertios berichtet, dass Protagoras, sobald sein Werk über die Götter erschienen war, «von den Athenern verbannt wurde; seine Bücher, die durch einen Gerichtsboten bei allen Besitzern wieder eingesammelt worden waren, hat man auf der Agora verbrannt».¹⁴ Auch von dem, was Demokrit und die Denker der Cārvāka-Schule geschrieben haben, ist nichts direkt überliefert, vielleicht aus ähnlichen Gründen. Von Epikur kennen wir einige Briefe, doch seine Lehre wurde sehr viel später von dem römischen Dichter Lukrez in Versform gebracht. Auch Lukrez' langes Gedicht mit dem Titel *Über die Natur der Dinge* (*De rerum natura*) wäre fast verloren gegangen, aber eine spätere Abschrift überdauerte in einem Kloster, wo sie im 15. Jahrhundert von humanistischen Büchersammlern gefunden und erneut verbreitet wurde. Trotz dieser fragilen Momente und fast vollständigen Verluste haben also Demokrits Ideen bis heute überlebt – und konnten von der amerikanischen Schriftstellerin Zora Neale Hurston in ihren 1942 erschienenen Memoiren *Dust Tracks on a Road* in die Worte gefasst werden:

Wozu Furcht? Der Stoff meines Seins ist Materie, stets im Wandel begriffen, stets in Bewegung, aber nie verloren. Wozu also Konfessionen und Religionen, die mir den Trost versagen, den sie all meinen Mitmenschen schenken? Der weite Gürtel des Universums macht Fingerringe entbehrlich. Ich bin eins mit dem Unendlichen und brauche keine andere Gewissheit.¹⁵

Die Tradition lebt auch in einer Kampagne aus dem Jahr 2009 im Vereinigten Königreich weiter, die von der British Humanist Association (jetzt Humanists UK) unterstützt wurde. Die auf Bussen und anderswo plakatierte Botschaft gab die geistige Gelassenheit im Sinne Demokrits wieder: «Es gibt wahrscheinlich keinen Gott. Hör also auf, dir Sorgen zu machen, und genieße dein Leben.» Die Idee zu dieser Kampagne stammte von Ariane Sherine, einer jungen Schriftstellerin und Comedian. Nachdem sie Busse mit der Werbung einer evangelikalen Organisation gesehen hatte, deren Website den Sündern ewige Höllenqualen prophezeite, wollte sie eine andere, beruhigende Botschaft anbieten.¹⁶



Zora Neale Hurston,
um 1935

Die Verlagerung des Schwerpunkts auf das Hier und Jetzt ist bis heute eines der Grundprinzipien moderner humanistischer Organisationen. Es wurde sogar als «Credo» oder Glaubensbekenntnis formuliert, was ganz unhumanistisch klingt. Der Verfasser war Robert G. Ingersoll, ein amerikanischer Freidenker (oder nichtreligiöser Humanist) des 19. Jahrhunderts. Sein Credo lautete:

Glück ist das einzige Gut.

Die Zeit, um glücklich zu sein, ist jetzt. Der Ort, um glücklich zu sein, ist hier.

Und es endet mit der entscheidenden Zeile:

Der Weg, um glücklich zu sein, ist, andere glücklich zu machen.¹⁷

Dieser letzte Satz führt uns zu einer zweiten großen humanistischen Idee: Der Sinn unseres Lebens liegt in unseren Beziehungen und Bindungen zu anderen Menschen.

Prägnant formuliert wurde dieses Prinzip der Verbundenheit in einer Komödie von Publius Terentius Afer, der als Terenz bekannt ist. Sein Beiname Afer («der Afrikaner») bezieht sich auf seine Herkunft, denn er wurde, wahrscheinlich als Sklave, um 190 v. Chr. in oder unweit des nordafrikanischen Karthago geboren. Später erlangte er in Rom als Komödiendichter Berühmtheit. Eine seiner Figuren sagt – und ich gebe den lateinischen Text wieder, weil er immer noch oft im Original zitiert wird:

Homo sum, humani nihil a me alienum puto.

Oder:

Ich bin ein Mensch, und nichts Menschliches erachte ich als mir fremd.¹⁸

Der Satz ist eigentlich nur eine witzige Bemerkung. Die Figur, die ihn äußert, ist als neugieriger Nachbar bekannt, und der Satz ist seine Antwort auf den Vorwurf, er kümmere sich um Dinge, die ihn nichts angehen. Das Publikum hat sicher gelacht, weil es davon überrascht wurde und weil der Satz philosophischen Tiefsinn verspottet. Auch mich amüsiert die Vorstellung, dass ein Ausspruch, der seit vielen Jahrhunderten mit tiefem Ernst zitiert wird, ursprünglich aus einer Slapstickkomödie stammt. Und doch bringt er eine wichtige humanistische Überzeugung auf den Punkt: dass unser Leben mit dem unserer Mitmenschen verbunden ist. Wir sind von Natur aus gesellige Wesen, und wir alle können in den Erfahrungen anderer etwas von uns selbst erkennen, auch in den Erfahrungen von Menschen, die so ganz anders zu sein scheinen als wir selbst.

Ein ähnlicher Gedanke kommt vom anderen, südlichen Ende des afrikanischen Kontinents: *ubuntu*. Der Begriff stammt aus der Bantu-Sprache der Zulu und Xhosa, findet aber in vielen anderen südafrikanischen Sprachen eine Entsprechung. Er bezeichnet ein allumfassendes Netz von Beziehungen zwischen Menschen großer oder kleiner Gemeinschaften.¹⁹ Erzbischof Desmond Tutu, in den 1990er Jahren nach

dem Ende der Apartheid in Südafrika Vorsitzender der Wahrheits- und Versöhnungskommission, betrachtete neben seinen christlichen Grundsätzen *ubuntu* als Inspiration für seinen Ansatz. Ihm zufolge hatten die repressiven Beziehungen der Apartheid Unterdrücker und Unterdrückte gleichermaßen beschädigt und die natürliche Verbundenheit der Menschen untereinander zerstört. Seine Hoffnung war, dass ein Prozess in Gang gesetzt werden könnte, um diese Verbundenheit wiederherzustellen, statt sich allein darauf zu konzentrieren, begangenes Unrecht zu rächen. Seine Definition von *ubuntu* lautete: «Wir gehören in ein Bündel des Lebens. Wir sagen: «Ein Mensch ist ein Mensch durch andere Menschen».»²⁰

Auch die Tradition der konfuzianischen Philosophie, wiederum in einem anderen Teil der Welt, misst dem gemeinsamen Menschsein entscheidende Bedeutung zu. Meister Kong oder Kongzi, der in Europa als Konfuzius bekannt wurde, lebte etwa hundert Jahre früher als Demokrit und Protagoras und gab eine Fülle von Verbesserungsvorschlägen weiter. Nach seinem Tod 479 v. Chr. sammelten und erweiterten seine Schüler die Aussprüche ihres Meisters zu Fragen der Moral und der gesellschaftlichen Etikette, aber auch seine politischen Ratschläge und philosophischen Erkenntnisse. Daraus entstanden die *Gespräche*. Ein Schlüsselbegriff dieser Sammlung ist *ren* was man mit Wohlwollen, Güte, Tugend, ethische Weisheit übersetzen kann – oder einfach mit «Humanität», die man kultivieren muss, wenn man ein vollständiger Mensch werden will.²¹ *Ren* kommt der *humanitas* schon sehr nahe.

Als Konfuzius von seinen Schülern gebeten wurde, *ren* genauer zu erklären, und man ihn fragte, ob es einen Ausdruck gebe, an den man sich sein ganzes Leben lang halten könne, nannte er *shu*, ein Netzwerk der «Gegenseitigkeit». *Shu* bedeute: «Was du selbst nicht wünschst, füge andern nicht zu.»²² Wenn einem das bekannt vorkommt, dann deshalb, weil dieser Grundsatz in religiösen und ethischen Traditionen weltweit zu finden ist. Manchmal wird er als Goldene Regel bezeichnet. Der jüdische Theologe Hillel der Ältere sagte: «Was dir nicht lieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht. Das ist die ganze Tora, und alles andere ist nur die Erläuterung. Geh hin und lerne sie.»²³ Im hinduistischen Mahābhārata und im christlichen Neuen Testament wird es genau andersherum formuliert: Tu anderen, wie du willst, dass sie dir

tun – eine Variante, die, wie George Bernard Shaw trocken feststellte, weniger verlässlich ist, weil «der Geschmack [der anderen] ein anderer sein könnte als deiner».²⁴

All dies besagt, dass unser moralisches Leben in der Zugewandtheit zu anderen Menschen verwurzelt sein sollte. Es ist das Zusammengehörigkeitsgefühl, das unsere Ethik begründet, nicht das Überwacht- und Beurteiltwerden nach göttlichen Vorgaben. Die gute Nachricht ist, dass wir – meistens jedenfalls – diesen Funken der Zusammengehörigkeit spontan spüren, weil wir hochgradig sozialisierte Wesen sind, die bereits in einer tiefen Verbundenheit mit den Menschen in unserem Umfeld aufgewachsen sind.

Mengzi (Meister Meng oder Menzius), ein späterer Nachfolger des Konfuzius, machte dieses spontane Gefühl der Zusammengehörigkeit zur Grundlage einer Theorie der menschlichen Güte und Barmherzigkeit. Er fordert seine Leser auf, deren Ursprung in sich selbst zu suchen. Stell dir vor, du gehst spazieren und siehst, wie ein Kind ins Wasser fällt. Was empfindest du? Mit ziemlicher Sicherheit verspürst du den Impuls, hineinzuspringen und das Kind zu retten. Diesem Impuls geht keine Überlegung oder Berechnung voraus und auch kein Gebot. Es ist vielmehr die Veranlagung zu einem moralischen Leben, der Keim zum Guten, der freilich erst zu einer umfassenden Ethik entwickelt werden muss.²⁵

Dass unser Potenzial auf diese Weise zum Keimen gebracht und kultiviert werden muss, ist ein weiterer Gedanke, der sich durch die gesamte humanistische Tradition zieht. Deshalb spielt die Erziehung eine wichtige Rolle. Als Kinder lernen wir von unseren Eltern und Lehrern, später entwickeln wir uns durch Erfahrung und vertieftes Studium weiter. Natürlich können wir auch ohne eine fortgeschrittene Bildung und Erziehung menschlich sein, aber um unser *ren*, unsere *humanitas*, bestmöglich zu verwirklichen, sind Unterstützung von außen und die Erweiterung unserer Perspektive von unschätzbarem Wert.

Eine gute Bildung ist besonders wichtig für all jene, die später politische und administrative Aufgaben übernehmen werden. Für Konfuzius und seine Anhänger sollten Führungskräfte und Staatsbeamte ihre Aufgaben im Zuge einer langen und eifrigen Lehrzeit erlernen und sich Redegewandtheit und Kenntnis der Traditionen ihres Berufs, aber auch

der Literatur und Geisteswissenschaften aneignen. Solche kultivierten Menschen an der Spitze nützten der Gesellschaft insgesamt, sagte Konfuzius, weil tugendhafte Führungspersönlichkeiten andere dazu inspirieren können, ähnlichen Standards gerecht zu werden.²⁶

Auch Protagoras in Griechenland glaubte an die Bildung, schließlich verdiente er gut (manche fanden, zu gut) als Wanderlehrer, der junge Männer auf eine politische oder juristische Laufbahn vorbereitete, indem er ihnen beibrachte, wie man überzeugend spricht und argumentiert. Er behauptete sogar, er könne ihnen helfen, «gut und trefflich» zu werden, also «einen guten und edlen Charakter zu erwerben, der in der Tat das Honorar wert ist, das ich verlange, und sogar noch mehr».²⁷

Um neue Schüler zu gewinnen, erzählte Protagoras eine Geschichte, die zeigen sollte, warum Bildung elementar ist. Am Anfang, so sagte er, besaßen die Menschen keine besonderen Fähigkeiten – bis die Titanen Prometheus und Epimetheus den Göttern das Feuer stahlen, zusammen mit der Kunst des Ackerbaus, des Nähens, des Bauens, der Sprachfertigkeit und sogar der Religionsausübung. Der Mythos von Prometheus' Diebstahl des Feuers und seiner Bestrafung wurde oft erzählt, aber Protagoras' Version enthält eine neue Wendung. Als Zeus sieht, was geschehen ist, fügt er ein zusätzliches Geschenk hinzu: die Fähigkeit, Freundschaften zu schließen und andere soziale Bindungen zu knüpfen. Nun können die Menschen zusammenarbeiten. Aber noch besitzen sie lediglich die *Fähigkeit* dazu – es ist eine Saat, die erst aufgehen muss. Um ein blühendes und gut verwaltetes Gemeinwesen zu entwickeln, müssen sie diese Saat zum Wachsen bringen, indem sie Fertigkeiten erlernen, die sie einander beibringen. Das ist etwas, das wir selbst in die Hand nehmen müssen. Die Gaben, mit denen wir beschenkt wurden, sind nichts wert, wenn wir nicht herausfinden, wie wir sie gemeinsam nutzen können.²⁸

Der Liebe der Humanisten zur Bildung liegt ein großer Optimismus hinsichtlich ihres Nutzens für uns zugrunde. Wir sind fürs Erste schon recht gut, aber wir können noch besser werden. Wir können auf unseren bisherigen Leistungen aufbauen – und uns gleichzeitig an dem erfreuen, was wir schon erreicht haben.

Und so wurde das Lob der menschlichen Vortrefflichkeit ein be-

liebtes Genre der humanistischen Literatur. Der römische Staatsmann Cicero schrieb in seinem Dialog *De natura deorum* einen Abschnitt über die menschliche Vortrefflichkeit, und andere folgten seinem Beispiel.²⁹ Einen Höhepunkt erreichte das Genre in Italien mit Werken wie *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, die der Diplomat, Historiker, Biograph und Übersetzer Giannozzo Manetti in den 1450er Jahren verfasste. Seht nur, sagt Manetti, was wir Menschen an Schönerm geschafften haben. Seht euch unsere Bauwerke an, von den Pyramiden bis zu Filippo Brunelleschis Kuppel des Doms von Florenz und zu den vergoldeten Bronzetüren des Baptisteriums von Lorenzo Ghiberti gleich gegenüber. Oder die Malerei Giottos, die Dichtung Homers und Vergils oder die Geschichten Herodots und anderer. Ganz zu schweigen von den Philosophen, die die Natur erforscht haben, von den Ärzten oder von Archimedes, der die Bewegungen der Planeten studiert hat.³⁰

Folgendes ist nämlich unser, also Menschenwerk, weil es offensichtlich von Menschen hervorgebracht worden ist: alle Häuser, alle großen und kleinen Städte, überhaupt alle Gebäude des Erdkreises. [...] Unser sind die Bilder, unser die Skulpturen, unser sind die Künste, unser die Wissenschaften, unser ist die Weisheit. [...] Unser sind alle Formen von verschiedenen Sprachen und Schriften.³¹

Manetti feiert die sinnlichen Freuden des Lebens, aber auch die subtileren Genüsse, die sich aus der vollständigen Nutzung unserer geistigen und spirituellen Fähigkeiten ergeben. «Wie viel Freude», schreibt er, macht uns doch unsere Fähigkeit, uns das, «was wir mit einem speziellen Sinn erfasst haben, geistig vorzustellen, zu ordnen, einzuschätzen, ins Gedächtnis einzuprägen und zu verstehen».³² Manetti lässt das Herz des Lesers vor Stolz höher schlagen – aber es sind unsere *Aktivitäten*, die er lobt, und das soll uns anspornen, noch besser zu werden, statt uns zurückzulehnen und in dem Erreichten zu schwelgen. Wir sind im Begriff, eine zweite, menschliche Schöpfung zu gestalten, die Gottes Schöpfung ergänzt. Auch wir selbst sind ein solches work in progress. Wir haben noch viel zu tun.

Manetti, Terenz, Protagoras, Konfuzius – sie alle schufen Stränge der humanistischen Tradition, über Jahrtausende hinweg und in unterschiedlichen Kulturen. Sie alle verbindet ein Interesse an dem, was

Menschen zu tun imstande sind, und die Hoffnung, dass wir mehr tun können. Sie legen großen Wert auf Studium und Wissen, und sie vertreten eine Ethik, die sich auf die Beziehungen zu anderen und auf die irdische, sterbliche Existenz statt auf ein erhofftes Leben nach dem Tod stützt. Und ihnen allen geht es darum, Forsters Maxime «Only connect» zu folgen: um gut zu leben innerhalb unserer kulturellen und moralischen Netzwerke und als Teil jenes großen «Bündels des Lebens», aus dem wir alle hervorgehen und aus dem wir Sinn und Bedeutung schöpfen.

Doch humanistisches Denken umfasst noch sehr viel mehr, und wir werden in diesem Buch viele weitere Stränge und viele andere Humanisten kennenlernen. Doch zunächst muss eine andere, parallel laufende Geschichte erzählt werden.

Die humanistische Tradition wurde seit jeher von einem breiten und langen Schatten begleitet, den man als die *antihumanistische* Tradition bezeichnen könnte.

Während Humanisten die Elemente des menschlichen Glücks und der menschlichen Vortrefflichkeit benennen, zählen die Antihumanisten ebenso eifrig unser Elend und unsere Schwächen auf. Sie weisen auf unsere zahlreichen Defizite hin, auf die Unzulänglichkeit unserer Talente und Fähigkeiten, Probleme zu bewältigen und einen Lebenssinn zu finden. Antihumanisten missbilligen oft die Vorstellung, sich an irdischen Vergnügungen zu erfreuen, und plädieren stattdessen für eine radikale Umgestaltung unseres Lebens, entweder indem wir uns von der materiellen Welt abwenden oder indem wir unsere Ansichten – oder uns selbst – dramatisch verändern. In der Ethik halten sie Wohlwollen oder persönliche Bindungen für weniger bedeutsam als Gehorsam gegenüber den Vorschriften einer höheren Autorität, sei sie religiös oder säkular. Und statt unsere Spitzenleistungen als Ausgangspunkt für weitere Verbesserungen wertzuschätzen, neigen sie zu der Ansicht, der Mensch müsse vor allem erniedrigt werden.

Im konfuzianischen Denken zum Beispiel fand die von Mengzi vertretene Philosophie ihren Gegenpol in Xunzi (Hsün-Tse), der die menschliche Natur in ihrem ursprünglichen Zustand als «verabscheuenswürdig» bezeichnete. Sie könne nur durch Umgestaltung verbessert

werden, in der Art eines Stellmachers, der Holz mit Wasserdampf erhitzt, um es in eine andere Form zu biegen.³³ Er und Mengzi waren sich einig, dass Bildung nützlich ist, aber Mengzi zufolge brauchen wir sie, um unsere natürliche Veranlagung zur Tugend zur Entfaltung zu bringen, während Xunzi meinte, wir bräuchten sie, um uns in eine ganz andere Form zu biegen.

Auch das Christentum bot beide Möglichkeiten an. Es gab frühe Christen, die extrem humanistisch waren. Für sie war das Lob des Menschen zugleich das Lob Gottes. Schließlich hat Gott uns so geschaffen. Der Theologe Nemesius von Emesa aus dem 4. Jahrhundert klingt sehr nach Manetti, wenn er schreibt: «Wer könnte alle Vorzüge dieses Lebewesens mit Worten ausmalen? Es durchquert die Meere, es erhebt sich in der Betrachtung zum Himmel, es erkennt die Bewegung der Sterne [...], es verachtet die wilden Tiere und die Seeungeheuer, es weiß jede Wissenschaft, jede Kunst und Methode zu verbessern, es pflegt mit Fremden, mit welchen es will, schriftlichen Umgang.»³⁴ Doch ein paar Jahre später formulierte Nemesius' einflussreicher Kollege, der Theologe Augustinus von Hippo, die Lehre von der Erbsünde, der zufolge (dank Adam und Eva) das Böse in uns verwurzelt ist und sogar Neugeborene sich in einem defizitären Zustand befinden, aus dem sie ihr Leben lang Erlösung suchen sollten.³⁵

Den verheerendsten Angriff auf die menschliche Selbstwertschätzung führte in den 1190er Jahren Kardinal Lotario dei Segni, bevor er Papst Innozenz III. wurde, mit seinem Traktat *Vom Elend des menschlichen Daseins*. (Gegen diesen Traktat wandte sich später Manetti mit seiner Schrift, in der er versuchte, ihn Punkt für Punkt zu widerlegen.) Der Kardinal erzählt eine wirklich düstere Geschichte von der angeblich niederen und bösen Natur der menschlichen Existenz von der Empfängnis an. Vergesst niemals, warnt er, dass ihr in einem Moment der fleischlichen Begierde aus einem Klumpen Schleim, Staub und schmutzigem Samen hervorgegangen seid. Als Fötus im Mutterleib nährt ihr euch «vom Blut der Menstruation», das so abscheuerregend und unrein ist, dass «in der Berührung mit ihm die Früchte zu sprossen aufhören, Weingärten verdorren [...] und Hunde, die davon essen, tollwütig werden». Dann, so fährt er fort, werdet ihr nackt oder, schlimmer noch, mit einem «hässlichen, mit Blut beschmierten Fell» bekleidet

geboren. «Ihr wachst heran zu der lächerlichen Gestalt eines umgedrehten Baumes, die Haare vergleichbar mit dessen Wurzeln, Kopf und Nacken mit dem Stamm, der Rumpf mit der Verlängerung des Stamms und die Beine mit den Ästen. Seid ihr stolz darauf, Berge zu besteigen, die Meere zu befahren, Steine zu behauen und zu glätten, um Edelsteine zu fertigen, Eisen oder Holz zu bearbeiten, um Häuser zu bauen, Kleider aus Fäden zu weben oder tiefgründig über das Leben nachzudenken? Das solltet ihr nicht, denn all das sind sinnlose Aktivitäten, die der Gier oder Eitelkeit entspringen. In Wahrheit ist das Leben Mühsal, Angst und Leid – bis zum Tod, nach dem eure Seele womöglich in der Hölle schmort, während euer Körper den Hunger der Würmer stillt. «Welch schändliche Wertlosigkeit des menschlichen Daseins, welch wertlose Schande!»³⁶

Sinn und Zweck dieser Feier des Horrors ist es, uns wachzurütteln, damit wir die Notwendigkeit erkennen, einen anderen Weg einzuschlagen; damit wir uns von dem abwenden, was Augustinus den Menschenstaat genannt hat, und dem Gottesstaat zuwenden. Was wir in dieser Welt für Vergnügen und Errungenschaften halten, ist nur Eitelkeit. «Sucht keine irdische Zufriedenheit, erhofft nichts von den Menschen», schrieb sehr viel später der Mystiker und Mathematiker Blaise Pascal. «Euer wahres Gut liegt allein in Gott.»³⁷ In seinen Vorlesungen 1901–1902 analysierte der Philosoph William James, wie dieser zweistufige Prozess in der Religion abläuft. Da ist zuerst das Unbehagen, «das Gefühl, dass mit uns in unserem natürlichen Zustand *irgend etwas nicht stimmt*». Befreiung aus diesem Unbehagen bietet die Religion: «Die Befreiung besteht aus dem Gefühl, *dass wir von der Unstimmigkeit geheilt werden*, wenn wir mit den höheren Mächten in die richtige Verbindung treten.»³⁸

Dies geschieht jedoch nicht nur in der Religion, sondern auch in der Politik. Im 20. Jahrhundert erklärten die Faschisten, mit der gegenwärtigen Gesellschaft stimme etwas nicht, was jedoch behoben werden könne, wenn das persönliche Leben den Interessen des Nationalstaats untergeordnet würde. Auch die kommunistischen Regime diagnostizierten Fehler im kapitalistischen System und schlugen vor, sie durch eine Revolution zu eliminieren. Auch wenn die neue Gesellschaft eine Zeitlang durch Anwendung von Gewalt gestützt werden müsse, werde

die Bevölkerung in ein ideologisches gelobtes Land geführt und in einen Stand der Gnade versetzt, wo es keine Ungleichheit und kein Leid mehr gibt. Beide Systeme waren offiziell nicht-theistisch, allerdings nur insofern, als sie Gott durch etwas ähnlich Transzendentes ersetzten: den nationalistischen Staat beziehungsweise die marxistische Theorie und einen auf den Führer konzentrierten Personenkult. Faschismus und Kommunismus nahmen den Menschen ihre Freiheiten und ihre Werte und boten ihnen dafür die Chance, sich auf eine höhere Sinnstufe zu erheben, auf die Stufe der «wahren» Freiheit. Wann immer politische Führer oder Ideologien das Gewissen, die Freiheit und das Denken realer Menschen mit dem Versprechen von etwas Höherem außer Kraft setzen, ist wahrscheinlich der Antihumanismus auf dem Vormarsch.³⁹

Der Gegensatz zwischen Humanismus und Antihumanismus war also nie exakt identisch mit dem Gegensatz zwischen Religion und Zweifel. So wie es Atheisten gibt, die antihumanistisch sind, gibt es in den meisten Religionen nach wie vor humanistische Elemente, die vom Erbsünde- / Erlösungsmodell weit wegführen. Oft ist es ein Balanceakt. Selbst Innozenz III. beabsichtigte offenbar, nach seinem Traktat über das Elend des Menschen auch einen über die menschliche Vortrefflichkeit zu schreiben, hat es aber aufgrund seiner Hauptaktivitäten – der Ketzerverfolgung und der Aufrufe zum Kreuzzug – nicht geschafft. Wir Menschen haben einen langen Tanz mit uns selbst getanzt: Humanistisches und antihumanistisches Denken haben einander bekämpft, aber auch erneuert und beflügelt.

Oft findet man beides in ein und derselben Person. Ich habe ganz bestimmt beides in mir. Wenn es in der menschlichen Welt düster aussieht, wenn Krieg, Tyrannei, Fanatismus, Gier und Umweltzerstörung die Oberhand zu gewinnen scheinen, flucht die Antihumanistin in mir, weil die Menschen verdammt nochmal nicht gut sind. Ich verliere die Hoffnung. Wenn ich aber von Wissenschaftlerteams höre, die gemeinsam ein neues Weltraumteleskop entwickelt und auf die Reise geschickt haben, das imstande ist, uns weit entfernte Regionen des Universums so zu zeigen, wie sie vor 13,5 Milliarden Jahren – also relativ kurz nach dem Urknall – ausgesehen haben, denke ich: Was für außergewöhnliche Lebewesen wir doch sind, dass wir so etwas schaffen! Oder

wenn ich die leuchtend blauen Glasfenster der Kathedrale von Chartres betrachte, die im 12. und 13. Jahrhundert von Künstlern geschaffen wurden: Was für eine Könnerschaft, was für eine Hingabe! Und wenn ich Zeugin kleiner oder großer Gesten der Freundlichkeit oder der Heldentaten werde, die Menschen jeden Tag füreinander vollbringen, werde ich zur unverbesserlichen Optimistin und Humanistin.

Ein solcher innerer Balanceakt ist gar nicht schlecht. Der Antihumanismus mahnt uns, nicht eitel oder selbstgefällig zu sein, und ruft uns unsere Schwächen und Schändlichkeiten in Erinnerung. Er mahnt uns, nicht naiv zu sein, und macht uns klar, dass wir und unsere Mitmenschen jederzeit etwas Dummes oder Böses tun können. Er zwingt den Humanismus dazu, sich immer wieder zu rechtfertigen.

Der Humanismus wiederum ermahnt uns, die Aufgaben unserer gegenwärtigen Welt nicht zugunsten des Traums von einem Paradies auf Erden oder anderswo zu vernachlässigen. Er hilft uns, den verführerischen Versprechungen von Extremisten zu widerstehen, und bewahrt uns vor der Verzweiflung, in die uns eine obsessive Beschäftigung mit unseren Defiziten stürzen kann. Er bewahrt uns vor einem Defätismus, der alle Probleme auf Gott, unsere Biologie oder historische Unausweichlichkeit schiebt. Er erinnert uns daran, dass wir für das verantwortlich sind, was wir aus unserem Leben machen, und drängt uns, unsere Aufmerksamkeit auf die irdischen Herausforderungen und unser gemeinsames Wohlergehen zu richten.

Dennoch bin ich meistens Humanistin und glaube, dass der Humanismus die bessere Fahne schwenkt.

Ich sage das mit Bedacht, denn Humanisten sind von Natur aus nur selten Fahنشwenker. Aber wenn sie etwas auf eine Fahne schreiben würden, könnten es drei Prinzipien sein: freies Denken, Forschung und Hoffnung. Je nach Spielart des Humanismus, die man vertritt, nehmen sie unterschiedliche Ausprägungen an – für einen Geisteswissenschaftler bedeutet «Forschung» etwas anderes als für den Verfechter einer nichtreligiösen Ethik –, doch in den vielen humanistischen Geschichten, denen wir auf den nächsten Seiten begegnen werden, tauchen alle diese Ausprägungen immer wieder auf.

Freies Denken: weil Humanisten oft als Leitprinzip ihres Lebens lieber ihr moralisches Gewissen, die Beweiskraft der Evidenz oder ihre

soziale oder politische Verantwortung für andere wählen und nicht Dogmen, die sich nur auf Autoritäten berufen können.

Forschung: weil Humanisten an Studium und Bildung glauben und heilige Texte und andere als unanfechtbar geltende Quellen kritisch hinterfragen.

Und Hoffnung: weil Humanisten überzeugt sind, dass es – trotz all unserer Defizite während unseres kurzen Daseins auf der Erde – menschenmöglich ist, etwas Sinnvolles zu schaffen, sei es in Literatur und Kunst, in der historischen Forschung, in der Förderung wissenschaftlicher Erkenntnis oder in der Verbesserung des Wohlergehens der Menschen und anderer Lebewesen.

Während ich an diesem Buch gearbeitet habe, haben sich in der Welt düstere Entwicklungen vollzogen. Nationalistische und populistische Führer sind auf dem Vormarsch, die Kriegstrommeln werden gerührt, und es fällt schwer, nicht an unserer menschlichen und planetarischen Zukunft zu verzweifeln. Dennoch halte ich daran fest, dass diese Entwicklungen uns nicht dazu bringen sollten, das freie Denken, die Forschung oder die Hoffnung aufzugeben, im Gegenteil. All dies brauchen wir mehr denn je. Diese Überzeugung hat mich beim Schreiben dieses Buches geleitet.

Und nun – für den Fall, dass wir glauben, uns ginge es schlecht – wenden wir uns dem südlichen Europa des 14. Jahrhunderts zu. Inmitten von Wirren, Krankheit, Leid und Tod griffen ein paar Enthusiasten die Bruchstücke einer fernen Vergangenheit auf, um ganz neu anzufangen. Dabei erfanden sie auch sich selbst neu: Sie wurden die ersten großen literarischen Humanisten.



1

Das Land der Lebenden

Das 14. Jahrhundert



*Petrarca und seine Bücher – Giovanni Boccaccio, Geschichtenerzähler
und Gelehrter – für sie ist alles Griechisch – der zottelige Übersetzer
Leontius Pilatus – die Pest – Tod und Trost – Beredsamkeit – Heilmittel
gegen das Glück – eine Vision des Lichts*

Wenn man die Wahl hätte, würde man wahrscheinlich nicht im frühen 14. Jahrhundert auf der italienischen Halbinsel geboren sein wollen. Das Leben war unsicher, verfeindete Städte und politische Gruppierungen bekämpften einander regelmäßig. Der lang andauernde Konflikt zwischen der Partei der Guelfen und der Ghibellinen wurde zwar beigelegt, aber die siegreichen Guelfen spalteten sich in eine «weiße» und eine «schwarze» Fraktion, und so gingen die Auseinandersetzungen weiter. Rom, der historische Mittelpunkt der Christenheit, wurde von dem bedrängten Papst Clemens V. verlassen. Er floh vor seinen Feinden und verlegte den Hof nach Avignon, einem schlecht gerüsteten Städtchen jenseits der Alpen mit einem entsetzlichen Klima. Die Päpste blieben jahrzehntelang in Avignon, während Rom im Chaos versank und inmitten seiner überwucherten Ruinen buchstäblich vor sich hinvegetierte. Die Toskana wurde von Wetteranomalien und Hungersnöten heimgesucht – und es sollte noch schlimmer kommen.

Doch irgendwie sammelte sich in diesem schwer geplagten Teil der

Welt eine enorme literarische Energie. Im 14. Jahrhundert tauchten neue Generationen von Schriftstellern auf, die vom Geist des Aufschwungs und der Wiederbelebung erfüllt waren. Sie wollten über die Probleme ihrer Zeit, ja über das Fundament des Christentums hinaus zurückgehen und an die Autoren der römischen Welt anknüpfen, deren Werke in unterschiedlichem Maß in Vergessenheit geraten waren. Diese neuen Schriftsteller orientierten sich an einem alten Modell des guten Lebens, das auf Freundschaft, Weisheit, Tugend und der Kultivierung von sprachlicher Macht und Eloquenz beruhte. Aus diesen Elementen schufen sie eine eigenständige Literatur in einer Vielzahl von Gattungen. Ihre Waffe waren die *studia humanitatis*, die humanistischen Studien.

Anzeichen für ein wiedererwachtes Interesse an den humanistischen Studien hatte es bereits in den Jahrzehnten zuvor gegeben, vor allem bei dem kosmischen Visionär Dante Alighieri, dem Förderer des Toskanischen als Literatursprache und Meister der Kunst, sich an seinen Feinden zu rächen, indem er eine Hölle erfand und sie hineinsteckte. Der eigentliche Neuanfang jedoch begann erst eine Generation nach ihm, mit zwei Schriftstellern, die wie er aus der Toskana stammten: Francesco Petrarca und Giovanni Boccaccio. Sie waren mehr oder weniger die Erfinder dessen, was für die nächsten zwei Jahrhunderte der humanistische Lebensstil war – auch wenn sie sich selbst nicht als Humanisten bezeichneten. Der Begriff *umanisti* kam erst später in Gebrauch, aber Petrarca und Boccaccio schufen dessen Profil, und so erscheint es angemessen, sie als solche zu bezeichnen.

Ihr erster Schritt auf diesem Weg war die Rebellion gegen den Brotberuf, den ihre Väter für sie vorgesehen hatten. Bei Petrarca war es die juristische Laufbahn, Boccaccio hatte die Wahl zwischen Kaufmann und Kirche. Unabhängig voneinander entschieden sich beide für einen neuen Weg: das literarische Leben. Eine jugendliche Gegenkultur kann verschiedene Formen annehmen. Im 14. Jahrhundert konnte es bedeuten, viel Cicero zu lesen und eine Büchersammlung aufzubauen.

Der ältere von beiden war Petrarca. Er wurde 1304 in Arezzo geboren, nicht in Florenz, aus dem seine Eltern als Anhänger der «Weißen» fliehen mussten, als die schwarzen Guelfen die Macht übernahmen. Zu denen, die die Stadt verließen, gehörte auch Dante, gleichfalls ein weißer

Guelfe. Weder Dante noch Petrarca's Eltern kehrten jemals wieder nach Florenz zurück.

Petrarca wurde also bereits als Exilant geboren. Seine ersten Lebensjahre verbrachte er teils auf der Flucht, teils an Orten, wo die Familie ein paar Monate oder Jahre blieb, bevor sie weiterzog. Dabei erlebte er einige Abenteuer. Als Säugling wäre er auf einer dieser Reisen fast ertrunken. Ein Diener, der ihn beim Überqueren eines Flusses wie ein Bündel auf dem Arm trug, wurde von seinem strauchelnden Pferd abgeworfen und hätte Petrarca fast fallen lassen. Später hätte die Familie in den gefährlichen Gewässern vor Marseille beinahe Schiffbruch erlitten. Sie überlebten und gelangten nach Avignon, wo Petrarca's Vater eine Stelle am päpstlichen Hof fand. Sie ließen sich in der Nähe nieder, und hier wuchs Petrarca auf: unweit einer Stadt, die er überhaupt nicht mochte, obwohl er als junger Mann das Nachtleben durchaus genoss. Jahre später erinnerte er in einem Brief an seinen jüngeren Bruder daran, wie sie schicke, parfümierte Kleider anprobieren und «die gefälligen Locken» überprüfen, bevor sie ausgingen, um sich zu amüsieren.¹

Petrarca's Vater war Notar, und so lag es nahe, dass auch sein Sohn eine juristische Karriere anstrebte. Aber Petrarca hasste das Jura-studium. Während er vorgab, zuerst in Montpellier und dann in Bologna fleißig zu studieren, steckte er einen Großteil seiner Energie in das Sammeln von Büchern. Der Buchdruck war noch lange nicht erfunden, und die einzige Möglichkeit, an Lesestoff zu gelangen, bestand darin, Manuskripte zu kaufen, zu erbetteln, zu leihen oder abzuschreiben – was er eifrig tat.

Einen Rückschlag erlitt er, als sein Vater die erste bescheidene Handschriftensammlung seines Sohnes ins Feuer warf, vermutlich in der Hoffnung, dass dies dem jungen Mann helfen würde, sich auf sein Jurastudium zu konzentrieren. Doch im letzten Moment lenkte Petrarca's Vater ein und rettete immerhin zwei Bücher aus den Flammen: Ciceros Werk über Rhetorik, das für eine juristische Laufbahn ohnehin nützlich sein konnte, und einen Band mit Gedichten Vergils. Petrarca durfte sie als Lektüre für seine Mußestunden behalten.² Beide Autoren blieben Sterne am Himmel Petrarca's und wurden auch von späteren Humanisten verehrt: Vergil aufgrund seiner dichterischen Schönheit



Francesco Petrarca, Kupferstich von Raffaele Morghen, um 1803

und seiner Neuerfindung der klassischen Legende, Cicero aufgrund seiner Überlegungen zu Moral und Politik und seiner eleganten lateinischen Prosa.

Zunächst fügte sich Petrarca. Er studierte und hielt seine Neigungen geheim, aber als er zweiundzwanzig Jahre alt war und sein Vater starb, brach er das Studium ab und kehrte nach Avignon zurück, um einen völlig anderen Weg einzuschlagen: den der Literatur. Dabei folgte er einem Muster, das er lebenslang beibehielt: Er übernahm Tätigkeiten im Umfeld mächtiger Gönner, die ihm finanzielle Sicherheit garantierten und ein schönes Haus (oder auch zwei) zur Verfügung stellten, in dem er wohnen konnte. Diese Gönner waren Adlige, Territorialfürsten oder kirchliche Würdenträger, um deretwillen er die niederen Weihen empfing. Zu seinen Aufgaben gehörten diplomatische Missionen und Sekretärsarbeiten, vor allem aber musste er gefällige, schmeichlerische, ermunternde oder tröstende Texte produzieren. Seine Hauptaktivität war das, was er ohnehin liebte: lesen und schreiben.

Er hat geschrieben, und wie! Er verfasste Abhandlungen, Dialoge und persönliche Geschichten, Kurzbiographien und Triumphe, lateinische Gedichte, tröstende Betrachtungen und scharfe Invektiven. Um sich und andere zu erfreuen, schrieb er Liebesgedichte in der Volkssprache und entwickelte und perfektionierte eine eigene Sonettform, die noch heute als Petrarca-Sonett bezeichnet wird. Viele dieser Verse waren an eine idealisierte Frau gerichtet, die er Laura nannte und die er, wie er sagte, am 6. April 1327 in einer Kirche in Avignon zum ersten Mal sah – ein Datum, das er auf den kostbaren Seiten eines Vergil-Manuskripts³ festhielt. Sein schwärmerisches Schmachten für diese junge Frau, die so unerreichbar wie schwer fassbar war, inspirierte Generationen von Dichtern nach ihm.

Als Belohnung für seine Tätigkeit im Dienst von Gönnern in verschiedenen Städten erhielt Petrarca immer wieder die Möglichkeit zum Aufenthalt in attraktiven Häusern auf dem Land. Dies verschaffte ihm weitere Anregungen, denn er verbrachte diese kreative Zeit der Muße damit, in Wäldern und an Flussufern zu wandern, sich mit Freunden zu treffen oder einfach nur Zeit mit seinen geliebten Büchern zu verbringen. Mit Mitte dreißig kaufte er sich ein Haus im Dorf Vaucluse (heute Fontaine-de-Vaucluse) an der Quelle der Sorgue, nicht weit von Avignon entfernt. Später zog er sich nach Arquà in den Euganeischen Hügeln bei Padua zurück. Davor bewohnte er ein Haus in Garegnano bei Mailand, das an einem anderen Fluss lag, wo er dem Gesang «von Vögeln jeder Art in den Zweigen» lauschen und im Garten botanische Experimente durchführen konnte, indem er Lorbeerbäume pflanzte.⁴

Lorbeerbäume zu pflanzen war eine mit Bedeutung aufgeladene Wahl, und das gilt wahrscheinlich auch für Laura als Pseudonym für seine große Liebe. In der Antike wurden Dichter mit Kränzen aus Lorbeerblättern gekrönt, um ihre Leistung zu würdigen. Der Brauch war nicht lange zuvor von dem Dichter Albertino Mussato aus Padua wiederbelebt worden, der sich selbst zum *poeta laureatus* gekrönt hatte.⁵ Im Jahr 1341 erhielt Petrarca den Lorbeerkranz im Rahmen einer sehr viel offizielleren feierlichen Zeremonie in Rom, nachdem er einem mündlichen Examen zu seinem Versepos *Africa* über den römischen Feldherrn Scipio Africanus unterzogen und für würdig befunden worden war. Auch hatte er eine Rede zum Lob der Poesie zu halten. Er fühlte

sich geschmeichelt, übergücklich und mit sich selbst zufrieden, war er sich doch der Bedeutung der diesem Brauch zugrundeliegenden antiken Tradition sehr bewusst. Petrarca war Eitelkeit nicht fremd, und manchmal verstieg er sich ins geradezu Pompöse. Er behauptete stets, den Ruhm zu verachten und der vielen Bewunderer, die an seine Tür (oder seine Türen) kamen, überdrüssig zu sein. Aber natürlich liebte er ihn. Er wuchs ganz in seine Rolle hinein – und zu beachtlicher Größe, im wörtlichen wie im übertragenen Sinn. Gestützt auf Berichte von Personen, die Petrarca gekannt hatten, beschreibt Giannozzo Manetti ihn als hochgewachsen und von einer «majestätischen» Aura.⁶

Trotz dieses Gestus der Erhabenheit hatten die wechselvollen Erfahrungen seiner frühen Lebensjahre in seiner Psyche Spuren hinterlassen. Neben Momenten der Selbstzufriedenheit erlebte er Episoden der Depression oder *accidia*, der Unfähigkeit, überhaupt etwas zu empfinden, ja sogar des Unglücklichseins. Manchmal erschien ihm alles undurchschaubar und ungewiss. In seinen Fünfzigern beschrieb er sich in einem Brief als «mir nichts zuschreibend, nichts bejahend, alles bezweifelnd, ausgenommen das, was zu bezweifeln ich für ein Sakrileg halte».⁷

Dann wieder klang er selbstsicherer, was vor allem daran lag, dass ihm seine Berufung zu einem literarischen Leben Sinn und Erfüllung schenkte. Obwohl literarisch versierte Sekretäre schon seit langer Zeit im Dienst der Kirche standen, füllte keiner die Rolle des literarischen Gelehrten mit solcher Hingabe aus wie Petrarca. Er scheint sich all der großen Vorbilder der klassischen Antike stets bewusst gewesen zu sein: eine ferne Epoche, doch gerade deshalb umso machtvoller und großartiger. In seinem Geist stellten sie ihm moralische Aufgaben.

Wenn er nicht an die Vergangenheit dachte, verknüpfte er sein Leben und seine Schriften mit dem Leben seiner Zeitgenossen. Er schuf sich einen großen Kreis interessanter Freunde: gebildete Männer, selbst mit literarischen Neigungen, manche von ihnen reich und mächtig. Unter ihnen ließ er seine Werke zirkulieren, so dass seine Schriften nicht nur von den Gönnern gelesen wurden, denen sie gewidmet waren. Dieser Kreis war für Petrarca ein wertvolles Netzwerk von Leuten, die wie er auf der Suche nach Büchern waren. Ging einer seiner Freunde auf Reisen, gab er ihnen eine Einkaufsliste mit. Eine solche Liste schickte er an Giovanni dell'Incisa, Prior des Klosters San Marco in Florenz, und

bat ihn, sie allen seinen Bekannten in der Toskana zu zeigen: «Heiße sie, Tuszien durchforschen, die Schränke der Mönche und auch diejenigen anderer Bildungsbeflissener durchwühlen, ob irgendetwas auftauche, was geeignet wäre, meinen Durst zu stillen oder neu zu erregen.»⁸ Mühsam kopierte und entlehene Handschriften waren auf gefährlichen, von Räubern bedrohten Straßen der italienischen Halbinsel unterwegs, und wenn sie nur geliehen waren, mussten sie ihren Weg wieder zurück finden. Petrarca war selbst oft auf Reisen, um berufliche, aber auch gesellschaftliche Verpflichtungen zu erfüllen, und wo er auch hinkam, machte er Halt, wenn er ein Kloster entdeckte. «Wer weiß», sagte er sich, «ob hier nicht etwas ist, was ich suche?»⁹ Er ging hinein und bat, stöbern zu dürfen. Wenn er einen wertvollen Text fand, blieb er manchmal tage- oder wochenlang, um eine Abschrift anzufertigen.

Man muss sich das vorstellen: Jedes Wort eines jeden Buches, das man seiner Sammlung hinzufügen wollte, musste man von Hand abschreiben. Sogar Petrarca fand das anstrengend. In einem Brief erzählt er, wie er einen langen Cicero-Text, den ihm ein Freund geliehen hatte, abschrieb, was so langsam ging, dass er dabei versuchte, ihn im Kopf zu behalten. Seine Hand verkrampfte und schmerzte. Doch in dem Moment, als er glaubte, aufgeben zu müssen, kam er zu einer Stelle, wo Cicero erwähnte, dass auch er die Reden eines anderen kopiert hatte. «Als ich das gelesen hatte», schrieb Petrarca, «geriet ich in Hitze [...] wie ein beschämter Soldat, den ein Wort seines hochgeschätzten Heerführers getadelt hat».¹⁰ Wenn Cicero das geschafft hatte, würde er es auch schaffen.

Zu anderen Zeiten schenkte ihm die Tätigkeit des Schreibens eher Trost als Erschöpfung. Es war fast wie eine Sucht. «Ich quäle mich immer und langweile mich, außer wenn ich schreibe», gestand er. Ein Freund, der sah, wie hart er an einem epischen Gedicht arbeitete, versuchte etwas, was wir heute als Intervention bezeichnen würden. Er bat Petrarca ganz unschuldig um den Schlüssel zu seinem Schrank. Dann griff er nach Petrarca's Büchern und Schreibmaterial, warf sie hinein, drehte den Schlüssel um und ging. Am nächsten Tag hatte Petrarca von morgens bis abends Kopfschmerzen, und am Tag darauf bekam er Fieber. Der Freund gab ihm den Schlüssel zurück.¹¹

Oft schrieb Petrarca einen Text nicht einfach mechanisch ab. Er

versuchte nicht nur, sich das Gelesene einzuprägen, sondern bemühte sich auch, seine wachsende Gelehrsamkeit praktisch anzuwenden. Als Wegbereiter der sorgfältigen Textedition nutzte er neue Handschriftenfunde, um vollständigere Fassungen antiker Texte zu erstellen und die verschiedenen Fragmente korrekt zusammenzufügen. Seine bedeutendste Leistung dieser Art war eine Ausgabe des Historikers Livius, dessen umfangreiches Werk über die Geschichte Roms nur in Teilen erhalten war. (Es ist immer noch unvollständig, auch wenn der Text heute weniger Lücken aufweist als zur Zeit Petrarcas.) Nachdem Petrarca in verschiedenen Manuskripten mehrere neue Abschnitte gefunden hatte, fügte er sie mit seinen Abschriften anderer vorhandener Teile in einem Band zusammen. Das so entstandene Buch kam in den Besitz eines großen Gelehrten des nachfolgenden Jahrhunderts: Lorenzo Valla, den wir noch genauer kennenlernen werden. Valla fügte in das von Petrarca erstellte Manuskript weitere hilfreiche Anmerkungen ein.¹² Dasselbe taten weitere Generationen von Humanisten. Sie erweiterten das Wissen, indem sie die Befunde nutzten, um vollständigere und genauere Texte zu erstellen. Es war Petrarca, der diesen Weg vorgab.

Die Autoren, mit denen er sich beschäftigte, gaben ihm nicht nur Anstöße für seine editorische Tätigkeit, sondern auch für sein eigenes Schreiben. Besonders anregend war eine seiner frühesten Entdeckungen: Ciceros Rede *Pro Archia*. Sie wurde im Jahr 62 v. Chr. in Rom zur Verteidigung des Dichters Archias gehalten, dem als Einwanderer aufgrund einer Formalität das Bürgerrecht verweigert werden sollte. Ciceros Argument lautete, dass «das Studium der Literatur», das Archias fördere, der römischen Gesellschaft so viel Vergnügen und moralischen Nutzen bringe, dass man ihm dafür das Bürgerrecht verleihen müsse, Formalität hin oder her.¹³ Petrarca entdeckte den vollständigen Text dieser Rede in einem Kloster in Lüttich, als er mit Freunden die Gegend bereiste. Seine Begleiter mussten mehrere Tage warten, während er eine Abschrift anfertigte, um sie mitzunehmen. Es war der perfekte Text für jemanden, der ein Leben im Dienst der Literatur beginnen wollte, denn er bedeutete nichts weniger, als dass Cicero ein solches Leben billigte.¹⁴

Ein anderes Werk Ciceros schenkte ihm noch mehr: ein konkretes

Projekt, dem er nacheifern konnte. Zwölf Jahre nach der Entdeckung in Lüttich stieß er in der Dombibliothek von Verona auf drei Abschriften von Ciceros Briefen, darunter jene an seinen lebenslangen Freund Atticus.¹⁵ Die Briefe faszinierten Petrarca, zeigten sie Cicero doch von einer persönlicheren Seite: als einen Schriftsteller und Freund, der zwanglos über menschliche Dilemmata und Emotionen nachdachte und auf politische Ereignisse reagierte. Petrarca begeisterte sich für die Idee, selbst eine solche Sammlung anzulegen: eigene Briefe auszuwählen und zu ordnen, um ein kohärentes literarisches Werk daraus zu machen.

Auch Petrarca war ein produktiver Briefeschreiber, und auch er nutzte seine Briefe, um über fast alles zu sprechen, was ihn interessierte. Er reagierte auf Überlegungen und Fragen seiner Freunde, suchte in seinem Wissensschatz nach Gegenargumenten oder Beispielen, erörterte Forschungspläne und gab persönliche Ratschläge. Die Cicero-Briefe entdeckte er, als er gerade vierzig geworden und bereit war, in der Lebensmitte Bilanz zu ziehen. Er erkannte, dass auch er die Briefe, die er geschrieben hatte, wieder an sich nehmen, durchsehen und abschreiben, ihnen einen letzten Schliff geben und sie in eine sinnvolle Reihenfolge bringen und dann an interessierte Leser weitergeben konnte. Das würde ihm weitere Briefpartner und neue Freunde bringen, denen er noch mehr Briefe schreiben konnte.

Es dauerte vier Jahre, doch dann machte er sich ans Werk und erstellte eine erste, umfangreiche Sammlung, die *Epistolae familiares* (*Vertrauliche Briefe* oder *Bücher der Vertraulichkeiten*). Eine weitere Sammlung folgte: die *Seniles* oder *Altersbriefe*. Zusammen bilden sie sein umfangreichstes und – um ehrlich zu sein – unterhaltsamstes Werk, in dem seine ganze Wärme und sein Kummer, seine Besorgnis und sein Zorn spürbar wird, er gelegentlich aber eine Pose einnimmt und seinen Unmut äußert und damit ein Schlaglicht auf seine ganze Welt wirft. Einige seiner Briefe erzählen ausführliche Geschichten. Einer beschreibt eine lange Wanderung mit seinem Bruder auf den Mont Ventoux nahe Avignon, bei der er ein Exemplar von Augustinus' *Bekenntnissen* in der Tasche trug, so dass er, oben angekommen, ein passendes Zitat daraus vorlesen konnte. (Der Empfänger dieses Briefes war der Freund, der ihm das Augustinus-Exemplar geschenkt hatte; dies war

Petrarcas Art, ihm zu danken.)¹⁶ Alles in allem sind diese Briefsammlungen eine Huldigung an Cicero, aber auch Ausdruck von etwas sehr Persönlichem, voller Leben und Spontaneität.

Oder vielmehr *scheinbarer* Spontaneität. Die Briefe sind nämlich stark bearbeitet und sprachlich ausgefeilt. Bis heute ist niemand sicher, ob Petrarca wirklich den Mont Ventoux bestiegen hat oder ob der Brief nur das Produkt einer schönen Phantasie ist. Die Briefe sind literarische Konstrukte, und die Literatur ist oft auch ihr Thema. Petrarca bittet um Handschriften und gibt Nachrichten über die Entdeckungen anderer Sammler weiter. Mit antiken Bezügen und intellektuellen Insiderscherzen stellt er seine Gelehrsamkeit zur Schau. Als er einem Freund für seine Gastfreundschaft dankt, fügt er Details zu den vielen anderen der Literaturgeschichte hinzu, die ebenfalls in den Häusern ihrer Freunde als Gast aufgenommen wurden. Er erzählt, wie er als Säugling von der Strömung eines Flusses fast fortgerissen worden wäre, und spielt dabei auf eine Geschichte aus Vergils *Aeneis* an, in der der mythische König Metabus auf dem Weg in die Verbannung mit seinem Töchterchen Camilla einen Fluss überqueren muss. Um sie hinüberzubringen, bindet er sie an seinen Speer und schleudert die Waffe ans andere Ufer.¹⁷

Einige Briefe sind an seine antiken Lieblingsautoren gerichtet, als gehörten auch sie zu seinem Freundeskreis. Statt mit der üblichen Abschiedsfloskel beendet er diese Briefe mit den Worten «Aus dem Land der Lebenden». Und heute, beim Lesen seiner Briefe, sind wir es, die sich (vorläufig) im Land der Lebenden befinden, während Petrarca von der anderen Seite zu uns spricht. Einen seiner Briefe richtet er sogar ganz direkt an uns: Der letzte Brief der Sammlung ist «An die Nachwelt» adressiert. «Vielleicht», so beginnt er kokett, «hörst du einmal etwas über mich – obwohl ein so kleiner und dunkler Name durch die vielen Jahre und Länder kaum zu dir gelangen mag.»¹⁸

Für Petrarca sind Bücher gesellig: «Sie vermitteln ein Zwiegespräch, geben Rat und verbinden sich mit uns in einer Art lebendiger und inniger Vertrautheit.» Die Toten aus alten Zeiten sind ebenso gute Gefährten wie Menschen, die sich für lebendig halten, weil sie, wie Petrarca schreibt, in der kalten Luft eine Spur ihres Atems zu erkennen glauben. Die größten Autoren sind Gäste in seinem Haus, er scherzt sogar mit ihnen. Einmal, als er sich die Ferse prellt, weil er über ein Cicero-Buch

gestolpert ist, das er auf dem Boden liegen gelassen hat, fragt er: «Was soll das, mein Cicero, warum schlägst Du mich?» Ist Cicero beleidigt, weil er auf den Boden gelegt wurde? In einem anderen Brief an Cicero wagt es Petrarca, einige von dessen Entscheidungen zu kritisieren: «Was hast Du mit all diesen Streitereien und völlig unnützen Feindseligkeiten für Dich erreichen wollen? ... Mich dauert Dein Absturz, Freund, und Deine Fehler schaffen mir Scham und Mitleid.»¹⁹ Dies sind keine Fanbriefe, sondern nachdenkliche Auseinandersetzungen mit fehlbaren Menschen, die mit den Problemen des Lebens gerungen haben. Sie haben Fehler gemacht wie jeder, aber sie haben auch in einer Zeit gelebt, die Petrarca weiser und kultivierter erschien als die Welt, die er um sich herum wahrnahm.

Trotz all der witzigen Bemerkungen und Intimitäten zieht sich ein melancholischer Unterton durch diese Briefe an die Vergangenheit. Die Empfänger sind verschwunden, ebenso ihre Epoche. Würde es solche bemerkenswerten Zeiten und solche Menschen jemals wieder geben? Das war es, was Petrarca und sein Kreis wissen und wozu sie beitragen wollten.

[...]



7

Ein Wirkungskreis für alle menschlichen Wesen

1405–1971



*Universalität, Diversität, kritisches Denken, moralische Beziehungen:
vier Prinzipien, die den Humanismus geprägt haben und von ihm ge-
prägt wurden – Mary Wollstonecraft, Harriet Taylor Mill und das
Höchste und Weiteste – Jeremy Bentham und Oscar Wilde: für Aus-
nahmen geschaffen – Frederick Douglass und die immerwährende
Wachsamkeit – E. M. Forster, der die Bruchstücke zusammenfügt*

Doch «perfekt» ist nicht das richtige Wort für Hume (oder für
jemanden sonst).

Fast alle humanistischen Denker, denen wir bisher in diesem
Buch begegnet sind, hatten eine gravierende Schwachstelle: Sie bezogen
ihre Vorstellungen von Humanität oder *humanitas* fast ausschließlich auf
körperlich gesunde, geschlechtskonforme weiße Männer – also auf
Menschen, die mehr oder weniger aussahen wie Leonardo da Vincis vit-
ruvianische Figur. Nur jemand aus dieser Gruppe der menschlichen Spe-
zies konnte ihnen zufolge den Anspruch erheben, ein universaler Mensch
zu sein. Alle anderen wurden als unzulänglich und geringwertig, ja sogar
unterhalb dessen betrachtet, was einen Menschen ausmacht.

Humanistische Denker waren damit keineswegs allein, sie teilten
diese Vorstellung mit den meisten europäischen Intellektuellen der Ge-

schichte. Einige Humanisten der Aufklärung jedoch neigten besonders stark dazu, über diese Dinge mit dem bestechenden Gestus wissenschaftlicher Unanfechtbarkeit zu sprechen. Zu ihnen gehörte David Hume. In einer berühmt-berüchtigten Fußnote sagte er, nicht-weiße Menschen seien «von Natur aus minderwertig» und würden nichts hervorbringen, was mit den Schöpfungen der Europäer vergleichbar wäre. Sie hätten «keine genialen Erzeugnisse, keine Künste, keine Wissenschaften». Nachdem James Beattie ihm und anderen Philosophen vorgeworfen hatte, sie betrachteten «jede Praktik und jede Ansicht als barbarisch, die nicht den Gepflogenheiten des modernen Europas entspricht», revidierte Hume seine beleidigende Äußerung und beschränkte deren Geltung auf Menschen afrikanischer Herkunft – was auch nicht viel besser ist.¹

Einige Autoren der Aufklärung vertraten eine ähnlich falsche Sicht, auch einer, von dem man mehr hätte erwarten können: Condorcet. Grundsätzlich verurteilte er Kolonialismus, Rassismus und Sexismus mit scharfen Worten und hatte die Vision einer aufgeklärten Zukunft für die gesamte Menschheit. Doch seiner Ansicht nach starteten nicht alle auf dieser Fortschrittsleiter vom gleichen Punkt aus, und so fragte er sich, ob einige Kulturen es letztlich vielleicht doch nicht bis nach oben schafften; sie könnten unmerklich verschwinden, ohne dass ihr Verlust den Fortschritt insgesamt beeinträchtigen würde.²

Dann war da noch die Frauenfrage. Einer der radikalsten politischen Denker dieser Epoche war Jean-Jacques Rousseau – bis er über die Mädchenerziehung schrieb und sich dabei in einen spießigen alten Konservativen verwandelte. In seinem pädagogischen Traktat *Émile* schrieb er, Mädchen bräuchten sich weder mit Philosophie noch mit Naturwissenschaften zu beschäftigen, sie müssten lediglich wissen, wie man einem Ehemann gefällt.³ (Und das meinte er nicht ironisch.) Voltaire hielt Frauen durchaus für gute Wissenschaftlerinnen. Mit seiner Freundin und Geliebten, der Mathematikerin und Übersetzerin Émilie du Châtelet, tauschte er sich unter anderem über die Newton'sche Physik aus. Als sie starb, betrachtete er es als Kompliment, über sie zu sagen: «Ich habe jemanden verloren, der fünfundzwanzig Jahre lang mein Freund war, einen großen Mann, dessen einziger Makel es war, eine Frau zu sein.»⁴

Letztlich setzten diese aufklärerischen Autoren nur eine Denktradition fort, bei der sich Brillanz in einigen Bereichen mit Dummheit in anderen mischte. Im antiken Griechenland befürwortete beispielsweise Platon die weibliche Bildung, war aber gleichzeitig überzeugt, Frauen seien wiedergeborene Männer, die in einem früheren Leben feige oder unmoralisch gewesen waren. (Es hätte schlimmer kommen können: Die Unverständigsten und Unwissendsten wurden als Schalentiere wiedergeboren.)⁵ Aristoteles verfasste die bedeutendsten europäischen Grundlagenwerke zur Ethik und Politik, aber nur mit Bezug auf freie griechische Männer; alle anderen waren von minderer Natur. Damit waren selbstverständlich die Frauen gemeint, aber auch all jene, die er als von Natur aus zur Versklavung geboren einstufte. Seine Definition lautete: «Von Natur ist [...] jener ein Sklave, der einem anderen zu gehören vermag und ihm darum auch gehört, und der so weit an der Vernunft teilhat, dass er sie annimmt, aber nicht selbständig besitzt.» Durch ihre Teilhabe an der Vernunft grenzte Aristoteles versklavte Menschen von den Tieren ab, denen die Vernunft komplett fehlte. Doch es ging ihm hier vor allem darum zu betonen, dass man die zu Versklavung Bestimmten daran erkenne, dass sie bereits Versklavte sind. Der Zustand der Versklavung sei für sie «zutraglich und gerecht». Aristoteles verdeutlichte diese Situation noch dadurch, dass er die Versklavung mit der gleichermaßen natürlichen Vorherrschaft der Männer über die Frauen verglich.⁶

Mit Aristoteles' Theorie der «Sklavennatur» wurde Jahrhunderte später die Ausbeutung gerechtfertigt. Im 16. Jahrhundert nutzte der Philosoph Juan Ginés de Sepúlveda Aristoteles' Grundideen, um die Misshandlung der Bevölkerung der Karibik und Mittelamerikas durch die Spanier zu rechtfertigen: Die Menschen dieser Regionen seien für sich getrennt geschaffen worden und könnten daher wie domestizierte Tiere behandelt werden.⁷ In einen Vortrag im Jahr 1844 rechtfertigte der Chirurg Josiah Clark Nott aus Alabama die nordamerikanische Sklaverei unter Bezugnahme auf diese Theorie eines getrennten Ursprungs und fügte ein Zitat hinzu, das nicht von Aristoteles, sondern von Alexander Pope stammte. Es war jener unendlich praktische Satz aus dem *Essay on Man*, dem Nott durch Großschreibung noch mehr Nachdruck verlieh: «Eine Wahrheit ist klar: WAS IMMER IST, IST RECHT.»⁸ Dar-

auf läuft auch Aristoteles' Argumentation hinaus – mit dem einzigen Unterschied, dass Nott vorgeblich als Christ schrieb.

Doch was die Frage des Menschseins angeht, schnitten christliche Institutionen manchmal besser ab als säkulare Philosophen. Schon Augustinus hatte in seiner einflussreichen Schrift *Vom Gottesstaat* erklärt, dass alle Menschen, so unterschiedlich sie auch seien, ein und denselben Ursprung haben – obwohl er als Beispiele alte Geschichten von solchen mit Hundeköpfen oder einem einzigen Riesenfuß anführte, der als Sonnenschirm fungieren konnte.⁹ Auch sie, so Augustinus, haben eine menschliche Seele und können daher gerettet werden, wenn ihnen die christliche Lehre nahegebracht wird. Daraus ergibt sich zweierlei: Sklaverei ist schlecht, Missionierung gut. Diese Theologie wurde 1537 bekräftigt, als der Papst eine Bulle erließ, welche die Versklavung von Menschen auf dem amerikanischen Kontinent für falsch erklärte.¹⁰ Doch die Debatte verstummte nicht. Christen suchten weiter nach Möglichkeiten, die Sklaverei zu verteidigen, oft indem sie einen gemeinsamen Ursprung der verschiedenen Völker bestritten. Einige Glaubensgemeinschaften wechselten jedoch nach und nach auf die Seite der Abolitionisten. Die Quäker waren die Vorreiter, gefolgt von Bewegungen evangelikaler Anglikaner und anderer, die das Prinzip einer universalen Menschheit betonten. Von großem Einfluss war das Medaillon, das Josiah Wedgwood 1787 für die britische Gesellschaft zur Abschaffung des Sklavenhandels entwarf. Es zeigt einen Schwarzen in Ketten, der auf Knien fragt: «Bin ich nicht ein Mensch und ein Bruder?»

Wenn es um den Anspruch der Frauen auf Menschsein und Freiheit ging, neigte das Christentum eher zu der Haltung: «Was immer ist, ist recht.» Bei den Frauen, die sie kannten, vor allem aus der vornehmen Gesellschaft, entdeckten die Männer keine Spur von Bildung oder Kultiviertheit. Die Interessen der Frauen wirkten belanglos, und ihr Verhalten war bescheiden und unterwürfig. Daraus folgte, dass es auf ewig «zuträglich und gerecht» sei, wenn sie blieben, was sie waren: wenn sie eine belanglose und minimale Bildung erhielten und wenn jede Äußerung unbescheidener Selbstbehauptung unterdrückt wurde.

Es erscheint überraschend, dass die Humanisten der Aufklärung nicht öfter aus diesem Denkschema ausbrachen. Schließlich rühmten sie sich, überkommene Ansichten in Frage zu stellen, und vielen galten

«Sympathie» und Mitgefühl als Grundlage der Moral. In der Regel befürworteten sie Terenz' Diktum «Ich bin ein Mensch, und nichts Menschliches erachte ich als mir fremd.» Freilich waren sie oft bereit, Ausnahmen von dieser Regel zu machen.

Doch das galt nicht für alle, manche erweiterten tatsächlich ihre Perspektive. Einige bedeutende Humanisten erhoben ihre Stimme für die Idee eines von allen geteilten essenziellen Menschseins, und zwar aus Gründen, die mit dem Leben in *dieser* Welt zu tun hatten, nicht mit der Aussicht auf Erlösung in der nächsten. Mit seinem humanistischen Glauben an Vernunft und Meliorismus plädierte Voltaire für Toleranz gegenüber den verschiedenen Religionen. Condorcet und Olympe de Gouges forderten, dass die von der französischen Revolution propagierte Befreiung des Menschen auch für Frauen und für nichteuropäische Völker gelten müsse. Und Jeremy Bentham, auch er ein Aufklärer, sprach sich für das aus, was man heute als LGBTQ+-Rechte bezeichnen würde.

Diese Pioniere und andere nach ihnen vertraten Ansichten, die auf vier großen humanistischen Grundprinzipien beruhen. Das erste wurde gerade genannt: dass wir alle in unserem Menschsein vereint sind, so dass uns «nichts Menschliches fremd ist».

Der zweite Grundsatz betont nicht Universalität, sondern Diversität. Wir sind zwar alle Menschen, aber wir erfahren das Leben auf unterschiedliche Weise, je nach Kultur, politischer Situation und anderen Faktoren – und diese Unterschiede sollten respektiert und gefeiert werden.

Der dritte Grundsatz ist die Wertschätzung kritischen Denkens und Forschens. Für Humanisten jeder Couleur sollte am menschlichen Leben nichts für selbstverständlich genommen oder allein aufgrund irgendeiner Autorität und Tradition akzeptiert werden. Was IST, ist womöglich NICHT richtig und sollte in Frage gestellt werden.

Und der vierte Grundsatz ist die Überzeugung, dass es einer moralischen Lebensführung, die für unser Menschsein von zentraler Bedeutung ist, am besten dient, wenn wir nach Wegen suchen, um miteinander in Beziehung zu treten und miteinander zu kommunizieren.

Universalität, Diversität, kritisches Denken, moralische Beziehungen: Dies sind Werte, die heute weit verbreitet sind, wenn auch nicht in

dem Maß, wie es sich eine Humanistin wünschen würde. Sie gehen auf humanistische Traditionslinien zurück, denen wir bereits begegnet sind: von Protagoras' menschlichem Maß über Montaignes *diversité* bis zu Vallas kritischem Denken und der auf Empathie basierenden Ethik Shaftesburys oder Humes.

Doch diese Tradition wirkte auch nach innen. Während Humanisten solche Ideen propagierten und neue und offenere Wege des Nachdenkens über das Menschsein erkundeten, veränderte sich auch ihr Selbstverständnis. Humanisten waren jetzt weniger elitär und wurden aufgeschlossener für kulturelle Unterschiede. Einige begannen, ihre bisherigen Auffassungen stärker in Frage zu stellen und erweiterten das Feld der kritischen Untersuchungen und Eloquenz auf ganz neue Bereiche.

Betrachten wir diese vier Prinzipien der Reihe nach und sehen, über welche Veränderungen die Humanisten verschiedener Epochen nachzudenken bereit waren.

Den Anspruch zu erheben, dass alle Menschen gleich sind, unser erstes Prinzip, konnte eine große Herausforderung darstellen, vor allem, wenn er von der falschen Person erhoben wurde.

Im Jahr 1900 schrieb die britische Altertumswissenschaftlerin Jane Harrison einen Aufsatz mit dem Titel *Homo sum*, dem Anfang von Terenz' Diktum. Das war provokant, weil *homo* im Englischen stets mit «man» («Mann») übersetzt wurde (obwohl es im Lateinischen «Mensch» bedeutet; ein männlicher Erwachsener ist *vir*). Aber hier war eine Frau, die den Begriff auf sich selbst bezog! Natürlich wollte sie damit sagen, dass sie dasselbe Recht wie die Männer habe, diesen Begriff zu verwenden und die ganze Bandbreite der damit verbundenen Chancen im Leben zu nutzen.¹¹ Die Dante-Übersetzerin und Romanautorin Dorothy L. Sayers griff diese Argumentation 1938 in ihrem noch provokanter betitelten Vortrag *Sind Frauen Menschen?* auf und nannte Beispiele. Die Leute fragen: Sollten Frauen Hosen tragen? Manche sagen nein, weil sie finden, dass Frauen Hosen weniger gut stehen als Männern. Aber Sayers findet Hosen bequemer. «Ich möchte mein Leben als Mensch genießen, und warum eigentlich nicht?» (Wer es befremdlich findet, diesem Beispiel so große Bedeutung beizumessen, sei daran erinnert, welchen Spott Amelia Bloomer ein Jahrhundert vorher mit ihrer Er-



Amelia Bloomer in Pump-
hosen, in «The Illustrated
London News», 27. Septem-
ber 1851

findung der *bloomers* erntete. Die Pumphosen befreite die Frauen von Kleidungsstücken, die so sperrig waren, dass sie sich kaum bequem hinsetzen, geschweige denn richtig bewegen konnten.) Eine weitere von Sayers erörterte Frage lautete: Sollten Frauen die Universität besuchen? Manche sagen nein, weil Frauen im Allgemeinen nicht unbedingt Aristoteles studieren wollen. Der Punkt jedoch ist, dass *Sayers* Aristoteles studieren wollte.¹²

Natürlich musste ein kollektiver Kampf geführt werden, damit die Universität allen Frauen offenstand. Und tatsächlich waren viele Kampagnen notwendig, bis die ersten Universitäten Studentinnen aufnahmen. Es waren zunächst neun Frauen, die 1868 an der fortschrittlichen University of London zugelassen wurden. Andere folgten, doch es bedurfte noch mehr Aktivismus, bis Studentinnen ein Diplom erhielten. Sayers selbst wurde der Bachelortitel verweigert, als sie ihr Studium in Oxford abschloss. Sie musste bis 1920 warten, bevor Oxford einlenkte und sie ihn zusammen mit ihrem Mastertitel entgegennehmen konnte. Zum Zeitpunkt ihres Vortrags 1938 stellte sich Cambridge immer noch quer, und das sollte noch zehn Jahre so bleiben.

Sayers' Argumentation richtete sich nicht gegen den gemeinsamen Kampf der Frauen. Nur gab es individuell unterschiedliche Gründe für diesen Kampf: Jede Frau sollte das tun, was sie ganz persönlich im Leben tun möchte. Männer, so Sayers, haben seit jeher gefragt: «Was um alles in der Welt wollen die Frauen denn?» Sayers' Antwort lautet: «Als Menschen wollen sie, meine verehrten Männer, genau das, was Sie selbst wollen: eine interessante Beschäftigung, einen vernünftigen Freiraum für das, was ihnen Freude macht, und eine hinreichende Ausdrucksmöglichkeit für ihre Gefühle.»¹³ Sie wollen den gleichen großen, offenen Himmel der Möglichkeiten über ihren Köpfen wie die Männer, nicht eine kleinere Kuppel für Damen.

Diesen Gedanken hatte die Frauenrechtlerin Harriet Taylor bereits 1851 in einem Artikel eloquent artikuliert. Viele, schrieb sie, sprächen davon, dass Frauen einen eigenen «angemessenen Wirkungskreis» haben. Aber, fährt sie fort:

Wir bestreiten es, dass irgendein Teil der Gattung oder ein Individuum das Recht hat, für einen anderen Teil oder für ein anderes Individuum zu entscheiden, was und was nicht sein angemessener Wirkungskreis ist. Der angemessene Wirkungskreis für alle menschlichen Wesen ist der höchste und weiteste, zu dem sie sich erheben können. Welches dieser ist, kann ohne vollständige Freiheit der Wahl nicht entschieden werden.¹⁴

Menschen werden immer dann auf einen engen Wirkungskreis beschränkt, wenn sie von Geburt an einem bestimmten Tätigkeitsbereich zugewiesen werden, meist aus Gründen, die mit der sozialen Klasse,

Kaste, ethnischen Gruppe oder anderen Faktoren zusammenhängen. Wer wie Platon an Reinkarnation und Seelenwanderung glaubt, kann sich wenigstens mit der Hoffnung trösten, im nächsten Leben einen besseren Status zu erhalten. Wer aber, wie die meisten Humanisten, glaubt, *dieses* Leben sei das einzige, das zählt, für den ist es inakzeptabel, in diesem Leben aufgrund festgefügtter Rollenzuweisungen auf die «höchsten und weitesten» Möglichkeiten verzichten zu müssen. Wer diese Beschränkung ablehnt, erhebt damit auch einen philosophischen Anspruch: dass jedem das universale Menschsein zusteht. Schon Montaigne hatte gesagt, jeder Mensch trage die ganze Gestalt des Menschseins in sich – obwohl seine Bereitschaft, dieses Prinzip auf die Frauen anzuwenden, wechselte. (Bei Montaigne ist alles wechselhaft.)

Dem Anspruch auf das Menschsein folgt eine weitere Forderung: dass uns allen die gesamte Bandbreite der menschlichen Tugenden als erstrebenswertes Ziel zur Verfügung steht, nicht nur bestimmte Tugenden, die für unsere jeweilige Gruppe spezifisch sind. Das ist für Humanisten deshalb wichtig, weil sie sich so intensiv mit Fragen der Tugend allgemein beschäftigen: Sie möchten wissen, was es heißt, ein guter Mensch zu sein. Wir haben Perikles erwähnt, der 430 v. Chr. zu den freien Männern Athens sagte, sie seien deshalb so großartig, weil sie in Eintracht lebten und verantwortungsbewusst und politisch aktiv seien – nur um hinzuzufügen, dass dies nicht für Frauen gelte, deren einzige Tugend es sei, dass niemand über sie spricht.¹⁵ Das blieb über Jahrtausende hinweg die Norm. Anstelle des Hauptstroms menschlicher Vortrefflichkeit wurde den Frauen nur ein Rinnsal von Sekundärtugenden angeboten, die Negationen der Haupttugenden waren: Bescheidenheit, Schweigsamkeit, Friedfertigkeit, Unschuld, Keuschheit. Alle diese Eigenschaften zeichnen sich durch das Fehlen eines positiven Elements aus (Selbstvertrauen, Beredsamkeit, aktive Verantwortung, Erfahrung und – nun, ich überlasse es dem Leser zu entscheiden, was das tugendhafte Gegenteil der Keuschheit ist, aber wie auch immer wir es nennen, es macht ganz bestimmt mehr Spaß). Diese Sekundärtugenden waren die «Tugenden ihres Geschlechts», die Olympe de Gouges vergessen hatte – ein Vorwurf, der sie zur Zeit der Terrorherrschaft in Frankreich aufs Schafott brachte.¹⁶

Die Frage der Tugend wurde von Olympe de Gouges' feministischer

Mitstreiterin der revolutionären Aufklärung, der Engländerin Mary Wollstonecraft, aufgegriffen. Ihre *Verteidigung der Rechte der Frau* von 1792 beginnt mit den Worten: «Zuerst werde ich die Frauen als menschliche Geschöpfe betrachten, die gemeinsam mit den Männern auf der Welt sind, um ihre Fähigkeiten zu entfalten.» Dann legt sie dar, dass die Frauen ihre Fähigkeiten nur entfalten können, wenn sie Zugang zum gesamten Spektrum der menschlichen Eigenschaften haben. Zwar hätten Frauen unterschiedliche Pflichten zu erfüllen, vor allem die der Mutterschaft (und Wollstonecraft sollte bald erfahren, was dies bedeutet, als sie die alleinerziehende Mutter einer Tochter des schurkischen Gilbert Imlay wurde). Doch so unterschiedlich diese Pflichten auch seien, es seien «*menschliche Pflichten*».

Um im Bereich der Tugend vollständige Menschen zu werden, müssten Frauen an einer in vollem Umfang humanisierenden Erziehung teilhaben. Über die weibliche Erziehung ihrer Zeit, besonders in den angeblich privilegierten Klassen, fällt Wollstonecraft ein vernichtendes Urteil. Den Frauen bringe man Benehmen bei, ein paar häusliche Fertigkeiten und zahlreiche Verführungskünste, um einen Ehemann zu gewinnen: Auf diese Weise würden sie oft zu sehr beschränkten Wesen. «Wie das Federvieh in Käfige eingeschlossen, haben sie nichts weiter zu tun, als sich zu putzen und mit lächerlicher Majestät von Stange zu Stange zu hüpfen.» Wollstonecraft wünschte sich eine Erziehung, die es den Mädchen ermöglichte, erwachsen zu werden und die Verantwortung für ihr Leben selbst zu übernehmen. «Ich möchte die Frauen mit mehr Moral handeln sehen», schrieb sie.¹⁷

Der Schlüssel zu diesem Ziel war die Freiheit, wie John Stuart Mill, Harriets zweiter Ehemann und selbst ein großer Kämpfer für Frauenrechte, in seinem 1869 veröffentlichten Buch *Die Unterwerfung der Frauen* betonte. Darin forderte er die männlichen Leser auf, sich jenen be rauschenden Moment ihres Lebens ins Gedächtnis zu rufen, als sie, «dem Jünglingsalter entwachsen, frei von der Vormundschaft [...], das Mannesalter mit der eigenen Verantwortlichkeit» antraten. Fühlten sie «nicht noch einmal so viel Leben in sich», fühlten sie «sich nicht noch einmal so viel Mensch als zuvor?» Und, so fragte Mill weiter, glaubten sie etwa, dass Frauen solche Gefühle nicht haben?¹⁸ Das sei fast so, als würden sie sagen, dass Frauen nie vollständige Menschen sein können.

Der gesamte Wirkungskreis und Montaignes ganze Gestalt des Menschseins sollte also uns allen zugänglich sein, ohne dass wir durch die uns eigenen Besonderheiten eingeschränkt werden. Doch für die Humanisten zählte auch die individuelle Besonderheit.

Das mag wie ein Widerspruch klingen. Aber das erste Prinzip (die Universalität) und das zweite (die Diversität) waren nie wirklich Gegensätze. Sie funktionieren sogar am besten, wenn sie miteinander verknüpft werden. Universalität ohne Diversität wäre eine leere Abstraktion, sie hätte sogar etwas Unmenschliches. Und Diversität ohne den Gedanken einer universalen Menschheit würde uns voneinander isolieren, so dass unsere Möglichkeiten, miteinander in Kontakt zu treten, sehr beschränkt wären. Das eine stärkt das andere. Und wenn in einer repressiven Gesellschaft eines der beiden Grundprinzipien fehlt, fehlt oft auch das andere. Regime, die die Unterschiede zwischen den Menschen missachten, erkennen oft auch die universalen «Spiegel» im menschlichen Leben nicht an, durch die wir uns selbst *und* den anderen sehen können.

Man denke beispielsweise an die Erfahrungen eines behinderten Menschen. In einer Gesellschaft, die das universale Menschsein anerkennt, darf man hoffen, dass alles getan wird, damit jeder imstande ist, sein Menschsein in vollem Umfang zu leben und zu «entfalten», etwa indem – auf der einfachsten Ebene – sichergestellt wird, dass ein Rollstuhlfahrer ohne große Schwierigkeiten in ein Gebäude gelangen kann. Es geht um dieses spiegelbildliche Erkennen der Erfahrung eines Mitmenschen. Natürlich möchte jeder in der Lage sein zu reisen, etwas zu unternehmen, den eigenen Interessen nachzugehen und sich ganz auf die Welt einzulassen.

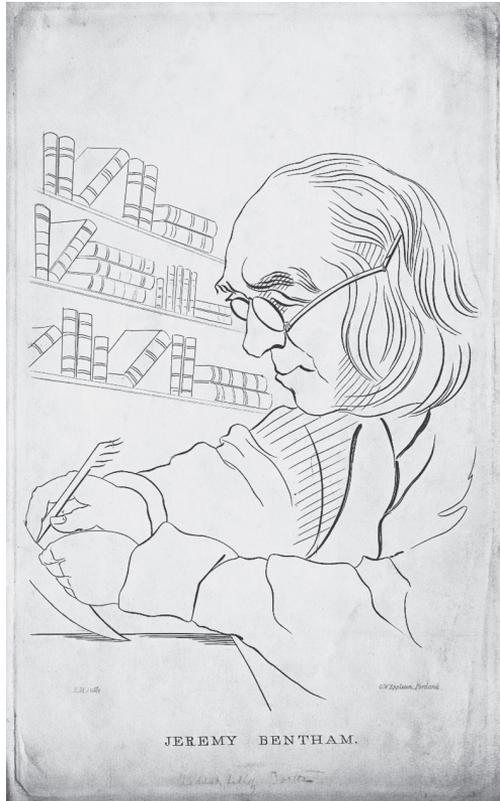
Doch eine Gesellschaft, die das Prinzip der Diversität respektiert, wird auch versuchen, individuell unterschiedlichen Erfahrungen dadurch Rechnung zu tragen, dass sie ihr Bild von einem erfüllten menschlichen Leben erweitert. Dan Goodley hat dies in seinem 2021 erschienenen Buch *Disability and Other Human Questions* dargelegt: Behindertenfeindliche Gesellschaften, so der Autor, neigen dazu, das «selbstgefällige Bild eines autarken Menschen» als ihr Ideal aufzustellen. (Man denkt unwillkürlich an den muskulösen, aufrecht und sicher stehenden vitruvianischen Menschen.) Solche Gesellschaften treffen

tendenziell weniger Maßnahmen zur Berücksichtigung unterschiedlicher Bedürfnisse auch in anderen Lebensbereichen und neigen zu einem harscheren, auf «Eigenverantwortung» basierenden Wirtschaftsmodell. Doch eine Gesellschaft, die ihre Diskriminierung von Behinderten problematisiert, könnte auch lernen, mehr Wert auf Zusammenarbeit und Gemeinschaftlichkeit zu legen und sich der «gefährdeten, prekären, vielgestaltigen und instabilen Natur des Menschen» stärker bewusst zu werden.¹⁹

Auch im Bereich der Sexualität bringt ein einziges, exklusives Modell dessen, was als «natürlich» betrachtet wird, mehr Schaden als Nutzen. Dies untersuchte im frühen 19. Jahrhundert der aufklärerische Philosoph und politische Theoretiker Jeremy Bentham. Er entwickelte ein ethisches System als Alternative zu einer Ethik, die göttliche Gebote oder so trügerische Begriffe wie «unnatürlich» oder «wider die Natur» zur Grundlage moralischer Entscheidungen macht. Nach Benthams Auffassung findet nicht die Natur etwas unnatürlich, sondern der Mensch. Und nur weil jemandem eine bestimmte Handlungsweise widerstrebt oder er selbst diese Handlung nicht ausführen möchte, heißt es nicht, dass sie falsch ist.²⁰

Bentham schlägt einen Test vor: Wird etwas, das ich tue, andere (soweit ich es beurteilen kann) glücklicher oder unglücklicher machen? Dies ist das Glückskalkül (*felicific calculus*), und es ist das zentrale Konzept der als Utilitarismus bekannten Ethik. Die Anwendung dieses Verfahrens wird natürlich durch Fragen erschwert wie: Wer trifft die Entscheidung? Wie exakt kann die Berechnung erfolgen? Und: Was macht Leid oder Glück aus? Es ist eine fehleranfällige Methode, aber wenn sie funktioniert, ist sie nicht nur effektiv, sondern auch humanistisch, weil sie den Menschen und nicht die Gesetze in den Mittelpunkt stellt. Und nicht nur den Menschen. Bentham erweiterte das Prinzip auf Tiere, als er schrieb: «Die Frage ist ja nicht, ob sie *denken* können, und auch nicht, ob sie reden können. Die Frage ist: Können sie leiden?»²¹

In seiner Abhandlung «Of Sexual Irregularities» und in anderen kleinen Schriften wandte er das Glückskalkül auf einvernehmliche Praktiken von Minderheiten wie Homosexuellen an (auch wenn er dies nicht explizit darlegt). Bentham zufolge sind die einzigen Fragen, die hier gestellt werden müssen: Schadet es jemandem? Verursacht es Leid?²²



*Jeremy Bentham, Radierung
von George W. Appleton
nach Robert M. Sully*

Wenn dies nicht der Fall ist – wenn es die Beteiligten glücklich macht und niemandem schadet (außer denen, die sich selbst einen Widerwillen auferlegen) –, worin besteht dann das Problem? Es komme einzig und allein darauf an, dass ein Verhalten zum Glück in der Welt beiträgt, statt es zu schmälern. Der Utilitarismus wurde manchmal als kalt angesehen, doch ich halte ihn für ein wohlwollendes und wirklich schönes Prinzip der Lebensführung.

Bentham ging unerschrocken seinen Weg. Er war bekannt für seine Exzentrik – in seiner Kleidung und in seinem Denken. (Exzentrik ist ein weiterer guter Prüfstein für das Glückskalkül: Die Exzentrik hat ihn offenbar glücklich gemacht, und sie hat niemandem geschadet.) In seinem Testament verfügte er, dass sein Körper zu einem Teil seziiert und

in den Dienst der Medizin gestellt, zum anderen Teil mumifiziert und zu einem Bild seiner selbst, einer «Auto-Ikone», gemacht werden solle, um Freunde, Anhänger und künftige Generationen zu inspirieren und zu erfreuen – eindeutig ein Zuwachs an Glück, obwohl ich nicht weiß, ob Bentham die enttäuschten Würmer auf dem Friedhof einkalkuliert hat.²³

Doch nachdem er 1814 seine Abhandlung über irreguläre sexuelle Praktiken beendet hatte, kam selbst dieser unbeugsame Mann zu dem Schluss, dass es besser sei, sie nicht zu veröffentlichen. Und so blieben seine Schriften zu diesem Thema – wie viele andere humanistische Werke – als Manuskripte in der Schublade liegen, bis sie genau zweihundert Jahre später endlich gedruckt wurden.

Seine Vorsicht ist verständlich. Homosexuelle Handlungen zwischen Männern waren nach wie vor verboten, und die negativen Auswirkungen dieser Gesetze auf das menschliche Glück wurden noch offenkundiger am Ende des Jahrhunderts, als der Dramatiker, Ironiker und Ästhet Oscar Wilde 1895 für zwei Jahre ins Gefängnis gesteckt wurde – aufgrund der Unterstellung genau jener «Widernatürlichkeit», gegen die sich Bentham gewandt hatte. Wilde verlor nicht nur seine Freiheit, sondern auch fast seinen gesamten Besitz, um die Gerichtskosten zu bezahlen. Bei einer chaotischen Versteigerung auf der Straße vor seinem Haus wurden seine Büchersammlung, feines Porzellan, Möbel und andere Schätze – Dinge, die Savonarola als «Eitelkeiten» bezeichnet hätte – verkauft und teilweise geplündert.²⁴ Wilde wurde zu Zwangsarbeit verurteilt und musste im Gefängnis von Pentonville in der Tretmühle arbeiten oder Werg zupfen, eine mühselige Tätigkeit, bei der man aus alten, mit Teer beschmierten Seilen Fasern und Stränge herausreißen musste; diese wurden zum Abdichten von Fugen verwendet und waren messerscharf. Später wurde Wilde unter etwas besseren Bedingungen nach Reading verlegt. Als er in Handschellen und Häftlingskluft auf dem Bahnsteig von Clapham Junction mit seinen Wärtern auf den Zug wartete, wurde er von einer Menschenmenge erkannt und verspottet. So viel verloren zu haben – seine Bücher, seine Würde, seine Freiheit – war eine Erfahrung, die ihn nachhaltig veränderte. Er war oft düsterer Stimmung, und sein Überschwang war verschwunden.

Aber vielleicht nicht ganz. Bei seiner Entlassung kam er wieder durch Clapham Junction, in normaler Kleidung und ohne Handschellen, aber immer noch in Begleitung von Gefängnisbeamten. Während sie auf den Zug warteten, entdeckte Wilde neben dem Bahnsteig einen blühenden Busch. Er breitete die Arme aus und rief: «O schöne Welt! O schöne Welt!» Einer der Wärter sagte: «Nicht doch, Mr. Wilde, Sie dürfen sich nicht so gehenlassen. Sie sind der einzige Mensch in England, der auf einem Bahnhof so etwas sagen würde.»²⁵

Das war er in der Tat. Aber wie er ein paar Monate zuvor, noch im Gefängnis, in *De Profundis* geschrieben hatte: «Ich gehöre zu denen, die für Ausnahmen, nicht für Gesetze geschaffen sind.»²⁶

Neben Universalität und Diversität legen unsere Humanisten Wert auf ein drittes Prinzip: Sie bemühen sich um kritische Reflexion, statt etwas zu akzeptieren, nur weil es immer so gewesen war. Sie fragen, wie es zu dieser Entwicklung gekommen ist und ob das, was IST, letztlich vielleicht doch NICHT RECHT IST.

Einige Humanisten hatten diese Frage bezüglich der Frauen bereits vor langer Zeit gestellt. Es kam in Mode, Sammlungen mit den Namen berühmter Frauen aus Geschichte und Mythologie zu erstellen. Die älteste derartige Sammlung ist Boccaccios *De mulieribus claris* aus den frühen 1360er Jahren.²⁷ 1527 zitierte Paolo Giovio in seinem *Dialogus de viris et foeminis aetate nostra florentibus* (*Dialog über berühmte Männer und Frauen unserer Zeit*) den humanistischen Staatsmann Giovanni Antonio Muscettola, der gesagt hatte, Frauen könnten so klug sein wie Männer, wenn man sie nur «die besten Künste und außergewöhnliche Tugenden» lehren würde. Ihr Körper habe dasselbe Blut und dasselbe Mark, und sie hätten «dieselbe Sehnsucht nach Leben»; warum sollte ihr Geist anders sein?²⁸ In seinen besseren Momenten machte Montaigne ähnliche Bemerkungen über Frauen: «Mann und Frau sind aus demselben Lehm geknetet; wenn man von Erziehung und Brauch absieht, besteht jedenfalls kein großer Unterschied zwischen ihnen.»²⁹

All dies sind Äußerungen von Männern, aber die Frauen selbst argumentierten schon mindestens genauso lang nicht viel anders, zum Beispiel die Humanistin Christine de Pizan, die wir bereits kennen-gelernt haben. In ihrem 1405 erschienenen *Buch von der Stadt der Frauen*

fragt die Personifikation der Vernunft: «Weißt du denn, weshalb Frauen weniger wissen?» Und gibt dann selbst die Antwort: «Ganz offensichtlich ist dies darauf zurückzuführen, dass Frauen sich nicht mit so vielen Dingen beschäftigen können, sondern sich in ihren Häusern aufhalten und sich damit begnügen [müssen], ihren Haushalt zu versehen.»³⁰ Sie vergleicht die Frauen mit den bäuerlichen Bewohnern des Flachlands oder mit Bergbewohnern: Sie mögen naiv und beschränkt erscheinen, aber das liege nur daran, dass sie so wenig von der Welt gesehen haben.

Dies wurde zum Ausgangspunkt von Mary Wollstonecrafts Kritik an der weiblichen Erziehung, und Feministinnen des 20. Jahrhunderts machten hierzu Gedankenexperimente. Virginia Woolf malte sich aus, was das Leben für eine Schwester William Shakespeares bereitgehalten hätte, die mit den gleichen Talenten geboren, aber immer wieder behindert und ausgeschlossen worden wäre.³¹ Simone de Beauvoir zeichnete in ihrem 1949 erschienenen Werk *Das andere Geschlecht* das Leben einer Frau von der Kindheit über die Jugend bis ins Alter nach und zeigte, wie deren Selbstvertrauen und Selbstwertgefühl in jeder Lebensphase von gesellschaftlichen Erwartungen und Zwängen beeinflusst wird. Ihr Satz «Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird dazu» bringt es auf den Punkt.³²

All dies sind Beispiele für genealogisches und kritisches Denken: für die Suche nach Quellen und Ursachen. In *Die Unterwerfung der Frauen* schrieb John Stuart Mill, dass wir nicht wissen können, was die «wirklichen» Unterschiede zwischen den beiden Geschlechtern sind, weil es nie eine Gesellschaft gab, in der die Frauen *nicht* von der männlichen Herrschaft beeinflusst worden sind. Die Frauen, so Mill, wachsen auf wie Treibhauspflanzen, die in eine bestimmte Form oder Größe gezwungen werden, und werden dadurch in ihrer Entwicklung beeinträchtigt. (Und das beeinträchtigt auch die Männer.) Derweil, so Mill weiter, «glauben die Männer mit jener Unfähigkeit, ihr eigenes Werk zu erkennen, welche immer gedankenlose Geister kenntlich macht, der Baum wachse von selbst so, wie sie ihn zu wachsen gezwungen haben.»³³

Aber es gehört zur humanistischen Tradition zu versuchen, möglichst nichts «gedankenlos zu glauben», ohne es vorher analysiert zu haben. Ein Humanist stellt Fragen – so wie Lorenzo Valla, als er die ihm vorliegenden Dokumente untersuchte: Woher stammen sie? Woher

stammen die Beweise, die dafür genannt werden? Wessen Interesse haben sie gedient? Mill lobte seinen Mentor Bentham dafür, dass er solche Forschungen anstellte. Er nannte Bentham «den größten Hinterfrager alles Bestehenden» und «den großen *subversiven* oder (in der Sprache der Philosophen des europäischen Kontinents) den großen *kritischen* Denker seiner Zeit und seiner Nation». ³⁴ Dasselbe könnte man über Mill selbst sagen, fast in jeder Hinsicht. Er stellte Verknüpfungen her – zum Beispiel zwischen den Argumenten zur Rechtfertigung der Sklaverei und den Argumenten zur Rechtfertigung der Unterdrückung der Frau. ³⁵ In beiden Fällen entging vielen offenbar der entscheidende Punkt: dass der Mensch durch seine Erfahrungen und durch seine Erziehung geprägt ist. Diese mangelnde Einsicht war für Mill das größte Hindernis für den sozialen Fortschritt. ³⁶

Dabei sollte es nicht allzu schwierig sein, dies zu erkennen. Der große Abolitionist und Autobiograph Frederick Douglass drückte es in einer Rede zum 4. Juli 1852 mit bemerkenswerter Kraft und Klarheit aus, als er sagte: «Es gibt keinen Menschen unter dem Himmel, der nicht weiß, dass die Sklaverei *für ihn* falsch ist.» ³⁷ Diese eine Zeile vernichtet ganze Bände falscher Argumentationen, angefangen mit Aristoteles.

Hinter dieser scheinbar simplen Bemerkung steckt eine tiefgreifende kritische Analyse – und sehr viel persönliche Erfahrung. Frederick Douglass hatte die Folgen solcher Fehlurteile am eigenen Leib und in der eigenen Seele erfahren. Er wusste, was Versklavung und Entmenschlichung anrichten, weil er sie selbst erlebt hatte.

Er wurde 1817 oder 1818 in Maryland als Sohn der Sklavin Harriet Bailey und eines unbekanntem weißen Vaters (wahrscheinlich ein Aufseher oder sogar der «Master» selbst) geboren, von diesem jedoch nie anerkannt und von seiner Mutter getrennt, als er noch klein war und man sie auf ein anderes, zwanzig Kilometer entferntes Anwesen schickte. Danach sah er sie nur noch vier- oder fünfmal wieder, in den wenigen Nächten, in denen sie heimlich und in der Dunkelheit die weite Strecke zurücklegte, ein paar Stunden bei ihm blieb und dann zurückkehrte, um bei Sonnenaufgang wieder bei der Arbeit auf den Feldern zu sein. Wäre sie auch nur einen Moment zu spät gekommen, hätte man sie ausgepeitscht. Douglass selbst wurde in ein noch bruta-



Frederick Douglass,
Daguerreotypie, um 1855

leres Haus geschickt. Die Kinder liefen barfuß herum und hatten als Bett nur eine grobe Decke und kaum Kleidung; sie aßen Maisgrießbrei aus Trögen wie die Schweine, und man brachte ihnen weder Lesen noch Schreiben bei.³⁸

Als er älter wurde, unternahm Douglass mehrere Fluchtversuche in den Norden, wurde aber immer wieder gefasst, bis er endlich entkam. Als freier Mann begann er über seine Erfahrungen zu schreiben und zu sprechen, mit großer Beredsamkeit und Kraft. Er schrieb drei Autobiographien, von denen das 1845 erschienene *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave (Mein Leben als amerikanischer Sklave)* zum Klassiker wurde. Es ist auch ein Klassiker der humanistischen Literatur, in mehrfacher Hinsicht: Es ist die Geschichte einer Erziehung; es ist die Geschichte des freien Denkens in religiösen Angelegenheiten (Douglass war Christ, verabscheute aber die Heuchelei der Südstaatenprediger, die die Sklaverei verteidigten); und es ist die Geschichte eines Menschen, dem es gelang, sich der Entmenschlichung zu entziehen.

Zu Douglass' weiteren Schriften zählt ein offener Brief, den er am

zehnten Jahrestag seiner Flucht an seinen zweiten Besitzer Thomas Auld schrieb. Er wollte Auld dazu bringen, zumindest ansatzweise kritisch über sein Verhalten nachzudenken: sich vorzustellen, wie es wäre, wenn ihre Rollen vertauscht wären. Douglass erinnert Auld an schwere Misshandlungen, die er von ihm hatte erdulden müssen, und daran, wie er aufgegriffen und mit vorgehaltener Waffe fünfundzwanzig Kilometer weit verschleppt wurde, um «wie ein Stück Vieh auf dem Markt» verkauft zu werden, mit gefesselten Händen: «diese rechte Hand, mit der ich jetzt diesen Brief schreibe [...], fest mit der linken zusammengebunden».³⁹ Wie, so fragt er, würde sich Auld fühlen, wenn seiner Tochter Amanda solche Schmerzen und Demütigungen zugefügt würden: in der Nacht entführt, verschleppt, gefoltert, ihr Name als Besitz in ein Heft eingetragen. Würde Auld einen Weg finden, dies als naturgegeben zu rechtfertigen?

Wie Douglass in *My Bondage and My Freedom* schreibt, ist nichts in der menschlichen Welt aus Notwendigkeit oder von Natur aus so, wie es ist. Dies gelte sogar für die brutalen Sklavenhalter, die human und ehrenwert hätten sein können, wenn sie in einer anderen Gesellschaft aufgewachsen wären. Moralisch und menschlich hatte die Institution der Sklaverei auch sie zerstört: «Der Sklavenhalter ist wie der Sklave das Opfer des Sklavensystems.»⁴⁰ Ähnlich äußerte sich später Erzbischof Desmond Tutu über die südafrikanische Apartheid, ebenso James Baldwin im Jahr 1960: «Es ist ein schreckliches, ein unerbittliches Gesetz, dass man die Menschlichkeit eines anderen nicht leugnen kann, ohne die eigene zu mindern.»⁴¹ Der Charakter eines Menschen, schrieb Douglass, «bildet sich nach Form und Farbe der Dinge, die ihn umgeben».⁴²

Wir werden von unserer Umgebung geformt. Dennoch sind wir grundsätzlich frei, was bedeutet, dass wir diese prägenden Kräfte *verändern* können. Diesem Anliegen widmete Douglass sein Leben. Er reiste, schrieb und setzte sich unermüdlich für die Abolitionistenbewegung ein. Auf seine Zuhörer machte er großen Eindruck, nicht nur mit dem, was er sagte. (Schon Cicero und Quintilian wussten, dass es bei der Redekunst nicht allein auf die Worte ankommt.) Douglass besaß eine eindringliche Stimme und das Talent, Sklavenhalter und andere so zu imitieren, dass das Publikum sich vor Lachen bog.⁴³ Aber er konnte

schlagartig von Humor auf Melodramatik umschalten. Auch sein äußeres Erscheinungsbild half ihm. Er war groß und auffallend gutaussehend und machte sich dies zunutze, vor allem im Medium der Fotografie. Diese neue Kunst interessierte ihn sehr. Er hielt vier Vorträge zu diesem Thema und ließ sich für mindestens 160 Porträts ablichten. Damit wurde er zu einem der meistfotografierten Amerikaner seiner Zeit.⁴⁴

Auch verfügte er über rhetorische Fähigkeiten, was er einem seltenen Glücksfall verdankte: einem Wendepunkt in seinem Leben, als er mit sieben oder acht Jahren zu Verwandten seines Besitzers nach Baltimore geschickt wurde. Das städtische Umfeld bot ihm bessere Möglichkeiten zum Lernen, und die Herrin des Hauses, Sophia Auld, lehrte ihn Lesen und Schreiben, bis ihr Mann es verbot. Einem versklavten Jungen das Lesen beizubringen, sagte er, würde ihn nur noch unzufriedener machen. Und genauso war es. «Diese Worte», schrieb Douglass, «drangen tief in mein Herz, weckten schlummernde Gefühle in mir und lösten einen völlig neuen Gedankengang aus. Es war eine Offenbarung. [...] Von diesem Moment an erkannte ich den Weg aus der Sklaverei in die Freiheit.»⁴⁵ Er erhielt zwar keinen Unterricht mehr, ergriff aber jede Gelegenheit zum Lernen und bat weiße Kinder aus seinem Viertel um Hilfe.

[...]



12

Der Ort, um glücklich zu sein

1933 bis heute



Humanistische Organisationen, Manifeste und Kampagnen – Born of Mary – Gerichte, Parlamente und Schulen – Entspannt euch! – «Ruhm genug» – Feinde – Architektur und Stadtplanung – Wassili Grossman – Maschinen und Bewusstsein – das Posthumane und das Transhumane – Arthur C. Clarke und der Übergeist – die humanistische Barke – wann, wo und wie man glücklich sein kann

Auf der Suche nach Russells «Welt freier und glücklicher Menschen» schlossen sich im 20. Jahrhundert und bis ins 21. Jahrhundert hinein Menschen unter der Bezeichnung Humanisten zusammen. Einige dieser Gruppen entwickelten sich aus säkularen, rationalen oder ethischen Vereinigungen des vorhergehenden Jahrhunderts. Einige waren stark atheistisch geprägt, andere hatten Verbindungen zu quasireligiösen Bewegungen wie den Unitariern. Einige widmeten sich hauptsächlich der Förderung wissenschaftlicher und rationalistischer Ideen, andere legten den Schwerpunkt auf ein morales Leben. Einige waren mit dem radikalen Sozialismus verbunden, andere mieden eine politische Zugehörigkeit.

Während der Krise der 1930er Jahre fanden ein paar Leute in Amerika, hauptsächlich Unitarier, dass es vorteilhaft wäre, zu verschiedenen Gruppen Verbindungen zu knüpfen. Zu diesem Zweck schrieben sie

ein Manifest, «eine Art humanistische Bombe». Es wurde zum weltweit ersten Humanistischen Manifest. 1933 veröffentlicht, präsentierte es den Humanismus als eine «Religion», zum einen, weil dies dem Selbstverständnis der Unitarier entsprach, zum anderen, weil es eine bequeme Möglichkeit war, über eine Bewegung zu sprechen, die in keine gängige Kategorie passte. Nicht alle Humanisten wollten mitmachen, einige, weil sie es grundsätzlich ablehnten, sich einem Dogma zu verpflichten. Harold Buschman, einer von denen, die eingeladen wurden, das Manifest zu unterzeichnen, warnte, es werde «Häresien» und Missverständnisse geben statt des freien Austauschs von Erfahrungen». Ein anderer, F. C. S. Schiller, bemerkte ironisch: «Ich stelle fest, dass Ihr Manifest fünfzehn Artikel hat, fünfzig Prozent mehr als die Zehn Gebote.»¹

Vierunddreißig Personen setzten ihren Namen unter das Dokument. Damit unterstützten sie eine Erklärung, die sich für bürgerliche Freiheiten und soziale Gerechtigkeit einsetzte und der Vernunft als bestem Mittel zur Regelung öffentlicher Angelegenheiten den Vorzug gab. Obwohl in dem Manifest der Humanismus als eine Religion bezeichnet wurde, hieß es darin auch, dass Humanisten das Universum als «aus sich selbst heraus existierend und nicht geschaffen» betrachten und keine «übernatürlichen oder kosmischen Garantien für menschliche Werte» erwarten. Ein Humanist könne «religiöse Gefühle» haben, aber diese äußerten sich vor allem in «einem gesteigerten Sinn für das persönliche Leben und [im Glauben] an eine kooperative Anstrengung zur Förderung des sozialen Wohlergehens». Ein Humanist, darin waren sie sich einig, sei eine Person, zu deren Anliegen «Arbeit, Kunst, Wissenschaft, Philosophie, Liebe, Freundschaft und Erholung gehören – alles, was Ausdruck eines auf intelligente Weise zufriedenstellenden menschlichen Lebens ist». Mit anderen Worten: Ein Humanist schätzt «Freude am Leben», und ihm ist (um Terenz zu zitieren) «nichts Menschliches fremd».²

Das Manifest rief heftige Reaktionen bei denen hervor, die eine völlig andere Vorstellung von Religion hatten. In *The Bristol Press* aus Bristol, Connecticut, wurde eine Anekdote erzählt, in der ein Student zu einem anderen sagt: «Thomas, wenn du noch einmal sagst, dass es keinen Gott gibt, mache ich dir die Hölle heiß.» Der Kommentar der Zeitung lautete, eine solche Dosis Medizin sei «das einzige Argument,

das diese Professoren verstehen, und unserer bescheidenen Meinung nach wären sie dann geheilt».³ In jenem schicksalhaften Jahr 1933 war das die harmloseste Drohung, der sich Humanisten, «Professoren» und viele andere ausgesetzt sahen.

[...]

Jedes Mal, wenn ein Mensch stirbt, schreibt Grossman in *Leben und Schicksal*, stirbt die Welt, die im Bewusstsein dieses Menschen aufgebaut worden ist: «Die Sterne am nächtlichen Himmel sind verblasst, die Milchstraße ist verschwunden, die Sonne erloschen. [...] Die Blumen haben Farbe und Duft eingebüßt, Brot und Wasser sind nicht mehr.» An einer anderen Stelle schreibt er, dass wir vielleicht eines Tages eine Maschine entwickeln werden, die menschenähnliche Erfahrungen machen kann. Aber sie wird gewaltig sein müssen – so groß ist dieser Raum des Bewusstseins, selbst im «durchschnittlichen, unauffälligen Menschen».

Und er fügt hinzu: «Der Faschismus hat zig Millionen Menschen vernichtet.»¹

Beides zusammenzudenken ist selbst für die immensen Kapazitäten unseres Bewusstseins nahezu unmöglich. Aber werden Maschinenhirne jemals unsere Fähigkeit erlangen, solche Gedanken in ihrer ganzen Ernsthaftigkeit und Tiefe zu denken? Oder moralisch über Ereignisse zu reflektieren? Oder unsere künstlerische und imaginative Phantasie zu erreichen? Einige meinen, diese Frage lenke uns von einer sehr viel dringlicheren ab: der Frage, was unsere enge Beziehung zu unseren Maschinen mit *uns* macht. Jaron Lanier, selbst ein Pionier der Computertechnologie, warnt in seinem Buch *Gadget. Warum die Zukunft uns noch braucht* davor, zuzulassen, dass wir immer algorithmischer und quantifizierbarer werden; dies mache uns für Computer leichter handhabbar. Im Bereich der Bildung beispielsweise geht es immer weniger um die Entfaltung des Menschseins, das sich nicht in Einheiten messen lässt, sondern um das Anklicken von Auswahlkästchen. John Stuart Mills Gefühl, mit dem Erwachsenwerden voll und ganz «lebendig» und «menschlich» zu sein, Matthew Arnolds «Süße und Licht», Humboldts «unaussprechliches Glücklichein» über eine geis-

tige Entdeckung – all das wird zu einem Fünf-Sterne-System zur Erfassung der Verbraucherezufriedenheit. Lanier schreibt: «Wir haben immer wieder die geradezu grenzenlose Fähigkeit unserer Spezies bewiesen, die Maßstäbe zu senken, damit die Informationstechnologie gut dasteht.»²

Um zu erkennen, wohin dieses herabwürdigende Denken in logischer Konsequenz führt, können wir mehr als hundert Jahre zurückgehen zu – überraschenderweise – George Eliot. Sie ist zwar nicht als Science-Fiction-Autorin (oder gar als Pessimistin) bekannt, doch in ihrem letzten, 1879 erschienenen Buch *Impressions of Theophrastus Such* entwarf sie ein beängstigend pessimistisches Science-Fiction-Szenario. Im Kapitel «Shadows of the Coming Race» spekuliert eine ihrer Figuren, die Maschinen der Zukunft könnten lernen, sich selbst zu reproduzieren. Dann könnten sie auch feststellen, dass sie keinen menschlichen Geist mehr benötigen. Sie könnten immer mächtiger werden, «weil sie nicht die nutzlose Last eines Bewusstseins tragen, das belanglos kreischt wie ein Huhn, das mit dem Kopf nach unten an den Sattel eines schnellen Reiters gebunden ist». Damit wäre unser Ende besiegelt.³

Nun ja. Es gibt heute einige, die glauben, die Welt wäre besser dran, wenn die Menschheit in einer Katastrophe untergehen würde, die durch eine bösertige künstliche Intelligenz, einen ökologischen Kollaps oder sonst etwas verursacht wird. Wir üben ja tatsächlich keinen guten Einfluss aus: Wir zerstören das Klima und die Ökosysteme der Erde, vernichten mit unserer Form der Landwirtschaft und Tierhaltung biologische Arten und nutzen alle Ressourcen, um immer mehr Menschen hervorzubringen. Wir haben Satelliten ins All geschossen, die den Nachthimmel überziehen wie ein Hautausschlag. Wir haben der Erde so sehr unseren Stempel aufgedrückt, dass Geologen unsere Epoche «das Anthropozän» genannt haben – ein Zeitalter, das in ferner Zukunft durch Unmengen von Hühnerknochen in den Sedimenten identifizierbar sein könnte.⁴ Dadurch wird auch das kreischende Huhn des Bewusstseins in ein neues Licht gerückt. Aber wenn wir alles vermenschlichen, entziehen wir uns am Ende auch die Lebensgrundlage und entmenschlichen damit erneut alles.

Diese Zukunftsaussichten verleiten einige Menschen dazu, diese Zukunft geradezu herbeizusehnen. Die Posthumanisten, wie sie

manchmal genannt werden, erhoffen eine Zeit, da der Spielraum des menschlichen Lebens entweder drastisch eingeschränkt ist oder überhaupt kein menschliches Leben mehr existiert. Einige schlagen vor, diese Auslöschung unserer selbst gezielt herbeizuführen. Das ist die Botschaft der Voluntary Human Extinction Movement (VHEMT), einer 1991 von dem Umweltschützer und Lehrer Les U. Knight gegründeten Bewegung.⁵ Halb ernstgemeint, halb surreales Kunstwerk, plädieren ihre Anhänger dafür, dass wir aufhören, uns fortzupflanzen, um allmählich auszusterben und damit der Erde einen Gefallen zu tun.

Der Posthumanismus strahlt eine freundliche Bescheidenheit aus, aber er ist auch eine Form des Antihumanismus. Ich glaube, dahinter steckt im Kern ein antiquiertes Gefühl der Sündhaftigkeit. Man möchte die Erde in den Zustand des Gartens Eden zurückversetzen, nicht nur in den Zustand vor der Vertreibung des Menschen, sondern vor seiner Erschaffung.⁶ Nicht weit davon entfernt ist die Vorstellung einiger extremer Christen, dass wir die ökologische Krise der Erde akzeptieren oder sogar beschleunigen sollten, damit der Tag des Jüngsten Gerichts umso schneller kommt.⁷ In einer Umfrage aus dem Jahr 2016 stimmten elf Prozent der Amerikaner der Aussage zu, dass wir uns angesichts der bevorstehenden Endzeit keine Sorgen über die Bewältigung des Klimaproblems machen sollten. Noch verblüffender ist, dass zwei Prozent derjenigen, die sich als Agnostiker oder Atheisten bezeichnen, dieser Aussage ebenfalls zustimmten.⁸

Andere sehnen sich nach einer anderen Erfüllung. Anders als die Posthumanisten sehen Transhumanisten einer Technologie entgegen, die die Lebensspanne des Menschen erheblich verlängert und irgendwann imstande sein wird, unseren Geist in ein anderes, datenbasiertes Format hochzuladen, so dass wir unsere menschliche Körperlichkeit nicht mehr benötigen. Manche sprechen von dem Moment der «Singularität», wenn sich die Entwicklung so weit beschleunigt hat, dass unsere Maschinen mit uns zu einer Einheit verschmelzen können. Auf der nächsten Stufe, so Ray Kurzweil in *Menschheit 2.0. Die Singularität naht*, breite sich «eine erheblich erweiterte menschliche Intelligenz (vorwiegend nichtbiologisch) über das Universum aus».⁹

Posthumanismus und Transhumanismus sind Gegensätze: Der eine

eliminiert das menschliche Bewusstsein, während der andere es in alles einfließen lässt. Aber es sind Gegensätze, die sich an ihren Extremen berühren. Beide betrachten unser gegenwärtiges Menschsein als etwas Vorläufiges oder Falsches – als etwas, das wir hinter uns lassen müssen. Statt uns so zu nehmen, wie wir sind, stellen sie sich vor, wir könnten auf dramatische Weise verändert werden: entweder indem wir in einem neuen Garten Eden bescheidener und tugendhafter leben oder indem wir unserer Existenz beraubt oder auf eine Stufe gehoben werden, die den Göttern gleicht.

Ich bin Humanistin, ich kann mich mit keiner dieser Alternativen anfreunden. Als Science-Fiction-Liebhaberin hatte ich jedoch eine Schwäche für den Transhumanismus. Vor Jahren hat mich ein klassischer Science-Fiction-Roman regelrecht umgehauen: Arthur C. Clarks *Childhood's End* (*Die letzte Generation*) aus dem Jahr 1953.

Die Geschichte beginnt, wie so oft in diesem Genre, mit der Ankunft von Außerirdischen auf der Erde. Prompt überhäufen sie uns mit Geschenken, unter anderem mit stundenlangem Entertainment. «Sind Sie sich darüber im Klaren, dass *täglich* etwa fünfhundert Stunden Radio und Fernsehen durch die verschiedenen Kanäle verbreitet werden?», fragt einer von ihnen und vermittelt damit die um 1953 herrschende Vorstellung einer Welt der Fülle und des Überflusses.¹⁰ Doch diese Großzügigkeit der Außerirdischen ist an Bedingungen geknüpft: Die Menschen müssen auf der Erde bleiben und auf die Erforschung des Weltraums verzichten.

Einige wenige wollen nicht in diesem goldenen Käfig leben, sie lehnen das Unterhaltungsprogramm ab und bekunden einen trotzigsten Stolz auf die menschlichen Errungenschaften. Mit der Zeit jedoch gerät diese alternde Minderheit in Vergessenheit. Eine neue Generation wächst heran. Sie verfügt über neue geistige Möglichkeiten, und es zeigen sich erste Anfänge ihrer Fähigkeit, einen Zugang zum «Übergeist» zu gewinnen, einem geheimnisvollen kollektiven Bewusstsein im Universum, das die «Tyrannei der Materie» hinter sich gelassen hat.¹¹

Diese Generation macht wiederum Platz für die nächste, und diese Wesen sind kaum noch menschlich. Sie brauchen keine Nahrung, haben keine Sprache und tanzen einfach nur jahrelang in Wäldern und auf Lichtungen. Schließlich halten sie inne und verharren regungslos, bevor

sie sich langsam auflösen, um sich mit dem Übergeist zu vereinen. Der Planet Erde selbst wird durchsichtig wie Glas und löst sich schließlich auf. Die Menschheit und die Erde verschwinden oder vielmehr sie werden verklärt und gehen in einer höheren Sphäre auf.

Ein solches Ende des Menschen sei weder optimistisch noch pessimistisch, schreibt Clarke, es sei schlicht unvermeidlich.¹² Das gilt in gewisser Weise auch für seinen Roman, der die Fiktion an ihre äußerste Grenze treibt. Andere Science-Fiction-Autoren vor ihm hatten sich eine Zukunft vorgestellt, in der die Menschheit ausstirbt – allen voran Olaf Stapledon in seinem 1930 erschienenen Roman *Last and First Men (Die Letzten und die Ersten Menschen)*. Aber Clarke geht noch weiter, in eine Sphäre, in der es überhaupt keine Geschichten mehr gibt. Die biologischen Arten sind verschwunden, sogar die Materie ist verschwunden, zumindest von der Erde. Clarke geht dorthin, wohin Dante in seinem *Paradies* gegangen ist – und Dante meinte im ersten Gesang des dritten Teils seiner *Divina Commedia* bedauernd, dies übersteige die Möglichkeiten eines Schriftstellers. Über den Himmel zu schreiben bedeute, «das Menschsein zu übersteigen» – *trasumanar* – und damit auch, das zu übersteigen, was die Sprache leisten kann.¹³

Als ich *Die letzte Generation* zum ersten Mal las, war ich von dessen Ende begeistert. Heute empfinde ich sehr viel stärker die Melancholie dieser Vision. Ich traure um die unvollkommenen, wiedererkennbaren Individuen, die wir sind, und um die Vielgestaltigkeit unseres Planeten und unserer Kulturen, die in einer universellen Leere und Langeweile untergehen. Jede Besonderheit ist verschwunden: Demokrits Atome, Terenz' neugieriger Nachbar, Petrarcas Ungeduld und Boccaccios obszöne Geschichten, die Schiffe des Nemi-Sees und die fischähnlichen Taucher aus Genua, Aldus Manutius und sein Überschwang («Aldus ist da!»), in einem Boot flussabwärts treibende Studenten, Platinas Rezept für gegrillten Aal à l'orange, Erasmus und seine dezenten Fürze, die *Encyclopédie* mit ihren 71 818 Artikeln, Humes Backgammon- und Whistspiele, Dorothy L. Sayers' bequeme Hosen, das fotografierte Gesicht von Frederick Douglass und seine Sprachgewalt, das Kawi der Priester und Dichter, Seescheiden, Pumphosen, die Gedenktafel in Esperanto neben Petrarcas geliebtem Fluss, M. N. Roys schmackhafte Suppen, lächerliche Heraldik, Rabindranath Tagores Schulunterricht unter Bäu-

men, die Glasfenster von Chartres, Mikrofilme, Manifeste, Versammlungen, Pugwash, belebte New Yorker Straßen, der gelbe Morgenstreif. All das ist in einem ultimativen Feuer der Eitelkeiten aufgegangen. Für mich ist das nicht mehr Erhabenheit, es ist nur enttäuschend.

Wo ist in dieser reinen Göttlichkeit und Mystik der Reichtum des wirklichen Lebens? Und wo ist unser Verantwortungsgefühl für unseren Umgang mit der Erde, die wir bewohnen? (Clarke selbst plädierte nicht dafür, sich dieser Verantwortung zu entziehen, im Gegenteil.) Und was ist mit unseren Beziehungen zu unseren Mitmenschen und zu anderen Lebewesen – dieser großartigen Basis für eine humanistische Ethik und Identität und für Sinn und Bedeutung?

Diese Träume von einer Erhebung des Menschen über sein Menschsein hinaus entspringen vielleicht der Erinnerung daran, wie man als Säugling von kräftigen Armen aus der Wiege gehoben wurde. Aber die Erde ist keine Wiege. Wir bewohnen sie nicht allein, sondern teilen sie mit vielen anderen Lebewesen. Und wir brauchen nicht darauf zu warten, dass wir weggezaubert werden. Lieber als der Übergeist oder die erhabene Vision einer Religion sind mir James Baldwins Worte einer menschlicheren Weisheit:

Wir tragen Verantwortung für das Leben. Es ist das kleine Signalfeuer in der benächtigenden Dunkelheit, aus der wir kommen und in die wir zurückkehren werden. Diese Reise müssen wir so würdevoll wie möglich unternehmen, und zwar um derer willen, die uns nachkommen.¹⁴

Das Gefühl der Sündhaftigkeit ist auf dieser Reise nicht hilfreich, ebenso wenig wie der Traum von Transzendenz. Dante hatte recht: Wir können nicht *trasumanar*, und wenn wir Lust haben, es zu versuchen, kann daraus schöne Literatur entstehen. Aber es ist menschliche Literatur.

Ich bevorzuge die humanistische Kombination aus freiem Denken, Forschung und Hoffnung. Und wie der Humanist und Ethiker Tzvetan Todorov einmal in einem Interview bemerkte:

Der Humanismus ist in der Tat ein zerbrechliches kleines Boot, wenn man damit die Welt umrunden will. Ein zerbrechliches Boot, das uns nur zu einem zerbrechlichen Glück führen kann. [...] Aber die anderen Lösungen scheinen mir entweder für ein Geschlecht von Superhelden konzipiert zu

sein, was wir nicht sind [...], oder sie sind schwer beladen mit Illusionen, mit Versprechungen, die niemals eingehalten werden. Ich habe mehr Vertrauen in die humanistische Barke.¹⁵

Am Ende komme ich noch einmal auf Robert G. Ingersolls Credo zurück:

Glück ist das einzige Gut.

Die Zeit, um glücklich zu sein ist jetzt.

Der Ort, um glücklich zu sein, ist hier.

Der Weg, um glücklich zu sein, ist, andere glücklich zu machen.¹⁶

Das klingt einfach; es klingt leicht. Aber es wird all den Einfallsreichtum erfordern, den wir aufbringen können.



