

## **Frieder Otto Wolf**

### **Politik und Ethik**

#### **Warum der praktische Humanismus von Raymond Geuss lernen sollte**

##### **Eine erweiterte Rezension zu Raymond Geuss' „Philosophy and Real Politics“ (2008)**

In die Diskussion über den Humanismus als Weltanschauung ist erfreuliche Bewegung gekommen. Es wird aus meiner Sicht eine zentrale Auseinandersetzung darüber zu entfalten sein, warum es gut ist, dass der praktische Humanismus kein „theoretischer Humanismus“ ist und warum er dennoch eine Weltanschauung darstellt, wenn auch keine bloß private und individualistische, sondern eine öffentliche und in einem radikale Sinne immer schon politische. Darauf werde ich noch ausführlicher zurückkommen.

Hier möchte ich nur auf einen für diese Debatte relevanten Beitrag von Raymond Geuss hinweisen, auf dessen 2008 bei Princeton University Press veröffentlichtes Buch „Philosophy and Real Politics“, das in der Übersetzung besser nicht in die Tradition der mehr oder minder zynischen „Real-Politik“ der Post-1848-er gestellt werden sollte, an die sowohl Bismarck als auch die

mehr oder zynisch gewordenen Alt-68-er bei den Grünen angeknüpft haben.<sup>1</sup>

Es geht Geuss darum, zu zeigen, dass das Verhältnis von Politik und Ethik ganz anders zu fassen ist, als dies vom Mainstream der gegenwärtigen politischen Philosophie behauptet wird. Geuss bringt wichtige und triftige Argumente dafür vor, dass es nicht möglich ist, erst einmal eine „reine“ Ethik als eine Idealtheorie“ zu entwickeln und diese dann anschließend als „angewandte Ethik“ auf „die empirischen Details der gegebenen historischen Lage“ zu applizieren – und dass Politik keineswegs in diesem Sinne als „eine Art von angewandter Ethik“ begriffen werden kann.<sup>2</sup>

Aus dieser Argumentation ergeben sich übrigens auch gute Gründe dafür, beispielsweise Machiavelli trotz seiner „unethischen Maximen“ für einen bedeutenden Vorläufer des praktischen Humanismus zu halten – oder auch etwa bei Kant auf den historisch-realtätsbezogenen Voraussetzungen und Momenten seines Philosophierens zu bestehen, die später vom Neukantianismus bzw. der Kantlektüre der analytischen Philosophie „bereinigt“ worden sind. Aber dies werde ich in einem anderen Zusammenhang ausführen müssen.

Geuss macht eine wichtige Bemerkung, die diese Argumentation verdeutlichen kann: Politik und Ethik müssten „kognitiv sensibel gegenüber der Tatsache“ werden, „dass die Überzeugungen, Werte, Begierden, moralischen Auffassungen usf. der Menschen gewöhnlich (in jedem vorstellbaren Sinne) bloß ‘halb-gar’ sind und dass fast mit Gewissheit davon auszugehen ist, dass sie sich sowohl als unbestimmt bzw., so weit sie denn bestimmt sind, auf krasse Weisen in allen außer den lokal begrenztesten und hochgradig formalisierten Zusammenhängen inkonsistent sind, als auch beständig in Veränderung begriffen“. (S. 3f)

---

<sup>1</sup> Vgl. Wolfgang Kraushaar: Realpolitik als Ideologie. Von L. A. Rochau zu J. Fischer. In: 1999, Zeitschrift für Sozialgeschichte, Hamburg 1988, 3. Jg., H. 3. – Geuss bezieht sich auf Thomas Hobbes als den Begründer des Realismus in der politischen Philosophie der Neuzeit (S. 21ff).

<sup>2</sup> Geuss: Philosophy, S. 8f. – Der Autor diskutiert in diesem Sinne vor allem den in der gegenwärtigen politischen Philosophie der analytischen Tradition vorherrschenden „Kantianismus“ (vgl. S. 7f), weist aber darauf hin, dass auch andere Paradigmen der philosophischen Ethik die gleiche Grundstruktur aufweisen, wie etwa der Utilitarismus (vgl. S. 8).

Daraus lässt sich ein Ausgangspunkt für ein neues Nachdenken über „Aufklärung“ und „Ideologie“ gewinnen: Denn damit wird die Vorstellung in Frage gestellt, dass wir, in deliberativen Zusammenhängen, jemals die Aufklärung auf eine Weise zu Ende führen könnten, die als eine vollständige Ablösung von „Ideologie“ durch „Wissenschaft“ begriffen werden kann.<sup>3</sup> Aber auch dies hoffe ich bei anderer Gelegenheit weiter ausführen zu können.

Hier möchte ich nur den Hinweis auf die Thesen von Geuss formulieren – als deren im Mainstream des Philosophierens ebenso wie im herrschenden Common Sense völlig zu Unrecht vernachlässigte Voraussetzung ich zwei Prinzipien hervorheben möchte.

Diese beiden Thesen stellen sich m. E. dezidiert in eine Perspektive der Deliberation<sup>4</sup> und vermeiden auf diese Weise eine kontemplative Verengung<sup>5</sup> vermeiden:<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Das legt die Vermutung nahe, dass sich die „Dialektik der Aufklärung“ bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno (Frankfurt a.M. 1947, 2. Aufl. 1969) genau daraus nährt, dass die kritische Arbeit der Aufklärung gegen Inkonsistenz, Ignoranz und Vorurteil in die Perspektive einer szientistisch begriffenen „Entzauberung der Welt“ gestellt wird, die sich dann faktisch in dem Projekt einer Ablösung aller Deliberation durch Kontemplation niederschlägt.

<sup>4</sup> Deliberation begreife ich als die gemeinsame Erörterung (bzw. individuelle Überlegung) „was zu tun ist“, die sich nicht auf eine theoretische Auffassung im Sinne eines vorgängigen „Weltbildes“ oder auch „Menschenbildes“ reduzieren lässt, sondern immer erst im Ausgang von dem entfaltet werden kann, was den Beteiligten als „gute Gründe“ einleuchtet.

<sup>5</sup> Wie sie m. E. allen Gestalten von Positivismus und Szientismus zugrunde liegt, wenn sie die Auffassung vertreten, mit dem zusammengefassten Ergebnissen der Wissenschaften allein ließen sich deliberative Fragen hinreichend beantworten. – Diesen Anspruch zurückzuweisen, impliziert weder, die Differenz von positiver Wissenschaft und bloßer Spekulation aufzugeben, noch auch wissenschaftliche Erkenntnis für deliberativ irrelevant zu erklären. Die berechnete Autorität der positiven Wissenschaften bezieht sich allein auf die „technische“ Frage, wie etwas getan werden kann, und nicht auf die „deliberative“ Frage, was zu tun ist.

<sup>6</sup> Dies ist nicht nur deutlich in der Art und Weise, wie Geuss die „menschlichen Dinge“ (Aristoteles) beschreibt, auf die sich auch der „praktische Humanismus“ bezieht: Es ist „ein durchgehender und „inhärenter“ Zug im menschlichen Leben“ (S. 3), dass „Menschen [people] oft über eine ganze Anzahl von Gegenständen [subjects] keine bestimmten Überzeugungen haben; dass sie oft nicht wissen, was sie wollen oder warum sie etwas getan haben; selbst wenn sie wissen was sie wollen bzw. dies zu wissen beanspruchen, sind sie oft nicht dazu in der Lage auf kohärente Weise zu

- das (quasi-aristotelische) Prinzip „der unvermeidlichen Unbestimmtheit großer Teile des menschlichen Lebens“ (S. 3), d. h., dass sich „die Überzeugungen [beliefs] und Begierden [desires] von Menschenwesen ... beständig im Fluss befinden und dass Veränderungen darin aus den unterschiedlichsten Gründen stattfinden können“ (S. 4), so dass es schwer fällt und sogar Verdacht wecken muss, die Genauigkeit „quasi-cartesianischer Haltungen zum menschlichen Leben“ zu entwickeln (S. 3)<sup>7</sup>

- und das (eher skeptische) Prinzip der immer zulässigen Rückfrage, dass nämlich, während es „in Bezug auf unterschiedliche politische Phänomene eine unbestimmt große Anzahl von vollkommen legitimen Fragen gibt, die man stellen kann“ und dann, „abhängig von der Fragestellung, ganz unterschiedliche Arten von Untersuchung angemessen sind“, ist „es immer eine triftige [pertinent] Frage, die Frage zu stellen, was denn die Fragestellung ist und warum diese Frage gestellt wird“ (S. 17).<sup>8</sup>

Diese beiden Prinzipien werden von Geuss nun aber nicht genutzt, um daraus eine konservative oder sogar reaktionäre politische Philosophie zu begründen, wie dies im Westdeutschland der frühen 1960er Jahre Wilhelm Hennis aus dem Prinzip der Unbestimmtheit und Martin Heidegger<sup>9</sup> aus dem Prinzip des Hinterfragens heraus argumentativ zu begründen versucht ha-

---

rechtfertigen, warum genau sie das wollen, was sie zu wollen behaupten – und sie haben auch oft keine klare Vorstellung davon, welche Teile ihres Systems von Überzeugungen und Begierden – [...] „ethische Prinzipien“ sind und welche Teile (bloß empirische) „Interessen“ darstellen“ (S. 2f). Es wird noch deutlicher daran erkennbar, wie er die historischen „Lernerfahrungen“ diskutiert, welche Menschengruppen im 20. Jahrhundert gemacht haben: „Lernen, Lernversagen und aus dem Gelernten die falschen Konsequenzen zu ziehen, das sind alles durchaus mögliche Ergebnisse.“ (S. 5)

<sup>7</sup> D. h.: Diese Haltung unterstellt, dass es möglich ist, „diesen Gegenstandsbereich [subject-matter; der „Ethik als abgetrennter Disziplin“ (S. 6), fow] sinnvoll „zu studieren, ohne ihn beständig innerhalb des übrigen menschlichen Lebens zu verorten und ohne beständig darüber nachzudenken, in welchem Verhältnis die eigenen Behauptungen [claims] zur Geschichte, zur Soziologie, zur Ethnologie, zur Psychologie und zur Ökonomik [economics] stehen“. (S. 7).

<sup>8</sup> Aus diesem Prinzip entwickelt Geuss eine wichtige Argumentation zur Relativierung der seit Immanuel Kant und G. E. Moore für grundlegend erklärten Unterscheidung von „Sein“ und „Sollen“ (S. 16f).

<sup>9</sup> Vgl. Martin Heidegger: Die Zeit des Weltbildes (1938). In: Ders., Holzwege, Frankfurt a.M. 1950, S. 90ff.

ben. Mit Marx teilt Geuss einer vorschnellen Konstruktion anthropologischer Konstanten eine Absage:

„Neue Technologien geben den Menschen [people] neue Gegenstände für ihr Begehren und – was näher zu begründen wäre – auch neue Weisen, auf die sie Dinge begehren können. Es ist alles andere als offensichtlich, dass der Hunger, der dadurch befriedigt wurde, dass die neolithischen Menschen rohes Fleisch mit den Fingern zerrissen haben, von der gleichen Art ist wie der Hunger, der dadurch befriedigt wird, dass jemand im Jahr 2008 in einem 5-Sterne-Restaurant diniert.“ (S. 4) Auch gegen Habermas' Optimismus eines unvermeidlichen und irreversiblen Lernprozesses der Menschheit erinnert Geuss an die wirkliche Geschichte, in der „Lernen, Lernversagen und auch das Falsche zu lernen alle gleichermaßen als Ergebnisse vorkommen“. (S. 5)

Im Kern seiner Argumentation konzentriert sich Geuss auf die Artikulation und Begründung von vier elementaren Thesen:

- „Politische Philosophie muss realistisch sein.“ (S. 9)
- „Politische Philosophie muss anerkennen, dass es in der Politik in erster Linie um das Handeln und die Zusammenhänge geht, in denen gehandelt wird [contexts of action], und nicht um bloße Überzeugungen [beliefs] oder Aussagen [propositions].“ (S. 11)
- „Politische Philosophie muss historisch verortet werden.“ (S. 13)
- „Politische Philosophie ähnelt mehr der Ausübung eines Handwerks oder einer Kunst als traditionellen Vorstellungen darüber, was geschieht, wenn eine Theorie angewendet wird.“ (S. 15)

Diese vier Thesen werden von Geuss ausführlich erläutert und begründet. Als spezifische Entwicklungen des „realistischen Geistes von Hobbes in der zeitgenössischen Welt“ diskutiert er „drei Arten von Fragen“, deren Untersuchung sich allerdings noch „nach Inhalt und Bedeutung“ je nach den konkreten Umständen unterscheidet (S. 23): die Problematiken von Lenin (S. 23ff), Nietzsche (S. 30ff) und Max Weber (S. 34ff).

Mit Lenin verknüpft Geuss alle Fragen der Machtausübung – d.h. „der Handlungsfähigkeit [agency], der Macht und der Interessen“, in dem er Lenins

klassische Frage „Wer wen?“ expliziert als „Wer tut was an wem für wessen Vorteil“ (S. 25) und sie nach zwei Richtungen erweitert – in Richtung der Differenzierung „einer Vielfalt qualitativ unterschiedlicher Arten von Macht“ (S. 27) und in Richtung der Parteilichkeit, die jeder Theorie deswegen eigen ist, weil „das Erwägen, die Entwicklung und das Vertreten einer Theorie Handlungen sind, die als solche eine Art und Weise repräsentieren, in der Welt eine Position zu beziehen“. (S. 29)

Nietzsches „Insistieren auf der Endlichkeit der menschlichen Existenz und auf der Tatsache, dass die Struktur menschlicher Bewertung immer differenziell ist“ dient Geuss als Ausgangspunkt für eine differentielle Auffassung von Politik (S. 30): „Demgemäß geht es in der Politik nicht darum, einfach das zu tun, was gut, rational oder förderlich ist ..., sondern um die Verfolgung dessen, was in einem besonderen konkreten Fall für Akteure mit begrenzter Machtfülle und Ressourcen gut ist, in einer Lage, in der die Entscheidung für die Verfolgung eines Dinges zugleich bedeutet, dass die Wahl und die Verfolgung eines anderen Dinges nicht mehr erfolgreich sein kann“ (S. 30f) – d.h. die Problematik von „Ordnung, Abfolge, Priorität und der Zeitlichkeit oder Geschichtlichkeit kollektiven Handelns“ (S. 31) in einer Lage, in der nicht (wie etwa bei Habermas unbegrenzte Zeit zur Diskussion zur Verfügung steht) und in der die richtige Wahl des Zeitpunkts zum Handeln von großer Bedeutung ist.

Max Weber bietet Geuss den Ausgangspunkt für eine politische Erörterung der Frage der „Legitimation‘ des Handelns“ (S. 34),<sup>10</sup> die auch für einen praktischen Humanismus von Bedeutung ist, der sich als reflektiert, verantwortlich und als realitätstüchtig begreifen will: Gegenüber Max Webers Grundgedanken, „dass es in der Politik ganz generell um die Legitimation von Gewaltanwendung gehe“ (S. 34) plädiert Geuss mit einer antireduktionistischen Argumentation für eine „leichte Erweiterung des Fokus“. (S. 35)

Da es „nicht in jeder Politik, in ihrer unmittelbaren phänomenalen Realität, um die Kontrolle von Gewaltanwendung geht“ würde ein realistischeres Politikverständnis sie damit in Zusammenhang bringen, „nicht einfach Akte der

---

<sup>10</sup> Geuss betont die breite und normativ anspruchlose Fassung, die Max Weber dem Legitimationsbegriff gegeben hat – bis hin zur Legitimation „durch Tradition“, welche sich „kaum noch unterscheiden lässt, ob hier überhaupt noch eine Legitimation vorliegt“ (S. 34) oder doch bloß ein rein faktischer, bloß hingenommener Zustand.

Gewaltanwendung“ zu legitimieren, sondern „jede Art von kollektivem Handeln“, d. h. auch jedes Handeln, das sich „auf irgendein Arrangement bezieht, welches als durch menschliches Handeln verändert, kontrolliert, modifiziert oder beeinflusst werden kann“. (S. 35)

Auch ein praktischer Humanismus wird nicht darauf verzichten können, ein entsprechend breites Verständnis menschlicher Praxis seinen Überlegungen zugrunde zu legen – und dabei insbesondere auch die zweite Modifikation zu beachten, die Geuss gegenüber Max Webers Vorgehensweise einführt: Während Weber nämlich um eine omnihistorisch argumentierende Typologie bemüht ist – etwa in seiner bekannten Typologie der Grundformen legitimen Handelns – betont Geuss die radikale Historizität von Legitimation: „Die in einer gegebenen Gesellschaft verfügbaren Legitimationsmechanismen ändern sich von der einen historischen Periode zur anderen“. (S. 35)

Er setzt noch eine weitere Bestimmung hinzu, die als eine Konsequenz dieser Anerkennung der Historizität begriffen werden muss, die auch ein praktischer Humanismus nicht verweigern kann: „genau so ändern sich die Gesamtmenge von Überzeugungen [beliefs]<sup>11</sup> der Akteure [agents], die Mechanismen ihrer Veränderung oder der Hervorbringung neuer Überzeugungen (Zeitungen, Universitäten usw.), sowie die Formen weit verbreiteter und gesellschaftlich verankerter moralischer Auffassungen [conceptions]“. (S. 35)

In diesem Sinne muss ein praktischer Humanismus etwa auch die populärphilosophischen „Weltbilder“ des 19. Jahrhunderts oder auch die politischen „Ideologien“ des 20. Jahrhunderts ebenso in ihrer Historizität begreifen - ebenso wie die ganz unterschiedlich zusammengesetzten „Gesamt-mengen von Überzeugungen“, welche das charakterisieren, was aus der

---

<sup>11</sup> Die hier auftretende Übersetzungsschwierigkeit – Überzeugung wäre normalerweise mit *conviction* zu übersetzen und *belief* mit Glauben, was wiederum von Glaube als *faith* zu unterscheiden wäre – muss als ein Indikator dieser Historizität betrachtet werden. Beispielsweise haben Islam und Thora-Judentum keinen Begriff, der dem christlichen Begriff des „Glaubens“ genau entspricht; aber auch die Überzeugungen, Meinungen und Annahmen von reflektierten AtheistInnen lassen sich nicht ohne Krampf in Kategorien der christlichen Glaubenslehre übersetzen.

überwiegend christlich geprägten Perspektive der europäischen Moderne als ‚Religion‘ begriffen wird.<sup>12</sup>

Diese Anerkennung der radikalen Historizität dessen, was Menschen denken und vorbringen, wenn sie kollektives Handeln antizipierend begründen oder nachträglich rechtfertigen wollen, schließt nicht nur omnihistorische Typologien aus, sondern auch alle allzu einfachen Erklärungsmuster (wie die vulgärmarxistische Auffassung einer allgemeinen Bestimmung „der Basis“ durch „den Überbau“. (S. 36) Überhaupt sind diese „Überzeugungen [beliefs], welche einzelnen Formen der Legitimation zugrunde liegen, oft genauso verworren, unvollständig und verbiegbar wie alles andere“ und sie „besitzen keine Kohärenz und Unabhängigkeit gegenüber der weiter verstandenen politischen und sozialen Welt, die es erlauben würden, sie vollständig davon losgelöst zu behandeln“. Deswegen ist auch das Vorhaben, so etwas wie eine „kognitiv einträgliche Logik der Weltbilder“ entwickeln zu wollen, notwendig zum Scheitern verurteilt: „Sie sind ein Teil der wirklichen Geschichte, wie das allermeiste im übrigen Leben“. (S. 36)

### Humanistische Konsequenzen

Aus diesen Begründungen für Geuss‘ Thesen lassen sich bereits gute Gründe für die Auffassung des praktischen Humanismus gewinnen, dass es nicht möglich ist, zunächst eine „säkulare Ethik“ zu konstruieren<sup>13</sup> und dann erst anschließend über deren ‚politische Anwendungen‘ nachzudenken.

Denn da sich die deliberativen Weltverhältnisse der Menschen nicht durch die Affirmation theoretischer Wahrheiten hinreichend begründen lassen (dies ist der unbestreitbare Kern der von David Hume klassisch formulierten Kritik an der *naturalistic fallacy*<sup>14</sup>) – und zwar noch ganz unabhängig davon, ob in

---

<sup>12</sup> In der Tat entspricht ein Selbstverständnis als von Gesetz, Ethik oder Lebensweise unterschiedene „Religion“, von dort aus betrachtet, beispielsweise weder dem Thora-Judentum noch dem Islam – noch ganz zu schweigen etwa vom Konfuzianismus oder vom Buddhismus.

<sup>13</sup> Wie dies programmatisch in dem von Helmut Fink herausgegebenen Sammelband „Der neue Humanismus“ (Aschaffenburg: Alibri 2010) geschieht.

<sup>14</sup> Diese Fehlschlusskritik bezieht sich also gar nicht auf den „Naturalismus“ im modernen Sinne: auch etwa metaphysische oder essentialistische Argumentationen können den logischen Fehler machen, aus einem Sein ein Sollen logisch ableiten zu wollen – ein aussagenlogischer Kalkül kann aber keine Imperative oder Werturteile



dieser „theoretischen“ Rolle religiöse Dogmen, philosophische Spekulationen oder wissenschaftliche Ergebnisse auftreten – ist es auch prinzipiell

unmöglich, sich erst ein theoretisches Fundament zu verschaffen, um dann erst an dessen praktische Anwendung zu denken.

Menschliche Praxis geht immer schon von einem Vorverständnis der Lage und einer Vorstellung der Handlungsziele aus und verfeinert ihre triftige Basis an Wissen immer erst im Zuge ihrer wirklichen Ausübung – das gilt erst Recht, wenn es nicht bloß um eine isoliert individuelle, sondern um eine geteilte, eine gemeinsame, vernetzte oder kollektive Praxis geht.

Dies hat, wie Geuss betont (S. 40f), unmittelbar eine wichtige Konsequenz in der Frage von „Weltbild“ und „Weltanschauung“, die jede und jeder zur Kenntnis nehmen muss, der sich nicht vorwerfen lassen will, naiv vormoderne, vor allem christliche Denkmuster zu reproduzieren, ohne sie kritisch geprüft zu haben: Angesichts des Postulats [claim], „das Bedürfnis der Menschen nach einer allgemeinen Orientierung im Handeln“ sei „mindestens so wichtig wie der Wunsch nach Verständnis [understanding] und Beurteilung [assessment] im Einzelnen [piecemeal]<sup>15</sup>“. (S. 40)

Geuss erinnert an die im „19. Jahrhundert geführten Diskussionen“ (S. 40), in denen betont worden ist, „dass Menschen ein ‚sinnvolles‘ Leben zu führen wünschen“, was mit dem Gedanken verbunden wurde, dass es ein „Begehren“ gebe, „sich verortet zu fühlen [sense of locatedness] bzw. einen eigenen Platz in der Welt zu haben“.

Wie Geuss betont, wird zu einem davon unterschiedenen „weiteren Gedanken“ übergegangen, dass „die Menschen eine Darstellung oder auch ein überschaubares Bild ihres Platzes in der Welt brauchen“, was dann wieder-

---

produzieren, vielmehr muss ein entsprechendes Moment der Aufforderung oder Wertung immer schon in den Prämissen (und damit in der verwendeten logischen „Sprache“) enthalten sein, um auf korrekte Weise zu derartigen Schlussfolgerungen zu kommen.

<sup>15</sup> In Anspielung auf Karl Raimund Poppers Gedanken, ein wirklich wissenschaftliches Denken könne politisch allein auf eine „Stückwerktechnologie“ abzielen. – Vgl. Ders.: *The Open Society and its Enemies*. Vol. 2: *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*. London 1944.

um als ein „metaphysisches Bedürfnis“ konstruiert worden ist: „Sie brauchen ein Weltbild oder eine Weltanschauung,<sup>16</sup> eine Theorie über die Welt als Ganzes oder auch ein Bild von ihr“ bzw. „ein Gefühl [sense] der Sinnhaftigkeit der Welt“ (ebd.). Geuss macht sofort darauf aufmerksam, dass diese These vom ‚metaphysischen Bedürfnis‘ einfach übersieht, dass die „Suche nach Orientierung“ durchaus auch bedeuten kann, einfach nur „einen klaren und motivational wirkungsvollen Satz von Prinzipien und Leitgedanken [directives] zu haben, wie in unserem Leben zu handeln ist – was zu tun oder vielleicht auch welche Ziele zu verfolgen sind“. (S.40)

Vor allem impliziert dies keineswegs „notwendigerweise, dass ich mein eigenes Leben in einem positiven Licht sehen kann“ (S. 41). Geuss nennt als einfach zu begründendes Beispiel dafür, dass manche Menschen gute Gründe dafür haben, ihren eigenen Platz in der Welt negativ zu beurteilen, ohne deswegen desorientiert zu sein, die Sklaven der Antike.

Ich denke, dies lässt sich auf alle Menschen verallgemeinern, sofern sie in Herrschaftsverhältnissen die Unterworfenen sind: Sie können und sollten diese Unterworfenheit nicht auch noch „sinnvoll“ finden – sondern vielmehr alles ihnen Mögliche tun, um dieses Herrschaftsverhältnis zu überwinden und kognitiv zu begreifen suchen, wie dies gehen kann.

Jedenfalls ist die von den „monotheistischen Religionen des Westens“ (S. 41) verbreitete Gleichsetzung des „Besitzes einer allgemeinen Lebensorientierung und des ‚Besitzes einer spezifischen Theorie über die Welt‘ mit dem ‚Besitz eines Gefühls [sense] der positiven Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz‘ und dem ‚Besitz eines festen Satzes von Verhaltensregeln‘ nicht ein-

---

<sup>16</sup> Die hier von Geuss benutzte enge Bedeutung von „Weltanschauung“ im Sinne eines ‚umfassenden Weltbildes‘ (ich selber benutze zur Bezeichnung dieses Konzeptes die brechtsche Formulierung der „allzu vollständigen Weltanschauung“) kann für den organisierten Humanismus nicht zur Interpretation des Rechtsbegriffes der Weltanschauung benutzt werden, wie er im deutschen „Staatskirchenrecht“ eine wichtige Rolle spielt. Dieser Begriff ist vielmehr im Sinne einer grundlegenden Orientierung oder auch Auffassung/Haltung in und zur Welt zu verstehen, in der wir als Menschen leben. Im Sinne von Geuss' Kritik sollten wir uns auch rechtlich von derart verengten Auffassungen lösen, die dem 19. Jahrhundert als „Zeit des Weltbildes“ angehören, wie dies Martin Heidegger 1938 im Anschluss an Friedrich Nietzsche soweit mit Recht festgestellt hat, auch wenn er sich damit nicht etwa von der Politik des deutschen „Nationalsozialismus“ gelöst hat, die er nur philosophisch radikaler begründet sehen wollte.

leuchtend: diese unterschiedlichen Momente „sind im Prinzip voneinander ablösbar“. (S. 41)

Mit „Marx und Nietzsche“ bleibt es für Geuss überzeugenderweise „völlig unklar, warum es mir unmöglich sein soll, ein Gefühl für meinen Platz in der Welt zu besitzen, einfach weil ich in sie eingebettet bin und an ihren Praktiken teilnehme (unter der Voraussetzung allerdings, dass diese Praktiken in hinreichendem Maße befriedigend ausfallen), ohne dass ich eine singuläre allgemeine Vorstellung davon hätte, warum das alles überhaupt Sinn macht.

Demgemäß ist das behauptete „metaphysische Bedürfnis“ als eine „historische Erscheinung zu betrachten, die unter ganz bestimmten Umständen entstanden ist und von der erwartet werden könnte, dass sie unter anderen Umständen, wie wir sie uns relativ leicht vorstellen könnten, wieder verschwindet“. (S. 41f)

Geuss räumt durchaus ein, dass die Menschen in modernen Gesellschaften von „einer vielleicht verzweifelten Hoffnung“ dazu getrieben werden, nach Wegen zu suchen, wie sie „ihr theoretisches und empirisches Wissen und ihre Bewertungssysteme“ (S. 42) dafür „mobilisieren“ können „sowohl ihren eigenen Platz in einer Art von größerer Vorstellungsstruktur, die für sie selbst Sinn macht, zu finden bzw. ihre eigenen Projekte darin verorten zu können, als auch ihr Handeln auf eine Weise anzuleiten, dass diese zu Ergebnissen führen können, die sie befriedigend finden würden ..., oder auf andere Weise eine Verbesserung des von ihnen gelebten Lebens herbeiführen“. (S. 42).

D. h., so verstehe ich den zugrundeliegenden Sachverhalt, die breite Masse der modernen Menschen, die in vielfältiger Weise unter subtilen Herrschaftsverhältnissen leben, haben ein Bedürfnis nach theoretischer Aufklärung darüber, wie diese Verhältnisse funktionieren und wie sie ggf. im Sinne einer Verbesserung verändert oder gar als solche überwunden werden können. Dieses Bedürfnis wird jedoch durch pauschale Ideologien ganz offensichtlich nicht erfüllt.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Geuss geht hier auch noch auf den weiteren Wunsch dieser modernen Menschen ein, dass „die Form von Orientierung, die ihrem Leben zugrunde liegt, wenn nicht sogar ‚wahr‘, dann doch zumindest mit dem besten verfügbaren Wissen vereinbar ist“ und dass „die Prinzipien, nach denen sie ihr Handeln ausrichten, auf gewisse Weise im Kontakt mit der Realität stehen“. (S. 42) Die damit angesprochenen Prob-

Diese Argumentation erschöpft die Problematik der Bedeutung von Weltanschauungen in der gesellschaftlichen Praxis durchaus noch nicht – aber es macht immerhin möglich, die Frage nach realistischen Orientierungen für Handlungen und Handlungsprogramme von der nach elementaren Haltungen und Auffassungen in Bezug auf den eigenen Platz in der Welt und die beiden zuerst genannten von der nach einer totalisierenden Interpretation der Welt deutlich zu unterscheiden. Und es wird deutlich, dass eine praktische Weltanschauung immer auch eine politische Grundhaltung artikulieren und begründen müsste. Aber das geht schon etwas über die von Geuss ausgeführte Argumentation hinaus.

Ganz im Sinne von Geuss kann ein derartiger Hinweis auf einen Realismus der Praxis, der weder in Ethik, noch in Wissenschaft aufgeht, nicht mehr bewirken wollen, als seine ausgeführte Argumentation in diesem Buch: also „bei Menschen, die selber schon ähnlich Gedanken hatten oder die noch keine gefestigten Ansichten zu diesen Fragen haben“, zumindest „die Möglichkeit anzudeuten, dass es vielleicht doch einen gangbaren Weg gibt, über Politik in einer Weise zu denken, die quer steht [orthogonal] zu dem Mainstream der zeitgenössischen analytischen politischen Philosophie“. (S. 18)

In diesem Sinne muss auch der praktische Humanismus dafür plädieren, dass ihm gegen die gefestigten Traditionen des theoretischen Humanismus, auf deren offenbar unbelehrbar problematischen Seiten er hinweist, die immer noch durch die monotheistische und vor allem christliche Gleichsetzung von allgemeiner Lebensorientierung mit einer spezifischen Theorie über die Welt und mit einem Gefühl der positiven Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz geprägt sind, zumindest ernsthaft Gehör geschenkt wird, um eine alternative, praktische und deliberative Perspektive zu begründen, die den Stand der Wissenschaften ernst nimmt, aber durchaus weiß, dass dieser Stand alleine genommen noch keine Antworten auf die Frage zu geben vermag, wie wir Menschen leben sollen oder wollen.

---

lematiken der „Wahrheitspolitik“ und der „Realitätstüchtigkeit“ bedürfen sicherlich einer vertieften Behandlung (vgl. Frieder Otto Wolf: Radikale Philosophie. Münster 2000 (2. Aufl. 2009), S. 91ff u. 146ff) und es reicht auch sicherlich nicht aus, wie Geuss dies (so weit durchaus unwiderlegbar) tut, dies zu bloß „empirischen Fragen“ zu erklären und Skepsis gegenüber der Realisierbarkeit dieses Wunsches anzumelden. (S. 42)