



Paul Mason
Klare, lichte Zukunft
Suhrkamp 2019
415 Seiten, € 28,00
ISBN: 978-3-518-42860-3

Der Titel ist einem trotzigem Trotzki-Zitat entnommen, das dem Buch als Motto dient: „Meine Lebenserfahrungen haben meinen Glauben an die klare, lichte Zukunft der Menschheit nicht zerstört, sondern im Gegenteil gefestigt.“ Ich fürchte, dies bringt das zentrale Problem des Buches recht treffend auf den Punkt – nämlich seinen jedenfalls ungedeckten, vielleicht aber sogar problemverdrängend wirkenden Optimismus.

Paul Mason setzt gleich mit der Arbeit der Zuspitzung ein: „Wenn Sie dieses Buch gelesen haben, werde ich sie auffordern, sich zu entscheiden: Wollen Sie die Kontrolle des Menschen durch die Maschine akzeptieren oder sich ihr widersetzen? Wenn die Antwort ist, dass Sie sich widersetzen wollen, stellt sich eine weitere Frage: Mit welcher Begründung wollen sie die Rechte des Menschen gegen die Logik der

Maschine verteidigen?“ (S. 9) Und hier liegt auch sein zentrales Problem: Ist die Alternative, vor die der Autor – wie einst Rudolf Bahro (*Die Alternative*, 1977) – die Menschen stellen zu müssen glaubt, wirklich so zu begreifen oder auch nur zuzuspitzen? Und geht es in der gegenwärtigen, die Menschheit als Akteur herausfordernden „Komplexkrise“ wirklich zentral um das (auch noch als ein unvermittelbarer Gegensatz begriffene) Verhältnis von Mensch und Maschine? Geht es nicht vielmehr auch um die zwischen Menschen bestehenden Herrschaftsverhältnisse, wie sie in ihrer modernen Gestalt inzwischen alle Gesellschaften des Planeten Erde prägen – als Kapitalverhältnis, als patriarchalisch geprägte Geschlechterverhältnisse, als Nord-Süd-Verhältnisse und als Verhältnisse des ökologischen Raubbaus?

Daraus ergibt sich, dass das „Wir“, von dem Paul Mason von vornherein wie selbstverständlich ausgeht, in der Realität immer äußerst problematisch ist: „Wir“ werden „[s]owohl [von] Unternehmen als auch von Staaten“ gesteuert – die herrschenden Gruppen und Netzwerke von Menschen kommen in ihrer Differenz zu ‚uns‘ gar nicht erst in den Blick; „wir“ können „die Kontrolle über die intelligenten Maschinen der Zukunft vollkommen verlieren“ (S. 9). Auch die „wirtschaftliche, politische und moralische Krise ... , die wir gerade durchleben“ (S. 10), wird nicht nach herrschenden Akteuren und beherrschten und zugleich „mobilisierten“ Subjekten ausdifferenziert. Da hilft es auch nicht wirklich, dass Mason die „Disziplin der Wirtschaftswissenschaften“ als „eine Religion zur Anbetung der Macht und Kontrolle dieser Maschine“ anklagt (ebd.). Es zeigt vor allem, dass er über keinen Begriff der Ideologie verfügt – und ersatzweise (wie viele Amerikaner das tun) den Begriff der Religion bemüht. Auch wenn er durchaus richtig feststellt, dass sich heute viele Menschen von der „Religion des Marktes“ abwenden, um sich „der Verehrung älterer Götter“ zu widmen – also „dem Rassismus, dem Nationalismus, der Frauenfeindlichkeit und dem Kult um mächtige Diebe“ (S. 11) – hat er keinen Begriff dafür, wie der Marktradikalismus neoliberaler Politik mit derartigen Atavismen der politischen Kultur ganz ausgezeichnet zusammengehen kann. Auch wenn er seinen „Eindruck“

festhält, „dass die Ideologie des freien Marktes die Einstiegsdroge zu einem umfassenderen Antihumanismus war“ (ebd.), bleibt doch seine zentrale These merkwürdig abstrakt: „[U]m wirksam Widerstand leisten zu können, brauchen wir eine Theorie der menschlichen Natur, die sich im Kampf mit der freien Marktwirtschaft der Anbetung der Maschinen und dem Antihumanismus der akademischen Linken behaupten kann.“ (S. 12) Ausdrücklich im Sinne eines theoretischen Humanismus erklärt er diese Theoriefrage für politisch zentral: „Wir brauchen eine radikale Verteidigung des menschlichen Wesens“ (ebd.).

Schauen wir uns diese Thesen seines theoretischen Humanismus einmal genauer an! Beginnen wir ganz konventionell mit seiner Feindbestimmung: Sie lässt sich aus seiner Polemik gegen den „Posthumanismus“ herauslesen. Mason formuliert hier die These, dass dieser „Teil des Systems reaktionärer Vorstellungen [ist], die aus den Angriffen der Linken auf Wissenschaft, Vernunft und die Möglichkeit menschlicher Handlungsmacht hervorgegangen sind.“ (S. 222) Mason findet in *Blade Runner* Antworten auf „fast alle einschlägigen ethischen Fragen“ (ebd.): erstens die Einsicht, „dass wir, wenn wir posthumane Androiden erschaffen, diese Wesen entweder als Maschine/Werkzeug behandeln oder ... die Kontrolle an Sie abtreten müssen“ (S. 223); zweitens das Konzept eines „vollkommen posthumanen Wesen[s]“ als „eine künstliche Intelligenz, die ein eigenwilliges Bewusstsein entwickelt hat und ihren menschlichen Aufsichtspersonen die Stirn bieten kann“ (S. 224); drittens die Möglichkeit der „posthumanen Existenz“ im „virtuellen Raum“ des „Cyberspace“ (ebd.). Mason findet darin die potentiellen Bausteine für ein posthumanes Projekt: „Genom-Editierung, ...; Herstellung besserer menschlicher Körper unter Einsatz neuer Technologien; Übertragung des menschlichen Bewusstseins auf digitale Plattformen und von dort in Androidenkörper; Transfer menschlicher Interaktion in den digitalen Raum; Erzeugung von künstlicher Intelligenz, die geistig leistungsfähiger ist als wir“ (ebd.). Damit ist für Mason „jede auf den Menschen zielende Politik und Ethik, das Konzept des Selbst und jede Unterscheidung zwischen Menschen und Maschine ungültig

[ge]macht“ (S. 225). Und die „These, wir seien aufgrund des technologischen Wandels bereits posthumane Wesen“, passe dann „perfekt in die umfassende reaktionäre Vorstellungswelt der neoliberalen Ära“ (ebd.), etwa zu der Überzeugung, „die wirtschaftliche Freiheit der Elite sei mit der Demokratie unvereinbar“ (ebd.). Mason warnt nun davor, sich auf „die posthumanistischen Dr.-Seltsam-Figuren“ zu konzentrieren, „die sich am rechten Rand des politischen Spektrums herumtreiben“ (ebd.) – vielmehr betont er: „Die Waffenschmiede für den Krieg der Informationssysteme gegen den Menschen war die linke Gesellschaftstheorie“ (ebd.), für die er exemplarisch Foucault (ebd.), die Vertreter*innen der These, die „großen Erzählungen“, welche die Befreiung der Menschheit versprachen“, hätten „zwangsläufig in die Gaskammer und den Gulag“ geführt (S. 226) – also vor allem die französischen ‚Postmodernen‘ à la Glucksmann und Lyotard – und Louis Althusser (S. 227f.) anführt. Daran habe der spezifische „Postmodernismus“ (S. 228) angeknüpft, der „lediglich eine Antitheorie des Menschen hervor[gebracht]“ habe: Das Selbst dieses Menschen ist ausgehöhlt, seine Handlungsmacht ist verloren, sein wissenschaftliches Denken ist in Wahrheit nur eine Ideologie. Wenn der ‚Mensch‘ durch den Aufstieg des neoliberalen Kapitalismus abgeschafft wird, braucht man schließlich eine Theorie des Wesens, das den Platz des Menschen einnimmt“ (S. 229) und diese Theorie habe der Posthumanismus geliefert. In diesem Sinne habe dann etwa Donna Haraway (S. 230) in ihrer metaphorischen These „Ich wäre lieber eine Cyborg als eine Göttin“ einen Weg aus der Sackgasse heraus“ gefunden, „in die der Sozialismus, der Feminismus und der schwarze Nationalismus gerieten, als sie alle Kräfte, die für soziale Gerechtigkeit kämpfen, daran zu messen begann, in welchem Maß sie einander gegenseitig unterdrücken“ (S. 230f.). Als Hintergrund dieser veränderten Grundauffassung macht Mason dann „eine vollkommen andere Theorie der Realität“ aus, welche auf „das magische Denken in der Wissenschaft“ zurückgehe (S. 231), wie es sich im Ausgang von Humberto Maturana (S. 231f.) als „neue[], alternative[] Wissenschaftsphilosophie“ durchgesetzt habe (S. 233). Mason macht hier – unter Verweis auf Henri Bergson – eine Gruppe von „Vitalisten

des 21. Jahrhunderts“ aus, für die als Vertreter von „neuen Materialismen“ (S. 234) „die gesamte Wirklichkeit unmöglich wissenschaftlich beschrieben werden kann“ (ebd.), sodass auch jedes bewusst gestaltende politische Handeln als unmöglich betrachtet werden muss. Mason ist darin zuzustimmen, dass hier „die Neuerfindung systematischen irrationalen Denkens Munition für eine rechtsextreme Politik“ liefert (ebd.) und auch darin, dass diese „‘Neuen Materialismen‘ ... das Gegenteil des Materialismus [sind], den Marx entwickelte“ (S. 235). Aber er konstruiert über diesen „Ansatz“ hinaus einen umfassenderen „sehr gefährlichen, vom Postmodernismus inspirierten Angriff[] auf die Wissenschaft“ (ebd.): In Bruno Latours „Wissenschaftskritik“ (S. 236) macht er den Einfluss einer „einflussreiche[n] linke[n] Wissenschaftskritik“ aus, welche er mit Sandra Harding und an der „postmodernistischen Schule“ von Edinburgh exemplifiziert, welchen er vorwirft, „Wahrheit und Unwahrheit symmetrisch [zu] behandeln“, nämlich als „soziale Konstrukte“ (S. 236f.).

Hier möchte ich schon einmal einwenden, dass diese Charakterisierung wissenschaftlicher Wahrheiten als soziale *Konstrukte* nicht ernsthaft infrage steht: Was hier strittig ist, kann allein der *Wirklichkeitsbezug* dieser menschlichen, immer gesellschaftlich produzierten Konstruktionen sein.

Bei Latour macht Mason nun eine Radikalisierung dieser Auffassungen aus: „[D]ie Gesellschaft sei lediglich Teil der Natur, weshalb die Fiktion, die wir als Wissenschaft bezeichneten, in Wahrheit überhaupt nicht sozial konstruiert sei. Sie werde von den unbeseelten Objekten geformt, die den Wissenschaftler umgeben – wenn auch nicht durch Kausalität, denn in Latours Theorie wird nichts durch irgendetwas verursacht.“ (S. 237) In diesem Sinne hätten dann „Ende der achtziger Jahre... zahlreiche postmoderne Wissenschaftskritiker [behauptet], wissenschaftliche Beschreibung der Wirklichkeit seien stets durch Sexismus oder Rassismus verzerrt, die von der Wissenschaft beschriebene Realität und die von Stammesmythologien beschriebenen Realität müssen auf

derselben Stufe stehen, und alle wissenschaftlichen Behauptungen müssen abhängig davon beurteilt werden, wer von ihnen profitiere“ (S. 238). Zwar habe Latour selber 2004 eine „Kehrtwende“ zur Verteidigung der Wissenschaft im Sinne einer Erneuerung des Empirismus vollzogen (ebd.). Dies sei aber nicht „bahnbrechend“ gewesen. Vielmehr hätten sich „die Postmodernisten in einem Rückzugsgebiet sammeln“ müssen, nämlich dem „Posthumanismus“ (S. 239).

Mason fordert hier – zunächst durchaus zu Recht – „eine materialistische Analyse“ ein: „[I]n wessen Interesse wird dieses Weltbild verbreitet, welche Machtstrukturen festigt es? Welche Folgen hätte es, wenn sich zahlreiche Menschen dieses Weltbild aneignen?“ (S. 239). In einer ausdrücklich an Georg Lukács anknüpfenden Skizze vergleicht er den „Aufstieg des Postmodernismus“ (S. 241) mit anderen Schüben irrationalen Denkens seit der französischen Revolution: „Wenn das rationale Denken zur sozialen Revolution führt, greift die Elite zu den Tarotkarten und flüchtet sich in Séancen“ (S. 240). Unter Verweis auf Lukács' sozialstrukturelle Erklärung für „Hitlers gewaltsame Angriffe auf die Arbeiterschaft“ (ebd.) interpretiert Mason: „Auch der Postmodernismus war eine Reaktion auf eine Niederlage: Mit seiner Attacke auf Wahrheit, Rationalität und menschenorientierte Politik entwaffnet er in den neunziger Jahren eine Generation progressiv denkender Menschen.“ (ebd.) Und er findet „eine einfache materialistische Erklärung“ dafür, dass angesichts „der globalen Niederlage der organisierten Arbeiterklasse ... so viele Menschen auf einen Schlag magische Vorstellungen von autonomen Prozessen [übernahmen]“ (S. 241) – also nicht, wie viele „Liberale, Demokraten, Sozialisten und Kommunisten“ in den dreißiger Jahren, „diesen Unsinn durchschauten und sich wehrten (ebd.): „In der neoliberalen Ideologie ist der Markt eine autonome Maschine, die sich der menschlichen Kontrolle entzieht und die besten möglichen Ergebnisse für den Menschen liefert. Nur wenn der Mensch in die Abläufe dieser Maschine eingreift oder versucht bewusste Entscheidungen darüber zu fällen, gerät sie ins Stocken. Als erst einmal Millionen Menschen ihr

Denken, Verhalten und Selbstverständnis dieser Vorstellung angepasst hatten, war es nur noch ein kleiner Schritt zur Anerkennung des in diesem Kapitel beschriebenen Antirationalismus und Antihumanismus“ (ebd.). Und „das alltägliche Leben unter dem Neoliberalismus“ unterdrücke jede Herausforderung zum „Wissenserwerb“ als Überwindung von „Widerstand“ (ebd.): „Die Menschen, die diese Zustände erdulden müssen, können sich nicht vorstellen, dass etwas gegen die die qualifizierte Arbeit, die Überwachung des öffentlichen Raums und unwürdige Wohnverhältnisse getan werden könnte“ (ebd.). Verstärkt durch entsprechende Umbauten der „öffentliche[n] Bildungssysteme“ würden dementsprechend „auf einmal zahlreiche Menschen Einwirkung ohne Ursachen, an Veränderungen ohne Anstrengung und Fortschritt ohne Negativität glauben“ (S. 242). Auch hier betont Mason wieder die tragende Rolle einer „akademischen Linken, die sowohl den Marxismus als auch den liberalen Humanismus ablehnte“ (ebd.) und umreißt den von ihm vorgeschlagenen Weg des dagegen zu leistenden Widerstandes: „Wir müssen im direkten Gegensatz zum Posthumanismus das menschliche Wesen radikal verteidigen, wir müssen die Existenz einer für die Wissenschaft erkennbaren Realität verteidigen, obwohl diese Wissenschaft natürlich der kritischen Beobachtung unterworfen werden muss. Wir müssen die künstliche Intelligenz, die Robotik und die Vorhaben zur biologischen Verbesserung des Menschen in ein ethisches System zwingen, dass dem Menschen Vorrang gibt und ausgehend von seinen universellen Eigenschaften gestaltet ist.“ (ebd.)

Im Rückgriff auf Erich Fromms Kritik an der „Unterwerfung unter die Technologie“ (S. 242) umreißt Mason dann seine Verteidigung (und Inanspruchnahme) des Humanismus (S. 243f.):

- „gegen Algorithmen ... die unsere Konsumententscheidungen, unser Wahlverhalten und unsere sexuellen Vorlieben voraussagen und diktieren ... gegen repressive Regierungen ..., die Algorithmen einsetzen wollen, um uns in unterwürfige Halbautomaten zu verwand-

deln, die ihrer Ideologie entsprechen ... gegen Kleptokraten und Milliardäre ..., die ... die gewaltige Macht von algorithmischer Kontrolle, Deregulierung und geheimen Unternehmenspraktiken einsetzen wollen, um das Wahlsystem zu manipulieren“ (S. 243)

sowie

- für „die Idee ..., dass wir alle – der Transgenderaktivist in London, die Fabrikarbeiterin in Guangdong, der junge Kanake, der für die Unabhängigkeit Neukaledoniens kämpft – eine universelle Eigenschaft besitzen, die uns einen Anspruch auf unveräußerliche Menschenrechte gibt“ (ebd.).

Als Voraussetzung dieser Verteidigung benennt Mason die Aufgabe, den Humanismus „seines Eurozentrismus [zu] entkleiden“, ohne in „kulturellen Relativismus“ zu verfallen – d. h. sich weiterhin „für die Werte der Renaissance, die wissenschaftliche Methode, die Aufklärung und den radikalen Humanismus von Marx einzusetzen“ (S. 244), aber auch etwa „die Leistungen des islamischen Humanismus“ zu verteidigen (ebd.), im Rückgriff – wie ich sagen würde – auf den ‚praktischen Humanismus‘ (von Mason als „Weisheit“ angesprochen) des befreiten afrikanischen Sklaven und Dramatikers Terenz, der im Jahr 163 v. Chr. schrieb: ‚[N]ichts, was menschlich, acht‘ ich mir als fremd.‘“ (ebd.) Das schließt für ihn (unter Rückbezug auf Frantz Fanon) ausdrücklich programmatisch ein, „die von Europäern in der übrigen Welt begangenen Verbrechen ein[zu]gestehen und Wiedergutmachung [zu] versuchen ..., anstatt diese Taten zu ignorieren“ (ebd.), sowie „auf alle Geschlechter“ zu zielen, also insbesondere „eine weibliche Vorstellung von der Freiheit [zu] beinhalten, die möglicherweise von der männlichen Forschung abweicht“ (ebd.).

Masons anschließende Aufforderung an „alle Leser dieses Buchs ..., die Frage, ob wir bereits posthumane Wesen sind, bewusst mit Nein zu beantworten“, scheint sich ganz selbstverständlich aus seiner Argumentation zu ergeben und gleichsam sinnfällig die humanistischen von den antihumanistischen Kräften zu sondern.

Genauer betrachtet ist dies jedoch erheblich komplizierter – und eigentlich sogar ganz anders:

Masons Position ist ein dezidiert theoretischer Humanismus, d. h. er beruft sich darauf, dass eine Anthropologie als Wissenschaft vom Menschen möglich ist und dass die Ergebnisse dieser Wissenschaft verbindliche Orientierung für menschliches Handeln vorgeben können. Beides ist aber zumindest umstritten – und nach meiner Auffassung falsch: So sehr auch zugestanden werden muss, dass eine historische Anthropologie als Wissenschaft möglich ist, die rekonstruiert, wie sich in der historischen Entwicklung von Gesellschaftsformationen Positionen und Selbstbezüge der Menschen zu wirksamen Menschenbildern verdichtet haben, und dass selbstverständlich auch eine Humanbiologie existiert, welche die biologischen Bestimmungen rekonstruiert, denen der Homo sapiens unterliegt, muss doch bestritten werden, dass es möglich ist, ein ganz allgemeines „Wesen des Menschen“ zu bestimmen, das gleichsam über der Menschheitsgeschichte steht. Zumindest einige große Umbrüche in der Geschichte des Lebens der Menschen auf dem Planeten Erde sind so tiefgreifend, dass es nicht gelingt, eine derartige Essenz des Menschlichen über alle diese Transformationen hinweg zu fixieren: Vermutlich gilt dies bereits für das vieldiskutierte Tier-Mensch-Übergangsfeld, jedenfalls aber für den Übergang von den Menschengruppen der Altsteinzeit zu den Klassengesellschaften des Neolithikums. Der Übergang zu den antiken Hochkulturen – im Sinne einer globalen Antike von ‚tributären Gesellschaften‘ (Samir Amin) – so wichtig er in anderen Hinsichten auch gewesen ist (vgl. die von Karl Jaspers ausgelöste Debatte um die „Achsenzeit“), hat vermutlich keine in diesem Sinne anthropologische Qualität angenommen, da die ganz große Mehrzahl (über 80 %) der Menschen weiterhin in ländlichen Verhältnissen lebte, wie sie sich schon in der Jungsteinzeit herausgebildet hatten. Die Durchsetzung moderner Herrschaftsverhältnisse (die in Europa Mitte des 14. Jahrhunderts mit der Etablierung eines agrarischen Kapitalismus als herrschende Produktionsweise begonnen zu haben scheint und offenbar in ihrer globalen Dimension bis in die Gegenwart

hinein anhält), mit einem großen historischen ‚Durchbruch‘ im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, stellte dagegen wiederum auch einen (im Sinne eine historischen Anthropologie) „anthropologischen“ Veränderungsprozess dar: Die modernen Herrschaftsverhältnisse, in welchen Herrschende und Beherrschte nicht mehr durch persönliche Abhängigkeitsverhältnisse miteinander verbunden und dadurch spezifisch miteinander verknüpft gewesen waren, sondern als solche ‚freigesetzte‘ menschliche Individuen in strukturellen Herrschaftsverhältnissen als einander unterworfen reproduzierten, produzierten zwar einerseits überhaupt erst den Versuch, dass alle individuellen Subjekte sich als freie und gleiche begreifen und praktisch konstituieren wollten, schufen also die Grundlagen für die historische Aktualität des praktischen Humanismus – sie reproduzierten dabei aber auch beständig „hinter ihrem Rücken“ eben diese modernen Verhältnisse als strukturelle Herrschaftsverhältnisse – zwischen Kapital und Arbeit, zwischen den Männern und „ihren Frauen“ und auch zwischen „Zentren“ und „Peripherien“ sowie in ökologischer Hinsicht zwischen Verhältnissen des Raubbaus natürlicher Grundlagen und Voraussetzungen und Verhältnissen der gelingenden Reproduktion der natürlichen Grundlagen menschlich-gesellschaftlicher Lebensformen.

Den modernen Subjekten, wie sie sich in diesen Prozessen immer wieder konstituiert haben, also etwa den Proletarier*innen, dem weiblichen Teil der Menschheit oder den Menschen der in Abhängigkeit reproduzierten Gesellschaften, ist es offenbar nicht auszutreiben, ihre Freiheit und Gleichheit auch ganz real als Befreiung von Herrschaft ausleben zu wollen. Zugleich ist aber, wie die historische Erfahrung spätestens seit der Pariser Kommune gelehrt hat, eben diese Befreiung das „Einfache, was schwer zu machen ist“ (Brecht). Im 20. Jahrhundert haben weder Revolutionäre noch Reformisten dafür einen Königsweg gefunden, der dauerhaften Erfolg garantiert. Das ist aber noch lange kein Grund, deswegen schlichtweg auf diese Dimension historisch politischer Praxis zu verzichten: Auch ganz praktisch findet der Wunsch nach Befreiung immer wieder, in jeder neuen historischen Generation,

neue Ausdrucks- und Anstrengungsformen. Dies anzuerkennen und mit dem Ziel aufzugreifen, dafür auch realitätstüchtige „Bewegungs- und Durchsetzungsformen“ zu finden, ist die zentrale Aufgabe einer wirklich kritischen Theorie. Zugleich ist jedoch ganz praktisch immer wieder die Aufgabe anzugehen, solange die bestehenden modernen Herrschaftsverhältnisse nicht überwunden sind, Formen der Praxis und ihrer Humanisierung zu finden, welche nicht elementare Voraussetzungen für eine befreiende Praxis zerstören und „solange“ – d. h. bis zu einer gelungenen Befreiung bzw. genauer zu einem grundlegend befreienden Transformationsprozess – dafür sorgen, dass menschliche Praxis nicht in die „Unmenschlichkeit“ abgleitet und versinkt, wie sie die Praxis der herrschenden Klassen und ihrer Umsetzer „im Volk“ seit der Durchsetzung moderner Politik im 19. Jahrhundert beherrscht – am deutlichsten ablesbar an der Totalisierung von Kriegen sowie an der ständigen Wiederholung und Steigerung genozidaler Praktiken. Dagegen kann ein praktischer Humanismus in der Tat zumindest begründete Imperative für ein entschiedenes Gegen-Handeln anbieten. Und er wirkt auch ausdrücklich der Tendenz entgegen, dass die unterdrückten und beherrschten Menschen in ihrer Gegenwehr sich ihren Unterdrückern angleichen. Das sollte genügen, um ihn als eine verbindliche Handlungsgrundlage zumindest für die Zeit des Übergangs bis hin zur Durchsetzung befreiter menschlicher Verhältnisse tragfähig zu begründen.

Auf dieser Ebene eines praktischen Humanismus hat Mason in der Tat einiges an Bedenkenswertem und auch Beherzigenswertem zusammengetragen. Das auch wirksam aufzugreifen, sollte uns nicht dazu verleiten, seine theoretischen Fehlkonstruktionen unkritisiert stehen zu lassen. Es gilt insbesondere dort, wo er immer wieder Fehlentwicklungen innerhalb der historischen Linken einer Linken als solcher ‚in die Schuhe schiebt‘: Spätestens seit der ‚Krise des Marxismus‘ in den 1970er und 1980er Jahren ist in der Tat vieles klar geworden, was so in der Linken nicht weitergehen kann. Es wäre aber ein tragisches Missverständnis und eine selbstverschuldete Niederlage, wenn die politi-

schen Kräfte der Befreiung, also die Kräfte der Linken, angesichts dieser Krise damit aufhören würden, an der Aufarbeitung und Überwindung ihrer Fehler und Irrtümer zu arbeiten.

Der praktische Humanismus leistet hier eine Orientierungsarbeit für dieses mühsame gesellschaftliche und historische Feld des „Solange“ – solange es nämlich nicht gelungen ist, wirksame Prozesse der Befreiung einzuleiten und ihre Ergebnisse auf Dauer zu stellen, durch die die zentralen modernen Herrschaftsverhältnisse überwunden werden können. Und vermutlich hat er auch für befreite Gesellschaften eine anhaltende Bedeutung – nämlich als eine gut greifbare Fixierung humaner Minima, die unabhängig von allen weitergehenden Befreiungsansprüchen und -absichten immer wieder und beständig zu beachten sind. Die Konzepte und Postulate des theoretischen Humanismus sind dagegen geradezu ‚falsche Freunde‘ einer Politik der Befreiung: Sie leiten diese von den Aufgaben weg, welche die Überwindung der bestehenden strukturalisierten modernen Herrschaftsverhältnisse stellt. Und sie verstricken sie in das unmögliche Projekt, die modernen Herrschaftsverhältnisse allein dadurch schon zu überwinden, dass ihnen gegenüber bloß „Menschlichkeit“ postuliert wird, ohne jede nähere Untersuchung ihrer inneren Struktur und Widersprüchlichkeit – und damit auch der konkreten Möglichkeiten ihrer radikalen Veränderung und Überwindung.

Sicherlich hat uns inzwischen zumindest die historische Erfahrung gelehrt, dass die „finsternen Zeiten“, (Brecht) welche diese modernen Herrschaftsverhältnisse immer wieder produzieren, kein Grund dafür sind, die Kämpfe um Befreiung dadurch (vermeintlich) abzukürzen, dass auf die Einhaltung humaner Minima ‚verzichtet‘ wird, so dass die von Brecht diagnostizierte ‚Verzerrung der Züge‘ die Kämpfe um Befreiung nicht erneut dauerhaft beschädigen kann. In diesem unvermeidlichen Spannungsfeld hat der praktische Humanismus eine unverzichtbare Orientierungsfunktion – während der theoretische Humanismus das Problem

verstellt, wie der Kampf zur Überwindung der modernen Herrschaftsverhältnisse zu führen und voranzutreiben ist. Leider beruht Masons Buch in diesem Sinne ganz grundlegend und durchgehend auf dem Kategorienfehler, Forderungen des praktischen Humanismus durch Konstruktionen eines theoretischen Humanismus begründen zu wollen: Bei aller wünschenswerten und plausiblen Radikalität der Kritik an den gegenwärtig herrschenden Verhältnissen bleibt in ihm das Moment der Blockierung der (für eine den Problemen angemessenen Entwicklung der Kämpfe und Forderungen) theoretischen Durcharbeitung dominant und wird zu einem gegenüber dem Stand der Debatten in den entsprechenden theoretischen Linien (Marxismus, Feminismus, Dependenztheorie und Radikalökologie) völlig ignoranten und dennoch sogar tendenziell polemisch auftretenden ideologischen Hindernis.

Frieder Otto Wolf