Der Mensch als Maß aller Dinge?

F.C.S. Schillers pragmatistischer Humanismus

Ana Honnacker

Foto: fiph

Ana Honnacker ist wissenschaftliche Assistentin am fiph.

Klimakrise, Flüchtlingskrise, Wirtschaftskrisen und politische Krisen verschiedener Art prägen derzeit das globale Geschehen. Angesichts dieser geradezu umfassend erscheinenden Krisenhaftigkeit wird erneut die Forderung nach einem Humanismus laut. Nun steht „Humanismus" selbst innerhalb der Philosophie keineswegs für eine einheitliche Tradition, sondern vielmehr für eine Vielzahl an eher durch „Familienähnlichkeiten" verbundene Positionen, die sich ständig erweitert, auch wenn sie vom post- oder transhumanistischen Denken bereits verabschiedet zu sein schien. So finden sich Plädoyers für einen neuen, radikalisierten und erweiterten Humanismus, wie bei den Verfassern des 2014 erschienenen „Konvivialistischen Manifests", oder gar für einen „aggressiven" Humanismus, wie ihn sich das Künstlerkollektiv „Zentrum für Politische Schönheit" auf die Fahnen geschrieben hat. Auch in der Tradition des philosophischen Pragmatismus finden sich, teils implizit, teils explizit, Spuren eines Humanismus. Dieser besonderen Variante soll im Folgenden nachgegangen werden, um sie auf ihre Tragfähigkeit und Fruchtbarkeit hin zu überprüfen, vor allem unter Rückgriff auf jenen Vertreter dieses Denkens, der den Humanismus von allen Pragmatisten am radikalsten gedacht hat: Ferdinand Canning Scott Schiller.

Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937) kann durchaus als der „vergessene Pragmatist" bezeichnet werden. Geboren in Altona, genauer: Ottensen, das damals Teil der preußischen Provinz Schleswig-Holstein war, studierte er in Oxford und wurde dort nach einer Unterbrechung durch eine Tätigkeit an der Cornell University Professor – was er für 30 Jahre blieb, um zwei Jahre vor seinem Tod noch an die University of Southern California überzusiedeln. Von seinen Zeitgenossen wird Schiller äußerst rege rezipiert und in einem Atemzug mit den drei anderen Gründungsvätern des Pragmatismus – Charles Sanders Peirce, William James und John Dewey – genannt. Unumstritten gehörte er zum pragmatistischen Kanon. Gerade mit James verbindet ihn ein besonders enger gedanklicher Austausch, sein Denken übt den deutlichsten Einfluss auf Schiller aus. Nicht zuletzt teilt er mit James auch ein philosophisches Anliegen, das ein prägendes Element seines Wirkens darstellt: den Kampf gegen die Neuhegelianer, die die Szene in Oxford und darüber hinaus sehr beherrschten (allen voran T. H. Greene und F. H. Bradley). Trotz der räumlichen Nähe – sein amerikanischer Kollege James schreibt ja über den Atlantik hinweg – polemisiert er leidenschaftlich gegen deren vermeintliche Lebensferne und lässt es sich nicht nehmen, auf jede Kritik aus ihren Reihen zu antworten. Schiller besitzt den Ruf eines regelrechten Rebellen. Nicht zuletzt durch seine rege Autorentätigkeit für diverse Zeitschriften bleibt sein Gesamtwerk unüberschaubar. Ziemlich unmittelbar nach seinem Tode jedoch büßt er seinen philosophischen Rang

ein und seine Spur verliert sich zusehends. Seine Bücher sind vergriffen, es erscheinen so gut wie keine Veröffentlichungen mehr zu seiner Philosophie. Im deutschsprachigen Raum, wo man sich ohnehin mit der Rezeption des Pragmatismus schwertut, erscheint nur eine einzige Übersetzung einer Aufsatzsammlung Schillers, im Jahr 1911. Bereits 1955 weist Reuben Abel, der Verfasser einer der beiden existierenden Monographien zu Schiller, auf die Notwendigkeit des Zusatzes hin, dass man sich auf Schiller, den britischen Philosophen, nicht Friedrich Schiller, den deutschen Dichter, beziehe.

Der Mensch als Ausgangspunkt des Denkens

Was zeichnet nun den Ansatz von Schiller aus, wie ist er im Kontinuum der pragmatistischen Tradition zu verorten? Schiller betrachtet den Humanismus als den „einfachsten" philosophischen Standpunkt: Philosophische Probleme haben den Menschen zum Gegenstand, der das Verständnis seiner menschlichen Erfahrungen mithilfe seines menschlichen Geistes anstrebt (vgl. Schiller 1966, 65). Damit sind zwei wesentliche Aspekte eingefangen und sowohl Methode als auch Gegenstand der humanistischen Philosophie benannt. Angesichts ihrer unvermeidlichen Perspektivität, der Perspektive des Menschen, sieht sie davon ab, ewige und absolute Wahrheiten zu suchen. Sie bescheidet sich mit dem, was der Mensch wissen kann und was ihn angeht. Der pragmatistische Humanismus setzt den wirklichen Menschen, wie er tatsächlich lebt und denkt, als Zentrum und Ausgangspunkt, er geht von Fragen des alltäglichen Lebens aus. Dies – da ist sich Schiller mit James ganz einig – sollte Anliegen jeder Philosophie sein, sofern sie nicht in Irrelevanz und purer Wortklauberei versinken will (vgl. Schiller 2002, 194 / Schiller 1939, 85). Sie muss sich den „brennenden Fragen" (so auch ein Aufsatztitel[1]) zuwenden. Philosophie ist dieser Auffassung nach immer eine Theorie *eines* Lebens, also eines bestimmten gelebten Lebens, nicht des Lebens an sich und überhaupt (vgl. Schiller 1966, 71). Damit stimmt Schiller in dasselbe pragmatistische Klagelied wie James ein, mit dem immer wieder vorgebrachten Vorwurf an „die Griechen", insbesondere an Platon, die Philosophie vom Menschen auf die Ideen, die Abstrakta gelenkt zu haben.

Wie auch James betrachtet Schiller die Elemente des Humanismus nicht als etwas Neues an sich, in ihrer Form als Systemganzes jedoch durchaus als neu und noch nicht ganz entwickelt (vgl. Schiller 2002, 188). Als Kronzeugen und ersten Vertreter einer humanistischen Weltanschauung führt Schiller Protagoras an, dessen Homo-Mensura-Satz die Kernaussage des Humanismus auf den Punkt bringt: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge." Nicht nur ist hier dem Menschen die zentrale Rolle in der Welt zugeschrieben – er entscheidet, was ist, was nicht ist, und wie das, was ist, zu bewerten ist. Schiller sieht in diesem Prinzip den „großen Slogan der Relativität", der eine flexible, kontextrelative, anti-essentialistische, kurz: pragmatistisch-humanistische Philosophie nahelegt (vgl. Schiller 1939, 21). Mit dieser Grundlegung setzt Schiller Humanismus und Pragmatismus in ein anderes Verhältnis als James: Im Gegensatz zu diesem betrachtet er seinen Humanismus nicht als Aspekt des Pragmatismus, sondern als dessen Erweiterung. Pragmatismus fasst er umgekehrt als Anwendung des Humanismus auf das Gebiet der Erkenntnistheorie auf (vgl. Schiller 1966, 68). Von dieser die Gewichtung verschiebenden Verhältnissetzung abgesehen befand Schiller darüber hinaus die Bezeichnung ‚Pragmatismus' für zu eng, zu technisch, gar „hässlich" (Schiller 2002, 192). Nun ist auch ‚Humanismus' keine wesentlich glücklichere Bezeichnung, da es eine Vielzahl von Verwendungen in Literatur, Pädagogik und Philosophie gibt – so mag man heute vor allem an den Renaissance-Humanismus denken oder aber an Humanismus als Bezeichnung für Atheismus.

Ganz im Bewusstsein über diesen missliebigen Zustand griff Schiller später vermehrt auch auf ‚Voluntarismus' und ‚Personalismus' als Label zurück (vgl. Abel 1955, 10). Die Betonung des personalen Charakters des Denkens markiert dann tatsächlich auch am deutlichsten den Unterschied zum pragmatistischen Ansatz, wie er bei James zu finden ist – Schiller ist am subjektivistischen Ende des Spektrums pragmatistischer Positionen zu verorten, an dessen anderem Extrempol Peirce und gewissermaßen auch Dewey zu finden sind, bei denen Wissenschaft, Objektivität und Realismus zumindest Schlagworte sind, die eine gewichtigere Rolle spielen. James' Pragmatismus würde in dieser Familienaufstellung die Mittelstellung einnehmen, bei der man nie weiß, in welche Richtung sie kippt und ob sie konsistent zu halten ist.

Die Persönlichkeit ist das ontologische Fundament und Grundprinzip Schillers, das für Einheit und Ordnung sorgt, die letzte Realität (vgl. ebd., 111). Damit sucht er Anschluss an Kant, „[d]enn ohne Kant zu deuten und fortzubilden", so sagt Schiller, „kommt keiner weiter". Er meint damit vor allem die „große kritische Grundidee" (Schiller 2002, 190) der Prüfung aller Erkenntnis, und denkt auch an die kopernikanische Umwertung, die das Subjekt an die Stelle des Objektiven setzt. Schiller treibt diese Umwertung nun auf die Spitze: Das transzendentale Subjekt wird zum konkreten empirischen Individuum, die Trennung von praktischer und theoretischer Vernunft wird aufgehoben, die Vernunft als Ganzes und dem Zweck des Überlebens angepasst betrachtet (vgl. ebd.).

1 "Burning Questions", in: Schiller 1939.

Gleichwohl bleiben beide Begriffe, Humanismus und Pragmatismus, letztlich unterbestimmt und missverständlich, zumal sie von Schiller teils synonym verwendet werden. Der Schwierigkeit der Definition versucht er mit weiteren, leicht quer zueinander stehenden Abgrenzungsversuchen beizukommen.

Zum einen weist Schiller den Humanismus als eine von drei idealtypischen Weisen aus, wie sich der Mensch zur Welt verhalten kann: Er kann sich dem Lauf der Natur unterwerfen, oder gegen diesen kämpfen und Kontrolle anstreben. Die erste Möglichkeit bezeichnet Schiller als Naturalismus oder – wiederum ungebräuchlich – als Behaviorismus. Die zweite spaltet sich noch einmal in zwei weitere Varianten auf: Der zum Kampf Entschlossene kann entweder auf eine Ressource vertrauen, die jenseits seiner selbst liegt, oder aber sich ganz auf seine eigenen Ressourcen verlassen. Diese letzte Option nun ist das, was Schiller unter Humanismus verstanden wissen will (vgl. Schiller 1939, 18f.). Damit ist diese Bestimmung nicht als entschieden atheistisch aufzufassen, sondern steht allenfalls einem methodischen Atheismus nahe, eine Humanistin hätte sich unter den Leitspruch *„etsi deus non daretur"* zu stellen. Während die erste Option eine theistische oder zumindest supernaturalistische Position darstellt, die Kräfte jenseits des Menschlichen annimmt, beschränkt sich die humanistische Position darauf, sich nicht in starker Weise auf solche Kräfte im Weltenverlauf zu verlassen. Sie ist damit nicht-theistisch und nimmt eine Mittelstellung ein.

Eine solche mittlere Position bringt Schiller für den Humanismus auch in einem weiteren Abgrenzungsversuch in Anschlag. Schiller stellt den Humanismus, ganz ähnlich wie James seinen Pragmatismus, zwischen Absolutismus und Naturalismus. Während eine absolutistische Philosophie letzte Realitäten und die Suche nach letzten Wahrheiten verfechte – „reine Wortspiele" mit prinzipiell intolerantem Duktus (vgl. Schiller 1966, 89) – stehe der Naturalismus bzw. Behaviorismus für eine mechanistische Philosophie, die den Faktor Mensch aus ihren Überlegungen ausschließt und das Menschliche „wegerklären" will. (Heute würde man diesen Pol wohl als reduktiven Naturalismus oder Szientismus benennen.) Ein rechter Naturbegriff muss jedoch, so Schiller, den Menschen einschließen und umfassen. Der Humanismus soll genau dies leisten (vgl. Schiller 1939, 74).

Nicht zuletzt sei es Aufgabe der (humanistischen) Philosophie, die anderen Wissenschaften zu koordinieren und zu harmonisieren, gleichsam das „ganze Bild" zu liefern, also synoptisch tätig zu sein – aber eben niemals abschließend, sondern immer wieder neu. Eine endgültige Metaphysik gibt es im humanistischen Rahmen nicht, und schon gar keine, die a priori aufgestellt wird (vgl. ebd., 66-72). Es ist einer solchen Philosophie daran gelegen, der menschlichen Erfahrung als Ganzer Sinn zu verleihen, die verschiedenen Erfahrungsfelder zu versöhnen. Unter diesen Vorzeichen kann es keine kategorische Trennung von Wissenschaft, Religion und Alltagsdenken geben – es handelt sich je um spezifische, aber nicht prinzipiell unterschiedene Formen und Weisen, die Welt zu erschließen und zu deuten.[2]

Kritik der Logik und der Wissenschaft

Die Forderung nach einer „Humanisierung" der Philosophie ist nicht zuletzt ein emanzipatorisches und kritisches Anliegen, dessen erneuerndes und reformierendes Potential die pragmatistische Tradition bis heute in verschiedene Disziplinen einbringt.[3] Schillers Proprium liegt dabei auf dem Gebiet der Logik. Ausführlich widmet er sich speziell der Kritik der formalen Logik (*Formal Logic* 1912). Der Aspekt der Formalität bezeichnet dabei den Versuch der Allgemeingültigkeit durch Abstraktion und Ausschluss des Menschlichen (Zeitlichkeit, Persönlichkeit, Anwendungskontext). Damit ist eine solche Logik von jedem entscheidenden Zweck entleert, was ihrem eigentlichen Charakter und Ursprung laut Schiller entgegensteht, denn wie alles Wissen beruhe auch die Logik auf einer psychologisch-biologischen Matrix des Wissenserwerbs: „Es denken die Menschen als Lebewesen mit unendlich vielen und innigen Beziehungen zu ihrer Umgebung; es gibt kein „reines" Denken." (Schiller 2002, 194). Sein Ziel ist es, diese „Entmenschlichung" rückgängig zu machen. Schiller forderte eine „angewandte Logik", deren Nützlichkeit das Hauptkriterium darstellt (*Logic for Use*, 1929). Logische Axiome wie der Satz der Identität oder des ausgeschlossenen Widerspruches werden dabei zu Postulaten des aktiven Denkens – sie sind nicht objektiv oder von der Natur gesetzt, sondern menschengemacht, gemäß unserer praktischen Bedürfnisse, zur Harmonisierung von Erfahrung. Der Status des Postulats ist dabei durchaus stark zu verstehen und nicht als Abwertung. Wir haben laut Schiller das „Recht auf Postulate", wie wir das „Recht auf Glauben" bei William James haben (vgl. Abel 1955, 48-52).

Aus der Einsicht, dass es sich stets um Postulate handelt, leitet Schiller jedoch weiterhin ein Argument gegen die Objektivität der (positivistisch arbeitenden) Wissenschaften ab – und sieht sich durch die Relativitätstheorie

2 Daraus resultiert auch eine sehr große Offenheit des Forschens: Wie James setzte auch Schiller sich ausführlich mit parapsychologischen Studien auseinander, war nach ihm Präsident der Society for Psychical Research, Vgl. Abel 1955, 141ff.

3 Auf den Gebiet der Religionsphilosophie s. z.B. Pihlström, The Emancipatory Potential of Pragmatist Philosophy of Religion, in: Pragmatism Today Vol. 6, Issue 2, 2015, 11-20, oder für die Sozialethik Filipovic, Erfahrung – Vernunft – Praxis. Paderborn: 2015.

darin bestärkt, dass es prinzipiell keinen privilegierten Standpunkt geben könne (vgl. Schiller 1939, 79). Diese starke Kritik wirkt letztlich auf den Begriff der Wirklichkeit selbst zurück und weckt Zweifel, inwiefern Schiller noch auf dem philosophischen Boden des Realismus steht. Hervorgehoben sei hier lediglich seine Ablehnung der Annahme reiner Fakten, die von den Wissenschaften je korrekt und allgemein gültig zu entdecken und erfassen wären. Schiller bestreitet, dass es objektive, quasi vom Personalen bereinigte, pure Fakten „da draußen" gibt. Sämtliche wissenschaftliche Aussagen sind daher stets der Transformation unterlegen, sind provisorisch, relativ zu jeweiligem Stand und Bedingungen der Wissenschaft und ihren Methoden und Instrumenten, Zielen und Voreingenommenheiten des Forschenden. Dies hat zur Konsequenz, dass das Forschen, oder, allgemeiner, der Prozess des untersuchenden Denkens unvermeidbar mit Risiko behaftet ist, da er experimentell sein muss. Es handelt sich laut Schiller um eine Aneinanderreihung von Mutmaßungen und Hypothesen, die mehr eine Reaktion auf ein Problem als eine Antwort darstellen. Der Forschende müsse sich daher vor allem durch Durchhaltevermögen und einen offenen Geist auszeichnen. Hypothesen sind als das Ausüben kreativer Imagination zu verstehen, deren Wert darin liegt, dass sie das durch die Sinne Gegebene transformieren. Es geht um ein fast schon spielerisches Neuarrangement der Welt, das den Erscheinungen und dem Gegebenen kritisch gegenübersteht. Die Dichotomie von Fakt und Fiktion wird aufgehoben. Nicht etwa sind Fakten durch den Kontakt mit der Realität ausgezeichnet und Fiktionen das Resultat eines willkürlich erfindenden Intellekts, sondern in beiden Fällen handelt es sich um gedankliche Manipulationen. Bei einem bestimmen Grad der Relevanz dieser Fiktionen sprechen wir dann von Fakten, „fictions-suggested-by-the-real" (Abel 1955, 62). Es gilt, diesen Status von Fakten zu verinnerlichen, ihnen aktiv zu begegnen und sich dem Gegebenen nicht zu unterwerfen (vgl. ebd., 56-66).

Welt, Wirklichkeit und Wahrheit

Wenn nun die Existenz von Fakten bestritten und zugestanden wird, dass alle Gedanken und Handlungen Produkte individueller Menschen und demgemäß eingefärbt von deren Bedürfnissen und Wünschen sind, was heißt dies für das humanistische Verständnis von Wirklichkeit? Eine starke metaphysische These der Weltproduktion, so viel kann festgehalten werden, vertritt selbst Schiller nicht, wenngleich auch die Existenz einer subjektunabhängigen Wirklichkeit klar zurückgewiesen wird. Eine „dehumanisierte" Wirklichkeit gibt es zwar nicht. Das heißt jedoch nicht, dass ein solch radikaler Humanismus darauf festgelegt wäre, die „externe Welt" zu leugnen, im Sinne eines nicht-subjektabhängigen Vorhandenen, das die Grenzen des experimentellen, gestaltenden Umgangs mit der Welt bestimmt. Schiller greift dabei zurück auf den aristotelischen Terminus „hyle" – die Materie, das Gegenstück der „morphe", der Form. Das von uns Unabhängige weist eine indeterminierte Potentialität auf; inwieweit dieser Urstoff formbar, gestaltbar ist, erweist sich erst im experimentellen Handeln. Zugleich ist es das, was sich der menschlichen Erkenntnis und der direkten Erfahrung entzieht – es ist ein Postulat, etwas, auf das wir schließen: Wir nehmen eine uns vorausgehende Welt an, sowohl in einem zeitlichen wie konditionalen Sinne. Und wir dürfen dies, weil sie uns so begegnet: vorausgehend und nicht frei verfügbar (vgl. Schiller 1966, 66, 134 / Abel 1955, 48, 115-118). Dieses von uns unabhängig Gegebene allerdings kann prinzipiell nicht unmittelbar erfahren werden. Es ist daher keinesfalls mit „Fakten" oder einer „letzten Realität" zu verwechseln. „Hyle", das ist reines Chaos. Besser wäre es, so schlägt Schiller vor, von der Gegebenheit der Erfahrung als vom Gegebenem zu sprechen. Eine solche Rede verführe zur Annahme einer Hinterwelt, die dann als das Eigentliche aufgefasst wird und die Erfahrungswirklichkeit zum Schein abwertet. Mit dem Humanismus lässt sich die umgekehrte These aufstellen: Die eigentlichen Fakten, letztlich „die Realität", sind das, was wir herausgegriffen und bearbeitet haben (vgl. Schiller 1966, 239-241). Der Satz „The world is what you make of it." (Abel 1955, 48) ist also nicht uneingeschränkt zutreffend, sondern stemmt sich allein gegen die Annahme, wir seien reine Rezipienten einer natürlicherweise so-und-so gegebenen Faktizität, gewissermaßen nur reine „Spiegel der Natur", die lediglich eine bereits fertige Wirklichkeit abbilden. (Und deren korrekte Abbildung dann „Wahrheit" genannt wird.) Weder gibt es diese fertige, abgeschlossene Wirklichkeit, noch sind wir passiv in der Art und Weise, wie wir sie erschließen. Vielmehr reichern wir sie in jeder unserer Interaktionen an – der Mensch hat einen aktiven Part: „Reality is like an ancient oracle, and does not respond until it is questioned" (Schiller 1966, 238). Jede Aussage ist gewissermaßen ein Experiment, das durchgeführt werden muss. Der ganze Versuchsaufbau, die Instrumente, mit denen es durchgeführt wird, die Absicht, mit der es gestellt ist, sind aber subjektiv – daher ist Wahrheit im Verständnis von Schiller hochgradig subjektiv (vgl. ebd., 244-246).

Wenig verwunderlich wird im humanistischen Denken also auch Wahrheit zu einem menschlichen Wert, einer Be-Wertung – nämlich darüber, inwiefern Aussagen gültige Vorhersagen darstellen. Vorhersagen haben einen konkreten praktischen Zweck, und dieser Zweck wiederum variiert von Person zu Person. (Man könnte verschärfend sagen: sogar von Situation zu Situation.) Wahrheitsbewertungen werden damit kontingent. „Wahr" und „falsch" werden analog zu „gut" und „schlecht", „schön" und „hässlich" aufgefasst, sie sind Ausdruck des Gelingens oder

Scheiterns kognitiver Operationen. Wahrheit wird zu etwas Dynamischem – ganz im Gegensatz zur klassischen Auffassung von Wahrheit als absolut und ewig. Darüber hinaus wird Wahrheit ein gradueller Begriff – denn ein Satz kann mehr oder weniger „funktionieren". Es ist keine Frage des Ganz-oder-Gar-Nicht. Trotzdem sind Nützlichkeit und Wahrheit nicht zu identifizieren, dies wäre ein allzu plumper Angriff auf das pragmatistische Wahrheitsverständnis. Nützlichkeit ist lediglich eine Bedingung für Wahrheit – so kann eine Lüge durchaus sehr nützlich sein, bleibt aber eine falsche Aussage (vgl. Abel 1955, 93-104). Es erfolgt also eine Absage an einen formalen Wahrheitsbegriff durch die pragmatistische Befragung. Der Mensch wählt gemäß seiner Interessen, Zwecke, Aufmerksamkeit; Wahrheiten sind menschlich bedingt – aber nicht willkürlich. Es gilt ein quasi-evolutionäres Prinzip des Durchsetzens der besten Behauptung als wahr: Jede Behauptung ist „eine Siegerin im Kampfe ums Dasein. Sie hat sich das Dasein errungen. Sie hat erfolgreich Anspruch auf Wahrheit erhoben" (Schiller 2002, 196).

Dies ist aber nie ein endgültiger Sieg, vielmehr besteht stets die Möglichkeit, dass die Behauptung, die als wahr angenommen wurde, ersetzt wird – durch eine „bessere, zweckmäßigere, ansprechendere" (ebd.) – ganz analog dazu, dass die biologische Evolution nicht stillsteht. Eine endgültige Wahrheit kann es also nicht geben, sondern immer nur eine bessere Wahrheit. Eine solche Wahrheit bleibt ein Ideal, das unerreicht ist, „wäre es erreicht, so wäre die Zeit für uns vorbei, so hätte die Erfahrung aufgehört, Neues zu bringen" (ebd.).

Verantwortung für die Wirklichkeit

Zu der erkenntnistheoretisch-metaphysischen Begründung der Ablehnung eines absoluten Wahrheitsbegriffs tritt nun eine ethische hinzu – eine Verschränkung, die ganz typisch für den Pragmatismus ist. Die Auffassung davon, was Wahrheit ist, bekommt eine Relevanz, die über die einer philosophischen Streitfrage hinausgeht, sobald Menschen mit ihren individuellen Ansichten darüber, was wahr und wertvoll ist, zusammentreffen, denn diese werden eben nicht nur je für die Person selbst erhoben, sondern immer auch für andere. Sind diese unvermeidlich divergierenden und konfligierenden Ansichten mit einem absoluten Anspruch verbunden, so wird die Auseinandersetzung schnell gewaltförmig: Es gibt „Streit, und der Schwächere wird totgeschlagen oder kommt ins Irrenhaus. […] Das Wunder ist nur, dass bei einem so brutalen Wahrheitsbegriff die Gesellschaft überhaupt hat bestehen können" (ebd, 197f.).

Schiller setzt dem einen ausgeprägten normativen Pluralismus entgegen, eine Praxis der „Vielheit der Wahrheit" (ebd., 197). Damit gemeint ist vor allem ein Bewusstsein dafür, dass man selbst nicht im Besitz endgültiger Wahrheit ist, sondern die eigene Überzeugung eben ein Produkt der eigenen Selektion und damit etwas Persönliches, d.h. durch die eigene Persönlichkeit Eingefärbtes, ist. Auf der einen Seite gilt es also, die Wahrheiten – oder sagen wir besser: Überzeugungen – anderer anzuerkennen, auf der anderen Seite, Überzeugungen in Relation zu setzen. Weder geht es darum, dass wir alle Überzeugungen als (absolut) wahr akzeptieren sollen, noch darum, keinerlei Ansprüche aufzustellen oder anzuerkennen. Nihilismus und Skeptizismus werden von Schiller abgelehnt, es ist ihm an Toleranz, Pluralismus und Kooperation gelegen (vgl. Schiller 1939, 30).

Im Rahmen dieser humanistischen Auffassung von Wahrheit wird dem Menschen eine erhebliche Verantwortung zugesprochen: Das „Schaffen" der Wahrheit ist eng mit dem „Schaffen" der Realität verbunden, wir kreieren Realitäten, indem wir aufgestellte Annahmen validieren; wir transformieren und formen die Wirklichkeit durch unsere Ideen. Dazu gehört es auch, Werte gut zu setzen: Sie sind – wie die Fakten im Bereich der Wissenschaft – entstanden, durch einen „Forschungsprozess" gelaufen, es gibt sie nicht von vornherein und absolut. Moralische Prinzipien sind Ergebnisse richtigen Handelns, gut funktionierenden Handelns, das sich durchsetzt und verfestigt (vgl. Abel 1955, 127-130).

Schillers Humanismus kann somit auch als Anreiz für suchende und kreative Aktivität verstanden werden, die auf eine gute Realität zielt, die eben nicht vorliegt, sondern geschaffen werden muss. Er ist keine folgenlose, sondern eine kritische, letztlich auf die Verbesserung des Lebens zielende Philosophie.

Grenzen, Fallstricke und Ergänzungen

Im Folgenden soll noch anhand von zwei Aspekten aufgezeigt werden, wo Grenzen und mögliche Fallstricke eines radikalen Humanismus liegen. Zum einen ist die Tendenz zum Anthropozentrismus in der humanistischen Perspektive angelegt, wenn auch nicht notwendig ausgeprägt. Die gerade bei Schiller zu findenden Negativauswüchse sollen als Warnschilder verstanden werden, die jedem humanistischen Entwurf an die Seite gestellt werden müssen. Als zweites ist ein latenter Mangel an Sensibilität für Leid und Endlichkeit und – damit verbunden – an Kompetenz zu deren Bewältigung festzustellen, deren Ursache in einem überhöhten Machbarkeitsdenken zu suchen ist, das die Grenzen des Menschen vergisst.

Dass sich jegliches Denken als vom Menschen und für den Menschen reflektiert, ist eine wichtige Einsicht. Sie darf aber nicht insofern normativ gewendet werden, als dass der Mensch ohne seine Beziehungen zur Umwelt gedacht wird und gleichsam als Krone der Schöpfung und Mittelpunkt des Universums gesetzt wird. Allzu leicht wird der Mensch damit als aus der Natur herausfallend konzipiert, als ihr Widerpart oder gar Herrscher. Der Humanismus droht dann, in einen *Anthropozentrismus* zu kippen.

Die besondere Variante Schillers treibt das gewissermaßen auf die Spitze, indem sie nicht einmal den Mensch überhaupt, sondern den einzelnen Menschen, die Person ins Zentrum rückt. Damit ist der erste Schritt in Richtung einer Isolation gegangen, die es schwer macht, die Beziehungen auch zu anderen Menschen in den Blick zu nehmen. Die soziale Dimension ist gleichsam unterbelichtet. Ein auf das Individuum konzentrierter Humanismus läuft Gefahr, nicht nur alles Nicht-Menschliche aus dem Blick zu verlieren, sondern die Humanität selbst. Die Frage, was es heißt, menschlich zu sein, muss die Beziehungen des Einzelnen als für diesen konstitutiv mitdenken.

Die Überhöhung des einzelnen Menschen hat – in Verbindung mit einem starken darwinistischen Denken – bei Schiller dazu geführt, eine unrühmliche Sonderrolle unter den Pragmatisten einzunehmen. Im Bestreben, möglichst starke, „fitte" Individuen zu produzieren, war er nicht nur Verfechter eugenischer Maßnahmen[4], sondern befürwortete auch den Faschismus. Die Einschätzung, dass ein demokratischer Staat dazu nicht in der Lage sei, untermauerte noch seine dezidierte Ablehnung der Demokratie als zu anspruchsvoll und prekär.[5] Diese Affinität verwundert umso mehr, wenn man bedenkt, in welchem Ausmaß die anderen Pragmatisten sich für die Demokratie einsetzten und diese zum Teil auch theoretisch stark mit ihrem Pragmatismus verbanden – man denke an James und natürlich auch Dewey. Man mag hier einfach einen irrationalen Kontrast sehen, der nicht zum Rest des humanistischen Denkens passt (vgl. Abel 1955, 147) – jedoch ließe sich auch dafür argumentieren, dass es im Gegenteil die vielleicht allzu rationale humanistische Spur ist, die zu diesen Konsequenzen führt.

Auch ein radikaler Humanismus darf also nicht allein den Menschen, sondern den Mensch-in-Welt zum Ausgangspunkt haben. Das bedeutet, ihn als grundlegend in Gesellschaft und Umwelt eingebundenes und auf diese verwiesenes Lebewesen zu denken. Der von Schiller vertretene Hylozoismus (vgl. Schiller, 1966, 127f., 139-144), die Idee einer grundsätzlich responsiven Umwelt, betont die Verbindung und Kontinuität und ist dabei möglicherweise ein Ansatz, der dieser Vereinzelungstendenz vorbeugen kann und – bereinigt von esoterischen Elementen – weitergedacht werden könnte.

Ergänzt werden müsste ein tragfähiger Humanismus außerdem um eine Auseinandersetzung mit den Schattenseiten des Menschlichen – dem Leiden und Scheitern, dessen andere Seite, die Fähigkeit zum Bösen, nämlich Leid-Verursachen ebenso mitbedacht werden muss, sowie die Endlichkeit des Menschen. Zwar stellt das Böse kein schwerwiegendes theoretisches Problem dar, wie es in der klassischen Formulierung der Theodizee-Frage gestellt ist, da es in dieser Form auf Annahmen beruht, die der pragmatische Humanismus nicht teilt. Unklar aber bleibt, inwiefern ein Sensus für Leiden und Scheitern in Schillers Ansatz vorhanden ist – die praktische Seite des Problems des Bösen besteht ja nicht nur darin, es zu vermeiden oder zu verbessern, sondern auch, mit seinem Vorhandensein umzugehen. Hier scheint eine Leerstelle vorzuliegen. Die Bewältigung des Bösen identifiziert Schiller selbst als eine der Schwächen – und bleibenden Schwächen – des Humanismus, die in den Begrenzungen des Menschen selbst begründet liegt. Wir haben begrenzte Fähigkeiten, den eingangs erwähnten Kampf gegen die Natur zu führen – daher ist die Versuchung so stark und permanent, Beistand bei übernatürlichen Kräften zu suchen. Diese Praxis ist nach Schiller auch weniger verdammenswert als im pragmatistischen Sinne sogar rational – jede Hypothese über die Welt, die uns zu einem guten Umgang mit der Welt verhilft, darf getrost in Betracht gezogen werden und getestet werden.[6]

Es scheint, als sei Schiller in der Auseinandersetzung mit der Endlichkeit des Menschen dieser Versuchung selbst erlegen. Genau genommen weicht er ihr aus, indem er Unsterblichkeit als ethisches Postulat einführt. Der zu Grunde liegende (an Kant erinnernde) Gedankengang sei in Kürze skizziert: Nur wenn der Mensch als unsterblich aufgefasst wird, kann die Welt als moralischer Kosmos gedacht werden. Dieser moralische Kosmos lässt kein Unrecht ungesühnt, keine gute Tat unbelohnt. Es darf nicht

4 Schiller gründete die britische Society for Eugenics und verfasste drei Monographien zum Thema: Tantalus or the Future of Man (1924), Eugenics and Politics (1926) und Social Decay and Eugenic Reform (1932). Er vertrat die Annahme, dass die gesellschaftliche Entwicklung denen der physiologischen Evolution entgegenwirkt – und damit den eigentlichen gesellschaftlichen Fortschritt, der in einer hohen Anzahl möglichst „fitter" Individuen besteht, behindert, indem sie eine Kontra-Selektion betreibt.

5 Schiller beschreibt die Defizite der realen Demokratien seiner Zeit wie das Versagen der demokratischen Parteien und Politiker, zu repräsentieren, und in der Folge etwas, das wir heute als Politikverdrossenheit oder eher: Politikerverdrossenheit bezeichnen würden. Vgl. Schiller 1939, 265-267, 269-282 und Abel 1955, 145ff.

6 Ein aufgeklärter und elaborierter Humanismus ist sogar letztlich in der Lage, die Optionen des (recht verstandenen) Naturalismus und Supernaturalismus zu umschließen (vgl. Schiller 1939, 19f. / Schiller 1966, 74-95. Dezidiert ist sein Humanismus kein anti-theistischer, sondern lediglich anti-absolutistisch und anti-naturalistisch (vgl. Schiller, 1939, 76). Er ist damit offen für religiöse Traditionen und deren humanistische Potentiale (vgl. Schiller 1966, 256-274).

sein, dass Macht über Recht triumphiert, Übeltäter davonkommen und Gerechte untergehen (vgl. Schiller 1903, v.a. 252-254, 262f.). Hier drängt sich der Verdacht auf, dass sich Schiller, wenn auch ohne den Bezug auf einen richtenden Gott, auf eine letztlich theodizistische Position zurückzieht, die den Pragmatisten ansonsten fremd ist. Die Unsterblichkeit des Menschen mindert gewissermaßen den Ernst der Lage dieses Lebens und scheitert daran, Leid anzuerkennen. Die von James rundheraus abgewiesenen „moralischen Ferien", die sich aus einer zukünftigen Versöhnung ergeben, werden durch die Hintertür wieder eingeführt und damit die Dringlichkeit des menschlichen Beitrags zu einer guten Welt untergraben.

Eine Haltung angesichts der Endlichkeit zu entwickeln kann als schwierigste Aufgabe des Humanismus betrachtet werden. Er muss dem Impuls widerstehen, zu schnell Brüche zu versöhnen. Es braucht einen Trost, der nicht Vertröstung ist. Damit verbunden ist die Herausforderung, die Möglichkeit der Moral angesichts des Nicht-Ausgeglichen-Werdens auszuarbeiten. Eine humanistische Moral, die ohne Letztbegründung auskommen muss, mag ihren Kritikern zu prekär erscheinen. Bei genauerem Hinsehen verhält es sich aber gerade andersherum: Der Anspruch, möglichst gut zu leben und an einer friedlichen und pluralistischen menschlichen Gesellschaft zu arbeiten, wird angesichts der fehlenden Garantien auf kosmische Versöhnung nur umso drängender und verpflichtender.

Ein wirklich radikaler Humanismus müsste anerkennen, dass die Freiheit und Kreativität des Menschen zugleich seine Verantwortung ist. Wenn die Welt ist, was wir aus ihr machen, wenn wir sie „einrichten", dann gibt es niemanden, an den wir uns anklagend richten können, wenn sie Leid hervorbringt. Das Problem des Bösen wird zu einem Problem des Menschen und seiner Handlungen. Kein Gott, kein metaphysisches Prinzip nimmt diese Last. ■

Literatur

Abel, Reuben: The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller, New York: King's Crown Press 1955.

Schiller, F.C.S.: Our Human Truths, New York: Columbia University Press 1939.

Schiller, F.C.S.: Humanism. Philosophical Essays. London: Macmillan 1903.

Schiller, F.C.S.: Humanistic Pragmatism. The Philosophy of F.C.S. Schiller. Edited by Reuben Abel. New York: The Free Press 1966.

Schiller. F.C.S.: Humanismus, in: Martens, Ekkehard (Hg.), Philosophie des Pragmatismus. Bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart: Reclam 2002.