

# Zur Kritik und Metakritik des Humanismusbegriffs der Moderne

1. Der Philosoph P.Sloterdijk<sup>1</sup> sieht in der „Humanismus-Frage“ **die** philosophische „Epochenfrage“; sie tangiert eine Rechtfertigung und erneute Vermessung des Menschen angesichts beispieleloser gesellschaftlicher und politischer Katastrophen im 20.Jahrhundert(19.30f). Der „Geist der äußersten Situationen“, sei es des „Stahlgewitters“, der „Folter“ oder der „Auslöschungslager“, durchbricht das „Innerste des Zivilisationsprozesses“ und zeitigt alltäglich die „Apokalypse des Menschen“. Diese Offenbarung des Menschen hat nach Sloterdijk die „Vertreibung aus den Gewöhnungen des humanistischen Scheins“, das „logische Hauptereignis der Gegenwart“, generiert(B2;1). Eine mögliche „Anthropodizee“ mit ihrer „Bestimmung“ bzw. Neubestimmung des Menschen müßte auch eine „Medienfrage“ einschließen, nämlich das Problem der Mittel, durch deren Gebrauch sich die Menschen zu „wahren und wirklichen Menschen“ bilden könnten(19). Zur Lösung der Epochenfrage kann der uns überkommene, gescheiterte Humanismus nach Ansicht Sloterdijks nichts mehr beitragen; denn insbesondere die moderne Konstruktion des humanistischen Menschenbildes samt der zur Realisierung entsprechenden „humanitären“ theoretischen und praktisch/technologischen Mittel stellen eben die Hauptkonstituentien der Gegenwartskatastrophe dar. „Wozu“, fragt Sloterdijk im Anschluß an M. Heidegger, „erneut den Menschen und seine maßgebliche philosophische Selbstdarstellung im Humanismus als die Lösung anpreisen, wenn sich gerade in der Katastrophe der Gegenwart gezeigt hat, daß der Mensch selbst mitsamt seinen Systemen metaphysischer Selbstüberhöhung und Selbsterklärung das Problem ist?“(23). Hier äußert sich der zentrale Topos der Humanismuskritik gegen die Moderne mit der Unterstellung, das Wesen des Humanismus bestehe in einer destruktiven, hybriden und herrischen Subjektivität des Menschen. Dabei beruht der Humanismus nach Sloterdijk auf einer „falschen und revisionsbedürftigen Beschreibung des Verhältnisses zwischen Menschen und Sein“, die einer zweiwertigen metaphysischen Logik in Verbindung mit einer reduktionistischen einwertigen Ontologie bar jeder komplexen Kontextualität geschuldet sei (B2;2). Auf deren Basis würden die Gegenstände der bewußten Praxis ohne „Einsicht in den „Eigensinn“ und die internen Bedingungen der Mitseienden „verdinglicht“, „entfremdet“ und „vergewaltigt“(B2;5.B3;1f).

Unsere Aufgabe wird es im folgenden sein, die neue Qualität der Humanismuskritik, die sich paradigmatisch bei Sloterdijk zeigt, in ihren Elementen und ihrer Struktur darzulegen. Seine Humanismuskritik speist sich primär aus dem Denken Heideggers, Nietzsches und Platons. Insofern werden wir darzustellen haben, in welcher Weise und mit welchen philosophischen Mitteln Sloterdijk - aufgrund dieser Ressourcen - seine Kritik gegen den Humanismus ins Werk setzt. Dabei wird sich zeigen, daß er seine Humanismus- Kritik dadurch radikalisiert, daß er die existenzial-ontologische Verabschiedung des Humanismus durch Heidegger mit Hilfe des Hauptmentors der Modernitätskritik, Friedrich Nietzsche, verschärft und zugleich versucht - im Rückgriff auf Platon als Menschenzüchtungs- und Elitetheoretiker - das Humanismuskonzept der Moderne in seinen tragenden egalitären und demokratischen Komponenten vollends zu zertrümmern.

2. Unsere Hauptquelle für Sloterdijks Humanismuskritik ist sein Vortrag, den er 1999 im Schloß Elmau unter dem Titel „Regeln für den Menschenpark“ gehalten hat. Neben der Elmauer-Rede, die im akademischen und publizistischen Bereich eine scharfe Kontroverse in Deutschland auslöste, steht uns noch ein zweiter aus dem Jahre 2000 stammender Vortrag des Autors<sup>2</sup> zur Verfügung, der die Überschrift: „Der operable Mensch.“

---

<sup>1</sup>Peter Sloterdijk1999: Regeln für den Menschenpark.Frankfurt/M.- Die im Text innerhalb Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese Rede.

<sup>2</sup>Derselbe2000: Der operable Mensch. In: Goethe-Institut Boston-Peter Sloterdijk-Vortrag deutsch. <http://www.goethe.de/uk/bos/depslot2.htm> und <http://www.goethe.de/uk/bos/dpslot3.htm>. Die im Text innerhalb Klammern angegebenen

Anmerkungen zur ethischen Situation der Gen-Technologie“trägt. Wie die Titel der beiden Vorträge signalisieren, geht es Sloterdijk im Rahmen seiner Humanismuskritik zugleich um die eigene Profilierung der Frage nach einem adäquaten Menschenbild in unserem von der Gentechnik geprägten Zeitalter. Sloterdijks Elmauer Rede führt den Untertitel „Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus“.Heideggers 1946 verfaßter Humanismusbrief<sup>3</sup>

---

Seitenzahlen (mit „B2;“ bzw. „B3;“ davor) referieren auf diesen unter verschiedenen Internetadressen vorfindlichen Vortrag.

<sup>3</sup>Martin Heidegger1978. Brief über den Humanismus(1946).In: Wegmarken. 2.Aufl. Frankfurt/M,311-360

an seinen französischen Bewunderer J. Beaufret stellt nach Sloterdijk einen „mehrdeutigen“ und zugleich „vorsichtigen“ Versuch des Autors dar, sich überhaupt noch eines geneigten Empfängers seiner Lehre zu vergewissern(20f). Daß der bauernschlaue Heidegger hier das Entgegenkommen eines seiner französischen Anhänger listig ausgenutzt hat, um sich Rehabilitationshalber ins Hochland existential-ontologischer Besinnlichkeit aus der politischen Zweideutigkeit abzusetzen, bezeichnet Sloterdijk als suggestiv und triftig klingende Verdächtigung seitens Heideggers Gegner(21). Mit dieser Einschätzung verfehlten sie das „denkerische Ereignis“, das Heideggers Versuch über den Humanismus darstellt; denn dieser Brief habe „Bedingungen des europäischen Humanismus offengelegt und überfragt“ und damit einen „trans“- bzw „post-humanistischen“ Denkraum“ für die Reflexion über den Menschen eröffnet(21f).

Heideggers Strategie gegenüber seinem Pariser Bewunderer, der noch an dem Ausdruck Humanismus festhalten will, wird manifest, wenn er für eine Aufgabe des Wortes Humanismus plädiert; denn die wirkliche Denkaufgabe einer Neubestimmung des Menschen könne nur so in ihrer anfänglichen Einfachheit und Notwendigkeit - fern humanistischer bzw. metaphysischer Denktradition und ihren Scheinlösungen - erfahren werden(23). Auf weiten Strecken teilt Sloterdijk Heideggers Humanismuskritik; seine Korrekturen und Metakritik weisen auf eine Kritik neuer Qualität angesichts durch Bio-und Informationstechnologien beschleunigter Gesellschaftsprozesse im globalen Maßstabe und ihrer Widerpiegelung im interessierten philosophischen Milieu hin. Zunächst halten beide die drei sich als Hauptheilsmittel der europäischen Krise nach dem Zweiten Weltkriege anbietenden weltanschaulich/gesellschaftlichen Strömungen, den Marxismus und Existentialismus sowie das Christentum, für nur in der Oberflächenstruktur voneinander unterscheidbare „Spielarten des Humanismus“. Alle drei Modi des Humanismus, der zugleich Kandidat für die okzidentale metaphysische Denktradition sei<sup>4</sup>, wichen in „letzter Radikalität der Frage nach dem Wesen des Menschen“(23)aus.. Darüber hinaus hätten der moderne Humanismus mit seiner „scheinbar evidenten und unabweislichen Deutung des Menschenwesens“ der „Heraufkunft der eigentlichen Menschenwesensfrage“ im Wege gestanden“(24). Wenn Heidegger<sup>5</sup> erklärt, in „Sein und Zeit“ „gegen den Humanismus“ gedacht zu haben, dann soll das nach Sloterdijk nicht nach der törichten „metaphysischen Form der Misanthropie“als „Anithumanismus“ (miß-)verstanden werden, als ob er hier Unmenschlichkeit verteidigte und die Würde des Menschen herabsetzte; vielmehr sei sein Denken gegen den Humanismus darin begründet , daß der Humanismus die Humanitas nicht überschätzt, sondern sie nicht „hoch genug“ angesetzt habe(24).

In dieser Hinsicht wendet sich Heidegger<sup>6</sup> gegen die „älteste und verderblichste Übung“ des metaphysisch imprägnierten Humanismus , den Menschen als „animal rationale“ zu begreifen, und opponiert gegen eine anthropologische Konzeption, die den Menschen nur als ein durch geistige Zusätze erweitertes Tier versteht; denn das Wesen des Menschen könne niemals in biologischen oder physiologischen Termen eigentlich ausgesagt werden, auch dann nicht, wenn zu dieser Perspektive ein geistiger, personenhafter oder transzendenter Faktor aufgestockt werde. In jedem Falle werde das menschliche Wesen, wie es für das metaphysische und wissenschaftliche Reflektieren charakteristisch sei, reduziert auf eine uneigentliche objektive Bestimmung von Seiendem, auf eine spezifische animalische Entität minderer „Wesenshoheit“, die aber durch einen unüberbrückbaren „Abgrund“ von dem Menschen als eigentlichem „ek-sistenten Wesen“ getrennt sei. Dabei

---

<sup>4</sup>„Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen.“Heidegger,ebenda,S.319

<sup>5</sup>Heidegger, a.a.O.,327

<sup>6</sup>ebenda,327.321-323

erklärt Heidegger<sup>7</sup>, es scheine ihm, „als sei das Wesen des Göttlichen uns näher als das Befremdende der Lebe-Wesen“, als sei uns „vertrauter“ als die „kaum auszudenkende abgründige ...Verwandtschaft mit dem Tier“. Im Kern seines nicht-humanistischen Gegentwurfes, den er antibiologisch akzentuiert, steht Heideggers Ansicht, daß der Mensch zum Tier nicht in spezifischer, sondern in existential-ontologischer Differenz stehe, weswegen er niemals als Tier mit einem kulturellen oder transzendenten Plus aufgefaßt werden dürfe. Insofern und da der Mensch nämlich nach Heidegger<sup>8</sup> „Welt“ hat und freigestellt „in“ der Welt ist, während Pflanze und Tier nur in ihre jeweiligen besonderen Umwelten „verspannt“ seien, ist die Seinsart des Menschen selbst von der aller übrigen biologischen Wesen essentiell und dem ontologischen Grundzug nach verschieden.

Was beinhaltet aber diese „Wesenshoheit“ und „eigentliche Würde“<sup>9</sup> des Menschen? Nach Heidegger<sup>10</sup> besteht die Würde des Menschen darin, daß er vom Sein selbst angesprochen und zu dessen Hütung angestellt sei. Das existential-ontologische Faktum, wonach der Mensch vom Sein selbst angesprochen und ihm eine Hirtenfunktion im Hinblick auf das Sein zudedacht werde, ist für Heidegger der Verstehensgrund dafür, daß Menschen Sprache als das „vom Sein Ereignete und Durchfügte“ haben. Diese Menschen besäßen die Sprache primär nicht dazu, um sich miteinander zu verständigen und über diese Verständigungen ihre Handlungen zu normieren, wie es die metaphysische Deutung der Sprache will. „Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch ek-sistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört. So kommt es denn bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen als der Ek-sistenz darauf an, daß nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz“<sup>11</sup>.

Entsprechend der Bestimmung der humanitas, wonach innerhalb der Relation Mensch-Sein das Sein als das Wesentliche ausgezeichnet wird, erklärt Heidegger<sup>12</sup> den Menschen zum „Hirten des Seins“. Unter Verwendung dieser pastoralen Leitmetaphorik spricht er<sup>13</sup> von der sein Wesen ausmachenden Aufgabe des Menschen und von dem Menschenwesen, aus der diese Aufgabe entspringe: das Sein zu hüten und sein Denken an das Sein als sein „Geschick“ zu „binden“. Unter Ausdeutung der pastoralen Metapher, wonach der Mensch als Hirt seine Herde auf der „Lichtung“ zu hüten habe, bezieht Heidegger die Hütelfunktion des Menschen auf das Sein bzw. die „Welt“, die er als offenen Umstand gelassen zu vergegenwärtigen habe. Darüber hinaus schreibt er dieser Hütelfunktion keine im menschlichen Eigeninteresse frei gewählte Aufgabe zu, insofern die Menschen vom Sein selbst als Hirten in Stellung genommen würden. Der gültige pastorale Anstellungsort für den Menschen ist nun nach Heidegger die „Lichtung des Seins“, wo es aufgeht als das, was „da „ist“<sup>14</sup>. Als „Lichtung des Seins“ versteht Heidegger<sup>15</sup> das Da-sein als Ek-sistenz, was den

---

<sup>7</sup>ebenda,323

<sup>8</sup>ebenda

<sup>9</sup>ebenda,327

<sup>10</sup>ebenda,330

<sup>11</sup>ebenda

<sup>12</sup>ebenda,328

<sup>13</sup>ebenda,359

<sup>14</sup>ebenda,323f

<sup>15</sup>ebenda,323.327

eigentlichen und wahren ontologischen Titel für den Menschen abgeben soll. Wenn Heidegger den Menschen als Hirten, aber auch „Nachbarn des Seins“<sup>16</sup> definiert und die Sprache als Haus des Seins bestimmt, situiert er den Menschen in eine „Entsprechung“ zum Sein, die ihn als Hirten in die Nähe des Hauses bannt und ihm, wie Sloterdijk(28) betont, eine „radikale“ ekstatische „Verhaltenheit“ auferlegt. Unter dem sich anhaltenden Wohnen im Haus des Sein versteht Heidegger ein attentisches Lauschen auf das, was das Sein selbst zu sagen aufgibt; dies rekurriert auf ein in die Nähe-Horchen, das den Menschen stiller und höriger macht als den guten Humanisten bei seiner Klassiker-Lektüre(28). Im Lichte dieser existential-ontologischen Besinnung sieht Heidegger die „Seinsvergessenheit des Menschen“ in metaphysischer und subjekt-zentrierter Perspektive des „Verfallens“<sup>17</sup>.

Heideggers Humanismus-Kritik vollzieht eine Verhaltensänderung beim Menschen, die auf eine über die humanistischen Praxisziele weit hinausgehende „besinnliche Askese“ oder „verschärfte ontologische Demutsübung“, wie Sloterdijk(30) auch sagt, verweist. Demnach würde sich eine Gesellschaft des stillen, besinnlichen und hörig/demütigen Daseins nur aufgrund dieser Askese bilden lassen; dabei hätte sie die dezentrale Struktur einer Gesellschaft, in der die Menschen den Menschen aus der Mitte gerückt hätten; denn sie hätten verstanden, bloß als „Nachbarn des Seins“ zu existieren und nicht, wie Sloterdijk(30) sich plastisch ausdrückt, als „eigensinnige Hausbesitzer“ oder als „Herrn in unkündbarer Hauptmiete“. Zu dieser quasi seinsmäßigen pastoralen Askese sei der Humanismus, solange er sich am in der Moderne ausgearbeiteten Konzept vom „Menschen als Herrn des Seienden“<sup>18</sup> orientierte, nicht in der Lage. Heidegger, und nicht anders Sloterdijk(30), sehen in ihm einen Beitrag zur europäischen „Aufrüstungsgeschichte der Subjektivität“; beide deuten und kritisieren die geschichtliche Welt Europas als „Feld, auf die menschliche Subjektivität ihre Machtergreifung über alles Seiende mit schicksalshafter Folgerichtigkeit ausagiert“. In dieser Hinsicht verstehen beide, wobei der vorsichtige Heidegger in seinem Humanismusbrief von 1946 verhaltendere Töne anklingen ließ, den „Humanismus als natürlichen Komplizen aller nur möglichen Greuel, die im Namen des menschlichen Wohls begangen werden können“(30f). Und beide halten auch gleichermaßen den Amerikanismus, Bolschewismus und Faschismus für „Enthemmungsgestalten der Metaphysik“, für „Varianten derselben anthropozentrischen Gewalt und drei Kandidaturen für eine humanitäre Weltherrschaft“(31).

In der Auffassung vom Humanismus als einer seinem Wesen nach militanten Herrschaftsideologie in der Camouflage von „hemmenden“ Friedens-, Gleichheits-, solidarischen und anderen demokratischen Werten und Bildungszielen stimmt Sloterdijk mit Heidegger überein. Auf diesem Hintergrunde dürfte eine humanistische Kritik gegenüber ungerechter Herrschaft und Gewalt von vornherein als grundlos erscheinen, weil jede Kritik sich immer schon als interessiert, parteiisch und wesenhaft ideologisch denunzieren lassen muß. Im Kerne liegt hier bei beiden Autoren ein gemeinsames Nietzschesches Erbe vor, das **jeden** ontologischen, gesellschaftlichen und epistemologischen Faktor mit seinem Konzept vom „Willen zur Macht“ unterfüttert und insofern auch das kritische, selbstaufgeklärte Denken primär als Ideologem behandelt. Diesen totalen Ideologieverdacht hegt Sloterdijk prinzipiell gegen jede Spielart des Humanismus trotz oder gerade wegen seines vorgeblichenn „Engagements für die Zurückholung des Menschen aus der Barbarei“(16).

**3.** Was Sloterdijk an Heidegger kritisiert bezieht sich auf dessen existential-ontologisches Fundament des Daseins als Ek-sistenz und seiner Kehre zum Sein, insofern dieser das Sein samt seiner Geschichte unabhängig von jeder natürlich-biologischen, gesellschaftlichen und

<sup>16</sup>ebenda,339.330

<sup>17</sup>ebenda,329

<sup>18</sup>ebenda,,338

öffentlich-kommunikativen Bestimmung auszeichnet. Eine solche Auszeichnung liefert nach Sloterdijk keine tragfähige Basis für das Verstehen und Begreifen des auf Soziätät, biologische Natur und Verständigung notwendig verwiesenen Menschen. Wenn das Sein, schreibt Sloterdijk(29), „Winke an geistesgegenwärtige Freunde, an empfängliche Nachbarn, an gesammelt stille Hirten“ gibt, dann ist nicht absehbar, wie sich aus dem „Kreis dieser Mithirten und Freunde des Seins“ Gesellschaften, Staaten, Nationen, geschweige denn die kommunikativ und ökonomisch vernetzte globalisierte Moderne, konstituieren lassen könnte. Das rührt nicht zuletzt daher, daß es „keinen öffentlichen Kanon“ für die privatsprachlichen „Seins-Winke“ und „dunklen Kommunionen“ des Seins geben kann(29).

Darüber hinaus verschärft Sloterdijk Heideggers Humanismuskritik insofern, als er dessen existential-ontologische Anthropologie, die den eigentlichen Menschen als Selbstverhältnis jenseits jeglicher materieller, gesellschaftlicher und begrifflich-kategorialer Determination faßt, diametral - in eigenartiger Naturalisierung des Menschen und seiner Geschichte - **wendet**. Zunächst hält er Heideggers Konzept, das „Wesen des Menschen niemals in „zoologischer Perspektive“ auszusagen, für das Werk eines „zornigen Engels“ mit gekreuzten Schwertern, der zur Abwehr jeder „ontologischen Gemeinschaft“ mit dem Animalischen zwischen Mensch und Tier tritt(25). Dieser „anti-biologistische Affekt“ kulminiert nach Sloterdijk(25) in der „hysterischen Äußerung“, der Mensch stehe seismäßig dem Wesen des Göttlichen näher als das Tier. Unter der „Naturalisierung“ des Menschenbildes und der Geschichte seitens Sloterdijk verstehen wir keineswegs einen kritischen Rekurs auf die durch Darwin begründeten und durch die moderne synthetische Evolutionstheorie weiterentwickelten relevanten Einsichten zum Topos „Abstammung und Naturgeschichte des Menschen“. Von einem solchen Rekurs ist Sloterdijk weit entfernt. Wie sein anderer Mentor Nietzsche rüstet er als **Anti**-Darwinist seinen anthropologischen Ansatz **sozial**-darwinistisch auf. Dabei werden die wohlzuunterscheidenden kategorialen Ebenen von biologischer Natur und gesellschaftlichen Beziehungen kontaminiert, letztendlich identifiziert. In diesem Sinne wird der doch gesellschaftlich vermittelte herrschaftliche „Wille zur Macht“ als natürliches Gewaltverhältnis unter den Menschen bestimmt und als linear-kausale Determinate für die „menschliche Natur“ und ihre Geschichte, die nach Nietzsche<sup>19</sup> keinen Fortschritt gegen das Tier setzt, behandelt. Kontrapunktartig zu Marx in „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.Einleitung“<sup>20</sup>, wo er für die radikalhumanistische „Lehre plädiert, daß der **Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei**“, formuliert er seinerseits eine „explizite“ sozial-darwinistisch gerichtete Anthropologie, die ihm zugleich als Basis für seine Gesellschafts- und Geschichtstheorie dient: „daß der Mensch für den Menschen die **höhere Gewalt** <sup>21</sup>darstellt“(45). Damit projiziert und läßt Sloterdijk ein ursprüngliches und prinzipielles Gewaltverhältnis als permanente *hierarchische* Struktur ein in die menschliche Natur.

Wenn Sloterdijk in seiner Elmauer Rede auf die menschliche Natur zu sprechen kommt, expliziert er im Hinblick auf die menschliche Natur- und Kulturgeschichte „Verwilderungs“- und „bestialisierende Tendenzen“ beim Menschen, dabei für die Gegenwart in „hoher Machtentfaltung“(16f). Nur verschämt, und zwar im Unterschied zu Nietzsche<sup>22</sup>, der den Menschen zumeist und primär als „Bestie“ bzw. „blonde Bestie“ im Sinne eines reißenden „Raubtieres“ definiert, spricht er verhaltener von der „eigenen

<sup>19</sup>F.Nietzsche1997: Werke in drei Bänden. Hg.v.K.Schlechta.Bd.III. Darmstadt;828

<sup>20</sup>MEW,Bd.1;:385

<sup>21</sup>kursiv u. fett von uns

<sup>22</sup>s. Nietzsche,ebenda;Bd.II,787 u. weitere Belegstellen: K.Schlechta1984: Nietzsche Index zu den Werken in drei Bänden.Darmstadt. 4.Aufl.;Stichwort: „Mensch,der“,219-221

Bestialität“ des Menschen, die der Humanismus unter Anwendung „zähmender“ Bildungs-„Medien“ gänzlich verkannt habe(19). Indem Sloterdijk von den „Endfiguren“ der „ontologischen Hirtenspiele“ Heideggers abrückt, sucht er andererseits die „eskstatische Lichtung, in der sich der Mensch vom Sein ansprechen läßt, historisch“ präziser zu fassen(32). Er betont, daß der menschliche Aufenthalt in der Lichtung kein unhinterfragbares „ontologisches Urverhältnis“ sei, sondern von der „Realgeschichte der Lichtung“ her interpretiert werden müßte, die sich aus zwei großen Erzählungen zusammensetze: aus der „Hominisation“ als der „Naturgeschichte der Gelassenheit“ und der Sozial-oder Kulturgeschichte des Menschen als der Geschichte der „historischen Bewegtheit“ des „Aufklaffens der ontologischen Differenz“ von Sein und Seiendem sowie des „Auseinanderbrechens“ und -treibens des alteuropäischen Wahrheitsbegriffs in die „unversöhnbaren“ und „eigensinnigen“ Komponenten des Wahren, Guten und Schönen.. Zugleich sei letztere Geschichte die Geschichte der gescheiterten Zähmungen und nichtbewußten Züchtungen des Menschen durch den Humanismus(32f)<sup>23</sup>.

Den Übergang vom Tiere zum geschichtlichen Menschen interpretiert Sloterdijk in den überkommenen Termen Schelerscher und Gehlenscher Anthropologie: In langen Perioden vormenschlicher Urgeschichte wurde aus dem lebendgebärenden Säugetier als Umwelt-fixiertes Lebewesen eine Gattung von frühgeburtlichen, animalisch „unfertigen“, „unreifen“ Entitäten: „weltoffene, weltfähige Tiere“(33). Diese „anthropogenetische“, durch animalische Defizite stimulierte „Revolution“ bezeichnet nach Sloterdijk den ontologisch nicht reinen, biologistisch interpretierten „Ausgangspunkt beim Dasein und In-der-Welt-Sein des Menschen“(33f). Wenn der „Mensch in- der-Welt ist“, dann deswegen, „weil er einer Bewegung gehört, die ihn zur Welt bringt und ihn der Welt aussetzt“(34). In diesem Sinne sei der Mensch essentiell ein „Produkt einer Hypergeburt, die aus dem Säuling einen Weltling macht“(34). Daß der Mensch dazu alternativ primär als bewußtwerdender Produzent oder Subjekt seiner ihm aufgegebenen, eigenen Daseinsbedingungen gedacht werden könnte, und zwar kraft der Entfaltung seiner schöpferischen Wesenskräfte, seiner Produktionsmedien und seiner veränderbaren Produktionsverhältnisse: dieser zutiefst humanistische Gedanke liegt allerdings außerhalb der Sloterdijkschen Reflexion über die Menschwerdung des Tieres. Die biologistisch ausgelegte Lichtung des Daseins verbindet Sloterdijk zugleich mit dem Heideggerschen Konzept von der Sprache als Haus des Seins, überbietet es aber in zweifacher Weise Historisierung(34). Zunächst könne der Exodus aus dem Tierreich als der Hervorgang des Menschen in die Welt nur gedacht werden durch den Topos vom „Haus des Seins“ (34). Sloterdijk kommt dabei auf die „traditionellen Sprachen des Menschengeschlechts“ zu sprechen, die die „Ekstase des In-der-Welt-Seins“ konstituiert hätten, wobei sie den Menschen zeigten, „wie ihr Sein bei der Welt zugleich als Bei-sich-selbst-Sein“ erfahrbar sei(34). Das menschliche „Zur-Welt-Kommen“ nimmt so seit frühester Zeit die „Züge eines Zur-Sprache-Kommens“ an(34f).

Die Realgeschichte der Lichtung des Daseins erschöpft sich aber nicht als „Erzählung vom Einzug der Menschen in die Häuser der Sprachen“, sondern ist zum anderen und zuvörderst eine Geschichte der Seßhaftwerdung und Domestikation des Menschen(35). „Sobald die sprechenden Menschen in größeren Gruppen zusammenleben und sich nicht nur an Sprachhäuser , sondern auch an gebaute Häuser binden, geraten sie ins Kraftfeld der seßhaften Seinsweisen“, d.h., „sie lassen sich nunmehr nicht mehr nur von ihren Sprachen bergen, sondern auch von ihren Behausungen zähmen“(35). Diese Zähmung des Menschen durch die Häuser ist zugleich eine Geschichte von „Abrichtungen und von Züchtungen“(35). Diese Herleitung der Lichtung des Daseins aus der Realgeschichte gesicherter Häuslichkeit führt uns zu einem gelichteten „Kampfplatz und einem Ort der Entscheidungen und der Selektion“(37). In der Häuslichkeit der städtebauenden un reicherrichtenden Wesen werde „in der Tat und durch Tat entschieden, welche Arten von Häuserbauern zur Vorherrschaft kommen“(35). Diese historische Lichtung des Daseins als

<sup>23</sup>Sloterdijk1987: Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung.Frankfurt/M;30f

ausgezeichneter Ort des Kampfes um die Vorherrschaft, die Entscheidungs- und Selektionsführerschaft legt Sloterdijk im Nietzscheschen Lichte des „theoretischen Diskurs über den Mensch als eine zähmende und züchtende Gewalt“ aus, wobei er auf den dritten Teil von „Also sprach Zarathustra“ unter der Überschrift: „Von der verkleinerten Tugend“ zurückgreift(37-39)

Sloterdijk nimmt die Nietzsche-Zarathustra „Perspektive“ ein und läßt sich ein mit der Sicht des „Meisters des gefährlichen Denkens“(37.39). Aus dieser Perspektive erscheinen die Menschen der Gegenwart vor allem als „erfolgreiche Züchter“, die imstande gewesen sind, „aus dem wilden Menschen den letzten Menschen zu machen“(39). Dies geschah zum einen mit erzieherischen, bildenden Mitteln, die Nietzsche unter humanistischem Aspekt „zähmend-abrichtend“ nennt. Mit der These von der „Züchtung des Menschen“ aber wird nach Sloterdijk der „humanistische Horizont gesprengt“; denn der Humanismus könne und dürfe niemals weiter denken als bis zur Erziehungsfrage, die vorderhand und scheinbar ein Zähmungsproblem sei(39).Bei vorgegebenem Menschenbild wende der Humanismus seine „zähmenden“ Mittel an, und zwar in der Überzeugung vom „notwendigen Zusammenhang zwischen Lesen, Sitzen und Besänftigen“(39). Hinter dem „heiteren Horizont“ der Bildung und Erziehung des Menschen steht jedoch nach Nietzsche ein zweiter „dunklerer“ Horizont mit „unvermeidlichen Kämpfen über Richtungen der Menschenzüchtung“(39). Doch vorderhand gewahrt Nietzsche-Zarathustra das andere „verhüllte Gesicht der Lichtung“; bei seinem Gang durch die Stadt: sieht er , daß in ihr alles, Mensch, Tier und Häuser, kleiner, zahmer geworden sind, was sich für ihn „als Ergebnis einer bislang erfolgreichen ...Züchtungspolitik“ darstellt(40). Den Menschen sei es aufgrund einer „geschickten Verbindung von Ethik und Genetik“ gelungen, sich selber, den „runden, rechtlichen und gütigen Sandkörnern“ ähnlich , in „Ergebung“ sich kleinzuzüchten(38). Sie hätten sich selbst der Domestikation unterworfen und eine Zuchtwahl mit dem Ziele haustierlicher Umgänglichkeit bei sich selbst in Gang gesetzt. Aus dieser Überlegung speist sich Nietzsches/Zarathustras eigentümliche Humanismuskritik als Abweis einer falschen Harmlosigkeit, hinter der sich im Gewande moralischer Korrektness das Machtstreben des modernen Menschen verstecke.

Sloterdijk schließt sich dem Totalverdacht gegen alle humanistische Kultur an und versucht, wie sein Meister, „das Domestikationsgeheimnis der Menschheit“ zu lüften(40). In diesem Sinne wollen beide die traditionellen „Inhaber der Züchtungsmonopole“, sich menschenfreundlich gerierende Priester, Lehrer oder Intellektuelle, namentlich benennen und ihre verborgene Funktion entlarven, um einen „weltgeschichtlich neuartigen Streit zwischen verschiedenen Züchtern und verschiedenen Züchtungsprogrammen“ anzustoßen(40). Sloterdijk spricht in diesem Zusammenhange von dem von Nietzsche postulierten zukünftigen „Grundkonflikt“, dem Kampf zwischen den Klein- und den Großzüchtern des Menschen bzw. den „Menschfreunden“, „Humanisten“ einerseits und den „Übermenschenfreunden“, den „Superhumanisten“ andererseits(40). Dabei soll der Ausdruck „Übermensch“ bei Nietzsche - wie Sloterdijk emphatisch versucht, sich von den „gestiefelten schlechten Nietzschelesern“ der 30er Jahre abzusetzen - nicht als „Traum von einer schnellen Enthemmung oder Evasion ins Bestialische“ stehen(40f). Wie nun aber in Umrissen die positive Richtung einer adäquaten Interpretation des Übermenschen-Topos aussehen könnte, darüber schweigt sich Sloterdijk aus und ergeht sich in „Andeutungen“, weil auf diesem gefährlichen Gelände anderes weder „möglich“ noch „statthaft“ sei (41). Wenn Nietzsche an den Übermenschen denkt, dann denkt er nicht, so Sloterdijks Interpretation, an den Menschen als reißende Bestie, was ja eigentlich dessen verborgene Natur ausmache, wie Nietzsche in seinem Opus vielfach betont. Nietzsche, so deutet Sloterdijk an, denke vielmehr „ein Weltalter tief über die Gegenwart hinaus“(41). Dabei nehme er Maß an den hinter uns liegenden tausendjährigen Prozessen, in welchen aufgrund engster „Verschränkungen von Züchtung, Zähmung und Erziehung Menschenproduktion“ getrieben worden sei(41). Dieser Domestikationsprozeß als Züchtungs- und Zähmungsgeschehen vollzog sich weitgehend unsichtbar unter der harmlosen „Maske“ von humanistischer Bildung und Erziehung(41). Mit diesen vorgeblich

nicht weiter präzisierbaren Andeutungen zum Topos „Übermensch“ habe Nietzsche nach Sloterdijk(41) ein riesenhaftes Gelände abgesteckt, innerhalb dessen Grenzen sich die Bestimmung des zukünftigen Menschen vollziehen werde.

Der „Diskurs über die Verschränkung von Zählung und Züchtung“ und der „Hinweis auf die Dämmerung eines Bewußtseins von Menschenproduktionen“ und allgemeiner von „Anthropotechniken“ stellen für Sloterdijk nichthintergehbare, durch Nietzsche gewirkte „Vorgaben“ für jede zukünftige Anthropologie dar (41f). Die erzieherische Zählung und Befreundung des Menschen mit dem Buchstaben, durch die Lektüre anerkennt Sloterdijk zwar als „menschenbildende Großmacht“ des Humanismus; aber hinter dieser Fassade verberge sich immer die Zuchtwahl, das „Auslesen“ als „Macht“-Faktor(43). Die humanistischen „Lektionen“ hängen wesenhaft nach Sloterdijk mit „Selektionen“ zusammen(43). Der bei ihm nicht reflektierte Rechtsgrund für diesen Ressentiment geladenen Spruch geht u.E. auf seine kritiklose Kontamination von kulturell/gesellschaftlichen und biologischen Kategorien zurück. Sein sozialdarwinistisches Fundament dürfte die von ihm gegenüber den Kulturhistorikern geforderte „präzise Rekonstruktion des Zusammenhangs zwischen Lesen und Auslesen“/Selektieren scheitern lassen(43). Sloterdijk hebt im gleichen Zusammenhang die selektiven Wirkungen der Schrift- und Lesekultur hervor, und zwar die unüberbrückbare gesellschaftliche Klassenspaltung zwischen literaten und illiteraten Menschen nahezu mit der „Härte einer Spezies-Differenz“(43f). Seine These von der menschlichen Gesellschaft als einer Gesellschaft von „Tieren, von denen die eine lesen und schreiben können und die anderen nicht“ impliziert zugleich seine andere antagonistische These, „daß Menschen Tiere sind, von denen die einen ihresgleichen züchten, während die anderen die Gezüchteten“ seien(44). Damit soll zugleich gesagt sein, daß die Menschen im „technischen und anthropotechnischen Zeitalter“ vermehrt und nolens volens von Objekten der Selektion auf die subjektive Seite der Selektoren geraten. Allerdings wird mit dieser gleichmacherischen Tendenz der „Selektionsmacht“ die hierarchische Struktur der Gesellschaft nicht angetastet.

Die nächsten Perioden der Menschheit stellen sich nach Sloterdijk als Zeiten der „gattungspolitischen Entscheidung“ dar, in denen sich die Biomacht des Menschen herausgefordert sehe(46). Angesichts einer beispielelosen, unaufhaltsam rollenden Enthemmungswelle mit ihren „bestialisierenden Impulsen“ im Zivilisationsprozeß und den ohnmächtigen gegensteuernden humanistischen „zählenden“ Bemühungen sieht Sloterdijk die mögliche Rettung in einer „langfristigen Entwicklung“ in Richtung einer „genetischen Reform der Gattungseigenschaften“ des Menschen(46). Allerdings beginnt sich erst der „evolutionäre Horizont vor uns zu lichten“; denn noch stellen sich die genetischen Optionen des Menschen „verschwommen und nicht geheuer“ dar(46f): Unklar ist noch, ob eine „künftige Anthropotechnologie bis zu einer expliziten Merkmalsplanung vordringt“ und „ob die Menschheit gattungswelt eine Umstellung vom Geburtenfatalismus zur optionalen Geburt“ vollziehen können(46). Daß diesen Optionen Sloterdijk grundsätzlich positiv gegenüber steht, zeigt einerseits seine negative Beurteilung der in weiten Teilen der westlichen Welt vorfindlichen Kritik an der Gentechnologie. In dieser Beziehung charakterisiert er die Kritik als „antitechnologische Hysterie“ von reaktionären Irr-Läufern und als „Verwesungsprodukt der Metaphysik“(B2;2,4); andererseits begrüßt er die heraufziehenden Hochtechnologien, insbesondere die modernen Gen- und Informationstechnologien, mit ihren durch sie generierten „intelligenten“, „kooperativen Subjekten“ als das „eigentlich Menschen-Gebende“ oder als den Menschen ermöglichenden „Plan“(B3;5). Darum geschehe den Menschen, wenn sie im Vertrauen auf diese „Homöotechniken“ sich „weiterer Hervorbringung und Manipulation aussetzen, nichts Perverses“(B3;5,1).

4. Zur weiteren Klärung des vorhand noch verschwommenen evolutionären Horizonts steigt nun Sloterdijk unter Verschärfung seiner Humanismuskritik in einen „Diskurs über Menschhütung und Menschenzucht“ mit Platon ein(47). Dessen Dialog Politikos und die Politeia liest er vor allem als nicht-öffentliches „Arbeitsgespräch unter Züchtern“ in der

Absicht, einen „Staatsmann zu selegieren“ und ein „Staatsvolk zu züchten“(47f). Das Nachdenken über Politik und Gesellschaft erweise sich hier „in Wahrheit“ als eine „Grundlagenreflexion über Regeln für den Betrieb von Menschenparks“(48). Zu **dieser** Grundlagenreflexion gehört es, die Idee von politischer Gleichheit ab ovo zu eskamotieren: Es „herrsche“ nämlich, so Sloterdijks Interpretation von Platons „gefährlichem Sinn für gefährliche Themen“, „zwischen den Zooleitern und den Zoobewohnern“ des Menschenparks keine „graduelle“, sondern eine „spezifische Differenz“ von intellektuellen Potentialen(49). Dies sei aber hinreichend, die besondere Herrschaftsform, die „Direktion aus Einsicht“, zu legitimieren, wodurch eine demokratische „Wahldirektion“ ausgeschlossen werde(49). Der wahre, auf Differenz setzende Menschenzüchter wird, so Sloterdijk(49), wird diskret zu verstehen geben, er stehe als einer aus Einsicht Handelnder den Göttern näher als den von ihm behüteten Lebewesen. In dieser Weise soll Platons gefährliches Denken den blinden Fleck aller humanistischen Bildung und Politiker treffen, nämlich die „aktuelle Ungleichheit der Menschen“ vor dem Macht verleihenden Wissen. Nun ist aber die Hirten- und Herdenbildsemantik innerhalb Platons Lehre von der Kunst des Staatsmannes für Sloterdijk nicht das Entscheidende; viel Wesentlicher sei sein energischer Umsprung in die „andere Metaphorik“ der „züchterischen Steuerung der Reproduktion“(52). So findet politische Herrschaft, resümiert Sloterdijk(52), allein in einem „Expertenwissen der seltesten und besonnensten Art“, in einem „züchterischen Königswissen“ des besten Sortierens und Verbindens ihre „Raison“. Dabei plädiert er für eine politische „Anthropotechnik“, wonach der Staatsmann die für die Gesellschaft günstigsten Eigenschaften der Menschen effektiv verflechten soll, die sich freiwillig lenken lassen(52f). Das politische Hauptziel sei die „optimale Homoöstase“ des Menschenparks, das Gleichgewicht von kriegerischer Tapferkeit und philosophischer Besonnenheit in die Textur des Gemeinwesens hineinzuwirken(53). Hindernisse auf diesem Wege müsse der Staatsmann eliminieren, indem er die „ungeeigneten Naturen auskämmt, bevor er daran geht, mit den geeigneten den Staat zu weben“(53).

Was hier Sloterdijk durch das platonische Sprachrohr verkünden läßt, scheint uns sein eigenes politisches Programm zu sein. Plädiert wird im platonischen Gewande für eine technokratische, zentralistische Bio- Herrschaft, deren Aufgabe zuvörderst darin bestände, Eigenschaften einer eigens um des Ganzen willen zu züchtenden Elite ohne „Pfuschgott“<sup>24</sup> zu planen. Insofern Sloterdijk eine solche politische Konzeption mit dem Titel „Voll-“ bzw. „Über-Humanismus“ belegt, so hat er sich damit weit von den Prinzipien einer auf Gleichheit, Solidarität, Frieden und Freiheit basierenden Gesellschaft entfernt; er steht jenseits eines selbstaufgeklärten Humanismus, der jeder, mit Einschluß der Bio- Macht, sofern sie sich nicht durch die sozialen und libertären Rechte und Pflichten der Menschen sowie die originären Rechte und Pflichten der Völker einbinden und eingrenzen läßt, ihre Legitimation entzieht. Nun meint aber Sloterdijk, das metaphysisch zweiwertig gedachte „Gefälle von Herr und Knecht“ sei heute, angesichts einer von den Informations- und Biowissenschaften induzierten „mehrwertigen“ kontextualen „Logik“(G.Günther) sowie einer mindestens zweiwertigen Ontologie - ein bloßes „Konfliktphantom“ von reaktionären Irrläufern(B2;1f.4), die hysterisch nach einem Herrn suchen, um gegen ihn aufstehen zu können. In dieser Hinsicht ist Sloterdijk nunmehr auch von seiner einstigen „Kritik der zynischen Vernunft“.Frankfurt/M.1983, die er noch im Sinne eines kynisch-diogenesischen underdog gegenüber Herrschaftlichem übte, abgerückt. Er bewegt sich heute, wie die beiden ersten Bände seiner Sphären-Trilogie<sup>25</sup> lichten, in und gegenüber den immunisierenden Herrschafts-„Blasen“ und Macht-„Globen“ mit einem beneidenswerten Urvertrauen. Dabei weist er sich in der neuen Berliner Republik als Vorkämpfer für eine „**Allianz von Höchsttechnologie und Niedrigstsubjektivität**“(B3;2) aus und plädiert für den „**operablen Menschen**“.

<sup>24</sup>In: ZDF nachstudio. Regeln für den Menschenpark.Volker Panzer im Gespräch mit P.,Sloterdijk,Detlef B .Linke und Walther Ch. Zimmerli. Manuskript der Fernsehdiskussion vom 26.09.1999;8f

<sup>25</sup>Sloterdijk2000:Sphären.Mikrosphärologie.Bd.I. Blasen-Makrosphärologie.Bd.II.Globen.Frankfurt/M.

## Anmerkungen