

Dr. Gerhard Engel (Braunschweig)  
**Der Liberalismus ist ein Humanismus**  
*Teil 2\**

---

### 1. Zum Begriff des Humanismus

Das Ludwig-von-Mises-Internetforum der Universität Bayreuth<sup>2</sup> präsentiert sich auf seiner Startseite als „humanistisch – freiheitlich – pluralistisch“. Die nicht-alphabetische Reihenfolge dieser Adjektive suggeriert eine bestimmte Rangfolge. Sie besagt offenbar: Sein Liberalismus ist vor allem humanistisch, und daher auch freiheitlich und pluralistisch. Diese Assoziation von Liberalismus und Humanismus ist insofern bemerkenswert, als der organisierte Humanismus der Bundesrepublik den Liberalismus bisher nur in polemischen Sinne als „Neoliberalismus“ wahrgenommen hat. Er interpretiert also die Rückbesinnung auf klassische liberale Positionen, wie sie nach dem Zweiten Weltkrieg in Kontinentaleuropa erfolgte, als tendenziell reaktionäre Wiederaufnahme eines „geschichtlich überholten“ Gedankenguts.<sup>3</sup>

Aber müssen wir nicht vom Humanismus als intellektueller und politischer Bewegung das Gleiche sagen? Immerhin galt das neuhumanistische Bildungsprogramm spätestens am Ende des 19. Jahrhunderts als gescheitert: Der Versuch, den akademischen Nachwuchs durch das Erlernen alter *Sprachen* und, so hoffte man, durch das auf diese Weise geförderte Hineinwachsen in den antiken *Geist* für die Anforderungen moderner Industriegesellschaften vorzubereiten, scheiterte an veränder-

Alle ethische Zielsetzung ist nur ein Teil der menschlichen Zielsetzung überhaupt..

Ludwig von Mises<sup>1</sup>

ten Bildungsinteressen und Ausbildungsnotwendigkeiten. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden daher zahlreiche „Real“-Schulen, in denen nicht mehr antikes Bildungsgut, sondern die „Realien“ des Lebens gelehrt wurden – nämlich Mathematik, neuere Sprachen und Naturwissenschaften. Ihnen gesellten sich bald auch *Realgymnasien* bei – schon um auch terminologisch sinnfällig werden zu lassen, dass in solchen Schulen nicht die anders begabten, sondern nur die anders interessierten Schüler zu finden waren.

Um uns dem Problem „Liberalismus und Humanismus“ ernsthaft nähern zu können, benötigen wir also zunächst einen theoretisch relevanten Begriff des Humanismus, der sich vom Neuhumanismus des 19. Jahrhunderts abgrenzt, außerdem zentrale Errungenschaften des antiken Humanismus und des Renaissance-Humanismus bewahrt und gleichzeitig an neuere Entwicklungen in Wissenschaft und Philosophie anschlussfähig ist. Wir wollen ihn hier mit Hilfe folgender Sätze aufzählend definieren:

- Der Mensch kann sich in allen Belangen aus eigener Kraft (und nicht durch göttliche Gnade) weiter *vervollkommen*.
- Er muss zu diesem Zweck sein Wissen und Können ständig verbessern und erweitern: *Wissen ist der Schlüssel*.

- Er kann und sollte dieses Wissen und Können auch zur *Verbesserung des Zusammenlebens* mit anderen Menschen nutzen: Umfassende Kooperation ist das Ziel.<sup>4</sup>
- Eine humanistisch akzeptable Konzeption setzt auf die *Individualisierung* des Menschen. „Werde, was du bist!“ Diese Aufforderung, deren erstmalige Formulierung wir dem griechischen Dichter und Philosophen Pindar zuschreiben, drückt den *humanistischen Zentralgedanken der Selbstbildung in Gemeinschaft mit Anderen* vielleicht am kürzesten aus.<sup>5</sup>
- Der Humanismus arbeitet nicht nur die Gemeinsamkeiten (dann wäre er ein Animalismus), sondern vor allem auch die *Unterschiede zwischen Mensch und Tier* heraus.<sup>6</sup>
- Ein humanistisches Menschenbild muss schon deshalb dem Phänomen „Geist“ einen hervorragenden Platz einräumen.<sup>7</sup>
- Der Humanismus nimmt grundsätzlich nicht Partei, sondern setzt methodisch auf die konstruktive *Vermittlung* zwischen Standpunkten, Theorien, Lebensweisen und Weltanschauungen.
- Die *Antike* besitzt immer noch in vieler Hinsicht eine Leitbildfunktion, weil in ihr schon konzeptionell wesentliche Weichenstellungen für das humanistische Denken im beschriebenen Sinne vorgenommen wurden – etwa die dialogische Konzeption der Rationalität, die Individualisierung als Ziel gesellschaftlicher Organisation und die thematische Einheit von Wissenschaft, Philosophie, Kunst und Musik.<sup>8</sup>
- Ein konstruktiver Dialog mit der Antike kann daher auch heute noch geführt werden. Dabei kommt es allerdings we-

niger auf das Erlernen alter *Sprachen*, sondern auf die Wiederaneignung der Errungenschaften antiken *Geistes* an.<sup>9</sup>

Daraus ergeben sich vier zentrale Forschungsbereiche eines modernen, universal<sup>10</sup> orientierten Humanismus, der sich als *Theoriebildungsprogramm in praktischer Absicht* versteht:

- Multidisziplinäre Arbeit, also die Überschreitung von Fächergrenzen zugunsten einer komplexeren Sicht des Menschen und der Generierung neuer Fragestellungen;
- eine synoptische Untersuchung von Wissenschaft, Philosophie, Religion, Kunst, Literatur und Musik unter dem Gesichtspunkt gemeinsamer Probleme und Fragestellungen;<sup>11</sup>
- die Erarbeitung einer wissenschaftskonsistenten Vorstellung, wie eine Gesellschaftsordnung aussehen könnte, die humanistischen Idealen genügt;
- die Vermittlung zwischen religiösen und nicht-religiösen Positionen im Sinne eines Neuen Agnostizismus.<sup>12</sup>

Diese Definitionen lassen erkennen, dass der Humanismus sowohl deskriptive als auch normative Elemente enthält: Er ordnet dem Menschen bestimmte Eigenschaften und Möglichkeiten zu und gibt an, wie und zu welchem Zweck er sie nutzen sollte. Genau dies gilt auch für den Liberalismus.

## 2. Ludwig von Mises und der Humanismus

Im Buch von 1927 gebraucht Mises den Begriff „Humanismus“ nur an einer einzigen Stelle. Sie sei wegen ihrer systematischen Bedeutung hier wiedergegeben:

„Der Ausgangspunkt liberalen Denkens ist die Erkenntnis des Wertes und der Wichtigkeit menschlicher Kooperation, und alles, was der

Liberalismus plant und ins Werk setzen will, dient der Erhaltung des gegenwart erreichten Standes und dem weiteren Ausbau der wechselseitigen Kooperation der Menschen. Als letztes Ideal schwebt dabei immer der Gedanken [sic] einer vollständigen Kooperation der ganzen Menschheit vor, die sich friedlich und ohne Reibungen abwickelt. Das Denken des Liberalen hat immer das Ganze der Menschheit im Auge und nicht nur Teile, es haftet nicht an engen Gruppen, es endet nicht an den Grenzen des Dorfes, der Landschaft, des Staates und des Erdteils. Es ist ein kosmopolitisches, ein ökumenisches [!] Denken, ein Denken, das alle Menschen und die ganze Erde umspannt. *Der Liberalismus ist in diesem Sinne Humanismus*, der Liberale Weltbürger, Kosmopolit.“ (S. 93; Hv. von mir)

Auch hier finden wir deskriptive Feststellungen über Eigenschaften und Möglichkeiten des Menschen und gleichzeitig einen normativen Vorschlag (ein „Ideal“), wie und zu welchem Zweck er sie nutzen sollte – nämlich zum Aufbau eines erdumspannenden Netzes der Kooperation. In heutiger Terminologie: Es geht um eine *umfassende Globalisierung*.

Zwei geistesgeschichtliche Quellen dieser Thesen seien hier genannt. Zum einen hat Cicero als der erste Humanist<sup>13</sup> bereits bestimmte Thesen der Griechen als maßstabsetzend erkannt, sie in seinen Werken nachzuahmen versucht und sie für den Römischen Kulturkreis adaptiert. Dazu gehört ein umfassendes Wissensideal (alles oder wenigstens möglichst viel zu wissen ist aus humanistischer Sicht insofern erstrebenswert, als es letztlich auch das politische Urteil verlässlicher macht), ferner die Auffassung, dass (um mit Ludwig von Mises zu sprechen) die politische Verantwortung des Menschen „nicht an den Grenzen des Dorfes, der Landschaft, des Staates und des Erdteils“ endet, son-

dern *global* ist. Ähnlich wie Platon, der seinen *Staat* mit einem Mythos beschließt, stellt Cicero ans Ende seiner Schrift *Über den Staat* eine fiktive Erzählung. In ihr berichtet Scipio von einem Traum: Mit Hilfe der Götter habe er Raum und Zeit überwunden und dabei gelernt, die gesamte Erde, den *globus* (!), als Bezugsobjekt politischer Verantwortung zu betrachten.<sup>14</sup> Mit dieser Schilderung des Scipionischen Traums will Cicero die gewöhnliche Perspektive des Lesers verändern: Er will ihn lehren, die eigene, notwendigerweise beschränkte Erfahrung durch die räumliche und zeitliche Erweiterung des Blicks zu relativieren – und dadurch zu objektivieren.

Zum anderen hat *Giovanni Pico della Mirandola* (1463-1494) die Methode präzisiert, wie wir ein solches umfassendes Wissen erwerben können – nämlich indem wir (allen!) Anderen *zuhören*. Im Jahre 1486 lud er die Gelehrten Europas nach Rom ein, um mit ihnen über 900 (neunhundert) Thesen „aus den Gebieten der Dialektik, der Moralphilosophie, der Physik, der Mathematik, der Metaphysik, der Theologie, der Magie und der Kabbalistik“ zu disputieren – unter besonderer Berücksichtigung der „Ansichten von Philosophen der Chaldäer, Araber, Juden, Griechen, Ägypter und Lateiner“.<sup>15</sup> Und um den Gelehrten einen Anreiz zu geben, einer solchen denkwürdigen Einladung auch nachzukommen (immerhin war Pico gerade einmal 24 Jahre alt), sagte er ihnen die Erstattung der Reisekosten zu. Der Plan sah vor, die Disputation über die 900 Thesen mit einer „Rede über die Würde des Menschen“ einzuleiten. Allerdings kam die Disputation nicht zustande, da das wissenschaftliche und theologische Establishment zu viele Vorbehalte gegen das Pro-

jekt hegte (teilweise auch gegen den Initiator und wohl erst recht gegen die von ihm empfohlene Methode). Aber wenigstens ist die geplante Rede uns erhalten geblieben.

Worin besteht nach Pico nun die Menschenwürde? Zum einen unterscheidet sich der Mensch vom übrigen Reich der Natur durch seinen *Geist*: Mineralien existieren, aber sie leben nicht; Pflanzen leben, aber sie fühlen nicht; Tiere fühlen, aber sie denken nicht; erst im Menschen sind alle diese Zustände und Fähigkeiten vereint.<sup>16</sup>

Zum anderen ist für Pico der Gebrauch der Vernunft eine Art Gottesdienst: Gott hat die Welt bei ihrer Schöpfung *gedacht*, und wir denken sie *nach*. Damit ist nicht, wie später in der Naturwissenschaft Newtons, das Auffinden der mathematischen Grundstrukturen der Welt gemeint, sondern eine Geisteshaltung, die wir *konstruktiven Polyperspektivismus*<sup>17</sup> nennen können: Indem wir die Vielfalt des Geistes akzeptieren, erfahren wir die Komplexität von Gottes Schöpfungsordnung – eine auch für agnostische Humanisten durchaus bemerkenswerte Begründung von Interdisziplinarität. In deutlicher Anspielung auf die Schwierigkeiten, die ihm bei der Vorbereitung der Disputation seiner 900 Thesen bereitet wurden, schreibt Pico:

„Aus diesem Grunde wollte ich die Lehren nicht nur einer Richtung (wie einige für gut befanden), sondern jeder Schule vorführen, damit nach diesem Vergleich mehrerer Schulen und nach der Untersuchung vielfältiger philosophischer Strömungen jener Wahrheitsfunke, von dem Platon in seinen Briefen spricht, für unseren Geist noch heller strahle, so wie die Sonne bei ihrem Aufgang aus dem Meer.“<sup>18</sup>

Der Begriff der Wahrheit, so können wir schließen, ist also *diskursregulierend*: Wir besitzen die Wahrheit nicht, aber wir können durch intellektuellen Austausch die *Voraussetzungen* verbessern, sich ihr anzunähern.<sup>19</sup>

Diese Einstellung steht hinter einem anderen Vorkommnis des Ausdrucks „Humanismus“ in Ludwig von Mises' Schriften. In seinem Buch *Theory and History* schreibt er über den humanistischen Gewinn, den wir aus historischen Studien ziehen können:

„Sie öffnen den Geist für das Verständnis der Natur und Bestimmung des Menschen. Sie verbessern das Urteilsvermögen. Sie bilden sogar den Kern des oft missverstandenen Begriffs der liberalen Erziehung. Sie stellen den zentralen Ansatz des Humanismus dar und erschließen das überlieferte Wissen über menschliche Belange, das Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet. Kultiviert sein bedeutet mehr als das bloße Vertrautsein mit dem gegenwärtigen Stand von Wissenschaft, Technologie und Politik. Es bedeutet mehr als nur die Kenntnis von Büchern und Gemälden, mehr als Bildungsreisen und Museumsbesuche. Es bedeutet vielmehr die Aneignung von Ideen, welche die Menschheit aus ihrer dumpfen Routine bloß animalischer Existenz zu einem Leben vernünftiger Tätigkeit und kreativer Imagination erweckt haben. Es macht die Bemühung des Individuums aus, sich selbst menschlich zu vervollkommen, indem es sich die besten Traditionen aneignet, die frühere Generationen hinterlassen haben.“<sup>20</sup>

Ludwig von Mises, so dürfen wir feststellen, war also in der Tat deutlich erkennbar „im Humanismus des christlichen Abendlandes verwurzelt“, wie sein Biograf Guido Hülsmann es ausdrückt.<sup>21</sup> Unter diesem Aspekt wollen wir nun einen genaueren Blick in sein Buch von 1927 werfen und fragen, in welchen Punkten sein Liberalismus humanistischen Idealen

genügt und den Humanismus von Marx nicht nur ökonomisch, sondern auch philosophisch überbietet.

Die auffallendste Strukturähnlichkeit von Liberalismus und Humanismus wird deutlich, wenn wir uns die Frage stellen, ob sie eine *Parteinahme* erlauben. Mises hielt im Falle des Liberalismus diesen Punkt für systematisch so bedeutsam, dass er ihm einen ganzen (den vierten) Teil seines Buches widmete. Der Leser kennt inzwischen<sup>22</sup> seine Antwort: Der Liberalismus „ist das gerade Gegenteil aller ... Parteien“ (S. 156), denn er zielt *nicht* darauf ab, auf Kosten anderer Gruppen für die eigene Partei „Sondervorteile herauszuschlagen“ (S. 153). Diese Strategie würde nämlich bedeuten, mit der gesellschaftlichen Stabilität und dem erreichten Wohlstand zu spielen: Sie ermuntert dazu, in Verteilungskonflikte zu investieren – statt zu produzieren und zum gegenseitigen Nutzen zu kooperieren.

Nur wenige Jahre später, nachdem Mises seine Überlegungen zum Problem der Parteilichkeit veröffentlicht hatte, diskutierte man in Amerika<sup>23</sup> ein strukturell gleichartiges Problem. Es ergab sich aus der von Humanisten gestellten Frage: *Woran glaubt, wer nicht glaubt?* In der Regel, so argumentierten Anfang der Dreißiger Jahre die um eine intellektuelle Plattform ringenden Humanisten, hängen die Menschen einem bestimmten Glauben an. Die in der Gesellschaft vertretenen Glaubensrichtungen schließen jedoch einander aus: Man kann als Individuum zur gleichen Zeit nur *einem* Gott dienen oder in konsistenter Weise nur nach *einer* bestimmten religiösen Überzeugung leben. Aus diesem Umstand ergibt sich nun ein besonderes Konflikt-

potential: Jede Glaubensrichtung könnte versuchen, auf Kosten der anderen für sich „Sondervorteile herauszuschlagen“, um mit Mises zu sprechen – wobei die Frage, wer die höchsten Sakralbauwerke errichten darf, vielleicht noch die harmloseste Form eines interreligiösen Konflikts darstellt.

Wie sollten sich Humanisten nun in dieser Situation positionieren? Handelt es sich beim Humanismus ebenfalls um einen „Glauben“ im üblichen Sinne? Oder nimmt er eine Position jenseits oder oberhalb der miteinander konkurrierenden Glaubensrichtungen ein? Die Auseinandersetzungen um das Selbstverständnis des modernen säkularen Humanismus eskalierten anlässlich der Konzeption des (Ersten) Humanistischen Manifests, das nur wenige Jahre nach dem Liberalismus-Buch von 1927 erschien und in dem man versuchte, so etwas wie die weltanschaulichen Überzeugungen zusammenzufassen, denen man sich als Humanist verpflichtet fühlte (und fühlen sollte!). Der Veröffentlichung des Manifests ging ein erregter Briefwechsel zwischen zahlreichen Humanisten voraus. Darin wurde vor allem bezweifelt, dass man als Humanist überhaupt feste (Glaubens-?!) Überzeugungen haben sollte. Denn wenn wir das antike Ideal der Individualisierung ernst nehmen – dürfen wir dann einfach geistigen Schulterchluss betreiben und uns *als Humanisten* auf, sagen wir, eine monistische Lösung des Leib-Seele-Problems festlegen?<sup>24</sup> Einer der Diskutanten weigerte sich, das Manifest zu unterzeichnen, und begründete dies so:

„Jeder Glaube schließt aus – und dieser bildet keine Ausnahme. Ich fühle mich den einzelnen [!] Humanisten in Bezug auf das, was vom Hu-

manismus als wesentlich angesehen wird, so verbunden, dass ich die Wirkung des Manifests bedauere. Es dient dazu, Unterschiede zu betonen. Ich persönlich habe nichts dagegen. Ich kann nur sagen: »Wenn das Humanismus ist, dann bin ich kein Humanist«, denn dieser Glaube stimmt nicht mit meinen wohlwogenen persönlichen Erfahrungen überein. Ich erkenne mich einfach in diesem Manifest nicht wieder. Was ich bedauere, ist: Die so entstandenen Gräben und Abgrenzungen werden sicherlich nicht fruchtbarer sein als frühere dieser Art. Es wird »Häresien« und Missverständnisse geben statt eine gegenseitige Prüfung von Erfahrungen ohne den sektiererischen Eifer, der sich bei uns breit gemacht hat.“

Und nun folgt eine verblüffende Passage, die zeigt, dass sich der Autor der begründungstheoretischen Strukturgleichheit von Humanismus und Liberalismus genau bewusst war. Er setzt fort:

„Es mag sein, dass der Liberalismus an jeder Front zum Scheitern verurteilt ist – auch an dieser. Nun denn – wenn das so ist, dann werde ich mich daran machen, eine eher politische als religiöse Sekte zu finden, wo ich einem Programm und einer Lehre anhängen kann, die wirklich zielgenau und nicht nebulös ist, die durchsetzungsfähiger ist und einen stärkeren Bezug zu Tagesfragen aufweist als das vorliegende Dokument. Ich bin aber noch nicht davon überzeugt, dass das Ende des Liberalismus besiegelt ist. Bis es soweit ist, lassen Sie mich davon Abstand nehmen, das Manifest zu unterzeichnen.“<sup>25</sup>

Nun war Harold Buschman, von dem diese Zeilen stammen, nicht etwa ein philosophiebewegter Rinderzüchter oder Rechtsanwalt aus dem amerikanischen Mittelwesten, sondern Herausgeber der Zeitschrift *The New Humanist*, in der das Manifest erscheinen sollte. Seinen Bedenken kommt also besondere Bedeutung zu: Für ihn haben sowohl Humanismus als auch Liberalismus die Aufgabe, parteiische Spaltungen zu verhindern und nicht nur Menschen

(wie im Liberalismus), sondern auch Ideen (wie im Humanismus) zu produktivem Austausch zu bringen. Auch andere Autoren hoben hervor, dass ein Humanismus, der spaltet statt integriert, kaum allgemein zustimmungsfähig sein könne. Der Philosoph Edwin A. Burt etwa äußerte sich über die Druckfahne des Manifests gegenüber einem Mitherausgeber der Zeitschrift folgendermaßen:

„Ich bitte Sie inständig, diesen Text nicht ohne nähere Prüfung seiner Implikationen zu veröffentlichen. Nicht dass ich nicht zustimmen würde oder meine Unterschrift irgendeine Konsequenz hätte; aber ich bin sicher, dass das Manifest in dieser Form zahlreiche Menschen von der humanistischen Bewegung in völlig unnötiger Weise abschrecken und entfremden wird.“<sup>26</sup>

Ludwig von Mises widmet der Stellung des Liberalismus im Parteienspektrum daher aus guten Gründen besondere Aufmerksamkeit und betont mit Recht seine begründungstheoretische Sonderstellung: Auch der Liberalismus darf „nicht ausschließen“.

Aber mit diesen auffälligen begründungstheoretischen Parallelen zwischen Liberalismus und Humanismus ist der humanistische Gehalt seiner Schrift von 1927 bei weitem nicht ausgeschöpft. Wir wollen daher die oben aufgezählten Merkmale des Humanismus heranziehen und prüfen, inwiefern sich sein Liberalismus als eine Form des Humanismus interpretieren lässt.

#### **a) Immanenzlehre**

Der Liberalismus „ist die Anwendung der Lehren der Wissenschaft auf das gesellschaftliche Leben der Menschen“ (S. 3). Damit ist er schon konzeptionell darauf festgelegt, dass wir die Regeln, Normen

und Werte des gesellschaftlichen Zusammenlebens aus der wirklichen Welt und nicht aus dem die Welt transzendierenden Bereich der Religionen beziehen:

„Der Liberalismus ist eine Lehre, die ganz und gar auf das Verhalten der Menschen in dieser Welt gerichtet ist. Er hat in letzter Linie nichts anderes im Auge als die Förderung der äußeren, der materiellen Wohlfahrt der Menschen und kümmert sich unmittelbar nicht um ihre inneren, um ihre seelischen und metaphysischen Bedürfnisse.“ (S. 3)

Natürlich gibt es im menschlichen Leben mehr als nur die Erfüllung äußerer Bedürfnisse, die sich durch produktive Tätigkeit im üblichen Sinne, also durch Fabrikation, befriedigen lassen. Wenn der Liberalismus diese Bereiche dennoch von einer näheren Betrachtung ausschließt, dann tut er das nicht aus metaphysischem, ästhetischem oder intellektuellem *Desinteresse*, sondern aus metaphysischer, ästhetischer und intellektueller *Neutralität*:

„Nicht aus Geringschätzung der seelischen Güter richtet der Liberalismus sein Augenmerk ausschließlich auf das Materielle, sondern weil er der Überzeugung ist, dass das Höchste und Tiefste im Menschen durch äußere Regelung nicht berührt werden können. [...] Er will nichts anderes schaffen als die äußeren Vorbedingungen für die Entfaltung des inneren Lebens.“ (S. 4)

Und am Ende seines Buches macht er die immanente Zwecksetzung des Liberalismus noch einmal besonders deutlich:

„Der Liberalismus ist keine Religion, keine Weltanschauung und keine Partei der Sonderinteressen. Er ist keine Religion, weil er weder Glauben noch Hingabe fordert, weil nichts Mystisches um ihn webt und weil er keine Dogmen hat; er ist keine Weltanschauung, weil er nicht den Kosmos erklären will und weil er uns nichts sagt und

nichts sagen will über Sinn und Zweck des Menschendaseins; er ist keine Partei der Interessen, weil er keinem einzelnen und keiner Gruppen irgendeinen Sondervorteil verspricht, verschaffen will oder verschafft. Er ist ganz etwas anderes. Er ist ... Lehre von dem Zusammenhang der gesellschaftlichen Dinge und zugleich Anwendung dieser Lehre auf das Verhalten der Menschen in gesellschaftlichen Dingen.“ (S. 168)

### **b) Toleranz**

Mit der Immanenzlehre systematisch verbunden ist die Forderung nach Toleranz. Denn wenn wir es vermeiden sollen, Partei zu ergreifen, dann können wir kaum umhin, die Vielfalt im Garten des Menschlichen wenigstens in dem Sinne zu akzeptieren, dass wir gegen fragwürdig erscheinende Lehren niemals anders als mit den Waffen des Geistes vorgehen dürfen. Der Liberalismus

„... fordert Toleranz aus Grundsatz und nicht aus Opportunität. Er fordert Duldung auch offenbar unsinniger Lehren, wahnwitzigen Irrglaubens und kindlich-blöden Aberglaubens. Er fordert Duldung für Lehren und Meinungen, die er als der Gesellschaft schädlich und verderblich erachtet, für Richtungen, die er zu bekämpfen nicht müde wird. Denn das, was ihn veranlasst, Duldung zu fordern und zu gewähren, ist nicht die Rücksicht auf den Inhalt der zu duldenden Lehre, sondern die Erkenntnis, dass nur die Duldung den gesellschaftlichen Friedenszustand schaffen und bewahren kann, ohne den die Menschheit in die Unkultur und in die Armut längstverflossener Jahrhunderte zurückfallen müsste.“ (S. 50)

### **c) Abgrenzung Tier-Mensch**

Affen mögen ihre Streitigkeiten noch mit Tricks und Gewalt austragen – der Mensch in seiner höchsten Daseinsform ist diesem Stadium entwachsen. Mises betont an zahlreichen Stellen seines Buches die entsprechenden Unterschiede zwischen Mensch und Tier: „Alles, was der Mensch

ist und was ihn über das Tier hinaushebt, dankt er der Vernunft.“ (S. 6). Das gilt sogar für ein Leistungsmerkmal, das in rudimentärem Sinne auch schon im Tierreich anzutreffen ist: die Arbeitsteilung (S. 16). Ich verstehe hier Mises in folgendem Sinne: Arbeitsteilung fungiert nicht, wie bei den Ameisen oder Bienen, als Resultante eines genetischen Programms, sondern gewinnt ihre produktive Kraft erst durch die *intellektuelle* Entfaltung des Menschen. Wenn seine Gehirnkonstruktion es dem Menschen ermöglicht, immer neue Innovationen und immer verschiedenartige Varianten von Ideen, Produkten und Lebensstilen hervorzubringen (und sogar verschiedene Versionen des Liberalismus!), dann gewinnt der Austausch zwischen Menschen systematisch immer mehr an Bedeutung:

„Das, was die Menschheit allein vorwärts bringt und sie vom Tier unterscheidet, ist die gesellschaftliche Kooperation.“ (S. 21)

#### **d) Wissen**

Das wachsende Wissen erzeugt Arbeitsteilung, und Arbeitsteilung macht auch vertieftes Wissen möglich – und zwar nicht nur in dem Sinne, dass bestimmte gesellschaftliche Gruppen von unmittelbaren Reproduktionsnotwendigkeiten freigestellt werden und sich dem Wissenserwerb widmen können, sondern auch in dem Sinne, dass in liberalen Gesellschaften die Produktionsentscheidungen *dezentral* getroffen werden – und das bedeutet eigentlich: von Allen. Daher ist sein Einwand gegen eine sozialistische Gesellschaftsordnung auch intellektueller Natur,

„... dass sie nämlich auf jene geistige Arbeitsteilung Verzicht leisten muss, die in der Mitwirkung aller Unternehmer, Kapitalisten, Grundbesitzer und Arbeiter als Produzenten und als Konsumenten

an der Bildung der Marktpreise liegt.“ (S. 66)

Statt mit der Stange im Nebel politischer Willfährigkeit zu stochern, bietet der Kapitalismus den Menschen ein intellektuell anspruchsvolleres Instrument, mit dem sie über die Rentabilität einer Produktionsentscheidung befinden können: die Wirtschaftsrechnung. So gesehen ist das Fehlen einer Wirtschaftsrechnung im Sozialismus nicht nur seinem Funktionieren abträglich,<sup>27</sup> sondern stellt auch einen intellektuellen und daher human(istisch)en Rückschritt in der Zivilisationsentwicklung dar.

#### **e) Wissensaneignung und -vermittlung**

Bücher befreien. Das jedenfalls ist spätestens seit der Renaissance und dem Aufkommen des Buchdrucks eine humanistische Grundüberzeugung.<sup>28</sup> Und Humanisten haben schon immer gern darauf verwiesen, dass der lateinische Ausdruck *liber* sowohl „Buch“ als auch „frei“ bedeutet. Für Mises kommt es dabei darauf an, gerade wegen des ideellen Wertes, den das Buch für den Menschen darstellt, die Vermittlung von Wissen, wie sie sich in Erziehung und Ausbildung vollzieht, jeglichem staatlichen Einfluss oder gar Zwang zu entziehen:

„Es kommt bei der Beurteilung dieser Frage überhaupt nur *ein* Argument in Frage, nämlich das, dass die Beibehaltung des Schul- und Unterrichtszwanges ganz und gar unverträglich ist mit den Bestrebungen zur Schaffung dauernden Friedens.“ (S. 101, Hv.i.O.)

Man muss Mises hier zugute halten, dass er mit dieser Äußerung ethnischen Sprengstoff entschärfen wollte: In der nach 1918 zerfallenden Donaumonarchie war die Fra-



ge, in welcher Sprache<sup>29</sup> jeweils unterrichtet werden sollte und durfte, von besonderem ethnischen und nationalen Interesse. Nichtsdestoweniger ist aus humanistischer Sicht gerade im Bereich von Bildung und Ausbildung ein sorgfältigeres Durchdenken der Probleme notwendig; auf der Ebene „Staat oder nicht Staat“ wäre es unterkomplex angelegt. Seit Erasmus von Rotterdam wissen wir, dass der Mensch erst durch Erziehung und Bildung zum Menschen wird. Auf welche Weise aber Märkte für solche humankonstitutiven Leistungen ausgestaltet werden können und sollten und welche Rolle Märkte in diesem Bereich überhaupt spielen können, – das ist weder mit festen antietatistischen noch mit etatistischen Glaubensbekenntnissen zureichend beantwortet.<sup>30</sup>

### **f) Moderne Bildung und zivilisatorischer Fortschritt**

Das Wachstum des Wissens hat den Menschen schrittweise immer mehr aus rohen und primitiven Anfängen herausgeführt auf die Höhe der von vielen Literaten kritisierten Zivilisation. Mises positioniert sich hier als entschlossener Verteidiger der modernen Industriegesellschaft. Für deren wirtschaftsromantische oder gar religiöse Gegner<sup>31</sup> hat er nur Spott und Verachtung übrig:

„Wie glücklich waren da [in Antike und Mittelalter] die Menschen ohne moderne Technik und ohne moderne Bildung! Wie konnten wir nur leichtfertig auf dieses Paradies verzichten!“ (S. 165)

Und noch schärfer:

„Die aus dem Ressentiment verkommener Literaten entsprungene Vorstellung, dass Armut und Bedürfnislosigkeit für die Entfaltung seelischer Kräfte besonders günstige Voraussetzungen schaffen, ist unsinnig.“ (S. 166)

Für ihn ist es ein bloßer Mangel an menschlichem Einfühlungsvermögen, wenn man übersieht, unter welchen Bedingungen der vortechnische Mensch seinen bloßen Lebensunterhalt verdienen musste. Allerdings: Die technische Moderne verlangt für den erzielten Fortschritt einen Preis, nämlich die Bereitschaft jedes Individuums, als Nutzungsvoraussetzung der modernen Zivilisation in seine Fähigkeiten zu investieren:

„Man vergleiche doch etwa die Anforderungen, die die Bedienung eines modernen Dampfpfluges an den Arbeiter stellt, mit dem verhältnismäßig kleinen Aufwand an Intelligenz, Kraft und Fleiß, die für die leibeigenen Pflüger Russlands noch vor zwei Menschenaltern aus ausreichend befunden wurden.“ (S. 19)

An diesem zivilisatorischen Fortschritt war im Übrigen nicht nur das Wissen als solches beteiligt, sondern immer auch seine unternehmerische Implementation in gesellschaftliche Strukturen, die auf dem Sondereigentum gründen.<sup>32</sup>

### **g) Bevölkerungszunahme**

Das Wachstum des Wissens und die mit ihm verbundene Arbeitsteilung hat überdies zu einer gewaltigen Bevölkerungszunahme geführt.<sup>33</sup> Romantische Kritiker der Industriegesellschaft machen sich nach Mises nicht klar, dass ein Abbau der Arbeitsteilung „einen so ungeheuren Rückgang der Ergiebigkeit der Arbeit bedeuten [würde], dass die Erde nur einen Bruchteil jener Menschenzahl ernähren könnte, die heute auf ihr lebt“ (S. 39). Und: Der Kapitalismus habe es ermöglicht, „dass auf der Erde heute viel mehr Menschen leben als in der vorkapitalistischen Zeit“ (S. 64). Dieser Umstand sollte gerade Humanisten nicht erschrecken – wengleich

ich gerne zugebe, dass das Wachstum des Kapitalstocks und der politischen Fähigkeiten nicht mit den Erfordernissen des numerischen Bevölkerungswachstums Schritt gehalten hat.<sup>34</sup>

### **h) Gewaltfreiheit**

Wenn für Mises die Vernunft das Mensch und Tier trennende Merkmal ist, bedeutet nicht-staatliche Gewaltanwendung immer einen Rückschritt – und zwar sowohl in wirtschaftlicher als auch in zivilisatorischer und kultureller Hinsicht. Jede nichtstaatliche Gewaltanwendung führt überdies in Dilemmasituationen mit Eskalationspotential:

„Die große Gefahr, die von Seite des Faschismus [sic] in der Innenpolitik droht, liegt in dem ihn erfüllenden Glauben an die durchschlagende Wirkung der Gewalt. Man müsse, um sicheren Erfolg zu ernten, durchdrungen von dem Willen zum Siege, stets gewaltsam vorgehen, ist sein oberster Grundsatz. Wie aber, wenn auch der Gegner, gleichfalls von dem Willen zu siegen beseelt, ebenso gewaltsam auftritt?“ (S. 44)

Auch Streiks sind ein Form von Gewalt: Sie verhindern, „... dass der Lohn durch den Druck der arbeitsuchenden Arbeitslosen auf jenes Niveau wieder herabgedrückt wird, das er ohne Einschreiten der Regierung oder der Gewerkschaft eingenommen hätte, auf den Satz auf dem schließlich alle Arbeitsuchenden auch Arbeit finden.“ (S. 74)

Mehrheiten lassen sich *auf menschengemäße Weise* jedoch „nur mit den Waffen des Geistes“ beschaffen: „In dem Kampfe der Gewalt mit der Idee siegt immer die Idee.“ Wer Gewalt übt, zeige, dass er keine Argumente hat oder nutzen kann, um andere von seiner Auffassung zu überzeugen. Offenbar bedarf es aber bestimm-

ter gesellschaftlicher Voraussetzungen, um Argumente überhaupt zum Zuge kommen zu lassen: Argumente können nur in einer demokratischen Gesellschaft wirken; bei nicht-demokratischen Gesellschaften muss man, so lese ich Mises, auf das evolutionäre Ausscheiden aus dem Wettbewerb der Systeme hoffen (S. 44): Nach dem absehbaren Sieg des Faschismus werde zunächst der Kommunismus obsiegen, bis er dann schließlich vom Liberalismus abgelöst werde.<sup>35</sup>

Jedenfalls ist Gewaltverzicht im Innern und nach Außen eine notwendige Bedingung für den Frieden, und dieser wiederum ist eine notwendige Bedingung für den „Fortbestand und die Fortentwicklung der wirtschaftlichen Kultur der Gegenwart“ (S. 45). Das gelte auch international. Gegen Heraklit müsse man geltend machen: Der Krieg ist eher der Vater aller *Undinge*.

### **i) Nachhaltigkeit der Freiheit**

Mises führt in seinem Buch bereits den Nachhaltigkeitsgedanken<sup>36</sup> ein – und zwar in seiner liberalen und humanistischen, eigentlich sogar in einer sehr modernen Variante: Es geht nicht um die Nachhaltigkeit bestimmter Biotope, Luftzusammensetzungen oder Arten, sondern um die Nachhaltigkeit der Freiheit:

„Er [der Staat] muss nicht nur das Sondereigentum beschützen können; er muss auch so eingerichtet sein, dass der ruhige friedliche Gang der Entwicklung nie durch Bürgerkrieg, Revolution oder Putsch gestört wird.“ (S. 35)

Auf einer zweiten, nachgeordneten Stufe gehören auch die Nachhaltigkeit des Kapitalstocks und die Wahrung der erreichten Arbeitsteilung zu den Nachhaltigkeitszielen des Liberalismus: Demokratisch

leicht vermittelbares, aber wohlstandsgefährdendes „Zehren von der Substanz“ muss im Interesse aller vermieden werden.<sup>37</sup> Es gelte, das Bewusstsein dafür zu schärfen, dass „einem reichlicheren Genuß im Augenblick schwerer Nachteil in der Zukunft gegenüber“ stehen kann:

„Die antiliberalen Politik ist Kapitalaufzehrungspolitik. Sie empfiehlt, die Gegenwart auf Kosten der Zukunft reichlicher zu versorgen.“ (S. 8)

### j) Die Rolle von Ideen

Ideen sind nicht gleichbedeutend mit Wissen. Wissen ist eine *deskriptive* Kategorie; sie betrifft das Verhältnis des Menschen sowohl zur *Natur* (Marx spricht hier treffend vom „Stoffwechsel“ des Menschen mit der Natur) als auch zum Mitmenschen. Hier geht es um die Gewinnung von wahren Aussagen über Wirkungszusammenhänge in Natur und Gesellschaft. Ideen hingegen sind für Mises eine *normative* Kategorie: Hier geht es um die Vorstellungen, wie sich das Verhältnis der Menschen zueinander gestalten *sollte*. Ideen können aber in dem Sinne „verkehrt“ sein, als sie technisch Unmögliches fordern. Es gilt daher, diese Ideen einer kritischen Prüfung unter deskriptiven Gesichtspunkten auszusetzen und gleichzeitig ihre konstitutive Bedeutung für die Zivilisation der Gegenwart herauszuarbeiten:

„Die tiefste und letzte Grunderkenntnis liberalen Geistes ist die, dass es die Ideen sind, die das gesellschaftliche Gebäude menschlicher Kooperation aufbauen und aufrechterhalten, und dass auf dem Fundament falscher und verkehrter Ideen ein dauerhafter Gesellschaftsaufbau nicht errichtet werden kann.“ (S. 136)

„Nur dem, was von liberalen Ideen in unserer Gesellschaft lebendig ist, was unsere Gesellschaft an Kapitalismus enthält, danken wir es, dass die große Masse unserer Zeitgenossen eine Lebens-

haltung führen kann, die hoch über der steht, die noch vor wenigen Menschenaltern dem Reichen und besonders Begünstigten möglich war.“ (S. 9)

Die humanistische Pointe dieser Überlegungen besteht darin, dass gesellschaftliche Fehlentwicklungen nicht (biologischen) *Konstruktionsfehlern* des Menschen zugeschrieben werden, sondern (intellektuellen) *Denkfehlern* und falschen *Theorien*. Das ist durchaus nicht selbstverständlich: Biologen und auch manche Sozialwissenschaftler neigen dazu, bei der Analyse der Schwierigkeiten, denen wir (wirklich oder vermeintlich) gegenüberstehen, gerade deren *intellektuelle* Wurzeln zu übersehen. Und so diskutiert man nur zu gern über die Unmoral der Akteure oder des „Systems“ – statt über ihre falschen Theorien.<sup>38</sup>

Die zentrale Rolle der Ideen und daher die Bedeutung verbesserten Wissens für eine bessere menschliche Praxis betont besonders überzeugend der Ökonom Lester Thurow, dessen Figur des „Chief Knowledge Officer“<sup>39</sup> sich aus humanistischer Sicht wohl als wegweisend erweisen wird. Dieses verbesserte Wissen schließt, nebenbei, auch das Wissen um Implikationen und Folgen religiöser Überzeugungen ein – die, wie wir spätestens seit den religionssoziologischen Arbeiten Max Webers wissen, durchaus nicht nur und vielleicht noch nicht einmal überwiegend negativ sein müssen. Es geht also darum, Religionen in ihren verschiedenen Ausprägungen nicht zu verdammen, sondern nüchtern und unparteiisch (!) zu erforschen.

### k) Individualismus

Ludwig von Mises' liberaler Individualismus zielt auf die Selbstbestimmung des

Einzelnen. Er soll möglichst viel über seine ihn betreffenden Belange entscheiden dürfen – also nicht nur die Freiheiten des *Konsumenten* genießen, der zwischen verschiedensten Angeboten wählen kann, sondern auch die Freiheiten des *Bürgers*, der über seine politische Führung und sogar über seine Staatsangehörigkeit bestimmen können soll. Mehr noch: Im Grunde sind nur technische bzw. ökonomische Zwänge dafür verantwortlich, dass nicht jeder seinen eigenen Staat bilden kann:

„Das Selbstbestimmungsrecht, von dem wir sprechen, ist ... nicht Selbstbestimmungsrecht der Nationen, sondern Selbstbestimmungsrecht der Bewohner eines jeden Gebietes, das groß genug ist, einen selbständigen Verwaltungsbezirk zu bilden. Wenn es irgend möglich wäre, jedem einzelnen Menschen dieses Selbstbestimmungsrecht einzuräumen, so müsste es geschehen.“ (S. 97)

Es geht Mises also um *umfassendste* Selbstbestimmungsrechte. Aber sie werden nur unter der zivilisierenden Wirkung der Institution des Sondereigentums und (in der Folge?) durch eine demokratische Staatsverfassung möglich: Erst in einem kapitalistisch *und* liberal konzipierten Staatswesen „... wird der einzelne zur unmittelbaren Mitwirkung an der politischen Gestaltung des Staates aufgerufen“ (S. 139). Das Sondereigentum bildet also die Wurzel aller Erstrebenswerten:

„Das Sondereigentum wird damit zur Grundlage aller staats- und gewaltfreien Lebensbetätigung, zum Pflanz- und Nährboden der Freiheit, der Autonomie des Individuums und in weiterer Folge aller fortschreitenden Entwicklung des Geistigen und des Materiellen.“ (S. 60)

### **l) Freizügigkeit der Arbeitskräfte**

Zu den umfassenden Selbstbestimmungsrechten gehört auch das individuelle Recht,

Wohn- und Arbeitsort frei zu wählen – und zwar grenzüberschreitend. Das klingt spektakulärer als es ist, denn ohne Arbeitslosenunterstützung müsste man auch nicht mit grenzüberschreitenden Wanderungen in *Sozialsysteme* rechnen, sondern nur mit Wanderungen in *Arbeitsplätze*. Solche Wanderungen sind vom liberalen Standpunkt aus erwünscht, denn sie erhöhen das Welteinkommen:

„Die Wirkungen der Beschränkung der Wanderungsfreiheit sind [...] ganz dieselben wie die eines Schutzzolles. Sie führen dazu, dass in einem Teil der Welt günstigere Produktionsgelegenheiten nicht ausgenutzt werden und in einem anderen Teil der Welt weniger günstige Produktionsgelegenheiten ausgebeutet werden. Vom Standpunkt der Menschheit gesehen: Verringerung der Ergiebigkeit der menschlichen Arbeit, Verminderung des zur Verfügung stehenden Güterreichtums.“ (S. 122)

### **m) Multidisziplinarität**

Für den Liberalen sind auch andere Wissenschaften als die Nationalökonomie für die wissenschaftliche Begründung der liberalen Gesellschaftslehre nützlich, sofern sie „nichts darüber aussagen, was sein soll, was gut oder schlecht ist, sondern nur das feststellen, was ist und wie es ist“ (S. 78). Mises nennt hier die Soziologie. Aber sein Werk bezeugt, dass er sich zeit seines Lebens der Notwendigkeit bewusst war, das Denken interdisziplinär zu vernetzen und Erkenntnistheorie, Soziologie, Ökonomik und Ethik aufeinander zu beziehen.

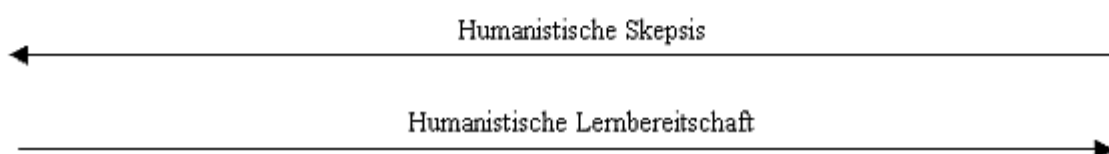
Die liberale Gesellschaftstheorie von Ludwig von Mises ist also ein durchaus anspruchsvolles und umfassendes Forschungsprogramm, das sich mit theoretischen Entwürfen anderer Autoren durch-

aus messen kann. Um dem Leser im Dschungel der Gesellschaftstheorien eine Orientierungshilfe zu geben, sei hier seine Position vergleichend eingeordnet (vgl. *Tabelle 1*). Die Pfeile deuten an, dass wir als Humanisten skeptisch sein sollten, wenn uns der Staat oder das Kollektiv als Voraussetzung oder Garant individueller Freiheit und Wohlfahrt angedient wird: Politikversagen und staatliche Fehlsteuerungen sprechen hier eine zu deutliche Sprache, als dass wir uns auf kollektivistische Verheißungen verlassen dürften. Aber umgekehrt gilt auch: Ohne Regeln gibt es keine Freiheit, und ungeeignete Regeln können das Gebäude menschlicher Kooperation unterminieren – oder sogar zum Einsturz bringen. Hier ist vom Humanisten Lernbereitschaft gefordert: Es geht nicht mehr um die veraltete Alternative „Markt *oder* Staat“, sondern um die *Frage, wie* die humanistischen Ziele menschlicher Entwicklung, individueller Freiheit, wachsenden Wissens und zunehmenden Wohlstan-

des erreicht werden können. Markt *und* Staat werden dabei die Instrumente liefern, mit denen wir auf diesem Wege vorankommen können.

Die in diesem Abschnitt erläuterte Liste der Parallelen zwischen liberalem und humanistischem Denken beansprucht natürlich keine Vollständigkeit: Sie ist ein erster Versuch. Und sie sollte zeigen: Mises hat keineswegs einem „kalten“ oder „herzlosen“, im Zweifelsfall natürlich „neoliberalen“ gesellschaftlichen Koordinationsmechanismus das Wort geredet. Vielmehr ging es ihm in seinem Buch gerade darum, die *humanen* Bezüge einer liberalen Konkurrenzwirtschaft herauszuarbeiten. Manchen mag das nicht genügen. Aber Mises gestattete es sich nicht, wider besseres Wissen ein Land zu versprechen, in dem Milch und Honig fließen – ein Land also, in dem unangenehme ökonomische Tatsachen ignoriert werden wie etwa die grundsätzlich unaufhebbare Knappheit al-

Individualismus-Skala der gesellschaftstheoretischen Konzeptionen										
Individualismus			Kommunitarismus					Kollektivismus		
-5	-4	-3	-2	-1	0	+1	+2	+3	+4	+5
Kapitalistischer Anarchismus	Radikaler Marktliberalismus	Ordoliberalismus	Postmoderne, Pragmatismus	Offene Gesellschaft	Reflexives Gleichgewicht, politischer Liberalismus	Kommunitarischer Liberalismus	Deliberative Demokratie, Zivilgesellschaft	Sozialer Kommunitarismus	Kulturalistischer Kommunitarismus	Kollektivismus
Murray Rothbard, David Friedman	<b>Ludwig von Mises</b> , Milton Friedman	Eucken, Röpke, Hayek	Lytoard, Rorty	Karl Popper	John Rawls	Etzioni	Habermas, Arendt	Michael Walzer	Taylor, McIntyre	Marx (?) Engels Lenin



*Tabelle 1.* Ludwig von Mises im Spektrum der Gesellschaftstheorien<sup>40</sup>

ler Güter oder der ebenso gern verdrängte Umstand, dass nur Arbeit Wohlstand schafft, und zwar nicht nur die Arbeit der Anderen. Um es ganz klar zu sagen: Wenn Humanisten meinen, mit Hilfe wissenschaftlichen Wissens die Welt verbessern zu sollen und zu können, dann führt an einer ökonomisch informierten Gesellschaftstheorie kein Weg vorbei. Ein Humanismus, der nur die Schlachten des 19. Jahrhunderts<sup>41</sup> wiederholt, ist weder zeitgemäß noch zukunftsfähig.

Daraus folgt die Notwendigkeit einer *Umwertung des wirtschaftswissenschaftlich relevanten Humanismus-Begriffs*: Für Mises ist der Mensch gerade in nicht-kapitalistischen Verhältnissen „ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen“, wie Marx es in der Vorrede zur *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* mit Blick auf den Kapitalismus formulierte.<sup>42</sup> Aber die humanistischen Intentionen *beider* Autoren stehen für mich<sup>43</sup> außer Frage: Wenn wir (wenigstens als Humanisten) *überweltliche* Heilsversprechen nicht mehr wollen und nach den Geschehnissen des 20. Jahrhunderts auch weltlichen Heilsversprechen nicht mehr trauen, dann benötigen wir *humanistische*, also menschengemäße<sup>44</sup> und theoretisch haltbare Zielvorstellungen, an denen wir unser kollektives Handeln ausrichten können. Und dabei kommt es nach humanistischer Auffassung vor allem auf das *Wissen* an, *wie* man erwünschte Zustände auch erreicht. Daher ist die relevante humanistische Aufgabe heute m.E. auch nicht so sehr der „Kampf gegen die Religion“ (ein verspäteter Kampf des 19. Jahrhunderts), sondern das *Ringens um adäquates Wissen* – die Aufgabe des 21. Jahrhunderts. Mises hat es nicht anders gesehen:

„Die Probleme der Politik sind Probleme der gesellschaftlichen Technik, und ihre Lösung muss auf demselben Wege und mit denselben Mitteln versucht werden, die uns bei der Lösung anderer technischer Aufgaben zur Verfügung stehen: durch vernünftige Überlegung und durch Erforschung der gegebenen Bedingungen. Alles, was der Mensch ist und was ihn über das Tier hinaushebt, dankt er der Vernunft.“ (S. 6)

Kurz: Der Liberalismus ist ein Humanismus.<sup>45</sup>

### **Schlussbemerkung: Zur Zukunft des Liberalismus**

„Nun weht ein Hauch des Todes unsere Gesittung an.“

Ludwig von Mises<sup>46</sup>

Betrachten wir zwei Gedankenexperimente. Stellen wir uns vor, die Menschen würden von einem Tag auf den anderen verschwinden. Was würde auf der nun unbevölkerten Erde geschehen? Geologen, Physiker, Biologen, Architekten und Ingenieure können heute in beklemmenden Details schildern, wie sich unsere bekannte Welt verändern würde – von den in den ersten Tagen vollaufenden Katastrophen der New Yorker U-Bahn über das massenhafte Haustiersterben bis hin zur Rückeroberung unserer Gebäude durch Pflanzen und Tiere und den Einsturz auch der letzten menschlichen Bauwerke in etwa 500 Jahren. Nach 10.000 Jahren sind die Spuren der menschlichen Zivilisation restlos getilgt – verrostet, zersetzt, zerfallen, mit Ausnahme von Knochen und Steinen.

Wir können aus diesem höchst anregenden Gedankenexperiment, das wir Alan Weisman verdanken,<sup>47</sup> zunächst lernen, in welchem Ausmaß der Mensch seine Umwelt umgestaltet (hat). Und es gibt viel-

leicht keine schönere Veranschaulichung des gewissermaßen Welt bewegenden „menschlichen Stoffwechsels mit der Natur“, wie ihn Marx nannte; dazu muss man sich den geschilderten Ablauf lediglich in umgekehrter Richtung vorstellen. Kurz: Unsere immer diffiziler werdenden Verhaltensprogramme formen und erhalten immer komplexere Systeme. Doch alle existierenden Systeme (ob Autos, Geräte, Maschinen, Fabriken oder Kraftwerke) müssen ständig gewartet und gepflegt werden, soll das von Weisman entworfene Zerfallsszenario nicht Wirklichkeit werden.

Das zweite Gedankenexperiment lehnt sich an eine ganz ähnliche Überlegung Karl Poppers an.<sup>48</sup> Stellen wir uns vor, wir verschwinden *nicht*; unser Wissen und unsere subjektive Kenntnis von Maschinen und Werkzeugen bleiben erhalten, ebenso alle Bibliotheken und unsere *Fähigkeit*, aus Büchern zu lernen. *Aber der Wille zum Wissen ist verschwunden*. Fach- und Sachbücher werden weder gelesen noch produziert, und die zwischenmenschliche Kommunikation beschränkt sich immer mehr auf die Erlebnisse in Familie, Politik, Sport und Event-Kultur. Was würde geschehen?

Unter diesen Umständen bemerken wir zunächst gar keine Veränderung; schließlich ist in Millionen Köpfen noch viel Wissen und *Know-how* gespeichert. Erst allmählich werden die Lücken spürbar, die biologisches Altern, Unfälle, Tod und bloße Vergesslichkeit im menschlichen Wissen hinterlassen. Medizinische Behandlungen werden schlechter und seltener, weil Ärzte und Chirurgen nicht mehr aus- und fortgebildet werden; streikt unser Fernseher, haben wir immer größere Mühe, ei-

nen Fachmann zu finden, der sich (noch) mit integrierten Schaltkreisen auskennt; und eines Tages gehen sogar die Lichter aus, weil keiner mehr die entscheidenden Teile im Betriebshandbuch des Elektrizitätswerks versteht – mit der Folge, dass unsere gekühlten Lebensmittel verderben, die Supermarktkassen nicht mehr funktionieren, die Nahrungsmittelversorgung zusammenbricht und schließlich sogar Überwachungstechniken und Waffensysteme ihren Dienst versagen, denen wir unsere innere und äußere Sicherheit anvertraut haben.

Wir sehen: Unsere „liberalen“ Gesellschaften sind auf Gedeih und Verderb lernende (Buch-)Gesellschaften. Denn auch sie sind Systeme im Sinne Weismans: Auch sie müssen in gewissem Sinne gewartet, gepflegt und zukunftsfähig gemacht werden. Ohne entsprechende Leistungen würden sie wie Häuser und Kraftwerke zerfallen oder bestimmte Dienste bald nicht mehr erbringen können – zum Beispiel die Sicherung der individuellen Freiheit. Welche Investitionen wir erbringen müssen, um eine liberale Gesellschaft am Zerfall zu hindern, ist eine empirische Frage und wird unter anderem von den Sozialwissenschaften beantwortet.<sup>49</sup> Für den Humanisten stehen hier die *Investitionen in Wissen* im Vordergrund sowie Investitionen in Einstellungen und Fähigkeiten, welche die Aneignung des Wissens fördern. Jedenfalls handelt es sich hier um ein Problem, das alle Aufmerksamkeit verdient – in einer Welt, die auch Ludwig von Mises als in stetigem Wandel begriffen sah und in der Europa und seine Tochterkulturen wirtschaftlich, demografisch und *daher* auch irgendwann intellektuell an Bedeutung verlieren werden.<sup>50</sup> Für immer?

## Literatur

- Baasner, Frank / Klett, Michael (Hrsg.): Europa. Die Zukunft einer Idee. Robert Picht zum 70. Geburtstag. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bell, Daniel (1976): Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Widerstreit. Frankfurt am Main: Fischer.
- Birg, Herwig (1996): Die Weltbevölkerung. Dynamik und Gefahren. München: Beck.
- Blankertz (1989): Legitimität und Praxis. Öffentliche Erziehung als pädagogisches, soziales und ethisches Problem. Wetzlar: Büchse der Pandora-Verlag.
- (2001): Bildung – besser ohne Staat. In: eigentümlich frei, Nr. 15, Juni 2001, S. 4-6.
- Bragg, Raymond B. et al. (1933): Humanist Manifesto I. In: The New Humanist VI, Heft. 3, S. 1-5.
- Buck, August (1987): Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen. Freiburg, München: Alber.
- (1991): Giovanni Pico della Mirandola und seine "Rede über die Würde des Menschen" (1990). In: Ders., Studien zu Humanismus und Renaissance. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1981-1990. Wiesbaden: Harassowitz, S. 348-365.
- Cicero, Marcus Tullius (1988): Staatstheoretische Schriften. Lateinisch-deutsch. Hrsg. und übers. von Konrad Ziegler. Berlin: Akademie-Verlag. 4. Auflage.
- Dresden, Sem (1968): Humanismus und Renaissance. München: Kindler.
- Ebert, Theodor (1974): Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum ‚Charmides‘, ‚Menon‘ und ‚Staat‘. Berlin, New York: de Gruyter.
- Ehrlich, Paul R. (1968/1973): Die Bevölkerungsbombe. Frankfurt am Main: Fischer.
- Engel, Gerhard (1980): Musik und Wissenschaft. Zur Wissenschaftslehre, Ästhetik und Didaktik der Musik aus der Sicht des neueren Kritizismus. Frankfurt am Main: Diesterweg.
- (1990): Zur Logik der Musiksoziologie. Ein Beitrag zur Philosophie der Musikwissenschaft. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- (1999a): Evolutionärer Humanismus. Skizzen zu einem integrativen Forschungsprogramm. In: Jürgen Mittelstraß (Hrsg.): Die Zukunft des Wissens. Workshop-Beiträge zum XVIII. Deutschen Kongreß für Philosophie in Konstanz 1999. Konstanz: Universitätsverlag, S. 231–238.
- (1999b): Kritischer Rationalismus und offene Gesellschaft. Zur Theorie einer demokratischen Wissensgesellschaft. In: Karl Poppers kritischer Rationalismus. Hrsg. von Ingo Pies und Martin Leschke. Tübingen: Mohr (Siebeck), S. 39–70.
- (2004a): Grüner Antikapitalismus. Zur Ideologiekritik der Umweltbewegung. In: Aufklärung und Kritik, Sonderheft Nr. 8, Themenschwerpunkt "Ernst Topitsch", S. 136–158.
- (2004b): "Bildungsgutscheine" – ein Mosaikstein einer Ordnungsethik des Bildungswesens. In: Milton Friedmans ökonomischer Liberalismus. Hrsg. von Ingo Pies und Martin Leschke. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 98–104.
- (2005): Karl Marx und die Ethik des Kapitalismus. In: Aufklärung und Kritik, Sonderheft Nr. 9, Themenschwerpunkt "Was bleibt vom Marxismus?" Nürnberg: Gesellschaft für kritische Philosophie, S. 142–166. Auch Diskussionspapier 05-8, Lehrstuhl für Wirtschaftsethik der Martin-Luther-Universität Halle Wittenberg.
- (2009a): "Menschengemachter Klimawandel"? Ein Symposium. In: Aufklärung und Kritik 16, Heft 1, S. 65-93. Internet: [http://www.gkpn.de/Engel\\_Klimawandel.pdf](http://www.gkpn.de/Engel_Klimawandel.pdf)
- (2009b): Humanevolution, Gesellschaft und der europäische Sonderweg. In: Wuketits, Franz M. (Hrsg.): "Aufklärung und Kritik" Sonderheft 15, Schwerpunkt: Darwinismus. Nürnberg: Gesellschaft für kritische Philosophie, S. 115-131.
- (2010a): Evolutionärer Humanismus als Integrationswissenschaft. In: Groschopp, Horst (Hrsg.): Humanismusperspektiven. Aschaffenburg: Alibri, S. 112-131.
- (2010b): Der Liberalismus ist ein Humanismus. Teil 1. In: Aufklärung und Kritik 17, Heft 1, 7-21.



- (2010c): Vorüberlegungen zu einem Neuen Agnostizismus. In: Engel, Gerhard (2010, Hrsg.): *Aufklärung und Kritik*’, Sonderheft 17, Schwerpunkt: Atheismus. Nürnberg: Gesellschaft für kritische Philosophie [in Vorbereitung].
- Erbrich, Paul (2004): *Grenzen des Wachstums im Widerstreit der Meinungen. Leitlinien für eine nachhaltige ökologische, soziale und ökonomische Entwicklung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fischer, Joachim (2002): *Androiden – Menschen – Primaten. Philosophische Anthropologie als Platzhalterin des Humanismus*. In: Faber, Richard / Rudolph, Enno (Hrsg.): *Humanismus in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 229-239.
- Gandhi, Mahatma (1994/2006): *Was ist Hinduismus?* Frankfurt am Main und Leipzig: Insel.
- Gerhardt, Volker (2002): *Politischer Humanismus. Skizze eines Programms*. In: Figal, Günter (Hrsg.): *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*. Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 47-66.
- Gönnä, Gerd von der (1997): *Nachwort*. In: Pico della Mirandola (1486/1997), S. 107-121.
- Goudsblom, Johan (1995): *Feuer und Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Groschopp, Horst (2009, Hrsg.): *Humanistisches Sozialwort*. Aschaffenburg: Alibri.
- Heitmeyer, Wilhelm (1997): *Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Homann, Karl / Suchanek, Andreas (2000): *Ökonomik: Eine Einführung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hoppe, Hans-Hermann (1993): *Einführung: Ludwig von Mises und der Liberalismus*. In: Mises (1927, 1993), S. 7-41.
- Hülsmann, Jörg Guido (2007): *Mises. The Last Knight of Liberalism*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute.
- Ignatow, Assen (1980): *Die Selbstaflösung des Menschen. Das Schicksal der Frage nach dem Menschen im marxistischen Denken*. In: *Studies in Soviet Thought* 21, S. 301-317.
- Kennedy, Paul (1996): *In Vorbereitung auf das 21. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Koestler, Arthur (1978): *Der Mensch – Irrläufer der Evolution. Eine Anatomie der menschlichen Vernunft und Unvernunft*. Bern und München: Scherz.
- Lewis, Bernard (1994): *Eurocentrism Revisited*. In: *Commentary* 98, Nr. 6, S. 47-51.
- Liebert, Arthur (1946): *Der Universale Humanismus. Eine Philosophie über das Wesen und den Wert des Lebens und der menschlich-geschichtlichen Kultur als Philosophie der schöpferischen Entwicklung*. Zürich: Rascher.
- Lütge, Christoph (2007): *Was hält eine Gesellschaft zusammen? Ethik im Zeitalter der Globalisierung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Luft, Christa (2009): *Akzeptanzkrisen des real existierenden Kapitalismus. Gibt es Alternativen?* In: Groschopp (2009), S. 66-78.
- Marx, Karl (1844/1956): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In: MEW, Berlin: Dietz, Band 1, S. 378-391.
- Miegel, Meinhard (2005): *Epochenwende. Gewinnt der Westen die Zukunft?* Berlin: Propyläen.
- Mises, Ludwig von (1922): *Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*. Jena: Gustav Fischer. Im Internet unter: [http://www.mises.de/public\\_home/article/31/2](http://www.mises.de/public_home/article/31/2)
- (1927/1993): *Liberalismus. Mit einer Einführung von Hans-Hermann Hoppe*. Sankt Augustin: Academia-Verlag 1993. [Reprografischer Nachdruck Jena: Gustav Fischer]
- (1944/2004): *Die Bürokratie*. Sankt Augustin: Akademia. [= *Klassiker der Freiheit*, Band 3].
- Mohn, Liz / Mohn, Brigitte / Weidenfeld, Werner / Meier, Johannes (2007, Hrsg.): *Werte. Was die Gesellschaft zusammenhält*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Neuweiler, Gerhard (2008): *Und wir sind es doch – die Krone der Evolution*. Berlin: Wagenbach.
- Perler, Dominik / Wild, Markus (2005, Hrsg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pickel, Susanne / Pickel, Gert (2006): *Politische Kultur- und Demokratieforschung. Grundbegriffe – Theorien – Methoden. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS-Verlag.

- Pico della Mirandola, Giovanni (1486/1997): *Oratio de hominis dignitate*. Rede über die Würde des Menschen (Lateinisch-deutsch). Hrsg. und übs. von Gerd von der Gönna. Stuttgart: Reclam.
- Pies, Ingo (2006): *Nachhaltigkeit: eine semantische Innovation von welthistorischer Bedeutung*. Diskussionspapier Nr. 2006-12 des Lehrstuhls für Wirtschaftsethik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- und Viebranz, Jörg (2007): *Jon Elster und das Problem lokaler Gerechtigkeit*. Diskussionspapier Nr. 2007-18 des Lehrstuhls für Wirtschaftsethik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Popper, Karl (1973/1984): *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Reese-Schäfer, Walter (2006): *Politische Theorie der Gegenwart in fünfzehn Modellen*. München: Oldenbourg.
- Sartre, Jean-Paul (1944/1994): *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schmidt-Salomon, Michael (2005): *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*. Aschaffenburg: Alibri.
- Simon, Julian L. (1995, Hrsg.): *The State of Humanity*. Oxford: Blackwell.
- Streit, Manfred E. (2006): *Der Neoliberalismus – Ein fragwürdiges Ideensystem?* In: *ORDO* 57, S. 91-98.
- Szent-Györgyi, Albert (1971): *Der fehlentwickelte Affe – oder: Die Unfähigkeit des Menschen, mit seinen Problemen fertig zu werden*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Teufel, Erwin (1996, Hrsg.): *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thurrow, Lester C. (2004): *Die Zukunft der Weltwirtschaft*. Frankfurt am Main: Campus.
- Verbeek, Bernhard (1990/1994): *Die Anthropologie der Umweltzerstörung. Die Evolution und die Schatten der Zukunft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 2. Auflage.
- Weede, Erich (2003): *Mensch, Markt und Staat. Plädoyer für eine Wirtschaftsordnung für unvollkommene Menschen*. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Weisman, Alan (2007): *Die Welt ohne uns. Reise über eine unbevölkerte Erde*. München: Piper.
- Weizsäcker, Carl Christian von (1989): *Ordnung und Chaos in der Wirtschaft*. In: Gerok, Wolfgang / Haken, Hermann et al. (Hrsg.): *Ordnung und Chaos in der unbelebten und belebten Natur*. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 1989, S. 43-57.
- Wild, Marion (2008): *Tierphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Willke, Gerhard (2003): *Neoliberalismus*. Frankfurt am Main: Campus.
- Wilson, Edwin H. (1995): *The Genesis of a Humanist Manifesto*. Amherst, New York: Humanist Press. [http://www.infidels.org/library/modern/edwin\\_wilson/manifesto/index.shtml](http://www.infidels.org/library/modern/edwin_wilson/manifesto/index.shtml)
- Wolf, Frieder Otto (2009): *Bausteine für ein humanistisches Sozialwort*. In: Groschopp (2009), S. 13-30.
- Wuketits, Franz M. (1998): *Naturkatastrophe Mensch. Evolution ohne Fortschritt*. Düsseldorf: Patmos. 2. Auflage.
- Zwiener, Ulrich (1991, Hrsg.): *Verantwortung für Natur und Gesellschaft – Humanistische Tradition und europäische Zukunft*. Jena und Erlangen: Collegium Europaeum Jenense.

### Anmerkungen:

\* Teil 1 dieses Beitrages ist in *Aufklärung & Kritik* 1/2010, S. 7-21, erschienen. Alle Zitatnachweise, die nur die Seitenzahl enthalten, beziehen sich auf Mises (1927/1993).

<sup>1</sup> Mises (1922), S. 384.

<sup>2</sup> Internet: <http://www.lvmf.de/>.

<sup>3</sup> Zur Korrektur derartiger Vorstellungen vom Neoliberalismus vgl. Willke (2003) und Streit (2006). Zum Stand des heutigen humanistischen Denkens über Gesellschaftstheorie vgl. das „Humanistische Sozialwort“ (Groschopp 2009), insbesondere Wolf (2009) und Luft (2009). Wolfs Resümee (2009, S. 29) ist in Diktion und theoretischem Anspruch für den gegenwärtigen Humanismus leider durchaus repräsentativ: „Nach der Krise des Fordismus und der Ausweglosigkeit der neoliberalen Lösungsversuche wäre es auf einer ... methodisch neu gewonnenen Grundlage zu erreichen, dass ein wirklich zeitgenössischer praktischer Humanismus ... einen eigenständigen humanistischen Beitrag zu einer neuen gesellschaftlichen Alternative zu leistet [sic] ...“. Wolf gelingt es allerdings nicht, dabei über

Ankündigungen und eine viel versprechende (nicht: vielversprechende) Befreiungsrhetorik hinauszugelangen. Ludwig von Mises hätte die in diesem Sammelband vertretenen Autoren in seiner wenig diplomatischen Art wohl als einen „Haufen von Sozialisten“ (Hoppe 1993, S. 34) bezeichnet. Zum Scheitern des marxistisch inspirierten Humanismus und zur Notwendigkeit einer theoretischen Neukonzeption vgl. schon Ignatow (1980).

<sup>4</sup> Weizsäcker (1989, S. 46) beschreibt das hier zugrunde liegende Problem der Kooperation so: „Das wesentliche Ordnungsproblem menschlichen Wirtschaftens resultiert daraus, dass die Kooperation von Menschen für die Beteiligten Vorteile bringt und deshalb stabile Formen dieser Kooperation gefunden werden müssen.“ Damit stehen wir vor einer *konstruktiven* Aufgabe: Nicht Aktivismus, Demonstrationen und Protest (sie können nur Defizite anzeigen, aber nicht beseitigen), sondern zualterererst das intellektuelle Durchdringen gesellschaftlicher Probleme nach Maßgabe der hier führenden Wissenschaften führt weiter.

<sup>5</sup> Pindar, *Pythische Oden* II, 72. Vgl. dazu Jaeger, Werner: *Die Formung des griechischen Menschen*. Band I, Berlin und Leipzig (1934) S. 5, sowie Buck (1987), S. 14. Man könnte hier einwenden, dieses Ideal sei aristokratischer Natur und könne daher nur von Wenigen verwirklicht werden. Aber auch die zivilisatorische Errungenschaft der Individualisierung kommt in modernen Gesellschaften in derselben Weise immer mehr Menschen zugute, wie auch schon früher anfängliche Luxusgüter allmählich zur zivilisatorischen Selbstverständlichkeit geworden sind. Für Mises gilt: „Vieles von dem, was uns heute als notwendig erscheint, erschien einst als Luxus.“ (S. 28) Die Demokratisierung des Luxus erstreckt sich inzwischen auch auf die Lebensstile (S. 29) – und ermöglicht es damit immer mehr Menschen, dem Ideal Pindars näherzukommen.

<sup>6</sup> Gerade ein *Evolutionärer* Humanismus akzentuiert also nicht so sehr biologische *Gemeinsamkeiten* zwischen Mensch und Tier, sondern vorrangig die (auch biologischen) *Differenzen*: Es geht nicht darum, woher wir kommen, sondern wo wir jetzt stehen – und wohin wir gehen. Vgl. dazu Engel (1999a und 2010). Auch heute noch muss sich der Humanismus reduktionistischer Definitionsversuche erwehren. Im antireligiösen Bemühen, den Menschen als *Krone der Schöpfung* zu demontieren, indem man in der evolutionären Anthropologie die

Wurzeln jeder menschlichen Fähigkeit im Tierreich herauszuarbeiten versucht, übersieht man, dass der Mensch und die von ihm geschaffene moderne Gesellschaft die *Krone der Natur* ist – nämlich das komplexeste, vielseitigste, kreativste und bei weitem dominierendste Lebewesen. Vgl. dazu Neuweiler (2008) und Engel (2009b). Die humanistische Aufgabe, gegen den herrschenden evolutionären Reduktionismus einen komplexen Begriff des Menschen durchzuhalten, wird inzwischen zunehmend anerkannt: „Humanismus prägt geschichtlich dann die Selbstausslegung des Menschen, wenn der Mensch sich in seinem Bild-Begriff dem Bann einer Transzendenzgeschichte – ein Geschöpf Gottes zu sein – entwindet, ohne in eine Geschichte der Natur – bloß als Epiphänomen des Kosmos aufzutauchen wie ein Stein – zurückzufallen.“ (Fischer 2002, S. 229)

<sup>7</sup> Unter „Geist“ verstehe ich hier nicht nur die menschliche *Fähigkeit*, Ideen zu entwickeln und zu verstehen, sondern auch die *tradierte Menge an objektivierten Gedanken* – also die *Welt 3* im Sinne Karl Poppers. Vgl. dazu Popper (1973/1984), Kap. IV; zur Erläuterung Engel (1999b), S. 58-62.

<sup>8</sup> Zu Kooperationsgewinnen multidisziplinärer Arbeit vgl. Engel (2009a und 2010a) sowie (1980) und (1990). Für Volker Gerhardt (2002, S. 47) ist der Humanismus heute nur als „*politische Bewegung*“ zukunftsfähig. Dies ist insofern unzutreffend, als der Humanismus schon in Antike und Renaissance als *integratives Theoriebildungsprogramm* interpretiert wurde, das politische Implikationen besitzt, ohne sich in ihnen zu erschöpfen. Wir können an diese Traditionen durchaus mit Gewinn anknüpfen.

<sup>9</sup> Der Astronom Friedrich Wilhelm Bessel drückte diesen Gedanken im 19. Jahrhundert in Abgrenzung zum Neuhumanismus klar aus: „Wollen die Verteidiger des üblichen Schulunterrichts sich ihrem Vorbilde ganz anschließen, so müssen sie nicht die Sprache, sondern die Sachen lehren, womit die Griechen sich beschäftigt haben.“ (F. Paulsen: *Geschichte des gelehrten Unterrichts*. Berlin/Leipzig 1921, Band II, S. 551; zitiert nach Buck (1987), S. 404. Für ein in diesem Sinne besonders gelungenes Beispiel intellektueller Kooperation zwischen antiker und moderner Philosophie vgl. Ebert (1974).

<sup>10</sup> Zur Konzeption eines Universalen Humanismus vgl. schon Liebert (1946).

<sup>11</sup> Vgl. dazu Engel (1990), (1999a) und (2010a).

<sup>12</sup> Vgl. dazu Engel (2010c).

<sup>13</sup> Wenn wir das Wiederanknüpfen an die griechische Antike als wesentliches Definitionsmerkmal einer humanistischen Position gelten lassen, war Cicero zweifellos der erste Humanist, da er, wie später die Renaissance-Humanisten, das griechische Vorbild sogar in Titelgebung und Struktur seiner Arbeiten nachahmte.

<sup>14</sup> Cicero (1988), S. 189-199. Die Maxime „Global denken!“ hat also eine ehrwürdige humanistische Tradition.

<sup>15</sup> von der Gönna (1997), S. 108.

<sup>16</sup> Allerdings ist es nicht selbstverständlich, dass Menschen die in ihnen angelegten Möglichkeiten auch nutzen, und deshalb *können* sie in niedrigere Stadien zurückfallen: Die Entwicklung geistiger Fähigkeiten verlangt Anstrengungen und – aus heutiger Sicht – auch Anreize und Institutionen, die sie fördern. Nach zeitgenössischer Überzeugung (Dresden 1968, S. 67) *kann* der Mensch eben auch wie ein Tier dahinvegetieren oder gar wie eine Pflanze bewegungsarm dahindämmern. Für die heutigen, animalistisch orientierten Humanisten sei hinzugesetzt: Obwohl wir heute wissen, dass Tiere keineswegs nur „dahinvegetieren“, ist doch der Graben zwischen Mensch und Tier gewaltig und wird immer wieder unterschätzt (zu den methodischen Konsequenzen vgl. Engel 2010a, S. 130 f.). Um nur ein Beispiel zu nennen: Kein Tier hat die zivilisationsschaffende, also prometheische Leistungshürde überwunden, Feuer zu machen (und erst recht nicht die, es zu unterhalten). Zur anthropologischen Rolle des Feuers vgl. Goudsblom (1995). Zur Tierphilosophie vgl. Perler und Wild (2005) und Wild (2008).

<sup>17</sup> Diesen Ausdruck sowie die Textpassage, in dem er vorkommt, habe ich übernommen aus Engel (2010a), S. 121.

<sup>18</sup> Pico (1486/1997), S. 53.

<sup>19</sup> Vgl. dazu etwa Buck (1991), S. 353: „Wenn er sich auf ungewöhnlich viele Autoren stützt, tut er es in der Überzeugung, dass die Wahrheit das Ergebnis einer alle philosophischen und theologischen Lehren umfassenden Tradition ist, eine Überzeugung, die er mit Ficino teilte.“ In Engel (2009a) habe ich das Konzept der Dialogizität auf das Problem des „menschengemachten Klimawandels“ angewandt.

<sup>20</sup> Ludwig Mises, *Theory and History* (New Haven, Conn.: Yale University Press 1957), S. 293-294, zitiert nach Hülsmann (2007), S. 43. Mancher Fachkollege hätte sich wohl gewünscht, dass Mises

diese Einstellung nicht auf humanistische Studien beschränkt hätte.

<sup>21</sup> Hülsmann (2007), S. 1000. Eine entsprechende Einstellung wird auch in Mises (1944/2004, S. 109-113) deutlich, wo er das Schwinden des kritischen Bewusstseins in den westlichen Ländern geißelt – wobei wir mit Karl Popper gerade die Bereitschaft zu Kritik und Innovation als zentrale intellektuelle Bestandteile der westlichen Zivilisation ansehen können.

<sup>22</sup> Vgl. dazu Teil 1 dieses Aufsatzes (Engel 2010b), Abschnitt 1.4.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden Text Wilson (1995).

<sup>24</sup> Vgl. dazu etwa Bragg et al. (1933), Satz Drei: „Humanisten vertreten eine biologische Sicht des Lebens. Sie glauben [!] daher, dass der traditionelle Dualismus von Körper und Geist aufgegeben werden muss.“ Ich glaube das auch – allerdings in einem ganz anderen Sinne: Aus gesellschaftstheoretischer Perspektive ist m.E. nur ein „praktischer Dualismus“ relevant (Popper 1945/2003, S. 121), der es ermöglicht, ontologische Grabenkämpfe zu umgehen. Vgl. auch die Bemerkungen zu Popper im Schlussabschnitt unten.

<sup>25</sup> Zitiert nach Wilson (1995), Kap. 8, S. 2-3. Buschmans Brief vom 17. April 1933 erschien in der gleichen Ausgabe wie das *Manifest* selbst.

<sup>26</sup> Wilson (1995) Kap. 6, S. 1. Es muss kaum betont werden, dass entsprechende Bedenken auch gegen das sogenannte „Manifest des evolutionären Humanismus“ geltend gemacht werden können und müssen (Schmidt-Salomon 2005). (Um Verwechslungen zwischen unseren Konzeptionen zu erschweren, spreche ich, wo immer möglich, vom „Evolutionären Humanismus“ statt vom „evolutionären Humanismus“ Schmidt-Salomons. So wird auch terminologisch sinnfällig, dass ich „Evolution“ auch konzeptionell groß schreibe – nämlich in (An-)Erkennung der evolutionär erreichten Systemebenen, die wir nicht reduzieren können, ohne das spezifisch Menschliche, das „Humane“, aus den Augen zu verlieren. Vgl. auch Anm. 6 oben.)

<sup>27</sup> „Dass in einer sozialistischen Gesellschaft in der Wirtschaft überhaupt nicht *gerechnet* werden kann, das macht jeden Sozialismus undurchführbar.“ (S. 62, Hv. i.O.)

<sup>28</sup> Kein Geringerer als Niccolò Machiavelli hat diese befreiende Wirkung des Buches gerühmt – vielleicht am eindrucksvollsten in einem Brief an den

Florentinischen Botschafter in Rom: „Wenn der Abend kommt, kehre ich nach Hause zurück und trete in mein Studierzimmer ein. An der Schwelle entledige ich mich meines Alltagskleides, das mit Schlamm und Kot bedeckt ist, und lege königliche Gewänder an. Und, angemessen gekleidet, betrete ich den ehrwürdig alten Hof der Männer des Altertums. ... Dort schäme ich mich nicht, mit ihnen zu sprechen und sie nach dem Grund ihres Handelns zu fragen. ... Ich lebe ganz in ihnen.“ (Niccolò Machiavelli: *Lettere* [Briefe]. Mailand 1961, S. 304. Zitiert nach Buck (1987) S. 138.

<sup>29</sup> Vgl. dazu S. 101: „Die Schul- und Unterrichtsfrage hat ... Bedeutung in jenen weiten Gebieten, in denen verschiedene Sprachen sprechende Völker durch- und nebeneinander wohnen. Hier gewinnt die Frage, welche Sprache zur Grundlage des Unterrichtes gemacht werden soll, eine entscheidende Bedeutung. Sie kann über die Zukunft der Nation entscheiden.“

<sup>30</sup> Als Beispiel aus der Tradition der libertären Mises-Rezeption seien Blankertz (1989) und (2001) genannt. Einige vorbereitende Überlegungen aus ordoliberaler Sicht finden sich in Engel (2004b).

<sup>31</sup> Ein Beispiel ist Mahatma Gandhi (1994/2006, S. 65), für den Indien ein Bollwerk gegen den westlichen Materialismus bleiben sollte: „Wir sind geblendet vom materiellen Fortschritt der westlichen Wissenschaft. Ich bin nicht angetan von diesem Fortschritt. Mir will es sogar fast scheinen, als hätte Gott in seiner Weisheit Indien vor diesem Fortschritt bewahrt, damit es seine besondere Aufgabe, nämlich den Ansturm des Materialismus zu widerstehen, erfüllen kann.“ Aus humanistischer Sicht wäre zu erwidern: Gott hat in seiner Weisheit dem Menschen allerdings auch das intellektuelle Potential gegeben, *auf Grund* verbesserter geistiger Leistungen den materiellen Fortschritt zu fördern, was wiederum verbesserte geistige Leistungen ermöglicht. Das moderne Indien ist Gandhi in diesem Punkt übrigens nicht gefolgt.

<sup>32</sup> Kapitalistische Unternehmen können, wie wir inzwischen wissen, in instabilen Staaten sogar eine Rolle als demokratische Pionierinstitutionen übernehmen: Wenn sie angemessen organisiert sind, liefern sie den in ihnen Beschäftigten ein Modell friedlichen Zusammenlebens und gemeinsamer arbeitsteiliger Produktivität. Vgl. Homann und Suchanek (2000), Kap. 5.3.

<sup>33</sup> Zu demografischen Zahlen, Daten und Fakten vgl. Birg (1996).

<sup>34</sup> Biologen neigen hier zu einer anderen Wahrnehmung. Vgl. Ehrlich (1968/1973) und Verbeek (1990/1994). Zu grundlegend anderen Schlussfolgerungen gelangen die entsprechenden Beiträge in Simon (1995).

<sup>35</sup> Diese erstaunliche Prognose stammt immerhin aus dem Jahre 1927.

<sup>36</sup> Zur geschichtlichen und systematischen Bedeutung des Nachhaltigkeitsgedankens vgl. Pies (2006).

<sup>37</sup> Erst auf einer dritten, ebenfalls nachgeordneten Stufe würde ich den spezifisch *ökologischen* Nachhaltigkeits-Gedanken akzeptieren. Vgl. dazu Engel (2004a) und (2009a). Für Erbrich (2004, S. 200) gilt das Umgekehrte: Die *ökologische* Nachhaltigkeit habe eine „vorrangige Bedeutung“. Wenn man jedoch den Umgang mit ökonomischen und ökologischen Knappheiten *lernen* muss, ist im Gegenteil gerade die Bewahrung eines Systems von „vorrangiger Bedeutung“, das sich in dieser Hinsicht als lernfähig und daher anpassungsfähig erwiesen hat.

<sup>38</sup> Zu in diesem Sinne verfehlten Zuschreibungen von „Fehlentwicklungen“ vgl. etwa Szent-Györgyi (1971); Koestler (1978); Wuketits (1998). Mises würde in seiner undiplomatischen Art vielleicht sagen: Wenn man sich abwertend über Charakter und Moral der Menschen verbreitet, hat man wenig Arbeit und überdies das Publikum schnell auf seiner Seite – erfordert doch eine sachangemessene Theoriediskussion auf beiden Seiten erheblich höhere kognitive Investitionen als das bloße Moralisieren und Herumwerten.

<sup>39</sup> So lautet der Titel von Kapitel 5 in Thurow (2004).

<sup>40</sup> Die Tabelle geht zurück auf Reese-Schäfer (2006), S. 181. Änderungen und Zusätze von mir.

<sup>41</sup> Dazu gehören vor allem die Religionskritik (!), der reduktionistische Materialismus und der Antikapitalismus.

<sup>42</sup> Marx (1844/1956), S. 385.

<sup>43</sup> Vgl. dazu auch Engel (2005), S. 152.

<sup>44</sup> Zu einer menschengemäßen Wirtschaftsordnung in diesem Sinne vgl. Weede (2003).

<sup>45</sup> Vgl. dazu den Titel von Sartre (1947/1994).

<sup>46</sup> Mises (1927/1993), S. 164.

<sup>47</sup> Weisman (2007).

<sup>48</sup> Popper (1973/1984), S. 111.

<sup>49</sup> Vgl. dazu etwa Teufel (1996); Heitmeyer (1997); Lütge (2007); Mohn et al. (2007); Pies und

Viebranz (2007). Zum Stand der sozialwissenschaftlichen Forschung zur politischen Kultur vgl. Pickel und Pickel (2006).

<sup>50</sup> Zum Problem der Zukunft Europas und des Westens insgesamt vgl. Bell (1976); Zwiener (1991); Kennedy (1996); Baasner und Klett (2007).

*Zum Autor:*

*Gerhard Engel (58) ist Lehrkraft für besondere Aufgaben am Seminar für Philosophie an der Technischen Universität Braunschweig, Präsident der Humanistischen Akademie Bayern e.V. und Lehrbeauftragter für Wirtschaftsethik an der Fachhochschule Nordhausen. Er arbeitet über Humanismus, Kulturphilosophie, Politische Philosophie, Wirtschaftsethik und Metaphilosophie.*