

Εἰς τὴν εἰσήγησιν τοῦ καθηγητοῦ κ. Arnold Gehlen ἐπηκολούθησε συζή-
τησις, ἣς μετέσχον οἱ κάτωθι :

KONST. J. VOURVERIS :

Ich bin Ihnen, verehrter Kollege Gehlen, aus dem Grunde sehr dankbar, daß Sie ein Thema gewählt haben, mit dem ich mich ungefähr 20 Jahre beschäftigt habe. Und ich bin aus einem anderen Grund auch dankbar, daß Sie meine Kenntnisse über die humanistische Bewegung und den humanistischen Geist in der ganzen Welt auch im Osten bereichert haben. Und noch einen dritten Grund für Dankbarkeit habe ich, daß Sie diesen Begriff «Humanitarismus» in Beziehung zu den traditionellen Begriff «Humanismus» erklärt haben. Was möchte ich noch jetzt sagen? Ich werde Sie nicht fragen, ob Sie ein Anhänger des Humanitarismus sind, den Sie durch Ihren Vortrag charakterisiert haben, denn dieses Recht habe ich nicht. Wenn Sie aber selbst das sagen möchten, so nehme ich es dankbar an. Aber ich möchte betonen, daß es einen einheitlichen Humanismus heute nicht gibt und in der Vergangenheit nicht gab, sondern es gibt verschiedene Humanismen. Wer ist der erste? Meiner Meinung nach ist der erste Humanismus nicht der Renaissance - Humanismus; hier, in Griechenland, spricht man von οὐμανισμός (ein Transkribieren des Terminus Humanismus) und man denkt, es sei alles Humanismus. Doch glaube ich, daß der Terminus οὐμανισμός — wie man hier sagt — nur zu dem Renaissance - Humanismus paßt. Nach meiner Meinung fängt der Humanismus nach dem Ende der griechischen *Polis* an, also nach dem Ende des 5. Jh. v. Chr. Die Griechen haben den Begriff des ἀνθρώπος aus der Vielheit und den vielen Menschen geschaffen. Die sind die Begründer des Begriffes des einen Menschen, die Menschenschöpfer, die Erfinder der Idee des Menschen. Das steht mir fest. Die Menschen, Zeiten und Völker nach den Griechen, die diesen Begriff übernommen und verstanden haben und die Liebe zu diesem Menschen nicht sofort, sondern durch die Einflüsse von verschiedenen Seiten und zwar vom Griechentum weitergeführt haben, haben den Ausgang des Humanismus markiert. Also, die Griechen waren nicht Humanisten in dem Sinne; Humanisten waren die nach dem griechischen Vorbild wirkenden Menschen und Völker — und zwar erst die Römer. Diese sind die ersten Humanisten. Über die weiteren Phasen des Humanismus werde ich nicht sprechen. Im Laufe der Zeit sind mehrere Zuschüsse in den griechischen humanistischen Raum eingetreten (Römischer Humanismus, Christlicher Huma-

nismus, der Humanismus des Mittelalters, der Neuen Zeit, der Mathematik, der modernen Physik und zuletzt der Technik, denn auch die Techniker sind aus dem Grunde Humanisten, weil sie durch ihre Entdeckungen dem Menschen helfen und sein Leben bessern). So ist der humanistische Raum erweitert worden. Ich habe einen Beitrag darüber im 2. Band der Akta des 1. Symposions unter dem Titel: «New Dimensions of the humanistic Phenomenon» griechisch und englisch veröffentlicht.

Daß der heutige Humanismus in mancher Hinsicht auch politisch gefärbt und beeinflusst ist, ist nicht zu leugnen. Denn auch der ursprüngliche Humanismus, d.h. was die Griechen darunter verstanden, war gerade ein politischer Humanismus. Der unpolitische Humanismus im Altertum fängt in der nachklassischen Zeit, mit Menander z.B., an (*ὡς χαρὴν ἔστ' ἄνθρωπος, ἂν ἄνθρωπος ᾖ*): der Mensch von Menander ist nicht der Bürger - Mensch, sondern der *ἄνθρωπος* als Individuum außerhalb der bestimmten Grenzen des Staates (*πόλις*) usw. Nun: was ist der Hauptglaube unserer Gesellschaft? Humanismus ist der Glaube an den Menschen, an den freien Menschen, der mit den anderen im Recht zusammenlebt in einem rechte-dirigierten Staate. Aber diese Stellung, dieser menschliche Stoff wird sehr gut ausgestaltet durch den altgriechischen Geist, durch die griechischen Schriftsteller und Denker (*studia humaniora*). Zweitens: wir glauben, daß wir nicht einen aristokratischen Humanismus treiben, sondern einen Volkshumanismus für alle Schichten des Volkes und in allen Ländern, und drittens, daß wir mit diesen Fortschritten der Technik nicht den Humanismus unter die Technologie stellen wollen. Wir vermeiden eine Technisierung des Humanismus und bezwecken eine Vermenschlichung der Technik. Und ich glaube, daß auch viele Techniker derselben Meinung sind. Und ich würde in diesem Moment vorschlagen, wenn unser Symposion diese Spalten zwischen Geistes- und Naturwissenschaften vermeiden und die Einheit des Wissens wieder gewinnen will, ein eifriger Wunsch von unserem Symposion ausgesprochen zu werden, daß auch in die Technologischen Anstalten (höheren und mittleren technischen Schulen) humanistische Fächer oder Unterrichtsstunden mit humanistischem Bildungsgut eingeführt werden.

PAUL WEISS :

Ihr Vortrag, wenn ich so sagen darf, war «music for my ear». Er gibt mir Gelegenheit, vielleicht auch die Frage, die Herr Verbeke

gestellt hat, an einem Beispiel klarzulegen. Ich mußte mich leider aus Zeitmangel mehr an die Peripherie der Grundprobleme halten, kann aber als Zusatz nun darauf hinweisen, daß wir heute ein vortreffliches Beispiel nicht nur von der allgemeinen Verwirrung und Unklarheit unserer wissenschaftlichen Semantik, sondern auch von der Wandelbarkeit der Begriffe, zu hören bekamen. Es handelt sich um die verschiedenen Thesen, die mit der Zeit zu «-ismen» erstarrten. Ob wir jetzt diesen oder jenen «-ismus» adoptieren, hängt doch immer von unserer menschlichen Deutung und Einstellung ab, die, wie ich früher gesagt habe, als Hirnprodukt keinen starren stereotypen Charakter haben, sondern je nach der persönlichen Eigenart innerhalb eines engeren, durch Tradition, Gewohnheit, Einbildungskraft, etc., umschriebenen Kreises variieren. Vorläufig dürfen wir dieses individuelle Denkelement noch zum Ausdruck bringen, denn wir sind noch nicht zur Soziologie des Insektenstaates avanciert worden, wo alle Arbeiter schon als Arbeiter, alle Krieger als Krieger, alle Drohnen als Drohnen, und jede Bienenkönigin als Königin, geboren und aufgezogen werden, ohne ihren Stand je wechseln zu können. Also, so lange wir noch jeder unsere persönliche Eigenart in einem gewissen Maße entwickeln und beibehalten dürfen, sollen wir sie eifersüchtig wahren und schöpferisch entfalten und uns nicht auf die monomanen und apodiktischen Vorschriften dieses oder jenes «-ismus» gleichschalten lassen. Das wollte ich nur nebenher erwähnen, denn ob das nun Partikularismus oder Globalismus oder Humanismus oder was sonst ist, wie weit das überhaupt etwas mit dem Begriff der *Humanität* etwas zu tun hat, darauf will ich mich am besten nicht einlassen.

Aber eines möchte ich als Frage noch vorbringen: Wie weit hat sich denn das menschliche Denken infolge des steten Wachstums unserer naturwissenschaftlichen Kenntnisse von jenen starren historischen «-ismen» emanzipiert? Wie ich auszuführen versuchte, hat sich ja gezeigt, daß alle unsere Betrachtungen menschlicher Phänomene und Funktionen, ob nun physiologischer, psychologischer, oder gesellschaftlicher Art, nur als *Systemhandlungen* verstanden werden können, die sich in einer hierarchischen Skala von Größenordnungen abspielen. Das ist eine grundlegende Eigenschaft der Natur, die wir einfach anerkennen müssen, die aber den alten eingewurzelten Ideen eines Mikro-determinismus empirisch völlig widerspricht. Das stellt also die Menschen vor eine ganz neuartige, auf Erfahrung beruhende Einsicht: ein *System* (des Hirns, des Menschen, der Nation, der Gesellschaft, etc.) ist in seiner Ganzheit stabiler als es uns die viel größere Variations-

breite und Freizügigkeit seiner Bestandteile nach den Regeln eines Mikrodeterminismus erwarten ließe, bleibt aber trotzdem stetiger evolutionärer Wandlung seiner integralen Form fähig. Um nun das menschliche Denken mit dem Gedanken dieses stetigen systemhaften Evolutionsprozesses im Weltgeschehen vertraut zu machen, müßten wir lernen, seine althergebrachte Denkweise in scharf abgegrenzten gedanklichen und sprachlichen Kategorien zu entschärfen. Dazu gehört auch, ihm die naturwissenschaftlich falsche Idee, daß er «nur» ein Herdentier ist, auszutreiben; ihm klar zu machen, daß weder der Einzelmensch, noch die Gesellschaft, noch irgendwelches System, ein Homogenat ist, das heißt, eine homogene Masse, die durch irgendeinen juristischen oder politischen «-ismus» zur Einförmigkeit und Gleichförmigkeit verurteilt werden kann, denn so ein Hirngespinnst wäre lebensunfähig, da es mit der Natur eines Lebewesens, also auch eines Menschen, ganz unverträglich und unvereinbar ist. Was die Natur uns zeigt, ist, daß auf jeder Ebene der Hierarchie der Welt sich das H e i s e n b e r g Prinzip der Unbestimmtheit (oder Unbestimmbarkeit), gewissermaßen stufenweise, wiederholt. Das besagt, daß wir für den Menschen *als ganzen* eine Kontinuität der Identität feststellen können, ohne sie durch eine entsprechende Konstanz des Verhaltens seiner viel freizügigeren Bestandteile erklären zu können. Obzwar also die Freizügigkeit der Teile sich der systemhaften Ordnungsregel des ganzen Systems — im gegebenen Fall, des Menschen — unterworfen zeigt, ist der Einfluß nicht ein direkter vom höchsten bis zum niedrigsten Elementarniveau, sondern er wirkt durch die dynamischen Zwischenstufen von Teilsystemen — der Staat durch seine Bürger, der Einzelmensch durch seine Organe, das Organ durch seine Gewebe, das Gewebe durch seine Zellen, die Zellen durch ihre Molekülverbände, und so fort.

Der ganze Mensch kontrolliert und reguliert also nicht alle seine Milliarden Zellen direkt, sondern durch hierarchische Zwischenstadien, und in dem gleichen Sinne wäre es absurd, die vier Milliarden Menschen auf der Erde in eine undifferenzierte homogene globale «Menschheitsmasse» zusammenballen zu wollen. In der Hierarchie der Systeme hat jede Zwischenstufe etwas, was etwa den p o l a n y'schen «Randbedingungen» entspricht, ähnlich einem Integral in der Mathematik. Solche Randbedigungen definieren die Ganzheitsstruktur des gegebenen Systems, aber was sich innerhalb dieser Randbedingungen abspielt, ist so variant und unvorhersagbar im Detail, daß man es als regellos ansehen würde, wenn es nicht durch die Gesetzmäßigkeit der Dynamik des übergeordneten Kollektivsystems ganzheitlich integriert wäre. Nun kön-

nen aber dieselben Teileinheiten in mehreren verschiedenen Systemgestaltungen auftreten, oft auch alternativ. Demgemäß können also auch dieselben Menschen im Rahmen ihrer Familienordnung (auf die Sie hingewiesen haben) ganz anders reagieren, als sie es eventuell unter den Randbedingungen einer Religionsgemeinschaft oder einer staatlichen Gesetzesordnung tun würden. Obwohl die Randbedingungen, und damit die Gestalt des Systems, je nach der Mode, den Umständen und dem Stilwechsel, Änderungen unterliegen, die Grundgesetze, die der inneren Dynamik des Systems unterliegen, bleiben unveränderlich. So findet man denn auch zwischen allen Menschen untereinander und ebenso allen menschlichen Organisationen, etwa Staaten, grundlegende Gleichartigkeiten und davon abweichende Formverschiedenheiten. Das heißt aber nicht, daß man sich danach so etwas wie einen idealen Menschentyp oder idealen Staatstyp vorstellen darf, die jeder eine körperlose Phantomexistenz (wie der Staatsgedanke von O t h m a r S p a n n) beibehalten würden, auch wenn ihre Bestandteile — Zellen im Menschen; Menschen im Staat — ihren Systemzusammenhang verloren hätten.

Über den nationalen, gesellschaftlichen, religiösen, usw., Systemen stehen dann wieder höhere, mehr universelle Systemeinheiten, und darüber schließlich die Menschheit als Ganzes, und über die Menschheit hinaus, wenn Sie den Blick heben, natürlich der Gesamtkreis des Universums, das ja die menschliche «Umwelt» beinhaltet, die neuerdings «wiederentdeckt» wurde, als ob man sie je hätte vernachlässigen dürfen. Die Tatsache, daß innerhalb jeder dieser Größenordnungen die Natur durch Untersysteme und nicht direkt von oben nach unten durchlaufend mit den letzten Elementarbestandteilen operiert, ist von tiefer Bedeutung, denn das gilt sinngemäß natürlich auch für die Beziehung zwischen dem System der Gesellschaft und ihren Untergruppen, und zwischen diesen und den einzelnen Menschen. Auf beiden dieser Systemebenen, wie in der gesamten Welthierarchie, bekräftigen die Naturgesetze die relative *Freizügigkeit* der konstituierenden Bestandteile auf dem niedrigeren Niveau im Rahmen der Ganzheitsregulation des Kollektivsystems nächst höherer Größenordnung her ausgeübt wird. Und in diesem Sinne, glaube ich, hat die *Systemlehre* der Soziologie und unserem ganzen Denken, nicht nur naturwissenschaftlich, sondern ebenso sehr geisteswissenschaftlich, viel zu bieten. Sie kann an die Stelle leerer Worte eine strikt mathematische Methodologie setzen und dadurch zu einer Rationalisierung des menschlichen Verhaltens führen die dem Menschen nicht, wie andere Konzepte, das Freiheitsrecht sei-

ner Individualität abzusprechen versucht. Hier, scheint mir, liegt einer der engsten Berührungspunkte zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, nicht bloß als Analogie, sondern im Sinne echter Synthese in der Richtung einer universellen *Gesamtwissenschaft* auf logischer Grundlage.

T. TASSIOS (Athens):

Mister Chairman,

I am apologizing for taking the floor — I was not intended to speak at all. My scientific specialty lies very far from Prof. Gehlen's discipline. Nevertheless, this is an opportunity for me to say how much honoured I felt, by attending such a crystalline presentation of ideas by Prof. Gehlen.

One of the reasons of this intervention is that I am feeling a certain disquietude about the nature of our Society and of our futur action, as described by Prof. Vourveris. Let me explain very rapidly my point.

I understand that the theme of today has a clear sociological aspect. Consequently, all «humanisms» described are related to human behaviours. And it is reasonable to admit that behind any behaviour lies a certain philosophical attitude. If this is correct, every «humanism» should be considered as such a basic philosophy, able to produce ideologies, political systems, social behaviour, educational methodologies etc., as simple «by-products» of a fundamental humanistic attitude. And, in my mind, our Hellenic Society for Humanistic Studies and the International Center have a clear interest to aim at such a fundamental meaning of their humanistic title. To this respect it is worth to remind that humanism as a philosophy is founded on some basic principles of a, more or less, existensialistic nature: Man is considered as a values-producing being, axiomatically independent of any presupposed dogmatic sovereignty (of terrestrial or celestial edition) — a gifted existence, with intellectual and intuitional abilities to disclose the Nature and or to open himself to the Transcendence. It seems to me that every «humanism» enumerated today should be considered as a partial aspect (or, sometimes, as a mere application) of a fundamental philosophy of this kind, and should be studied accordingly.

Now, it comes my question: Is this acceptable among us? More specifically, when we label ourselves as «humanists», do we mean that we are sharing a living philosophy, a common basic attitude, in front of the many problems of life? Are we investigating the various areas

of application of this philosophy (Moral, Education, Politics, History etc.) without losing the perspective of the whole?

Our very Symposium, does-it fall within this frame of ideas?

Because, if (as, sometimes, I have the feeling) we are just studying the classic letters («existenzlos philologische Humanismus», according to J a s p e r s) and, at some other instances, we express our romantic affection to other human beings («humanitarianism») and so on, I really do not see many reasons to gather such a wide spectrum of specialties (theologists and biologists, historians and engineers).

Does Prof. Gehlen think that the modern use of the term «humanism» should be reserved to such a broad philosophy rather, than to its mere partial (and somehow immature) aspects of the past?

Thank you.

HARALD RIESENFELD :

Herr Kollege Gehlen hat in eindrücklicher Weise gezeigt, wie man mit der Renaissance versucht hat, die Idee des Menschlichen in verschiedener Art auf gesellschaftlicher Ebene zu verwirklichen. Ich möchte mir erlauben zu dieser fruchtbaren Problemstellung noch einige Bemerkungen zu machen. Wenn wir versuchen, die Quellen des Verständnisses des Menschlichen darzulegen, dürfen wir nicht vergessen, die Traditionslinie zu berücksichtigen, die im Alten Testament hervortritt. Zu der Zeit als griechische Philosophen eben erst anfangen, die Idee des Menschlichen zu bedenken, lag z.B. schon der achte Psalm vor, mit seinen Worten: «Was ist der Mensch, daß Du seiner gedenkst... Mit Macht und Ehre hast du ihn gekrönt». In der alttestamentlichen Tradition findet sich eine wichtige Komponente des Denkens über das Menschliche. Schon vor Beginn unserer Zeitrechnung kam es zu einer bedeutsamen Konfrontation der alttestamentlich-jüdischen Linie mit dem griechischen Denken. Dies zeigt sich in den Schriften, die jetzt immer weiter und immer besser bearbeitet werden, der jüdisch-hellenistischen Weisheitsliteratur. Diese ist ihrerseits eine Voraussetzung für das neutestamentliche Denken über den Menschen.

Die Entwicklung des Humanitätsgedankens seit der Renaissance läßt sich schwerlich verstehen ohne Rücksichtnahme auf die «Substruktur», die das Christentum und damit auch das christliche Verständnis des Menschen im Abendland gebildet hat und immer noch bildet.

JOH. PAPAŁEKAS (Bochum) :

Herr Professor Gehlen hat mit der ihm eigenen Meisterschaft einen besonders aufschlußreichen Entwurf, eine Art soziologische Formenlehre des Humanismus präsentiert, die von manchem, namentlich von Nicht-Soziologen, als «desillusionierend» empfunden worden sein mag. Nun, es gehört mit zur Aufgabe der soziologischen Analyse, desillusionierend oder zumindest ernüchternd zu wirken, die «freischwebenden» Ideen zur Realität in Beziehung zu setzen. Dies ist Herrn Gehlen in hervorragender Weise gelungen.

Zu der vorgetragenen Typologie — kommunistischer Humanismus, kosmopolitischer Humanismus und aristokratischer Humanismus — darf ich ein paar kurze Bemerkungen machen.

Sie — die Typologie — scheint mir idealtypischer Natur zu sein, denn die drei Humanismus-Begriffe stellen — wenn ich recht sehe — rationale Steigerungen historisch vorfindbarer Elemente ins Reine dar. Wenn dem so ist, dann stellt sich die Frage nach dem gesellschaftlichen Stellenwert und dem realsoziologischen Bezug der drei Ismen. Idealtypische Begriffe sind — wie M a x W e b e r gezeigt hat — außerordentlich wichtige Instrumente der Erkenntnis, die den Zugang zur Realität erst ermöglichen, aber sie sind keine eigentlichen Abbilder der Realität.

Der kommunistische Humanismus-Begriff ist — glaube ich — eindeutig und klar, ebenso seine klassenkämpferische Funktion. Der klassenkämpferische Humanismus bildet eine ebenso unentbehrliche wie äußerst wirksame ideologische Waffe aller kommunistischen Schattierungen im Kampf gegen ihre Widersacher.

Anders verhält es sich wohl mit dem kosmopolitischen Humanismus oder Humanitarismus. Sein gesellschaftlicher Stellenwert und seine soziologische Bedeutung erscheinen mir zwielichtig, was sich aus den Strukturveränderungen der sozialen Träger-Gruppe des Humanitarismus, der Intellektuellen, ergibt. Die «Klasse der Intellektuellen» in den entwickelten Industriegesellschaften des Westens hat sich gegenüber der hellenistischen Zeit, aber auch der Aufklärung des 18. Jahrhunderts nicht nur zahlenmäßig vermehrt — ein Umstand, der bereits die Chancen der Wahrnehmung ihrer spezifischen Interessen wesentlich verstärkt. Auch der soziale Wert — ich würde sagen: der Unterhaltungswert — der Intellektuellen ist wesentlich gestiegen — aus Gründen, die ich jetzt nicht darlegen kann.

Diese quantitativen wie qualitativen Verschiebungen und Verlage-

rungen, Ausdruck eines allgemeinen tiefgreifenden sozialen Strukturwandels, scheinen mir nun die Intellektuellen oder zumindest einen großen Teil von ihnen: die Linksintellektuellen zunehmend in die Nähe des klassenkämpferischen Humanismus zu bringen. Die um die sogenannte kritische Theorie gescharten Intellektuellen oder Pseudointellektuellen beziehen immer eindeutiger dialektische Positionen gegen die Gesellschaft und für den Umsturz, den sie mit Begriffen wie «Systemveränderung» oder «Systemüberwindung» schmackhaft zu machen versuchen. Dies fällt ihnen um so leichter, als nach der weitgehenden Auflösung des marxistischen Subjekts der Revolution, des Proletariats, die verschiedensten Koalitionen und Kombinationen, die den Intellektuellen Vormachtstellungen sichern könnten, denkbar und möglich sind. Ein Verschmelzungsprozeß von klassenkämpferischem und kosmopolitischem Humanismus scheint mir im Gange zu sein.

Der dritte Typus des Humanismus, der aristokratische Humanismus, setzt — sofern er wirksam werden soll — intakte Herrschaftsverhältnisse voraus. Ohne gutes Gewissen der Herrschenden bei der Ausübung der Herrschaft und ohne die Bereitschaft bei den Beherrschten, die Herrschaft zu akzeptieren oder zumindest zu ertragen, dürfte eine Haltung wie die eines aristokratischen Humanismus nicht möglich sein. Beide Voraussetzungen scheinen mir heute nicht mehr gegeben zu sein. Das Herrschaftsverhältnis, jedes Herrschaftsverhältnis ist Gegenstand zersetzender Kritik und massiver Denunziation. Unter diesen Umständen stellt sich meines Erachtens die Frage, ob die Alternative zu den sich vereinigenden Humanismen klassenkämpferischer und kosmopolitischer Prägung nicht etwa eine Art Volks-Humanismus sein könnte, wie es auch Herr Vourveris angedeutet hat. Bewahrender Volks-Humanismus gegen Humanitarismus und Klassenkampf — eine solche Alternative scheint mir aus der gegenwärtigen Sachlage zu resultieren. Allerdings wären die eigentlichen sozialen Träger-Gruppen eines bewahrenden Volks-Humanismus noch im einzelnen zu untersuchen und näher zu bestimmen.

ERICH BURCK (Kiel) :

Sie haben in großer Klarheit — und dafür bin ich Ihnen sehr dankbar — einleitend die verschiedenen Auffassungen von Humanismus voneinander geschieden, und Herr Papalekas hat sich zur Charakterisierung dieser Art der begrifflichen Sonderung des Terminus «rationaler Schemata» bedient. Man kann Ihr Vorgehen auch als typologisch bezeich-

nen, und ich darf im Folgenden diesen Ausdruck verwenden. Über den ersten Teil Ihrer Ausführungen, in dem Sie die östliche Form des Humanismus charakterisiert haben, will ich nicht sprechen, sondern mich gleich dem mittleren Teil Ihres Vortrags zuwenden, in dem Sie vom Griechentum gehandelt haben. In diesem Zusammenhang führten Sie aus — und Sie haben dies später, als Sie sich *Shakespeare* zuwandten, noch einmal unterstrichen —, daß sich die einzelnen idealtypologischen Verdichtungen soziologisch und in gewissem Sinne regional-lokal fixieren ließen. Dabei haben Sie wiederholt von *den* Stoikern gesprochen, und an diese verallgemeinernde Formulierung möchte ich eine Bemerkung anschließen:

Es ist bekannt, daß wir die Entwicklung der stoischen Philosophie trotz des schlechten Erhaltungszustandes der Texte der Gründungszeit einigermaßen gut überblicken. So stellt sich begreiflicher Weise der Wunsch ein, dieses lückenhafte Bild der Entstehungszeit durch Texte der späteren Entwicklungsphasen zu ergänzen und auf diese Weise zu einem einigermaßen geschlossenen System der Stoa zu kommen. Aber hier liegt die Gefahr vor, die ohne Zweifel vorhandene starke Differenzierung nach Zeitphasen und nach Individualitäten zu verwischen. Es ist also nicht unbedenklich, von *der* Stoa und von *den* Stoikern zu sprechen, und es ist wohl angebracht, die Ideen und Auswirkungen der Philosophie der frühen Stoiker von denen der späteren Vertreter im ausgehenden Hellenismus, wie Panaitios und Poseidonios, und gar von den stoischen Grundsätzen und Lehren eines Cicero oder Seneca zu scheiden. Wenn man dies tut, dürfte sich ein nicht unerheblicher Unterschied zwischen der Einstellung der frühen Stoiker und des Scipionenkreises, soweit man diesen der Stoa naherückt, ergeben. Sie haben die These vertreten, daß der Humanitarismus eines Zeno und der frühen Stoiker eine politisch hohe Brisanz gehabt habe, daß ihre Ideen hochpolitisch gewesen seien und Machtanspruch angemeldet hätten. Wo solche Ideen vertreten würden, sei die Revolution nicht weit entfernt. Eine solche Situation scheint mir aber für die frühe Stoa schwerlich gegeben zu sein. Es trifft zwar zu, daß man sich Gedanken über das Bild und die Haltung eines idealen Herrschers und über die verwerfliche Regierung eines Tyrannen gemacht hat. Aber daß die Lehre solcher Vorstellungen revolutionäre Tendenzen gezeitigt hätte oder überhaupt darauf abgestellt gewesen sei, dafür, glaube ich, wäre es schwer, Beweise beizubringen.

Auf der anderen Seite ist bei der mittleren Stoa, vor allem bei den Römern, umgekehrt gerade weithin der Wunsch einer Verbindung

des Staatsgedankens mit stoischen Argumenten und Ideen festzustellen. Das geht vom Humanitären in der Tat in das Humanistische hinüber (in dem zweiten und dritten Sinne, wie Sie dies charakterisiert haben). In diesem Zusammenhang darf ich auf die Ausführungen zurückkommen, die Sie über die Haltung des Scipionenkreises gemacht haben.

Sie haben sich die heute weitverbreitete Ansicht zu eigen gemacht, daß das Ideal der Humanität als Lebensziel und Lebenshaltung eines aristokratischen Kreises zum ersten Mal von Scipio und seinen Freunden verwirklicht worden sei und daß sich dieses humanistische Ideal mit den zu dieser aristokratischen Haltung gehörenden Begriffen der *comitas* und *urbanitas* verbunden habe. Diese Anschauung ist jüngst lebhaft angegriffen worden. So haben Forscher wie H. Strasburger und H. Hafter darauf hingewiesen, daß die Darstellung des Scipionenkreises, wie sie uns Cicero überliefert hat und wie sie sich etwa mit den Vorstellungen deckt, die Sie vorgetragen haben, eine hundert Jahre später erfolgte Idealisierung bedeute, die von der Wirklichkeit weit abweiche. Die Härte, mit der Scipio als Feldherr und Politiker gegen Karthago und Numantia vorgegangen sei, widerspreche dem Ideal der Humanität aufs schärfste, und philosophischen Gedankengängen seien weder er noch die meisten seiner Freunde aufgeschlossen gewesen. Diese radikale Negierung der Ideale der Humanität kann ich mir nicht zu eigen machen. Es ist zwar zuzugeben, daß die politischen und militärischen Maßnahmen Scipios durchaus den traditionellen Normen der römischen Staatsordnung entsprochen haben. Dies schließt aber nicht die Aufnahme stoischer Gedanken und Zielsetzungen aus. Wir beobachten dies vor allem im Bereich des Privatlebens. Die gelockerten Umgangsformen und die Gesprächsthemen im Freundeskreis während ihrer Freizeit bezeugen dies ebenso wie die persönlichen Entscheidungen Scipios in der Familie. Polybios berichtet z.B., daß Scipio ungewöhnlich großzügig mit den ihm als Familienoberhaupt zugefallenen Erbstücken und Geldvermögen zugunsten seiner Mutter, Schwestern und seines Bruders umgegangen sei; das sei aber um so bemerkenswerter, als in Rom keiner freiwillig von seinem Besitz etwas abzugeben pflege. Diese Großzügigkeit berührt sich auf engste mit der Haltung der *æquitas*, der Billigkeit, die damals in den Rechtsvorstellungen und im Rechtsverfahren die alten starren Vorschriften und Bindungen des strengen formalen Rechts aufzulockern begann (*æquum* in Konkurrenz zu *iustum*). Gerade hierbei sind Einflüsse stoischen Denkens zu konstatieren. Man muß also das Bild des Scipionenkreises komplexer sehen, als es noch vor wenigen Jahren geschah und als es in einer typologischen

Charakterisierung auszufallen pflegt. Dabei ist, um dies abschließend zu formulieren, eine doppelte Feststellung zu treffen. Erstens haben sich hier — im Unterschied zur Frühphase der stoischen Philosophie mit ihrer (freilich m.E. einzuschränkenden) Spannung zur Staatsidee — verantwortungsbewußtes staatliches Handeln und humanes Denken zu durchdringen begonnen. Und zweitens finden sich hier wichtige Züge einer Humanitas und haben sich in die Tat umgesetzt, die zu einer in Rom neuen Lebenshaltung und zu dem neuen Humanitätsideal eines aristokratischen Kreises geführt haben. Diese historischen Beobachtungen stimmen aufs beste zu den generellen Ausführungen, die Sie über die Quellen der Humanitätsidee gemacht haben. Ich danke Ihnen.

OLOF GIGON :

Ich bin mit den Ausführungen von Herrn Gehlen in allen Punkten einverstanden, darf aber vielleicht noch drei Kleinigkeiten ergänzen. Fürs erste wäre es reizvoll, bei Platon und Aristoteles schon die Antinomie zu verfolgen, die daran entsteht, daß einmal der Mensch als ein definitiv einheitliches und eindeutiges Wesen gefaßt wird, der Mensch überhaupt, dem gegenüber es überall, wie er ist, bestimmte Verpflichtungen gibt, und daß dem gegenüber auch die Diversität unter den Menschen betont werden kann, also die Verschiedenheit in den Graden der Leistungsfähigkeit und Leistungswilligkeit. Dort ergibt sich eine egalitäre, hier eine aristokratische Haltung. Ein drittes zwischen beiden ist nicht zu erkennen.

Was weiterhin eben diese aristokratischen Haltungen angeht, um bei dem mißverständlichen Worte zu bleiben, so glaube ich keineswegs, daß die auf solchen Haltungen aufbauenden Herrschaftsrelationen heute im Absterben befindlich sind. Gewiß, Aristokratien, die an das alte Venedig, an Versailles und den Escorial erinnern, sind nur noch in verschwindenden Dimensionen festzustellen. Aber es ist eine seltsame Selbsttäuschung zu meinen, es gebe keine Herrschaftsverhältnisse mehr, bloß weil sie sich äußerlich nicht mehr als solche deklarieren, sondern die Herrschenden es vorziehen unter der unauffälligen Nomenklatur der Parteisekretäre, Bürochefs und Experten zu figurieren.

Es scheint mir zweitens beachtlich, daß die Programmatik der allgemeinen Menschenliebe, von der die Rede war, immer wieder eine auffallende Ambiguität zeigt. Auf der einen Seite scheint das Ziel solcher Bestrebungen, die sich in früheren Zeiten mit mehr oder weniger Recht auf die alte Stoa berufen haben, denkbar anspruchsvoll zu sein,

— auf der anderen Seite indessen verharret die Realisierung in der Zone einer spannungslosen Anpassung Aller an Alle und in der Organisation eines komfortablen Überlebens für jedermann. Daß damit der Humanitarismus ein sehr seltsames Bündnis mit den Bedürfnissen der Weltwirtschaft eingeht, liegt auf der Hand.

Drittens endlich ist die Relation zwischen Humanismus und Christentum eine heikle Frage, die man nicht einfach verbal mit der Forderung nach einem christlichen Humanismus (J. Maritain u.a.) niederschlagen kann. Überspitzt gesagt kann die theologische Schwäche, die der antik-griechischen Humanität unzweifelhaft eigen ist, im Humanismus des 15./16. Jhd. umschlagen in einen virulenten antitheologischen Affekt. Es entsteht im feurigen Bekenntnis zur Souveränität, Autonomie und schöpferischen Mündigkeit des Menschen eine anthropozentrische Haltung, neben der sich die bescheidene Anthropozentrik der antiken Stoa und verwandter Richtung geradezu rührend ausnimmt.

Dies wollte ich nur noch zur Ergänzung beitragen.

HANS LENK :

Begriffe sind keine empirischen Tatsachen. Sie sagten, Sie wollten sich nur mit empirischen Tatsachen beschäftigen — und auch die Feststellung, ob Aussagen miteinander kompatibel sind, ist keine Feststellung, die es nur mit empirischen Tatsachen zu tun hat. Ihr Vortrag war ein glänzendes Musterbeispiel einer sozialphilosophischen Begriffsanalyse, zumindest im ersten Teil, gemischt mit sozial- und ideengeschichtlichen Distinktionen, Zuordnungen und einer Fülle von Material und auch politischen Aspekten. Insofern glaube ich nicht, daß man eine so scharfe Grenze in Ihrem Vortrag ziehen kann zwischen weiten, alles umspannenden philosophischen Ideen einerseits, die Sie nicht behandeln wollten, und rein empirischer, ›harter‹ soziologischer Analyse mittlerer Distanz andererseits. Ich schätze Ihre Hochschätzung der empirischen Soziologie sehr. Aber ich glaube, Sie waren philosophischer, als Sie sich das selbst zugestehen.

Zweiter Punkt: Humanitarismus und Humanismus — diese beiden Begriffe, die Sie verwenden und analysiert haben — können einerseits mehr soziologisch- sozialphilosophisch analysiert werden, als soziologische Kategorie verstanden werden. Und auf der anderen Seite mehr als ideen- und sozialgeschichtliche. Was Herr Buck zum Beispiel über Renaissance - Humanismus gesagt hat, war eine eher ideengeschichtliche Untersuchung; und ich glaube auch, daß Teile Ihres Begriffs des

Humanismus in dieser Weise aufzufassen sind. Auf der anderen Seite haben Sie den Humanitarismus mehr als eine soziologische Kategorie analysiert. Ich möchte nur an einem Beispiel ganz kurz zeigen, warum es wichtig ist, hier zu trennen: Wir kennen alle Analysen und Diskussionen in der Bundesrepublik, die das Thema Faschismus betreffen. Hier scheinen die verschiedenen Aspekte durcheinandergeworfen zu werden, nämlich Faschismus als geschichtliche Kategorie einerseits, und Faschismus als soziologischer Begriff, der dann dazu führt, daß sogar die Qualifikation (oder eher Disqualifikation) «faschistoid» als Vorwurf erhoben werden kann. Hier sollte man auch deswegen trennen, weil soziologische Kategorien eingebettet sein können in soziologische Erklärungen, in soziologische Gesetzeserklärungen oder zumindest Quasi-Gesetzeserklärungen und sozialgeschichtliche Begriffe eher in geschichtlich-genetische Erklärungen, die etwas anderes sind, wie zum Beispiel auch Herr Hübner in seinem Vortrag gezeigt hat.

Der dritte Punkt bezieht sich auf den Vorschlag von Herrn Vourveris, an unseren Technischen Hochschulen Lehrstühle für Humanismus einzurichten. Dieses ist in Deutschland nach dem Kriege ja versucht worden. Herr Hübner und ich haben das in der TU Berlin lange Jahre miterlebt. Leider muß man sagen, daß dieses Experiment in der Form, wie es bisher geplant war, als fakultatives Studium generale oder Studium soziale, geisteswissenschaftliches Wahlstudium der Ingenieure oder auch mit Prüfungszwang eigentlich gescheitert ist. Man muß sich hier etwas Neues überlegen. Herr Gehlen hat davon gesprochen, die Hoffnung, daß etwa die Beschäftigung mit traditionellen Bildungsgütern des Humanismus edlere Menschen hervorbringe, sei Illusion. Auf der anderen Seite glaube ich, daß bei allen Geisteswissenschaftlern, Sozialwissenschaftlern und Philosophen, doch im Hintergrund eine gewisse Hoffnung besteht, die Sokrates hatte, nämlich daß ein vermehrtes Wissen über Werte, Tugenden, wie es bei Sokrates hieß, doch in der Lage ist, in *gewissem* Sinne Menschen zu verbessern und gewisse soziale Konsequenzen, sozialpädagogische Wirksamkeit in dieser Richtung hat. Eine solche Hoffnung haben wir wahrscheinlich alle. Das heißt mit anderen Worten, wir müssen uns Gedanken darüber machen, wie man solche Lehrstühle, oder wie man eine solche Eingliederung humanistischer Studien in technik, — naturwissenschaftsorientierte Studiengänge gezielter, konzentrierter und besser verwirklichen kann. Vielleicht ist es möglich, das anhand von projektorientierten studienbegleitenden Untersuchungen zu machen, wie es sich in der Regionalwissenschaft schon anbietet, wo Normen- und Wertanalysen durchaus

unerläßlich sind. Vielleicht ist dieses möglich in einer Art der fachorientierten, wissenschaftsorientierten und dann aber auch sozialphilosophisch orientierten Grundausbildung der Studenten in Naturwissenschaften und Technikwissenschaften, die dann in das Studium selbst integriert ist. Vielleicht ist es möglich auch durch interdisziplinäre Gesprächskolloquien, obgleich auch hier die Beteiligung der Studenten bisher relativ gering war. Ein Patentrezept gibt es sicherlich nicht.

EGIL WYLLER:

Zunächst mein Dank für diese vorzüglichen Ausführungen.

Als Skandinaver ist es mir besonders wichtig, die Trennung Humanismus-Humanitarismus zu machen, denn wir stehen dort in einer Zwischenposition zwischen englischen und deutschen Einflüssen, und für uns ist der Titel für das Thema Gehlens fast wie ein Kampftitel. Es herrscht ein innerer Streit, für unser Verständnis, zwischen der englischen Tradition, auf der UNESCO aufgebaut ist, Julian Huxleys «humanitarianisme», und der deutschen Tradition, deren schönste Früchte durch die «*Paideia*» eines Werner Jägers zu Tage gebracht worden sind. Man muß hier aufpassen, um nicht durch schöne Redeweisen den in diesem Gebiet vorherrschenden inneren Zwiespalt zu verschleiern. — Nun vermisse ich, Herr Gehlen, etwas in ihrer Methode, was Sie bestimmt nicht selber vermessen werden, nämlich das Dialektische. Meiner platonischen Ansicht nach kann man einen Begriff nicht vollständig analysieren, ohne den Gegenbegriff miteinzubeziehen. Man kann z.B. Christus nicht verstehen, ohne den Antichristen mit im Kauf zu nehmen, man kann Demokratie nicht verstehen, d.h. was wohl im Begriff der Demokratie, ihrer Idee nach, liegt, ohne die antidemokratischen Begriffe und Einstellungen miteinzubeziehen. Man kann also Humanismus als Begriff nicht ganz klar vor Augen bekommen ohne die antihumanistischen und antihumanitarischen Strömungen des Geistes wie des Lebens ins Auge zu fassen. Herr Gehlen hat doch, kann man sagen, dies gemacht, und zwar dadurch, daß er den ersten seiner 4 Punkte als eine Anti-Position zu den übrigen drei Punkten ausgearbeitet hat. Das würde ich aber eine innere Negation im Begriff des Humanismus nennen, und sie ist, meines Erachtens, kaum dialektisch genug. Man muß auch eine in Prinzip antihumanistische Denkweise klar herausstellen, um zu sehen, was mit Humanismus eigentlich los ist, was für Kämpfe man hier durchführt. Dann komme ich zu Ihrem vierten Punkt, nämlich zur soziologischen Feststellung eines Mangels im

Humanismus eines Werner Jägers, den Sie als die höchste Blüte des Humanismus des 19. - 20. Jahrhunderts faßten. Sie haben diesen Mangel als einen fehlenden Observanz vom *Sozialismus* verstanden, also als einen Kurzschluß einer anderen humanistischen Fraktion gegenüber. Meines Erachtens besteht doch der Mangel dieses Humanismus in einer fehlenden Observanz vom *Faschismus*, ein Begriff aber, der für Herrn Gehlen ohne Relevanz ist, weil er im Prinzip antihumanistisch ist. Es gibt, so viel ich weiß, kein humanistisches Program vom Faschismus her, weder vom italienischen noch vom deutschen. Und das ist wohl der Grund, warum er für die Konstitution des Humanismus von Ihnen, Herr Gehlen, nicht berücksichtigt wurde.

Nun werde ich als Skandinave von Punkt zwei aus für das Endkommuniké unseres Kongresses einen Vorschlag machen, vom Begriff der «Kritik» ausgehend. Solzhenicin, der in Wahrheit ein Leuchtturm des heutigen Geisteslebens ist, hat in seiner letzten Veröffentlichung, nämlich seinem nicht zu Wort gebrachten Nobelpreisvortrag, darauf aufmerksam gemacht, daß eines der größten Dokumente unserer heutigen Welt die Erklärung der Menschenrechte ist, die den Vereinten Nationen zugrunde liegt. Diese Prinziperklärung der ganz einfachen Menschenrechte ist tatsächlich die Frucht einer demokratischen Denkweise, die im Humanitarismus besonders Fuß faßt, also im zweiten Punkt Gehlens. Wenn man dies wirklich ernst nimmt, sich als Humanist auf die Magna Charta libertatum beruft, dann folgt, daß die *παρηγοία* das Recht der freien Aussprache, ein grundsätzliches Menschenrecht ist, so daß jeder Staat, der diese *παρηγοία* unterdrückt, sei es schroff wie Hitler und Stalin, sei es milde wie in Spanien, doch noch nicht eine humanistisch-demokratische Gesellschaft genannt werden kann. Und ich fürchte, obwohl ich mich hier behutsam ausdrücken möchte, ich fürchte doch, daß wir in dieser schwierigen Lage heute eben hier in Griechenland stehen. Dann müssen wir aufpassen, daß wir nicht als Humanisten wieder den Fehler eines Jägers begehen und nur formal und abstrakt über Menschenrechte reden, nicht konkret in die gegebene politische Situation hinein, auch wenn dies peinlich ausfallen könnte. Nun glaube ich, daß hier nicht sehr peinlich ist, denn wir wissen ja auch, daß in Verschiedenheit zu Spanien, hier in Griechenland doch der Wille offiziell immer da ist, eine freie Demokratie zu bilden. Es ist also eine Entelechie im heutigen griechischen Staatsdenken, allmählich die humanistische Demokratie im Sinne des zweiten Punktes, d.h. die *παρηγοία* wiederzugewinnen. Es wäre wunderbar, wenn wir in unserer letzten Sitzung für die Hoffnung und Erwartung Aus-

druck geben könnten, daß auch der Staat, innerhalb dessen Grenzen die Erklärung gemacht wird, allmählich sich in der Richtung der *παραπορεία* entwickeln werde.

KONST. J. VOURVERIS :

Ich möchte zu den kritischen Bemerkungen des verehrten Kollegen Wyller sagen, daß ich als Präsident der Griechischen Humanistischen Gesellschaft in der glücklichen Lage bin festzustellen, daß unser Symposium im freien und echten humanistischen Geiste organisiert und durchgeführt wurde. Wie Sie ja alle wissen, haben unsere Diskussionen in diesem Symposium in echt griechischen, humanistischen und demokratischen Sinne stattgefunden. Unsere Symposien sind Vorbilder echt humanistischer Dialektik.

ARNOLD GEHLEN :

Also ich bin gefragt worden, ob ich ein Anhänger des Humanismus sei in dem Sinne wie ich ihn beschrieben habe, als eine politische Ideologie, rein diesseitiger Ausrichtung entstanden in drei unterscheidbaren Epochen: in der hellenistischen Zeit, im 18. Jahrhundert und jetzt, getragen von sehr analogen Schichten, die ich die Intellektuellen genannt habe, worüber wir gerne noch sprechen können. Ob ich also ein Anhänger davon sei, das ist eine Gretchen - Frage. Die will ich aber dennoch beantworten. Ich bin ein Anhänger der anthropologischen Soziologie. Für mich, wenn es nicht verletzt, darf ich das Beispiel Paretos zitieren, ich benehme mich wie ein Botaniker, der hier und dort die Dinge, die ihm auffallen und interessant sind, aufsammelt. Unter diesen Dingen, um jetzt zum Soziologischen zurückzukommen, finden sich sehr oft moralische Wertungen, Positionen moralischer Art, ethische Ansprüche, das sind für mich Tatsachen unter anderen Tatsachen. Ich habe immer Pasteur bewundert, von dem es hieß, er sei in seinem Laboratorium ein erstklassiger Chemiker gewesen und außerhalb des Laboratoriums Katholik. Das ist die Position, die sich mit meiner Auffassung der Wissenschaft deckt, die ich keinesfalls Soziologie nennen darf, denn viele denken anders, die ich aber vertreten möchte. Und wenn sich diese Versammlung bemüht hat um eine Vereinigung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, so ist es in der Soziologie so, daß wir die Fragestellung, fast möchte ich wagen zu sagen, hinter uns haben. Denn wir beschäftigen uns mit Phänomenen,

die eine Naturseite und eine geistige Seite haben und sogar eine wirtschaftliche und eine politische. Da kann ich solche hochgedachten Methodenfragen gar nicht anbringen. Vielleicht ist die Soziologie in die Lage verbannt, sich tatsächlich immer in diesem Erfahrungsbereich der bunten Menschlichkeit aufhalten zu müssen. Aber ich würde eben sagen, ich bin ein Anhänger dieses Verfahrens. Mehr kann ich eigentlich nicht antworten.

Herr Papalekas hat erstens erwähnt, daß der Stellenwert der Intellektuellen in der Hellenistischen Zeit, in der Zeit des 18. Jahrhunderts und heute ein anderer sei. Ja und nein. Es ist zwar richtig, «Intellektuelle» sind in dem Sprachgebrauch der Soziologie Männer oder Menschen, die die Macht des Wortes und der Schrift handhaben, ohne eine direkte Verantwortung für das, was sie sagen. Ich streite nicht eine Verantwortung ab in foro interno, sondern ich sage, es sind Menschen, die aus zweiter Hand an die Tatsachen herangehen, über sie urteilen, Meinungen dazu sagen, diese Meinungen verbreiten, das sind konkret Redakteure, Schriftsteller, Lehrer usw. Sie sind in der besonderen Lage, daß es keine Instanz gibt, die sie zur Verantwortung ziehen kann, wie das noch bei Sokrates der Fall war, sie stehen unter dem Schutz, in Deutschland ist es der Artikel 5, einer besonders konzidierten Meinungsäußerungsfreiheit. Das sich eine solche privilegierte Klasse sofort politisiert, kann nicht zweifelhaft sein. In der Antike sehe ich nun allerdings ganz große Ähnlichkeiten. Da gibt es ja die Bemerkung in den Fragmenten der Stoiker wo gesagt wird, der Weise habe den Königen nachzureisen und sei es bis Pantikapaion, das ist Kertsch, er sei der geborene Berater der Könige und werde nicht mit leichter Hand regieren — das steht allerdings da — denn er könne gar nicht unrecht haben, wenn er ein Weiser sei. Das ist ein ganz schönes Modell für gewisse heute im In- und Ausland sehr mächtige Herausgeber von Zeitschriften und Intendanten von Sendern, die sich ähnlich verhalten. Und die Selbstverantwortung tragenden Politiker pflegen ja oft zitternd die betreffenden Zeitschriftennummern aufzuschlagen, was denn nun wieder der Berater der Könige — der nie unrecht hat — ihnen sagen wird. Insofern sehe ich also keine sehr wesentlichen Unterschiede in der soziologischen Funktion. Wenn es auch wahr ist, daß dieses corpus der Intellektuellen enorm gewachsen ist, noch weiter wachsen wird, und daß da eine neue Klasse entsteht. Das haben noch die wenigsten gemerkt. Die Klasse der Arbeiter ist 1820-30-40 entstanden. Jetzt entsteht eine neue Klasse. Ich mache mich immer sehr unbeliebt, wenn ich sage, es ist die der «Schnell - Gebildeten»; aber

vielleicht ist das nicht überall so deutlich wie in Deutschland. Eine gewisse Neigung zu sozialistischen und kommunistischen Gedankengängen gehört zur Berufsethik dieser Klasse. Das hat Schumpeter sehr gut gezeigt als er sagte, man kann als Intellektueller sich eine Wirkungschance nur ausrechnen in der Kritik. Es wäre ja vollkommen überflüssig zu dem, was andere Leute Schönes machen auch noch eine unterstreichende Bemerkung zu tun; es ist viel wirksamer es zu kritisieren, und ich sagte deswegen, die Kritik ist die erste Eskalationsstufe der Aggression. So deutlich sehe ich die Dinge. Herr Papalekas, Sie haben vollkommen recht mit der Bemerkung, daß der englische große Humanismus der Staatslenker, Gladstone usw., ein gutes Gewissen zur Macht voraussetzte, und daß das sich heute schwer finden läßt. Und daß es vielleicht zu einem Humanismus der Massen oder der größeren Bevölkerung kommen könnte, das ist zu wünschen. Ob es soweit kommt, weiß ich nicht. Was ich aber oft hier glaubte bemerkt zu haben, war ein Zweifel oder ein Zweifel bei mir, ob die betreffenden Herren, wenn sie sprachen, die Meinung hatten, daß das Studium der Antike den Menschen veredle, oder ob es nicht in ihrer Vorstellung lag. Ich habe selten trennen können oder verstehen können, welche Prämisse mitgenommen war. Ob diese oder nicht. Und deswegen habe ich das scharf getrennt.

Das Wort Revolution habe ich nicht verwendet und auch nicht darauf gedrungen, daß die große Veränderung, die mit dem Alexanderreich und den Diadochen-Kämpfen vor sich ging, etwas mit einer Revolution zu tun hätte, oder mit dem Begriff gut zu fassen wäre. Herr Kollege, da muß ich Ihnen aber in der anderen Sache widersprechen. Bei Diogenes Laertius wird Antisthenes als der Begründer der ruhmreichen Sekte der Stoiker bezeichnet und diese sind dann in der Tat hochpolitisch. Sie sind in dem Sinne hochpolitisch, daß sie die Ideologie für diese Weltreiche herstellen und liefern, nämlich die dazu gehörige Ideologie der kompromitierten Klein-Götter, der ruinierten Klein-Staaten, des Kosmos als der wahren Heimat des Menschen und die dazugehörige Ethik, die die Grenzen, die bisher bestanden, niederlegt. Das ist Politik, wenn irgendetwas Politik ist. Und das findet sich ganz deutlich bei diesen frühen Stoikern einschließlich der Fragmente, und ich habe die Stellen, die ich finden konnte, in meinem letzten Buch zusammengetragen. So ungern ich einem so bedeutenden Fachmann widerspreche, so muß ich doch sagen, ich glaube, wir haben hier verschiedene Ansichten von politischer Bedeutung einer These. Daß der Scipionenkreis die griechische humane Einstellung oder Attitüde über-

nommen habe, habe ich von S n e l l — dem widerspricht nicht, daß diese römische Aristokratie eine ungeheure Härte und Grausamkeit vortrug. Das waren gerade nicht Leute, die Landesgrenzen neutralisieren wollten, sondern Leute, die herrschen wollten. Und eine aristokratische Ethik beschränkt sich natürlich auf den Kreis der Dazugehörigen. In demselben Sinne ist ja dann sehr viel später die humanistische Kleinstaatsethik eines Hofes, der kleiner war als der Besitz eines englischen Lords — nämlich W e i m a r — doch auch politisch gewesen in dem Sinne, daß G o e t h e sich genötigt sah, wenn er den Humanismus beschreiben wollte, wirklich politisch zu werden, im T a s s o z.B., sonst hat er sich ja da fern gehalten. Ich glaube, darüber müssen wir uns klar sein, daß eine Klassengesellschaft, wenn sie offen von oben nach unten argumentiert, ihre Ethik sich vorbehält und unter sich gelten läßt. Das ist kein Einwand gegen die S n e l l'sche Behauptung, daß der Scipionenkreis diesen Humanismus gepflegt habe. Er ist doch in wirklich wundervoller Weise bei Cicero fast mit Neidgefühlen des Autors dargestellt worden. Über die Kompatibilität ethischer, letzter Quellen möchte ich mich nicht verbreiten, denn das würde viel Zeit in Anspruch nehmen, aber ich glaube doch, daß das klassische Altertum in einer bestimmten Zeit, die durch den Antigone-Mythos und Orest-Mythos bezeichnet ist, eine letzte Unverträglichkeit im Krisenfall zwischen der Familienethik und der Staatsethik behauptet hat: gerade das ist die Tragödie. Da hätten wir einen Hinweis, in welcher Richtung ich gegen eine Vereinbarkeit jeder Ethik und jeder anderen glaube denken zu können. Die Soziologie liebt es, Systeme von Wertungen, Ideologien, Gedanken-Systeme, politische Tendenzen zurückzubeziehen auf Trägerschichten und auf Umstände. Die Randbedingungen, die Herr Weiß vorhin erwähnte, zu beschreiben, ist eigentlich unser Hauptverfahren. Das hat mit M a r x nichts zu tun, der diese Methode übrigens meisterhaft verwendet hat, das hat aber auch N i e t z s c h e betont in der schlüssigen Formel, man beziehe jede Denk- und Wertungsweise auf den, der sie nötig hat. Das ist ein soziologisches Schema. Und deswegen habe ich nicht ganz verstanden, weshalb mir nahegelegt wurde, auf der einen Seite den Strom der Ideen, auf der anderen Seite die gesellschaftlichen Verhältnisse zu unterscheiden. Es ist doch gerade unser Bemühen, sie in einem Zusammenhang zu sehen. Daß soziologische Begriffe in einer insidiösen Weise gebraucht werden können, wie zum Beispiel «Faschistoid», dagegen kann man sich nicht wehren, das muß man wie so manches andere aushalten.

Dialektischen Slalom mache ich nicht. Es ist ja richtig, daß es

einen Gegenbegriff gegen Menschlichkeit gibt, in einem wahren Sinne, das wäre das Aggressionsthema gewesen. Dieses Aggressionsthema ist außerordentlich kompliziert und man weiß viel darüber, es ist ja schon in der Politik aufgetreten, das könnte ich unmöglich noch hineinnehmen, der Mensch ist auch ein Tiger hinter Gittern, wie H a n s F r e y e r sagte. Es ist etwas unbillig, wenn gesagt wird, warum haben Sie das und das und das nicht behandelt. Jetzt zum Humanismus W e r n e r J ä g e r s ein Letztes. Als junger Mensch in der Revolution (von 1918 bis 1923 dauerte sie etwa) ist mir doch vollkommen klar geworden, daß mir die geistige Ausrüstung eines der ersten humanistischen Gymnasien in Deutschland nicht gestattete, die Lage zu verstehen oder moralisch eindeutig Entscheidungen zu finden. Das ist mir klar geworden, das habe ich nie vergessen. Deswegen ist dieser dritte Humanismus eine hochgelehrte wissenschaftliche Leistung nicht praktikal-
bler Art.