

Philosophische Bibliothek

Ernst Cassirer

Versuch über den Menschen

Einführung in eine Philosophie der Kultur

Meiner





ERNST CASSIRER

Versuch über den Menschen

Einführung in eine Philosophie der Kultur

Aus dem Englischen übersetzt von
Reinhard Kaiser

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 488

2., verbesserte Auflage 2007

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1829-2

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2007. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Druck: Carstens, Schneverdingen. Buchbinderische Verarbeitung: Litges & Dopf, Heppenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem, säurefreiem Werkdruckpapier. Printed in Germany. www.meiner.de

VORBEMERKUNG

Die amerikanische Originalausgabe der Schrift *An Essay on Man* erschien 1944 bei Yale University Press (New Haven / London). Ernst Cassirer – seit 1933 zunächst in England und Schweden, dann in den USA im Exil – verfaßte sie auf Anregung von Charles Hendel, dem Dekan des Department of Philosophy an der Yale University, in englischer Sprache und mit dem Ziel, sein komplexes Programm der Ausbildung einer Kulturphilosophie auf der Grundlage des Symbolbegriffs einem Publikum nahezu bringen, das sein Lebenswerk noch nicht kannte und dem er sich in einer Sprache erklären mußte, die er zwar beherrschte, die aber nicht die seine war. – Heute gilt die Schrift als Schlüsselwerk für das Verständnis der Grundgedanken seiner Philosophie; und das zu Recht, denn in *An Essay on Man* brachte Cassirer mit großer Entschiedenheit den Impetus seines Lebenswerks auf den Punkt.

Mit der Grundlegung der *Philosophie der symbolischen Formen* in seinem gleichnamigen (von 1923 bis 1929 in drei Bänden vorgelegten) Hauptwerk gab Cassirer der Frage, ob und in welchem Maße der Mensch zu wahren Erkenntnissen über die Beschaffenheiten der wirklichen Welt befähigt sei, eine vordem geradezu undenkbare Wendung: Er erhob den negativen Befund, daß wir auf allen Ebenen unseres Weltverstehens nur mittelbar von der Wirklichkeit wissen, in die wir eingelassen sind, zum positiven, auszeichnenden Charakteristikum des Menschen überhaupt.

Als das *animal symbolicum* entwirft der Mensch verschiedene Systeme von Symbolen nicht einfach, um eine gegebene Wirklichkeit abzubilden; die Fähigkeit, Symbole zu setzen, ermöglicht ihm vielmehr die Gestaltung von Wirklichkeit. Aus der von früheren Denkern als Mangel

gewerteten Annahme, der Mensch könne von den Dingen der Welt nur den Begriff, das Bild erlangen, macht Cassirer, nur der Mensch sei in der Lage, der Welt Bedeutung zu geben: Er lebt in einem symbolischen Universum, das er selbst geschaffen hat. Dieser Gedanke, alle Weisen menschlicher Weltwahrnehmung – von der dumpfsten Sinnesempfindung bis zur höchsten intellektuellen Abstraktion – seien Akte symbolischer Sinnggebung und auf verschiedenen Ebenen wechselseitig miteinander verwoben, ist ein originaler Gedanke Cassirers.

Mit der *Philosophie der symbolischen Formen* hat Cassirer die theoretischen Grundlagen der künftigen Kulturphilosophie gelegt. Im *Essay on Man* untersucht er neben den symbolischen Formen des Mythos, der Sprache und der wissenschaftlichen Erkenntnis, auf die er sich in seinem dreibändigen Hauptwerk konzentrierte, auch die Geschichte, die Kunst und die Technik und entwickelt seine Symbolphilosophie im anthropologischen Kontext weiter.

In der vorliegenden Ausgabe werden im Anmerkungssteil neben den Literaturhinweisen Cassirers, die sich auf die von ihm herangezogenen oder zitierten in englischer Sprache vorliegenden Werke beziehen, auch die deutschsprachigen Ausgaben der Texte angegeben, auf die der Übersetzer bei der Wiedergabe zurückgriff (diese Angaben stehen in [] Klammern). Diejenigen Anmerkungen, in denen Cassirer sich auf eigene Schriften bezieht, werden zusätzlich durch die Seitenzahlen der 2007 vollständig vorliegenden Ausgabe *Ernst Cassirer. Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe* (ECW), hg. von Birgit Recki, Hamburg 1997 ff., ergänzt.

Band 23 der ECW enthält *An Essay on Man* in englischer Originalfassung. Band 6 der ebenfalls im Felix Meiner Verlag erscheinenden Ausgabe *Ernst Cassirer. Nachgelassene Manuskripte und Texte* enthält zudem eine Rekonstruktion der Erstfassung des *Essay on Man* von 1942/43, die gegenüber dem publizierten Werk eine eigenständige Textversion darstellt.

Der Verlag

INHALT

Versuch über den Menschen

Vorwort	9
---------------	---

Teil I. Was ist der Mensch?

I. Die Krise der menschlichen Selbsterkenntnis ...	15
II. Ein Schlüssel zum Wesen des Menschen: das Symbol	47
III. Von der tierischen »Reaktion« zur menschlichen »Antwort«	52
IV. Die Welt von Raum und Zeit	72
V. Tatsachen und Ideen	92

Teil II. Mensch und Kultur

VI. Zur kulturphilosophischen Bestimmung des Menschen	103
VII. Mythos und Religion	116
VIII. Sprache	171
IX. Kunst	212
X. Geschichte	262
XI. Wissenschaft	315
XII. Zusammenfassung und Schlußfolgerungen	336

Anhang

Anmerkungen	349
Register	367

Für Charles W. Hendel
in Freundschaft und Dankbarkeit

VORWORT

Die erste Anregung zu diesem Buch ging von meinen englischen und amerikanischen Freunden aus, die mich immer wieder bedrängten, eine englische Übersetzung meiner *Philosophie der symbolischen Formen* zu veröffentlichen.¹ Obwohl ich ihrer Bitte sehr gern nachgekommen wäre, stellte ich nach den ersten tastenden Versuchen fest, daß es weder möglich war noch unter den obwaltenden Umständen zu rechtfertigen gewesen wäre, das ältere Buch in seiner Gesamtheit erneut zu präsentieren. Was den Leser angeht, so hätte die Lektüre einer dreibändigen Untersuchung zu einem schwierigen, abstrakten Thema seine Aufmerksamkeit auf das äußerste in Anspruch genommen. Aber auch aus der Sicht des Autors schien es kaum möglich oder ratsam, ein vor mehr als fünfundzwanzig Jahren geplantes und geschriebenes Werk noch einmal an die Öffentlichkeit zu bringen. Seit jener Zeit hat der Autor seine Studien zum Thema fortgeführt. Er ist dabei auf viele neue Tatsachen und neue Probleme gestoßen. Und selbst die alten Fragestellungen betrachtet er heute aus einem anderen Blickwinkel und in einem neuen Licht. Aus all diesen Gründen habe ich beschlossen, von vorn zu beginnen und ein neues Buch zu schreiben. Dieses Buch mußte sehr viel kürzer sein als das erste. »Ein dickes Buch«, sagt Lessing, »ist ein großes Übel.« Bei der Arbeit an meiner *Philosophie der symbolischen Formen* hatte ich mich so in meinen Gegenstand vertieft, daß ich diese stilistische Maxime vergaß oder mißachtete. Heute neige ich eher dazu, Lessings Worten beizupflichten. Statt eine ins einzelne gehende Darstellung der Tatsachen und eine erschöpfende Erörterung der Theorien zu geben, habe ich versucht, mich auf einige wenige Punkte zu konzentrieren, die mir besonderes philosophisches Gewicht

zu besitzen scheinen, und meine Gedanken so kurz und bündig wie möglich zu formulieren.

Dennoch hat es dieses Buch mit Sachverhalten zu tun, die auf den ersten Blick weit auseinanderzuliegen scheinen. Eine Untersuchung, die sich mit psychologischen, ontologischen und epistemologischen Fragen befaßt, die Kapitel über Mythos und Religion, Sprache, Kunst, Naturwissenschaft und Geschichte enthält, setzt sich dem Vorwurf aus, sie sei bloß ein *mixtum compositum* aus höchst disparaten und heterogenen Elementen. Ich hoffe, der Leser wird nach der Lektüre des Bandes feststellen, daß dieser Einwand unbegründet ist. Einer meiner Hauptvorsätze bestand jedenfalls darin, ihn davon zu überzeugen, daß alle hier erwogenen Themen letzten Endes ein einziges Thema bilden. Sie sind verschiedene Straßen, die zu einem gemeinsamen Mittelpunkt führen – und nach meiner Auffassung ist es die Aufgabe einer Philosophie der Kultur, diesen Mittelpunkt ausfindig zu machen und zu bestimmen.

Was den Stil des Buches angeht, so hat es den schwerwiegenden Nachteil, daß ich es in einer Sprache schreiben mußte, die nicht meine Muttersprache ist. Ohne die Hilfe meines Freundes James Pettegrove vom New Jersey Teachers College hätte ich diese Schwierigkeit wohl kaum gemeistert. Er hat das ganze Manuskript durchgesehen und mir in sprachlichen und stilistischen Fragen seinen freundlichen Rat zuteil werden lassen. Aber auch für viele wertvolle inhaltliche Bemerkungen bin ich ihm zu großem Dank verpflichtet.

Ich hatte nicht die Absicht, ein »populäres« Buch über ein Thema zu schreiben, das sich in vieler Hinsicht jeder Popularisierung widersetzt. Andererseits richtet sich dieses Buch auch nicht ausschließlich an Gelehrte und Philosophen. Die Grundprobleme menschlicher Kultur sind von allgemeinem Interesse und sollten auch dem breiteren Publikum nähergebracht werden. Ich habe deshalb versucht, Fachtermini zu vermeiden und meine Gedanken so klar und einfach wie

möglich auszudrücken. Meine Kritiker möchte ich aber darauf aufmerksam machen, daß das, was ich hier vorlege, eher auf eine Erläuterung und Veranschaulichung meiner Theorie hinausläuft als auf ihren Nachweis. Wer sich eine eingehende Erörterung und Analyse der Probleme wünscht, den muß ich auf die detaillierte Darstellung in meiner *Philosophie der symbolischen Formen* verweisen.

Es ist mein ernsthafter Wunsch, den Lesern keine vorgefertigte, in dogmatischem Tonfall formulierte Theorie vorzutragen. Ich war stets darauf bedacht, sie in die Lage zu versetzen, sich ein eigenes Urteil bilden zu können. Natürlich war es nicht möglich, hier die vielfältigen empirischen Belege auszubreiten, auf die sich meine Hauptthese stützt. Aber ich habe mich bemüht, ausführliche und genaue Zitate aus den wichtigsten Werken zu den verschiedenen Gegenständen zu geben, mit denen ich mich befasse. Der Leser wird hier also keinesfalls eine vollständige Bibliographie finden – selbst die bloßen Titelangaben einer solchen Bibliographie würden den mir zur Verfügung stehenden Raum bei weitem überschreiten. Ich mußte mich damit begnügen, jene Autoren, denen ich mich am meisten verpflichtet fühle, zu zitieren und solche Beispiele auszuwählen, die mir besonders bedeutsam und von hervorstechendem philosophischen Interesse zu sein schienen.

Mit der Widmung an Charles W. Hendel möchte ich meine tiefe Dankbarkeit gegenüber dem Manne zum Ausdruck bringen, der mich mit unermüdlichem Eifer bei der Vorbereitung unterstützt hat. Er war der erste, mit dem ich über den Grundriß dieser Untersuchung gesprochen habe. Ohne sein waches Interesse für das Thema des Buches und ohne sein freundliches persönliches Interesse für dessen Verfasser hätte ich kaum den Mut aufgebracht, es zu veröffentlichen. Er hat das Manuskript mehrere Male gelesen, und seine kritischen Vorschläge haben mir stets eingeleuchtet. Sie haben sich als sehr hilfreich und wertvoll erwiesen.

Die Widmung hat jedoch nicht nur eine persönliche, sie hat auch eine »symbolische« Bedeutung. Indem ich dieses Buch dem Vorsitzenden des Department of Philosophy und dem Direktor der Graduate Studies der Yale University widme, möchte ich diesem Department herzlichen Dank abstellen. Als ich vor drei Jahren an die Yale University kam, war es für mich eine angenehme Überraschung, ein enggeknüpftes Netz interdisziplinärer Kooperation vorzufinden, das sich über ein weites Gebiet erstreckte. Es war ein außergewöhnliches Vergnügen und ein besonderes Privileg für mich, mit meinen jüngeren Kollegen in gemeinsamen Seminaren über verschiedene Themen zusammenzuarbeiten. In meinem langen akademischen Leben war dies für mich eine neue Erfahrung – und eine sehr aufschlußreiche und anregende obendrein. Ich werde diese gemeinsamen Seminare immer in dankbarer Erinnerung behalten – eines zur Philosophie der Geschichte, eines zur Philosophie der Naturwissenschaften, ein drittes zur Erkenntnistheorie, veranstaltet von Charles Hendel und Hajo Holborn, F. S. C. Northrop und Henry Margenau, Monroe Beardsley, Frederic Fitch und Charles Stevenson.

Ich muß dieses Buch in großen Teilen als ein Ergebnis meiner Arbeit an der Graduate School der Yale University ansehen, und ich möchte diese Gelegenheit nutzen, dem Dekan der Graduate School, Edgar S. Furniss, für die Gastfreundlichkeit zu danken, die er mir in den letzten drei Jahren erwiesen hat. Ein herzliches Wort des Dankes gebührt auch meinen Studenten. Mit ihnen habe ich fast alle in diesem Buch beschriebenen Probleme diskutiert, und ich bin sicher, daß sie auf den folgenden Seiten viele Spuren unserer gemeinsamen Arbeit finden werden.

Dem Fluid Research Fund der Yale University danke ich für ein Forschungsstipendium, das mir bei der Vorbereitung des Buches geholfen hat.

TEIL I
WAS IST DER MENSCH?

DIE KRISE DER MENSCHLICHEN SELBSTERKENNTNIS

1. Daß Selbsterkenntnis das höchste Ziel philosophischen Fragens und Forschens ist, scheint allgemein anerkannt. In sämtlichen Debatten zwischen den unterschiedlichen philosophischen Schulen blieb dieses Ziel unumstritten: es erwies sich als der archimedische Punkt, als das feste, unbewegliche Zentrum allen Denkens. Und selbst die größten Skeptiker leugneten die Möglichkeit und Notwendigkeit von Selbsterkenntnis nicht. Sie mißtrauten zwar den allgemeinen Lehrsätzen über das Wesen der Dinge, aber mit diesem Mißtrauen suchten sie eine neue, verlässlichere Forschungsweise zu eröffnen. In der Geschichte der Philosophie war der Skeptizismus sehr oft nichts anderes als das Gegenstück zu einem entschiedenen *Humanismus*. Indem er die objektive Gewißheit der Außenwelt leugnet und destruiert, hofft der Skeptiker, das menschliche Denken aus dem Sein des Menschen selbst bestimmen zu können. Selbsterkenntnis, so erklärt er, ist die erste Voraussetzung der Selbstverwirklichung. Damit wir uns unserer wahren Freiheit erfreuen können, müssen wir versuchen, die Kette zu zerbrechen, die uns an die Außenwelt bindet. »La plus grande chose du monde c'est de scavoir être à soy«, schreibt Montaigne.

Doch auch diese Art der Annäherung an das Problem – die Methode der Introspektion – ist nicht gegen skeptische Zweifel gefeit. Die moderne Philosophie begann mit dem Satz, daß unser Sein unanfechtbar und unwiderleglich evident sei. Der Fortschritt der psychologischen Erkenntnis hat dieses cartesianische Prinzip jedoch kaum bestätigt. Im großen und ganzen neigt man heutzutage wieder eher der entgegengesetzten Position zu. Nur wenige Psychologen würden heute noch eine auf bloßer Introspektion beruhende Methode gutheißen oder

empfehlen. Die meisten sagen uns, daß eine solche Methode überaus fragwürdig ist. Sie sind überzeugt, daß einzig und allein eine streng objektive, behavioristische Haltung einer wissenschaftlichen Psychologie dienlich ist. Aber ein konsequenter, radikaler Behaviorismus verfehlt das selbstgesteckte Ziel. Er kann uns zwar vor möglichen methodischen Irrtümern warnen, aber er kann nicht alle Probleme der Psychologie des Menschen lösen. Wir können die rein introspektive Perspektive kritisieren und in Zweifel ziehen, wir können sie jedoch nicht abschaffen oder ignorieren. Ohne Introspektion, ohne unmittelbares Bewußtsein von Gefühlen, Emotionen, Wahrnehmungen, Gedanken könnten wir das Gebiet der menschlichen Psychologie nicht einmal bezeichnen. Und doch muß man einräumen, daß wir, wenn wir uns ausschließlich auf diesem Weg bewegen würden, niemals zu einer umfassenden Anschauung vom Wesen des Menschen gelangen könnten. Die Introspektion offenbart uns nur jenen eng umgrenzten Bereich des menschlichen Lebens, der unserer individuellen Erfahrung zugänglich ist. Sie kann nie und nimmer das gesamte Feld menschlicher Phänomene erfassen. Auch wenn es uns gelänge, sämtliche Tatsachen zusammenzutragen und zusammenzufügen, hätten wir doch bloß ein ärmliches, bruchstückhaftes Abbild, einen bloßen Torso von der Natur des Menschen.

Aristoteles erklärt, alle Erkenntnis gehe auf einen Grundtrieb des Menschen zurück, der sich in seinen elementarsten Handlungen und Reaktionen manifestiert. Das Leben der Sinne sei in seinem ganzen Ausmaß von diesem Trieb bestimmt und durchdrungen:

»Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen. Ein deutliches Zeichen dafür ist die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen. Denn abgesehen vom Nutzen werden diese um ihrer selbst willen geliebt, und von allen besonders die Sinneswahrnehmung, die durch die Augen zustande kommt. Denn nicht nur, um zu handeln, sondern auch, wenn wir keine Handlung vorhaben, geben wir dem Se-

hen sozusagen vor allem anderen den Vorzug. Das ist darin begründet, daß dieser Sinn uns am meisten befähigt zu erkennen und uns viele Unterschiede klarmacht.«¹

Dieser Passus ist höchst charakteristisch für die aristotelische Auffassung von Erkenntnis, im Unterschied zu der Platons. Ein derartiges philosophisches Loblied auf das Sinnenleben des Menschen wäre im Werk Platons unmöglich. Niemals hätte dieser das Streben nach Wissen und Erkenntnis mit dem Vergnügen vergleichen wollen, das uns unsere Sinne bereiten. Für Platon ist die Sphäre der Sinne durch eine breite, unüberbrückbare Kluft von der des Geistes getrennt. Erkenntnis und Wahrheit gehören einer transzendentalen Ordnung an – dem Reich der reinen, ewigen Ideen. Auch Aristoteles ist davon überzeugt, daß wissenschaftliche Erkenntnis durch den Akt der Wahrnehmung allein nicht möglich ist. Aber er spricht als Biologe, wenn er Platons strenge Trennung zwischen der Welt der Ideen und derjenigen der Erfahrung verwirft. Er ist bestrebt, die Welt der Ideen, die Welt der Erkenntnis in Begriffen des Lebens zu erklären. In beiden Sphären finden wir, Aristoteles zufolge, die gleiche ungebrochene Kontinuität. In der Natur ebenso wie in der Erkenntnis entwickeln sich die höheren aus den niederen Formen. Sinneswahrnehmung, Gedächtnis, Erfahrung, Vorstellungskraft und Vernunft sind durch ein gemeinsames Band miteinander verknüpft; sie bilden nur verschiedene Stufen und verschiedene Ausdrucksformen ein und derselben Grundtätigkeit, die zwar beim Menschen ihre vollkommene Ausbildung erreicht, an der aber in gewisser Weise auch die Tiere und alle anderen Formen organischen Lebens Anteil haben.

Wenn man sich diese biologische Perspektive zueigen macht, dann sollte man annehmen, daß es die menschliche Erkenntnis in ihren Anfängen ausschließlich mit der Außenwelt zu tun habe. In all seinen unmittelbaren Bedürfnissen und praktischen Interessen ist der Mensch von seiner materiellen Umwelt abhängig. Er kann nicht leben, ohne sich

ständig auf die Bedingungen der ihn umgebenden Realität einzustellen. Seine ersten Schritte zu einem geistigen und kulturellen Dasein könnte man als Handlungen bezeichnen, in denen gleichsam eine mentale Anpassung an die unmittelbare Umwelt vollzogen wird. Aber in dem Maße, wie die menschliche Kultur fortschreitet, entsteht eine entgegengesetzte Tendenz. Sobald Bewußtsein sich auszuprägen beginnt, stoßen wir auf eine nach innen gekehrte Lebensanschauung, welche die extrovertierte Anschauung ergänzt. Je weiter wir die Entwicklung der Kultur von ihren Anfängen aus verfolgen, desto deutlicher scheint diese introvertierte Haltung in den Vordergrund zu treten. Die natürliche Neugier ändert allmählich ihre Richtung. Wir können dies in fast allen Formen menschlicher Kultur studieren. In den frühen mythologischen Erklärungen des Universums finden wir stets eine urtümliche *Anthropologie* unmittelbar neben einer urtümlichen *Kosmologie*. Die Frage nach dem Ursprung der Welt ist hier unauflösbar verwoben mit der Frage nach dem Ursprung des Menschen. Die Religion zerstört diese ersten mythologischen Erklärungen nicht; im Gegenteil, sie bewahrt die mythologische Kosmologie und die mythologische Anthropologie, indem sie ihnen eine neue Gestalt gibt und sie vertieft. Fortan wird Selbsterkenntnis nicht mehr als ein bloß theoretisches Interesse aufgefaßt. Sie ist nicht lediglich Gegenstand der Neugier oder der Spekulation; sie wird zu einer elementaren Pflicht des Menschen erklärt. Die großen religiösen Denker haben als erste diese moralische Forderung erhoben. In den höheren Religionen gilt die Maxime »Erkenne dich selbst« als kategorischer Imperativ, als moralischer Grundsatz und religiöses Gesetz. In diesem Imperativ beobachten wir gleichsam eine plötzliche Umkehrung des ersten natürlichen Wissenstriebs – wir sehen darin eine Umwertung aller Werte. In der Geschichte der Weltreligionen – in der jüdischen Religion, im Buddhismus, im Konfuzianismus und im Christen-

tum – lassen sich die einzelnen Etappen dieser Entwicklung feststellen.

Das gleiche gilt für die allgemeine Entwicklung des philosophischen Denkens. In ihren ersten Anfängen scheint die griechische Philosophie ausschließlich mit dem materiellen Universum befaßt. Die Kosmologie hat hier ganz deutlich den Vorrang gegenüber allen anderen Dimensionen philosophischen Fragens. Es ist jedoch bezeichnend für die Tiefgründigkeit und den umfassenden Charakter des griechischen Denkens, daß beinahe jeder individuelle Denker gleichzeitig einen neuen *Typus* von Denken repräsentiert. Jenseits der Naturphilosophie der miletischen Schule entdecken die Pythagoräer eine mathematische Philosophie, während die Eleaten als erste das Ideal einer logischen Philosophie entwerfen. Heraklit steht an der Grenze zwischen kosmologischem und anthropologischem Denken. Obwohl er noch als Naturphilosoph spricht und zu den »altertümlichen Physiologen« gehört, ist er doch überzeugt, daß es nicht möglich ist, in das Geheimnis der Natur vorzudringen, ohne das Geheimnis des Menschen zu ergründen. Wir müssen das Gebot der Selbstreflexion erfüllen, wenn wir die Wirklichkeit begreifen, sie ergreifen und ihre Bedeutung verstehen wollen. Deshalb konnte Heraklit seine Philosophie in zwei Worte fassen: »ἔδιζησάμην ἑμewτόν« (»Ich durchforsche mich selbst«).² Doch obwohl diese neue Denkweise der frühen griechischen Philosophie gleichsam innewohnte, gelangte sie erst in der Zeit des Sokrates zu voller Reife. So stellen wir fest, daß gerade das Problem des Menschen die Grenze zwischen dem vorsokratischen und dem sokratischen Denken markiert. Sokrates greift die Theorien seiner Vorgänger nicht an und kritisiert sie auch niemals. Er hat nicht die Absicht, eine neue philosophische Doktrin zu formulieren. Aber bei ihm erscheinen alle älteren Probleme in einem neuen Licht, weil sie in ein Verhältnis zu einem neuen intellektuellen Zentrum gesetzt werden. Die Probleme der griechischen Naturphilosophie

und der griechischen Metaphysik werden plötzlich von einer neuen Frage in den Schatten gestellt, die fortan das gesamte theoretische Interesse auf sich zu ziehen scheint. Bei Sokrates haben wir es nicht mehr mit einer selbständigen Naturlehre oder einer selbständigen logischen Theorie zu tun. Es gibt bei ihm nicht einmal eine in sich geschlossene, systematische Ethik in dem Sinne, wie sie in den späteren ethischen Systemen vorkommt. Es bleibt nur eine einzige Frage: Was ist der Mensch? Sokrates behauptet und verfißt das Ideal einer objektiven, absoluten, universalen Wahrheit. Doch das einzige Universum, das er kennt und auf das sich seine Fragen beziehen, ist das Universum des Menschen. Seine Philosophie – wenn er denn eine solche besitzt – ist strikt anthropologisch. In einem der Platonischen Dialoge wird Sokrates im Gespräch mit seinem Schüler Phaidros geschildert. Sie machen einen Spaziergang, und nach kurzer Zeit gelangen sie vor die Tore der Stadt Athen. Sokrates ist voller Bewunderung für die Schönheit der Landschaft und rühmt sie in den höchsten Tönen. Aber Phaidros unterbricht ihn. Er ist überrascht, daß sich Sokrates wie ein Fremder benimmt, der sich von einem Führer die Gegend zeigen läßt. »Wanderst du denn nie aus der Stadt über die Grenze?« fragt er. Sokrates legt eine symbolische Bedeutung in seine Antwort. »Dies verzeihe mir schon, o Bester. Ich bin eben lernbegierig, und Felder und Bäume wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt.«³

Wenn wir Platons sokratische Dialoge lesen, so finden wir nirgendwo eine direkte Lösung des neuen Problems. Sokrates gibt uns eine sorgfältige, detaillierte Analyse bestimmter menschlicher Eigenschaften und Tugenden. Er sucht das Wesen dieser Eigenschaften zu bezeichnen und sie zu definieren: Güte, Gerechtigkeitssinn, Mäßigung, Mut und so weiter. Aber niemals wagt er eine Definition der menschlichen Existenz. Wie läßt sich dieser scheinbare Mangel erklären? Hat sich Sokrates bei der Annäherung an das Problem mit Absicht

auf Umwegen und nur an der Oberfläche bewegt, ohne je in die Tiefe und in das wirkliche Zentrum vorzustoßen? Aber mehr als irgendwo sonst sollten wir hier mit der Ironie des Sokrates rechnen. Gerade seine negative Antwort wirft ein unerwartetes Licht auf die Frage und erschließt uns eine positive Einsicht in das sokratische Menschenbild. Wir können nämlich das Wesen des Menschen nicht auf die gleiche Weise entdecken, wie wir das Wesen der natürlichen Dinge zu enthüllen vermögen. Die natürlichen Dinge lassen sich durch ihre objektiven Eigenschaften beschreiben, der Mensch jedoch läßt sich nur durch sein Bewußtsein beschreiben und bestimmen. Darin wurzelt ein neues Problem, das sich mit unseren herkömmlichen Untersuchungsweisen nicht lösen läßt. Die empirische Beobachtung und die logische Analyse, in dem Sinne, wie man diese Begriffe in der vorsokratischen Philosophie auffaßte, erweisen sich hier als unwirksam und unangemessen. Denn allein im unmittelbaren Umgang mit Menschen gewinnen wir Einblick in den Charakter des Menschen. Wir müssen uns ihm tatsächlich stellen, müssen ihm von Angesicht zu Angesicht gegenübertreten, um ihn zu verstehen. Daher zeichnet sich die Philosophie des Sokrates nicht durch einen neuen objektiven Gehalt aus, sondern durch eine neuartige Tätigkeitsform und eine neuartige Funktion des Denkens. Die Philosophie, bis dahin ein geistiger Monolog, verwandelt sich in einen Dialog. Nur mit Hilfe dialogischen oder dialektischen Denkens können wir etwas über das Wesen des Menschen in Erfahrung zu bringen versuchen. Früher mochte man sich die Wahrheit als ein für allemal fertiges Ding vorstellen, das der einzelne Denker durch eigene Anstrengung zu erfassen vermochte und das unschwer an andere weitergegeben und ihnen mitgeteilt werden konnte. Sokrates indessen konnte diese Ansicht nicht mehr teilen. Die Wahrheit in die Seele eines Menschen zu pflanzen, sagt Platon im *Staat*, sei genauso unmöglich, wie einem blind Geborenen die Sehkraft zu schenken. Wahrheit ist wesentlich Ausdruck von

dialektischem Denken. Man kann sie einzig in der beständigen Kooperation der Subjekte, im Wechselspiel von Frage und Antwort ermitteln. Sie ist deshalb etwas anderes als ein empirisches Objekt; sie muß verstanden werden als Resultat einer sozialen Handlung. Hier begegnet uns eine neue, indirekte Antwort auf die Frage »Was ist der Mensch?« Er ist, so wird uns erklärt, dasjenige Geschöpf, das ständig auf der Suche nach sich selbst ist, das in jedem Augenblick seines Denkens die Bedingungen seiner Existenz erkunden und sorgfältig prüfen muß. In dieser Prüfung, in dieser kritischen Einstellung liegt der wahre Wert des menschlichen Lebens begründet. »Ein Leben ohne Selbsterforschung«, sagt Sokrates in seiner *Apologie*, »verdient gar nicht gelebt zu werden.«⁴ Wir könnten also das Denken des Sokrates auf die Formel bringen, daß er den Menschen als ein Wesen definiert, das, wenn man ihm eine vernünftige Frage stellt, eine vernünftige Antwort zu geben vermag. Sowohl sein Wissen als auch seine Moralität sind in dieser Kreisbewegung beschlossener. Die grundlegende Fähigkeit, auf sich selbst und andere einzugehen, sich selbst und anderen Antwort (»response«) zu geben, macht den Menschen zu einer »verantwortlichen« Person, zu einem »responsible being«, einem moralischen Subjekt.

2. Diese frühe Antwort ist in gewissem Sinne immer die klassische geblieben. Das sokratische Problem und die sokratische Methode lassen sich weder vergessen noch auslöschen. Vermittelt durch das platonische Denken haben sie die gesamte künftige Entwicklung menschlicher Zivilisation geprägt.⁵ Überzeugender kann man sich die gründliche Einheit und bruchlose Kontinuität des Denkens der Antike wohl kaum vor Augen führen als durch einen Vergleich dieser ersten Phasen der griechischen Philosophie mit einer der letzten und ehrwürdigsten Hervorbringungen der griechisch-römi-

schen Kultur, den *Selbstbetrachtungen* des Kaisers Marcus Aurelius Antoninus. Auf den ersten Blick mag ein solcher Vergleich willkürlich erscheinen; denn Marc Aurel war kein origineller Denker und befolgte auch keine streng logische Methode. Er selbst dankt den Göttern dafür, daß er, als er sein Herz der Philosophie zuwandte, nicht zum philosophischen Schriftsteller und Syllogismenspieler geworden ist.⁶ Aber Sokrates und Marc Aurel ist die Überzeugung gemeinsam, daß wir, um die wahre Natur des Menschen zu erschließen, zunächst von seinen äußeren und zufälligen Merkmalen absehen müssen:

»Nichts von den Dingen, die dem Menschen, sofern er Mensch ist, nicht zukommen, kann man als zum Menschen gehörig bezeichnen. Sie werden nicht vom Menschen gefordert, noch verheißt sie die Natur des Menschen, noch sind sie Vollkommenheiten der menschlichen Natur. Es liegt daher auch nicht das dem Menschen gesetzte Endziel in ihnen beschlossen oder dasjenige, was das Endziel zur Erfüllung bringt, nämlich das Gute. Ferner, wenn etwas von diesen Dingen dem Menschen (als Pflicht) zukäme, dann wäre es auch nicht Pflicht, sie zu verachten und sich gegen sie aufzulehnen. [...] Nun aber ist jemand, je mehr er sich selbst von diesen oder anderen ähnlichen Dingen befreit oder es gelassen erträgt, wenn er davon befreit wird, ein um so besserer Mensch.«⁷

Alles, was dem Menschen von außen zustößt, ist null und nichtig. Sein Wesen ist von äußeren Umständen nicht abhängig; es gründet einzig und allein in dem Wert, den er sich selbst gibt. Reichtümer, Stand, gesellschaftliches Ansehen, sogar Gesundheit oder geistige Gaben – alles das wird gleichgültig (*ὑπαδιάφορον*). Es kommt nur auf das Bestreben, die innere Haltung der Seele an; und dieses innere Prinzip kann nicht gestört werden. »Was den Menschen nicht schlechter macht, als er selbst [schon ist], das macht auch sein Leben nicht schlechter, und es schadet ihm weder von außen noch von innen.«⁸

Das Gebot der Selbsterforschung erscheint also in der

Stoa, ebenso wie in der Auffassung des Sokrates, als Vorrecht des Menschen und als seine elementare Pflicht.⁹ Diese Pflicht wird allerdings jetzt in einem umfassenden Sinne verstanden – nicht nur in einem moralischen, sondern auch in einem universalen metaphysischen Zusammenhang. »In jedem einzelnen Falle muß man sich die Frage vorlegen und sich prüfen: Welche Beziehung habe ich zu dem Teil von mir, den man die beherrschende Vernunft nennt (τὸ ἡγεμονικόν)?«¹⁰ Wer im Einklang mit seinem Selbst, seinem Dämon, lebt, der lebt im Einklang mit dem Universum; denn die universelle Ordnung und die personale Ordnung sind nichts anderes als unterschiedliche Ausdrücke und Bekundungen eines gemeinsamen Grundgesetzes. Der Mensch stellt die ihm innewohnende Kraft, zu prüfen, zu urteilen und zu unterscheiden, unter Beweis, indem er begreift, daß in dieser Verbindung das Selbst und nicht das Universum die Hauptrolle spielt. Hat das Selbst erst einmal seine innere Form gewonnen, so bleibt sie unveränderlich und unzerstörbar. »Einmal geformt, bleibt die Kugel rund und wahr.«¹¹ Dies ist sozusagen das letzte Wort der griechischen Philosophie – ein Wort, das noch einmal von jenem Geist erfüllt ist und ihn erhellt, aus dem heraus sie ursprünglich entfaltet wurde, aus dem Geist des Urteilens und der kritischen Unterscheidung zwischen Sein und Nicht-Sein, zwischen Wahrheit und Täuschung, Gut und Böse. Das Leben an sich ist wandelbar und flüchtig, seinen wahren Wert empfängt es von einer ewigen Ordnung, die keinen Wandel zuläßt. Nicht in der Welt unserer Sinne, sondern nur durch die Kraft unseres Urteils können wir diese Ordnung erfassen. Die Urteilskraft ist das eigentliche Vermögen des Menschen, die gemeinsame Quelle von Wahrheit und Sittlichkeit. Denn sie ist das einzige, worin das Individuum ganz auf sich selbst gestellt ist; sie ist frei, autonom und findet ihr Genügen an sich selbst.¹² »Laß dich nicht hin und her zerren«, sagte Marc Aurel,

»und sei nicht gar zu erpicht auf irgend etwas, sondern sei freien Sinnes und blick auf die Dinge wie ein Mann, wie ein Mensch, wie ein Bürger, wie ein sterbliches Wesen. [...] Die Dinge berühren die Seele nicht, sondern stehen außerhalb dieser regungslos da, aber unsere Beunruhigungen kommen ausschließlich aus der Urteilskraft in uns. All das, was du hier siehst, ist beinahe schon in Umwandlung begriffen und wird bald gar nicht mehr sein. Denk auch stets daran, wie viele Umwandlungen du selber schon erlebt hast. Der Kosmos ist Veränderung, das menschliche Leben Beharren und Urteilen.«¹³

Das Hauptverdienst des stoischen Menschenbildes liegt darin, daß es dem Menschen ein tiefes Gefühl sowohl für seine harmonische Übereinstimmung mit der Natur als auch für seine moralische Unabhängigkeit gegenüber der Natur vermittelt. In der Vorstellungswelt der Stoiker stehen diese beiden Merkmale nicht in einem Gegensatz zueinander; sie sind miteinander verknüpft. Der Mensch befindet sich in einem vollkommenen Gleichgewicht mit dem Universum, und er weiß, daß dieses Gleichgewicht von irgendeiner äußeren Kraft nicht gestört werden darf. Dies ist der Doppelcharakter der stoischen »Unerschütterlichkeit« (»ἀταραξία«). Die stoische Theorie bewies sich als eine der wirkungsmächtigsten Bildungskräfte der antiken Kultur. Doch plötzlich sah sie sich einer neuen, bis dahin unbekanntem Kraft gegenüber. Der Konflikt mit dieser Kraft erschütterte das klassische Menschenideal bis in seine Grundfesten. Die stoische und die christliche Lehre vom Menschen stehen einander nicht unbedingt feindselig gegenüber. In der Ideengeschichte wirken sie oft aus einer Verbindung, und oft finden wir sie eng verwoben bei ein und demselben Denker. Dennoch bleibt stets ein Punkt, an dem sich der Widerstreit zwischen christlichen und stoischen Idealen als unversöhnlich erweist. Die behauptete absolute Unabhängigkeit des Menschen, die in der stoischen Lehre als seine elementare Tugend galt, wird in der christlichen Lehre zu seinem fundamentalen Fehler und Irrtum. Solange der Mensch in diesem Irrtum verharret, gibt es für

ihn keinen Weg zur Erlösung. Der Kampf zwischen diesen widerstreitenden Ansichten währte über viele Jahrhunderte, und noch zu Beginn der Neuzeit – in der Renaissance und im 17. Jahrhundert – verspüren wir seine ganze Intensität.¹⁴

Wir stoßen hier auf eines der zentralen Kennzeichen der philosophischen Anthropologie. Diese Anthropologie ist nicht, wie andere Teile philosophischer Forschung, von einer langsamen, stetigen Entwicklung allgemeiner Ideen geprägt. Auch in der Geschichte der Logik, der Metaphysik und der Naturphilosophie gibt es die heftigsten Gegensätze. Diese Geschichte könnte man mit Hegel als einen dialektischen Prozeß bezeichnen, in dem auf jede These ihre Antithese folgt. Dennoch gibt es eine innere Schlüssigkeit, eine klare logische Ordnung, welche die verschiedenen Phasen dieses dialektischen Prozesses miteinander verbindet. Die philosophische Anthropologie hingegen hat einen völlig anderen Charakter. Wollten wir ihre wirkliche Bedeutung und Tragweite erfassen, so könnten wir sie nicht mit epischen, sondern nur mit dramatischen Mitteln darstellen. Denn wir haben es nicht mit der friedlichen Entfaltung von Begriffen oder Theorien zu tun, sondern mit dem Zusammenprall einander opponierender geistiger Mächte. Die Geschichte der philosophischen Anthropologie ist mit den heftigsten Leidenschaften und Gefühlswallungen befrachtet. In ihr geht es nicht um ein bestimmtes theoretisches Problem, so groß seine Reichweite auch sein mag; hier steht die Bestimmung des Menschen auf dem Spiel und fordert lautstark nach einer definitiven Entscheidung.

Dieser Charakter des Problems hat seinen deutlichsten Ausdruck im Werk des Augustinus gefunden. Augustinus steht an der Scheidelinie zwischen zwei Epochen. Er lebte im 4. Jahrhundert christlicher Zeit und ist in der Tradition der griechischen Philosophie groß geworden, vor allem der Neuplatonismus hat seine Philosophie geprägt. Zugleich jedoch

ist er der Pionier des mittelalterlichen Denkens; er hat die mittelalterliche Philosophie und die christliche Dogmatik begründet. In seinen *Confessiones* können wir jeden seiner Schritte auf dem Weg von der griechischen Philosophie zur christlichen Offenbarung verfolgen. Augustinus zufolge krankte alle Philosophie vor dem Erscheinen Christi an einem grundlegenden Irrtum und war mit einer ganz bestimmten Irrlehre infiziert. Die Macht der Vernunft war darin zur höchsten Macht des Menschen erhoben worden. Aber was der Mensch nicht erkennen konnte, solange ihm nicht durch göttliche Offenbarung die Erleuchtung zuteil wurde, war, daß die Vernunft selbst eine höchst fragwürdige und zweischneidige Sache ist. Die Vernunft kann uns den Weg zum Licht, zur Wahrheit und zur Weisheit nicht zeigen. Denn ihre Bedeutung liegt selbst im Dunkel, und ihr Ursprung ist in Geheimnis gehüllt – in ein Geheimnis, das nur durch christliche Offenbarung enthüllt werden kann. In den Augen des Augustinus besitzt die Vernunft nicht einen einfachen und eindeutigen, sondern einen doppelten, zwispältigen Charakter. Der Mensch wurde nach dem Bilde Gottes geschaffen; und in seinem ursprünglichen Zustand, in dem er aus den Händen Gottes hervorging, war er seinem Vorbild gleich. Aber dies alles ist durch Adams Sündenfall verlorengegangen. Seit dieser Zeit ist die ursprüngliche Kraft der Vernunft überschattet. Und die Vernunft allein, sich selbst überlassen und auf sich selbst gestellt, kann den Weg zurück niemals finden. Sie kann sich nicht selbst wiederherstellen; sie kann nicht aus eigenem Vermögen zu ihrem früheren reinen Wesen zurückkehren. Wenn eine solche Wiederherstellung überhaupt je möglich ist, dann nur mit übernatürlicher Hilfe, kraft göttlicher Gnade. So sieht die neue Anthropologie aus, wie sie Augustinus begriff und wie sie von den großen Denksystemen des Mittelalters verfochten wurde. Selbst Thomas von Aquin, ein Schüler des Aristoteles, der auf die Quellen der griechischen Philosophie zurückgreift, wagt es nicht, von

diesem Grunddogma abzuweichen. Zwar gesteht er der Vernunft eine viel größere Macht zu als Augustinus; aber er ist überzeugt, daß die Vernunft diese Macht nicht richtig zu gebrauchen vermag, sofern sie nicht von der Gnade Gottes gelenkt und erleuchtet wird. Es handelt sich hier um eine vollständige Umkehrung derjenigen Werte, welche die griechische Philosophie besonders schätzte. Was einst als höchstes Vorrecht des Menschen erschien, erweist sich nun als Gefahr und Versuchung für ihn; was seinen Stolz ausmachte, wird zur tiefsten Demütigung. Die stoische Lehre, der Mensch solle seinem inneren Prinzip, dem »Dämon«, gehorchen und ihn ehren, gilt jetzt als gefährliche Götzendienerei.

Es ist hier nicht möglich, den Charakter dieser neuen Anthropologie ausführlicher zu beschreiben, ihre entscheidenden Motive zu analysieren und ihre Entwicklung weiterzuverfolgen. Um ihre Reichweite zu ermessen, können wir jedoch auch einen anderen, kürzeren Weg einschlagen. Zu Beginn der Neuzeit trat ein Denker auf, der dieser Anthropologie neue Kraft und neuen Glanz verlieh. Im Werk Pascals fand sie ihre letzte und vielleicht eindrucksvollste Gestaltung. Wie kein anderer Schriftsteller war Pascal für diese Aufgabe gerüstet. Er verfügte über eine unvergleichliche Begabung, die dunkelsten Fragen zu erhellen und komplizierte, verschachtelte Gedankensysteme zu gliedern und zusammenzufassen. Nichts scheint für die Schärfe seines Denkens und die Klarheit seines Stils undurchdringlich gewesen zu sein. In ihm vereinigen sich alle Vorzüge der neuzeitlichen Literatur und der neuzeitlichen Philosophie. Aber er nutzt sie als Waffen gegen den modernen Geist, den Geist Descartes' und seiner Philosophie. Auf den ersten Blick scheint Pascal die Grundannahmen des Cartesianismus und der neuzeitlichen Wissenschaft zu akzeptieren. Es gibt in der Natur nichts, was den Bemühungen der wissenschaftlichen Vernunft widerstehen kann; denn es gibt nichts, was der Geometrie widerstehen kann. Es ist eine Merkwürdigkeit der Ideengeschichte, daß ausgerechnet

einer der bedeutendsten und scharfsinnigsten Kenner der Geometrie zu einem späten Verfechter der philosophischen Anthropologie des Mittelalters wurde. Mit sechzehn Jahren schrieb Pascal die Abhandlung über Kegelschnitte, die das Tor zu einem neuen, außerordentlich reichen und fruchtbaren Feld geometrischer Überlegungen aufstieß. Aber er war nicht nur ein hervorragender Kenner der Geometrie, er war auch Philosoph, und als Philosoph beschäftigte er sich nicht bloß mit geometrischen Problemen, sondern er wollte auch den wahren Gebrauch, die Spannbreite und die Grenzen der Geometrie verstehen. So gelangte er zu der fundamentalen Unterscheidung zwischen dem »Geist der Geometrie« und dem »Geist des Feinsinns«. Der Geist der Geometrie tut sich bei jenen Gegenständen hervor, die sich vollständig analysieren, in ihre Grundbestandteile zerlegen lassen.¹⁵ Er beginnt mit bestimmten Axiomen, aus denen er Schlüsse zieht, deren Wahrheit sich mit Hilfe universeller logischer Regeln beweisen läßt. Der Vorzug dieses Geistes besteht in der Klarheit seiner Prinzipien und in der Unausweichlichkeit seiner Schlußfolgerungen. Aber nicht alle Gegenstände sind einer solchen Verfahrensweise zugänglich. Es gibt Dinge, die sich aufgrund ihrer Feinheit und ihrer unendlichen Vielfalt jedem Versuch einer logischen Analyse widersetzen. Und wenn es auf der Welt etwas gibt, das wir auf diese zweite Art und Weise betrachten müssen, dann ist es der Geist des Menschen. Den Menschen kennzeichnen die Vielfalt und der Feinsinn, die Beweglichkeit und die Wandelbarkeit. Deshalb kann die Mathematik niemals zum Werkzeug einer wahrhaften Theorie vom Menschen, einer philosophischen Anthropologie werden. Vom Menschen so zu reden, als wäre er ein geometrisches Theorem, ist lächerlich. Eine Moralphilosophie in Gestalt eines geometrischen Systems – eine *Ethica more geometrico demonstrata* – ist für Pascal ein Unsinn, ein philosophisches Hirngespinnst. Doch die herkömmliche Logik und die Metaphysik sind für sich genommen keineswegs bes-

ser gerüstet, das Rätsel des Menschen zu verstehen und zu lösen. Denn ihr erstes und oberstes Gesetz ist das der Widerspruchslosigkeit. Rationales Denken, logisches und metaphysisches Denken können nur jene Gegenstände begreifen, die frei von Widersprüchen sind und ein konsistentes Wesen, eine konsistente Wahrheit besitzen. Eben diese Homogenität finden wir aber im Menschen niemals. Dem Philosophen ist es nicht gestattet, einen künstlichen Menschen zu konstruieren; er muß den wirklichen Menschen beschreiben. Alle sogenannten Definitionen des Menschen sind nichts weiter als verstiegene Spekulationen, solange sie nicht auf unserer Erfahrung beruhen und in ihrer Bestätigung finden. Man kann den Menschen nur verstehen, wenn man sein Leben und sein Handeln versteht. Aber was wir dann finden, sperrt sich gegen jeden Versuch, es auf eine einzige, schlichte Formel zu bringen. Widerspruch ist ein Grundmoment des menschlichen Daseins. Der Mensch besitzt kein »Wesen« – kein einfaches, in sich geschlossenes Sein; er ist eine seltsame Mischung aus Sein und Nicht-Sein. Sein Platz ist zwischen diesen beiden einander entgegengesetzten Polen.

Deshalb gibt es nur *einen* Zugang zu seinem Geheimnis: die Religion. Die Religion zeigt uns, daß es einen doppelten Menschen gibt – den Menschen vor und nach dem Sündenfall. Dem Menschen war das höchste Ziel vorbestimmt, aber er verscherzte seine Chance. Durch den Sündenfall verlor er seine Kraft. Seine Vernunft und sein Wille verdarben. Die klassische Maxime »Erkenne dich selbst«, im philosophischen Sinne, im Sinne eines Sokrates, eines Epiktet, eines Marc Aurel, ist deshalb nicht nur unwirksam, sie ist irreführend und falsch. Der Mensch kann sich selbst nicht trauen und darf nicht auf sich selbst hören. Er muß schweigen, um eine höhere, wahrhaftige Stimme zu vernehmen: »Was wird denn, o Mensch, aus dir, der du aus deiner natürlichen Vernunft danach suchst, wie es um dein Dasein bestellt ist? [...] Wisse denn, hochmütiger Mensch, was für ein Paradoxon du

dir selbst bist. Bescheide dich, ohnmächtige Vernunft; schweige, du schwachsinnige Natur; lerne, daß der Mensch unendlich über den Menschen erhaben ist, und höre von deinem Herren, wie es um dein Dasein steht, von dem du nichts weißt. Höre auf Gott.«¹⁶

Dies ist nicht als theoretische Lösung für das Problem des Menschen gedacht; die Religion kann eine solche Lösung nicht anbieten. Von ihren Gegnern wurde der Religion immer wieder Dunkelheit und Unverständlichkeit vorgeworfen. Dieser Vorwurf wird allerdings zum höchsten Lob, sobald wir ihr wahres Ziel ins Auge fassen. Die Religion kann nicht klar und rational sein. Sie teilt uns eine dunkle, betäubende Geschichte mit: die Geschichte von der Sünde und vom Sturz des Menschen. Sie offenbart eine Tatsache, für die es keine rationale Erklärung gibt. Wir können die Sünde nicht erklären; denn sie wurde nicht durch eine natürliche Ursache hergebracht oder notwendig gemacht. Ebenso wenig können wir die Erlösung erklären; denn diese Erlösung hängt von einem unerforschlichen Akt der göttlichen Gnade ab. Sie wird frei gewährt und frei verwehrt; kein Handeln und kein Verdienst können sie herbeiführen. Die Religion behauptet deshalb niemals, das Geheimnis des Menschen zu klären; sie bekräftigt und vertieft es vielmehr. Der Gott, von dem sie spricht, ist ein *Deus absconditus*, ein verborgener Gott. Deshalb kann auch sein Ebenbild, der Mensch, nicht anders als geheimnisvoll sein, ein *homo absconditus*. Die Religion ist keine »Theorie« über Gott, den Menschen und ihre Wechselbeziehung; die Religion gibt uns lediglich eine einzige Antwort: daß es der Wille Gottes ist, sich zu verbergen. »Da nun Gott verborgen ist, ist jede Religion, die nicht sagt, daß Gott verborgen ist, im Unrecht; und jede Religion, die nicht hierfür einen Grund nennt, ist nicht lehrreich. Die unsere tut all dies: Vere tu es Deus absconditus.¹⁷ [...] Denn so ist die Natur beschaffen, daß sie überall auf einen verlorenen Gott verweist, sowohl im Menschen

als auch außerhalb des Menschen.«¹⁸ Die Religion ist also gleichsam eine Logik der Absurdität; denn nur so kann sie die Absurdität, die innere Widersprüchlichkeit, die schimärenhafte Existenz des Menschen erfassen. »Gewiß trifft uns nichts härter als diese Lehre; und doch, ohne dieses Geheimnis, das unbegreiflichste von allen, sind wir uns selbst unbegreiflich. In diesem Abgrund verschlingt und verwirrt sich der Knoten unseres Daseins; so daß der Mensch ohne dieses Geheimnis unbegreiflicher ist, als dieses Geheimnis dem Menschen ist.«¹⁹

3. Das Beispiel Pascal zeigt, daß das alte Problem noch zu Beginn der Neuzeit mit seiner ganzen Wucht spürbar war. Auch nach dem Erscheinen von Descartes' *Discours de la méthode* rang das moderne Denken unverändert mit den gleichen Schwierigkeiten. Es spaltete sich in zwei gänzlich unvereinbare Vorhaben. Doch gleichzeitig setzt langsam eine geistige Entwicklung ein, in deren Verlauf die Frage »Was ist der Mensch?« umgeformt und sozusagen auf eine höhere Ebene gehoben wird. Das Wichtige ist hier nicht so sehr die Entdeckung neuer Tatsachen als vielmehr die Entdeckung eines neuen Denkwerkzeugs. Denn nun tritt zum ersten Mal der wissenschaftliche Geist, im modernen Verstande des Wortes, in die Schranken. Er richtete die Aufmerksamkeit auf eine allgemeine, durch empirische Beobachtungen und logische Prinzipien begründete Theorie des Menschen. Die erste Forderung dieses wissenschaftlichen Geistes betraf die Beseitigung aller künstlichen Hindernisse, die bis dahin die Welt der Menschen von der übrigen Natur geschieden hatten. Um die Ordnung der menschlichen Verhältnisse zu verstehen, müssen wir mit einer Untersuchung der kosmischen Ordnung beginnen. Und diese kosmische Ordnung erscheint nun in einem neuen Licht. Die neue Kosmologie, das im Werk von Kopernikus propagierte heliozentrische System, ist jetzt die

einzig vernünftige und wissenschaftliche Grundlage einer neuen Anthropologie.

Weder die klassische Metaphysik noch Religion und Theologie des Mittelalters waren für diese Aufgabe gewappnet. Beide Lehren, so unterschiedlich sie in ihren Methoden und Zielen sind, gehen von einem gemeinsamen Prinzip aus. Beide betrachten das Universum als eine hierarchisch gegliederte Ordnung, in der der Mensch den höchsten Rang einnimmt. In der stoischen Philosophie ebenso wie in der christlichen Theologie wird der Mensch als Endzweck des Universums beschrieben; beide sind überzeugt, daß es eine Vorsehung gibt, die über die Welt und die Geschicke der Menschen herrscht. Diese Vorstellung ist eine der Grundvoraussetzungen des stoischen und des christlichen Denkens.²⁰ Und sie wird von der neuen Kosmologie nun plötzlich in Frage gestellt. Der Anspruch des Menschen auf die Position im Zentrum des Kosmos ist bodenlos geworden. Er agiert jetzt in einem unendlichen Raum, in dem er einem winzigen Einzelpunkt gleicht. Er ist umgeben von einem stummen Universum, von einer Welt, die auf seine religiösen Empfindungen und seine elementaren moralischen Forderungen mit Schweigen reagiert.

Es ist verständlich, und es war sogar notwendig, daß die erste Reaktion auf diese neue Konzeption negativ ausfiel und von Zweifeln und Angst geprägt war. Auch die größten Denker konnten sich davon nicht frei machen. »Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye«, sagt Pascal.²¹ Das kopernikanische System wurde zu einer der stärksten Triebkräfte des philosophischen Agnostizismus und Skeptizismus, der sich im 16. Jahrhundert entfaltete. In seiner Kritik der Vernunft bedient sich Montaigne aller traditionell bekannten Argumente aus den Systemen der griechischen Skeptiker; aber er fügt ihnen eine neue Waffe hinzu, die sich in seinen Händen als außerordentlich kräftig und wichtig erweist. Nichts kann in uns mehr Demut wecken und den Stolz der Vernunft eher

brechen als ein unvoreingenommener Blick auf das physische Universum. So heißt es in einem berühmten Abschnitt seiner *Apologie des Raimund Sebundus*:

»Mache er [der Mensch] mir durch die Kraft seiner Schlußfolgerungen begreiflich, auf welchen Fels er diese Vorzüge gegründet hat, die er vor der übrigen Kreatur zu haben meint. Wer hat ihm in den Kopf gesetzt, daß dieser bewunderungswürdige Reigen des Himmelsgewölbes, das ewige Licht dieser Flammenkörper, die so erhaben über seinem Haupte kreisen, die ungeheuren Bewegungen dieses unendlichen Meeres zu seiner Annehmlichkeit und seinen Diensten geschaffen und so viele Jahrhunderte in Gang gehalten werden? Läßt sich etwas Lächerlicheres ausdenken, als wenn dieses elende und erbärmliche Geschöpf, das nicht einmal seiner selbst Herr und von allen Seiten jeder Unbill ausgesetzt ist, sich für den Herrn und Meister des Alls ausgibt, von dem auch nur den geringsten Teil zu überschauen, geschweige denn zu beherrschen, nicht in seiner Macht steht?«²²

Stets neigt der Mensch dazu, den kleinen Kreis, in dem er lebt, für den Mittelpunkt der Welt zu nehmen und seine individuelle Lebensweise zum Maßstab des Universums zu erheben. Aber er muß die eitle Anmaßung, diese engstirnig provinzielle Art, zu denken und zu urteilen, aufgeben:

»Wenn in meinem Dorfe die Reben erfrieren, so beweist mein Pfaffe daraus den Zorn Gottes über das ganze Menschengeschlecht. [...] Wer schreit nicht angesichts unserer Bürgerkriege, daß dieses Weltgefüge in Trümmer gehe und daß der Jüngste Tag uns schon beim Kragen packt. [...] Doch wer sich wie in einem Gemälde dies große Bild unserer Mutter Natur vor Augen hält, wer in ihrem Antlitz einen so allgemeinen und stetigen Wandel liest, wer darin sich, und nicht nur sich, sondern ein ganzes Königreich wie ein von der Spitze des feinsten Pinsels hingetupftes Pünktchen erblickt: der allein schätzt die Dinge nach ihrer wahren Größe ein.«²³

Montaignes Worte liefern das Stichwort für die ganze nun folgende Entwicklung der neuzeitlichen Theorie des Menschen. Philosophie und Naturwissenschaften der Neuzeit

mußten sich der in diesen Worten enthaltenen Herausforderung stellen. Sie mußten beweisen, daß die neue Kosmologie, weit davon entfernt, die Kraft der Vernunft zu schwächen und zu beeinträchtigen, diese Kraft überhaupt erst begründet und bestätigt. Darin bestand die Aufgabe, die den vereinten Bemühungen der metaphysischen Systeme des 16. und 17. Jahrhunderts gestellt war. Diese Systeme gehen zwar unterschiedliche Wege, aber sie alle sind auf ein und dasselbe Ziel gerichtet. Sie sind gleichsam bestrebt, aus dem scheinbaren Fluch der neuen Kosmologie einen Segen zu machen. Giordano Bruno schlug als erster diesen Weg ein, der in gewissem Sinne der Weg der gesamten neuzeitlichen Metaphysik wurde. Bezeichnend für seine Philosophie ist, daß in ihr der Begriff »Unendlichkeit« eine neue Bedeutung annimmt. Im Denken der griechischen Antike ist Unendlichkeit ein negativer Begriff. Das Unendliche ist schrankenlos und unbestimmt. Es besitzt keine Grenze und keine Form und ist deshalb der menschlichen Vernunft unzugänglich, die im Reich der Formen lebt und nur Geformtes verstehen kann. In diesem Sinne sagt Platon im *Philebos* vom Endlichen und vom Unendlichen (»πέρας« und »ἄπειρον«), sie seien die beiden Grundprinzipien, die einander notwendig entgegengesetzt sind. In Brunos Lehre ist Unendlichkeit nicht mehr bloße Negation oder Begrenztheit. Im Gegenteil, Unendlichkeit bedeutet hier unermeßliche, unerschöpfliche Wirklichkeitsfülle und uneingeschränktes Vermögen des Intellekts. In diesem Sinne versteht und interpretiert Bruno die Lehre des Kopernikus. Für ihn war sie der erste und entscheidende Schritt zur Selbstbefreiung des Menschen. Dieser Mensch ist nicht mehr ein zwischen die Mauern eines endlichen physikalischen Universums eingeschlossener Gefangener. Er kann die Luftmeere durchqueren und alle imaginären, von einer falschen Metaphysik oder einer falschen Kosmologie errichteten Schranken der Himmelsphären durchbrechen.²⁴ Das unendliche Universum zieht dem menschlichen Verstand keine Grenzen; im

Gegenteil, es wird für ihn zum gewaltigen Ansporn. Dem Intellekt kommt die eigene Unendlichkeit zu Bewußtsein, indem er seine Kräfte am menschlichen Universum mißt.

All dies drückt Bruno nicht in einer wissenschaftlichen, sondern in einer poetischen Sprache aus. Die neue Welt der modernen Naturwissenschaften, die mathematische Theorie der Natur, war ihm noch unbekannt. Er konnte den von ihm eingeschlagenen Weg deshalb nicht bis an sein logisches Ende gehen. Es bedurfte der vereinten Anstrengungen aller Metaphysiker und Wissenschaftler des 17. Jahrhunderts, um die durch die Entdeckung des kopernikanischen Systems ausgelöste intellektuelle Krise zu überwinden. Jeder der großen Denker – Galilei, Descartes, Leibniz, Spinoza – hat seinen Anteil an der Lösung dieses Problems. Galilei behauptet, in der Mathematik erreiche der Mensch den Gipfel des möglichen Wissens, ein Wissen, das dem des göttlichen Geistes nicht nachstehe. Natürlich kennt und begreift der Geist Gottes eine unendlich viel größere Anzahl mathematischer Wahrheiten als wir, aber was die objektive Gewißheit angeht, so erkennt der Mensch die wenigen seinem Verstand zugänglichen Wahrheiten ebenso vollkommen wie Gott.²⁵ Descartes stellt an den Anfang den universellen Zweifel, der den Menschen in die Grenzen des eigenen Bewußtseins einzuschließen scheint. Aus diesem Bannkreis scheint es keinen Ausweg, keinen Zugang zur Wirklichkeit zu geben. Aber selbst hier erweist sich die Idee des Unendlichen als das einzige Mittel zur Überwindung des universellen Zweifels. Nur mit Hilfe dieses Konzepts können wir die Wirklichkeit Gottes und damit indirekt auch die Wirklichkeit der materiellen Welt beweisen. Leibniz verbindet diesen metaphysischen Beweis mit einem naturwissenschaftlichen Beweis. Er entdeckt ein neues Instrument des mathematischen Denkens, die Infinitesimalrechnung. Die Regeln dieses Kalküls machen das physikalische Universum intelligibel; die Naturgesetze erscheinen lediglich als Sonderfälle der allgemeinen Vernunftgesetze. Spi-

noza nun wagt den letzten und entscheidenden Schritt in dieser mathematischen Theorie der Welt und des menschlichen Geistes. Er konstruiert eine neue Ethik, eine Theorie der Leidenschaften und Affekte, eine mathematische Theorie der Sittlichkeit. Nur mit Hilfe dieser Theorie können wir, nach seiner Überzeugung, unser Ziel erreichen: eine »Philosophie des Menschen«, eine philosophische Anthropologie, die frei von den Irrtümern und Vorurteilen eines bloß anthropozentrischen Systems ist. Dies ist der Topos, das Grundthema, das in unterschiedlicher Gestalt Eingang in alle großen metaphysischen Systeme des 17. Jahrhunderts gefunden hat. Es liefert die rationalistische Lösung für das Problem des Menschen. Die mathematische Vernunft ist das Bindeglied zwischen Person und Universum; sie gestattet es uns, ungehindert von einer Sphäre in die andere überzuwechseln. Die mathematische Vernunft ist der Schlüssel zum wirklichen Verständnis der kosmischen und der sittlichen Weltordnung.

4. Im Jahre 1754 veröffentlichte Denis Diderot eine Reihe von Aphorismen unter dem Titel *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Darin erklärte er, die Überlegenheit der Mathematik auf dem Gebiet der Wissenschaft sei nicht mehr unbestritten. Die Mathematik habe einen solchen Grad der Vervollkommnung erreicht, daß weiterer Fortschritt ausgeschlossen sei; von nun an werde die Mathematik auf der Stelle treten:

»Wir erleben im Augenblick eine große Umwälzung in den Wissenschaften. Angesichts der Neigung, die die Denkenden, wie mir scheint, für die Moral, die schöne Literatur, die Naturgeschichte und die Experimentalphysik gefaßt haben, wage ich zu behaupten, daß man, bevor hundert Jahre vergangen sind, in Europa nicht mehr als drei große Geometer zählen wird. Diese Wissenschaft wird einfach dort zum Stillstand kommen, wohin die Bernoulli, Euler, Maupertuis und d'Alembert sie gebracht haben. Sie haben die Herkulessäulen errichtet, man wird nicht darüber hinausgehen.«²⁶