
Vom Renaissance-Humanismus zur Aufklärung

Walter Schweidler

1. Die Grunderfahrung des kulturellen Erobertwerdens

Auf der Ebene des individuellen Lebens gehört zu den fundamentalen Einsichten, zu denen eine gewisse Reife der persönlichen Entwicklung notwendig ist, dass man sich zum Sinn und Ursprung, aus dem man lebt, nicht vollständig intentional verhalten kann. Das heißt: Was einen eigentlich zu sich selbst kommen lässt, das kann man sich nicht vornehmen, man kann es nicht herstellen, nicht verdienen und letztlich auch nicht erarbeiten. Es kommt von außen in einen hinein, „durch die Tür“, wie nach Aristoteles der Geist in unser Leben, und es gibt einen wie klein auch immer wahrnehmbaren Spalt, in dem diese Tür sich nur gegen unseren Willen öffnet. Man muss diese Einsicht und die mit ihr verbundene Erfahrung unbedingt bewahren, wenn man etwas über das Glück sagen will. Zum Glück gehört, auch in den elaboriertesten Schichten des Begriffs, ein Urmoment der Überraschung, des Überwundenwerdens durch das Unverhoffte und des Belehrtwerdens durch das Schicksal. Wer nach „Selbstverwirklichung“ strebt, muss von etwas ergriffen werden, das ihm wichtiger ist als er selbst. Nichts macht einen Menschen unverwechselbarer als sein Einsatz für das, was jeder an seiner Stelle zu tun hätte, und nichts führt unfehlbarer in den Konformismus als das Idol der scheinbar individualistischen gegenseitigen Selbstbespiegelung.

Es ist angebracht, an diese Einsicht zu erinnern, wenn man sich der Epoche unserer europäischen Identitätsbil-

dung zuwendet, deren Ausgangsdenker wie Montaigne, Pascal und Diderot immerhin „Entdecker des Ich“ genannt worden sind.¹ Die Bezeichnungen Renaissance, Humanismus und Aufklärung sind zumindest dort, wo sie einen politischen Aspekt gewinnen und damit in einem wie reflektiert und subtil auch immer entwickelten Sinne zu Kampfbegriffen werden, von einem gewissen Pathos autonomer Individualität kaum ablösbar. An diesem Inhalt kann man auch und gerade dann nicht vorbeisehen, wenn man ihre Rolle im Kontext der Bedeutung zu bestimmen versucht, die sie für die Eigenart unseres europäischen Kulturraums haben; denn was mit ihnen in diesem Kontext berührt wird, ist eine wesentliche Schwelle, über die sich zugleich die Bewegung abgespielt hat, die diesen Kulturraum kennzeichnet, wie auch durch ihn hindurch über diese Schwelle dasjenige hinweggetragen und weitergegeben werden musste, was ihn schon vor ihr zu dem gemacht hat, der er ist. Darum führt einen die Frage nach seiner Eigenart, die ja doch in gewissem Sinne eine Frage nach seiner geschichtlichen Individualität ist, zurück auf das Paradigma von Individualität, das sich ihm und dem er sich verdankt. Man muss versuchen, eine Brücke zu finden zwischen dem, was unsere kulturelle Individualität ausmacht und dem, was wir auf ihrer Grundlage über Individualität überhaupt zu sagen haben. Es geht also um eine Brücke zwischen kategorial ganz unterschiedlichen Inhalten, und man muss sie wesentlich in einer Form suchen, die diese Inhalte verbindet.

Rémi Brague, der große Kenner der islamischen Philosophie, hat diese „Form der europäischen Kultur“, und zwar ganz explizit im Kontext ihrer Abhebung gegen den arabischen und auch den byzantinischen Kulturraum, mit dem Begriff der „exzentrischen Identität“ gekennzeichnet.² „Europa unterscheidet sich“, so Brague, „von anderen Kulturwelten durch die besondere Art seiner Beziehung zum

Eigenen, nämlich durch die Aneignung dessen, was als fremd angesehen wird.“³ Wie lässt sich diese Besonderheit charakterisieren? Brague hebt vor allem auf ein Kriterium ab, dessen geschichtlich-politische Bedeutung tatsächlich kaum überschätzt werden kann und das man mit einem Schlagwort als das einer *ästhetischen Normativität* markieren kann. An den entscheidenden Schwellen, an denen die europäische Kultur durch wurzelhafte Aneignungsprozesse des zuvor Fremden ihre Eigenart definierte, spielte die Anerkennung literarisch und künstlerisch gegründeter Autorität eine Rolle, die insbesondere in den identitätsbildenden Prozessen der uns benachbarten Kulturräume keine vergleichbare Parallele hat. Was die Römer bei den Griechen, die Christen bei den Römern und die deutschen bei den antiken Klassikern suchten und fanden, das war essentiell sprachlich, dichterisch, ästhetisch konstituiert. Der entscheidende Unterschied, so sagt Brague dazu, „ist zweifelsohne auf sprachlichem Gebiet angesiedelt. Das grundlegende Problem liegt in der bestehenden oder fehlenden Kontinuität einer Sprache. Das Lateinische und Griechische haben im Christentum weitergelebt, welches in ihnen sein Ausdrucksmittel fand. In den islamisierten Gebieten hingegen verdrängte das Arabische die griechische Sprache und verwies das Syrische und Koptische auf den Rang von liturgischen Sprachen und regionalen Dialekten ...“⁴ Im sprachlich Vorbildlichen hat demnach die europäische Kultur immer wieder das gefunden, worin sie im fremden das ihr eigene Vorbildliche zu vernehmen vermochte.

Was aber drückt sich in der so anerkannten geistigen Macht der Sprache und der Kunst aus? Brague spricht „von einem Gefühl der Entfremdung und der Minderwertigkeit gegenüber einem Ursprung“, durch welches die europäische Kultur ein wesentlich nostalgisches Grundmoment erhalten habe, „*a sincere longing for the past*“, von dem noch

Leo Strauss gesprochen habe.⁵ Nur die Religion, und zwar die christliche Religion, habe es vermocht, das dergestalt wirksame historische Moment in eine Beziehung zum Absoluten aufzuheben.⁶ Im Verhältnis des Neuen zum Alten Testament sei die Beziehung der originären „Zweitrangigkeit“ vorgebildet, auf deren Basis dem Christentum diese Leistung möglich geworden sei. Das führt Brague zu dem äußerst weitgehenden Schluss, dass das Christentum als „die Form der europäischen Kultur“⁷ überhaupt betrachtet werden müsse. Demgegenüber sollte man, wie ich meine, einen universaleren und in gewissem Sinne stärker politischen Aspekt zur Geltung bringen, den Brague durchaus sieht,⁸ den er aber, womöglich aus einer gewissen Aversion gegenüber dem, was er die „Ideologie der ‚Aufklärung‘“⁹ nennt, gegenüber dem religiösen offenbar als weniger genuin europäisch einschätzt. Man braucht aber, um diesen mir entscheidend erscheinenden Aspekt zur Geltung zu bringen, keinen Graben zwischen Religion und Aufklärung aufzureißen. Ich würde nur dafür plädieren, gegenüber der statischen Kategorie der „Zweitrangigkeit“ für die Charakterisierung jener für Europa zweifellos prägenden Grunderfahrung der geistigen Macht von Sprache und Kunst eine dynamischere Sichtweise einzunehmen. Es ist, so würde ich sagen, eine Erfahrung des kulturellen *Erobertwerdens*, die im Zentrum des genuin europäischen Selbstverständnisses gemeinsamer kultureller Identität steht, also eine Erfahrung originärer Passivität oder, vorsichtiger formuliert, Rezeptivität im Verhältnis zu der Wahrheit, in der man die Begründung der eigenen kulturellen Identität zu suchen und zu finden vermag. Es handelt sich dabei, wie ich meine, um das geschichtlich-kollektive Pendant zu jenem von mir anfangs angesprochenen Moment des personalen Überwindenwerdens, an dem man zuletzt, durch alle Etappen des bewussten und intentionalen Aneignens kultureller Maßstäbe hindurch, den Grund zu finden vermag, aus dem diese

Maßstäbe die eigenen und zugleich diejenigen sind, die zu den eigenen nur durch das werden konnten, was an ihnen noch über all das, was sie für einen selbst bedeuten, prinzipiell hinausweist.

Diese Erfahrung des kulturellen Erobertwerdens gehört ins Innerste des europäischen Kulturraums, vor und unabhängig von ihrer religiösen Transformation; sie bestimmt ganz originär schon das Verhältnis zwischen Römern und Griechen. Plinius überliefert, wie Cato vor der „grundverdorbenen und unbelehrbaren Art“ der Griechen warnte: „Wenn dieses Volk da uns seine Literatur herbringt, dann wird es alles verderben“. Die Philosophen nennt er Leichentücher, und Dichtung sei ein nackter Luxus. Aber derselbe Cato stellte sich dann doch dieser geistigen Macht, nahm es mit ihr und nahm schließlich sie in sich auf. In seinem späten Geschichtswerk, das er *Origines* in Anlehnung an die griechischen Historiker nannte, übernahm er die These, wonach Griechen bereits zur Urbevölkerung Roms gehört haben mussten. Cicero berief sich, als er den Staat die *res publica* nannte, auf Cato, der wiederum sein Misstrauen gegen jede Form der Monarchie auch aus der Lernfähigkeit begründet hatte, zu der aristokratische, im Wettbewerb stehende Gruppen gezwungen seien, wenn sie regieren wollten. All das reflektiert jene Erfahrung, die ich die des kulturellen Erobertwerdens nenne. Michael Crawford spricht von der „Hellenisierung der Oligarchie“ in Rom im zweiten vorchristlichen Jahrhundert, und zwar gerade, worin mir der eigentliche dialektische Machtaspekt des Zusammenhangs markiert zu sein scheint, als der Folge der vorangegangenen *militärischen* Eroberung Griechenlands durch die Römer. Peter Brown hat mehr als sechs Jahrhunderte der römischen Geschichte geprägt gesehen durch die konstitutive Funktion, die die griechische Bildung für die herrschenden Schichten und das kulturelle Selbstverständnis des römischen Staates bis in die Spätan-

tike hatte.¹⁰ Und er hat die ganz spezifisch politische Dimension der Dialektik von faktischer und geistiger Macht, die an diesem griechisch-römischen Verhältnis bis heute und eben auch für den Weg von der Renaissance zur Aufklärung entscheidend ist, an der Bedeutung des *decorum* festgemacht, der an Würde und kultivierter Überzeugungskraft der öffentlichen Rede gebundenen Autorität, an der auch in den absolutistischen Machtverhältnissen des spätantiken Imperiums die Gewalt der Herrschenden im Staat noch ein Maß und eine Grenze fand. Es ist nicht die nostalgische Reminiszenz an eine untergegangene Gesellschaft oder Lebensform als solche, sondern vielmehr die Vergegenwärtigung der geistigen Macht, die sich durch deren Untergang hindurch als das an ihnen erwiesen hat, dessen Stärke und Vorbildlichkeit sich noch gegen die militärische Überlegenheit des Siegers zu bewahren und in seine Institutionen hinein durchzusetzen vermochte. Es ist jene Erfahrung der Kapazität des Kunstwerks, gegen alle faktische Gewalt die geistige Macht der Menschlichkeit zu repräsentieren, die auch in unserer Zeit noch, und wiederum zunächst einmal unabhängig von aller Religion, wirksam ist. Es ist die Erfahrung der Macht des künstlerischen Wortes, das die Einstellung ganzer gesellschaftlicher Öffentlichkeiten zu verändern vermag, so wie es das Wort eines Koestler, Havel oder Solschenizyn zumindest in Frankreich und in mehr oder weniger starkem Maße in ganz Europa in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in Bezug auf die marxistischen Diktaturen vermocht hat. Die spezifisch politische Bedeutung der Dialektik von faktischer und geistiger Macht liegt in dem wesentlich antiintentionalen, also unberechenbaren Faktor begründet, den eine Kultur, die den Anspruch des Menschlichen zu ihrem Vorbild erhebt, in ihre eigene Identitätsbildung aufnimmt.

2. Die Gefahr der Idolisierung

Wenn man sich so vor Augen hält, wie tief die Erfahrung des kulturellen Erobertwerdens ins Herz der europäischen Identität gehört, dann ist klar, dass Idee und Anspruch einer „Renaissance“, also eines identitätsstiftenden oder identitätswahrenden Rückgangs in die Wurzeln eben dieser Identität in hohem Maße dialektisch und paradox aufgeladen sein muss. Denn wie kann man eine ursprüngliche Kulturleistung oder eine wie auch immer vorbildliche Vorzeit wiedererwecken, wenn das Erwecktwerden durch das, was ihr wichtiger war als sie selbst, wesentlich den Grund ihrer Ursprünglichkeit und Vorbildlichkeit ausmacht? Verliert man sich nicht ins Unendliche, wenn man sich neu und radikal von dem belehren lassen will, dessen Substanz im Belehrtwerden durch das andere und größere seiner selbst bestand? Mir scheint dies die Schlüsselfrage zu sein, von der her wir ermessen können und müssen, worin die Bedeutung der Epoche besteht, die man bei uns seit dem 19. Jahrhundert die „Neuzeit“ zu nennen pflegt. Diese Bedeutung ist in hohem Maße ambivalent, eben wegen der Dialektik der ihr innewohnenden Bewusstseinsgestalt. Worin genau besteht die Ambivalenz? Man kann sie, wenn auch etwas plakativ, mit den beiden in der Themafrage vorgegebenen Begriffen „Humanismus“ und „Aufklärung“ markieren. „Neuzeit“ kann einerseits bedeuten: Erneuerung unserer kulturellen Identität selbst durch Erinnerung an das, was ihre Größe ausmacht, das Humane, von dem her sie ihre Substanz empfangen hat und weiter empfangen muss. So gesehen, finden wir die Lösung des genannten Problems, wie mit der Gefahr, uns im Unendlichen zu verlieren, umzugehen sei, in Pascals großem Wort: *Der Mensch übersteigt unendlich den Menschen*.¹¹ Ich komme darauf zurück, will aber zunächst die Gegenseite im ambivalenten Bedeutungsgeflecht dessen anspre-

chen, was mit „Neuzeit“ gemeint ist. Auch sie lässt sich verstehen aus der Nötigung, uns im Rückgang auf unsere Wurzeln nicht in der Unendlichkeit zu verlieren. Aber sie ruft, um dieser Gefahr zu wehren, Mächte auf den Plan, die noch gefährlicher sind, die Mächte des Idolischen.

Jean-Luc Marion hat das Wesen des Idols aus seiner Disjunktion gegenüber der Ikone bestimmt, also als ein Bild, das man, statt, wie es der Sinn von Bildern ist, in ihm durch das Sichtbare den Blick des Unsichtbaren erscheinen zu lassen, vielmehr zum Spiegel des eigenen Blicks auf das Sichtbare macht. „Das Idol spielt so die Rolle eines Spiegels, nicht eines Porträts: eines Spiegels, der dem Blick sein Bild zurückwirft, oder genauer: das Bild seiner Absicht und der Reichweite dieser Absicht.“¹² Ich kann diese Definition in ihrer Reichweite hier nicht annähernd ausschöpfen, aber sie lässt sich in einem präzisen Punkt auf unseren Kontext beziehen. Die Gefahr der Idolisierung im Verhältnis zu unseren kulturellen Wurzeln besteht genau darin, jenen Faktor der essentiellen Nichtintentionalität, der die Erfahrung des kulturellen Erobertwerdens ausmacht, auszublenden und eben darin dieses Verhältnis in einem ganz präzisen Sinn zu pervertieren, es zur Selbstbespiegelung zu wenden. Mir scheint, dass das, was sich mit dem Wort „Neuzeit“ an Anspruch verbindet, uns dieser Gefahr in wenigstens zwei Richtungen ausgesetzt hat und auch weiter aussetzt. Es sind die zwei Grundrichtungen der natürlichen Zeit, die in die Zukunft und die in die Vergangenheit, mit denen sich verbindet, was ich den *Technizismus* und den *Nationalismus* der Neuzeit nennen würde.

Der Technizismus hat seine Wurzel in der Devise, die wie keine andere am Ausgangspunkt des neuzeitlichen Weltverhältnisses steht: „sich aller Meinungen, die man ehemals gläubig aufgenommen hat, zu begeben“,¹³ darin gründet nach Descartes jene Wendung zur Wahrheit, in welcher er für sich und für das Zeitalter, das er mit ihr ein-

zuleiten beansprucht, schlechthinnige Originalität in Anspruch nimmt. Wie weitreichend diese Devise ist, hängt freilich davon ab, was in ihr mit dem Wort „gläubig“ genau bezeichnet ist. Würde sein Umfang in etwa dem entsprechen, was bei Platon *dóxa*, Meinung, heißt, dann wäre der Gegenbegriff die *epistéme* der klassischen Metaphysik. Davon aber kann bei Descartes keine Rede sein. Vielmehr ist das Gegenglied zum „Gläubigen“ die *idea clara et distincta*, und deren Paradigma ist das Paradigma der Evidenz, mit welcher ich mich und nur mich selbst als Subjekt aller denkbaren Erkenntnis wiederfinde: „So fand ich mich“, das ist Descartes' zentrales Resümee, „gleichsam gezwungen, selbst meine Führung zu übernehmen“.¹⁴ Dies ist natürlich auch schon das Programmwort der „Aufklärung“, und es trägt in sie auch die Ambivalenz hinein, deren eine, wesentlich gefährliche Seite gewiss nicht in dem sie tragenden Anspruch auf Wahrheit und Klarheit, sondern eben in dessen Idolisierung besteht. Der Schlüssel zu dieser liegt in dem zeitlichen Aspekt, welcher in Descartes' Modell von Wahrheit und Klarheit, das heißt in deren radikaler Subjektivierung verborgen liegt. Nicht darin rührt das Adjektiv „gläubig“, das den Gegensatz zur „klaren Idee“ verkörpert, an die Wurzeln dessen, was sich mit unserer Erfahrung kulturellen Erobertwerdens verbindet, dass es gegen ein wie immer in dieser Wurzel verankertes religiöses Element gerichtet wäre, sondern vielmehr darin, dass es die Grenze zwischen „gläubig“ Aufgenommenem und „klar“ Eingeesehenem mit einer spezifisch zeitlichen Wende identifiziert, das heißt darin, dass es die Wahrheit, von der wir uns nunmehr als getragen zu begreifen haben, in letzter Konsequenz vollständig *futurisiert* und die Erfahrung des Erobertwerdens dadurch von genau dem zeitlichen Ausgangspunkt abschneidet, der ihre Idolisierung unmöglich macht, nämlich dem ihr innewohnenden Bewusstsein unseres Erobertwordenseins.

Denn die eigentliche Wendung, die Descartes' Subjektivismus notwendig fordert, ist eine Wendung gegen die Wurzel alles Vorherigen. Dass etwas wirklich wahr ist, kann nur ich selbst feststellen und bezeugen. Mit diesem Ausgangspunkt sieht sich der Wissenschaftler vor ein immenses theoretisches Problem gestellt. Es gibt ja nicht nur einen Menschen, sondern der Subjektivismus spricht vom Standpunkt des jeweiligen Individuums, will aber gerade das Objektivste, die Wirklichkeit von Mensch und Natur und unsere Erkenntnis davon, in ihm verankern. Wenn das Pathos der Gewissheit nicht in die Realität völliger Willkür einzelner Meinungen umschlagen soll, dann muss die Absicherung des Wissens mittels derjenigen Erkenntnisweisen erfolgen, die vom individuellen Faktor des Wissens absehen. Das aber sind letztlich nur solche, die sich mittels quantitativ messbarer Resultate objektivieren lassen; d. h., die mathematische Messbarkeit wird zum Kriterium von Wirklichkeit. Faktisch jedoch ist nur ein sehr eingeschränkter Teil der Wirklichkeit exakt in quantitative Begriffe und Gesetzmäßigkeiten zu übersetzen. Daraus folgt, dass unser Wissen sich in einem Zustand der Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit befindet. Wahre Sicherheit werden wir erst haben, wenn dieser Zustand zugunsten umfassender exakter, universeller Kenntnis überwunden worden sein wird. Dass dieser künftige Zustand überhaupt erreichbar ist, garantieren uns die Erfolge, die mathematische Wissenschaft bereits jetzt hat. Wo wir keine entsprechend eindeutigen Erfolge haben, herrscht noch die zu überwindende Dunkelheit des Unmessbaren.

Was heißt nun genau Technizismus? Es heißt, dass wir angesichts der Voraussetzung, dass unser gesamtes Wissen erst in der Zukunft seine endgültige Bestätigung und seinen möglichen Abschluss finden kann, uns nur durch ein einziges Kriterium darüber vergewissern können, ob wir denn wenigstens einen Fortschritt in Richtung der noch

ausstehenden Wahrheitsfindung gemacht haben. Descartes benennt dieses Kriterium im Schlussabschnitt des *Discours de la méthode* mit seiner Sinn- und Zielbestimmung aller Wissenschaft, einer Sinn- und Zielbestimmung übrigens, die von Hobbes und Kant fast wörtlich wiederholt worden ist: Ob wir auf dem Weg zur Wahrheit sind, zeigt sich an dem Maß, in dem uns die Wissenschaft zu *maîtres et possesseurs de la nature* macht, also an der fortgesetzten und tendenziell vollständigen Herrschaft über die Natur.¹⁵ Zur Natur gehört aber nach Descartes auch alles an uns, den Menschen, selbst, alles außer einem: unserem Denken und damit alles außer der Wissenschaft mitsamt dem alleinigen Kriterium ihres Erfolgs, also der fortgesetzten Steigerung der Herrschaft über unsere eigene Natur. Und insofern ist das, was ich den Technizismus nenne, die genaue Antithese zu jenem von mir anfänglich angeführten nicht-intentionalen Verhältnis zu uns selbst: es ist die Überzeugung von und das Programm der *Herstellbarkeit, Machbarkeit von Lebenssinn als dem Ziel unserer Kultur* und von der wissenschaftlich begründeten *Aufklärung über uns selbst als dem universalen Mittel* zu diesem Ziel.

Worin liegt darin nun der idolische Aspekt? Er bildet, wie ich ja sagte, nur die eine, die gefährliche Seite der Ambivalenz, die im Anspruch der „Aufklärung“ wohnt. Selbstverständlich ist die Idee und das Ziel, Aufklärung über unser Leben zu gewinnen, an sich etwas zutiefst Humanes, und man kann ohne weiteres sagen, dass das kulturelle Erobertwerden immer auch ein Ereignis der neuen, besseren Aufklärung über uns selbst durch neue, bessere Einsicht in das bedeutet, was Menschsein eigentlich heißt. Aber nicht nur in diesem formalen, sondern auch in dem konkreten Sinn, die unsere „Neuzeit“ dem Anspruch der Aufklärung im Menschheitsmaßstab gegeben hat, also etwa in dem Programm, das in Bayles *Dictionnaire* und in Diderots und d’Alemberts „Enzyklopädie“ formuliert wur-

de, ist gewiss noch die Substanz des ureuropäischen Bewusstseins der Offenheit für das Erobertwerden durch die Wahrheit, die dem Menschsein selbst entspringt, bewahrt. Auf ihre Kehrseite wird die Medaille erst und nur dann gewendet, wenn der Anspruch der Europäer, die Maßstäbe der menschlichen Kultur weiterzugeben und zu erneuern, durch die wir selbst erobert worden sind, in das Programm verkehrt wird, die menschliche Kultur ihrerseits daran zu messen, ob und inwieweit *sie unsere*, zu einer bestimmten Zeit und auf der Basis einer bestimmten Methode und Welteinstellung ein für allemal gewonnenen Maßstäbe als die übernimmt, durch die sie überhaupt erst zu begreifen vermag, was an ihr das „Kulturelle“ ist. Dann wird aus dem genuin universalen Anspruch, unsere Kultur aus dem zu bestimmen, was das Humane schlechthin ist, das idollische Schema, die Menschheit darüber aufzuklären, dass sie im Grunde so leben will und wie sie am unfehlbarsten so leben kann, *wie wir* es tun. Exakt dort, wo aus der langen Kette, ja der „Kontinuität“¹⁶ der „Renaissancen“, in denen sich unsere Erfahrung des kulturellen Erobertwerdens ihrer selbst bewusst geworden ist, eine ganz bestimmte Etappe zur Achse der Weltgeschichte, zur Mitte der natürlichen Zeit hypostasiert wird, also schlicht dort, wo unsere „Neuzeit“ als die Neuzeit der ganzen Menschheit und unsere „Aufklärung“ als die der ganzen Menschheit über sich selbst postuliert wird, sind wir von der ureuropäischen Erfahrung des kulturellen Erobertwerdens, des Belehrtwerdens durch das uns übersteigende Humane selbst, abgeschnitten und wird die originäre Öffnung, durch die uns unsere Vernunft und Wissenschaft zum Auge unseres Menschseins geworden sind, zu dessen Spiegel gebrochen.

Den *Nationalismus* kann ich an dieser Stelle nur streifen, aber seine innere Verbindung zum idollischen Aspekt des neuzeitlichen Technizismus scheint mir auf der Hand zu liegen. Der Nationalismus steht zum neuzeitlichen Na-

tionalstaat in einem analogen Verhältnis wie der Technizismus zum Universalanspruch wissenschaftlich begründeter Aufklärung: er wendet ihn vom Prinzip der ethischen Legitimation geschichtlich gewordener Herrschaftsverhältnisse zur *Antizipation der Vollendung der Menschheit*. Die Nation ist diejenige politische Gemeinschaft, zu der man gehört und die nicht nur gegenüber dem Rest der Menschheit, sondern auch für diesen und seine Vollendung eine einmalige Stellung einnimmt. Der Nationalismus enthält – im Gegensatz zum Patriotismus – eine Hierarchisierung der politischen Gemeinschaften mit der eigenen als Spitze. Die Richtung aber wird in der Neuzeit wieder auf charakteristische Weise geschichtsphilosophisch vorgegeben. Die eigene Nation ist die Vollenderin der christlichen Religion, der europäischen Zivilisation, der abendländischen Kultur, der Befreiung des Menschen aus der Entfremdung. Das deutsche Volk, so heißt es in Fichtes großen und doch auch verhängnisvollen „Reden an die deutsche Nation“, sei das Urvolk, das am reinsten seine Anlagen und seine Sprache bewahrt hätte und die Welt vor dem Verderben bewahren müsse. Der moderne Nationalismus interpretiert die Nation als das Vehikel der Lösung des Problems der Vollkommenheit menschlichen Lebens und der Vollständigkeit menschlicher Herrschaft, jenes Problem, das überhaupt erst entsteht aus der theoretischen Grundkategorie der Neuzeit, nämlich der Idee subjektiv konstituierten und erst in der Zukunft abschließend erreichbaren vollkommenen Wissens. „Nur diejenige Nation“, so Fichte, „welche zuvörderst die Aufgabe der Erziehung zum vollkommenen Menschen durch die wirkliche Ausübung gelöst haben wird, wird auch jene des vollkommenen Staates lösen.“¹⁷ Damit ist, zwar in extremer, einer bestimmten historischen Situation entsprungener Übersteigerung, doch letztendlich die Erfahrung des kulturellen Erobertwerdens in das Programm der kulturellen Eroberung verkehrt.

3. *Das Bild der Wahrheit*

Der Hinweis auf diese Gefahr der Idolisierung hat nicht den Sinn, Inhalt und Anspruch der Aufklärung zu diskreditieren. Er ist so wenig antiaufklärerisch wie das Wort von der Dialektik der Aufklärung.¹⁸ Es geht nur darum, den Blick freizuhalten, durch den wir uns jederzeit dem Anspruch der Humanität aussetzen, über uns selbst aufgeklärt zu werden, statt umgekehrt uns zur Instanz der Aufklärung der Menschheit über sich selbst aufzuwerfen. Es geht, noch simpler und plakativer gesagt, um die Aufklärung der Aufklärung über sich selbst. Das heißt, dass es eben um jenen urparadoxen und dialektischen Zusammenhang geht, zu dessen Bewältigung die Menschheit sich und uns die Philosophie gegeben hat. Die Renaissance und die Aufklärung sind in ihrer geschichtlichen Substanz überhaupt nur von diesem Zusammenhang her zu begreifen. Nirgendwo anders als darin liegt der Grund dafür, dass man sie von der Gefahr her verstehen muss, die sie mit sich und in sich tragen, denn ihre eigentlich humane Leistung besteht gerade in der Weise und den Kernentscheidungen, mit denen sie sich dieser Gefahr gestellt haben und in denen eben jene „exzentrische Identität“ bewahrt ist, mit dem der Kulturraum Europa die für ihn konstitutive, nämlich die Perspektive der Menschheit gibt. Es ist diese Perspektive, die Pascal in dem Wort von dem Menschen, der unendlich den Menschen übersteigt, verkörpert hat. Dieses Wort enthält eigentlich die ganze Botschaft, die den originär europäischen und damit prinzipiell transeuropäischen Anspruch von Renaissance und Aufklärung ausmacht. „Neu“ im Sinne einer sich für einzigartig erklärenden „Neuzeit“ ist es allerdings gerade nicht, sondern man findet es schon bei Platon. Denn an dem klassischen Ort der *Nomoi*, an dem der „Athener“ die Szenerie vom Menschen als Spielzeug Gottes und seinem Dasein als Marionetten-

spiel, das „an der Wahrheit nur geringen Anteil“ habe, entwirft, wird ihm ja von Megillos entgegengehalten: „Da setzt du uns ja das Geschlecht der Menschen völlig herab, Fremder“; worauf der Athener versetzt: „Wundere dich nicht darüber, Megillos, sondern verzeih es mir; denn im Hinblick auf die Gottheit und unter diesem Eindruck habe ich es gesagt, was ich eben gesagt habe. Mag also, wenn es dir so recht ist, unser Geschlecht nicht ganz bedeutungslos, sondern eines gewissen Ernstes wert sein!“¹⁹ Worauf stützt sich das „also“, was ist das Argument dieser verteidigenden Offenbarung? Des Ernstes würdig ist nach dem Kontext²⁰ nur Gott; die Menschen sind es eigentlich nicht,²¹ aber es gibt offenbar eine Potenz, durch die sie es schlagartig werden, und diese Potenz hat wesentlich mit einer Umwendung des Blicks und deren Reflexion zu tun. Wer die konstitutionelle Dürftigkeit der Menschen erfasst hat, wer sie wie Figuren auf einer Bühne betrachtet, die in einem Stück, das sie nicht geschrieben haben, Rollen erfüllen, die sie sich nicht ausgesucht haben: der zumindest transzendiert ja offenbar das Schauspiel. Er blickt auf sie aus der Perspektive, die das Spiel erst zum Spiel macht; insofern er aber doch auch *einer von ihnen ist*, also ein Mensch, haben durch ihn sie doch an diesem Blick, der ihrem Spiel den es regierenden Ernst gibt, teil. So klein die Menschen *im* göttlichen Blick erscheinen, so groß sind sie eben *durch* ihn, wenn es ihnen und damit durch den von ihnen, dem es gelingt, ihn *einzunehmen*. Die wahre Kleinheit des Menschen darzustellen, verlangt seine eigentliche Größe.

Es wäre eine reizvolle, doch unseren Kontext hoffnungslos sprengende Aufgabe, die spezifisch europäische Leistung nachzuzeichnen, mit der gerade der *Politik* das Werk anvertraut worden ist, die Perspektive auf die uns transzendierende Wahrheit als diejenige zu bewahren, die wir als Menschen nur dadurch einzunehmen vermögen, dass wir

einander gegenseitig und ausnahmslos in unserer Kleinheit, das heißt als Wesen respektieren, von denen keines das Recht hat, ein anderes aus dieser Perspektive auszublenden und damit aus dem Verhältnis zueinander, das uns zu Angehörigen der Menschheit macht, auszuschließen. Mit dem Menschen als „Bürger zweier Welten“ ist in der Neuzeit angekommen, was in den „zwei Körpern des Königs“²² schon in der christlichen Spätantike, entscheidend durch das Staatsmodell von Augustinus,²³ im originären Auftrag über sich selbst aufgeklärter Politik verkörpert worden war. Kant spricht von der Unantastbarkeit der Würde der menschlichen Person als der Implikation des einzigen und grundlegenden Menschen Rechts, des Rechts auf Freiheit von jedes anderen nötigen Zwang.²⁴ Damit ist am fundamentalsten jene Schwelle markiert, von der ich sagte, dass über sie die Bewegung hinwegführt, die unseren Kulturraum in seiner ethischen Substanz definiert und die zugleich im Sinne dessen, was Brague unsere „exzentrische Identität“ nennt, immer über ihn hinausführt. Die entscheidende politische Leistung unserer „Neuzeit“ liegt in dem, was Ernst Cassirer als das Prinzip moderner Staatlichkeit bestimmt hat, „daß das Prinzip, welches die Grenze der staatlichen Machtbefugnisse bezeichnet, zugleich die ideelle Rechtfertigung des Staates in sich beschloß“²⁵. Der Kern dieser politischen Leistung ist ein ganz spezifisch *rechtlicher*. Mit dem Prinzip der unteilbaren Menschenwürde ist an die Spitze der Legitimationspyramide der Ordnung unseres Zusammenlebens ein Rechtsprinzip getreten, d. h. ein unser Verhältnis universal und abstrakt regelndes Verbot, konkret ein Definitionsverbot: Kein Mensch hat das Recht, einem anderen menschlichen Wesen die Zugehörigkeit zur Menschheit ab- oder zuzusprechen. Dieses alle Menschen miteinander verbindende Verhältnis folgt nicht als Implikation aus einem tiefer gründenden Ordnungsprinzip, sondern es *ist* die Grund-

lage der Rationalität und Legitimierbarkeit unseres Zusammenlebens. Und nur in dieser rechtlichen Konstitution des Würdebegriffs liegt der Grund für die Unrelativierbarkeit und absolute Schutzbedürftigkeit des menschlichen Lebens. Wenn wir es zum obersten Legitimationskriterium unserer Rechtsordnung machen, dass kein Mensch darüber befinden darf, ob einem anderen menschlichen Wesen Würde zukommt oder nicht und dass kein Mensch den Wert eines anderen Menschen gegen andere Güter abwägen darf, dann folgt daraus *als Reflex*, dass alle Menschen, allein weil sie Menschen sind, ein unveräußerliches Recht auf Leben haben. Es ist eben nicht so, dass man zuerst aus irgendwelchen religiösen oder weltanschaulichen Motiven heraus die „Heiligkeit“ des menschlichen Lebens postulieren müsste, um dann auf die Forderung zu schließen, dass kein Exemplar der Gattung Mensch in seinem Lebensrecht beeinträchtigt werden dürfe. Die biologischen Zusammenhänge, welche die menschliche Gattung konstituieren, erlangen ethische Relevanz nicht aufgrund einer angeblich „speziesistischen“ Auszeichnung dieser Gattung durch uns als ihre Angehörigen, sondern sie treten gewissermaßen subsidiär in das Vakuum ein, das wir bewusst schaffen, wenn wir uns die Beantwortung der Frage, was ein menschliches Leben zum Träger von Würde mache, verbieten. Wenn der juristische Diskurs sich aus ethischen Gründen hier die unüberschreitbare Grenze setzt, dann bleibt als die Instanz, die darüber entscheidet, wer Mensch ist und wer nicht, nur die Natur übrig. Wenn uns die positive Auszeichnung von Eigenschaften, aufgrund derer ein menschliches Leben einem anderen überzuordnen wäre, verboten ist, dann bleibt nur übrig, als menschliche Wesen alle diejenigen gelten zu lassen, die durch natürliche Abstammung aus anderen menschlichen Wesen hervorgehen. Wir müssen die Natur respektieren, nicht weil sie an sich heilig wäre, sondern weil wir sie nur nach Maßgabe von Krite-

rien korrigieren könnten, die uns, ob wir wollen oder nicht, zu Herren über das Leben anderer Menschen machen müssten.²⁶

Diese rechtliche Leistung, mit der vom europäischen Kulturraum aus die Unteilbarkeit der Menschenwürde zum Kriterium legitimen staatlichen und gesellschaftlichen Zusammenlebens gemacht worden ist, scheint mir der eigentlich originäre Beitrag zu sein, den unsere Renaissance und unsere Aufklärung in unserer Neuzeit zur Begründung und Entwicklung der Humanität geleistet haben. Der philosophische Gedanke, der ihm zugrunde liegt, der in seinem Ursprung von Thomas Hobbes begründete Gedanke des vorstaatlichen subjektiven Rechts der menschlichen Person als Legitimationsprinzip der Existenz des Staates, ist gegenüber nicht nur unserer Antike und unserem Mittelalter neu, sondern es lässt sich zeigen, dass er auch in die anderen genuinen ethischen Kulturen auf dem Erdball tatsächlich erst durch deren Berührung mit der Gedankenwelt der europäischen Neuzeit Eintritt gefunden hat.²⁷ Er ist die theoretische Wurzel des Prinzips unteilbarer Menschenwürde, und er liegt auch jener globalen politischen Bewegung zugrunde, die Kant als den universalen *Republikanismus* bestimmt hat, das heißt der Bewegung zur weltweiten Übernahme von Regierungsformen, in denen die Herrschenden sich als Beauftragte der Beherrschten verstehen und legitimieren.²⁸ Daher werden wir in diesem Gedanken ganz wesentlich den universalen, menschheitlichen Bezugspunkt unserer „exzentrischen Identität“ finden und aufrecht erhalten können. Dies setzt aber entscheidend voraus, dass wir uns der Ambivalenz und damit der Gefahr bewusst bleiben, die aus diesem uns prinzipiell transzendierenden, auf die Menschheit als ganze ausgreifenden Verhältnis zu unserer eigenen Identität bewusst bleiben. Die letzte und unaufgebbare Begründung unserer eigenen exzentrischen Identität liegt in dem, was man die

exzentrische Konstitution des Menschseins überhaupt nennen könnte und in unserem Kontext vielleicht auch nennen muss. Es wird keine tragfähige Verständigung zwischen den Menschen auf dem Erdball geben, wenn diese nicht im Respekt vor dem erfolgt, worin Menschen dasjenige erblicken, was an und in ihrem Leben wichtiger ist als es und sie selbst.

Anmerkungen

¹ Richard FRIEDENTHAL: Entdecker des Ich. Montaigne, Pascal, Diderot, München 1969.

² Rémi BRAGUE: Europa. Eine exzentrische Identität, Frankfurt/New York 1993.

³ EBD. S. 86.

⁴ EBD. S. 87.

⁵ EBD. S. 93 mit Bezugnahme auf Leo STRAUSS: „On Collingwood's Philosophy of History“, in: Review of Metaphysics, 5 (1951–52), S. 576.

⁶ BRAGUE (wie Anm. 2), S. 95ff.

⁷ EBD. S. 120.

⁸ Vgl. EBD. S. 11.

⁹ EBD. S. 99.

¹⁰ Peter BROWN: Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem christlichen Imperium, München 1995, insbes. S. 16.

¹¹ Pensées, Frgm. 434 (Blaise PASCAL: Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées), Werke Band 1, Heidelberg 1979, S. 202).

¹² Jean-Luc MARION: Idol und Bild. In: Bernhard CASPER (Hrsg.): Phänomenologie des Idols, Freiburg i. Br./München 1981, S. 107–132, S. 122.

¹³ René DESCARTES: Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs, Stuttgart 1961, S. 16.

¹⁴ EBD. S. 17.

¹⁵ EBD. S. 58.

¹⁶ BRAGUE (wie Anm. 2), S. 99 m.w.N.

¹⁷ Johann Gottlieb FICHTE: Reden an die deutsche Nation, Berlin 1808, 6. Rede: Darlegung der deutschen Grundzüge in der deutschen Geschichte, S. 354.

- ¹⁸ Max HORKHEIMER / Theodor W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/Main 1971.
- ¹⁹ PLATON: *Nomoi* 804 b (Werke, Band 8/2, Darmstadt 1990, S. 51).
- ²⁰ Vgl. EBD. 803 c.
- ²¹ Vgl. EBD. 802 b.
- ²² Ernst Hartwig KANTOROWICZ: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990, 2. Aufl. München 1994.
- ²³ Vgl. dazu Walter SCHWEIDLER: *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2004, S. 115ff.
- ²⁴ Immanuel KANT: *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, AB 45, Riga 1797.
- ²⁵ Ernst CASSIRER: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, 4. Aufl. Darmstadt 1975, S. 318.
- ²⁶ Vgl. Robert SPAEMANN: *Zur Aktualität des Naturrechts*. In: DERS.: *Philosophische Essays*, Stuttgart 1994, S. 60–79, insbes. S. 77f.
- ²⁷ Vgl. dazu den Sammelband Walter SCHWEIDLER (Hrsg.): *Menschenrechte und Gemeinsinn – westlicher und östlicher Weg? Philosophisch-politische Grenzerkundungen zwischen ostasiatischen und westlichen Kulturen. Ergebnisse und Beiträge der internationalen Expertentagung der Hermann-und-Marianne-Straniak-Stiftung*, Weingarten 1996.
- ²⁸ Vgl. dazu Walter SCHWEIDLER: *Globale Menschenrechte – Einheits- oder Trennungsprinzip der Menschheit*. In: DERS.: *Das Unantastbare. Beiträge zur Philosophie der Menschenrechte*, Münster 2001.