

Hans Schelkshorn

Selbstkreation in einer entgrenzten Welt

Anthropologische Ansätze in der europäischen Philosophie
der Renaissance und frühen Neuzeit

Vorbemerkung

Der Versuch, einen Beitrag der europäischen Philosophie in ein interkulturelles Gespräch einzubringen, stößt nicht nur auf hermeneutische Schwierigkeiten. Da das Feld einer interkulturellen Begegnung zwischen Denktraditionen aus allen Kontinenten gegen okzidentale Universalitätsansprüche erkämpft werden musste, steht die europäische Philosophie gleichsam unter besonderer Beobachtung. Eine gewisse Normalisierung der Gesprächssituation scheint inzwischen in der historischen Komparatistik eingekehrt zu sein, wie vergleichende Studien zwischen vormodernen Philosophien, etwa zwischen griechischem und altindischem Denken oder zwischen der europäischen und chinesischer Ethik der Achsenzeit zeigen.¹ Ein vermintes Terrain für interkulturelle Dialoge ist hingegen nach wie die neuzeitliche Philosophie Europas und hier wiederum in besonderer Weise die Anthropologie, die durch das Erbe des Kolonialismus und Rassismus schwer belastet ist. Darüber hinaus sind durch die globale Ausbreitung der westlichen Zivilisation anthropologische Vorstellungen Europas seit langem in zahlreichen Kulturen eingedrungen. So hat der homo oeconomicus durch das System der kapitalistischen Marktwirtschaft ebenso weltweite Verbreitung gefunden wie die Ethik der Menschenrechte. Selbst die technische Manipulation der menschlichen Erbsubstanz, die heute die anthropologischen Debatten beherrscht, wird längst nicht mehr allein von europäischen, sondern z.B. auch von koreanischen Wissenschaftern mit aller Vehemenz vorangetrieben. Aber auch auf theoretischer Ebene ist die Auseinandersetzung mit den Menschenbildern der europäischen Moderne längst nicht mehr ein Monopol der westlichen Philosophie. Vielmehr werden spätestens seit dem 19. Jahrhundert anthropologische Konzepte des europäischen Denkens

¹ Vgl. dazu etwa Thomas McEvelley, *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York: Allworth Press 2002; Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.

von indischen, chinesischen, japanischen, muslimischen oder lateinamerikanischen Philosophien kritisch reflektiert.

Vor diesem Hintergrund kann der »Ort«, in dem sich die folgenden Überlegungen im Feld der interkulturellen Philosophie bewegen, grob umrissen werden. Die Skizzen zur Anthropologie der frühen Neuzeit verstehen bewusst als ein *europäischer* Rückblick auf einige anthropologische Modelle am Beginn der Moderne, in dem auch Deutungen außereuropäischer Philosophien, insbesondere des lateinamerikanischen Denkens verarbeitet werden. Die Ausführungen gliedern sich in zwei Teile. In einem ersten Schritt möchte ich in aller Kürze auf Descartes eingehen, dessen Anthropologie sowohl innerhalb als auch außerhalb der westlichen Philosophie immer wieder mit »dem« neuzeitlichen Subjekt identifiziert worden ist. Um die merkwürdige Fixierung auf Descartes aufzubrechen, soll in einem zweiten Schritt der Blick auf die Philosophie der Renaissance ausgeweitet werden. Meine These ist, dass im europäischen Denken zwischen dem 14. und 17. Jahrhundert eine Fülle an neuen anthropologischen Ansätzen entstehen, die für die weitere Entwicklung des neuzeitlichen Denkens Europas von zentraler Bedeutung sind. Aus diesem Grund ist Descartes' ego *cogito* eine, gewiss bedeutsame, jedoch keineswegs die einzige Grundlegung des modernen Subjekts.

1. Der Streit um das cartesianische Subjekt

In den »Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte« lässt Hegel die neuzeitliche Philosophie bekanntlich mit Descartes beginnen. Denn das Denken der Renaissance gehört nach Hegel »nicht eigentlich der Geschichte der Philosophie an«², da es sich hier bloß um eine »Lebensphilosophie aus dem Kreise der menschlichen Erfahrung« handle, in der bloß geschildert werde, »wie es in der Welt, im Herzen, im Geist des Menschen zugeht«.³ Erst mit Descartes treten wir nach Hegel »eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, dass sie selbständig aus der Vernunft kommt und dass das Selbstbewusstsein wesentliches Moment des Wahren ist. Hier können wir sagen, sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ›Land‹ rufen«.⁴

² Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, in: Ders., Werke, hrsg. von E. Moldenhauer, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, Bd. 20, S. 48.

³ Ebd.

⁴ Ebd. S. 120.

Die wirkungsgeschichtliche Bedeutung der Hegelschen Sicht auf die neuzeitliche Philosophiegeschichte kann kaum überschätzt werden. Im 20. Jahrhundert ist das cartesianische Subjekt von zahlreichen Denkern, von Husserl über Sartre bis hin zu Habermas als Prinzip des neuzeitlichen Denkens verstanden worden. Die gesellschaftlichen Umwälzungen der Neuzeit können demnach nur vom Vernunftprinzip des cartesianischen Denkens her verstanden werden, insofern in der Moderne alle Institutionen, sei es die Politik, die Wirtschaft, die Bildung und selbst die Religion von der Idee eines rationalen Subjekts her legitimiert werden müssen.

Mehr noch, seit dem späten 19. Jahrhundert beziehen sich nicht bloß die Verteidiger, sondern auch die Kritiker neuzeitlicher Aufklärung auf Descartes. Bereits Nietzsche hatte das *ego cogito* auf ein *volo*, genauer auf den Willen zur Macht, zurückgeführt, eine Deutung, die im 20. Jahrhundert von Heidegger über Horkheimer und Adorno bis hin zu Foucault aufgegriffen und modifiziert worden ist. In dieser Traditionslinie erscheint Descartes' *ego cogito* als theoretische Manifestation des Machtanspruchs des neuzeitlichen Subjekts, das auf die vollständige Beherrschung der Natur abzielt, sei es durch die Mathematisierung und technische Manipulation des Seienden im Rahmen moderner Wissenschaft und Technik, sei es durch die ökonomische Ausbeutung und Vernutzung natürlicher Ressourcen im Rahmen der kapitalistischen Marktwirtschaft. Auch außereuropäische Philosophien haben Descartes' Subjekt aus Ausgangspunkt einer radikalen Kritik an der europäischen Moderne aufgegriffen. Als Beispiel für eine außereuropäische Relecture Descartes' sei in diesem Zusammenhang auf Enrique Dussel verwiesen, der in den Spuren von Nietzsche und Heidegger in Descartes' *cogito* eine ideologische Verklärung der frühneuzeitlichen Expansion Europas sieht.

»Vor dem *ego cogito* gibt es ein *ego conquiro* (das ›ich erobere‹ ist die praktische Basis des ›ich denke‹) ... Vom ›Ich erobere‹, das in der Welt der Azteken und Inkas in ganz Amerika gilt, vom ›ich versklave‹, das in der Welt der Schwarzen aus Afrika gilt, die für Gold und Silber verkauft werden, das mit dem Tod der Indios aus den Tiefen der Minen gewinnen wird, vom ›ich vernichte‹, das in den Kriegen mit Indien und China bis zum schändlichen Opiumkrieg⁵ gilt, von diesem ›ich‹ geht das Cartesianische Denken im ›Ich denke‹ (*ego cogito*) aus«.

Insofern sich die Entfesselung kolonialer Macht mit der Reduktion der Vernunft auf bloße Machttechnik einhergehen kann nach Dussel eine Linie von Machiavelli über Cortés zu Descartes und Hobbes gezogen werden. Bei Hobbes rückt gleichsam der europäische Wille zur Macht, der sich seit Cortés in der Neuen Welt entlädt, ins Zentrum des neuzeitlichen Denkens

⁵ Enrique Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg: Argument 1989, S.17. u. 21.

Europas. »Homo homini lupus est«, das ist« – so Dussel – »die reale, politische Definition des ›ego cogito‹ und der modernen zeitgenössischen Philosophie«.⁶

Kurz: Die Fortschrittskritik des 20. Jahrhunderts führt daher die bedrängendsten Krisenphänomene der modernen Zivilisation, allen voran die ökologische Katastrophe und die Exzesse der Humangenetik, auf die von Descartes begründete Anthropologie der Neuzeit zurück.

2. Anthropologische Aufbrüche in der Philosophie der Renaissance

Zwar ist bereits seit der Mitte des 19. Jahrhunderts von Jakob Burckhardt und einige Jahrzehnte später von Ernst Cassirer auf die Bedeutung der Renaissance für die neuzeitliche Anthropologie hingewiesen worden⁷, dennoch blieb in der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung die Fixierung auf Descartes auch im 20. Jahrhunderts weithin unhinterfragt. Erst in den letzten Jahrzehnten ist durch Studien über den Subjektbegriff im spätmittelalterlichen Denken, etwa bei Dietrich von Freiberg⁸, bzw. in der Renaissancephilosophie⁹ die Verengung auf das cartesianische Subjekt definitiv überwunden worden. Stephen Toulmin hat in bewusster Abgrenzung zur »Standardtheorie« Michel de Montaigne als zweiten Begründer des modernen Subjekts gewürdigt.¹⁰ Peter Brücker schließlich ergänzte Toulmins These eines doppelten Ursprungs neuzeitlicher Subjektivität noch um Pascal.¹¹

Im Unterschied zu rezenten Vorschlägen, die Zahl der Gründergestalten des modernen Subjekts zu erweitern, möchte ich im Folgenden die Vielfalt frühneuzeitlicher Anthropologien nicht im Ausgang von fertigen Konzeptionen, sondern von bestimmten Motiven her freilegen, die in der Zeit der Renaissance zunächst unabhängig voneinander entstehen, in der Folge jedoch in vielfacher Weise variiert, kombiniert und mit neuen Elementen angereichert werden

⁶ Ebd., S. 22.

⁷ Vgl. dazu Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, hrsg. v. H. Günther, Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker-Verlag 1989 (Erstauflage 1860); Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994 (Erstauflage 1927).

⁸ Vgl. dazu Burkhard Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg: Meiner 1977.

⁹ Vgl. dazu Norbert Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Münster: Aschendorff 1975.

¹⁰ Vgl. Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: University of Chicago Press 1992.

¹¹ Peter Bürger, *Das Verschwinden des Subjekts: eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998.

und auf diese Weise neuzeitlichen Anthropologien ein bestimmte Signatur verleihen. In diesem Rahmen möchte ich drei zentrale Motive kurz skizzieren, nämlich die Aufwertung der schöpferischen Macht des menschlichen Geistes, die Affirmation unersättlicher Neugier und die kosmopolitische Erweiterung des moralischen und politischen Horizonts.

a) *Die Aufwertung der schöpferischen Macht des menschlichen Geistes*

Die vormoderne Anthropologie Europas ist einerseits durch die griechische Vorstellung des Menschen als *animal rationale*, andererseits durch die biblische Lehre vom Menschen als Ebenbild Gottes, die ägyptischen Ursprungs ist, geprägt.¹² Im neuplatonischen Denken kommt es zu einer folgenreichen Synthese zwischen griechischer und biblischer Anthropologie. Der Mensch steht in einer Seinshierarchie, die von den leblosen materiellen Dingen über die Tierwelt bis zu den ewigen Gestirnen, den reinen Geistwesen und schließlich dem letzten Prinzip, dem Einen, reicht. Da die Gottebenbildlichkeit des Menschen von seiner Vernunftbegabung her begründet wird, kommt dem Menschen eine Mittelstellung zwischen den Tieren und den reinen, d.h. unkörperlichen Geistwesen zu. Der christliche Neuplatonismus deutet daher den Menschen im Licht der Vorstellung einer unkörperlichen Vernunft – eine Perspektive, die bereits bei Platon und Aristoteles angelegt ist und noch in Kants Konzeption einer reinen Vernunft nachwirkt. Ihre Bedeutung für die europäische Philosophie kann daher kaum überschätzt werden.

Die Philosophie der Renaissance nimmt nun gegenüber der mittelalterlichen Anthropologie eine zweifache Veränderung vor. Erstens wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht mehr allein von seiner Vernunftfähigkeit, sondern in zunehmendem Maße von seiner schöpferischen Macht her gedeutet. Die mittelalterliche Theologie hatte das Erschaffen (*creare*) stets als ein Privileg Gottes angesehen.¹³ Erst die Philosophie der Renaissance – und darin liegt eine ihrer großen Innovationen – spricht in analoger Weise auch dem Menschen eine schöpferische Macht (*vis creativa*) zu. In der Frage, worin sich die schöpferische Macht des Menschen manifestiert, sind allerdings durchaus unterschiedliche Akzente erkennbar. Niko-

¹² Vgl. dazu Boyo Ockinga, *Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament*, Wiesbaden: Harrassowitz 1984.

¹³ Vgl. dazu William J. Bouwsma, *The Renaissance Discovery of Human Creativity*, in: J.W. O'Malley u.a. (Hrsg.), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation*, Leiden/ New York/ Köln: Brill 1993, S. 17-34. Zum göttlichen Vorrecht des »creare« vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 45, a.5 ad 3: »Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum ..., relinquitur quod nulla creatura possit creare.»

laus von Kues sieht die *vis creativa* bereits im menschlichen Erkennen wirksam. So wie Gott die Dinge aus dem Nichts erschafft, so erschafft der Mensch die Begriffs- und Sprachwelten nicht aus einem anderem, sondern aus sich selbst.¹⁴ Nach Manetti manifestiert sich die *vis creativa* vor allem in den kulturellen und technischen Leistungen des Menschen.¹⁵ Pico della Mirandola hingegen bezieht hingegen in der berühmten *Oratio de hominis dignitate* die schöpferische Macht des Menschen auf die menschliche Natur. Im Unterschied zu aller anderen Kreaturen, die einem festen Gesetz unterworfen sind, ist nach Pico dem Menschen von Gott die Freiheit gegeben, sich selbst jene Natur zu geben, die er bevorzugt.¹⁶ Der Mensch ist Gestalter und Bildner seiner selbst (»plastes et factor sui ipsius«). Ernst Cassirer hat in Picos *Oratio* eine Antizipation der idealistischen Geistphilosophie des 19. Jahrhunderts gesehen; heute wird Picos zuweilen sogar als Wegbereiter der Humangenetik angesehen. Beide Deutungen gehen jedoch an Picos eigenen Intentionen vorbei. Denn Pico bezieht die Selbstverwandlungsmacht primär auf die moralische Natur des Menschen. Der Mensch verwandelt sich daher durch ein unmoralisches Handeln in eine tierische, durch die Kontemplation des Göttlichen hingegen in eine rein geistige bzw. engelgleiche Natur.¹⁷ Durch den Akzent auf die dynamische Macht menschlicher Freiheit ergibt sich jedoch in Picos Anthropologie eine gefährliche Ambivalenz. Picos Anliegen zielt zwar auf eine Rangerhöhung des Menschen. Durch seine schöpferische Freiheit überragt der Mensch nach Pico selbst die Engel. Zugleich kann jedoch nach Pico der Mensch seine Würde auch verlieren. Wer »als Sklave seiner Sinne lebt, ist es nur ein Tier, kein Mensch, was du siehst (non homo, quem vides)«.¹⁸

14 Vgl. dazu Nikolaus von Kues, *Directio speculantis seu de non aliud*, in: Ders.: Opera Omnia, Bd. XIII, hrsg. v. L. Baur u. P. Wilpert, Hamburg: Meiner 1944, XXIV, fol. 178: »Etenim spiritus ille, qui de sua virtute ad omnia pergit, omnia scrutatur et creat omnium notiones atque similitudines; creat, inquam, quoniam rerum similitudines notionales ex alio aliquo non facit, sicut nec spiritus, qui Deus, rerum quidditates facit ex alio, sed ex se aut non alio«.

15 Vgl. dazu Giannozzo Manetti, *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, übers. v. H. Leppin, Hamburg: Meiner 1990.

16 Pico della Mirandola, *De hominis dignitate /Über die Würde des Menschen*, lat.-dt., auf der Textgrundlage der Editio princeps hrsg. u. übers. von Gerd von der Gönna, Stuttgart: Reclam 1997, S. 9. »Die fest umrissene Natur der übrigen Geschöpfe entfaltet sich nur innerhalb der von mir vorgeschriebenen Gesetze. Du wirst von allen Einschränkungen frei nach deinem eigenen freien Willen, dem ich dich überlassen habe, dir selbst deine Natur bestimmen ... Weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen habe ich dich geschaffen, damit du wie ein Former und Bildner deiner selbst nach eigenem Belieben auch aus eigener Macht zu der Gestalt dich ausbilden kannst, die du bevorzugst.«

17 Ebd.: »Du kannst nach unten hin ins Tierische entarten, du kannst aus eigenem Willen wiedergeboren werden nach oben in das Göttliche.«

18 Ebd., S. 10/11.

b) Die kosmologische Entgrenzung und die Affirmation unersättlicher Neugier

Im griechischen Denken ist der Mensch Teil eines hierarchisch geordneten Kosmos, in dem der ewigen Gestirnwelt der Vorrang vor der terrestrischen Welt, die dem Gesetz von Werden und Vergehen unterworfen ist, zukommt. Natürliche und menschliche Ordnung sind daher durch ein System von Entsprechungen miteinander verbunden. Die Ordnung des Kosmos spiegelt sich in der Ordnung der Polis (Platon), der Kreislauf der Gestirne findet im antiken Ideal der Seelenruhe ein ethisches Pendant. Da im antiken Denken Kosmologie, Theologie, Anthropologie und Moralphilosophie eng miteinander verzahnt sind, kann eine gravierende Veränderung an einer Stelle des »Systems« einen Umbau in allen anderen Bereichen des Denkens auslösen. So ist z.B. das von Aristoteles und Ptolemäus grundlegende geozentrische Weltbild zunächst nicht durch neue astronomische Beobachtungen, sondern, wie bei Nikolaus von Kues gezeigt werden könnte, durch eine neue Spekulation über die Unendlichkeit Gottes destruiert worden. Das spekulative Postulat eines grenzenlosen Universums, in dem die Erde nicht mehr als Mittelpunkt des Alls, sondern als ein Planet unter anderen erscheint, ist in der Folge durch Kopernikus durch eine empirische Begründung gestellt worden. Die kopernikanische Astronomie erzwingt eine neue Reflexion über die Stellung des Menschen im Kosmos. In skeptischer Perspektive erscheint der Mensch als ein bedeutungsloses Wesen in irgendeinem Winkel der Erde; diese Sicht wird allerdings erst bei Nietzsche mit aller Vehemenz vertreten. In den Anfängen der Neuzeit wirkt hingegen die Idee eines grenzenlosen Universums zunächst als Movens für eine entfesselte Zuwendung zur Welt. Die Vorstellung einer unendlichen Welt führt zunächst zu einer revolutionären Veränderung im Bereich des Wissens, nämlich der Aufwertung der unersättlichen Wissbegier (*curiositas*).¹⁹ Die antike Philosophie vollzieht zwar bereits den Durchbruch zur theoretischen Einstellung, d.h. zu einem Wissen um seiner selbst willen. Die maßlose bzw. *unersättliche* Gier nach Wissen ist jedoch sowohl von römischen Philosophen, z.B. von Cicero oder Seneca, als auch von christlichen Theologen, allen voran von Augustinus, stets problematisiert worden. Die in der Renaissance aufbrechende Affirmation der *unersättlichen* Neugier, d.h. der rastlosen Erschließung des grenzenlosen Universums, bricht daher mit einer jahrtausendealten Vorstellung des Maßes (*metron*), die nicht nur die Natur-, sondern auch die Moralphilosophie und das politische Denken zutiefst prägte. Die Aufwertung »maßloser« Wissbegier wurde daher zum Ferment einer kulturellen

¹⁹ Vgl. dazu Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, erneuerte Ausgabe, Frankfurt/M., 2. Auflage: Suhrkamp 1999 (Dritter Teil: Der Prozess der theoretischen Neugier, S. 262-528).

Revolution, ohne die die Signatur der Neuzeit nicht denkbar ist. Ich kann hier nur mehr auf zwei Folgewirkungen der *curiositas* verweisen. Bacon erweitert die unersättliche Neugier durch die Utopie einer unendlichen Vervielfältigung des Reichtums der Natur durch Wissenschaft und Technik; Hobbes destruiert die antike Lehre von der Seelenruhe als Kriterium menschlichen Glücks. In Analogie zum unersättlichen Streben nach Wissen definiert Hobbes nun das Glück des Menschen als rastlosen Streben nach immer neuen Zielen.²⁰

c) *Entgrenzung des geographisch-politischen Weltbildes
und der homo cosmopolitanus*

Im europäischen Denken kommt es erst in der Stoa und im frühen Christentum zum Durchbruch zu einem ethischen Universalismus. Die großen Gestalten der antiken Philosophie, Platon und Aristoteles, waren hingegen noch einem krassen ethischen Partikularismus verhaftet. Die stoische Idee einer Einheit des Menschengeschlechts wird jedoch in ihrem Gehalt durch zwei Ideen ernsthaft verstümmelt, einerseits durch die geographische Anthropologie, andererseits durch die Idee eines römischen Weltreichs. Die Annahme, dass Klima und Bodenverhältnisse das Denken und Handeln von Völkern bestimmen, hatte bereits Aristoteles zur Rechtfertigung eines extremen moralischen Partikularismus gedient. Nach Aristoteles sind nur die Völker in den gemäßigten Zonen zum vollen Gebrauch der Vernunft fähig. Daher ist die Polis als rationale Selbstregierung allein in Griechenland entstanden.²¹ Die Stoa lehnt zwar die aristotelische Lehre vom natürlichen Sklaventum der Barbaren ab, durch die Übernahme des römischen Weltherrschaftsanspruchs bleibt jedoch der Status der Barbaren prekär. Die Barbaren dürfen zwar nicht mehr, wie bei Aristoteles, gejagt und versklavt, sehr wohl jedoch erobert werden, da sie durch die Eingliederung in das Römische Reich zivilisiert werden.²²

Die geographische Anthropologie und die Weltreichsidee dringen vor allem über Eusebius in das christlichen Denken ein, bleiben in der Folge in den mittelalterlichen Rechtfertigungen des *orbis christianus* präsent und dienen schließlich im 15. und 16. Jahrhundert als Instrumente für die Legitimation der kolonialistischen Expansion Europas. Die Exzesse der im-

²⁰ Vgl. dazu Thomas Hobbes, *De Homine* 11,15, in: Ders.: Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III, hrsg. v. G. Gawlick, Hamburg: Meiner 1994, S. 29: »Das größte der Güter aber ist ein ungehindertes Fortschreiten zu immer weiteren Zielen.«

²¹ Vgl. dazu Aristoteles, *Politica*, VII 7, 1327 b 23-33.

²² Die Zivilisierungstheorie scheint von Panaitios grundgelegt worden zu sein, vgl. dazu Cicero, *De re publica* III, 36-37, wo Laelius Gedanken des Panaitios vorträgt.

perialen Gewalt lösen jedoch in der Spanischen Spätscholastik eine Debatte über die Rechtmäßigkeit der Konquista Amerikas aus, in der die schmerzlichen Grenzen Anthropologien des antik-mittelalterlichen Denkens durch einen neuen Kosmopolitismus überwunden werden, dessen Konturen von Francisco de Vitoria in der berühmten *Relectio de Indis* (1539)²³ grundgelegt werden.

Francisco de Vitoria verwirft sowohl die geographische Anthropologie der Antike als auch die Idee einer christlichen Weltherrschaft. Die aristotelische Annahme, dass ein großer Teil der Menschheit nicht in hinreichendem Ausmaß mit Vernunft ausgestattet ist, widerspricht nach Vitoria der Weisheit des Schöpfers. Denn »Gott und Natur« lassen es »nicht an dem mangeln, was für den großen Teil der Art notwendig ist. Das Besondere im Menschen ist aber die Vernunft.«²⁴ Im Ausgang vom naturrechtlichen Prinzip, dass alle Völker, auch die Barbaren, als legitime Herren ihrer Länder zu achten sind, legt Vitoria den Grundstein sowohl zu einer Ethik der Menschenrechte als auch des Völkerrechts. Mehr noch: Der Mensch ist, wie Vitoria mit Aristoteles betont, von Natur aus ein kommunikatives und politisches Wesen. Im Unterschied zu Aristoteles verwirklicht sich jedoch nach Vitoria die kommunikative und politische Natur des Menschen nicht bloß in den engen Grenzen der Polis, sondern in einer globalen Kommunikationsgemeinschaft. Damit die Idee eines *homo cosmopolitanus* verwirklicht werden kann, fordert Vitoria ein globales Reise- und Handelsrecht, sowie ein Niederlassungs- und Bürgerrecht aller Menschen in allen Teilen der Erde.²⁵ Da sich durch globale Kommunikation zugleich eine moralische Einheit der Menschheit herausbildet, ist nach Vitoria jeder Mensch aufgerufen, unschuldige Menschen vor Unterdrückung und Mord zu retten, unabhängig davon, ob das Unrecht in der eigenen Gesellschaft oder in weit entfernten Ländern geschieht. Vitoria formuliert daher – vermutlich zum ersten Mal in der europäischen Geistesgeschichte – ein moralisches Prinzip, das heute unter dem Titel »humanitäre Intervention« wieder zum einem Brennpunkt politischer Kontroversen geworden ist.²⁶

Die Begründung einer Theorie des Völkerrechts und die Utopie einer Weltgesellschaft sind keineswegs die einzigen Innovationen im Bereich der Anthropologie, die durch die europäische Expansion ermöglicht worden sind. Unter dem Eindruck der Konfrontation mit bislang unbekanntem Völkern tritt im 16. Jahrhundert an die Stelle der geographischen Anthro-

²³ Die *Relectio de Indis* wird zitiert nach der Ausgabe: Francisco de Vitoria, *Vorlesungen (Relectiones)*, Bd. 2., hrsg. v. U. Horst, H.-G. Justenhoven, J. Stüben Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1997, S. 370-451.

²⁴ Vitoria, *De Indis* I,1,15 (Vorlesungen, S. 403).

²⁵ Vgl. dazu Vitoria, *De Indis* I,3,1 – I,3,4.

²⁶ Vgl. dazu Francisco de Vitoria, *De Indis* I,3,14 (Vorlesungen, S. 408f.)

logie der Antike eine komparative Ethnologie. In diesem Kontext kommt es zu einer für das europäische Denken beschämenden anthropologischen Debatten, nämlich der Debatte zwischen Sepúlveda und Las Casas über die Humanität der Indios. Leopoldo Zea hat zu recht darauf hingewiesen, dass bereits die Debatte an sich, d.h. der Umstand, dass europäische Gelehrte über die Humanität anderer diskutieren, ohne dass die Betroffenen selbst zu Wort kommen, ein Skandal ist.²⁷ Es ist jedoch wichtig, die anthropologischen Grundlagen dieses Skandals zu verstehen. Mit Sepúlveda und Las Casas prallen nicht, wie oft angenommen worden ist, die aristotelische Lehre von der natürlichen Sklaverei und die stoisch-christliche Idee einer Einheit des Menschengeschlechts aufeinander, da Sepúlveda bereits auf dem Boden von Vitorias Kosmopolitismus steht. Der Grund, warum Sepúlveda den Indios die Menschenwürde abspricht, liegt daher in der bereits bei Pico sichtbar gewordenen Schwachstelle der Anthropologie der Renaissance. In all jenen, die sich zum Sklaven ihrer Leidenschaften gemacht haben, »sehen« wir nach Pico nicht mehr einen Menschen, sondern ein Tier. Im selben Sinn haben sich nach Sepúlveda die Indios durch ihr Laster auf eine tierische Daseinsform hin depotenziert. Da es nach Vitoria keine menschlichen Wesen gibt, die von Natur aus Sklaven sind, können, wie Sepúlveda nun vorschlägt, die Indios durch die Eingliederung in das christliche Reich wieder zu »Menschen« gemacht werden. In der »Dignitas-hominis-Literatur« der Renaissance ist daher die Vorstellung einer Menschenwürde hat, die weder durch unmoralische Handlungen noch durch Unglauben verloren gehen kann, noch nicht ausgebildet; ihre umfassende Begründung wird erst in der Aufklärungsphilosophie in Angriff genommen.

3. Zwei Ausblicke – Montaigne und Hobbes

Die skizzierte anthropologische Konstellation des schöpferischen Menschen in einer entgrenzten Welt wird in der Philosophie der Renaissance und frühen Neuzeit in mannigfacher Weise kritisiert und modifiziert. Dies soll abschließend in aller Kürze mit einem Blick auf Montaigne und Hobbes angedeutet werden.

Im Zuge einer schonungslosen Selbsterforschung stößt Montaigne auf die leibliche Bedingtheit unseres Daseins. Angesichts der Unbeständigkeit und Wankelmütigkeit unseres Seins, werden bei Montaigne Picos Ideal einer Selbstverwandlung in eine höhere, rein geisti-

²⁷ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México: FCE 1969.

ge bzw. engelhafte Gestalt als eine »Torheit« entlarvt; »statt sich in Engel zu verwandeln, verwandeln sie sich in Tiere«. ²⁸ Nachdem der neuplatonische Stufenkosmos, an dem Picos Anthropologie noch eingebunden war, durch die kopernikanische Astronomie zerstört worden ist, ist der Mensch bei Montaigne auf eine experimentierende Suche nach einem wahrhaft menschlichen Leben verwiesen. In der experimentellen Selbsterkundung und, den in den *Essais* dokumentierten Versuchen einer Selbstbeschreibung gibt sich jedoch, wie Montaigne entdeckt, der Mensch zugleich eine Gestalt. Insofern führt Montaigne trotz aller Kritik an der Idee der Selbsterhöhung Picos Motiv des Menschen als *plastes sui ipsius* auf einer neuen Ebene fort.

Mehr noch: Montaignes Projekt einer experimentellen Selbsterforschung bewegt sich stets im Horizont der Infragestellungen durch außereuropäische Völker. Montaigne ist immer wieder als Vertreter des Bildes vom »edlen Wilden« verstanden worden; doch diese Deutung widerspricht seiner skeptischen Haltung. Montaigne beschreibt vielmehr in »Des Cannibales« (I,31) die Indios zunächst als edle Wilde, dann als Kannibalen, schließlich als Kulturvolk, dessen Gesänge mit der anakreontischen Dichtung der Griechen vergleichbar sei. Kurz: Montaigne stellt sämtliche Bilder Europas über die Neue Welt nebeneinander und entlarvt sie durch dieses Verfahren als Projektionen. Auf diese Weise schafft Montaigne einen Freiraum, in dem die eurozentrische Perspektive, die stets vom europäischen Ich aus den Anderen in den Blick nimmt, überwindet. Zumindest in der literarischen Fiktion der *Essais* vollzieht Montaigne eine radikale Umkehrung des ethnologischen Blicks, indem die europäische Kultur plötzlich aus der Sicht von Brasilianern beschrieben wird.

In einer völlig anderen Weise wird Picos Idee einer Selbstverwandlungsmacht des Menschen von Hobbes transformiert. Der Mensch ist, wie Hobbes in dem berühmten Diktum am Beginn von *De Cive* formuliert, dem Menschen sowohl ein Wolf als auch ein Gott. ²⁹ Denn im Naturzustand verwandeln sich alle Menschen, d.h. sowohl die Machthungrigen als auch die Rechtschaffenen, in wilde Bestien. Unter dem Schutz des Staates hingegen begegnet der Mensch dem Menschen plötzlich als friedfertiges Wesen, d.h. wie ein Gott. Kurz: Da unsere moralische Natur von gesellschaftlichen Verhältnissen abhängt, sind wir nach Hobbes nicht Schöpfer unserer selbst. Dennoch verschwindet bei Hobbes das Motiv der schöpferischen Freiheit nicht vollständig. Im Gegenteil, die Errichtung eines Staates, der den status naturalis

²⁸ Michel de Montaigne, *Essais*, III, 13. Erste moderne Gesamtübersetzung von H. Stilett, Frankfurt/M.: Eichborn 1998, S. 566.

²⁹ Thomas Hobbes, *De Cive*, Ep. ded., op. cit., S. 60.

überwindet, kann nach Hobbes nur in Analogie zur göttlichen *creatio ex nihilo* als Ergebnis eines schöpferischen Aktes gedacht werden.³⁰

Da auf der internationalen Ebene eine übergeordnete Macht nicht in Sicht ist, bleiben jedoch nach Hobbes die Beziehungen die Völker untereinander weiterhin der Logik des Naturzustandes unterworfen. Hobbes kehrt daher Vitorias Idee einer kommunikativen Weltgesellschaft in ihr Gegenteil um – eine dialektische Umkehrung, die Kant in »Zur Idee des ewigen Friedens« kritisiert wird, womit, auch wenn Kant von Vitoria keine Kenntnis hatte, dessen Ideen auf einer neuen Ebene wiederkehren.

© Hans Schelkshorn

2009 ist bei Velbrück Wissenschaft erschienen:

Hans Schelkshorn

Entgrenzungen

Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne

680 Seiten Gebunden ISBN 978-3-938808-71-9

³⁰ Vgl. dazu Thomas Hobbes, *Leviathan*, Introduction, hrsg. v. J.C.A. Gaskin Oxford: Oxford University Press 1996, S. 7: »that *fiat*, or let us make man, pronounced by God in the creation«.