

Ernst Cassirer  
Nachgelassene Manuskripte  
und Texte  
Band 6  
Vorlesungen und Studien  
zur philosophischen Anthropologie



Meiner

# ERNST CASSIRER

## VORLESUNGEN UND STUDIEN ZUR PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE

Herausgegeben von

Gerald Hartung

und Herbert Kopp-Oberstebrink

unter Mitwirkung von Jutta Faehnrich

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 3-7873-1252-8

Zitiervorschlag: ECN 6

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2005. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. – Satz: H & G GbR, Hamburg. Druck: Strauss Offsetdruck, Mörlenbach. Einband: Litges & Dopf, Heppenheim. Einbandgestaltung: Jens Peter Mardersteig. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## GELEITWORT

»Ernst Cassirer · Nachgelassene Manuskripte und Texte«

*Die nachgelassenen Aufzeichnungen und Papiere Ernst Cassirers sind seit Anfang der sechziger Jahre im Besitz der Beinecke Rare Book and Manuscript Library an der Yale University, und sie sind vollständig erhalten. Der umfangreiche, für diese Ausgabe erstmals systematisch gesichtete und durchgängig erschlossene Nachlaß umfaßt neben Reinschriften der von Cassirer selbst zur Veröffentlichung gebrachten Werke und Schriften eine große Anzahl unveröffentlichter Manuskripte aus allen Bereichen seines wissenschaftlichen und philosophischen Lebenswerks. Neben den Forschungs- und Vorlesungsmanuskripten, die nicht unmittelbar zum Zweck der Publikation ausgearbeitet wurden, aber gleichwohl zum materialen Grundbestand seines Werkes gehören, sind es vor allem die seit der 1933 erzwungenen Emigration Cassirers unter erschwerten Bedingungen in England, Schweden und den USA entstandenen unveröffentlichten Aufzeichnungen, Vorträge und Schriften, die für die Beurteilung der systematischen Konzeption und Fortentwicklung der Philosophie Ernst Cassirers von unschätzbarer Bedeutung sind.*

*Die Ausgabe Ernst Cassirer · Nachgelassene Manuskripte und Texte wird auf Grundlage der in der Beinecke Rare Book and Manuscript Library und in weiteren Bibliotheken sowie in Privatbesitz befindlicher Manuskripte eine umfassende, nach thematischen Gesichtspunkten in 20 Bände gegliederte kritische Edition aller wissenschaftlich relevanten Texte aus dem Nachlaß Ernst Cassirers vorlegen. Sie macht neue und bislang unzugängliche Texte Cassirers zur theoretischen Begründung und Ausarbeitung der Philosophie der symbolischen Formen (Abt. I), zur Geistesgeschichte (Abt. II) und zur Geschichte der Philosophie (Abt. III) erstmals zugänglich. Hervorzuheben sind hier die bislang unbekannt gebliebenen Texte zu seiner Lehre über Basisphänomene, die als die wohl wichtigsten theoretischen Untersuchungen Cassirers zur Begründung der Philosophie der symbolischen Formen gelten können (siehe die Bände 1, 2, 3 und 5), aber auch seine weiterführenden Untersuchungen zu anderen Themenkreisen (z. B. zur Geschichtstheorie und Rechtsphilosophie). Ergänzt wird die Ausgabe durch die Edition des Briefwechsels Ernst Cassirers (Abt. IV).*

*Klaus Christian Köhnke · John Michael Krois · Oswald Schwemmer*

## INHALT

Geleitwort »Ernst Cassirer · Nachgelassene Manuskripte und Texte« .....	V
Vorwort der Herausgeber .....	XI

### GESCHICHTE DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE Vorlesung Göteborg 1939/1940

[Einleitung] .....	3
Erster Teil Die »Lehre vom Menschen« in der griechischen Philosophie .....	24
Zweiter Teil Renaissance und Mittelalter .....	89
Beilagen	
Göteborgs Högskola Diarium från Prof. Cassirer .....	157
Philosophische Anthropologie (Die »Lehre vom Menschen« in ihrer geschichtlichen Entwicklung) I Höstterminen 1939 .....	159
Philosophische Anthropologie (Die »Lehre vom Menschen« in ihrer philosophischen Entwicklung) [II] Vårterminen 1940 .....	161
Nicolaus Cusanus [Blatt A] .....	163
[Burckhardt und die Kunstgeschichte des 19. Jahrhunderts Blatt B] .....	182
Stellung des mathematischen Wissens im Mittelalter [u 1] .....	183

### SEMINAR ON SYMBOLISM AND PHILOSOPHY OF LANGUAGE Vorlesung New Haven 1941/1942

Chapt[er] 1 The aim and the method of a Philosophy of Language	191
Chapter 2 The principal phases of philosophical anthropology	214
Chapter 3 The concept of man .....	235

VIII	Inhalt	
Chapter IV	The biological aspect .....	252
Chapter V	Space .....	263
Chapter 6	Time .....	279
Chapter VII	Language .....	304

AN ESSAY ON MAN.  
A PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY  
New Haven 1942/1943

Introduction	Fundamental types of philosophical Anthropology	347
Book I	The concept and the task of a philosophical Anthropology .....	393
Chapter I	The problem and the method of a »Philosophy of symbolic forms« .....	393
Chapter II	In quest for a definition of man .....	404
Book II	Symbolism and Truth.....	413
Chapter I	Dogmatism and Scepticism .....	415
Chapter II	The critical solution .....	421
Book III	Organic reactions and human responses .....	453
Chapter I	Pragmatic and symbolic behaviour .....	453
Chapter II	Space and Time .....	460
Chapter III	Tradition and Originality.....	474
[Book IV	Symbolic Forms] .....	483
Chapter I[a]	Language .....	483
Chapter I[b]	Myth and religion .....	491
Chapter III	Art.....	533
Chapter IV[a]	History .....	572
Chapter IV[b]	Science .....	613
Conclusion .....		630

## ANHANG

Zur Textgestaltung .....	639
1. Zeichen, Siglen, Abkürzungen .....	639
2. Regeln der Textgestaltung .....	640
Editorische Hinweise .....	643
1. Ziel und Gestalt der Ausgabe »Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte« .....	643
2. Die »Vorlesung Göteborg. Geschichte der philosophischen Anthropologie« .....	643
a) Die Manuskripte .....	643
b) Beilagen .....	645
c) Querverweise in den Beilagen auf weitere Nachlaßtexte ....	646
d) Zur Entstehung der »Vorlesung Göteborg. Geschichte der philosophischen Anthropologie« .....	646
e) Die »Vorlesung Göteborg. Geschichte der philosophischen Anthropologie« im Zusammenhang mit anderen Nachlaßtexten .....	647
3. Das »Seminar on Symbolism and Philosophy of Language« ...	649
a) Die Manuskripte .....	649
b) Zur Entstehung des »Seminar on Symbolism and Philosophy of Language« .....	656
c) Das »Seminar on Symbolism and Philosophy of Language« im Zusammenhang mit anderen Nachlaßtexten .....	657
4. »An Essay on Man. A Philosophical Anthropology« .....	658
a) Die Manuskripte .....	658
b) Zur Entstehung des Textes »An Essay on Man. A Philosophical Anthropology« .....	670
c) »An Essay on Man. A Philosophical Anthropology« im Zusammenhang mit anderen Nachlaßtexten .....	673
Anmerkungen der Herausgeber .....	679
Literaturverzeichnis .....	737
Personenregister .....	767

## VORWORT DER HERAUSGEBER

*Ernst Cassirer hat sich in den Jahren 1939 bis 1944, während der Zeit des schwedischen und amerikanischen Exils, verstärkt dem Thema »philosophische Anthropologie« zugewandt, dessen Behandlung er bereits in der Vorrede zum dritten Band der Philosophie der symbolischen Formen (Juli 1929) angekündigt hatte. Während ihn zuerst akademische Verpflichtungen, sein Rektorat an der Hamburger Universität (1929/30) und andere Buchprojekte von dieser Arbeit abhielten, waren es dann vor allem die Bedingungen des im Jahre 1933 erzwungenen Exils, die eine Verschiebung seines Plans erforderten. Erst 1939 ist es Cassirer möglich gewesen, den Gedankengang aus den späten 20er Jahren aufzugreifen und zu entwickeln. Der vorliegende Band dokumentiert Cassirers Beschäftigung mit der philosophischen Anthropologie über einen Zeitraum von vier Jahren (1939 bis 1943) und gibt die Genese des letzten, von Cassirer zu Lebzeiten publizierten Werkes, An Essay on Man (1944) wieder. Der Band besteht aus drei Textteilen. Hierzu gehört eine Vorlesung zur Geschichte der philosophischen Anthropologie, von der griechischen Antike bis in die Frühe Neuzeit, die Cassirer im Studienjahr 1939/1940 an der Göteborger Hochschule gehalten hat und eine weitere Vorlesung zu systematischen Fragen der philosophischen Anthropologie, insbesondere zum biologischen Aspekt und zum Sprachproblem, die Cassirer zu Beginn seiner Lehrtätigkeit an der Yale University (1941/42) vorgetragen hat. Ergänzt werden diese Texte durch eine Rekonstruktion der Erstfassung des Essay on Man (1942/43), die im Untertitel noch a philosophical anthropology zu sein versprach. Weil diese rekonstruierte Erstfassung des Essay on Man gegenüber dem publizierten Werk (1944) eine, sowohl am Umfang als auch an der systematischen Struktur des Textes gemessen, eigenständige Textfassung darstellt, haben die Herausgeber sich für eine Publikation innerhalb der Nachlaßedition entschieden.*

*Die Herausgeber danken Frau Jutta Faehndrich für ihre engagierte Mitarbeit. Für weitere Hilfe danken wir den Kollegen der Arbeitsgruppe Ernst-Cassirer-Nachlaß-Edition an der Berliner Humboldt Universität: Jörg Fingerhut, Colin King M. A., Prof. Dr. Klaus Christian Köhnke, Dr. Rüdiger Kramme (†), Prof. Dr. John Michael Krois, PD Dr. Christian Möckel, Dr. Arno Schubbach, Prof. Dr. Oswald Schwemmer - und Jörn Bohr, M. A. (Leipzig). Für die Durchsicht des englischen Textes danken wir außerdem Prof. Dr. John Michael Krois, Dr. Christina Oberstebrink und Dr. Edward Skidelsky. Für die institutionelle und finanzielle Unterstützung dieser Edition danken wir der Deutschen Forschungsgemeinschaft, dem Institut für Kulturwissenschaften der Universität Regensburg sowie dem Institut für Amerikastudien der Universität Regensburg.*

senschaften der Universität Leipzig und der Humboldt Universität in Berlin.

*Die Herausgeber widmen diesen Band ihrem viel zu früh verstorbenen Kollegen und Freund Dr. Rüdiger Kramme (1952-2004). Wir werden seine Ratschläge und seine freundliche Unterstützung vermissen.*

*Berlin, im September 2004*

*Gerald Hartung · Herbert Kopp-Oberstebrink*

GESCHICHTE DER PHILOSOPHISCHEN  
ANTHROPOLOGIE

[Konvolut 139]

# GESCHICHTE DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE<sup>A</sup>

## [Einleitung]

Vor Eintritt in unsere Betrachtung ist eine Begriffsbestimmung dessen notwendig, was hier unter »philosophischer Anthropologie« verstanden sein soll.

Wir müssen hiermit beginnen – denn die »Anthropologie« gehört nicht zu jenen Gebieten, die sich im »System« des philosoph[ischen] Wissens einen festen Platz erobert haben –

Wenn wir eine Geschichte der Logik, eine Geschichte der Ethik, eine Gesch[ichte] der Naturphilosophie behandeln, so brauchen wir nicht zu fragen, was Logik selbst, was Ethik selbst ist –

d.h. worin ihre Aufgaben, ihre Probleme bestehen. Hierauf gibt uns das System der Philosophie die Antwort –

es hat eine gewisse Bestimmung des Gebiets dieser Wissenschaften getroffen und ihre Grenzbestimmung festgesetzt. –

Auf Grund dieser Bestimmung kann keine Frage sein, ob eine vorgegebene Frage in das Gebiet der Logik, der Ethik, der Naturphilosophie gehört –

Aber die Anthropologie hat in diesem Grundsatz des philos[ophischen] Wissens, wie er sich seit langem herausgebildet hat, noch keine feste Stelle[.]

– Die »klassische« Einteilung der Philosophie kennt nur 3 Glieder: Logik, Physik, Ethik –

Diese Einteilung steht schon seit dem Altertum fest, hat sich aber bis ins 18te u[nd] 19te Jahrhundert behauptet –

In der systematischen Gliederung des philos[ophischen] Wissens, die Kant geben will, steht sie noch immer an erster Stelle[.]

Kant IV, 243.<sub>1</sub>

“Die alte griech[ische] Philos[ophie] teilte sich in 3<sup>B</sup> Wissenschaften ab: die Physik, die Ethik u[nd] die Logik. Diese Einteilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Prinzip derselben hinzuzutun, um sich auf solche Art teils ihrer Vollständigkeit zu versichern, teils die notwend[igen] Unterabteilungen richtig bestimmen zu können.”

<sup>A</sup> Anthropologie] auf dem Rand: 1.9.39 / Philos[ophische] Anthropol[ogie] / (erster Teil)/I

<sup>B</sup> 3] Kant: drei

Trifft die Kantische Voraussetzung zu, so bildet also die Anthropologie keine selbständige philosoph[ische] Disziplin –

um ihren Ort im philos[ophischen] System zu bestimmen, konnten wir in ihr nur eine »Unterabteilung« einer[s] der 3 Hauptgebiete sehen, sie als eine Teildisziplin der Logik, Ethik, Physik ansehen –

Diese Voraussetzung trifft in einem gewissen Sinne tatsächlich zu – insofern nämlich als die »Anthropologie«, wenn sie nicht als empirische Wissenschaft, sondern als philosophische Disziplin behandelt wird, stets eine bestimmte Beziehung zur Logik, Ethik, Physik einschliesst –

daher in irgend einer Weise an diese 3 Wissenschaften angeknüpft werden muss –

Dies kann man sich schon ganz allgemein und vorläufig zum Bewusstsein bringen –

Wir können hier freilich den Gegenstand der philosoph[ischen] Anthropologie noch nicht bestimmen –

aber so viel lässt sich schon hier am Eingang unserer Betrachtungen sagen, daß ihre Hauptfrage in der Frage bestehen wird: Was ist der Mensch?

Und jede versuchte Antwort auf diese Frage schliesst eine Beziehung auf die genannten Grundwissenschaften ein und ist ohne sie gar nicht zu geben –

Physik – Stellung des Menschen in der »Natur« –

Wodurch unterscheidet er sich von den Naturwesen anderer Art –

Gibt es hier irgend ein Kriterium – ein Unterscheidungsmerkmal physischer Art, das den Menschen aus der Klasse der übrigen Naturwesen heraus hebt –

Man hat lange danach gesucht – z.B. anatomisch – Zwischenkieferknochen – bis es Goethe gelang ihn auch am Tier nachzuweisen –<sup>2</sup>

Berühmtestes Merkmal: der »aufrechte Gang« [;] noch in Herders Anthropologie, wie sie in den Ideen zur Gesch[ichte] der Philos[ophie] der Menschheit entwickelt wird, spielt dies Kriterium eine hervorragende Rolle – alle geistigen Vorzüge des Menschen werden irgendwie mit ihm in Verbindung gesetzt, aus ihm herzuleiten gesucht –

Nichtsdestoweniger blieben alle diese rein physischen Kriterien, auch wenn es gelänge, sie aufzufinden, unzureichend –

sie würden, wie wir alle fühlen, gerade das »Eigentümliche« des Menschen, das wir suchen, nicht treffen –

Sie bleiben im gewissen Sinne dem Spott ausgesetzt, den Antisthenes gegen Platon gerichtet hat

(der gerupfte Hahn: so sieht der Platonische Mensch aus)[.]<sub>4</sub>

Wir müssen uns also nach andern Kriterien umsehen<sup>A</sup> –  
die Logik –<sup>B</sup>  
der Mensch ist ein denkendes Wesen –  
aber was ist »Denken« und worin besteht es –  
was unterscheidet Denken vom blossen Wahrnehmen, Vorstellen, wie  
wir es auch den Tieren zuschreiben dürfen –  
die Antwort darauf gibt uns die Logik als die „Lehre vom Denken“, –  
an sie also, nicht an die Physik, müssen wir uns wenden, um zu  
erfahren, was der Mensch eigentlich und wirklich ist.”<sup>C</sup>  
Aber die Begriffsbestimmung von der Logik her ist offenbar zu eng –  
denn der Mensch ist nicht nur ein denkendes Wesen,<sup>D</sup> sondern er ist  
der alten Definition nach ein »vernünftiges Wesen« (ein »animal ra-  
tionale«)[.].

Dieser Begriff der »ratio« umschliesst mehr als das blosse »Denken«; er  
darf nicht einseitig logisch (intellektualistisch) gefasst werden –  
Es gibt nicht nur eine theoretische, sondern auch eine praktische  
Vernunft –  
u[nd] es gibt viele der grössten philosophischen Denker, die ihr den  
»Primat« zugestanden haben –  
der Mensch ist nicht nur ein denkendes, sondern er ist ein wollendes  
Wesen –  
ein Wesen, das im stande ist,<sup>E</sup> sich bestimmte Ziele zu setzen und diese  
Ziele durch bestimmte Mittel zu verwirklichen –  
Das Begriffspaar: »Zweck – Mittel« gehört also in die Definition des  
Menschen –  
ja es ist vielleicht das eigentlich-entscheidende Moment –  
Welches aber sind die „wahren“ Ziele des Menschen –  
diejenigen, die ihn erst zum Menschen machen –  
Hierauf sucht die Ethik eine Antwort zu geben: jede philosophische  
»Anthropologie« muss also aufs nächste mit ihr verknüpft sein.

---

Dennoch lehrt schon eine kurze weitere Erwägung, daß die Trias: Phy-  
sik – Logik – Ethik unser Problem nicht erschöpft –  
Heben wir nur 2 Momente hervor, die sicherlich »konstitutiv« für den  
Menschen sind und seit jeher dafür gelten –

<sup>A</sup> umsehen| ansehen

<sup>B</sup> Logik –] danach durch Querstrich neue Zeile eingefügt

<sup>C</sup> wirklich ist.”] keine Öffnung der Anführungszeichen

<sup>D</sup> Wesen,] Wesen;

<sup>E</sup> ist,] sich,

Werkzeug und Sprache –  
 Sie sind die deutlichsten Kennzeichen –  
 in der gesamten Tierwelt finden wir keinen Werkzeugsgebrauch und keine darstellende Sprache –  
 (Spuren davon finden wir freilich, wie es scheint, schon in der Tierwelt –  
 Köhlers Schimpansenversuche, zeigen<sup>A</sup>, daß hochstehende Affen einer »Erfindung« von Werkzeugen in gewissem Sinne fähig sind –  
 und die „Tiersprache“ ist ebenfalls ein Faktum, das nicht zu bestreiten ist –  
 aber der Werkzeuggebrauch des Menschen u[nd] die Sprache des Menschen weisen<sup>B</sup> ein charakteristisches Moment auf, das dort niemals gegeben ist –  
 das Werkzeug ist nicht mehr »situationsgebunden«  
 die Sprache ist darstellende Sprache!).]

Also hier zwei neue Momente –  
 Der Mensch als technisches Wesen  
 – als homo faber  
 der Mensch als sprechendes Wesen –

Die Antwort auf die Frage, was er ist, mussten wir also nicht allein der Logik, Physik und Ethik[,] sondern der Philosophie der Technik, u[nd] der Sprachphilosophie entnehmen.

---

Wir können jetzt unser Problem in seiner ganzen Weite übersehen.[.] »Philosophische Anthropologie« heisst uns die Gesamtheit der Antworten, die die Philosophie im gesamten Verlauf ihrer Geschichte auf die Frage zu geben versucht hat:

Was ist der Mensch?  
 Diese Frage schloss von Anfang an eine doppelte Bestimmung ein – eine Bestimmung des Seins und eine Bestimmung des Sollens – eine faktische und eine normative –  
 Die faktische fragt nach dem Menschen als »Naturwesen«, die normative fragt nach dem Menschen als einem Glied im „Reich der Zwecke“ (Kant), –  
 die erstere fragt nach seinem besonderen und charakteristischen Dasein und So-Sein

<sup>A</sup> zeigen] zeigt

<sup>B</sup> weisen] weist

(wodurch unterscheidet sich dieses Dasein und So-Sein vom dem andern Wesen –

z. B. durch aufrechten Gang

durch Werkzeuggebrauch

durch Sprache –])<sup>A</sup>

dies alles ist rein faktisch konstatierbar, empirisch aufzeigbar –

die andere Frage nimmt eine ganz andere teleologische Wendung –

sie gilt der »Bestimmung des Menschen« –

seiner „Aufgabe“ –

(der Mensch ist in diesem Sinne, Kantisch gesprochen, immer als ein „Bürger zweier Welten“<sup>10</sup> zu betrachten; er gehört sowohl dem „Reich der Natur“, wie dem „Reich der Zwecke“ an –

er ist gleichzeitig »physisches« und »intelligibles« Wesen – und eben dieser Dualismus ist das, woraus erst die Einheit seines Wesens sich bestimmen lässt –)

Seit wann gibt es, in diesem Sinne, eine philosophische Anthropologie?

Man kann sagen, daß sie nicht von jeher bestanden hat –

Die philosoph[ische] Naturbetrachtung wendet sich nicht in erster Linie dem Menschen zu –

sondern sie gilt dem, was über ihm und außer ihm steht –

Dies gilt im Gebiet des mythischen Denkens wie in dem des philosophischen Denkens

a) Mythologie –

jede Mythologie will zwar eine Antwort auf das »Woher«, auf den Ursprung des Menschen geben –

aber sie kann diese Frage nicht isolieren –

sie stellt sie in dem Umkreis der mythischen Erklärung des Universums –

die Mythologie ist keineswegs, wenn wir sie in ihrer Gesamtheit übersehen, primär-»anthropologisch« orientiert –

sie ist nicht Anthropogenie –

sondern Kosmologie und Theogonie –

und der „Anfang“ der Welt, der Anfang der Götter ist ein primäres, allgemeines Thema jeder Mythologie.

b) Philosophie

Auch sie stellt die Frage nach dem Anfang

<sup>A</sup> durch Werkzeuggebrauch ... Sprache –]) im Ms. unter durch aufrechten Gang geschrieben

ἀρχή –

(Ionische Naturphilosophie – Anaximander)

– aber auch diese Frage gilt in erster Linie der Natur, den Gegenständen der Welt –

Die ganze Vorsokratische Philosophie –

auch die der Pythagoreer und Heraklits –

ist in diesem Sinne noch kosmologisch orientiert –

Die anthropologische Orientierung setzt erst mit Sokrates ein –

Cicero hat von Sokrates gesagt, daß er als Erster die Philosophie vom Himmel auf die Erde zurückgeführt habe<sup>11</sup> –

genauer wäre zu sagen, daß er als Erster die Philosophie auf die Frage gestellt habe –

was ist der Mensch, was kann der Mensch,

was soll der Mensch?<sup>A</sup>

statt sie an den Kosmos zu richten –

Hierfür die charakterist[ische] Äusserung zu Beginn des Platon[ischen] Phaidros 230[:]<sup>12</sup>

“Du aber, wunderbarer Mann, zeigest Dich ganz seltsam. Denn in der Tat, wie Du auch sagst, einem Fremden gleichst Du, der sich umherführen lässt und nicht einem Einheimischen. So wenig wanderst Du aus der Stadt und über die Grenze, noch auch selbst zum Tore scheinst Du mir herauszugehen[.] –

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.”

Das ist ein entscheidender Wendepunkt: Sokrates stellt eine Frage, auf die er bei Feldern und Bäumen keine Antwort finden kann –

ja auf die auch die gesamte Untersuchung des »Kosmos«, der Gestaltung der Dinge und ihrer Ordnung, sowie der Abfolge des Geschehens ihm keine Antwort geben kann –

Nur beim Menschen, im Verkehr mit den Menschen, im Gespräch mit ihnen kann er hoffen, diese Antwort zu finden –

Die ganze Vorsokratische Philosophie fragte nach den Elementen der Dinge

(ὅλωματα, στοιχεῖα)<sup>13</sup>

und gab hierfür verschiedene Antworten.

– sie bleibt freilich hierbei nicht stehen –

<sup>A</sup> was soll der Mensch?] im Ms. unter der Mensch, was kann der Mensch? geschrieben

sie sucht, Aristotelisch gesprochen, nach dem *εν κατὰ τὸν λόγον*, nicht nur nach dem *εν κατὰ τὴν φύσιν* –<sup>14</sup>

aber sie denkt auch den Logos als Seinsgesetz (Parmenides) oder als Gesetz des Werdens, des Geschehens –

der Logos besitzt noch keine spezifische Beziehung auf den Menschen –

Diese gewinnt er erst bei Sokrates –

Und an welchem Punkte gewinnt nun Sokrates das neue Problem?

Es ist schwer, hierauf eine klare und sichere Antwort zu geben; denn die Gestalt und die Leistung des Sokrates ist in der Philosophiegeschichte sehr verschieden aufgefasst worden u[nd] wird noch heute sehr verschieden aufgefasst<sup>A</sup> –

In der neueren Litteratur fehlt es nicht an namhaften Forschern, die in Sokrates überhaupt keinen eigentlichen Denker, keinen theoretischen »Philosophen« sehen wollen, sondern ihm eine rein »praktische«, erzieherische Aufgabe zusprechen

wollen – „Prophet“, „Heilprediger“[.]<sup>15</sup>

Aristoteles (Metaphysik XIII, 4, 1078 b) führt 2 Hauptleistungen des Sokrates an:

*τοὺς τέ επακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὄφελος οὐδέποτε*<sup>16</sup>

man pflegt das gewöhnlich zu übersetzen: die Erfindung der Induktion u[nd] der allgemeinen Begriffsbestimmung –

so gefasst ist es freilich zu abstrakt und zu einseitig »theoretisch« –

Aber ein Blick auf die »Praxis« des Sokrates, wie sie uns insbesondere in der Platonischen Apologie und in den frühen Platonischen Dialogen entgegentritt, lehrt uns sofort den eigentlichen Sinn der Aristotel[ischen] Charakteristik kennen u[nd] liefert uns den notwendigen Kommentar zu ihr – Worin besteht das Neue bei Sokrates – und was bedeuten jene „hinführenden Reden“ (*επακτικοί λόγοι*<sup>17</sup>), die Aristoteles ihnen zuspricht –

Mit einem Verfahren der „Induktion“ im naturwissenschaftlichen Sinne des Wortes hat dies gar nichts zu tun –

der Zweck der „hinführenden Reden“ ist[,] eine „allgemeine Begriffsbestimmung“ zu finden –

aber auch dies nicht im dinglichen, sondern im menschlichen Sinne –

was ist das Tapfere, das Gerechte, das Gute?

Hierfür gibt es keine naturwissenschaftliche Induktion –

keine Vergleichung, keine Klassifikation von Dingen –

es gibt nur das Mittel der Selbstbesinnung –

und das Medium der Selbstbesinnung ist das – Gespräch –

<sup>A</sup> aufgefasst] aufgefasst worden

Das καθόλον des Guten, des Gerechten u. s. f. lässt sich nur auf diesem Wege finden –

Selbstbesinnung – aber nicht stumm, sondern im Gespräch des Menschen mit Menschen –

im »Dialog« –

das »Sein« des Guten, des Gerechten finden wir nur[,] wie Platon sagt, „indem wir einander Rede stehen in Fragen und in Antworten“

(αὐτῆς τῆς οὐσίας, ἵς λόγοῦ δίδομεν καὶ ἐρωτώμενοι καὶ ἀποκρινόμενοι Phaid[on])[.]<sup>18</sup>

Was Sokrates entdeckt hat [ist], daß der „allgemeine Begriff“ nicht möglich wäre ohne diese eigentümliche Funktion des Fragens und Antwortens –

er kann nur auf diesem Wege – nur dialogisch – gewonnen und er kann nur auf diese Weise, nur »dialektisch« gesichert und begründet werden – Der Anfang ist »dialogisch«, das Ergebnis ist »dialektisch«:

Platons Dialektik, die einen neuen Sinn der Philosophie darstellt, hat sich in der Tat aus Sokrates Dialogik entwickelt und beruht auf ihr –

Platon ist mit der Vorsokratischen Philosophie noch durch viele Züge verbunden –

und besonders nahe ist seine Verbindung mit der Pythagoreischen Lehre, sowie mit der Eleatischen Lehre, für deren Führer Parmenides er überall seine Verehrung bezeugt –

aber er hat uns, im Phaidon, selbst geschildert, was ihn von der Vorsokrat[ischen] Spekulation trennt:

das ist die Methode der Sokratischen Gesprächsführung, als des einzigen und wahrhaften Mittels der „Rechenschaftsablegung“, des λόγου διδόναι[.]<sup>19</sup>

Das ist die prinzipiell neue Wendung, die die Sokratisch-Platonische Philosophie darstellt –

und die sich unter der Aristotel[ischen] Bezeichnung der επακτικοί λόγοι und des ὁρίζεσθαι καθόλου<sup>20</sup> verbirgt –

und diese Wendung enthält auch eine neue anthropologische Orientierung –

eine neue Antwort auf die Frage: was ist der Mensch und was vermag der Mensch –

Der Mensch ist mit der Kraft der Sprache, der Rede, des Logos begabt –

und mit der Rede vermag er das „Seiende“ auszusagen –

der wahre Logos erfasst das Seiende in seiner eigentlichen Gestalt –

bezeichnet es, drückt es aus, stellt es dar[,] wie es ist –

»Logos« und »Sein« sind in dieser Weise z.B. in der Eleatischen Philosophie aneinander gebunden –

κρίναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον:  
ἔστιν η̄ οὐχ ἔστιν.<sup>21</sup>

Aber die Sokratik geht hierüber einen entscheidenden Schritt hinaus –

der »Logos« sagt nicht in erster Linie das Sein der Dinge aus – (die Gestalt des „Kosmos“)[,] sondern er richtet sich auf das Sein der Begriffe (– er will nicht wissen, was die Elemente der Natur sind, aus welchen Stoffen, welchen Mischungen sich die Naturkörper zusammensetzen])[]  
– er geht nicht auf das Kalte und Warme, das Feuchte und Trockene – sondern ihm handelt es sich, – wie Platon sagt – um eine “andere Art von Ursachen” (ἄλλο αἰτίας τὸ εἴδος).[.]<sup>22</sup>

Er fragt nach Sinnbegriffen (das Gute – Gerechte – Schöne)

nicht nach Seinsbegriffen (Elemente...)[.]

Der sprechende Mensch ist fähig, Seinsbegriffe zu bilden[,] aber nur der fragende Mensch bildet “Sinnbegriffe” –

Die eigentliche, letzte, radikale Fähigkeit des Menschen liegt daher nach Sokrates u[nd] Plato nicht sowohl im Sprechen, als vielmehr im Fragen –

Das Fragen, als Sich selbst befragen, [ist] nicht eine Form der Seinsprüfung, sondern der

Selbstprüfung –

Diese “Selbstprüfung” will Sokrates durchführen –

und hierfür entdeckt er die Methode des Gesprächs –

Die Fähigkeit des Menschen, sein Dasein als Problem zu sehen –

sich selbst zu befragen und sich selbst “Rede zu stehen”:<sup>1</sup>

das ist die Grund- und Urfunktion des Menschen.

Dies ist der erste Schritt und die erste Tat der “philosophischen Anthropologie”[.]

Aber es ist nicht die letzte:

sondern in allen grossen Wendepunkten des Denkens und der Geschichte der Philosophie kehrt die anthropologische Frage in einer neuen, verwandelten, vertieften Gestalt wieder.

Wir vergegenwärtigen uns dies, bevor wir auf die zusammenhängende, systematische Darstellung eingehen, an einzelnen prägnanten Beispielen und wir wählen hierfür die Hauptmomente, die eigentlichen »Krisen« der Philosophie und der allgemeinen Geistesgeschichte[:]<sup>1</sup>

<sup>1</sup> φρόνησις / religiös[er] Sinn / konserv. [mit Bleistift geschrieben]

- a) die Wendung vom »Altertum« zum »Mittelalter«
- b) das Jahrhundert der Renaissance
- c) das Weltbild der »Aufklärung« und der »kritischen Philosophie«<sup>A[.]</sup>  
Sie alle sind bezeichnet durch eine Neu-Orientierung u[nd] neue systematische Grundlegung des »anthropologischen« Problems[.]

### A) Mittelalter.

Derjenige Denker, der der Antike gegenüber eine prinzipiell neue Denkart begründet, der zwar seiner gesamten Bildung nach im antiken Denken wurzelt, aber doch ihr gegenüber eine ganz neue Frage stellt, durch die er den Begriff der Philosophie selbst verwandelt, ist Augustin. –

Die Fragestellung Augustins wird entscheidend: sie bestimmt für mehr als ein Jahrtausend das gesamte Denken der Menschheit –

In allen Kreisen des mittelalterlichen Denkens macht sich dieser Einfluss geltend –

er herrscht nicht nur in der eigentlichen „Schule“ Augustins, wie z. B. bei Bonaventura[,] sondern auch bei den Aristotelisch-orientierten Denkern der Hochscholastik, z. B. bei Thomas –

– auch über die Renaissance hinaus –

z. B. im 17ten J[ahr]h[undert] bei Malebranche, bei Pascal[.]  
Was aber besagt nun Augustins »Anthropologie«? Charakteristisch für sie ist zunächst, daß das eine Moment, das im Zentrum des antiken Denkens stand, seine Bedeutung so gut wie ganz verloren hat –

es wird nicht mehr nach dem »Kosmos« und nach der »Stellung des Menschen im Kosmos«<sup>23</sup> gefragt, sondern die Frage zieht sich auf einen einzigen Punkt: auf das Verhältnis der Seele zu Gott zusammen –<sup>B</sup>

Nur diese beiden Pole bleiben bestehen:

»Deum animamque scire cupio –

Nihilne plus, nihil omnino.«<sup>24</sup>

Aus dieser Ausschaltung der »Welt« ergeben sich für Augustin und für die gesamte mittelalterliche Philosophie sofort einige wichtige und entscheidende Konsequenzen –

Was das mittelalterliche Denken sucht, und was es in erster Linie finden will, ist der Weg des Menschen zu Gott –

»itinerarum mentis in Deum«, wie es am klarsten und schönsten in einer Schrift Bonaventuras, im 13ten Jahrh[undert], dargestellt ist –

<sup>A</sup> »kritischen Philosophie[.] im Ms. unter Weltbild der »Aufklärung« geschrieben

<sup>B</sup> es wird nicht ... zusammen] im Ms. ist der gesamte Absatz eingerückt

einer Schrift, die ganz den Charakter des Augustinischen Denkens trägt –

In diesem Weg der Seele zu Gott kann die »Welt« nicht schlechthin über-  
gangen oder ausgeschaltet werden –

Denn der Mensch ist, wie insbesondere Thomas v[on] Aquino betont,  
kein rein geistiges, kein bloss-spirituelles Wesen –

sondern er ist die Einheit von Seele und Körper und durch seinen Körper  
ist er mit der Natur verflochten und dem Gesetz der Naturnotwendig-  
keit unterstellt –

Aber seine Aufgabe als Mensch besteht eben darin, daß er sich schritt-  
weise aus dieser Verbindung löst, daß er den Rückweg zu seiner geisti-  
gen Natur findet –

denn dieser Rückweg der Seele zu sich selbst ist der einzige Zu-  
gang, den sie zu Gott besitzt –

Die Welt, die Gestalt der Dinge, kann ihr dabei immer nur mittelbar dien-  
nen:

sie besitzt für die Seele, die sich selbst und die Gott sucht, keine Ei-  
genbedeutung, sondern nur symbolische Bedeutung –

Diese symbolische Denkweise bestimmt die gesamte Denkart des Mittel-  
alters –

Nirgends wird nach der Natur als einem immanenten, sich selbst-er-  
klärenden Zusammenhang von »Ursachen« und »Wirkungen« gefragt[.]

– So gesehen bleibt sie für den Menschen stumm, unverständlich –

Sie wird erst verständlich, wenn er sie zu seinem eigenen Sein in Bezie-  
hung setzt –

und diese Beziehung wird hergestellt dadurch, daß er sie nicht in ihrem  
materiellen Dasein, sondern in ihrem »spirituellen« Sinn erfasst – <sup>25</sup>

daß er sie als »vestigium Dei« versteht –

Der Mensch ist »imago Dei«

die Natur ist »vestigium Dei«

beide sind Gottes Bild –

aber die Natur ist stummes Bild,

der Mensch ist wissendes Bild –

er ist nicht nur die Wirkung Gottes; wie alle übrigen Dinge, die aus  
Gottes Schöpferhand hervorgegangen sind –

sondern er begreift sich, kennt sich als Werk Gottes –

und wird eben durch dieses Begreifen zur »imago Dei«, zum Ebenbild  
Gottes –

φρόνησις in religiös[er] Wendung<sup>A[.]</sup>

<sup>A</sup> φρόνησις...Wendung] mit Bleistift nachträglich in die Leerzeile eingefügt

Dadurch wird auch die ganze Methode<sup>A</sup> von Augustins Untersuchung bestimmt –

Diese Methode hat für das mittelalterliche Denken und für den Aufbau seines Weltbildes eine ähnliche Bedeutung und eine ähnliche zentrale Stellung, als die Sokratische Methode sie für die antike Philosophie besitzt –

In einer Richtung stimmen<sup>B</sup> Sokratik und Augustinismus überein (wie auch Augustin sich wiederholt ausdrücklich auf Sokrates und auf die Platonische Lehre von der »Anamnesis« beruft[])

: sie setzen beide beim »Menschen« ein – aber Augustin will beim Menschen nicht stehen bleiben; er ist ihm nur Durchgangspunkt; er will geraden Weges zu Gott vordringen – Dies bestimmt die Methode der Untersuchung –

Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris[,] transcendere et te ipsum –<sup>26</sup>  
Ausgang vom Selbstbewusstsein – um das Selbstbewusstsein zu transzendieren –

wenn der Mensch sich selbst erkannt hat, findet er, daß er bei sich selbst nicht stehen bleiben kann –

sondern zu einem Anderen, Transzendenten, ihm unendlich-Überlegenen, ja für ihn Unfassbaren weitergehen muss –

Aus dieser Ausschaltung des »Mediums« der Welt, aus dieser Verlegung des Problems in die reine Gemeinschaft der Seele mit Gott, und mit ihm allein, folgt auch noch ein anderer Zug, der sich schon in der Form von Augustins Schriften offenbart[.] Die Methode von Augustins Metaphysik und Religionsphilosophie besteht darin, die Einzelseele dadurch in ihrem eigentümlichsten Sein bloss zu legen, daß man sie rein auf sich selbst stellt –

daß man sie völlig isoliert –

und diese Isolierung erfolgt in einer zweifachen Richtung –

1)<sup>C</sup> in der Unterscheidung der »Selbstgewissheit« von jeder Form der objektiven, dinglichen Gewissheit

dies ist der Weg, der von Augustin konsequent weiter verfolgt wird und der ihn in eine so merkwürdige Nähe zur Cartesischen Problemstellung führt:

das »Cogito ergo sum« ist bei ihm völlig vorgebildet und durchgebildet – Aber im Ganzen von Augustins Lehre spielt das »Cogito« keineswegs dieselbe zentrale Rolle wie bei Descartes –

<sup>A</sup> Methode] Unterstreichung mit Bleistift

<sup>B</sup> stimmen] stimmt

<sup>C</sup> 1)] Abschnittsgliederung wird im folgenden nicht fortgesetzt

denn er will nicht, wie Descartes, kraft des Cogito zur Seinsgewissheit – zur Wahrheit der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft vordringen[,] sondern ihm geht es einzig allein um die religiöse Gewissheit, um die Gottesgewissheit[.]

Um diese Gottesgewissheit in ihrer vollen Kraft zu gewinnen, muss Augustin die Isolierung der Seele in einem doppelten Sinne durchführen – er muss sie nicht nur aus der dinglichen Welt, sondern auch aus der Welt der menschlichen Gemeinschaft herausheben – nur das Ich allein soll übrig bleiben und es soll unmittelbar Gott gegenüberstehen[.]

Daraus ergibt sich, daß der Dialog, die Platonisch-Sokratische Dialektik nicht mehr das eigentliche Organon der Erkenntnis ist – an Stelle des Dialogs tritt der Monolog –

Des Dialogs als philosophischer Kunstform hat sich auch Augustin bedient –

aber als eigentlicher Ausdruck und Träger seines philosoph[ischen] Gedankens erscheint eine andere Stilform – die Form des einsamen Gesprächs der Seele mit sich selbst –

Diese Form prägt den »Confessiones« ihren Stempel auf: ein Bekenntnis der Seele vor Gott, in welchem sie erst sich selbst in ihrem tiefsten Wesen erfasst –

und dies dann auch durchgehend festgehalten: Augustins »Soliloquia«[.]

sie stellen das neue Verhältnis der Selbstgewissheit zur religiösen Gewissheit dar.

## B) Renaissance.

Auch hier erwächst wieder eine neue Form der »Anthropologie«[,] wie sie als solche weder dem Altertum noch dem Mittelalter bekannt war. Wir müssen uns freilich hüten, hier die Grenze rein schematisch ziehen zu wollen –

Die Renaissance bedeutet keineswegs im zeitlichen Sinne einen neuen Anfang, eine wirkliche „Wiedergeburt“, die einen völligen Bruch mit dem mittelalt[erlichen] Denken in sich schlösse –

Je genauer wir uns in die Quellen vertiefen, um so mehr erkennen wir, daß von einem solchen Bruch keine Rede sein kann –

die Kontinuität im historischen Sinne ist an keinem Punkte unterbrochen; überall lassen sich die Vermittlungen aufweisen –

Was ist also der Kern und Sinn der »Renaissance« und worin besteht ihr eigentümlicher Charakter?

Burckhardt spricht in einem berühmten Kapitel seines Renaissance-Buches dieser “die Entdeckung der Natur und des Menschen”<sup>27</sup> zu[.] Aber diese Formel ist zum mindesten zweideutig –

Die “Natur” wird im Zeitalter der Renaissance in der Tat in einem neuen Sinne gesehen –

man braucht nur an die Ausdehnung des geographischen Horizonts (Entdeckung Amerikas!) oder des astronomischen Horizonts (Copernikanische Lehre), an die Anfänge einer neuen systematischen Naturbeobachtung (z. B. Botanik, Caesalpin

Anatomie, Vesalius)<sup>A</sup>

zu denken, um das zu spüren.

Das 14te Jahrh[undert]<sup>B</sup> zeigte bei Occam und seinen Schülern zwar die Tendenz zu einer rein empirischen Naturbeobachtung und Naturwissenschaft –

aber zur wirklichen Entfaltung sind diese Keime nicht gelangt.

Aber wie steht es mit der »Entdeckung des Menschen«?

Stand nicht, wie wir soeben gesehen, dieses Problem seit Augustin im Mittelpunkt des mittelalterlichen Denkens –

und bildete es nicht geradezu den Brennpunkt der gesamten religiösen Spekulation? –

Inwiefern konnte hier also die Renaissance über diese Spekulation hinausführen –

Dies Problem wird uns später eingehend beschäftigen müssen; hier will ich nur eine vorläufige Antwort darauf zu geben suchen –

Ich knüpfe sie an zwei Namen: Petrarca und Montaigne –

der erste repräsentiert gewissermassen den Geist der italienischen Renaissance, der zweite den der französischen Renaissance.

a) Petrarca.

In der sehr wertvollen u[nd] in vieler Hinsicht bahnbrechenden Darstellung der R[enaissance], die Georg Voigt in seinem Buch: »Die Wiederbelebung des classischen Alterthums« (2 B[ände], Berlin 1880[-1881]<sup>28</sup> gegeben hat, wird Petrarca als der “erste moderne Mensch” geschildert.[].<sup>29</sup>

Im Mittelalter – so führt Voigt (I, 131) aus – sind die Vorkämpfer der Menschheit nicht Individuen, sondern Stände und Körperschaften; sein Denken ist durchweg ständisch-korporatives Denken.

“Wer ist nun der gewaltige Mensch, der diesen Bann der Corporation durchbricht, der seiner Mitwelt nicht zu danken scheint, der im Umgange mit längst Verstorbenen und mit sich selbst alles geworden ist, was er

<sup>A</sup> Anatomie, Vesalius)] im Ms. unter Botanik, Caesalpin geschrieben

<sup>B</sup> 14te Jahrhundert| 13te Jahrhundert

ist, der sein Ich zum Spiegel der Welt zu erheben und für seine Individualität das Staunen der Mitwelt und den Ruhm der Nachwelt zu fordern wagt? Wir nehmen keinen Anstand, Petrarca in diesem Sinne den Propheten der neuen Zeit, den Ahnherrn der modernen Welt zu nennen. Die Individualität und ihr Recht treten in ihm zum ersten Male kühn und frei hervor.”<sup>30</sup>

Aber diese Charakteristik ist nach zwei Seiten hin fragwürdig –  
Betrachten wir Petrarca als Künstler, als Stilisten – und als solcher erscheint er uns heute vor allem in seinen persönlichsten Dokumenten, in den »Epistolae familiares«<sup>31</sup> –

so spricht er hier freilich dem Mittelalter gegenüber eine neue Sprache – aber sein Ehrgeiz liegt nicht darin, Neuschöpfer zu sein –  
Sein Ideal sind die antiken Autoren – und er glaubt, daß die wahre Vollendung des Stils nur in ihrer Nachahmung bestehen kann –  
Cicero vor allem ist ihm das bewunderte und unerreichbare Vorbild – ihm widmet er eine Verehrung, die fast ans Religiöse grenzt.

Man kann geradezu von einer Vergötterung Ciceros bei Petrarca reden – Ebensowenig hat sich Petrarca im Inhalt seines Denkens von Augustin getrennt –

seine Hauptschriften, z. B. die Schrift »De contemptu mundi«<sup>32</sup> sind ganz durchsetzt von Augustinischen Gedanken –

Als einen besonders modernen Zug bei Petrarca hat man immer seinen Sinn für Naturschönheit bezeichnetet –

er war ja einer der ersten, der eine Bergbesteigung, die Besteigung des Mont Ventoux durchgeführt hat –

aber gerade in der Schilderung dieser Naturszene bricht das rein Augustinisch-mittelalterliche Pathos bei ihm durch –

er schlägt auf dem Mont Ventoux die Konfessionen des Augustin auf – sein Blick fällt auf die Stelle –

“Und die Menschen gehen hin, um die Bergeshöhen zu bewundern u[nd] die ungeheuren Fluten des Meeres und den breiten Lauf der Ströme und den weiten Kreis des Ozeans und die Bahnen der Gestirne – sich selbst aber lassen sie ausser Acht, vor sich selber bleiben sie ohne Bewunderung” (V[oigt] I, 133)[.]<sup>33</sup>

Petrarca ist betroffen; er fühlt, daß Augustins Mahnung auch ihm gilt; er erkennt das Augustinische Ideal des Menschen noch in voller Strenge für sich an.

Worin also liegt die neue Wendung? Sie liegt darin, daß im allgemeinen Horizont des “Menschlichen”, der dem Mittelalter u[nd] der Renaissance gemeinsam ist, allmählich ein neuer Aspekt aufgeht –

ein neues Interesse hervortritt, das zu einer veränderten Form

der »Anthropologie« hindrägt. Es findet eine eigentümliche Differenzierung im Begriff des Menschen statt –

Augustin will in seinen Konfessionen seine geistige und religiöse „Selbstbiographie“ geben –

und er hat in diesem Werke gewissermassen das litterarische Vorbild für alle Selbstbiographien der späteren Zeit gegeben –

in einem gewissen Sinn begegnen wir seinen Spuren noch in der neuen und neuesten Zeit –

bis zu Rousseaus »Confessions«, ja bis zu Goethes »Dichtung und Wahrheit« hin[.]

Aber Augustin denkt nicht daran, von sich selbst, von diesem besonderen Individuum Aurelius Augustinus berichten zu wollen –

Was ihm geschehen ist, das ist allen geschehen –

er schildert nicht seinen Weg, sondern das »itinerarium mentis in Deum«, den typischen Heilsweg zu Gott –

Das Individuum kann und will[,] gerade wo es sich in seiner Tiefe erfasst[,] nichts anderes sein als der Repraesentant der »Idee der Menschheit«

nur diese Idee gilt und hat Wert; während das Einzelne, Partikuläre ein bloss »Zufälliges« ist, das als solches keinen Eigenwert beanspruchen kann –

Aber bei Petrarca beginnt sich dieses Verhältnis zu verschieben:  
er verweilt mit Vorliebe auch auf diesen Zügen des Eigenen, Einzelnen, Individuellen –

er malt „sich“ in seinen „Epistolae familiares“ mit seinen Besonderheiten, Eigentümlichkeiten, Idiosynkrasien –

und er fordert hierfür Interesse, ja Bewunderung –

Von der Betrachtung des Reichtums, der Vielfalt, der Schönheit der Natur kehrt er immer wieder zu dieser Art der Selbstbetrachtung, ja Selbstbespiegelung zurück:

»quid habet locus ille gloriosius habitatore Francisco« (cf. Voigt I, 113)[.]<sup>34</sup>

Der Eigenname begegnet hier – für ihn wird Interesse verlangt; in das besondere Sein: Francisco Petrarca versenkt er sich –

[b] Noch deutlicher tritt dieser Zug in der französischen Renaissance bei Montaigne hervor –

Und hier ist er schon völlig bewusst –

Die »Essais« von M[ontaigne] sind in dieser Hinsicht etwas ganz Neues – Sie enthalten eine ganze „Philosophie“, eine neue Lebensanschauung – Aber nichts an dieser „Philosophie“ ist theoretisch oder dogmatisch, sondern alles ist praktisch –

nichts will »allgemeingültig« sein, sondern es will partikular und individuell bleiben[.]

Im »Objektiven« wird jede Erkenntnis aufgehoben – Montaignes Skeptizismus[:]  
que sais je? –

Jedem Satz kann sein Gegensatz gegenübergestellt werden –  
es bleibt nur die Sphaere des rein Personalen, das Erleben meiner  
Selbst und die Beschreibung dieses Erlebens –  
keine Metaphysik im Sinne der alten Ontologie[.]

Ich selbst, Michel de Montaigne, bin meine Physik und Metaphysik –  
»de l'expérience que j'ai de moi<sup>A</sup> je trouve assez de quoi me faire sage[, si  
j'étais bon écolier]«[.]<sup>35</sup>

»Les auteurs se communiquent au peuple par quelque marque speciale  
et estrangiere[;] moy le premier par mon estre universel, comme Michel  
de Montaigne, non comme grammairien, ou poète, ou juris consulte[.]<sup>36</sup>  
Das Überraschende hierbei ist, daß Montaigne, indem er so “sich  
selbst” schildert, eben für diese Schilderung einen allgemeingültigen Wert in Anspruch nimmt –

die andern Autoren, die als Grammatiker, als Rhetoren, als Vertreter  
irgend einer andern Wissenschaft hervortreten –

sie sind alle im besten Falle Spezialisten –

er ist der wahrhaft “Allgemeine” – gerade deshalb, weil er nur sich  
selbst, in seinem So-Sein, in seiner Besonderheit schildert –

Das ist eine typisch-andere Haltung zum Problem des Menschen, als sie  
dem Mittelalter eigen war.

### C) Aufklärung – 18tes Jahrhundert

1. Wenn man die Entwicklung der modernen Philosophie von Descartes an verfolgt, so scheint in ihr die »philosophische Anthropologie« zunächst keine entscheidende Rolle zu spielen. Zwar bringt das 16. und 17te Jahrhundert auch in diesem Gebiet sehr wichtige Wendungen, die von Dilthey in einem Aufsatz »Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16[.] u[nd] 17ten Jahrhunderts«<sup>37</sup> eingehend dargestellt worden sind. Aber der Schwerpunkt des philosophischen Interesses liegt an einer andern Stelle. Das 17te Jahrhundert ist das Jahrhundert der Mathematik u[nd] der mathematischen Naturwissenschaft. Beide erfahren nicht nur inhaltlich, sondern vor allem auch methodisch eine Ausbildung wie nie zuvor. Die Entdeckung der analytischen Geometrie, die Entdeckung des Leibniz'schen Differentialcalculs und der Newtonischen Fluxionsrechnung ändern das logische Gesicht der Mathematik. Daran

<sup>A</sup> moi] danach gestrichen: même

reicht sich die grosse Umgestaltung des Naturbildes durch Newtons Naturlehre und durch sein System der allgemeinen Gravitation. Allen diesen grossen Leistungen hat die Anthropologie, die Lehre vom Menschen, zunächst nichts Gleichartiges und Gleichwertiges an die Seite zu stellen. Die grossen metaphysischen Systeme des 17ten Jahrhunderts spiegeln dieses Verhältnis wieder. Sie alle sind an der Mathematik und an der mathematischen Physik orientiert; und neben ihnen kann, bei Malebranche und Leibniz, die Biologie einen bestimmten Platz behaupten. Eine eigentlich zentrale Stelle aber nehmen weder die allgemein-biologischen noch die speziell-psychologischen Probleme in der allgemeinen Philosophie, in der »Metaphysik« des 17ten Jahrhunderts ein.

Im achtzehnten Jahrhundert aber beginnt das Bild sich mehr u[nd] mehr zu verändern und langsam zu verschieben. Denn jetzt ist ein neuer Faktor auf den Plan getreten. Man hat begonnen, eine wissenschaftliche Psychologie aufzubauen[,] und glaubt auch hier auf einer festen Basis, auf einer neuen methodischen Grundlage zu stehen. Am Anfang steht diese Psychologie noch völlig im Bann der neuen mathematischen Physik. Bei Hobbes kann man verfolgen, daß er seine Lehre von der Sinneswahrnehmung und seine Lehre von den psychischen Funktionen überhaupt ganz nach dem Muster von Galileis Bewegungslehre aufzubauen versucht. Es gibt allgemeine Gesetze der Bewegung nicht nur für die körperliche, sondern auch für die seelische Natur – denn der Gegensatz zwischen beiden ist blosser Schein. Die Gesetze des Drucks und Stoßes beherrschen ebensowohl das „geistige“, wie das körperliche Geschehen – was wir Wahrnehmung, Sensation nennen ist nur ein Sonderfall des allgemeinen Phänomens von Druck und Stoß, es ist der „Rückstoß“, den ein Organismus auf einen von aussen empfangenen Reiz ausübt. Bei den Nachfolgern macht dieser »Physikalismus« von Hobbes einer anderen Betrachtungsweise Platz. Sie fordern eine selbständige Psychologie – eine Psychologie auf streng-empirischer Grundlage, die mit der Physik an wissenschaftlicher Strenge wetteifern kann, aber ein eigenes Problemgebiet und ihr eigene Methoden und Begriffsmittel hat. In der Philosophie wird dieses Ideal durch Locke und Hume verkörpert; an sie schliesst sich eine ausserordentlich-reiche psychologische Detailarbeit [an]. Sie hat ihr Zentrum in der englischen Psychologie, breitet sich aber von hier aus nach allen Seiten, insbesondere nach Frankreich und nach Deutschland aus. In Frankreich stellt sich Condillac ausdrücklich die Aufgabe, der »Newton der Psychologie«<sup>38</sup> zu werden, indem er alle psychischen Erscheinungen aus Einem Prinzip ableitet, so wie es Newton gelungen war, alle materiellen Phänomene aus der allgemeinen Gravitation zu erklären. Und in diesen Bestrebungen sieht man jetzt das Zentrum der philosophischen Probleme. Popes Wort:

»The proper study of mankind is Man«,<sup>39</sup> illustriert diese geistige Gesamtlage des 18ten Jahrhunderts. Von einer neuen Grundlegung der Psychologie verspricht man sich eine entscheidende Wendung auf allen Gebieten. Sie soll insbesondere auch in der praktischen Philosophie die Führung übernehmen; sie soll sowohl die Fundamente der Ethik, wie die der Staats- und Soziallehre liefern.

2. Nichts zeigt die Kraft und die Ausbreitung dieser Bewegung so deutlich, wie die Tatsache, daß sie sich auch auf Kant erstreckt. Es ist eine eigentümliche Tatsache, daß Kant es gewesen ist, der der »Anthropologie« erst ihre eigentliche Stelle im Gebiet der theoretischen Philosophie zu erkämpfen hatte. Auf den ersten Blick ist dies sehr befremdlich: denn in dem ausgebildeten System Kants muss sich die Anthropologie mit einer relativ-bescheidenen Rolle begnügen. Den Versuch, sie zur philosophischen Grundwissenschaft, insbesondere zum Fundament der Ethik zu machen, lehnt Kant ab. Die Ethik kann und soll nach ihm niemals in der Anthropologie aufgehen; denn sie soll, wenn wir sie in ihrem Kantischen Sinne verstehen, eine streng-apriorische, keine bloss empirische Wissenschaft sein. Sie soll allgemein-verbindliche Grundsätze enthalten, die aus der menschlichen Erfahrung allein nicht abzuleiten sind – und sie beschränkt sich auch in ihrer Geltung nicht auf die Sphäre des Anthropologischen; denn sie soll, wie Kant sagt, nicht nur für den Menschen, sondern für alle Vernunftwesen überhaupt gelten. Aber Kant hat nicht immer so gedacht. Es gibt eine Epoche in seiner Entwicklung, in der er die Anthropologie als die eigentliche philosophische Grundwissenschaft ansah, auf der sich auch die Ethik aufbauen müsse. Hierin sah er ein neues, ein spezifisch-modernes Ideal. Am deutlichsten ist diese Auffassung ausgesprochen in Kants [“]Nachricht von der Einrichtung meiner Vorlesungen im Winterhalbjahr 1765/66[”]. Ihnen können wir auch entnehmen, in welcher Weise Kant die philosophische Anthropologie in seinen Vorlesungen behandelt hat. Er hat sie zuerst in den akademischen Unterricht eingeführt u[nd] regelmäßig Vorlesungen über sie gehalten. Hören wir zunächst die „Nachrichten“:

Kant II, 325 f: Ich werde [vor jetzt die allgemeine praktische Weltweisheit und die Tugendlehre, beide nach BAUMGARTEN, vortragen. Die Versuche des SHAFESBURY, HUTCHESON und HUME, welche, obzwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelanget sind, werden diejenige Präzision und Ergänzung erhalten, die ihnen mangelt; und indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch und philosophisch erwäge, was geschieht, ehe ich anzeige, was geschehen soll, so werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Men-

schen studieren muß, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, welche ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt und als ein solcher selbst von Philosophen fast jederzeit verkannt worden; sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt, und deren eigentümliche Stelle in der Schöpfung, damit man wisse, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen und welche im Stande der weisen Einfalt angemessen sei, was dagegen die Vorschrift seines Verhalten sei, wenn er, indem er aus beiderlei Grenzen herausgeht, die höchste Stufe der physischen oder moralischen Vortrefflichkeit zu berühren trachtet, aber von beiden mehr oder weniger abweicht. Diese Methode der sittlichen Untersuchung ist eine schöne Entdeckung unserer Zeiten und ist, wenn man sie in ihrem völligen Plane erwägt, den Alten gänzlich] unbekannt gewesen[.]<sup>1A</sup><sub>40</sub>

In diesen Sätzen macht sich der Einfluss Rousseaus geltend, der in den 60er Jahren bei Kant mit besonderer Deutlichkeit hervortritt. Die Philosophie soll vom Menschen handeln. Wenn sie über diese Grenze hinausgeht, wenn sie nach dem Vorbild Wolffs allgemeine Seinslehre (Ontologia generalis) sein will, verfehlt sie ihren Zweck. In ihrem Bestreben, das Wesen der Dinge aus blossem Begriffen zu erkennen, verfängt sie sich in leere Träumereien. Für eine spekulative Metaphysik reichen die »Data« nicht aus. Nicht die Dinge einer »Überwelt«, sondern nur unsere eigene menschliche Welt können wir erkennen. So konzentriert sich die philos[ophische] Frage auf die »Natur des Menschen«. Aber es ist nicht möglich, diese eigentliche »Natur« rein empirisch durch Vergleichung der Tatsachen der menschlichen Geschichte, also empirisch-psychologisch u[nd] empirisch-historisch zu erkennen. Denn die Tatsachen, die wir auf solche Weise ermitteln können, geben uns nicht das wahre, sondern immer nur ein entstelltes und verfälschtes Bild des Menschen. Sie zeigen uns nicht was der Mensch seinem Wesen, seiner Natur nach ist, sondern was er durch ein fremdes Medium, durch das Medium der Gesellschaft geworden ist. Das ist echt Rousseauisch: die Gesellschaft, die Zivilisation hat den Menschen von seiner eigentlichen Natur entfernt. Die Philosophie soll hinter der konventionellen Maske wieder das »wahre« Bild des Menschen finden und von seinen »künstlichen« Gestalten unterscheiden. Die Art, wie Kant dieses Ideal in seiner eigenen kritischen Philosophie<sup>B</sup> durchzuführen versucht hat, führt ihn von

<sup>1</sup> Nb! [Pfeil verweist auf: Kant II]

<sup>A</sup> unbekannt gewesen] im Ms. unter Ich werde geschrieben

<sup>B</sup> Philosophie] davor gestrichen: Ethik

seinem anthropologischen Ausgangspunkt freilich weit ab – denn an Stelle der psychologisch-anthropologischen Begründung wird hier eine andere: die **kritisch-transzendentale** gesetzt. Aber hierüber kann erst später gehandelt werden.

---