

Tilo Schabert

Das Gesicht der Moderne

Zur Irregularität
eines Zeitalters

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Tilo Schabert

The Figure of Modernity

On the irregularity of an epoch

In a dialogue about what distinguishes modernity from other human civilisations, a representative of the latter would probably say: We, the moderns, can do what we can think of doing. We create what we want to create. We perform what fascinates us to perform. Nothing is further from us than a limitation to the extension of our ability to obtain what we desire to obtain, to possess what we like to enjoy, to enjoy what pleases us to enjoy. And if we are told of a limitation or limitations at all, then we ignore or reject them. And just as likely, a critic of the modern age would answer, that it stands out from the world of forms of human civilisation on account of its great irregularity. Dissolution of boundaries everywhere, yes, but what are the effects. An all-powerful mastery of nature, but on the other hand a ravaging of the same. A submission of everything to the measure of man, but on the other hand the chronic question of what man is himself, when taken out of all measure. A supremacy of the imagination over rules of all kinds, and private worlds instead of a common human world, maintained not least by force. Tilo Schabert's book attests to such a dialogue. What is the modern age? What has it effected? What would the alternatives be?

The Author:

Tilo Schabert is Professor Emeritus of Political Science at the University of Erlangen. 1990-2013 Head of Eranos Conferences of Classical Tradition. 2005 German-French Parliament Prize. 2007 appointed Knight in the French National Order of the Legion of Honour. Numerous publications, most recently with Alber: *Die zweite Geburt des Menschen. Von den politischen Anfängen menschlicher Existenz* (2009, revised and extended American edition 2015: *The Second Birth: On the Political Beginning of Human Existence*, University of Chicago Press).

Tilo Schabert

Das Gesicht der Moderne

Zur Irregularität eines Zeitalters

In einem Dialog darüber, was, gegenüber anderen menschlichen Zivilisationen, gerade die moderne auszeichne, erklärte ein Vertreter der letzteren wahrscheinlich: Wir, die Modernen, können, was zu können wir uns ausdenken. Wir erschaffen, was zu erschaffen wir uns vornehmen. Wir vollführen, was uns zu vollführen fasziniert. Nichts ist uns ferner als eine Grenze für die Ausweitung unseres Vermögens, zu erlangen, was zu erlangen wir wollen, zu besitzen, was zu besitzen uns gefällt, zu genießen, was uns zu genießen vergnügt. Und wird uns von einer Grenze oder Grenzen überhaupt gesprochen, so überhören wir es oder weisen es zurück.

Und ebenso wahrscheinlich würde ihm von kritischen Interpreten des modernen Zeitalters erwidert, dass dieses aus der Formenwelt menschlicher Zivilisationen herausrage durch seine große Irregularität. Entgrenzungen allenthalben, ja, aber welche Effekte. Eine allgewaltige Beherrschung der Natur, und dafür ein Verwüsten derselben. Ein Unterwerfen von allem unter das Maß des Menschen, und dafür die chronische Frage, was dann der Mensch selber sei, herausgenommen aus allen Maßen. Eine Vorherrschaft der Imagination gegenüber Regeln aller Art, und dafür Privatwelten anstelle einer gemeinsamen menschlichen Welt, aufrechterhalten nicht zuletzt mit Gewalt.

Tilo Schaberts Buch bezeugt einen solchen Dialog. Was ist die Moderne? Was geschah durch sie? Was wären die Alternativen?

Der Autor:

Tilo Schabert ist Professor emeritus für Politische Wissenschaften an der Universität Erlangen. 1990–2013 Leiter der Eranos Tagungen klassischer Tradition. 2005 Deutsch-Französischer Parlamentspreis. 2007 Ernennung zum Ritter im französischen Nationalorden der Ehrenlegion. Zahlreiche Veröffentlichungen, zuletzt bei Alber: *Die zweite Geburt des Menschen. Von den politischen Anfängen menschlicher Existenz* (2009, überarbeitete und erweiterte amerikanische Ausgabe 2015: *The Second Birth. On the Political Beginnings of Human Existence*, University of Chicago Press).



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Umschlagmotiv: Johannes Theodor Baargeld, Das menschliche Auge
und ein Fisch, letzterer versteinert, 1920

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48997-0

Inhalt

Vorwort	13
Kapitel 1 Der gestrauchelte Gott	15
Kapitel 2 Was ist Modernität?	28
Kapitel 3 Diskurs über die Methode	48
Kapitel 4 Das Erbe der Renaissance: Kosmos und Natur	66
Kapitel 5 Das Erbe der Renaissance: Von dem Elend und der Würde des Menschen	105
Kapitel 6 Die Herrschaft über die Natur	140
Kapitel 7 Die Krise der Moderne I	161
Kapitel 8 Die Krise der Moderne II	191
Kapitel 9 Gestalt in der Moderne: Das konstitutionelle Regime	208
Namensverzeichnis	223
Sachverzeichnis	227

Analytisches Inhaltsverzeichnis

Vorwort	13
Kapitel 1 Der gestrauchelte Gott	15
Ein einzigartiges Experiment (15) · Die moderne Konkurrenz mit dem Kosmos (16) · Das Motiv: eine grundsätzliche Veränderung in der Einstellung des europäischen Menschen zur Umwelt (17) · Francis Bacon erklärt das Ziel: die Erweiterung der menschlichen Herrschaft bis an die Grenzen des überhaupt Möglichen (17) · Kritische Vorbehalte gegenüber dem Experiment (18) · Entsakralisierung der Arbeit und der ökologisch unverantwortliche Umgang der Menschen mit ihrer Umwelt (23) · Das Schlüsselwort »Grenze« (25) · Was sind die Bewusstseinsformen der Moderne? (26) · Ein Abschreiten des Wegs, den der moderne Mensch zurückgelegt hat (26)	
Kapitel 2 Was ist Modernität?	28
Cassiodors Unterscheidung zwischen »Alten« und »Modernen« (28) · Die »Modernen«: Erneuerer der antiken Kultur (29) · Vom 12. Jahrhundert bis ins 18. Jahrhundert: Die Debatte über das Problem der Modernität: die Schule von Chartres, François Rabelais, Giordano Bruno, Jean Bodin, Michel de Montaigne, Francis Bacon, Blaise Pascal (30) · Am Ende des 17. Jahrhunderts: Die <i>Querelle des Anciens et des Modernes</i> (35) · 18. Jahrhundert: Triumph der Modernen (42) · Die Bewusstseinsform »Moderne: Fünf Elemente (45)	
Kapitel 3 Diskurs über die Methode	48
Kanonisierung des Irregulären (48) · Platos Unterscheidung zwischen dialektischer und eristischer Methode (49) · Dialektik: Kunst des philosophischen Gesprächs, Eristik: Kunst des Widerspruchs (50) · Die eristische Methode der Moderne (52) · Ihre Anwendung in der <i>Oratio de dignitate hominis</i> von Pico della Mirandola (53) · Und im <i>Libro del Cortegiano</i> von Baldassare Castiglione (57)	

Kapitel 4 Das Erbe der Renaissance: Kosmos und Natur 66

Die mentale Revolution hin zur Modernität (66) · Der Wandel in der menschlichen Welterfahrung (71) · Was bedeutet »Kosmos«? (72) · Die christliche Entgöttlichung des Kosmos (75) · Die Entfaltung der modernen Idee von der »Natur« (78) · Die operative Naturphilosophie der Moderne (82) · Vom Kosmos zur »Natur« (84) · Die Welt der »Natur« (85) · Das Paradox der modernen Welterfahrung: wirklich und doch auch unwirklich (88) · Die Ratlosigkeit Newtons (92) · Vereinseitigung des Erfahrens – Partielle Sprachlosigkeit (95) · Die Herrschaft des Menschen über die Natur: Zur Genealogie eines Motivs (98)

Kapitel 5 Das Erbe der Renaissance: Von dem Elend und der Würde des Menschen 105

Das Motiv zum Experiment der Moderne (105) · Die Vortrefflichkeit des Menschen (107) · Eine entscheidende Debatte über die Würde und das Elend des Menschen: Johannes von Tepl, Pico della Mirandola, Michel de Montaigne (109) · Das Streitgespräch im *Ackermann aus Böhmen* (110) · Die Kritik des Todes am gegenwärtigen Zeitalter (117) · Die Apotheose des Menschen: Pico della Mirandola (120) · Eine Verwirrung der Gedanken. Die Hypertrophie menschlicher Anmaßung in der unbeschränkten Freiheit der menschlichen Einbildungskraft: Michel de Montaigne (129)

Kapitel 6 Die Herrschaft über die Natur 140

Das Reich des Menschen (140) · Die Konkurrenz zwischen Mensch und Natur (142) · Wissenschaft als Instrument der Naturbeherrschung (144) · Die Verwandlung der Natur durch die wirklichkeitsstiftende Macht des Menschen (150) · Die unbeschränkbare Macht des Menschen (157) · Zwei Arten einer Geschichte der Moderne (159)

Kapitel 7 Die Krise der Moderne I 161

Zur Phänomenologie des modernen Bewusstseins (161) · Zur Phänomenologie der modernen Lebenswelt (163) · Religion und Modernität (164) · Modernität im Bereich der Ökonomie (166) · Modernität in der Literatur (172) · Modernität im Bereich der Architektur (178) · Bewusstsein der Modernität und Modernität der Gesellschaft (186) · Eine tabellarische Gegenüberstellung von Bewusstseinsfeld und Sozialfeld (188)

Kapitel 8 Die Krise der Moderne II	191
Existenz im Chaos (191) · Eine Krise der politischen Legitimation (193) · Die Differenz zwischen ›Geschichte I‹ und ›Geschichte II‹ (193) · Radikale Modernität: Vollendung der Moderne (194) · Die Divergenz zwischen Kultur und Zivilisation (194) · Eine Welt der Moderne ist ein Paradox (195) · Der Verlust gemeinsamer Überzeugungen oder: Der Zerfall der menschlichen Welt (196) · Die Krise des Ich (198) · Menschliche Gottwerdung: Katastrophe der menschlichen Existenz (200) · Was ist das Ich? (200) · Entgrenzung und Imagination (201) · Die intellektuelle Konstituierung eines Klimas der Gewalt (203) · »Ich mache kaputt, also bin ich« (206)	
Kapitel 9 Gestalt in der Moderne: Das konstitutionelle Regime	208
Die Besonderheit des konstitutionellen Regimes: Grenzen in einer modernen Errungenschaft (209) · Der einzuhegende Mensch (210) · Ihre Körper umfassen und bestimmen die Menschen (212) · Souveräne Existenz: das heißt Freiheit – in der Figuration der Vielen (213) · Eins in der Vielheit – und Grenzen in der Sache (214) · Gesetze herrschen, und nicht Menschen (216) · Die Mechanik des Regierens (218)	
Namensverzeichnis	223
Sachverzeichnis	227

Vorwort

Es gibt zahlreiche Deutungen der Moderne, die ihr gewissermaßen sagen, was sie sei. Sie wird, um Beispiele zu nennen, gleichgesetzt mit einer Epoche allgemeiner Säkularisation, oder es wird ihr ein religiöser Charakter zugeschrieben, denn es liege mit ihr ein Fall von Gnosis vor. Mit ihr hob ein Stadium von Rationalisierung und Disziplinierung an, so wird bestimmt, oder sie wird in ihrer Ausrichtung als neoplatonisch veranschlagt. Sie stelle eine Überwindung des auf sie gekommenen gnostischen Erbes dar, so wird auch erklärt, oder es wird die Kabbalah als Zugang für ihre Deutung hergenommen.

Dazuhin haben sich Konventionen in der Befassung mit der Moderne ausgebildet, nach denen bei Studien zu ihr von vornherein von einer Reihe von Axiomen ausgegangen wird. Der modern gewordene Mensch schafft sich seine eigene Geschichte, ist eines dieser Axiome. Ein anderes macht aus dem Menschen ein »autonomes Ich«, in welcher Form alle Menschen in der Moderne ihr Zeitalter bevölkerten. Es gibt, so ein drittes Axiom, für menschliches Erkennen den modernen Weg, er führe zu nichts weniger als einer Gewissheit von Erkenntnis.

Es liegt zu diesen Axiomen keine allgemeine Übereinkunft vor. Doch gängig ist, so zu verfahren, als wäre es so. Die Moderne wird im Modus der Moderne diskutiert. Hier glänzen dann ihre eifrigsten Verfechter. In der Form von Kritik schreiben sie diese fort, beredt und einfallsreich, und rühren nicht an die überkommenen Axiome. Das Gehäuse der Konventionen erweist sich als sehr fest.

Weder auferlegte Deutungen noch axiomatische Konventionen ändern indes etwas daran, dass einmal eine Welt und eine Existenz für die Menschen nach einer Manier ausgedacht worden sind, für die der Begriff »modern« gewählt wurde. Und dieses Ausdenken ein mentaler und kultureller Prozess war, der über eine lange Zeit und von Phase zu Phase voranging. Und in welchem Sprecher verschiedener kultureller Ordnungen – Philosophie, Literatur, Theologie, Anthropologie, Naturwissenschaft, Theorie der Politik, Architekturtheorie – wirkten, die für die neue Manier oder gegen sie auftraten,

Vorwort

sie in dieser oder jener Weise bestimmten, und unterschiedlich einflussreich für ihre Urteile und Gesinnungen warben. Mit der Zeit gewannen die Vertreter der modernen Manier, nun die »Modernen« genannt, die Oberhand, wenngleich keineswegs umfassend. Sie konnten zivilisatorisch dominieren, aber die von ihnen gewollte Zivilisation blieb unerreicht. Das lag an der Idee zu dieser selbst wie an den fatalen Folgen, zu denen sie führte.

Die Moderne ist eine lange Geschichte. Diese Geschichte aufzuklären ist etwas anderes als die Moderne modern wiederzugeben. In der Aufklärung entsteht ein historisches Gesicht – das Gesicht der Moderne.

Für den Text dieses Buches wurden acht Kapitel aus meiner früheren, längst vergriffenen Schrift »Gewalt und Humanität« (Alber, 1978) übernommen. Sie wurden umfassend überarbeitet sowie in sachlicher Hinsicht erweitert und aktualisiert. Das neunte Kapitel hier wurde für dieses Buch verfasst. Es gilt der Besonderheit, welche das konstitutionelle Regime – man spricht auch vom »Verfassungsstaat« – in der Moderne darstellt. Nach deren erstem Prinzip gibt es für die Menschen bei ihrem Ausholen auf die Welt und ihren Lebensvollzug darin keine Grenzen. Genau auf Grenzziehungen hin ist indes das konstitutionelle Regime angelegt. Und es ist dabei, wie bemerkenswert, eine moderne Errungenschaft.

Alle fremdsprachlichen Zitate wurden, wenn nicht anders vermerkt, vom Autor ins Deutsche übertragen.

Der Verfasser dankt dem Leiter des Alber Verlags, Lukas Trabert, für sein anhaltendes Interesse an diesem Buch, und ihm wie seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für die vollendete Aufmerksamkeit, mit der sie sich der Erstellung des Buches gewidmet haben.

Ein besonderes Wort des Dankes gilt Ina Schabert.

Baierbrunn, Ostern 2018

Kapitel 1

Der gestrauchelte Gott

Nun denn, mein Sohn, dass ich vom Baum gekostet,
War nicht an sich der Grund so schweren Bannes;
Allein der Schranke Überschreitung war es.
Dante, *Göttliche Komödie, Paradies*, 26. Gesang

Reichtum hat keine Grenze, die nennbar den Menschen ge-
setzt ist. Solon, Fragment 13

Seit dem 17. Jahrhundert wird ausgehend von der europäischen Zivilisation ein Experiment durchgeführt, das in der Geschichte der Menschheit einzigartig ist: die den Menschen von allem Anfang an vorgegebene Welt soll ersetzt werden durch eine andere, in welcher der Mensch das von ihm selbst geschaffene Abbild seiner gottgleichen Allmacht erblickt. Ein solches Vorhaben war noch von keiner anderen Zivilisation gefasst und entworfen worden. In ihren Selbstinterpretationen bezogen sich vorherige Zivilisationen vielmehr regelmäßig auf eine alle Dinge und alle Ereignisse umfassende Primärordnung, innerhalb derer sich auch das Geschlecht der Menschen seit seinen Anfängen bewege und einen Sinn seiner Existenz erfahre. Sei es, daß im alten Ägypten von *maat* und im alten China vom *Tao*, im Indien der Upanishaden vom *Brahman* und im Islam von der *Haqîqat Moham-madîya* gesprochen wurde, so drückte sich in unterschiedlichen Symbolen doch die gleichartige Erfahrung aus, daß der Mensch innerhalb einer umgreifenden Realität existiere, deren Ordnung er selbst angehöre und insofern mitvollziehe, als sie Paradigma seines Handelns sei.¹ Bei den Griechen des Altertums machte sich daher auch ein

¹ Vgl. Henri Frankfort, *Kingship and the gods: a study of ancient Near Eastern religion as the integration of society and nature*, Chicago: Chicago University Press 1948; Marcel Granet: *La Pensée chinoise*, Nouv. éd., Paris: Albin Michel, 1968; Eric Voegelin, *Order and History*, Bd. I: *Israel and Revelation*, Baton Rouge: Louisiana State University Press 1956; Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard 1964.

Mensch der *hybris*, des schlimmsten aller Vergehen, schuldig, wenn er sich aus Selbstüberschätzung dazu anschickte, in den *kosmos* hinein Weltgebilde seiner Imagination zu setzen.

Menschliche Eingriffe in den inneren Prozess der Natur waren Indern, Chinesen, Griechen und Arabern freilich in der Form alchemistischer Praktiken geläufig. Die Alchemie sollte die Arbeit der Natur ergänzen, beschleunigen und vervollkommen; sie wurde aber nie als ein Mittel der Konkurrenz aufgefasst, das es dem Menschen ermögliche, alles das, was die Natur mit der Zeit bewirke, viel schneller und überhaupt besser zu bewerkstelligen.² Auf eine solche Konkurrenz mit dem Kosmos hat sich erst der europäische Mensch eingelassen, der sich im 16. und 17. Jahrhundert nicht mehr mit dem naturwissenschaftlichen und technischen Wissen begnügte, das ihm ein Aristoteles, ein Ptolemäus und ein Eratosthenes, ein Euklid hinterlassen hatten.³

Der Ausbruch dieser Konkurrenz lag nur teilweise in der naturwissenschaftlichen Neugierde begründet. Weder bei den Griechen noch bei den Arabern wurde das kosmologische Weltbild von Fortschritten in der Geometrie und Astronomie, in der Geographie und Medizin gesprengt. Und von den Römern bis zur Renaissance beschränkte sich in Europa die Entwicklung der Naturwissenschaften hauptsächlich auf die Erkenntnisse, die man von den Arabern übernahm. Wieso aber kam es dann dazu, dass gerade im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts jene Forschungen eingeleitet und jene Experimente veranstaltet wurden, aufgrund derer binnen kurzer Zeit der Eindruck entstehen konnte, dass sich der Mensch der bis dahin von ihm als allmächtig verehrten Natur wie eines beliebig verwendbaren Instrumentes bedienen könne?

Der zivilisatorische Einschnitt, mit dem jenes Zeitalter, das wir die »Moderne« nennen, begann, und aus dem eine Welt des Technokratischen entstand, wurde durch eine grundsätzliche Veränderung in der Einstellung des europäischen Menschen zu seiner Umwelt hervorgerufen. Zuvor, als der *ordo christianus* des Mittelalters noch nicht aufgelöst war, schien es Petrarca zum Beispiel bedeutender zu sein, mehr seine Seele als die Sachen der Welt zu erfor-

² Vgl. Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible. The Origins and Structures of Alchemy*, New York: Harper Torchbooks, 1971, S. 8, 169 ff.

³ Vgl. Charles Joseph Singer, *From Magic to Science. Essays on the Scientific Twilight*, New York: Dover Publications, 1958, S. 4–10, 25–36, 50–53.

schen. Jener Brief ist berühmt, in dem er seine Besteigung des Mont Ventoux (Provence) im Jahre 1336 beschreibt. In ihm berichtet er, wie auf dem Gipfel seine Begeisterung über die sich ihm darbietende Aussicht einer Bestürzung wich: »Während ich dergestalt die einzelnen Dinge betrachtete, einmal den Blick zur Erde senkte, einmal Augen und Geist zum Himmel hinauf richtete, da griff ich unwillkürlich zu Augustins Bekenntnissen, ein Büchlein, das ich immer bei mir trage. Gleich beim Aufschlagen des Buches traf ich auf die Stelle: »Und da gehen die Menschen hin und bestaunen die Höhen der Berge, das gewaltige Wogen des Meeres, die breiten Gefälle der Ströme, die Weiten des Ozeans und den Umlauf der Gestirne – und verlassen dabei sich selbst« (*Confessiones*, X; 8, 15). Darüber erschrak ich, schloss das Buch, zürnte mir selbst, dass ich noch Irdisches anstaunte, da ich doch längst schon von heidnischen Philosophen hätte lernen können, dass nur der Geist das einzig Große, Bewundernswerte sei. Ich hatte jetzt den Berg und seine Aussicht genug betrachtet, lenkte den Blick auf mein Inneres und redete kein Wort, bevor ich wieder in der Ebene angelangt war.«⁴

Drei Jahrhunderte später begannen Menschen in Europa, »sich selbst zu verlassen«. Sie gaben jene Einstellung zur Wirklichkeit auf, die Petrarca zur kontemplativen Einkehr und Rückbesinnung auf die Weisheit der Alten bewogen hatte. Jetzt schien einem Francis Bacon die Zeit gekommen, den staunenden Blick von der Vergangenheit, von dem sagenhaften *Atlantis* des Plato⁵ lösen und in eine verheißungsvollere Zukunft, auf jenes *Nova Atlantis* richten zu können, wie er es sich in seinem gleichnamigen, 1638 erschienenen Buch vorstellte. Bei dem Bericht über die Verfassung des »Hauses Salomons«, dem organisatorischen Zentrum von *Nova Atlantis*, legte Bacon dem »Ehrwürdigen Vater« dieses Hauses, einem imaginären Nachfahr des biblischen Salomon, einen bestimmten Ausspruch in den Mund. Dieser berief den Menschen zu weitaus mehr als der bislang geübten Einfügung in den Kosmos aller Dinge: »Der Zweck unserer Gründung ist die Erkenntnis der Ursachen und Bewegungen sowie der verborgenen Kräfte in der Natur und die Erweiterung der menschlichen Herrschaft bis an die Grenzen des überhaupt Möglichen.«⁶ Nach der

⁴ Francesco Petrarca, *Le Familiari* (Buch IV, 1, 26–29), Hrsg. Vittorio Rossi, Bd. I, Florenz: Sansoni 1933, Nachdruck 1958, S. 158 f.

⁵ Vgl. *Timaos* 24 E–25 D.

⁶ Francis Bacon, *New Atlantis*, in: *The Works of Francis Bacon*, Hrsg. James Sped-

christlichen Eschatologie sollte am Ende aller Tage das »Reich Gottes« vollendet werden. In deutlichem Kontrast dazu forderte Bacon seine Zeitgenossen auf, hier und jetzt ein »Reich des Menschen« (*regnum hominis*) zu errichten.⁷ Und er fand Gehör, denn aus dem öffentlichen Bewusstsein Europas war das Leitbild des christlichen Menschen verschwunden, der sich in der Welt auf der Pilgerschaft, als hinfalliges Geschöpf unter Gott empfand. Statt des *homo viator* war der *homo faber*, jener Mensch zum neuen Leitbild erhoben worden, der sich aus der Natur seine eigene, eine ihm untertane Welt erschafft.

Aus der anthropozentrischen Dynamik dieser neuen, sich im Europa des 17. Jahrhunderts durchsetzenden Anthropologie ist das Experiment der »Moderne«, die bis dahin als verwerflich angesehene Konkurrenz des Menschen mit dem Kosmos entstanden. Im Umkreis der europäisch-westlichen Zivilisation wurde nunmehr im allgemeinen von den Menschen eine Einstellung zu der sie umgebenden Wirklichkeit eingenommen, die in ihrem Bewusstsein den kollektiven Glauben nährte, dass alles das, was einem selbstherrlich modernen Menschen an dieser Wirklichkeit nicht gefiele, beliebig zu verändern, abzuschaffen oder künstlich zu ersetzen sei. Entsprechend machten während der letzten drei Jahrhunderte eine Reihe moderner Denker, von Descartes über Hegel zu Sartre, denn auch den Endzweck des sich im Gang befindlichen Experimentes aus: eine Umbildung der Wirklichkeit nach der Maßgabe eines einem Gotte gleichen Menschen. Schon von Anfang an wurden die anthropologischen Vorstellungen, welche diesem Experiment zugrunde lagen, sowie die sozialen Veränderungen, die es verursachte, kritisiert und mitunter sogar abgelehnt. In seiner Jugend hatte Blaise Pascal den neuen Glauben an den Fortschritt, an die zunehmende Vervollkommenung der menschlichen Lebensumstände geteilt. Später hingegen, in seinen *Pensées*, verwarf er ihn, sah ihn bloß noch als einen Vorwand für den panhistorischen Egozentrismus jenes modernen Menschen an, der sich zum *maître de tout* aufspiele. Im 18. Jahrhundert war Jean-Jacques Rousseau wie kein anderer seiner Zeitgenossen bestrebt, die vom Men-

ding, Robert Leslie Ellis, Douglas Denan Heath, Bd. III, London: Longman 1859, Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, S. 156; dt. Übers.: Francis Bacon, *Neu Atlantis*, in: *Der utopische Staat*, Hrsg. Klaus J. Heinrich, Hamburg: Rowohlt, 1960, S. 205.

⁷ Francis Bacon, *Novum Organum – Aphorismi de Interpretatione naturae et regno hominis (LXVIII)* in: *The Works of Francis Bacon*, Bd. I, London: Longman 1858, Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, S. 179.

schen losgelöste Natur in ein Spiegelbild des Menschen umzuwandeln. Dennoch entsetzte er sich über die Folgen, die seiner Ansicht nach bei dem Versuch des Menschen eingetreten waren, sich zum Eigentümer und Herrn der Natur zu erheben: »Unsere Seelen wurden in dem Maße verdorben, wie unsere Wissenschaften und unsere Künste zur Vollkommenheit fortschritten. Beseitigt unseren unheilvollen Fortschritt, beseitigt unsere Irrtümer und unsere Laster, beseitigt das Werk des Menschen und alles ist gut.«⁸ Und im 19. Jahrhundert verkündeten zwar Engels und Marx im *Kommunistischen Manifest*, dass alles Vergangene bedeutungslos werde angesichts des bevorstehenden letzten Aktes im Prozess der menschlichen Emanzipation. Aber für einen nostalgischen Moment konnten sie es der Bourgeoisie dennoch nicht verzeihen, dass sie in Wahrnehmung ihrer »höchst revolutionären Rolle« auch die »buntscheckigen Feudalbande ... unbarmherzig zerrissen«, »die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohl-erworbenen Freiheiten die eine gewissenslose Handelsfreiheit« gesetzt hätte.⁹

Solche kritischen Vorbehalte gegenüber dem Experiment der »Moderne« gingen vom 17. bis in dieses Jahrhundert hinein in einer weit verbreiteten Euphorie über die »unbegrenzte Vervollkommnungsfähigkeit des menschlichen Geschlechts« (Condorcet)¹⁰ unter. Trotz des 20. Jahrhunderts, diesem Jahrhundert der Katastrophen. Jedoch erschienen im technisch-wissenschaftlichen Milieu, das früher Begründer des Fortschrittsglaubens hervorbrachte, auch Verkünder einer industriellen Apokalypse. Im 18. Jahrhundert erschrüb sich Bernard le Bovier de Fontenelle seine Berühmtheit im Geiste der Naturbeherrschung mit Elogen auf die kopernikanische Astronomie und die Newton'sche Mechanik. In den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts erreichte indes eine Alarm schlagende ökologische Studie, *The Limits to Growth*, den Status eines Bestsellers.¹¹ Von Industriellen initiiert

⁸ Jean Jacques Rousseau, *Discours sur Les Sciences et Les Arts*, 1. Teil, in: *Œuvres Complètes*, Bd. III, Paris: Gallimard 1964, S. 9; Jean Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, Buch IV, Paris: Éditions Garnier 1964, S. 342.

⁹ Karl Marx, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: *Die Frühschriften*, Hrsg. Siegfried Landshut, Stuttgart: Kröner 1968, S. 527 f.

¹⁰ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris: Éditions Sociales 1966, S. 221.

¹¹ Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, Jørgen Randers, William W. Behrens III, *The Limits to Growth*, New York: Signet Book, 1972. – Vgl. auch Donella H.

und an einem wahren Hort technologischen Geistes, dem *Massachusetts Institute of Technology*, angefertigt, sprach dieser Ausbruch techno-apokalyptischer Futurologie offenbar ganz den »Zeitgeist« an. Der Rezensent der Wochenzeitung *Die Zeit* stellte sie unter dem Titel vor: »So geht die Welt zugrunde.«¹²

Die Auseinandersetzung über das Experiment der »Moderne« hat sich aber nicht nur bis zur Androhung eines vom Menschen selbst verschuldeten Weltuntergangs verschärft. Vielmehr hat sich die Aufmerksamkeit der Kritiker auch auf die grundsätzlichen Probleme einer Korrektur dieses Experimentes gerichtet. So wies der britische Psychiater R. D. Laing auf den Widerspruch zwischen der angeblichen Rationalität und der faktischen Irrationalität unseres Zeitalters hin: »Wenn das menschliche Geschlecht überlebt, werden zukünftige Generationen, so vermute ich, auf unser aufgeklärtes (*enlightened*) Zeitalter wie auf ein wahres Zeitalter der Finsternis zurückschauen.«¹³ Er deutete ferner an, welches Motiv den modernen Menschen von den Bahnen rationalen Verhaltens weggelockt haben könnte: »Mehr als durch irgendetwas anderes ist unsere Zeit durch das Vorhaben gekennzeichnet, die äußere Welt zu beherrschen.«¹⁴ Der französische Ethnologe Claude Lévi-Strauss griff dieses Motiv in seiner Zeitkritik ebenfalls auf und sprach sich insbesondere über die Auswirkungen aus, die er sah:

»Man sollte sich doch endlich darüber Rechenschaft ablegen, dass die absolutistisch-humanistische Haltung, die bei uns seit der Renaissance vorherrscht, äußerst katastrophale Konsequenzen hatte. Einige Jahrhunderte Humanismus haben zu den großen Kriegen, zu Ausrottungen, Konzentrationslagern und zur Zerstörung aller Arten von Lebewesen geführt; wir haben die Natur verarmen lassen. Es ist gerade die übertriebene humanisti-

Meadows et al., *Limits to Growth: the 30-year update*, White River Junction, Vt.: Chelsea Green Publ. Co., 2004. – Zur Diskussion über das Buch und seine Aktualität vgl. Christian Parenti, »The Limits to Growth: A Book That Launched A Movement«, in: *The Nation*, 24.–31. Dez. 2012 (siehe: <https://www.thenation.com/article/limits-growth-book-launched-movement/>, aufgerufen am 5. Jan. 2018); Jørgen Stig Nørgård et al., »The History of the Limits to Growth«, in: *Solutions*, Vol. 1, Issue 2, März 2010, S. 59–63 (siehe: <https://www.thesolutionsjournal.com/article/the-history-of-the-limits-to-growth/>, aufgerufen am 5. Jan. 2018).

¹² Thomas v. Randow, in: *Die Zeit*, Nr. 11, 21.3.1972.

¹³ Ronald D. Laing, *The Politics of Experience*, New York: Pantheon 1967, S. 129. Vgl. S. 142, noch kürzer: »We are in an age of darkness.«

¹⁴ Ebd. S. 140.

sche Haltung des Menschen, die ihn selbst bedroht: wenn er nämlich glaubt, nach Belieben über alles verfügen zu können.«¹⁵

Und Lévi-Strauss knüpfte an die klassische, vor-moderne Einsicht an, wonach sich der Mensch von Natur aus *innerhalb* und nicht *jenseits* des Kosmos aufhält. »Ein recht verstandener Humanismus,« so sagte er, »müsste die gegenwärtige Menschheit paradoxerweise auffordern, ihren Humanismus zu mäßigen und von den großen Religionen des Fernen Ostens – zum Beispiel dem Buddhismus – zu lernen, dass der Mensch letzten Endes nur ein Lebewesen unter anderen ist, das nur unter der Voraussetzung weiterleben kann, dass es diese anderen respektiert.«¹⁶

Der moderne Mensch hat sich in ein Paradox verstrickt. Am schärfsten hat es der italienische Schriftsteller Nicola Chiaromonte herausgestellt:

»Der herrschende Mythos unserer Zeit ist die Vorstellung, die Ausbeutung aller natürlichen und technologischen Ressourcen und deren Nutzbarmachung zur Befriedigung materieller Bedürfnisse müsse zum allgemeinen Wohl führen, zur Schaffung der besten aller möglichen Welten. Und doch sollte es offensichtlich sein, dass die Automatik der heutigen Welt dem sterblichen Menschen größtmöglichen Schaden zufügt. Sie erhöht seine physische Macht und steigert zugleich seine Fähigkeit zu ziellosem Handeln, das heißt seine Dummheit.«¹⁷

Und wie Lévi-Strauss erklärte Chiaromonte, dass sich der moderne Mensch in seiner Arroganz selbst im Wege steht, dieses Paradox aufzulösen:

»Kein einziges menschliches Problem kann geklärt, gelöst oder auch nur richtig formuliert werden, solange der Mensch sich unbeirrbar für den Nabel des Universums hält.«¹⁸

Im Frühjahr 1973 veröffentlichte das amerikanische Nachrichtenmagazin *Time* eine Serie von Artikeln unter dem bezeichnenden Titel »Second Thoughts about Man«. Die Debatte über das Experiment der

¹⁵ Spiegel-Gespräch mit Claude Lévi-Strauss, in: *Der Spiegel*, Nr. 53, 1971, S. 94.

¹⁶ A. a. O. Analog argumentiert Mircea Eliade in: *The Forge and the Crucible*, S. 12.

¹⁷ Nicola Chiaromonte, *Das Paradox der Geschichte. Zur Krise des modernen Bewusstseins*, Wien: Europaverlag 1973, S. 171 f. – Zu Leben und Werk von Chiaromonte vgl. Cesare Panizza, *Nicola Chiaromonte: una biografia*, Rom: Donzelli, 2017; in diesem Buch wird Chiaromonte als Gesprächspartner u. a. von Ignazio Silone, Hannah Arendt, Mary McCarthy, Albert Camus, André Malraux vorgestellt.

¹⁸ Ebd. S. 173.

»Moderne«, so könnte man nach der Lektüre der Artikel folgern, hatte sich von Schriften und Interviews einzelner Gelehrter in die Sphäre des öffentlichen Diskurses ausgedehnt. Was hier geäußert wurde, hört sich aus der Perspektive des Jahres 2018 gewiss bemerkenswert an. Eine »Wende« wird hier angekündigt, auf die 2018 sicherlich einiges, was mittlerweile allgemein gedacht und empfunden wird, zurückbezogen werden könnte.

Dem Essay zufolge, der in die Serie einführt, sind deutliche »Anzeichen eines Wandels in der Welt des Denkens zu verspüren«. Das Vertrauen des Menschen in seine Macht, seine Welt zu beherrschen, befände sich auf einem Tiefstand; die Technologie werde als ein gefährlicher Verbündeter angesehen; dem Fortschritt werde misstraut. Der einheitliche Kosmos des Mittelalters sei zwar unter dem »aggressiven Humanismus der Renaissance« und den »mechanistischen Visionen der naturwissenschaftlichen Revolution« zerbrochen; und stattdessen hätte die westliche Zivilisation für mehr als drei Jahrhunderte in einem cartesianisch gespaltenen Universum gelebt. Aber jetzt werde dieser Dualismus wieder von vielen Menschen angefochten, deren Zweifel von der ökologischen Krise und der lunaren Vision eines fragilen *spaceship earth* hervorgerufen würden. Und dem kosmologischen Bewußtsein (*cosmological sense*), welches gegenwärtig wiederauflebe, liege die demütige Erkenntnis zugrunde, dass der Mensch und sein Universum komplexer seien, als man noch bis vor kurzem von ihnen dachte.¹⁹

War also das Experiment der »Moderne« nicht der Erfolg, der es sein sollte? Wer diese Frage stellt (und sie wurde ja in den zitierten Äußerungen aufgeworfen), setzt bei den beiden Postulaten an, auf denen sich die Moderne anthropologisch aufbaut. Nach dem einen existiert der Mensch »aus sich selbst«, und nach dem anderen gebührt dem Menschen die Herrschaft über die Natur.

Auf das erste Postulat, also auf die moderne Doktrin einer menschlichen Aseitität, wird nicht allein die Auflösung jener sozialen Sinngebilde wie Stammes-, Zunft-, Ordens- oder Stadtgemeinschaft zurückgeführt, in welchen der vor-moderne Mensch so verwoben war, dass er sich in seiner individuellen Existenz auch zugleich als Repräsentant der größeren sozialen Einheit verstehen konnte. Es wird auch als Ursprung des sozialpsychologischen Phänomens angesehen, dass der moderne Mensch gemeinhin seiner Existenz keinen

¹⁹ *Time*, 2. 4. 1973, S. 42.

Sinn mehr abgewinnen kann. »Modern« konnte zwar jemand in dem Moment sein, da er (oder sie) sich als ein »Individuum« verstand, das sich selbst zum alleinigen Sinn seiner Existenz macht. Gewöhnlich versprach sich das »Individuum« dabei, dass es jene absolute »Selbstbestimmung« erringe, die es als höchste Erfüllung seiner Existenz ansah. Soweit hatten es die von ihm beschrittenen Wege »modernen« Denkens geführt. Aber dann stand es orientierungslos da, als es sich voller Freiheit, sich selbst bestimmen zu können, fragen musste, *wozu* es sich denn nun selbst bestimmen sollte. Seine »Freiheit« wurde zur Last, ein »Individuum« sein zu müssen, ohne wirklich dazu fähig zu sein. Denn wie sollte auch jedes »Individuum« einen Sinn der Existenz finden, der allein ihm eigen war? Die von den Denkern der »Moderne« propagierte Selbstbestimmung des »Individuums« wirkte sich sozialpsychologisch in einer fragwürdigen Weise aus. Sie führte im Allgemeinen zu einem Verlust an existentieller Sinnerfahrung. Übrig blieb ihre pervertierte Form, jene Manier, um jeden Preis man selbst sein zu wollen. Der moderne Mensch, so diagnostizierte der amerikanische Schriftsteller Saul Bellow, sei von einem »Fiebern nach Originalität« befallen. Dieses verursache ihm eine Pein, die so stark sei, dass sie ihn danach verlangen lasse, endlich nicht mehr er selbst sein zu müssen.

»Ich denke, wir könnten das, was ich meine, folgendermaßen zusammenfassen: nach einer langen Zeit, in der sie namenlos und unbeachtet blieben, sind in der modernen Geschichte viele Menschen mit großem Schwung aufgetreten, um einen Namen, eine persönliche Würde, solch ein Leben zu fordern und zu genießen (so wie man es heutzutage genießt), wie sie in der Vergangenheit nur dem hohen und niederen Adel, Mitgliedern der königlichen Familie oder den mythischen Göttern zu eigen waren. Und wie alle diese großen Bewegungen hat dieses Aufstreben Elend und Verzweiflung gebracht, seine Erfolge sind nicht abzusehen, und es ist nicht abzuschätzen, wieviel seelischen Schmerz viele Leute seinetwegen empfinden, die meisten Formen persönlicher Existenz scheinen verbraucht zu sein, und es herrscht ein seltsames Verlangen nach dem Nicht-Sein.«²⁰

Was die Auswirkungen des vom modernen Menschen unternommenen Versuchs anbetrifft, die Natur zu beherrschen und sich anzueignen, so wird in der Debatte über das Experiment der »Moderne« vor allem auf diese beiden verwiesen: auf die Entsakralisierung der Arbeit und auf den ökologisch unverantwortlichen Umgang der Menschen

²⁰ Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet*, New York: Viking Press, 1971, S. 209, 214.

mit ihrer natürlichen Umwelt. Nach der kosmologischen Weltauffassung verrichtete ein arbeitender Mensch nicht nur eine zweckdienliche Tätigkeit, die an sich für ihn bloß mit Mühe und Schweiß verbunden war. Vielmehr wirkte er an der *metakosmesis*, der periodischen Erneuerung der Dinge im Kosmos mit. In seiner Studie *The Forge and the Crucible* erläuterte dies der Religionswissenschaftler Mircea Eliade am Beispiel des Pflügens: »Das gepflügte Feld«, so schrieb er, »ist etwas mehr als ein Fleckchen Erde, es ist auch der Körper der Erdmutter: der Spaten ist ein Phallus, während er auch weiterhin ein landwirtschaftliches Werkzeug bleibt; Pflügen ist zur gleichen Zeit eine ›mechanische‹ Arbeit (verrichtet mit von Menschen gemachten Werkzeugen) und eine geschlechtliche Vereinigung, die vorgeschrieben ist für die heilig-hochzeitliche Fruchtbarmachung der Erdmutter.«²¹ Der Sinn für diese Korrespondenz von Arbeit und sakraler Teilnahme am kosmischen Prozess ging dem modernen Menschen verloren, als er mit dem Kosmos zu konkurrieren begann. Er betrachtete die Natur nur mehr unter dem Aspekt seiner Selbstherrlichkeit, als totes Rohmaterial, von dem er bedenkenlos nahm, was er gebrauchen konnte, und auf das er unablässig einwirkte, um es seinen Wünschen noch gefügiger zu machen. Dadurch aber wurde aus seiner Arbeit ein Wettstreit mit der Natur und dieser reizte ihn wiederum zu immer neuer Arbeit, d.h. Erfolgen in der Naturbeherrschung, an. Für den modernen Menschen wurde daher der einzelne Arbeitsakt bedeutungslos; jedoch fand er auch keinen Sinn in seiner Arbeit allgemein, obwohl sie zum dominierenden Faktor seiner Existenz geworden war. Denn nichts in der Welt verriet ihm, wofür sein Wettstreit mit der Natur überhaupt gut sei.

Jeder seiner Kritiker weiß, dass das Experiment der »Moderne« nicht einfach abgebrochen werden kann. Ein solches Vorhaben wäre phantastisch; weder ließe sich die technokratische Welt der Gegenwart etwa in die höfische Welt des Barock rückverwandeln, noch wollte kaum jemand auf die Erleichterungen verzichten, die mit einem Leben unter den Bedingungen der modernen Industrie- und Wissensgesellschaft verbunden sind. Zur Debatte steht nicht ein Abbruch, sondern eine Korrektur des Experiments »Moderne«. Der Nutzen moderner Technologien bleibt außerhalb jeglichen Zweifels, auch wenn man sich eingesteht, dass der moderne Mensch bei seinem Versuch gestrauchelt ist, sich in dieser Welt wie ein Gott zu gebärden.

²¹ Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible*, S. 144; vgl. S. 172 ff.

Die Balance zwischen dem Kosmos und dem darin sich aufhaltenden Menschen wurde von dessen Hybris gestört. Folglich wird sie auch nicht primär durch irgendwelche Veränderungen (so notwendig diese auch sind) im Bereich jener technischen Mittel wiederhergestellt, die der moderne Mensch zur Durchsetzung seiner Hybris ersann. Vielmehr fängt eine Korrektur des Experimentes »Moderne« mit einer Neubesinnung des Menschen auf seine Stellung im Kosmos an.

»Wir tasten nach einem neuen Vokabular«, so schrieb der amerikanische Soziologe Daniel Bell 1978 in der Zeitschrift *Partisan Review*, »dessen Schlüsselwort die Grenze zu werden scheint: eine Grenze für das Wachstum, eine Grenze für die Ausbeutung der Umwelt, eine Grenze für die Aufrüstung, eine Grenze für die biologische Manipulation. Doch wenn wir eine Reihe von Grenzen auf wirtschaftlichem und technischem Gebiet zu errichten suchen, sollen wir da nicht auch eine Grenze für die Durchführung all jener kulturellen Experimente ziehen, die über die moralischen Normen hinausgehen und sich auf das Dämonische einlassen aus der Illusion heraus, dass jede Erfahrung »kreativ« ist? Können wir der Hybris eine Grenze setzen?«²²

Wie aber mag der moderne Mensch ein »kosmologisches Bewusstsein« wiedergewinnen? Claude Lévi-Strauss empfahl die von ihm in die anthropologische Forschung eingeführte strukturalistische Methode:

»Der Strukturalismus legt den Humanwissenschaften ein epistemologisches Modell vor, das unvergleichlich tragfähiger ist als diejenigen, über die sie zuvor verfügten. Denn er entdeckt hinter den Dingen eine Einheit und einen Zusammenhang, die die einfache Beschreibung der Tatsachen nicht offenbaren könnte. Indem er die Ebene der Betrachtung wechselt und indem er über den empirischen Fakten die Beziehungen betrachtet, welche diese vereinen, bestätigt der Strukturalismus, daß diese Beziehungen einfacher und besser einsichtig sind als die Dinge, zwischen denen sie bestehen. Der Strukturalismus integriert den Menschen wieder in die Natur.«²³

Und Nicola Chiaromonte appellierte an unsere bessere Einsicht *après le déluge*:

²² Daniel Bell, »Modernism and Capitalism«, in: *Partisan Review*, vol. 45, New York, 1978 (<http://theoria.art-zoo.com/from-modernism-and-capitalism-daniel-bell/>), aufgerufen am 10. Jan. 2018).

²³ Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, Bd. IV: *L'Homme Nu*, Paris: Plon 1971, S. 614.

»Nach den Katastrophen, die durch das Streben nach Weltherrschaft und die Versuche, die Welt der Tyrannei einer einzigen Idee zu unterwerfen, verursacht wurden, können wir nicht umhin, festzustellen, welch ein Monstrum ein Mensch ist, der keine ihn selbst und alle anderen Dinge der Schöpfung transzendierende Ordnung anerkennt; der die elementare Tatsache nicht wahrhaben will, dass das Band, das ihn mit den anderen, das heißt mit der Gemeinschaft, verbindet, wichtiger und stärker ist als er selbst, und noch wichtiger als er und die Gemeinschaft das Band zwischen ihm, jedem einzelnen Ding und der Gesamtheit der Dinge, mag man sie nun Natur, Kosmos oder wie immer nennen.«²⁴

Aber was ist dieses »Band« zwischen allen Dingen und was ist der Mensch, wenn er nicht Herr der Natur ist? Warum soll gerade die strukturalistische und keine andere Methode dafür geeignet sein, natürliche Beziehungen zwischen den Dingen zu erschließen? Und wie soll das Verhalten der Menschen übereinstimmen mit einer »Primärordnung« der Welt, die von ihnen nicht einmal mehr wahrgenommen wird?

Der moderne Mensch wird so lange unempfänglich für die »Einheit hinter den Dingen« sein, wie er an einer Bewusstseinsform festhält, die für ihn typisch ist: es fasziniert ihn alles, was neu, ausgefallen oder befremdend ist, und es langweilt ihn alles, was sich wiederholt, was alltäglich oder seit langem vertraut ist.²⁵ Das Experiment der »Moderne« kann korrigiert werden, wenn der Wiedergewinnung eines »kosmologischen Bewusstseins« nicht mehr jene Bewusstseinsformen entgegenstehen, die sich der moderne Mensch gerade im Prozess seiner Konkurrenz mit dem Kosmos angeeignet hat. Eine Auseinandersetzung mit der »Moderne« darf sich daher nicht darauf beschränken, Alternativen gegenüber dem zu entwickeln, was bisher für »modern« galt. Dann würde sie sich bloß der Abfolge jener intellektuellen »Moden« anschließen, die das Bewusstsein des modernen Menschen immer so schnell absorbiert, weil sie ihm immer einmal wieder etwas »Neues« bieten.

Gegenüber dieser Gefahr, in einen Zirkel intellektueller Moden zu geraten, dürfte die Methode deutlich werden, die von einer Kritik des Experimentes »Moderne« auch zu dessen Korrektur weiterführt. Sie erfordert eine Untersuchung in doppelter Hinsicht: a) ein Studium jener Bewusstseinsformen, die für die »Moderne« typisch sind,

²⁴ Nicola Chiaromonte, *Das Paradox der Geschichte*, S. 172.

²⁵ Vgl. Adrian Marino, »Modernity and the Evolution of Literary Consciousness«, in: *Diogenes*, Spring 1972, Nr. 77, S. 110–137.

und b) eine Erforschung jener Erfahrungen, aufgrund derer sich ein »kosmologisches Bewusstsein« konstituiert. Ohne eine Kenntnis der Bewusstseinsformen der »Moderne« bliebe unklar, was gegen die Wiedergewinnung eines »kosmologischen Bewusstseins« ansteht und was dieses überhaupt ersetzen soll. Umgekehrt ist ebenso wenig klar, wie sich ein »kosmologisches Bewusstsein« aufbaut und was es überhaupt beinhalten könnte. Es gibt nur eine Methode, um sich dieser doppelten Ungewissheit zu entledigen. Wir müssen noch einmal den Weg abschreiten, den der moderne Mensch zurückgelegt hat, seitdem er mit dem Kosmos zu konkurrieren begann und sich dabei mit jener künstlichen Welt umgab, die ihn heute von seiner natürlichen Umwelt trennt. Wir sollten uns noch einmal vergegenwärtigen, wovon sich die »Moderne« gelöst hat und was sie demgegenüber erreichen wollte. Erst dann wird es auch möglich sein, das Experiment der »Moderne« zu korrigieren: dann, wenn wir nicht nur wissen, was wir dabei gewonnen haben, sondern uns auch daran erinnern, was uns dabei verlorenging.

Kapitel 2

Was ist Modernität?

Denn vor nichts habe ich mich mein Leben lang mehr gescheut, als allein weise zu sein, worin ich immer die gefährliche Alternative sah, entweder Gott zu werden oder ein Narr.

Giambattista Vico, *Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung*

Die Vorstellung, dass man »modern« sei, ist in der europäischen Geschichte ungefähr sechzehn Jahrhunderte alt. Damals, im Jahre 476 n. Chr., erlosch das Weströmische Reich, und sein ehemaliger Herrschaftsbereich wurde von den neuen Reichen der Westgoten, der Burgunder oder der Ostgoten eingenommen. Es war dabei kaum zu erwarten, dass die antike Kultur Roms in den neuen Germanenreichen weitergepflegt würde – es sei denn, sie würde unter den neuen Voraussetzungen wiederbelebt. Anlässlich dieses Vorhabens wurde von Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus (c. 484 – c. 585), Staatsmann, Gelehrter und Geschichtsschreiber am Hofe Theodorichs des Großen, zum ersten Mal zwischen *antiqui* (»Alten«) und *moderni* (»Modernen«) unterschieden.¹

Cassiodor nannte seine Zeitgenossen die »Neueren«, weil er glaubte, dass sich diesen die Aufgabe stellte, die Wissenschaft und Kultur der »Alten«, also die römische *antiquitas*, sich aus eigener Anstrengung heraus unter den veränderten Voraussetzungen wieder

¹ Cassiodori Senatoris Variarum, Hrsg. Theodor Mommsen, in: *Monumenta Germaniae Historica, Auctorum Antiquissimorum*, Bd. XII, Berlin 1894, Buch III, Sekt. V (S. 81); Buch III, Sekt. LI (S. 138–139); Buch V, Sekt. V (S. 146–147). – Zu Cassiodor vgl. Heinz Löwe, *Von Cassiodor zu Dante*, Berlin: De Gruyter, 1973, das Kapitel »Cassiodor«, S. 11–32; Keno Backer, »Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius (Cassiodor)«, in: *Der Neue Pauly Supplemente I Online* – Bd. 2: *Geschichte der antiken Texte: Autoren – und Werklexikon*, Hrsg. Manfred Landfester, Brigitte Egger, online: http://dx.doi.org/10.1163/2452-3054_dnp02_COM_0053 (aufgerufen am 8. Jan. 2018). – Vgl. zum Weiteren: Elisabeth Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter. Eine geschichtliche Standortbestimmung*, München: Schöningh 1974 (mit ausf. Bibl.); Hans Steffen (Hrsg.), *Aspekte der Modernität*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.