
Der Mensch im Zeitalter der Globalisierung

Paul Gilbert SJ

Was ist der Mensch? Man könnte meinen, eine Definition sei so einfach wie die einer jeden anderen Sache. Zudem gibt es viele Beschreibungen. Das Problem besteht also darin, wie die am zutreffendste Definition lauten könnte. Nehmen wir zuerst seine klassische Definition; sie platziert ihn in eine Kategorie, die ihn von allen anderen Dingen unserer Welt unterscheidet und ihn an die Spitze einer Hierarchie stellt, die alles unserer Erfahrung in dieser Welt Zugängliche umfasst. Die klassische Definition besagt, dass der Mensch ein Lebewesen ist (βίος – bios) mit der Fähigkeit, sich wie jedes andere Lebewesen zu vermehren; dass er wie alle Tiere (ζῷον – zoon) fähig ist, sich zu bewegen; dass er schließlich dazu neigt, sich mit anderen Menschen in einer besonderen Weise zu verbinden, die anderen Wesen dieser Welt unbekannt ist (λόγος – lógos). So sind die Menschen zum Beispiel nicht nur fähig, Zeichen mit einer Bedeutung hervorzubringen, sie können vielmehr auch einem anderen etwas versprechen, diese Versprechen nicht einhalten, etwas sagen und sich nicht an das von ihnen Gesagte halten, d. h. sie können frei und mit einer gewissen Unbekümmertheit in ihren zwischenmenschlichen Beziehungen Pflichten übernehmen. Sie können sich also personalisieren, indem sie die Modalität ihrer sozialen Beziehungen im Rahmen der Möglichkeiten bestimmen, die der λόγος bietet. Der Terminus „Vernunft“, der dem menschlichen Wesen als spezifisch zugeschrieben wird,

verweist gerade auf seine Fähigkeit, sich aus freien Stücken mit anderen Menschen zu verbinden.

Diese Fähigkeit hat im Lauf der Geschichte unterschiedliche Deutungen erfahren. Bereits Aristoteles erkannte mehrere Möglichkeiten, gehen sie auch alle in dieselbe Richtung. Die *Nikomachische Ethik* setzt den Akzent auf die *Klugheit* des menschlichen Urteils.¹ Andernorts, zum Beispiel in der *Politik*, schlägt der Stagirit eine Definition vor, die schließlich die klassischste von allen wird: der Mensch ist ein ζῷον λογικόν² (zoón logikón), ein Wesen, das über den λόγος verfügt, d. h. das spricht und mit Vernunft begabt ist. Aber er ist auch ein ζῷον πολιτικόν³, ein Lebendiges, das in der πόλις (pólis) lebt und das am Leben der Stadt teil hat, ein seinem Wesen nach „soziales“ Tier, nach der Übersetzung, die Hanna Arendt für den aristotelischen Ausdruck vorschlägt. Der Mensch hat als Charakteristikum die Fähigkeit, den λόγος zu nutzen, was sowohl die Fähigkeit zur Rationalität als auch eine Beziehungsfähigkeit bedeutet.

Die Definitionen von Aristoteles sind kanonisch. Alle Anstrengungen, den Menschen besser zu verstehen, kommen stets in der einen oder anderen Weise wieder auf sie zurück. Andererseits ist offensichtlich, dass der Mensch sich nicht immer in der gleichen Weise wahrgenommen hat. Je nach den Umständen hat er den klassischen generischen Definitionen Nuancen hinzugefügt, die gelegentlich sehr radikal ausfallen können, wie wir im ersten Teil dieses Textes sehen werden. Die aristotelischen Definitionen haben Präzisierungen und geringfügige Änderungen erfahren, die Möglichkeiten zum Ausdruck brachten, die in ihnen zuvor vielleicht verborgen waren. Es gibt jedoch eine historische Kontinuität.

Es ist nicht denkbar, dass eine Epoche völlig unabhängig von der vorhergehenden Epoche ist. Die heutige Globalisierung ist nicht aus dem Nichts hervorgegangen. Sie ist

Tochter der vorausgegangenen Jahrhunderte, auch wenn sie Potenziale offenbart, die es vorher nicht gab. Die genaue Betrachtung der Ausdrücke, in denen der Mensch das Verständnis seiner selbst wiedergibt, eröffnet die Möglichkeit, die möglichen Auswirkungen der heutigen globalisierten Kultur zu verstehen.

Jede Definition, egal welchen Typs, wird immer eine ideale sein, immer auf die Kenntnis einer abstrakten Essenz zielen, nie aber auf das einzelne Ding, schon gar nicht, wenn es sich um den Menschen handelt, da jeder Mensch frei und einzigartig ist, viel bedeutender in seinem Selbst als seine generischen Definitionen. Einer Sache eine Definition zuzuordnen bringt also einen interessanten Aspekt dieser Sache zum Ausdruck, der jedoch der singulären Wirklichkeit dieser Sache nicht gerecht wird.⁴ Durch seine Definition erkennt man also nicht das Einzelding besser, sondern man versteht die Definition besser und genauer, wenn man die Wesen betrachtet, die die abstrakte Formel akzeptieren und für sich anpassen. In anderen Worten: Die Globalisierung, die wir heute feststellen, lehrt uns etwas über das Wesen des realen Menschen, indem sie seiner abstrakten Definition als ζῷον λογικόν, „rationales Tier“, einen Aspekt hinzufügt, den man zuvor nicht kennen konnte, da er nicht in die Sichtbarkeit des φαινόμενον (phenómenon) getreten war. Die Technologien der Information, der exakten Wissenschaften und der globalisierten Ökonomie sagen etwas über den Menschen aus, das jedoch im antiken Denken bereits angelegt war; diese Technologien sind dessen Erbe. Die Geschichte des Menschen lehrt, wie die Abstraktheit der generischen Definitionen des Menschen wahrhaftiger verstanden werden kann, was so viel heißt wie die reale Essenz der Vernunft zu verstehen.

1. Klassische Definitionen des Menschen

Eine der klassischsten Definitionen des Menschen stammt von Boethius. Sie wurde zu Beginn des siebten Jahrhunderts geprägt und wendet die aristotelische Definition des ζῷον λογικόν in einen christlichen Kontext. Zudem führt sie in das Problem des Universellen ein, das einen wesentlichen Aspekt des Menschen ausmacht, insbesondere mit Blick auf die globalisierte Kultur von heute. Die von Boethius vorgeschlagene Definition bezieht sich jedoch nicht auf den Menschen als solchen, sondern wörtlich auf die Person. Dies scheint mir jedoch kein Hinderungsgrund zu sein, da wir in einer personalistischen Kultur leben, insbesondere in der Kirche. Die Frage ist jedoch, ob die Definition der „Person“ ausreicht, um den „Menschen“ zu definieren. Der Autor schlägt eine in Wirklichkeit recht komplexe Definition vor, die eine weitere wesentliche Kategorie einschließt, nämlich die des „Individuums“. Die Definition von Boethius findet sich in seinem *Traktat von den zwei Naturen* für die einzigartige Person Christus. Der Text lautet: „Die Person ist eine individuelle Substanz von rationaler Natur“. Es empfiehlt sich, den spekulativen Kontext dieser Definition zu präzisieren. Der Mensch soll definiert werden durch eine Unterscheidung von allen anderen lebenden Wesen. Die Vorgehensweise, die Methode der Unterscheidung, folgt den Hinweisen der Griechen. In der Menge der Dinge, die „Substanzen“ sind, werden zuerst die individuellen von jenen unterschieden, die es nicht sind. Der Gott, Einer und Dreifaltiger, ist in der Tat keine individuelle Substanz, eine Substanz also, die sich nicht weiter teilen lässt. Eine individuelle Substanz ist daher nicht göttlich, was heißt, dass sie erschaffen ist. Dann wird die Person von den anderen erschaffenen Substanzen unterschieden. Die Eigenschaft, die im Besonderen den Menschen charakterisiert, ist seine Rationalität. Alle Sub-

stanzen haben eine Natur; zu der Natur des Menschen gehört im Besonderen seine Rationalität.

Die Definition des Boethius besteht also aus zwei Teilen. Der erste betrachtet die Individualität der Person, der zweite seine Rationalität. In dieser Anordnung lässt sich eine konzeptionelle Aufteilung erkennen, die auf Aristoteles zurückgeht. Der Stagirit hatte in seiner Kategorienlehre zwischen der ersten oder individuellen und der zweiten oder generischen Substanz unterschieden. Die erste Substanz ist jene, auf die man gewissermaßen mit dem Finger zeigen kann, die also in Erscheinung tritt; daher kommt der Terminus „deiktisch“ (aus dem Griechischen *deiknynai*, zeigen), mit dem die zeitgenössische Linguistik die Wörter bezeichnet, die eine solche erste Substanz bezeichnen: „dieses“ Pferd, „dieser“ Mensch, „hier“, „jetzt“, „du“, „ich“ usw. Die so angezeigte erste Substanz wird als Ganzes wahrgenommen, ohne dass man daraus einen Teil im Raum oder in der Zeit abstrahieren könnte. Sie ist individuell. Das Individuum, per definitionem unteilbar, ist in der Tat in allen seinen Teilen vollständig vorhanden. Wenn ich „dieser Mensch“ sage, dann unterscheide ich nicht zwischen seinen Armen und seinem Kopf, seinem Herzen, seinen eigenen Gefühlen; ich trenne nicht die verschiedenen Momente seines Lebens voneinander. Diese Substanz bezeichnet Aristoteles als „erste“. Sie ist erste im Vergleich zu einer „zweiten“ oder generischen Substanz, weil es diese nicht gäbe ohne die Erfahrung der ersten. Die Kenntnis beginnt mit der Erfahrung der Dinge, die alle einzeln sind, bemerkt Aristoteles, und er fährt sodann mit den allgemeineren Begriffen fort, die von den einzelnen abgezogen und für viele gültig sind.

Der zweite Teil der Definitionen von Boethius hebt den rationalen Aspekt der individuellen Substanz hervor. Nach meiner Auffassung wird hier das Spezifische der Person aufgezeigt. Die Person ist gerade eine individuelle Sub-

stanz, die von den anderen individuellen Substanzen – mineral, vegetarisch oder auch tierisch – unterschieden wird, da sie vernünftiger Natur ist. Boethius bestimmt so die Seinsart des Individuellen als Proprium der Person im Unterschied zu allen anderen ersten und unteilbaren Substanzen, zu den Steinen, den Blumen, den Katzen usw. Die Vernunft oder die Fähigkeit zu denken und vernünftig zu handeln macht die Besonderheit der Individualität des Menschen aus, wobei jedoch ein Aspekt hervorgehoben wird, der als Gegensatz zur Individualität in ihrer Bedeutung als Fähigkeit, sich mit anderen zu verbinden, wahrgenommen werden könnte, nämlich ihre Universalität. Es ist, als mache dieser Vorschlag eine Vertiefung der Bedeutung von Individualität notwendig: wenn das Individuum als von sich untrennbar betrachtet wird, so wird hingegen der Person von vernünftiger Natur die ihr innewohnende Fähigkeit zuerkannt, aus sich heraus auf eine andere Sache zuzugehen, natürlich in erster Linie auf eine andere Person.⁵ Die Definition von Boethius erweist sich somit als überaus komplex; ihre Struktur ist dialektisch.

Es sei hinzugefügt, dass der Terminus „Natur“ für Boethius nicht die „Natur“ bedeutet, wie wir sie heute verstehen. Für uns bedeuten heute die Wörter „Natur“ oder „natürlich“ einen Aspekt der objektiven Wirklichkeit, die aus sich heraus und unabhängig von uns besteht, ja unfassbar ist, in der jedenfalls ein immanenter Prozess vorherrscht, auf den wir nicht einwirken und den wir nur mittels des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung enthüllen können.⁶ Die antiken Philosophen hingegen gingen von einer begrifflichen Nuance aus, die unsere heutige Kultur nicht mehr wahrnimmt. Der Terminus „Natur“, der sich in den Wörtern „nascere“ (ital. „geboren werden“), „sono nato“ (ital. „ich bin geboren“) wieder findet, enthält die Idee einer stufenweisen Enthüllung, einer Phänomenisierung, eines Sichtbarwerdens, Tag für Tag, eines ursprüng-

lichen Reichtums, der nichts anderes verlangte, als zu erscheinen.⁷ Dabei enthüllt jedoch ein solches Erscheinen nicht alles von dem, was in Erscheinung tritt, und das offenbar Gewordene ist auch nicht sein Ursprünglichstes. Die Natur ist also zugleich eine Offenbarwerdung ihrer Selbst in der Welt, eine Art, sich mit den anderen Dingen in Verbindung zu setzen, und eine Art, sich zu verbergen, in gewisser Weise zurück zu bleiben hinter ihrer Erscheinung. Zur Natur des Menschen gehört die Fähigkeit, in ein Verhältnis zu treten mit der Welt und mit den anderen Menschen, und zugleich die Fähigkeit, sich nicht vollständig der Sichtbarkeit oder der Verhältnismäßigkeit auszusetzen. Die Definition von Boethius bedeutet also, dass die Person ein Individuum ist, das, ohne sich von sich zu unterscheiden, fähig ist, mit anderen in ein Verhältnis zu treten. Daraus folgt, dass das Individuum und die Rationalität – unabhängig vom Gegensatz ihrer Bedeutungen – sich nicht wirklich im Widerstreit befinden, sondern eine tiefe Einheit bilden. Das Individuum sondert sich nicht von sich selbst, wenn es sich vernünftig, d. h. als Person zeigt. Mit anderen Worten: Die Rationalität ist die eigentümliche Wesensart der individuellen Substanz, die der Mensch ist. Die Rationalität des Menschen bedeutet seine individuelle Verantwortung in der Geschichte, da der Mensch seine Untrennbarkeit von sich selbst darin zeigt, dass er sich mit anderen ins Verhältnis setzt.

Dieser Begriff vom Menschen als gleichzeitig Individuum und Person wurde im Lauf des Mittelalters vertieft, insbesondere von Riccardo di San Vittore und Thomas von Aquin, die auf die Formel von Boethius zurückgreifen. Ersterer, indem er den Terminus „Substanz“ durch „Existenz“ ersetzt (Riccardo), der andere durch „Subsistenz“ (Thomas). Die Transformation von Riccardo hebt den schon von Boethius aufgezeigten dynamischen Aspekt des Individuums hervor, indem er auf der ureigensten dynamischen,

ex-statischen Dynamik dessen beharrte, was zuvor als eine feste „Substanz“ im Weltgefüge betrachtet worden war; der Terminus „Existenz“ bedeutet in der Tat „was außerhalb seiner selbst steht“. Daraus könnte man ableiten, dass der Mensch das einzige wahrhaftige Wesen sei, da seine Rationalität der vollkommene Ausdruck des eigenen Seins ist. Indem man unsere Formulierungen überzieht, könnte man sagen, dass der Mensch das einzige existierende Individuum sei, da er das einzige von rationaler Natur sei. Was die von Thomas vorgeschlagene Transformation angeht, in der „Substanz“ mit „Subsistenz“ ersetzt wird, so betont diese das menschliche Individuum, ohne jedoch seinen „rationalen“ Aspekt zu verneinen. Der Terminus „Subsistenz“ – nicht zu verwechseln mit „Substanz“, auch wenn beide Termini aus denselben Ursprungspartikeln zusammengesetzt sind – legt den Akzent auf die Autonomie dessen, was subsistiert. Der lateinische Terminus *subsistentia* übersetzte wörtlich das griechische *υπόστασις*, das in der Kultur des Thomas von den griechischen Formeln des Credo stammte, wo es die drei Personen der Trinität bezeichnete, der Terminus *substantia* hingegen das aristotelische *ουσία*. Man könnte auch sagen – jedoch unter Vernachlässigung der begrifflichen Nuancen – dass die *substantia* in Wahrheit die Substanz gemäß der *Kategorien* des Aristoteles war, in denen die *subsistentia* als erste, individuelle Substanz fungierte, d. h. weniger formal als materiell betrachtet wurde (wir erinnern daran, dass es die Materie ist, die im Aristotelismus das Individuelle hervorbringt); die Materie trägt die rationalen Formen, sie individualisiert sie. Thomas führt so die ekstatische Tendenz der Definition von Riccardo zum Individuum zurück, indem er die geistige Öffnung der Vernunft ins „materielle“, eigenverantwortliche Individuum rückbindet. Daran lässt sich ablesen, wie sehr Thomas an der intellektuellen Bewegung teilhatte, die zum Nominalismus führte.

2. Die Abenteuer des λόγος

Die mittelalterliche Diskussion ist von tiefer Bedeutung auch für heute. Die Unterscheidung und das dialektische Verhältnis zwischen den Kategorien des „Individuums“ und der „Person“ sind die Wurzel unseres Verständnisses unseres gegenwärtigen Seins. Heute ist nämlich das, was sich während des Mittelalters als eine Unterscheidung der Vernunft offenbarte, zu einer realen Unterscheidung geworden. Was als unterschiedliche, aber immer noch zusammenhängende Auffassungen ausgedrückt wurde, ist heute vollständig voneinander gelöst. Der moderne Individualismus hat die relationale Dimension der Person annulliert, und zwar weil die Bedeutung des λόγος, der *ratio*, der Vernunft und daher der Rationalität, grundlegend verändert wurde.

Die Entwicklung der Idee der Vernunft, des λόγος, ist wohlbekannt. Im Ursprung, beispielsweise für Heraklit, bedeutet der Terminus λόγος jenes Vermögen zur Vereinigung der unterschiedlichen Wesen, ohne dass dadurch ihre Unterschiede negiert oder reduziert würden. Der λόγος war daher ähnlich aufgebaut wie die ontologische Struktur der Bewegung, wie der Gang einer Substanz vom Punkt A zum Punkt B, aber auch wie eine dialektische Struktur. Der λόγος wurde also nicht als eine in sich begründete Substanz betrachtet. Die Vernunft wurde als Bewegung betrachtet, ein Hin- und Hergehen zwischen den Elementen der Welt, um herauszufinden und auszudrücken, wie sie sich vereinigen, ohne in einer generischen Form zu verschwinden. Das ist der Sinn der heraklitischen Idee des Werdens, des Veränderens, das zum λόγος gehört. Jedes Ding besteht darüber hinaus in einem Netz von Verhältnissen und gründet sich im Inneren durch das Zugehen auf die anderen. Für die Vernunft, für den λόγος, ist nichts isoliert. Denken, vernünftig abwägen sind angemessene Modalitäten des Da-

seins, des Lebens, des Übereinstimmens mit dem Leben des Universums. Die Welt wird so als ein großer, lebendiger Körper erfasst, dessen λόγος die Vernunft globaler Stabilität wäre. Jeder von uns hat an diesem λόγος Anteil, wie gespiegelt findet er sich in der besonderen Aktivität unseres Denkens. Der λόγος eines jeden von uns ist ein „Mikrokosmos“ in der kosmischen und geordneten Aktivität.

Dann kamen die Sophisten, die Sokrates und Platon einen für unsere Kultur entscheidenden Punkt gelehrt haben: unsere Worte haben eine autonome Potenz. Sie sind in der Lage, die Wirklichkeit zu bestimmen, ja Wirklichkeiten zu schaffen, zum Beispiel politische. Die linguistischen Analysen von Platon, insbesondere im Kratylos, betonen, dass unsere Worte, unsere λογοι, nicht in sich abschließen, nicht nur in sich bestehen, sondern eine „Intention“ haben, aufgrund derer sie wahr oder trügerisch sein können.⁸ Die Worte zeigen also nicht unmittelbar das, was sie zu zeigen vorgeben, sondern mittelbar. Aus dieser Erkenntnis wächst die Notwendigkeit, über die Intentionalität der Worte und über ihre Macht, über ihre relative Autonomie nachzudenken. Zugleich wird die Notwendigkeit deutlich, über unser Denken zu urteilen, den λόγος als unseren zu begreifen.⁹ Nach Platon gibt es jedoch einen regulativen Horizont für die Wörter; eine Auffassung, die Aristoteles nicht teilt. Das ist der Grund, warum es notwendig wird, Regeln einer Logik zu erarbeiten. Es ist klar, dass diese Regeln keiner großen Beachtung gewürdigt werden, aber sie erlauben es, bei der Wahrheit zu bleiben, indem sie den Anwendungsbereich der Wörter, die Ereignisse zu zeigen oder auszudrücken vorgeben, einschränken. Der λόγος, so dem logischen Kalkül unterworfen, blieb jedoch theoretisch. Es war seine Aufgabe, zu sagen was ist, zensiert jedoch von dem Bewusstsein um die Unmöglichkeit für das Wissen, das, was ist, in irgendeiner Weise auszudrücken, auch wenn es das, was ist, nicht mit absoluter

Genauigkeit ausdrücken kann. Die Wirklichkeiten fanden sich also eingefaltet zwischen den Gesetzen der Vernunft, während die Vernunft wusste, dass sie sich mit diesen Gesetzen nicht zufrieden geben konnte.

Mit dem Christentum ändern sich die Gegebenheiten.¹⁰ Zu sagen, dass der λόγος Fleisch wurde, ist keineswegs gleichgültig. Selbstverständlich sind die griechischen Quellen des johannitischen λόγος offensichtlich und von den Exegeten bestätigt, sie sind jedoch auch grundlegend umgewandelt. Als der Terminus λόγος heraklitischer Prägung, als dieser Name des Herrn des Universums, der Seele der Welt, sich anschickte, auch den Architekten der Schöpfung zu bezeichnen, d. h. den Sohn, und als man dann sagte, der Sohn sei Fleisch geworden, da kam die Idee auf, dass das Fleisch selbst zur Offenbarwerdung des λόγος dient. Nun war es sicher nicht irgendein Fleisch, aber auf jeden Fall war es Fleisch. Die Struktur des christlichen Sakraments, im Besonderen der Eucharistie, nimmt daher seine absolute Originalität. Die Bewegung der Demythisierung oder der Säkularisierung, die mit den griechischen und hebräischen Kulturen begonnen hatte, findet nunmehr eine gewisse Vollendung. Religion und Vernunft können das Fleisch und die Welt nicht mehr verachten, aber können, ja müssen darin eine Manifestation des Transzendenten, eine Manifestation Gottes erkennen. Gott in der Welt und im Fleisch. Für die Hebräer und die Christen ist die Geschichte heilig. Die dem Platonismus zuneigenden Griechen vermochten hingegen der Geschichte als einer Geschichte des Bundes Gottes mit dem Menschen, mit dem Fleisch, nicht zu trauen. Das Konkrete des Lebens wird von den biblischen Religionen unglaublich geheiligt. Aber riskiert man so nicht, die auf die transzendenten Werte gerichtete Intentionalität der heidnischen Vernunft ihres Sinns zu entleeren? Für die Griechen gilt dies gewiss. Aber diese Antwort überzeugt nicht. Für welche Vernunft

ist ihr Verständnis der geistigen Ausrichtung auf die Transzendenz das einzig mögliche? Es gerät jedenfalls zu diesem Zeitpunkt in eine Krise.

Der Prozess der Demythisierung und Säkularisierung, beginnend mit den Griechen und der biblischen Offenbarung, vertieft mit dem Christentum, hat sich nach dem ersten Jahrtausend so sehr verschärft, dass die Aufgabe der Mythen und die sich steigernde Diesseitigkeit zunehmend der Motor einer Geschichte nach dem Maß des Menschen werden. Der Nominalismus ist der entscheidende Moment in dieser Angelegenheit. Es ist wohlbekannt, dass er aus dem Herzen der Theologie selbst hervorgegangen ist, während des neunten bis elften Jahrhunderts, anlässlich einer Krise hinsichtlich der Bedeutung der eucharistischen Worte, und schließlich, im elften bis zwölften Jahrhundert, bezogen auf die Ausdrücke der theologischen Trinität. Um uns kurz zu fassen und lediglich eines der offenbarsten Beispiele anzuführen, wollen wir hier an die Worte der eucharistischen Weihe erinnern: „Dies ist mein Leib“. Die dogmatische Bejahung lädt dazu ein, dem eucharistischen „Leib“, der zuvor „Brot“ war, eine Art von Wirklichkeit zuzusprechen. Wir sehen: Die Wirklichkeit ist für den Glauben nicht mehr nur noch die sinnliche, aus der wir unsere wissenschaftlichen Begriffe ableiten; vielmehr wird die sinnliche Modalität des eucharistischen Leibes „akzidentell“. Die klassische, aristotelische Epistemologie wird auf diese Weise umgekehrt. Der Glaube fordert, dass die Intentionalität der Sprache grundlegend verwandelt wird. Es ist nicht mehr das Verhältnis zur sinnlichen, unmittelbar gegebenen Wirklichkeit, was als Referenzkriterium gilt, sondern eine Wirklichkeit, die vom Glauben errichtet scheint; die Intentionalität des Glaubens ist in nichts mehr mit der der Sinne zu vergleichen. Dieses Problem übersteigt den Kontext unserer Erörterung. Wir halten jedoch fest, dass die kirchliche Lehre in diesem Zusammen-

hang von größter Bedeutung für die Moderne sein wird, gerade da der wissenschaftliche Diskurs, vom heutigen Standpunkt aus gesehen, mit dem Glauben dasselbe Terrain teilt. Wenn dann die Wahrheit einer Aussage problematisiert und der vorsichtigen und progressiven Forschung der Wissenschaften übergeben wird, wird der Zusammenstoß mit dem Diskurs des Glaubens äußerst heftig ausfallen. Wir beobachten jedenfalls, dass die Gerichtetheit des λόγος auf die Daten der sinnlichen Erfahrung nicht mehr exklusiv eine Sache der Wissenschaften oder der Kirche sind, und dass daher der positivistische Ansatz diskreditiert wird: er dient nicht mehr als Modell für den Realismus der linguistischen Intentionalität gleich welchen Typs.

Mit anderen Worten, das was wir heute auf Italienisch die „significazione“ eines Wortes nennen, auf Englisch *meaning*, auf Deutsch *Sinn*, gewinnt Oberhand über die realistische Intentionalität, *reference* auf Englisch, *Bedeutung* auf Deutsch, und „senso“ auf Italienisch. Die logische, formale oder wissenschaftliche Bedeutung ist von nun an autonom, unabhängig vom ‚realen‘ Sinn, den sie gegebenenfalls am Horizont ihrer Intention avisieren könnte. Das Ergebnis einer solchen Operation der Loslösung der Bedeutung vom Sinn ist, dass die Globalisierung nunmehr die Gelegenheit erhält, entfesselt ihren Gang zu gehen.

3. Die Autonomie der Bedeutung

Die Entdeckung der Autonomie der Sprache im Mittelalter kommt uns möglicherweise nicht sonderlich revolutionär vor. Wir sind seit Jahrhunderten an eine solche Situation gewöhnt. Womöglich ist es eine seit jeher bekannte Situation. Man kann durchaus der Auffassung sein, dass der Mensch schon immer ohne Schwierigkeiten zwischen Bedeutung und Sinn unterscheiden und die Frage stellen

konnte, inwieweit das, was er völlig verständlich sagt, mit dem, was ist, wirklich übereinstimmt. Wenn Platon sagt, dass wir „nicht genau wissen, was wir meinen, wenn wir vom Seienden sprechen“, dann erkennt er an, dass wir nicht wissen, welche Art von Wirklichkeit dem Wort „Seiendes“ und seiner Bedeutung entsprechen könnte. Wenn wir von der „Quadratur des Kreises“ sprechen, dann verstehen wir leicht die Bedeutung eines solchen Ausdrucks, nämlich zu sagen, dass unmöglich so etwas wie eine Quadratur des Kreises existiert.¹¹ Was in der Moderne neu erscheint, ist das Verständnis, dass ein derartiger Ausdruck überhaupt keinen Sinn hat, da man klar empfindet, dass seine Bedeutung die Möglichkeit eines korrelierenden Sinns ausschließt. Die Bedeutung ist jedoch deswegen nicht leer, nicht-seiend. Der mentale Prozess, der hier angewandt wird, ist derselbe wie in der Mathematik. Die Integralrechnung zum Beispiel korrespondiert mit keiner sinnlichen Realität, sie repräsentiert Nicht-Seiendes, abgesehen von einer Apperzeption der Macht des menschlichen Geistes, der von sich entdeckt, dass er Dank dieser Instrumente, die in keiner Weise aus der sinnlichen, positiven Erfahrung gewonnen sind, die Welt verändern kann. Auf diese Weise zeigt sich deutlich ein fundamentaler Unterschied der Intentionalität zwischen der Bedeutung und dem Sinn, ja geradewegs der große Reichtum der Intention der Bedeutung, die nicht auf eine entsprechende Ausrichtung auf einen Sinn angewiesen ist, um fruchtbar zu sein; ein Reichtum, der zu Eingriffen in die Entwicklung einer neuen sinnlichen Welt befähigt. Der Bezug zum Sinn oder zur Wirklichkeit wird somit eingeschränkt. Er ist nicht der einzige, der zum Verstehen der positiven, empirischen Realität notwendig ist. Die Intentionalität auf einen wirklichen Sinn stellt nicht mehr das wesentliche Charakteristikum dar, mit dem der menschliche Geist die eigene wirkende Natur wieder erkennen kann. Von nun an be-

stimmt die Intentionalität der Bedeutung die realistische Intentionalität, und nicht mehr umgekehrt. Damit es einen Sinn geben kann, ist es notwendig, dass es eine Bedeutung gebe, und nicht umgekehrt, denn es kann eine sehr fruchtbare Bedeutung ohne jeden auf sie bezogenen Sinn geben. Dies ist die Entdeckung der Moderne.

Die Erfahrung ist banal. Wenn ich sage: „Hier ist ein Text zum Lesen“, dann hat der Ausdruck eine Bedeutung (ich verstehe, was gesagt wurde) und einen Sinn (ich lese tatsächlich diesen Text der vor meinen Augen liegt). Es ist jedoch anzumerken, dass der Ausdruck dann einen Sinn hat, wenn die Formel, die ihn ausdrückt, korrekt ausgesprochen wird – wenn nicht, dann bleibt das Gesprochene unverstanden, nur ein Geräusch ohne Bedeutung, es spielt keine Rolle für unsere Intelligenz, es ist, als wolle man gar nichts sagen. Das Vermögen des Geistes, seine Fähigkeit, Bedeutungen zu bilden, bestimmt also die Wahrnehmung oder die Annahme eines realen Sinnes, eines Seienden. In diesem Zusammenhang entsteht die eigentliche „kritische“ Perspektive der modernen Philosophie. Kant sagte, dass, bevor wir uns anmaßen können, irgend etwas zu verstehen, es nötig sei, zu überprüfen, was wir wissen können, d. h. was die Struktur unseres Geistes uns aufzunehmen erlaubt, was also eine Bedeutung haben könnte. Einige behaupten, dass diese These von Kant idealistisch sei. Aber in Wirklichkeit ist sie äußerst klassisch. Man kennt den Spruch: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Descartes verwendet in seinen *Regulae ad directionem ingenii* einen Ausdruck, der fast identisch mit dem von Kant ist. In Wahrheit ist es die Moderne, die jene einschränkende Bedingung des Wissens ernst genommen hat, die die antike Tradition lediglich als „mögliches“ Charakteristikum des Intellekts betrachtete.

Ich sagte *einschränkende Bedingung*. Man könnte aber genauso gut das Gegenteil sagen: Bedingung zur unbe-

schränkten Aufnahme der Realität. Denn die Mathematisierung, in der der menschliche Geist die Formen seines Vermögens ausprägt, ist per definitionem allumfassend. Das wird von dem modernen Übergang von einem aktuellen Unendlichen zu einem möglichen Unendlichen bestätigt, d. h. zu einem Unendlichen, das niemals die Bewegung der Vernunft abschließt, sondern das ihm im Gegenteil mehr Kraft und Impetus gibt, ein ungreifbares Unendliches, ohne das es keinen Dynamismus der Vernunft gäbe. Ein solches Unendliches ist nicht darstellbar, es sei denn in einer mathematischen Formel, die eine Bedeutung, aber keinen Sinn hat.

Wenn man sagt, dass die Moderne eine Epistemologie der Repräsentationen entwickelt hat, dann sagt man vielleicht nicht die ganze Wahrheit. Die modernen Repräsentationen sind keine Spiegel der Wirklichkeit in den statischen Formen unseres Geistes, sondern seine Wieder-Herstellung nach neuen Kriterien, oder Kriterien, die nicht nur aus der objektiven oder abgeschlossenen Wirklichkeit stammen, sondern Kriterien der Bedeutung, im Dienste einer zu erschaffenden Wirklichkeit, einer Wirklichkeit, die es noch nicht gibt, aber die hervorgebracht werden kann. Für die Modernen wird die Wirklichkeit also wieder-hergestellt nach den Schemata, für die dem menschlichen Geist die vollständige Verantwortung zukommt. Es sind jedoch nicht diese Schemata, welche die Wirklichkeit bestimmen. Wenn man weiterhin urteilt, dass die Epistemologie der Moderne eine Epistemologie der Repräsentationen sei, so muss man hinzufügen, dass es Repräsentationen von umzusetzenden Vorhaben sind, nicht von bereits getanen Dingen. Sie sind auf die Entdeckung einer neuen Welt gerichtet.

Oft wird gesagt, dass die Moderne die Wirklichkeit subjektiviert habe. Das ist nicht falsch, aber es ist auch nicht wahr. Die Moderne hat offenbar Aspekte der Wirklichkeit offen gelegt, die die Antike aufgrund ihrer Epistemologie,

die sich als realistische verstand, nicht kennen konnte. Die moderne Subjektivität war sicherlich auch gewollt als Kontrast zur Antike, die ihr Wissen als objektiv und kontemplativ ausgab. Sie hat offenbart, dass die Antike nicht wusste, was sie tat, dass sie bereits Konstruktionen der Wirklichkeit entwickelte, jedoch mit unkritischen geistigen Schemata, die man der Realität für angemessen hielt, die jedoch nichtsdestoweniger Rekonstruktionen waren. Das moderne Denken weiß, dass es die Wirklichkeit rekonstruiert, dass es sie entsprechend unserer menschlichen Bedürfnisse rekonstruiert. Die Antike wusste es nicht. Sie glaubte sich realistisch. Aber die Moderne enthüllt, dass sie es keinesfalls war. Die Ausarbeitung der ontologischen Kategorien der Antike war nichts anderes als die Entwicklung von Schemata, mit denen sich dem Maß und dem Vermögen des Geistes angemessene Darstellungen des Wirklichen schaffen ließen. Aber man bemerkte es nicht. Man akzeptierte nicht, dass der spontane Positivismus in Frage gestellt werden muss, dass die Vermittlungen als solche reflektiert werden müssen.

Die Wahrheit ist, dass die Wirklichkeit seit jeher interpretiert wurde. Alle Sprachen, eingeschlossen die Sprache der klassischen Ontologie, sind bestrebt, gültige Interpretationen der Wirklichkeit zu geben. Es kommt also darauf an, eine Krieteriologie der Bedeutungen und der Schemata zu entwickeln, die es erlauben, sich dem Sinn der Dinge anzunähern. Und deshalb wurden, am Beginn der Neuzeit und zum ersten Mal in der Geschichte des Denkens, Traktate zur Methodologie der wissenschaftlichen Vernunft herausgebracht; man nehme das *Novum organum* von Francis Bacon oder den *Discours de la Méthode* von René Descartes, dem um ungefähr 20 Jahre die *Regulae* vorausgingen, die nahezu gleichzeitig mit dem Text von Bacon erschienen.

Daraus folgt die Mathematisierung des Wissens. Ich erinnere in aller Kürze daran, dass der Terminus *mathesis* so-

viel bedeutet wie „Unterrichtung“, was das Zusammenkommen des Lehrers und der Schüler in einer gemeinsamen Form bedeutet, die der Lehrer explizit kennt, und die die Schüler in irgend einer Weise in sich selbst wiederfinden müssen. Jedes Unterrichten ist also eine Art Ableitung der platonischen *anamnèsis*. Hier taucht das Thema des *λόγος* wieder auf, von dem ich zu Beginn dieses Beitrags sprach, mit einer Bedeutung jedoch, die durch meine Erläuterungen viel präziser geworden ist. Der *λόγος* ist eben genau der Bedeutung und nicht dem Sinn zugehörig. Er ist ein Ausdruck des menschlichen Geistes und wird nicht *a priori* von der Wirklichkeit bestimmt, die vielmehr er *a priori* bestimmt. Somit nimmt die Moderne mit großer Gewissenhaftigkeit das Erbe der allgemeinsten unitarischen Theologie auf. Das Wort geht hervor aus dem väterlichen Ursprung, der sich in ihm ausdrückt und der dann in ihm den Menschen nach seinem Bilde erschafft. Von nun an wird es aber der menschliche Geist sein, der erschafft. Man sieht nicht mehr, warum man einen göttlich väterlichen Ursprung des *λόγος* setzen soll. Der Mensch ist der Vater der eigenen Rationalität, in der jede Realität als bedeutende hervorgebracht werden kann, um dann einen Sinn zu erhalten.

4. Das Ende des Menschen

Für den Okzident in seinem spontanen Rationalismus ist die edelste Eroberung des Menschen die Kenntnis der Dinge, und vor allem ihrer Ursachen, um sie verändern zu können und um so die Welt passender für unsere Träume zu machen. Für den Okzidental ist die Welt nicht mehr ein Schicksal. Auch der Mensch ist nicht mehr einem Schicksal unterworfen, das sich ihm unwiderruflich auferlegte. Er ist für alles verantwortlich, auch für sich selbst. Der

Mensch ist fähig, sich zu steuern, sich grundlegend umzuändern, und zwar auch physisch, wie wir heute wissen, was jedoch weniger von Bedeutung ist als die geistigen Steuerungen, die an das rühren, was unser Eigenstes ist. Die moderne Unternehmung wirft jedoch eine Frage auf, die Heidegger in seinen Kursen und Vorlesungen über das Wesen der Vernunft herausarbeitet. Gegenüber welcher Sache, oder gegenüber wem, muss der Mensch Rechenschaft ablegen über sein Handeln, also seine Taten begründen? fragt Heidegger. Gegenüber den Wissenschaftlern? Gegenüber den Journalisten? Selbstverständlich, so erklären die für die Wissenschaften und für die Zeitungen Tätigen, also die Spezialisten der Welt der Repräsentationen. Die Antwort von Heidegger lautet, dass für die Moderne gegenüber der menschlichen Vernunft Rechenschaft abzulegen sei. Nun ist die Vernunft jenes menschliche Vermögen, das in der Lage ist, neue Welten zu schaffen, mit der Bedingung jedoch, dass dabei den Forderungen der logischen Kohärenz entsprochen wird. Die guten Repräsentationen der Welt sind nicht beliebig, sie sind keine Phantastereien. Auch wenn ihr Kriterium nicht das ist, was ist, so ist es das, was sein soll und was wir wirklich werden lassen, eine Handlungsmöglichkeit in der Welt und mit der Welt. Wir wissen, dass unsere Repräsentationen manipuliert, verbogen und verbessert werden können, je nach Wissensstand, nach den Meinungen und Optionen dieser und jener. Unsere Welt wird somit jenen anvertraut, die nicht davon ausgehen, dass es eine Wahrheit an sich gebe, die als Kriterium unserer Behauptungen zu gelten habe, die jedoch fähig sind, erfolgreich in den Lauf der Welt einzugreifen. Heidegger hat hervorgehoben, dass der Leibnizsche Ausdruck „Rechenschaft ablegen“ bedeutet, dass dem Menschen selbst Rechenschaft abzulegen sei, nicht irgendeinem Menschen. Der moderne Mensch ist auf Bedeutungen fixiert, allmächtig, er hält seine Projekte nicht für bereits gegebene

Realität, ja es gibt für ihn nicht, was er definitiv als gegeben anerkennen würde.

Das Ergebnis dieses Verlaufs der Kultur und des Selbstverständnisses des Menschen war die Krise des Humanismus. Wenn nichts mehr besteht, wenn selbst der Mensch nicht mehr besteht, dann ist die Frage des „Menschen“ gelöst worden durch die eigene Leere der Bedeutung.¹² Im übrigen haben die Kriege der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit furchtbarer Macht gezeigt, dass in der Tat der Mensch nicht mehr existiert, sondern nur noch die Unternehmen der Rüstungsindustrie. Die Reaktionen des Existenzialismus wiegen nichts gegenüber der Macht der Industrie, des Konsumismus, wie wir heute sagen würden. Jean-Paul Sartre ist sehr angenehm im Theater, aber wer hat die gesamte Einleitung von *Das Sein und das Nichts* gelesen? Während der goldenen Jahre des Pariser Strukturalismus war der Ausdruck Mode, „das *Es* denkt in mir“, ein wenig in der Art des Freudianischen Unbewussten, welches Zweifel hervorrief an der Bedeutung jedes Gedankens eines Individuums. Der für seine Gedanken verantwortliche Mensch war von der Szene verschwunden. Die Idee eines allen vorbestimmten Schicksals gewann immer größeres Gewicht, nicht des antiken Schicksals, von dem die Moderne uns befreit hat, sondern eines neuen Schicksals, das sich dem Menschen auferlegte, das ihn annullierte, ihn zunichte machte. Der Mensch erschien wie der Zufall eines Schicksals ohne Sinn. Die Strukturalisten dachten jedoch nicht, dass auch sie nur ein Zufall im historischen Schicksal waren. Für sie war der Mensch jedenfalls tot, oder besser gesagt: er hatte nie gelebt. Er war nur eine Illusion, eine Repräsentation seiner selbst, ein Schauspiel für sich selbst, für Narziss. Und man begann, den Menschen auszurechnen, ihn in mathematische Gleichungen zu setzen, mit Levy-Strauss zum Beispiel, der die Mythen der ganzen Welt in Algorithmen an-

ordnete und damit das Menschliche auf ein formales Kalkül reduzierte.

Der Strukturalismus und seine anti-humanistische Ideologie war offenbar eine Möglichkeit für den Menschen – sie ergab sich aus der geschichtlichen Bewegung, aus einer Bewusstwerdung, dass die Bedeutung unserer Termini frei von Sinn sei, willkürlich, oder zumindest von den jeweiligen Kulturen konstruiert, ohne wirklichen, „objektiven“ Sinn als einer transzendenten Voraussetzung des Verstehens. Dieselbe anti-humanistische Perspektive scheint den Anthropologien zugrunde zu liegen, die den Menschen entsprechend der verschiedenen Wissenschaften erfassen, heute biologisch oder psychologisch, stets mit einem empirischen oder positivistischen *a priori*, etwa wenn man zu der Auffassung gelangt, dass beispielsweise das Bewusstsein lediglich Ergebnis eines elektrischen Phänomens sei (das was ist, aber nicht nur ...).¹³

Die Globalisierung, von der heute gesprochen wird, ist vom selben Typ, heimtückischer jedoch insofern, als der Mensch in ihr keine Erklärung seiner selbst mehr sucht, im Gegensatz zum Strukturalismus, der mit dem Hinweis schloss, dass der Mensch eben keinen Sinn habe. Die Globalisierung stellt sich nicht die Frage nach dem Sinn des Lebens, nicht einmal, um zu sagen, dass es keinen habe. Sie ist zufrieden, automatisch zu funktionieren, und sie bringt uns in ihr Paradies, trotz unseres schlechten Willens. Heute geht es darum, den Handel zu organisieren, das Reich des Habens, ohne das, wie verkündet wird, die anderen Werte wie Macht und Geltung nicht zählen. Die Entscheidungen des Strukturalismus zeigen das Leben des Menschen in wenig origineller Weise. Sie wiederholen die Moderne, wobei sie jedoch die moderne Idee des Individuums unterschlagen, sie übertreiben und steigern das Ungleichgewicht der Moderne. Die Entscheidungen, die von der heutigen Globalisierung ausgehen, haben eine sehr

ähnliche Bedeutung, bergen aber viel größere Gefahren für den Menschen, da sie unausgesprochen bleiben.

Die Globalisierung scheint zwei miteinander verbundene Aspekte zu haben, einen finanziellen und einen informativen. Die Globalisierung der Information ist die spektakulärere, daher die einfacher zu erfassende. Man glaubt heute, alles über alles wissen zu können. Dazu fällt mir aber gleich die Kritik ein: man weiß so sehr alles, dass man am Ende anerkennen muss, dass man wenig von dem weiß, was wahr ist, nichts Präzises und der menschlichen Komplexität Entsprechendes – auch deshalb, da man keine Zeit hat, die aktuellen Ereignisse gründlich zu studieren und in korrekter Weise darzustellen. Eine Regel der formalen Logik besagt: „die Extension eines Begriffs verhält sich umgekehrt proportional zu seiner Intention“, was soviel bedeutet wie: je intensiver und reicher an Bedeutung eine Sache ist, desto weniger ausgedehnt ist sie, d. h. sie gilt für weniger Lebendiges; je mehr Bedeutungen sie hat, desto weniger Sinn hat sie. Nun ist die heute erhaltene Information meist arm an Bedeutung, ohne jedoch reich an Sinn zu sein – im Gegenteil! Im Lichte der hier getroffenen Unterscheidung zwischen „Bedeutung“ und „Sinn“ erscheint die heutige kulturelle Situation verworren, besorgniserregend, um nicht zu sagen tragisch. Sie hat kaum Bedeutung, und wenig Sinn. Die Geschichte der Menschheit ist vermutlich konstant. Die Kultur gehörte immer nur wenigen. In der heutigen Zeit steht Information allen zur Verfügung und ist daher wenig kulturell – so werden etwa die interessantesten Fernsehsendungen zu unmenschlichen Tageszeiten gesendet. Die Masseninformaton ist grob und bedient sich wirkungsvoller Reize: Geld im Fall der Spiele, die sehr teuer sind, auch wenn sie nicht zu den herausragenden Manifestationen der Kultur gezählt werden können; oder Science-Fiction-Filme, in denen Gewalt herrscht.

Die Notwendigkeit, Masseninformaton mit geringen

Kosten anbieten zu können, führt dazu, dass man die Aufmerksamkeit so vieler Menschen wie möglich erregen muss. Da die Kultur gering ist, sucht die Information also das Aufregendste und Erschütterndste. Da diese Gefühle nur einen Augenblick dauern, muss man eine hohe Dosis verabreichen und besonders die Angst stimulieren, die vermutlich unser grundlegendstes παθος ist – so dachte jedenfalls Spinoza in seiner Betrachtung der tragischen Seele des Menschen. Wir bleiben immer Kinder, die einen Moment lachen und im nächsten Moment weinen, um kurz darauf wieder zu lachen, ohne uns in einem einheitlichen Gefühl aufzuhalten. Die Angst jedoch ist ein Grundgefühl. Sie belebt all unsere Forderungen als Individuen, für die personalisierte und positive Beziehungen nicht mehr möglich sind. Alle Beziehungen müssen formelle und ständig kontrollierte sein. Die journalistische Information braucht die Angst, um gelesen zu werden. Darüber hinaus ist die Angst unser tägliches Schicksal geworden, das von ökonomischen Bedürfnissen geformt wird. Ernsthafte menschliche Beziehungen sind heute solche eines Kampfes um den Sieg, oder um der Konkurrenz Einhalt zu gebieten.

Das Tragische der heutigen Kultur wird in einigen Ausdrücken deutlich, die erst jüngst Eingang in unseren Wortschatz gefunden haben. Nehmen wir beispielsweise den Ausdruck „Echtzeit“. Er wird heute oft verwendet. Aber was könnte er bedeuten? Er bezeichnet eine völlig unreelle Zeit, da sie außerhalb jeder Dauer liegt, eine ganz augenblickliche Zeit, einen Augenblick ohne Vergangenheit oder Zukunft, die ihn bestimmten, einen Augenblick des reinen Gefühls ohne Tiefe, ohne Zusammenhalt. Hier findet sich ein Aspekt der geistigen Haltung des Wissenschaftlers: für den Wissenschaftler zählt nicht die Wirklichkeit, sondern die Wirksamkeit seiner Analysen, seiner Synthesen und Erfindungen, je nach den Wünschen des Augenblicks, die ihn in die eine oder die andere Richtung

lenken. Die Wege der Wissenschaft sind selbstverständlich gut organisiert. Es gibt jedoch viele dem Zufall geschuldete Entdeckungen, die sich als grundlegend herausgestellt haben, als wegweisender denn viele der „wissenschaftlich“ hergeleiteten Schlussfolgerungen.

Betrachten wir nun die finanzielle Globalisierung, die hingegen alles andere als spektakulär ist. Sie bleibt einigen wenigen unbekanntem Käufern und Verkäufern an den Börsen vorbehalten, Personen, die wissen, wie man sich in unauffällige und bescheidene Steuerparadiese begibt, die über das technische Wissen verfügen, das es ihnen erlaubt, in „Echtzeit“ mit enormen Geldsummen zu spielen, was so viel bedeutet wie: auf der ganzen Welt zur gleichen Zeit. Diese Finanzbewegungen oder -flüsse haben, sich selbst überlassen, als bestimmendes Kriterium die Profite. Es heißt, dass ihre sozialen Auswirkungen ihnen selbst gleichgültig seien und dass es Aufgabe der Politik und der Gerichte sei, den internationalen Handel zu regulieren und seine Früchte in gerechter Weise auf der Welt zu verteilen. Die Wirklichkeit ist jedoch komplexer. Die Finanzbewegungen sind sehr abstrakt, ihre Vorzüge sind nur schwer zu ermitteln und bleiben ambivalent. Die Verlagerung einfacher Arbeiten von den reichen Ländern in die armen Länder hat Auswirkungen auf den Arbeitsmarkt der reichen Länder und ist daher Ursache für zahlreiche Proteste. Zugleich sind sie Quelle für zunehmenden Reichtum in den armen Ländern, für den diese jedoch einen hohen Preis zahlen. Das Problem ist, dass die Anstrengungen zur internationalen Regulierung, wie sie idealerweise von der Politik und einer übernationalen Gerichtsbarkeit organisiert würden, nicht über die Mittel verfügen, die sie für diese Anforderungen benötigten. Da es sich hier um supranationale ökonomische Prozesse handelt, haben die noch nationalen Politiken und Rechtssysteme eines einzelnen Landes darauf keinen Einfluss. Das nunmehr sich ergebende Prob-

lem betrifft also die Verbindung des Ökonomischen mit dem Politischen.

5. Anthropologische Strukturen

Wir sind von der klassischen Definition des Menschen als „vernünftigem Wesen“ ausgegangen, oder besser als „vernunftbegabtem Wesen“, da nicht der ganze Mensch vernünftig ist, wie das die Universalgeschichte und die Geschichte eines jeden von uns zeigt. Aber allen Menschen ist es möglich, vernünftig zu werden. Man kann sagen, dass der Mensch die Vernunft nicht verachtet, er ist ihr zugetan. Was aber ist die Vernunft? Wir müssen anerkennen, dass im Westen – und aufgrund seines Erfolges über das schicksalhafte Diktat der Natur auch in der ganzen Welt – alle Menschen am Wohlstand teilhaben möchten, den die wissenschaftliche Rationalität ermöglicht hat. Dieses Modell hat sich im Westen entwickelt, aber eine derart allgemeine und abstrakte Form erhalten, dass es überall funktionieren kann. Es entstammt einer geistigen Geschichte, in der es tiefe kulturelle Brüche hervorgerufen hat. Wenn es woanders kritiklos übernommen würde, so führte dies mit hoher Wahrscheinlichkeit auch zu einer schwerwiegenden Beeinträchtigung vieler anderer Kulturen. Dieser Punkt ist entscheidend. Dem heutigen Modell der Globalisierung fehlt der Respekt vor den Besonderheiten der von ihren jeweils eigenen Geschichten geprägten und in ihnen lebenden Menschen.

Heidegger hat, wie viele andere Autoren, den Projektcharakter der modernen Wissenschaft hervorgehoben, dem vollkommenen Ausdruck des Bildes, das der moderne Mensch von sich selbst hat. Das Mögliche ist für den modernen Menschen wirklicher als das reale Faktum. Wir müssen anerkennen, dass dieses Entleeren der Substanz des Men-

schen und der Welt von allen Werten – wobei wir als Substanz im klassischen Sinn das seiner selbst gewisse Sein bezeichnen – das Wissen in unglaublicher Weise hat voranschreiten lassen, etwa in der Medizin, und dies zum Nutzen aller. Das Wesen der Wissenschaft liegt deutlicher als je zuvor in der Forschung, nicht mehr im vorhandenen Wissen.¹⁴ Daher kommt die Krise des Konzepts der Wahrheit, die nicht mehr ein erreichtes Ergebnis ist, sondern eine Aufgabe, die per definitionem offen ist. Der Westen lehrt die ganze Welt diesen projektiven Humanismus, der auch Ausdruck seines Selbst-Bewusstseins ist, seiner Art, die eigene Identität wahrzunehmen und zu entdecken.¹⁵ Aber als Ergebnis hat die Gegenwart jedes substanzielle Gewicht verloren, weil sie lediglich wie ein Gebrauchsobjekt behandelt wird, ein Mittel, um andere Güter zu erobern, die wiederum als Mittel für weitere Forschungen genutzt werden, ohne Ende. So fühlt sich der Mensch ohne Fundament, zerbrechlich. Er schließt sich daher in die Schale der eigenen Individualität ein, die Beziehungen zu den anderen werden rein formell, funktional. Der Humanismus gerät in eine Krise, seine Grundlagen werden ihm entzogen.

Die gegenwärtige Betonung einer Individualität ohne Persönlichkeit hat tiefgreifende Auswirkungen. Der Bereich der menschlichen und personalisierten Beziehungen reduziert sich auf das Elementare, d. h. auf das Haben, das Besitzen. Der Reichtum wird zum kanonischen Ausdruck der Gegenwart, mit einigen Konsequenzen für das Können und die Geltung. Bereits 1932 beklagte Emmanuel Mounier in seinem Artikel „Die Renaissance wiederholen“ die Schwäche der gegenwärtigen Gesellschaft, die den persönlichen, riskanten Einsatz in der Welt und insbesondere in der Politik ablehnt.¹⁶ Geltung findet ihren Ausdruck heute in dem Willen, zu können, und zwar mittels der Aneignung von Reichtümern. Das Haben ist heute mehr als je der problematische Zweck des Seins. Gott ist tot, der

Mensch ist tot, und ich fühle mich auch nicht besonders gut, wie Woody Allen sagte.

Giacomo Marramao hat kürzlich ein anregendes Buch mit dem Titel *Passaggio a Occidente*, „Übergang zum Westen“¹⁷, vorgelegt, in dem sich auch eine breit angelegte Meditation über das Thema *Philosophie und Globalisierung* findet. Seine Perspektive ist die einer Rekonstruktion der Geschichte, die zum Heute geführt hat, einem westlichen Heute. Der Autor wendet sich u. a. gegen Serge Latouche, der kurz zuvor ein Buch mit dem ähnlichen Titel *L'occidentalizzazione del mondo*, „die Verwestlichung der Welt“, geschrieben hatte.¹⁸ Für Latouche folgt die ganze Welt dem Kanon des westlichen Wissens, in dem alles der Berechnung und der wissenschaftlichen Planung unterworfen ist, und der insbesondere nur Menschen in Konkurrenzsituationen kennt, ohne jede Solidarität unter den Menschen, unter den Personen. Aufgrund einer Verweltlichung des Heils, das im christlichen Glauben in der persönlichen Beziehung zu Gott liegt, für das zu sorgen heute jedem selbst überlassen bleibt, ist die Welt gefährlicher geworden, als sie jemals war. Marramao findet, dass das Konzept der „Verwestlichung“ auf diese Weise falsch gesehen wird. Die Geschichte der Säkularisierung ist sicher eine Determinante, aber man müsse vielmehr den Hinweisen Heideggers nachgehen, für den „Westen“ „Fall“ oder „Untergang“ bedeutet, insbesondere „Untergang des Seins“. So erklärt sich der Titel des Buches *Passaggio a Occidente*. Der Westen gehört allen. Es soll gezeigt werden, wie die ganze Welt in den Untergang des Sinns gleitet. Die Globalisierung wäre so als der Verzicht auf alle kulturellen Bedeutungen zu verstehen, um sie durch mehr oder weniger willkürliche zu ersetzen, mehr in Übereinstimmung mit dem menschlichen Augenblick, der „Echtzeit“, einer Gegenwart ohne Vergangenheit oder Zukunft, ohne Überliefe-

rung und ohne Kultur. Das ist der Grund, warum die Globalisierung in den unterschiedlichsten Kulturen so gut funktioniert. Sie ist wie ein Netz, in dem die persönliche Besonderheit der Elemente nicht mehr viel zählt, in dem jedes Wesen leicht durch ein anderes, in der Produktionskette ebenso kompetentes, ausgewechselt werden kann.

Es fehlt nicht an Bemühungen, diese Situation zu überwinden. In streng philosophischer Hinsicht müsste darauf geachtet werden, nicht dem Glauben zu verfallen, eine Definition des Menschen könne in angemessener Weise alles zum Ausdruck bringen, was er ist. Darüber hinaus ist der Mensch kein „fertiges“ Wesen, kein in sich geschlossenes Individuum, um das man nur herumzugehen brauchte, um es vollständig zu erfassen. Der Mensch als Person widersteht seiner Festlegung in einem Wesen, das für ihn zur absoluten Norm erhoben werden könnte. Die heutige Anthropologie muss vielmehr die menschlichen Anstrengungen beschreiben, eine Phänomenologie seines sich In-der-Welt-Zeigens, der Offenlegung seines dynamischen Wesens sein. „Gegenstand der anthropologischen Forschung muss nach unserer Auffassung der Mensch in seiner tatsächlichen Lebensgestaltung sein, d. h. in der konkreten Konfiguration seiner Existenz, im Ineinanderwirken seiner vielfältigen Erfahrungen, Handlungen und Verhaltensweisen, kulturellen Prägungen und persönlichen Unternehmungen: all dies kann dazu beitragen, die Art und Weise zu erkennen, in der sich der Mensch in seiner Totalität offenbart.“¹⁹

Hannah Arendt hat in einer Arbeit, die der Phänomenologie würdig ist, auch wenn sie darin ihrem Lehrer Heidegger widerspricht, eine sehr reiche Vision des heutigen Menschen entfaltet, die mir der Wirklichkeit sehr nahe zu kommen scheint. Nach ihrer Auffassung ist der moderne Mensch ein *homo faber*, ein Mensch, der sich planmäßig eine neue Welt errichtet, besser nutzbar und schöner. Eine solche Anstrengung hat jedoch eine eigene Finalität, eben

das Errichten einer neuen Welt. Die gegenwärtige Gesellschaft hat dem *homo faber* das Schicksal des *homo laborans* übergeordnet, für den jedes Ergebnis nur einen Ausgangspunkt für neuen Fortschritt bedeutet, ohne Ende. Damit wird auch das Ende der Finalität selbst geopfert, was das Ende des Sinns bedeutet. Heute dienen die Instrumente dazu, andere Instrumente zu schaffen. "Wenn weltliche Gegenstände nicht mehr primär auf ihren Gebrauchscharakter angesehen und in ihrer Nützlichkeit beurteilt werden, wenn alle Dinge stattdessen zu den mehr oder weniger beliebigen, jederzeit auswechselbaren Nebenprodukten des Produktionsprozesses geworden sind, durch die sie entstanden sind, wenn das Endprodukt des Produktionsprozesses nicht mehr der Endzweck ist und der erzeugte Gegenstand nicht mehr gleichsam zur Ruhe kommt in einer Verwendung, die im Vorhinein festgelegt war, sondern dazu dienen muss, „etwas anderes zu produzieren“ – dann ist es mit dem Nützlichkeitsprinzip in der Tat nicht mehr weit her; es ist kein „absoluter“ Wert mehr, sein Wert ist zweitrangig, und eine Welt, die keine primären Werte enthält, kann auch keine sekundären enthalten."²⁰ Diesen Gedanken von Hannah Arendt sollten wir festhalten als Erinnerung und als Forderung, kritisch zu bleiben gegenüber unseren gegenwärtigen Gesellschaften, die sicher andere Möglichkeiten der Humanisierung bereit halten, die aber ebenso von einer für den Menschen zugleich glorreichen und tödlichen Mentalität zerstört werden könnten.

Ich schließe mit einer Bemerkung zur Demokratie: diese stand im Zusammenhang mit den Beziehungen der Personen innerhalb der Staaten. Heute sind die Staaten in einer Krise, da die Demokratien in einer Krise sind. Sie sind es, da die Beziehungen der Personen in radikaler oder jedenfalls völlig neuer individualistischer Weise organisiert und gelebt werden, auch wenn diese den im Nominalismus entstandenen Möglichkeiten entsprechen. Aber die Erörterung

dieses Punktes würde ein anderes Referat notwendig machen.

Anmerkungen

¹ *Aristoteles*: Nikomachische Ethik, 1140a24–28.

² *Aristoteles*: Politik, I 2 (1253a9–10); wörtlich: „Nun ist aber einzig der Mensch unter allen animalischen Wesen mit der Sprache (λόγος) begabt“.

³ *Aristoteles*: Politik, I 2 (1253a3).

⁴ In seiner Einleitung zur Publikation eines kürzlich durchgeführten Kongresses über Emmanuel Mounier schreibt Virgilio Melchiorre, dass „Mounier am Beginn des Gesprächs über den Menschen entschieden festhält, dass sich von der Person keine „wahre Definition“ geben lässt. Und auch am Ende, ein Jahr vor seinem Tod, wiederholt er, dass die Erfahrung des persönlichen Lebens in die Kenntnis der wesentlichen Strukturen ein Prinzip von Unvorhersehbarkeit hineinbringt und damit die Unmöglichkeit einer abschließenden Festlegung. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Philosophie nicht methodisch streng sein könnte, aufmerksam gegenüber ihren Konzepten und ihrer Ordnung. Es handelt sich nur darum, „darauf hinzuweisen, dass die Erfahrung der Person stets jede formale Festlegung übersteigt: die Ausrichtung auf ein absolutes Wissen, die jeder systematischen Ausrichtung innewohnt, muss, wenn sie ein abgesondertes, endliches Bewusstsein kreuzt, unvermeidbar jedes konzeptionelle Gebilde der Vorläufigkeit aussetzen“ (V. Melchiorre: Mounier, per un'ontologia della persona, in: *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 98 (2006) 215–236 (219–220)).

⁵ Daher die scharfsinnigen Beobachtungen von Franco Riva: „Die Ethik ist ein Übergehen, und die Person bildet sich nicht aus sich, sondern im Überschreiten. Die Person ist eine permanente Öffnung, mehr noch: zwischen der Person und der Öffnung, oder besser: zwischen der Person und der Aufnahme, bildet sich eine feine Solidarität, bis zur Grenze der Ununterscheidbarkeit. Und die Aufnahme ist bereits ein ethischer Begriff.“ (*Fr. Riva: Oltre il riconoscimento. Mounier, Marcel e il pensiero dell'altro*, in: *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 98 (2006) 291–335 (314)). Dass die heutige globalisierte Kultur ein Problem mit der Ethik hat, dürfte niemandem verborgen geblieben sein.

⁶ „[und der Entwicklungsbegriff ist eine zwangsläufige Konsequenz dafür, dass] die Erkenntnis der Natur sich auf Prozesse verwiesener sah, welche die herstellende Genialität von Homo faber im Experiment nachgeahmt und nachgemacht hatte; die im Experiment begegnende Natur ist in der Tat ‚ein Prozeß‘, und die im Experiment auftauchenden Naturdinge sind nichts als Funktionen oder Exponenten dieses Prozesses.“ (H. Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Piper Verlag, 1981, 2. Auflage, S. 289.

⁷ Diese Interpretation des „Geborenwerdens“ wird von Heidegger aufgegriffen.

⁸ *Platon*: *Kratylos*, 385a–387b.

⁹ Der heraklitische λόγος ist keine Substanz, keine für sich seiende Wirklichkeit, sondern „die“ Realität als Bewegung aller Dinge im κόσμος. Für Platon gehört der λόγος zum νοῦς, bleibt aber getrennt, eine psychologische Funktion, die auf die ewigen, unbeweglichen Ideen ausgerichtet ist. In der Ideengeschichte hat Platon Heraklit besiegt. „Die Philosophie der Trennung von Platons Vernunft-Logos scheint das Schicksal des Okzidents bestimmt zu haben, viel mehr als die unitaristische Philosophie des Intelligenz-Logos Heraklits. Der Okzident hat offenbar die reine Rationalität des *logos ratio*, der mit Hilfe der Wissenschaften analysiert und unterscheidet, dem von Heraklit aufgezeigten Weg vorgezogen, der die Wirklichkeit in einer ebenso rationalen wie irrationalen Weise betrachtet“ (M. Fattal: *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, Mailand, Vita e Pensiero [Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi], 2005, 69).

¹⁰ Es wäre angemessen, das Werk des Stoizismus zwischen dem klassischen Griechenland und der lateinischen und schließlich christlichen Welt zu kommentieren. Ich zitiere nur einen sehr klaren Passus von Michel Fattal: „Im Unterschied zu Parmenides, Platon und Aristoteles trennen die Stoiker die Sprache vom Sein und vom Werden, d. h. sie trennen die Bedeutung der Wörter vom ontologischen Horizont [d. h. dem Sinn], von dem sie sich abheben. Es ist nicht notwendig, dass die Sprache vom Sein komme und dieses ausdrücke: der *logos* enthüllt nicht immer das Sein, sondern er ist das Instrument seiner logischen Darstellung.“ (M. Fattal: *Ricerche sul logos*, 160). In gewisser Weise nimmt der Stoizismus also den Nominalismus vorweg.

¹¹ Aristoteles gibt als Beispiel den Ausdruck „Tragelaphos (Bockhirsch)“ (s. *Aristoteles: Lehre vom Satz*, 1 16a16). Nach der Zwei-

ten Analytik, II 7 (92b29–30), „[kann man] auch dem Nichtseienden eine Bezeichnung geben „.

¹² Guiseppa Limone stellt fest, dass „die zeitgenössischen wissenschaftlichen Theorien (und ebenso die philosophischen Arbeiten, die sich darauf beziehen, vor allem mit „biopolitischer“ Ausrichtung) in ihrem Bemühen, anerkannte erkenntnistheoretische Kategorien zu verwenden, die *Zoè*, den *Bios* und das *Individuum* kennen und benutzen, aber, wie in prästablierter Harmonie zwischen den kognitiven Möglichkeiten, stets die „Person“ auslassen. Diese Theorien verzichten auf die „Person“ als wissenschaftliches Konzept, weil es für sie nicht brauchbar ist. Sie lehnen es als axiologisches Konzept ab, da es nicht zu der Non-Normativität der Wissenschaften passt.“ (G. Limone: *Persona. La pietra scartata dai costruttori di teorie. La paradoxía di un'idea radicale come contraddizione virtuosa*, in: *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 98 (2006) 399–415 (415).

¹³ Vgl. die *Philosophy of Mind*, die Bibliografie hierzu ist uferlos.

¹⁴ „Die entscheidende Entfaltung des neuzeitlichen Betriebcharakters der Wissenschaft prägt daher auch einen anderen Schlag von Menschen. Der Gelehrte verschwindet. Er wird abgelöst durch den Forscher, der in Forschungsunternehmen steht. Diese und nicht die Pflege einer Gelehrsamkeit geben seiner Arbeit die scharfe Luft. Der Forscher braucht zu Hause keine Bibliothek mehr. Er ist überdies ständig unterwegs. [...] Der Forscher drängt von sich aus notwendig in den Umkreis der Wesensgestalt des Technikers im wesentlichen Sinne. So allein bleibt er wirkungsfähig und damit im Sinne seines Zeitalters wirklich.“ (M. Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*, in: ders.: *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann Verlag, 1950, S. 78).

¹⁵ Die Idee ist nicht weit von der Heideggers entfernt, für den die wissenschaftliche und technische Projektorientiertheit die Vorrherrschaft des Menschen über die Welt offenbart. Der moderne Mensch lebt intensiv von diesem Willen zur Macht, den Nietzsche am Ende des 19. Jahrhunderts denunziert hatte. „Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild. Das Wort Bild bedeutet jetzt: Das Gebild des vorstellenden Herstellens. In diesem kämpft der Mensch um die Stellung, in der er dasjenige Seiende sein kann, das allem Seienden das Maß gibt und die Richtschnur zieht.“ (M. Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*, in: ders.: *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann Verlag, 1950, S. 87).

¹⁶ *P. Ferrari*: La politica come 'utile passione'. Per una nuova città dell'uomo, in: *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 98 (2006) 383–397 (vor allem 384–390).

¹⁷ *G. Marramao*: *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Turin, Bollati Boringhieri (Saggi. Storia, filosofia e scienze sociali), 2001.

¹⁸ *S. Latouche*: *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, La Découverte, 1989.

¹⁹ *E. Conti*: *Antropologia filosofica in Italia*, in: *Scuola cattolica* 132 (2004) 31–74 (74).

²⁰ *H. Arendt*: *Vita activa*, a. a. O., S. 301.