

Tier und Mensch im Denken der Neuzeit

GEORG SIEGMUND

Je mehr der Mensch zu sich selbst erwacht, desto drängender stellt sich ihm die Frage nach dem Wesen des eigenen Seins. Es macht geradezu das erste ihn als Menschen kennzeichnende Merkmal aus, daß er von seiner Natur her genötigt wird, nach sich selbst zu fragen. Daran läßt sich die Größe seiner Menschlichkeit ermessen, ob und inwieweit er in der Lage ist, diese sich ihm aufdrängende Frage als eigene aufzunehmen, wieweit er den genügend langen Atem aufbringt, immer wieder anzusetzen, um sich bis auf den Grund durchzufragen, statt sich voreilig bei einer Teil-Antwort oder der Verabso-lutierung einer aufscheinenden Schicht seines Wesens zu beruhigen.

Wenn der Mensch nach sich fragt, kann er es immer nur „nachträglich“ tun, „nach“-dem er in einem langen Bildungsvorgang zu sich erwacht ist. Er vermag mit seiner Frage nicht am Ursprung selbst anzusetzen, um gleich-laufend mit der Sachordnung sich selbst in seinem eigentlichen Wesen zu erkennen. Statt dessen vermag er nur rück-zu-fragen nach dem sachlich Vorgängigen. Dadurch ist es bedingt, daß sich seine Frage nicht lösen kann von dem Stand seiner tatsächlichen Bildung, die ihm die Frage-Stellung überhaupt ermöglicht. Jedesmal, wenn wir die Frage nach unserem Wesen stellen, tun wir es vom Boden unserer jeweilig besonderen geschichtlichen Lage aus. Auch wenn die Frage auf das überzeitliche Wesen des Menschen abzielt, erfolgt das Fragen aus der Zeit. Wir können uns der Zeit-Lage nicht entziehen, nicht von ihr „abstrahieren“.

So müssen wir uns auch mit der einmal gegebenen Tatsache abfinden, daß die Frage nach dem menschlichen Wesen, wie sie heute gestellt wird, in wei-tem Ausmaß die Form der Frage nach der Eigenart des Unterschiedes von Mensch und Tier angenommen hat. Eine solche Konkretisierung ist ver-ständlich; denn oft erst dann, wenn wir ein Fragliches von einem benachbar-ten Ähnlichen abzuheben in der Lage sind, gewinnt es für uns faßbare Ge-stalt. Vom Benachbarten strahlt Licht auf, das die Eigen-Gestalt des Frag-lichen plastisch hervortreten läßt. Mit dem Tier verbindet den Menschen ohne Zweifel viel Ähnliches, ja Gleiches; doch trennt ihn anderseits wieder vieles von ihm, was schon in der ganz einfachen Tatsache zum Ausdruck kommt, daß wir für Mensch und Tier eine verschiedene sprachliche Bezeich-nung verwenden. In der Frage nach der Eigenart des Unterschiedes zwischen Tier und Mensch hat sich nun für den neuzeitlichen Menschen die Frage nach seinem eigenen Wesen so sehr verdichtet, daß wir die bislang allgemein ge-stellte Frage nach dem menschlichen Wesen in dieser besonderen Form auf-nehmen müssen.

Wie immer gibt es auch hierbei Versuche, der eigentlichen Frage durch Vorentscheidungen zu entkommen. Durch einen apriori eingenommenen

Standpunkt wird dabei die zum Wesen vordringende Frage unterschlagen. Dazu neigt von seinem besonderen wissenschaftlichen Standpunkt her der Zoologe, wenngleich zu Ehren der Zoologen gesagt werden muß, daß keineswegs alle dem Kurzschluß verfallen. Von der Tatsache ausgehend, daß der Mensch gleichen biologischen Gesetzmäßigkeiten wie das Tier unterliegt, hält es der Zoologe leicht für selbstverständlich, der Mensch sei nichts anderes als ein biologisches Wesen. Dabei besteht die von ihm vollzogene unsachliche Grenzüberschreitung darin, daß er in der Feststellung der Anwendbarkeit biologischer Kategorien auf den Menschen einschlußweise mitbehauptet, des Menschen Wesen erschöpfe sich in diesem Bios. Da er nicht gewillt ist, die sachlich gebotene und von anderen erhobene Frage nach dem menschlichen Eigen-Wesen gelten zu lassen, verfällt er leicht der Versuchung, sie durch Ironie zu „erledigen“.

Ebenso voreingenommen wäre die Einnahme des gegenteiligen Standpunktes, die zur Aufrechterhaltung der unbedingten Vorherrschaft des Menschen über das Tier es ablehnte, die Tatsachen, welche die empirischen Wissenschaften der Neuzeit in überreicher Fülle durch Beobachtung und Experiment beigebracht haben und die das geeignete Fundament zur Entscheidung unserer Frage abgeben, in unermüdlich sachlicher Mühe zu mustern und zu befragen, ob und wie weit sie für unsere Zwecke aufschlußreich sind.

Beiden vorentscheidenden Standpunkten fehlt der Mut, sich unbefangen der Wirklichkeit selbst zu stellen. Wie der erste Standpunkt eine Vorentscheidung vom Tier auf den Menschen hin enthält, so der zweite Standpunkt eine Vorentscheidung vom Menschen auf das Tier hin. Immerhin hat der zweite Standpunkt dem ersten voraus, daß er nicht von einem weniger Bekannten auf Bekannteres schließt, sondern beim uns zunächst Bekannten, das wir selbst sind, ansetzt und von hier aus, freilich apriorisch voreingenommen gegen die Tatsachen, eine Frage zu entscheiden versucht, die eine dem Menschen nicht von vornherein gegebene, sondern erst zu erwerbende Kenntnis vom Tier voraussetzt.

Freilich ist die Wirklichkeit, die es zu ergründen gilt, in sich so unermesslich weit, daß die Gefahr besteht, bei der Grenzenlosigkeit der empirischen Bereitung schließlich die philosophische Frage, die den Antrieb dazu gab, aus den Augen zu verlieren. So ist es nicht selten bedeutenden Forschern ergangen, die aus einer echt philosophischen Fragestellung heraus Naturforscher auf einem begrenzten Teilgebiet wurden, ohne am Schluß Kraft und Vermögen aufzubringen, noch die ursprünglich gestellte Gesamtfrage in Angriff zu nehmen.

Wer sich von dem Zauber beeindruckt läßt, der aus den entomologischen Forschungsberichten Henri Fabres bricht, kann meinen, dieser Geist sei so ganz vom Tier und seinem geheimnisvollen Leben fasziniert gewesen, daß er darüber sich und den Menschen überhaupt vergessen habe. Doch wird er durch Reflexionen, die in die Berichte eingestreut sind, überrascht; sie verraten ihm, daß Fabres brennendstes Interesse nicht dem Tier, sondern dem

Menschen galt. Mitten in den Schilderungen und Betrachtungen stoßen wir auf folgendes Bekenntnis: „Wenn man sich mit Tieren befaßt, so tut man es, weil einen die beunruhigenden Fragen quälen: ‚Was sind wir? Woher kommen wir?‘“ Gerade der Widerstreit zweier Behauptungen über den menschlichen Geist hatte ihn geistig geweckt, einen Antrieb in ihm ausgelöst, der ein ganzes reiches Forscherleben hindurch anhielt. Die Gleichheitstheorie, welche die Erhebung — den Menschen — abzutragen und das Tal — das Tier — aufzufüllen versuchte, um die grundsätzliche Gleichheit beider zu behaupten, schien ihm etwas zu enthalten, was den Tatsachen nicht entspricht. „Für eine solche Nivellierung verlangte ich Beweise, und da ich in Büchern keine oder nur zweifelhafte, sehr wenig diskutabile finde, beobachte ich; um mich selbst zu überzeugen, suche und experimentiere ich.“¹

Daß zwischen Tier und Mensch ein Unterschied obwaltet, steht außer Frage. Aber ob dieser Unterschied lediglich ein solcher des Grades ist, also durch eine Mehrung des qualitativ Gleichen von unten her überbrückt werden kann, oder ob er ein Wesensunterschied ist, der eine unüberbrückbare Kluft aufreißt, ob beim Menschen etwas Neues anhebt, das durch keine Steigerung des bloß Tierischen — weder faktisch noch grundsätzlich — erreicht werden kann, das ist die erregende Frage, die in der Neuzeit dem philosophierenden Menschen den Atem raubt, um die auch in weiten Kreisen mit den groben Waffen populärwissenschaftlicher Leidenschaft gekämpft worden ist, die zu klären empirische Forscher wie Philosophen immer wieder tiefer und gründlicher angesetzt haben.

Zu Beginn der Neuzeit wird noch in eindrucksvoller Weise die alte, aus der Welt des Alten Testaments und der klassischen griechischen Philosophie stammende Theorie, die von der Geistesarbeit des Mittelalters weiter ausgebaut wurde, vertreten, wonach die Welt ein Stufenbau hierarchisch abgestufter Schichten ist. Auf der obersten Stufe der uns bekannten Welt steht der Mensch, dessen geistige Erkenntnis und sittliche Selbstbestimmung ihn qualitativ vom Tier scheiden, dem nur sinnliche Wahrnehmung eignet und das im Bann der Naturführung verbleibt.

Eine erste Bresche in die geistige Selbstauffassung des Menschen legte in der Neuzeit der französische Essayist Montaigne. Er will die geistige Sonderstellung des Menschen eigentlich weder in Frage stellen noch leugnen, wie es ihm zunächst überhaupt nicht um metaphysische Dinge geht. Vielmehr geißelt er menschliche Untugenden, insbesondere die menschliche Überheblichkeit als „unsre angeborene und ursprüngliche Krankheit“. Er glaubt dem Menschen die Maske einer Selbsterhöhung vom Gesicht reißen zu sollen, weshalb er ihn unbarmherzig mit dem Tier vergleicht. Er tut es mit einer vorzüglichen Kenntnis der bisherigen Literatur und einem Über-

¹ *Jean Henri Fabre*, Aus der Wunderwelt der Instinkte. Ausgew. u. komm. v. F. Kottje, übers. v. Th. Georgescu. Meisenheim 1950, 162f.

schwung von Argumenten, wobei er übrigens einen Unterschied herausstellt, der später mehr und mehr empirisch unterbaut wird. „Der Mensch“ — sagt Montaigne — „ist das gefährdetste und gebrechlichste aller Geschöpfe, und zugleich das hochmütigste.“² Bei dem Vergleich, wie ihn Montaigne anstellt, wird nur das gegen den Menschen Sprechende einseitig herausgestellt, anderseits die Tierbegabung übertrieben.

Montaigne kennt einen dem Menschen seit der Zeit der Mythenbildung bekannten Unterschied zwischen Tier und Mensch, den er freilich wie alle feststehende Meinung zu bezweifeln geneigt ist. Seine Kenntnis wird heute als neueste Errungenschaft moderner Anthropologie ausgegeben, die höchstens in den Einsichten Herders noch einen Vorläufer besitzt. Es ist die Tatsache, daß er — biologisch gesehen — ein „Mängelwesen“ darstellt, das gegenüber dem Tier von der Natur benachteiligt ist. Das Wissen darum ist keineswegs neu, sondern uraltes menschliches Weisheitsgut, wofür Montaigne selbst bereits auf Lukrez hinweist. Es findet sich auch in Mythen, die Platon verwendet; ebenso ist es Thomas von Aquin nicht unbekannt.

Mit den zynischen und skeptischen Zeitmeinungen, die Tier und Mensch möglichst nahe aneinander rücken und die Behauptung aufstellen, das Mehr, das der Mensch dem Tiere gegenüber besitzt, diene nur zu seiner Beunruhigung und mache ihn boshafter, der Mensch könnte glücklicher leben, wenn er nicht mehr als die tierische Existenzweise besäße, setzt sich J. B. Bossuet von hoher geistiger Warte aus unter Verwendung des Wissens seiner Zeit auseinander. Er tut es in einer erst lange nach seinem Tode († 1704) veröffentlichten Schrift „De la Connoissance de Dieu et de soi-même“ (gedruckt 1722). Daß sich im Bau des tierischen Organismus wie in der tierischen Lebensführung viel zielgerichteter Sinn aufweisen läßt, ist für Bossuet unbestreitbar. Doch ist dieser Geist im Tier und seinem Leben objektiviert, ohne geistiges Eigentum des Tieres selbst zu sein, so wie auch die vegetativen und animalischen Funktionen im menschlichen Leben Sinnbezüge enthalten, ohne daß diese uns zum Bewußtsein kämen. Ja, ihre Bewußtmachung stört ihren Ablauf eher als ihn zu fördern. Was den Menschen wesentlich vom Tier unterscheidet, ist nach Bossuet der Eigenbesitz des Geistes, wodurch er fähig wird, in Reflexion die allgemeinen Ideen des Wahren und Guten und Unendlichen zu bilden und geistig zu Gott aufzusteigen. Zugleich gibt ihm geistige Einsicht und Freiheit die Lebensführung zu eigener Selbstverantwortung in die Hand.

Diese Auffassung bleibt auch weiterhin zunächst führend. Sosehr sich Kant bemüht, in seiner Kritik die Voraussetzungen des bisherigen Denkens zu überprüfen, wodurch er für die Nachwelt den Anschein des „Alleszermalmers“ (Mendelsohn) erhielt, so unbestritten steht bei ihm die Auffassung von dem qualitativen Unterschied von Mensch und Tier da. Seine Anthropologie setzt mit dem klaren Bekenntnis zu diesem Unterschiede ein. „Daß

² Montaigne, Ausgewählte Essays. Aus d. Franz. übers. v. E. Kühn. (o. J.) 5. Bd., S. 31.

der Mensch“ — so heißt es hier — „in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle anderen auf Erden lebenden Wesen. Dadurch ist er eine Person und, vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, ein und dieselbe Person, das ist ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen; selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann; weil er es doch in Gedanken hat: wie es alle Sprachen, wenn sie in der ersten Person reden, doch denken müssen, ob sie zwar diese Ichheit nicht durch ein besonderes Wort ausdrücken. Denn dieses Vermögen (nämlich zu denken) ist der Verstand.“³

Mit diesem Leitwort, das Kant über seine ganze Anthropologie setzt, schlägt er ein Thema an, das in der idealistischen Philosophie immer wieder variiert wird, aber sich im Grunde gleich bleibt, weil es ein Grundmotiv, ja das führende Grundmotiv des idealistischen Philosophierens überhaupt wird. Als Beispiel sei hier Friedrich Schiller genannt, der sich in seinem Aufsatz „Über Anmut und Würde“ folgendermaßen ausläßt: „Der Ring der Notwendigkeit geht durch das Tier wie durch die Pflanze, ohne durch eine *Person* unterbrochen zu werden. Die Individualität seines Daseins ist nur die besondere Vorstellung eines allgemeinen Naturbegriffes; die Eigentümlichkeit seines gegenwärtigen Zustandes bloß Beispiel einer Ausführung des Naturzwecks unter bestimmten Naturbedingungen . . . Bei dem Tiere und der Pflanze gibt die Natur nicht bloß die Bestimmung an, sondern führt sie auch allein aus. Dem Menschen aber gibt sie bloß die Bestimmung und überläßt ihm selbst die Erfüllung derselben. Dies allein macht ihn zum Menschen. Der Mensch allein hat als Person unter allen bekannten Wesen das Vorrecht, in den Ring der Notwendigkeit, der für bloße Naturwesen unzerreißbar ist, durch seinen Willen zu greifen und eine ganz frische Reihe von Erscheinungen in sich selbst anzufangen. Der Akt, durch den er dieses wirkt, heißt vorzugsweise eine Handlung und diejenige seiner Verrichtungen, die aus einer solchen Handlung herfließen, ausschließungsweise seine Taten. Er kann also, daß er eine Person ist, bloß durch seine Taten beweisen. Die Bildung des Tieres drückt nicht nur den Begriff seiner Bestimmung, sondern auch das Verhältnis seines gegenwärtigen Zustandes zu dieser Bestimmung aus. Da nun bei dem Tier die Natur die Bestimmung zugleich gibt und erfüllt, so kann die Bildung des Tieres nie etwas anderes als das Werk der Natur ausdrücken.“⁴

In dem Menschen selbst herrscht die Natur durch die Schicht des Sinnlichen. Über sie erhebt sich der Geist oft im Widerstreit zu dieser sinnlichen Natur. Gerade das Sich-Erheben über die Schicht des Sinnlichen trotz des

³ Immanuel Kant's Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Hrsg. v. J. H. v. Kirchmann. 1869, S. 7.

⁴ Schillers philosophische Schriften und Gedichte. Hrsg. v. E. Kühnemann. Leipzig 1910 (Phil. Bibl. 103) S. 117f.

Widerstreites macht nach Schiller das Erhabene mit seinem eigentümlichen Reiz aus. Es beweist dem Menschen, daß er in sich ein neues Prinzip trägt. In treffender Weise formuliert Goethe den hier gemeinten Unterschied: „Das Tier wird durch seine Organe belehrt; der Mensch belehrt die seinigen und beherrscht sie.“⁵

Die Grunderfahrung von der Selbstmächtigkeit des menschlichen Geistes, der der Natur gegenüber ein neues Prinzip darstellt, liegt allen Formen des Idealismus zugrunde. Dabei ist es zunächst die moralische Freiheit und Selbstbestimmung, die im Vordergrund steht und als etwas ganz Neues, Eigenes gegenüber der sinnlichen Natur betont wird. Freilich setzt sich im Idealismus ein ausgesprochener Monismus durch, der die Mehrfalt von Wesensschichten dadurch opfert, daß er den Geist zum Quellpunkt macht, aus dem auch die sinnliche Natur erfließt.

Mit einer gewissen Notwendigkeit ruft die monistische Vereinseitigung des Menschenbildes durch den Idealismus den dialektischen Gegenschlag auf den Plan, der in der Biologisierung des Menschenbildes besteht. Gemeinsam ist beiden Standpunkten als Voraussetzung ein ungeprüfter Monismus, der bei der Vereinseitigung der Sicht immer den Boden für dialektisches Hin- und Herpendeln zwischen äußersten Extremen darstellt. In einem langen Prozeß erfolgt im Lauf der Neuzeit die Biologisierung des Menschenbildes, wozu Montaigne einen ersten Anstoß gab. Ihr arbeitet vor eine ausgesprochene Hinneigung zu monistischen Auffassungen. Bereits bei Descartes ist die Tendenz zu einer monistischen Vereinfachung unverkennbar, wenngleich sein System, aufs Ganze gesehen, einen ausgesprochenen Dualismus darstellt. Der klassischen Philosophie vor der Neuzeit galt sinnliches und geistiges Erkennen als wesensverschieden. Auch wenn sich im Menschen beides zum gleichen Ziele einigt, war damit doch nicht die Einsartigkeit beider Vermögen behauptet, vielmehr wurde an ihrer seinsmäßigen Verschiedenheit festgehalten.

Doch schon bei Descartes wird die mehrschichtige Wirklichkeit des Erkennens, wie auch des seelischen Lebens, in eine einzige Schicht zusammengedrängt. Sowohl der Begriff des Seelen-Grundes, aus dem die einzelnen Vermögen und weiterhin die Akte erstehen, wie das Verständnis für die Doppeltheit des menschlichen Erkennens geht verloren. Erkennen wird nur im Sinne von geistigem Erkennen zugelassen und dieses Erkennen mit Bewußtsein und geistiger Substanz identifiziert. In Folge davon bleibt kein seelisches Leben mehr übrig, das dem Tiere zugeschrieben werden könnte. Ihm wird jedes seelische Leben wie sinnliches Erkennen abgesprochen, es wird zur Maschine erniedrigt. Durchaus folgerichtig, zieht Descartes den Schluß und degradiert Tiere zu leeren, wenn auch feingebauten, Automaten, zu reinen Mechanismen. Nach seiner Grundauffassung kann es eine Tier-„Psychologie“ gar nicht geben, eben weil dem Tier keine „Psyche“, keine

⁵ Goethes Werke. Bibl. Inst. Bd. XII, S. 729.

„Seele“ im eigentlichen Sinne zukommt. Solange sein System herrschte — und sein Einfluß auf das Denken der Neuzeit war außerordentlich — war die Ausbildung einer wirklichen Tierpsychologie stark behindert, wenn nicht gar unmöglich gemacht. Sie konnte sich nur in Entgegensetzung zu den descartischen Behauptungen durchsetzen.

Der eigentliche Prozeß der Biologisierung des Menschenbildes setzt mit dem Sensualismus ein. Der Naturalismus von Hobbes bestreitet jeder idealistischen Interpretation des menschlichen Wesens ihr Recht, leugnet die Dualität von Ausdehnung und Bewußtsein, die Descartes scharf einander entgegengesetzt hatte, und führt auch das Denken auf die Ausdehnung zurück. Zugleich streicht er die Seele. Als Materialist kennt er Geschehen nur im Sinn von Atombewegung. Alles Denken des Geistes ist nur Addieren und Subtrahieren von Vorstellungen, die die Sinne bieten. Ein eigener, über die Sinne hinausführender Geist wird geleugnet.

Seine Weiterentwicklung zum ausgesprochenen Materialismus erfährt der Sensualismus in Frankreich. Auch hier die Behauptung, das menschliche Denken sei nichts Eigenständiges, sondern nur eine besondere Ausgestaltung (Komplexion) von Sinneswahrnehmungen und ihrer Verarbeitung. Zwar habe ein Tier, das in vielen Einzelleistungen den Menschen übertreffe, in seinem Gesamtleben noch nicht die menschliche Stufe erreicht, doch dürfe ihm diese nicht als grundsätzlich verschlossen gelten. Vor allem bringe die Ausbildung der beiden höheren Sinne, Gesicht und Gehör, das beim Menschen hervor, was als Denken sein besonderes Eigentum erscheint, weshalb die Behauptung, ein Mensch, dem die Natur Sehen und Hören verweigert habe, könne kein menschliches Leben führen, durchaus folgerichtig erscheint.

Was von La Mettrie scharf pointiert vorgetragen wurde und deshalb auf Widerstand stieß, wurde durch die breite Strömung der neuzeitlichen Psychologie, vor allem des Empirismus, von einem Begriffssystem unterfangen, das als einmal konzipiertes Schema sich in der Neuzeit selbst zu Ende dachte. An sich müßten Leitbegriffe immer wieder an der Sache nachgeprüft und damit korrigiert werden. Statt dessen ist leider festzustellen, daß die Denkgewohnheiten selbst der philosophischen Bildung den Blick auf die Sache selbst immer wieder verstellen und so zu einer Dauerverzeichnung des Wirklichkeitsbildes führen.

Während antike und mittelalterliche Anthropologie die wesentliche Verschiedenheit des sinnlichen und geistigen Bereiches im Seelenleben kannte, und auch beim Menschen sinnliches Wahrnehmen von geistigem Erkennen schied, gehen die Begründer des neuzeitlichen psychologischen Denkens, insbesondere die englischen Empiristen, ganz andere Wege. Von dem monistischen Vorurteil ausgehend, stellen sie die starke Verhaftung menschlichen Denkens an sinnliche Vorstellungen heraus, womit sie die Gleichartigkeit des gesamten menschlichen Erkennens nachweisen wollen. Bereits die von ihnen eingeführte Terminologie arbeitet suggestiv ihrer Sicht vor. Und zwar bildet der neueingeführte Ausdruck „Idee“ — der etwas gänzlich anderes

meint, als die platonische Idee gemeint hatte — das Mittel, in dem einerseits Sinnesbilder wie andererseits Begriffe aufgehen. Alles wird gleicherweise „Idee“ oder — in deutscher Übersetzung — „Vorstellung“. Läßt man noch Unterschiede zwischen den Ideen-Gruppen gelten, dann nicht deshalb, weil die Ideen untereinander andersartig wären, sondern nur deshalb, weil an sich einfache Ideen mannigfache Verbindungen miteinander eingehen und das oft verfilzte und schwer zu entwirrende Beisammen vieler Ideen zu etwas scheinbar Neuem führt. Darauf eben richtet sich die leidenschaftliche Kritik des Sensualismus: dieses scheinbar Neue zu entlarven und als harmlose Komplexion grundsätzlich gleichartiger einfacher Ideen aufzuweisen.

Die sensualistische Erkenntnislehre wird geschichtlich in den drei Hauptwerken von Locke, Berkeley und Hume ausgeführt, die alle drei den menschlichen Verstand zum Gegenstand ihrer Untersuchung machen. Ihre Hauptwerke hängen so innig miteinander zusammen, daß man mit Recht sagen konnte, sie spinnen den gleichen Gedanken weiter. Ihr Grundgedanke besagt, daß Sinnesempfindungen die wesentlichen elementaren Bestandteile unserer Erkenntnis ausmachen und aus ihrer Trennung und Zusammensetzung das hervorgeht, was uns geistige Erkenntnis zu sein scheint. Der zuerst von Locke verhüllt ausgesprochene Gedanke tritt bei Berkeley und Hume mit unverhüllter Klarheit zutage. Daß die damit gesetzte geistige Revolution vielfach nicht durchschaut wurde, lag eben an dem von dieser Philosophie aufgenommenen Begriff „Idee“, der geeignet schien, die vermittelnde Brücke zwischen Sinnesfunktion und geistiger Einsicht zu bilden. Zugleich wird von dieser Philosophie ein Forschungsziel angegeben, das durch Jahrhunderte fast wie eine „fixe Idee“ die neuzeitliche psychologische Forschung genarrt hat, nämlich sorgfältig das Wesen der grundlegenden Elementar-Ideen herauszufinden, aus denen sich dann die Komplex-Ideen aufbauen, weiterhin die Wege zu ermitteln, auf denen „die Verbindung, Umstellung, Vermehrung oder Verminderung des Stoffes“ erfolgt, denn „einzig die Mischung und Zusammensetzung fällt dem Geiste und dem Willen zu (Hume).⁶

Die „Monisierung“ des menschlichen Seelenlebens, wie sie von seiten des empiristischen Sensualismus durchgeführt wurde, trug in sich eine Konsequenz, über die man sich lange freilich keine Rechenschaft ablegte, die aber beim Weiterdenken des Grundgedankens unweigerlich hervortreten mußte, vor allem sobald der Stoß des dialektischen Gegenschlages gegen den Idealismus sich dieser Gedanken bemächtigte. Denn fällt der Unterschied zwischen sinnlicher Wahrnehmung und geistiger Erkenntnis im Menschen hin, dann entfällt damit auch das, was ihn wesentlich vom Tiere trennen kann, sofern man überhaupt das Tier als beseeltes Wesen anerkennt und es nicht einfach zu einem Automaten degradiert. Ob die Verbindung, Umstellung, Vermehrung oder Verminderung der Vorstellungen einen minder hohen

⁶ David Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Deutsch von H. Richter. Phil. Bibl. Bd. 35⁹, Leipzig 1928, II: Über den Ursprung der Vorstellungen. S. 19.

Grad (beim Tier) oder einen höheren Grad (beim Menschen) erreicht, ist für das Wesen selbst belanglos, bedeutsam nur für die Ranghöhe des grundsätzlich Gleichen. Sobald die Frage nach dem Wesen des Unterschiedes von Tier und Mensch von neuem auftauchte, konnte der Sensualismus darauf nur die eine Antwort haben, die der populäre Materialismus bereits gegeben hatte.

Die vom Sensualismus latent vorentschiedene Frage mußte sofort aktualisiert werden, sobald im 19. Jahrhundert das „Zauberwort ‚Entwicklung‘“ (Haeckel) fiel. Um den eindeutig monistisch gefaßten Entwicklungsgedanken in jeder Hinsicht auf den Menschen anwenden zu können, war die Annahme einer wesenhaften Gleichartigkeit der Psyche bei Tier und Mensch eine unerläßliche Voraussetzung.

Zur christlichen Zeitrechnung

BURKHART SCHNEIDER SJ

Wir benützen alltäglich und selbstverständlich die Zeitrechnung, die von dem als Ausgangspunkt angenommenen Jahr der Geburt Christi her die Jahre zählt, und im allgemeinen kommen wir ohne Schwierigkeit damit zurecht. Es ist ja eine einfache Subtraktionsaufgabe, um die Differenz zwischen zwei gegebenen Jahreszahlen festzustellen; oder wenn es darum geht, zu einem bestimmten Jahr dessen 25. oder 50. Wiederkehr zu berechnen, genügt eine recht simple Addition. Auf diese Weise berechnen wir ohne besondere Aufmerksamkeit etwa das Datum einer silbernen Hochzeit oder eines goldenen Priesterjubiläums und ähnlicher Feste. Die scheinbare Einfachheit des Verfahrens verführt nun allerdings nicht selten zu einem Fehler, wenn es sich um eine Berechnung handelt, die sich zugleich auf Jahre vor und nach Christus erstreckt. In solchen Fällen — beispielsweise bei der Feststellung des Lebensalters eines Menschen, der vor der Zeitenwende geboren, aber erst in einem Jahr nach Christus gestorben ist, oder beim Ansatz des 2000jährigen Gedenktages eines Ereignisses, das im 1. Jahrhundert vor Christus stattfand — muß man die besondere Struktur unserer einmal festgelegten Zeitrechnung berücksichtigen. Daß die einfache Addition oder Subtraktion nicht zum richtigen Ergebnis führt, wird dabei nur allzu oft übersehen. So hat man vor zwei Jahren die Iden des März, also den 15. März 1956, in vielfacher Weise als den 2000. Todestag Cäsars gefeiert, der an eben jenem Tage des Jahres 44 vor Christus in der Kurie des Pompeius ermordet wurde, indem man die Summe von 44 und 1956 als Zeitdifferenz nahm. In Wirklichkeit fiel aber jener Gedächtnistag erst in das Jahr 1957. In der um diese Frage damals