

Ante Čović, Zagreb

## Wissen und Moralität

### **Zusammenfassung**

*Zu Beginn stellt der Autor einen Unterschied zwischen der alttümlichen und der neuzeitlichen Wissenschaft in bezug auf ihre strategischen Ziele und Methodologie fest. Das strategische Ziel der alttümlichen Wissenschaft war die Vertrautmachung mit der Natur mit dem Ziel der Nachahmung, des Zurechtfindens und der Anpassung der Menschen an ihre Gesetzmäßigkeiten. Die neuzeitliche Wissenschaft hingegen entwickelte bereits zu Beginn die Strategie der Naturbeherrschung. Die Methodologie der alttümlichen Wissenschaft ist integralistisch, d.h., das Wissen über die Natur wird nicht aus dem integralen Weltbild abgesondert, so daß das alttümliche Wissen integrative Dimensionen – die philosophische, moralische und göttliche – beinhaltet. Die neuzeitliche Wissenschaft entwickelt eine reduktionistische Methodologie, sondert reine Wissensaspekte ab und stellt sie frei, führt sie auf errechenbare und mathematische Strukturen zurück.*

*Die Verbundenheit des Wissens mit dem Guten erscheint im Horizont der ethischen Standpunkte Sokrates' («Tugend ist Wissen») und Aristoteles' («Wissen ist Tugend»). Die Analyse des Baconschen Entwurfs der »großen Erneuerung« enthüllt, daß die neue Wissenschaft von Anfang an jenseits von Gut und Böse festgesetzt wurde. Bacon versteht das Wissen als die Macht, mit der der Mensch die Natur zum Nutzen des menschlichen Geschlechts unterordnet. Dieser generische Utilitarismus verabsolutierte die Macht der Wissenschaft und befreite sie aller moralischer Rücksicht. Aus der neuzeitlichen Wissenschaft wurden auch andere integrative Dimensionen beseitigt, was eine Reduzierung der modernen Welt auf ihr wissenschaftlich-technisches Bild zur Folge hatte. Andererseits brachte die wissenschaftlich-technische Beherrschung der Natur den Menschen und die Natur in eine gemeinsame, umfassende Gefahr, in der wiederum »auch das Rettende wächst« (Hölderlin). Diesmal ist es die wachsende bioethische Empfindlichkeit, die die strategischen Richtlinien des Wissens abändern, eine integrative Methodologie entwickeln und so ein neues Paradigma – das Paradigma der dritten Wissenschaft – aufstellen wird.*

### **Alte und neue Wissenschaft**

Das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Ethik – übliches Symposiumsthema, Buch- und Diskurstitel – verweist uns auf ein komplexes und vielschichtiges Problemgefüge, dem die Frage nach dem Verhältnis zwischen Wissen und Moralität zugrunde liegt, an welche wiederum andere Kategorien und deren Relationen, wie z.B. Macht, Bewußtsein, Verantwortung, Wissenschaft, Ethik usw. anknüpfen. Ethik kann eine philosophische Disziplin, ein Wissenschaftszweig oder, im weitesten Sinne des Wortes, Wissen über Moral sein, so daß, wörtlich genommen, die Betrachtung des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Ethik daher auf die Bestimmung und Abgrenzung unterschiedlicher theoretischer Auseinandersetzungswesen mit dem Phänomen der Moral zurückgeführt werden kann.

Andererseits ist die Wissenschaft kein Synonym für Wissen, sondern lediglich eine der Wissensformen. Üblich wird sie als seine höchste Form angesehen, obwohl ein solcher Rang nur mit präzise bestimmten Bewertungs-

kriterien gerechtfertigt werden kann. Der Wissenschaftsbegriff selbst ist jedoch nicht eindeutig.

Ungeachtet der Unstimmigkeiten der zeitgenössischen Auffassungen der Wissenschaft, ist es dennoch unmöglich, die in der Geschichtsperspektive offenbaren Unterschiede zu übersehen. Der Begriff der Wissenschaft dehnt sich nämlich ebenfalls auf Wissenssysteme aus, welche sich, in beträchtlicher oder geringer Abhängigkeit von herrschenden Religionen, Weltanschauungen und Philosophien, durch die Geschichte westlicher Zivilisation – und anderer Zivilisationskreise – hindurch entwickelt haben.

Eine solche Wissenschaft – nennen wir sie *altertümliche Wissenschaft* (kürzer: alte Wissenschaft) – unterscheidet sich durch einige wesentliche Merkmale von der modernen Wissenschaft, welche, ungeachtet ihrer Entwicklungsphasen, am angemessensten auf übliche Weise als *neuzeitliche Wissenschaft* (kürzer: neue Wissenschaft) bezeichnet wird.

Diese beiden Wissenschaftstypen haben natürlich auch Gemeinsamkeiten, in erster Linie eine systematische Form und eine methodische Erzielung des Wissens. Unterschiede offenbaren sich wiederum im Programm und in der Strategie, welche den Sinn erläutern und das Endziel der Wissenschaft setzen, sowie in der Methodologie, welche nicht nur Erzielungsweise einer unendlichen Reihe konkreter Forschungsziele bestimmt, sondern, in Postulatform, auch des strategischen Ziels der Wissenschaft.

Das strategische Ziel der altertümlichen Wissenschaft war die Vertrautmachung mit der Natur mit dem Ziel der Nachahmung, des Zurechtfindens und der Anpassung des Menschen an ihre Gesetzmäßigkeiten. Die neuzeitliche Wissenschaft hingegen entwickelte bereits zu Beginn die Strategie der Naturbeherrschung, ihrer Unterwerfung unter den Menschen.

Die Methodologie ist selbstverständlich im Einklang mit der strategischen Aufgabe. In der altertümlichen Wissenschaft ist die Methodologie *integralistisch*, was bedeutet, daß die Wissensaspekte der Natur (Welt) nicht vollends aus dem ganzheitlichen Weltbild abgesondert werden. Mit anderen Worten, altes Wissen beinhaltet *integrative*<sup>1</sup> Dimensionen: die Dimension der Philosophie, der Moral sowie des Göttlichen. Die neuzeitliche Wissenschaft entwickelt eine *reduktionistische* Methodologie, welche integrale Weltanschauungen aufgibt, integralistische Beimischungen beseitigt, reine Wissensaspekte aussondert und freisetzt und auf errechenbare, mathematische Strukturen zurückführt. Folglich ist die moderne Wissenschaft ein verwirklichter Pythagoreismus. Auf diese Weise kommt die Wissenschaft zur Chiffre der Welterschöpfung, was ihr die Verfügung über die Natur, Macht über sie sowie die Einmischung in ihre Konstitution mit unabsehbaren Folgen ermöglicht.

Der Unterschied zwischen den angeführten Strategien und den dazugehörigen Methodologien kann in philosophisch-programmatische Redewendungen zusammengefaßt werden. Eine davon wird Sokrates (»Die Tugend ist das Wissen«) zugeschrieben, die zweite finden wir bei Francis Bacon (»Das Wissen ist Macht«) vor.

### **Sokrates:**

#### **Die Tugend ist das Wissen**

Von kosmischen auf menschliche Themen übergehend, verlor die Philosophie zu Sokrates' Zeiten den Boden der Gewißheit, sowohl auf dem Gebiet der Erkenntnis als auch auf dem Gebiet des Handelns. Die Sophistik

relativierte den Erkenntniswert sowie die moralischen Maßstäbe gleichartig. Indem er sie mit einheitlicher Methodologie zu lösen suchte, führte Sokrates beide Probleme auf eines zurück und bewahrte die Philosophie vor der ersten großen Versuchung. Unter einigen Vorbehalten könnte man behaupten, daß die westliche Philosophie zum zweiten Mal mit Sokrates begann. Gewiß ist jedoch, daß mit ihm eine philosophische bzw. wissenschaftliche Ethik als ein systematisch gestaltetes und methodisch abgeleitetes Wissen über das Gute begann. Sowohl unter den griechischen Philosophen als auch den späteren Erforschern der Geschichte der Ethik herrscht fast allgemeine Übereinstimmung darüber.

In seinen »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« schrieb Hegel, Sokrates habe »die Ethik erfunden«, um ihm im Anhang sogar die Instandsetzung der Moral zuzuschreiben. In diesem Sinne sei »die Lehre Sokrates eigentlich Moral«, und »die Athener vor Sokrates seien sittliche, nicht moralische Menschen«. All dies sollte natürlich im Sinne von Hegels Bestimmung der Moralität als »mit Reflexion verbundener Sittlichkeit« verstanden werden. Hegel jedoch ist nicht im Recht, wenn er sich, die angeführte Unterscheidung begründend, auf Kants Philosophie<sup>2</sup> beruft. Kants Auffassung des Willens als des Vermögens, nach der Vorstellung der praktischen Regeln handeln zu können, wodurch das moralische Bewußtsein und der Mensch als praktisches Wesen aufgestellt werden, kann keineswegs mit sokratischer Reflexion, welche Wissen als Gutes hervorbringt, gleichgestellt werden. Nach Kants Ethik verfügt das Wissen über keine Fähigkeit, den Willen unmittelbar zu bestimmen, was bedeutet, daß es nur eine hypothetische Rolle beim Hervorbringen einer moralischen Tat oder des moralischen Guten hat. Sogar dann, wenn es sich, als praktische Philosophie, auf die Moral selbst bezieht. Es könnte möglich sein, daß Hegel Kants Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität vor Augen hatte, jedoch ist *differentia specifica* dann nicht Reflexion oder Wissen, sondern die Triebfeder bzw. das moralische Gefühl.

Von Aristoteles' Bemerkung darüber, daß Sokrates zwei Grundlagen der Wissenschaft, die Induktionsbeweise und die allgemeinen Definitionen<sup>3</sup>, zugeschrieben werden können, bis heute überwiegt die Ansicht, daß Sokrates' Hauptbeitrag, dem zufolge er als Erneuerer der Philosophie und Urheber der Ethik angesehen werden kann, in der Anwendung und Bewußtmachung der festgesetzten Methodologie in philosophischen bzw. ethischen Forschungen liegt. Vollständig im Einklang damit ist der Standpunkt Dittrichs in seiner *Geschichte der Ethik*:

»Denn was ihn ... als den Schöpfer der wissenschaftlichen Ethik nicht nur der Griechen, sondern aller folgenden Zeit erscheinen läßt, das ist seine Methode der ethisch-wissenschaftlichen Untersuchung.«<sup>4</sup>

1

Die Begriffe *integralistisch* und *integrativ* werden in unterschiedlichen Bedeutungen gebraucht; *integralistisch* bezieht sich auf das, was eine bestimmte Ganzheit ausdrückt, sie widerspiegelt oder aus ihr herausgeht, während *integrativ* das die Ganzheit Schöpfende, Erhaltende oder Verbessernde meint.

2

Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 18, Frankfurt a.M. 1971, S. 444–445.

3

»Zweierteil nämlich ist es, was man mit Recht dem Sokrates zuschreiben kann: die Induktionsbeweise und die allgemeinen Definitionen; dies beides nämlich geht auf das Prinzip der Wissenschaft.«  
– Aristoteles: *Metaphysik*, 1078 b 28–30, übersetzt von H. Bonitz, Hamburg 1980.

4

Dittrich, O.: *Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart*, Bd. I, Leipzig 1926, S. 170.

Sokrates' Methode umfaßt drei Vorgangsweisen: Induktion, Mäeutik und Ironie. Die Aufgabe der Ironie ist, das angetroffene, zufällige und ungeordnete Wissen in Frage zu stellen. Es als Nichtwissen ins Bewußtsein zu rufen, um den Weg zur Erzielung des begrifflichen Wissens zu öffnen. Begriffliches Wissen, das Definitionen enthält, wird mit mäeutischen und induktiven Verfahren entwickelt, was ihm Glaubwürdigkeit in theoretischer und Maßgabe in praktischer Hinsicht verleiht.

Sokrates zufolge ist Wissen unzertrennlich vom Guten, während das Böse nur vom Unwissen herrühren kann. Außerdem ist Wissen unzertrennlich vom Handeln, was bedeutet, daß es notwendigerweise das Handeln bestimmt und leitet. Zudem, daß das Wissen in sich selbst nicht auf den theoretischen und den praktischen Teil aufgeteilt ist. Daher hebt Sokrates keine moralischen Imperative hervor. Mit immanenten Anweisungen über moralische Richtigkeit leitet bei ihm das Wissen als Ganzes das Handeln im weitesten Kreise möglicher menschlicher Erfahrung. Des weiteren hebt Sokrates auch keine moralischen Vorbilder in Form individueller Tugenden hervor, welche sich auf besondere Tätigkeitsarten oder Tätigkeitsfelder beziehen würden. Das Wissen als Ganzes ist eine einheitliche Tugend, welche die Ganzheit des Guten bildet.

#### **Aristoteles: Das Wissen ist Tugend**

Sokrates' Gleichsetzung von Tugend und Wissen erhielt in philosophischen Diskussionen und schulmäßigen Klassifikationen die Bezeichnung *ethischer Intellektualismus*, während Aristoteles' Kritik an Sokrates' ethischer Position üblicherweise als Widerlegung des Intellektualismus bezeichnet wird. Man kann nicht behaupten, daß die angeführten Bezeichnungen falsch sind, dennoch muß ihr Sinn präzise bestimmt werden, so daß keine Mißverständnisse aufkommen. Insbesondere dürfte Aristoteles' Widerlegung des Intellektualismus nicht als Trennung des Wissens und des Guten bzw. als Annullierung der moralischen Dimension des Wissens interpretiert werden. Aristoteles' Widersetzung gegen Sokrates führte in bezug auf das Verhältnis zwischen Wissen und Tugend nämlich nicht zum entgegengesetzten, sondern zu einem modifizierten ethischen Standpunkt. Kurzgefaßt, indem er den Platz von Subjekt und Prädikat vertauschte, änderte Aristoteles Sokrates' Kernspruch, Tugend sei Wissen, in den Standpunkt, Wissen sei Tugend, um.

Für Aristoteles aber ist Wissen nur eine der dianoethischen Tugenden, also eine jener Tugenden, die sich, im Unterschied zu den ethischen, auf die Überlegung, das Denken (διάνοια) beziehen. Aristoteles setzt, genau gesagt, eine einheitliche Tugend, die Sokrates mit Wissen gleichsetzte, in mehrere dianoethische Tugenden auseinander: Wissen/Wissenschaft, Vernunft, Weisheit, Kunst und Einsicht. Dies sind Beschaffenheiten (ἕξεις) oder Tauglichkeitsformen des Vernunftteils der Seele, denen zufolge die Wahrheit am besten erzielt wird.<sup>5</sup>

Das Denkverfahren wiederum, wie Aristoteles in der *Metaphysik*<sup>6</sup> erwähnt, kann nach Gegenstand und Vorgehensweise des Hervorbringens praktisch, poetisch oder theoretisch sein, so daß auch die dianoethischen Tugenden nach den dazugehörigen Feldern aufgeteilt werden. In diesem Sinne wäre es falsch, die Theorie (θεορία) zur Tugend zu erklären, wie es zum Beispiel Đurić in der *Istorija helenske etike* tut, in der er die Theorie als »höchste dianoethische Tugend« lobpreist und sie als »Krone aller Tugenden« be-

zeichnet.<sup>7</sup> Die Theorie ist nämlich das Lebensfeld oder die Lebensform, der Aristoteles größte Bedeutung beimißt, daher ist es verständlich, daß gleiche Bedeutung den Tugenden beigemessen wird, welche auf diesem Lebensfeld (Vernunft, Wissen, Weisheit) gebildet werden. Aber auch jene Tugenden, die an der Konstituierung des schöpferischen und praktischen Lebens (Kunst und Einsicht) teilhaben, verlieren dabei nicht ihre dianoethische, intellektuelle Natur.

Die Abgrenzung des Denkens (der Überlegung), der gegenständlichen Orientierung zufolge, befolgt eigentlich nur die Aufteilung des Vernunftteils der Seele in seinen kognitiven (τὸ ἐπιστημονικόν) und urteilenden (τὸ λογιστικόν) Bestandteil, welche auf unterschiedliche Gegenständlichkeiten angewiesen sind; der erste auf das Notwendige, der zweite auf das Nicht-Bestimmte.<sup>8</sup> Obzwar sich dianoethische Tugenden in der Überlegung, d.h. dem Erkenntnisvermögen und der Urteilsfähigkeit, offenbaren und aktualisieren, gehören sie ursprünglich zu den Bestandteilen des Vernunftteils der Seele als ihre »beste Verfassung« (ἡ βελτίστη ἕξις). Aufgrund der Tugend gelangt die Seele in der Überlegung zur Wahrheit, die zugleich das Gute *sui generis* darstellt. Die Verbindung von Wahrheit und Gutem in der dianoethischen Sphäre stellt Aristoteles auf folgende Weise fest:

»Das Gute und Schlechte der theoretischen Vernunft aber, die nicht handelt und nicht hervorbringt, ist Wahrheit und Falschheit, wie das von der Leistung jedes denkenden Vermögens gilt; die Leistung des zugleich praktischen Denkvermögens aber ist jene Wahrheit, die mit dem rechten Begehren übereinstimmt.«<sup>9</sup>

Die mit dem Guten gleichgestellte Wahrheit, als erzielte Gegenständlichkeit der Tugend, gliedert sich in die theoretische und praktisch-poietische auf, also auf derselben Linie, wie auch die Gliederung des Vernunftteils der Seele und die Aufteilung der Tugenden und Denkformen.

Die Verbindung zwischen der Wahrheit und dem Guten verwirklicht sich zudem in der praktischen Sphäre, dies nicht außerhalb, sondern im Korpus der ethischen (sittlichen) Tugend selbst. Diese Tugend wird von der Teilhabe der dianoethischen Tugend der Einsicht gebildet, welche, das Prinzip der Wahrheit (Vernunft) in das Handeln einbringend, die Richtigkeit des Begehrens gewährleistet. Darüber sagt Aristoteles folgendes:

»Darum muß, da die sittliche Tugend ein Habitus der Willenswahl und die Willenswahl ein überlegtes Begehren ist, der Ausspruch der Vernunft wahr und das Begehren des Willens recht sein, wenn die getroffene Wahl der Sittlichkeit entsprechen soll, und es muß eines und dasselbe von der Vernunft bejaht und von dem Willen erstrebt werden. Das ist nun die praktische Vernunft und Wahrheit (αὐτὴ μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικὴ).«<sup>10</sup>

Demnach hat Aristoteles das Wissen nicht von der Tugend abgesondert, sondern vielmehr auf einer viel größeren Basis die Wahrheit und das Gute verbunden.

5

Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1139 b 12–16, übersetzt von E. Rolfes, Leipzig 1921.

6

Vgl. *Metaphysik*, 1025 b 25; *Nikomachische Ethik*, 1139 a 26–32.

7

Vgl. Đurić, M. N.: *Istorija helenske etike*, Beograd 1976, S. 398.

8

Vgl. *Nikomachische Ethik*, 1139 a 4–15.

9

Ebd., 1139 a 27–32.

10

Ebd., 1139 a 22–27.

## F. Bacon:

### Das Wissen ist Macht

Der Anfang der neuzeitlichen Philosophie ist von der Schaffung des Programms einer großen Erneuerung der Wissenschaften (*instauratio magna*), neuen Zielsetzungen und der Festlegung einer neuen Methodologie wissenschaftlicher Untersuchungen geprägt. Die philosophische Bewußtwerdung begleitete und veranlaßte weitreichende Veränderungen in der Forschungspraxis, die im wesentlichen den Charakter und die Rolle der Wissenschaft abänderten, was die terminologische Abgrenzung der alten und neuen Wissenschaft vollends rechtfertigte.

Die antithetischen Ausgangspunkte der neuzeitlichen Philosophie, der englische Empirismus und der kontinentale Rationalismus, erreichten in Kants Kritizismus ihre philosophische Synthese, sind jedoch gleichzeitig auf der gegenständlichen Ebene vereint, dies in methodologischer Konstitution der neuzeitlichen Wissenschaft, die sowohl auf empirischer Exaktheit (Induktion, Verifikation) als auch auf mathematischer Rationalität (Deduktion, Konstruktion) beruht.

Die empiristische und rationalistische Vorgangsweise drückten die Gegensätzlichkeit auf dem Gebiet methodologischer Konzeptionen aus, während die anderen zwei Elemente übereinstimmen: in der Kritik der geerbten syllogistischen Methodologie und der Irrtümer, denen der menschliche Geist unterlag, sowie in der Bestimmung des neuen Ziels der Wissenschaft. All das ist in den Werken der Urheber der philosophischen Neuzeit, Bacon und Descartes, klar zu erkennen.

Eine bevorzugte Stellung bei der Erneuerung wird allenfalls Bacon angerechnet, aber auch der Verdienst dafür, daß er mit seinen programmatischen Aphorismen die Verbindung zwischen Wissen und Macht erhellt hat, was sich als Schlüsselrichtlinie der eintretenden Wissenschaft erweisen wird. Nach Bacon fallen zuallererst »jene Zwillingssziele, die menschliche Wissenschaft und Macht, zusammen«<sup>11</sup>, er erkennt die Verbundenheit und Gleichartigkeit »der Wege zur Macht und zur menschlichen Wissenschaft«<sup>12</sup> und begründet letztendlich die Übereinstimmung von Wissen und Macht damit, daß »Unkenntnis der Ursache die Wirkung verfehlen läßt«.<sup>13</sup>

Die Macht, über welche die heutige Wissenschaft verfügt, bezieht sich auf die Natur und ist auf ihre Unterwerfung unter den Menschen gerichtet. Kennzeichnend ist, daß sich Bacon der Kriegs- und Eroberungsmetaphorik bedient und vom »Sieg über die Natur« spricht, was eine Art Feindschaft zwischen Mensch und Natur voraussetzt. Dennoch geht es nicht um ursprüngliche Feindschaft, sondern um provozierte Rivalität und kampflustige Begeisterung, welche angeregt werden müssen, um das verlorene Recht zurückzugewinnen. Das Recht auf Natur, das dem menschlichen Geiste gehört oder, anders ausgedrückt, dem Menschengeschlecht<sup>14</sup>, ist die Ausgangsprämisse im Verlauf von Bacons Überlegungen. Es ist kein Zufall, daß Bacon es bereits zu Beginn der Vorrede heraushebt, die er für sein unbeeendetes Hauptwerk *Instauratio magna*<sup>15</sup> geschrieben hat.

Die menschliche Befugnis über die Natur leitet Bacon nicht aus der Natur oder dem Geiste ab, sondern gründet sie, wie es üblich war, auf das theologische Argument: Das Recht auf die Natur kommt dem Menschen »kraft einer göttlichen Schenkung« zu<sup>16</sup>. Die göttliche Schenkung wiederum wurde in der Bibel offenbart, unter deren Einfluß sich die Auffassung einwurzelte, die bis in unsere Zeit reicht, daß der Mensch Herrschaft und Macht

über die Natur hat. In der Bibel ist das Recht auf Naturbeherrschung nämlich insofern auf besondere Art betont, als es zweimal hintereinander ausgedrückt wird, einmal auf der Ebene göttlicher Idee und danach in der verbindlichen Form göttlicher Bevollmächtigung des Menschen. Nachdem er am sechsten Tag die Landtiere schuf, sprach Gott nach dem Buch Genesis folgendes:

»Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land.«

Nach seinem Abbild schuf er den Menschen, Mann und Frau, segnete sie und sprach zu ihnen:

»Seid fruchtbar, und vermehret euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen!«<sup>17</sup>

Die Natur indessen entwand sich der menschlichen Übermacht, was sich die Natur nicht selbst als Verdienst anrechnen kann, sondern infolge unterschiedlicher Abweichungen des menschlichen Verstandes, so daß das biblische Recht auf die Natur ungenutzt blieb. Möglich war dies, denn

»der menschliche Verstand ist kein reines Licht, sondern er erleidet einen Einfluß vom Willen und von den Gefühlen; dieses erzeugt jene 'Wissenschaft für das, was man will'.«<sup>18</sup>

In Bacons intellektuellem Unternehmen der großen Erneuerung kann grundsätzlich ein kritischer oder, wie er ihn selbst nennt, niederreißender Teil unterschieden werden, in dem er den gegenwärtigen und vergangenen Gebrauch des Geistes untersucht sowie den projektiven Teil, in dem er seine »Kunst der Interpretation der Natur« zum Ausdruck bringt, beziehungsweise Methoden und Ziele der erneuerten Wissenschaft. In der fernen Projektion des geplanten sechsten Teils der *Erneuerung* kündigt Bacon eine Art Zukunftsphilosophie an, welche als globale Synthese aus der korrekt gedeuteten Natur hervorgehe und welche nicht nur auf »rechtmäßiger, keuscher und strenger Untersuchung« gründe, sondern auch auf der »Wahrheit um die Sache und das Glück der Menschheit und um die Macht zu allen Werken«. <sup>19</sup>

Die vorgefundene Situation in der Philosophie und den Wissenschaften sieht Bacon wiederum als Verwahrlosung des menschlichen Geistes, und

11

Bacon, F.: *Das neue Organon*, übersetzt von R. Hoffmann, Berlin 1962, S. 32.

12

Ebd., S. 141.

13

Ebd., S. 41.

14

Ebd., S. 137.

15

Ebd., S. 6.

16

Ebd., S. 137.

17

*Das Buch Genesis* 1, 26–28. In: *Die Bibel, Gesamtausgabe*, Stuttgart 1982.

Den angeführten Auftrag Gottes deutet A. Rebić als Verpflichtung, die aus des Menschen Ähnlichkeit mit Gott herrührt, so daß der Mensch in diesem Sinne »Herrscher der Welt als Gottes Vertreter, Bevollmächtigter auf Erden« wäre. Vgl. *Stvaranje svijeta i čovjeka*, Zagreb 1996, S. 66.

18

*Das neue Organon*, S. 56.

19

Ebd., S. 31–32. Die tatsächliche Ebene der Wissensintegration, zugleich Maßstab eines möglichen Fortschritts, ist durch den Status und den Einfluß der Naturphilosophie bestimmt, auf die sämtliche speziellen Wissenschaften angewiesen sind. In diesem Sinne bezeichnet Bacon die Naturphilosophie als »große Mutter der Wissenschaft«. – Vgl. S. 85–87.

die Geschichte seines bisherigen Gebrauchs, die er nach dem erzielten Fortschritt der Wissenschaft einschätzt, schildert er meist als die Geschichte der Irrtümer und der aufgezwungenen Hindernisse.

Die Schwächen des Geistes stellte Bacon systematisch in seiner Theorie der Idole (Trugbilder) dar, typisierter Täuschungen und eingewurzelter Vorurteile, die den korrekten Gebrauch der Kräfte des Geistes behindern. Einige dieser Schwächen sind entweder angeboren, eine Folge der menschlichen Konstitution (*idola tribus*, *idola specus*, *idola fori*), oder erworben (*idola thatri*). Obwohl Bacon wiederholt von der Ausrottung der Trugbilder aus dem Geist spricht, verweist er darauf, daß man die erworbenen nur sehr schwer, die angeborenen aber überhaupt nicht beseitigen kann.<sup>20</sup> Offensichtlich ist daher, daß er nicht mit der Beseitigung der Trugbilder aus der Konstitution des Geistes, sondern aus seinem Gebrauch beschäftigt ist, was wiederum gänzlich durch die Anwendung des richtigen Untersuchungsverfahrens erzielt wird:

»Die Aufstellung der Begriffe und Sätze durch wahre Induktion ist gewiß das geeignete Heilmittel, die Idole abzuhalten und zu eliminieren.«<sup>21</sup>

Gerade dies ist das Endziel der großen Erneuerung bzw. ihres Projektionsteils. Doch zunächst muß der »niederreißende Teil« seine Aufgabe erfüllen, die Widerstandsfähigkeit der Vernunft gegen Idole entwickeln, indem er auf sie hinweist, sie kennzeichnet und widerlegt. Somit wird der kritische Teil der großen Erneuerung näher als die »Lehre von der Reinigung des Geistes« bestimmt, welche drei Widerlegungen umfaßt: 1. die Widerlegung der überkommenen Philosophie; 2. die Widerlegung der überkommenen Beweisführungen; und 3. die Widerlegung der natürlichen bzw. sich selbst überlassenen Vernunft.<sup>22</sup>

Im Rahmen der erwähnten Widerlegungen legt Bacon zuallererst die »Anzeichen für die Wahrheit und Gesundheit der gegenwärtigen Philosophiesysteme und Wissenschaften« dar und deutet sie der Reihe nach als »Anzeichen des schlechten Zustandes«<sup>23</sup>. Ferner geht er auf die Untersuchung der Ursachen »des so geringen Fortschritts der Wissenschaften« über, die – meint Bacon – »so zahlreich und so mächtig« sind. Ihrer Bedeutung nach ragen zwei Ursachen jedoch heraus; die eine liegt in der Verwahrlosung der Naturphilosophie, während als die »andere bedeutsame und wichtige Ursache« die Tatsache angeführt wird, daß die Ziele der Wissenschaften schlecht festgesetzt seien.

»Es ist unmöglich, im Lauf richtig voranzukommen, wenn das Ziel selbst nicht recht gesteckt und festgemacht ist«,

schlußfolgert Bacon bildlich. Seine Definition, die er sofort hinzufügt, lautet:

»Das wahre und rechtmäßige Ziel der Wissenschaften ist kein anderes, als das menschliche Leben mit neuen Erfindungen und Mitteln zu bereichern.«<sup>24</sup>

An anderer Stelle führt er die Bestimmung des wissenschaftlichen Ziels auf eine arteigene utilitaristische Formel zurück – »zur Wohltat und zum Nutzen fürs Leben«.<sup>25</sup>

### **Der generische Utilitarismus im Streit mit der Natur**

Die Nützlichkeit des (menschlichen) Lebens, die Bacon als Ziel der Wissenschaft festsetzt, sieht er keineswegs im unmittelbaren Nutzen eines Ein-

zelen oder einer staatlichen Gemeinschaft. Sie offenbart sich im Nutzen des gesamten Menschengeschlechts, im generischen Nutzen sozusagen. Dieser Nutzen kann aber lediglich aus dem Wissen als Macht entspringen, aus der verwirklichten Naturbeherrschung. Im allgemeinen nimmt der Nutzen den Wert und den Rang jener Macht an, aus der er entsteht, und der Wert (Rang) der Macht steigt mit der Ebene der Allgemeinheit ihres Trägers und ihrem Umfang. Verständlich wird dies aus Bacons Auslegung der unterschiedlichen Grade des Ehrgeizes:

»Es gehört zur Sache, drei Arten oder Grade des Ehrgeizes bei den Menschen zu unterscheiden. Bei der ersten ist man darauf aus, die eigene Macht in seinem Vaterlande zu vermehren, dies ist die gewöhnliche und teilweise unedle Art; bei der zweiten strebt man dahin, des Vaterlandes Macht und Herrschaft über das menschliche Geschlecht zu erweitern; diese Art ist gewiß würdiger, reizt aber zu stärkerer Begierde; erstrebt nun jemand die Macht und die Herrschaft des Menschengeschlechts selbst über die Gesamtheit der Natur zu erneuern und zu erweitern, so ist zweifellos diese Art von Ehrgeiz, wenn man ihn so nennen kann, gesünder und edler als die übrigen Arten.«<sup>26</sup>

Da Bacon den generischen Nutzen aus der generisch verallgemeinerten Macht<sup>27</sup> ableitet, ist die Bewertung Röds in der *Philosophie der Neuzeit*, daß »Bacons Utilitarismus ethisch motiviert«<sup>28</sup> sei, akzeptierbar. Hinzufügen sollte man jedoch, daß sein Utilitarismus den ethischen Rahmen übersteigt und sich der moralischen Rücksichtnahme befreit, denn Bacon wendet das Prinzip der Verallgemeinerung nicht auf dem moralischen Plan der Machtnutzung an, sondern auf dem pragmatischen Plan ihrer Herrschaft, was, anstatt einer moralischen Begrenzung der Macht, zu ihrer Verabsolutierung geführt hat. Bacon will anscheinend nicht mit dem ethischen Problem der Machtnutzung konfrontiert werden, er umgeht und überläßt es unbestimmten Instanzen (»der richtigen Vernunft und der gesunden Religion«) oder unverbindlichen Maßstäben (Liebe). Die Art, in der er das erste Buch des *Novum Organum* pointierte, verleitet uns zum Schluß, daß er diese Frage als zweitrangig und außerhalb der Wissenschaft verstand:

20  
Ebd., S. 25.

21  
Ebd., S. 51.

22  
Vgl. ebd., S. 25, 120.

23  
Bacon benutzt Zeichen (*signa*) in astrologischer Manier als externe Hinweise auf und Vorbestimmungen interner Zustände, und entnimmt sie aus der Zeit und dem Ort der Entstehung der Philosophie und Wissenschaft, aus ihren Früchten, aus dem Fortschritt, aus der Anerkennung der Urheber und der in ihnen vorkommenden Unstimmigkeiten. Vgl. ebd., S. 76–83.

24  
Ebd., S. 87.

25  
Ebd. S. 16.

26  
Ebd., S. 136.

27  
Gerade aufgrund der generischen Verallgemeinerung der Macht sind Interpreten geneigt, Bacons Pragmatismus zu verneinen und seinen Utilitarismus zu mildern. Den Pragmatismus ablehnend, führt S. Kutleša fort, daß Bacon »die Wahrheit dem Nutzen vorzieht und er nicht einfach zu den Utilitaristen gezählt werden kann« (*Filozofija renesanse*, Hg. Banić-Pajnić, E., *Hrestomatija filozofije*, Bd. 3, Zagreb 1996, S. 371). Man könnte jedoch sagen, daß Bacon die Wahrheit niedrigeren Nutzensebenen vorzieht, nicht aber der Ebene des generischen Nutzens. Dieser Nutzen ist nämlich als Wissenschaftsziel bestimmt, was voraussetzt, daß ihm die Wahrheit dienen muß.

Vgl. ebenfalls Petrović, G.: *Engleska empiristička filozofija, Filozofska hrestomatija V*, Zagreb 1979, S. 18.

28  
Röd, W.: *Die Philosophie der Neuzeit 1. Von Francis Bacon bis Spinoza, Geschichte der Philosophie*, Bd. VII, München 1978, S. 34.

»Das Menschengeschlecht mag sich nur wieder sein Recht über die Natur sichern, welches ihm kraft einer göttlichen Schenkung zukommt. Mag ihm das voll zuteil werden. Die Anwendung wird indes die richtige Vernunft und die gesunde Religion lenken.«<sup>29</sup>

Während indes die Machtkategorie nach Bacon universal verbreitet ist (die Natur) und einen universalen Träger hat (das Menschengeschlecht), wird der Nutzen nur dem Machtträger zugeschrieben. Verständlich ist daher, daß die von der neuzeitlichen Wissenschaft erstrebten Ziele Zwietracht und Feindschaft zwischen dem Menschen und der Natur hervorrufen. Klarer wird somit Bacons streitlustige Vorstellung vom Sieg des Menschen über die Natur.<sup>30</sup> Zwar spricht Bacon zur gleichen Zeit auch von der Unterwerfung des Menschen unter die Natur und kommt so zur bekannten methodologisch-taktischen Redewendung: *natura parendo vincitur*. Gehen wir der Spur der Kriegsmetaphorik nach, können wir die Redewendung als eine »Forschungstaktik der Bespitzelung« deuten, mit deren Hilfe unbekannte Naturgesetzmäßigkeiten erfaßt werden sollen, um mit dem erzielten Wissen, das Macht darstellt, das strategische Ziel – die Naturbeherrschung zum Nutzen des Menschengeschlechts – verwirklichen zu können.

Der generische Utilitarismus der neuzeitlichen Wissenschaft setzt nicht nur die kundgegebene Übermacht des Menschen über die Natur voraus, was biblisch als die Ausführung von Gottes Willen gerechtfertigt wird, sondern auch den unausgesprochenen Ehrgeiz, die Macht Gottes zu erreichen und die schöpferischen Befugnisse zu übernehmen. Erahnen läßt sich dies erst in Bacons Behauptung, der Wille Gottes offenbare sich in der Religion (Bibel) und die Macht Gottes in der Naturphilosophie. Sich dem gefährlichen Einfluß des »Aberglaubens und eines blinden und maßlosen Religionseifers« widersetzend, befürwortet Bacon die Unterwerfung der Naturphilosophie – als »treuester Dienerin« – unter die Religion.<sup>31</sup> Die Konsequenz, welche jedoch in diesem Falle aus der analogen Anwendung der Regel, daß wir »die Natur durch Fügung besiegen« können, zu ziehen wäre, würde Bacon sicherlich niemals annehmen.

Um Gottes Macht zu erzielen, muß der Mensch den Weg der Weisheit Gottes gehen. Jenen Nutzen, der das Ziel der Wissenschaft darstellt, erhebt Bacon auf die Ebene der göttlichen Weisheit, was in der Unterscheidung der fruchtbringenden (*frutifera*) und lichtbringenden Versuche (*lucifera experimenta*) zum Ausdruck kommt. Allem Anschein nach paradox, verwirft Bacon die fruchtbringenden Versuche, weil sie nach schnellen und unmittelbaren Ergebnissen streben, obwohl gerade die Fruchtbarkeit das Hauptmerkmal der Wissenschaft ist, die er auf den Ruinen der geerbten, unfruchtbaren Wissenschaft und Philosophie wiederaufzubauen trachtet. Andererseits wiederum befürwortet er lichtbringende Versuche, die auf »die Erforschung der Ursachen und Gesetze«<sup>32</sup> gerichtet sind. Um so mehr ist ihre Nützlichkeit in Frage zu stellen. Als Hauptgrund einer solchen Entscheidung betont Bacon die Übereinstimmung lichtbringender Versuche mit dem Vorbild von Gottes Weisheit und dem Schöpfungsakt und schlußfolgert in diesem Sinne, man solle

»nur lichtbringende, nicht fruchtbringende Experimente erstreben, nach dem Beispiel des göttlichen Schöpfungsaktes, der – wie gesagt – am ersten Tage nur das Licht hervorbrachte und ihm allein einen ganzen Tag widmete und an diesem Tag kein materielles Werk einmischte.«<sup>33</sup>

Die Entgegensetzung der angeführten Experimente, der Bacon, indem er sie mehrmals erklärt, besondere Wichtigkeit beimißt, sowie seine Neigung zu lichtbringenden Versuchen sollten nicht als Aufhebung des Prinzips der

Fruchtbarkeit und Nützlichkeit des Wissens gedeutet werden. Es handelt sich lediglich um die Unterscheidung unterschiedlicher Ebenen oder Arten von Nutzen, der konkreten und unmittelbaren, welche aus den mechanischen Versuchen hervorgehen, und der weittragenden, generischen, welche aus jenen Versuchen hervorgehen, die die Spur der Weisheit Gottes befolgend, in die Weltschöpfungsschiffe eindringen. Der generische Nutzen stellt *in ultima linea* die Nachmahnung der Schöpfungsakte sowie deren Umleitung zugunsten menschlicher Zwecke dar.<sup>34</sup>

Sobald es zur Bestimmung des Ziels der neuzeitlichen Wissenschaft kommt, sind Descartes' Ansichten in völliger Übereinstimmung mit Bacons Meinung, das wissenschaftliche Ziel bestehe aus allgemein menschlichem Nutzen, der aus der Naturbeherrschung entsteht. Im Unterschied zur Moral, wo man nach Descartes »ebenso viele Reformatoren würde finden können, wie Köpfe«, sind die wissenschaftlichen Erkenntnisse nützlich für das Leben und dienen dem »allgemeinen Besten aller Menschen«. Demnach muß der Mensch »die Kraft und Wirkungsweise« der Natur kennenlernen, um sie zu beherrschen und hinzulenken auf den Nutzen des Lebens und das Allgemeingut. Aus diesen Überlegungen leitet Descartes seine Bestimmung des Menschen als Herrscher und Besitzer der Natur ab:

»Sobald ich mir aber einige allgemeine Grundbegriffe in der Physik verschafft hatte, diese bei verschiedenen Einzelproblemen zu erproben begann und dabei bemerkte, wohin sie führen können und wieweit sie sich von den Prinzipien unterscheiden, deren man sich heute bedient hat, so glaubte ich sie nicht verbergen zu dürfen, ohne sehr gegen das Gesetz zu verstoßen, das uns verpflichtet, soviel an uns liegt, das allgemeine Beste aller Menschen zu befördern. Denn sie haben mir gezeigt, daß es möglich ist, zu Kenntnissen zu kommen, die von großem Nutzen für das Leben sind, und statt jener spekulativen Philosophie, die in den Schulen ge-

29

*Das neue Organon*, S. 137.

30

Interessant ist, daß auch Descartes die Erforschung der Natur mit einem Eroberungszug gegen die Natur vergleicht, somit Wissenschaftler mit Feldherren und die Entdeckung der Wahrheit in Wissenschaften mit Militärsiegen und Landbesetzung vergleicht. – Vgl. Descartes, R.: *Von der Methode*, übersetzt von L. Gäbe, Hamburg 1960, S. 54.

Das pervertierte Verhältnis des neuzeitlichen Menschen zur Natur ist am bündigsten in Hegels Syntagma »Ohnmacht der Natur« ausgedrückt. Den Umstand nämlich, daß die Natur mit ihrer unendlichen Vielfältigkeit teilweise der Reichweite wissenschaftlicher Verarbeitung ausweicht, also die merkliche Eigenschaft ihrer Unbeherrschbarkeit, sieht Hegel in *camera obscura* des neuzeitlichen Naturverständnisses als – ihre Ohnmacht. Vgl. Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 9. Frankfurt a.M. 1970, S. 34–36.

In diesem Zusammenhang weisen wir auf die lehrreiche Studie von P. Barišić hin: »Nemoč prirode kod Hegela« (Die Ohnmacht der Natur bei Hegel). In: *Filozofska istraživanja* 6, 1/1997. Hegels Standpunkt deutet Barišić als aus dem Geiste »wissenschaftlicher Beherrschung der Natur seiner Zeit« hervorgehend und kommt zum Schluß, daß

»Hegel seine Diagnose vielleicht hätte umkehren sollen. Und dann würde sich herausstellen, daß der Grund der Ohnmacht der Natur in einem verstellten Verhältnis des Geistes zu ihr liegt. Es geht eigentlich um die Ohnmacht des wissenschaftlichen Geistes, etwas außer sich frei zu lassen, was er nicht durch seine Kategorien erzeugt und damit beherrscht hat« (S. 135).

31

Vgl. *Das neue Organon*, S. 98–101.

32

Ebd., S. 109.

33

Ebd., S. 126.

34

Vor möglichen Vorwürfen, daß lichtbringende Untersuchungen nutzlos seien, verteidigt sich Bacon auf folgende Weise:

»Wenn einer dergleichen für völlig nutzlos hält, so verfährt er ebenso, als wenn er auch das Licht für völlig nutzlos erachtete, weil es sich nämlich nicht um einen dichten und materiellen Gegenstand handelt. In der Tat muß man sagen, daß eine gut überprüfte und klare Erkenntnis der einfachen Eigenschaften dem Lichte gleicht, sie gewährt Zugang zu den Geheimnissen der Werkstätte der Natur, mit ihrer Macht umfaßt und zieht sie nach sich ganze Massen und Gruppen von Werken und die Quellen für die wertvollsten Grundsätze. In sich selbst ist sie nicht besonders nützlich.« – Ebd. 126.

lehrt wird, eine praktische zu finden, die uns die Kraft und Wirkungsweise des Feuers, des Wassers, der Luft, der Sterne, der Himmelsmaterie und aller anderen Körper, die uns umgeben, ebenso genau kennen lehrt, wie wir die verschiedenen Techniken unserer Handwerker kennen, so daß wir sie auf ebendieselbe Weise zu allen Zwecken, für die sie geeignet sind, verwenden und uns so zu Herren und Eigentümern der Natur machen könnten.«<sup>35</sup>

In Descartes' Darstellung der Früchte, mit denen die Wissenschaften den die Natur beherrschenden Menschen bescheren müßten, sind die mitschöpferischen Ambitionen klar zu erkennen, welche wir bereits aus einigen Erklärungen Bacons entnommen haben und die allgemein seit Beginn der neuzeitlichen Wissenschaft gegenwärtig sind. In der theologischen Perspektive erweisen sich solche Ambitionen als Überschreitung menschlicher Befugnisse über die Natur und können vielmehr mit der paradiesischen Versuchung der ersten Menschen, »wie Gott zu werden«, in Verbindung gebracht werden. Der Bibel nach ist dem Menschen das Recht gegeben, die Natur zu beherrschen, nicht jedoch abzuändern.<sup>36</sup> Im ständigen Streben der neuzeitlichen Wissenschaft, in die Naturstruktur selbst einzugreifen und sie menschlichen Ideen und Nutzen zufolge mitschöpferisch abzuändern, scheint sich die paradiesische Verführung des Menschen, der auch Descartes nicht widerstehen konnte, institutionalisiert zu haben. Die Güter und Nutzen aufführend, die der Mensch von der Wissenschaft erwarten kann, kommt er auf die Idee von der Verbesserung der menschlichen Natur, was man prinzipiell, nicht jedoch in Anbetracht der wissenschaftlich-technischen Ausführung, als Ankündigung der Eugenik und Gentechnologie deuten könnte:

»Dies ist nicht nur für die Erfindung einer unendlichen Zahl von Kunstgriffen zu wünschen, die uns ohne jede Mühe zum Genuß der Früchte der Erde und aller Annehmlichkeiten auf ihr verhelfen würden, sondern vor allem auch für die Erhaltung der Gesundheit, die ohne Zweifel das erste Gut und die Grundlage aller anderen Güter dieses Lebens ist; denn sogar der Geist ist so sehr von der Leibesbeschaffenheit und der Einrichtung der Organe abhängig, daß ich, wäre es möglich ein Mittel zu finden, das die Menschen ganz allgemein weiser und geschickter machte, als sie bisher gewesen sind, glaube, man muß es in der Medizin suchen.«<sup>37</sup>

### **Ein biblischer Exkurs – das *Buch Genesis* und die Perspektive des menschlichen Untergangs**

Vielleicht ist erst aus dem Gesichtskreis unserer Zeit, als das wissenschaftlich-technische, mitschöpferische Abändern der Natur zugunsten menschlichem Nutzen die menschliche Existenz in Frage gestellt wurde, möglich, die paradiesische Versuchung der ersten Menschen und den Sinn des Schlangenversprechens, »sie würden wie Gott und würden Gut und Böse erkennen«<sup>38</sup>, vollständig zu deuten. Gerade aus der geschichtlichen Position des letzten Adam ist es möglich, am tiefsten in die symbolischen Bedeutungen und die prophetische Botschaft der biblischen Erzählung über die Menschenschöpfung einzudringen. Daher der Eindruck, das *Buch Genesis* sei mehr zur Belehrung der letzten Menschen als zur Erklärung der Entstehung ihrer Urvorfahren geschrieben.

Die neuzeitliche Wissenschaft verschaffte dem Menschen schöpferische Kräfte – natürlich nicht in absoluten Größenverhältnissen – und ermöglichte ihm im bestimmten Rahmen, »wie Gott« vorzugehen. Somit verwirklichte sich im Grunde genommen ein Teil des Schlangenversprechens, während der andere, der sich auf die Unterscheidung des Guten und Bösen bezieht,

dem Menschen für immer unerreichbar bleiben wird. In dieser Zwiespältigkeit liegt jedoch die Schlangentäuschung und die uranfängliche Verdammnis des Menschen: die Verfügung über schöpferische Kräfte ohne die göttliche Fähigkeit der Unterscheidung des Guten und Bösen.

Dabei taucht die Schlüsselfrage auf, wie die Phrase der »Unterscheidung des Guten und Bösen«<sup>39</sup> zu verstehen ist. Von der gegebenen Antwort hängt die Ganzheit der Deutung ab; sie bestimmt den Sinn des göttlichen Verbots, den Charakter des menschlichen Verstoßes und legt die Dimensionen der Gottesstrafe fest. Eine oberflächliche Antwort, die sich unter den ersten aufdrängt, nämlich daß es sich um die moralische Urteilsfähigkeit handelt, offenbart kurz darauf ihre Sinnlosigkeit, da aus verfügbaren Formulierungen offensichtlich ist, daß es sich um eine Eigenschaft handelt, vielmehr ein wesentliches Merkmal, das ausschließlich der Gottheit zugesprochen werden kann. Außerdem dürften wir nicht einmal davon ausgehen, daß dem Menschen im Rahmen seines Wirkungskreises die Möglichkeit moralischer Urteilsbildung vorenthalten, und noch weniger, untersagt werden könnte. Andererseits wiederum wäre es unangemessen, der Gottheit moralisches Verhalten nach Menschenmaß zuzuschreiben, so daß es notwendig ist, die Eigenschaft »der Unterscheidung des Guten und Bösen«, die Gott zukommt, aber auch dem verbotenen Baum inmitten des Gartens Eden, vollständig von moralischen Konnotationen abzugrenzen.

Die Antwort muß offensichtlich auf einer übermoralischen Ebene gesucht werden, in der Sphäre des schöpferischen Machteinsatzes. Der Schlüssel zur Lösung des Problems liegt im schöpferischen Refrain, der sich nach jedem einzelnen Tag der Schöpfung wiederholt, nebst einer stilistischen Ausnahme in der Umschreibung des zweiten Schöpfungstages. Jedes Segment des geschaffenen Seins wird mit der folgenden Feststellung des Bibelschreibers bestätigt: »Gott sah, daß es gut war.« Die Exegeten der Bibel ziehen daraus den Schluß über »das uranfängliche Gute aller Geschöpfe«<sup>40</sup>, wobei zu erwähnen wäre, daß das »Gute« im schöpferischen Sinne nicht mit dem moralisch Guten im menschlichen Sinne gleichgesetzt werden kann. Das Gute im schöpferischen Sinne ist keine ethische, sondern eine ontologische Kategorie, welche keine moralische, sondern eine kosmische Qualität ausdrückt. Das schöpferisch Gute bezeichnet die Konsistenz der Schöpfungsvoraussicht sowie deren Verifizierung in der ge-

35

*Von der Methode*, S. 50.

36

Nach wiederholter Schöpfungsdarstellung (*Das Buch Genesis* 2, 4b–25), welche im Unterschied zur kosmologischen Ausgeglichenheit der Darstellung in der ersten Schilderung von anthropologischer Fokussierung geprägt ist: »Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und hüte« (2, 15).

37

*Von der Methode*, S. 50–51.

38

*Das Buch Genesis* 3, 5.

39

Die Bedeutung des paradiesischen Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen kann auf unterschiedliche Weise gedeutet werden. Offen ist auch die Frage des Verhältnisses zum Baum des Lebens, der parallel erwähnt wird. Die Mehrdeutigkeit des Baumes der Erkenntnis, der mit dem Baum des Lebens gleichgestellt wird, gliedert A. Rebić auf folgende Deutungsmöglichkeiten: a) als Baum, der die Erkenntnis der Moralität gebärt; b) als Baum des Allwissens; c) als Baum, der Autonomie des Verstandes und der Freiheit gebärt. – Vgl. Rebić, A.: *Stvaranje svijeta i čovjeka*, S. 116–117.

40

Vgl. *Stvaranje svijeta i čovjeka*, S. 78.

geschaffenen Welt, was sich darin offenbart, daß der Kosmos mit dem heraklitischen Logos verwoben ist.

In diesem Zusammenhang ist eine weitere Konsequenz des schöpferischen Refrains von Wichtigkeit: Obzwar der Mensch den Höhepunkt und das bevorzugte Segment der geschaffenen Welt darstellt, ist die Welt immerhin, im Sinne des schöpferischen Guten, nicht als *gut für den Menschen*, sondern als *an und für sich gut* geschaffen. Mit der Wiederholung des Refrains nach jedem schöpferischen Akt wird dies nachhaltig betont.

Nachdem wir den Unterschied zwischen dem *schöpferischen* und dem *moralischen Guten* erkannt haben und festhalten können, daß im ersten Beispiel die geschaffene Welt *an und für sich gut* ist und nicht *gut für den Menschen*, wurden kategoriale Voraussetzungen geschaffen, aufgrund welcher das Verbot Gottes als *Mitschöpfungsverbot* gedeutet werden kann, die menschliche Sünde als *Mitschöpfungsvergehen* und letzten Endes die vorausgesehene Gottesstrafe als *generischer Selbsttod*.

Jahwes Verbot unter Androhung von Strafe, welche hinzugefügt wurde, lautet wortgetreu:

»Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn sobald du davon ißt, wirst du sterben.«<sup>41</sup>

Das Verbot ist klar und eindeutig, was auch an anderen Stellen, wo das Verbot erwähnt wird, der Fall ist: dem Menschen ist es untersagt, vom Baum der Unterscheidung zwischen Gut und Böse zu essen. Der Ausdruck »essen« bezieht sich in diesem Rahmen nicht nur auf gewöhnliche Früchte, sondern auch auf die symbolischen Früchte vom verbotenen Baum, so daß er auf eine höhere Abstraktionsebene angehoben und in der Bedeutung »sich bedienen« benutzt werden sollte.

Das *Buch Genesis* präzisiert die Regeln des »sich bedienen«, so daß dieses Verbot als Beibehaltung des göttlichen Rechts auf einen Baum angesehen werden sollte, bzw. als die Ausschließung des betreffenden Baums aus dem menschlichen Gebrauchsrecht. Der tiefere Sinn des Verbots ist die Botschaft, daß es in der Ausnutzung der Natur Grenzen gibt, die vom Schöpfer auferlegt wurden, dies nicht aus einer göttlichen Anwandlung heraus, sondern als notwendige Begrenzung, die aus der Ganzheit der göttlichen Vorsehung sowie aus der panlogistischen, schöpferisch guten Struktur des Universums hervorgeht.

Gott verbot dem Menschen, die übermenschliche, schöpferische Ordnung zu stören und sie zum eigenen Nutzen abzuändern. Er verbot also die Mitschöpfung der Welt sowie die Anwendung mitschöpferischer Kräfte. Unter dem Verbot versteht man gewiß, daß der Mensch in der Lage ist, bestimmte schöpferische Vorgänge und Fähigkeiten zu beherrschen, verweist jedoch zugleich auf seine Unmöglichkeit – was sich als wahrer Verbotgrund herausstellen könnte –, in der Ganzheit der Schöpfung und der Ganzheit der Zeit alle Folgen des mitschöpferischen Eingriffs abzusehen. Mit anderen Worten, der Mensch ist auf der Ebene der schöpferischen Tat nicht in der Lage zu beurteilen, was gut und was böse ist.

Die verbotene Frucht vom Baum der Erkenntnis zu pflücken und zu essen, bedeutet nichts anderes, als sich der schöpferischen Macht zu bedienen, ohne die Möglichkeit zu haben, sie gut anwenden zu können, oder genauer gesagt, ohne Möglichkeit, die gute von der bösen Anwendung zu unterscheiden. Deshalb ist der Mißbrauch der schöpferischen Macht ebenfalls

ein Vergehen auf der Ebene der übermenschlichen Ordnung, nach dem Maßstab des schöpferischen, nicht moralischen, Guten also. Ein solches Vergehen kann nicht individuell sein, sondern generisch, die Gattung betreffend. Es ist dem menschlichen Wesen inhärent und ist die Folge des widersprüchlichen Gefüges der menschlichen Natur, so daß es mit Recht strukturelle, uranfängliche oder geerbte Sündhaftigkeit (Erbsünde) genannt werden kann.

Die Notwendigkeit des mitschöpferischen Vergehens spiegelt sich in gewisser Weise auch im Paradox des göttlichen Verbots wider, das voraussetzt, daß der Mensch nicht in der Lage sei, das Gute und Böse auf schöpferischer Ebene zu erwägen, und daß er aus diesem Grund das Vergehen des Pflückens der verbotenen Frucht vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen begehen wird. Mit dem Verstoß gegen das Verbot Gottes wird dem Menschen das proklamierte Erkenntnisvermögen nicht zuteil, sondern umgekehrt, der Mensch festigt und bestätigt seine Unfähigkeit, das Gute und Böse zu unterscheiden, und verdient somit eine ihm strukturell anheimfallende Strafe. Zwar gerät der Mensch, nachdem er Gottes Gebot verletzt, erfahrungsgemäß in die Situation, einmalig und *post festum* das Gute und Böse zu unterscheiden, um nämlich sein angestammtes Vergehen einzusehen und eine angemessene Strafe zu erfahren. In diesem Sinne sollte Gottes Bemerkung nach der begangenen Sünde verstanden werden: »Seht, der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse.«<sup>42</sup> Daraus geht hervor, daß der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse nicht so genannt wurde, um den Menschen mit dem im Namen versprochenen Vermögen zu beschenken, sondern um zu erfragen, ob er diese Fähigkeit bereits besitzt. So kann das Paradox des göttlichen Verbots auch in umgekehrter Perspektive betrachtet werden: dem Menschen würde das göttliche Erkenntnisvermögen nämlich nur dann zuteil, wenn er der Verführung nachhaltig widerstehen und niemals versuchen würde, es zu erlangen.

Wenn wir die biblische Gestalt von Adam nicht individuell verstehen, sondern als Paradigma für den Menschen oder gar als Symbol des menschlichen Geschlechts, dann muß in den mitschöpferischen Errungenschaften der neuzeitlichen Wissenschaft der verbotene Apfel erkannt werden, in den Adam gegen Ende der wissenschaftlich-technischen Zivilisation gebissen hat. Aber in diesem Falle dürfen wir die vorgesehene Strafe der Sterblichkeit nicht individuell deuten, auch nicht als generische, jedem Einzelnen zuerteilte Eigenschaft, sondern als generischen Tod, d.h. als das Ende der Menschheit.

Obwohl der generische Tod in göttlicher Vorsehung die Bedeutung einer Strafe hat, stellt er keine Strafe für ein Vergehen nach dem Urteil der Gerechtigkeit dar, sondern eine Strafe infolge der Notwendigkeit. Dies ist also eine Strafe, die im Endeffekt vom Schuldigen selbst ausgeführt wird, so daß ihr demzufolge die Bezeichnung *generischer Selbsttod* entspricht.

Der wahrscheinliche Ausgang der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, der generische Selbsttod, kann auf zweierlei Arten gedeutet werden: als notwendige Folge des menschlichen Konflikts mit der Natur oder als Strafe für die menschliche Widersetzung dem Schöpfer gegenüber. Im ersten Fall ist der generische Selbsttod eine notwendige Folge des technisch durchgeführten Prinzips des *generischen Nutzens*, nach dem sich die neuzeitliche

41

Das Buch Genesis 2, 16-17.

42

Das Buch Genesis 3, 22.

Wissenschaft richtet, im zweiten Fall jedoch tritt sie als Strafkonzsequenz für das begangene Vergehen der Mitschöpfung auf, das seinen Ursprung im Standpunkt hat, die Welt sei im schöpferischen Sinne nicht an sich gut, sondern *gut (nützlich) für den Menschen*.

**R. Wisser:**  
**Philosophische Rehabilitierung  
der Schöpfungsidee**

Geschichtlich gesehen, war die biblische Schöpfungsidee seit Beginn des Christentums fortwährend in der philosophischen Überlegung zugegen, obzwar immer in spezifischer Weise, in der sich das Zeichen der betreffenden Zeit widerspiegelte. Aus diesem Grunde fragte sich Wisser in der Abhandlung »Schöpfung und Schöpfertum in der Philosophie«, ob sich nicht vielleicht unter diesem Gesichtspunkt eine Philosophiegeschichte skizzieren ließe.<sup>43</sup> Die Studie jedoch, in der diese Frage gestellt wurde, wandelte sie in eine rhetorische Frage um, denn gerade sie stellt eine Skizze für eine solche Geschichtsphilosophie dar. Wisser nähert sich dem Thema der Schöpfung als »einer zentralen philosophischen Fragestellung«, im Unterschied zu den Denkern Marcel und Fichte, die sie als Mysterium ansahen, das die Möglichkeiten der philosophischen Überlegung übertrifft.<sup>44</sup>

Wissers philosophische Rehabilitierung der Schöpfungsidee, welche gewiß die Idee des Schöpfers und des Geschaffenen voraussetzt, hat gerade gegen Ende der Neuzeit, als der Konflikt zwischen Mensch und Natur mit einem apokalyptischen Ausgang drohte, und als diese philosophischen Postulate notwendig wurden, um die menschlichen von den übermenschlichen (göttlichen) Einflüßbereichen in der Natur abzugrenzen, eine weitreichende Wichtigkeit. Dabei bleibt die religiöse Überzeugung beiseite, denn ohne Rücksicht darauf, ob der Mensch an die Idee der Schöpfung und das Bestehen des Schöpfers glaubt, weiß er ganz gewiß, daß er die Natur nicht selbst geschaffen hat und die Rechte, die einem vorgesetzten Schöpfer oder einer unbekanntem Selbstschöpfungskraft gehören, nicht vorbehalten dürfte. So drängt sich die Idee des Schöpfers – welche sich in der Anfangsphase der neuzeitlichen Wissenschaft, der zeichenhaften Antwort Laplaces an Napoleon zufolge, als überflüssige Hypothese in der Erkenntnis der Natur erwies – in der Endphase der Neuzeit als notwendige Hypothese in der praktischen Begrenzung der wissenschaftlichen Kraft über die Natur und den Menschen auf.

Die Idee der Schöpfung hat im kantischen Sinne eine regulative Bedeutung und ist maßgebend für die Bestimmung des Endziels des Wissens. Da das Wissen jedoch bereits als Macht aufgestellt wurde, kann sie auch eine auftraggebende, normative Rolle annehmen, nicht aber im moralischen, sondern im weltgestaltenden Sinne. Die Wirkungen dieser Idee – regulativ für die Erkenntnis der Natur, normativ für die Konstituierung der Menschenwelt – spiegeln sich vor allem in der Abgrenzung der göttlichen Sphäre von der Sphäre der menschlichen Schöpfung wider, also in der Trennung der Schöpfung und des Schöpfertums. Wissers Rekonstruktion der Geschichtsphilosophie unter dem Gesichtspunkt der Schöpfungsidee konzentriert sich gerade auf diesen für den modernen Menschen erlösenden Unterschied.

Dabei findet Wisser seinen wichtigsten geschichtsphilosophischen Stützpunkt im »integralen Denken« des Nicolaus Cusanus sowie in den Grundsätzen von Vicos »neuer Wissenschaft«. Der moderne Schöpfungsbegriff ist, so Wisser, kein Produkt des modernen Denkens, sondern wurde auf der Basis der spekulativen Schöpfungs idee in der Philosophie von Cusanus entwickelt. Genau diese Idee sichert bei Cusanus die Integration, was bedeutet, daß sie »die komplexe Struktur von Gott-Mensch-Welt zusammenhält«<sup>45</sup>. Integration bedeutet jedoch innere Abgrenzung, so daß – obwohl Cusanus den Menschen als »humanus deus« und seine Welt als »humanus mundus« bezeichnet – jegliche Möglichkeit, daß der Mensch die Grenzen seiner Selbstverwirklichung durch eigenes Schöpfertum überschreitet, ausgeschlossen ist. In diesem Rahmen wiederum, schlußfolgert Wisser, »wird die schöpferische Selbstentfaltung des Menschen zur menschlichen Aufgabe *katexochen*«.<sup>46</sup>

Fast drei Jahrhunderte nach Cusanus, in vollem Schwung der Neuzeit also, wird Vico aufgrund des philosophischen Axioms *verum et factum convertuntur*<sup>47</sup> die Grenze zwischen der Schöpfung und dem Schöpfertum, der Natur und der Menschenwelt vollends ziehen und die menschlichen Ingerenzen in der Schöpfung und der Erkenntnis klar von den göttlichen trennen. Wisser zollt Vico Tribut dafür, daß er somit den »modernen Begriff vom menschlichen Kulturschöpfertum« definiert hat, ohne dabei den Schöpfer der Welt, des Menschen und der Natur aus den Augen zu verlieren.<sup>48</sup>

In diesem Kontext muß jedoch auf den weitreichenden und überaus aktuellen Beitrag hingewiesen werden, durch welchen Vicos »neue Wissenschaft« Bacons Gleichstellung von Wissen und Macht in Frage brachte. Obzwar es anfangs so scheint, als sei Vicos Gleichstellung der Kategorien *verum* und *factum* übereinstimmend oder zumindest verbindbar mit Bacons Gleichstellung von Wissen und Macht, erweist sich bei genauerem Hinsehen, daß Vicos Gleichung eigentlich die von Bacon verdreht und bestreitet. Denn während Bacon aus der Grenzenlosigkeit des Wissens die Legitimität der grenzenlosen Macht ableitet, legitimiert Vico aus der begrenzten Macht der Schöpfung die Begrenzung des Wissens. Im Einklang hiermit ficht Vico sowohl die menschliche Wissenschaft über die Natur als auch die Wissenschaft über Gott an und hält lediglich die Wissenschaft über die geschichtliche, vom Menschen selbst geschaffene Welt für möglich. Die aktuelle Reichweite von Vicos Opposition Bacon gegenüber wird

43

Wisser, R.: »Schöpfung und Schöpfertum in der Philosophie. Eine anthropologische Besinnung.« In: *Kein Mensch ist einerlei. Spektrum und Aspekte »kritisch-krisischer Anthropologie*«, Würzburg 1997, S. 48.

44

Ebd., S. 49.

45

Ebd., S. 72.

46

Ebd., S. 71.

47

In einer anderen Studie, in der sich Wisser eingehender mit Vico befaßte, betont er, daß »die fundamentale, Gott wie Mensch

kennzeichnende Bedeutung« dieses Axioms erst durch das sogenannte »Prava-Axiom« ans Licht gehoben wird. Also jenes Axiom, das die natürliche, somit die menschliche, von der göttlichen Ordnung der Dinge klar abgrenzt und aufweist, daß in der menschlichen Ordnung dasjenige verkehrt und unvollkommen ist (»prava ... et imperfecta«), was in der göttlichen ausgeglichen und maßgebend ist. – Vgl. »Von der Entdeckung des 'wahren' Vico.« In: Wisser, R.: *Philosophische Wegweisung. Versionen und Perspektiven*, Würzburg 1997, S. 69–71.

48

*Schöpfung und Schöpfertum in der Philosophie*, S. 75–76.

erst dann zur vollen Geltung kommen, wenn die unvermeidbare Beschränkung bestimmter wissenschaftlicher Forschungen in den Prinzipien seiner »neuen Wissenschaft« nach geistigem Halt trachten werden.

### **Die bioethische Epoche und das neue Ziel der Wissenschaft**

Im Horizont von Sokrates' und Aristoteles' Gedanken wurde bereits eine Verbindung zwischen dem Wissen und dem Guten festgestellt. Dagegen bezeugt die Analyse des Entwurfs »der großen Erneuerung« von Bacon, daß die neue Wissenschaft bereits vom Anfangsentwurf an jenseits von Gut und Böse erstellt wurde, was sich in ihrer späteren Entwicklung bis hin zur Vollendung in der modernen Wissenschaft bestätigte. Mit anderen Worten, die Wissenschaft, die eine dominante Wissensform unserer Zeit darstellt, ist bar jeglicher moralischen Dimension, jeglicher Berücksichtigung des Guten. Aus der modernen Wissenschaft sind nicht nur die moralische, sondern auch alle anderen integrativen Wissensdimensionen ausgeschlossen, was im Endeffekt zu ihrem Verschwinden aus der modernen Welt beitrug, die wiederum auf solchem Wissen basiert und die somit auf ihr wissenschaftlich-technisches Bild reduziert wird.

Mehrere Denker haben bereits auf die reduktiven Wirkungen der neuzeitlichen Wissenschaft hingewiesen. An dieser Stelle erwähnen wir lediglich zwei. Weber kennzeichnete den allmählichen Rückzug der den Zauber der Welt bildenden Dimensionen (ästhetische, mythische u.ä.) vor der wissenschaftlich-technischen Rationalität mit dem inspirativen Syntagma – Entzauberung der Welt. Karl Löwith, der die Geschichtsphilosophie eigentlich bestritt, erhellte in seinen originalen Erklärungen der Weltgeschichte die Weise, in der die neue Wissenschaft die göttliche Dimension aus der neuzeitlichen Welt verdrängte.

Verhältnismäßig zur Befreiung der Wissenschaft von der integrativen Rücksicht bzw. zu den Beziehungen zum Göttlichen, Guten, Schönen sowie der Verpflichtung zur Ganzheitlichkeit des Wissens und der Sinnfrage – was der Philosophie als »spezialistische« Aufgabe überlassen wurde – stiegen auch die Wirksamkeit der Wissenschaft und die Macht des neuzeitlichen Menschen über die Natur.

Der Preis, den der neuzeitliche Mensch für die Verwirklichung der wissenschaftlich-technischen Übermacht über die Natur zahlte, ist der Verlust des integralen Wissens- und Daseinshorizontes, in dem die Dimensionen des Göttlichen, Schönen und Guten auftauchen und die Perspektiven der Ganzheit und des Sinns sich auflösen. Der Preis, den der moderne Mensch dafür zahlt, ist das Gefühl der Ohnmacht vor der eigenen Macht sowie der Angst vor der dreiförmigen und bereits universal gewordenen Gefahr (Atomenergie, Biotechnologie und Ökologie). Beim Gebrauch der Kategorie des »Universellen« ist jedoch Vorsicht geboten, da eine Form des Universalismus, nämlich der einseitige Universalismus des menschlichen Nutzens oder der, wie wir ihn genannt haben, generische Utilitarismus, zu der beschriebenen Lage geführt hat. Daher ist es notwendig, über die umfassend-universelle Gefahr zu sprechen, die Mensch und Natur einverleibt. Lediglich aus der Erfahrung einer so verstandenen Gefahr kann der Horizont des generischen Utilitarismus bis zu seiner Selbstverneinung im umfassenden »Utilitarismus« erweitert werden, der auch den »Nutzen der Na-

tur« umfassen würde. Und dies ist der Punkt, in dem das Ziel der neuzeitlichen Wissenschaft zu gelten aufhört und anstelle der Rivalität Einklang zwischen Mensch und Natur auftritt.

Hier sollte an Hölderlins Verse erinnert werden, auf die sich M. Heidegger, keineswegs zufällig, im Rahmen der Debatte über Technik beruft:

»Wo aber Gefahr ist, wächst  
Das Rettende auch.«<sup>49</sup>

Das Rettende wächst aus dem gefährlichen wissenschaftlich-technischen Abenteuer des neuzeitlichen Menschen als ein neues Paradigma des Wissens. Die Entwicklung von Feindseligkeit oder Verachtung der herrschenden Wissenschaft gegenüber, der wir unter anderem zahlreiche unbestreitbare Begünstigungen verdanken, wäre gänzlich verkehrt. Der Eingriff in ihren methodologischen Aufbau von außen wäre wiederum unausführbar und würde zweifellos zu noch größeren Gefahren führen. Auch die Befürwortung der Rückkehr zur alten Wissenschaft würde letztendlich sinnlos sein und sich bald als unproduktive Illusion herausstellen.

Ein neues Wissensparadigma geht nun am geistigen Horizont auf, der sich aus unmittelbarer Konfrontation mit der universellen Gefahr eröffnet. Die integrativen Kraftlinien kommen diesmal aus der gesellschaftlichen und intellektuellen Bewegung, die sich hinter dem mehrdeutigen Begriff der *Bioethik* verbirgt. Gerade die wachsende bioethische Sensibilität als neue planetare Empfindlichkeit wird die bestehende Wissenschaft durch integrative Berücksichtigungen beschränken, die strategischen Richtlinien des Wissens abändern, eine integrative Methodologie<sup>50</sup> entwickeln und so ein neues Paradigma aufstellen – die der dritten Wissenschaft.

Würden wir die geschichtlichen Epochen der westlichen Welt nach ihrem dominanten Wissenstyp umbenennen, könnten wir das Altertum als philosophische Epoche, das Mittelalter als theologische Epoche und die Neuzeit als wissenschaftlich-technische Epoche bezeichnen. Das wiederum mit der Explosion der Atombombe über Hiroshima begonnene Zeitalter verdient in dieser Klassifikation zweifellos die Bezeichnung – bioethische Epoche.

(Aus dem Kroatischen übersetzt von  
Marina Buntić)

49

Vgl. Heidegger, M.: *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen 1962, S. 28, 35, 41.

Im bekannten, post mortem veröffentlichtem Interview sieht Heidegger das Rettende vor der Übermacht der Technik lediglich im Göttlichen. Seine prophetischen mehrdeutigen Aussagen, daß »nur noch ein Gott uns retten kann« und »uns die einzige Möglichkeit im Denken und im Dichten bleibt, eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang; daß wir im Angesicht des Abwesenden Gottes untergehen«, können wir als Bemühung des Denkens ansehen, vor der Gefahr der Technik offen für die Offenbarung der verschwundenen göttlichen Dimension der Welt zu bleiben. In diesem Kontext scheint es, daß der Ausdruck »ein Gott« lediglich als »das Göttliche«, die

göttliche Dimension, zu deuten ist. Darauf weist mittelbar auch Heideggers Anmerkung hin, daß die Erfahrung »des Ausbleibens des Gottes« nicht als nichtig anzusehen ist, was bedeutet, daß somit, zumindest negativ durch die Verlassenheit, die göttlichen Züge der Welt ausgedrückt werden. – Vgl. »Nur noch ein Gott kann uns retten«, Gespräch mit Martin Heidegger, *Spiegel*, 31. Mai 1976, S. 209.

50

An dieser Stelle ist es wichtig, sich die in Anm. 1 angeführte terminologische Unterscheidung vor Augen zu halten, mit der ein wesentlicher Unterschied in der Methodologie der »alten« und »dritten« Wissenschaft ausgedrückt wird.

Ante Čović

### Knowledge and Morality

*The author initially determines the differences between ancient and modern sciences in view of their strategic aims and methodologies. The strategic aim of ancient science was to know nature in order to imitate it, cope with it and adapt to its laws, while modern science in the beginning developed the strategy of reigning over nature. The old methodology was integralistic, never extrapolating the knowledge about nature from the whole view of the world, so that old knowledge has integrative dimensions – the philosophical, moral and even religious ones. Modern science develops a reductionistic methodology, singling out and isolating pure aspects of knowledge, reducing them to accountable, mathematical structures. The link between knowledge and the good is depicted in the horizon of Socrates' (»virtue is knowledge«) and Aristotle's (»knowledge is a virtue«) ethical standpoints. On the other hand, the analysis of Bacon's project of »great renewal« shows that modern science has from the start been constituted beyond good and evil. Bacon understands knowledge as power that man subjugates nature with, to the benefit of mankind. This generic utilitarianism has absolutized the power of knowledge and freed it from moral restraints. Other integrative dimensions have been removed from modern science as well, resulting in a reduction of the modern world to its scientific-technological image. On the other hand, the scientific-technological mastering of nature has driven both man and nature into a common, all-inclusive danger in which, however, »the beneficial grows too« (Hölderlin). This time, it is the growing bio-ethical sensitivity, which would change the strategic characteristics of knowledge and develop an integrative methodology and thus establish a new paradigm – the third science.*

Ante Čović

### Le savoir et la moralité

*Dans le point de départ de son écrit, l'auteur établit la différence entre la science ancienne et la science des temps modernes, quant à leurs buts stratégiques et leur méthodologie. La science ancienne avait pour but stratégique la connaissance de la nature qui permettrait à l'homme d'imiter, de s'orienter et de s'adapter à ses lois, alors que la science des temps modernes a développé, dès le début, la stratégie de maîtrise de la nature. La science ancienne avait constitué une méthodologie d'intégralité, ou autrement dit, elle n'écartait pas la connaissance de la nature de l'image totale du monde, de sorte que le savoir ancien contient les dimensions intégratives – à la fois dimensions philosophique, morale et même religieuse. La science des temps modernes introduit et développe une méthodologie réductionniste, elle isole et libère les aspects purs du savoir de toute dépendance en les réduisant à des structures mathématiques et calculables.*

*Les liens du savoir et du bien se démontrent aussi bien dans la prise de position éthique de Socrate (la vertu c'est le savoir) et dans l'horizon de l'éthique d'Aristote (»le savoir c'est la vertu«). Par contre, l'analyse du projet de Bacon dite le »grand renouveau« découvre que, dès son concept initial, la nouvelle science c'est la puissance qui permet à l'homme de maîtriser la nature pour le bien et l'intérêt de l'humanité. Cet utilitarisme générique a conféré à la puissance de la science une valeur absolue en la libérant des considérations morales. Cependant la science contemporaine s'est vu dégagee d'autres dimensions intégratives, ce qui a provoqué la réduction du monde contemporain à son image scientifique et technique. D'autre part, la maîtrise technico-scientifique de la nature a placé l'homme et la nature, l'un et l'autre, devant un danger commun et englobant où, cependant, on voit »croître ce qui est salutaire« (Hölderlin). Cette fois, il s'agit d'une sensibilité bioéthique qui doit modifier les déterminantes stratégiques de la connaissance et contribuer à développer une méthodologie intégrante pour établir, de cette façon, un nouveau paradigme – celui d'une troisième science.*