
DOCUMENTS | DOKUMENTI

UDC: 130.1

Hans-Georg Gadamer

WAS IST DER MENSCH?
(1944)

[31] Es scheint zum charakteristischen Sein des Menschen zu gehören, daß er die Frage nach seinem eigenen Sein und Wesen stellt. Kein Wesen sonst bringt sich derart vor sich selbst, daß es nicht bloß dahinlebt, sondern, wie wir sinnreich sagen, sein Leben „führt“. Daß wir unser Leben führen, heißt ja nicht nur, daß es unter Menschen verschiedenartige Weisen des Lebensvollzuges, der Lebensführung gibt. Das könnte man von einer Tiergattung auch mit Sinn sagen, wenn man die Verschiedenartigkeit der Lebensbedingungen ihrer einzelnen Exemplare bedenkt. Der einzelne Mensch aber ist niemals bloßes Exemplar seiner Gattung. Er ist Individuum, einmalig und unvertretbar. Wie er sein Leben führt, das ist er selbst. Das also gehört zum charakteristischen Wesen des menschlichen Lebens, daß die Formen unserer Lebensführung von uns gewählt werden. Jede Wahl geschieht im Hinblick auf ein Vorzuziehendes. Die Wahl der Lebensführung ist aber eine Wahl im Ganzen, sie schließt den Vorblick auf das Ganze des Lebens ein. Daraus folgt, daß alle Formen menschlicher Lebensführung schon Antworten auf die Frage nach dem Sein des Menschen sind oder aus solchen Antworten fließen.

In der Tat finden wir wohl bei allen Völkern der Erde, daß sie von dem Ganzen des Lebens eine Vorstellung haben. Es sind das die religiösen Grunderfahrungen, die sich in mythischen Schöpfungen verdichten. Von Göttern wissen, heißt immer schon vom Menschen wissen, wie er im Ganzen seines Daseins ist. Zu aller religiösen Erfahrung gehören Vorstellungen über den Tod und das Sein des Menschen nach dem Tode. Auch der abendländische Mensch beginnt mit mythischen Antworten auf die Frage nach seinem eigenen Sein. Das christliche Abendland hat seine Anschauung vom menschlichen Leben an den Mythos von Schöpfung und Sündenfall angeschlossen. Die Mühe und Arbeit des Menschenlebens wird in diesem Mythos des Alten Testaments auf eine Urschuld des Abfalls vom göttlichen Willen begründet und auf eine Verheißung bezogen, die aus Gnade die Rückkehr in das verlorene Paradies verspricht. Das menschliche Selbstgefühl, das aus dieser mythischen Gestaltung spricht, ist also bestimmt durch das Bewußtsein des Verlustes eines eigenen höheren Seinszustandes. In aller Erniedrigung aber bewahrt sich der Mensch ein Wissen um seine göttliche Herkunft und damit ein Bild von seinem eigenen Wesen: er ist nach dem Bilde Gottes geschaffen.

256

Es ist nun für das Schicksal des abendländischen Menschen und sein Wissen um sich selbst bestimmend geworden, daß diese maßgebende religiöse Erfahrung in ein ausdrückliches Fragen des Menschen nach seinem Sein umgewandelt worden ist bzw. sich mit ihm verschmolzen hat. Die Philosophie legt die religiöse Antwort aus.

Die Philosophie ist eine Schöpfung der Griechen. Auf griechisch wurde zuerst gedacht, was der Mensch ist: ein Wesen, das Vernunft hat, ein animal rationale. Was bedeutet diese Antwort? Wie ist es möglich, daß sie sich mit der religiösen Antwort verschmilzt, die das Christentum dem Abendlande geboten hat? Die beiden Vorstellungsweisen scheinen schlecht miteinander vereinbar. Das von Gott abgefallene Wesen, das aus eigener Kraft mit ihm keine Versöhnung finden kann, das ist eine Vorstellung, die der griechischen Vorstellung von der Vernünftigkeit des Menschen zu widersprechen scheint. Gewiß liegt auch der Vorstellung von dem vernünftigen Wesen Mensch eine religiöse Anschauung zugrunde, eine Anschauung von Gott. Aber die Vernunft ist selbst das Göttliche im Menschen. Ihr folgen, sie entwickeln und wirksam sein lassen bedeutet die Erhebung des Menschen zur göttlichen Seinsweise.

Plato hat es so gesagt: Die Philosophie strebt an, den Menschen, soweit es angeht, unsterblich zu machen, d. h. aber: dem Sein der unsterblichen Götter anzugleichen. Durch sich selbst also vermag sich der Mensch über sich selbst zu erheben, durch denkendes Anschauen des wahren Seins. Der Weise genügt sich selbst. Er ist autark.

Das ist in der Tat ein äußerster Gegensatz zum christlichen Daseinsbewußtsein, das vom Ungenügen des Menschen, von seiner



257

Image | Slika 1:

Front cover | Naslovna platnica:

Illustrierte Zeitung Leipzig (Der europäische Mensch; 1944)

Insuffizienz durchdrungen ist und sich der göttlichen Gnade bedürftig weiß. Dennoch hat sich in den Jahrhunderten des ausgehenden Altertums die christliche Glaubensüberlieferung mit der griechischen Philosophie aufs engste verbunden, und auf diesem Fundament ruht [32] alles Wissen des abendländischen Menschen von sich selbst. Ein großer Kirchenhistoriker hat, nicht ganz mit Recht, aber doch auch nicht ganz ohne Grund, Augustin den ersten modernen Menschen des Abendlandes genannt.

Es dient der Selbstaufklärung des abendländischen Menschen, wenn er sich fragt, wie diese Verbindung griechischen Geistes und christlichen Glaubens möglich geworden ist. Von beiden Seiten her fand sich Verbindendes, in der christlichen Überlieferung der Gedanke der Imago dei, der Gottebenbildlichkeit des Menschen, im griechischen Denken ein selbst aus religiösem Ursprung stammendes Wissen um die Gebrochenheit des menschlichen Seins und das Beengtsein des Geistes durch den Stoff.

Die griechische Philosophie hat in eigentümlicher Weise die religiöse Vorstellungswelt des frühen Griechentums aufgenommen und ausgelegt. Sie ist in ihren wirksamsten Gestalten keine überlieferungsfeindliche Aufklärung, sondern eine denkende Begleitung und Verwandlung des Mythos. Insbesondere die religiöse Bewegung des 7. und 6. Jahrhunderts, die wir orphisch-pythagoreisch nennen, hat in der klassischen Philosophie eine unmittelbare Umsetzung in den Gedanken erfahren. Diese religiöse Erfahrung weiß von der Hinfälligkeit und Schwäche des menschlichen Seins.

258 „Tagwesen! / Was ist einer? / Was ist keiner? / Von einem Schatten der Traum / Ist der Mensch.“ So singt Pindar. Der Leib ist das Grabmal der Seele. Befreiung aus den Banden des Leibes ist das Ziel des philosophischen Lebens. So haben die Pythagoreer gedacht, und der platonische Sokrates ist ihnen gefolgt. Das Göttliche der Vernunft ist nicht frei und wirksam im menschlichen Leben. Selbst in seiner höchsten Erhebung, in der philosophischen Anschauung, erreicht es nur auf Augenblicke die Seinsweise der Götter. – So erwächst inmitten des griechischen Lebens eine Art Erlösungsreligion, die dem aufkommenden Christentum den Boden bereitet hat. Durch die fernhintreffenden Sehersprüche Friedrich Hölderlins ist dieser Zusammenhang ins neuzeitliche Bewußtsein gehoben worden. Dionysos und Christus sind von der gleichen Abkunft und Bedeutung.

Auf der anderen Seite könnte der Gedanke der Gottebenbildlichkeit, der im christlichen Schöpfungsgedanken beschlossen liegt, gar nicht gedacht werden ohne die griechische, insbesondere die platonische Philosophie und ihre Lehre von Schein und Sein, von Abbild und Urbild.

Die Überzeugung, daß der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, bedeutet also nicht notwendig einen Gegensatz zum Glauben an seine Geschöpflichkeit. Die Vernunft selbst enthält den Bezug auf eine höhere, reinere Vernunft. Der

Mensch sieht sich selbst begrenzt und bezogen auf ein unbegrenztes geistiges Sein. Das ist die Synthese des griechischen Gedankens mit der christlichen Überlieferung, die den mittelalterlichen Menschen geformt hat. Alle Völker Europas leben aus ihr.

Mit dem Beginn der Neuzeit hebt nun eine Bewegung an, die dieses Menschenbild aus griechisch-christlichem Geiste aufzulösen unternimmt. Sie nährt sich selbst aus abermals griechischen Ursprüngen. Wir nennen den



Image | Slika 2:

Title page | Naslovna stran:
Hans-Georg Gadamer: „Was ist der Mensch?“

Anfang dieser Bewegung geradezu die Renaissance, d. h. die Wiedergeburt des klassischen Altertums. Ihre kulturelle Daseinsform heißt der Humanismus, eine Entdeckung des Menschen in einem neuen Sinne. Griechische Gedanken werden neu lebendig, und der Begriff der Kultur, den die Griechen geprägt haben, erfüllt das menschliche Selbstbewußtsein mit einem unendlichen Widerklang. Der christliche Gedanke von Sünde und Gnade bindet nicht mehr so völlig, daß nicht das Selbstbewußtsein des Menschen im diesseitigen Bereich

eine selbständige Erfüllung suchte. So gewinnen Gestalten des antiken Mythos, die den großen Kulturtaten der Menschen zugeordnet sind, neue symbolische Kraft, z. B. der antike Mythos von Herakles. Dieser Göttersohn lebt ein Leben der Mühen und Arbeit, vom eifersüchtigen Zorn Heras, der Gemahlin des Götterkönigs, verfolgt. Überall, wohin er kommt, tötet er Ungeheuer und beseitigt damit die unheimlichen Wesen einer wilden Vorwelt. Er wird der große Reiniger, der eine Welt menschlicher Ordnung und Sicherheit vollendet. In diesem Mythos spiegelt sich das Selbstbewußtsein des kulturschaffenden Menschen. Antike Fabelüberlieferung und philosophische Allegorie haben nun diesen alten Mythos zum sinnbildlichen Ausdruck eines neuen sittlich begründeten Selbstbewußtseins gewandelt. Herakles wird der Held der Tugend. Er nimmt das Leben der Arbeit und Mühe aus freiem Entschluß an, indem er den Weg des Genusses verwirft: So hat man ihn am Scheideweg dargestellt, wie er den sinnlichen Freuden des Daseins widersteht und den Weg der Tugend geht.

260 Noch ein anderer Mythos antiken Ursprungs gewinnt in den neueren Jahrhunderten Macht und verstärkt dies neue Selbstbewußtsein des kulturschaffenden Menschen: der Prometheus-Mythos. Prometheus, der titanische Widersacher der olympischen Götter, wird zur Verkörperung der schöpferischen Kräfte des Menschen. Die antike Überlieferung späterer Zeit kennt ihn als den Menschen-Schöpfer. Jetzt sieht sich der Mensch selbst als einen solchen Schöpfergeist. Sein Selbstbewußtsein wird das des Künstlers, des zweiten Machers, des zweiten Gottes, der selbstherrlich und unabhängig seine eigene Welt erbaut. In Goethes Prometheus-Ode spricht sich dies titanische Selbstbewußtsein des Menschen der neueren Jahrhunderte dichterisch überschwänglich aus: „Hier sitz’ ich, forme Menschen / Nach meinem Bilde, / Ein Geschlecht, das mir gleich sei: / Zu leiden, zu weinen, / Zu genießen und zu freuen sich, / Und dein nicht zu achten, / Wie ich!“ Man kann den Wandel im Selbstbewußtsein des Menschen, der sich hier vollzieht, sehr schön am Sprachgebrauch zeigen. Es ist der Begriff des Genies bzw. der Begriff des Schöpferischen, der zum Kennwort dieses Selbstbewußtseins wird. Genie, der erfinderische Geist des technischen Menschen (man denke an den Ausdruck Genie-Truppen) wird mehr und mehr zum Inbegriff [33] [Pages 34–35: Michelangelo: *The Creation of Adam* (Reproduction)] [35] dieser göttergleichen Fähigkeit des Menschen überhaupt, Neues, Unvorhersehbares,

Unerwartetes und unmöglich Scheinendes zu entwerfen. Der geniale Mensch ist der Mensch der Eingebung, des schöpferischen Einfalls, der sich über das allgemeinmenschliche Maß unerreichbar erhebt. Dieser Mensch wird schöpferisch genannt, ein Wort, das erst im 18. Jahrhundert gebildet worden ist und seine Herkunft aus dem christlichen Begriff von Schöpfer und Schöpfung gänzlich vergessen hat. Man hat dieses Menschenbild den Homo faber genannt, den Menschen als Schmied, als Erfinder des Werkzeugs, dem alles, was ist, als

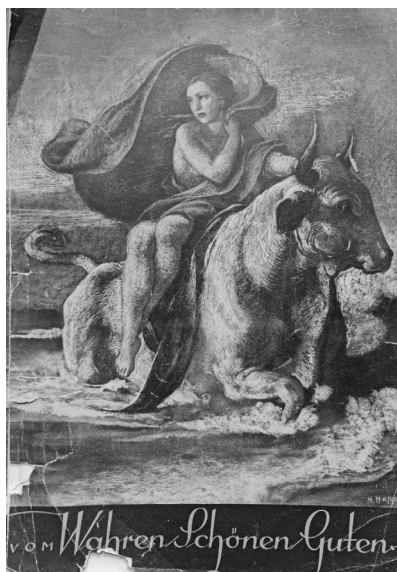


Image | Slika 3:
Front cover | Naslovna platnica:
Vom Wahren, Guten, Schönen (1947)

Stoff und Werkzeug seiner eigenen Schöpfungen dienen muß. Die moderne Naturwissenschaft und der Geist der Technik, die sie zur Anwendung bringt, sind die titanische Schöpfung dieses Menschen.

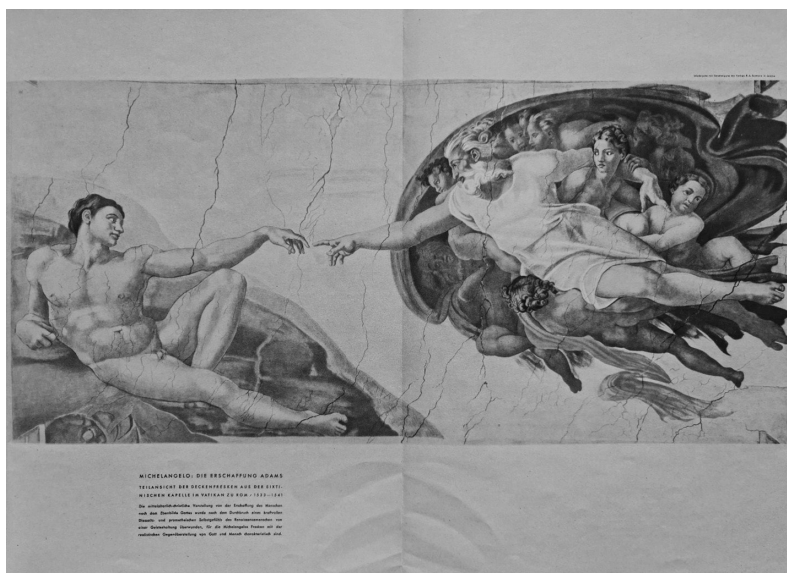
Die Elemente dieses Menschenbildes sind an sich nicht neu, sie sind griechisch und abendländisch überhaupt. Aber sie bilden dennoch eine neue Figur, die sich in den Rahmen der alten gemeinsamen Menschenvorstellung des Abendlandes nur schwer noch einzeichnen läßt. Goethes Prometheus-

Ode hat nicht zufällig antichristliche Züge. Zwar ist auch nach christlicher Vorstellung der Mensch Herr der Erde und die gesamte Schöpfung seiner Herrschaft übergeben. Aber sie bleibt für ihn eine gegebene Ordnung der Schöpfung, die zu nutzen und zu genießen ihm offensteht, nicht aber bloßer Stoff und Werkzeug seiner Willkür ist. Zwar hält auch die neue Vorstellung vom Menschen an der alten Lehre fest, daß der Mensch das Vernunftwesen ist. Aber was bedeutet diese Lehre jetzt? Was heißt ihm jetzt Vernunft?

262 Folgerichtig wird Vernunft zum universalen Mittel des schaffenden Willens. Als vernünftige Lösung einer jeden Frage gilt ja jedem die zweckmäßige Lösung, die ökonomische und rationale, die die richtigen Mittel zu finden weiß. Vernunft wird das Vermögen der Mittel. Aber was ist das Maß der Zwecke, und wie wird es ermessen? Im 18. Jahrhundert noch war Vernunft das Vermögen des Unbedingten, d. h. das Vermögen der Zwecke, und Kant begründete das Prinzip der Sittlichkeit etwa auch in der Form, daß der Mensch jederzeit den Menschen nicht nur als Mittel, sondern auch als Zweck ansehen solle. Ein Reich der Zwecke war für ihn die naturrechtliche Gemeinschaft der Menschen. Jetzt aber wird die Vernunft zum bloßen Mittel, sie wird technisch. Sie dient allen Zwecken. Dieser Wandel im Begriff der Vernunft steigert die Idee des Homo faber zu ihrer höchsten Vollendung. Die Vernunft wird das universale Werkzeug des Wesens Mensch.

Damit aber stellt sich dem philosophischen Fragen des Menschen nach sich selbst aufs neue die Frage, was er selbst denn im Grunde ist. Ja, nicht nur die Philosophie, das Leben selbst verlangt nach einer neuen Antwort auf diese Frage. Ist es nicht eben dadurch so dämonisch in sich selbst bewegt worden, daß ihm der richtunggebende und maßsetzende Zweck verging oder kraftlos wurde? Die letzte Gestalt des Geistes, die die bürgerliche Welt als Zweck der „Kultur“ ansah, die Bildung, ist fragwürdig geworden, fragwürdig zumindest hinsichtlich ihrer Kraft, das Leben zu gestalten und durchordnend zu beherrschen. Die „ökonomischen“ Gewalten erweisen sich als stärker. Aber was ist die Herrschaft dieser ökonomischen Gewalten anderes als die Folge des Fehlens maßgebender Ziele? Es ist ein Aufstand der Mittel, der zu der Herrschaft der Technik – der des Geldes wie der der Maschine – über den Menschen führt, ihre Verselbständigung zu einem dämonischen Eigendasein.

Inmitten dieser aus Schwäche und Blindheit kommenden Führungslosigkeit, in der es die neueren Zeiten umtreibt, hebt sich die Antwort, die Friedrich Nietzsche auf die Frage nach dem Wesen des Menschen gewagt hat, und die auf unübersehbare Weise wiederholt und abgewandelt worden ist, als eine wirkliche und wirkungsmächtige Antwort ab. Sie nimmt ihren Stand in der Mitte des neuzeitlichen Selbstbewußtseins, ja, radikaler als dieses schränkt sie die Leistung der Vernunft nicht bloß ein, sondern stellt ihren selbständigen Sinn überhaupt



263

Image | Slika 4:

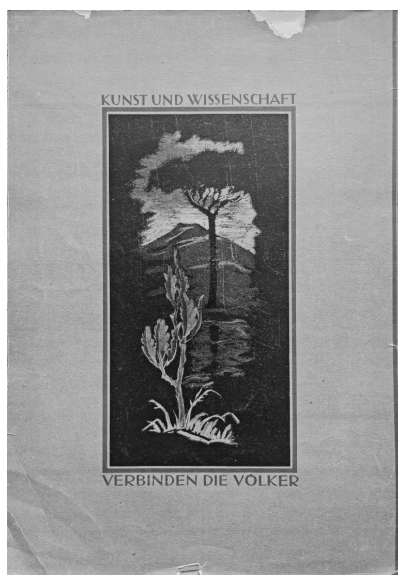
Reproduction within Gadamer's article | Reprodukciija znotraj Gadamerjevega članka:
 Michelangelo: *The Creation of Adam* | *Stvarjenje Adama* (ca. 1512)

in Frage, ihren Anspruch, Seiendes zu bewahren, Sachzusammenhänge sichtbar und beherrschbar zu machen. Die Vernunft ist nicht nur ein Werkzeug des Lebens, sondern auch eine der erfinderischsten und kühnsten Verkleidungen des lebendigen Dranges, eine Kraft des Zurechtmachens des Seins für das Bedürfnis des Lebens, ein Mantel, eine Oberfläche, eine Haut des Unbewußten. Die Entdeckung des Unbewußten als des tragenden Seelengrundes des Bewußtseins ist ein Ergebnis dieser neuen Sehweise. Vernunft, Geist oder wie immer das Vermächtnis des

griechisch-christlichen Gedankens lautet, erweist sich als abhängig und sekundär. Was ist das, wovon sie abhängt und dem sie nachgeordnet ist? Die epochale Antwort, die Nietzsche hierauf gab, geht dahin, das wahre Sein überhaupt als Willen zur Macht aufzufassen. Für diese Antwort reif zu machen schien ihm die Aufgabe der Philosophie der mit ihm anhebenden Zukunft. Seit Nietzsche ist uns der Begriff der großen Schaffenden als der wahre Sinn des Menschen vertraut. Nietzsche hat es als das Glück der Zeit empfunden, daß wir Menschen niemanden mehr haben, dem wir Rechenschaft schuldeten, als uns selbst: „Die Menschheit kann von nun an durchaus mit sich anfangen, was sie will.“ Es ist der Fortfall eines übernatürlichen Herrn, des christlichen Gottes und der Moral, was dieses neue Selbstgefühl verleiht. Zugleich bereichert sich das menschliche Wissen von sich selbst durch das geschichtliche Bewußtsein. „In Hinsicht auf die Vergangenheit genießen wir alle Kulturen und deren Hervorbringungen und nähren uns mit dem edelsten Blute aller Zeiten ..., während frühere Kulturen nur sich selber zu genießen vermochten und nicht über sich hinaus sahen.“

264 Indessen hat gerade Nietzsche die Zweideutigkeit dieses Glücks der Zeit tiefer empfunden als sein Jahrhundert. Er erkannte die Notwendigkeit, nach dem Umsturz der moralischen Werttafel der platonisch-christlichen Überlieferung dem Dasein ein neues Schwergewicht zu geben. Der griechisch-christliche Gedanke des Menschen sieht im Menschen das Abbild [36] Gottes oder den Träger der göttlichen Vernunft. Was aber ist für den Menschen, der selbstherrlicher Schöpfer einer Welt sein will, seinesgleichen? Für den Künstler ist, wie man weiß, all sein Erleben Stoff seines Bildens und Formens. Auch die Menschen seiner nächsten Nähe sind ihm Modell. So muß sich auch für den Jünger des Gottes Dionysos das gemeinsame Menschenbild des Abendlandes auflösen. Nicht mehr sieht er in allem, was Menschenantlitz trägt, seines- und Gottes gleichen, sondern auch dies noch, was die Menschen zu sein haben, ist den großen Schaffenden eine Frage ihres Wollens. Nietzsches Forderung von „Zucht und Züchtung“ hat hier ihren Ursprung. Die Idee des Übermenschen hat gerade darin ihre Auszeichnung, daß sie etwas ist, das nicht da ist. „Der höchste Gedanke: Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll.“ Die Seligkeit des Schaffens wird zur Beschwörung eines neuen Gottes gesteigert, den Nietzsche Dionysos nennt. Aber erst im Wahnsinn ist ihm dieser Gott erschienen – als er selber.

Es läßt sich kaum überschätzen, in welchem Grade diese verzweifelte Steigerung des modernen Menschentums der letzten Jahrhunderte, die Nietzsches Philosophie darstellt, allen heutigen Bemühungen um die alte Frage nach der Bestimmung des Menschen zugrunde liegt. Wenn Ludwig Klages etwa im Geist den Widersacher der Seele sieht, so denkt er – freilich nur ein kleines Stück weit – mit Nietzsche, indem er unter Geist das berechnende Vermögen des Menschen versteht. Wenn wir heute die



265

Image | Slika 5:

Back cover | Zadnja platnica:

Vom Wahren, Guten, Schönen (1947):

“Art and science unite nations.” | »Umetnost in znanost povezujeta narode.«

biologischen Erkenntnisse über die Stellung des Menschen im Kosmos zu einer Wesensbestimmung des Menschen zu entwickeln suchen, so ordnen wir ebenfalls die alte Bestimmung von Vernunft und Geist diesem neuen Aspekt unter. Der Intellektualismus der von den Griechen geschaffenen Menschauffassung ist in seiner Überwindung begriffen. Nietzsches Kritik des Bewußtseins ist unausweichlich geworden.

Indessen bleibt die Frage nach dem Menschen dringender denn je. Die alten Formen, sich zu denken, leben neben den neuen Versuchen weiter und erinnern diese an ihre eigene Einseitigkeit. Die Zurückdeutung des menschlichen Wesens in die Seinsform des allgemeinen Lebens bietet ja keine Lösung. Sie mag verständlich machen, warum der Mensch nach seinem eigenen Sein fragt, indem sie antwortet: „Um leben zu können.“ Aber sie vermag dieses Fragen selbst nicht zu ersetzen oder zu befriedigen. Mag jede Antwort, die der Mensch auf diese Frage versucht, eine Lebensmacht sein, eine Weltanschauung, zu der sich die unbewußten Kräfte seines Wesens erheben – gerade der Kampf der Weltanschauungen, der heute die Menschheit zerklüftet, läßt die Frage nicht ruhen, was der Mensch wirklich ist. Muß es nicht zwischen den verschiedenen Antworten, die heute auf diese Frage erprobt werden, eine mögliche Ordnung geben, eine Rangordnung der Wahrheit und des Wertes? Wenn wir heute die Stellung des Einzelnen in der Ordnung des Volkes denken und aus ihr seine Rechte und Pflichten und seine ganze Würde bemessen, so trennt uns diese Anschauung von einer anderen, die dem Einzelnen eine anonyme Masse gegenüberstellt oder ihn in ihr aufgehen läßt. Mag jede dieser Antworten noch so sehr Ausdruck eines wirkenden Lebenswillens sein, eines Volkes, einer Rasse, eines geschichtlichen Körpers – die alte Frage nach dem Sein und Wesen des Menschen macht sich im Kampfe solcher Gegensätze erst recht geltend. Wie wir denken, das entspricht nicht nur unserer Art – es will auch der Ordnung der Sachen selber entsprechen; es will wahr sein und seiner Überlegenheit über ein anderes Denken gewiß. Die alte Antwort auf unsere Frage, die Antwort der griechisch-christlichen Überlieferung, mag nicht mehr bindend sein. Die Vernunft – darüber sind wir belehrt worden – ist abhängig, aber sie vermag gleichwohl wahr und wesentlich zu sein.

So liegt es im Wesen des Menschen selbst begründet, daß es eine bindende und verwahrende Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch? nicht gibt. Wäre das Wesen des Menschen nichts als Vernunft, die Antwort würde alle Vernünftigen in alle Ewigkeit binden. So aber bleibt die Frage offen in eine Entscheidung gestellt, die wir geschichtlich nennen. Was der Mensch ist, wird niemals offenbar sein, ohne sich immer wieder zu verhüllen. Dennoch aber liegt in solchem Aufleuchten des Wahren der Sinn alles Kampfes und

die Würde der philosophischen und geschichtlichen Bestimmung des Menschen. „Es ereignet sich aber das Wahre“ (Hölderlin).

Hans-Georg Gadamer

WHAT IS MAN?

(1944)¹

It seems to be part of the characteristics of the being of man that he himself asks the question about his own being and essence. No other being confronts itself in such a way that it not only haphazardly lives, but also, as we ingeniously say, “conducts [*führt*]” its life. The fact that we conduct our lives does not only mean that there are among men different ways of executing and conducting life. One could meaningfully say that about an animal species, considering the variety of the living conditions of its individual specimens. However, a single man is never a mere specimen of the species. He is an individual, unique, and irreplaceable. How he conducts his life, is how he himself is. Thus, the fact that we choose the forms, in which we conduct our lives, belongs

1 The essay “Was ist der Mensch?” appeared for the first time in December 1944 in the German magazine with a hundred years of tradition edited by the publisher J. J. Weber *Illustrierte Zeitung Leipzig* [*Illustrated Magazine Leipzig*]. This special cultural edition, entitled *Der europäische Mensch* [*The European Man*], which was distributed exclusively abroad, was to be the last volume of the magazine after its final regular issue in September 1994 (No. 5041). Only in 1947, the text was republished, with the same pagination, in a compilation made by J. J. Weber, *Vom Wahren, Schönen, Guten. Aus dem Schatz europäischer Kunst und Kultur* [*On the True, the Beautiful, the Good*].

to the characteristic essence of human life. Each choice is made taking into consideration what is to be preferred. The choice of how to conduct ourselves through life is, nonetheless, a choice as a whole; it includes a foresight regarding life as a whole. It follows that all forms of conducting human life are already answers to the question of the being of man or they arise from such answers.

Indeed, we find that all the peoples of the earth have a representation of life as a whole. These are the basic religious experiences that are concentrated in mythical creations. Knowing the gods always already means to know of man how he is situated in the whole of his existence. Representations of death and being of man after death are part of every religious experience. The occidental man also begins with mythical answers to the question of his own being. The Christian occident has bound its view of human life with the myth of creation and original sin. The labor and work of human life in this myth of the Old Testament are based on the original guilt of the fall from the will of God, and refer to the promise of a restoration, by the grace of God itself, of the lost paradise. The self-awareness of man that emerges from this mythical figuration is, therefore, determined by
270 the consciousness of the loss of his own superior state of being. However, in total humiliation man retains a knowledge of his divine origin and therewith an image of his own being: he was created in the image of God.

From the Treasury of European Art and Culture]. The publisher was expropriated in 1948, and three years later the company was finally removed from the German commercial registry. “Was ist der Mensch?” has never been released in any of Gadamer’s books or separately published in a journal; it also does not appear within the 10 volumes of his *Gesammelte Werke* [*Collected Works*]*—*the only exception is an Italian translation included in a volume devoted to Gadamer’s views on education and the notion of *Bildung* (cf. Gadamer 2012). The aim of this translation is to make accessible this Gadamer’s quest for the occidental interpretations of human self-consciousness, which has until now been almost unknown and in which, for the first time, Gadamer shows, from a theoretical standpoint, not only his early—although implicit—keen interest in Max Scheler’s anthropology (particularly Scheler’s considerations on the basic historical types of the occidental man’s self-perception in accordance with the basic and underlying concept of human history that still have a powerful effectiveness in modern times), but also—at the historical threshold of the imminent ending of World War II—his own concern regarding possible philosophical answers to the question: “What is man?” Cf. especially Scheler 1926 (GW 9, 120–144); 1928 (GW 9, 7–71); 1929 (GW 9, 145–170). All commenting annotations to Gadamer’s text are authored by the editor and translator.

Furthermore, it has become decisive for the fate of the occidental man and for his knowledge of himself that this authoritative religious experience has been transformed into explicit questioning of man about his being, or, more precisely, the two have merged. Philosophy interprets the religious answer.

Philosophy is a creation of the Greeks. In the Greek language, it was for the first time thought about what man is: a being who has reason, an *animal rationale*. What does this answer mean? How is it possible that it was merged with the religious answer, which Christianity offered to the occident? It seems that these two ways of representation are almost incompatible. The being who had fallen away from God and who cannot find, by its own strength, any reconciliation with him, is a representation that seems to contradict the Greek notion of the rationality of man. Certainly, the representation of man as a rational being is based on a religious view, a view of God. But reason itself is the divine in man. To follow it, to develop it, and to make it effective means elevating man to the divine mode of being. Plato expressed this thus: philosophy strives, as much as possible, to make man immortal; this, however, means: to equate man's being to that of the immortal gods. Through himself, man can be, therefore, elevated above himself, by thoughtfully contemplating the true being. The wise man is self-sufficient. He is autarchic.

271

In fact, this is an extreme contrast to the Christian consciousness of existence, which is pervaded by the defectiveness of man, by his insufficiency, and which recognizes man's need for divine grace. Nevertheless, during the centuries of expiring antiquity, the tradition of the Christian faith became closely bound with Greek philosophy, and upon such a groundwork lies all of the occidental man's knowledge about himself. A great historian of the Church, without being quite right, but also not without foundation, once called Augustine the first modern man of the occident.

The question how this bond between the Greek spirit and the Christian faith became possible contributes to the self-understanding of the occidental man. On both sides, one can find something that coalesces with the other: in the Christian tradition, the notion of the *imago dei*, the idea of man in the image of God; in the Greek thought, the knowledge, which itself has a religious origin, regarding the brittleness of human being and the restriction of spirit by matter.

In a specific manner, Greek philosophy adopted and interpreted the world of religious representations of the early Hellenism. In its most effective configurations, it is not an anti-traditional enlightenment, but a thoughtful accompaniment and transformation of the myth. Particularly, the religious movement of the 7th and 6th centuries, which we call Orphic-Pythagorean, experienced an immediate transposition in the classical philosophical thought. This religious experience was aware of the fragility and weakness of human being.

“Creatures of a day! / What is man? / What is he not? / He is / the dream of a shadow.”² Thus sang Pindar. The body is the tomb of the soul. Liberation from the bonds of the body is the goal of a philosophical life. This is what the Pythagoreans had thought, and the Platonic Socrates followed them. The divinity of reason is not free and effective in human life. Even in its highest elevation, in philosophical contemplation, it can only temporarily achieve the mode of being of the gods. — Thus, in the midst of Greek life, a kind of religion of salvation arose, which had prepared the ground for emerging Christianity. Friedrich Hölderlin’s far-reaching clairvoyant sayings raised this correlation into modern consciousness. Dionysus and Christ are of the same descent and have the same meaning.

272

On the other hand, the notion of the image of God, which is encompassed in the Christian idea of creation, could not be thought without Greek philosophy, especially without Platonic philosophy and its teachings concerning appearance and being, image and archetype.

The conviction that man is a rational being, thus, does not necessarily contradict the belief in his creaturehood. Reason itself contains a reference to a higher, purer reason. Man sees himself as limited and related to an unlimited spiritual being. This is the synthesis of Greek thought with Christian tradition, which came to shape the medieval man. All the peoples of Europe have drawn vitality from it.

With the beginning of the modern age a movement arises, which attempts to detach this image of man from the substrate of Greek-Christian spirit. Once again, it is itself nourished by the Greek origins. We call the beginning

2 Pind., *Pyth.* 8.94-95. The English translation cited according to: Verity 2007.

of this movement the Renaissance, namely, the rebirth of classical antiquity. Its cultural form of existence is called humanism, a discovery of man in a new sense. The Greek thoughts come to life anew, and the concept of culture that the Greeks coined fills human self-consciousness with an infinite echo. The Christian thought regarding sin and grace is no longer ultimately binding to the degree that man's self-consciousness would not seek an independent completion in the immanent realm. Thus, the figures from ancient myths that are associated with great cultural deeds of man gain new symbolic power, e.g., the ancient myth of Heracles. This son of god lives a life of labor and work, haunted by the jealous wrath of Hera, the consort of the god king. Wherever he goes, he kills monsters, thus eliminating the uncanny beings of a wild primeval world. He becomes the great purifier who accomplishes a world of human order and security. This myth reflects the self-consciousness of man who creates culture. The ancient fable tradition and the philosophical allegory have transformed this old myth into a symbolic expression of a new morally founded self-consciousness. Heracles becomes the hero of virtue. He accepts the life of work and labor by free choice while rejecting the path of pleasure: thus, he was often depicted at the crossroads, resisting sensuous delights of existence, and following the path of virtue.

273

In the subsequent centuries, yet another myth of ancient origin gained power and strengthened this new self-consciousness of man as the creator of culture: the myth of Prometheus. Prometheus, the titanic adversary of the Olympic gods, became an embodiment of the creative powers of man. The ancient tradition of the later era recognizes him as the creator of man. Now, man sees himself as such a creative spirit. His self-consciousness becomes that of an artist, of a second maker, of the second God, who builds his own world autocratically and independently. In Goethe's ode "Prometheus,"³ this titanic self-consciousness of

³ It should be considered that during those years Gadamer analyzed Goethe's "Prometheus" on several occasions. This is the case of his conference in Leipzig in 1944, which was presented four years later—for the 60th birthday—to Kurt Steinmeyer, director of the Humanistisches Gymnasium Philippinum at the time. This conference was originally published as "Die Grenzen des Titanischen. Prometheus – Pandora [The Limits of the Titanic. Prometheus—Pandora]" in Gadamer's brief and little-known book *Vom geistigen Lauf des Menschen: Studien zu unvollendeten Dichtungen Goethes* [*On the Spiritual Path of Man: Studies Regarding Goethe's Unfinished Poems*], devoted

man belonging to the modern centuries expresses itself in poetic exuberance: “Here I sit, forming men / In my image / A race to resemble me: / To suffer, to weep, / To enjoy, to be glad — / And never to heed you, / Like me!”⁴ The change in the self-consciousness of man accomplished here can be shown very well in the use of language. The concept of genius, that is, the concept of creator, becomes the keyword for this self-consciousness. The genius, the inventive spirit of the technical man (think of the expression “military genius”), is increasingly becoming the epitome of this godlike ability of man in general to project something new, unpredictable, unexpected, and seemingly impossible. The ingenious man is a man of inspiration, of creative insight, who unattainably

to the unfinished poetic works of Goethe (cf. Gadamer 1949d, 9–27). In the same year of 1949, Gadamer travelled to Argentina, in order to attend the First National Congress of Philosophy, which took place in Mendoza between March 30 and April 9. Later that year, the text was translated into Spanish as “Prometeo y Pandora” and appeared in print form in the volume *Goethe, 1749 – 28. Agosto, 1949*, edited by Alfredo Dornheim and published at the Faculty of Philosophy and Literature of the University of Cuyo (cf. Gadamer 1949a). The text on the spiritual way of man was republished in German language by Gadamer in 1967 in the second volume of his *Kleine Schriften* [*Short Writings*] (cf. 1967, 105–135), and in 1993 in the ninth volume of his *Gesammelte Werke*, entitled *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug* [*Aesthetics and Poetics II. Hermeneutics in Effectuation*] (cf. GW 9, 81–93). An English translation, entitled “The Limits of Titan Power,” was published in 1994. Shortly before the end of World War II, between March and April 1944, Gadamer also delivered a conference in Lisbon entitled “Prometheus und die Tragödie der Kultur [Prometheus and the Tragedy of Culture],” which was published in German two years later in the journal *Die Wandlung* [*Transformation*] (cf. Gadamer 1946) and reproduced in a *Festschrift* dedicated to Rudolf Bultmann’s 65th birthday (cf. Gadamer 1949c). In 1949, this text was republished in its original language in *Anales de Filología Clásica*, journal of the Faculty of Philosophy and Literature of the University of Buenos Aires (cf. Gadamer 1949b). In this Argentinian institution, on April 17, Gadamer read the aforementioned text in French. Many years later, Gadamer readdresses Aeschylus’ *Prometheus* in his conferences “Die Erfahrung des Todes [The Experience of Death]” and “Angst und Ängste [Anxiety and Fears]” (cf. Gadamer 1993b, 84–94; 189–200). I prepared a revised critical edition of Gadamer’s essay “Prometeo y Pandora,” which should be published in the Argentinian journal *Boletín de Estética*, no. 53, (Research Program on Philosophy of Art at the Centre of Philosophical Research [Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF]—National Council of Scientific and Technical Research [Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET], Buenos Aires).

4 Translation of “Prometheus” (ca. 1772–1774) by M. Hamburger cited according to: Goethe 1994, 31.

risers beyond the common human measure. Such a man is called creative, a word only formed in the 18th century, whose origin from the Christian concept of creator and creation has been entirely forgotten. This image of man was called *homo faber*, man understood as a blacksmith, as an inventor of tools, to whom everything that exists must serve as material and tool of his own creations. The modern natural science and the spirit of technology, which leads science to application, are the titanic creations of such a man.

The elements of this image of man are in themselves not new; they are altogether Greek and occidental. But they nevertheless constitute a new figure that can hardly be inscribed into the framework of the ancient common representation of the occidental man. It is no coincidence that Goethe's ode to Prometheus possesses anti-Christian traits. Although man is, according also to the Christian representation, depicted as Lord of the Earth and the entire creation surrendered to his dominion. However, for him, it remains a given order of the creation, which cannot be, even if readily open for his use and enjoyment, merely material and tool of his arbitrariness. Although also the new representation of man adheres to the old doctrine that man is a rational being. However, what does this doctrine mean now? What does reason mean to him now? 275

Consequently, reason becomes the universal means of the creative will. For everyone, the rational solution to each question is the purposeful—the economical and the reasonable—solution, which is capable of finding the proper means. Reason becomes the faculty of means. But what is the measure of ends, and how can it be measured out? In the 18th century, reason was still the faculty of the unconditional, i.e., the faculty of ends, and Kant founded the principle of morality also in such a form that man should at all times behold [other] men not only as a means, but also as an end. For him, the *jusnaturalistic* community of men was a kingdom of ends. But now reason becomes a mere means, it becomes technical. It serves all ends. This change in the concept of reason raises the idea of *homo faber* to its highest fulfilment. Reason becomes the universal tool of the human being.

Thus, however, to man's philosophical questioning about himself the question regarding his own grounds is posed anew. Yes, not only philosophy, but life itself also demands a new answer to this question. Has life not been so demonically changed within itself that ends, which give it direction and

which set its measure, have vanished or have become powerless? The last configuration of spirit, education [*Bildung*; cultivation], which the bourgeois world considered as the end of “culture,” has become questionable at least with regard to its strength to shape life and to master it in an orderly manner. The “economic” powers prove to be stronger. But what does the rule of these economic powers consist in, if not in the consequence of the lack of measure-setting ends? The uprising of the means leads to the domination of technology—both, that of money and that of the machine—over man, to its emancipation into an autonomous demonic existence.

276 In the midst of this lack of guidance, resulting from weakness and blindness, by which modern times are troubled, the answer, which Friedrich Nietzsche dared to give to the question of the essence of man, and which has since been repeated and modified in countless ways, rises as a real and effectful one. This answer takes its place at the center of modern self-consciousness, however in a much more radical way than the latter: it does not only restrict the achievement of reason, but also utterly questions its autonomous sense, its claim to safeguard what is, to make factual relationships visible and controllable. Reason is not only a tool of life, but also one of the most inventive and audacious disguises of the urge to live, an ability for preparing one’s being for the needs of life, a coat, a surface, a skin of the unconscious. The discovery of the unconscious as the fundamental basis of consciousness is a result of this new way of thinking. Reason, spirit, or whatever the legacy of the Greek-Christian thought might be called, turns out to be dependent and secondary. Yet, what does reason depend on and to what is it subordinated? The epochal answer that Nietzsche gave ultimately leads to the consideration of true being as the will to power. For Nietzsche, the task of future philosophy beginning to arise with himself seemed to be to prepare for this answer. From Nietzsche onwards, we have been familiar with the concept of the great creator as the true sense of man. Nietzsche felt that it was the good fortune of the age that we men no longer have anyone else to whom we would owe an account, but ourselves: “henceforth mankind can do with itself whatever it wishes.”⁵ The

5 English translation by R. J. Hollingdale cited according to: Nietzsche 2005b, §179. Cf. also: KSA 2, §179, 457, 10.

disappearance of a supernatural Lord, of the Christian God and morality gives this new sense of self. At the same time, human self-knowledge enriches itself through historical consciousness. “With respect to the past we have enjoyment of all the cultures there have ever been and of their productions, and [we] nourish ourselves with the noblest blood of every age [...], whereas earlier cultures were capable of enjoying only themselves, with no view of what lay outside.”⁶

However, precisely Nietzsche felt the ambiguity of this fortune of the age more deeply than his own century. He recognized the necessity to give a new emphasis to existence after the overthrow of the moral values of the Platonic-Christian tradition. The Greek-Christian thought sees the image of God in man or sees him as the bearer of divine reason. But what could equal the man who would like to become the autocratic creator of a world? For the artist, as we know, all his experience is the material of his shaping and forming. His closest fellowmen can, for him, become also a model. Thus, also for the disciple of the God Dionysus the common image of the occidental man must dissolve. He no longer sees in everything that bears a human face what would equal him and God; for the great creators, however, even who men should be becomes a question of the will. Herein lies the origin of Nietzsche’s demand for “discipline and breeding [*Zucht und Züchtung*].” The idea of the *Übermensch* has its distinction in the circumstance that it is something that is not there. “The highest thought of life: the human is something that is to be overcome.”⁷ The bliss of creation is raised to the invocation of a new god whom Nietzsche calls Dionysus. But only in madness did this god appear to him—as he himself.

277

It can hardly be overestimated to what extent this desperate rise of modern humanity during the past centuries, which Nietzsche’s philosophy represents, lies at the bottom of all today’s attempts to address the old question of the determination of man. When Ludwig Klages, for instance, in the spirit

6 Ibid.

7 Gadamer is here paraphrasing the chapter entitled “Vom Krieg und Kriegsvolke [On War and Warrior-Peoples]” from *Also sprach Zarathustra* [*Thus Spoke Zarathustra*]. Here, cf. translation by G. Parkes in: Nietzsche 2008, §10. Cf. also KSA 4, §10, 60, 1–3.

recognizes the antagonist of the soul, he is thinking—albeit only a little further—with Nietzsche, because he understands the spirit as man’s calculating faculty. When today we attempt to develop biological knowledge regarding the human place in the cosmos into the determination of the essence of man, we also subordinate the old determination of reason and spirit to this new aspect. The intellectualism of the human conception elaborated by the Greeks is within the process of its own overcoming. Nietzsche’s critique of consciousness has become inevitable.

278 Nevertheless, the question of man remains more pressing than ever. The old forms of thinking oneself continue to live alongside the new attempts and remind them of their own one-sidedness. The reinterpretation of the essence of man into the mode of being of a universal life offers no solution at all. It may explain why man questions his own being by answering: “In order to be able to live.” But it cannot replace or satisfy this questioning itself. Each answer, with which man tries to respond to this question, may be a vital strength, a worldview, towards which the unconscious forces of his essence rise—precisely the struggle among worldviews that today tears mankind asunder does not allow the question of what man really is to subside. Yet, should there not exist a possible order among the diverse answers to this question that are being tried out today, a hierarchy of truth and value? When, today, we think about the position of the individual within the order of people, and upon it assess the rights and duties and the whole dignity of the individual, we withdraw from another view, which counterposes the individual to an anonymous mass, or which allows the former to dissolve within the latter. No matter how much each of these answers may be the expression of an effective will to live, of a people, of a race, of a historical body—the old question about the being and essence of man becomes in the struggle of such opposites all the more valid. The way we think does not only correspond to our own kind—it also wants to be in accordance with the order of things themselves; it wants to be true and certain of its superiority over other thinking. The ancient answer to our question, the answer of the Greek-Christian tradition, may no longer be binding. The reason—this much we have learned—is conditioned, but it nevertheless seeks to be true and essential.

Thus, in the essence of man itself lies the source that there exists no binding and preserving answer to the question: What is man? Should the essence of man be nothing but reason, the answer would bind all rational people for all of eternity. However, this leaves the question open for a decision that we call historical. What man is will never be revealed without hiding itself again and again. Nevertheless, the sense of all struggle as well as the dignity of philosophical and historical determination of man lie in such an illumination of the true. “Truth will come to pass.” (Hölderlin)⁸

*The German original edited and translated into the English language by
Facundo Bey**

⁸ Gadamer is here citing Hölderlin’s poem “Mnemosyne” (ca. 1803). English translation by E. L. Santner quoted according to: Hölderlin 1990, 273.

* Facundo BEY

Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”—Centro de Investigaciones Filosóficas / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (INEO-CIF/ CONICET), Miñones 2073, C1428ATE, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina | Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Salvador, Tucumán 1845, C1050AAK, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

Orcid ID: 0000-0002-9449-0463

Web of Science ResearcherID: B-1795-2019

facundo.bey@gmail.com

The editor and translator of Gadamer’s text would like to thank Dr. Andrej Božič for his helpful comments, corrections, and suggestions during the translation work.

Hans Georg Gadamer

KAJ JE ČLOVEK?

(1944)¹

1 Sestavek »Was ist der Mensch?« je prvič izšel v decembru leta 1944 v nemškem časopisu s stoletno tradicijo, ki ga je izdajala založba J. J. Weber, *Illustrierte Zeitung Leipzig* [Ilustrirani časopis Leipzig]. Posebna kulturna številka z naslovom *Der europäische Mensch* [Evropski človek], namenjena za izključno distribucijo v tujini, je bila sklepni zvezek časopisa po zadnji redni številki v septembru leta 1944 (št. 5041). Besedilo je bilo, z nespremenjeno paginacijo, ponatisnjeno v založnikovem zborniku *Vom Wahren, Schönen, Guten. Aus dem Schatz europäischer Kunst und Kultur* [O resničnem, lepem, dobrem. Iz zakladnice evropske umetnosti in kulture]. Založnika so leta 1948 razlastili in ga tri leta kasneje izbrisali iz nemškega trgovskega registra. Besedila Gadamer ni nikdar več objavil, ne v kateri od svojih knjig ne v posebni revijalni publikaciji; ni ga mogoče najti niti znotraj 10 zvezkov filozofovih *Gesammelte Werke* [Zbrana dela]; edina izjema je italijanski prevod, kakršen je bil vključen v izbor Gadamerjevih spisov o izobraževanju in ideji omike (prim. Gadamer 2012). Namen pričujočega prevoda je predstavitev Gadamerjevega iskanja zahodnih interpretacij človekove samozavesti, ki je doslej bilo skoraj popolnoma nepoznano in s katerim se s teoretskega stališča prvikrat pokaže ne samo Gadamerjevo – sicer zgolj implicitno – zgodnje zanimanje za antropologijo Maxa Schelerja (zlasti za Schelerjeve razmisleke glede temeljnih zgodovinskih tipov samo-dojemanja zahodnega človeka in glede osnovnega koncepta človeške zgodovine, kakršni ostajajo učinkujoči tudi v sodobnem času), ampak obenem – na zgodovinskem pragu bližajočega se konca druge svetovne vojne – njegovo lastno prizadevanje z ozirom na možne filozofske odgovore na vprašanje: »Kaj je človek?« Prim. zlasti Scheler 1926 (GW 9, 120–144);

Zdi se, da karakteristični biti človeka pripada, da postavlja vprašanje po lastni biti in bistvu. Nobeno drugo bitje si sicer tako ne predoča, da ne živi zgolj tjavendan, temveč da, kakor tenkočutno rečemo, svoje življenje »živi«.² Da živimo svoje življenje, ne pomeni, da med ljudmi poznamo raznolike načine izpolnjevanja oz. preživljanja življenja. To bi lahko smiselno rekli tudi za kakšno živalsko vrsto, če pomislimo na raznolikost življenjskih pogojev njenih posamičnih primerkov. Posamični človek nikdar ni zgolj eksemplar svoje vrste. Je individuum, enkrat in nenadomestljiv. Kakor živi svoje življenje, tako je on sam. Torej h karakterističnemu bistvu človeškega življenja spada, da si sami izbiramo forme našega preživljanja življenja. Slehern izbira se godi glede na to, čemu dajemo prednost. Izbira preživljanja življenja je izbira v celoti, vključuje vnaprejšnji pogled na celoto življenja. Iz tega sledi, da so vse forme preživljanja življenja že odgovori na vprašanje po biti človeka ali da iz takšnih odgovorov pritekajo.

282 Dejansko pri vseh narodih Zemlje ugotavljamo, da imajo predstavo o celoti življenja. Gre za temeljne religiozne izkušnje, ki se zgoščajo v mitičnih stvaritvah. Da vemo za bogove, pomeni vselej, da vemo za človeka, kako biva v celoti svojega prebivanja. Vsej religiozni izkušnji pripadajo predstave o smrti in o biti človeka po smrti. Tudi zahodni človek pričinja z mitičnimi odgovori na vprašanje po svoji lastni biti. Krščanski Zahod je svoj nazor o človeškem življenju naslonil na mit o stvarjenju in izvirnem grehu. Trud in delo človeškega življenja se v tem mitu Stare zaveze utemeljujeta na prakrivdi odpada od božje volje in se navezujeta na božjo obljubo [*Verheißung*], ki obeta vrnitev v izgubljeni paradiz po milosti. Človeško občutje samega sebe, ki govori iz tega mitičnega uobličanja, določa torej zavest o izgubi lastnega višjega bitnega stanja. V vsem ponižanju si človek ohrani védenje o svojem božjem poreklu in s tem podobo svojega lastnega bistva: ustvarjen je po božji podobi.

1928 (GW 9, 7–71); 1929 (GW 9, 145–170). Pojasnjevalni, uredniški opombi (št. 1 in 4) sta v poglavitnih potezah povzeti po komentarjih Facunda Beya k angleškemu prevodu besedila. Zaznamuje ju oznaka »Op. ur.«, medtem ko so opombe prevajalca opremljene s pripisom »Op. prev.« Op. ur.

2 V izvorniku: »[...] sein Leben ‚führt‘«. »Leben führen« je v nemškem jeziku ena od ustaljenih, t. i. »feste Verbindungen«, zvez glagola in samostalnika, ki tvorita novo stilno stopnjevano, privzdignjeno enoto, na katero se Gadamer opre, da bi poudaril smer, usmerjenost življenjskega toka. Op. prev.

Za usodo zahodnega človeka in za njegovo védenje o samem sebi je torej postalo določilno, da se je ta merodajna religiozna izkušnja spremenila v izrecno človekovo spraševanje po lastni biti oz. se je z njim spojila. Filozofija razlaga religiozni odgovor.

Filozofija je stvaritev Grkov. Po grško so najprej mislili, kaj je človek: bitje, ki ima um, *animal rationale*. Kaj ta odgovor pomeni? Kako je mogoče, da se spoji z religioznim odgovorom, ki ga je krščanstvo ponudilo Zahodu? Zdi se, da sta oba predstavná načina med sabo [bolj] slabo združljiva. Od boga odpadlo bitje, ki se po lastni moči z njim nikakor ne more spraviti, to je predstava, kakršna se zdi nasprotna grški predstavi o človekovi umnosti. Zagotovo tudi predstavo človeka kot umnega bitja osnavlja religiozni nazor, nazor o bogu. Toda um sam je to božje v človeku. Slediti umu, razvijati ga in mu dopustiti, da učinkuje, pomeni dvig človeka k božjemu bitnemu načinu. Platon je rekel takole: filozofija si prizadeva, kolikor je mogoče, napraviti človeka nesmrtnega, to pa pomeni: primeriti ga biti nesmrtnih bogov. S samim sabo se človek torej zmore dvigniti čezse, z miselnim zrenjem resnične biti. Modri zadošča sam sebi. Avtarkičen je.

Dejansko je to skrajno nasprotje krščanski zavesti obstoja, ki jo prežema človekova nezadostnost, njegova insuficienca, in ki ve, da potrebuje božjo milost. Vendar se je krščansko versko izročilo v stoletjih pojemajoče starožitnosti najtesneje povežalo z grško filozofijo, in na tem fundamente počiva vse védenje zahodnega človeka o samem sebi. Velik zgodovinopisec cerkve je, ne popolnoma upravičeno, toda tudi ne povsem brez osnove, Avguščina imenoval prvega modernega človeka Zahoda.

Samo-razjasnjenju zahodnega človeka služi, če se vpraša, kako je bila mogoča takšna povezava grškega duha in krščanske vere. Povezujoče je najti na obeh straneh, v krščanskem izročilu misel o *imago dei*, človekovi enakopodobnosti z bogom, v grški misli pa tudi sámó iz religiozne izkušnje izhajajoče védenje o krhkosti človeške biti in utesnjenosti duha s snovjo.

Grška filozofija je samosvoje sprejela in razlagala religiozni predstavní svet zgodnjega grštva. V njenih najučinkovitejših upodobitvah ne gre za nikakršno pojasnjevanje, ki bi bilo izročilo sovražno, temveč za miselno spremljanje in spreminjanje mita. Zlasti religiozno gibanje sedmega in šestega stoletja, ki ga imenujemo orfično-pitagorejsko, se je v klasični filozofiji neposredno predstavilo v misel. Takšna religiozna izkušnja ve za zapadlost in šibkost človeške biti.

»Enodnevnice! Kaj pa je ‚nekdo‘? In kaj ‚nihče‘? Sen sence / je človek.«³ Tako poje Pindar. Živòt [*Leib*] je grobnica duše. Osvoboditev iz vezi, spon živòta je cilj filozofskega življenja. Tako so mislili pitagorejci, in platonski Sokrat jim je sledil. Božanskost uma ni svobodna in učinkovita v človeškem življenju. Tudi v svoji najvišji povzdigi, v filozofskem zoru, le na trenutke dosega bitni način bogov. – Tako sredi grškega življenja izrašča neke vrste odrešitvena religija, ki je pripravila tla prihajajočemu krščanstvu. Z daljno zadevajočimi preroškimi reki je Friedrich Hölderlin to sovisje dvignil v novoveško zavest. Dioniz in Kristus sta enakega porekla in pomena.

Na drugi strani pa misli o človekovi enakopodobnosti z bogom, ki tiči v krščanski stvaritveni misli, nikakor ni mogoče misliti brez grške, zlasti platonske filozofije in njenega nauka o videzu in biti, podobi in prapodobi.

Prepričanje, da je človek umno bitje, torej ne pomeni nujno nasprotja veri v njegovo ustvarjenost [*Geschöpflichkeit*]. Um sam vsebuje odnos do višjega, čistejšega uma. Človek se ima za omejenega in se navezuje na neomejeno duhovno bit. To je sinteza grške misli s krščanskim izročilom, ki je oblikovala srednjeveškega človeka. Vsi evropski narodi žive iz nje.

Z začetkom novega veka se pričinja gibanje, ki si zada, da bi to podobo človeka razpletlo od grško-krščanskega duha. Sámó se prav tako napaja iz grških izvorov. Začetek tega gibanja imenujemo kar renesansa, tj. ponovno rojstvo klasične starožitnosti. Njena kultura oblika bivanja se imenuje humanizem, odkritje človeka v novem smislu. Grške misli na novo ožive, in pojem kulture, ki so ga oblikovali Grki, brezkončno odmeva v človeški samozavesti. Krščanska misel o grehu in milosti torej ne zavezuje več tako popolno, da človekova samozavest ne bi iskala samostojne izpolnitve v tostranskem območju. Tako zadobijo liki antičnega mita, ki jih pripisujemo k vélikim kulturnim delom ljudi, novo simbolično moč, npr. antični mit o Herakleju. Božji sin živi življenje muk in dela, preganja ga ljubosumni bes Here, soproge kralja bogov. Povsod, kamor pride, pobija pošasti in tako odstranjuje grozna bitja nekakšnega divjega pred-sveta. Postane veliki očiščevalec, ki dovrši svet človeškega reda in zanesljivosti. V tem mitu se zrcali samozavest človeka, ki ustvarja kulturo.

3 Slovenski prevod Braneta Senegačnika nav. po: Pindar 2013, »Osmi pitijski slavospev«, v. 94–95. *Op. prev.*

Antično bajeslovno izročilo in filozofska alegorija sta ta stari mit preobrazila v simbolični izraz nove, нравno utemeljene samozavesti. Heraklej postane junak vrline. Življenje dela in truda sprejme po svobodni odločitvi, s tem ko zavrne pot užitka: predstavljali so ga na križišču, kako se upre čutnim radostim bivanja in gre po poti vrline.

Še drug mit antičnega izvora se omôči v novejših stoletjih in krepí novo samozavest človeka, ki ustvarja kulturo: Prometejev mit. Prometej, titanski nasprotnik olimpijskih bogov, postane utelešenje človekovih ustvarjalnih sil. Antično izročilo poznejšega časa ga pozna kot stvaritelja človeka. Zdaj človek vidi sebe kot takšnega stvariteljskega duha. Njegova samozavest postane samozavest umetnika, drugega napravljalca, drugega boga, ki samopašno in neodvisno gradi svoj lastni svet. V Goethejevi odi o Prometeju⁴ takšna titanična

4 Opozoriti velja, da je v tistem času Gadamer večkrat analiziral Goethejevo pesnitev »Prometej«. Takšno je denimo njegovo leipziško predavanje v letu 1944, ki ga je štiri leta kasneje podaril – za 60. rojstni dan – tedanjemu ravnatelju Humanistične gimnazije Philipinum Kurtu Steinmeyerju. Predavanje je bilo prvič objavljeno z naslovom »Die Grenzen des Titanischen. Prometheus – Pandora [Meje titaničnega. Prometej – Pandora]« v Gadamerjevi manj znani knjižici *Vom geistigen Lauf des Menschen: Studien zu unvollendeten Dichtungen Goethes [O duhovni poti človeka: Študije o nedokončanih Goethejevih pesnitvah]* (prim. Gadamer 1949d, 9–27). Istega leta je Gadamer potoval v Argentino, kjer se je udeležil Prvega narodnega filozofskega kongresa, ki je med 30. marcem in 9. aprilom 1949 potekal v Mendozi. Nekaj kasneje je besedilo v španskem prevodu z naslovom »Prometeo y Pandora« izšlo v zborniku *Goethe, 1749 – 28. Agosto, 1949*, ki ga je uredil Alfredo Dornheim in ki ga je objavila Fakulteta za filozofijo in književnost Univerze v Cuyu (prim. Gadamer 1949a). Sestavek o človekovi duhovni poti je Gadamer ponatisnil tako leta 1967 v drugem zvezku svojih *Kleine Schriften [Kratki spisi]* (prim. 1967, 105–135) kot leta 1993 v devetem zvezku svojih *Zbranih del*, naslovljenem *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug [Estetika in poetika II. Hermenevtika v izvrševanju]* (prim. GW 9, 81–93). V angleškem prevodu je besedilo izšlo leta 1994 z naslovom »The Limits of Titan Power«. Pred koncem druge svetovne vojne, med marcem in aprilom 1944, je Gadamer v Lizboni predstavil predavanje »Prometheus und die Tragödie der Kultur [Prometej in tragedija kulture]«; objavljeno je bilo dve leti kasneje v časopisu *Die Wandlung [Preobrazba]* (prim. Gadamer 1946) in ponatisnjeno znotraj svečanega zbornika ob 65. rojstnem dnevu Rudolfa Bultmanna (prim. Gadamer 1949c). Leta 1949 je izvornik tega besedila izšel v reviji Fakultete za filozofijo in književnost Univerze v Buenos Airesu *Anales de Filología Clásica*; na tej argentinski ustanovi je Gadamer namreč 17. aprila istega leta predstavil njegovo francosko različico. Mnogo let kasneje se je Gadamer povrnil k Ajshilovemu *Prometeju* v spisih »Die Erfahrung des Todes [Izkustvo smrti]« in »Angst und Ängste [Tesnoba in strahovi]« (prim. Gadamer 1993b, 84–94; 189–200). *Op. ur.*

samozavest človeka novih stoletij spregovarja s pesniško zanesenostjo: »Zdaj tu sedim, gnetem / ljudi po svoji podobi, / rod, ki bodi kot jaz, / da bo trpel in ihtel, / užival in se veselil / in tebe preziral / kot jaz!«⁵ Spremembo v samozavesti človeka, ki se tu izvrši, lahko lepo pokažemo že pri rabi jezika. Gre za pojem genija oz. pojem stvariteljskega, ki postane oznaka takšne samozavesti. Genij, iznajditeljski duh tehničnega človeka (pomislimo za izraz inženirske enote [*Genie-Truppen*]), vse bolj postaja skupni pojem bogu enake sposobnosti človeka nasploh, da zasnavlja novo, nepredvidljivo, nepričakovano in navidez nemogoče. Genialni človek je človek navdiha, stvariteljske domisljice, ki se nedostopna dviguje nad splošno človeško mero. Takšen človek je poimenovan ustvarjalen, z besedo, ki so jo tvorili šele v 18. stoletju in ki je povsem pozabila svoje poreklo v krščanskem pojmu Stvarnika in Stvaritve. To podobo človeka so poimenovali *homo faber*, človek kot kovač, kot iznajditelj orodij, ki mu mora vse, kar je, služiti kot snov in orodje za njegove lastne stvaritve. Moderno naravoslovje in duh tehnike, ki jo uporablja, sta titanična stvaritev tega človeka.

286 Elementi takšne podobe človeka na sebi niso novi, so grški in zahodni nasploh. A vseeno tvorijo novo figuro, ki jo je komajda mogoče še zarisati v okvir stare skupne predstave človeka Zahoda. Goethejeva oda o Prometeju nima protikrščanskih potez po naključju. Sicer je tudi po krščanski predstavi človek gospodar Zemlje in celotno stvarstvo je predano njegovi vladavini. Toda zanj ostaja dani red stvaritve, na razpolago mu je, da ga rabi in uživa, in ni gola snov in orodje njegove samovolje. Sicer se tudi nova predstava človeka drži starega nauka, da je človek umno živo bitje. Toda kaj zdaj pomeni ta nauk? Kaj mu zdaj pomeni um?

Um potemtakem postane univerzalno sredstvo ustvarjalne volje. Kot umna rešitev slehernega vprašanja vsakomur velja namenska rešitev, ekonomična in racionalna, ki zna najti prava sredstva. Um postane zmožnost sredstev.

5 Izvirnik: »Hier sitz ich, forme Menschen / Nach meinem Bilde, / Ein Geschlecht, das mir gleich sei, / Zu leiden, zu weinen, / Zu genießen und zu freuen sich, / Und dein nicht zu achten, / Wie ich!« (Goethe 1960, 328.) Pesnitev »Prometej« je verjetno nastala leta 1774, leta 1785 jo je prvič natisnil F. H. Jacobi. Slovenski prevod Frana Albrehta nav. po: Goethe 1966, 17. Nekoliko drugače, bolj dobesedno bi se prevod lahko glasil: »Sedim tu, oblikujem ljudi / po svoji podobi, / rod, ki naj mi bo enak: / da trpi, da joče, / da uživa in se radosti, / in ne pazi nate, / kakor jaz!« *Op. prev.*

Toda kaj je mera smotrov, in kako naj jo izmerimo? V 18. stoletju je bil um še zmožnost brezpogojnega, tj. zmožnost smotrov, in Kant je princip npravnosti utemeljil tudi tako, da naj človek na človeka slehernokrat ne gleda samo kot na sredstvo, temveč tudi kot smoter. Kraljestvo smotrov je bila zanj naravnopravna skupnost ljudi. Zdaj pa um postane golo sredstvo, postane tehničen. Služi vsem smotrom. Sprememba v pojmu uma stopnjuje idejo *homo faber* do njene najvišje dovršitve. Um postane univerzalno orodje bitja človek.

S tem se filozofskemu spraševanju človeka po samem sebi znova postavi vprašanje, kaj on sam pravzaprav je. Da, ne samó filozofija, življenje samo zahteva novi odgovor na to vprašanje. Ni natanko zaradi tega postalo také demonično v sebi vzgibano, da mu je pošel ali se ošibil smoter, ki daje smer in postavlja mero? Zadnja podoba duha, ki jo je meščanski svet videl kot smoter »kulture«, omika [*die Bildung*], je postala vprašljiva, vprašljiva vsaj z ozirom na moč, da oblikuje življenje in ga urejevalno obvladuje. »Ekonomske« sile se izkažejo za močnejše. Toda kaj je gospodovanje takšnih ekonomskih sil drugega kot posledica umanjkanja merodajnih ciljev? Gre za upor sredstev, ki vodi k vladavini tehnike – tako denarja kot stroja – nad človekom, to je njena osamosvojitve za demonični lastni obstoj.

287

Sredi takšne, iz slabosti in slepote prihajajoče brez-vodstvenosti, znotraj katere krožijo novejši časi, se odgovor, kakršnega si je na vprašanje po bistvu človeka drznil [dati] Friedrich Nietzsche in kakršen se na nepregledne načine ponavlja in preobraža, vzdiguje kot dejanski in učinkujoči odgovor. Stoji sredi novoveške samozavesti, da, radikalneje od nje ne zameji samo dosežka uma, temveč postavlja pod vprašaj njegov samostojni smisel nasploh, njegovo zahtevo, da bi obvaroval bivajoče, da bi naredil zadevna sovisja vidna in obvladljiva. Um ni samo orodje življenja, temveč tudi ena od najbolj iznajdljivih in drznih preoblek žive sle, sila prirejanja biti za potrebe življenja, plašč, površina, koža nezavednega. Odkritje nezavednega kot nosilnega temelja zavesti je rezultat tega novega načina gledanja. Um, duh ali kakršnokoli drugo ime, nadeto dediščini grško-krščanske misli, se izkažejo kot odvisni in sekundarni. Kaj je tisto, od česar je [um] odvisen in čemu je podrejen? Epohalni odgovor, ki ga je na to podal Nietzsche, gre v smeri, da je resnično bit nasploh dojel kot voljo do moči. Naloga z njim pričenjajoče se prihodnosti se mu je zdela, da filozofijo napravi zrelo za takšen odgovor. Od Nietzscheja nam je pojem

vélikega ustvarjalca znan kot resnični smisel človeka. Nietzsche je občutil kot srečo časa, da mi, ljudje, nimamo nikogar [drugega] več, ki bi mu bili dolžni polagati račune, kakor nas same: »Človeštvo lahko odslej počne samo s sabo, kar hoče.«⁶ Gre za propad nadnaravnega gospodarja, krščanskega Boga in morale, kar podarja takšno novo samoobčutenje. Človeško vedenje se hkrati samo po sebi obogati z zgodovinsko zavestjo. »Glede na preteklost uživamo vse kulture in njihove proizvode in se hranimo z najbolj plemenitimi cvetovi vseh časov ..., medtem ko so prejšnje kulture zmogle uživati samo same sebe in niso videle čezse.«⁷

288 A natanko Nietzsche je dvosmiselnost takšne sreče časa občutil globlje kot njegovo stoletje. Prepoznal je nujnost, da je po preobratu moralne tabele vrednot platonsko-krščanskega izročila prebivanju treba dati novo težo. Grško-krščanska misel vidi v človeku odsliko boštva ali nosilca božje umnosti. Toda kaj je enakopodobno človeku, ki hoče biti samopašen stvaritelj sveta? Za umetnika je, kot vemo, vse njegovo doživljanje snov njegovega omikanja in formiranja. Tudi ljudje njegove najbližje bližine so mu model. Tako se mora tudi za privrženca boga Dioniza skupna človeška podoba Zahoda razpustiti. Nič več ne vidi v vsem, kar nosi človeški obraz, česa sebi ali bogu enakega, temveč je tudi to, kar ljudje morajo biti, velikim ustvarjajočim vprašanje njihovega hotenja. Nietzschejeva zahteva po »vzgoji in vzreji« ima tu svoj izvor. Ideja nadčloveka se odlikuje ravno po tem, da je nekaj, česar [še] ni. »Najvišja misel: človek je nekaj, kar je treba prevladati.«⁸ Blaženost ustvarjanja se stopnjuje do zaklinjanja novega boga, ki ga Nietzsche imenuje Dioniz. Toda šele v omračitvi se mu je ta bog prikazal – kot on sam.

Komaj lahko ocenimo, do katere mere je to obupano stopnjevanje modernega človeštva zadnjih stoletij, kakršnega prikazuje Nietzschejeva filozofija, osvojilo vsa današnja prizadevanja glede starega vprašanja po določitvi človeka. Če, na primer, Ludwig Klages [1872–1956] v duhu vidi nasprotnika duše, potem misli – seveda samo za majhen korak – z Nietzschejem, s tem ko z duhom razume človekovo preračunljivo zmožnost. Če danes biološka spoznanja o položaju

6 Prim. tudi prevod Alfreda Leskovca v: Nietzsche 2005a, 378. *Op. prev.*

7 Prim. tudi Nietzsche 2005a, 377–378. *Op. prev.*

8 Prim. slovenski prevod Janka Modra v: Nietzsche 1984, 53. *Op. prev.*

človeka v kozmosu skušamo razviti kot bistveno določilo človeka, uvrščamo tudi staro določilo uma in duha pod novi aspekt. Intelektualizem dojemanja človeka, ki so ga ustvarili Grki, je zajet v njegovi prevladi. Nietzschejeva kritika zavesti je postala neizogibna.

Medtem je vprašanje po človeku postalo bolj neodložljivo kot kadarkoli prej. Stare forme, kako misliti sebe, ob novih poskusih živijo naprej in jih spominjajo na njihovo lastno enostranskost. Vzratno tolmačenje človeškega bistva v bitno formo splošnega življenja seveda ne ponuja nikakršne rešitve. Morda zna raztolmačiti, zakaj človek sprašuje po svoji lastni biti, s tem ko odgovarja: »Da bi zmožel živeti.« Toda tega spraševanja samega ne zmore nadomestiti ali zadovoljiti. Naj bo sleherni odgovor, ki ga človek skuša dati na to vprašanje, življenjska moč, svetovni nazor, h kateremu se vzdigujejo nezavedne sile njegovega bistva – natanko boj svetovnih nazorov, ki danes razdira človeštvo, ne pusti mirovati vprašanju, kaj človek dejansko je. Ali ni tako, da mora med različnimi odgovori, ki jih danes glede tega vprašanja preizkušamo, obstajati nekakšen možen red, razporeditev glede na resnico in vrednoto? Če danes položaj posameznika mislimo v ureditvi ljudstva in iz njega premerjamo njegove pravice in obveznosti in njegovo celotno plemenitost, potem nas takšen nazor ločuje od nekega drugega, ki posamezniku zoperstavlja anonimno množico ali pa ga razblinja znotraj nje. Naj bo sleherni od teh odgovorov še tako zelo izraz učinkujoče življenjske volje, ljudstva, rase, zgodovinskega telesa – staro vprašanje po biti in bistvu človeka se v boju takšnih nasprotij šele zares uveljavlja. Kako mislimo, to ne ustreza samo naši vrsti – odgovarjati želi tudi redu zadev samih; želi si biti resnično in gotovo svoje nadmoči nad drugačnim mišljenjem. Stari odgovor na naše vprašanje, odgovor grško-krščanskega izročila, morda ni več zavezujoč. Um – tako smo bili poučeni – je odvisen, vendar zmore biti tudi resničen in bistven.

Tako je v samem bistvu človeka utemeljeno, da ni zavezujočega in ohranjujočega se odgovora na vprašanje: Kaj je človek? Če bistvo človeka ne bi bilo nič drugega kot um, bi odgovor za večno zavezoval vse umne ljudi. Tako je vprašanje odprto postavljeno v odločitev, ki jo imenujemo zgodovinska. Kaj je človek, se nikdar ne bo razodelo, ne da bi se vselej znova zagrnilo. Vseeno se v takšnem zasijanju resničnega razgrinja smisel vsega boja in plemenitost

filozofskega in zgodovinskega določila človeka. »[...] dogaja pa se / Resnica« (Hölderlin).⁹

Prevedel Aleš Košar

9 Izvirnik: »[...] es ereignet sich aber / Das Wahre.« (»Mnemosyne«; Hölderlin 1953, 202) Prevod (fragmenta) pesnitve »Mnemosina« Friedricha Hölderlina nav. po poslovenjenju Nika Grafenauerja v: Hölderlin 1978, 103. Prim. tudi Hölderlin 2006, 206. *Op. prev.*
