

Elgudsha Chintibidse

Die Ästhetik der Renaissance und die georgische Renaissance

(Zum Erscheinen von A. Losevs Buch „Ėstetika vozroždenija“, Moskva 1978)

Für alle Zeiten anerkannt sind die Errungenschaften der Renaissance-Epoche in Poesie und Literatur, Malerei und Bildhauerei, in der Historiographie und im politischen Denken sowie in den Naturwissenschaften. Diese Epoche sprach ein neues Wort in der Entwicklung des menschlichen Denkens und spielte eine entscheidende Rolle bei der Gestaltung des modernen Menschen. Ihr Beitrag und ihre Bedeutung für die Entwicklung einzelner Gebiete der Kunst und Wissenschaft sind Gegenstand vielseitigen Studiums. Objekt spezieller Forschung ist das Problem des eigentlichen Renaissancecharakters, die Frage nach den Besonderheiten und dem Wesen des Renaissancegedenkens überhaupt, nach der Weltanschauung der Renaissance, nach ihren Quellen und ihrer Individualität. In der modernen westlichen Philosophie gelten bei der Erforschung dieser Fragen als tonangebend die Werke von E. Cassirer, E. Gilson, B. Nard und anderen. Gerade dieser Aspekt der europäischen Renaissance ist Gegenstand ausführlicher Betrachtung des bedeutenden sowjetischen Erforschers der Philosophiegeschichte Alexej Fjodorowitsch Losew in seiner in russischer Sprache erschienenen Monographie „Die Ästhetik der Renaissance“ (Moskau 1978).

In A. Losews Buch ist die Ästhetik kein eng und spezifisch aufgefaßter Terminus und umfaßt nicht nur die Lehre vom Schönen oder die Gesetze zur künstlerischen Wiedergabe der Wirklichkeit. Unter der Ästhetik der Renaissance versteht A. Losew die Weltauffassung der Epoche, das Renaissancedenken im allgemeinen. Daher kommt es, daß die Arbeit die Formierung der Renaissanceepoche, ihre Entwicklung und ihr Reifen in historischem Schnitt erfaßt: die Protorenaissance des 13. Jh. und die Vorbereitung der Renaissance im 14. Jh., die Frührenaissance, die Hochrenaissance, die Spätrenaissance, der Niedergang der Renaissance-Ästhetik im 15.–16. Jh. und der Tod der Renaissance-Ästhetik. Jeder Abschnitt in der Entwicklung des Renaissancegedenkens dieser langen Epoche wird vielseitig betrachtet. In gesonderte Unterkapitel eingeteilt sind in einigen der oben angeführten Abschnitte die Philosophie der Renaissance, die Wissenschaft, die Religion, die Kunst und die Literatur. In einzelnen Fällen werden philosophische Hauptrichtungen konkret untersucht: Platonismus, Neoplatonismus und Humanismus; Idealismus und Materialismus; der italienische Pantheismus des 16. Jh. Spezieller Forschungsgegenstand ist das Denken einiger bedeutender Vertreter der Renaissancezeit: von Leon Battista Alberti, Nikolaus Cusanus, Laurentius Valla, Pietro Pomponazzi, Sandro Botticelli, Leonardo da Vinci, Michelangelo, Francis Bacon, Albrecht Dürer, Matthias Grünewald und Savonarola. Die weite Sicht der Thematik lenkt A. Losew kein einziges Mal von seinem Forschungsgegenstand ab. In jedem Fall untersucht er die Ästhetik der Re-

naissance in weiter Auffassung, das Weltbewußtsein der Renaissance und seine philosophisch-ästhetische Grundlage.

Die Renaissance blieb im Gedächtnis der Menschheit als Epoche edlen Geistes haften, der sowohl der Antike als auch dem Mittelalter Achtung und Verehrung entgegenbrachte, sich aber trotzdem nicht verpflichtet fühlte, deren Substanz zu übernehmen. Deshalb bringt er auch die gleiche Verehrung den exakten Wissenschaften und jener Entwicklung des Materialismus entgegen, die in der Epoche der Renaissance stattfand (S. 101). Die Persönlichkeiten der Renaissance vermochten es, die höchsten geistigen, manchmal sogar platonische, Ideen mit einer lebensbetonten, fröhlichen, leichten Einstellung zu verbinden, die man nur als weltlich und irdisch bezeichnen kann (S. 50). Diese beiden Dimensionen des ästhetischen Geistes der Renaissance durchdringen in fast allen Fällen jede Erscheinung der Renaissance, worauf A. Losew hinweist.

Die Renaissance ist vor allem eine Erhöhung der menschlichen Person. Das Neue, das diese Epoche brachte, besteht im Primat des Schönen, und zwar im Primat des gefühlsmäßig Schönen. Das ästhetische Denken der Renaissance war offenbar das erste, das der menschlichen Sicht vertraute; das subjektiv erfüllte Bild betrachtete es nicht als Illusion, als Sinnestäuschung oder visuellen Empirismus, sondern als real, wirklich existierend; es vertraute der eigenen Sicht ohne antike Kosmologie und mittelalterliche Theologie (S. 55): Die Welt hatte Gott geschaffen; doch die Hauptsache bestand darin, daß diese Welt schön war; welch vielfältigen Reichtum gab es im menschlichen Leben, im lebendigen Aussehen des menschlichen Antlitzes und in der Harmonie des menschlichen Körpers (S. 53). In dieser renaissanceeigenen Entdeckung der irdischen Schönheit ist das Wesentliche nicht das zu Entdeckende, die Natur, sondern das Entdeckende, das künstlerische Gefühl. Hier zerbröckelt bereits die mittelalterliche Maske, und der Schöpfer der neuen Zeit tritt vor uns hin, der nach seinen eigenen Gesetzen schafft (S. 58). Folglich kann die Renaissance einerseits als urgewaltige Selbsteinbürgerung der menschlichen Persönlichkeit erklärt werden; doch gleichzeitig ist dieser Prozeß in vielen Fällen nicht spontan, sondern eine entschlossene Selbstbegründung, dabei im vollen Bewußtsein dessen, daß eine derartige Verabsolutierung unmöglich ist. Nur zu diesem Schluß kann den Renaissance-Forscher der Pantheismus Giordano Brunos führen, in dem der Mensch im Kosmischen aufgegangen ist und das Individuum keine wesentliche Rolle mehr spielt, und das heliozentrische System des Kopernikus, durch das der Mensch und sein ganzer Planet zum winzigen Teilchen des unendlichen Alls erklärt wird (S. 60). So besitzt die Renaissance eine zweite Dimension: Alle großen Denker der Hochrenaissance fühlen zugleich mit der Tiefe der selbsteinzubürgernden menschlichen

Persönlichkeit in bis zum Tragischen gesteigerter Dramatik die Beschränktheit und Nichtigkeit des menschlichen Subjekts. Die besten Beispiele dafür liefert Shakespeare, der gleichzeitig auch eine schonungslose Kritik eines derartigen absoluten Individualismus vorträgt (S. 61–62). So besitzt der Individualismus der Renaissance einerseits alle Züge eines kindlichen, jugendhaften Charakters, ihn kennzeichnen Unmittelbarkeit und Nativität, die ihn vor kategorischen Folgerungen schützen. Andererseits versteht die Ästhetik der Renaissance, die auf der menschlichen Persönlichkeit fußt, wunderbar die Beschränktheit des so verabsolutierten Subjekts, während die gleiche Eigenschaft, die Anerkennung der Beschränktheit des menschlichen Subjekts, in der Ästhetik der darauffolgenden Periode, der bürgerlich-kapitalistischen Welt, nicht mehr in Erscheinung tritt. Das sich selbst mit Naturgewalt einbürgernde Subjekt verliert in der Epoche der Renaissance nicht die verstandesmäßige Orientierung, noch fühlt es seine Hilflosigkeit angesichts des Kosmos und des unendlichen Lebens. Darin besteht die ganze jugendliche Schönheit der Ästhetik der Renaissance (S. 65).

Nach Ansicht von A. Losew ist die philosophische Grundlage einer derart synthetisch aufgefaßten Ästhetik der Neoplatonismus, und die Stellung der Renaissance-Ästhetik im Gesamtsystem der neoplatonischen Ästhetik kann folgendermaßen fixiert werden: die antike neoplatonische Ästhetik ist kosmologisch, die mittelalterliche neoplatonische Ästhetik dagegen theologisch. Der Neoplatonismus der Renaissance gibt sich weder mit dem antiken Polytheismus noch mit dem mittelalterlichen Monotheismus zufrieden. Mit dem antiken Neoplatonismus hat er gemein, daß er versucht, die Vorzüglichkeit des materiellen Seins zu rechtfertigen, zu verherrlichen und zu betonen, und dafür verwendet er die idealistischen Kategorien des antiken Neoplatonismus, des Plato und des Proklos. Mit dem mittelalterlichen Neoplatonismus hat er den Kult der selbständigen und universellen Persönlichkeit gemein, die nicht auf natürliche und materielle Gegebenheiten zurückzuführen ist. Doch das Wesentlichste in der Renaissance-Ästhetik ist eine Persönlichkeit, die absolut nicht in ihrer himmlischen, sondern in ihrer eigenen, rein menschlichen Existenz ist. Den antiken Modellen zufolge wird der individuelle Mensch ausschließlich materiell, natürlich, fleischlich aufgefaßt. Den mittelalterlichen Modellen zufolge begreift er sich als Persönlichkeit und in diesem stolzen Individualismus unendlich überzeugt von seiner eigenen Verabsolutierung. Deshalb ist die Ästhetik der Renaissance weder kosmologisch noch theologisch. Sie ist anthropozentrisch. Dem ist noch hinzuzufügen, daß sich der Anthropozentrismus der Renaissance durch einen aristischen Charakter auszeichnet. Der Mensch der Renaissance begriff sich vor allem als Schöpfer und Künstler, ähnlich jener absoluten Persönlichkeit, als deren Schaffensprodukt er sich selbst vorstellte (S. 93–94).

Im Verlauf der letzten Jahrzehnte hat sich vieles im Verständnis der Renaissance-Epoche gewandelt. A. Losews Buch unterstützt diese neuen Positionen. Diesbezüglich ist besonders die Frage nach dem Verhältnis des Renaissancedenkens zum Mittelalter hervorzuheben. Die Universitätspraxis der alten Zeit stellte Renaissance und Mittelalter einander hart gegenüber. Es galt als feststehend, daß das Mittelalter die Herrschaft der kirchlichen Dogmatik war, die Unterentwicklung von Wissenschaft und Kunst, Mystik und Finsternis, während die Renaissance sich scharf von dieser mittelalterlichen Finsternis abhob und unter Anlehnung an die helle Antike der Menschheit eine freie und irdische Philosophie anbot. Nach Meinung von A. Losew kann diese Konzeption aus ihren abstrakten Kategorien heraus in mancher Hinsicht richtig sein, doch heute erscheint die Situation etwas komplizierter, und die

Wiederholung dieses abstrakten Schemas des unvermittelten Übergangs vom Mittelalter zur Renaissance in Europa ist schon lange unmöglich (S. 13). A. Losew schließt sich dem Standpunkt an, daß die Renaissance ähnlich einem Jüngling, der sich gegen seine Eltern auflehnt und Unterstützung bei den Großeltern sucht, bereit war, alles zu vergessen, worin sie dem Mittelalter verpflichtet war, und die Bedeutung des Antiken überzubetonen (S. 40). Gleichzeitig hat A. Losew auch vermerkt, daß trotz der Verbindung der Renaissance-Ästhetik zur mittelalterlichen Orthodoxie diese Orthodoxie doch nicht während der gesamten Renaissance-Epoche unverändert blieb. Die mittelalterliche Tradition wurde in der Epoche der Renaissance in ihrer ganzen Tiefe erschüttert, und nach der geistigen Revolution der Renaissancezeit gelang es ihr nie wieder, in Gestalt einer vollkommenen mittelalterlichen Doktrin wiederaufzuerstehen (S. 65).

Die Neuartigkeit der Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Geisteshaltung der Renaissance und der Scholastik des Mittelalters ist gut in der neuen Sicht der Bedeutung der aristotelischen Philosophie für die Renaissance-Epoche erkenntlich. Unter den Renaissance-Forschern hatte sich traditionell die Ansicht eingebürgert, daß die Philosophie der Renaissance Kampf gegen Aristoteles bedeutet, daß der Neoplatonismus im Geist der Renaissance Aristoteles scharf gegenüberstand und ihn verfernte. Diese Anschauung nimmt offenbar seit der Renaissance selbst ihren Anfang: Die großen Vertreter der Renaissance, die sich gegen die mittelalterliche Scholastik auflehnten, brachten ihre Abneigung an die Adresse der Hauptautorität der mittelalterlichen Philosophie zum Ausdruck. Heute gelangten die Renaissanceforscher zu dem Schluß, daß das reale Bild komplizierter war: Einerseits lehnte sich die Theologie jener Vertreter der Frührenaissance, die unter dem Namen der Scholastiker geführt wurden und deren Philosophie man als aristotelisch betrachtete, auch stark an den Neoplatonismus an. Andererseits fußten die bekannten Vertreter der Renaissance, die von den Positionen der platonischen Philosophie gegen den mittelalterlichen Aristoteles kämpften, offensichtlich auf der Philosophie des Aristoteles. Unter Berücksichtigung dieses neuen Verhältnisses zum Aristotelismus verweilt A. Losew speziell bei dem Verdienst, das der aristotelischen Philosophie und besonders ihren ethischen und logischen Traktaten bei der Formierung des Denkens der Renaissance-Epoche gebührt (S. 44–45).

Einen bedeutenden Platz hat A. Losew in seiner Monographie der Frage der georgischen Renaissance eingeräumt. Ausführlich behandelt er Schalwa Nuzubidses Theorien über die östliche Renaissance und die Probleme der Areopagitik und stützt sich auf sie, wobei er die Stichhaltigkeit von drei Grundthesen dieser Theorien anerkennt: 1. Als Grundlage der östlichen und der westlichen Renaissance betrachtet er die Weiterverarbeitung des antiken Neoplatonismus, die Areopagitik. 2. Er erkennt die Priorität der spätmittelalterlichen georgischen Denker gegenüber Westeuropa beim Verkünden der areopagischen Ideen an. 3. Er hält die Gleichsetzung des Pseudo-Dionysios Areopagita mit Peter dem Iberer für glaubhaft. Außerdem sieht er den Beitrag der georgischen Forscher an der Untersuchung der Grundprobleme der westlichen Renaissance als überaus bedeutsam an. Schalwa Nuzubidses gewaltiges Verdienst sei es, schreibt A. Losew, daß er ungemein energisch und unter Verwendung realer Fakten den Einfluß des Orients auf den Westen in der Anfangsetappe der Renaissance bewiesen habe (S. 27). „Die Erforscher der georgischen Renaissance haben nachgewiesen“, fährt der Wissenschaftler fort, „daß die georgischen Denker die Führer der neoplatonischen und areopagischen Renaissance in Europa waren, daß ihnen in dieser Hinsicht unbedingt die Priorität zukommt und daß sie in diesem

Fall Westeuropa um mehrere Jahrhunderte voraus waren. Darüber läßt sich nicht streiten.“ (S. 37). „Mit Schalwa Nuzubidse“, schreibt A. Losew an anderer Stelle, „halten wir es für völlig überzeugend, Peter den Iberer zum Verfasser der Areopagitika zu erklären.“ (S. 23)

Zudem steht A. Losew unseres Erachtens auf der richtigen Position, wenn er den Standpunkt manches georgischen Forschers in der Einschätzung der Areopagitik und der georgischen Philosophie des 12. Jh. nicht teilt: 1. A. Losew zufolge irrt Sch. Nuzubidse, wenn er den Neoplatonismus und die Areopagitik als häretische und antikirchliche Lehren betrachtet. Nach A. Losew stand die areopagitische Mystik manchmal tatsächlich in Opposition zur offiziellen Religion, doch ist auch zu berücksichtigen, daß zur Areopagitik nicht nur mystische Werke gehören, sondern auch Traktate rein kirchlicher Orthodoxie (S. 25). Ebenso ist es unrichtig, die europäische Renaissance als christliche Häresie einzustufen, obwohl sie in manchen Fällen wirklich ein Christentum besonderen Typs war und bisweilen recht fern vom Christentum stand. In dieser Hinsicht kennzeichnet die westliche Renaissance eine ungewöhnliche Farbigkeit. Es genügt, drei große Vertreter der Renaissance aufzuführen, alle drei Neoplatoniker: den Kardinal Nikolaus Cusanus, den wahrhaft weltlichen Philosophen Marsilius Ficinus und den als Häretiker verurteilten und auf dem Scheiterhaufen verbrannten Giordano Bruno (S. 28). 2. A. Losew zufolge ist es ein Antihistorismus, in Ioane Petrizis Werk nach materialistisch-atheistischen Elementen zu suchen und vom heidnischen, häretischen oder pantheistischen Charakter seines Werkes zu sprechen. In diesem Fall pflichtet er den georgischen Wissenschaftlern Mose Gogiberidse und Korneli Kekelidse bei, die Ioane Petrizis Philosophie auf der Grundlage der christlichen Theologie erklären (S. 33). 3. A. Losew zieht gegen Sch. Nuzubidse Versuch zu Felde, in Rustawelis Werk besondere Elemente des Materialismus feststellen zu wollen und ihn auf diese Weise zum Häretiker zu stempeln, um ihn an die Spitze der westlichen Renaissance zu stellen. Nach A. Losew ist in Rustawelis Werk kein Materialismus zu erkennen, und in jener Zeit existierte er auch nicht in der westlichen Renaissance (S. 31).

Die Untersuchung der mit der Renaissanceepoche verbundenen Probleme wird heute von vielen Positionen aus geführt. Daher kommt es, daß es zu jeder Frage in der Fachliteratur unterschiedliche Ansichten gibt. Natürlich finden sich auch in A. Losews Monographie, die sich in solcher Vollständigkeit den Kardinalproblemen der Renaissance widmet, strittige Thesen. Diesbezüglich wollen wir die Aufmerksamkeit auf zwei Fragen lenken:

1. Nach A. Losew ist die Grundlage für die Ästhetik der Renaissance, die Lehre, auf die sich die Renaissance-Ästhetik von Anfang bis zum Ende stützt, der Platonismus und der Neoplatonismus. Nur unterscheidet er sich vom antiken und mittelalterlichen Neoplatonismus durch seinen humanistischen und weltlichen Charakter, so daß die Ästhetik der Renaissance ein humanistischer Neoplatonismus ist.

Tatsächlich war der Platonismus eine philosophische Grundrichtung des Renaissance-Denkens. Er hatte sehr großen Einfluß auf die Renaissance-Literatur. Der Platonismus der Renaissance als Philosophie war eine äußerst tiefgründige Lehre sowohl hinsichtlich des Reichtums seiner Ideen als auch hinsichtlich des philosophischen Werks seiner Anhänger. Aber der Platonismus war nicht die einzige philosophische Strömung der europäischen Renaissanceepoche, und deshalb kann die Geisteshaltung und Kunst der Renaissance nicht nur in jedem Fall auf dem Platonismus beruhen. Völlig richtig bemerkt A. Losew, daß die Renaissance doch eine Übergangsepoche darstellt und in ihr das Bestehen gegensätzlicher Elemente an-

zunehmen ist (S. 16), daß in der Renaissance Areopagitik und Aristotelismus miteinander verschmolzen sind (S. 29), daß die Renaissance-Ästhetik mit großem Enthusiasmus für ihre Zwecke im wesentlichen alles Positive verwendete, das sich in der jüdischen, christlichen und islamischen Theologie fand, während sie gleichzeitig alles Spezifische und Absolute dieser Religionen ablehnte (S. 96), und daß die Ästhetik der Renaissance dem mittelalterlichen Erbe große Achtung entgegenbrachte (S. 29, 96).

Die europäische Renaissance umfaßte einen sehr langen Zeitraum. Lang war diese Epoche nicht nur dadurch, daß sie mindestens drei Jahrhunderte währte, sondern auch durch ihre Umbrüche im Denkprozeß: der Mensch der Frührenaissance ist in seiner ästhetischen Konzeption im wesentlichen ein Vertreter des Mittelalters, während das Denken gegen Ende der Renaissance schon die Ideale unserer neuen, modernen Zeit vorzeichnet. Die Renaissanceepoche ist nicht nur in ihren chronologischen Polen widersprüchlich: die Ästhetik der Renaissance wurde auf einander widersprechenden religiösen Anschauungen gebildet, dem Protestantismus der Renaissance, dem Katholizismus von Marsilius Ficinus und Nikolaus Cusanus, den reformatorischen Ideen von Luther und Calvin. Völlig richtig ist A. Losews Hinweis darauf, daß die Ästhetik der Renaissance äußerst vielseitig war und man sie nicht als monoton und einförmig betrachten darf (S. 64).

Natürlich konnte diese erstaunliche Vielfalt religiöser, ethischer, kosmologischer und sozialpolitischer Anschauungen nicht auf einer einzigen philosophischen Richtung beruhen. Diesen Gesichtspunkt bekräftigt A. Losews Monographie deutlich: der Neoplatonismus war nicht die einzige Form der ästhetischen Lehre für die Renaissanceepoche. Im Verlauf dieser langen Epoche treffen wir verschiedene Typen des hellenistischen Denkens an, bisweilen sehr direkte und überzeugte (S. 99). A. Losew meint, in der Renaissanceepoche kämpfte ein lebendiger und fröhlicher Platonismus gegen einen konservativen Aristotelismus (S. 92). Folglich entsteht das renaissancehafte Weltbegreifen auf der Basis der Wechselbeziehung, des Kampfes verschiedener philosophischer Richtungen. Zwischen den platonischen und den aristotelischen Ideen gab es in der Renaissanceepoche nicht immer Kampf, sondern auch Versuche, sie miteinander zu verknüpfen. Der große Renaissance-denker und Aristotelesanhänger Pietro Pomponazzi verwendete Schriften der Platoniker und setzte sich mit ihnen auseinander oder nahm manche ihrer Ideen an (S. 359–362). A. Losew zufolge wird der Grund für den philosophisch-theoretischen Typ der Renaissance-Ästhetik in der Philosophie des 13. Jh. bei den sogenannten Scholastikern Thomas von Aquin, Bonaventura und Ulrich von Straßburg gelegt (S. 103). Auf der Grundlage moderner Forschungen aber muß Thomas von Aquins Philosophie als Versuch gelten, den mittelalterlichen Aristoteles und den mittelalterlichen Neoplatonismus, d.h. Areopagita, miteinander zu verbinden. Auch die Platoniker der Renaissancezeit erkennen mit Genuß den Einfluß der Gelehrten des Mittelalters und der aristotelischen Philosophie (Marsilius Ficinus, Pico della Mirandola) bei der Formung ihres philosophischen Denkens an. Eine weitere Quelle des Platonismus der Renaissance stellte der mittelalterliche Mystizismus und Augustinismus dar. Überhaupt lag die Lehre der Philosophie in der Epoche der Renaissance von Anfang bis Ende in den Händen der Aristotelianer.

Wenn A. Losew die Ästhetik der Renaissance als humanistischen Neoplatonismus betrachtet, weist er bereits darauf hin, daß die Ästhetik der Renaissance nicht nur auf einer einzigen philosophischen Richtung fußen konnte, selbst nicht auf dem Platonismus oder Neoplatonismus. Aber wäre es nicht besser, nicht von einem sogenannten humanistischen Platonismus zu

sprechen, sondern von den Ideen und dem Wirken der Humanisten und Platoniker in der Periode der Renaissance gesondert? Wir meinen, daß A. Losew selbst diese Frage unzweideutig beantwortet: „In dem einen Fall waren Neoplatonismus und Humanismus etwas Geschlossenes; im anderen Fall stellten sie etwas Unterschiedliches dar, gehörten aber trotzdem zu ein und derselben philosophischen Gedankenwelt; im dritten Fall standen sie sich nicht nur scharf gegenüber, sondern waren überhaupt miteinander unvereinbar, so daß dieser oder jener Renaissancedenker Neoplatoniker blieb und kein Humanist war, oder umgekehrt Humanist war, aber bereits kein Neoplatoniker mehr“ (S. 108–109). Der Humanismus war in der Epoche der Frührenaissance neben dem Platonismus und dem Aristotelismus eine unabhängige Richtung. Die humanistische Bewegung verfügte vor allem über eine literarisch-kulturelle Grundlage und Markierung und hatte daher keinen unmittelbaren, dafür aber starken Einfluß auf die Entwicklung des philosophischen Denkens der Renaissance. Der Humanismus an sich stützte sich nicht auf eine konkrete Philosophie, obgleich sich die Platoniker und Aristotelianer die attraktiven, aber unklaren Vorstellungen der frühen Humanisten zu eigen machten und sie in philosophische Ansichten methodischer Art umwandelten.

2. In A. Losews Monographie wird die Theorie der östlichen Renaissance bejaht, die ihren Anfang in Sch. Nuzubidses Buch „Rustaweli und die östliche Renaissance“ (1947) nimmt und mit der Theorie N. Konrads über die chinesische Renaissance und W. Shirmunskijs Untersuchungen über die mittelasiatische, usbekische, Renaissance endet. Nach A. Losew hat N. Konrad alles getan, damit wir mit vollem Recht von einer chinesischen Renaissance schon im 7.–8. Jh. sprechen können (S. 17). A. Losew stimmt seinerseits N. Konrads Position zu, der den Begriff der Renaissance weit faßt und es nicht für nötig erachtet, daß sie in allen Ländern gleichartig ist. So folgert A. Losew, den Gedankengängen N. Konrads folgend, daß es eine Renaissance mit der für sie charakteristischen Autonomie des Menschen und mit der Lehre über das selbständige und natürliche Wesen des Menschen nicht nur in Europa gab, sondern auch in China, noch dazu früher als in Europa (S. 17).

Trotz aller Anziehungskraft, die die Theorie von der östlichen Renaissance ausübt (die Priorität des Orients gegenüber Europa, die Idee der Wiedergeburt der nationalen Kulturen), glauben wir, von rein wissenschaftlicher Position auch folgende Umstände beachten zu müssen:

Die Renaissance als Epoche und Welterfassen besitzt eigene spezifische Merkmale, deren einigen wesentliche Bedeutung zukommt: In einer bestimmten Entwicklungsetappe des christlichen Denkens tauchen allmählich und spontan Zweifel am mittelalterlichen Standpunkt zum Wesen des Menschen auf (an der Betrachtung des irdischen menschlichen Lebens als dem Wesen nach nur Vorbereitungsetappe für das jenseitige, ewige, seelische Leben), und die Werte des irdischen, fleischlichen Daseins werden als Realität empfunden. Die Epoche, die mit diesem Impuls beginnt und den Menschen des Mittelalters an die Grenze der neuen Zeit, der Moderne, heranzuführt, ist auch hinsichtlich ihrer geistigen Quellen spezifisch: ein bestimmtes Entwicklungsniveau der christlichen Theologie, das griechisch-römische philosophisch-ethische Ideal. Noch konkreter: Wie spezielle Untersuchungen und darunter A. Losews Monographie darlegen, wird die Philosophie der Frührenaissance durch eine Verschmelzung (oder Überprüfung) einzelner Elemente des christlichen ästhetischen Ideals in weitem Sinne mit den durch Meinungsstreit und Komponierung für wahr erachteten Postulaten des Platonismus (antiker Platonismus, Neoplatonismus, Areopagistik, Augustinismus) und Aristotelismus (griechischer Aristoteles, arabischer Aristotelismus, mittelalterli-

che Scholastik) unter dem Primat der humanistischen Konzeption von der Vorzugsstellung und der Würde des Menschen charakterisiert.

Natürlich ist die Renaissance im weiten Sinne ein Fortschritt in Kultur und Literatur in allen Ländern überhaupt um so mehr, wenn sie durch das Primat des irdischen, weltlichen Ideals des Menschen gekennzeichnet ist. In dieser umfassenden Bedeutung ist es gerechtfertigt, von einer chinesischen und einer iranischen, einer byzantinischen und einer islamischen Renaissance zu sprechen. Doch nach spezifischer Auffassung kann als Renaissance nur die Geisteshaltung der Art gelten, die im 13.–16. Jh. in Europa herrschte. Zwar war die kulturelle Wiedergeburt in den verschiedenen Ländern unterschiedlich und ist es nicht in jedem Falle nötig, ihre Gleichartigkeit zu suchen, aber gleichzeitig gab es eine bestimmte Epoche in der Entwicklung des christlichen Denkens, die in den verschiedenen Ländern zum gleichen Modell der Geisteshaltung führte, und gerade dies wurde als Renaissance bezeichnet: als italienische Renaissance, als französische Renaissance oder allgemein als europäische Renaissance. Deshalb wäre es in wissenschaftlicher Hinsicht nicht exakt, diesen Begriff auf den kulturellen Fortschritt jener Länder anzuwenden, die diesem speziellen Typ der Renaissance nicht ähneln. Denn in einem solchen Fall wäre dieser Terminus nicht mehr als Anzeiger der Spezifik zu gebrauchen, die er klar zum Ausdruck bringt.

Ein gutes Beispiel für eine derartige Verwirrung ist die Verbindung Rustawelis mit der östlichen Renaissance. Durch die Theorie der östlichen Renaissance wurde Rustawelis Gedankengut zum Unterschied vom Denken der historisch, konkret bekannten Renaissanceepoche, der Epoche der europäischen Renaissance, zur Erscheinung der östlichen Renaissance erklärt und in eine Reihe mit Firdusi, Gurgani, Nizami und Nawoi gestellt, und zwar zwischen Nizami (12. Jh.) und Nawoi (15. Jh.) (Konrad, N. 1.: *Zapad i vostok, Moskva 1972*, S. 265, 267). Dadurch aber wurde Rustawelis Weltansicht von der europäischen Renaissance abgerückt und zu einer orientalischen Erscheinung erklärt, was eine falsche Vorstellung über Rustawelis Werk überhaupt erzeugt. Erstens setzt Rustaweli unmittelbar das georgische gesellschaftsphilosophische Gedankengut des 12. Jh. fort, und dieses letztere ist eine Geisteshaltung des Typs, der im spätmittelalterlichen Europa beheimatet war. Damals waren die sozialökonomische Ordnung und die politische Führung Georgiens und der Länder Westeuropas im wesentlichen ähnlich. Gleichartig war das fortschrittliche christliche Denken in Georgien und in Westeuropa. Es war eine Verschmelzung der Antike mit dem Christentum, eine Betrachtung der Wesensprobleme der christlichen Welt mit der antiken griechischen Philosophie. Zweitens ist Rustawelis weltanschauliche Problematik aus dem progressiven christlichen Denken des späten Mittelalters gewachsen, das sich später in Westeuropa zum Renaissancedenken entwickelte.

Folglich ist das Renaissance-Element, das in Rustawelis Weltanschauung erkennbar ist, ein Renaissancedenken genau jenes Typs, das vom 13.–15. Jh. in Europa bestand. Der renaissancehafte Charakter von Rustawelis Weltanschauung kommt gerade in dem zum Ausdruck, was für das europäische Renaissancedenken charakteristisch ist, den großen orientalischen Dichtern Firdusi, Gurgani, Nizami und Nawoi aber völlig oder in analogen Kategorien fehlt: Dies ist das Hineintragen der antiken griechischen Philosophie in die christliche Weltanschauung, der Indifferentismus gegenüber dem christlichen Dogmatismus und Asketismus und die Beachtung des antiken Ideals vom Menschen. Wie das Europa der Frührenaissance hat auch Rustaweli in weltanschaulicher Hinsicht im wesentlichen drei Quellen seiner Denkhaltung: die christliche Literatur, die lo-

gisch-metaphysische Gedankenwelt des Aristoteles und die neoplatonische (areopagitische) Philosophie. Orientalischer Einfluß auf Rustawelis Weltanschauung und auf sein Schaffen überhaupt ist unverkennbar, doch kann man ihm nur die Eigenschaft jenes Faktors zuerkennen, die er auch im europäischen Denken der Frührenaissance besaß.

Fragen der georgischen Renaissance sind nicht das Haupt-

problem von A. Losews Monographie. Das Denken der europäischen Renaissance, ihre Philosophie und Kunst sind in dieser Arbeit in ganzer Vollständigkeit und voller Tiefe erforscht, wodurch die „Ästhetik der Renaissance“ zu einer der besten Untersuchungen unter den zahlreichen Monographien^{1/} wird, die A. Losew in den letzten Jahren zu Problemen der Philosophie, Ästhetik und Literatur verfaßt hat.

Anmerkungen:

¹ Erwähnt seien hier nur „Istorija antičnoj estetiki“ in fünf Bänden (Band 5 erschien 1979), „Ėllinističeski-rimskaja estetika“ (1979),

„Antičnaja filosofija istorii“ (1977) und „Problema simvola i realističeskoe iskusstvo“ (1976).

Gia Nodia

Eine Konferenz zu Problemen des Determinismus

Im September 1980 tagte in der Tbilisser Staatlichen Universität eine Allunionskonferenz zum Thema „Aktuelle Probleme des Determinismus“. An der Konferenz nahmen etwa siebzig Philosophen aus verschiedenen Gebieten der Sowjetunion teil. Mit Beiträgen waren auch Philosophen aus sozialistischen Ländern vertreten — Wissenschaftler der Friedrich-Schiller-Universität Jena (DDR), der Attila-Jozsef-Universität Szeged (Ungarn) und der Universität Łódź (Polen). Die Thematik der Beiträge ließ sich im wesentlichen in zwei Richtungen einordnen: Die eine behandelte allgemeinmethodologische Probleme des Determinismus unter Berücksichtigung des Erkenntnisstandes der modernen Wissenschaft, die andere richtete ihr Augenmerk auf Fragen des sozialen Determinismus sowie auf das Problem des Verhältnisses zwischen menschlicher Freiheit und dem Bereich der Notwendigkeit. Beiträge wurden auch zur Geschichte deterministischer Anschauungen und zur Kritik bürgerlicher indeterministischer Konzeptionen gehalten.

Die Konferenz wurde von W. Keschelawa, Vizepräsident der Georgischen Abteilung der Philosophischen Gesellschaft der UdSSR, eröffnet. Die Teilnehmer und Gäste der Konferenz wurden durch den Prorektor der Universität Tbilissi S. Porakischwili begrüßt. Bereits in den ersten beiden Vorträgen, die im Plenum zu Gehör kamen, zeichneten sich die beiden oben genannten Richtungen der nachfolgenden Diskussionen ab. S. Kakabadse (Tbilissi) widmete seinen Beitrag der Spezifik der Determination des menschlichen Seins. Die Determinierung des Menschen als spezifisch menschliches Wesen ist streng von seiner Determiniertheit als physisches und biologisches Wesen abzugrenzen. Die Determination des Menschen als Spezifikum Mensch wird durch Sinngebungen und Bedeutungen realisiert. Sie ist, damit verbunden, nur insoweit möglich, inwieweit der Mensch ein bestimmtes System von angestrebten Zielen besitzt, die auf einer bestimmten Werthierarchie beruhen. Aber auch sie ist nicht das Endglied der Determinationskette: Die Hierarchie der Werte ist vom Verständnis des Seins abhängig — ein mächtigeres Sein wird als wertvoller angesehen, ein weniger mächtiges als weniger wertvoll. Ihrerseits wird die menschliche Vorstellung von einem vollkommenen Sein durch das sie umgebende Sein bestimmt. Diese Vorstellung ist niemals absolut wahr, aber indem der Mensch seine Auffassun-

gen in Übereinstimmung mit der historischen Entwicklung ändert, nähert er sich immer mehr dem vollkommenen Sein. In diesem Sinne könnte gesagt werden, daß das reale Sein des Menschen einerseits durch dieses vollkommene Sein, andererseits durch den erreichten Grad der Freiheit determiniert wird.

W. Erkomaischwili (Tbilissi) sprach über das Verhältnis von Determinismus, Kausalität und Zufall. Er führte aus, daß die These des mechanischen Materialismus von der Unvereinbarkeit von Kausalität und Zufall richtig sei. Unter dem Aspekt, unter dem eine Erscheinung zufällig ist, entbehrt sie der Ursache. Deshalb schließt das Prinzip der Universalität der Kausalität den Zufall aus der Struktur des Seins aus, und führt so entweder zu einer fatalistischen Weltanschauung stoizistischen Typs oder zum Laplaceschen Determinismus. Die Negierung des Prinzips der Universalität bedeute jedoch keineswegs die Leugnung des Prinzips des Determinismus. Es existiere auch eine nichtursächliche Determination, nämlich die statistische Gesetzmäßigkeit, die eine ganze Reihe moderner Wissenschaften und Wissenschaftsdisziplinen, z. B. Quantenmechanik, Genetik und Kybernetik, nachweist. Die moderne Wissenschaft lehne den strengen, fatalistischen Determinismus, der die Objektivität des Zufalls und der Freiheit leugne, ab und fordere einen nichtstrengen, Wahrscheinlichkeitscharakter tragenden Determinismus. Der Interpretation des Problems der statistischen Gesetzmäßigkeit vom Determinismus ausgehend, widmeten viele Teilnehmer ihre Beiträge. Seine Übereinstimmung mit W. Erkomaischwili brachte W. Brjanski (Leningrad) zum Ausdruck, dessen Auffassung nach die Quantenmechanik wohl die klassische kausale, nicht aber die klassische deterministische Beschreibung ausschließe. Nach Meinung G. Wekuas (Tbilissi) besitzt die Kategorie der Kausalität nur in den Frühperioden der Entwicklung der Naturwissenschaften grundlegende Bedeutung. A. Iljin (Moskau) und A. Krawez (Woronesch) sprachen zum Problem der Begründung der Objektivität des Zufalls. Zur Frage nach der Universalität des Kausalitätsprinzips wurden jedoch auch entgegengesetzte Meinungen vertreten. S. Awaliani (Tbilissi) verteidigte den Gedanken, daß Kausalität und Zufall einander nicht ausschließen. Seiner Natur nach braucht der Kausalzusammenhang nicht eindeutig zu