

Zeitschrift:	Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber:	Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band:	25 (1945-1946)
Heft:	2
Artikel:	Grundbegriffe und Zukunftsmöglichkeiten des Humanismus : Brief an einen jungen Humanisten
Autor:	Kerényi, Karl
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-159292

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Es darf auch, um uns noch einmal an Brunner zu wenden, die Lehre vom *homo oeconomicus* in der klassischen Nationalökonomie nicht allzu gering eingeschätzt werden. Man bedenke, daß es sich bei François Quesnay und Adam Smith erst um die eigentliche Gründungsperiode der volkswirtschaftlichen Wissenschaft handelte, und man wird in den klassischen Abstraktionen im Rahmen ihrer Zeit ein entscheidendes wissenschaftliches Verdienst anzuerkennen haben, auch wenn — unbestreitbare Tatsache — diese Voraussetzungen sich nachher als zu grob erweisen mußten. Im übrigen müssen auch die nationalökonomischen Klassiker in ihrer doppelten Eigenschaft als Wirtschaftstheoretiker und als Wirtschaftspolitiker unterschieden werden. Was sie in wirtschaftspolitischer Hinsicht an Brunnerschen Maßen gemessen «fehlten», darf nicht schlechthin a conto einer in den Kinderschuhen steckenden Nationalökonomie belastet werden, sondern ist in großen Stücken auf die rationalistisch-individualistische geistige Konzeption ihrer Zeit zurückzuführen.

Betrachten wir somit Emil Brunner als gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Kritiker und Reformer, so ist an erster Stelle auf dessen jüngstes Werk «Gerechtigkeit» (Zürich, 1943) hinzuweisen, wo er eine christliche Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung liefert und sich in einem längeren Kapitel eingehender mit der «gerechten Ordnung der Wirtschaft» befaßt. Eine Diskussion hierüber entzieht sich aber in ihren wesentlichen Teilen wissenschaftlicher Gegenständlichkeit und verschiebt sich zur Hauptsache auf die wirtschafts- und sozialpolitische Ebene.

Grundbegriffe und Zukunftsmöglichkeiten des Humanismus

Brief an einen jungen Humanisten

Von Karl Kerényi

Ihr Aufsatz über «Humanités et Humanisme»¹⁾ und der ihn begleitende Brief läßt gleichsam ein versunkenes Festland aus den Fluten in meiner Erinnerung auftauchen. Ja, Sie bauen eine Brücke zu jenem Festland und stellen eine Verbindung her, die es wieder ganz wirklich macht und aus der subjektiven Sphäre der Erlebnisse eines Einsamen in die Ebene der gemeinsamen Interessen vieler geistigen Menschen zu treten zwingt, selbst wenn dies nicht Ihre Absicht gewesen wäre.

¹⁾ H. F. Tecoz: *Humanités et Humanisme*. Schweizer Hochschulzeitung 1944, Heft 3. K. Kerényi: *Apollon* erschien Wien 1937 und Amsterdam 1942.

Ihre Stimme — die Stimme eines Unbekannten, die einen Unbekannten wie zufällig in einem verschlafenen Garten traf — war der erste Amselschlag, der die Lockerung der Starrheit all dieser Jahre meldet und die Zeit eines Erwachens anzeigt, welches vielleicht nicht mehr zum Wachsein eines Einzelnen und Ungehörten werden soll.

Es war zu erwarten, daß in dem ersten Augenblick, in dem der Druck des Schreckens, der in diesen Jahren auf uns lastete, nachzugeben beginnt, Fragen an die Vertreter der alten Bildungsädeale gerichtet werden, welche sie — die Menschen und ihre Ideale — prüfen wollen. «Hat Europa noch eigene aufbauende Kräfte?» So fragt ein bedeutender Vertreter der christlichen Geistigkeit in der Schweiz, Adolf Keller, in der «Neuen Zürcher Zeitung» 25. März 1945, und kritisiert scharf jenen «Humanismus und Säkularismus», der — nach ihm — die Kultur in den spezialisierten Betrieb der Universitäten zersplittert, den Geist der Technik überantwortet habe. Dieser Humanismus ist ihm ein politischer Begriff, mit dem englischen Liberalismus eng verbunden, fast identisch, doch wirft er ihm die «Trahison des Clercs», den «Verrat der Humanisten» im allgemeinen vor...

Wer also mit Humanismus zu tun haben will, muß Antwort und Rede stehen. Was versteht er unter «Humanismus» und wie glaubt er ihm in der Zukunft Geltung verschaffen zu können? Nicht die angeführte Kritik soll damit kritisiert, sondern das Positive davon aufgegriffen werden: eine Auffassung des Humanismus, die weit über seine nur sehr vorübergehend herrschende Bedeutung als formelle Bildung hinausgeht, doch sicherlich nicht weit genug, wenn sie bei einer politischen Richtung stehen bleibt und deren Fehler dem Humanismus zuschreibt. Je geläufiger aber eine weite Auffassung des Humanismus wird, um so mehr verdient der Vorwurf Beachtung, den Sie in Ihrem Aufsatz gegen seine Theoretiker und Geschichtsschreiber erheben. Sie sind unzufrieden, daß die Idee des Humanismus fortwährend mit Gedanken an die klassischen Studien, die in Westeuropa französisch «humanités», englisch «humanities» heißen, vermischt wird. Sie führen dies auf die bloß-historische Definition des Humanismus zurück, der ursprünglich in der Tat mit jenen Studien identisch war. Deshalb erliegt man immerfort der Versuchung, auch dann noch an das Schicksal der griechischen und lateinischen Bildungselemente unserer Kultur zu denken, wenn vom eigentlichsten Anliegen aller echten Humanisten die Rede ist. Über alles in der Welt vom Gesichtspunkte des Menschen aus zu denken und an allem, was je gedacht, den besonderen menschlichen Anteil wahrzunehmen — so könnte der Humanismus als philosophische Weltanschauung im allgemeinsten Sinne bestimmt werden. Damit ist indessen das Anliegen des Humanisten nicht erschöpft. Denn zu dieser bewußt-humanen Denkweise gehört auch das Streben, die Welt, den Denkenden selbst

miteinbegriffen, menschenwürdiger zu gestalten: die Humanität. Wenn es sich um diese hohe Forderung unseres Mensch-Seins handelt, empfindet man in der Tat die Unklarheit als störend, die durch die Hereinbeziehung der «Humanitäten», der Beschäftigung mit der Antike — ob aus wissenschaftlichen oder aus erzieherischen Zwecken — entsteht.

Ich habe diese Vermengung auch in der entgegengesetzten Richtung erlebt, und da Sie nun dieses Erlebnis in mir unwillkürlich auftauchen lassen, kann ich nach all dem, dessen Zeugen wir seit 1934 geworden sind, nicht ohne Erschütterung daran zurückdenken. In jenem Jahre hielt das «Comité permanent des Lettres et des Arts» des Völkerbundes eine Besprechung in Budapest über «le rôle des humanités dans la formation de l'homme contemporain». Es sollte also von den humanistischen Studien die Rede sein, nach der offiziellen Fassung des Themas rein geschichtlich — der «homme contemporain» ist ja schon da, er wurde bereits «geformt» —, doch hatten die Veranstalter auch die Absicht, die Augen der gebildeten Welt an die Idee eines Humanismus, welche die Humanität mitumfaßt, als das Ziel jener Studien zu lenken. Und es ist kein Wunder, daß die Besprechungen damals nicht durch die begriffliche Klarheit, den Willen nach der Trennung und Bestimmung der Wortinhalte beherrscht wurden, sondern durch die große umfassende Idee selbst, und auch durch sie von der Seite her, wo sie tödlich gefährdet war: nämlich in ihrer Verwirklichung als Humanität.

Kein Wunder und dem Philologen dennoch ein Unbehagen. Wenn irgendjemand, muß er die Gefahren der unklaren, in ihrem Inhalt unbestimmt gelassenen Wörter empfinden. Hätte man die Sorge um den richtigen Wortgebrauch dem gebildeten Europäer, besonders in Deutschland, besser beigebracht, so wäre es vielleicht überhaupt nicht zu jener Gefährdung gekommen, die damals die Bemühung um die Richtigkeit der Benennungen als verspätet erscheinen ließ. Ganz klar wurde mir das im Augenblick, als ich gerade als Philologe hätte reden sollen. Es war einer der Präsidenten, der mit der Frage, ob ich etwas sagen wollte, an mich trat. Die Unwichtigkeit dessen, was immer da gesagt werde, lag in seinem überlegenen Lächeln: im Lächeln nicht bloß des Aristokraten, sondern eines in seinem Gerechtigkeitsideal tödlich Verwundeten, des Trägers einer nationalen Wunde, der die Heilung durch die Menschlichkeit nicht mehr erwartete.

Wenn der Notschrei nach Humanitas, der sich hinter dem humanistisch beherrschten Pathos eines Thomas Mann, eines Huizinga, eines Madariaga nur schlecht verbarg, die Pedanterie dem Philologen nicht verboten hätte, so hätte ihn jenes überlegene Lächeln des Grafen Teleki, der sich später, als ihn sein und seines Vaterlandes schicksalhafter Weg in die tödliche Umklammerung des Unmenschlichen ge-

führt, mit derselben Überlegenheit erschoß, allein schon schweigen geheißen. Was der Philologe damals, in einem Vortrag, den er über «Humanismus und Hellenismus» anderswo zu halten hatte und der zum Schlußwort des Büchleins «Apollon» wurde, sagen und auch den nicht-philologischen Humanisten empfehlen konnte, war dies:

«sich nicht blenden und nicht betäuben lassen, auch von den mächtigsten Massenbetäubungsmitteln unseres Zeitalters nicht; sich in das Ungeistige nicht vernarren und von ihm sich nicht irreführen lassen, sondern den geistigen Menschen in uns wahren und bewahren auch für die Möglichkeit, daß einmal — vielleicht — die Humanitas ihrem Gegenpol all die Einsichten, die sie im Kampf und in der Spannung mit ihm erlangte, heimzahlt und ihre Klarheit zurückströmen läßt auf die Seite, wo die Staaten gebaut und wieder verzehrt werden.»

Heute, als wir schon auch darüber hinaus sind, daß irgendwelche Klarheit auf den Gegenpol der Humanitas zurückströmen könnte, ist es an der Zeit — und daran mahnen Sie mich — jene im Kampf und in der Spannung mit der Inhumanität erlangten Einsichten für den Humanismus selbst und für die humanistischen Studien, namentlich für das, was von diesen Studien als wissenschaftliche Beschäftigung mit der Antike übrig geblieben ist, zu verwerten. Jetzt muß der Philologe sprechen: gerade im Bewußtsein dessen, daß seine Beschäftigung nicht mit «Humanismus» im allgemeinsten Sinne, wie in diesem Briefe schon bestimmt wurde und wie Sie ihn schildern, identisch ist, ja daß diese nur noch seinem Ursprung nach humanistische Beschäftigung als historische Forschung sich längst jenem leidenschaftlichen Interesse am Menschen selbst entkleidet hatte, an dem der «Humanist» immer viel mehr zu erkennen sein wird als bloß an dem Griechisch- und Lateinisch-Verstehen.

«Philosophie de l'homme» — so fassen Sie Ihre Schilderung des Humanismus im allgemeinsten Sinne zusammen — «elle est à la taille de toutes les circonstances, elle est de toutes les latitudes, elle est de tous les temps. La paix et la guerre, l'ignorance et le savoir, la prière et la discussion, le laboratoire et l'oratoire sont de l'homme même. Ils ne sauraient surprendre aucun humaniste. Toutes les joies, toutes les peines, toutes les espérances, toutes les déceptions, et la pitié, et la piété sont humaines. Et comme telles, nourrissent abondamment l'humanisme philosophique, celui que nous defendons ici, et non l'étroite et éthique doctrine que l'on nous représente si souvent, privée des sucs lourds qui se pressent de ses profondes racines à l'extrémité verdoyante de ses feuilles.»

«Homo sum, nil humani a me alienum puto — Mensch bin ich, nichts Menschliches ist mir, glaub' ich, fremd»: so lautet jener berühmte Satz des römischen Komödiendichters Terenz, der auch dem Humanismus im engeren Sinne, der Beschäftigung mit der Antike, zugrunde liegt. Und Sie werden wohl sogleich erkannt haben, welche

Freude Ihre Schilderung des Humanismus gerade dem philologischen, ja — ich scheue mich nicht, mich zu dieser komplexen Art der Altertumsforschung zu bekennen — dem historisch-philologischen Humanisten machen mußte. Hinter Terenz steht als seine wahre geistige Quelle, als Anreger seiner eigensten Begabung, der griechische Komödiendichter Menander, mit jenem anderen berühmten Satz, den ich in den Mittelpunkt des Vortrages über Humanismus und Hellenismus gestellt hatte: «Was für ein liebes, nettes Ding ist der Mensch — wenn er Mensch ist!» Und in der Linie, die von Menander ausgehend durch Terenz weiterführt, steht zuletzt auch Ihre von wahrer Humanität durchglühte Verteidigung eines Humanismus, der nicht mehr mit dem Studium der griechischen und römischen Schriftsteller vermenkt werden will ...

Indem nun der Philologe die Trennung der Ideen des Humanismus als philosophischer Weltanschauung und der humanistischen Studien billigt, so müssen Sie ihm doch erlauben, daß er diese Weltanschauung auf seinem eigenen Forschungsgebiete verbleibend in ihrem Ursprung an den angeführten Terenz- und Menander-Zeilen prüft. Damit prüft er zugleich die Grundlagen seiner eigenen Wissenschaft, der einmal humanistisch gewesenen Studien, die heute nur noch bloß-historisch sein möchten, obwohl sie sich auch weiterhin mit rein Menschlichem beschäftigen. Der Terenz-Satz, den auch der bloß-historische Philologe nicht zu verleugnen braucht, hat nämlich in seiner Verwendung als Axiom, aus dem eine Wissenschaft oder eine Philosophie ihre Gültigkeit schöpfen will, etwas Irreführendes. «Mensch bin ich — nichts Menschliches ist mir fremd»: das genügt wohl zu einem mitleidenden und verstehen-wollenden Verhalten zu allem Menschlichen, doch zum klaren Verständnis und zur sicheren Kenntnis nicht. Das Menschsein wird als wissenschaftliche Quelle hingestellt und zugleich seines wissenschaftlichen Wertes beraubt, indem sein selbstverständlicher Besitz schon als Berechtigung gilt, bei der Beurteilung auch der seltsamsten menschlichen Erscheinungen der Geschichte mitzureden.

Es ist freilich etwas mehr als das bloße Mensch-Sein, an das Terenz und alle Humanisten in seinem Sinne ihr Streben, sich selbst und die Welt um sie je menschenwürdiger zu gestalten, gründen: es ist das Ideal des «*homo humanus*», des «menschlichen Menschen», das in Griechenland und Rom angestrebte Ideal des all-empfänglichen, -erduldenden, -verstehenden und aussprechenden Menschen, an dessen Verwirklichung außer großen Philosophen und Lehrern gerade auch Terenz und vor ihm auf eine weniger bewußt-erzieherische als spielerisch-wissende Weise Menander mit ihren Stücken arbeiteten. Durch ein solches Ideal wurde die Forderung der Humanität ein für alle Male begründet. Ob aber auch die erste und selbstverständliche For-

derung des Humanismus im allgemeinsten Sinne: die Forderung den Menschen selbst, von dessen Gesichtspunkte aus der Humanismus die Welt betrachtet und den er in allen Spiegelungen der Welt fassen will, unermüdlich zu erforschen? Der Menander-Vers: «Was für ein liebes, nettes Ding ist der Mensch — wenn er Mensch ist» drückt außer dem Wohlgefallen am «Menschen», dem zivilisierten menschlichen Wesen, auch noch etwas anderes aus: das Wissen um den Un-Mensch, der auf eine paradoxe Weise dennoch Mensch ist.

Der Mensch als Mensch-und-Unmensch, als ein zwiespältiges, ja monströses Wesen mit ungeheueren, einander entgegengesetzten Möglichkeiten: so erscheint er an einer denkwürdigen Stelle in Platons Dialog Phaidros. Der schöne und lernbegierige Jüngling Phaidros, der die damals in Mode gekommenen rationalistischen Erklärungen der mythologischen Wesen zu lieben scheint, fragt den Sokrates, ob er an das Mythologem des Ortes, wo sie eben verweilen, an den Raub der Oreithyia durch den geflügelten Windgott Boreas, glaube. Sokrates gibt eine Antwort, die jede mythologische Forschung vor unserer Zeit im Grunde verurteilt. Man verdächtigt seine Zeit mit grobem Klügeln, sagt er, wenn man die Kentauren und die Chimaira, die Gorgonen und die Pegasen, alle monströse Wesen der Mythologie erklären will. Der delphische Spruch: «Erkenne dich selbst» weist ihn auf eine Frage, die vor allen anderen zu beantworten wäre und die er noch nicht beantworten kann: ob nicht etwa er, der Mensch Sokrates, ein Ungeheuer ist, noch verschlungener gebildet und ungetümer als der monströse Typhon? Oder ist er, der Mensch, vielleicht doch ein milderes und einfacheres Wesen, der an etwas Göttlichem, Nicht-Monströsem teilhat?

Sie wollten aber sicherlich schon fragen: warum sage ich «vor unserer Zeit»? Gab es eine tiefere Menschenkenntnis, die eine mythologische Forschung im sokratischen Sinne möglich machen sollte, nicht auch vor unserer Zeit, etwa bei den großen christlichen Seelenkenntnern? Nun, das Christentum brachte eine eigene Mythologie mit sich, in der es alles Monströse unterbringen und dadurch aus dem Bilde des Menschen ausschalten konnte: die Mythologie des Teufels. Und die nicht christlich gesinnten Humanisten hielten ihr Gesicht vom Unmenschlichen im Menschen abgewandt. Es ist gerade die Einsicht unserer Tage, zu der alle Humanisten — ob Heiden oder Christen — im Kampf und in der Spannung mit der Inhumanität gelangt sein sollten: der Mensch ist typhonisch *und* göttlich, Mensch-und-Unmensch. Er kann sich selbst inmitten der christlichen Zivilisation als vorgriechischer Barbar entpuppen — womit ich aber die hochkultivierten und die primitiven «Vorgriechen» gleicherweise beleidige und ihre Geister um Entschuldigung bitten muß. Im Englischen nennt man die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Unzivilisierten «anthro-

pology»: «Menschenforschung». Mit Recht fragte Aldous Huxley schon vor dem zweiten Weltkrieg in seinem Reisetagebuch «Beyond the Mexique Bay», warum studiere der «Anthropologe» die Sitten und Gebräuche der «Wilden»? «Anthropology, like charity, should begin at home.» Und erst recht müssen wir nach dem zweiten Weltkrieg den Humanismus, wenn er wirklich eine philosophische Weltanschauung sein will, auf anthropologische Grundlage im weitesten Sinne stellen und vor keiner Tiefe, in die uns die ärztliche Seelenforschung — heute mit Jung und mit Szondi — führt, zurückschrecken.

Auch ich möchte mit der anthropologischen Forderung zuhause, auf meinem eigensten Arbeitsgebiet bleiben und wenigstens kurz andeuten, welche Forderung das Auftauchen des uraltern-neuen, ungeheuerlichen Menschenantlitzes dem Humanismus im engeren Sinne stellt. Die klassische Altertumswissenschaft will zwar heute, wie gesagt, eine nur historische Forschung sein, und «Humanismus» höchstens nur insofern, als sie notgedrungen auf der Grundlage des terenzischen «homo sum» steht. Der Wert dieser Grundlage wurde geprüft. Für einen philosophischen Humanismus — ich möchte mit Ihnen hoffen: der führenden Weltanschauung der Zukunft — erwies sie sich als ungenügend. Genügt sie als Grundlage für «humanistische Studien»? Genauer gesagt: für die gewesenen humanistischen Studien, die heute die einzelnen Disziplinen der klassischen Altertumswissenschaft bilden? Für eine den sokratischen Ansprüchen nahekommen den Beschäftigung mit der antiken Mythologie und ihrer Gestalten: der Götter, die das Leben der Griechen und Römer beherrschten, gewiß nicht. Doch die Frage, auf die Sie Antwort erwarten, ist nicht: welcher Art Wissen um den Mensch würde diesem oder jenem Zweig der Erforschung der Antike oder gar den Zwecken des heutigen humanistischen Gymnasiums dienen, sondern umgekehrt: wie könnte die Erforschung der Antike dem besseren Wissen um den Menschen und dadurch auch einer besseren Erziehung zur Humanität dienlich sein?

Ich muß Ihnen zunächst erklären, wie ich das Auftauchen des «ungeheuerlichen Menschenantlitzes», jenes Gesamtbildes, das neben den göttlichen auch die typhonischen Möglichkeiten des Menschen umfaßt, verstehe. Wir haben es erlebt. Doch, um ein platonisches Gleichnis zu verwenden: wir lasen jetzt nur in großen Buchstaben, was in kleineren immer geschrieben stand. Die überwältigende Größe der Buchstaben kommt heute von den Menschenmassen, die zu offenkundigen Trägern des Typhonischen wurden, und von den unerhörten staatlichen Gewaltmitteln, die sie dazu machte. In kleineren Zügen stellte uns die Geschichte und das Leben seit jeher denselben unmensch im Menschen dar. Das mindert die alles überbietende Ungeheuerlichkeit der großen Schrift nicht. Die traurigen Zeichen

müssen nun gelesen werden. Und dadurch wird das Gorgo-Antlitz, das unbemerkt vor unseren Augen hing, lebendig: es taucht gleichsam auf und wirkt. Ich hoffe, es wirkt ganz anders als das mythologische Gorgohaupt: jenes ließ Lebendiges erstarren, dieses sollte Erstarrtes lösen.

Gerade diejenigen, die Humanisten sein wollten unter den Altertumsforschern, trifft derselbe Vorwurf, den Julien Green unter dem Pseudonym Théophile Delaporte in seinem Pamphlet von 1924 gegen die Katholiken Frankreichs richtete:

«L'habitude a raison de tout. Si la tête de Gorgone était pendue au centre de Paris, les Français finiraient par s'accoutumer à la voir. Elle en pétrifierait quelques-uns, mais la majorité s'habituerait bientôt à contempler cet horrible visage, sans en ressentir d'effroi, ni de malaise d'aucune sorte.»

Die Macht der Gewohnheit, nur das Idealbild des Menschen oder doch seinen zivilisierten Aspekt zu sehen, ist heute gebrochen. Das Idealbild und das Gorgohaupt, das wir erblicken mußten, werden nicht etwa durch die Stufen einer normalen Entwicklung voneinander getrennt und ebendadurch miteinander auch verbunden. Diese zwiespältige, ja zerspaltet und zerstückelt daliegende Menschheit zur Humanität zu führen ist mehr als ein erzieherisches Problem für Gymnasiallehrer, mehr als eine Aufgabe im älteren Humanistenstil.

Die Starrheit des alten Stils der humanistischen Beschäftigungen — der Studien, der Forschung, der Erziehung der Forscher und der Lehrer — von ihrer Arbeit in der Schule sei jetzt nicht die Rede — muß aufgelöst und einem neuen Bedürfnis untergeordnet werden: dem Heilungsbedürfnis der Menschheit. Die Neuorientierung aller humanistischen Studien im weitesten Sinne, aller Wissenschaften, die mit dem Menschen zu tun haben, wäre heute von diesem Bedürfnis aus erwägenswert: eine Neuorientierung auf eine Weise, daß im Mittelpunkt ihres Beziehungssystems die Medizin zu stehen kommt. Freilich eine Medizin des ganzen Menschen, welche die Tiefenpsychologie ebenso mitumfaßt wie etwa die Biologie, und die neben ihrer praktischen Aufgabe, den individuellen Heilungen, auch den Aufbau jener Anthropologie vor Augen hat, welche die wissenschaftliche Grundlage des Humanismus als philosophischer Weltanschauung wird bilden können. Ja, wenn man mich befragte, würde ich als Humanist für die medizinische Fakultät die führende Stellung in diesem Sinne fordern und eine öffentliche Diskussion darüber vorschlagen, hier in der Schweiz, wo so bedeutende seelenforschende Ärzte leben, darunter auch solche, die eine Synthese der Medizin und der Geisteswissenschaften bewußt vorbereiten, wie — von verschiedenen Gesichtspunkten aus — Jung und Szondi. Ich möchte aber in diesem

Brief als klassischer Philologe bei meiner eigenen Wissenschaft bleiben.

Die klassisch-philologischen Studien werden eben dadurch wiederum humanistisch, in vollem Sinne dieses Wortes, daß sie an jener Anthropologie, am Wissen um den Menschen mitarbeiten. Auf welche Weise? — fragte ich schon vorhin. Indem sie die Beziehung ihrer Forschungsobjekte zu dem Menschen, dem Göttlichen und Typhonischen umfassenden Wesen, dem Gegenstand der Anthropologie, ernsthaft ins Auge fassen. Die Objekte der Altertumsforschung sind die Phänomene des antiken Lebens, das Leben nicht als der biologische Prozeß verstanden, sondern als die einfachste zusammenfassende Bezeichnung von allem, was der Mensch erleidet und schafft. Und es darf unter der Bezeichnung «antikes Leben» weder etwas Unwandelbares, noch etwas Einheitliches verstanden werden. Es machte im Laufe der Geschichte Verwandlungen durch, und es zeigt in seinen verschiedenen Bereichen — im Festlichen und im Alltäglichen, im Bleibenden und im Ephemeren, im Gemeinschaftlichen und im Individuellen — verschiedene Aspekte. Die Phänomene sind, selbst wenn sie durch einen gemeinsamen Lebensstil — den Stil der griechischen oder der römischen Kultur — gekennzeichnet werden, den Zeiten und Bereichen entsprechend anders.

Die historische Richtung der Altertumswissenschaft faßte diese Phänomene in ihrer zeitlichen Beziehung zueinander ins Auge: wie das eine sich aus dem anderen entwickelt, das eine das andere bedingt oder mitbewirkt hat. Eine durchaus berechtigte Forschungsweise, die aber nur in der bloßen Feststellung des Nacheinander relativ zuverlässiges, wissenswertes und wißbares bieten konnte. Alle «wissenschaftlichen» Schilderungen von Entstehungen und von den Vorgängen der Entwicklung sind nicht besser — meistens viel schlechter — als historische Romane, weil unbelegbar und unwißbar. Und dabei wird der Romanheld, der Träger der Entwicklungen, der Mensch, entweder völlig vergessen, oder so unwirklich vorgestellt, wie er eben ohne leidenschaftliches Interesse an ihm — ohne das Interesse der alten Humanisten und der großen Seelenforscher unserer Zeit — vorgestellt werden kann.

Die humanistische Auffassung der Altertumswissenschaft wird durch das Interesse am Menschen bestimmt. Ein humanistischer Altertumsforscher braucht heute nicht notwendigerweise unhistorisch oder gar gegenhistorisch zu sein. Er wird die chronologischen Ergebnisse einer sauberen geschichtlichen Forschung selbstverständlich schätzen und in seinen Erkenntnissen, in denen es freilich auch um etwas Wichtigeres geht als um die bloße Reihenfolge, mindestens dieselbe Sauberkeit erstreben. Ihn interessiert der Mensch hinter dem geschichtlichen Phänomen. Die große Frage, welche die alten Humanisten ausge-

sprochen oder unausgesprochen beschäftigte, war: wie mochte der Mensch gewesen sein, der solches vollbrach? — ob es sich um eine gewaltige Tat oder um eine geistreiche Redewendung handelte. Eine wesentlich praktische Frage, denn sie war von jenem anderen nicht zu trennen: wie könnte man ihm ähnlich sein? Die Größe der Griechen und Römer wieder erreichen? Der moderne Seelenforscher und mit ihm der heutige Humanist stellt die Frage anders. Unsere Situation wird durch ein Menschenbild beherrscht, das mit der Größe das Gorgonenhafte vereinigt. Uns sind die Phänomene des antiken Lebens Lösungen, naturhafte, unmittelbare, ungekünstelte, ja künstlerische Lösungen einer vielgestaltigen, in seinen Komponenten jedoch ewigen menschlichen Problematik. Wir wissen, daß da nichts nachzuahmen ist. Die Lösungen bleiben unwiederholbar, selbst so geben sie aber unersetzbare Antworten auf die Frage — und diese ist nicht weniger humanistisch als die der alten Humanisten —: was für Probleme birgt und trägt und löst der Mensch seit jeher?

Gleichwohl sind auch die Lösungen selbst nicht gleichgültig, besonders die rein künstlerischen nicht, die «klassisch» heißen dürfen. Das Klassische wird eben auch durch diese Paradoxie gekennzeichnet, daß es vorbildlich und dennoch im wesentlichen unnachahmbar ist. Es war aber immer menschlich und humanistisch, sich der Antike, mit Hinnahme dieser Paradoxie, wegen des Klassischen zu nähern. Die klassische Philologie war um so humanistischer, je mehr sie das tat. Eine Wendung von dem Bloß-Historischen nach dem Humanistischen hin machte sie in diesem Sinne bald nach dem ersten Weltkrieg: in dem sogenannten dritten Humanismus in Deutschland. Man versuchte das historische Erkennen wieder zum menschlichen Verstehen zu vertiefen, doch nur innerhalb der Möglichkeiten des *schon* gebildeten und gerade am Klassischen gebildeten europäischen Menschen. Auch jener Humanismus befragte die Antike nach Lösungen: nach Lösungen der Problematik der Bildung, nicht schlechthin des Mensch-Seins. Dafür war die Zeit damals noch nicht gekommen. Daß die klassische «Lösung» gerade da entsteht, wo «um das Bild des Menschen als gefährdetes gerungen wird» — diese andeutungsweise ausgesprochene Vermutung stammt von einem großen Philologen, der nach der gezwungenen Auswanderung oder (in Deutschland selbst) dem Verstummen der Vertreter des «dritten Humanismus», als Einzelgänger und fast Vereinsamter, auf dem Wege der streng philologischen Klassikerinterpretation dorthin gelangt ist, wo *unser* Humanismus, der für die Zukunft wohl einzige mögliche, hinweist: von Karl Reinhardt, in dem von Ernesto Grassi herausgegebenen Jahrbuch «Geistige Überlieferung» (1942).

Die Philologie selbst ist heute soweit, daß sie hinter den klassischen Lösungen den Menschen selbst sieht, mit allen seinen Gefähr-

dungen, die weit über die Problematik seiner «Bildung» hinausgehen. Und damit habe ich vielleicht auch den Satz etwas verständlicher gemacht, in den meine Ausführungen über «Bachofen und die Zukunft des Humanismus» mündeten: der Humanist müsse, falls er aus der Weltkatastrophe heil wegkommt, neben Apollon und Dionysos auch dem Asklepios Verehrung darbringen. Denn Einsichten in jene Tiefen der Menschlichkeit, die sich am klassisch-einfachsten in den hohen Werken der griechischen Klassik, am archaisch-reichhaltigsten aber in den mythologischen Schöpfungen (die deswegen nicht weniger charakteristisch-griechisch sind) aussprechen, stehen auch schon unter dem Zeichen des Gottes der Ärzte. Zur Zeit der Budapester Besprechung und des Entstehens meines Apollon-Büchleins schwebten nur zwei Möglichkeiten des Humanisten-Seins vor meinen Augen: Wolf zu sein der Ungeistigkeit gegenüber, Schwan vor der höchsten Reinheit des Geistes. So faßte ich es damals, im Bilde der beiden symbolhaften Tiere des Gottes. Heute weiß ich — historisch-philologisch und menschlich-erfahrungsgemäß — daß auch das in der Nacht sanft aufleuchtende Asklepiosantlitz eine apollinische Erscheinung ist. Wahrheit, Klarheit und Heilung sind wurzelhaft eins. Nach ihnen strebt der Mensch, wenn er im großen Humanismus und in den kleinen humanistischen Studien Selbsterkenntnis erstrebt. Ob er dann, wenn er sie erreichte, nicht schon über sich selbst hinaus wäre? Diese Frage bezeichnet gleichsam die obere Grenze des Humanismus und das Ende dessen, was ich in diesem Briefe ausführen wollte.

Ascona, Villino del Sogno, März 1945.

★ Politische Rundschau ★

Zur Lage

Die endgültige *Niederschlagung Deutschlands* und damit der entscheidende Schritt zur *Vernichtung des Nationalsozialismus*, der so viel Unheil und Elend über Europa und die Welt gebracht hat, und zu der Zeit, da er sich auf dem Höhepunkt seiner Macht befand, ein so großes Maß von Verwirrung auch in so zahlreichen neutralen Köpfen anzurichten vermochte — diese beiden Elemente, die durch die Schuld des deutschen Volkes so eng zusammenhängen, haben kaum irgend ein besonderes Aufsehen mehr erregen können. Im Gegenteil — die Entwicklung war seit langer Zeit in einem Maße klar vorausbestimmt, daß beispielsweise die Tatsache von *Hitlers Tod* niemandem mehr irgendwelche Bewegung abzulocken vermochte. Auch kann die sukzessive Aufstöberung seiner engsten Mitarbeiter und ihre mehr oder weniger interviewbegleitete Abführung in die Gefangenschaft höchstens noch ein gewisses komisches Interesse erwecken; — auffallend aber und in einem ganz bestimmten Sinne nun allerdings symptomatisch ist in diesem allgemeinen Zusammenbruch freilich die hohe Zahl der *Selbstmorde* unter der nationalsozialistischen Führung, die