

ORBIS IDEARUM



VOLUME 1 ISSUE 1 (2013)

APPEARANCE, REALITY, AND BEYOND

VOLUME 1, ISSUE 1 (2013)

ORBIS IDEARUM

histoire des idées
historia de las ideas
ideeengeschiedenis
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
historia dei
ideeengeschiedenis
histoire des idées
storia delle idee
HISTORY OF IDEAS
HISTORY OF IDEAS
historia dei
ideenhistorie
ideeajalugu hugmyndasaga
ideenhistorie
storia delle idee
Ideeengeschichte
historia dei
ideeengeschiedenis
histoire des idées
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
historia de las ideas
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
Ideenhistorie
STORIA DELLE IDEE
ideeengeschiedenis
storia delle idee
HISTORY OF IDEAS
History of Ideas
ideenhistorie
historia dei
ideeajalugu hugmyndasaga
ideeajalugu hugmyndasaga
HISTORY OF IDEAS
Ideeengeschichte
ideenhistorie
histoire des idées
historia de las ideas
storia delle idee
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
ideeajalugu hugmyndasaga
ideeengeschiedenis
historia de las ideas
STORIA DELLE IDEE
histoire des idées
History of Ideas
Ideeengeschichte
HISTORIA DEI
ideeajalugu hugmyndasaga
ideeajalugu hugmyndasaga
Ideeengeschichte
Ideeengeschichte
ideenhistorie

ORBIS IDEARUM
European Journal of the History of Ideas

NetMag
edition

Volume 1, Issue 1 (2013)

ORBIS IDEARUM
European Journal of the History of Ideas

NetMag
edition

edited by
Riccardo Campa and Michel Henri Kowalewicz

Editorial Board

Karl Acham, Tatiana Artemyeva, Paweł Dybel, Maria Flis, Jarosław Górnjak, Marcin Król, Jens Loenhoff, Giuseppe Micheli, Mikhail Mikeshin, Eric S. Nelson, Gregorio Piaia, Martina Roesner, Gunter Scholtz, Alexander Schwarz, Sergio Sorrentino, Carole Talon-Hugon, Irina Tunkina, Han Vermeulen, Mara Wade, Martine Yvernault

ORBIS IDEARUM

Special issue:
Appearance, Reality, and Beyond

edited by
MICHEL HENRI KOWALEWICZ

ORBIS IDEARUM



Volume 1, Issue 1 (2013)

History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University in Krakow



This issue is funded by the “National Program for the Development of the Humanities” of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland.



**NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI**

© History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University in Krakow

proofreading: Anna Juraschek
desktop publishing: Dawid Kamil Wiczorek
graphics and editorial layout: Krzysztof Krapa
editorial assistant: Konrad Szocik

TABLE OF CONTENTS

Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas	7
<i>Michel Henri Kowalewicz</i>	
Preamble	9
<i>Gunter Scholtz</i>	
Die Vernunft als Quelle des Scheins. Kants Vernunftkritik und ihre Folgen	13
<i>Karl Acham</i>	
Über Schein und Wirklichkeit Ephemeres und Bedeutsames. Zur Aktualität alter Unterscheidungen im Lichte neuer Fragen	29
<i>Riccardo Campa</i>	
Il futurismo come filosofia del divenire	47
<i>Hermann Lang</i>	
Schein und Realität in der Psychoanalyse	73
<i>Paweł Dybel</i>	
Der Körper als Spiegel in der Philosophie der Malerei von Maurice Merleau-Ponty	83
<i>Eric S. Nelson</i>	
Generativities: Western Philosophy, Chinese Painting, and the <i>Yijing</i>	97
<i>Helmut Pulte</i>	
Science and its Demarcation in the Light of the History of Ideas. A short Outline with apparent and real Implications for 'Appearance and Reality'	105
Authors	119

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

The new History of Ideas Research Centre was founded on the conviction that the history of ideas is of great importance not only for all academic fields, but first and foremost for culture and society. The history of ideas enables a better understanding of our present, whose culture and manners of thinking result from certain traditions and therefore are not self-explanatory. We are not Europeans neither because of the territory we inhabit nor in virtue of recently concluded European treaties, but because European culture has been shaped by particular basic ideas and attitudes. They can only be clearly comprehended and commented on via an examination of their history, which can only be explicitly appropriated and evaluated against their historical background. The history of ideas explains our mental and cultural presuppositions and thereby may lead to justified affirmation and critique – not only a critique of traditional ideas, but also a critique of our present situation that often reveals its deficiencies only in the light of prior convictions and keynotes. The increasing specialization of historical studies needs to be counterbalanced by other types of research that focus on common presuppositions and thoughts, and thereby promote interdisciplinary work. This is precisely the scope of the studies of the history of ideas, where many academic fields overlap. In order to foster fruitful research discussion in the domain of the history of ideas, the research centre decided to launch the online magazine *Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas*, and the book series *Vestigia Idearum Historica. Beiträge zur Ideenge-schichte Europas* by mentis Verlag in Münster.

The concept of the history of ideas has admittedly lost its semantic outlines. Since historical research has disproved rather than confirmed Lovejoy's research program that was based on the supposition of constant unit-ideas, the concept of the history of ideas can be applied to any inquiry in the field of the *Geistesgeschichte*. By contrast, the new research centre attempts to restore the distinctive profile of the history of ideas. For the centre, ideas are thoughts, representations and fantasy

images that may be expressed in various forms. Ideas manifest themselves first and foremost in language, but also in nonlinguistic media, and even in activities, rites and practices. In the latter case, they do not always manifest themselves directly, but are sometimes at the basis of certain cultural phenomena before eventually receiving linguistic expression. For this reason, the history of ideas coincides neither with the history of concepts (*Begriffsgeschichte*) nor with intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). While the former is oriented towards thoughts that are expressed linguistically, and, therefore, elaborates only a part of the history of ideas, the latter is devoted to the whole mental life of humankind, which may involve even religious systems and fundamental convictions of a whole epoch. By contrast, the history of ideas always focuses on particular elements that are recognizable in thought or in culture, and whose transformation or constancy can be explored over a certain period of time by describing, analyzing, and interpreting their appearance, function, and effect. Taken in this sense, the history of ideas occupies an intermediate position: it covers a broader field than the history of concepts that could be understood as one of its subareas, but it has a more specific task than intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). Even more than in the case of the history of concepts (*Begriffsgeschichte*), one must resist the temptation to mistake the historian's interpretations for historical ideas.

The Editors

PREAMBLE

Truth is a qualification which applies to Appearance alone. Reality is just itself, and it is nonsense to ask whether it be true or false. Truth is the confirmation of Appearance to Reality. A reflexion in a mirror is at once a truthful appearance and a deceptive appearance.

A. N. Whitehead: "Civilisation: Truth". In: *Adventures of Ideas*, New York: Simon & Schuster 1933, p. 241.

The first task of historians of ideas is to use relicts from the past to reconstruct as historical objects the weak intentions that constitute the hermeneutic meanings of utterances made in the past.

M. Bevir: "On Objectivity". In: *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, p. 78.

At the beginning of a new decade in the 21st century, the International History of Ideas Club (founded in May 2009), as well as the History of Ideas Research Centre at Jagiellonian University in Krakow (founded in November 2011), focus their attention, among other issues, on the dispute between two notions of early modern times: *Kultur* and *civilisation / civilization*. This issue, which appeared at the time of the Enlightenment, has been underlying the adventures of the European thought for almost two centuries: from circa 1750 to 1950. Over that period the British *civilization* and the French *civilisation* have been presented in opposition to the German *Kultur*.¹ These two concepts are known to have strongly intermingled with the political doctrines of Europe, particularly in times of specific national ambitions. Due to the contribution of Arnold Joseph Toynbee and the eminent thinkers of the Frankfurt School, since the beginning of the 20th century, the evident opposition between *Kultur* and *civilisation / civilization* has been fading away. Not only did the end of World War II erase the dispute between the two concepts,

1 B. Binoche: *Les équivoques de la civilisation*. Seyssel: Champ Vallon 2005.

but it also contributed to a new understanding of the idea of culture, in particular one that we have recently considered under the name of the “cultural turn” (conceptualized in the singular or in the plural, e.g. as Doris Bachmann-Medick posits in her bestseller entitled *Cultural Turns*).²

As one of the last examples of the old perspective—anchored in the tension between the aforementioned notions—one may refer to Alfred North Whitehead’s concept of civilization that was drafted in the study published in 1933 and entitled *Adventures of Ideas*. A construction of a previously Greek concept was founded on a pure and balanced architecture based on five main columns, i.e. truth, beauty, the relation between truth and beauty, adventures and peace. In this architectonic perspective Whitehead stresses the outstanding items of the conceptual grip pertaining to the term civilization. The relevant elements of that grid reflect the continuum of Western thought. Hence not only ideas, but also concepts are crucial for the history of ideas; Whitehead also tries to explain the main philosophical aspects of this concept, in which the problem of “Appearance and Reality” is emphasized. Since the time of Plato’s cave allegory that problem couldn’t escape the canon of the mainstreams of Western thought. According to Whitehead, this dichotomy has for a long time deceitfully attracted the philosophers’ attention.

In modern and contemporary philosophy especially, the problem of Appearance—the reference to Reality, due to Kantian criticism, has become dramatically confusing. After dogmatic realism, especially through German idealism, European thought returned to the Platonic presupposition of the unreal nature of Reality. In this way, since the end of the 18th century, the realistic principle “Res sunt, ergo cognosco, ergo sum res cognoscens”³ was replaced by the radicalized Cartesian principle “cogito ergo sum” that underlines the importance of Appearances, especially those spelled out by the human mind.

However, the above mentioned dichotomy still influences today’s reflection and has a direct effect – it appears in such expressions as “linguistic turn” and “pictorial”, “visual”, “iconic” turn. This new attitude seems to be very fruitful and it has yielded numerous approaches: P. M. S. Hacker’s “Philosophy of Mind”, “Visual Studies” and “Visual Culture”, or—as is observed by Bachmann-Medick and referred to in a German-speaking context—the turn and dynamic development of particular subject constellations rooted in actual visual sensitivity: “image anthropology” (*Bild Anthropologie*), “image and media studies” (*Bild-Medienwissenschaft*), “image cultural encounters studies” (*transkulturelle Bildkulturwissenschaft*) or “interdisciplinary general image studies” (*interdisziplinäre Allgemeine Bildwissenschaft*). This interdisciplinary approach is increasingly being opposed to linguistics which dominated German thought under the name of general linguistics (*Allgemeine*

2 D. Bachmann-Medick: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag 2006.

3 E. Gilson: *Le réalisme méthodique*. Paris: Pierre Tequi 1936, p. 93.

Sprachwissenschaft). The conceptual variety does not come as a surprise for the tradition of thought, in which the notion of “Bild” has been adopted as an area of the world perception (*Welterfassung*), and which Barbara Cassin defines as the untranslatable (*intraduisible*) one.⁴ Concurrently it is clear that in the global context, the “iconic turn” shows the importance of the past 20th century’s revolutions that relativized the *Übersetzungskehre*, the famous “translational turn” with its *Translational Studies* aiming again at new understanding, (re)interpretation of culture and its phenomena. The tendencies in contemporary culture seem to constantly change reality by generating Appearances in culture. Therefore, it contrasts with the philosophical approach to cognition.

In political and social philosophy, the philosophy of culture, and in the field of cognitive sciences—supported by the neurosciences, biology and psychology—the same metaphysical aim may today be observed, that is an aspiration to discover, still unattainable, the border between Appearance and Reality. In this context, how can we form various models of ethics, theories of laws or political systems if we are unable to give “clear and distinct” criteria of what is real, and thus what is true?

It seems that this dichotomy attracts the attention of a wider audience. The problem of the relationship between Appearance and Reality has been dealt with—recently for example—by Raphaël Enthoven on the *Arte* television channel (*France Culture* broadcasting station journalist and *Philosophie* programme moderator on *Arte*), and Alexander Schnell (lecturer at the Sorbonne and Erasmus Mundus Exchange Programme “EuroPhilosophie” coordinator).

The International History of Ideas Club in collaboration with the History of Ideas Research Centre at Jagiellonian University in Krakow, the *Goethe-Institut Krakau* and the *Institut Français* organized a conference on “Appearance, Reality, and Beyond” held on December 8th 2011 in Krakow. On that occasion, with the support of the *Goethe-Institut Krakau*, in the *Auditorium Maximum* of the Jagiellonian University, Mischa Kuball exhibited his *Platon’s Mirror* starting from December 8th, 2011 until January 5th, 2012. In this *Orbis Idearum* issue we publish selected papers presented at this conference.

The moment chosen by the organizers coincided with the Polish Presidency of the Council of the European Union, the end of the first decade of the 21st century and the memory of the policy change for world politics, the latter known as “anti-terrorist”, and demanding the new concept of Western civilization. In this context, the following question arose: is the Appearance – Reality dichotomy still valid or is it an outdated perception? In reference to the philosophical tradition, our reflection intended to explore the following query: did philosophy really aim and does it aim at truth or do only particular philosophers want to explain their mental representations (Appearances) as the essence of Reality? Probably the history of

4 B. Cassin: *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Le Robert / Ed. du Seuil 2004.

ideas today may lead to a better and more comprehensive understanding of this problem, displaying the “adventures of ideas” in different aspects of our culture, and in various interpretation models of the same philosophical problem.

Krakow, October 2013

Michel Henri Kowalewicz
Jagiellonian University in Krakow
michel.kowalewicz@uj.edu.pl

DIE VERNUNFT ALS QUELLE DES SCHEINS. KANTS VERNUNFTKRITIK UND IHRE FOLGEN

Gunter Scholtz

Ruhr-Universität Bochum
gunter.scholtz@ruhr-uni-bochum.de
Orbis Idearum, Vol. 1, Issue 1 (2013), pp. 13–27

Kant's philosophy is a fundamental and influential turning point in the understanding of appearance and reality because according to him, reason produces nothing in metaphysics but an illusory world of truths. Kant's notion of phenomenon (*Erscheinung*) soon became interpreted as mere appearance (*bloßer Schein*). Therefore Schopenhauer and Nietzsche made him a witness to a fundamental critique of modern rationality. In contrast, others tried to defend the reality content of our rational knowledge.

1. DIE KRITIK DER METAPHYSIK UND DER VERNUNFT

Nicht erst Platon hat Sein und Schein unterschieden. Vielmehr war das bewusste Denken, für das sich in Europa der Name Philosophie einbürgerte, von vornherein darauf ausgerichtet, die Wahrheit von der Täuschung zu trennen. Und so ist schon bei den Vorsokratikern mit der Suche nach dem festen, tragenden Prinzip der Dinge sogleich auch die Ausscheidung des bloß Scheinhafte verbunden, und besonders Parmenides hat das Sein (*eon*) von dem bloß scheinbar Seienden (*do-kounta*) scharf abgehoben. Dahinter stand sicherlich die Erfahrung, dass Realitätsannahmen sich als Irrtum erwiesen hatten, dass die Vielfalt der wechselnden Erscheinungen verwirrte und der permanente Wandel der Dinge nach dem Bleibenden fragen ließ. Platons berühmtes Höhlengleichnis aus der *Politeia* wurde der einflussreichste Text, in dem bis heute jener Gegensatz bildlich vor Augen gestellt wird.¹ Platon erklärt hier die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände zur Schein- oder Schattenwelt, weil sie, in ständigem Wandel begriffen, sich immer anders zeigten und da sie nie vollständig und genau erkennbar waren, und er verlangte – zieht man zum Höhlengleichnis ergänzend das Liniengleichnis hinzu² – eine Wendung zur Vernunft und durch sie einen Aufstieg von der sinnlichen Wahrnehmung über den Bereich der Mathematik zur Erkenntnis der unwandelbaren Ideen, um schließlich zur Idee des Guten zu gelangen, die alles Erkennen überhaupt erst ermöglicht, was Platon dann durch das Sonnengleichnis noch eigens ins Bild setzte.³

1 Platon: *Politeia*, 514a–518b.

2 Ebd., 509d–511e.

Wir Bürger eines nachmetaphysischen Zeitalters sind schnell geneigt, diese Philosophie nur als Form der Poesie zu bewundern oder als Konstruktion einer Hinterwelt zu belächeln. Dabei haben wir uns von den antiken Leitgedanken keineswegs ganz gelöst. Wären Naturgesetze möglich ohne die Voraussetzung, dass die Natur konstant bleibt? Wäre die Suche nach solchen Gesetzen sinnvoll, wenn sie nicht für eine Vielheit von einzelnen Fällen gelten würden? Sind diese Gesetze selbst sinnlich wahrnehmbar? Konstanz, Einheit, Gedankenmäßigkeit – das sind auch noch die Kriterien der modernen nomologischen Wissenschaften. Natürlich, die Voraussetzung eines Guten oder eines voraussetzungslosen Prinzips, das alles Sein und Denken erst möglich macht, ist aus den modernen Wissenschaften als Illusion verbannt worden. Aber man sollte sich keine Illusionen über die Folgen machen.

Der neuzeitliche philosophische Rationalismus von Descartes, Spinoza, Leibniz und Christian Wolff hat jedenfalls mit guten Gründen an der Metaphysik, die Platon und Aristoteles auf den Weg brachten, als Basis aller weiterer inhaltlicher Erkenntnis noch festgehalten. Man übernahm zwar selten das platonische Stufenmodell des Aufstiegs, sehr wohl aber die Auffassung der Vernunft als des Organs, das einen letzten Grund des Seins und Denkens, nämlich Gott, erkennt und von ihm aus auch wissenschaftliche Wahrheit zu fundieren vermag. Wäre solch göttlicher Grund nicht gewiss – so geht aus Descartes methodischem Zweifel hervor –, wie sollten wir sicher sein, dass unser Erkennen die Gegenstände erreicht, ja wie könnten wir unserem Verstand trauen, der vielleicht – wie Descartes zu erwägen gibt – durch einen bösen Dämon verhext wird? Ohne Metaphysik gab es für jene Philosophen keine Wahrheitsgewissheit, auch nicht in den Wissenschaften, und der Empirismus eines David Hume konnte diese Auffassung nur bestätigen, da er sich mit Wahrscheinlichkeiten zufrieden gab und die Realitätsgewissheit zur Sache des Gefühls machte.

Man muss sich diese Überzeugung in unserer teils skeptischen, teils naiv wissenschaftsgläubigen Zeit genau vergegenwärtigen, um den Schock zu verstehen, in den 1781 Kants *Kritik der reinen Vernunft* den philosophischen *Common Sense* versetzte. Denn in *dem* Teil dieses Werkes, der mit „transzendente Dialektik“ überschrieben ist – der umfangreichste Teil des umfangreichen Bandes⁴ –, legt Kant dar, dass es gerade die Vernunft ist, die Schein und Illusion produziert, und zwar einen „*transzendentalen Schein*“, wie Kant sagt, der „uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes inhält“⁵ und uns Erkenntnisse vorgaukelt, die für den Verstand gar nicht möglich sind. Zwar bestätigt Kant in mancher

3 Ebd., 507b–509b.

4 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1960, A 293–704, B 349–732. Ich zitiere im Folgenden nach der Ausgabe, die in der Philosophischen Bibliothek bei Meiner erschien (Hamburg 1960), da in ihr sowohl die Erstauflage (A = 1781) als auch die Zweitauflage (B = 1787) abgedruckt ist.

5 Ebd., A 295 f, B 352.

Hinsicht Platons Denken. Auch für ihn ist nur durch die Vernunft sichere Erkenntnis möglich, während die sinnliche Wahrnehmung weder Irrtum noch Wahrheit liefere. „Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird.“⁶ Ähnlich wie Platon in Abgrenzung von der Naturphilosophie und der Sophistik sichere Erkenntnis durch die Ideen verbürgt sah, so findet Kant in Abgrenzung vom Empirismus solche Erkenntnis durch die Kategorien des Verstandes gewährleistet. Der Neukantianismus, an erster Stelle Paul Natorp, konnte deshalb Platon mit Kantischen Begriffen interpretieren.⁷ Aber Kants Vernunftkritik zieht einen scharfen Trennungsstrich: Während die Vernunft empirische und formale (mathematische) Wissenschaften ermöglicht, vermag sie nicht, über diese hinauszugehen. Diese Grenze aber will sie nicht einsehen und akzeptieren. Durch ihre eigene Natur und durch ihr eigenes Interesse getrieben – durch ein *Vernunft*interesse, das den Menschen adelt und auf das er gar nicht verzichten kann – wird die menschliche Vernunft zu „Trugschlüssen“ und zur Behauptung von Scheinwahrheiten, zur Illusion verführt; zu einer „Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, [...] so wenig selbst der Astronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer schein, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird.“⁸ Solche Trugschlüsse führen laut Kant zur Ausbildung der Metaphysik, sie beherrschen also den Bereich, der als Erste Philosophie, als die Grundlage aller Wissenschaften angesehen wurde.

Kant rekonstruiert das grundsätzliche Problem der Metaphysik, indem er in unserem Erkenntnisvermögen neben den reinen *Verstandes*begriffen auch reine *Vernunft*begriffe am Werke sieht, die er mit Blick auf Platon „Ideen“ und genauer „transzendente Ideen“ nennt, da sie unsere Erfahrung überschreiten. Solche Ideen sind im Bereich der *praktischen* Philosophie vollkommen gerechtfertigt, da hier die Vernunft mit Recht eine Sittlichkeit fordert, die in der Erfahrung gar nicht zu finden ist. „Denn in Betracht der Natur gibt Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich tun soll, von demjenigen herzunehmen, was *getan wird*.“⁹ Im Bereich der *theoretischen* Philosophie zielen die reinen Vernunftbegriffe oder Ideen jedoch auf die „unbedingte synthetische Einheit aller Bedingungen“ der Welt und des Denkens,¹⁰ und indem sie dabei die Erfahrungswelt notwendig verlassen, verführen die Ideen hier zu unberechtigten, unbeweisbaren Realitätsbehauptungen

6 Ebd., A 293, B 350.

7 P. Natorp: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung 1903.

8 Kant: A 297, B 354.

9 Ebd., A 318 f, B 375.

10 Ebd., A 334, B 391.

oder zum bloßen Schein der Wahrheit. Und das vollzieht sich in der Metaphysik. Es sind drei Bereiche, in denen solche illusorischen Ideen behauptet werden, für die keine Wirklichkeit nachgewiesen werden kann. (Ich beschränke mich auf eine kurze, vereinfachende Zusammenfassung, da Kants Darlegungen zum „transzendentalen Schein“ einen großen Umfang haben und auch viel Literatur dazu vorliegt.)¹¹

1. Die Einheit des Erkenntnissubjekts, die in allem Erkennen vorausgesetzt wird, verführt zur Annahme, dass dieses Ich einfach, dauerhaft, unzerstörbar, also unsterblich ist. Aber eine genaue Nachprüfung zeigt diese Schlüsse als Paralogismen, als Fehlschlüsse.¹²

2. Der Gedanke, dass alles seine Ursache hat, verleitet zur Annahme eines rational begreifbaren, lückenlosen Weltzusammenhangs. Die Prüfung aber offenbart, dass die Vernunft bei dem Nachweis der Einheit in Widersprüche, in Antinomien gerät: Sie kann sowohl behaupten als auch widerlegen, dass die Welt einen Anfang in der Zeit hat, dass es einfache Teile gibt, dass neben der Naturkausalität auch Freiheit und dass ein notwendiges Wesen (Gott) existiert.¹³

3. Die Vernunft schließt unwillkürlich aus den Bedingungen der Erkenntnis von Gegenständen auf die Einheit aller solcher Bedingungen und so auch auf Gott als Wesen aller Wesen. Aber kein einziger Gottesbeweis ist letztlich haltbar.¹⁴

Der prinzipielle Fehler, der zum Aufbau einer metaphysischen Scheinwelt führt, gründet immer darin, dass aus den Erkenntnisbedingungen, die im erkennenden Subjekt liegen, auf eine objektive Realität geschlossen und damit ein Bedürfnis der Vernunft befriedigt wird, welche die Einheit und das Ganze des Seins und dabei auch das Wesen der Seele begreifen will. Den Ideen der unsterblichen Seele, der homogenen Welt und Gottes wird durch Trugschlüsse eine korrespondierende Realität unterstellt.

Mit dieser Kritik an den Fehlritten der Vernunft, die ihre eigenen Grenzen missachtet, hat Kant die großen und wirkungsreichen metaphysischen Systeme seiner Zeit wie das von Christian Wolff zu Konstruktionen von Scheinwelten erklärt, so dass diese Systeme mit ihrer rationalen Psychologie, rationalen Kosmologie und rationalen Theologie wie Kartenhäuser in sich zusammenfielen und nie wieder ihre vormalige Autorität zurückerhielten.

11 H. Heimsoeth: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. 3 Teile, Berlin: W. de Gruyter 1966–1969; R. Bittner, *Über die Bedeutung der Dialektik Immanuel Kants*, Diss. Heidelberg 1970; O. Höffe: *Immanuel Kant*. München: C. H. Beck 2004, S. 134–173. Weitere Literatur hier S. 313.

12 Siehe innerhalb der „transzendentalen Dialektik“ der *Kritik der reinen Vernunft* das 2. Buch „Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft“, 1. Hauptstück: „Von den Paralogismen der reinen Vernunft“, A 338–405, B 399–432.

13 Ebd., 2. Hauptstück: „Die Antinomie der reinen Vernunft“, A 405–567, B 432–595.

14 Ebd., 3. Hauptstück: „Das Ideal der reinen Vernunft“, A 567–704, B 595–732.

Allerdings hat seine Vernunftkritik bekanntlich auch ein konstruktives, positives Ergebnis. Hatte der Empirismus nur die Möglichkeiten von unsicheren Wahrheiten, von Wahrscheinlichkeiten, gezeigt, so ergibt sich aus Kants Analyse, dass neben der Mathematik auch die empirischen Naturwissenschaften wirkliche, solide Wissenschaften sind. Allerdings müssen sie bescheiden sein. Zwar sollen sie in ihrer empirischen Arbeit durchaus einen Realismus vertreten und überzeugt sein, fortschreitend die Wirklichkeit zu erkennen. Aber die Philosophie, welche die Erkenntnisbedingungen aufdeckt, macht ihnen deutlich, dass sie sich immer nur mit sogenannten „Erscheinungen“ befassen.¹⁵ Das sind – populär gesprochen – gleichsam Zwitterwesen: Es sind nicht die Dinge an sich selbst, so wie sie jenseits unseres menschlichen Bewusstseins existieren. Denn das Hauptergebnis der Vernunftkritik lautet, dass die Vernunft sich nie selbst überschreiten und sich gleichsam in den Rücken schauen und nachsehen kann, wie die Welt ohne sie aussieht. Aber die Erscheinungen haben auch keine bloße Scheinrealität, sie sind keine Illusionen. Sie bilden vielmehr die aus der Kooperation von Sinnlichkeit und Verstand hervorgegangene Realität, welche die einzige ist, die wir erforschen, über die wir nachdenken und sinnvoll sprechen können. Was in dieser Sphäre der Erfahrung über wahr und falsch, über wirklich und scheinbar entscheidet, ist noch immer – wie bei Platon – die Vernunft. Wenn – ein Beispiel Descartes – der Stab im Wasser gebrochen zu sein scheint, so ist es der Verstand, der die optischen Gesetze erarbeitet, um diesen Schein zu erklären. Aber der Verstand kann seine Aufgabe nie ohne die Anschauung erfüllen, er kann nie apriorisch, d. h. ganz aus eigenen Stücken, Wirkliches erkennen wollen.

Dieses Resultat der Kantischen Vernunftkritik, dass nur solche Zwitterwesen, die Erscheinungen, erkennbar sind, hat die Philosophie in große Unruhe versetzt. Fichte sah Kant auf halbem Weg stehen geblieben und in Inkonsequenzen verstrickt. Kants These, Erscheinungen seien Erscheinungen von etwas, und seine Annahme von Dingen an sich jenseits der Erkenntnis erklärte er zu einem Rest der veralteten Metaphysik, da dergleichen im Rahmen des Selbstbewusstseins gar nicht gegeben sei, und er interpretierte die Erscheinungen als Produkte, als Setzungen des Ich, das somit zum neuen, alles umgreifenden Prinzip aufsteigt, welches allein Realität stiftet und verbürgt: „Aller Realität Quelle ist das Ich. Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben“, heißt es 1794 in seiner Wissenschaftslehre.¹⁶ Gerade diese Zuspitzung, die – von Kant ausgehend – alle objektive Welt zur Setzung des freien Ich erklärt, provozierte scharfe Kritik. 1799 schrieb Friedrich Heinrich Jacobi, diese neue Transzendentalphilosophie von Kant

15 Siehe bes. das Kapitel über die Unterscheidung zwischen den *Phaenomena* und *Noumena*, A 235–260, B 294–315.

16 J. G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794 / 95). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* Bd. I, 2, hg. von R. Lauth / H. Gliwitsky, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann 1965, S. 293.

und Fichte, welche die Erkenntnisbedingungen aufklären will, verwandle die ganze Welt in ein Nichts; sie vertrete einen „Nihilismus“.¹⁷ Jacobi spricht m.W. nicht ausdrücklich von Schein, aber es wird durch seine Argumentation deutlich, dass für ihn das, was Kant Erscheinung nennt, nichts anderes als eine Scheinrealität besitzt, dass die kantischen Erscheinungen bloße Konstruktionen, bloße Setzungen des Erkenntnissubjektes sind und dass so die reale Welt sich verflüchtigt und für die Erkenntnis verloren geht. Jacobi wusste besonders von Spinoza, dass ein starker erkenntnistheoretischer Realismus nur durch eine Metaphysik möglich ist, und deshalb fordert er den Sprung zur Anerkennung Gottes, der sowohl die Freiheit als auch die Realität der Welt verbürge. Wir können das eine konservative Kantkritik nennen, welche den Gedanken, dass wir uns nur immer *innerhalb* der Grenzen der Vernunft bewegen, für prinzipiell destruktiv hält und deshalb zum älteren Realismus zurückkehrt. Jacobi zitiert einen Aphorismus von Lichtenberg – „Unsere Welt wird noch so fein werden, daß es so lächerlich seyn wird, einen Gott zu glauben, als heutzutage Gespenster“ – und prophezeit, dass in der aufgeklärten Welt schließlich nur noch Gespenster übrig bleiben werden.¹⁸ Für Jacobi wird also nicht dadurch bloßer Schein produziert, dass die Vernunft ihre Grenzen überschreitet und Metaphysik treibt. Im Gegenteil: die Vernunft erzeugt eine Scheinwelt, wenn sie auf jede Metaphysik verzichtet und sich nur auf ihren immanenten Gebrauch und das heißt auf die Erfahrungswelt beschränkt; es bleibt dann letztlich überhaupt nur noch eine Scheinwelt übrig, und die Realität geht verloren. Was Jacobi mit Kant teilt, ist nur dieses: Gerade die rational arbeitende Vernunft kann Schein produzieren, nicht wie bei Platon die sinnliche Wahrnehmung.

Dass Jacobi einen empfindlichen Punkt getroffen hatte, bestätigt gerade der von Jacobi scharf angegriffene Fichte, der damals der Anführer der philosophischen Avantgarde war. Zwar hatte Fichte schon 1792 Kants Kritizismus gegen den Vorwurf verteidigt, er verwandle alles in bloßen Schein.¹⁹ Im Jahr 1800 aber gibt Fichte in der Abhandlung über die *Bestimmung des Menschen* zunächst Jacobi vollkommen recht und legt selbst ausführlich dar, dass die Erkenntnistheorie, die das Wissen erklären will, ganz konsequent zu dem Ergebnis führt, dass es gar kein Wissen von der Realität geben kann, ja dass die Grundsätze der kritischen Philosophie „alle Realität durchaus vernichten“: Alles verwandele sich durch sie in bloßen Traum: „Ich weiß überall von keinem Seyn, und auch nicht von meinem eignen. Es ist kein Seyn. – *Ich selbst* weiß überhaupt nicht, und bin nicht. Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist [...]. *Bilder*, die vorüberschweben, ohne daß etwas sey, dem sie vorschweben [...].“²⁰ Nachdem Fichte Jacobis Kritik in dieser

17 F. H. Jacobi: *Jacobi an Fichte* (1799). *Werke* Bd. 3, hg. von F. Roth / F. Köppen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, S. 44.

18 Ders.: *Ueber eine Weissagung Lichtenbergs* (1801). Ebd., S. 199 ff.

19 Fichte: *Rezension zu Aenesidemus*. *Akademieausgabe* Bd. I, 2, S. 62 f.

20 Ders.: *Die Bestimmung des Menschen*. *Akademieausgabe* Bd. I, 6 (1981), S. 251.

Weise bestätigt und dramatisch radikalisiert hat, zeigt er den Ausweg: Zwar endet das reine, selbstgenügsame Wissen bei einer Schein- oder Traumwelt, aber die praktische Vernunft ist es, die uns die Realität verbürgt, zuerst die des eigenen Ich. So wie bei Kant die *praktische* Vernunft die zentralen, aber unerkennbaren Gegenstände der Metaphysik – Gott, Freiheit und Unsterblichkeit – wieder in ihr Recht einsetzt, so garantiert sie bei Fichte nun auch die Realität. Auch wer kein Anhänger Fichtes ist, wird zugeben, dass unsere Frage nach Schein oder Wirklichkeit sofort aufhört, wenn wir z.B. mit evidentem Leid konfrontiert sind, das unser Handeln verlangt.

Hatte Jacobi Kant vorgeworfen, zu Unrecht alles in Schein zu verwandeln, so bescheinigt Fichte, dass Kant damit vollkommen konsequent war und dass die Selbstreflexion zwangsläufig zur Einsicht gelangt: für das bloße Wissen löst sich alles in Schein auf. Obwohl Arthur Schopenhauer Fichtes Philosophie hart kritisierte, kommt auch er zu einem ähnlichen Ergebnis. In seinem Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* wird Kant als Zeuge aufgerufen dafür, dass unser Intellekt mit seiner Erkenntnis immer nur Vorstellungen erzeugt und über die Welt der Vorstellungen auch nicht hinauskommen kann. Vorstellungen sind das, was Kant Erscheinungen nannte, und diese werden von Schopenhauer abgewertet, da sie nicht die eigentliche Realität sind, was Kant durchschaut habe. Kants Leistung bestehe darin, zu klarer Einsicht gebracht zu haben, was schon Platon lehrte, dass nämlich die den „Sinnen erscheinende Welt [...] kein wahres Seyn“ habe und ihre Auffassung gar keine Erkenntnis, sondern nur ein „Wahn“ sei.²¹ Dieselbe Einsicht finde sich auch schon – nur in anderer Ausdrucksweise – in der altindischen Philosophie, für welche die „sichtbare Welt“ „nur ein hervorgerufener Zauber, ein bestandloser, an sich wesensloser Schein“ sei. Kant habe diese Einsicht zu klarem Bewusstsein gebracht. Die „besonnene Darstellung dieser traumartigen Beschaffenheit der ganzen Welt“ sei „die Basis der ganzen Kantischen Philosophie“, sei „ihre Seele und ihr allergrößtes Verdienst“.²² Die Welt der Vorstellungen mit ihrer Kausalität und ihren individuellen Wesen wird uns demnach nur durch den Schleier der Maja suggeriert, wie es mit Blick auf die indische Philosophie heißt, und die Erscheinungen sind nur die „äußere Seite des Daseins“, etwas bloß „Sekundäres“, ja letztlich nur eine Welt „der Nichtigkeit und bloßen Scheinbarkeit“.²³ Deshalb dürfen wir uns laut Schopenhauer mit der Erkenntnis der Erscheinungen auch keinesfalls wie Kant begnügen, sondern müssen mit Hilfe der Intuition und unseres unmittelbaren Lebensgefühls diese Vorstellungen überschreiten hin zur Einsicht in die wahre Wirklichkeit: in die Herrschaft des dunklen, vernunftlosen Weltwillens, welcher das für Kant unerkennbare „Ding an sich“ sei.

21 A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I. In: *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke* Bd. 1, Leipzig: Hesse & Becker 1919, S. 554 f.

22 Ebd., S. 555 f.

23 Ebd., S. 488.

Während Schopenhauer sich auf Kant stützt, verkehrt er dessen Intention in ihr Gegenteil: Die empirischen Wissenschaften vermitteln nicht mehr die einzig uns zugängliche Realität, sondern nur eine Scheinwelt, und die Wahrheit, die wahre Realität, kommt nur getrennt davon durch unser Lebensgefühl zur Evidenz. Man kann die Umwendung gut an einem von Kant gebrauchten Bild erläutern. Kant hatte die für uns einzig mögliche Erkenntnis in der Mathematik und in den empirischen Wissenschaften als „das Land des reinen Verstandes“ wie folgt zum Bereich der Metaphysik ins Verhältnis gesetzt: „Dieses Land [...] ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflucht, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.“²⁴ Hätte Schopenhauer seine Philosophie mit diesem Bild illustrieren sollen, dann hätte er schreiben müssen: Jene Insel ist nichts als eine Welt des bloßen Scheins, eine Art Fata Morgana, der Ozean hingegen die eigentliche Realität: der alogische, dumpfe Weltwille, der jene Insel auf seiner Oberfläche vorspiegelt. Aber dieser Ozean lädt nicht zu Abenteuern ein, sondern er muss durch die Lebensführung verneint und überwunden werden. Das für die Einsicht einzig Wichtige liegt jetzt jenseits der durch den Verstand beherrschten Welt, jenseits aller Wissenschaften, und verlangt eine Änderung des Lebens.

Ähnlich wie bei Fichte ist es auch bei Schopenhauer die Ethik, das ethische Gefühl, das uns zu diesem Kern der Welt hinführt und den Schein auflöst: Im Mitleid ist die allgemeine Qual des Lebenswillens anerkannt, der alle antreibt und der in allen leidet. Also nicht das rationale Denken, das am Leitfaden des Satzes vom Grund die Gegenstände in Raum und Zeit zu erfassen sucht, hat wirklichen Realitätsgehalt, sondern das unmittelbare Gefühl des dunklen Lebensdranges. Verstand und Vernunft werden nun in toto zu Quellen einer Scheinwelt erklärt. Kant hatte sich ausdrücklich gegen das Missverständnis zur Wehr gesetzt, dass durch seine Theorie der Erscheinungen „die ganze Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt würde“.²⁵ Aber er hat nicht verhindern können, dass man diese Folgerung aus seinem Denken für unvermeidlich hielt und sie teils wie Jacobi als Kritik formulierte, teils wie Schopenhauer als richtige Einsicht pries. So zeichnen sich schon in den ersten Jahrzehnten nach dem Erscheinen von Kants Vernunftkritik Folgen seiner Kopernikanischen Wende zum Subjekt ab, die er verhindern wollte: die Desavouierung der Vernunft insgesamt zugunsten anderer Instanzen, des Willens und des unmittelbaren Gefühls.

²⁴ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B 294 f.

²⁵ Ders.: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, § 13, Anm. III. *Kant's gesammelte Schriften* Bd. 4, hg. von der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reimer 1911, S. 290–294.

2. DIE KRITIK DER WISSENSCHAFT UND DER ZIVILISATION

An dem skizzierten Umbruch wird eine Dialektik oder Ambivalenz der wissenschaftlichen Zivilisation deutlich: Sie verabschiedet die Metaphysik als Bereich von Scheinwahrheiten und sucht die Realität auf dem Weg der Wissenschaft – aber dabei stellt sich zugleich der Verdacht ein, dass vielleicht gerade die Wissenschaft eine Scheinwelt produziert. Die Suche nach Realitätsgewissheit via Wissenschaft führt auch zur Skepsis. Freilich war es für den sogenannten gesunden Menschenverstand eine Zumutung, wenn Platon die unseren Sinnen gegebenen Dinge nur für Bilder, Abbilder oder Schatten erklärte und die wahre Realität den Sinnen entzogen sah. Die Metaphysik der Folgezeit war ihm insofern gefolgt, dass man sich dem Realsten, dem *ens realissimum*, Gott, nicht durch die sinnliche Wahrnehmung, sondern nur denkend nähern kann. Aber diese Philosophie bot auch einen Vorteil: Indem jenes Realste und Unbedingte, von dem alles abhing, durch die Vernunft gewiss war, war auch alles Bedingte, war auch die Realität der Welt gewiss. Diese Gewissheit endete mit der Aufklärung, nämlich schon mit David Humes Skeptizismus und selbst bei Kant, der Humes Position überwinden wollte. Ohne Metaphysik war jene Realitätsgewissheit nicht mehr leicht zu bekommen.

Im Anschluss an Schopenhauer, der bei Kant eine dritte Weltperiode der Philosophie angebrochen sah, erkennt der junge Friedrich Nietzsche bei Kant sogar eine Wende der wissenschaftlichen Zivilisation, die mit dem Intellektualismus des Sokrates ihren Anfang genommen habe. Diese Zivilisation gründe auf dem Optimismus, die Welt rational begreifen und beherrschen und „das Erdenglück aller“ herstellen zu können, fürchte aber jetzt die Folgen und ahne ihr drohendes Ende. Denn sie produziere einen „barbarischen Sklavenstand“, der sich anschickt, Rache zu nehmen – das revolutionäre Proletariat –, sowie einen ängstlichen „theoretischen Menschen“, der vor seinem eigenen Werk, „dem furchtbaren Eisstrom des Daseins“ in der emotionslosen technischen Zivilisation, zurückschrickt.²⁶ Während so der abendländische Rationalismus – wie Max Weber später sagte – in die Katastrophe führt, bedeutet der Kritizismus Kants für den jungen Nietzsche einen Befreiungsschlag: „Der ungeheuren Tapferkeit und Weisheit *Kants* und *Schopenhauers* ist der schwerste Sieg gelungen, der Sieg über den im Wesen der Logik verborgen liegenden Optimismus, der wiederum der Untergrund unserer Kultur ist.“²⁷ Denn während man in dieser intellektuellen sokratischen Kultur alles in Raum, Zeit und Kausalität einordnen möchte, habe Kant gezeigt, dass dies nur bedeute, „die bloße Erscheinung, das Werk der Maja, zur einzigen und höchsten Realität zu erheben und sie an die Stelle des innersten und wahren Wesens der

26 F. Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872). *Werke in drei Bänden*, hg. von K. Schlechta, München: Carl Hanser ³1962, Bd. 1, S. 100, 102.

27 Ebd., S. 101.

Dinge zu setzen und die wirkliche Erkenntnis von diesem dadurch unmöglich zu machen“.²⁸ Dieses innerste Wesen ist für Nietzsche im Anschluss an Schopenhauer der Weltwillen, das „Ur-Eine“, das fortwährend lustvoll-leidend schafft und zerstört und das vom sokratischen Intellektualismus verdrängt wird. Es ist dieser „gierige Wille“, der die Illusionen produziert, um seine Geschöpfe am Leben zu erhalten. Aber er erzeugt nicht nur den trügerischen Schein einer rationalen Weltordnung, die Kantische Erscheinungswelt, sondern auch den ästhetischen Schein der Kunst. Und dieser ist ehrlicher und dem Menschen angemessener, weil er den dunklen, tragischen Grund nicht vollkommen verdeckt, sondern sich mit ihm verbinden kann und ihn nur erträglich macht. In dieser Weise bringt in Richard Wagners Oper die Musik den dionysischen Grund der Welt zum Ausdruck, während das Drama auf der Bühne eine apollinische Welt des ästhetischen Scheins vor Augen führt, welche die dunkle, übermächtige Gewalt der Musik in Distanz rückt. Der ästhetische Schein, die „apollinische Schönheitswelt“, wird in der Kunst mit der „schrecklichen Weisheit des Silens“, mit dem tragischen Grund verbunden.²⁹ Indem also für Nietzsche Kant die logisch-wissenschaftliche Welterklärung als Trug und Schein entlarvte, hat er den Blick für den wahren, dunklen Weltgrund frei gegeben und den Weg bereitet, um den wohltuenden ästhetischen Schein neu zur Geltung zu bringen. Die Kantische Vernunftkritik, die Nietzsche als prinzipielle Wissenschaftskritik versteht, ermöglicht demnach eine neue Dominanz der ästhetischen Kultur und begünstigt die Wiederkunft der Tragödie, womit Nietzsche die Heilung oder das Ende der wissenschaftlichen Zivilisation eingeleitet glaubt.

Nietzsche hat trotz mancher Wenden seines Denkens daran festgehalten, dass die modernen Wissenschaften ebenso wie die alte Metaphysik, diese ganze intellektuelle Kultur, mit ihrem Anspruch auf rationale Einsicht in die Wahrheit nur falschen Schein und Selbstbetrug heraufführen, während hingegen der ästhetische Schein, der keine Wahrheit heuchelt, der einzige ist, der das Leben erträglich und lebenswert macht. Damit ergab sich eine neue Konstellation: Nicht nur Schein und Realität – d.h. Illusion und Weltgrund – stehen sich bei Nietzsche konträr gegenüber, sondern auch zwei Formen des Scheins, welche die Kultur prägen: die intellektuelle Scheinwelt der Wissenschaft, welche dem Leben schadet, und der ästhetische „Verklärungsschein“ in der Kunst, welcher weiterzuleben verführt, indem die Kunst über das durch den Weltwillen dissonante Wesen des Menschen als „herrliche Illusion“ einen „Schönheitsschleier“ breitet.³⁰ Notizen Nietzsches von 1870/71 bestätigen das: „Das Leben nur möglich durch künstlerische Wahnbilder.“³¹ „Meine Philosophie ist *umgedrehter* Platonismus: je weiter ab vom wahr-

28 Ebd.

29 Ebd., S. 33.

30 Ebd., S. 133.

31 Ders.: *Fragmente. Aus dem Gedankenkreis der „Geburt der Tragödie“*. In: *Gesammelte Werke* Bd. 3, München: Musarion 1920, S. 318, Nr. 131.

haft Seienden, um so reicher schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.³² Der Grund für diese Umwendung des Platonismus ist natürlich der, dass Nietzsche mit Schopenhauer das göttliche Eine oder das Gute Platons durch den alogischen dumpfen Weltwillen ersetzt, der permanent sinnloses Leiden erzeugt. Daraus erklärt sich auch die völlig andere Einschätzung der Bildkunst: Platon hatte die Bilder als Schatten von Schatten verachtet – Nietzsche aber preist sie wie einen lustvollen Traum als „*Schein des Scheins*“, da sie die „Urbegierde nach dem Schein“ befriedigt und angesichts des dunklen Weltgrundes „zum Erlöstwerden durch den Schein“ führt.³³ Die wahre, schreckliche Realität, „das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine“,³⁴ ist für Nietzsche nichts mehr, dem man sich ohne den Schutz von Illusionen aussetzen kann. Nietzsche hat an der Verteidigung des Scheins auch später festgehalten; teils heißt es, man könne gar nicht über den Schein von Wahrheit hinaus kommen, teils, man solle das auch gar nicht versuchen, da nur der Schein dem Leben dienlich sei.³⁵ Noch im Nachlass der 80er Jahre finden sich ähnliche Bemerkungen.³⁶

Das alles sind zwar die Gedanken eines exaltierten Außenseiters, der nie Philosophie studierte, aber sie artikulieren scharf wichtige Tendenzen des 19. Jahrhunderts, die bis in die Gegenwart fortwirken. Schon seit der Romantik beobachten wir in der europäischen Kultur eine starke Dominanz der Kunst, die nun oft in die Funktion von Metaphysik und Religion einrückte und für das Lebensglück fruchtbarer zu sein schien als die immer komplizierter werdenden Wissenschaften. Z.B. erhob der Bibel-Kritiker David Friedrich Strauß die Kunst ganz offen zum Ersatz für die Religion, die ihre Glaubwürdigkeit verloren habe.³⁷ Ohne diese hohe Stellung des Ästhetischen im öffentlichen Bewusstsein wäre eine Kultstätte wie Richard Wagners Festspielhaus in Bayreuth gar nicht möglich gewesen. Die großen Erwartungen an die Kunst verstärkten sich in eben dem Maße, in dem auf der anderen Seite die Wissenschaften auch enttäuschten.³⁸ Denn einerseits waren diese einseitig und unterminierten eher ethische Einstellungen, als dass sie für die Lebensführung Orientierungen gaben. Und andererseits ging ihnen trotz ihrer praktischen Erfolge mehr und mehr ihre sichere Basis verloren. Die kritische Vernunft nämlich hinterfragte nun ihre eigenen Bedingungen, was Kants Kritik verboten

32 Ebd., S. 318, Nr. 133.

33 Ders.: *Die Geburt der Tragödie*, S. 32 f.

34 Ebd., S. 32.

35 Ders.: *Die fröhliche Wissenschaft* I, 54. *Werke* Bd. 2, S. 73; *Jenseits von gut und böse*, I, 2, 34. *Werke* Bd. 2, S. 569, 599 f; *Götzendämmerung*. *Werke* Bd. 2, S. 958, 961.

36 Ders.: *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*. *Werke* Bd. 3, S. 705 f, 717–720, 763.

37 D. F. Strauß: *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß*. Bonn: Verlag Emil Strauß¹¹ 1881, S. 302 ff.

38 Siehe dazu und zum Folgenden vom Verf.: *Die Unterminierung der Aufklärungsideale durch Wissenschaftsfortschritt in der Zeit um 1900*. Erscheint demnächst in: „*Aufklärung*“ um 1900 in den *Geisteswissenschaften*, hg. von Georg Neugebauer u.a.

hatte, und beschriftete dabei Wege, die schon Nietzsche vorzeichnete, der das Wort „hinterfragen“ auch prägte. Die Grundlagenreflexion der exakten Wissenschaften zerstörte allmählich die Kantische Überzeugung, dass diese Wissenschaften auf der apriorischen reinen Vernunft gründen, und man erklärte die Prinzipien von Mathematik und Physik zur Sache bloßer Konventionen. Damit war ein Weg eingeschlagen, der im 20. Jahrhundert zum „Konventionalismus“ und „Historismus“ in der Wissenschaftstheorie führte. Wie diese nahmen auch andere Strömungen wie der Fiktionalismus, der radikale Konstruktivismus und der Interpretationskonstruktivismus Abschied von der Voraussetzung, die Wissenschaften seien fest in einer konstanten Vernunft basiert und öffneten zweifelsfrei den Zugang zur Realität. Ja, die Vernunft wurde um 1900 nun oft selbst als abhängig von äußeren Determinanten erklärt: in der Sozialtheorie von gesellschaftlichen Interessen, in der Tiefenpsychologie vom Unbewussten und in der Rassentheorie von der biologischen Anlage der Menschen. Schopenhauers und Nietzsches Vernunftkritik, die von Kant ausging, war also Element eines breiter werdenden Stromes, und parallel damit erstarkten auch die allgemeine Wissenschaftsskepsis und die Kunstreligion. Im 20. Jahrhundert finden wir z. B. bei den philosophischen Antipoden Martin Heidegger und Theodor W. Adorno sowohl eine Distanzierung von den neuzeitlichen rationalen Wissenschaften als auch eine Aufwertung der Kunst als Ort tieferer Wahrheit.

Die Frage, ob unsere wissenschaftliche Erkenntnis die Realität wirklich erreicht, ist deshalb auch nicht zur Ruhe gekommen. Ich erwähne nur noch kurz zwei Positionen, welche die Autorität von Vernunft und Wissenschaft unter dem Eindruck der Rationalitäts- und Zivilisationskritik am Ende des 19. Jahrhunderts für die Orientierung in der Welt zu erhalten strebten und vom Verdacht der Scheinproduktion befreien wollten: den Lebensphilosophen und Hermeneutiker Wilhelm Dilthey und den Vernunftphilosophen und Phänomenologen Edmund Husserl. Dilthey hatte Kants reinen Verstand als Basis der Wissenschaften teils durch die Einflüsse der Kultur und teils durch das sich reflektierende Leben ersetzt, hatte also wie Nietzsche die von Kant für statisch gehaltene Vernunft hinterfragt. Dilthey aber hegte anders als der junge Nietzsche nicht mehr die Hoffnung, eine neue ästhetische Kultur könne das Leiden des Menschen lindern, sondern war Realist genug um einzusehen, dass die moderne Zivilisation auf die Wissenschaften gar nicht mehr verzichten kann, will sie nicht untergehen. Deshalb kämpfte er in immer neuen Ansätzen gegen den sich ausbreitenden „Skeptizismus“, der die Basis der Zivilisation, die Wissenschaft, untergräbt, und er kritisierte den Schopenhauerschen „Traumidealismus“ und den „vollendeten Phänomenalismus“ der Kantianer und Positivisten, da für sie das Erkennen immer nur Erscheinungen und nicht die Wirklichkeit selbst erfasst, wodurch die wissenschaftliche Wahrheit in den Verdacht von Scheinwahrheit gerät.³⁹ Selbst für Hermann von Helmholtz, so klagt

39 W. Dilthey: *Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen*

Dilthey, lasse sich ein extremer Idealismus nicht widerlegen, für den das ganze Leben nur ein „Traum“ ist.⁴⁰ Ohne Erkennbarkeit der Wirklichkeit aber sei alles Erkennen „ohne Lebenswert“,⁴¹ und das schade der Gesellschaft, denn schließlich müssen laut Dilthey die Geisteswissenschaften die Leitung der Gesellschaft übernehmen. Deshalb war es Diltheys Ziel, ein „realistisches System“ der Philosophie und einen erkenntnistheoretischen Realismus zu begründen, und wir finden bei dem als Hermeneutiker bekannten Philosophen zum erkenntnistheoretischen Problem der Wirklichkeitserfassung viel eindringlichere Untersuchungen als zum Verstehen und Interpretieren von Texten. In immer neuen Ansätzen versuchte er darzulegen, dass die Wissenschaften keineswegs nur Erscheinungen erfassen und dass uns die Realität selbst verschlossen bleibe. Das Dasein einer Welt jenseits des Bewusstseins wird uns laut Dilthey letztlich durch die Widerstandserfahrung gewiss, durch das Gefühl der Hemmung unserer Bewegung. Also nicht der Verstand, nicht die Wissenschaft, sondern eine vitale, leibliche Erfahrung, welche für die Wissenschaft immer vorausgesetzt ist, versichert uns, dass wir nicht nur in einer Welt des Traumes und des Scheines leben. Hingegen führt Kants „Intellektualismus“ laut Dilthey zur Skepsis, das unmittelbare Gefühl aber zur Realitätsgewissheit – allerdings anders als bei Schopenhauer zugleich zur Bestätigung, dass auch unser Erkennen die Wirklichkeit erreicht. Aber die Widerstandserfahrung erklärt freilich nur unseren *Glauben* an die Außenwelt und beweist keinesfalls deren wirkliches *Dasein*. Kant selbst hatte in die Zweitaufgabe der *Kritik der reinen Vernunft* eine Widerlegung des Idealismus von Berkeley eingefügt, eine Kritik der Auffassung, dass es außerhalb der Vorstellungen gar kein Sein gebe.⁴² Aber das konnte nur den Verdacht nähren, Kant sei mit seiner Theorie der Erscheinungen selbst nicht zufrieden gewesen, und die Neukantianer klammerten die heikle Frage nach den Dingen an sich jenseits unseres Erkennens lieber ganz aus. Sie war aber nicht zu beseitigen und bewegte weiterhin die philosophischen Gemüter.⁴³ Und so hat Kants berühmte kopernikanische Wende, die Wende zum erkennenden Subjekt, zwar einerseits der wissenschaftlich forschenden Vernunft Mut gemacht. Zugleich aber hat Kant den skeptischen Zweifel gesät oder nicht beseitigen können, dass die so erfolgreich fortschreitende Vernunft in den Wissenschaften vielleicht nur ihre eigenen Spiegelbilder hervorbringt.

Logik und Methodologie (1864–1903). In: *Gesammelte Schriften* Bd. 20, hg. von H. U. Lessing / F. Rodi, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, S. 259, 272–277. *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890). *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. *Gesammelte Schriften* Bd. 5, Stuttgart: B.G. Teubner 1982, S. 90 ff.

40 Ders.: *Logik*, S. 274 f.

41 Ebd., S. 339, 319.

42 Kant: *Kritik*, B XXXIX – XLIII sowie B 274–279.

43 Siehe die Angaben bei Katrin Grüneppüt: „Realität der Außenwelt“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 8, hg. von J. Ritter / K. Gründer, Basel: Schwabe 1992, Sp. 206–211.

Auch Edmund Husserl versuchte, Vernunft und Wissenschaft gegen den Skeptizismus zu verteidigen. Seine Phänomenologie stellt die Frage nach der Realität jenseits des Bewusstseins in die Klammer und klärt den Unterschied zwischen Schein und Wirklichkeit ganz innerhalb dessen, was dem Bewusstsein gegeben ist, ohne metaphysische Annahmen zu riskieren oder sich auf Gefühl und Willen zu berufen. Wir sind laut Husserl immer dann von der Wirklichkeit eines Gegenstandes überzeugt, wenn unsere Erfahrungen zusammenstimmen. Machen sich aber Brüche in der Einstimmigkeit der Erfahrung geltend, durchstreichen wir unsere Realitätsannahme und nennen sie Illusion, Täuschung oder Schein. Als bloßer Schein erweist sich laut Husserl also etwas durch den Widerstreit der Erfahrungen. Solche Entdeckung von Schein führe zumeist zu tieferer Wahrheit.⁴⁴ Auf der Grundlage dieser Vorgaben kann dann Husserl auch den ganz anders gearteten ästhetischen Schein beschreiben, den wir sogleich als solchen akzeptieren.⁴⁵ Hier wird im Sinne Kants auf alle metaphysischen Annahmen verzichtet, auch auf die durch Kant entstandene Frage nach den Dingen an sich selbst.⁴⁶ Wenn wir heute Schein und Wirklichkeit unterscheiden, so dürften auch wir in der Regel unter „Wirklichkeit“ nichts verstehen, was von unserem Denken und Wahrnehmen ganz unberührt bleibt und deshalb auch nie zu Bewusstsein kommen kann.

Dennoch entdeckt auch Husserl in den modernen Wissenschaften ein Realitätsproblem. In seiner Spätschrift über die *Krisis der europäischen Wissenschaften* gelangt er zu einer Kritik, die in manchen Zügen durchaus an Nietzsche erinnert. Am Beginn der abendländischen Wissenschaft, so Husserl, stand die „*Idee eines rationalen unendlichen Seinsalls mit einer systematisch es beherrschenden rationalen Wissenschaft*“.⁴⁷ Aber durch die positivistische Reduktion der Wissenschaften auf bloßes Tatsachenwissen und durch die Trennung der Wissenschaften von der lebensweltlichen Wirklichkeit ist diese Ursprungsidee zerstört worden. Die modernen mathematischen Naturwissenschaften mit ihren Abstraktionen und Konstruktionen dienen nicht mehr den Zwecken des menschlichen Lebens, das aber allein ihnen einen Sinn geben kann, sondern sie verdecken uns diese unmittelbare Wirklichkeit und setzen sich an deren Stelle. „In der geometrischen und naturwissenschaftlichen Mathematisierung messen wir so der Lebenswelt – der in unserem konkreten Weltleben uns ständig als wirklich gegebenen Welt – [...] ein wohlpassendes *Ideenkleid* an, das der sogenannten objektivwissenschaftlichen

44 E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. In: *Husserliana* III, 1. Halbbd., hg. von K. Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff 1977, S. 196 f, 353.

45 Ders.: *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925)*. In: *Husserliana* XXIII, hg. von E. Marbach, Den Haag: Martinus Nijhoff 1980, S. 516–519.

46 Ders.: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Gesammelte Schriften* Bd. 8, hg. von E. Ströker, Hamburg: Felix Meiner 1992, S. 88.

47 Ders.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936). *Husserliana* VI, hg. von W. Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff 1976, S. 19.

Wahrheiten.“ „Dieses Ideenkleid macht es, daß wir für *wahres Sein* nehmen, was eine *Methode* ist.“⁴⁸ Husserl nennt hier die wissenschaftliche Wahrheit zwar nicht „Schein“, aber wenn er von der Konstruktion und Abstraktion, von der Verkleidung und Verdeckung, von den Idealisierungen und der „sogenannten“ objektiven Wahrheit der Wissenschaften spricht, kommt das dem Begriff des Scheins sehr nahe. Analog zur Kritik von Schopenhauer und Nietzsche, die rationale Vernunft-erkenntnis erfasse nur die scheinhafte Oberfläche, nur die Erscheinungen, aber nicht den Kern der Wirklichkeit, den sie gerade verdecke, behauptet Husserl, die modernen mathematischen Wissenschaften entzögen uns den Zugang zu unserem eigenen Leben. Wie bei Nietzsche ist diese Kritik zugleich eine an der gesamten modernen wissenschaftlichen Zivilisation, in der die Wissenschaften keine Orientierungen und keinen Sinn mehr geben. Während aber der junge Nietzsche die Heilung von der Kunst erhoffte, möchte Husserl die Philosophie, die Vernunft-erkenntnis, in ihr altes Recht der Lebensleitung eingesetzt wissen: Der Philosoph als „Funktionär“ der Menschheit muss wieder der universalen Vernunft Geltung verschaffen, die von den positivistisch orientierten Wissenschaften vergessen wurde. – Inzwischen wird man wohl eher der Kultur insgesamt – also dem Zusammenhang von Wissenschaft, Religion, Recht, Moral, Kunst – diese Aufgabe übergeben, wobei man sich z.B. auf Friedrich Schleiermacher und Ernst Cassirer stützen könnte.

48 Ebd., S. 51 f.

ÜBER SCHEIN UND WIRKLICHKEIT, EPHEMERES UND BEDEUTSAMES. ZUR AKTUALITÄT ALTER UNTERSCHIEDUNGEN IM LICHT NEUER FRAGEN

Karl Acham

University of Graz

karl.acham@uni-graz.at

Orbis Idearum, Vol. 1, Issue 1 (2013), pp. 29–45

Since the age of the ancient Greek philosophers, the distinction between reality and appearance, like the concepts of essence and attribute, has had a profound and enduring impact on occidental thought. Some philosophers drew on the analogy of the interface between the ideality of geometrical figures and their empirical manifestation to demonstrate the different ontological, epistemological and ethical status of the 'ideal', 'real' and 'phenomenal' domains. Proceeding from those theoretical premises predominant in the Western intellectual tradition, the following paper critically examines a set of highly significant but contested themes, including particular forms of reductionism, the epistemological ranking of cognition and experience, the graded authenticity of fact and fiction, and the assumed primacy of the economy over politics.

1. DAS WIRKLICHE ALS WIRKMÄCHTIGES: EINWIRKUNGEN UND AUSWIRKUNGEN

Wir haben es in der Erkenntnistheorie mit zwei Wirklichkeiten zu tun: mit einer empirischen und mit einer ideellen. Die empirische Wirklichkeit umfasst das Kontingente und Zufällige, die ideelle Wirklichkeit das Notwendige und Wesentliche, die empirische Wirklichkeit betrifft das Besondere, die ideelle das Allgemeine als das allen Besonderungen Gemeinsame. Ausgehend von Gegenständen der Mathematik und Geometrie wie Dreiecken und Kreisen unterschied man bereits früh die rational-apriorische Erkenntnis idealer Entitäten von der empirisch-aposteriorischen Erkenntnis kontingenter Phänomene. Den Ideen wurde dabei eine höheregnoseologische Dignität und ihren Inhalten ein höherer Wirklichkeitscharakter zugeschrieben als den empirischen Gegenständen und den an ihnen gewonnenen Erfahrungen.

Nach Parmenides, einem der ganz frühen griechischen Denker, ist das wahrhaft Seiende, Wirkliche dasjenige, das keine Ursache hat, immer war und immer sein wird und zudem vollkommen ist. Als uneigentlich und als illusionärer Schein galten ihm alles Bewegte und der Wandel, als das Eigentliche aber das Unveränder-

liche und Dauernde. Zeitlichkeit stand so gegen Substantialität.¹ Eine offene Frage blieb es allerdings für lange Zeit, was dieses Substantielle sei. Den einen war es das Reich der Ideen und idealen Formgestalten, den anderen die bei allem Wandel beständige Wiederkehr des Gleichen, ganz im Sinne des stationär-rekurrenten Systems der Gestirne. Seit der „Scienza nuova“ des frühen 17. Jahrhunderts, aber mit besonderer Intensität seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts führten die Forschungen der Biologie und der Astronomie zu einer neuen Sicht der Dinge. Die Auffassung von den unveränderlichen Formen aller Lebewesen wich seit Buffon der – letztlich von Darwin formulierten – Lehre vom Ursprung und vom Wandel der verschiedenen biologischen Arten, und wie die Dinge auf Erden so galten seit Laplace und Kant auch jene des Himmels nach und nach als von Prinzipien der Evolution bestimmt.

Die Suche nach dem Dauernden im Wandel führte fortan zur Ermittlung von Theorien, welche die Bildungs- und die Wirkungsgesetze der Dinge umfassten, und sie erfolgte unter Bezugnahme sowohl auf die Bedingungen und Umstände, unter denen ein gegenwärtiger Zustand oder ein gegenwärtiges Ereignis zustande kam, als auch auf das, was durch diesen Sachverhalt – den Zustand oder das Ereignis – bewirkt wird. Die Betrachtung dieses Sachverhalts erfolgte dabei unter bestimmten Perspektivierungen: das eine Mal akzentuierte man als das „Wirkliche“ an ihm das, woher er stammt und woraus er besteht, also Einwirkungen, das andere Mal das, was er bewirkt, also *Auswirkungen*. (Wie man daraus ersieht, ist das „Wirkliche“ im Deutschen etymologisch eng mit dem Verbum „wirken“ verbunden.)

Das Wirkliche erlangt in beiden erwähnten Fällen den Status von etwas „Wesentlichem“ dadurch, dass ihm kausale oder funktionale Bedeutung zugeschrieben wird. Zustände und Ereignisse, denen diese Eigenschaft nicht zukommt, gelten als ephemere, flüchtig oder nur von marginaler Bedeutung. Hier stellt sich allerdings eine den ontologischen Status des in Betracht stehenden Sachverhalts betreffende Frage. Nehmen wir nun an, dieser Sachverhalt sei ein Mensch. Ist dieser Mensch in seiner „Wirklichkeit“ dadurch hinreichend erfasst, dass man das eine Mal zeigt, welche Faktoren auf ihn einwirkten, wodurch er also in seinem Was (etwa in seiner Berufsposition und seiner sozialen Rolle) und seinem Wie (etwa in seiner Tugendhaftigkeit oder Sorglosigkeit) „bewirkt“ wurde, dass man das andere Mal aber ausführt, was er – bewusst oder unbewusst – bewirkte? Ist denn damit nicht die Gefahr verbunden, dass gerade seine Persönlichkeit, sein „wirklicher“ Charakter, genetisch und effektorisch missverstanden oder überhaupt nicht gesehen wird? Ist er in seinem Wesen nur als das Produkt seiner Ursachen und Wirkungen zu begreifen, aber als nichts darüber hinaus?

1 Siehe dazu N. Hartmann: „Zeitlichkeit und Substantialität“. In: *Blätter für deutsche Philosophie* 12, 1938–39, S. 1–38.

2. GENETISCHER UND FUNKTIONALISTISCHER REDUKTIONISMUS

Mit dem Hinweis auf die kausale Verursachung eines Sachverhalts, also auf jene Faktoren, welche auf ihn eingewirkt haben, und mit dem Hinweis auf dessen funktionale Bedeutung, also seine kausalen Wirkungen, ist eine bestimmte Wirklichkeitsbehauptung verbunden. Das durch diese Perspektivierung sichtbar Gemachte verstellt unter Umständen Wesentliches an dem Sachverhalt. Wohl gilt für jede Perspektivierung der Satz: „Omnis determinatio negatio est“, – aber manche Negationen sind heuristisch fruchtbar, andere aber Desinformationen.

Wirklichkeitsfestlegungen dieser Art bilden die Grundlage für zwei Formen der Relativierung oder „Hinwegerkklärung“ des Eigenwertes von Sachverhalten. So werden beispielsweise Vorgänge und Inhalte unseres Denkens, Fühlens und Wollens entweder kausal bloß als Derivate von Sachverhalten anderer Art oder aber bloß in ihrem funktionalen Wert als Mittel zur Bewirkung von bestimmten Zuständen, Ereignissen und Prozessen aufgefasst. Eine solche Einstellung sieht das Denken und Erleben des Menschen nicht mehr unbefangen als etwas „Wirkliches“ an, sondern fasst dieses als ein entweder abgeleitetes oder instrumentelles Phänomen von nachrangiger Bedeutung auf. Mit Theorien, welche das Wesen des ursprünglich in Betracht gezogenen Phänomens auf dessen Genese oder Funktion zurückführen, arbeiten unter anderem auch Darwin, Freud, Marx und Durkheim. Sie begreifen das Denken, Fühlen und Wollen vor allem als Wirkung von biologischen, psychischen, ökonomischen und sozialen Ursachen, die zumeist außerhalb des bewussten Erlebens zu liegen kommen, aber auch in seiner biologischen, psychischen, ökonomischen und sozialen Funktion. Darwin bezieht den Sinn unseres Verhaltens, einschließlich unseres Denkens, auf seine Funktion für das biologische Überleben, Freud auf seine Funktion für die Befriedigung libidinöser Bedürfnisse, Marx erklärt unser Erleben und Denken aus der Klassenlage und dem jeweiligen Klassenbewusstsein und bezieht auch den Sinn unseres Handelns auf unsere Rolle im Klassenkampf, während Durkheim und die von ihm inspirierte französische Wissenssoziologie die Ideenwelten, einschließlich ihrer Logiken, aus dem Kollektivbewusstsein der jeweiligen Gesellschaft ableiten. „Diese Relationierung“, so stellt Niklas Luhmann im Hinblick darauf fest, „bringt an den Tag, daß das Erlebte auch anders möglich ist. Ein anderes Leben würde sich in anderen Symbolen ausdrücken, seine unbefriedigten Triebe in anderen Vorstellungen sublimieren. Andere biologische Umwelten würden zu anderen Lebensordnungen führen, andere Produktionsverhältnisse zu anderen Ideologien.“²

Es sollen hier die berühmten Erklärungsversuche, von denen soeben die Rede war, natürlich nicht als desinformierende Aktivitäten denunziert, sondern auf ihre

2 N. Luhmann: „Wahrheit und Ideologie. Vorschläge zur Wiederaufnahme der Diskussion“. In: *Der Staat* 1, 1962; wieder abgedruckt in: *Ideologie – Wissenschaft – Gesellschaft. Neuere Beiträge zur Diskussion*, hg. von H.-J. Lieber, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, S. 38 f.

anthropologische Bedeutsamkeit hin betrachtet werden. Und dabei zeigt sich: Wenn alles Erleben auch anders möglich ist, ist seine Dignität nur eine von den dafür konstitutiven Umständen und Bedingungen entlehnte. Als wahrhaft „wirklich“ gelten daher die Erlebnisinhalte vielen nicht mehr, und der behauptete ontologische Primat der Genese bzw. der Funktion verstellt nicht selten den Weg zu einer sorgfältigen phänomenologischen Analyse eines Sachverhalts. Aber weder dessen Ursachen, noch dessen Funktionen sind mit diesem identisch. Und so gewinnt in Anbetracht möglicher genetischer oder effektorischer Fehlschlüsse – wenn auch anders als in der antiken Astronomie – die „Rettung der Phänomene“ wieder neue Aktualität.³

Was besagt nämlich die Bestimmung des Menschen durch biologische, psychologische, ökonomische und soziale Merkmale? Diese Merkmale präsentieren nach Ansicht bestimmter weltanschaulicher Parteigänger der vorhin genannten Autoren nicht lediglich *eine* Seite am Menschen, sondern die für ihn wesentliche. Die zunächst unbestimmte und – wie uns Geschichte und Ethnologie zeigen – vielgestaltige *Erscheinung* des Menschen werde durch jene Bestimmungen in ihrem Wesen, in ihrer *eigentlichen Realität* erfassbar. Hier begegnet uns wieder der alte, schon einleitend erwähnte Gegensatz von ideeller und empirischer Realität. Denn was für die doktrinären Anhänger von Darwin, Freud, Marx oder Durkheim als Essenz des Menschen erscheint, verstößt aus der Sicht des um die Erfassung der empirischen Realität des Menschen bemühten Anthropologen, aber auch des ihn in seiner Mehrseitigkeit darstellenden Künstlers gegen das Prinzip des methodischen Pluralismus. Beide sehen die verschiedenen essentialistischen Auslegungen des Menschen als zwar wertvolle, aber doch nur einseitige Repräsentationen des Menschen an. Der Mensch in seiner unverstellten Phänomenalität werde uns erst gegenwärtig, wenn wir die auf ihn als Gattungswesen bezogenen einseitigen Generalisierungen anreichern um das, was seine konkrete Individualität ausmacht: um die Darstellung von Schicksal, Zufall und Charakter.

3. ZUR AUSZEICHNUNG ONTOLOGISCHER GELTUNGSANSPRÜCHE

Bestimmte ontologische Geltungsansprüche erinnern an das soeben Ausgeführte, da sie – ähnlich den genetisch-kausalen und funktionalen Deutungen – mit der Auszeichnung bestimmter Elemente der Wirklichkeit verbunden sind. Exemplarisch sei hier auf John Locke und Voltaire hingewiesen, durch die das Spätere und Differenziertere in der Moral und der gesellschaftlichen Organisation, gleich wie

3 Zum genetischen Fehlschluss siehe N. R. Hanson: „The Genetic Fallacy Revisited“. In: *American Philosophical Quarterly* 4, 1967–2, S. 101–113.

in der Geschichte unseres Wissens, den höheren Wert zugeschrieben erhält, weil es den im menschlichen Wesen angelegten Möglichkeiten näher komme als alles Vorhergehende. Im Unterschied dazu verstand beispielsweise Jean-Jacques Rousseau die Spätformen der Vergesellschaftung, aber auch die von Moral und Kunst nur als Ausdrucksformen der Entfremdung vom ursprünglichen Wesen des Menschen, dessen existentielle Authentizität und „Wirklichkeit“ durch sie daher auch nicht zum Ausdruck gebracht werde.⁴ – Aus der Vielzahl von damit verwandten Prioritätsbestimmungen werden im folgenden nur zwei exemplarisch in Betracht gezogen.

1. *Normative und faktische Geltung.* Hier steht es zunächst dafür, sich auf die in der Ethik und der Philosophie der Politik ungemein wirkungsmächtige Tradition eines Denkens zu besinnen, das in der Ideenlehre des Platonismus seinen bedeutendsten Ausdruck fand. Platon ist dabei von mathematisch-geometrischen Sachverhalten ausgegangen. Wie man weiß, bedarf es keines durch Zeichnen und Zählen erbrachten Nachweises, dass die Summe der Winkel eines Dreiecks auf einer als plan gedachten Fläche 180° beträgt. Die realen Zeichnungen in darstellender Geometrie nähern sich wohl einem bestimmten approximativen Wert der „Idee“ des Dreiecks an, diese kann aber in der empirischen Realität nicht „Wirklichkeit“ werden. Daher drehte Platon den Begriff „Wirklichkeit“ um und erklärte das für einen Irrtum, was landläufig für wirklich gehalten wurde; das Verhältnis von „Sein“ und „Schein“ veränderte sich auf diese Weise grundlegend. Von nun an galt: Je mehr „Idee“, umso mehr „Sein“, und je näher man der „Idee“ komme, umso näher der „Wahrheit“. Friedrich Nietzsche bezeichnete dies als die „größte Umtaufung“, da Platon im Grunde „den Schein, als Artist, der er war, dem Sein vorgezogen“ und jenem die Attribute „Sein“, „Gutheit“, „Wahrheit“, kurz: alles beigelegt habe, dem man Wert beimisst.⁵

Platons metaphysischer Dualismus war auch bestimmend für die Zweiteilung, welche die politische Philosophie der Neuzeit charakterisiert: für die Unterscheidung von normativer und faktischer Geltung, idealem und faktischem Konsens. Als einer der ersten großen Kritiker der Staatslehre von Thomas Hobbes hat Jean-Jacques Rousseau versucht, den politischen Nominalismus des faktischen Wollens und des faktischen Konsenses mit dem Idealismus eines „wahren“ Wollens und des vernünftigen Konsenses zu versöhnen. Der Begriff der *volonté de tous* steht dabei für den faktischen Konsens, der Begriff der *volonté générale* für den vernünft-

4 Schon zuvor ging es in der berühmten „Querelle des Anciens et des Modernes“ an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert um die Frage, inwiefern die Antike noch das Vorbild für die zeitgenössische Literatur und Kunst sein könne, oder ob sich nicht vielmehr auch in der Kunst ein stetiger Fortschritt nachweisen lasse, der nach Ansicht einiger in der Architektur des Klassizismus einen neuen Höhepunkt erreicht habe.

5 Siehe F. Nietzsche: *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*. In: *Werke in drei Bänden*, hg. von K. Schlechta, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963, Bd. 3, S. 880.

tigen, auf der Basis zwangsfreier und leidenschaftsloser Vernunft gebildeten Konsens. Auch hier wird der empirische Befund des Willens aller als Schein, und nur in bestimmten Fällen als adäquate Repräsentation des allgemeinen Willens aufgefasst, dieser jedoch als das (ideale) Sein des politischen Geschehens. Die *volonté de tous* kann nach Auffassung von Rousseau irren, und daher sei es nötig, die *volonté générale* als Resultat eines faktischen Konsenses tugendhafter Bürger, welchen es bei ihren Voten um das Allgemeine geht, herzustellen. Was Rousseau meint ist – mit den Worten von Robert Spaemann – folgendes: „[D]ie *volonté de tous*, der faktische Konsens der meisten, ist die einzige Repräsentation der *volonté générale*, des vernünftigen Konsenses. Aber sie repräsentiert ihn nicht notwendig und nicht immer; und wenn sie ihn nicht repräsentiert, dann bleibt die *volonté générale* stumm. Mit anderen Worten: das Schlechte bleibt immer schlecht, auch wenn alle es wollen; aber das Gute ist nicht das Gute, solange es nicht von allen gewollt wird.“⁶

In diesem Denken wird vorausgesetzt, dass das Gute wahrheitsfähig ist und dass jede subjektive oder schichtspezifische Deutung des Allgemeinwohls genauso wie die mit der Anerkennung des politisch-weltanschaulichen Pluralismus notwendig verbundene Mehrparteiendemokratie der irrenden *volonté de tous* zuzurechnen sei. Bei Rousseau – wie schon lange zuvor bei Platon, wie aber auch bei Marx später – erscheinen die um das wahrhaft „Wirkliche“ und „Vernünftige“ in der Politik Bescheidwissenden als die zur Herrschaft Berufenen. Und wie es bei Platon nur *einen* Winkelsommensatz für die unterschiedlichen Dreiecke gibt, so bei Rousseau und seinen Nachfolgern, zu denen auch einige heutige Anwälte der Idee des vernünftigen Konsenses zählen, letztlich nur *eine* wahre Idee des Gemeinwohls. Der Kommunikationsprozess, welcher den Willen aller in den allgemeinen Willen transformiert, erscheint dabei als solcher der Wahrheit äußerlich. Er hat allein den Sinn, das immer schon prinzipiell Wissbare als etwas, das den Suchenden und Irrenden (noch) mehr oder weniger verborgen ist, an den Tag zu bringen.

Rousseau erscheint damit zunächst als Vertreter einer idealistischen Staatstheorie, welche die Legitimation von Herrschaft auf ein an und für sich Wahres gründet, dessen Erkenntnis dazu befugt, den vernünftigen Konsens aller zu antizipieren; als solcher steht er im Gegensatz zu empiristischen Gesellschaftstheoretikern wie Machiavelli und Hobbes, denen zufolge die Legitimation von Herrschaft als Autorität der Herrschenden oder als realer Konsens der meisten (wenn schon nicht aller) ihnen zum Schutz Anbefohlenen zu verstehen ist. Doch letztlich setzt Rousseau an die Stelle der Idee einer unstrittig gerechten Herrschaft die Idee eines herrschaftsfreien Konsenses, dessen Inhalt nichts anderes ist als die Freiheit. Bei ihr handelt es sich um die Grundbedingung der Ermöglichung dieses Konsenses selbst, der nach Spaemann „das Resultat eines durch keinerlei privilegierte Position ver-

6 R. Spaemann: „Die Utopie der Herrschaftsfreiheit“. In: *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*. Stuttgart: Klett 1977, S. 114.

zerrten, zeitlich und personell unlimitierten Diskurses“ ist. „Erst eine nach diesem Modell organisierte Gesamtgesellschaft könnte Legitimität beanspruchen. Aber da in ihr keine Asymmetrie in der Verteilung normativer Macht mehr stattfindet, bedürfte sie gar keiner Legitimation.“⁷

Die Idee des herrschaftsfreien – und eben deshalb wahren und vernünftigen – Konsenses hat in der gegenwärtigen Diskussion der politischen Philosophie als Leitidee durch Jürgen Habermas Aktualität gewonnen. Viele würden wohl auch dessen Idee einer herrschaftsfreien Gesellschaft als dem wahrhaft „Wirklichen“ ihre Zustimmung geben angesichts einer Herrschaftsabhängigkeit, die für sie nur den falschen „Schein“ des Politischen verkörpert. Doch eine Reihe von altbekannten Fragen ist nach wie vor ungelöst: Wer ist warum autorisiert zu bestimmen, was „Herrschaft“ bedeutet, und worin „Freiheit“ besteht? Von welcher Art ist jener „herrschaftsfreie Diskurs“, der die „wirklichen“ und wahren Nominal-, oder besser, Idealdefinitionen von den „nur“ empirischen und kontingenten Realdefinitionen jener beiden Begriffe zu unterscheiden erlaubt? Wird in ihm nicht etwa eine Verzichtleistung auf eigene Wertesetzung vorausgesetzt, da der Wert der Handlungen letztlich ja schon bestimmt ist, gleich wie die Sprechakte im herrschaftsfreien Diskurs selbst, durch welchen jener Wert erst freigelegt werden soll? Wie ist es dann aber um die Freiheit jedes einzelnen dieser Wertung Unterworfenen wirklich bestellt?

2. *Irrige Festlegungen.* Eine andere Art der normativen Festlegung von Wirklichkeits- oder ontologischen Geltungsansprüchen ist durch die Akzentuierung bzw. Vernachlässigung bestimmter Elemente in einem Argumentationsgang charakterisiert. Der Schein des sprachlichen Ausdrucks verführt die Interpreten zu falschen Annahmen, welche in einer eigentümlichen Verschiebung der Aufmerksamkeitsrichtung ihren Grund haben; sie können bis zu einer der auktorialen Intention entgegengesetzten Fixierung auf das in einem Argumentationsgang angeblich Wesentliche führen. Zu erinnern wäre hier an den berühmten siebenten und letzten Abschnitt in Wittgensteins *Tractatus*, der nur aus dem einen und vielzitierten Satz besteht: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“ Häufig legte man ihn so aus, als sei es Wittgenstein allein um Klarheit gegangen, und als wäre das sprachlich nicht klar Formulierbare irrelevant. Wittgenstein geht es jedoch überhaupt nicht darum, allein das Sagbare als wichtig anzusehen. So hat dieser Satz eine sowohl transzendente als auch moralphilosophische Bedeutung. Das eine Mal besagt er nämlich, dass das, was Sprechen oder Denken ermöglicht, nicht dessen Gegenstand sein kann; damit verweist Wittgenstein auf die Grenzen der philosophischen Rede, ähnlich wie dies etwa Hugo von Hofmannsthal in seinem *Chandos Brief* im Hinblick auf die Grenzen der dichterischen Ausdrucksmöglichkeiten auch tat. Darüber hinaus hat Wittgenstein aber

7 Ebd., S. 116.

die Bedeutsamkeit der Moral im Blick, die sich nicht mit den Mitteln der logisch-empirischen Sprache ausdrücken lasse – das wahrhaft Bedeutende ist nach ihm nicht sagbar. So schrieb er im Oktober 1919 an Ludwig von Ficker, dass der Sinn des *Tractatus* ein ethischer und dieser als zweiteiliges Werk anzusehen sei, dessen ethischer Teil nicht geschrieben worden ist. Denn das Geschriebene – nicht aber die Ethik! – würde nur Unsinn, weil letztlich belanglos sein. Zur Ethik schreibt er daher im *Tractatus* (6,42): „Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken.“

Auf eine ähnliche Wertverschiebung trifft man bei einer ganzen Reihe von Kritikern jener Gegenüberstellung von Recht und Moral, wie sie für Rechtspositivisten in der Nachfolge von Georg Jellinek charakteristisch ist. Ihnen selber, so sagen jene Kritiker von sich, gelte die Moral als das Wesentliche in der Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen, den Rechtspositivisten dagegen die Gegebenheit des jeweiligen gesetzten Rechts. So wird bis heute ohne Unterlass gegen den Rechtspositivismus von Hans Kelsen und Herbert L. A. Hart geltend gemacht, dass deren „Trennungsthese“ nicht nur zur begrifflichen Trennung von Recht und Moral geführt habe, sondern auch zur Ent- oder zumindest Amoralisierung des Rechts. Aber gerade dies ist von den Kritisierten nicht intendiert. Zwar können nach Ansicht der beiden genannten Rechtspositivisten die scheußlichsten Normen zum Gegenstand geltenden Rechts werden, es ist jedoch abwegig, ihnen unterstellen zu wollen, ihr Begriff der „Rechtsgeltung“ impliziere notwendig die Anwendung bzw. Befolgung solcher Regeln. Ihrem Verständnis des Rechtspositivismus zufolge gehe es vielmehr darum, durch die Trennung von Recht und Moral dem praktizierenden Juristen eine Rückzugslinie zu eröffnen, die dann nicht mehr besteht, wenn eine Koinzidenz zwischen dem faktisch geltenden Recht und der als richtig angesehenen Moral behauptet wird. „Recht ist nicht Moral; lass es nicht die Moral verdrängen!“⁸ lautet daher die Devise bei Hart, die für den Fall einer gravierenden Kollision gerade den Vorrang der Moral fordert. Daher ist es absurd, den Positivisten generell, wie dies immer wieder geschieht, eine Vergötzung der Faktizität des Rechts vorzuwerfen.

4. ERLEBEN UND ERKENNEN UND DAS PROBLEM DER ADÄQUATEN METHODOLOGIE

Die Emphase, die auf dem Ausdruck „Wirklichkeit“ liegt, führte in der Geschichte des philosophischen Denkens der Neuzeit zur Auszeichnung von Phänomenen primärer gegenüber solchen von sekundärer Ordnung oder Qualität. So wurde eine Zeit lang nur solchen Beschreibungen und Erklärungen kognitiver Wert zu-

⁸ H. L. A. Hart: *Recht und Moral*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971, S. 42 f.

gesprochen, die im Sinne des *mos geometricus*, des geometrischen Denkstils, formuliert sind. Derartiges geschah bekanntlich unter dem Einfluss der „Scienza nuova“ des 17. Jahrhunderts, als man versuchte, die phänomenale Welt auf die „primären Qualitäten“ der physikalischen Welt zurückzuführen und die subjektive Wahrnehmung in den Eigenschaften des wahrgenommenen Objekts zu fundieren. Nun erschien es so, als seien die Tatsachen des Gefühls, der Stimmungen, des Wollens nur etwas in dem Sinne Subjektives, dass darüber nichts intersubjektiv Verbindliches ausgesagt werden kann.

Dagegen bezog bereits Pascal Stellung. Nach ihm besteht bekanntlich im Denken alle Würde des Menschen, wie er in den *Pensées* ausführt. Denn dessen Pflicht sei es, richtig zu denken.⁹ Das Denken umfasse allerdings nicht allein den Bereich des Verstandes, sondern auch die Vernunft, die durch Gefühl und Willen mitbestimmt sei. Und so spricht Pascal bekanntlich von einer „Logik des Herzens“, einer „*logique du cœur*“, und findet, das Herz habe Gründe, die der Verstand nicht kennt,¹⁰ der ein auf das Erkennen von logischen Grund-Folge- und empirischen Ursache-Wirkungs-Beziehungen bezogenes Seelenvermögen sei. Auch heute akzeptieren wir, dass die psychologischen Gründe und Motive auf einer anderen Ebene liegen als die physikalischen Ursachen, und daher ist Pascal, wie Kant auch, ein Gewährsmann für die Kritik an Verkürzungen der Vernunft. Er, der große Mathematiker und Physiker, weist uns darauf hin, dass die Wissenschaft sich nicht auf *Science*, also auf Naturwissenschaft, Technik und Medizin, verkürzen lässt, sondern dass auch die bildende und darstellende Kunst, die Musik und die Literatur – gleich wie Moral, Politik und Jurisprudenz – eine spezifische Rationalität aufweisen, weswegen ihrer Erforschung, den Geisteswissenschaften, auch ein spezifischer Wissenschaftsstatus zukommt. Das, was als „wirkliche“ und „bedeutsame“ Erkenntnis gelten kann, bemisst sich also an den Erfordernissen der Sache, nicht aber einer wie immer gearteten methodischen Vorentscheidung. Von Pascal führt eine Ideenlinie über Vico und Herder zu Dilthey und Gadamer.

Die Vertreter der Geisteswissenschaften sehen ihre Aufgabe in der Regel nicht in der Entdeckung von allgemeinen Theorien und Gesetzen, sondern in der – durchaus unter Zuhilfenahme nomologischer Hypothesen erfolgenden – Erforschung des Besonderen. Sie, aber auch die im Bereich der historischen Sozialwissenschaften Tätigen, verstehen ihre Disziplinen als „Wirklichkeits-“, und nicht als „Gesetzeswissenschaften“.¹¹ Aber selbstverständlich gibt es Generalisierungen auch

9 Siehe B. Pascal: *Pascal's Gedanken über die Religion und einige andere Gegenstände*. Berlin: Besser 1840, I. Teil, 4. Abschnitt, Absatz 6.

10 Siehe ebd., II. Teil, 17. Abschnitt, Absatz 5.

11 Diese Bezeichnungen gehen auf Wilhelm Dilthey zurück und finden sich in den methodologischen Schriften von Simmel, Windelband, Troeltsch, Rickert und Weber. – Zum Allgemeinen bei Rickert und Weber siehe E. Massimilla: *Max Weber zwischen Heinrich Rickert und Johannes von Kries. Drei Studien*. Aus dem Italienischen von C. Voermanek, Köln / Weimar / Wien: Böhlau 2012, S. 21–104.

in den Geisteswissenschaften, nur ist es nicht deren vorrangiges Ziel, solche zu finden. Doch jede Deutung oder Erklärung erweist eine Bezugnahme auf allgemeine Begriffe oder Gesetzmäßigkeiten als unerlässlich.¹² So ist ja auch in der Forschung der methodologische Holismus in bestimmten Zusammenhängen so unverzichtbar wie der methodologische Individualismus in anderen. Gleich falsch wie ein methodologischer wäre ein ontologischer Monismus, der a priori das Systemganze – etwa makrophysikalische oder makrosoziologische Sachverhalte – als das Wirkliche und dessen Teile – zum Beispiel mikrophysikalische oder mikrosoziale Komponenten solcher Ganzheiten – als Schein ansähe; aber ebenso falsch wäre einer, der das Gegenteil behauptete.

Natürlich gibt es Situationen, in denen aus einsichtigen Gründen der komplexen Einheit eines Ganzen ein höherer ontologischer Status zugeschrieben wird als den dieses Ganze konstituierenden Teilen. Diese „Wirklichkeit“ zu erschließen erscheint beispielsweise als Ziel historischer Synthesebildungen, in denen es um die Rekonstruktion der Bilder von Zuständen, Ereignissen und Prozessen der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt aus unterschiedlichen Blickwinkeln geht. Die Situation ist der in einem buddhistischen Gleichnis ähnlich, das seinen Anfang bei einer Frage nimmt, die seine Schüler an Buddha richten: „Meister, was ist die Welt?“ Darauf erzählte der Erleuchtete folgende Geschichte:¹³ Der König von Shravasti hieß einmal zehn Blindgeborene sich um einen Elefanten herum zu stellen. Sie sollten durch Tasten erkunden, wie der Elefant beschaffen sei. Der eine sagte: Ein Elefant ist glatt und spitz – er hatte den Zahn des Elefanten gefühlt; der andere sagte: Ein Elefant ist rau und haarig – er hatte das Ende des Schwanzes betastet; wieder ein anderer sagte: Ein Elefant ist rund und länglich – es war dies der Tastbefund, der sich auf das Bein bezog. Jeder antwortete nach sorgfältiger Prüfung und nach bestem Wissen, jeder hatte Recht in Bezug auf das, was er unmittelbar vor sich hatte, aber von dem Ganzen, für das der Ausdruck „Elefant“ steht, hatte keiner eine Ahnung.

Die Situation des Historikers ist der des Blindgeborenen nicht unähnlich, denn auch sein Wissen ist Stückwerk. Und doch ist das Gleichnis nur von begrenzter Aussagekraft. Denn die Geschichte existiert nicht als ein fertiges Objekt, ist also nicht in dem Sinne „wirklich“, wie dies für den Elefanten in der Fabel gilt. Viel-

12 Neben der *partikularisierenden Rekonstruktion* der holistischen Methode, die von Ganzheiten (Zuständen, Ereignissen oder Prozessen als Systemen) ausgeht und die Funktion ihrer Struktur für die Eigenschaften der Teile (Systemkomponenten) ermittelt, gibt es die *generalisierende Rekonstruktion* der individualistischen Methode. Diese setzt bei den Teilen an, wobei es das eine Mal um das Aufsuchen eines Allgemeinen als des ihnen Gemeinsamen geht, das andere Mal um das Erschließen derjenigen Struktur, welche es gestattet, aus den Teilen eine Ganzheit (ein System) zu formen, die mit ihnen – möglichst ohne Rest – kompatibel ist.

13 Siehe H. von Glasenapp: *Die fünf großen Religionen*, 2 Bde., Düsseldorf / Köln: Diederichs 1952, Bd. 1, S. 505–507.

mehr schafft sich der Historiker unter Benutzung von Daten und den aus ihnen gewonnenen Fakten eine Vorstellung davon, was als Erfragtes den Inhalt seiner Antwort auf die ihm gestellte Frage bilden kann. Die Formulierung der Frage und die Exposition des Problems ist eine Konstruktion oder auch eine Konvention, die er mit Fachkollegen teilt. Mit dieser ist das, was man „Theorie“ nennt, eng verbunden, und das heißt vor allem: die Sichtfelddimensionierung, die Wahl der Darstellungsmittel, die Hypothesenbildung. Ohne diesen Primat der Theorie kommt keine historische Forschung aus. Aber eine Sache der Willkür und der Beliebigkeit ist das Geschäft des historisch Forschenden deshalb noch nicht. Durch Anwendung der Theorie wird, wie Reinhart Koselleck bemerkte, „der Forschung kein Freibrief erteilt. Denn die Quellenkritik behält ihre unverrückbare Funktion. [...] Streng genommen kann uns eine Quelle nie sagen, was wir sagen sollen. Wohl aber hindert sie uns, Aussagen zu machen, die wir aufgrund der Quellen nicht machen dürfen. Die Quellen haben ein Vetorecht.“¹⁴

Diese Quellen sind gewissermaßen die Knotenpunkte des Theorie-Netzes, welches der Historiker im Ozean der Geschichte auslegt. Und die Fische sind die eine „Wirklichkeit“, um die es geht, die Netze aber die andere „Wirklichkeit“, ohne die beim Fischen nichts geht; jene wird noch zu fassen gesucht, diese aber ist schon vorhanden und als bewährt vertraut.¹⁵

5. ERLEBEN UND ERKENNEN IN IHRER BEZIEHUNG ZUM FAKTISCHEN UND FIKTIONALEN

Was unser sogenanntes Weltbild angeht, so ist dieses voller Mutmaßungen über die natürliche und die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit. Fiktionen, Als-ob-Annahmen (im Sinne von Hans Vaihinger¹⁶) beherrschen also nicht nur die schöne Literatur, sondern auch Philosophie und Wissenschaft. In der Philosophie spannt sich etwa der Bogen von den Utopie-Konzeptionen der Staatsphilosophie (Thomas Morus, Francis Bacon, Tommaso Campanella etc.) bis zur Postulaten-Lehre Immanuel Kants; Freiheit, Gott und Unsterblichkeit galten diesem bekannt-

14 R. Koselleck: „Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt“. In: *Objektivität und Parteilichkeit*, hg. von ders. / W. J. Mommsen / J. Rüsen, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1977, S. 45.

15 Es ist allein eine Sache der Erkenntnispragmatik, ob man das Fundament der Rekonstruktion (das Begründende) oder aber das auf seiner Grundlage Erschlossene (das Begründete) als Wirklichkeit höherer Ordnung begreift. Maßgeblich dafür ist in der Regel der Umstand, was man bereits weiß und wonach man noch sucht.

16 Siehe H. Vaihinger: *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*. Berlin: Reuther & Reichard 1911; ^{9/10}1927.

lich als für unsere Moral unverzichtbare Als-ob-Annahmen. Auch in der Wissenschaft ist ihre Wirksamkeit nicht zu übersehen.

Reinhart Koselleck hat sich, wie unter anderem auch Franz K. Stanzel,¹⁷ die Frage gestellt, in welchem Maße und unter welchen Bedingungen es möglich ist, dass uns historische Fiktionen zu Realitätserfahrungen verhelfen können. Ab wann wird aber die Geschichte als quellengestützte „Kunst, die auf Kenntnissen beruht“ (Golo Mann)¹⁸ zur Fabel, zum bloßen „Schein“? Der uns hier interessierende Aspekt der Frage betrifft vor allem den Realitätsanspruch des authentischen subjektiven Erlebens gegenüber dem des distanzierten, objektiven Erkennens.

Koselleck berichtet in einem 1997 erschienenen Aufsatz¹⁹ über eine Briefsammlung von deutschen Soldaten aus Stalingrad,²⁰ welche nicht mehr heimkehrten, deren Nachrichten aber mit den letzten Postsäcken nach Deutschland verbracht worden sind. Reichspropagandaminister Goebbels hielt diese Post zurück, in der Erwartung, daraus beizeiten eine Auswahl diktieren zu können, die vom Heldentum der in Stalingrad Gefallenen und Vermissten zeugen sollte. Diese vier oder fünf Postsäcke von Briefen, die nie ihre Adressaten erreichten, reichen in ihrer Aussage, wie Koselleck schreibt, „von der absoluten Verzweiflung über sarkastische Kommentare und ironische Bemerkungen hin zu zynischen Bonmots der dort demnächst Sterbenden und weiter über lethargische und zurückhaltende Nachrichten bis zu Zeichen der Demut oder tiefer Frömmigkeit. Verlassenheit und Hilflosigkeit dominieren, und es finden sich nur wenige Bekenntnisse zum NS-System, dessen Durchhalteparolen die offizielle Öffentlichkeit beherrscht hatten.“²¹ Die Wirklichkeit der Schlacht, so zeigen uns diese Briefe, welche ein breit gestreutes Wahrnehmungsspektrum umfassen, ließ eine Sinnstiftung der Ereignisse von Stalingrad aus deutscher Sicht nicht zu.

„Das Ärgerliche an dieser aufregenden Quellensammlung“, so stellt Koselleck fest, „ist nur, daß sie eine Fälschung ist. Es war ein Propagandamann im Dienst von Goebbels gewesen, der zwar Kenntnis von diesen letzten Briefen hatte – aber die, die er veröffentlicht hatte, sind offenbar aus seiner eigenen Feder geflossen.“²² Die geschickt gemachte Fiktion der Briefe reichte hin, um bei den Lesern, bei denen diese Briefsammlung großen Anklang fand, Zustimmung dafür zu finden,

17 Siehe F. K. Stanzel: *Welt als Text. Grundbegriffe der Interpretation*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2011. – Hier auch einschlägige weiterführende Literatur.

18 G. Mann: „Plädoyer für die historische Erzählung“. In: *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, hg. von J. Kocka / T. Nipperdey, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1979, S. 53.

19 Koselleck: „Vom Sinn und Unsinn der Geschichte“. In: *Merkur* 51 (1997). Wieder abgedruckt in: Ders.: *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten*, hg. und mit einem Nachwort von C. Dutt, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010, S. 9–31.

20 *Letzte Briefe aus Stalingrad*. Frankfurt am Main / Heidelberg: Quadriga 1950; Gütersloh: Mohn 1954.

21 Koselleck: *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, S. 9 f.

22 Ebd., S. 10.

dass aus der Sicht der in Stalingrad kämpfenden deutschen Soldaten Stalingrad ein sinnloses Unternehmen war und diese „Sinnlosigkeit“ auch als solche erfahren wurde.

Zunächst ist hier vor allem von Bedeutung, dass mitunter Fiktionales, Illusionäres, Scheinbares die Erlebniswirklichkeit – also die anschauliche, entweder persönlich erlebte oder doch nacherlebte Geschichte – offensichtlich besser zu spiegeln vermag als dies Statistiken können; Begriffe ohne Anschauungen sind nun einmal leer. Sodann fällt auch auf, dass die Bestimmung des Verhältnisses von Schein und Wirklichkeit häufig mit der Zuordnung zum Begriffspaar Erlebnis und Erkenntnis verknüpft ist: das eine Mal ist das Erlebnis das Wirkliche, das andere Mal die Erkenntnis des Ereignisses in seinem Wirkungszusammenhang.

Die Unterscheidung von „Schein“ und „Wirklichkeit“ sagt wohl – hier wie auch in anderen Fällen – mehr über unsere Bedeutsamkeits- oder Interessensgesichtspunkte aus als über einen unabhängig davon bestehenden ontologischen Status des mit dem Begriffspaar Gemeinten. Dies gilt – nicht nur, aber vor allem – für das historische Gedächtnis.²³ So wäre es, um wieder auf Stalingrad zurückzukommen, vermessen, beispielsweise als das „Wesentliche“ dieser Schlacht die „subjektive“ gegenüber der „objektiven“ Seite des Geschehens ausspielen zu wollen, oder, umgekehrt, das Erleben und vor allem das Leiden der in das Kampfgeschehen involvierten Soldaten als zweitrangig gegenüber den Ursachen dieses Geschehens – z. B. der politischen Situation, der militärischen Planung, der Logistik und der Ausrüstung – anzusehen, sowie auch gegenüber der funktionalen Bedeutung von Stalingrad für die weitere Entwicklung des Krieges, ja der internationalen Geschichte. Das, was als „wesentlich“, als das Denken und Handeln wirkungsvoll Bestimmende und in diesem Sinne als das „Wirkliche“ angesehen wird, kann sich sonach entweder auf das Leben und Erleben der Kämpfenden oder aber auf die Kausalität oder die Funktionalität (Finalität) des Geschehens beziehen.

Die Entscheidung darüber, was zählt, trifft somit das Interesse des Historikers: entweder desjenigen, der sich um die Vergegenwärtigung fremder persönlicher Erfahrungen bemüht, oder jenes anderen, dem es um den Nachweis von Wirkungszusammenhängen zu tun ist. Die Feststellung des „Wirklichen“ und „Realen“ (im Sinne des Wesentlichen) – im Unterschied zum „Schein“ und zum „Scheinbaren“ (im Sinne des Unwesentlichen) – ist eine vierstellige Relation, welche in der folgenden Frage ihren Ausdruck findet: *Was wird von wem in Bezug worauf als wirklich angesehen?* Und was, so muss man ergänzend hinzufügen, sind die Kriterien für die Richtigkeit der als Antwort auf diese Frage vorgelegten Ansicht?

23 Statt umfangreicher Hinweise auf das boomende Genre zeitgenössischer Erinnerungsliteratur sei hier nur ein kurzes Zitat aus S. Rushdies *Midnight's Children*. London: Vintage 1995, S. 268 als Beleg angeführt: „Memory has its own special kind. It selects, eliminates, alters, exaggerates, minimizes, glorifies, and vilifies also; but in the end it creates its own reality, its heterogeneous but usually coherent version of events; and no sane human being ever trusts someone else's version more than his own.“

6. ZUM STREIT ÜBER DEN PRIMAT VON POLITIK ODER ÖKONOMIE

Was man an den Bildern von Geschichte und Gesellschaft als „wirklich“ oder aber als ideologischen „Schein“ anzusehen hat, ist seit alters her eine Sache von oft heftigen Kontroversen. Das bezeugt unter anderem der Streit über den Primat von Politik oder Ökonomie, der in jüngster Zeit die latente – und übrigens recht deutsche – Auseinandersetzung „Kultur und Lebenswelt *versus* Zivilisation und Technokratie“ übertönt. Er erweist sich gelegentlich als Ausdruck normativer Festlegungen auf weltanschauliche oder ideologische Positionen, die entweder einem Wunschenken Ausdruck verleihen oder aber dem Bedürfnis nach Verketzerung entspringen; in der Regel gedeihen sie besonders gut fern von jeglicher empirischen Analyse.

Ein treffliches Beispiel für solche Festlegungen bilden die unterschiedlichen Gewichtungen von „Kultur“ und „Zivilisation“. Bezieht sich – im Deutschen – „Kultur“ (im Singular) auf das Wertgeschehen in den Bereichen von Brauch, Sitte, Religion, Kunst, Moral und Politik, so steht der Ausdruck „Zivilisation“ für den Inbegriff von Technik, Wirtschaft, Organisation und Verwaltung. Wie manchen scheint, erfolgt in der Gegenwart eine deutliche Wertverschiebung: von der Kultur hin in Richtung der Zivilisation, insbesondere zu deren ökonomischer Komponente. So würden die jüngsten Entwicklungen der europäischen Finanzkrise auf eindrucksvolle Weise den „Primat des Ökonomischen“ gegenüber der Politik zum Ausdruck bringen. Angesichts dieses Kampfes stellt sich auch die Frage nach dem Verhältnis von Schein und Wirklichkeit in der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt aufs Neue, und das heißt: nach der treibenden Kraft in ihr und den von dieser Kraft abhängigen anderen Faktoren des Geschehens. Besehen wir uns kurz die Sachlage.

Derzeit lassen sich in der Philosophie der Politik und der Sozialphilosophie, aber auch in der sozialwissenschaftlichen und politökonomischen Analyse zwei Positionen ausmachen. Der einen zufolge kommt der Ökonomie eine nicht gebändigte Wirkungsmacht zu, sie sei entfesselt. Nie zuvor in der europäischen Geschichte sei es denkbar gewesen, Ratingagenturen, Finanzanalysten oder irgendwelchen Spitzenbankern die Bewertung demokratischer Prozesse, ja selbst der Prinzipien unserer demokratischen Gemeinwesen zu überlassen. Eine Verankerung der Wirtschaft in der Gesellschaft und die Legitimierung des Ökonomischen durch Volksentscheid seien deshalb, wie etwa Jürgen Habermas meint, unverzichtbar, zumal doch das Volk der Souverän in der Demokratie von heute sei. Nicht zu übersehen sei zudem im Europa von heute, dass angesichts der „Systemimperative des verwilderten Finanzkapitalismus“ und der gerade „zerberstenden“ regionalen „Lebenswelten“ frei kommunizierender Bürger „die fehlende supranationale Handlungsfähigkeit“ der „Schamfleck“ einer europäischen „Währungsgemeinschaft ohne Politische Union“ sei.²⁴

Die andere Fraktion in dieser Auseinandersetzung ist davon überzeugt, dass es nicht genüge, dem „verwilderten Finanzkapital“ die Lebenswelt gegenüberzustellen. Damit indiziere man zwar, wie beispielsweise Ernst-Joachim Mestmäcker gegen Habermas einwendet, den Feind, trage aber weder etwas zu den überfälligen Reformen des Bankwesens in Europa und den USA bei, noch mache man sich ausreichend die Verantwortung der Politik an der ökonomischen Malaise klar.²⁵ Hier nur den Primat der Politik gegenüber der Wirtschaft einzufordern wirkt ja in Anbetracht der Versäumnisse der Politik in der Tat reichlich sonderbar.

Das Misstrauen gegenüber dem Primat der Politik hat vor allem mit der Tatsache zu tun, dass die zeitgenössische politische Elite in vielen Ländern Europas im Bestreben nach Anerkennung (und das heißt: Wiederwahl) von einer geradezu unverantwortlichen Großzügigkeit bestimmt war. So erst kam der Kapitalmarkt ins Spiel und mit ihm eine eigentümliche Symbiose von Wirtschaft und Politik.

Der Ablauf dieser symbiotischen Interaktion von Politik und Ökonomie gestaltete sich folgendermaßen: Die Banken halfen den Politikern, die Wachstumsraten der vergangenen Jahrzehnte und – über eine großzügige Sozialpolitik – auch die Zustimmung der Wähler zu kaufen. So sind eine völlig aus dem Ruder gelaufene Politik des „*deficit spending*“ und die Exzesse an den Finanzmärkten²⁶ nur die beiden Seiten derselben Medaille: Die Schuldenexzesse der Politik wären nicht denkbar ohne die Finanzindustrie, und die Politiker arbeiten – ungeachtet der öffentlichen Einforderung einer autonomen Politik – insgeheim bestens mit den Finanzindustriellen zusammen, ja sie stellen sich sogar schützend vor diese. Und so retten die Politiker die Banken mit jenem Geld, das sie sich zuvor bei ihnen geliehen haben. Das aber entspricht nicht der von linken Sozialphilosophen so gerne kritisierten „Marktwirtschaft“, vielmehr ist dies der blanke Verrat an deren Prinzipien. Der Markt ist nicht entfesselt, sondern er wird durch eine eigentümliche

24 J. Habermas: „Rettet die Würde der Demokratie“. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 5. November 2011, S. 31.

25 E. J. Mestmäcker: „Der Schamfleck ist die Geldverachtung“. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18. November 2011, S. 33.

26 Die Finanzwirtschaft generiert derzeit nicht nur Schamloses, sondern mitunter auch groteske Dinge. So fürchten sich Aktionäre der deutschen Commerzbank zwar vor einem Absturz auf Pennystock-Niveau, Kunden der Bank können jedoch mit zwei neuen Zertifikaten dagegen Gewinne machen, wenn dieser Ernstfall eintritt. Im *Handelsblatt online* vom 25. November 2011 ist in diesem Zusammenhang zu lesen: „Die Commerzbank lädt zur Spekulation auf ihren eigenen Untergang ein. Im riesigen Zertifikate-Sortiment der zweitgrößten deutschen Bank finden sich seit gestern zwei Papiere, mit denen Anleger Gewinne machen, wenn die Commerzbank-Aktie auf Pennystock-Niveau, also unter einen Euro, gefallen ist. Je tiefer das Papier stürzt, desto mehr können Crash-Propheten verdienen. Prozentual gewinnen sie sogar deutlich mehr, als die Aktionäre im Gegenzug verlieren. Dafür sorgt die Hebelwirkung der Optionsscheine mit den Kennnummern CK5NBM und CK5NBS.“ – Siehe R. Drescher: *Commerzbank bietet Wette auf den eigenen Untergang*, URL: <<http://www.handelsblatt.com/finanzen/zertifikate/nachrichten/optionsscheine-commerzbank-bietet-wette-auf-den-eigenen-untergang/5885692.html>>; eingesehen am 4. Dezember 2011.

Allianz von Politik und Finanzindustrie außer Kraft gesetzt. Dies ist der Hintergrund für den in den beiden letzten Jahrzehnten konstatierbaren Bedeutungszuwachs der Finanzwirtschaft gegenüber der sogenannten Realökonomie. „Die öffentliche Aufarbeitung dieser unheilvollen Allianz von Bankern und Politikern, von Schuldenmachern und Kreditverkäufern, wäre“, wie Gabor Steingart vermutet, „eine Debatte, die sich lohnte.“²⁷

Die Ökonomisierung des Politischen ist auch in einer anderen Hinsicht eine Konsequenz der Politik: nämlich in Bezug auf die unterbliebene politische Einigung Europas. Hätten sich nämlich, so meint der Ökonom Bertram Schefold, die Engländer dem Euro-Raum angeschlossen, so wäre „Euroland“ mit der Europäischen Union im wesentlichen identisch gewesen: Schweden, Dänemark und einige noch fehlende Länder wären dem Vorbild Englands bald gefolgt.²⁸ „Gäbe es aber eine Identität von Euroland und EU, würde die jahrzehntelange Bemühung, die europäischen Institutionen in Brüssel zur Staatlichkeit auszubauen, in einen selbsttragenden Prozess der Staatenbildung übergehen. [...] Dadurch legitimiert hätte die Kommission in Brüssel, umgebildet zu einer Regierung, auch die Macht, jene fiskalischen Entscheidungen durchzusetzen, ohne die es so schwer ist, die europäische Wirtschaft zu ordnen, ob es nun um die Banken geht, die Rechte und Pflichten der Mitgliedstaaten bei der Verwaltung ihrer Haushalte oder die Lohn- und Arbeitsmarktpolitik.“²⁹

Wäre also, so lässt sich daraus folgern, die Politik in Europa auf andere Weise tätig geworden, hätte sie wohl den Primat behalten und wäre nicht in jene eigentümliche Abhängigkeit von ökonomischen Folgen des eigenen Handelns geraten. Noch besteht so etwas wie eine relative Autonomie des Politischen, auch wenn der Schein des öfteren trügt und mancher „öffentliche Intellektuelle“ heutzutage wieder einmal, wie früher auch, dem Schein einen apriorischen Wirklichkeitscharakter attestiert: wieder einmal soll gelten, dass alle Politik bloß ein Derivat der Produktionsverhältnisse sei.

Doch was hat nun definitiv den Primat, was ist „wirklicher“: die Politik oder die Wirtschaft? Apriori nichts von beiden! Faktisch aber gilt: manchmal eher die Politik, manchmal eher die Wirtschaft. Es kommt – in diesem Fall, wie auch in anderen Fällen³⁰ – auf die jeweiligen Gegebenheiten, hier: auf die Bedingungen der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt, an. Wie sagte doch schon Wilhelm Busch

27 G. Steingart: „Der Angriff auf die Marktwirtschaft“. In: *Handelsblatt* online, 17. 12. 2011; URL: <<http://www.handelsblatt.com/politik/international/angriff-auf-die-marktwirtschaft/5808584.html>>.

28 Schefold spricht bewusst nicht von Großbritannien – vor allem wegen der andersartigen Einstellung der Schotten zur politischen Einigung Europas. – Siehe Bertram Schefold: „Die Engländer sind schuld“. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25. November 2011, S. 12.

29 Ebd.

30 Der Streit darüber, wem der höhere Realitätsgehalt zukomme: der Kultur oder der Zivilisation, erinnert an die Auseinandersetzungen darüber, was das „Wesentliche“ am Menschen sei, das genetische Erbe oder die soziale Umwelt. Die zeitgenössische Biologie erachtet diese Frage in dieser allgemein

so schön angesichts kategorischer Fragen der erwähnten Art: „Stets äußert sich der Weise leise, / Vorsichtig und bedingungsweise.“ Möge der Weise nur nicht übersehen, dass es die Bedingungen sind, die er gemeinsam mit anderen, wenn nötig auch zum Vorteil der Politik, ändern kann!

gehaltenen Formulierung, vor allem im Lichte der jüngeren Forschungen zur Epigenetik, als ein Scheinproblem. – Zur Erbe-Umwelt-Thematik siehe als kurze Übersicht E. Mayr: *Das ist Biologie. Die Wissenschaft des Lebens*. Aus dem Englischen von J. Wissmann, Heidelberg / Berlin: Spektrum Akademischer Verlag 2000, Kap. 8, und E. O. Wilson: *Die Einheit des Wissens*. Aus dem Amerikanischen von Y. Badal, Berlin: Siedler 1998; Taschenbuchausgabe München: Goldmann 2000, Kap. 7. Als eine nach wie vor außerordentlich anregende Erörterung bestimmter Scheinprobleme in einer politisierten Wissenschaftslandschaft siehe S. Ossowski: „Gesichtspunkte, Thesen, Direktiven. Reflexionen über Typen von Kontroversen“. In: *Die Besonderheiten der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 89–119.

IL FUTURISMO COME FILOSOFIA DEL DIVENIRE

Riccardo Campa

Jagiellonian University in Krakow

riccardo.campa@uj.edu.pl

Orbis Idearum, Vol. 1, Issue 1 (2013), pp. 47–71

In the first half of the 20th century, together with a fruitful experimentation in different artistic fields, the Futurist movement founded by Filippo Tommaso Marinetti has elaborated also an “implicit philosophy”. Futurists had their own theories in matters such as ethics, aesthetics, poetics, politics, epistemology, and even metaphysics. Many art critics and art historians have analyzed these theories. However, virtually no handbook of philosophy includes a chapter on futurist philosophy. One of the reasons could be that Futurism provocatively self-defined as anti-philosophical and anti-cultural. The aim of this article is to identify the place of Futurism in a debate that characterizes the whole history of Western philosophy, namely that aimed at establishing if *being* identifies with *reality* and *becoming* with *appearance*, or vice versa.

1. LA QUESTIONE ONTOLOGICA

Luciano De Maria, quando deve inquadrare la dottrina futurista, la definisce senza esitazioni una “filosofia del divenire”. In un articolo in cui mette in luce l’influenza di Gian Pietro Lucini sul fondatore del Futurismo, sottolinea infatti «gli spunti notevoli che egli porse a Marinetti per quella “filosofia del divenire” tipica del futurismo»².

L’espressione è utilizzata anche da Cingari e Di Cosimo, quando rilevano che, nel 1903, Marinetti «entra in contatto con Papini e Prezolini e studia Nietzsche e Sorel, Bergson e D’Annunzio. Ne deriva una filosofia del divenire in cui la violenza è matrice della storia, strumento di distruzione dell’*ordine* e di affermazione di un sistema di *libertà*. Il *divenire* si pone come perpetua possibilità di auto-superamento e dominio della natura. Il fine era ampliare la libertà spirituale e materiale fino all’emancipazione dalla morte con la creazione dell’“uomo artificiale”»³.

1 Tratto da: R. Campa, *Trattato di filosofia futurista*, Roma, Avanguardia 21 Edizioni, 2012. Per non appesantire il testo sono state omesse le note ritenute non strettamente necessarie. Citazioni senza note potranno presentarsi quando diverse citazioni in sequenza provengono dalla stessa pagina o dalla stessa opera priva di pagine numerate, i cui estremi sono già stati indicati nella narrazione o in una nota: in questo caso l’*ibidem* è sottinteso.

2 L. De Maria, *Il ruolo di Marinetti nella costruzione del futurismo*, in R. De Felice (a cura di), *Futurismo, cultura e politica*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1988, p. 39.

3 S. Cingari e M. Di Cosimo, *Irrazionalismo e politica in Marinetti e nell’avanguardia futurista*, in «History and Theory», – *Future’s Past: The Italian Futurism and its Influence*, Bezael, January 2011, Issue No. 19.

Dalla concezione del divenire deriva dunque il programma futurista di ricostruzione dell'universo: agire, per distruggere l'ordine; distruggere l'ordine, per affermare la libertà dell'uomo; affermare la libertà dell'uomo, per consentirgli di conoscere e dominare le forze misteriose della natura; conoscere e dominare le Potenze, per giungere al superamento tecnologico dell'uomo; giungere al superamento tecnologico dell'uomo, per emanciparsi dalla morte.

Data la dimensione escatologica che si nasconde nelle pieghe del futurismo, Zuzana Šebelová arriva a parlare persino di "religione del divenire"⁴. Mentre Maurizio Calvesi sottolinea il linguaggio neoeracliteo dei futuristi, rilevando «che la famosa affermazione del *Manifesto tecnico della pittura futurista* del 1911: "Tutto si muove, tutto corre" (poi emblematizzata in un quadro di Balla), è proprio una citazione dal πάντα ῥεῖ di Eraclito; e schiettamente eraclitea, e conseguente a una visione del mondo come divenire, è la ben nota tesi marinettiana, reperibile già in Hegel, in Nietzsche, in Darwin, che la 'guerra' sia legge di tutte le cose»⁵.

Mette in relazione futurismo, filosofia e divenire anche Nino Arrigo, quando cerca di comprendere il movimento di Marinetti in un più largo sconvolgimento culturale che investe la scienza, e dunque l'immagine del mondo in cui viviamo, agli esordi del Novecento. Nella prefazione del volume *Futurismo come attualità e divenire*, Arrigo scrive:

Le rassicuranti certezze del secolo decimo nono, che "era regolato dalle leggi di Newton ed accettava il principio di non contraddizione a fondamento del ragionamento", vengono "improvvisamente" minacciate da una travolgente filosofia del futuro. Una filosofia del futuro intesa alla maniera di un "rifiuto enfatico di un corpo di pensiero deterministico", che trovava nel Bergson di L'evoluzione creatrice e nell'eminente fisico francese Emile Meyerson due tra i più acuti critici dell'impianto metodologico della scienza moderna. Quella scienza che, fondata sulle rassicuranti certezze del cogito cartesiano e del determinismo newtoniano, eliminava il tempo preferendogli il dogma della reversibilità. È in questo orizzonte di senso che si staglia la "rivoluzione" Futurista. Una rivoluzione che erode profondamente lo statuto ontologico della modernità, segnando un brusco passaggio dall'essere al divenire, dall'ipostatizzazione delle certezze all'ossessione del cambiamento⁶.

E quelli che abbiamo ora citato non sono certamente casi isolati. La definizione di futurismo come "filosofia del divenire" è davvero ricorrente. Perciò, merita di essere analizzata in dettaglio.

4 Cfr. Z. Šebelová, *Lottimismo futurista: un rimedio alla paura della morte?*, in «Studia Minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis», 2001, n. L 22.

5 M. Calvesi, *Il futurismo artistico*, in *Enciclopedia del Novecento*, Treccani, 1978.

6 I. Apolloni e N. Arrigo (a cura di), *Futurismo come attualità e divenire*, «Rivista di Studi Italiani», giugno 2009, anno XXVII, n. 1.

Non si può, però, parlare del divenire senza parlare del suo “opposto” – l’essere. Perciò, per trovare la collocazione del futurismo nel panorama filosofico, cominceremo con il richiamare una nota classificazione dottrinale, quella che distingue le *filosofie dell’essere* dalle *filosofie del divenire*. Si badi che non è nostra intenzione cadere nel manicheismo, nel voler distinguere tra figli della luce e figli delle tenebre, tra bianco e nero, tra bene e male. Si tratta soltanto di due idealtipi, due archetipi, due poli concettuali, ai quali non attribuiamo a priori alcun valore morale, di bontà o cattiveria, né epistemico, di verità o falsità, né estetico, di bellezza o bruttezza. Anzi, volendo anticipare le conclusioni, è nostra profonda convinzione che un concetto non possa fare a meno dell’altro e che le due concezioni del mondo, quando sono spinte al loro estremo, si risolvano in una coincidenza degli opposti.

Le dottrine filosofiche possono naturalmente essere classificate secondo molte altre coppie concettuali: contemplative e pragmatiche, deduttive e induttive, razionali ed empiriche, trascendenti e immanenti, idealiste e materialiste, universali e particolari, classiche e romantiche, ecc. Inoltre, gli idealtipi sono da vedere come due poli magnetici che attraggono verso di sé, da un lato o dall’altro, filosofie ibride che contengono parti diverse di ciascun elemento. Detto più chiaramente, non si può fare un elenco di *filosofie dell’essere* e di *filosofie del divenire*, ma si può eventualmente dire che una certa dottrina storicamente esistita si avvicina più ad un polo piuttosto che ad un altro.

2. LE FILOSOFIE DELL’ESSERE

Le filosofie dell’essere cercano di individuare l’essenza della realtà, l’immutabile, l’eterno, l’onnipresente, l’assoluto, che si pone oltre il flusso incessante degli eventi. Enfatizzano il dato sincronico e sintopico, ciò che è valido in ogni tempo ed ogni luogo. Le filosofie dell’essere possono essere a loro volta distinte in pure e impure. Le filosofie pure dell’essere negano semplicemente il divenire, qualificandolo come illusione. Le filosofie impure dell’essere, invece, non negano l’evidenza del divenire, il dato empirico del mutamento, ma lo svalutano. Pongono infatti i *valori autentici* oltre il mondo delle apparenze, pongono le idee astratte fuori dalla storia, pongono il senso dell’universo in una dimensione immateriale o trascendente, per esempio nel mondo Iperuranio di Platone, o in uno analogo, proteggendole quindi dall’effimero andirivieni degli eventi storici contingenti. Le filosofie dell’essere sono tendenzialmente statiche come il loro oggetto di studio: l’essenza della realtà, l’essere, l’essente. L’essere è statico e sempre uguale a se stesso. Poi, c’è il mondo del divenire storico, che ne è sbiadita copia, mera apparenza, forse solo un’illusione.

Gli uomini non cambiano le eterne idee del vero, del bene, del bello – in una parola l’Essere – a proprio piacimento. Semplicemente si avvicinano o allontanano

da esse, in modalità diverse. Le filosofie impure dell'essere, ovvero quelle che contengono anche un riferimento al divenire, possono a loro volta essere distinte in sottoclassi, a seconda del modo in cui i filosofi vedono realizzarsi il rapporto storico tra realtà apparente e idealità eterna. Secondo alcuni, realtà e idealità entrano in rapporto tra loro seguendo un andamento lineare e progressivo (di progressivo allontanamento secondo Platone⁷, di progressivo avvicinamento secondo Hegel), secondo altri sulla base di un andamento ciclico (si pensi alla teoria dei cicli socio-culturali di Pitirim Sorokin⁸), ma non possiamo escludere che il rapporto si costituisca in modo estemporaneo e imprevedibile.

Nella Grecia antica non è difficile trovare dottrine filosofiche che tendono verso il polo magnetico dell'essere statico e immutabile. Era diffusa l'idea che il cosmo fosse eterno e incorruttibile e che la *polis* dovesse rispecchiare questa perfezione, dandosi istituzioni altrettanto stabili e armoniche. È noto che i Milesi (Talete, Anassimandro, Anassimene) cercano l'*archè*, il principio, il fondamento della realtà, e lo individuano in diversi elementi (l'acqua, l'aria, l'*àpeiron* – l'infinito). Ma il caso paradigmatico di filosofia dell'essere è senza ombra di dubbio il pensiero di Parmenide. Indicato da Platone come il più grande filosofo del suo tempo, nonché come proprio padre spirituale, Parmenide nega la possibilità del divenire, ovvero del venire in essere di cose nuove o persino di proprietà nuove delle cose. L'essere è, il nulla non è. Tutto il resto è illusione.

È necessario il dire e il pensare che l'essere sia: infatti l'essere è, il nulla non è: queste cose ti esorto a considerare. E dunque da questa prima via di ricerca ti tengo lontano, ma, poi, anche da quella su cui i mortali che nulla sanno vanno errando, uomini a due teste: infatti è l'incertezza che nei loro petti guida una dissennata mente (frammento 6)⁹.

Ciò che ci indica la percezione sensibile non ha alcuna veridicità, giacché le percezioni sono negate dalla ragione, strada maestra verso la verità. I sensi non fanno altro che illuderci. La vista ci mostra qualcosa che ora c'è e prima non c'era; l'udito ci fa percepire un suono e poi di nuovo il silenzio. La ragione ci dice che tutto ciò non è possibile, giacché il non essere non ha realtà, mentre l'essere è eterno, immutabile, sempre uguale a se stesso.

7 Cfr. K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, Milano, Vita e pensiero, 1988 (sec. ed. 1991). Per Platone è in atto una ascesa storica del sapere umano, tuttavia è contemporaneamente in atto anche una decadenza dei costumi ateniesi che dipende da una decadenza più generale del mondo esterno. Per dirla con Gaiser: «Si rende evidente soprattutto un progressivo allontanamento nel corso della storia dall'ordine ideale, una progressiva decadenza ed un capovolgimento del Bene» (p. 114).

8 Cfr. P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*, Boston, Porter Sargent Publishers, 1957 (sec. ed. 1970).

9 Citato da: U. Nicola, *Antologia di filosofia. Atlante illustrato del pensiero*, Colognola ai colli (VR), Demetra, 2000, pp. 30 e sgg.

Infatti non mai questo si può costringere con la violenza: che esistano le cose che non sono! Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero, / né l'abitudine, nata da numerose esperienze, su questa via ti forzi / a muovere l'occhio che non vede, orecchio che rimbomba e la lingua, ma con la ragione giudica la prova molto discussa / che da me ti è stata fornita (frammento 7).

Pertanto, non si può parlare di “divenire delle cose” in termini razionali. Non c'è alcun inizio, né alcun divenire, né alcuna fine. L'essere, la cosa in sé, non manca di nulla. È eterno, immutabile, sempre identico a se stesso, indivisibile, perfetto. Nella prospettiva parmenidea non si può parlare di fluire del tempo e dunque nemmeno di futuro. Figuriamoci di futurismo!

E come l'essere potrebbe esistere nel futuro? E come potrebbe essere nato? Infatti, se nacque, non è; e neppure esso è, se mai dovrà essere in futuro. Così la nascita si spegne e la morte rimane ignorata. E neppure è divisibile, perché tutto intero è uguale; né c'è da qualche parte un di più che possa impedirgli di essere unito, né c'è un di meno, ma tutto intero è pieno di essere. Perciò è tutto intero continuo: l'essere, infatti, si stringe con l'essere. Ma immobile, nei limiti dei grandi legami è senza un principio e senza una fine, poiché nascita e morte sono state cacciate lontane e le respinse una vera certezza. E rimanendo identico e nell'identico, in sé medesimo giace, e in questo modo rimane là saldo (frammento 8).

Zenone, allievo di Parmenide, con i noti paradossi, porterà all'estremo il pensiero del maestro, arrivando a “dimostrare”, sulla base di esempi, l'irrealtà del movimento, e dunque del tempo, della velocità, dello spazio. Alle argomentazioni teoriche del maestro, aggiunge esperimenti mentali relativi a situazioni concrete, come una gara di corsa tra Achille più veloce e una tartaruga o una freccia scagliata nel vuoto. Zenone arriva alla conclusione che un atleta mai e poi mai potrà raggiungere e superare una tartaruga che lo sopravanza, giacché quando si troverà nel luogo in cui la tartaruga era al momento della partenza, l'animale avrà percorso un altro tratto del tragitto. E così all'infinito. Analogamente, una freccia scagliata nel cielo è – secondo ragione – destinata a rimanere sospesa nell'aria. Ogni istante la freccia è immobile e sommando tante immobilità non si potrà mai avere movimento.

Queste conclusioni sono la negazione del senso comune, della verità dei sensi. Eppure, da un punto di vista razionale, non fanno una grinza. Sappiamo che, già all'Accademia, Diogene intende confutare i paradossi e dimostrare la realtà del movimento camminando su e giù, muovendosi. Riesce nell'intento, ma soltanto attraverso l'abbandono della sfera del linguaggio, dell'argomentazione razionale. Dunque, il punto chiave di questi paradossi è l'impossibilità di costruire una filosofia intesa come specchio del mondo, è la provata alienità tra il sapere razionale e la realtà sensibile. Jean-Paul Dumont sottolinea infatti che «Zenone non fa che ridire ciò che Parmenide annunciava, in tono più profetico, nel suo poema

sull'essere. È impossibile istituire una scienza del movimento, dato che l'essere non può essere concepito che immobile, in quanto il pensiero pensa lo spazio, il tempo, e dunque anche il movimento, in termini di immobilità. Quindi sarebbe vano render conto di ciò che non esiste agli occhi della scienza. L'universo della filosofia e del sapere è distinto dall'universo sensibile nel quale noi trascorriamo i nostri giorni, e dove Achille, in effetti, raggiunge la tartaruga nella sua corsa»¹⁰.

Quello dell'affermazione dell'essere e della negazione del divenire, dell'apparire, dell'informazione sensoriale è uno dei fili rossi su cui si svolge il pensiero occidentale. Da Parmenide si abbevera Platone, che definisce il maestro *venerando e terribile*, e gli dedica uno dei suoi dialoghi¹¹. Anche se Platone compie quello che lui stesso definisce un parricidio,¹² ovvero uccide il proprio padre spirituale al fine di salvare il mondo dei fenomeni, dell'apparire, che pare folle negare, la questione posta dall'eleatico rimane sempre presente nell'elaborazione platonica. Non si capisce il mondo delle idee platonico, se non si parte dalla negazione parmenidea del divenire. Attraverso Platone, la filosofia dell'essere rimane in circolo nella cultura occidentale. Rimane presente sottotraccia, nonostante la sicura dipartita dalla concezione statica del cosmo e della società che si registra in età moderna. Come ha sottolineato più volte Emanuele Severino, la concezione pura di Parmenide è ormai quasi scomparsa dall'orizzonte di pensiero della nostra civiltà. Questo divorzio inizia con il compromesso di Platone, volto a salvare insieme il principio di non contraddizione e i fenomeni percepiti, e prosegue più radicalmente con l'allievo Aristotele – il “filosofo dell'immanenza” – che non esita a definire “follia” il pensiero parmenideo. Del resto, l'accusa di follia è reciproca tra i filosofi dell'essere e del divenire.

I tentativi di fondare una scienza dell'ente in quanto ente, l'ontologia appunto, vengono compiuti da Aristotele nella *Metafisica*, attraverso una critica delle teorie di altri filosofi o scuole filosofiche. Egli critica tanto le prospettive naturalistiche, materialistiche, atomistiche, quanto le teorie fondate su realtà “ultrasensibili” come i numeri dei Pitagorici o le Idee di Platone. Precisamente, discute le teorie di «Leucippo e del suo compagno Democrito», i quali «sostengono che elementi sono il

10 J.-P. Dumont, *La filosofia greca*, Milano, Xenia Edizioni, 1994, p. 23.

11 Cfr. Platone, *Parmenide*, in *Tutte le opere*, G. Pugliese Carratelli (a cura di), Milano, Sansoni Editore, 1993, pp. 323–366.

12 Su questo aspetto, Severino afferma: «Dopo Parmenide ci si è resi conto che l'apparire del mondo è tanto innegabile quanto è innegabile il principio che dice: “l'essere non è il niente”. Il parricidio che Platone compie nel Sofista nei confronti del pensiero di Parmenide ha lo scopo di mostrare come l'apparire del mondo non implichi l'assurdo dell'identificazione dell'essere e del niente. Il grande compito è dunque quello di riuscire a salvare il mondo, ovvero, secondo l'espressione di Platone, “sózēin tà phainómēna”: “salvare i fenomeni”, e cioè le cose che appaiono, il mondo nella sua concretezza illuminata e manifesta. Il parricidio di Platone forma per così dire lo scudo – sulla cui consistenza nutro dei dubbi – al riparo del quale si porrà tutta la storia dell'Occidente, con tutte le sue grandi costruzioni, contro la minaccia di Parmenide». <<http://www.emsf.rai.it/scripts/interviste.asp?d=222>> (20 settembre 2012).

pieno e il vuoto, dicendo il primo “essere” e il secondo “non essere”, ossia che, di questi, il pieno e il solido sono l’essere, mentre il vuoto è il non essere», rigettando la realtà del vuoto. Ma rigetta pure le teorie del maestro Platone, il quale aveva postulato che «le Idee sono cause sia dell’essere che del divenire»¹³. Aristotele trae beneficio da tutte queste prospettive, superandole tutte. Ammette, infatti, tanto la realtà diveniente quanto le realtà “ultrasensibili”, e cerca di stabilire le diverse cause (la tipologia delle cause) dei fenomeni che si presentano ai nostri sensi e alla nostra ragione. Sicché, il divenire viene infine definito come una concatenazione infinita di cause ed effetti.

È comunque un fatto che, in una società dinamica e basata sulla tecnica come quella occidentale, c’è ormai poco spazio per una ontologia come quella di Parmenide. Questi esorcizza la paura della morte, del nulla, e dunque del dolore e dell’angoscia, affermando l’eternità dell’Essere, e dunque di ogni singolo aspetto della vita. L’Occidente pare invece essersi immerso nel mondo con ogni propria energia, trasformandolo incessantemente, per *rimuovere* più che *risolvere* il pensiero della morte e del nulla.

La civiltà della tecnica – della quale il futurismo rappresenta l’esaltazione suprema – si basa sull’idea della creazione volitiva, ovvero sulla possibilità di creare le cose dal nulla, con un atto di volontà. Severino sottolinea che «la radice di ogni Potenza e di ogni Tecnica consiste nel credere che le cose non siano eterne». A ben vedere, le macchine nascono da una trasformazione della materia, dall’unione di materia e *logos*, ma sono così distanti dalla forma naturale che danno all’uomo la convinzione o l’illusione della creazione *ex nihilo*. Il limite estremo di questa attività creatrice si manifesta nel mito letterario di Frankenstein, ossia nella possibilità di creare un essere vivo e cosciente partendo da organi morti, oppure nel sogno dei moderni bioingegneri di creare la vita partendo dalla materia inerte, o ancora nel progetto degli ingegneri elettronici di creare computer e robot dotati di coscienza. Questa coscienza uscirebbe magicamente dal nulla o sarebbe una potenzialità della materia liberata dall’ingegno umano?

La dottrina dell’essere ha ispirato diverse filosofie etico-politiche. Le più comuni sono probabilmente due: 1) la rinuncia al mondo, ovvero l’ascetismo; 2) il conservatorismo, ossia il tentativo di costruire istituzioni e stili di vita eterni e immutabili. I due momenti possono anche trovarsi uniti. Il Medioevo cristiano rappresenta forse l’esempio storico più evidente di questo matrimonio. Non è un caso se, ai nostri giorni, la dottrina filosofica che più di ogni altra nega il movimento, come possibilità metafisica e come opportunità politica, è la dottrina cattolica. Citiamo, a proposito, un passo dell’enciclica *Humani Generis* di Pio XII che, alquanto significativamente, stigmatizza gran parte delle filosofie moderne.

13 Aristotele, *Metafisica*, Milano, RCS, 2012, p. 65.

Alcuni, senza prudenza né discernimento, ammettono e fanno valere per origine di tutte le cose il sistema evoluzionistico, pur non essendo esso indiscutibilmente provato nel campo stesso delle scienze naturali, e con temerarietà sostengono l'ipotesi monistica e panteistica dell'universo soggetto a continua evoluzione. Di quest'ipotesi volentieri si servono i fautori del comunismo per farsi difensori e propagandisti del loro materialismo dialettico e togliere dalle menti ogni nozione di Dio. Le false affermazioni di siffatto evoluzionismo, per cui viene ripudiato quanto vi è di assoluto, fermo ed immutabile, hanno preparato la strada alle aberrazioni di una nuova filosofia che, facendo concorrenza all'idealismo, all'immanentismo e al pragmatismo, ha preso il nome di "esistenzialismo" perché, ripudiate le essenze immutabili delle cose, si preoccupa solo della "esistenza" dei singoli individui. Si aggiunge a ciò un falso "storicismo" che si attiene solo agli eventi della vita umana e rovina le fondamenta di qualsiasi verità e legge assoluta sia nel campo della filosofia, sia in quello dei dogmi cristiani¹⁴.

Abbiamo scelto questo passo, perché il cattolicesimo viene messo a confronto con diverse dottrine filosofiche. È noto che la Chiesa cattolica, sotto il pontificato di Giovanni Paolo II, ha cambiato posizione sull'evoluzionismo, riconoscendolo come una teoria scientifica plausibile, ovvero ben più verosimile di una mera ipotesi. In questo si dimostra più avanzata di tante chiese protestanti americane. Tuttavia, questa enciclica è significativa, perché ci mostra come l'immutabilità dell'essere venga affermata non solo nel mondo delle idee e della trascendenza, ma anche sul piano storico. Non è un caso se l'evoluzionismo biologico viene visto inizialmente come irreali, tanto che ad esso viene preferito il fissismo della narrazione biblica. Dai tempi di Galileo, molta strada è stata fatta per riconvertire le Sacre Scritture da testo scientifico interpretabile alla lettera a testo di insegnamento morale, da interpretare in chiave simbolica e che nulla può insegnare alle scienze della natura. Ciononostante, la prima reazione nei confronti delle dottrine del movimento è sempre di rifiuto: evoluzionismo, materialismo dialettico, idealismo, immanentismo, pragmatismo, esistenzialismo, storicismo, ecc., sono tutte idee sospette, se non addirittura "aberrazioni".

Quella cattolica è comunque una dottrina impura dell'essere. Infatti, persino la dottrina cattolica, così statica e immobile rispetto alle altre visioni del mondo occidentale, diparte da Parmenide su un punto assai significativo: un Dio antropomorfo – al punto che è soggetto ad emozioni e letteralmente può farsi uomo – all'inizio dei tempi, crea il mondo *ex nihilo*, dal nulla. Se si accetta la razionalità di Parmenide, il Dio cristiano è impossibile, non meno del suo atto di creazione¹⁵.

14 Pio XII, *Humani Generis*, in «Acta Apostolicae Sedis», 1950, vol. XXXXII, pp. 561–578.

15 È noto che, per queste tesi, nel 1970, la Chiesa cattolica ha preso posizione ufficiale contro la filosofia di Severino, il quale ha dovuto lasciare l'insegnamento di filosofia teoretica all'Università cattolica di Milano per trasferirsi alla Ca' Foscari di Venezia. Cfr. E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, Mi-

L'idea che l'universo (l'Essere) non ha inizio e non ha fine è infatti un'idea pagana, fonte di infinite polemiche con i cristiani, nell'epoca di trapasso dal mondo antico al mondo medievale.

3. LE FILOSOFIE DEL DIVENIRE

Agli amici dell'essere, i fedeli al Cielo, si contrappongono gli amici del divenire, i fedeli alla Terra. Per le *filosofie del divenire* la verità ultima è il mutamento. Sul piano etico-politico, esse cercano innanzitutto di cambiare la realtà, il mondo, la società. Pertanto, sul piano teorico-descrittivo, tendono a portare in superficie ciò che nella realtà è differenza, mutamento, ignoto, disomogeneo. Solo se si dimostra che il mondo cambia e può cambiare, ha senso porsi al servizio del cambiamento. Tali filosofie enfatizzano perciò il dato diacronico e diatopico, ciò che cambia in tempi e luoghi diversi. In genere, vedono gli stessi valori (verità, bellezza, bene) come forze agenti nel mondo e mantengono all'interno della storia anche le idee astratte, ammettendo che sono soggette ad alterne fortune non meno delle opere, delle azioni. Soprattutto, le filosofie del divenire ammettono che sul piano immanente agiscono *molte idee astratte in competizione*. Detto più chiaramente, non c'è *una* costruzione ideale alla quale la costruzione reale deve adeguarsi, ma una realtà mutevole di cui fanno parte *molte* costruzioni ideali. Pertanto, la filosofia del divenire implica il relativismo. La guerra, il conflitto, lo scontro, la lotta, il dissenso sono la condizione naturale della realtà fenomenica. Diversi gruppi umani, o addirittura singoli individui, fanno riferimento a filosofie particolari, le quali non sono giuste o sbagliate in termini assoluti, ma relative alle esigenze spirituali e materiali dei gruppi che le fanno proprie.

Si badi che le filosofie del divenire non identificano necessariamente la verità con l'apparenza. La verità può nascondersi anche dietro l'apparenza, ma si accede ad essa sempre tramite i sensi e la ragione, ed essa sempre nel mondo è¹⁶. In altre parole, non svalutano in toto il piano astratto, come fanno i praticoni, ma lo concepiscono in modo diverso. Lo riconoscono come degno di elaborazione, studio e

lano, Rizzoli, 2001. Per entrare nel dettaglio della ricezione critica del pensiero di Severino, si può fare riferimento a Petterlini A.; Brianese G.; Goggi G. (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Milano, Bruno Mondadori, 2005. Si tratta di un volume di oltre settecento pagine che raccoglie contributi di molti allievi e colleghi del filosofo, tra i quali Massimo Cacciari, Umberto Galimberti, Virgilio Melchiorre e Salvatore Veca.

16 Il caso più evidente è quello della forma sferoidale del nostro pianeta o del suo movimento. Gli amici del divenire non negano certamente queste verità soltanto perché non sono direttamente accessibili ai sensi. Però, credono che le stesse teorie scientifiche siano costruzioni umane sulle quali grava sempre l'ipoteca dell'incertezza e la possibilità di modifica o refutazione, piuttosto che leggi eterne cristallizzate nel mondo Iperurano.

riflessione, in quanto *potente*. Il filosofo del divenire non va dunque confuso con l'anti-intellettuale che nega del tutto il ruolo positivo delle idee, della cultura, della filosofia, della ragione, dell'astrazione.

Per le filosofie del divenire, le idee astratte "agiscono" nel mondo, lo cambiano o lo conservano, ma non sono eterne ed immutabili, perché esistono soltanto nelle menti degli attori storici, i quali vengono dal nulla e tornano nel nulla, incessantemente. Le filosofie del divenire sono dunque dinamiche, ma non nel senso che sono destinate invariabilmente a cambiare loro stesse, trasformandosi in modo imprevedibile. Certo, questo può accadere, ma non è una necessità. Le dottrine sono dinamiche anche quando restano stabili e coerenti nel tempo, perché la loro presenza ed intensità nel mondo dipende comunque dalle dinamiche storiche, che sono imponderabili. Se non si ammettesse la possibilità della stabilità delle filosofie del divenire, per un tempo indefinito e finché c'è qualcuno che le pensa, si cadrebbe nell'auto-confutazione. Perciò, si deve affermare che tutto è in divenire, fuorché la filosofia del divenire. O, per dirla con Auguste Comte: «tutto è relativo, questo è il solo principio assoluto»¹⁷.

Analogamente a quanto accade alle filosofie dell'essere, anche nell'ambito delle filosofie del divenire possiamo distinguere quelle pure da quelle impure. Quelle impure cercano ancora un principio costante del mutamento e, dunque, un arché che non sia il mutamento stesso. Volendo andare ancor più nello specifico, possiamo distinguere le filosofie impure del divenire in due ulteriori categorie, quelle idealistiche e quelle materialistiche, a seconda che individuino il *primum mobile* del mutamento storico nelle idee o nelle condizioni materiali, a seconda che vedano l'idea precedere l'azione o l'azione precedere l'idea¹⁸.

Non dobbiamo quindi commettere l'errore di identificare le filosofie dell'essere con l'idealismo, o quelle del divenire con il materialismo. Si tratta di poli magnetici diversi. Al punto che Karl Popper paragona Einstein a Parmenide, in virtù del suo determinismo (nota l'affermazione «Dio non gioca a dadi con l'universo»). Ovvero, se il mondo dei fenomeni fisici è lo svolgimento di una catena di azioni e reazioni che dipende in ultima istanza dalla struttura della materia e dalle leggi che la governano, allora il divenire è già tutto contenuto nell'essere immutabile ed eterno. Citiamo ancora Severino.

Per quanto riguarda Einstein l'analogia con Parmenide veniva fuori in questi termini: per la teoria della relatività tutti gli eventi del mondo sono come già

17 A. Comte: *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, IV, Paris, Crès, 1900, Appendice II.

18 Per quanto riguarda il ruolo delle idee e delle condizioni materiali nel processo storico, ci sentiamo di segnalare R. Boudon: *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*. Bologna: Il Mulino, 1985. Boudon sostiene che sociologi, economisti, politologi, anche se non vogliono ammetterlo per non dipartire dal loro proclamato compito "scientifico", continuano in realtà a proporre o riproporre "filosofie della storia".

registrati nella “bobina”, una bobina che contiene tutti gli eventi del mondo. È certamente una concezione deterministica, ma se tutti gli eventi stanno come fotogrammi in una bobina, allora non c’è un passato, un futuro e un presente, si tratta solo di proiettare la bobina. Questa è l’analogia che conduce il discorso di Einstein, che esclude dunque un *non-ancor-essere* e un *non-più-essere*, perché nella bobina tutti i fotogrammi sono contemporaneamente. Questa è l’analogia tra il discorso di Einstein e il discorso di Parmenide¹⁹.

Quello che vale per Einstein vale per tutte le concezioni rigidamente materialistiche e deterministiche dell’universo (e della storia), a partire da quella di Democrito per arrivare a quella di Laplace e del suo demone. In altre parole, non è tanto l’ontologia dell’universo – idealistica, materialistica, o dualistica – che decide se una filosofia è in ultima istanza dell’essere o del divenire, ma rispettivamente l’assenza o la presenza di una *metafisica della volontà* che si dispiega in un campo indeterministico.

L’esempio classico di filosofia del divenire, l’archetipo, il caso paradigmatico, è naturalmente il pensiero di Eraclito, esemplificato dalla massima *pànta rhei*, «tutto scorre». Si può senz’altro dire che per Eraclito l’*archè* è il divenire, tanto che questo pensatore è passato alla storia come «il filosofo del divenire [anche se] la critica contemporanea ha ormai dimostrato che quest’interpretazione è riduttiva: al di sotto delle mutevoli apparenze, egli intravede una legge, un principio unitario. Questa legge di interdipendenza dei contrari, per cui ogni coppia di polarità forma nel complesso un’inscindibile unità, è il *lógos*, la ragione che governa tutte le cose. Ma gli uomini, per lo più, sono incapaci di prestarvi ascolto»²⁰. Per tale ragione, Eraclito chiama “dormienti” gli uomini del suo tempo e della sua città, Efeso, e si rivolge ai posteri, incidendo i propri pensieri su lamine d’oro che affida alle cure dei sacerdoti del tempio.

Alcune massime di Eraclito sono ormai patrimonio del senso comune:

Non è possibile scendere due volte nello stesso fiume né toccare due volte una sostanza mortale nello stesso stato.

La vita è un fanciullo che gioca, che sposta i pezzi della scacchiera.

Tutto scorre e nulla permane.

Il Sole è giovane ogni giorno.

La guerra è il padre di tutte le cose, di tutte è il re; e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini; gli uni fa schiavi, gli altri liberi.

Stessa cosa sono il vivente e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi, infatti, mutando diventano quelli, e quelli, mutando, a loro volta si trasformano in questi.

19 Tratto dall’intervista *Parmenide* – Venezia, Museo Correr, Biblioteca Marciana, 15 marzo 1988. <http://www.youtube.com/watch?v=8fpGsa_enai> (20 settembre 2012).

20 Nicola, *Antologia di filosofia*, op. cit., p. 17.

Le cose fredde si scaldano, quelle calde si raffreddano, ciò che è umido si secca, ciò che è arido si inumidisce²¹.

Anche se diamo un nome alle cose, per esempio ad un fiume, e in questo modo abbiamo l'illusione di coglierne l'essenza, di ipostatizzarlo, in realtà quella cosa cambia incessantemente. Ogni istante è qualcosa di diverso, perché vi fluiscono nuove molecole di acqua ed altri materiali. Questo vale anche per noi stessi, per il nostro corpo e forse per la nostra anima. Afferma Eraclito: «Io ho indagato me stesso. I confini dell'anima non li potrai mai trovare, per quanto tu percorra le sue vie; così profondo è il suo *lógos*»²².

Eppure, nonostante questo turbinio continuo di eventi e trasformazioni, Eraclito intravede dietro le contraddizioni un'armonia nascosta.

Per la divinità tutte le cose sono belle, buone e giuste; gli uomini, invece, ritengono alcune cose giuste e altre ingiuste.

L'armonia nascosta vale più di quella che appare.

La strada in salita e in discesa è una sola e la medesima.

Ciò che è opposizione si concilia; dalle cose differenti nasce l'armonia più bella e tutto si genera per via dei contrari.

Tutto è uno.

Per questo diciamo che non dobbiamo essere manichei nel distinguere le filosofie dell'essere e del divenire. Nonostante l'enfasi sul cambiamento, sulla mutevolezza delle cose, anche Eraclito cerca l'*archè*, il fondamento assoluto. Lo individua nel più instabile e dinamico degli elementi, il fuoco, ma lo considera comunque un termine ultimo, misura di ogni trasformazione, come l'oro lo è nei commerci. Ciò significa che, sotto la movimentata superficie delle dinamiche storiche, il filosofo di Efeso individua comunque un ordine universale, ingenerato ed eterno.

Quest'ordine universale, che è lo stesso per tutti, non lo fece alcuno tra gli dèi o tra gli uomini, ma sempre era e sarà fuoco costantemente vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura.

Tutte le cose possono essere trasmutate in fuoco e il fuoco si può trasmutare in tutte le cose, allo stesso modo che l'oro si cambia con tutte le cose e tutte le cose con l'oro²³.

La differenza tra Eraclito e Parmenide c'è ed è evidente, ma entrambi appartengono alla stessa cultura, greca, pagana, che li porta a concepire la divinità e il mondo come un'unica realtà, ovvero in termini difficilmente compatibili con la visione

21 *Ivi*, pp. 19 e sgg.

22 *Ivi*, p. 18.

23 *Ivi*, p. 19.

creazionistica e antropomorfa del giudeo-cristianesimo. Pertanto, quando riconduciamo la filosofia contemporanea – e il pensiero occidentale in genere – a queste due sorgenti spirituali, Parmenide ed Eraclito, mettendole in contraddizione, dobbiamo sempre ricordare che la nostra cultura è anche permeata da un'altra fonte di sapere che proviene dal Vicino Oriente. E che la contraddizione principale è con tutta probabilità quella tra Atene e Gerusalemme, più che quella tra Parmenide ed Eraclito, o tra Platone e Aristotele.

Tenendo presente questo aspetto, non si può negare che nella storia occidentale si nota un progressivo allontanamento da Parmenide ed un altrettanto progressivo avvicinamento ad Eraclito. Il fuoco prometeico brucia nelle vene degli Europei, più che la calma rassegnazione tipica dell'Oriente antico; quantunque, l'attesa del Salvatore, del giudizio universale, dell'intervento provvidenziale, l'idea che la salvezza venga dall'esterno e non dall'attivismo tecnico-razionale dell'uomo sia altrettanto viva in Occidente, per la presenza in esso dello spirito di Gerusalemme.

4. NIETZSCHE, IL DIVENIRE, L'ETERNO RITORNO

La filosofia futurista può essere vista come l'apoteosi, l'esaltazione finale, lo zenit dello spirito del divenire. Possiamo dire che Zenone sta a Parmenide come Marinetti sta ad Eraclito. In questo senso, il futurismo non è affatto la negazione della filosofia contemporanea, come lasciava intendere Papini, ma ne è il compimento, il termine ultimo, la mutazione finale.

Più di un lettore penserà ora che l'inserimento di Marinetti nella "proporzione" sia una forzatura bella e buona, proprio in virtù dell'antifilosofia esplicita del futurismo. In effetti, la proporzione filosoficamente corretta parrebbe essere un'altra: Zenone sta a Parmenide come Nietzsche sta ad Eraclito. Perché «Nietzsche è il pensatore che forse più di ogni altro afferma il carattere radicalmente ed essenzialmente diveniente delle cose, del mondo, di tutto»²⁴. Ma nella misura in cui i futuristi italiani raccolgono l'eredità della filosofia di Nietzsche, la nostra proporzione ha senso. Dobbiamo dunque svelare in che modo questo avviene.

Il postulato filosofico della morte di Dio – che nel XIX secolo è anche evento storico-sociale – conduce inevitabilmente ad una radicalizzazione della filosofia del divenire. L'essere viene giudicato irrilevante in rapporto a quelle che sono le dinamiche della vita vera, concreta. L'essere, quand'anche inteso come mera coscienza del divenire, viene semplicemente negato. Secondo Nietzsche, «è necessario negare una coscienza totale del divenire, un "Dio", per non porre l'accadere sotto il punto di vista di un essere che partecipa al sentire, al sapere, e che non *vuole*

24 Tratto dall'intervista *Nietzsche e l'eterno ritorno* – Brescia, abitazione di Emanuele Severino, venerdì 16 dicembre 1994. <<http://www.emsf.rai.it/aforismi/aforismi.asp?d=157>> (20 settembre 2012).

nulla: “Dio” è inutile, se non vuole nulla, e d’altra parte per esso viene posta *una somma di dispiacere e di illogicità*, che abbasserebbe il valore totale del “divenire”: per fortuna *una* tale potenza totalizzante non c’è»²⁵.

A Nietzsche paiono poco sensate non soltanto le teorie del divenire che postulano una coscienza cosmica (il *Logos* di Eraclito?), ma anche le teorie dell’essere che ammettono il movimento, ma come pura apparenza, perché postulano una legge ferrea del divenire cosmico e uno stato-finale al quale il movimento tende.

Se il Dio che neghiamo è quello della tradizione giudeo-cristiana, si debbono accettare tutte le conseguenze logiche di questa negazione. Se – per dirla con Laplace – Dio è un’ipotesi di cui non abbiamo bisogno, segue che non vi è stato alcun atto di creazione. Se non c’è stata creazione, se il mondo è sempre esistito, e tuttavia viviamo nel mondo deterministico della meccanica celeste di Laplace, ove ogni stato è determinato da quelli precedenti e dalle leggi immutabili del cosmo, allora si apre l’abisso di un tempo infinito che ci precede. Ma, in un tempo infinito, per la legge dei grandi numeri, la probabilità che un evento si realizzi è pari a uno, è massima. Di conseguenza, è del tutto insensato, in questa prospettiva, proiettare uno stato-finale in avanti, nel futuro. L’idea di fine della storia o del mondo (nella forma di apocalisse, giudizio universale, eden in terra, ecc.) *collocata nell’avvenire*, ha senso soltanto nella prospettiva di una filosofia della storia imbevuta di giudeo-cristianesimo, che nega l’infinità del passato postulando una creazione *ex nihilo*. Pochi hanno riflettuto su questo aspetto con la lucidità di Nietzsche. E, in effetti, serve una “mente greca”, una concezione pagana del tempo, uno spirito classico incontaminato, per negare lo stato finale, come conseguenza della negazione dello stato iniziale.

Nietzsche è perfettamente consapevole del fatto che «se il movimento del mondo avesse uno stato finale, questo dovrebbe già essere raggiunto. In realtà, l’unico fatto fondamentale, è che il mondo non ha *nessuno* stato-fine; e ogni filosofia o ipotesi scientifica (per esempio il meccanicismo), nella quale un tale stato diventa necessario, è *confutata* attraverso quest’unico dato di fatto». Nietzsche cerca pertanto «una concezione del mondo in cui si renda giustizia a *questo* dato di fatto: il divenire deve essere interpretato, senza ricorrere a tali scopi finali: il divenire deve apparire giustificato in ogni attimo (o *non valutabile*: il che è lo stesso); non è assolutamente possibile che il presente sia giustificato attraverso un futuro o che il passato sia giustificato attraverso un presente»²⁶.

La negazione dell’essere, o di un qualsiasi stato-finale del divenire, ha come ulteriore conseguenza l’impossibilità di stabilire il valore delle cose, ovvero di costruire oggettivi giudizi di tipo etico, epistemico, estetico, per la mancanza di uno stabile punto di riferimento. Il relativismo dei valori è un prezzo da pagare per ri-

25 F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Scritti postumi per un progetto*, Roma, Newton Compton (Club del libro Fratelli Melita), 1984, p. 48.

26 *Ivi*, pp. 47–48.

dare paradossalmente valore al mondo nel suo complesso, giacché è noto che «questa ipotesi dell'essere è l'origine di ogni denigrazione del mondo».

Qui naturalmente si rischia di ingarbugliarsi con le parole, perché è evidente che Nietzsche dà valore alla vita in questo mondo, all'esistenza terrena, contrapponendola ad una vita ultraterrena, ad un'esistenza *post mortem* che reputa fittizia, una vera e propria menzogna. A ben vedere, se si postula che il mondo trascendente, l'aldilà delle religioni monoteistiche non c'è, è inventato, non esiste, se non nella fantasia degli uomini di fede, segue che anche dare valore al mondo immanente, alla realtà diveniente, al flusso del divenire, in rapporto a questa realtà fantastica è una operazione razionalmente scorretta, o perlomeno inutile. Si trova traccia di questa consapevolezza nei tre postulati metafisico-ontologici della filosofia nietzscheana:

- 1) Il divenire non ha *nessuno stato finale*, non sbocca in un "essere".
- 2) Il divenire non è *uno stato apparente*, forse il mondo dell'essere è un'apparenza.
- 3) Il divenire ha in ogni momento lo stesso valore: la somma del suo valore rimane uguale a sé: *in altri termini: esso non ha nessun valore*, perché non c'è qualcosa con cui misurarlo, e in rapporto a cui la parola "valore" abbia senso.

Dunque, il nichilismo dei valori c'è o non c'è, a seconda del significato che attribuiamo alla parola "valore" e a seconda dell'oggetto che intendiamo relazionare al valore. Se intendiamo attribuire un valore oggettivo all'essere, al mondo, all'universo nel suo complesso, l'operazione è vana. Tuttavia, possiamo ancora attribuire soggettivamente un valore al singolo ente diveniente. Ogni uomo, ogni individuo concreto è un ente diveniente e valutante. È un fatto che gli uomini si giudicano a vicenda, ma da questi giudizi *parziali e soggettivi* sui particolari non si può distillare alcun giudizio *imparziale e oggettivo* sul tutto.

Molte aporie del pensiero di Nietzsche si sciolgono tenendo presente questa distinzione. Egli assume infatti una prospettiva relativistica, che si pone consapevolmente al di là del bene e del male, ma ogni piega della sua opera è densa di giudizi di valore. Ergo: o sono giudizi intenzionalmente soggettivi, oppure Nietzsche cade in contraddizione.

Secondo Severino, Nietzsche rappresenta l'apoteosi del divenire anche quando formula la dottrina dell'eterno ritorno, nonostante a tutta prima possa sembrare il contrario.

Come prima si diceva che se c'è un Dio non ci può essere il divenire consistente nella creatività del volere, ora Nietzsche – e certo bisogna fare una certa fatica per scoprirlo, ma c'è nel pensiero nietzscheano – afferma che se intendiamo il divenire come un processo in cui il passato è l'immodificabile, l'irrecuperabile, l'indominabile da parte della volontà, allora la volontà si trova di fronte al pas-

sato come di fronte a un Dio, e anzi l'immutabilità del passato presenta i tratti più caratteristici del divino, appunto la sua intoccabilità: il passato è l'ormai intoccabile. Se esiste il passato in questi termini, allora questo passato imm modificabile implica l'impossibilità della volontà creativa, ma la volontà creativa è l'evidenza originaria dell'Occidente, il divenire è l'evidenza originaria, è la fede indiscutibile dell'Occidente: dunque sul fondamento di questa fede, come è impossibile un qualsiasi Dio, così è impossibile un passato il quale si costituisca come imm modificabile²⁷.

Qui naturalmente siamo di fronte all'ennesimo paradosso, perché è senz'altro vero quanto afferma Severino, ovvero che si deifica il passato nel momento in cui lo si postula immutabile, ma se il passato torna senza essere davvero nelle disponibilità della volontà, ossia se torna per ripresentarsi sempre uguale a se stesso, ciò significa che siamo di fronte ad un cortocircuito tra essere e divenire, siamo giunti alla *coincidentia oppositorum*.

La nozione di eterno ritorno – se presa alla lettera – attribuisce infatti un significato inaudito ad ogni istante della nostra esistenza, non meno di quanto faccia la dottrina dell'essere di Parmenide. Nietzsche, filosofo del divenire *par excellence*, per non togliere alla creatività umana la possibilità di agire sul passato e sul futuro, genera dunque un cortocircuito in cui l'apoteosi del divenire finisce per somigliare incredibilmente all'apoteosi parmenidea dell'essere immutabile, ingenerato, incorruttibile, eterno.

Non a caso, la dottrina dell'eterno ritorno ha radici nella filosofia stoica, dove ogni sostanza è materia e gli unici incorporei sono: la parola, il vuoto, il luogo, il tempo. Qui, la divinità si confonde con il mondo, che è la sostanza una, indistruttibile e ingenerata, al punto che possiamo concludere che «lo stoicismo è un ilozoismo e un panteismo»²⁸. Nello stoicismo, «lo spirito, *logos*, è l'ordinatore delle cose, l'autore dell'universo, il destino del mondo», è l'alfa e l'omega, ma non dobbiamo farci ingannare da una interpretazione mediata dalla teologia giudeo-cristiana, perché nello stoicismo il *logos* non è separato o separabile dal mondo. «Per questo, se il mondo perisse, dovrebbe di necessità ricominciare così com'era. Per questo, come dice Crisippo, ci sarà ancora un Socrate, ancora una volta un Platone, e ci sarà ancora una volta ciascuno degli uomini con gli stessi amici e gli stessi contemporanei e tutto questo si ripeterà un numero infinito di volte, poiché ogni cosa sempre si ripete secondo il ritmo dell'eterno ritorno»²⁹.

Naturalmente, nel pensiero di Nietzsche, la dottrina dell'eterno ritorno potrebbe essere soltanto una provocazione, un algoritmo morale, per svelare l'uso assurdo della propria unica esistenza terrena, da parte della stragrande maggioranza degli uomini. È, però, pure possibile dimostrare che la genesi di questa idea può essere

27 Tratto dall'intervista *Nietzsche e l'eterno ritorno*, op. cit.

28 Dumont, *La filosofia greca*, op. cit., p. 98.

29 *Ivi*, p. 99.

ricondotta al dibattito intorno alla dottrina deterministica di Laplace (che, in un certo senso, rappresenta la versione meccanicistica moderna dell'antica ontologia stoica). Atomi che esistono, si muovono, si urtano, si combinano, secondo certe leggi inviolabili, in un tempo infinito, per il calcolo delle probabilità, debbono rigenerare infinite volte gli stessi enti ed eventi³⁰.

Sappiamo che «in una pagina di *Ecce homo* Nietzsche racconta come la *folgorante* intuizione della dottrina dell'*eterno ritorno*, il più abissale fra i pensieri, gli apparve all'improvviso, un giorno dell'agosto 1881, mentre percorreva un sentiero di montagna, *6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo*. Se l'uomo contemporaneo fosse capace di tornare alla mentalità arcaica pre-cristiana e annullare il senso della linearità del tempo, avrebbe compiuto il passo più grande sulla via della mutazione superomistica. Se tutto fosse destinato a ripetersi ciclicamente infinite volte nello stesso modo, la vita non sarebbe più una catena di eventi irreversibili, la morte cesserebbe di essere la fine di tutto, la psiche non sarebbe più dominata dalla necessità angosciosa di ottimizzare il tempo concesso. In breve: Superuomo è colui che *vive come se tutto dovesse ritornare*»³¹.

È evidente che, affinché l'eterno ritorno rappresenti il trionfo del divenire e non dell'essere, o al limite del divenire e dell'essere insieme, bisogna *volarlo*. In effetti, Nietzsche lo vuole. Egli vuole il ritorno infinito di ogni piacere ed ogni dolore della sua esistenza. Il superuomo lo vuole, perché ha vissuto fino in fondo, intensamente, senza remore, la propria esistenza terrena. Ma lo vuole anche lo schiavo, il torturato, il pavido, il reietto, l'eterno indeciso? La verità è che, nel momento in cui il demone annuncia l'eterno ritorno, c'è qualcuno che gli dice «tu sei un Dio!», e qualcun altro che si rovescia a terra, «digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato».

Per chi non lo vuole, per chi lo aborre, per chi lo teme, l'eterno ritorno non è liberazione totale del diveniente, ma sottomissione totale e definitiva all'essere.

L'eterno ritorno non è dunque una panacea universale. Se ci è consentita una battuta, per liberarci del giogo che esercita su di noi Crono, il dio del tempo, non possiamo più accontentarci di computer e cellulari: dobbiamo raggiungere l'immortalità terrena e costruire la macchina del tempo. Sarà pure inverosimile, ma non poniamo limiti alla provvidenza prometeica³².

30 Cfr. Campa, *Scienza e superuomo nel pensiero di Friedrich Nietzsche. Per una genealogia del transumanesimo*, in «Letteratura Tradizione», 2007, n. 41. Si tenga presente che il meccanicismo di Cartesio e Laplace, a cui forse fa implicitamente riferimento Nietzsche, si pone storicamente prima della scoperta dell'entropia. Affinché il discorso regga ancora, in presenza del secondo principio della termodinamica, si deve postulare un sistema aperto, un universo infinito in tutte le direzioni. Un concetto come l'eterno ritorno dell'identico richiede dunque a garanzia diversi ordini di infinito: quello dello spazio, quello della materia, quello del tempo. Ma quando la mente umana prova a maneggiare questi concetti-limite cade inevitabilmente in paradossi.

31 Nicola, *Antologia di filosofia*, op. cit., p. 419.

32 Ormai conviene conservare una certa cautela non solo quando si afferma la possibilità teorica di una

Se è vero che la filosofia nasce per esorcizzare l'*horror vacui*, il terrore della morte, la paura dell'annichilamento definitivo, è anche vero che non per tutti l'idea dell'eternità *di questo mondo e in questo mondo* è consolatoria. Viene alla mente l'analogo dibattito che si sviluppò nell'ambito della cultura indiana nel VI secolo a.C. e che, sulla radice dell'induismo, diede origine al buddhismo (un dibattito che non era affatto estraneo ai futuristi, dato che erano notevolmente influenzati dalle filosofie orientali e dalla teosofia). Il ciclo eterno di nascite e di morti che promette la dottrina della metempsicosi non è consolatorio, per coloro che sperimentano la vita come dolore, sofferenza, privazione. Ma la risposta che diede Siddhārtha Gautama Buddha a chi gli obiettava che è impossibile uscire dal ciclo della reincarnazione e raggiungere la condizione del nirvana è spiazzante: «Chi te lo impedisce?». Come dire: se Dio non esiste, tu puoi essere un dio. Tu, con la tua volontà, puoi decidere se reincarnarti, dove reincarnarti, o se restare fuori dal mondo, nella condizione nirvanica. Raggiungere l'illuminazione è comprendere questo, è comprendere che Dio è morto, che non c'è alcun garante alle supposte leggi del cosmo, e perciò ultima a decidere sulla propria sorte è la volontà liberata. La divinità non è un ente esterno, ma la condizione di chi ha raggiunto l'illuminazione.

Esiste, dunque, uno straordinario parallelismo tra il pensiero di Nietzsche e quello di Buddha, anche se il filosofo tedesco in ultima istanza rigetta il buddhismo, al pari del cristianesimo, in quanto forma di resa, di rinuncia alla vita, di infedeltà alla Terra. Nietzsche si pone tuttavia lo stesso problema, ragiona in termini analoghi. Questo non deve stupire, perché egli torna al concetto di essere e tempo dei pagani europei e oggi sappiamo che greci, romani e germani condividono la stessa radice etnico-culturale indoeuropea con gli indo-ari che hanno popolato la valle dell'Indo scendendo dall'altopiano iranico nell'Età Vedica Antica (1500–1000 A.C.). La similitudine tra certe idee di Orfeo, Pitagora, Socrate, Platone e quelle di Buddha o Mahavira³³, a partire dalla dottrina della metempsicosi, oggi non dovrebbero più stupire. Stupirono invece Alessandro Magno, quando raggiunse la valle dell'Indo, dopo avere sottomesso i popoli semitici del Medio Oriente, perché trovò in quelle terre lontane popoli che parlavano "greco" e sacrificavano al Tempio di Apollo. La radice comune era già stata scordata da molto tempo.

tecnologia fantascientifica, ma anche quando la si nega. Troppe volte la realtà ha superato la fantascienza. Il fisico Michiu Kaku, professore all'Università di New York, nel suo bestseller *Fisica dell'impossibile* (Codice Edizioni, Torino 2008), ammette infatti che la macchina del tempo è una tecnologia perfettamente compatibile – perlomeno in linea di principio – con la fisica teorica attualmente accettata dal mondo accademico.

33 Cfr. A. Pellizzari, *Antichi popoli e civiltà dell'India*, in *Storia. Dalla preistoria all'antico Egitto*, Novara, De Agostini Editore, 2004, pp. 739–755.

5. I FUTURISTI E LE DOTTRINE DEL DIVENIRE

Come si pongono i futuristi in rapporto alle dottrine del divenire e al pensiero di Nietzsche? La risposta è: sposano l'idea del divenire, ma prendono esplicitamente le distanze dai suoi teorici.

Per iniziare, Papini non riconosce affatto la propria vicinanza a Nietzsche, nonostante dimostri di avere idee molto simili proprio sul tema del divenire. Nel *Crepuscolo dei filosofi*, ad esempio, produce una serrata critica ad Hegel e lo irride per le continue contorsioni a cui costringe il linguaggio, quando affronta la questione ontologica. Ma soprattutto gli rimprovera il fatto di avere distorto il concetto di "divenire", per piegare la storia ai propri fini, sostenendo la tesi romantica della «conciliazione dei contraddittori». Secondo l'antifilosofo fiorentino, si tratta di una scaltra invenzione, o meglio di un "tragico imbroglio", giacché, «il moto dialettico, il divenire conciliò nel sistema di Hegel tutte le antinomie del pensiero in una superiore unità metafisica»³⁴. Con una bella metafora, Papini avverte che la filosofia di Hegel ha «degli aspetti medioevali», è «prevalentemente logica come la scolastica, unitaria come il cattolicesimo, assolutista come il feudalesimo». E i suoi libri «rassomigliano piuttosto a delle cattedrali gotiche, profonde, buie, alte, complicate, piuttosto che a templi pagani, semplici e aperti al sole»³⁵.

In queste buie e complicate cattedrali gotiche, Hegel ingarbuglia ogni cosa, distinguendo l'Essere dal divenire, ma identificando entrambi con il pensiero, sicché risultano in ultima istanza essere la stessa cosa, contro ogni evidenza empirica o razionale. Così Papini esprime i suoi dubbi sul sistema hegeliano: «In una parola il pensiero è una delle ultime manifestazioni del divenire. Ma come va allora che l'Essere è quello che precede il divenire, il quale poi forma il pensiero, il quale a sua volta è il creatore dell'Essere? Non vi pare che sarebbe lo stesso che dire che un tale (il pensiero) è il padre del proprio nonno (l'essere)?».

Con tono sarcastico e irriverente, l'intellettuale toscano annuncia che Hegel «ci fa assistere sulle sommità più rarefatte della logica alla nascita del divenire». Lo fa nascere opponendo e identificando, al contempo, i due concetti basilari dell'ontologia: l'essere e il non-essere. Quella del divenire è una nascita provvidenziale, perché consente di risolvere un'ingarbugliatissima situazione, ormai ai limiti dell'assurdo. «Infatti l'essere in sé, l'essere indeterminato, che non è né questo né quello, è lo stesso che il nulla, che il non-essere, cioè è antinomico e uguale. Ciò che può conciliare questi gemelli nemici non può essere che una cosa che sia e non sia nello stesso tempo e siccome ciò che diviene è nello stesso tempo qualcosa e non è ancora quello che deve essere, così il divenire è l'unica idea che faccia al caso nostro».

34 G. Papini, *Il crepuscolo dei filosofi: Kant, Hegel, Schopenhauer, Comte, Spencer, Nietzsche*, Milano, Società Editrice Lombarda (A. De Mohr, Antongini e C.), 1906.

35 *Ivi*, p. 235.

Papini sostiene, però, quello che già sostiene Nietzsche: ovvero che il concetto di divenire, o meglio di ente diveniente, basta a se stesso. Infatti, a seconda che si concepiscono i processi di trasformazione come continui o discreti, non si vedono nel divenire rispettivamente né il non-essere, né l'essere. Prendendo a martellate un pezzo di ferro, lo scaldo, lo deformato, lo trasformo. Esso è dunque un materiale soggetto a divenire, è un ente diveniente, cambia forma, cambia modo d'essere, ma poiché continua a fare parte dell'essere in ogni momento, «in tutto questo io non riesco a vedere neppure un istante il fantasma leggendario del nulla».

Se, invece, postulo che non ci sia alcuna continuità tra i vari modi d'essere di un ente, ma piuttosto che vi siano salti discreti tra enti in toto diversi, allora tra i due stati del processo vi è il nulla, il vuoto, il non-essere. Ma se il flusso degli eventi è discreto, «allora non riesco più a vedere, nel divenire, neppure l'ombra dell'essere».

Dunque, come faceva intendere lo stesso Nietzsche, faremmo meglio a chiederci se l'essere immutabile, eterno, ingenerato e incorruttibile esista davvero, invece di interrogarci sulla realtà del divenire. Eppure, nonostante giunga a conclusioni molto simili, Papini rinnega Nietzsche con tutte le sue forze. Lo fa oggetto di un attacco ad personam, dicendo che la sua filosofia è chiaramente il frutto di inferme elucubrazioni di un uomo solo, malato, debole. Solo i deboli esaltano la forza. Solo i malati esaltano la salute. «La sua volubilità (segno di facile stanchezza) che gli fece preferire la forma frammentaria e aforistica; la sua incapacità a scegliere fra tutto quello che pensava e scriveva che gli fece pubblicare una quantità di pensieri inutili o ripetuti; la sua riluttanza a sintetizzare, a costruire, a organizzare che dà ai suoi libri l'aria di mercati orientali ingombri di cenci vecchi e di drappi preziosi ammucchiati e mescolati senza ordine, sono dei buoni argomenti per supporre una mancanza di imperium mentale, riflesso della fiacchezza generale del filosofo».

Attacchi *ad hominem* a parte, nel *Crepuscolo dei filosofi* Papini riassume piuttosto bene il nucleo fondamentale della filosofia di Nietzsche, nonostante lo stile aforistico del tedesco non faciliti questa operazione. Il direttore del «Leonardo» è conscio di tutte le difficoltà del caso (e noi, a maggior ragione, dato che abbiamo visto interpreti arrovellarsi e azzuffarsi per un secolo ulteriore), ma non crede «impossibile, come molti han creduto, dare un'idea d'insieme, fedele e insieme sistematica, della filosofia del Nietzsche». Lo aiuta certamente la sua notoria spavalderia e premeditata mancanza di cautela, propria di tutti i futuristi. Questo è Nietzsche in pillole, secondo Papini:

I cristiani e i pessimisti hanno torto, la vita ha ragione. Non è vero che la vita sia cattiva e che bisogna fuggirla e rinnegarla. Soltanto, per renderla degna di essere vissuta, bisogna accettarla completamente, com'è; non bisogna cercare di limitarla, di costringerla, di migliorarla. Bisogna dire di sì alla vita, ma a tutta la vita. Non bisogna rigettare niente, neppure quelle che si chiamano le cattive passioni o gli istinti pericolosi. Anzi l'istinto è il vero saggio. L'istinto

non fallisce mai. Tutto ciò che facciamo per istinto: è buono. Alles Gute ist Instinkt (VIII, 93). – L'uomo, qualunque cosa faccia, non pecca mai. L'importante è di non reprimere le nostre tendenze primordiali, e di rispettare il corpo, che è il nostro vero signore, invece di occuparci del miglioramento dell'anima o della fantastica vita dello spirito. Il corpo è sacro e ogni morale dev'essere rinnegata dinanzi alle sue esigenze³⁶.

E non è finita qui. Non si tratta di accettare soltanto la vita, così come si presenta agli uomini, ma tutto il mondo, tutte le cose, tutta la natura. È necessario sentirsi parte di un tutto, in continua mutazione. Così, Papini prosegue con la sintesi: «Noi dobbiamo amare le cose come sono, effimere, passeggero, mutevoli e fuggivevoli, diverse fra loro nello spazio, diverse fra loro nel tempo e dobbiamo odiare tutto ciò che vuole impoverire il mondo, come fa la filosofia coi suoi concetti astratti, tutto ciò che vuole incatenare il mondo, come fa la logica che si dà l'aria di morale della natura, tutto ciò che tende a disprezzare il mondo presente e vivente affermando ch'esso non è il mondo vero, il mondo reale ma ch'esiste dietro di esso il mondo dell'unità, della stabilità, della più vera verità, della più reale realtà».

Ora, se questo è Nietzsche, diventa difficile non vedere una straordinaria consonanza tra questo pensiero e quello dei futuristi e dello stesso Papini. Eppure, poche righe più sotto, il filosofo toscano si lancia in una critica spietata di questa prospettiva.

Innanzitutto, secondo Papini, c'è una contraddizione fondamentale alla base della filosofia nietzscheana, e di tutte le filosofie "materialistiche" che concepiscono il divenire in termini non puramente deterministici e meccanicistici. Da un lato, si cerca di sfuggire all'ideale, allo spirito, alla morale, alla ragione, alla filosofia, rivalutando il reale, il corpo, gli istinti, la natura, l'azione. Dall'altro, si vaneggia di una nuova specie, di un cambiamento epocale, di una grande trasformazione, elevando la *volontà* a motore di questa rivoluzione. Ma, si chiede Papini, la volontà non è la negazione degli istinti, di ogni determinismo fisico o biologico? E se non c'è nulla al di là della materia, se non esiste una sfera spirituale indipendente dalla materia, donde viene questa libera volontà che concepisce ideali e cerca di realizzarli?

Egli non s'è mai accorto dell'enorme controsenso che c'è nel suo rimpianto delle età istintive e barbare anteriori ad ogni legame e ad ogni morale. Se in esse gli istinti soli regnavano tutto doveva andar per il meglio e non si capisce da quale parte la prima legge o la prima morale sia venuta fuori a deturpare quell'età dell'oro della saggezza istintiva. Dagli istinti non possono esser venute, sembra, le catene degli istinti e neppure dai deboli perché un regime di quel genere non tollera i deboli e se questi fossero giunti a imporsi significherebbe

36 *Ivi*, pp. 236 e sgg.

che i forti sarebbero stati infiacchiti e intorpiditi senza capir come e perché. L'origine delle prime limitazioni rimane dunque inesplicata, come rimane misteriosa la potenza che i deboli, gli schiavi avrebbero dimostrata, secondo il Nietzsche, imponendo ai potenti, ai signori la loro morale. Imporre ai forti i valori dei deboli, non è forse una delle prove più meravigliose di potenza? E questa prova il Cristianesimo, secondo il Nietzsche, l'ha data. Come chiamarlo, dopo questo, la dottrina degli impotenti?

Insomma, Nietzsche non lo si può prendere tutto intero, perché troppe aporie caratterizzano il suo pensiero. Secondo Papini, il suo problema principale è il suo essere ancora troppo legato ai tre pilastri del positivismo, ovvero: determinismo, evolucionismo naturalista, monismo. Papini arriva al punto di definire Nietzsche una controfigura di Herbert Spencer. Si limita ad esprimere in poesia quello che l'ingegnere inglese esprime in asettica prosa. In altre parole, Nietzsche risente allo stesso tempo dell'influenza del positivismo e del romanticismo, dello scientismo e dello *Sturm und Drang*, e la miscela non può reggere. Perciò, lo bolla come incongruente al pari di altri filosofi dell'Ottocento: «Come si vede la superficialità del Nietzsche lo porta a delle contraddizioni di una ingenuità vergognosa. E non voglio insistere sul fatto che tutto il sistema è incardinato sopra una contraddizione fondamentale, quella stessa che si trova nel Marx e nello Spencer, cioè tra la tendenza a voler accettare la natura, lo status quo, senza beneficio d'inventario, accettando il male, il dolore, il malvagio, e la tendenza che lo porta invece a voler cambiare le cose, a voler modificare l'uomo, a voler sopprimere in lui certi sentimenti, a volerne eccitare altri, a voler creare, infine, una specie nuova, una razza inedita, un nuovo tipo di vita e di civiltà».

Oltretutto, secondo il filosofo fiorentino, «la superficialità della mente del Nietzsche si mostra anche nel grande stupore e nella grande fede ch'egli ebbe per l'idea dell'Eterno Ritorno [giacché] questa ipotesi non solo non era nuova – risale ai Pitagorici – ma è, anche, un'assurdità per chiunque non la prenda solo come un mito rivolto a scopi morali».

Quindi, Papini si lancia in una improbabile dimostrazione dell'impossibilità dell'eterno ritorno. Sostiene che, anche ammettendo l'infinità del tempo e il combinarsi della materia nello spazio, non potrebbe darsi eterno ritorno «perché è possibile formare una serie infinita di combinazioni con un numero finito di elementi». Naturalmente, Papini non ha affatto *confutato* la tesi metafisica dell'eterno ritorno, ha semplicemente *postulato* la sua impossibilità, escludendo a priori l'eventualità che l'universo sia interamente regolato da leggi deterministiche. Infatti, alla base dell'ipotesi dell'eterno ritorno, c'è il postulato del determinismo, di un logos onnipotente, il quale limita ad un numero finito le possibilità di combinazione tra le particelle della materia. Finito il numero delle particelle, finito il numero delle possibili combinazioni, infinito il tempo. Quindi, Papini fa passare

per insensato il ragionamento dei pitagorici, degli stoici, di Nietzsche, facendo il gioco delle tre carte, e facendo sparire la carta centrale³⁷.

Al di là della debolezza dell'argomento, quello che a noi interessa maggiormente è che Giovanni Papini – al pari di altri futuristi – intende liberare completamente la strada alla volontà, al libero arbitrio, e quindi sgombra il campo da qualsiasi determinismo fisico o biologico, da qualsiasi impedimento, da qualsiasi istinto, da qualsiasi legame con le età barbare e antiche. Proprio perché accetta una visione metafisica della volontà, sganciata da ogni limite fisico, la sua concezione del divenire risulta ancora più radicale di quella di Nietzsche. Nella prospettiva papiniana (e futurista), davvero, *tutto può accadere*, mentre la ripetizione, il *deja vu*, può essere soltanto frutto di una combinazione casuale e non di una necessità. Nell'universo futurista, tutto è romanticamente infinito: infinito il numero degli enti, infinito il numero delle combinazioni, infinito il tempo, infinito lo spazio. Perciò il mondo, il diveniente, sarà sempre eternamente nuovo e autorinnovantesi.

Al contrario, Nietzsche esita, si ferma prima, secondo Papini «ha paura», perché al contrario di quello che vorrebbe essere o che cerca di apparire, egli è «nel fondo un'anima assai cristiana e non ingiustamente è stato chiamato da qualcuno un "prete decadente"»³⁸.

Che quella di Papini sia una critica eccessiva, ingiusta, moralmente scorretta è riconosciuto dallo stesso autore nell'introduzione. Qui l'autore confessa candidamente che *Il crepuscolo dei filosofi* «non è un libro di buona fede. È un libro di pas-

37 Semmai – come abbiamo già accennato in una nota precedente – un'obiezione ben più seria all'idea di eterno ritorno si può trovare nel secondo principio della termodinamica, nel carattere di irreversibilità di certi processi fisici, nell'entropia. Anche in questo caso bisogna però partire da alcuni postulati, per esempio che l'universo è un sistema isolato, o dare credito all'ipotesi della morte termica dell'universo. Attualmente la comunità scientifica è divisa tra l'ipotesi del *Big Rip*, che prevede che tutti i corpi si allontaneranno all'infinito con conseguente scomparsa di tutti i sistemi stellari, e del *Big Crunch*, che prevede una fase di implosione dell'universo in un'unica massa celeste dopo una prima fase di espansione. Nel secondo caso, avremmo un nuovo *Big Bang*, una nuova espansione, un nuovo *Big Crunch*, e così all'infinito. Vivremmo, cioè, in una sorta di universo fisarmonica. Questa seconda ipotesi rimetterebbe in gioco l'idea dell'eterno ritorno dell'identico, nonostante il secondo principio della termodinamica. Si badi però che la stessa teoria del *Big Bang* richiede due postulati "metafisici" di partenza, ovvero due assunti plausibili ma non dimostrati o dimostrabili: l'universalità delle leggi fisiche e il principio cosmologico (ovvero che l'universo è omogeneo e isotropico). Tutta la storia della scienza è caratterizzata dalla tendenza umana a generalizzare e attribuire una dimensione universale a fenomeni osservati localmente. Sicché, il fatto che vediamo i corpi celesti allontanarsi nel nostro angolo di universo, ci induce a pensare che *tutto l'universo* sia in espansione. Nonostante la teoria del *Big Bang* rappresenti attualmente il paradigma cosmologico dominante, va anche precisato che non tutta la comunità scientifica l'accetta. È significativo il fatto che Fred Hoyle, l'inventore del termine "Big Bang" nel 1949, sia un difensore della teoria alternativa detta "Steady State", o teoria dell'universo infinito (Cfr. J. Horgan, *The End of Science*, New York, Broadway Books, 1997, pp. 92–113). Ma un'analisi dettagliata di questa problematica è fuori dalle nostre competenze e ci porterebbe troppo lontano.

38 Papini, *Il crepuscolo dei filosofi*, op. cit.

sione e perciò d'ingiustizia – un libro ineguale, parziale, senza scrupoli, violento, contraddittorio, insolente come tutti i libri di quelli che amano e odiano e non si vergognano né dei loro amori né dei loro odi». Si aggiunga a questo che a convertirsi al cattolicesimo è stato Papini e non Nietzsche, a dimostrazione del fatto che forse l'anima "assai cristiana" albergava piuttosto nel corpo dell'antifilosofo fiorentino.

È vero, però, che non mancano incongruenze nel pensiero nietzscheano e che il futurismo tende ad ancorare il proprio volontarismo ad una dimensione spirituale e non solo istintiva dell'uomo. Tuttavia, nella misura in cui il rigido determinismo fisico-biologico di Nietzsche è una forzatura interpretativa, "la ricerca del potere" di Papini e "la volontà di potenza" di Nietzsche non sono poi concettualmente così distanti. Infatti, secondo il letterato fiorentino, «il denominatore comune al quale si possono ricondurre tutte le innumerevoli forme della vita umana è questo: la ricerca di strumenti per agire, in altre parole: la ricerca del potere». E, per azione, Papini chiarisce di intendere «qualunque cambiamento in cui l'uomo entri come causa volontaria cioè ogni cambiamento preceduto da nostre credenze e da nostri desideri». Si badi, tra l'altro, che in altri suoi scritti, Papini mostra di essere molto più vicino a Nietzsche di quanto qui non voglia ammettere³⁹.

Anche F. T. Marinetti fallisce nel cogliere il legame della sua visione del mondo con quella di Nietzsche⁴⁰, forse perché recepisce la nozione di superuomo attraverso la mediazione del rivale D'Annunzio e, in questi termini, la rifiuta. Mostra però di condividere la stessa ossessione del filosofo tedesco per il dominio del divenire, del tempo, della realtà da parte della volontà, quando elabora concetti come quelli di "uomo moltiplicato" e "religione della velocità". Ai quali si aggiunge, naturalmente, quello di "vita simultanea" elaborato da Fedele Azari.

Per Nietzsche, la stessa umanità è in divenire e si tratta ormai di chiedersi dove si vuole andare, che forma ci si vuole dare. Analogamente, per Marinetti lo stesso "popolo italiano", pietra angolare della sua dottrina politica, non è affatto un dato, ma un ente in continuo divenire. Egli spiega infatti in *Al di là del comunismo* che «il patriottismo futurista è... una passione accanita, per il divenire-progresso-rivoluzione della razza»⁴¹. E ribadisce lo stesso concetto in *Democrazia futurista*: «Noi

39 Si veda in particolare il saggio *Unico e diverso* (1904), dove Papini distingue le filosofie in due classi, quelle fondate sul "principio classico" e quelle fondate sul "principio romantico". Elenca anche due serie di termini associate ai due principi. Molti termini associati al principio romantico, preferito da Papini a quello classico, sono cari anche a Nietzsche: divenire, evoluzione, natura, genio e follia, selvaggi e barbari, germani e slavi, aristocrazia, ecc. Il modello non consente però di inquadrare perfettamente Nietzsche. Papini mette per esempio il "corpo" nelle filosofie classiche e "l'anima" nelle filosofie romantiche, mentre la corporeità è particolarmente cara al filosofo tedesco. <http://italpag.altervista.org/4_filosofia/filosofia28.htm> (20 settembre 2012).

40 Cfr. F. T. Marinetti, *Contro i professori*, Milano, Istituto editoriale italiano, 1919.

41 Marinetti, *Al di là del comunismo*, Milano, La Testa di ferro, 1920.

intendiamo la democrazia italiana come massa d'individui geniali, divenuta perciò facilmente cosciente del suo diritto e naturalmente plasmatrice del suo divenire statale»⁴².

Questa è la ricetta futurista: poiché non c'è via d'uscita dal vortice del divenire, non resta che intensificarlo con qualunque mezzo.

42 Marinetti, *Democrazia futurista*, Milano, Facchi, 1919.

SCHEIN UND REALITÄT IN DER PSYCHOANALYSE

Hermann Lang

University of Würzburg

h.lang@uni-wuerzburg.de

Orbis Idearum, Vol. 1, Issue 1 (2013), pp. 73–81

The topic of the symposium, “appearance and reality”, was first studied in Freud’s psychoanalysis. Later on it was the subject of Lacan’s philosophically interesting psychoanalytic theory. Lacanian psychoanalysis treats “appearance and reality” as intrinsic to the framework of basic categories of the imaginary, the symbolic, and the real. Appearance is found mostly in the imaginary. “Reality” constitutes itself through the symbolic, through language, and the “real” finally represents a “thing” which can neither be symbolized nor imagined and “manifests” itself especially in traumatic experiences, as well as in great art.

Ich möchte diese Thematik zunächst bei Sigmund Freud beleuchten, um dann auf die psychoanalytische Theorie Lacans als die zweifellos philosophisch interessante überzugehen. Beginnen wir mit einem Witz: „In seinen ‚Reisebildern‘ stellt uns Heinrich Heine die köstliche Gestalt des armen Lotterieverkäufers und Hühneraugenoperators Hirsch-Hyacinth vor. Als dieser dem Dichter gegenüber sich seiner guten Beziehungen zum reichen Baron Rothschild rühmt, ereifert er sich schließlich zu diesen Worten: ‚Und so wahr mir Gott alles Gute geben soll, Herr Doktor, ich saß neben Salomon Rothschild und er behandelte mich ganz wie seinesgleichen, ganz *famillionär*.“¹ Eine Rede, die nur das angeblich ausgezeichnete Verhältnis zu Rothschild darstellen wollte, sieht sich durch das Gespräch, das in Wahrheit mit diesem Herrn geführt wird, entlarvt. Eine bislang verborgene Ebene der Kommunikation, die von anderem als dem in bewusster Intention Thematisierten handelt, spielt ihre Elemente in die bewusste Rede ein und lässt diese, die nur das Familiäre akzentuieren wollte, zur Metapher „famillionär“ verdichten, die nun rückwirkend das ganze Bedeutungsleben des Satzes radikal verändert. Eine solche Stelle, wie diese metaphorische Verdichtung des „famillionär“, kann darauf aufmerksam machen, dass hinter der intentionalen Rede des Bewusstseins vergangene Gespräche und Diskurse spielen, die aufgrund ihrer konflikthaften Implikationen das auf bewusster Ebene sich bewegende Sprechen zur verfälschten

¹ Vgl. S. Freud: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (1905). *Gesammelte Werke* Bd. 6, hg. von A. Freud, London: Imago 1948, S. 14.

Kommunikation nötigen. Die bewusst intendierte „Realität“ der Beziehung zu Rothschild im Sinne des „familiären“ Umgangs stellt sich als *scheinhaft* heraus. In Wahrheit entpuppte sich diese Realität als Realität der „millionären“ Herablassung. Als narzisstisch strukturiert möchte sich das Ich immer im besten Licht darstellen und dies erweist sich aufgrund einer unbewussten Realität als Schein. So stoßen wir auf die (nach der kopernikanischen und darwinistischen) dritte große Kränkung des Menschengeschlechts, nämlich darauf, dass „das Ich nicht Herr sei im eigenen Hause“.²

Unbewusste Realität liegt nun offensichtlich auch neurotischen Störungen zugrunde. In der sogenannten „Verführungstheorie“ sind es reale sexuelle, aber verdrängte Verführungsszenen durch Erwachsene, die das betroffene Kind passiv und mit Schreck erlebt und die für die späteren Störungen verantwortlich sind. Entsetzt über so viel Perversität der Erwachsenen, vor allem der Väter, gewann Freud schließlich die Ansicht, dass es sich bei diesem Trauma passiver Verführung nicht um eine reale Begebenheit, sondern um eine Fantasie handele. Im Brief vom 21. September 1897 an Fließ heißt es: „Und nun will ich dir sofort das große Geheimnis anvertrauen, das mir in den letzten Monaten langsam gedämmt hat. Ich glaube an meine Neurotika nicht mehr.“³ Der feste Boden der „Realität“, auf dem Freud bislang zu stehen glaubte, begann zu wanken. Er hatte „die sichere Einsicht“ gewonnen, „daß es im Unbewußten ein Realitätszeichen nicht gibt, so daß man die Wahrheit und die mit Affekt besetzte Fiktion nicht unterscheiden kann“.⁴ Eine ganz neue Begrifflichkeit zeichnete sich jetzt ab. Worte wie „unbewusste Fantasie“, „psychische Realität“ tauchten auf. Im Rückblick betrachtet schrieb Freud schon 1914: „Wenn die Hysteriker ihre Symptome auf erfundene Traumata zurückführen, so ist eben die neue Tatsache die, dass sie solche Szenen fantasieren, und die psychische Realität verlangt, neben der praktischen Realität gewürdigt zu werden.“⁵

Diese psychische Realität zeigt sich also nicht minder wirksam als die sozusagen objektive Realität. Wenn Lady Macbeth in einer Zwangshandlung, einem Waschzwang, versucht, das Blut abzuwaschen, das ganz konkret an ihren Händen klebt, haben wir es mit einem realen konkretistischen Geschehen zu tun. Entsprechend auch die Empfehlung an ihren Gemahl: „Geht, holt Wasser, und wascht dieses schmutzige Zeugnis von Eurer Hand... Ein wenig Wasser reinigt uns von dieser Tat (dem Königsmord): Wie einfach ist es dann!“ Der Reinigungsakt, der in der

2 Ders.: *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (1917). *Gesammelte Werke* Bd. 12, hg. von A. Freud, London: Imago 1947, S. 11.

3 Ders.: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse: Briefe an Wilhelm Fließ; Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887–1902*, hg. von M. Bonaparte / A. Freud / E. Kris, Frankfurt am Main: Fischer 1962, S. 186.

4 Ebd., S. 187.

5 Ders.: *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung* (1914). *Gesammelte Werke* Bd. 10, hg. von A. Freud, London: Fischer 1946, S. 56.

konkreten Urszene im Sinne der Vertuschung sinnvoll war, wird mehr und mehr zu einem Ritual, das im übertragenen, metaphorischen Sinne reinwaschen soll. Die anfänglich materielle Realität wird zur psychischen Realität. Der Zwangshandlung liegt offensichtlich ein massives Schuldbewusstsein zugrunde. Ein solches Schuldbewusstsein, das Menschen zu solchen Zwangshandlungen treibt, braucht natürlich nicht, wie bei Lady Macbeth, Folge realer Taten zu sein. Das Schuldbewusstsein kann allein auf „psychische Realität“ zurückzuführen sein, auf nicht eingestandene Todeswünsche. So spielt sich schließlich das neurotische Geschehen, was seine Psychodynamik angeht, auf der Ebene „psychischer Realität“ ab.

Wenn man sich nun der Thematik des Scheins und der Realität in der Psychoanalyse Lacans nähern will, muss dies im Rahmen der Kategorien des Imaginären, Symbolischen und Realen geschehen. „Schein“ ist nun wesentlich mit der Dimension des Imaginären bzw. des „imaginären Egos“ verknüpft. Hier kann Lacan auch an Freuds Konzept des verkennenden, täuschenden Egos anknüpfen, führt dies dann aber sehr viel weiter aus, vor allem durch das sogenannte „Spiegelstadium“⁶ und seine Konsequenzen.

Etwa ab dem 6. Lebensmonat kann sich der Säugling im Spiegel erkennen. Belege hierfür sind die Mimik des Aha-Erlebnisses, die jubelnde Freude, sobald er in seinem Spiel bemerkt, dass die Bewegungen, die der Spiegel reflektiert, dem eigenen Verhalten entsprechen. Was hier offensichtlich geschieht, ist die Identifikation der sichtbar gewordenen Gestalt des eigenen Leibes mit sich selbst. Das Subjekt wird seiner als der im Spiegel reflektierten Gestalt, als Einheit, als „Ich“, inne. Das bedeutet aber zugleich eine Entfremdung. Denn das Bild im Spiegel konstituiert das Ich als eine ihm äußerliche Gestalt und fixiert es zugleich in einer Symmetrie, die es verkehrt. Rechts und links sind ja bekanntlich im Spiegel invertiert.

Entscheidender noch ist ein weiterer Punkt: Ist es in der Analyse mittels der Deutung von Träumen, Fantasien und den darin zum Ausdruck kommenden narzisstischen Ängsten gelungen, bis zu den frühesten Anfängen der Ich-Bildung vorzustoßen, zeigt es sich, dass die im Spiegelbild erfahrene Einheit der eigenen Gestalt sich gegen ein Bild archaischer Zerstückelung, der „Imago vom zerstückelten Körper“ („Corps morcelé“), abhebt. Die für die Ich-Bildung entscheidende Formierung des eigenen Leibes als eines einheitlichen erscheint vor einem oder gegen einen Hintergrund ursprünglicher Diskordanz, die in der organischen Mittellosigkeit – bedingt durch die physiologische Frühgeburt – ihre biologische Matrize hat. Portmann spricht hier von einem extrauterinen Frühjahr.⁷

Angesichts der bedrohenden Realität dieser „discorde primordiale“ schafft sich das Menschenwesen im Spiegelstadium eine Illusion, den „Schein“ von idealer Einheitlichkeit. Entscheidend ist nun weiter, dass jetzt in der Beziehung zum An-

6 J. Lacan: *Ecrits*. Paris: Ed. du Seuil 1966, S. 93–100.

7 Vgl. H. Lang: *Die Sprache und das Unbewusste. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 48 ff.

deren und zu den Anderen dieser Wunsch nach eigener Einheitlichkeit, nach unversehrter idealer Egoität, am Werke ist und nach identifikatorischer Begegnung drängt, die jeglichen Mangel auszuschließen sucht, und in dieser Realitätsverken-
nung und imaginären Fixierung deshalb zur späteren Neurose disponiert.⁸

Hier wird noch einmal die Bedeutung des Begriffes „imaginär“ bei Lacan deutlich: sich von sich und dem begegnenden Anderen ein uniformierendes Bild der Unversehrtheit machen, das aber der Realität nicht entspricht, vielmehr verfälscht und kaschiert, nur „scheinhaft“ ist. Die Geschichte des Subjekts, verstanden als Geschichte des „Ego“, ist wesentlich „imaginäre Geschichte“, und das bedeutet, dass im Ich wesenhaft in allem Erkennen ein perniziöses Verkennen am Werke ist.⁹

Bei der Bildung dieses Ich, das wesenhaft als Maske, Ort der Täuschung und des illusionären Scheins begegnet, fällt dem Begriff der „Identifikation“ eine zentrale Rolle zu. Dabei bedeutet der Mechanismus der Identifikation eine wesenhafte Entfremdung, denn sich mit jemandem identifizieren heißt ja nichts anderes, als sich nach dem Vorbild des Anderen bilden und richten. Das bedeutet: das so entstandene Ich „findet sich“, um mit Hegels *Phänomenologie des Geistes* zu sprechen „als ein anderes Wesen“, es ist, ohne je bei sich gewesen zu sein, „außer sich gekommen“. Da sich hier ein Ich nach einem anderen Ich „bildet“ (Bild = „image“) nennt Lacan diese Art der Subjektivität *imaginär*.¹⁰

Da es dabei zentral darauf ankommt, sich selbst in unversehrter Einheitlichkeit zu setzen und zu erleben, ist diese Art der Beziehung wesenhaft *narzisstisch* strukturiert. Eine solche *imaginär-narzisstische* Beziehung ist dadurch charakterisiert, dass sich hier die Subjekte nicht in zwangloser wechselseitiger Anerkennung begegnen, sich wechselseitig respektieren, sondern jedes gerade das Andersein des Anderen aufzuheben trachtet, um mit ihm zur illusionären Einheit des Ich zu verschmelzen. Narziss will im Du nur sich selbst spiegeln.¹¹

Faszination, Idealisierung und Aggression bilden so den brüchigen Zirkel, in dem diese imaginär-narzisstische Beziehung spielt – brüchig deshalb, weil die Rekrutierung des Anderen zur Stabilisierung des eigenen Ich von diesem Anderen her bedroht wird, denn dieser will ja das gleiche, den Anderen nicht als eigenständigen Anderen anerkennen, sondern als eine Funktion rekrutieren, die ihn komplettieren und seinen Mangel beseitigen soll. Nach dem Sprichwort der Jakobiner: „La fraternité ou la mort!“ „Willst du nicht mein Bruder sein, schlag ich dir den Schädel ein.“¹²

8 Lacan: *Ecrits*, S. 280 ff.

9 Ebd., S. 345.

10 Ebd., S. 345 f.

11 Ebd., S. 345 ff.

12 Vgl. Lang: „Zur Strukturanalyse von Fremdenfeindlichkeit und Gewalt“. In: *Strukturelle Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.

Phänomene, wie die Identifikation mit „messianischen“ Führergestalten, mit Ideologien, mit der Rasse, mit einem Fußballclub, einer Sekte etc. illustrieren diese Struktur. Das Problem der Hooligans, dieser radikalen Identifikation mit dem jeweiligen Verein bzw. der jeweiligen Nationalmannschaft, ist sicherlich eines der größten Probleme im europäischen Sport. Allerdings betrifft das nicht die gesamte Fan-Struktur. Dies illustriert ein Beispiel aus der deutschen Fußballszene. Der Kultclub des deutschen Fußballs schlechthin ist der Verein eines Stadtteils von Gelsenkirchen im Ruhrgebiet „Schalke 04“, mitbegründet nicht zuletzt durch polnische Bergarbeiter. Als auf einer Behörde ein Fan nach seiner Religionszugehörigkeit gefragt wurde, antwortete er: „Schalke 04“. Die andere, schreckliche Seite solcher Identitätsfindung ist natürlich, dass es schließlich Massenidentifikationen mit einer unheilvollen Führergestalt waren, die zu den entsetzlichen Katastrophen unserer Zeit führten, zu Gewaltorgien, zu Paroxysmen von Blut. „Ein Volk, ein Reich, ein Führer!“ Erinnern wir auch daran, dass in jenem Augenblick, als in kommunistischen Ländern die Religion abgeschafft wurde, der Personenkult auf der Bildfläche erschien und seine Triumphe feierte. Eine Bilderflut der Gesichter von Lenin, Stalin, Mao, Tito, Ulbricht etc. überschwemmte die einzelnen Staaten. Victor Jerfejev, Verfasser des Buches „Der gute Stalin“¹³, erinnert sich, dass „Stalin in jedem von uns innewohnte, wir alle in Stalin aufgehen sollten. Darin lag die Magie, die Idee des Glücks und die Idee der Zugehörigkeit zu dieser Macht. Sie durchflutete mein Leben, ich war völlig und absolut davon durchdrungen.“¹⁴ All diese Beispiele zeigen, dass sich hier eine fragwürdige Identität herausbildet, sofern sich ein Ich mit einer Führergestalt bzw. einer Gruppe so radikal identifiziert, dass es zur Verschmelzung, zur Aufgabe der eigenen Identität kommt.

Wie kann man aus diesem Schein dualer Verfilzung herauskommen? Das ermöglicht die Sprache. Sich in Sprache bzw. in ihre symbolischen Anfänge einfügen heißt, sich einer Universalität unterzuordnen, sich einer gemeinsamen Welt einordnen, heißt dergestalt Überstieg über jenen isolierenden Rahmen imaginärer Dualität und Verschmelzung und bedeutet so – in Lacans Terminologie – für das Subjekt S Verzicht auf die narzisstische Relation zum (kleinen imaginären) anderen a zu Gunsten des Bezugs zum (großen) Anderen A als Repräsentanten der symbolischen Ordnung, der Sprache.¹⁵ Einführung in Sprache: Das bedeutet Distanz zu gewinnen, sowohl zur äußeren wie inneren Natur, Distanz zu den Dingen wie zu sich selbst. In seiner Auffassung von Sprache reiht sich Lacan in eine transzendente Sprachauffassung ein, wie sie neben dem Strukturalismus vor allem auch von Martin Heidegger und (später) Hans-Georg Gadamer vertreten wird, ist es doch die Sprache, bzw. das Symbolische, das entscheidend das Selbst- und Weltverhältnis artikuliert. Und so ist Realität bzw. Wirklichkeit wesentlich durch die

13 V. Jerofejew: *Der gute Stalin*. Berlin: Berlin-Verlag 2004.

14 Ders.: *Russische Apokalypse*. Berlin: Berlin-Verlag 2009.

15 U. a. Lacan: *Ecrits*, S. 53.

Sprache konstituiert. „C'est le monde des mots qui crée le monde des choses...“.¹⁶ „Kein Ding sei, wo das Wort gebricht“, heißt es in einem Gedicht von Stefan George und Heidegger ergänzt „Nur wo Sprache, da ist Welt“.¹⁷

Als „Sprachwesen“, „animal symbolicum“, hat der Mensch indessen nur einen vermittelten Bezug zur Wirklichkeit, zur „Realität“. Das bedeutet, dass der Mensch zugleich einem fundamentalen Mangel, einer Leere ausgesetzt ist, die wir mit Lacan als „das Reale“ bezeichnen können. Bei all ihrem Benennen und Objektivieren reißt die Sprache immer auch einen Horizont von Vieldeutigkeit, Unbestimmtheit auf. So wenig wie ein letztes, gibt es ein erstes Wort. Indem Sprache ins Spiel kommt, bleibt ein radikal Unbestimmtes, bleibt in allem Sinn, den Sprache kreierte, ein letzter „Un-Sinn“. Deshalb haben wir es nie mit einem vollen Objekt und vollen Subjekt zu tun. Immer bleibt ein unerklärlicher Rest, ein Rest, der sich nicht aus einem Unvermögen unserer Erkenntnismöglichkeiten ergibt, sondern konstitutiv dafür ist, dass wir überhaupt erkennen oder begehren können. Nur wo Mangel ist, ist auch Begehren, ist Menschsein. In dieser fundamentalen Leerstelle, einem radikal Nicht-Symbolisierbaren und nicht zu Imaginierenden scheint das „Reale“ auf.

Das „Reale“ im Sinne Lacans ist gerade nicht das, was wir sonst als Realität, als Wirklichkeit bezeichnen. Es ist wohl der komplexeste Begriff Lacans, so beispielsweise in seinem Verhältnis zum „Todestrieb“ und zur „jouissance“. Sieht man im Lichte der Psychoanalyse Lacans im Todestrieb das Prinzip des „Trennenden“, der Negation, einer fundamentalen Differenz, so ist er in seiner Position des „Realen“ in die Sprache, in das Symbolische selbst eingebunden. So wird verständlich, wenn Lacan schreibt: „Das Symbol manifestiert sich zunächst als Mord des Dinges.“¹⁸ Sofern also das Reale als Differenz und Leerstelle die Sprache, das Symbolische selbst mitkonstituiert, ist es eingebunden und quasi gebändigt. Ein Krug beispielsweise, wie Lacan im Anschluss an Heidegger aufgezeigt hat, ist um eine Leere, Offenheit komponiert. Diese Leere hat keine Materialität und ist doch eine strukturierende Instanz, die jeder Füllung vorausgeht. Damit ist sie ihre Bedingung.

Begegnet nun aber das Reale in seiner ganzen fundamentalen Leerheit, dann wirkt es traumatisch. Schnell muss es wieder, wie beispielsweise bei der archaischen „Imago vom zerstückelten Körper“, mit einem imaginären, scheinhaften Bild von Einheitlichkeit übertüncht werden. In der Sprache Freuds ist das Subjekt plötzlich von einer solch exzessiven Reizüberflutung überwältigt, dass es diese nicht verarbeiten kann.¹⁹ Plötzlich tut sich die grell gegebene Möglichkeit der Existenzvernichtung auf. Und dies wirkt traumatisch, weil es nicht mehr möglich ist, dieses Geschehen in Worte zu fassen.

16 Ebd., S. 276.

17 M. Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Klostermann³1963, S. 35.

18 Lacan: *Ecrits*, S. 119.

19 Freud: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1917). *Gesammelte Werke* Bd. 19, hg. von A. Freud, London: Imago¹¹1948, S. 284.

Ein Beispiel: Lacans Neuinterpretation von Freuds Analyse des Traums von „Irmis Injektion“. Als Freud seine Patientin, eine junge Frau, bei einer Abendgesellschaft trifft, erschrickt er über ihr Aussehen und bittet sie, ihr in den Hals sehen zu können. „Ich finde rechts einen großen weißen Fleck, und anderwärts sehe ich an merkwürdigen krausen Gebilden, die offenbar den Nasenmuscheln nachgebildet sind, ausgedehnte weiße Schorfe.“²⁰ Was sich hier plötzlich in einer quasi apokalyptischen Offenbarung auftut und ihn in namenloser Angst zurückschrecken lässt, ist ein Urschlund, ein wahrhaftes Medusenhaupt, das alles zu verschlingen droht, ein Bild des Todes in Form der Diphtherie bzw. eines Krebsgeschwürs.²¹ Erinnern wir daran, dass Diphtherie damals eine oft tödliche Krankheit war und beispielsweise Gustav Mahlers fünfjährige Tochter daran starb. „Enthüllung des Realen ohne jegliche Vermittlung, des letzten Realen, des wesentlichen Objekts, das kein Objekt mehr ist, sondern jenes Etwas, angesichts dessen alle Worte aufhören und sämtliche Kategorien scheitern, das Angstobjekt par excellence.“²²

Es ist nun das Paradox menschlicher Existenz, dass sie in der Begegnung mit dem nicht zu begreifenden und nicht zu imaginierenden Realen nicht nur die Begegnung mit dem Schrecklichen schlechthin fürchtet, sondern alles daran zu setzen sucht, diesen hier begegnenden „fundamentalen Mangel“ zu beseitigen und in diesem Versuch absoluter Genuss („jouissance“) imaginiert.²³ So beispielsweise in einer „amour fou“ unbedingten Liebesverlangens, wobei der Andere mehr und mehr als das erfüllende „Ding an sich“, das heißt als Füllung des Realen, der Leere intendiert und gesehen wird. Die Subjektivität des Anderen wird negiert, die totale Einvernahme gefordert, um das Begehren endlich in einer absoluten Weise zu stillen – eine Katastrophe ist das Resultat dieser vermeintlichen Glückseligkeit. Denken wir an Don José und Carmen, Werther und Charlotte, Tristan und Isolde und so weiter und insbesondere an die perverse Kussorgie Salomes in der Version von Oscar Wilde und Richard Strauss: Salome hat sich unsterblich in Johannes den Täufer verliebt, wird aber von diesem als Inkarnation der Sünde zurückgewiesen. Wie in der Bibel ist dann Herodes so von ihrem Schleiertanz fasziniert, dass er alles verspricht, was sie sich wünscht, und was sie nun verlangt, ist der Kopf des Johannes. Nachdem er vergeblich versucht hat, sein Versprechen, Salome das zu geben, was sie verlangt, anderweitig zu erfüllen, gibt er endlich nach. Der Henker bringt ihr jetzt den Kopf des Propheten auf einem silbernen Schild. Voller Ekstase beugt sich Salome über ihn und küsst ihn. Doch wie endet dieses „Genießen“? Auf den Befehl des sich voller Entsetzen abwendenden Herodes – „sie ist ein Ungeheuer, deine Tochter, ich sage dir, sie ist ein Ungeheuer“ – stürzen sich die Sol-

20 Ders.: *Die Traumdeutung*. Leipzig / Wien: Deuticke 1900, S. 111 ff.

21 Lacan: *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch 2: (1954–1955): Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*. Aus dem Franz. übers. von N. Haas, Olten / Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag 1980, S. 210.

22 Ebd., S. 210 f.

23 Vgl. Lang: *Die Sprache und das Unbewusste*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 283 ff, 302.

daten vor und zermalmen Salome, die Tochter der Herodias, Prinzessin von Judäa, unter ihren Schilden.

Die letzten Worte, die Isolde in ihrem orgiastischen Liebestod findet, sind „höchste Lust“. Höchste Lust und Tod fallen zusammen. Diese Seite klingt an, wenn Freud in „Jenseits des Lustprinzips“²⁴ hinter einem absolute Lust verheißenden Nirwana-Prinzip den Todestrieb am Werke sieht. Das Lustprinzip, wenn es alle Grenzen sprengt, findet sich selbst im Dienste des Todestriebes. Was wir als unendliches Glück imaginieren, als totale Wunscherfüllung, wird zur tödlichen Bedrohung. So schreibt Baudelaire:

L'amoureux pantelant incliné sur sa belle/
A l'air d'un moribond caressant son tombeau.
(Wer über die Geliebte im Liebesrausch sich neigt/
Gleicht einem Sterbenden, der heiß sein Grab liebkost.)²⁵

Ein einigermaßen katastrophenfrees Leben setzt die Akzeptanz dessen voraus, dass es ein absolut erfüllendes Objekt nicht gibt, dass das Reale als „das Unmögliche“ gesehen und bejaht wird. „Akzeptanz des Todestriebes, wenn er als Geschehen gesetzt wird, das uns wesentlich als ‚animal symbolicum‘ konstituiert, uns dabei aber zugleich mit Mangel, Einsamkeit und Endlichkeit konfrontiert; Distanzierung, wenn er in Form des Nirwana-Prinzips sich hinter dem Sirenengesang höchster Lust und ekstatisch-trunkener Verschmelzung verbirgt.“²⁶

Es ist das Privileg des Künstlers, dem riesigen Bereich des Realen, dem bislang Nicht-Symbolisierten und Nicht-Imaginierten, neue Bereiche abzugewinnen, ähnlich den Niederländern, die, wie Freud einmal gesagt hat, ihr Land dem Meer abgerungen haben. In Holbeins „Die Gesandten“ begegnen uns die Repräsentanten von Staat und Kirche in voller Pracht. Doch vorn im Bild sehen wir ein merkwürdiges, rätselhaftes Gebilde. Der Betrachter schüttelt quasi den Kopf, es lässt ihm keine Ruhe, beim Weggehen schaut er von der Seite noch einmal zurück – und sieht einen Totenschädel. Diese „Anamorphose“²⁷ verändert das ganze Bild. Der ganze Prunk der Insignien von Macht und Wissenschaft scheint fast lächerlich – angesichts der Gewalt, die jetzt das Bild plötzlich auf uns ausübt, so als blicke es uns selbst an, angesichts dessen, das wir uns jetzt mit dem Tod, dem Nichts, dem Realen schlechthin konfrontiert sehen. Im Sinne des „memento mori“ verweist es auf unsere eigene Nichtigkeit.

24 Freud: *Jenseits des Lustprinzips* (1920). *Gesammelte Werke* Bd. 13, hg. von A. Freud, London 1947, siehe auch Ders.: *Das ökonomische Problem des Masochismus* (1924), ebd.

25 C. Baudelaire: *Hymne à la beauté*. In: *Les Fleurs Du Mal*. Paris: Poulat-Malassis et de Broise 1857.

26 Lang: „Die Idee des Todestriebes und das Desaströse in der Kultur“. In: *Ordnung und Außer-Ordnung*, hg. von B. Boothe, Bern / Stuttgart / Wien: Huber 2008.

27 Lacan: *Das Seminar*, S. 75–77.

Es ist das Privileg des Künstlers, länger und tiefer in diese „Leere“ des Realen blicken zu können. „Jede Kunst ist durch eine bestimmte Art der Organisation um eine Leere charakterisiert.“²⁸ In entsprechende Verse umgesetzt, heißt es bei Rilke in den „Duineser Elegien“: „Denn das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang, den wir noch gerade ertragen, und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäh, uns zu zerstören.“

28 Ebd., S. 160.

DER KÖRPER ALS SPIEGEL IN DER PHILOSOPHIE DER MALEREI VON MAURICE MERLEAU-PONTY

Pawel Dybel

University of Warsaw

pdybel@ifispan.waw.pl

Orbis Idearum, Vol. 1, Issue 1 (2013), pp. 83–96

C'est en prêtant son corps au monde que le peintre change le monde en peinture. Pour comprendre ces transsubstantiations, il faut retrouver le corps opérant et actuel, celui qui n'est pas un morceau d'espace, un faisceau de fonctions, qui est un entrelacs de vision et de mouvement.

Maurice Merleau-Ponty: *L'Œil et l'Esprit*

The article is an attempt to explore the ontological implications of Maurice Merleau-Ponty's concept of the body (*Körper*) as a particular mirror in which the world comes to existence. For the author of *Visible and Invisible* this is the point of departure to work out the concept of painting as an act that has its roots in the experience of the painter's own body as a mirror that is redoubled in itself. According to Merleau-Ponty, the painter experiences his own body as one that looks and at the same time is looked at, and this allows him to experience intensively his prior connection with that what is seen (*das Sichtbare*). In this concept the body does not play the role of mirror as an additional medium that has been placed against the world and whose plane reflects the image of things. The body is rather the mirror that is redoubled in itself, a mirror in which the visible comes into being.

1.

Die Metapher des Spiegels nimmt in der Philosophie der Malerei von Merleau-Ponty eine zentrale Stellung ein. Sie bezieht sich in erster Linie auf die besondere Weise, auf die der Mensch seinen eigenen Körper als die Urquelle des Sehens erfährt. Denn nach dem Verfasser von *Das Auge und der Geist* liegt dieser Erfahrung eine ganz besondere, reflektierende/transitive Struktur zugrunde (der Körper wird durch den Menschen als ein Sein, das sieht und zugleich gesehen wird, erfahren). Dank dieser Struktur werden dem Menschen sowohl sein eigener Körper als auch die Dinge der Welt sichtbar.

Die spiegelhafte Struktur des menschlichen Körpers ist dabei nach Merleau-Ponty mit der Reflexivität des Sinnlichen selbst tief verbunden. Der menschliche Körper/Spiegel „übersetzt“ und reproduziert diese Reflexivität in sich selbst.

Aus diesem Grunde – worauf Martin Jay in seinem Studium über die Genealogie von Merleau-Pontys *new ontology of sight* hinweist – bezog sich der Verfasser

von *Das Auge und der Geist* nicht nur auf: „modernists like Cézanne, Henri Matisse, and Paul Klee, but also on Dutch art, that ‚art of describing‘ Svetlana Alpers calls an alternative to Albertian perspectivalism.”¹

Der Grund dafür war, dass in den Gemälden von holländischen Meistern oftmals „das runde Auge des Spiegels“ erschien, das die leeren Innenräume „verdaut“. Nach Merleau-Ponty war das kein Zufall, weil jene vor-menschliche Art des Sehens, die der Spiegel verkörpert, charakteristisch ist für die Art, wie der Maler die Dinge sieht. Infolgedessen sollen „die runden Augen“ der Spiegel, welche in den Gemälden der holländischen Meister erscheinen, als ein *l' emblème* der malarischen Erfahrung der Sichtbarkeit der Dinge der Welt betrachtet werden. Diese Erfahrung hat es ja primär mit der „amorphen Wahrnehmungswelt“ zu tun, die der Sphäre des „wilden Seins“ zugehört und „die Quelle jeglicher Ausdrucksfähigkeit darstellt“.

Sie ist es, die den Ausdruck hervorruft und herausfordert. Dieses Amorphe, Polymorphe muss sich dennoch konkretisieren, um zum Akt, zum Ausdruck, zum Neuen zu werden; es muss den Körper als Ort und Öffnung des Durchgangs nehmen.²

Der malarische Körper fungiert hier also als Spiegel, der „dem wilden Sein“ den bildhaften Ausdruck verschafft, was die oben erwähnten holländischen Meister so eindrucksvoll in ihren Gemälden dargestellt haben. Das Verhältnis dieses Spiegel/Körpers zu den sichtbaren Dingen der Welt besteht dann nicht darin, dass er ihr Bild in seinem Inneren treu abbildet. Er verhält sich als Sehender/Gesehener zu den Dingen der Welt ganz anders. Es zählt hier vor allem die Art und Weise, in welche die Welt für ihn sichtbar geworden ist und nicht wie sie jetzt als etwas, was ihm gegenüber da ist, aussieht. Dieser Vorgang des Sichtbarwerdens der Dinge der Welt ist in dem Bild des Spiegels auf eigenartige Weise mitpräsent;

Vollständiger als die Lichter, die Schatten, die Reflexe, deutet das Spiegelbild in den Dingen die Arbeit des Sehens an. Wie alle anderen Gegenstände menschlicher Machart, wie die Werkzeuge, wie die Zeichen ist der Spiegel im offenen Umkreis des sehenden Körpers zum sichtbaren Körper geworden.³

1 M. Jay: *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*. Berkeley: University of California Press 1994.

2 E. Hutfless: „Das wilde Sein. Akt – Ereignis – Schöpfung.“ In: *Critica – Zeitschrift für Philosophie und Kunsttheorie*, 2012–1, S. 26.

3 M. Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist*, hg. von H. W. Arndt, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1984, S. 21: „Plus complètement que les lumières, les ombres, les reflets, l’image spéculaire ébauche dans les choses le travail de vision. Comme tous les autres objets techniques, comme les outils, comme les signes, le miroir a surgi sur le circuit ouvert du corps voyant au corps visible.“ Ders.: *L’Œil et l’Esprit*. Paris: Gallimard 1964, S. 32 f.

Da im Spiegel die unsichtbare „Arbeit“ des Sehens, welche der Sichtbarkeit der Dinge der Welt vorangeht (und sie auch ermöglicht), auch selbst sichtbar geworden ist, erfährt im Spiegel das alltägliche Bild der Welt eine Metamorphose. Das Unsichtbare ist in ihm mit dem Sichtbaren auf eigenartige Weise mit-präsent. Gleichzeitig fungiert das Spiegelbild als Medium, das dem Maler, der sich in ihm besieht, eine Einheit zwischen seinem „sehenden“ Körper und demselben Körper als „gesehenen“ anschaulich macht. Diese eigenartige Spiegel-Erfahrung ist mit der Weise, auf welche der Maler seinen Körper als die Ur-quelle seines kreativen Aktes erfährt, tief verwandt;

Jede Technik ist ‚Technik des Körpers‘. Sie verkörpert und erweitert die metaphysische Struktur unseres Leibes. Der Spiegel tritt in Erscheinung, weil ich ein Sehend-Sichtbarer bin: weil es eine Reflexivität des Sinnlichen gibt, die er wiedergibt und verdoppelt.⁴

Mit anderen Worten, entspringt jede malerische Technik derselben Weise, auf die der Maler, dank der reflexiv/transitiven Struktur der Erfahrung seines Körpers, in den Spielraum der Sichtbarkeit der Dinge der Welt eintritt. So ist die auf sich selbst bezogene Struktur des menschlichen Körpers mit der Struktur des Spiegels identisch, denn sie wird durch die Verdopplung im Verhältnis zu sich selbst bestimmt, welche dem verdoppelten Bild der Dinge der Welt im Spiegel ähnlich ist. Das Gemälde ist ein beredtes Zeugnis dieser Verdopplung, womit die reflexive Struktur der Erfahrung des Körpers durch den Maler auf eigenartige Weise ausgelebt und anschaulich geworden ist.

Infolgedessen kommt es im Spiegel/Körper des Malers zu einer Kondensation (Verdichtung) der sichtbaren Sachen. Sie werden in reine Sichtbarkeit – in ein Phantom – verwandelt, von ihrem materiellen Gewicht befreit wurde. Der Maler versucht also in seinem kreativen Akt etwas Unmögliches zu vollziehen; die Dinge der Welt so zu malen, dass sie im Vorgang ihres Sichtbarwerdens ertappt und so in dem Gemälde fixiert werden.

Damit geht dem, was das Gemälde darstellt, der Reflex der Dinge im Körper des Malers voran. So ist der menschliche Körper dank seiner reflexiv/transitiven Struktur die Quelle der Sichtbarkeit. Der Maler versucht in seinem Gemälde die Frage zu beantworten, wie die Dinge der Welt dank der Vermittlung seines Körpers sichtbar geworden sind. Merleau-Ponty schreibt: „Aber das Fragen der Malerei zielt in jedem Fall auf dieses verborgene und fieberhafte Entstehen der Gegenstände in unserem Körper.“⁵ Der menschliche Körper ist also ein ganz besonderer,

4 Ders.: *Das Auge*, S. 21: „Toute technique est ‘technique du corps’. Elle figure et amplifie la structure métaphysique de notre chair. Le miroir apparaît parce que je suis voyant-visible, parce qu’il y a une réflexivité du sensible, il la traduit et la redouble.“ Ders.: *L’Œil*, S. 33.

5 Ders.: *Das Auge*, S. 20: „Mais l’interrogation de la peinture vise en tout cas cette genèse secrète et fiévreuse des choses dans notre corps.“ Ders.: *L’Œil*, S. 30.

„magischer“ Spiegel, in dem und durch den die Dinge der Welt erst als solche sichtbar werden. Der Maler versucht „das Geheimnis“ dieses Spiegels in seinen Gemälden zu ergründen.

Der Hinweis Merleau-Pontys auf die vermittelnde Funktion des menschlichen Körpers im Vorgang des Sichtbarwerdens der Welt geht mit der – wie Rudolf Bernet schreibt – fundamentalen Tendenz seiner Phänomenologie einher:

eine primitive und anonyme Zwischenleiblichkeit aufzuzeigen, die der Scheidung von Subjekt und Objekt, von Blick und Sichtbarem vorangeht. Was Merleau-Ponty fasziniert, ist eine Wahrnehmung ohne Subjekt oder, genauer, das Entstehen des Sehens inmitten der Dinge, eines Sehens, das „gemäß“ (*selon*) der „wilden Wesen“ (*essences sauvages*) bzw. des „unsichtbaren Fleisches“ (*chair invisible*) der Dinge sieht und nicht gemäß der subjektiven Kategorien des Verstandes oder der Existenzialien des Daseins. [...] Der Blick ist allen Leibern und Dingen vertraut, denn deren gemeinsames Wesen besteht darin, zugleich sehend und sichtbar zu sein.⁶

Damit wird bei Merleau-Ponty der scharfe ontologische Unterschied zwischen dem Schein und Sein (*apparence – réalité*) in Frage gestellt. Seiner Ontologie des Sichtbaren liegt die Voraussetzung zugrunde, dass jedes Seiende erst im Vorgang des Sichtbarwerdens ins Sein kommt (d.h. zum Seienden wird). In dem Sinne ist der „Schein“ mit dem „Sein“ aufs innigste verschmolzen, indem das letzte erst als Gesehenes und Sehendes zugleich ins Sein kommt. Damit das Sein als sichtbares zum Sein kommt, ist eine ihm vorangehende Dialektik der Blicke zwischen den Körpern und den Dingen Voraussetzung. So schreibt Waldenfels:

Dinge und Bilder stehen in einem ständigen Austausch. Die Bäume vor meinem Fenster und das Baumgestände auf Cézannes Bildern gehören nicht zwei Welten an, einer Welt objektiver Raumdinge und einer Welt subjektiver Eindrücke, einer Welt realer Kräfte und einer Welt des schönen Scheins, sondern sie gehören zu einer einzigen Welt, die sich auf verschiedene Weise darstellt, darunter eben auch in einer bildhaften Gestalt, die den Dingen anliegt wie eine Haut und in Bildnissen, die sich von ihnen ablösen.⁷

Es gibt also eine tiefe ontologische Verwandtschaft zwischen den „bildhaften Gestalten“ der Dinge, welche man auf dem Niveau der alltäglichen „natürlichen Anschauung“ sieht und ihren malerischen „Bildnissen“, welche sich auf dieselben Dinge beziehen. Mit anderen Worten, die malerische Welt des bildhaften

6 R. Bernet: „Das Phänomen und das Unsichtbare. Zur Phänomenologie des Blicks und des Subjekts“. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1998–1, S. 20 f.

7 B. Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010, S. 137.

„Scheins“ hat eigentlich denselben ontologischen Status wie die alltägliche Welt des „bildhaften“ Seins. Sie stellen nur zwei verschiedene Weisen des Vorgangs des Sichtbarwerdens der Dinge der Welt dar.

2.

In seinen Spätschriften wie *Das Auge und der Geist* und *Das Sichtbare und das Unsichtbare* räumt Merleau-Ponty der reflexiv/transitiven Struktur des menschlichen Körpers, dem er in Bezug auf das Sichtbare die Funktion eines in sich selbst „verdoppelten Spiegels“ zuweist, eine zentrale Rolle im Vorgang des Sichtbarwerdens der Welt ein. Denn erst dank der vermittelnden Arbeit dieses Körpers/Spiegels kommt die Sichtbarkeit der Dinge zustande und damit kommen sie auch ins Sein. Sie werden zu seienden Dingen, die man als etwas, was draußen ist, betrachtet.

Die Eigenartigkeit des Körper/Spiegels besteht erstens darin, dass er ein „lebendiger“ Spiegel ist, der mit dem identisch ist, was er durch sich selbst (und nicht in sich selbst) widerspiegelt. Der Spiegel/Körper ist also kein äußerliches Medium, das zwischen den Menschen und die Welt eingeschoben wurde. Er ist ein in sich selbst verdoppeltes Sein, in dem das Sichtbare erst geboren wird. Seine Funktion besteht nicht darin, schon im voraus sichtbare Dinge in sich selbst widerzuspiegeln, sondern sie überhaupt erst als solche sichtbar zu machen. So ist der Körper des Menschen als Spiegel die Ur-Quelle des Sichtbaren, und nicht sein sekundäres Abbild und adäquate Wiederholung des Gesehenen auf zweidimensionaler Fläche.

Mit anderen Worten, ist der menschliche Körper ein solcher Spiegel, der ursprünglich sich in sich selbst widerspiegelt und damit auch die Dinge der Welt sichtbar macht. Er hat seine eigene Tiefe, die keine Fläche ist, welche das Sichtbare in sich abbildet. In dem Spiegel/Medium bezieht sich der Reflex darauf, was draußen ist. Er ist die Widerspiegelung dessen, was schon irgendwie sichtbar geworden ist. Im Spiegel/Körper, der sich in sich selbst widerspiegelt, kommt dagegen das Sichtbare erst ins Sein.

Zweitens. In dem lebendigen Spiegel/Körper vollzieht sich eine Metamorphose der Dinge, welche einen ganz anderen ontologischen Status hat als jene, welche im „toten“ Spiegel/Medium vor sich geht. Im letzteren bekommt man eigentlich nur die Kopie des Bildes der Dinge. Im ersteren werden dagegen die Dinge erst als solche sichtbar und kommen damit ins Sein. Ihre Sichtbarkeit wird in der reflexiv/transitiven Verdopplung dieses Spiegels geboren. Der Spiegel/Körper ist also ein ganz besonderer Spiegel, der sich in sich selbst widerspiegelnd, die Welt als sichtbar ins Sein ruft. Die Besonderheit dieses Spiegels besteht darin, dass das, was er widerspiegelt, einen inhärenten Teil seiner spiegelhaften Struktur darstellt.

Die Rede vom Körper als ein Spiegel soll also hier als Metapher verstanden werden, denn er ist ein derartiger Spiegel, der sich in sich selbst widerspiegelnd die

Dinge der Welt sichtbar macht. Er ist ein Spiegel der in sich selbst verdoppelt ist und damit auch die Sichtbarkeit der Welt gebiert. Mit anderen Worten, der Körper wird erst als „Spiegel“, der die Dinge der Welt sichtbar macht und sie ins Sein ruft zum „eigentlichen“ menschlichen Körper.

Drittens. Wenn der malerische Akt auf der Grundlage des Vorgangs des Sichtbarwerdens der Welt im Spiegel/Körper des Malers zustande kommt und im scharfen Gegensatz zum „realen“ Bild der Welt „draußen“ steht, ist dann in diesem zweiten Fall die Rede von der Metamorphose der Dinge nicht ganz berechtigt. Von der genealogischen Perspektive aus betrachtet, ist es gerade umgekehrt. Die echte Metamorphose der Dinge geschieht im Vorgang ihres Sichtbarwerdens im verdoppelten Spiegel/Körper des Malers, wobei das „reale“ Bild der Welt „draußen“ ein sekundäres und entfremdetes Produkt dieses Vorgangs ist. In diesem Bilde erstarren die Dinge zu festen Objekten der instrumentellen, menschlichen Manipulation oder der wissenschaftlichen Forschung, welche sie immer schon von einer im voraus bestimmten theoretischen Perspektive aus anvisiert.

Viertens. Der Spiegel/Medium zeigt das ursprünglich „lebendige“ Bild der Dinge als totes. Denn dieses Bild wird auf eine zweidimensionale Spiegelfläche projiziert und erstarrt dort. Der verdoppelte Spiegel/Körper des Malers dagegen bringt das Bild der Dinge aus seiner Tiefen erst ins Sein hervor. Diese Dinge erscheinen dann in ihm mit ihrem ursprünglichen Glanz, der im alltäglichen Sehen nicht wahrnehmbar ist. Das resultiert daraus, dass der „lebendige“ Spiegel/Körper des Malers eigentlich nicht die Dinge der Welt in sich selbst „abbildet“, sondern er bringt sie erst als sichtbare ins Sein, indem er sie in sich selbst widerspiegelt. Der Maler „lebt“ eigentlich davon, sie als solche durch die Vermittlung seines Körpers/Spiegels auf der Leinwand sichtbar zu machen.

Der malerische Spiegel/Körper drückt also den sichtbaren Dingen der Welt seinen eigenen Stempel auf. Infolgedessen ist auch das Sehen des Malers, das in diesem Spiegel/Körper seine Wurzeln schlägt, „lebendig“. Es versucht ja – anders als der Spiegel/Medium – das Sichtbare in dem Vorgang seines Werdens zu ertappen und es auf der Leinwand zu fixieren. Das alltägliche Sehen dagegen projiziert das Bild der Welt dem toten Spiegel/Medium ähnlich, indem es das Bild als etwas von ihm Abgesondertes und in sich selbst Erstarrtes betrachtet. Jemand, der sich so zu den Dingen der Welt verhält, bildet sie nur in seinem eigenen Sehen ab, und damit vernichtet er seine ursprüngliche „lebendige“ Vorstellung von ihnen, welche ihm durch seinen Körper/Spiegel vermittelt wurde.

Das Sehen des Malers dagegen, das in der Erfahrung des „lebendigen“ Spiegel/Körpers gegründet ist, hat nichts mit den alltäglichen starren Schemen des Sehens zu tun. Es geht ihnen irgendwie voran, weil es die Sichtbarkeit der Dinge der Welt im Vorgang ihres Werdens in seinem Spiegel/Körper zu ergreifen versucht. Wenn also der Maler „mehr“ als andere sieht, dann verdankt er das nur der Tatsache, dass er sich auf diesen Vorgang frei einlässt. Anschließend versucht er diesen Vorgang auf der Leinwand spontan wiederzugeben, indem er notwendigerweise alle

Schemen des alltäglichen Sehens in Frage stellt. Gelingt es ihm diese Aufgabe zu vollziehen, strahlen alle die durch ihn gemalten Dinge mit einem intensiven Glanz, der ihnen den Status eines Phantoms verleiht. Man bekommt dann den Eindruck, als ob die Dinge der Welt im Vorgang ihres Sichtbarwerdens ertappt worden wären.

Mit anderen Worten, wird die Welt des Malers in der Ur-Quelle des Sehens selbst geboren und d.h. in dem lebendigen, in sich selbst verdoppelten Spiegel seines Körpers. Infolgedessen ist die Welt für den Maler ein fortwährendes Rätsel und eine Herausforderung zugleich. Um auf der Leinwand dieses Ur-Phänomen der Sichtbarkeit der Dinge der Welt zu fixieren, muss er sie im Moment ihres Sichtbarwerdens ertappen. Er muss zudem die Gabe haben, diese Ur-Erfahrung mittels der materiellen und technischen Mittel, über die er verfügt, künstlerisch wiederzugeben. Dadurch bezeugt er die Erfahrung des Sichtbarwerdens der Welt in seinem Spiegel/Körper auf eine ganz einmalige Weise.

Indem der Maler von der Rätselhaftigkeit dessen, was in seinem Spiegel/Körper vor sich geht, fasziniert ist, befragt er unaufhörlich die Welt über die Weise, wie sie als sichtbare ins Sein kommt. Er befragt verschiedene Elemente, aus welchen das Sichtbare besteht, so z.B. das Licht, die Beleuchtung, die Schatten, die Widerscheine, die Farben usw. und außerdem, wie sie es bewirken, dass da plötzlich etwas erscheint. Denn alle diese Elemente haben ursprünglich – ähnlich wie die Phantome – eine rein virtuelle Existenz. Sie sind keine real existierenden Dinge im üblichen Sinne des Wortes, sondern Dinge im Zustand der reinen Potenzialität. Das Rätsel, welches der Maler zu ergründen versucht, lautet also; wie man solche virtuellen Phantome auf der Leinwand adäquat wiedergeben kann und wie sie dort in ihrem Wesen „objektiv“ fixierbar sind? Die Lösung dieser Rätsel ist zwar im Sehen selbst enthalten, dennoch ist es aber im Prinzip nicht möglich, sie malarisch endgültig zu ergründen. D.h., man müsste die Phantome der Dinge der Welt so malen, dass man sie ganz für sich selbst und die anderen durchsichtig machen würde. Um so was zu vollziehen, müsste der Maler sich ganz in ein reines Sehen verwandeln. Er müsste dann seinen Spiegel/Körper zerbrechen – die Grenzen seines endlichen Sehens überschreiten.⁸

Nun aber ist das eben der Grund seiner fortwährenden Faszination und Verzauberung von und durch das Sichtbare, das ursprünglich in seinem verdoppelten Spiegel/Körper geboren wird. Wenn der den Versuch wagt, diese Erfahrung auf die Leinwand zu übertragen, befragt er alle Elemente, welche diese Sichtbarkeit ausmachen, nach ihrer Rolle im Vorgang des Sichtbarwerdens der Dinge der Welt. Und die Antwort auf diese Frage sollen alle Striche seines Pinsels geben, die be-

8 In eine ähnliche Richtung geht der Kommentar von Bernhard Waldenfels, der auf die Situation der Verführung des Zuschauers im Kino durch das anspielt, was sich auf dem Bildschirm abspielt: „Doch würde der Sehende sich völlig verausgaben und in Gesehenes verwandeln, so wäre auch das Gesehene nicht mehr sehend: der Rollentausch stößt auf innere Grenzen.“ Vgl. Waldenfels: *Sinne und Künste*, S. 152.

sondere Konstellation der Farben, der Linien, das Spiel der Abschattungen und Lichter, welche die malerische Artikulation dessen, der dies in und durch seinen Spiegel/Körper erfahren hat, darstellen.

Diese Antwort ist aber immer zufällig, begrenzt und mit einem grundsätzlichen Mangel charakterisiert. Sie ist immer nur ein Vorspiel, um endlich ein echt vollkommenes Gemälde zu malen, durch welches alle Fragen des Malers endgültig und ein für allemal beantwortet werden. Mit der Zeit kommt er aber zur Einsicht, dass das eigentlich nie geschehen wird. Denn seine Frage ist nicht „die Frage dessen, der weiß, an den, der nicht weiß,“ sondern, „die Frage dessen, der nicht weiß, an ein Sehen, das alles weiß, das wir nicht bewirken, sondern das in uns wirkt.“⁹

Nach Merleau-Ponty nimmt der Maler also im Akt des Malens eine sokratische Haltung des fortwährend Fragenden ein. Das resultiert daraus, dass er in diesem Akte die „Sicherheit“ des eigenen Sehens immer wieder in Frage stellt. Er löscht sich in seinem Sehen als ein selbständiges Subjekt aus, was ihm auch erlaubt die Wunder des Sichtbarwerdens der Dinge der Welt immer aufs neue zu erfahren:

Der Maler lebt in der Faszination. Seine eigensten Handlungen [...] scheinen für ihn aus den Dingen selbst hervorzugehen, wie die Umrisse der Sternbilder. [...] Das, was man Inspiration nennt, sollte wörtlich genommen werden: Es gibt tatsächlich eine Inspiration und Expiration des Seins, ein Atmen im Sein, eine Aktion und Passion, die so wenig voneinander zu unterscheiden sind, daß man nicht mehr weiß, wer sieht und wer gesehen wird, wer malt und wer gemalt wird.¹⁰

Der Maler bildet also ursprünglich eine Einheit mit dem, was er sieht. Das ist aber eigentlich die Einheit seines Spiegel/Körpers mit der Sichtbarkeit der Dinge, welche in ihm, in seinem verdoppelten Verhältnis zu sich selbst, geboren wird. Infolgedessen vermag der Maler einen „Hauch“ des gesehenen Seins unmittelbar erfahren. Er verschmilzt mit ihm und atmet ihn aus. Er gibt dem Sein das Leben, indem er es in sich selbst widerspiegelt.

Sagen wir das nochmals. Der Spiegel/Leib des Malers ist eigentlich kein Spiegel im wörtlichen Sinne. Denn er ist ein in sich selbst verdoppelter Spiegel, in dem kein äußeres Bild der Welt abgebildet worden ist, sondern in dem dieses Bild erst geboren wird. Es handelt sich also um einen magischen Spiegel, in dem der Mensch für sich selbst und die Welt als solche sichtbar werden und damit auch ins Sein kommen.

9 Merleau-Ponty: *Das Auge*, S. 20: „la question de celui qui sait tout, que nous ne faisons pas, qui se fait en nous.“ Ders.: *L'Œil*, S. 30.

10 Ders.: *Das Auge*, S. 21: „Le peintre vit dans la fascination. Ses actions les plus propres [...] il lui semble qu'ils émanent des choses mêmes, comme le dessin des constellations. [...] Ce qu'on appelle inspiration devrait être pris à la lettre : il y a vraiment inspiration et expiration de l'Être, respiration dans l'Être, action et passion si peu discernables qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu, qui peint et qui est peint.“ Ders.: *L'Œil*, S. 31 f.

Der Spiegel/Körper des Malers ist kein Medium, zu dem man greift, um in ihm das Abbild der Dinge oder sich selbst anzuschauen, sondern er ist mit dem identisch, was er widerspiegelt. Ein solcher Spiegel wird nicht dem Sein gegenüber aufgestellt, sondern er ist die Quintessenz vom Sein selbst. Er ist seine Steigerung in der Verdopplung des eignen Selbstverhältnisses.

Der hervorragende ontologische Status des Spiegel/Körpers des Malers ist in der ursprünglichen Zugehörigkeit des Sehenden zum Gesehenen verwurzelt. Diese Zugehörigkeit, welche allen anderen Beziehungsarten des Menschen auf das Sichtbare vorangeht, wird im Gemälde auf eine eigenartige Weise durch den Maler zu Tage gefördert und bezeugt.

Man sollte betonen, dass die in sich selbst verdoppelte Struktur des Spiegel/Körpers bei Merleau-Ponty mit der üblichen „einheitlichen“ Struktur des Spiegels nicht viel gemeinsam hat. Deshalb sind auch die drei Verwandlungsstufen des malarischen Bildes, welche durch Antje Kapust Metamorphose, Metensomatose und Morphogenese genannt wurden, durch diese Struktur mitumfasst.¹¹ Die Verfasserin des oben erwähnten Artikels meint dagegen, dass die Metapher des Spiegels nur auf die erste Stufe der Metamorphose bezogen werden könne. Sie geht davon aus, dass die ontologische Begrenztheit des Spiegels darin bestehe, dass er „ähnlich macht“, während wir es in der „Metensomatose“ mit der Spur zu tun haben, welche „das Entfernte vor unsere Augen holt“.¹² Auch die dritte Stufe, die „Morphogenese“, übertrifft nach ihr die Abbildstruktur des Spiegels, denn hier taucht die „einzig ansprechende Form dann auf, wenn sie mit einer Dimension des Blicks einhergeht.“¹³ Es scheint, als ginge Kapust von einem ontologisch verflochtenen Begriff des Spiegels aus, dem seine „verdoppelte“ Struktur, welche bei Merleau-Ponty eine Schlüsselfunktion spielt, völlig abhanden gekommen ist.

3.

Die malarische Erfahrung der Sichtbarkeit der Welt, welche durch den Spiegel/Körper vermittelt ist, baut sich nicht auf der alltäglichen Erfahrung auf, in der der Mensch sich als ein autonomes Subjekt vorstellt, der den Dingen der Welt gegenüber steht und sie „von außen“ beobachtet. Im Gegenteil. Der Spiegel/Körper des Malers fungiert hier als ein besonderer Ort, an welchem der Sehende mit dem Sichtbaren auf eigenartige Weise verflochten ist. Dank dieser

11 Vgl. A. Kapust: „Metamorphose, Metensomatose und Morphogenese in der Kunst.“ In: *Kunst. Bild. Wahrnehmung. Blick. Merleau-Ponty zum Hundertsten*, hg. von ders. / B. Waldenfels, München: Wilhelm Fink Verlag 2010, S. 79–96.

12 Ebd., S 88.

13 Ebd., S. 92.

Verflechtung kommen die Dinge der Welt als sichtbare ins Sein. Diese Erfahrung des Sichtbaren geht also sowohl allen alltäglichen Beziehungsarten des Menschen zur Welt als auch allen Formen der wissenschaftlichen Vergegenständlichung voran. Letztere sind ihm gegenüber sekundär und entfremdet. Man kann aber auch mit gleichem Recht sagen, dass ohne vorherigen Bezug des Spiegel/Körpers des Malers auf das Sichtbare, das es umfängt, der Spiegel/Körper seine vermittelnde Funktion nicht vollziehen könnte. Mit anderen Worten, ist er ohne das, was in ihm und durch ihn sichtbar wird, nicht zu denken:

Sehen und Berühren beginnen dort, wo ein bestimmtes Sichtbares, ein bestimmtes Berührbares sich zurückbezieht auf alles Sichtbare und Berührbare, an dem es teilhat, oder wenn es sich von diesem plötzlich *umgeben* findet, oder wenn sich durch wechselseitigen Austausch zwischen ihm und dem Ganzen eine Sichtbarkeit an sich, ein Berührbares an sich herausbildet, die im eigentlichen Sinne weder dem Körper als Faktum noch der Welt als Faktum angehören, – ebenso wie auf zwei voreinander stehenden Spiegeln zwei unendliche Reihen ineinander verschachtelter Bilder entstehen, die in Wahrheit keiner der beiden Oberflächen angehören, da eine jede nur die Replik der anderen ist und infolgedessen beide zusammen ein Paar bilden, ein Paar, das wirklicher ist als jede einzelne von ihnen.¹⁴

Die Sichtbarkeit (und Greifbarkeit) der Dinge der Welt kommt also ins Sein nicht ausschließlich dank der vermittelnden Funktion des menschlichen Spiegel/Körpers. Sie ist ein Ergebnis „des Austausches“ oder der Interaktion zwischen diesem Spiegel/Körper und dem Sichtbaren, der Kreuzung zwischen ihnen. Um das zu veranschaulichen, führt Merleau-Ponty ein Beispiel von zwei Spiegeln an, welche sich gegenüber aufgestellt worden sind. Das Bild, das jeder von diesen Spiegeln wiedergibt, fungiert nicht als Vorbild des anderen, sondern ist mit ihm in ein unendliches Spiel der Reflexe verwickelt. Eben weil das Bild, das in jedem von diesen Spiegeln erscheint, mit dem anderen schon im Spiel der Reflexe verflochten ist, ist es unmöglich seinen Ort räumlich zu identifizieren. Dieses Bild erscheint ja nicht „zwischen“ den beiden Spiegeln. Es ist das Ergebnis des Vorgangs ihrer fortwährenden Selbstverdopplung, durch die sie aufeinander einwirken.

14 Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare – gefolgt von Arbeitsnotizen*, hg. von C. Lefort, München: Fink Verlag 2004, S. 182: „Il y a vision, toucher, quand un certain visible, un certain tangible, se retourne sur tout le visible, tout le tangible dont il fait partie, ou quand soudain il se trouve entouré, ou quand, entre lui et eux, et par leur commerce, se forme une Visibilité, un Tangible en soi, qui n'appartiennent en propre ni au corps comme fait ni au monde comme fait, – comme sur deux miroirs l'un devant l'autre naissent deux séries indéfinies d'images emboîtées qui n'appartiennent vraiment à aucune des deux surfaces, puisque chacune n'est que la réplique de l'autre, qui font donc couple, un couple réel que chacune d'elles.“ Ders.: *Le Visible et l'Invisible suivi de notes de travail*. Paris: Gallimard 1964, S. 183.

So ist dieses Paar der beiden Spiegel in ihrer reflexiven Verflechtung „wirklicher“ als die zweidimensionale Fläche, auf der sich die Welt widerspiegelt. Denn nur in diesem Paar, das aus dem sich ins unendliche verdoppelnden Spiegel/Körper besteht, in dem die Welt ins Sein kommt, in dem fortwährenden Spiel der Reflexe, wird die Sichtbarkeit dieser Welt geboren, welche den Sehenden umfängt und ihn fortreißt.

Dieser Vergleich des sehenden/sichtbaren menschlichen Körpers mit den zwei gegenüber aufgestellten Spiegeln soll auch nicht wörtlich genommen werden. Der Körper und die Welt fungieren hier eigentlich nicht als zwei verschiedene Spiegel (d.h. zwei separate Seiende). Was mit diesem Vergleich gemeint ist, ist eine in sich selbst verdoppelte reflexive (spiegelhafte) Struktur des Bezugs des Sehenden zur Welt, dank der sich das Sichtbare konstituiert. Es wird dann weder im Inneren des Sehenden, noch draußen in der Welt geboren, sondern kommt in einer phänomenalen Sphäre zustande, welche dieser Unterscheidung vorangeht. Es befindet sich also in gewissem Sinne „nirgendwo“, weil es nur „topologisch“ und nicht mittels der traditionellen räumlichen Kategorien identifiziert werden kann.

Ein einfaches Beispiel: Ich öffne die Augen und sehe, dass ich in einem Zimmer bin, in dem verschiedene Gegenstände vorfindbar sind. Wo gibt es dieses Bild eigentlich? Wenn ich sagen würde, „es ist draußen“, wäre das nicht ganz wahr, weil das, was ich sehe, mit meinem Sehen in diesem Moment eine phänomenale Einheit darstellt. Wenn ich aber sagen würde, dass dieses Bild irgendwo drinnen in mir ist, hätte ich auch nicht recht, weil es keine Evidenz dafür in meiner Selbsterfahrung gibt (Wo kann ich dieses Bild in mir finden?). Das würde implizieren, dass ich imstande wäre, – mindestens potentiell – alles was ich sehe, das Sichtbare als solches, zu durchschauen und es für mich ganz transparent zu machen. Das ist aber im Prinzip gar nicht möglich. Wo befindet sich also das Bild, das ich sehe? Es ist weder draußen noch innen in mir, sondern es hat mich im Moment, als ich die Augen geöffnet habe, überfallen und mich mit sich fortgerissen. Ich gehöre also zu ihm, ebenso sehr, wie es zu mir gehört – in einem eigenartigen „Raum“, der sich irgendwie zwischen ihm und mir befindet und uns gleichermaßen umfängt.

In diesem Falle ist also die Frage, „wo“ sich das Bild, das ich sehe, befindet – ähnlich wie die Frage, „wo“ das Urbild der Bilder zu finden ist, welche in den einander gegenüber aufgestellten Spiegeln erscheinen – falsch gestellt. Das was hier erscheint, ist selbst das Urphänomen der Sichtbarkeit der Welt, welches in einer „Kreuzung“ zwischen dem menschlichen Spiegel/Körper und den Dingen der Welt zustande kommt. Die Dinge der Welt werden ja für den Menschen erst dank der spiegelhaft/transitiven Struktur seines Sehens sichtbar; denn indem er etwas sieht, erfährt er sich gleichzeitig in seinem Körper als Gesehener. Das ist der Sinn seiner Verdopplung im Verhältnis zu sich selbst.

Darin gründet auch, dass er – paradoxerweise – mit seinem Spiegel/Körper an das, was er sieht, „festgeklebt“ ist. Gleichzeitig aber keimt in ihm das Bewusstsein auf, dass er selbst das sieht, was er sieht und damit auch sich in seinem Sehen zu dem, was er sieht, reflexiv zu distanzieren vermag. Diese beiden Seiten der Erfahrung des Sichtbaren sind aufs innigste miteinander verbunden, sie bilden zusammen eine transitive, in sich selbst verdoppelte, Struktur der Sichtbarkeit.

Genauso wie der Mensch, der sich im unendlichen Spiel der Reflexe zweier einander gegenüber aufgestellter Spiegel verliert, weil er nicht zwischen dem Urbild und dem Abbild zu unterscheiden vermag, so verliert sich auch der Mensch in seinem Sehen der Welt, weil er gleichzeitig sich selbst in seinem Körper durch das, was er sieht, als gesehen erfährt. Das Sichtbare verweist ihn also auf sich selbst zurück, so dass er endlich die Orientierung verliert, wer hier sieht und wer gesehen wird:

Deshalb sieht der Sehende, der vom Gesehenen eingenommen ist, immer noch sich selbst: es gibt einen grundlegenden Narzißmus für jedes Sehen; und aus demselben Grunde erleidet er das Sehen, das er praktiziert, auch vonseiten der Dinge, und – wie man von Malern oft sagt – fühle ich mich von den Dingen beobachtet, und meine Aktivität ist gleichermaßen Passivität – was der zweite und tiefere Sinn des Narzißmus ist: nicht wie die Anderen von außen den Umriss eines Lebens sehen, den man bewohnt, sondern vor allem gesehen werden von ihm, existieren in ihm, auswandern in ihn, verführt, gefesselt und entfremdet werden durch das Phantom, sodaß Sehender und Sichtbares sich wechselseitig vertauschen und man nicht mehr weiß, wer sieht und wer gesehen wird. Diese Sichtbarkeit, diese Generalität des Empfindbaren an sich, dieses mir selbst eingeborene Anonyme haben wir vorhin Fleisch [chair] genannt, und bekanntlich gibt es in der traditionellen Philosophie keinen Namen dafür.¹⁵

Die spiegelhaft/transitive, in sich selbst verdoppelte Struktur des menschlichen Sehens ist hier mit dem „zweiten“ Sinn des Narzissmus gleichgesetzt worden. Sein erster Sinn, scheinbar und oberflächlich, kommt in einer Situation zustande, in der das Subjekt auf die anderen und die Dinge sein eigenes Bild projiziert. In die-

15 Ders.: *Das Sichtbare*, S. 183: „De sorte que le voyant étant pris dans cela qu’il voit, c’est encore lui-même qu’il voit : il y a un narcissisme fondamental de toute vision; et que, pour la même raison, la vision qu’il exerce, il la subit aussi de la part des choses, que, comme l’ont dit beaucoup de peintres, je me sens regardé par les choses, que mon activité est identiquement passivité, – ce qui est le sens second et plus profond du narcissisme : non pas voir dans les dehors, comme les autres le voient, le contour d’un corps qu’on habite, mais surtout être vu par lui, exister en lui, émigrer en lui, être séduit, capté, aliéné par le fantôme, de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu’on ne sait plus qui voit et qui est vu. C’est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de Moi-même que nous appelions chair tout à l’heure, et l’on sait qu’il n’y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela.“ Ders.: *Le Visible*, S. 183.

sem Fall bestimmt das Bild der Dinge – subjektiv – das begehrte Selbstbild des Subjekts, d.h. die Weise, wie es sich selbst und dem anderen sich sehen zu lassen versucht.

Dieser Typ des Narzissmus bedeutet eine absolute Herrschaft des Subjekts über das von ihm projizierte Bild. Das Subjekt ist hier in seinem Sehen auf sich selbst zurückgewiesen, es ist durch sein eigenes Spiegelbild überwältigt und in sich selbst verschlossen. Es ist nicht auf die andere Seite des Spiegels übergegangen. Diesem „oberflächlichen“, in sich selbst verkapselten Narzissmus entspricht die Formel: „Ich sehe mich, indem ich mich sehe“. In dieser Formel ist der Nachdruck auf das Subjekt gesetzt, das sich nur von seinem eigenen Sehen her sieht. Es ist sowohl das Subjekt als auch das Objekt des Sehens und in seinem reflexiv verdoppelten Sehen (Sich-Selbst-Sehen) voll verwirklicht.

Den Gegenpunkt setzt der Narzissmus im zweiten, tieferen Sinne des Sich-Selbst-Sehens im Sehen, das von den Dingen der Welt her kommt. Das Subjekt ist hier nicht imstande für sich selbst durchsichtig zu werden. Dieses Sehen umfängt es und reißt es fort mit sich. Das ist das Sich-Selbst-Sehen von der Seite dessen her, was radikal anders ist. Es hat die Struktur des in sich selbst verdoppelten Spiegels, in dem das Subjekt sich selbst als Sehender und gleichzeitig als durch die Dinge gesehen erfährt.

So ist der Spiegel/Körper des Malers, in dem diese Struktur zum Vorschein kommt, der eigentliche Kern des Seins, in dem die Welt als das Sichtbare zustande kommt. Mit ihm gewinnt aber auch der Mensch das Bewusstsein seiner selbst. Er wird ja:

in dem Augenblick geboren, wo das, was im Mutterleib zunächst nur ein virtuell Sichtbares war, zugleich für uns und für sich selbst sichtbar wird. Das Sehen des Malers ist eine fortwährende Geburt.¹⁶

Der Augenblick also, in dem der Spiegel/Körper des Malers mit der durch ihn zum Vorschein gebrachten Sichtbarkeit der Welt gleichzeitig als gesehener erfahren wird, ist mit der Geburt des Menschen identisch, der als einziges Seiendes derart offen für die Welt ist. Denn indem er seinen Körper als gesehenen erfährt, tritt er in die Sphäre der Sichtbarkeit ein.

Der Maler, der diese „Kreuzung“ des eigenen Spiegel/Körpers mit den Dingen der Welt in seinen Gemälden zu Tage fördert, verliert sich dann in seinem Sehen. Er gibt das Bewusstsein seiner Subjektivität auf und bringt damit die in sich selbst gespaltene Einheit des Sichtbaren, mit der er ohne weiteres zusammengewachsen ist, zum Vorschein. Infolgedessen erfährt er sich selbst als abwesend. Er wird zum

¹⁶ Ders.: *Das Auge*, S. 21: „né à l’instant où ce qui n’était au fond du corps maternel qu’on visible virtuel se fait à la fois visible pour nous et pour soi. La vision du peintre est une naissance continuée.“ Ders.: *L’Œil*, S. 32.

Mangel seiner selbst und lässt die Dinge der Welt in ihrer Sichtbarkeit frei durch sich durchströmen. Der Maler wird zur bloßen Emanation des Seins, das durch ihn ausstrahlt und von ihm seine Fixierung auf der Leinwand erwartet:

Seine eigensten Handlungen – jene Geste und Linienzüge, derer er allein fähig ist und die für die anderen Offenbarung sein werden, weil sie nicht die gleichen Mängel haben wie er – scheinen für ihn aus den Dingen selbst hervorzugehen, wie die Umrisse der Sternbilder. Zwischen ihm und dem Sichtbaren kehren sich die Rollen unweigerlich um.¹⁷

Das malerische Genie bezeugt seine Erfahrung der Ausstrahlung der Dinge der Welt, indem er ihren ganz neuen Aspekt im Gemälde fixiert, der bisher für das menschliche Auge verschlossen war. Er hat die wunderbare Gabe eine eigene „Interpretation“ des eigenartigen Rhythmus der Sichtbarkeit dieser Dinge anzubieten, welcher sie von ihrem Inneren her bestimmt. Dieser Rhythmus ist aber in seinem Sehen unentwirrbar mit dem Rhythmus seines eigenen lebendigen Spiegels/Körpers verflochten. Mit anderen Worten ist der Rhythmus der Sichtbarkeit der Dinge der Welt immer schon durch den Spiegel/Körper des Malers vermittelt. Der Spiegel/Körper des Malers, grenzenlos für die sichtbaren Dinge der Welt offen, lässt sie frei durch sich durchströmen. Er nimmt sie in sich selbst auf, atmet mit ihnen ein und aus, wobei er ihnen gleichzeitig sein eigenes Brandmal aufdrückt.

Dieses Brandmal pflegt man mit der Formulierung „der eigene Stil des Malers“ zu bezeichnen. Dieser „Stil“ ist aber vor allem die beredte Bezeugung der Art und Weise, auf welche der Maler das Andrängen der Dinge der Welt auf seinen Spiegel/Körper erfährt und diese Erfahrung mit den von ihm verfügbaren Mitteln – mit den Farben, den Linien, dem Spiel der Lichter und Schatten – auf der Leinwand fixiert. Man spricht dann von einer ganz besonderen Sichtweise des Malers, welche in seinen Gemälden zum Ausdruck kommt und sie von den anderen Gemälden scharf unterscheidet. Sie ist in ihnen, in der spezifischen Anordnung der Farben, Linien, der Gestalten, der Lichter und der Schatten usw. erkennbar. Sie scheint so einmalig zu sein wie die Papillarlinien seiner Hand, in der die Quintessenz seines körperlichen Seins enthalten ist.

17 Ders.: *Das Auge*, S. 21: „Ses actions les plus propres – ces gestes, ces tracés dont il est seul capable, est qui seront pour les autres révélation, parce qu’ils n’ont pas les mêmes manques que lui – il lui semble qu’ils émanent des choses mêmes, comme le dessin des constellations. Entre lui et le visible, les rôles inévitablement s’inversent.“ Ders.: *L’Œil*, S. 31.

GENERATIVITIES: WESTERN PHILOSOPHY, CHINESE PAINTING, AND THE *YIJING*

Eric S. Nelson

University of Massachusetts

eric_nelson@uml.edu

Orbis Idearum, Vol. 1, Issue 1 (2013), pp. 97–104

Das Vergangene ist nicht tot; es ist nicht einmal vergangen.
Wir trennen es von uns ab und stellen uns fremd.

Christa Wolf¹

Western philosophy has been defined through the exclusion of non-Western forms of thought as non-philosophical. In this paper, I place the notion of what is “properly” philosophy into question by contrasting the essence/appearance paradigm governing Western metaphysics and its deconstructive critics with the more fluid, dynamic, and participatory forms of encountering and performatively enacting the world that are articulated in Chinese thinking and made apparent in Chinese painting. In this hermeneutical contrast, Western and Chinese thinking themselves are interpreted as co-relational rather than as discrete, mutually indifferent or ethnocentrically nativist traditions.

1. INTRODUCTION

According to the historical definition of philosophy among Western philosophers from Hegel to his anti-historical critics Levinas, Derrida, and Rorty, non-Western peoples have many intellectual practices but in a crucial sense they lack “philosophy.” This absence meant for Hegel the want of a non-pictorial and abstract, cognitive, conceptual thinking; for later thinkers such as Levinas, Derrida, and Rorty—following a line of thinking in Heidegger that the “other beginning” can only arise in confrontation with the first Greek beginning—it concerns the question of a Greek origin that they seek to question and decenter that nevertheless remains the source of all that can be properly called philosophy.

Even the pluralizing of this origin in marking the difference between Athens and Jerusalem, by distinguishing Greek rationality and Jewish prophetic justice, deepens the privilege. Levinas could accordingly remark in an interview: “I always say—but under my breath—that the Bible and the Greeks present the only serious issues in human life; everything else is dancing.”² Levinas and Hegel come to an

¹ C. Wolf: *Kindheitsmuster*. Frankfurt am Main: Luchterhand 1979, p. 11.

² E. Levinas / J. Robbins: *Is It Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas*. Stanford: Stanford University Press 2001, p. 149.

agreement that what is not properly philosophy, or in Levinas's case the Jewish other of philosophy, remains mere sensuousness and lacks the seriousness of the concept. The problematic character of metaphysics remains an exclusively philosophical and thus Western concern for the deconstructive critics of the Western philosophical tradition such as Derrida and Rorty whose challenges to the Western canon continue to privilege it.³

The issue here cannot only be one of transference, inheritance, and lineage, as Arabic and Islamic philosophy deeply relies on and is indebted to the heritage of Plato and Aristotle. Nonetheless, beyond the unphilosophical assertion of the ethnic and racial origins of philosophy,—one might examine the question “philosophically” by inquiring into what intellectual forms would differentiate Western and non-Western thought. The answer, particularly in the context of the contrast between Western philosophy and Chinese thinking, often appeals to (1) the distinction between reality and appearance and (2) the—not unrelated—priority of the logical as the assertion of a form independent of all content. The formalism of reason ascends beyond all sensuousness and materiality just as reality purportedly transcends the flowing change and inconstancy of appearance and phenomenon.

2. A CHINESE PAINTING

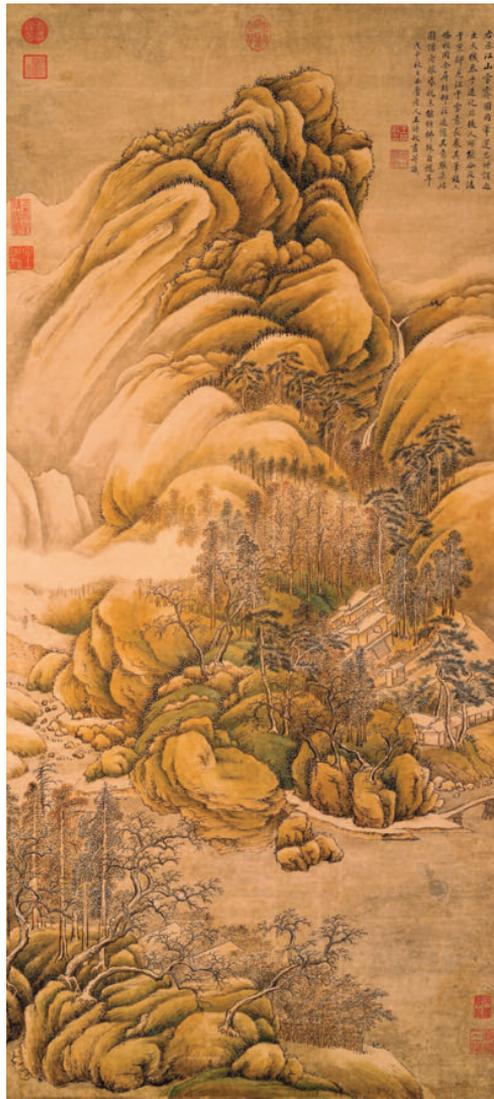
In a recent work, T. Minh-Ha Trinh describes the practices of traditional Chinese painting and how they, “rather than seeking resemblance with nature’s outward appearance (*xing* 形), involve the movement of its becomingness.”⁴ To take one example, for the poet and painter Wang Wei 王維 (699–759), “paintings, in their language of brush, form and symbol, should inscribe the ever-changing processes of nature.”⁵ Wang Wei’s flow of the brush in painting a landscape situated between earth and sky, in which the painter is inevitably a participant, echoes the shifting lines of the Yijing 易經 (*Classic of Changes*) and the interpreter’s integral participation in the generative process of meaning-formation.⁶

3 I discuss these issues in further detail in E. S. Nelson: “The Yijing and Philosophy: From Leibniz to Derrida”. In: *Journal of Chinese Philosophy* 38:3, September 2011, pp. 377–396. Levinas and Derrida’s Eurocentric vision is extended in R. Gasché: *Europe, or the Infinite Task: A Study of a Philosophical Concept*. Stanford: Stanford University Press 2009, and P. Nemo: *What Is the West?* Pittsburgh: Duquesne University Press 2006.

4 T. Minh-Ha Trinh: *Elsewhere, Within Here: Immigration, Refugeeism and the Boundary Event*. London: Routledge 2011, p. 69.

5 Ibid.; Mai-mai Sze / Gai Wang, *The Tao of Painting: A Study of the Ritual Disposition of Chinese Painting*. London: Routledge & K. Paul 1957, p. 40.

6 Ibid., p. 69.



Picture One: An Example of Wang Wei style. Wang Shimin (王時敏, 1592–1680), After Wang Wei's "Clearing of Rivers and Mountains after Snow" (仿王維江山雪霽). Hanging scroll, ink and colors on paper, 133.7 x 60 cm, National Palace Museum, Taipei.⁷

In this work of ink and color on paper, the painter does not aim at imitatively copying the real and producing “the appearance of reality” as if there could be a reproductive or representational correspondence between the seeing and the seen. Chinese painting does not occur according to the Platonic conception of ideas. Nor does it improperly create a semblance or shadow of the real, a reification of the invisible in the visible, which Levinas depicts—redoubling despite himself the ontological distinction of appearance and essence in a religious-ethical language—as idolatry in his essay “Reality and Its Shadow” (1948).⁸ Levinas adopts a language that denigrates “appearance” as seductive semblance, as he further warns us of “the charm of sorcery, the appearance in the very heart of the real, the dissolution of reality.”⁹ The Luciferian play of appearances is a deceptive shadowing of reality that does not recognize itself as deception and precludes the ethical obligation that can only be revealed in the transcendence of the face-to-face encounter.¹⁰

The experience of the natural world in Wang Shimin’s painting, which is experientially enacted in creative response to his world and the traditions of response that orient it, is not a mere “landscape” for the detached seer. It does not seek to reproduce “the real” and thus denigrate it in idolatry. The Chinese painter does not create like God *ex nihilo* nor recreate what is already predetermined by that creation risking betraying its glory and height. It is neither “Greek” nor “Jewish”—to the extent that these categories can be represented as respectively Platonic and Levinasian—in the sense of detached rational contemplation or a confrontation with the paganism of finite sensuous nature for the sake of ethical infinity.¹¹ Instead, the Chinese painter in this case co-mediate and co-creates a world.

The painter participates in the very generativities of natural processes by enacting them for her or himself. This is not participation in the sense of an irrational absorption in the phenomena without reflection or criticism. This participation encompasses reflection, sensibility, and affectivity in being responsive from out of and toward one’s enviring world and in the creative generative co-formation of self and world.

7 Description and image from: <http://www.chinaonlinemuseum.com/painting-wang-shimin-clearing-after-snow.php> [accessed 1 May 2013].

8 E. Lévinas: *Collected Philosophical Papers*. Dordrecht: M. Nijhoff 1987, pp. 1–13.

9 Id.: *Nine Talmudic Readings*. Bloomington: Indiana University Press 1990, p. 143.

10 Id.: *Otherwise Than Being: Or, Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1991, p. 123.

11 I discuss the issue of nature in Levinas further in “Levinas and Adorno: Can there be an Ethics of Nature?” In: *Faces of Nature: Levinasian Ethics and Environmental Philosophy*, ed. by W. Edelglass / J. Hatley / C. Diehm, Pittsburgh: Duquesne University Press 2012, pp. 109–133.

3. THE LOGIC OF APPEARANCE AND REALITY IN CHINESE PHILOSOPHY AND THE *YIJING*

Contemporary proponents of the genuineness of non-Western varieties of philosophy have noted the key role of the distinction between essential reality and shadowy appearance in debates over their possibility. In the case of Chinese thought, Roger Ames has noted that the prevalent traditional “East Asian world view [does] not begin from the dualistic ‘two-world’ reality/appearance distinction familiar in classical Greek metaphysics.”¹² Ames is correct to maintain that early Chinese thinking does not involve the otherworldly transcendence typical of the Greco-Judaic-Christian tradition. Nor does early Chinese thought, however, begin in the monistic immanence of a speculative totality that is likewise characteristic of Western philosophy and critiqued by advocates such as Kierkegaard and Levinas of a singularity that escapes the universal.

Chinese philosophical thought, particularly the thinking informed by early Daoism and the Confucian reception of the *Yijing*, is an affective and reflective response to the natural, social, and individual world. Through individual and social sensibility and dialogical exchange, the world is revealed as immanent yet transformative (internally self-generating and dynamically changing in movement), individual yet contextual (each particular is itself in relation to each other particular being itself).¹³

One of the primary paradigms for Chinese cultural and intellectual traditions is a work that began as divination and became a guide to the natural world and cosmos, the *Yijing*. The *Yijing* was, according to the ancient sages, inspired by the processes of nature themselves and imitates them not as a semblance reflecting a fixed predetermined reality but as changing configurations and symbols that participate in the flowing transformative processes of nature. The ancient sages, it is said, “were able to survey all phenomena under heaven and, considering their forms and appearances, ‘symbolized’ (*xiang* 像) things and their proper attributes. These were called ‘symbols’ (*xiang*).”¹⁴ The word *xiang* here can mean: configuration, figure, image, or symbol.¹⁵

According to the contemporary Chinese philosopher Chung-ying Cheng, Chinese thought—beginning with the *Yijing*—does not require a bifurcated division between reality and appearance. Rather, Chinese thought holds that reality simply

12 R. Ames: “East Asian Philosophy”. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy* Vol. 7, ed. by E. Craig, London: Routledge 1998, p. 193.

13 I explore this tendency in early Daoism in relation to Kant’s *Critique of Judgment*. In: E. S. Nelson: “Kant and China: Aesthetics, Race, and Nature”. In: *Journal of Chinese Philosophy* 38 (2011–4), pp. 509–525.

14 R. F. Campany: “Xunzi and Durkheim as Theorists of Ritual Practice”. In: *Discourse and Practice*, ed. by F. Reynolds / D. Tracy, Albany: State University of New York Press 1992, p. 206.

15 *Encyclopedia of Taoism*, ed. by F. Pregadio, London: Routledge 2005, Vol. 1, p. 1086.

consists in “the incessant and constant change of all things.”¹⁶ It does not abstract and reify a form separated from the dynamic logic of the plural relations of particulars for which the *Yijing* presents multiple—at least sixty four—interpretive models. This onto-hermeneutics, as Cheng designates the logic of the *Yijing*-tradition, is a temporal one. Cheng maintains that the difference between Western and Chinese philosophy reflects two distinct experiences of time: “In separating reality from appearance . . . the ancient Greeks sought the immutable and unmoved as the essence of the real and the objective. In contrast, the ancient Chinese from the very beginning recognized and accepted change and transformation as irreducible attributes of the world.”¹⁷

Do the Chinese then have no sense of the distinction between semblance and reality? Does Chinese thought entail drifting along in a “floating world” of phenomena without form and measure? Of course not; the manifold shifting patterns of reality and multiple hermeneutical paradigms of the *Yijing* allow for the recognition of deception and of the tension and difference between external semblance and internal truth, as in the Mandarin saying *biǎo lǐ bù yī* 表里不一. Accordingly, to mention one example, hexagram 23, Bo 剝 (splitting apart or peeling), of the *Yijing* speaks of separating the essential from the apparent. This differentiation of appearance and reality is, however, only one moment of the generative movement of things that is traced and indicated through the models of the *Yijing*. This moment is recognized alongside other moments. Therefore, it cannot establish an unchanging constant essence underlying changing appearances. To this extent, truth and knowledge do not require the reification of this bifurcation provided that they can be distinguished when appropriate.

Furthermore, the word *xíng* 形 that is often translated as “appearance,” also means shape, form, figure, and body. In this context, *xíng* should be understood not merely as a becoming visible or the semblance of the real, as an idol or shadow of reality, but as the material manifestation that is reality itself. We can note here once again the variance between the visible as an arena for a detached and independent observer, who seeks to neutrally contemplate and recreate a pregiven reality in art or in ideas, and the visible as an interactive field for an involved and moved participant in the flows and forces of reality.

The qualitative experientially-rooted participant perspective becomes visible in Chinese art and philosophy. Yet just as Chinese art can exist in distinction from Greek art, in a resonating non-identity without exclusion or assimilation, Chinese philosophy can be—to think with and against Heidegger—an “other beginning”

16 Chung-ying Cheng: “Onto-Hermeneutical Vision and Analytic Discourse: Interpretation and Reconstruction in Chinese Philosophy”. In: *Two Roads to Wisdom?: Chinese and Analytic Philosophical Traditions*, ed. by Bo Mou, Chicago: Open Court 2001, p. 94.

17 Id.: “The Origins of Chinese Philosophy”. In: *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, ed. by B. Carr / I. Mahalingam, London: Routledge 1997, p. 452.

in confrontation with its “first” Greek beginning.¹⁸ In the formation of the relation between the two beginnings, there is room for both boundless reversal and a transversal. Based on the correlational transformational thinking of the *Yijing*, there can be no absolute difference between philosophy and non-philosophy or one between West and East.

4. CONCLUSION

In his commentary on the *Yijing*, Wang Bi 王弼 remarked:

The language twists and turns but hits the mark. (Change and transformation lack any consistency, so no definite paradigms can be made for them. This is why the text says: “The language twists and turns but hits the mark”).¹⁹

There is no discernible underlying constancy that could serve as the basis of one definitive paradigm or model of the myriad things. Thoughts and words must twist and turn in how they encounter the myriad things and in that moment respond opportunely and appropriately, as the myriad things themselves twist and turn. Timing, the moments when words and things encounter each other and hit the mark in the midst of their transformations, is more specific to reality than its reification through the projection of a fixed and static form or essence. Reality is encountered and experienced in and as change. The multiple “appearances” of the real call for the ongoing co-relation of multiple orientating perspectives and models, as seen in the forms and images of the *Yijing* and their numerous variations and combinations.

In the philosophy of Wang Bi, these moments can be traced from their incipience to their occurrence. The *Yijing* then cannot be described as providing isolated metaphysical truths or basic constitutive elements of a hidden essential reality behind this apparent empirical reality. There are not two distinct worlds, nor one unchanging monistic world order. A world-nexus of myriad differences in relation is indicated in the dialectical generative logic of the *Yijing*. In the co-relational approach to transformational reality, the numerous models and examples indicated in the *Yijing* are opportunities for self-reflection and self-cultivation. The *Yijing* is

18 On Heidegger’s first and other beginning and early Chinese thinking, see my articles: “Responding to Heaven and Earth: Daoism, Heidegger and Ecology”. In: *Environmental Philosophy* Vol. 1 (2004–2), pp. 65–74; “Heidegger, Misch, and the Origins of Philosophy”. In: *Journal of Chinese Philosophy* 39, Supplemental Issue, 2012.

19 Wang Bi / R. J. Lynn: *The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as interpreted by Wang Bi*. New York: Columbia University Press 2004, p. 87.

in a sense formally indicative of the concrete empirical multiplicities that are encountered and engaged in one manner or another.

The Tang dynasty poet and philosopher Liu Yuxi 劉禹錫 (772–84) accordingly commented that: “The ideal terrain of poetry rises beyond and without images”; and “The *Yijing* comes from something beyond appearance, beyond image.”²⁰ We have seen in this paper how the non-duality of reality and appearance can become evident though the broader context of reality that immanently generates itself from within. Yet doesn’t this leave us tied to the pictorial not purely conceptual thinking that Hegel and Derrida associate with the Chinese language? It is important to note that the painter, the poet, and the interpreter of the *Yijing* do not prioritize the ocularcentric image that seduces and absorbs pure seeing nor merely rely on the pictorial traces of reality.

The disclosive event of truth is deeply personal as well as cosmological in this Chinese context. It exceeds the pictorial conceptualization of reality, as there is inevitably the spoken word and what is indicated through image and sound in Chinese languages. The classical Chinese language is not a snapshot or intuition of the real as both its critics and naïve acolytes from Hegel to Ezra Pound have contended. It is a hermeneutics tracing and articulating the mediations of sound, image, materiality, and energy. It does not only passively follow the flow of things and their dictation; it can responsively and co-generatively participate in the becoming, change, and flow of the world itself.

20 Translations from Xiaodong Bai: *The Tang Concept of Yijing and the Tang Regulated Verse* (dissertation).

SCIENCE AND ITS DEMARCATION
IN THE LIGHT OF THE HISTORY OF IDEAS.
A SHORT OUTLINE
WITH APPARENT AND REAL IMPLICATIONS
FOR 'APPEARANCE AND REALITY'

Helmut Pulte

Ruhr-Universität Bochum
Helmut.Pulte@ruhr-uni-bochum.de
Orbis Idearum, Vol. 1, Issue 1 (2013), pp. 105–117

The idea of 'science' (*scientia, science, Wissenschaft*) changed dramatically in the course of history: While it was understood as an epistemologically privileged endeavor from antiquity to the 19th century, the status of science and its demarcation from other intellectual activities became more and more problematic in the course of the 20th century. This outline sums up findings from 'Begriffsgeschichte' of the last 50 years and argues that history of ideas in this sense can contribute to a topical and balanced understanding of science that avoids dull scientism and a postmodernist view, which both result from a lack of determination and demarcation of science.

1. INTRODUCTION

The central questions of the following outline¹ are motivated both by the topic of this conference and by a remarkable revival: 'History of ideas' denominates a tradition of viewing and doing history which was founded by A. E. Lovejoy in the 1930ties and soon gained considerable influence. Due to a stronger social and pragmatic coining of history – at least in the sense of *historia rerum gestarum* – and other, more 'external' reasons it entered a state of crisis in the 1960ties². However, it never disappeared and regained strength during the last decade³ – though

1 This short article is an extended and slightly modified version of my introductory address 'Science and its Demarcation in the Light of the History of Ideas', presented at the founding conference 'Appearance, Reality and Beyond' of the History of Ideas Research Centre Krakow in December 2011. Many thanks to Michel Kowalewicz and the other organizers of the conference for the invitation and their kind hospitality.

2 Cf. B. Stolberg-Rielinger: "Einleitung". In: *Ideengeschichte*, ed. by id., Stuttgart: Reclam 2010, p. 7.

3 Some scarce hints must do here in order to underpin this claim: first, the publication of *New Dictionary of the History of Ideas*, 6 vols., ed. by M. C. Horowitz, New York: Charles Scribner's Sons 2005; second, the foundation of new journals like *Ideas in History* (Copenhagen: Museum Tusulanum Press 2006 ff.), *Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas* (Baltimore: John Hopkins University Press 2003 ff.) and *Zeitschrift für Ideengeschichte* (Munich: C. H. Beck 2007 ff.);

not in the Lovejoyian modular design based on ‘unit ideas’, but as a more dynamical and amenable historiographical enterprise that tries to integrate social conditions and pragmatic aspects of the respective intellectual areas⁴. Thus, an historically interested philosopher of science asks *whether* – and if so, *how* – the history of ideas can contribute to an understanding of what became a widespread conviction that dominated occidental thinking from the renaissance to the late 19th century and faded away in the course of the 20th century, i. e. the belief that science uncovers ‘reality’ (as it is) while other intellectual and cultural activities like literature, art or philosophy either fail to do so or are (at least) loss-making in comparison to science. The short answer to the first question given in this outline is a qualified ‘yes’, and the even more truncated answer to the second question is ‘Begriffsgeschichte’: I understand conceptual history in a *special* sense – *Begriffsgeschichte* in the German tradition – both as a *method* and as a *discipline* of history of philosophy, of history of science and of intellectual history in general. It is no rival of the *history of ideas*, but rather a certain *mode* or *shape* of doing *history of ideas*: *Begriffsgeschichte* aims at understanding structural changes in intellectual history by analyzing the change of concepts in their linguistic context (super- and subordinated concepts, antonyms, similar concepts etc.). Thus, concepts themselves exhibit a certain temporal structure that reveals the changes and interactions of human thinking with respect to ‘matters’ or ‘objects’, i. e. to concrete or abstract referents.⁵ While *Begriffsgeschichte* has not yet developed a generally accepted canon of methods, it brought about a couple of fruitful and influential works which exemplify this approach.⁶

third, regarding the German discussion, *Ideengeschichte* regains attention in the broader historiographical debates. This is exemplified by recent publications, like C. Dutt / P. König / D. Teichert: „Die Ideengeschichte und ihre Nachbardisziplinen“. In: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 2, (2008–1), pp. 110–112 (for the disciplinary context), A. Dorschel: *Ideengeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010 (for a historical framing of the approach); N. Luhmann: „Ideengeschichte in soziologischer Perspektive“. In: *Ideenevolution. Beiträge zur Wissenssoziologie*, ed. by A. Kieserling, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, pp. 234–252 (for the sociological perspective), *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*, ed. by M. Muslow / A. Mahler, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010 (for the political context) and *Ideengeschichte der Bildwissenschaft. Siebzehn Portraits*, ed. by J. Probst / J. P. Klenner, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009 (for the context of picture theory and iconology).

- 4 See, for example, M. Brevir: *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press 2002. See for the change in question also P. Ajouri: „Lovejoy und die Folgen. Lovejoy und die Folgen. Zur Geschichte der History of Ideas“. In: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 1, (2008–2), pp. 116–121.
- 5 Cf. R. Koselleck: „Hinweise auf die temporalen Strukturen Begriffsgeschichtlichen Wandels“. In: *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, ed. by H. E. Bödeker, Göttingen: Wallstein 2002, p. 37.
- 6 The most notable finished works are *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vols., Basel / Stuttgart: Schwabe [and] Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971–2007, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 vols., Stuttgart: Klett 1972–1997, and *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, 7 vols., ed. by

A second historiographical fixation is of equal importance: As history of ideas in general, *Begriffsgeschichte*, as I understand it, is no end in itself and therefore should not be misunderstood as a form of mere antiquarianism. As any history, its aim is to shed some light on the presence and help to understand and master current intellectual problems and debates.⁷ Therefore, and without running into the pitfalls of teleological reconstructions, the *present* understanding of science will play a certain role in what follows: While the traditional understanding unduly privileged science as an epistemological enterprise, certain tendencies in contemporary science and ‘science and technological studies’ (STS), as well as certain strands of ‘historical epistemology’ influenced by postmodern constructivism harbor two dangers: either to succumb to a naïve *scientism*, which is encouraged by the irrefutable success of modern science and technology, or to ‘contextualize’ science in general terms and thereby to *downgrade* it to a hackneyed enterprise with no special epistemological merits. Between Scylla and Charybdis, a more balanced view is the order of the day.

Begriffsgeschichte may well contribute to such a view: It discriminates between science and scientism and reveals how the latter gained ground. It is also receptive to social contexts and institutional shapings of science. However, it does not follow fashion’s every whim because it brings in a greater staying power of historical grading and avoids shortsightedness as well as antiquated dogmas. History of ideas in general can help to avoid both extremes and contribute to a better understanding of science and its demarcation. The following sketch is meant to illustrate this claim. It rests on various investigations into the *Begriffsgeschichte* of science (*scientia*, science, *Wissenschaft*) from antiquity to the 20th century.

2. CLASSICAL AND MODERN SCIENCE

What can a *topical history of ideas* – in contrast to other historiographical approaches – contribute to identify and demarcate ‘science’ as a specific intellectual achievement of modern culture from other intellectual adventures? The older history generally followed traditional philosophy of science and took it for granted

K. Barck / M. Fontius / D. Schlechtenstedt / B. Steinwuchs / F. Wolfzettel, Stuttgart / Weimar: Metzler 2000. A current journal devoted to this approach is *Archiv für Begriffsgeschichte*, 54 vols., ed. by Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz, Bonn: Bouvier 1955–1999 / Hamburg: Meiner 2000 ff. For the ongoing historiographical discussion about *Begriffsgeschichte*, see particularly *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, ed. by H. E. Bödeker, Wallstein: Wallstein Verlag 2002; *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, ed. by C. Dutt, Heidelberg: Winter 2003; R. Koselleck: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. *Begriffsgeschichte im Umbruch?*, ed. by E. Müller, Hamburg: Meiner 2005, *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, ed. by G. Scholtz, Hamburg: Meiner 2000.

7 The historiographical implications of this presupposition are fruitfully analyzed in: A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge University Press 1965.

that science awards humans with a certain type of privileged knowledge: The general premise was that science generates invariable, true and indisputable knowledge of nature and man himself. *Generality, truth*, a certain *necessity* (imposed by deductive or inductive logic), *evidence* of ‘first principles’ and, in most cases, *independence* of scientific theories from heuristic methods and modes of representations are the main characteristics of ‘classical science’.⁸ Obviously, mathematical knowledge, as represented by Euclid’s *Elements*, by example, played an important role for the molding of this ideal. To put it shortly: The ‘idea of science’ from Aristotle via Bacon, Descartes and Kant to the late 19th century was shaped by the conviction that scientific knowledge is *epistémé* in the traditional sense. Though this *idea* has its roots in an *ideal* of ancient epistemology, it unfolded its strong intellectual influence not until the great ‘Scientific Revolution’ during the Renaissance took place – an element of continuity and, so to speak, of retardation hardly noticed by the scientific ‘revolutionists’ involved, but visible both in the claims they laid to scientific knowledge and in the metatheoretical reflections of classical empiricism (like Bacon’s) and rationalism (like Descartes’ or Leibniz’s).⁹

Therefore, one important aspect – probably even the most dominating one – of traditional attempts to demarcate science was to draw a line between *epistémé* in this strong sense and weaker forms of knowledge, which were not conceived as evident and certain, but as less transparent and revisable, perhaps even as fallacious

-
- 8 The distinction between ‘classical’ and ‘modern’ science applied here is strongly influenced by the conceptual histories undertaken by A. Diemer and G. König. See, above all, A. Diemer: *Was heißt Wissenschaft?* Meisenheim am Glan: Hain 1964. Id.: „Die Begründung des Wissenschaftscharakters der Wissenschaft im 19. Jahrhundert – Die Wissenschaftstheorie zwischen klassischer und moderner Wissenschaftskonzeption“. In: *Beiträge zur Entwicklung der Wissenschaftstheorie im 19. Jahrhundert*, ed. by id., Meisenheim am Glan: Hain 1968, pp. 3–62; id.: „Der Wissenschaftsbegriff in historischem und systematischem Zusammenhang“. In: *Der Wissenschaftsbegriff. Historische und systematische Untersuchungen*, ed. by id., Meisenheim am Glan: Hain 1970, pp. 3–20. Id. / G. König: „Was ist Wissenschaft?“ In: *Technik und Wissenschaft*, ed. by A. Hermann / Ch. Schönbeck, Düsseldorf: Springer 1991, pp. 3–28. König: „Naturwissenschaften“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* vol. 6, ed. by K. Gründer, Basel: Schwabe 1984, pp. 641–650. König / H. Pulte: „Theorie II. 20. Jh. (Wissenschaftstheorie)“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* vol. 10, ed. by K. Gründer, Basel: Schwabe 1998, pp. 1146–1154. Pulte: „Wissenschaft III“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* vol. 12, ed. by G. Gabriel, Basel: Schwabe 2004, pp. 921–948. Id.: „Wissenschaftstheorie, Wissenschaftsphilosophie“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* vol. 12, ed. by G. Gabriel, Basel: Schwabe 2004, pp. 973–981. Extremely useful for these kind of investigations are broader historical studies about the interactions between science and philosophy. See, above all, E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in Philosophie und Wissenschaft der modernen Zeit*, 4 vols., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, and J. T. Merz: *A History of European Thought in the Nineteenth Century*, 4 vols., Edinburgh: Blackwood 1896–1914.
- 9 For a more detailed analysis of the structural similarities of these different epistemologies with respect to scientific systems see H. Pulte: *Axiomatik und Empirie. Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung zur mathematischen Naturphilosophie von Newton bis Neumann*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. pp. 29–39 and 66–75.

and deceiving. *Science*, according to the *classical* understanding, grasps the ‘essence’ of things: It was not meant to stick to mere *appearance*, but to uncover *reality*. Though most scientists and philosophers of science realized that their *idea* of science was a projected *ideal* of science, this demarcation was most often conceived as a clear-cut one.

However, the traditional image of science as an epistemologically *unique* endeavor faded away in the course of the 19th century: Science itself underwent dramatic changes, which were interpreted by many philosophers and historians as epistemological *disruptions* or insurmountable *breaks* in the process of knowledge acquisition. The rise of non-Euclidean geometries¹⁰ was an important driving force of this development, but also – and even earlier – foundational changes in mathematical physics¹¹ and a general change in the understanding of how (increasingly formal) mathematical knowledge and experience are related.¹² This fundamental change can be traced in detail by an analysis of the semantics of ‘generality’, ‘truth’ and ‘necessity’ in the respective scientific areas, and it can also be traced in individual scientific biographies and *oeuvres*. The case of Helmholtz is exemplary: At the beginning of his long and fruitful scientific career, he defended – along Kantian lines – the claim that scientific knowledge is apodictic. In his later writings, published during the last two decades of the 19th century, however, even the most basic insights of physical geometry and mathematical physics turned out to be *hypothetical* for him.¹³

The indicated developments culminated – from an epistemological point of view – in the early 20th century ‘revolutions’ in physics and a foundational crisis of mathematics. As Imre Lakatos aptly remarked¹⁴, Karl R. Popper was the first who drew the philosophical consequence of this development: More than any other philosopher of science of the 20th century, Popper criticized and eventually demolished the classical understanding of science which was based on an alleged epistemological privilege of its knowledge. He rather accentuated the opposite pole: “Our science is *not* knowledge (*epistémé*): it can never claim to have attained truth, or even as substitute for it, such as probability.”¹⁵

10 See R. Torretti: *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré*. Dordrecht: Springer 1978.

11 See Pulte: *Axiomatik und Empirie*.

12 See H. Mehrtens: *Moderne-Sprache-Mathematik. Eine Geschichte des Streits um die Grundlagen der Disziplin und des Subjekts formaler Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.

13 For his changing understanding of science, see G. König: „Der Wissenschaftsbegriff bei Helmholtz und Mach“. In: *Beiträge zur Entwicklung der Wissenschaftstheorie im 19. Jahrhundert* vol. 1, ed. by A. Diemer, Meisenheim am Glan: Hain 1968, pp. 90–114. G. Schiemann: *Wahrheitsgewissheitsverlust. Hermann von Helmholtz’ Mechanismus im Anbruch der Moderne. Eine Studie zum Übergang von klassischer zu moderner Naturphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997.

14 I. Lakatos: *Philosophische Schriften* vol. 1, Braunschweig / Wiesbaden: Vieweg 1982, p. 237.

15 K. R. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge 1980, p. 278.

Modern science in this sense is not to be understood as a categorical and deductively structured system of absolute truths. Instead, it is a hypothetical-deductive system or propositions which are basically problematic¹⁶ – *problematic* in the sense that their validity always rests on disputable conditions (observations, other propositions, or theories). Modern science does no longer accept metaphysical or, to be more general, philosophical foundations, nor does it share the belief of 19th century positivism that ‘mere experience’ yields a *fundamentum inconcissum* for theory building. Modern science is *autonomous* from philosophical justification, and especially rejects the idea of ultimate justification. Therefore, its knowledge is basically *fallible* in character. Scientific *method* is understood as a means to gain intersubjective, testable results, but no longer serves as a means to ensure the infallibility of scientific knowledge.

Method in this ‘operational’ rather than epistemological sense, however, became the new criterion of demarcation in order to separate scientific and non-scientific knowledge. Many philosophical discussions in the middle of the 20th century focused on methodological issues, and Popper and other protagonists defended the special character of science mainly on this ground: *Method* not as a means to secure truth, but as a means to make scientific knowledge more reliable than ‘general knowledge’ and as a guarantee of scientific progress (in the sense of truth-approximation or *verisimilitude* as a regulative idea of any science).¹⁷ Even Thomas S. Kuhn, who rejected the idea of universal method and truth-approximation, subscribed to progress as an essential feature of the scientific endeavor and used this feature in order to demarcate scientific and non-scientific knowledge.¹⁸

Subsequently, however, and contrary to this modern but non-relativistic idea of science originated a strong tendency to *deny* that any demarcation of science and scientific knowledge is necessary or at least desirable: Paul K. Feyerabend in his *Against Method* rejected the claim that science is regulated by general methodological principles and characterized by progress: He simply proclaimed that “science is an essentially anarchistic enterprise”.¹⁹ Likewise, Bruno Latour’s appeal to “abolish the distinction between science and fiction”²⁰ seemed to make it superfluous and ‘old-fashioned’ to look for criteria which may be appropriate to separate science from other intellectual activities at all. The idea of science was, to a

16 See Diemer: „Die Begründung des Wissenschaftscharakters der Wissenschaft im 19. Jahrhundert – Die Wissenschaftstheorie zwischen klassischer und moderner Wissenschaftskonzeption“, p. 67.

17 See Pulte: „Wahrheitsähnlichkeit“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12, ed. by G. Gabriel. Basel: Schwabe 2004, pp. 173–174.

18 See T. S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago / London: University of Chicago Press 1996, esp. pp. 174–210.

19 P. K. Feyerabend: *Against Method. Outline of an anarchistic Theory of Knowledge*. London: Verso 1982, p. 17.

20 See B. Latour: „Politics of Explanation“. In: *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, ed. by S. Woolgar, London: Sage 1988, pp. 155–176. A. O. Lovejoy: *The Great Chain*

certain extent, *discharged* from any special epistemic virtues. As a consequence of this epistemological *deconstruction*, science became a subject of historical and social *contextualisations* of different types – especially of historical investigations which stressed the *social* and *material* aspects of science. ‘Science and Technology Studies’ (STS) and ‘Historical Epistemology’ are influential and striking examples in this respect. These new historical trends manifest *debts* and *credits* alike, which are most obvious for STS:²¹ To the credit side certainly belongs the elaboration of science’s social character and the analysis of the role of institutional, experimental and technical influences on the formation of scientific knowledge. To the *debit side*, however, belongs the indisputable fact that they relativized and downgraded scientific knowledge in epistemological respect, which neither conforms to a thorough analysis of the reliability of this knowledge nor to man’s experience of the living environment, which today is highly determined by the (perpetually confirmed) belief in the dependability of our technological devices based on this knowledge.

Another *severe* consequence of these historiographical approaches for the traditional history of ideas is obvious: They undermine not only the epistemological authority of science, but also the idea that science is strongly shaped by overarching conceptual and methodological frameworks, which are the bearers of scientific knowledge and the main subjects of the history of ideas.

3. SCIENTISM AS MODERN OBSCURANTISM

The development sketched so far has a shady side, which – at first glance – seems to point in the *opposite* direction: The present public *understanding* of science may be low in general²², but the public *estimation* of scientific knowledge is – consciously or not – great, and sometimes elevates to religious heights. There is a *widespread* and *unconfined* trust in the statements and forecasts of science and our technological devices resting on them. Scientists are drawing bold and far-reaching conclusions from their theories, and even anti-scientific movements can count on the overwhelming but threatening success of science. In addition, parts of philosophy are tracking the ‘scientific train’ and would like to become empirical sciences

of Being. A Study in the History of an Idea. Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1936, p. 166; cf. G. Holton: *Science and Anti-Science.* Cambridge (Mass.) / London: Harvard University Press 1993, p.153.

21 For an analysis and critique of this tradition see the papers in *A House Built on Sand. Exposing Post-modernist Myths about Science*, ed. by N. Koertge, New York / Oxford: Oxford University Press 1998.

22 For some alarming findings with respect to the United States see Holton: *Science and Anti-Science*, pp. 147–148. There is no reason to expect that the scientific illiteracy in the U. S. differs fundamentally from other ‘Western’ countries.

themselves: The growing naturalism in analytic epistemology and the philosophy of mind are very illustrative in this respect. To put it in a nutshell: The present *Zeitgeist* is not so much dominated by a critical discussion and evaluation of scientific insights, but by a new and pretty dull *scientism*.

Scientism, as I understand and use the term, is first of all a world view that is shaped by estimation of scientific knowledge and methods. As a general *wissenschaftliche Weltanschauung*, it has no derogatory meaning – as conceptual history reveals²³ –, but describes an integral world conception from the enlightenment onwards. Most often, however, scientism is used in a pejorative manner, i. e. the term is connected with the (implicit or explicit) value judgment that such a world conception is errant, perhaps even dangerous, or at least truncated or onesided. Such a value judgment may be justified for mainly two reasons: The first one is that *one* science – take physics as an historical example – is elevated above other scientific achievements in order to establish a *monistic* form of scientism that is based only on ‘internal’ (and in this sense: uncritical and dogmatic) grounds. The second one – which today is probably more widespread and influential – is that results and methods of science are extended to areas where these results and methods are by no means justified by sufficient explanatory and methodological reasons but where, nevertheless, bold conclusions are drawn from these extensions. In both cases the term ‘scientism’ is rightly used in a derogatory way, and I group them under the label ‘dull scientism’.

Dull scientism seems to me as one of the most influential of all modern forms of *obscurantism* in the Western hemisphere. Already 80 years ago, A. N. Whitehead analyzed the ongoing development as astutely as usual. His comment in *The Function of Reason* deserves to be quoted *in extenso*:²⁴

Obscurantism is the inertial resistance of the practical Reason [...] to the interference with its fixed methods arising from recent habits of speculation. This obscurantism is rooted in human nature more deeply than any particular subject of interest. It is just as strong among the men of science as among the clergy, and among professional men and business men as among the other classes. Obscurantism is the refusal to speculate freely on the limitations of traditional methods. It is more than that: it is the negation of the importance of such speculation, the insistence on incidental dangers. A few generations ago

23 For the *Begriffsgeschichte* and the more general historiography of ‘scientism’ see Ch. Demmerling: „Szientismus“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* vol. 10, ed. by K. Gründer, Basel: Schwabe 1998, pp. 872–876. C. Hakfoort: „The Historiography of Scientism: A Critical Review“. In: *History of Science* 33, 1995, pp. 375–395, and P. Schöttler: „Szientismus. Zur Geschichte eines schwierigen Begriffs“. In: *NTM. Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin* 20, 2012, pp. 245–269.

24 A. N. Whitehead: *The Function of Reason*. Princeton: Princeton University Press 1929, pp. 34–35. The inserted quotation „By merit raised to that bad eminence“ is not emphasized in the original. It refers to John Milton’s *Paradise Lost*, Book 2.

the clergy, or to speak more accurately, large sections of the clergy were the standing examples of obscurantism. Today their place has been taken by scientists –

By merit raised to that bad eminence.

The obscurantists of any generation are in the main constituted by the greater part of the practitioners of the dominant methodology. Today scientific methods are dominant, and scientists are the obscurantists.

One of the most important dangers of obscurantism is the ‘refusal to speculate freely on the limitations of traditional methods’, and this is what characterizes dull scientism in general. Whitehead further stresses the ‘practitioner’s point of view’ and therefore charges scientists with obscurantism. This charge is, of course, in need of a qualification (as he acknowledges): Fortunately, many (if not most) scientists still understand their endeavor as a critical one and do not propagate obscurantism in the sense of dull scientism. On the other hand, Whitehead’s charge may be extended beyond the limits of scientific practitioners: Today, parts of philosophy are strongly inclined to apply results which were allegedly ‘proven and tested’ by the sciences in order to deal with genuinely philosophical problems and to ‘solve’ them. One topical example for each type of dull scientism must do here:

First, the example stemming from practiced science: Some physicists working on the *string theory* of modern theoretical physics seem to understand this theory as a modern form of mathematical metaphysics: String theory is understood and presented as a ‘unifying theory’ of all physical interactions, and thus as a physical world conception which promises the ‘end of physics’ because no more fundamental unifying theory of physics may be developed at all. Unfortunately, the physical principles of this theory are completely in the dark, and it does not allow for any testable predictions. However, some of its most prominent exponents claim that the theory is true, whether it can be backed by empirical evidence or not and whether it can be falsified by empirical evidence or not. Here, no demarcation verifiable science and traditional metaphysics seems to be available – ‘practitioner’s scientism’ at work.²⁵

Second, an example from science that currently afflicts philosophy. Cognitive scientists present colorful pictures of the human brain in order to ‘explain’ where the different intellectual faculties (or even consciousness) is located or why there is no freewill – while they define neither ‘consciousness’ nor ‘will’ in a way that clarifies why and how these human characteristics can be subject of such specific empirical investigation. Unfortunately, many representatives of present philosophy of mind are consumed by this dull scientism and even try to add ‘philosophical’

25 See R. Hedrich: „The Internal and External Problems of String Theory: A Philosophical View“. In: *Journal for General Philosophy of Science* 38, 2007, pp. 261–278 for a thorough discussion of the present problems of this theory.

grist to its mill. While there can be no doubt that cognitive science and neurosciences can yield important results for philosophy in order to understand the sensual perception and cognitive abilities of humans, there can also be no doubt about the conceptual carelessness²⁶ and the epistemological and methodological shortcomings²⁷ of many contributions to that debate as well as about the general shortcomings of philosophical naturalism as a science-based philosophical doctrine when it comes to the problem how science and non-science should be demarcated.²⁸ The dull ‘philosophical’ scientism which is so common wide-spread in the present philosophy of mind has (at least) two annoying consequences: In *systematic* respect, it is infertile because the results of empirical investigations are uncritically *redoubled* rather than analyzed from genuine philosophical points of view. This redoubling is neither helpful for the empirical sciences nor for philosophy itself. In *historical* respect, it is to a great deal superfluous because it redoubles – unwittingly of course, i. e. due to a lack of historical education – controversies and doctrines of the past history of ideas as, *inter alia*, the *Ignorabimus*-discussion illustrates.²⁹ This redoubling is irritating for the empirical scientist and boring for the learned philosopher. The history of ideas might have been help-ful to avoid detours and blind alleys of recent discussions, but obviously is not present in the narcissistic discourses which take place in the present philosophy of mind.

Dull scientism in present science and philosophy is an unconsidered heritage from *classical*, but not from *modern* science: It shares the (implicit) assumption that asserted scientific knowledge is privileged or unique (for reasons whatsoever), and therefore is not in need of epistemological criticism and methodological reflection, but deserves benevolent interpretation and speculation about assumed consequences. As it holds the view that all our knowledge is based on science and since it rejects the existence of genuine philosophical problems and methods, it

26 For a thoughtful analysis of this shortcoming, see P. Janich: *Kein neues Menschenbild. Zur Sprache der Hirnforschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.

27 Especially in the ‘free will-debate’; cf. B. Falkenburg: *Mythos Determinismus. Wieviel erklärt uns die Hirnforschung?* Heidelberg: Springer 2012.

28 See, for example, the accurate analysis in G. Keil / H. Schnädelbach: *Naturalismus. Philosophische Beiträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, esp. pp. 38–44.

29 In this controversy of the late 19th century, provoked by Emil Du Bois-Reymond’s *Grenzen des Naturerkenntnis* from 1872, Friedrich Albert Lange played a considerable role. It was to a great deal an epistemological discussion about the problem how mental properties and qualities can be explained. Michael Pauen sums up a notable analysis of the ‘historical’ discussion and recent developments in philosophy of mind like this: “A diagnosis of the problem that largely anticipates the present discussion can only be found in Lange and Du Bois-Reymond. This holds especially for the demarcation of the epistemological problem of the explanation of mental properties and the metaphysical problem of identification of mental and physical properties.” See M. Pauen: „Die Grenzen des Erkennens. Von Du Bois-Reymond zur aktuellen Philosophie des Geistes“. In: *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*, vol. 3: *Der Ignorabimus-Streit*, ed. by K. Bayertz / M. Gerhard / W. Jaeschke, Hamburg: Meiner 2007, pp. 151–182.

has a simple answer to the problem of how to distinguish between ‘appearance and reality’: Science is the ‘royal road’ to reality, and there is no place for appearance.

Seen from this angle, dull scientism ironically enough shares a characteristic with the postmodernist tradition of epistemologically downgrading science, which was described as a problematic and unwelcome consequence of *modern* science earlier: The latter tradition, stressing the *constructivist* (and in so far ‘apparent’) character of all scientific achievements, is *neither* interested in a reflection and definition of proper limits of science. In so far as both opposed positions fail to determine science – as a central subject of both parties – and its demarcation, both can be described as ‘ideological’ from the point of view of philosophy of science.

4. CONCLUSION: THE ROLE OF HISTORY OF IDEAS

I would like to sum up and to draw some conclusions with respect to the central questions I started with. *Science* is not the ‘royal road’ to the understanding of reality. *Science* is neither an arbitrary parlor game of modern civilization, nor is it primarily an instrument to exert power, nor can it be reduced to its material practices and technological applications. In order to enable science to yield an important contribution to an understanding of reality, its epistemological premises, the reliability of its methods, the range of its consequences and the legitimacy of its techniques and operations constantly have to be checked and evaluated. This is partly a business of science itself, but partly also a non-scientific task that involves philosophical, historical, sociological and other epistemological interests and methods. In this sense, science is not ‘autonomous’, and never will be. However, scientific interests, as I understand them, are not alien to such interests, but akin: Science, as the legitimate heritage of traditional philosophy of nature is striving for a theoretical understanding of nature and man’s place in nature. The aim of proper science is to transcend the *appearance* of things and to gain reliable theoretical insight into *reality*. In order to achieve this aim, science itself must be interested in the range of its own possibilities and limits. It is the *neglect* of this character of science which causes many of the confusions about science in modern civilization.

This outline is a plea for integrating the history of ideas into this common project. To be sure: Topical history of ideas cannot turn back the clock and should not try to do so. Neither can we return to Lovejoy’s ‘unit-ideas’ as a historiographical key, nor can we restore the traditional ideal of ‘science’ as *epistémé*. This would be vain and historically uninformed attempts. What we need is a history of ideas that takes the social and material aspects of science seriously without giving up the leading idea that science is an intellectual venture that, first of all, does not aim at

power. Rather, it is a pursuit for *truth*, a regulative idea. A history of ideas in this sense has to uncover the leading conceptual frameworks of science, which often originate from metaphysics, and it has to show how they were transformed into empirical, testable and confutable science. It *also* has to uncover the leading methodological principles and epistemic virtues of science and how they are adapted to specific social and material circumstances.

This business can only be done successfully if the history of ideas itself pays special attention to the demarcation problem. *In turn*, this problem can successfully be dealt with only if some *normative* requirements are accepted: Whether scientific claims in concrete contexts are accepted as ‘scientific’ or not depends on the existing conceptual framework, the intentions involved in the particular scientific activity, the accepted and applied methodology in relation to these intentions, the regard of contextual obstacles and opportunities, and the testability of the achieved results. Of course, all this *can* and *must* be spelled out for the historical contexts in question, but these exercises are neither mysterious nor condemnable.

I think that history of ideas can do *more* for a better understanding of present science and its demarcation. If it does not dissolve the ‘idea of science’ by unconditional contextualization, and thus put at risk its *instructive potential* for the present, it *can* draw parallels between the present situation of science and former periods with comparable confusions *about science*. For example, materialism at the end of the 18th century and in the second half of the 19th century as well as the extensive *Ignorabimus*-debate in the late 19th and early 20th century reveal striking similarities to modern *scientism*: overdrawn expectations and claims, tendencies to treat philosophical problems with scientific means, and epistemological *cul-de-sacs* as consequences of the attempt to capture the ‘totality of experience’ by a single science. It would be a triviality to say that history does not repeat itself. But it is plausible to say that the history of science repeats certain *patterns of thinking*. The history of ideas *can* and *should* draw some lessons from this for *present* discussions *about* science and *in* science. Understood in this sense, it is by no means part of a postmodern intellectual movement, as it is presented by some of its contemporary representatives. On the contrary, it is part of a continuing process of enlightenment. Therefore, this short outline will end with Immanuel Kant, whose whole project of *Erkenntniskritik* implied both the necessity and possibility of demarcation of what he distinguished as the best of our knowledge, i. e. science:³⁰

[...] however, the very same principle, that everything in natural science has to be explained *naturally*, at the same time designates the limits of science. Be-

30 I. Kant: *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (1786). *Kants Werke. Akademie-Textausgabe* vol. VIII, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin: de Gruyter 1968, pp. 178–179.

cause one has reached its outmost limit when – under *all* explanatory reasons – one uses the last one which is still verified by *experience*. Where this ends, and one tries to do so [i. e. to explain] by powers of matter imagined by oneself, being subject to egregious laws not capable of any evidence, one has already transcended science [...].

AUTHORS

Karl Acham, sociologist, philosopher, and historian of science; professor emeritus at the University of Graz. His research focuses on the history of philosophical and sociological ideas, the theory and methodology of the humanities and the social sciences, and the philosophy of culture.

Riccardo Campa, sociologist; professor at Jagiellonian University in Krakow. His research focuses mainly on science and technology studies, social theory, philosophy and the sociology of science, bioethics, futurism, and the history of ideas.

Paweł Dybel, philosopher; professor at the University of Warsaw, and the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. His research focuses on the history of ideas, hermeneutics, phenomenology, psychoanalytic theories, and political philosophy.

Michel Henri Kowalewicz, historian of ideas and philosophy; professor at Jagiellonian University in Krakow, founder and head of the “History of Ideas Research Centre”. His research focuses on different models of Enlightenment and circulation of ideas and texts in Eighteenth-Century Europe.

Hermann Lang, psychiatrist, and philosopher; professor at the University of Würzburg. His research focuses on psychoanalysis, psychosomatics, psychotherapy, medical psychology, psychiatry, philosophy, and the history of ideas.

Eric S. Nelson, philosopher; professor at the University of Massachusetts, Lowell. His research focuses on ethics, hermeneutics, Chinese philosophy, the history of ideas, and the philosophy of culture, nature, and religion.

Helmut Pulte, philosopher; professor at Ruhr-Universität Bochum. His research focuses on the philosophy and history of science and mathematics, the history of modern philosophy and on epistemology and philosophical anthropology.

Gunter Scholtz, philosopher; professor emeritus at Ruhr-Universität Bochum. His research focuses on the philosophy of history, religion and art, hermeneutics, Dilthey studies, Schleiermacher’s philosophy, the history of ideas, and the history of concepts.

In political and social philosophy, the philosophy of culture, and in the field of cognitive sciences—supported by the neurosciences, biology and psychology—the same metaphysical aim may today be observed, that is an aspiration to discover, still unattainable, the border between appearance and reality. In this context, how can we form various models of ethics, theories of laws or political systems if we are unable to give “clear and distinct” criteria of what is real, and thus what is true?