

PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

RR
IV

NUMBER 3

AUTUMN/WINTER 2012

ARTICLES

A.P. Martinich

Epicureism and Calvinism in Hobbes's Philosophy:
Consequences of Interpretation 3

Caterina Diotto

La sessualità razionale di Bertrand Russell. Rassegna critica
sui saggi morali pubblicati dal 1925 al 1954 16

Susan Neiman

We Don't Have Thirty Years
Reflections on Lisbon's Earthquake 35

Norbert Fischer

Wege zur Wahrheit. Selberdenken und Nachdenken,
untersucht am Beispiel Immanuel Kants 42

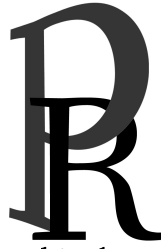
REVIEWS

Elena Filippi, *Umanesimo e misura viva. Dürer tra Cusano e Alberti* (Verona: Arsenale Editrice, 2011) (C. Catà); Laura Sanò, *Leggere La Persuasione e la Rettorica di Michelstaedter* (Como-Pavia: Ibis, 2011) (Mario Passero); María del Rosario Acosta López (a cura di), *Friedrich Schiller: estética y libertad* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2008) (Laura Anna Macor); Alessandra Beccarisi, *Eckhart* (Roma: Carocci, 2012) (Donato Verardi). 62

CALL FOR PAPERS 75

ABSTRACTS AND INDEXING 76

ISSN 2036-4989



Philosophical Readings

A Four-Monthly Philosophical Online Journal

Philosophical Readings, a four-monthly journal, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the Executive editor.

Executive editor: Marco Sgarbi, *Villa I Tatti. The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies.*

Associate editor: Eva Del Soldato, *University of Warwick.*

Assistant editor: Valerio Rocco Lozano, *Universidad Autónoma de Madrid.*

Review editor: Laura Anna Macor, *Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt.*

Editorial Advisory Board: Laura Boella, *Università Statale di Milano*; Elio Franzini, *Università Statale di Milano*; Alessandro Ghisalberti, *Università Cattolica di Milano*; Piergiorgio Grassi, *Università di*

Urbino; Margarita Kranz, *Freie Universität Berlin*; Sandro Mancini, *Università di Palermo*; Massimo Marassi, *Università Cattolica di Milano*; Roberto Mordacci, *Università Vita e Salute San Raffaele di Milano*; Ugo Perone, *Università del Piemonte Orientale*; Stefano Poggi, *Università di Firenze*; Riccardo Pozzo, *Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee-CNR*; José Manuel Sevilla Fernández, *Universidad de Sevilla.*

Editorial Board: Raphael Ebgi, *Università San Raffaele di Milano*; Luca Gili, *Katholieke Universiteit Leuven*; Eugenio Refini, *University of Warwick*; Alberto Vanzo, *University of Birmingham*; Francesco Verde, *Università "La Sapienza" di Roma*; Antonio Vernacotola, *Università di Padova.*

Board of Consultants: This board has as its primary responsibility the evaluation of articles submitted for publication in *Philosophical Readings*. Its membership includes a large group of scholars representing a variety of research areas and philosophical approaches. From time to time, *Philosophical Readings* acknowledges their service by publishing the names of those who have read and evaluated manuscripts in recent years.

Submissions: Submissions should be made to the Editors. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the Executive editor.

Epicureanism and Calvinism in Hobbes's Philosophy: Consequences of Interpretation

.....
A.P. Martinich

*Department of Philosophy
University of Texas at Austin
(USA)*
.....

As its title indicates, “On Thomas Hobbes’s English Calvinism: Necessity, Omnipotence, and Goodness,” the main goal of my earlier article in *Philosophical Readings* was to expand on my thesis that Hobbes was an English Calvinist. The most important points concerned the different emphases and interpretation Arminians and Calvinists put on free will and necessity, omnipotence and omnibenevolence.

Imprudently, I organized my article around three claims by Patricia Springborg that I think are mistaken. I did not intend my article to be a detailed refutation of her position in Springborg (2012a), as the content of my article was supposed to make clear. A detailed refutation would have resulted in a tedious dialectic of my describing how I understood her position; my (attempted) refutation it; a consideration of how she might respond; and my (attempted) refutation of that. Few readers would be interested in such scholarly epicycles, to change the metaphor. In this article, as in the previous one, I hope to advance our understanding of Hobbes, and to speak more explicitly about

textual interpretation. And I will do this as part of my reply to Springborg (2012b). Structuring the article in this way should not be misleading this time because I have made explicit the method, goal and motivation for it.

In my earlier article, the three matters I took exception to were a certain supposed belief of Arius, Hobbes’s supposed Epicureanism, and the frequency of the use of the phrase “*unum necessarium*.” Since Springborg does not contest what I said about ‘*unum necessarium*’, only the first two need to be discussed in the present article.

1. Arius and the Blood of Christ

Concerning Arius, Springborg says she was baffled by my comment “To my knowledge Arius ...did not believe that the blood of Christ was the blood of a man ... Christ was not a human being” (Martinich 2012a: 21). She thinks it is past doubt that he “believed both in the Virgin Birth and the Resurrection of Christ.” But an appeal to the Virgin birth or the Resurrection does not advance the discussion. The matter of the Resurrection of Christ is largely irrelevant because if Arius believed that “the flesh” of the Logos was not a human being (because it does not have a human soul), then that flesh could be resurrected without there being a human being that was resurrected. Also, one can believe that the resurrection was spiritual, not bodily, as contemporary Arian Catholics believe: “the Resurrection was a spiritual

event, not a physical returning to life of Christ's body, but a resurrection of his soul which ascended into Heaven"¹.

Even if it can be established that Arius believed in a bodily resurrection, the question of the nature of the body would still be open. Was the body actually identical with a human being? The matter of the Virgin Birth does not answer that question because it is a doctrine about Mary: she was a virgin when she conceived (*virginitas in conceptione*) and was a virgin after she gave birth to Christ (*virginitas in partu*). But what was the nature of the being to which she gave birth? Was it identical with a human being or not? It's difficult for us to answer this question for the reason that Springborg gave. Almost all of Arius's writings were destroyed. Contemporary scholars rely to a great extent on Athanasius's description of Arius's views, a description that may not be sufficiently accurate.² It was because of the limited information available to scholars generally, and my own amateurish knowledge, that I began my statement with the hedge-phrase "To my knowledge." However, many scholars believed that Arius did not believe that what Mary gave birth to was a human being. C. E. Raven wrote, "Arius in fact combined ... the Adoptionism of the School of Antioch and the Logos-theology with its denial of a

human soul to Christ ... The Arians, denying the human soul of Christ, refused to describe Him except as the Logos incarnate or made flesh" (Raven 1923: 88 and 91). Why was Arius not condemned at Nicaea for denying that Christ had a human soul? Raven's explanation is that "The orthodox ... agreed substantially with them [the Arians] in their denial" (Raven 1923: 91). Arius's belief that the son of God "was made flesh" satisfied them (Denzinger and Schönmetzer 1963: 31 and 44). The flesh that Mary gave birth to was flesh from a human being, but it was not flesh that constituted a human being. The great patristic scholar Harry Wolfson wrote, for Arius, "the Logos, on becoming immanent in Jesus, becomes the mind of Jesus. Consequently, according to Arius, the Logos on its becoming flesh, assumed a body with an irrational Soul; the Logos itself is in Jesus what the rational soul is in any other human being.... [I]n Jesus, according to Arius, there was no rational soul apart from the Logos" (Wolfson 1970: 594). Hanson provides more detail:

Palladius held that the incarnate Word had no human soul (or mind). The Word directly experienced all the human experiences; the body was simply a soul-less physical organism in which the Logos supplied the place of mind or soul. This is a consistent, invariable feature of the Arian doctrine ... Eusebius of Caesarea at one point directly denies that the incarnate Logos had a human soul ... Marcellus of Ancyra ... seems to take no account of a human

¹ <http://arian-catholic.org/arian/resurrection.html> (accessed August 1, 2011)

² To my knowledge William Whiston (1712) was the first modern scholar to doubt on the accuracy of Athanasius's descriptions. On Whiston, see Force (1985).

soul/mind in the incarnate Word” (Hanson 1985: 188-9).³

Springborg asked whether I was “trying to tell us that Arius believed that the Virgin gave birth to an Alien.” I was not. He may have thought that she gave birth to something like a semi-divine zombie. Some Arians—I am not saying Arius—thought that the body that the Son walked on earth was flesh grown from the flesh of Mary. Since this human-shaped flesh did not have a human soul, it was not a human being and did not have a human consciousness (hence, zombie).⁴ The consciousness directing the movements of the fleshy creature was that of the Son of God (hence: semi-divine).

All our authorities agree that Arians taught that in Christ the Word had united Himself to a human body lacking a rational soul, Himself taking the place of one. As a result, they had a straightforward, naturalistic conception of the unity in Christ, as comes to light in the creed ascribed to Eudoxius, successively bishop of Antioch and Constantinople: ‘We believe ... in one Lord ... Who was made flesh but not man. For He did not take a human soul, but became flesh so that God might have dealings with us men through flesh as through a veil’ ... He was not a complete man. ... His status on their theory was that of a creature. (J. N. D. Kelly 1978: 281-2;

³ Hanson discusses several other theologians of the time. In the quotation above I have not indicated where Hanson provides footnotes.

⁴ Philosophical zombies do not have any human consciousness and hence are assumed to have no consciousness at all. For my purposes, a philosophical zombie can have a divine or quasi-divine consciousness.

see also Gwatkin 1900: 25 and Hanson 1985: 188 and 203.)

The fact that Socrates Scholasticus did not criticize Arius’s views about his views on the Virgin Birth and the Resurrection gets the same explanation. To the extent that the council of Nicaea might have talked about those topics, Arius’s views were compatible with those of the majority. The Nicene Creed asserts that the son of God was “made flesh” and became ‘humanized’. (Denzinger and-Schonmetzer 1963: 52 (# 125): “σαρκωθέντα ... ἐνανθρωπήσαντα”). But the ‘became flesh’-clause was later thought to be too vague. The precise nature of the Incarnation was specified after the deaths of Arius and Athanasius, in the long form of the creed of Epiphanius in 374 C.E.: “He was made flesh, that is, perfectly begotten from Mary, ever the holy Virgin, by the Holy Spirit, he was ‘humanized’, that is, received a complete human being, soul and body and mind and all the things that are human, without sin” (Denzinger-Schonmetzer 1963: 31 #44: “καὶ σαρκωθέντα, τουτέστι γεννηθέντα τελείως ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου διὰ πνεύματος ἁγίου, ἐνανθρωπήσαντα, τουτέστι τέλειον ἄνθρωπον λαβόντα, ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ νοῦν καὶ πάντα, εἴ τι ἐστὶν ἄνθρωπος, χωρὶς ἁμαρτίας”). Moreover, perhaps one reason the council of Nicaea was not more specific about the humanity of Christ was that the view Athanasius expressed in his *On the Incarnation*, namely, that the Logos took a body (σῶμα) and manifested himself in a body (“ἐν σῶματι φανερώσεως”) was consonant with Arius’s views (Athanasius 1971: 137 (1.1)). According to Raven, Atha-

nasius asserts “in plain words that the manhood of the Master is confined to the assumption of a human body, that in Jesus there is no room for a human soul;” that is, there was no human soul in Jesus (Raven 1923: 93; cf. Meyer 1998). I don’t recall saying or implying that Arius was exceptionally heretical—it is other Hobbes scholars who are prone to judge people as heretics—so I’m surprised that Springborg says, “Arius was not nearly as heretical as Martinich seems to assume” (Springborg 2012b: 93). If some fourth-century Arians believed in the resurrection, then presumably they believed in the resurrection of the flesh. But they could not have believed in the resurrection of the human being Jesus because they did not believe there was such a human being. If there was a bodily resurrection, then Christ would presumably have taken on his earlier human-ish flesh. Or so it would seem. But Athanasius quotes some fourth century creeds, written by bishops sympathetic to Arius’s view about the Trinity, that affirm that Christ “rose again on the third day,” for example, one published at Antioch in 341 CE and one published by Theophronius, Bishop of Tyana, in the same year. But these creeds may not be representing Arius’s views, and they do not say that the resurrection was a bodily one.

I continue to hold that to my knowledge Arius did not believe that the blood of Christ (in the flesh of a human-ish body) was the blood of any human being with whom he was identical because there was no complete human being who was Christ. If one wants to get technical, then ‘the blood that Christ shed’ was human blood since it was blood gener-

ated from the body of Mary.⁵ Springborg’s assertion that the enemies of Arius “did not deny that he believed ... in ... the resurrection of Christ” does not prove that he did believe it. For all we know, he did not have a view about it or did not express his view.

Having said all of this in defense of an assertion in my original article, I should emphasize a failing on my part. I gave the false impression that I had some special interest in Arius’s views. My actual interest was in Springborg’s suggestion that Hobbes’s belief that Jesus had the blood of a man was so heretical that it was surprising to her that he should have professed the view. In fact, since Christ was truly and completely God and truly and completely human, according to orthodox Christians, they hold that the blood of Christ was the blood of a man. Hobbes’s view was the orthodox one; and that does not surprise me.

2. Epicureanism and Criteria in Interpretation

Let’s now consider whether Hobbes was an Epicurean or something else. This issue raises an important question in the theory of historical interpretation. Is it necessary to use words and phrases in the same way that the historical characters

⁵ For more on Arius, see the bibliography in Weinandy 2007: 52.

being studied used them?⁶ Many theorists think the answer is “Yes.” I have read such theorists criticize those who apply to a historical figure a term that did not exist at the time. So if some scholar were to argue that Hobbes (or Locke) was a socialist, then the kind of theorist I am referring to will not consider it necessary to evaluate the evidence because she believes that the question itself is radically defective. Since ‘socialist’ in the relevant sense was not coined before the nineteenth century, according to the OED, the question presupposes something false, namely, that Hobbes could have had a choice between being a socialist or not.

One reason that some of them give for doing this is that what a word means depends upon its place within a network of words. Since the meanings of our own words depend upon their place within our own networks, to use our own words to explain what they meant is necessarily to misdescribe their views. Taken to one extreme, historians are unable to understand the past because they can never duplicate the networks of the past. Taken to another extreme, historians must use only the words of the people they study in the way that those used them. For us to describe what historical characters meant by their word w we would have to use their words w_1, w_2, \dots, w_n , in the senses that they attached to them because the meaning of w is determined by its relations to w_1, w_2, \dots, w_n , not to any words we use, the

⁶ This discussion goes beyond the explicit content of Springborg’s article to an important, general presupposition.

meanings of each of which are determined by our own linguistic networks. All scholarly works of historical characters writing in ancient Greek, Latin, French, and so on would have to be described in ancient Greek, Latin, French, and so on respectively. The absurdity of the view just described indicates, I believe that the meanings of words are not so holistically related as some believe. We know a great deal about the past because we know a great deal about their words, their environment, and how the two went together.

But this leaves open the answer to the question, “Is it necessary to use words and phrases in the same way that the historical characters being studied used them?” I say “No.” Not only is it not necessary, it is often not desirable to use the words in the same way. To use the terms ‘puritan’, ‘atheist’, and ‘Epicurean’ in the same way that seventeenth century intellectuals used them is to adopt an imprecise language, often a language of abuse, with unreliable content. A history of the use of the word “puritan” is a history of a multiplicity of uses. And these uses have to be explained in terms that one’s own contemporary audience can understand, not the historical figures themselves. Historians of Plato’s philosophy do not owe him an explication that he can understand. Making a term or text from the past intelligible or improving its intelligibility involves showing how the meaning of the term or text, and the elements necessary for understanding that meaning, fit into the audience’s network of beliefs.

The goal of a historical interpretation is to make some facts about history, many of them being linguistic facts, but many of them being nonlinguistic facts, about beliefs, intentions, and desires, understandable to the interpreter's audience. The interpreter has to speak in a language that the audience understands and to express herself in such a way that the readers and listeners are able to incorporate the interpretation into their existing network of beliefs.⁷ So there is nothing wrong for an interpreter to use some current word intelligible to her audience, say, 'socialist', to consider the issue of whether Hobbes (or Locke) was a socialist. (I am not suggesting that they were.) If the theorist's requirements were rigorously observed, then the interpretation of some ancient Greek concept, say, Aristotle's *ύλή* would have to be explained using only Greek words because the meaning of the words of any language are determined by their relations to the meanings or uses of other words of that language. Interpretation would not help most of the people who need help interpreting the text.

To repeat, interpretations need to make the text clear to the audience and that requires using words that the audience can understand. When an interpreter is explaining an ancient Greek text or a French or Ger-

man text to an English audience with little or no knowledge of those languages, the interpreter first has to find a translation for the foreign terms. Often there is no precisely accurate translation into English using only a word or two. In such a case the interpreter may either transliterate the term and explain the meaning of the term in English at whatever length is or choose some English word and explain the extent to which the meaning of that term captures the meaning of the original and the way that its ordinary meaning departs from it. In addition to the word's meaning (the strictly semantic part of it), a word often carries psychological or social associations and connotations that are not carried by the original word, usually because of cultural beliefs, attitudes, and values. An interpreter should explain the extent to which these associations or connotations are carried by the original word. Even one's native language is like a foreign language when one goes back far enough. So in seventeenth-century English, 'conversation' and 'specious' and many other words either had a different meaning than they have today or the overlap in meaning is relatively small. Annotated texts often clarify the meanings of seventeenth-century words in footnotes or within brackets inside the text. The danger in using the word 'socialist' in discussing Hobbes or Locke is that whatever strict meaning 'socialist' may have today, it has various sociological and political connotations and associations today that are completely irrelevant to what happened in Stuart England. An interpreter who does not explain the strict meaning of 'socialist' and

⁷ While reading scholarly works on Martin Heidegger in order to understand his philosophy, I have often found myself going back to Heidegger's text in order to understand what the scholars were saying. Such interpretive works are defective in my opinion.

does not explain that she is excluding the current connotations and associations from her use runs a great danger of being misunderstood (or of conveying egregious falsehoods).

Let's now consider a related theory of historical textual interpretation. At least some important theorists hold that if a term *T* was available to the philosophers or other intellectuals being interpreted, and the target philosopher was called *T* by her contemporaries, then that term was very likely applied to that philosopher correctly. If Hobbes's contemporaries called him an atheist, then he was very likely an atheist. I have the impression that for Springborg, being considered to be an Epicurean is a sufficient condition for being an Epicurean.⁸ Hobbes was an Epicurean in the sense in which it had for seventeenth-century intellectuals (Springborg 2012b: 85). Tending to support the view that Springborg and others hold is the plausible idea that the meaning of a term is determined by the way people use it. 'Dog' means *dog* in English because English speakers use 'dog' to mean *dog*. But 'use' is vague. Not each and every use of a term straightforwardly contributes to its meaning. Figurative and sarcastic uses of a term may have no affect on the term's meaning. This is consistent with the fact that repeated figurative, sarcastic or metaphorical uses may in time determine the term's meaning. The thesis that use determines meaning is skewered in a

⁸ She also thinks that stronger conditions could be laid down (Springborg 2012b: 87-8).

familiar riddle. If you call a tail a 'leg', how many legs does a dog have? When the naïve riddle respondent says, "Five," the sophisticated riddler says, "No. Four. Calling a tail a leg does not make it one."

For the sake of discussion, let's suppose for the moment that use does determine meaning and take as an example the regular use that many seventeenth-century intellectuals made of the word 'atheist' and its cognates. Further supposing that Hobbes was an 'atheist' as determined by its seventeenth-century use, one cannot conclude that Hobbes was an atheist, if, as is proper, the latter occurrence of 'atheist' is used in its twenty-first century meaning. 'Atheist' now has a different meaning. So the argument that Hobbes was an atheist_{17th}; therefore, he was an atheist_{20th}, commits the fallacy of equivocation (or 'criterion-shifting'). One reason I use this example is that most scholars now know that 'atheist' in the seventeenth century was applied to people who believed in a supreme being who did not have providence over the world and also applied to anyone whose beliefs were believed to threaten belief in Christianity. In order to prove that Hobbes was an atheist one has to look at least at Hobbes's own writings and at accounts of his behavior, such as whether he was said to have attended religious services or not, in order to determine whether it is justified for a twenty-first century interpreter to assert that Hobbes was an atheist. Another reason for using this example is that Springborg holds that Hobbes was an atheist, and, as a seventeenth-century Epicurean, not "technically an atheist" (2012b: 85; cf.

Springborg 2012c: 909). I am not satisfied to be told that “Hobbes was an Epicurean in a complicated sense” (Springborg 2012b: 92; cf. 2012 c: 905). I prefer more precise theses. I do not think it is sufficient to suggest that Hobbes was an Epicurean because Francis Bacon was and Hobbes was Bacon’s “amanuensis” (Springborg 2012b: 91). I want evidence of actual influence. I want to know why the problem of distinguishing “sensations sleeping from waking” is for Hobbes an Epicurean problem and not a Cartesian one (Springborg 2012b: 89).

The relationship between the use of ‘Epicurean’ and Hobbes’s being an Epicurean relates to another aspect of language. In addition to their meaning, many words, phrases and sentences have criteria for their correct application (Martinich and Stroll 2007: 26-31). Criteria are usually nonsemantic. ‘Tall’, as applied to professional basketball players and to four year olds, means the same thing, as the sentence, “Some professional basketball players and some four year olds are tall,” indicates. The criteria for the correct application of the word ‘tall’ to these two groups are different. Criteria usually are not and could not reasonably be semantic because a complete definition of many words, say, ‘tall’, could not reasonably include all the possible or plausible criteria for a word, even in an unabridged dictionary. Criteria are too numerous, too variable, too often ad hoc, and do not need to be shared by many members of the linguistic community. When people learn words, they very often learn some criterion of application at the same time. But the criterion is not semantic unless

the meaning of the word is explicitly equated with its criterion. In short, whether Hobbes was an Epicurean or not depends on the criterion one uses for being an Epicurean.

I want to make explicit that I have no objection to anyone arguing that Hobbes was either an Epicurean or a seventeenth-century Epicurean. My point here is that unless the criterion for being an Epicurean or a seventeenth century Epicurean is substantive and consistent, it is not illuminating to argue that someone is one or the other. What I object to is imprecise, shifting, and trivial criteria such as that *x* is a *Y* if and only if *x*’s contemporaries called *x* an ‘*F*’. Springborg’s first reference to a scholar who claimed that Hobbes was an Epicurean is C. T. Harrison, who wrote that “Hobbes’s system has only a “superficial resemblance ... to the Epicurean” one and that “there is no reason to assume an indebtedness on his part to either Epicurean metaphysics or Epicurean ethics” and later, “It is not uncommon for a teaching of Hobbes to be ascribed to Epicurus and vice versa, however it may clash with the actual doctrines of the other” (Harrison 1934: 3 and 24).⁹ Pending better evidence, I agree with Harrison.

Substantive criteria for belonging to some school or tradition that has a historical name, such as Calvinist or Epicurean, should

⁹ Paganini (2001) contains a nuanced discussion of Hobbes’s relation to Pierre Gassendi, a Christian Epicurean, and political theory in Epicurus. He is candid about the differences between Hobbes and Epicurus.

be divided into two kinds.¹⁰ One kind includes a reference to some historico-causal connection between the founder of the school or tradition and the person being categorized. So, whatever else would be part of the criterion, a person *P* would be an Epicurean only if *P* held doctrine *D* because *P* was led to hold *D* by reading Epicurus and for at least some of the reasons given by Epicurus. The other class does not include reference to the historico-causal connection. So one might hold that *P* is an Epicurean if and only if *P* holds that everything is a body; the smallest bodies are atoms; there is a void; and people have free will. In either case, what historically-oriented philosophers should want to know, I think, is what propositions, supported by what premises or evidence, did various philosophers of the past hold. We cannot helpfully argue that Hobbes was an Epicurean or an atomist or something else until we formulate a substantive criterion or test for being each of these things.

No one should be forced to opt for one kind of criterion or the other. It is typically in the interest of pure historians who work on dead philosophers to use a historico-causal criterion. It is typically in the interest of pure philosophers who work on the texts of dead philosophers to omit a historico-causal criterion. Each has its uses. And hybrid philosopher-historians will usually want their criteria to include a historico-causal

¹⁰The former kind of criteria can also be so divided, but it is not illuminating to do so here.

clause in their criterion in addition to several philosophical clauses.

Given the criterion that *P* is an Epicurean if and only if several of Hobbes's contemporaries called him an Epicurean—and they did, as Springborg shows—then he was an Epicurean; and given that many of his contemporaries called him a heretic and atheist, he was those things too. But there is no reason to stop there: he was also a Manichean, Sabellian, Socinian, and Stoic. My guess is that Springborg would accept that Hobbes was at least most of these things in part because she holds he was “an Epicurean in a complicated sense,” which does “not rule our syncretistic elements in his thought.”¹¹

Springborg says that the Calvin and Hobbes debate between Ed Curley and me has an easy solution: the debate is not about Calvinism, as Curley and I supposedly think, but about Hobbes's atheism vis-à-vis Descartes, Bramhall, and Boyle. But she devotes a dozen pages of that article proving that Hobbes's views about God and the Trinity are heretical (Springborg 2012c: 911–22). If Hobbes is a heretic, then perhaps he belongs in the Heretics Hall of Fame alongside Arius, Nestorius, Sabellius, and all the other theists who were heretics. Heretics are not atheists.

Even if Springborg were to give up the argument that Hobbes is a heretic, the judgment that he is an Epicurean still seems unil-

¹¹ My guess is that Hobbes would protest against having his philosophy be called ‘syncretistic’. But perhaps his protestation is irrelevant.

luminating to me.¹² The set of tags hung around Hobbes's neck undermines any attempt to project what he believed about a given issue. But Springborg does project: "it was quite possible for Hobbes as an Epicurean to accommodate the impossible language of 'incorporeal spirit' as expressing worship of an incomprehensible deity" (Springborg 2012c: 913). But if he is also a Manichean and Sabellian and Socinian, nothing prevents one from projecting a contrary position. On my view, as an English Calvinist Hobbes would easily and appropriately accommodate worship of an incomprehensible deity.

Criteria are crucial in all sorts of philosophical and historical investigations. For example, several distinguished Hobbesian scholars have *seemingly* disagreed about whether Hobbes's views changed significantly between the writing of *De cive* and *Leviathan*. It is not clear who is right because the criterion for significant change has not been laid out and agreed to. I say "seemingly" because if they are not working with the same criterion for being a *significant* change, then they are not strictly disagreeing with each other. To return to atomism, what will be the criterion for being an atomist? If it is holding that there are smallest bits of matter that are not physically divisible, then

¹² "Hobbes was ... an Epicurean many times removed" (Springborg 2012b: 84). "[T]o be Epicurean in the 17th century was altogether different from being an Epicurean in the 4th century BC, as it was different from being an Epicurean in the 18th century or today" (Springborg 2012b: 85).

Hobbes is an atomist. But if the criterion is holding that the smallest bits of matter are absolutely indivisible, then he is not. When seventeenth-century intellectuals accused atomists of being atheists it was because they took atomists to hold the latter, stronger criterion. If some bits of matter are absolutely indivisible, then, to use vivid language, not even God can divide them. And if God cannot divide them, then God is not omnipotent. If God is not omnipotent, then God is not God. That is, God does not exist. But Hobbes is not an atomist in the strong sense. He believes that the smallest bits of matter are divisible in principle, by God. To argue that because Hobbes was an atomist (in the weak sense), he was an atomist (in the strong sense) would be to commit what I call the fallacy of 'criterion switching'.

This brings me to my use of the term 'English Calvinism'. Springborg thinks that I affixed the label "English Calvinist" to Hobbes and thereby assumed what I was required to prove" (Springborg 2012b: 84). That is precisely what I did not do. Rather, drawing on the results of historians who have little or no interest in Hobbesian interpretation, for example Collinson (1982) and Tyacke (1987), I described a substantial set of beliefs about doctrine, theology, liturgy and ecclesiology that had a privileged status during the latter part of the sixteenth century and most of the first quarter of the seventeenth century in England: for example, Redemption is solely an act of mercy; Christ died for the sins of only the elect; there is no free will; the church should have bishops; and the liturgy should be rich or 'high'. I

then showed, by citing relevant texts from Hobbes's works and those of his contemporaries, that Hobbes held this set of beliefs. I begged no question. I explained that Hobbes, having these beliefs plus a commitment to the new science, understandably said what he said. When one also considers that English Calvinism was no longer widely-held by people in power or vying for power after the 1630s and that a large number of divines rejected and felt threatened by the new science (and some other facts), it is understandable that he would be attacked by Prebyterians, *de iure* members of the Church of England, members of the Royal Society, and those of Oxford Colleges. The farther one goes into the seventeenth century after 1650, the fewer are the English Calvinists and the worse Hobbes fares among the self-appointed judges of heresy. Why did Johann Christian von Boineburg say that Hobbes adhered to "no confession"? Because he did not know enough about Hobbes's personal history and the history of English Calvinism (cf. Springborg 2012c: 908). Similarly, as experimentalists became more numerous, Hobbes's scientific views would be taken less seriously. Because of what I believe was the influence of the context in which Hobbes was educated, I at least implied that the criterion for being an English Calvinist included the historico-causal clause that the person was influenced by the beliefs of King James or other intellectuals who were positively influenced by the writings of John Calvin (even if they de-

parted from or misunderstood Calvin on some matters).¹³

To be an English Calvinist was not merely to be English and a Calvinist. In particular, English Presbyterians are English and Calvinists, but not English Calvinists, as I explicated that term. I have talked about Hobbes's reasons for having a special disdain for Presbyterians in some of the works mentioned above and in "Presbyterians in 'Behemoth'" (Martinich 2009). So citing the names or views of Presbyterians, who did not believe some of the propositions stated above, is irrelevant (Springborg 2012b: 93). I have pointed out in other works Hobbes's disdain for the Presbyterians primarily because of their view of ecclesiology. In addition to the discussions in *The Two Gods of Leviathan* and other works, I explained English Calvinism at some length in my article, *On the Proper Interpretation of Hobbes's Philosophy* (Martinich 1996), the article to which Springborg's (2012a) article is a partial reply. Moreover, in "The Bible and Protestantism in *Leviathan*," which appeared in a book edited by Springborg, I wrote,

[Hobbes's views were] intended to justify a narrow space in the broad band of seventeenth-century English Christianity. Leaving aside his views about this Bible, his basic positions would have been perfectly respectable forty years earlier, during the reign of James I and VI: orthodox in doctrine, Calvinist in theology, episcopal in ecclesiology, non-puritan in liturgy, and monarchical in politics. By

¹³ Space does not allow me to say more about the role of King James I in all of this. See Martinich (1992) and (1999).

‘orthodox’, I simply mean that he professed belief in the doctrines of the major early creeds and the Thirty-nine Articles” (Martinich 2007: 375).

Springborg says, “it is my view that the undue elaborateness of many arguments made to rescue Hobbes as an orthodox Christian speak against the case” (Springborg 2012: 916-17). If she has my view in mind, then she is mistaken. Hobbes met the criterion for being orthodox by meeting the nontrivial criterion just quoted.

I do not doubt that parts of Hobbes’s theology, not his adherence to dogma, could have been judged to be heretical by some court with jurisdiction. But none was. Scholars often seem to suggest or even argue that because some seventeenth-century bigots tried to get Hobbes declared a heretic that he was a heretic. Some of the views of Thomas Aquinas, today a paragon of orthodoxy, were declared heretical in the thirteenth century. Sometimes, yesterday’s heresy is today’s orthodoxy.

Finally, I want to apologize to Springborg for irritating her. I was serious in congratulating her for trying to reconcile Curley, Wright, and me. My admission that I would cause her to regret trying to reconcile our positions was self-deprecating, but inept, humor.¹⁴

¹⁴ I want to thank Joe Bullock, Kody Cooper, Si-wing Tsoi, and for their comments.

Bibliography

- Athanasius (1971), *Contra Gentiles and De Incarnatione* Oxford: Clarendon Press).
- Collinson, Patrick (1982), *The Religion of Protestants: The Church in English Society, 1559-1625* (Oxford: Clarendon Press).
- Denzinger, Henricus and Adolfus Schönmetzer. 1963. *Enchiridion Symbolorum, Definitionum, et Declarationum* 32nd ed. (Barcnone: Herder).
- Force, James E. (1985), *William Whiston: Honest Newtonian* (Cambridge Cambridge University Press).
- Gregg, Robert C. (1985), *Arianism: Historical and Theological Reassessments* (Philadelphia: The Philadelphia Patristic Foundation).
- Gwatkin, Henry Melvill (1900), *Studies of Arianism* 2nd ed. (Cambridge: Deighton Bell and Co.).
- Hanson, R. P. C. (1985), “The Arian Doctrine of the Incarnation,” in Gregg 1985, pp. 181-221.
- Harrison, C. T. (1934), “The Ancient Atomists and English Literature of the Seventeenth Century,” *Harvard Studies in Classical Philology* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Kelly. J. N. D. (1978), *Early Christian Doctrines* (San Francisco: Harper & Row).
- Martinich, A. P. (1996), On the Proper Interpretation of Hobbes’s Philosophy, *Journal of the History of Philosophy* 36: 273-83.
- _____ (2007), “The Bible and Protestantism in *Behemoth*,” in *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, ed. Patricia

- Springborg (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 375-91).
- _____. (2009), "Presbyterians in 'Behemoth'," in *Hobbes's Behemoth*, ed. Tomaž Mastnak (Exeter: Imprint Academic), pp. 111-28.
- _____. (2012), "On Thomas Hobbes's English Calvinism: Necessity, Omnipotence, and Goodness," *Philosophical Readings* 4:18-30.
- Martinch, A. P. and Avrum Stroll (2007), *Much Ado About Nonexistence* (New York: Rowman & Littlefield Publishers).
- Meyer, John R. (1998), "Athanasius' Use of Paul in His Doctrine of Salvation," *Virgiliae Christianae* 52/2: 146-71).
- Paganini, Gianni (2001), "Hobbes, Gassendi and the Tradition of Political Epicureanism," *Hobbes Studies* 14: 3-24.
- Raven, Charles E. (1923), *Apollinarianism: An Essay on the Christology of the Early Church* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Springborg, Patricia (2012a), "Calvin and Hobbes: A Reply to Curley, Martinich, and Wright," *Philosophical Readings* 4.
- _____. (2012b), "Reply to Martinich on Hobbes's English Calvinism," *Philosophical Readings* 4: 84-94.
- _____. (2012c), "Hobbes's Challenge to Descartes, Bramhall and Boyle: A Corporeal God," *British Journal of the History of Philosophy* 20: 903-34.
- Tyacke, Nicholas (1987). *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism c. 1590-1640* (Oxford: Clarendon Press).
- Weinandy, Thomas G. (2007), *Athanasius: A Theological Introduction* (Aldershot: Ashgate).
- Whiston, William (1712), *Athanasius Convicted of Forgery* (London).
- Williams, Rowan D. (1985), "The Quest of the Historical *Thalia*," in Gregg 1985, pp. 1-35.
- Wolfson, Harry (1970), *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

La sessualità razionale di Bertrand Russell. Rassegna critica sui saggi morali pubblicati dal 1925 al 1954

.....
 Caterina Diotto
 Università di Verona
 (Italia)

1. Introduzione

A causa della sua grande importanza come logico¹, raramente si sente parlare dei saggi etici di Bertrand Russell. In questi lavori è invece interessante venire a contatto con una parte di Russell diversa rispetto alla consueta immagine di logico-matematico più comunemente studiata, un pensatore che, pur mantenendo uno sguardo lucido e critico sulla realtà circostante, possiede un carattere profondamente umano nella ricerca della felicità aldilà dei luoghi comuni della sua epoca.

Il suo approccio alla sessualità, in particolare, manca di studi specifici, nonostante alcune sue posizioni lo abbiano portato ad essere processato e ingiustamente condannato,

¹ Il “progetto logicista” di Russell consisteva nella fondazione della matematica dimostrando la derivabilità della matematica pura da concetti e proposizioni logiche, partendo dalle teorie di Peano. B. Russell, *I principi della matematica*, Longanesi, Milano 1951. Per avere una visione generale delle sue ricerche si consiglia il testo di Michele di Francesco, *Introduzione a Russell*, Roma-Bari, Laterza 1990.

vietandogli di fatto l’insegnamento in tutto lo stato di New York². Questo suo approccio è particolarmente visibile nel saggio *Marriage and Morals* del 1929 e si sviluppa in diversi articoli scritti fra il 1927 e il 1954, oggi raccolti in *Why I am not Christian* pubblicato nel 1957.

2. Matrimonio e Morale

Nell’introduzione di *Matrimonio e morale* Russell mette subito in chiaro la sua posizione riguardo alle due teorie principali di spiegazione sociologica del suo tempo, il marxismo e la psicologia freudiana: «Personalmente, io non aderisco a nessuna delle due scuole, poiché economia e sesso non mi paiono avere alcuna precedenza l’uno sull’altra come causa determinante»³. Egli ha infatti un’impostazione moderna: la realtà è frutto di molti fattori, non di uno soltanto.

Secondo Russell la formazione della morale sessuale, che determina ciò che in società è permesso oppure no, è stratificata in tre livelli all’interno della personalità dell’individuo: 1) giudizio individuale (livello più superficiale); 2) opinione pubblica; 3) istituzioni fondamentali incorporate nella legge

² Cfr. Paul Edwards, *Come fu vietato a Bertrand Russell l’insegnamento al City College di New York*, in appendice a Bertrand Russell, *Perché non sono Cristiano*, Milano, Tea 1989.

³ Bertrand Russell, *Matrimonio e morale* (=MM), Milano, Longanesi & C. 1966, tr. it. a cura di G. Tornabuoni, p.1.

(livello più profondo, riguarda l'impostazione della struttura sociale, ad esempio, monogamica o poligamica).

La morale cambia molto in base ai tre livelli e cambia anche la morale sessuale "ideale" per ogni tipo di società. In ogni modo essa ha effetti su molti campi dell'umano: personale, familiare, coniugale, nazionale e internazionale. Nella trattazione singola dei diversi campi viene introdotta la tesi centrale di Russell riguardo al rapporto sessuale, cioè che esso debba essere accompagnato dall'amore perché sia completo e soddisfacente:

il rapporto sessuale, privo di amore, è incapace di apportare una soddisfazione profonda all'istinto. Non dico che ciò non possa mai avvenire [...] voglio dire che il rapporto sessuale senza amore ha un valore minimo.⁴

Tale concezione del sesso era, per l'epoca, assolutamente innovativa, o quantomeno lo era la sua dichiarazione pubblica all'interno di una società di cultura fondamentalmente puritana come quella americana, perché rivalutava la componente spirituale, affettiva, insita nell'atto carnale che invece era stata rifiutata dalla Chiesa per impedire la fornicazione. In quei tempi, infatti, l'atto sessuale veniva ritenuto una degenerazione istintuale e sporca del sentimento spirituale esistente tra due persone, accettata in società solo in quanto unico mezzo per la procreazione. Russell invece, oltre che rivalutarne l'aspetto spirituale, crede che il sesso sia un affare pri-

vato della coppia di cui né lo Stato né la religione si dovrebbero occupare. Tuttavia, pur attribuendo questa interpretazione dell'atto sessuale alla buona fede della chiesa Cattolica, egli la critica duramente, ritenendo che ciò abbia provocato molti danni alla morale sessuale conseguente. Ciò avrebbe infatti investito tutto quello che al sesso è collegato: il matrimonio, la vita di coppia, la condizione della donna, l'educazione dei figli, la libertà di studio dell'argomento. Di conseguenza, alla sua rivalutazione dell'atto sessuale si allacciano assunti-satellite altrettanto importanti per lo sviluppo della società moderna come la necessità della parità dei sessi, la dura critica alla condizione e soprattutto all'educazione femminile in generale, la necessità dell'educazione sessuale non solo come prevenzione dei danni psichici ma anche come condizione indispensabile per una vita coniugale felice, il bisogno di apertura sociale alla conoscenza e allo studio in tutti i campi al di là dei pregiudizi della religione.

La sua apertura permette di riconsiderare i soggetti sessuali non più come animali sotmessi all'istinto più basso ma come persone, per questo la morale sessuale conseguente necessita di essere ripensata in modo diverso rispetto al semplice proibizionismo religioso. Si impone il bisogno di una morale fondata sulla ragione, sulla valutazione oggettiva dei vantaggi e degli svantaggi, degli obiettivi che si desidera raggiungere e di ciò che invece si intende evitare.

Per studiare una morale di questo tipo, Russell parte dall'approfondimento dei diversi tipi di morale sessuale in ordine storico, evidenziandone gli aspetti positivi e ne-

⁴ MM, p. 99.

gativi. Iniziando dalle società matrilineari più antiche, studiate in quegli anni da Bronislaw Malinowski nelle isole Trobriand⁵, sottolinea la mancanza del “complesso di Edipo” nei giovani per via della struttura degli affetti completamente diversa. Egli valuta molto positivamente la libertà di scelta sessuale che vi regna. Analizza poi il sistema patriarcale, nato in seguito alla scoperta del valore della paternità e della sua controllabilità attraverso la segregazione delle donne. In questo capitolo Russell dichiara:

L'amore come rapporto tra uomo e donna fu rovinato dal desiderio di proteggere la legittimità dei figli. E non soltanto l'amore, ma anche l'intera collaborazione delle donne alla civiltà, è stata ostacolata per lo stesso motivo.⁶

La struttura patriarcale portò al culto degli antenati visibile in culture diverse, al potere di vita e di morte del padre su tutti i componenti della famiglia, alla procreazione come metro del potere. La stessa religione cristiana in Occidente si è basata moltissimo sulla *patria potestas* pur cancellando una parte della morale sessuale, tipica della società greco-romana. Le religioni precristiane infatti credevano che la fertilità della terra fosse aiuta-

ta dalla fertilità umana, perciò erano presenti i simboli fallici nei rituali, come nelle celebrazioni greche dei *thesmophoria* e dei *saturnalia* romani, entrambe feste della semina in cui erano utilizzati insieme a formule rituali oscene. Oltre a questo era però presente nella cultura una componente di ascetismo, di astensione sessuale che piano piano divenne sempre più preponderante. Fu questa componente ascetica ad essere raccolta dalla religione cristiana, che l'autore critica aspramente definendola una “mentalità antisessuale”.

Sulla “mentalità antisessuale” Russell apre una piccola parentesi precisando che provare orrore del sesso in seguito a traumi è naturale quanto l'istinto sessuale stesso, ma che le due principali cause di questo atteggiamento in mancanza di traumi siano: la gelosia (quando siamo gelosi l'atto sessuale ci pare ripugnante) e la stanchezza sessuale (tipica della società moderna, si tratta di eccessi fisiologici a cui vengono portate alcune persone in alcune situazioni, come le prostitute, creando noia e disgusto).

La religione cristiana è quindi composta, dal punto di vista morale, da un sistema patriarcale pervaso da ascetismo. Per instillare il secondo atteggiamento è nato il concetto di “peccato”. Il perno su cui Russell basa la propria trattazione è la citazione della *Prima Epistola ai Corinzi*⁷ di San Paolo, in particola-

⁵ Russell nei suoi testi cita Bronislaw Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. 1927; Bronislaw Malinowski e H. Ellis, *The Sexual Life of Savages in North-West Melanesia. An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life Among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*, New York, Eugenics Publishing Company 1929.

⁶ MM, p. 23.

⁷ Cor. VII, 1-9: «Intorno a ciò di cui mi scrivate: 1) è bene per l'uomo non toccar donna; 2) vi dico che per evitare la fornicazione ognuno abbia la sua moglie e ognuna il proprio marito; 3) alla donna l'uomo dia il debito suo; e parimenti anche la donna

re l'ultima frase, "è meglio sposare che ardere". L'autore resta scandalizzato dall'idea del sesso che traspare da questo frammento: l'uomo viene trattato come un animale che non riesca a contenere un impulso fisiologico e che può essere salvato da sé stesso solo con la proibizione religiosa. Russell osserva: «la fornicazione tiene il centro della scena nel suo pensiero e tutta la sua morale sessuale esiste in funzione di essa»⁸. Perciò ogni tipo di rapporto diventa deprecabile, e non solamente quello adultero com'era invece illustrato nell'Antico Testamento. Così aggiunge:

è evidente che dove tali idee sul sesso prevalevano, i rapporti sessuali dovevano essere brutali e aspri, come avveniva per il bere durante il proibizionismo. L'arte di amare fu dimenticata ed il matrimonio brutalizzato.⁹

In seguito la Chiesa ritenne accettabile il rapporto sessuale solamente se finalizzato al-

all'uomo; 4) non è la donna che dispone del proprio corpo, ma l'uomo; e parimenti non è l'uomo che dispone del proprio corpo ma la donna; 5) Non vi defraudate l'un l'altro, se non di comune accordo, ogni tanto, per attendere alla preghiera; e poi tornate di nuovo a unirvi, perché non vi tenti Satana per la vostra incontinenza; 6) Ma questo lo dico per farvi una concessione e non come comando; 7) Io vorrei che tutti gli uomini fossero come sono anch'io, ma ognuno ha da Dio i propri doni speciali, chi più, chi meno; 8) Ai celibi e alle vedove, io dico che è bene per loro rimanere come sono io; 9) Ma se non hanno la forza di essere continenti, sposino; perché è meglio sposare che ardere».

⁸ MM, p. 37.

⁹ Ivi, p. 40.

la procreazione dei figli ma ciò, secondo l'autore, peggiorò ulteriormente le cose poiché non salvaguardava le donne da gravidanze pericolose e ripetute, né la sopravvivenza economica della famiglia e quindi la possibilità del mantenimento dei figli. Il controllo sessuale inoltre divenne anche un controllo politico della Chiesa sui credenti perché concedere il perdono per i peccati era prerogativa dei preti, e l'alternativa era la dannazione eterna.

Secondo Russell, questa censura sessuale portò paradossalmente alla nascita dell'amore romantico, che ne rappresenta l'aspetto positivo. Questo tipo di amore si esprime con creazioni artistico-letterarie e ha come caratteristica fondamentale e scatenante l'impossibilità dell'amore reale con la persona a causa di ostacoli sociali. Perciò la religione che ha imposto queste rigide regole di separazione ha per contro provocato la nascita di opere d'arte inestimabili. La sessualità è legata all'arte in quanto «l'impulso a ogni specie di creazione estetica è psicologicamente legata all'amore»¹⁰, ma l'arte necessita di libertà per potersi esprimere perciò l'autore critica ancora una volta le morali restrittive.

L'amore romantico nell'epoca contemporanea non è più caratterizzato dalla completa impossibilità dell'amore reale, come non ispira più creazioni artistiche di così alto livello, ma può e deve costituire una parte della relazione tra due persone:

¹⁰ Ivi, p. 225.

Io personalmente credo che l'amore romantico sia la fonte delle gioie più profonde della vita. Nella relazione di un uomo e di una donna che si amano con passione, con fantasia e con tenerezza risiede un valore inestimabile: non comprenderlo è una grande sventura per ogni essere umano.¹¹

L'amore romantico portò, dalla Rivoluzione Francese in poi, al matrimonio per amore e non più per convenienza, ma Russell fa notare l'imperfezione di questa usanza in quanto vigeva ancora un'assoluta mancanza di educazione sessuale per le donne. Le ragazze non solo non sapevano per questo distinguere tra un'infatuazione e un innamoramento, spesso sposandosi con uomini non adatti a loro, ma giungevano alla prima notte di nozze in assoluta ignoranza, ricavandone spesso dei traumi. Inoltre se i due sposi scoprivano in seguito di non essere felici insieme si veniva a creare un cattivo ambiente per la crescita dei figli.

Per Russell infatti la prima componente della sessualità è sì l'amore, ma questo è affare privato della coppia solamente prima della nascita dei figli, mentre in seguito è strettamente funzionale alla felicità familiare ed alla creazione di un ambiente sano e positivo, perciò

non appena i figli nascono, moglie e marito dotati di senso di responsabilità e di affetto per la prole, debbono rendersi conto che ormai non sono più i loro reciproci sentimenti personali quelli che maggiormente contano.¹²

¹¹ Ivi, p. 59.

¹² Ivi, p. 61.

La questione dell'educazione sessuale femminile sta molto a cuore all'autore, poiché fa parte della lotta contro l'ignoranza ed i pregiudizi in ogni campo della conoscenza¹³. Egli dedica un capitolo alla liberazione della donna nella società, sostenendo che le donne sono ormai state liberate da una sottomissione sociale e culturale paragonabile alla schiavitù, ma che a questa liberazione manca ancora la parità dei diritti morali e legali per quello che riguarda il sesso. In generale sull'ignoranza in materia sessuale Russell dichiara:

l'ignoranza in tale materia è dannosissima all'individuo, e quindi nessun sistema il quale richiede il perpetuarsi di simile ignoranza può essere ritenuto buono. [...] Questo concetto è implicito in una dottrina più vasta, la quale [...] afferma che un modo di vivere giusto non può mai, salvo rare eccezioni, essere promosso dall'ignoranza o essere ostacolato dalla conoscenza.¹⁴

Le donne sono state tenute nell'ignoranza per facilitare il dominio degli uomini, come in qualsiasi regime autoritario, fino a convincerle che questa ignoranza fosse un attributo della virtù e quindi da insegnarsi ai figli di ambo i sessi. Perciò, secondo Russell, l'ignoranza passò dall'essere strumento di dominio a tabù generalizzato. La differenza tra i due sessi si mantenne però nel fatto che i ragazzi, raggiunta la maggiore età, trovavano il modo di informarsi grazie all'indi-

¹³ Il tema della necessità della libertà dello studio accademico viene più volte approfondito e ripreso dall'autore in *Autorità e Individuo*.

¹⁴ Ivi, p. 73.

pendenza crescente mentre le ragazze rimanevano ignoranti, anche per quello che l'autore chiama il "doppio criterio". Il doppio criterio di giudizio morale consiste nella convinzione che le donne debbano mantenere una virtù sessuale molto maggiore rispetto agli uomini, cui invece viene lasciato ampio margine di tolleranza a qualsiasi età. Virtuoso per una donna non è solamente arrivare vergine e ignorante al matrimonio ma soprattutto provare disgusto o distacco per i rapporti sessuali, rovinando la felicità della vita coniugale. Allo stesso modo i loro mariti devono ritenerle virtuose solamente se dimostrano questo distacco, e sfogare i propri desideri repressi con prostitute, rischiando il contagio delle malattie veneree. L'autore precisa che le malattie veneree erano ritenute vergognose e frutto di castigo divino perciò spesso non venivano dichiarate né ci si sottoponeva alle cure, aumentando il contagio. Inoltre Russell ritiene responsabile dell'esistenza di una professione degradata ed emarginata socialmente come quella della prostituta questo tipo di morale religiosa.

Le conseguenze di questa morale sessuale cristiana sono due secondo l'autore:

1. Danni intellettuali: l'ostacolo alla curiosità dei giovani, abituati a chiedere spiegazioni su tutto si trovano invece a scoprire che chiedere riguardo alla riproduzione è male, perciò inibiscono la propria curiosità temendo che anche altri argomenti siano preclusi.
2. Danni morali gravi: le favole raccontate ai bambini sulla riproduzione, come quelle sui cavoli e la cicogna, quando si scoprono false provocano una perdita di fiducia in ciò che i genitori hanno insegnato loro. Inoltre le mi-

nacce e le storie raccontate per tenerli lontani sia dalla teoria che dalla pratica sessuale sono causa frequente di nevrosi.

Tutto ciò può essere risolto con un'educazione sessuale adeguata, che spieghi in modo scientifico e naturale ciò che avviene nel rapporto tra uomini e donne. In particolare, come termine di confronto positivo rispetto alla morale cristiana, l'autore utilizza spesso riferimenti agli studi antropologici nati in quell'epoca sulle popolazioni cosiddette primitive dove l'educazione sessuale era basata sull'osservazione, e la morale molto libera.

Particolare, in quanto denota ancora una volta la modernità del pensiero dell'autore, è un breve paragrafo del testo dedicato alla questione dell'omosessualità. Anche in questo campo è giusto dare un'adeguata informazione invece che censurare ciecamente. Inoltre, l'autore fa notare l'incongruenza della legge inglese che definiva l'omosessualità tra uomini illegale mentre quella tra donne non veniva menzionata affatto, come se non esistesse.

Russell insiste in diverse occasioni sull'importanza dell'amore nella vita dell'individuo, sia come legame profondo e psicofisico di coppia indispensabile alla formazione di una famiglia e alla cura dei figli, sia come obiettivo individuale per il raggiungimento della felicità: «l'amore è assai di più del semplice desiderio sessuale: è il mezzo unico per sfuggire alla solitudine che tormenta gli uomini per la maggior parte della

vita»¹⁵. E esso abbatte la solitudine egoistica all'origine dell'indifferenza, della prepotenza, delle violenze visibili nel mondo, e crea un atteggiamento di collaborazione e solidarietà che si estende a tutta la società. Le società a loro volta influiscono fortemente sugli atteggiamenti nazionali e internazionali. Questo è ciò che intendeva dire sostenendo che la sessualità influisce su molti campi, e questa concezione in particolare fu ripresa dai movimenti di rivoluzione sessuale e politica fioriti, è il caso di dirlo, a partire dagli anni '60¹⁶.

Russell, continuando la propria riflessione, cita nello specifico la paura nella società moderna di perdere la propria individualità, sostenendo invece l'accrescimento e lo sviluppo personale nel confronto con gli altri: «Perché l'amore apporti tutto il bene di cui è capace, deve essere libero, generoso, senza limiti: deve colmare tutto l'animo»¹⁷ dice Russell nel saggio, e per questo si pone in

forte critica verso tutte quelle morali che pongono limitazioni e provocano sofferenza, in particolare quella cattolica con cui entrò in contrasto diverse volte nel corso della sua vita proprio a proposito delle convinzioni espresse in questi testi. Egli accetta di costruire una morale sessuale, che costituisce comunque una limitazione, solamente quando nell'amore di coppia siano coinvolti anche i figli:

con i figli entriamo in una regione diversa, dove l'amore non è più autonomo, ma serve agli scopi biologici della razza. [...] far sì che l'amore, per quanto è possibile, non danneggi gli interessi dei figli, dovrebbe essere uno degli scopi principali di una saggia morale sessuale.¹⁸

Russell si riferisce molto spesso al matrimonio, alla sua struttura sociale e istituzionale perché nell'epoca sua contemporanea esso rappresentava "l'unica forma sessuale convenzionalmente ammessa"¹⁹. Quando vi sono compresi i figli, ciò che intende con "scopi biologici della razza" è la crescita di essi nel migliore dei modi, sottomettendo per qualche tempo ai loro interessi le richieste del rapporto amoroso tra i genitori. La concezione dell'utilità biologica della famiglia è stata maturata grazie agli studi già citati di Malinovski nelle isole Trobriand, cui egli si riferisce spesso, insieme a quelli di M. Mead *Coming of Age in Samoa* 1928²⁰.

¹⁵ Ivi, p. 95.

¹⁶ Nel suo saggio, il teologo Stanley Hauerwas cita queste riflessioni di Russell sull'importanza politica del matrimonio, rovesciando però le sue tesi: se per Hauerwas è la politica generale a stabilire la forma dell'istituzione matrimoniale, per il nostro autore è il rapporto interpersonale amoroso che fonda il matrimonio a influenzare decisamente la struttura politica. Il teologo riprese molte delle argomentazioni di Russell sul ruolo del matrimonio e del sesso nella società, criticando un altro testo, *Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought* (1977). Cf. S. Hauerwas, "Sex and Politics: Bertrand Russell and 'Human Sexuality'" in *Christian Century*, 19-4-1978, pp. 417-422.

¹⁷ MM, pp. 96-97.

¹⁸ MM, p. 100.

¹⁹ Ivi, p. 217.

²⁰ Cfr. Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa*, New York, Morrow 1971.

Uno dei primi punti di sviluppo per la morale proposti da Russell è ripreso da un'idea del giudice Lindsey di Denver (ovviamente rifiutata dalle autorità liberali dell'epoca), il "matrimonio di amicizia". Si trattava di una proposta per un nuovo tipo di istituzione matrimoniale, che permettesse ai giovani di vivere insieme senza alcuni dei doveri presenti nell'istituzione tradizionale. Questa nuova istituzione aveva tre sostanziali differenze:

- 1) non vi dev'essere intenzione di avere figli, perciò la coppia dev'essere perfettamente informata sui sistemi di controllo delle nascite;
- 2) sino a che la moglie non resta incinta è possibile il divorzio consensuale;
- 3) in caso di divorzio la moglie non può chiedere gli alimenti.

In questo modo si sarebbero salvaguardati sia le libertà di coppia che i diritti dei figli. Inoltre avrebbe permesso a entrambe le parti di fare esperienze sessuali prima di contrarre un matrimonio definitivo e quindi di comprendere i propri gusti e necessità, cosa che l'autore ritiene vitale alla felicità di coppia.

Russell si pone fermamente a favore del divorzio (in questo caso si parla dell'istituzione tradizionale del matrimonio), anche se richiesto unilateralmente, nel caso che la richiesta sia dovuta a motivazioni importanti come la violenza, l'alcolismo, la pazzia, le malattie veneree e la criminalità da parte di uno dei due coniugi. In mancanza di una di queste condizioni, per la salvaguardia dei bambini, il divorzio dev'essere giudicato sbagliato dalla società. Comunque, esso non può essere negato se richiesto consensualmente, perché moltissimi sono i motivi che

possono portare ad una situazione di invivibilità all'interno della coppia. Egli inoltre non condanna l'adulterio all'interno di una famiglia senza figli, perché un'educazione liberale può far capire l'inutilità della gelosia e quindi mantenere il rapporto di affetto nella coppia senza lasciarsi influenzare dall'infedeltà.²¹

Un altro caposaldo della sua teoria sulla sessualità riguarda la formazione dell'idea di "osceno". Secondo l'autore ogni ostacolo che si frapponga ad una spiegazione scientifica dei fatti sessuali va ad aggiungersi come incentivo alle concezioni di "morbosità" e "indecenza". Nascondere la conoscenza porta ad un eccessivo interesse che, insieme al fascino del proibito, crea sovrastrutture al semplice istinto naturale, costituente il nucleo della sessualità. L'argomentazione posta a sostegno di questa teoria è la variabilità di ciò che provoca la libido a seconda dei tempi e delle società, quindi indipendentemente dalle proibizioni in atto. Ad esempio, un uomo vittoriano trovava eccitante una caviglia scoperta mentre un uomo moderno sicuramente non avrebbe lo stesso parere. Russell porta all'estremo questa idea, ponendosi a favore della nudità: «Il tabù contro la nudi-

²¹ A questo proposito Jyotish Ch. Basak spiega come Russell divida tra impulsi e desideri le cause dell'azione umana, e che entrambi si suddividono in "possessivi" e "creativi". La gelosia appartiene agli impulsi possessivi, che sono difficilmente adattabili ai desideri altrui e quindi creatori di conflitti. Il testo approfondisce l'aspetto politico delle cause dell'azione umana e confronta Russell a Mills. Jyotish Ch. Basak, *Bertrand Russell's Socio-Political Ideas*, New Delhi, Northern Book Centre 2008, p. 18.

tà è un ostacolo alla possibilità di considerare le questioni sessuali in modo pulito».²²

Inoltre aggiunge alcune considerazioni di tipo medico a favore della nudità: gli effetti positivi del sole e dell'aria sulla pelle, la migliore coordinazione nei movimenti, il coincidere dei criteri di bellezza con quelli della salute. Instillare in un bambino il senso di peccato e indecenza per le cose sessuali equivale a provocargli un senso di colpevolezza ogni volta che vi si troverà davanti. Questa colpevolezza sessuale è per l'autore, ma anche per Freud, all'origine di diverse devianze mentali:

Il sadismo e il masochismo, sebbene in una forma temperata siano manifestazioni normali, sono vincolati, nella loro esasperazione, ad un senso di colpevolezza sessuale. Un masochista è un uomo acutamente consapevole della propria colpevolezza sessuale. Un sadico è un uomo maggiormente conscio della colpevolezza della donna, la tentatrice.²³

Anche l'orrore insegnato ai bambini per la masturbazione produce senso di colpa e vergogna in chi naturalmente vi persiste, provocando una situazione di segretezza che lo renderà da adulto quello che l'autore chiama un "mentitore frustrato".

Una morale giusta, secondo Russell, avrebbe tra i suoi primi obiettivi quello di perseguire una sana felicità sessuale. Questo si avrebbe *in primis* cancellando la separazione tra impulso sessuale e impulso spirituale all'amore, provocata dalla denigrazione reli-

giosa del sesso. La separazione è fatta risalire alla tradizione religiosa del distacco tra anima e corpo, cui Russell è fermamente contrario:

Le due nature umane, l'animale e la spirituale, non debbono essere in lotta tra loro. Nulla vi è di incompatibile nell'una e nell'altra, ed esse possono giungere ad una piena fioritura soltanto unendosi.²⁴

La morale sessuale deve inoltre tenere conto dello scopo fondamentale della riproduzione: la ripopolazione della specie. Russell sostiene che prima della diffusione del Cristianesimo si praticassero diversi metodi individuali di "controllo delle nascite". Anche carestie, guerre e malattie impedivano l'aumento insostenibile della popolazione. La religione cristiana vietò tutti i sistemi di controllo a parte la continenza e questo, insieme all'avanzamento tecnologico che permise il calo di mortalità per le cause sopra indicate, determinò un picco di crescita. In seguito l'indice di natalità cominciò ad abbassarsi sempre più a causa, secondo l'autore, dei sempre maggiori costi dell'allevamento dei figli e i minori vantaggi, oltre che all'uso di anticoncezionali e alle pratiche dell'aborto. Russell, seguendo la corrente malthusiana, si preoccupa sia di un eccesso di popolazione, che porterebbe ad un crollo del benessere per ognuno, sia di una diminuzione eccessiva, causa di una smilitarizzazione dei Paesi che non avrebbero più soldati (fattore importante nel clima di tensione presente negli anni '30-'40). In seguito a queste

²² MM, p. 90.

²³ Ivi, p. 211.

²⁴ Ivi, p. 219.

considerazioni l'autore deduce che la morale cristiana, poiché vieta ad un sacco di donne di avere figli per motivi morali, dovrebbe essere cambiata in favore di una maggiore libertà e di un supporto sociale ed economico da parte dello Stato.

Russell nella parte finale del suo saggio precisa che il suo intento non è quello di porre il sesso al disopra di tutti gli altri bisogni, anzi, di riportarlo invece al livello delle altre necessità naturali, come il cibo, l'acqua e il sonno. Esso è stato degradato dalla morale religiosa che per contro ha provocato un eccessivo interesse nell'argomento, come quando veniamo privati del cibo e siamo perseguitati da immagini di pranzi deliziosi:

Soltanto la libertà potrà prevenire l'ossessione sessuale, ma anche la libertà non avrà un effetto benefico, se non diventa abituale e non è unita a una saggia educazione per quel che riguarda il problema sessuale.²⁵

L'autore infatti riconduce ogni azione umana a quattro grandi fonti: potere, sesso, paternità/maternità, preservazione personale. Chi ricerca la felicità deve dare il giusto spazio a ognuna di queste componenti. Inoltre parte della sua argomentazione al riguardo si basa sulla convinzione che concetti come "osce-no", "impudico" e "moralmente sbagliato", siano tanto sfuggenti nelle applicazioni concrete da rendere una morale di tipo proibitivo come quella della società sua contemporanea estremamente difficile da mantenere sia a livello sociale che legislativo. Un esem-

²⁵ Ivi, p. 223.

pio ne era la Legge Campbell in Inghilterra (1857)²⁶ contro le pubblicazioni oscene, che portò alla censura di studi psicologici e opuscoli informativi sui controlli delle nascite poiché presentavano termini espliciti, mentre testi realmente pornografici trovavano facilmente il modo di sfuggirvi.

In conclusione Russell dichiara: «Qualsiasi etica sessuale decideremo alla fine di accettare, essa deve essere libera da superstizioni e deve offrire vantaggi facilmente e chiaramente riconoscibili».²⁷

3. Perché non sono cristiano

L'argomento generale di *Perché non sono cristiano*, a differenza di *Matrimonio e Morale*, verte su di una critica alla religione come struttura ed alle grandi religioni in particolare, come «buddismo, induismo, cristianesimo, islamismo e comuni-

²⁶ Ivi, p. 85: «Se su denuncia risulta che libri osceni, eccetera siano tenuti in case o in altri luoghi per la vendita o la distribuzione e se risulta che in tali luoghi uno o più degli articoli suddetti sono stati in realtà venduti o distribuiti, la giustizia, dopo essersi assicurata che il carattere e la descrizione di quegli articoli è tale da considerarne reato la pubblicazione, e suscettibile dunque di essere perseguito, può ordinare con mandato speciale che quegli articoli siano sequestrati, e dopo aver citato in giudizio l'occupante della casa, la stessa od altra giustizia, se risulta che gli articoli sequestrati siano quelli il cui carattere è specificato nel mandato emesso e che sono tenuti allo scopo sopra specificato, può ordinarne la distruzione».

²⁷ Ivi, p. 235.

smo»²⁸, nella società sua contemporanea. Per questo il tema della sessualità vi è citato marginalmente in alcuni saggi, che ho posto in ordine cronologico.

Ne *Il mio credo* (1925) Russell inizia con l'espone la sua visione materialista del mondo e dell'uomo: tutto è riconducibile alle leggi della fisica e della chimica. Dopodiché distingue fermamente tra "filosofia della natura" e "filosofia del valore" dove la seconda differisce dalla prima perché creata dagli uomini e non sostanziale struttura dell'universo. E' in base alla seconda, infatti, che si può discutere sulla "vita retta" cioè sulla creazione di una morale. Egli la esplicita: «la vita retta è quella ispirata dall'amore e guidata dalla conoscenza»²⁹. Di queste due componenti, la prima è ritenuta leggermente superiore perché causa di un sentimento di solidarietà collettiva. Ma per "amore" Russell intende una gamma di significati molto ampia, tra cui si iscrive anche l'amore sessuale:

l'amore, nella sua più completa espressione, è un indissolubile combinazione dei due elementi, diletto e affetto. Tale può essere il sentimento di un genitore verso un figlio bello e bravo, o l'amore sessuale nella sua perfezione.³⁰

Come si può notare, l'autore tende sempre a precisare con chiarezza la propria concezione spirituale e fisica dell'amore, il tentativo di

²⁸ Bertrand Russell, *Perché non sono Cristiano*, (=CR) Milano, Tea 1960, uso la traduzione italiana a cura di T. Buratti Cantarelli, p. 11.

²⁹ CR, p. 52.

³⁰ Ivi, p. 54.

rivalutazione del lato considerato fino ad allora puramente istintivo nel rapporto. E ancora, poco più avanti nel testo,

Descrivendo gli aspetti della vita retta, dobbiamo presumere anche un certo fondo di vitalità e di istinto animali: senza di questi l'esistenza diventa scialba e priva di interesse.³¹

Anche qui, la sua posizione tende verso un'integrazione delle due nature umane, naturale e spirituale, divise tra loro solamente per una concettualizzazione ma fuse nell'esperienza reale, piuttosto che verso la riduzione di una alle regole dell'altra, o alla negazione di una delle parti.

In questo saggio l'autore approfondisce l'idea di "etica morale" dal punto di vista strutturale. «Al di fuori dei desideri umani non c'è alcuna misura morale».³² Infatti è in base ai desideri delle persone che Russell ritiene si debba costruire una morale che indichi metodi socialmente accettabili per raggiungerli. Essa non ha alcun altro scopo di essere o di fondamento a priori rispetto all'esperienza quotidiana. Egli distingue tra educazione etica e argomento etico, dove la prima è la strutturazione dei metodi di raggiungimento dei desideri, che però implica anche il rafforzamento di alcuni fra questi desideri e l'inibizione di altri; la seconda invece è la dimostrazione teorica della rettitudine di una condotta rispetto a un'altra nel raggiungimento della meta prefissata. L'autore rifiuta però l'opposizione tra una con-

³¹ Ivi, p. 55.

³² Ivi, p. 57.

dotta “giusta” ed una “sbagliata” in senso assoluto perché «queste distinzioni non hanno, secondo me, alcun fondamento scientifico. La necessità pratica della morale nasce dal conflitto di desideri»³³. Sono però “cattivi” desideri quelli che o ostacolano i desideri degli altri oppure, più in generale, ostacolano molto più di quanto non favoriscano.

Michael Potter ha condotto uno studio³⁴ molto approfondito sull’etica del nostro autore, coniando il termine *Emotivism* per definirla. L’emotivismo è un’impostazione simile al soggettivismo, ma basata sui sentimenti, sui desideri, che spingono ad approvare o disapprovare qualcosa piuttosto che sulla relativizzazione di qualsiasi opinione. Questi sentimenti dovrebbero infatti essere condivisi da più persone, in un’ottica di collettività piuttosto che individualità. Il testo di Potter ci mostra come Russell dia definizioni etiche inapplicabili, nelle sue riflessioni sulla Prima Guerra Mondiale, come «a war would be justified if it promoted and preserved human values»,³⁵ dove i “valori umani” restano indefiniti e indefinibili. Per risolvere l’impasse dell’emotivismo, Russell distinse tra questioni pratiche e questioni di valori legati all’etica. Le seconde contengono l’indefinibilità dei “valori umani”, le prime invece sono meno aeree e dimostrabili attraverso una valutazione razionale delle situazioni, dei sentimenti e delle conseguenze. È

³³ Ivi, p. 58.

³⁴ Cfr. Michael K. Potter, *Bertrand Russell’s Ethics*, London, Continuum 2006.

³⁵ Ivi, p.64.

da questa parte dell’etica emotivista che discende la morale “razionale” sulla sessualità.

Nonostante l’emotivismo sembri volgere al puro relativismo morale e all’utilitarismo, Russell si discosta apertamente da ciò, sostenendo invece che una morale “buona”, anche se non in senso assoluto, è una morale che possiede la prudenza e guarda al futuro più che alla soddisfazione immediata. Il principale scopo pratico della morale resta il permettere una serena convivenza tra gli uomini nonostante le divergenze dei loro desideri. Per fare ciò si può ricorrere alla censura oppure limitare le pulsioni del carattere degli uomini in modo che le occasioni di contrasto si riducano al minimo. L’autore si pone decisamente a favore della seconda possibilità, anche se più difficile, che comunque necessiterà di un continuo aggiornamento e revisione delle proprie regole. Se questo non avverrà ci si troverà a dover sottostare a regole anacronistiche la cui legittimità sarà riconducibile più alla superstizione che alla ragione, come già è successo nel caso del sesso. Questo provocherà sofferenze negli uomini, senza un motivo.

Il saggio è quindi riconducibile al tema della sessualità perché costituisce una trattazione teorica della costruzione pratica di una morale, all’interno della quale vi è compresa ovviamente la morale sessuale. Si può dire che sia una riflessione “a monte” della riflessione più concreta presente in *Matrimonio e Morale*.

Russell presenta poi in sintesi l’argomentazione riguardo alla critica alla morale cattolica e al concetto di “oscenità” che sarà poi approfondita e ampliata in *Matrimonio e*

Morale ma, a differenza del saggio del 1929, egli sottolinea maggiormente il concetto di “amore universale” che deriva dall’amore verso un’altra persona, e che si colloca al centro della sua posizione politica pacifista. Inoltre, amplia il proprio discorso all’opposizione contro l’acquisizione del concetto di “peccato” religioso nella legislazione, che si trova all’origine della convinzione per cui i criminali “meritano la punizione”, fin’anche alla pena di morte. Russell esclude che quest’idea possa far parte di una morale razionale.

Il saggio *La religione ha contribuito alla civiltà?* (1930) inizia con una citazione in cui Russell mostra una posizione estrema nei confronti della religione:

Il mio concetto di religione è simile a quello di Lucrezio: la considero una specie di malattia, frutto della paura e fonte di indicibili sofferenze per l’umanità.³⁶

Tra queste “indicibili sofferenze” sono annoverati anche i danni alla sessualità che Russell tratta nel sottocapitolo di questo saggio, “Cristianesimo e sesso”.

Qui l’autore riprende l’argomentazione presente in *Matrimonio e Morale*, iniziando dalla critica alla posizione morale della donna nella religione cristiana, come seduttrice naturale e ispiratrice di lussuria, citando ancora l’epistola ai Corinzi di San Paolo e criticando il concetto di peccato. A causa della convinzione che le malattie veneree siano una punizione per la lussuria, e del divieto

morale a parlarne che ne deriva, si aumentano i contagi, spesso coinvolgendo innocenti che non hanno colpa se non quella di essere mogli o figli dell’ammalato. Questo ostracismo impedisce sia le cure che lo studio dei problemi inerenti al sesso, così come il divieto sociale verso l’argomento educa i giovani al pensarvi come ad una cosa “immorale” in qualsiasi forma. La mancanza di conoscenza è per Russell alla base di errori molto più gravi della cattiva interpretazione di ciò che si conosce, specialmente se si tratta di un ambito delicato come quello sessuale.

In questo saggio l’autore approfondisce il problema dal punto di vista teologico per dimostrare che, anche all’interno della dottrina cristiana che si trova alla base della creazione di questa morale, vi sono contraddizioni evidenti che dimostrano quanto queste teorie siano invece fondate sulla superstizione più che sul ragionamento. La sua trattazione si incentra sul problema della responsabilità: partendo dal presupposto che Dio ha creato il mondo pur avendo previsto il dolore e le sofferenze che vi sarebbero state, è impossibile attribuire la responsabilità di quelle sofferenze solamente a chi le ha messe in pratica. Se Dio le avesse previste avrebbe dovuto desistere dalla creazione per bontà, ma se non avesse potuto prevederle non si potrebbe definirlo “onnisciente”. L’argomentazione di Russell è di facile comprensione, grazie a una similitudine:

Se io mettessi al mondo un figlio, sapendo che questi diventerà un maniaco omicida, sarei io il responsabile dei suoi crimini. Se Dio creò l’uomo preve-

³⁶ CR, p. 28.

dendo i peccati che avrebbe commesso, Dio è il responsabile di quei peccati e delle loro conseguenze.³⁷

Secondo la dottrina cristiana la sofferenza è la punizione per i propri peccati, cioè dei peccati di cui si è responsabili, ma Russell oppone alla teoria l'esperienza pratica che ci mostra come le sofferenze nel mondo siano tutt'altro che evidentemente riservate ai peccatori. Sostenere che questo mondo sia il migliore, e qui probabilmente l'autore si riferisce alla teoria leibniziana,³⁸ è impossibile dal punto di vista etico e richiede un continuo sforzo creativo attraverso articolazioni astruse di pensiero a chi vi crede.

Russell ritiene che la religione sia estremamente dannosa non solo per i concetti espressi nelle sue dottrine, riferiti al sesso oppure no, ma soprattutto per la negazione di ogni possibile dialogo al riguardo: «l'obbligo di credere senza approfondire i principi e senza cercare le prove rende l'uomo ostile a tutto ciò che non concorda con i suoi pregiudizi»³⁹. Anche qui, come possiamo vedere, la polemica contro la concezione cristiana della sessualità si intreccia con la polemica per la libertà accademica di studio e di pensiero in ogni ambito di ricerca.

D'altronde, scrive Russell, la Chiesa non ha mai avuto interesse a curarsi della piace-

³⁷ Ivi, pp. 31-32.

³⁸ Russell tenne un corso sulla filosofia leibniziana, di cui sosteneva un approccio primariamente logico, e da esso fu tratto un libro, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press 1900.

³⁹ CR, p. 32.

volezza della vita terrena, poiché questo è un ambito del potere temporale e non di quello spirituale: essa ritiene insignificante l'utilità sociale della propria azione, così come tra l'anima e il corpo nella divisione religiosa poi ripresa dalle filosofie cartesiane, il corpo è la parte "temporale" sempre denigrata. Da questa concezione che pone al centro l'anima del singolo è derivata un'etica estremamente individualista che ha finito per mettere gli uomini più in competizione tra di loro che in collaborazione, come invece spinge a fare, secondo l'autore, l'amore.

In *Gente simpatica* (1931) l'autore fa un gioco retorico sfruttando l'ironia per descrivere quelle che sono le principali attività e le preoccupazioni della cosiddetta "gente simpatica", cioè i moralisti e gli educatori più retrogradi della società: dalla caccia agli esseri umani che esulano le regole morali da loro imposte all'ipocrisia politica, alla strumentalizzazione della religione e all'abolizione di qualsiasi tipo di piacere. Emblematica è la conclusione, a riconferma della convinzione che il concetto di oscenità sia un costrutto morale che provoca automaticamente ciò che è stato creato per evitare:

L'essenza psicologica delle persone simpatiche e carine è che esse odiano la vita, quale si rileva nella tendenza alla collaborazione, nella vivacità dei bimbi, e, soprattutto, nel sesso, dal pensiero del quale esse sono ossessionate. In una parola, la gente simpatica è quella che ha pensieri osceni.⁴⁰

⁴⁰ Ivi, p. 118.

Nel saggio *La nostra etica sessuale* (1936), i cui presupposti teorici si trovano in *Matrimonio e morale*, Russell afferma che

uccisioni, pestilenze, pazzia e ricchezze, tutte le cose, in sostanza, che sono oggetto della paura e della speranza, sono state viste, nel passato, attraverso le fumosità della magia e della mitologia; ma il sole della ragione ha disperso questa nebbia, tranne qua e là. La nube più densa avvolge però ancora il campo sessuale, e forse la cosa è spiegabile, poiché il sesso è legato alla sfera più passionale nella vita della maggior parte dell'umanità.⁴¹

L'autore sostiene che nella società moderna, intendiamo sempre la società in cui egli viveva, è impossibile che i rapporti sessuali si limitino al matrimonio. Questo perché la monogamia è tipica delle comunità molto piccole, con scarsi contatti con l'esterno, dove l'infedeltà è difficile avendo scarse occasioni di incontrare altre persone. Anche la superstizione, termine con cui ormai Russell identifica la dottrina cristiana e la morale che ne consegue, aiuta il mantenimento del matrimonio per paura del peccato, così come la disapprovazione sociale che deriverebbe da queste regole morali in caso di infrazione. Nelle grandi città invece si conoscono persone sempre nuove, le superstizioni perdono forza e il controllo sociale è difficile. Questi cambiamenti della società non sono di per sé determinanti per il cambiamento della morale, ma lo diventano se a questi si aggiunge l'analisi delle regole secondo il criterio: esse favoriscono o no la felicità?

⁴¹ Ivi, p. 127.

Russell dice: «la difficoltà di giungere a una ragionevole etica sessuale nasce dal conflitto tra l'impulso alla gelosia e l'impulso alla poligamia»⁴², ponendo il problema in modo simile a Freud nelle sue teorie sul contrasto tra impulsi di morte e impulsi di vita.

La gelosia è però, come già detto, un comportamento ispirato dalle convenzioni più che un istinto naturale. Il marito tradito è oggetto di derisione, così egli cerca di evitare questa situazione anche se non prova amore per la moglie. Russell sostiene che queste convenzioni potranno essere completamente superate solamente quando cadrà l'intera struttura del patriarcato cioè quando gli uomini saranno liberi da diritti e doveri familiari e non dovranno più preoccuparsi della legittimità dei figli, e quando le donne saranno libere di stare con coloro che amano. Finché questa situazione non si realizzerà servirà un compromesso tra promiscuità completa e monogamia, che non può prevedere una regola generale valida per tutti ma regole relative alle culture e alle situazioni. A proposito di questo nuovo insieme di regole, Russell fa una serie di osservazioni che possono essere considerate nuclei primari per lo sviluppo della sua morale razionale:

- 1) non è consigliabile che la donna abbia figli prima dei vent'anni per motivi fisiologici e sociali;
- 2) una persona che non ha mai avuto esperienze sessuali non potrà distinguere tra innamoramento e infatuazione momentanea;

⁴² CR, pp. 128-129.

- 3) è meglio per gli uomini avere relazioni con donne del proprio ambiente sociale e non con prostitute;
- 4) i giovani non sposati possono avere una vita molto libera purché evitino di avere figli;
- 5) il divorzio dovrebbe essere consensuale e non essere fonte di discredito sociale in mancanza di figli, dovrebbe inoltre essere permesso anche per motivazioni quali la pazzia, l'abbandono del tetto coniugale, la crudeltà;
- 6) i rapporti sessuali dovrebbero essere completamente slegati da scambi economici. Russell paragona la situazione della prostituta a quella della moglie da questo punto di vista perché la moglie viene mantenuta a spese del marito, anche dopo il divorzio. E' giusto che una donna sia ricompensata per la cura della casa e dei figli ma non per i rapporti sessuali;
- 7) le donne dovrebbero poter lavorare esattamente quanto gli uomini per potersi mantenere da sole, e non essere quindi costrette allo scambio economico di cui sopra.

All'origine della morale sessuale in generale stanno per Russell due elementi: il pudore e la gelosia. Il primo è riscontrabile, con regole differenti, in tutte le culture, perciò deve avere una base non convenzionale. L'ascetismo, che può essere ricondotto al pudore, non compare invece in tutte le culture ma solo in quelle avanzate, perciò l'autore ne deduce che anche questo sia un sentimento spontaneo che sorge solamente nelle culture che superano un certo livello di civilizzazione. Il secondo fattore, la gelosia, sarebbe invece fortemente responsabile delle morali sessuali moderne. Essa provoca rabbia

che, filtrata dalla società e dalle convenzioni, si trasforma in disapprovazione morale, il tutto generato dalla necessità di avere certezza della paternità e, per questo, più grave se è la donna a commettere adulterio. Questo provocò, come già detto, l'affermarsi della famiglia patriarcale e il completo disinteressamento per la felicità delle donne finché le rivendicazioni femminili di inizio secolo non portarono verso una sempre maggiore uguaglianza. Perciò nella costruzione di una nuova etica non bisognerebbe lasciarsi influenzare da ciò che ha ispirato le vecchie etiche, che hanno creato regole "buone" solo in alcuni casi, ma chiedersi invece quali regole morali possano davvero favorire la felicità dell'uomo. Questa impostazione, benché necessaria, è molto difficile perché si pone inizialmente in due modi: o gli uomini dovranno adattarsi alla stessa rigidità morale cui sono sempre state sottoposte le donne oppure le donne avranno la possibilità di esercitare in modo più elastico i precetti morali.

L'autore sottolinea come finalmente, nel periodo in cui pubblicò questo testo, nuove aperture nei confronti dello studio dei campi di cui aveva parlato sia in *Matrimonio e Morale* che nel saggio *La religione ha contribuito alla civiltà?* si siano finalmente formate nella società:

si è compreso che tanti mali, fra i quali le malattie veneree, non possono essere efficacemente combattuti se non se ne parla più apertamente; si è compreso che la reticenza e l'ignoranza possono avere effetti dannosi sulla psicologia dell'individuo. Sociologia e psicanalisi hanno indotto seri studiosi a deprecare la politica del silenzio in campo sessuale [...] Coloro

che hanno indagato scientificamente il comportamento umano ritengono impossibile catalogare qualsiasi azione come “peccato”⁴³

Anche questi rivolgimenti, derivati dalle nuove conoscenze, aggiungono nuovi fattori da considerare. Per Russell il primo passo per diffondere una nuova morale consiste nell’educazione dei bambini, a cui non deve essere più nascosto nulla: «la franchezza è la premessa indispensabile a una sana e illuminata morale sessuale»⁴⁴. Questi, crescendo, saranno liberi dai pregiudizi di cui sono state vittime le generazioni precedenti, le quali «nel frattempo, [...] farebbero bene a non dimenticare, nelle relazioni sessuali, nel matrimonio e nel divorzio, le fondamentali virtù dell’indulgenza, della bontà, della sincerità e della giustizia»⁴⁵.

Russell vede in modo positivo la cancellazione della struttura familiare patriarcale. Egli ritiene che in futuro, seguendo le sue indicazioni morali, la società assumerà una struttura simile a quella descritta da Platone nella *Repubblica*: sarà lo Stato ad occuparsi dei figli dal punto di vista economico come padre unico. Raggiunto questo stadio, il matrimonio come istituzione scomparirà completamente, così come la morale sessuale negativa che vi si riferisce.

Il saggio *Può la religione lenire i nostri affanni?* (1954) si distingue dai lavori precedenti, in qualche modo più distesi anche se scritti nell’ambiente di tensione prima dello

scoppio della Seconda Guerra Mondiale, perché composto dopo tutti i grandi accadimenti storici che rivoltarono e distrussero le convinzioni tradizionali, le visioni sul futuro e i sogni. Il tono del saggio si presenta disilluso, negativo, eppure l’autore persevera nelle proprie teorie fondamentali. Il primo timore di Russell è che lo stato di paura in cui si trova a vivere il mondo in quegli anni porti ad un ritorno alle credenze superstiziose della religione, che per lui di questo si è sempre nutrita. Risponde, a coloro che ritengono che il rifiuto di Hitler del Cristianesimo sia indice del fatto che un ritorno ad esso potrebbe risolvere i problemi, che questa è una pura illusione, pericolosa perché porta a fermare la ricerca di una soluzione nuova e valida. Il problema che si pone ora è: «può la società conseguire un sufficiente grado di moralità senza l’aiuto di una religione rivelata?»⁴⁶

La risposta dell’autore è fortemente positiva, proprio perché egli ha sempre sostenuto che tra religione e virtù non vi fosse un rapporto di dipendenza ma piuttosto di conflitto. Molte regole religiose derivarono da regole di utilità sociale ma furono poi utilizzate proprio per proteggere coloro che stabilivano queste regole dal venire puniti secondo la giustizia.

oggi il bene che può derivare da una morale cui si attribuisce un’origine teologica è inestricabilmente legato a mali così gravi, che il bene, al confronto, diventa insignificante.⁴⁷

⁴³ CR, p. 132.

⁴⁴ Ivi, p. 134.

⁴⁵ Ivi, p. 135.

⁴⁶ Ivi, p. 170.

⁴⁷ Ivi, p. 171.

Eppure si sostengono ancora le convinzioni teologiche, ciecamente, così come i dogmi delle dittature, ed entrambi utilizzano il metodo dell'educazione dei giovani per instillare convinzioni da non mettere in dubbio e impedire il confronto e la discussione. A questo modo anche la morale, legata alla religione, diventa uno strumento del regime. Russell scrive sconsolato che in quegli anni l'interesse per la verità è notevolmente diminuito e nessuno più argomenta razionalmente le proprie convinzioni, dimostrandole attraverso ragionamenti o citazioni. Tutto questo viene giustificato pragmaticamente con la scusa che mettendo in dubbio un precetto della morale, la morale stessa sia messa in dubbio, creando il caos. In realtà l'unica conseguenza è una dittatura del conformismo.

non appena si incomincia a sostenere una qualsiasi credenza, non perché essa è vera, ma per ragioni estranee e comunque non pertinenti, sorgono immediatamente innumerevoli mali.⁴⁸

Le conseguenze di questa situazione, individuate dall'autore, sono esattamente opposte alle teorie che aveva descritto sia in *Matrimonio e Morale* che nei suoi saggi successivi: la perdita della libertà di studio accademico, della libertà di pensiero, della possibilità di ripensare razionalmente una nuova morale sessuale, di cambiare le abitudini sociali.

⁴⁸ Ivi, p. 173.

4. Conclusione

Abbiamo analizzato gli scritti morali di Russell sul tema della sessualità, uno dei grandi nuclei concettuali attorno ai quali si sviluppano le sue riflessioni etiche. Da essi emerge la sua rivalutazione in chiave razionalistica dell'atto sessuale e di ciò che da esso consegue, che permette il superamento sia della divisione religiosa tra anima e corpo sia della fondazione della morale unicamente sulla proibizione. Grazie a questo, molti campi dell'umano vengono conseguentemente investiti in modo positivo, dalla politica sociale alla ricerca del sapere. L'autore cerca di individuare i preconcetti morali, come i costrutti di "peccato" e "oscenità", e di dimostrare la loro infondatezza nonché dannosità. Tolto ciò che lui considera "irrazionale" dalla morale contemporanea, si propone quindi di individuare nuovi principi generali in base ai quali fondarne una nuova, e di stilare alcune proposte. E' inoltre interessante osservare il cambiamento di toni e proposte nei suoi saggi prima e dopo la Seconda Guerra Mondiale.

L'impressione che facilmente si trae dai suoi testi è quella di un'argomentazione sostenuta principalmente dal buon senso, da esempi e confronti tratti dal quotidiano, piuttosto che da argomentazioni più strettamente teoretiche. Non bisogna farsi ingannare da queste apparenze, poiché Russell era prima di tutto un logico, e la sua analisi della società americana trae conclusioni evidenti in base a confronti con le analisi di società diverse, fornitegli dagli studi antropologici che proprio in quegli anni ebbero notevole svi-

luppo e diffusione. Quello che può sembrare buonsenso è invece la capacità di distinguere ciò che nella struttura della cultura sociale è razionalmente fondato, è funzionale alla felicità dell'uomo, da ciò che invece si basa su convinzioni tradizionali risalenti a tempi antichi, che non si adattano più alla società moderna.

Ricordiamo infine l'importanza di questa parte della riflessione russelliana sull'etica, che costituì una delle colonne portanti della rivoluzione sessuale degli anni '60, all'interno dell'enorme influenza che questo filosofo ebbe sulla cultura anglosassone del suo tempo, che investì filosofia, matematica, politica ed etica, e che permise a Willard Quine di soprannominare il periodo storico della filosofia da John Stuart Mill in poi, l'«età di Russell».⁴⁹

⁴⁹ W. V. O. Quine, *Remarks for a Memorial Symposium*, in D. Pears (a cura di), *Bertrand Russell: A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books 1972, p. 1.

We Don't Have Thirty Years. Reflections on Lisbon's Earthquake

.....
Susan Neiman
Einstein Forum, Potsdam
(Germany)

There never happens an earthquake but God speaks to men on earth. So wrote the American Puritan Cotton Mather, and his words would have seemed self-evident to many at the time of the Lisbon earthquake. Yet the most common mistake made in discussing the Lisbon earthquake is to assume it could only cause conceptual trouble in an age of faith. Thinkers were shaken up from one end of Europe to another because, it is said, they believed in a natural world perfectly ordered according to God's justice. Suddenly Lisbon shook their faith by showing that disaster may strike the just and unjust alike. But religious thinkers are neither blind nor stupid. They didn't have to wait till 1755 to notice that bad things happen to good people. A great deal of scholarship in all three western religious traditions - and all of the commentary on the Book of Job, the most-discussed book of the Bible - is devoted to understanding just this question, otherwise known as the problem of evil

You can view natural disaster as an act of God and still view the world to be in order: either because God knows who deserves punishment even when we don't; because God wants to warn the rest of us before He consigns us to *eternal* punishment; because

He wants to test our fate through moments of doubt by making us feel as forsaken as Job on the ash-heap or Jesus on the cross; or simply because His ways are too mysterious for us to understand. Orthodox religion is not unnerved by disaster; it often positively welcomes it. Anyone who thinks this is exaggerated should take a moment to look at the website: raptureready.com. It's run by a large group of American fundamentalists who believe the Apocalypse will happen in our lifetime, and who search the news looking for signs of disaster that correspond to St. John's prophecies. These are calculated daily to predict how close we are to the second coming; the faster disasters keep coming, the nearer we are to the end. . Hurricanes, bird flu, Al Quaeda attacks, and mountain slides are noted with a genuine touch of glee. One entry marveled over the fact that a small earthquake occurred in Israel on the eve of Rosh Hashanah, beginning of the Jewish new year, with the headline: "Shakin' in the new year",

All of these are reactions the religious leaders of Lisbon could easily follow as they scrambled to put their own stamp on the events of 1755. They welcomed the earthquake because it seemed to put both God and mystery *back* into daily affairs. Now contrary to popular depictions, very little of the Enlightenment was actually atheist; most of its thinkers inclined towards one or another version of Deism, the view that the world was created by a wise and benevolent Deity who had designed a world so perfect He no longer needed to intervene in it. Even David Hume, the clearest atheist among the

thinkers attributed to the Enlightenment, found this view to be almost irresistible when reflecting on the natural world. Alexander Pope, the Enlightenment's greatest poet, spoke for his contemporaries when he wrote Sir Isaac Newton's epitaph: "Nature and nature's laws lay hid in night/God said *Let Newton be!* And all was light".

Science, for the Enlightenment, was not a conflict with faith but a confirmation of it. Every new scientific discovery was a discovery of the perfection, grandeur and order in the universe. Newton himself, like many around him, saw his own discoveries as further proof of God's glory. And far from replacing the anthropocentric worldview that had ruled the middle ages, Enlightenment science had seemed to intensify it. The medieval world was full of mystery and magic, groping in the dark for rituals that might hold indecipherable forces at bay. Now, however, humankind had learned to use reason - the light of nature, many called it - to illuminate nature itself. The fact that the two fit so perfectly together was further proof of God's kindness and genius. At the end of the century, Kant argued that the fit between the human mind and the world was nothing short of miraculous. Think of all the possible laws, and all the combination of data, that experience presents us. How is it that our minds manage to pick out exactly those sequences that lead us to natural laws? In 1791 Kant was too well-schooled a skeptic to allow himself to make the leap from this miracle to a proof of God's existence; but he did view it as an occasion for awe and wonder.

For the Enlightenment, in short, faith and intelligibility went hand in hand. On their view, the old-fashioned God who intervened to correct the world's course now and then was an insult. Why hadn't He created a better world in the beginning? A master Creator would create a world that required no intervention. Pope and Leibniz knew, and wrote of, earthquakes and lightning; but if an occasional glitch marred the perfection of the natural order it was better than God intervening in that order to prevent them. For the very fact that the universe runs according to natural laws which allow us to understand, and often to control it, is the greatest gift we could be given. Should God, asked Leibniz, suspend the law of gravity to prevent the annoyance to the owner of a carelessly smashed vase? The answer seemed as obvious as the wonder that the expanding knowledge of nature produced.

If the depth of religious *sentiment* among Enlightenment thinkers was genuine, orthodox theologians were not wrong to suspect that it might lead to directions its founders could not control. It didn't take long for critics to ask whether the order that reigned in Newton's universe might not be so perfect it could run on its own. Perhaps a touch of horrified humility was also at work. If the universe is so constructed that even our puny intellects can comprehend it, perhaps it's not so marvelous after all.

For all these reasons, orthodox thinkers from Portugal to Prussia viewed the Lisbon earthquake not merely as a sign but a gift from heaven. It showed, they argued, that

God still very much played a role in the world, and that the Enlightenment search for transparency had a limit. Old explanations that were threatening to go out of vogue could suddenly be unpacked again. Many saw the earthquake as punishment, though they disagreed about the nature of the crime. One English pastor thought Portugal and Spain were being called to account for the millions of Indians butchered for gold in the conquest of South America, but for others, ordinary greed and licentiousness were sins enough. Jansenists and Jesuits each interpreted the earthquake as punishment for the others' sins. One divine explained why so many more churches were destroyed than brothels: God is more likely to pardon the unhappy prostitutes than the men of God who profane his own house. Another suggested that by choosing All Saints' Day for the earthquake, God signalled that the saints themselves had begged Him to punish the religious transgressions of the Inquisition.

But most orthodox thinkers saw the earthquake less as a sign of God's wrath than His mercy. One member of the Prussian Academy wrote a book called *Virtue Awakened by the Earthquake*, which used both Christian and Stoic sources to argue that the earthquake at Lisbon was the sign preceding the world's end and giving us time to repent. In Lisbon itself, number mysticism was used to predict the timing of the final disaster; and state and clergy ultimately came to blows about which was called for: public works to prepare to return to normal life, or prayer and fasting to prepare for the end of the world. In one of the three essays he wrote

about the earthquake, Kant attacked Benjamin Franklin, whom he called the Prometheus of modern times for attempting to disarm thunder - next to earthquakes a classic means of divine communication - and concluded that all such attempts must lead us to the humiliating awareness that we are only human. Closer to the epicenter, theologians underlined the senselessness of the quake. Lisbon certainly had sinners, but no more than its share.. "Qui n'a pas vue Lisbonne, n'a rien vu de bon" - so one traveller described the city that, when the earthquake hit, was seen as one of the finer creations of civilization. For traditional theologians that was just the point. Why Lisbon? Why not? Aren't we all born in original sin? Do you think you can predict, much less influence the hand of God with your paltry understanding and petty deeds? All the triumphs of civilization - be they displays of wealth or learning - are worthless in His eyes: full of sound and fury, signifying nothing. They can be undone in an instant, for reasons you will never fathom. Not flights of discovery, but leaps of faith, remain the only hope.

Which is why the most famous work about the Lisbon earthquake - Voltaire's poem "On the Earthquake at Lisbon" - was not written by one of religion's traditional supporters but by one of its most famous detractors. You should know that Voltaire, for all he loved to ridicule Biblical heroes and poke fun at the clergy, was often a devout Deist. Indeed, a crucial chapter of his *Candide* suggests he thought praises of gratitude to God for the wonders of Creation was the only possible response for anyone who isn't

“a thankless scoundrel”. Like most of his contemporaries, Voltaire was well aware of the imperfections of humankind. (He thought the doctrine of original sin the only piece of religious dogma that was confirmed by empirical evidence.) But like most of his contemporaries, he viewed the natural world to be all the more wonderful. Nature itself seemed to radiate moral authority; and if our progress in moral matters lagged behind our progress in scientific ones, most thought that the same science that made the natural world increasingly intelligible would do much the same for the moral one.

These beliefs were what the Lisbon earthquake threatened. In the long, sometimes baroque lament of his famous poem two central charges are made: the Lisbon earthquake shows nature to be unjust, and to be unintelligible (where these often come to the same thing). Why had one European capital been shattered while the courts went on dancing in the others? The fundamental principle of justice is that the punishment should fit the crime. Here nature had not only been no model for the often missing human virtue: it had behaved like a wanton tyrant. So much for nature’s justice; what about its comprehensibility? The fundamental principle of understanding is the principle of sufficient reason: nothing ever happens without a reason. Here the absence of justice and the absence of reason become the same, for Voltaire: if Lisbon was no more deserving than Paris, there was no reason for its destruction. But if reason cannot explain this, then it isn’t good for much; and Voltaire was prepared to abandon even his be-

loved Pope, whose works he had translated, if he had nothing more to say over the bodies the earthquake had broken than “Whatever is, is right”.

Voltaire’s poem, baroque as it may strike us, is actually more modern than much of the discussion that surrounded it, including that of the early Kant. Like many who tried to reconcile the confidence of the early Enlightenment with the demands of traditional faith, Kant thought to solve the problem by proving that earthquakes were natural events rather than direct interventions of Providence. So much of modern geology was born in the wake of Lisbon earthquake, part of the universal science that was thought to form a continuous web from physics to history to theology. Kant’s contribution to it was to give his readers directions in how to produce a little earthquake themselves; they need but take 25 pounds of sulfur and 25 pounds of iron filings, mix it with water and bury the mess in the ground. This would show that the earthquake was a product not of God’s wrath but his benevolence, for it followed the natural laws he was gracious enough to grant us. - Kant later wrote that these and other writings on optimism were the only things of which he was ashamed; and when he goes on to praise earthquakes for producing mineral springs with healing properties he sounds like nothing so much as Voltaire’s Pangloss. Voltaire’s question was deep, modern, and fundamentally unanswerable. Supposing earthquakes are the product of natural laws we may come to fully understand. Isn’t there something obscene about understanding it-

self - if it means accepting a world in which some babies are loved and cherished, and some are crushed to bits on their mothers' breasts?

In this form the question would not reappear until Dostoevsky. The rest of the 18th century had work to do, and like Portugal's prime minister Pombal they were right to get on with it. What emerged as an intellectual consensus was a pragmatic distinction which had any number of flaws if you thought about it for very long in theory, but served the needs of the day in practice. Before the mid-18th century the concept of evil had been a mishmash, embracing sin and suffering and everything else that was truly awful. Afterwards, evils were things done with human intention; everything else was bad luck. Of course the Lisbon earthquake, by itself, didn't change intellectual history overnight. In 1755 debates about kinds of evil and forms of reason, what was natural and what was human were already underway. The Lisbon earthquake didn't originate such debates but it both increased and catalyzed them. A decade after the earthquake, with input from sources as diverse as the Portuguese prime minister and the self-taught Swiss genius Jean-Jacques Rousseau, a new worldview had taken shape. There were no longer three kinds of evil. Metaphysical evil became the ordinary human condition of imperfection all grownups ought to accept; natural evil became the natural catastrophes science and government should work hand in hand to predict and control. The only truly evil that was left was moral evil, the sort of things people with evil intentions do

to each other. (The German language quickly moved to distinguish different concepts with different words: *böse* refers now only to things humans intentionally do, while everything else that causes misery from earthquakes to nausea became simply *übel*.)

It may seem surprising to regard the most serious utopian of all times as pragmatic, but Rousseau wanted to improve the world, and doing so meant taking as much evil and misery as possible out of God's hands and putting it in our own. What he actually wrote about the earthquake was cheap, even heartless; except as another salvo in his lifelong one-sided battle with Voltaire, the matter didn't interest him. Real evils, he wrote, were things that human beings can do, and can therefore undo. Rousseau's theory had many gaps but it worked beautifully as a form of empowerment: as a way of distinguishing tyrants from hurricanes and encouraging people to regard tyrants - unlike the weather - as objects they might control. Similarly, Pombal had no need, and even less inclination, to understand how intentions and evil fit together. All he needed to resolve the problems he faced was to declare that the earthquake was non-intentional; a caprice of nature, not a sign from God. If the earthquake could be interpreted as intentional, then his Jesuit opponents must be right: understanding the earthquake's meaning, and praying and fasting in response to it, would be the most important business at hand. If the earthquake had no meaning, there was nothing to interpret, so rebuilding the community with all

the human resources at hand was the only thing that mattered. Lisbon was bitterly divided. Traditional clergy, who thought that the 1755 earthquake was God's gentle warning, preached that the only thing that mattered was cleansing one's soul before the Last Judgment. Pombal, on the other hand, had a country to run (the young king seems to have suffered a sort of a nervous breakdown in the wake of the earthquake, and left matters of state to his prime minister) and was focused on urban renewal. Perhaps less through the claims of reason than with the help of an auto-da-fe, Pombal's view won out. Since mid-18th century Lisbon, natural catastrophes have been considered to have no intrinsic significance, and God's intentions play no active role in Western political culture. I should add: in enlightened political culture - I will talk about some others tonight.

Until a few years ago I doubted that the earthquake had any more than historical relevance - a point of departure for modernity, and for reframing our views about evil; but not really a point of orientation. Since then natural disasters have captured headlines and hearts all over the world - each not only bigger than the Lisbon earthquake but, thanks to CNN and its clones, more present in our lives, are overwhelming, almost impossible to assimilate - unless you have a way of fitting them together. Many fundamentalists do, as I mentioned before: the heaping of natural disaster is a sign of the impending apocalypse. My children have another explanation, and I fear they are not the least bit alone. They believe that the multiplication

of natural disasters signals the end of the world - not because the messiah is coming, but because ecological doomsday is. I discovered how deep this belief goes in a recent conversation with one of my daughters, whose exact knowledge of the shrinking polar icecap and the expanding ozone hole surprised me no less than her conviction that they made all political action futile. I tried to point out reasons to be hopeful about political change.

My generation had seen civil rights movement and the women's movement make changes in people's lives that were unimaginable thirty years ago; why shouldn't her generation take up the ecological movement with similar success? "Ma," said my fifteen year old witheringly, "We don't have thirty years."

She's right, of course, and the one thing recent disasters like the one at Fukushima have shown is that the distinction between natural and moral evils that were in large part the fruit of the Lisbon earthquake is no longer very clear, and it's even less important. The extent of human power to alter nature has made the line between what is human and what is natural increasingly hard to draw.

I'd like to suggest we take the Lisbon earthquake as occasion for reflection on the relations between natural and moral evils that once seemed so clear. This could mean, for example, taking moral responsibility for the natural disasters to which our reckless use of nature contributes. It could also begin to ask whether the death of thousands of children, every day, from poverty, is the sad

result of natural economic processes or the fruit of systems which human beings made, and could unmake as well.

I am a Kantian who believes we can know next to nothing about the Creator, for whatever God is, is outside the range of human capacities to know. But if we can know next to nothing about the Creator, we can know something crucial about Creation: namely, that it isn't ours. Whatever we privately believe about God, we may unite around the idea that Creation is a gift - too immense for humankind to fathom, much less produce. Jewish tradition - which was taken up by the other two Western religions - marks off one day a week as the Sabbath, to commemorate the day God is said to have rested after producing the world. The idea is to spend one day free of production and consumption to stand back and be grateful for a fact that we all know, but are all too likely to take for granted: that Creation is a wonder, to be cherished by us all - or ignored at our peril.

Has our thinking about evil come full circle? Drawing clear distinctions between natural catastrophes and human evils makes increasingly little sense in a world where we have the power to call up natural forces that could be nature's undoing - whether intentionally, through the nuclear weapons whose use is less regulated than ever before, or thoughtlessly, through the looming ecological disasters that could make Fukushima seem like a gentle warning. When human heedlessness stokes nature's fury, then leaves poor people at its mercy, it isn't merely tragic. It's evil. If the events of the last years make us realize that, they could

provoke a change in our understanding as important as the one that occurred after the Lisbon earthquake.

Wege zur Wahrheit. Selberdenken und Nachdenken, untersucht am Beispiel Immanuel Kants

Norbert Fischer

Theologische Fakultät

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

(Germany)

1. Einleitung

Auf die alte Frage: „Was ist Wahrheit?“¹ hat Friedrich Nietzsche bekanntlich eine ernüchternde Antwort gegeben. Er sagt: „*Wahrheit ist die Art von Irrthum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das *Leben* entscheidet zuletzt“.² Obwohl manches auch für diese

¹ Am bekanntesten ist diese Frage als vermutlich abfällig gemeinte Frage des Pilatus (vgl. Joh 18, 37f.). Der Wortwechsel Jesu mit Pilatus weist auf verschiedene Bedeutungen hin, die mit dem Wort Wahrheit verbunden werden und teils ‚von der Welt‘, teils ‚nicht von hier‘ sind.

² *Nachlassfragmente* (=NF) 34 [253] (April–Juni 1885), in: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (=KSA), hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München – Berlin – New York 1980, 11, 506. Im vorangehenden Fragment (34 [252]; ebd.) heißt es u.a.: „*Erkenntniß ist Fälschung des Vielartigen und Unzählbaren zum Gleichen, Ähnlichen, Abzählbaren*. Also ist Leben nur vermöge eines solchen *Fälschungs-Apparates* möglich. Denken ist ein fälschendes Umgestalten, Fühlen ist ein fälschendes Umgestalten, Wollen ist ein fälschendes Umgestalten –: in

These sprechen mag, ist sie heikel, da sie mit Grundworten wie ‚Wert‘ und ‚Leben‘ arbeitet, die weit divergierender Auslegungen fähig sind und bei Nietzsche unklar bleiben.³

dem Allen liegt die Kraft der Assimilation; welche voraussetzt einen Willen, etwas *uns* gleich zu machen“.

³ Vgl. NF 11 [73] (331), KSA, 13, 36 (Werte als „*Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens“ (vgl. dort auch Fortsetzung); vgl. weiterhin NF 11 [108], KSA, 13, 51: „Ein Philosoph erholt sich anders und in Anderem: er erholt sich z. B. im Nihilismus. Der Glaube, daß es gar keine Wahrheit giebt, der Nihilisten-Glaube ist ein großes Gliederstrecken für einen, der als Kriegermann der Erkenntniß unablässig mit lauter häßlichen Wahrheiten im Kampfe liegt. Denn die Wahrheit ist häßlich“. Gegen Nietzsche wäre zu fragen: Welchen ‚Wert‘ hat z.B. Musik? Und worin besteht der Wert der Musik? Welchen ‚Wert‘ hat die Achtung von Personen? Was ist ‚Leben‘? Was ist und was nützt Machtentfaltung – und für wie lange im Kreislauf des Werdens? Zur Kritik der ‚Moral‘ trägt Nietzsche Fragen vor, die sich auch gegen seine Rede von Wert und Leben richten ließen: »*Moral* // Daß der Werth einer Handlung von dem abhängen soll, was ihr im Bewußtsein vorausgieng – wie falsch ist das! – Und man hat die Moralität danach bemessen, selbst die Criminalität ... // Man hat gemeint, man müsse ihre Folgen wissen: und die naiven Psych<ologen> von ehemals sagten – – – // Der Werth einer Handlung muß aus ihren Folgen bemessen werden – sagen die Utilitarier: – sie nach ihrer Herkunft zu messen, implicirt eine Unmöglichkeit, nämlich diese zu wissen. // Aber weiß man die Folgen? Fünf Schritt weit vielleicht. Wer kann sagen, was eine Handlung anregt, aufregt, wider sich erregt? Als Stimulans? als Zündfunke vielleicht für einen Explosivstoff? ... Die Utilitarier sind naiv ... Und zuletzt müßten wir erst *wissen*, was nützlich ist: auch hier geht ihr Blick nur

Nietzsches Glaube, auf den er Leben und Denken setzt, besagt: „Daß es keine Wahrheit giebt; daß es keine absolute Beschaffenheit der Dinge, kein ‚Ding an sich‘ giebt“.⁴ Seine explizite Bestreitung von ‚Dingen an sich‘ zeigt, dass er insbesondere auch auf Kant zielt. Das verdeutlicht eine giftige Stelle aus dem *Antichrist. Fluch auf das Christentum*. Sie lautet:

Woher das Frohlocken, das beim Auftreten *Kants*

fünf Schritt weit ... Sie haben keinen Begriff von der großen Ökonomie, die des Übels nicht zu entrathen weiß –. // Man weiß die Herkunft nicht, und weiß die Folgen nicht: – hat folglich eine Handlung überhaupt einen Werth? ... // Bleibt die Handlung selbst: ihre Begleiterscheinungen im Bewußtsein, das Ja und das Nein, das ihrer Ausführung folgt: liegt der Werth einer Handlung in den subjektiven Begleiterscheinungen – ? Sicherlich begleiten sie Werthgefühle, ein Macht- ein Zwang- ein Ohnmachtgefühl z.B., die Freiheit, die Leichtigkeit, anders gefragt: könnte man den Werth einer Handlung auf physiologische Werthe reduzieren: ob sie ein Ausdruck des vollständigen oder gehemmten Lebens ist? der biologische Werth einer Handlung? // ist es erlaubt, ihren Werth nach Begleiterscheinungen abzumessen, nach Lust und Unlust, dem Spiel der Affekte, dem Gefühl der Entladung, Explosion, Freiheit... // es mag sein, daß sich ihr *biologischer* Werth darin ausdrückt ... // das hieße den Werth der Musik nach dem Vergnügen oder Mißvergnügen abmessen, das sie uns macht ... das sie ihrem *Componisten* macht ... // Wenn also die Handlung weder nach ihrer Herkunft, noch nach ihren Folgen, noch nach ihren Begleiterscheinungen abwerthbar ist, so ist ihr Werth x, unbekannt ... // Also: hat eine Handlung keinen Werth. // In summa, in der Sprache des Kirchenliedes: ‚Kreuch fleug und schleich auf Gottes Wegen“.

⁴ NF 9 [35] (27), KSA, 12, 351.

durch die deutsche Gelehrtenwelt ging [...], woher die deutsche Überzeugung [...], daß mit Kant eine Wendung zum *Besseren* beginne? Der Theologen-Instinkt im deutschen Gelehrten erriet, *was* nunmehr wieder möglich war...⁵

Der „Theologen-Instinkt“, der die Protagonisten des Deutschen Idealismus noch bestimmt haben mag, hat sich nicht nur unter

⁵ KSA, 6, 176; vgl. den Gesamttext der Nr. 10 (ebd., 176f.): „Unter Deutschen versteht man sofort, wenn ich sage, daß die Philosophie durch Theologen-Blut verderbt ist. Der protestantische Pfarrer ist Großvater der deutschen Philosophie, der Protestantismus selbst ihr *peccatum originale*. Definition des Protestantismus: die halbseitige Lähmung des Christentums – und der Vernunft ... Man hat nur das Wort ‚Tübinger Stift‘ auszusprechen, um zu begreifen, *was* die deutsche Philosophie im Grunde ist – eine *hinterlistige* Theologie ... Die Schwaben sind die besten Lügner in Deutschland, sie lügen unschuldig ... Woher das Frohlocken, das beim Auftreten *Kants* durch die deutsche Gelehrtenwelt ging, die zu drei Vierteln aus Pfarrer- und Lehrer-Söhnen besteht – woher die deutsche Überzeugung, die auch heute noch ihr Echo findet, daß mit Kant eine Wendung zum *Besseren* beginne? Der Theologen-Instinkt im deutschen Gelehrten erriet, *was* nunmehr wieder möglich war ... Ein Schleichweg zum alten Ideal stand offen, der Begriff ‚*wahre Welt*‘, der Begriff der Moral als *Essenz* der Welt (– diese zwei bösesten Irrtümer, die es gibt!) waren jetzt wieder, dank einer verschmitzt-klugen Skepsis, wenn nicht beweisbar, so doch nicht mehr *widerlegbar* ... Die Vernunft, das *Recht* der Vernunft reicht nicht so weit ... Man hatte aus der Realität eine ‚Scheinbarkeit‘ gemacht; man hatte eine vollkommen *erlogne* Welt, die des Seienden, zur Realität gemacht ... Der Erfolg Kants ist bloß ein Theologen-Erfolg; Kant war, gleich Luther, gleich Leibniz, ein Hemmschuh mehr in der an sich nicht taktfesten deutschen Rechtschaffenheit –“.

deutschen Gelehrten inzwischen fast ausnahmslos verflüchtigt.⁶ Das Ziel, dem die kritische Philosophie hatte dienen sollen, hat Kant überdies nicht erreicht, nämlich das Ziel, dass dem „Materialism, Fatalism, Atheism, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben [...] selbst die Wurzel abgeschnitten werden“ könnte.⁷ Vielmehr scheinen sich die von Kant bekämpften Meinungen und Haltungen ebenso unter den ‚Intellektuellen‘ wie im bildungsfernen Teil der Menschheit weithin

⁶ Die sogenannte ‚westliche‘ Kultur, die am meisten ‚Intellektuelle‘ in ihren Reihen hat, hat den Sinn für die Gottesfrage weitgehend verloren. Ob Nietzsche sich ernstlich auf den Versuch eingelassen hat, Kant zu verstehen, ist zweifelhaft. Nach Nietzsche ist Kant zwar ein „grosser Kritiker“ (*Jenseits von Gut und Böse* 210, KSA, 5, 144), er denunziert ihn aber als ‚philosophischen Arbeiter‘ und zielt auf die ‚Erziehung des wirklichen Philosophen‘, von dem er selbst gewiss ein Vorspiel bieten will; vgl. z.B. *Jenseits von Gut und Böse* 211, KSA, 5, 144. Der wirkliche Philosoph muss nach Nietzsche „selbst vielleicht Kritiker und Skeptiker und Dogmatiker und Historiker und überdies Dichter und Sammler und Reisender und Räthselrather und Moralist und Seher und freier Geist und beinahe Alles gewesen sein, um den Umkreis menschlicher Werthe und Werth-Gefühle zu durchlaufen und mit vielerlei Augen und Gewissen, von der Höhe in jede Ferne, von der Tiefe in jede Höhe, von der Ecke in jede Weite, blicken zu können“ (ebd.). Die Destruktion des Bezugs zum Unbedingten – sei es theoretisch als Fragerichtung, sei es praktisch als Anerkennung von Personen als Zwecken an sich selbst – wäre nach Kant die Zerstörung der Philosophie.

⁷ *KrV* B XXXIV.

durchgesetzt zu haben.⁸ Erfolg hatte eher Nietzsche, der die Existenz einer absoluten Wahrheit bestritten hat, obwohl er insgeheim und gegen seine Absicht eine *Grundwahrheit* anerkennen musste, die alle Skeptizisten anerkennen, sobald sie es für *wahr* halten, dass es eine absolute Wahrheit *nicht* gibt.

Wenn es nicht einmal die Wahrheit unerkennbarer ‚Dinge an sich‘ gäbe und *Wahrheit* nichts als *nützlicher Irrtum* wäre, der am ‚Wert für das Leben‘ zu messen ist, dann wäre Nietzsches Pathos des Besserwissens verfehlt, dann wäre es passend, angesichts dieses Themas zu verstummen und ‚die Wahrheit‘ nicht mehr zum Thema zu machen, nicht einmal mehr nach ihr zu fragen. Eine Hilfe, wie sich Philosophierende in der Situation zu entscheiden haben, die immer noch von Kants und Nietzsches Aussagen bestimmt ist, mag die Einsicht sein, dass Kant die Motive Nietzsches, die sich gegen die Existenz der Wahrheit richten, einbe-

⁸ ‚Intellektuelle‘ (bildungsnahe Menschen) mögen sehr unterschiedliche Vorlieben in ihrer Auffassung vom Sein und Sinn des Lebens der Menschen in der Welt haben; zunächst könnte man vermuten, dass die Gebildeten nüchterne und kritische Positionen bevorzugen, dass Ungebildete hingegen manipulierbar und autoritätsgläubig seien. Beide Vermutungen ließen sich aber durch Gegenbeispiele erschüttern. Auch sogenannte ‚Intellektuelle‘ neigen nämlich zu mancher Schwärmerei und zu Aberglauben, in der sie gleichsam eine Ersatzreligion suchen. Und manche ‚Ungebildeten‘ sind auch ‚weltanschaulich‘ keine leicht zähmbaren ‚Wilden‘.

greifen könnte,⁹ dass Nietzsche seine Thesen aber, insofern er dogmatisch spricht, gegen Kants Kritik abschotten müsste.¹⁰ Kant war sich bewusst, dass Annahmen in vielerlei Hinsicht bedingt sein können und Vieles, das für wahr gehalten wird, bei genauem Hinsehen *nicht* absolut gilt. Seine Kritik tritt zunächst als *Destruktion* der absoluten Wahrheit der überlieferten Metaphysik auf, indem sie nachweist, dass deren entscheidende Beweise dem Anspruch der Wahrheit, den sie erheben, nicht entsprechen.¹¹ Auf

⁹ Da das, was Kant als ‚Dinge an sich‘ nennt, unbekannt bleibt, kann es mit ihnen auch nichts auf sich haben (jedenfalls für unsere Erwartungen). Diese Zweifel werden nach Kant letztlich nur durch das Bewusstsein des moralischen Gesetzes zerstreut, gegen das Nietzsche folglich Sturm läuft.

¹⁰ Die Offenheit der eigenen Position für kritische (skeptische) Erwägungen war schon die Strategie Augustins, der in *Contra Academicos* sogar erwog, ob in seiner Argumentation gegen den Skeptizismus nicht am Ende der Skeptiker gesiegt habe. Dazu siehe Norbert Fischer, *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*, Bonn 1987. Gesiegt hat in der Tat der Skeptiker, nicht aber der Skeptizist (ebenso wie bei Kant). Keiner kann wissen, ob es am Ende die unbedingte Wahrheit nicht doch gibt, die dem Suchenden womöglich auf andere Weise entgegentreten wird. Nietzsche kann seine Position, was er gelegentlich eingesteht, nur als ‚Glauben‘ gegen einen anderen Glauben rechtfertigen, inszeniert sich aber allzu oft als überlegenen Wissenden, der vorgibt, auch das Dasein unerkennbarer Dinge an sich bestreiten zu können.

¹¹ Kant hält z.B. die *Gottesbeweise* für unwahr, nicht unwahr ist nach Kant aber das in den Beweisen *Bewiesene*.

den ersten Blick verrichtet Kant ein Werk, das Feuerbach und Nietzsche fortgesetzt haben.¹² Entscheidend war jedoch „die veränderte Methode der Denkungsart“, die zwar kein „System der Wissenschaft“ mit sich brachte, jedoch ein Gegengift gegen künftige Bestreitungen der Wahrheit bereitstellte.¹³

Die erkenntniskritische Destruktion der dogmatischen Metaphysik wies zwar die *Unerkennbarkeit* der absoluten Wahrheit nach, nicht aber ihre *Nichtexistenz*. Zudem brachte sie notwendige, aber unlösbare Aufgaben ans Licht und stützte damit Kants Überzeugung, dass „wirklich in allen Menschen, so

¹² Für Ludwig Feuerbachs Hauptwerk *Das Wesen des Christentums* war zunächst der Titel *Kritik der unreinen Vernunft* vorgesehen; vgl. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, zweite durchgesehene Auflage, hrsg. von Werner Schuffenhauer und Wolfgang Harich, Berlin 1984, V. Zum Verhältnis von Kant und Nietzsche vgl. *Kant und Nietzsche – Vorspiel einer künftigen Weltauslegung?*, hrsg. von Jörg Albertz, Wiesbaden 1988, darin besonders Volker Gerhardt, *Die kopernikanische Wende bei Kant und Nietzsche*, 157–182.

¹³ Vgl. *KrV* B XXIIIf.: Die „Kritik der reinen speculativen Vernunft [...] ist ein Tractat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derselben sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben. Denn das hat die reine speculative Vernunft Eigenthümliches an sich, daß sie ihr eigen Vermögen nach Verschiedenheit der Art, wie sie sich Objecte zum Denken wählt, ausmessen und auch selbst die mancherlei Arten, sich Aufgaben vorzulegen, vollständig vorzählen und so den ganzen Vorriß zu einem System der Metaphysik verzeichnen kann und soll“.

bald Vernunft sich in ihnen bis zur Speculation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen“ sei und „auch immer darin bleiben“ werde.¹⁴ Sofern die Bestreitung der Wahrheit – die bei Nietzsche jedoch fast wie eine Klage anmutet – von der unvordenklichen Beziehung zu ihr lebt, ist sein Atheismus gescheiterter Theismus, dem der Glaube unglaublich geworden ist.¹⁵ Nietzsche polemisiert zwar gegen die Wahrheit, bezeugt gegen seine Absicht aber die *metaphysische Naturanlage* der menschlichen Vernunft, die doch auf die Wahrheit ausgerichtet bleibt. Obwohl die Vernunft keine *dogmatische* Metaphysik errichten kann, muss sie sowohl den Sinn metaphysischer Fragen als auch das *Problem* (qua notwendige, aber theoretisch nicht lösbare Aufgabe) der Existenz von ‚Dingen an sich‘ anerkennen.¹⁶ Aus Kants Blickwinkel zeigt sich sogar Nietzsches Nihilismus als ‚dogmatische Metaphysik‘, die mit Heideggers Worten als „Metaphysik des Willens zur Macht“ zu charakte-

risieren wäre.¹⁷

Vor dem Hintergrund dieser knapp umrissenen philosophiegeschichtlichen Situation, für die Jahrhunderte wenig sind und die freilich genauer und bis zur Gegenwart hin zu entfalten wäre, wird im Folgenden Kants Verhältnis zur Tradition betrachtet, um trotz Nietzsches Einwänden Wege zu der absoluten Wahrheit zu suchen, die Kant als Ziel philosophischen Fragens im Auge hatte. Kant nahm an, dass es „mit einer nach Maßgabe der Kritik der reinen Vernunft abgefaßten systematischen Metaphysik eben nicht schwer sein kann, der Nachkommenschaft ein Vermächtnis zu hinterlassen“, und dass diese Metaphysik „kein für gering zu achtendes Geschenk“ sei.¹⁸

Das „Geschenk“, das er auch einen „Schatz“ nannte und als die kritische Metaphysik verstand, die er auf den Weg gebracht hat,¹⁹ mag Kant als plötzlich erhellende Einsicht empfangen haben, wie er in der Rückschau auf seinen Weg festgehalten hat: „Das Jahr 69 gab mir großes Licht“.²⁰ Am

¹⁴ *KrV* B 21.

¹⁵ Vgl. auch Edith Düsing, *Gottestod – Nihilismus – Melancholie. Nietzsches Denkweg als Diagnose und Therapie des Nihilismus*, in: *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, hrsg. von Carlo Gentili und Cathrin Nielsen, Berlin – New York 2010, 31–65.

¹⁶ Hierzu gehört auch Hermann Cohens Diktum, „die unausweichliche Beziehung ‚auf etwas ganz Zufälliges‘“ drohe „alle Gewissheit der Erkenntnis relativ zu machen, und allen Grund der Dinge zu entwurzeln“, sodass „auch der kritische Philosoph dem Gerüchte vom ‚Ding an sich‘ das Ohr leihen müsse“ (*Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871, 640).

¹⁷ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Bd. II, hrsg. von Brigitte Schillbach, Frankfurt am Main 1997 (= *Gesamtausgabe* 6/2), 78, 94, 21. Kant bezeichnet den „Dogmatismus der Metaphysik“ als „die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist“ (*KrV* B XXX). Heideggers Nietzsche-Interpretation ist in weiten Teilen der Versuch, dessen Thesen zu zerstören.

¹⁸ *KrV* B XXX.

¹⁹ *KrV* B XXIV.

²⁰ *Reflexion* 5037, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften* (=AA), hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfol-

Anfang seines Weges hatte Kant sich ja mit naturphilosophischen Fragestellungen befasst, in der Hoffnung, den Bestand objektiver wissenschaftlicher Erkenntnisse erwei-

gern), Berlin ²1910ff. (¹1900ff.), 18, 69, wo er dieses Licht der Ausarbeitung der Antinomienlehre zu schreibt: „Ich sahe anfänglich diesen Lehrbegriff wie in einer Dämmerung. Ich versuchte es ganz ernstlich, Satze zu beweisen und ihr Gegentheile, nicht um eine Zweifellehre zu errichten, sondern weil ich eine illusion des Verstandes vermuthete, zu entdecken, worin sie stäke. Das Jahr 69 gab mir großes Licht“. Vgl. auch *KrV* B XXIVf.: „Zu dieser Vollständigkeit ist sie daher als Grundwissenschaft auch verbunden, und von ihr muß gesagt werden können: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*. Aber was ist denn das, wird man fragen, für ein Schatz, den wir der Nachkommenschaft mit einer solchen durch Kritik geläuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zustand gebrachten Metaphysik zu hinterlassen gedenken? Man wird bei einer flüchtigen Übersicht dieses Werks wahrzunehmen glauben, daß der Nutzen davon doch nur *negativ* sei, uns nämlich mit der speculativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen, und das ist auch in der That ihr erster Nutzen. Dieser aber wird alsbald *positiv*, wenn man inne wird, daß die Grundsätze, mit denen sich speculative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, in der That nicht *Erweiterung*, sondern, wenn man sie näher betrachtet, *Verengung* unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehören, über alles zu erweitern und so den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen“. Vgl. dazu Norbert Fischer, *Kants Philosophie und der Gottesglaube der biblischen Offenbarung. Vorüberlegungen zu einem gründlichen Bedenken des Themas*, in: *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*, hrsg. von Norbert Fischer, Freiburg im Breisgau 2010, 131–154.

tern zu können.²¹ Da er metaphysische und religiöse Fragen in seiner frühen Zeit wenig zum Thema gemacht hat, scheint es, als habe er anfangs auf diesem Gebiet den Antworten der Überlieferung vertraut und auf ihm keinen Forschungsbedarf mehr gesehen, der besonderer Anstrengung wert gewesen sei.

Im Paragraphen 2 der vorliegenden Abhandlung wird gefragt, wie in Kant die Zweifel entstanden, die ihn zum Traditionsbruch und zur Ausarbeitung der kritischen Philosophie geführt haben, die nicht destruktiv wirken sollte, sondern als Grundlage einer neuen Metaphysik gedacht war. Nach Gerhard Lehmann steht Kant durchaus „fest auf dem Boden der Alten, hat hier seine Wurzeln, und die Frage der historischen Interpretation kann, von hier aus gestellt, nur lauten: wieweit Kant, vielleicht ohne es zu wissen, auf die fernere und ältere Tradition zurückgreift“.²² Die Untersuchung, wie die Transzendentalphilosophie grundsätzlich für Überlieferung offen sein kann, führt im dritten Paragraphen zur Frage, wie Kants faktisches Verhältnis zu ihr auszulegen ist, auf die er sich trotz des Traditionsbruchs auch *zustimmend*, nicht nur kritisch, bezogen hat. Nachdem die grundsätzliche Möglichkeit und einige ausgewählte faktische Bezugnahmen Kants auf die Metaphysik der Alten ins Auge gefasst worden sind, wird im vierten und letzten Paragra-

²¹ Siehe das Werk *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1747), AA, 1, 1ff.

²² Gerhard Lehmann, *Kritizismus und kritisches Motiv in der Entwicklung der Kantischen Philosophie*, in: *Kant-Studien* 48 (1957), 25–54.

phen zu fragen sein, auf welchen Wegen die ‚absolute Wahrheit‘ vor dem Hintergrund der kritischen Philosophie und der älteren Tradition in Zukunft gesucht werden kann und zu suchen sein wird.

Die Aufgaben des ‚Denkens‘ weisen Suchende unter Beachtung der *conditio humana* auf sich selbst zurück, also auf ihr eigenes Urteil, das ihnen von niemandem abgenommen werden kann (und darf). Sie verweisen aber zugleich auf die Anderen, deren Weg wahrgenommen und in Betracht gezogen werden muss, damit das Gedachte und Behauptete nicht als eine belanglose Facette erscheint.²³ Um die wesentlichen Erfahrungen, die Sein und Sinn des Lebens betreffen, nicht zu vernachlässigen, sind Denkende einerseits angehalten, selber zu denken, andererseits darauf verwiesen, das Dasein der Anderen im Blick zu behalten. Das Ziel ist dabei, sich dem Unbedingten in der faktischen Kontingenz der Suche zu öffnen.

2. Kants Wahrheitssuche und seine Beziehung zur philosophischen Tradition

Kant ist betont als ‚Selbstdenker‘ aufgetreten – und hat auch auf ‚selbstdenkende Leser‘ gehofft. Ei-

²³ Solange ich nur mich selbst als Zweck an sich selbst erfasse und demgemäß handele, bleibt die Regel meines Handelns ein bloß subjektives Prinzip, vgl. AA, 4, 428f. Zur Bedeutung des Anderen siehe Dieter Hatstrup, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*, Paderborn 1999.

nerseits insistiert er darauf, dass der „wahre Philosoph [...] als Selbstdenker einen freien und selbsteigenen, keinen sklavisch nachahmenden Gebrauch von seiner Vernunft machen“ muss.²⁴ Als ‚Wahlspruch der Aufklärung‘, dem er selbst zu entsprechen suchte, verstand er bekanntlich das Wort: „*Sapere aude!*“, das den Mut fordert, sich seines „*eigenen* Verstandes zu bedienen“.²⁵ Dieses Wort schließt gewiss die Bereitschaft zum Traditionsbruch ein, aber in der Folge auch die Möglichkeit einer kritischen Wiederaufnahme dessen, was die alten Philosophen gesucht haben. Mut zum Traditionsbruch hatte Kant schon als junger Mann, der sich im fast jugendlichen Alter von 22 Jahren „kühnlich“ „diejenige Freiheit“ herausnahm, „großen Männern zu widersprechen“, und es keck wagte, „das Ansehen derer *Newtons* und *Leibnize* für nichts zu achten“.²⁶ Immerhin beruft er sich zur Festigung seines Mutes auf Senecas Forderung, nicht wie das Vieh vorangehenden Herden zu folgen, sondern den Weg zu nehmen, der aus eigener Einsicht zu beschreiten wäre, nicht also die Trampelpfade, die von der Menge faktisch beschritten werden.²⁷

Kants freier Umgang mit der Tradition

²⁴ AA, 9, 26. Es gibt bei Kant aber auch ironischen oder kritischen Gebrauch des Ausdrucks ‚Selbstdenker‘, vgl. AA 4, 388; AA, 9, 31.

²⁵ Vgl. AA 8, 35.

²⁶ AA, 1, 7.

²⁷ Vgl. ebd: „*Nihil magis praestandum est, quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes, non qua eundum est, sed qua itur. Seneca de vita beata. Cap.I.*“.

tritt teilweise in vernichtender Kritik, teilweise aber auch in klarer Anerkennung überlieferter Gedanken und Ansatzpunkte der alten Philosophen hervor. Bei den Alten können als Beispiele Sokrates, Platon und Aristoteles dienen, bei den Autoren aus der jüngeren Vergangenheit René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff.²⁸ In einer nicht eindeutig datierbaren *Reflexion*, die entweder aus den Jahren kurz vor der Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft* stammt (1776-1778) oder aus der Zeit nach den drei *Kritiken* (1790-1800), notiert Kant: „Äußere *criteria* der Wahrheit: Die Beystimmung anderer, daher *allegata* der iuristen, der philologen. Wenn man erfinder seyn will, so verlangt man der erste zu seyn; will man nur warheit, so verlangt man Vorgänger. Citate der Mathematiker“.²⁹ Vorerst ist kurz zu erläutern, warum „*allegata*“ bei den Juristen und den Philologen als äußere Kriterien der Wahrheit zu gelten haben: Beide müssen ihre Regeln (bei Philologen: Wortbedeutungen, bei Juristen: Gesetze) in Anhängen (eben ‚*allegata*‘) durch Beispiele zum Wortgebrauch oder durch Kasuistik konkretisieren können. Solange das nicht gelingt, bleiben Wortbedeutungen und Gesetze bodenlos und unanwendbar. Also sind in diesen Wissenschaften Anhänge mit Anwendungsbeispielen vonnöten, die dort als äußere Kriterien der Wahrheit fungieren.

²⁸ Vgl. z.B. *KrV* B VIII, 107 (Aristoteles), 370 (Platon); AA, 7, 153, 253, 308 (Sokrates); AA, 9, 21 (Wolff), 32, 275 (Descartes) u.ö.

²⁹ *Reflexion* 2159, AA, 18, 255.

Sodann wäre zu klären, was es mit dem Hinweis auf die Mathematiker auf sich hat. Mathematische Einsichten, wie der ‚Satz des Pythagoras‘, gelten als ‚Erfindungen‘, die vorher unbekannt waren. Zitation ist dagegen die Anerkennung der Tatsache, dass die zitierte Einsicht als schon bekannt vorliegt.³⁰ Die Kernthese der *Reflexion*, die in ihrer Mitte steht, lautet aber: „Wenn man erfinder seyn will, so verlangt man der erste zu seyn; will man nur warheit, so verlangt man Vorgänger“. Ein Erfinder muss stets der Erste sein, weil es bei Erfindungen vor allem auf die *inneren Kriterien der Wahrheit* und auf das Ergebnis ankommt, zudem auf die Möglichkeit einer allen Nutzern zugänglichen Anwendung. Ist das Rad erst erfunden, fragen Erfinder nur noch, was mit Rädern sonst noch zu machen ist. Räder taugen ja nicht nur zur Erleichterung des Transports schwerer Dinge, sondern – zum Beispiel in Form von Zahnrädern – auch zur Herstellung von Uhren, Maschinen und Getrieben. Die Frage, *was ein Rad ist*, oder *was der Mensch ist*, der zur Transporterleichterung und zur Erleichterung seiner Lebensverhältnisse Räder baut, interessiert ihn *als* Erfinder nicht weiter.³¹ Erfinder verdienen diesen Namen nur,

³⁰ Vgl. auch *Reflexion* 1658, AA, 16, 69 (vermutlich aus der Zeit 1772–1778): „Weltweisheit, die durch den Glauben erkant wird. Citation. Ansehen. // Fertigkeit. Philosophische Erkenntnis. // Philosophie: *quid*. Witz. // Mathematik: *Qvoties*. Imagination“.

³¹ Ein Philosophierender könnte hingegen einen ‚Begriff des Rades‘ suchen oder einen ‚Begriff des Menschen‘, sofern er auch ‚Erfinder‘ ist, also sich

sofern sie als Erste eine bestimmte Aufgabe lösen.

Von denen, die ‚Erfinder‘ sein wollen, unterscheidet Kant in seiner Notiz Andere, *die nur Wahrheit wollen*, und behauptet ohne Erläuterung von ihnen, dass diese ‚Vorgänger‘ verlangten. Unklar bleibt in dieser Aussage sowohl, was Kant hier mit ‚Wahrheit‘ meint, als auch, welche Funktion er den ‚Vorgängern‘ als Hilfe auf dem jeweils eigenen Weg zur ‚Wahrheit‘ zuspricht. Immerhin wäre zu fragen, ob aus der Aussage zu den ‚Erfindern‘ ein Hinweis zu gewinnen ist. Pythagoras oder Euklid waren in der Tat Erste und Erfinder, die von Mathematikern, ob sie nun ‚erfinden‘ oder ‚nur Wahrheit‘ wollen, immer wieder zitiert werden. Erfundenes noch einmal zu erfinden, ist sinnloser Zeitvertreib – außer es ginge darum, auf Grund eingesehener Wahrheit über vorliegende Erfindungen hinauszugehen und Neues zu erfinden. Wer „nur warheit will“, braucht insofern nichts zu erfinden, sondern kann von den Einsichten seiner Vorgänger leben.

Die zitierte These Kants zur Wahrheit kann darüber hinaus in anderen Kontexten einleuchten. Erstens kann einer, der ‚nur Wahrheit will‘, nach ‚Vorgängern verlangen‘, weil er im Ausgang von ‚Wahrheiten‘, die Vorgänger erworben haben, neue und tiefere Wahrheiten erfinden kann. Zum Beispiel wird die Wahrheit der *planen Trigonometrie*, dass die Winkelsumme im Dreieck

Dinge ausdenkt, die nicht oder nicht so in der Natur zu finden sind.

180° betrage, in der *sphärischen* vorausgesetzt und durch diese dennoch zugleich modifiziert.³² In solchen Bemühungen wird Neues auf der Grundlage alter Einsichten erforscht, und deswegen kann es in diesen Wissenschaften wirklichen Fortschritt geben, der frühere Einsichten zwar voraussetzt, jedoch zugleich überbietet

Obwohl Kant zunächst an diesen Kontext gedacht haben mag (immerhin weist er selber auf die „Citate der Mathematiker“ hin), ist auch die ‚Metaphysik‘ ein Bereich, der das Verlangen nach Vorgängern wecken kann, selbst wenn man sie als *kritische Metaphysik* ohne objektive Erkenntnis des Transzendenten ausführt, selbst wenn man „Metaphysik als Naturanlage“ der menschlichen Vernunft und nicht als dogmatische Wissenschaft denkt.³³ Die kritische Metaphysik führt die Vernunft bei der Lösung ihrer Aufgaben nicht zu objektiven Erkenntnissen und dogmatischen Resultaten, die als Grundlage neuer Forschung dienen können, sondern zu wachsender Einsicht in die Endlichkeit der menschlichen Vernunft *und* in deren vielfältigen Transzendenzbezug. Die Begrenzung der Erkenntnis schafft Platz zur Annahme von unerkennbarem Transzendenten und weist das Fragen in bestimmte Richtungen und Haltungen, die dem Sinn der metaphysischen Naturanlage der Vernunft entsprechen.

Als Beispiel kann die Einsicht in die Nichtunmöglichkeit der menschlichen Frei-

³² Vgl. Ernst von Hammer, *Lehr- und Handbuch der ebenen und sphärischen Trigonometrie*, Stuttgart 1916.

³³ *KrV* B 21f.; vgl. B XXXVf.

heit dienen, gedacht als ursprüngliche Kausalität des Willens.³⁴ Diese Freiheit ist kosmologisch nur dann möglich, wenn zwischen Erscheinungen und unerkennbaren Dingen an sich so zu unterscheiden ist, dass eine eigene (wenngleich unerkennbare) Kausalität von Dingen an sich gedacht werden kann.³⁵ Mangels objektiver Erkenntnisse hätten Suchende in der kritischen Metaphysik die Aufgabe, sich durch transzendente Reflexion das „Wissen des Nichtwissens“ anzueignen,³⁶ sofern dieses allein geeignet ist, sie auf den *vernünftigen Glauben* an objektiv Unerkennbares hin zu lenken.³⁷ Obwohl transzendente Nachforschungen kei-

³⁴ Zur ‚Nichtunmöglichkeit‘ von Unerkennbarem vgl. *KrV* B 506, 590.

³⁵ *KrV* B 564: „Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten“. Diese Voraussetzung kann auch schon als Bedingung für die Möglichkeit der objektiven Erkenntnis gelten, sofern diese ohne Spontaneität der Erkenntnis nicht denkbar ist.

³⁶ AA, 9, 44f.: „Die Kenntniß seiner Unwissenheit setzt also Wissenschaft voraus und macht zugleich bescheiden, dagegen das eingebildete Wissen aufbläht. So war Sokrates' Nichtwissen eine rühmliche Unwissenheit, eigentlich ein Wissen des Nichtwissens nach seinem eigenen Geständnisse“.

³⁷ Damit steht Kant in einer bedeutsamen Tradition; vgl. Augustinus, *Sermones*, 117, 5: „de deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? si enim comprehendis, non est deus. sit pia confessio ignorantiae magis, quam temeraria professio scientiae“. Nikolaus von Kues spricht sogar von der „heiligsten Unwissenheit“ (vgl. *De visione Dei*, XVI: „video quod ob hoc tu Deus es omnibus creaturis incognitus, ut habeant in hac sacratissima ignorantia maiorem quietem quasi in thesauro innumerabili et inexauribili“).

ne Erweiterung der objektiven Erkenntnis verheißen, setzen sie – wie in Platons Höhlengleichnis – die Gewöhnung des Blicks voraus,³⁸ die durch Einsichten von Vorgängern zu neuen und tieferen Einsichten ange-regt werden kann.³⁹

Bei der Suche nach weiteren Einsichten zum Sinn der vorausgesetzten Dinge an sich, die nicht in objektive Erkenntnisse umzuformen sind, kann das *Verlangen* nach Vorgängern entstehen. Auch an der kritischen Metaphysik, die nicht erst mit Kant begonnen hat,⁴⁰ kann und muss weiter gearbeitet werden, obgleich sie mit Kants Texten, die einen hervorragenden Rang beanspruchen dürfen, in einen festeren Zustand gelangt sein mag, aber gewiss nicht in einen unveränderlichen. Kant spricht zu seinen Vorgängern kritisch und zustimmend, behandelt sie nicht wie „Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl, als der neuen) selbst ihre Philosophie ist“, sondern

³⁸ Vgl. *Politeia*, VII, 514b–520a; die Gewöhnung bezieht sich auf die Finsternis, auf die zunehmende Helligkeit (an die sich beim hellsten Licht der Sonne kein menschliches Auge gewöhnen kann) und bei der Rückkehr wiederum auf die Dunkelheit.

³⁹ Auf diese Weise sind auch die ‚Fortschritte‘ denkbar, die Kant selbst auf seinem Denkweg gemacht hat. Die Tradition hat insofern die Funktion einer vermittelnden *excitatio*. Da äußere Worte aber nicht lehren können, ist es der ‚innere Lehrer‘, von dem die *excitatio* ausgeht.

⁴⁰ Vgl. Paul Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1921, IX: „Es mag zuletzt die hoch komplizierte historische Bedingtheit Kants sein, welche ein reines Verständnis seiner philosophischen Leistung zu einer so schweren Sache macht“.

im Zuge seines Bemühens, „aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen“.⁴¹ Seine Weise, Vorgänger ins Spiel zu bringen, soll im Folgenden an einigen Beispielen verdeutlicht werden.

3. Zum Verhältnis von Kants kritischer Philosophie zur überlieferten Metaphysik

Nachdem Kants Verhältnis zur Überlieferung grundsätzlich betrachtet wurde, wird ein Blick auf Methode und Resultat seines faktischen Umgangs mit älteren und neueren Denkern geworfen. Wie schon erwähnt, seien von den älteren Vorgängern Sokrates, Platon und Aristoteles, bei den neueren René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff kurz ins Auge gefasst. Die sokratische Art, „allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion [...] durch den klärsten Beweis der Unwissenheit der Gegner auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen“, genießt beim Autor der *Kritik der reinen Vernunft* höchste Anerkennung und besitzt dort Vorbildcharakter.⁴² In der *Pädagogik* sagt Kant, man müsse „[b]ei der Ausbildung der Vernunft [...] sokratisch verfahren“, und es gelte für alle Belehrung, dass ein Lehrer in Grundfragen, vor allem in Bezug auf „Pflicht“, „Vernunftkenntnisse“ nicht in die Hörer „hineintrage, sondern dieselben

aus ihnen heraushole“.⁴³ An diese ‚antimanipulative‘ Maxime hält sich Kant im Umgang mit der Philosophiegeschichte⁴⁴

⁴³ AA, 9, 477; vgl. dort weiter: „Die sokratische Methode sollte bei der katechetischen die Regel ausmachen. Sie ist freilich etwas langsam, und es ist schwer, es so einzurichten, daß, indem man aus dem Einen die Erkenntnisse herausholt, die Andern auch etwas dabei lernen. Die mechanisch-katechetische Methode ist bei manchen Wissenschaften auch gut; z.E. bei dem Vortrage der geoffenbarten Religion. Bei der allgemeinen Religion hingegen muß man die sokratische Methode benutzen. In Ansehung dessen nämlich, was historisch gelernt werden muß, empfiehlt sich die mechanisch-katechetische Methode vorzüglich“. In dieser Unterscheidung zwischen allgemeiner und geoffenbarter Religion tritt Kants Verpflichtung gegenüber der sogenannten Neologie, und insbesondere gegenüber dem lutherischen Theologen Johann Joachim Spalding hervor, wozu ich auf die folgende Studie verweise: Laura Anna Macor, *Das Erbe der Aufklärungstheologie bei Kant: Vorüberlegungen zum Einfluss Johann Joachim Spaldings*, in: *Acta Universitatis Carolinae Theologica/Sonderheft* (2013) – im Druck.

⁴⁴ Vgl. AA, 23, 440: „Diesen Weg sind Anaxagoras Plato und die philosophirenden Römer zum moralisch-bestimmten Monotheismus gekommen und ich möchte einen Sokrates nicht einen frommen Heyden sondern selbst auf die Gefahr darüber ausgelacht zu werden immer einen guten Christen *in potentia* nennen weil er diese Religion so viel man urtheilen kann gehabt und sie auch als Offenbarungslehre würde angenommen haben wenn er zur Zeit ihrer öffentlichen Verkündigung gelebt hätte – Die wahre Religion so fern sie zugleich als Offenbarung erkannt wird heißt Christenthum so fern sie nicht als solche anerkannt wird natürliche Religion“. Dazu siehe Norbert Fischer, *Zu Kants ‚moralisch-bestimmtem Monotheismus‘*, in: *Kant und die Religion – Die Religionen und Kant*, hrsg. v.

⁴¹ AA, 4, 255.

⁴² *KrV* B XXXI.

und erklärt in einem späten Aufsatz:

Wenn jemand aber einen Fehler in Plato's oder Leibnizens Philosophie anzutreffen glaubte, so wäre der Eifer darüber, daß sogar an Leibnizen etwas zu tadeln sein sollte, lächerlich. Denn was philosophisch-richtig sei, kann und muß keiner aus Leibnizen lernen, sondern der Probirstein, der dem einen so nahe liegt wie dem anderen, ist die gemeinschaftliche Menschenvernunft, und es giebt keinen klassischen Autor der Philosophie.⁴⁵

Dass es keinen „klassischen Autor der Philosophie“ gebe, kann nur heißen, dass *kein* Autor uns ‚die Wahrheit‘ sagen kann, sondern wir die Wahrheit nur von *einem* ‚Lehrer‘ hören können, der ‚innen lehrt‘, da wir, wie Augustinus sagt, überhaupt nicht durch äußere Worte lernen können.⁴⁶ Der Neukantianer Paul Natorp, der solchen

Reinhard Hiltcher und Stefan Klingner, Hildesheim – Zürich – New York 2012, 193–212.

⁴⁵ AA, 8, 218f.

⁴⁶ Vgl. z.B. *De magistro*, 40: „ergo ne hunc quidem doceo veraicens vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus deo intus pandente manifestis; itaque de his etiam interrogatus respondere posset“. Vgl. ebd.: „velut si abs te quaererem hoc ipsum quod agitur, utrumnam verbis doceri nihil possit, et absurdum tibi primo videretur non valenti totum conspiciere, sic ergo quaerere oportuit, ut tuae sese vires habent ad audiendum illum intus magistrum, ut dicerem: ea quae me loquente vera esse confiteris et certus es et te illa nosse confirmas, unde didicisti?“ Zum Verhältnis Kants zu Augustinus vgl. z.B. Norbert Fischer, *Augustinus und Kant*, in: *Spiritus et Littera. Beiträge zur Augustinus-Forschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA*, hrsg. von Guntram Förster, Andreas E. J. Grote und Christof Müller, Würzburg 2009, 577–596.

Thesen zur Überlieferung vermutlich zuzustimmen geneigt wäre, erklärt dennoch: „Für mich steht schon seit langem die Arbeit an Plato in genauem Zusammenhang mit der an meiner eigenen Philosophie. Ich vermöchte nicht zu sagen, ob mehr das tiefere Durchdenken der Systemfragen mir zum reineren Verständnis Platos geholfen hat, oder umgekehrt. Mein Glaube aber ist, daß dies das Schicksal nicht bloß meiner, sondern *der* Philosophie ist“.⁴⁷ Teils stimmt Kant Platon zu, teils äußert er sich kritisch – und wollte ihn „sogar besser verstehen, als er sich selbst verstand“.⁴⁸ Oft sieht er ihn

⁴⁷ Natorp, *Platos Ideenlehre*, a.a.O. XII. Vgl. auch schon Friedrich Paulsen, *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart 1898, IX: „Wenn Kant in der Kritik hin und wieder das Ansehen des Agnostikers annimmt, so tritt uns überall, wo er sich unmittelbarer mit seinem persönlichen Denken gibt, wie in den Vorlesungen und den Aufzeichnungen dafür, der echte Platoniker entgegen“. Gegen den Vorwurf, durch seine Darstellung werde Kant „allzu nahe an Plato und Leibniz herangerückt“ (ebd., XV), argumentiert Paulsen im Vorwort zur vierten Auflage (vgl. ebd., XV–XX).

⁴⁸ *KrV* B 370; die Stelle im Kontext lautet: „Plato bediente sich des Ausdrucks Idee so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich *Aristoteles* beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst und nicht bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorien“. Im Weiteren erklärt er im Blick auf Platon, „daß es gar nichts Ungewöhnliches sei“, einen Verfasser „sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand“ (ebd.). Dazu vgl. Norbert Fischer, *Einen Autor bes-*

orientiert am Ideal der Mathematik,⁴⁹ sel-
 tener betont er den Vorrang der praktischen
 Philosophie im Denken Platons.⁵⁰ In allem

ser verstehen, als er sich selbst verstand. Kant, Schleiermacher und Heidegger zur Wahrheitssuche in überlieferten Texten, in: An den Grenzen der Sucht – On the edge of addiction – Aux confins de la dépendance. Festschrift für Remo Bernasconi, hrsg. von Christian F. Hoffstadt, Bochum – Freiburg im Breisgau 2009, 253–263. Für weitere Stellungnahmen zu Platon siehe KrV B 596f.: „Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung. // Ohne uns aber so weit zu versteigen, müssen wir gestehen, daß die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht, wie die platonischen, schöpferische, aber doch praktische Kraft (als regulative Principien) haben, und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen zum Grunde liegen. Moralische Begriffe sind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empirisches (Lust oder Unlust) zum Grunde liegt“. Vgl. auch KpV, AA, 5, 141: „Denn dadurch allein kann verhütet werden, sie, wenn man sie im reinen Verstande setzt, mit Plato für angeboren zu halten und darauf überschwengliche Anmaßungen mit Theorien des Übersinnlichen, wovon man kein Ende absieht, zu gründen, dadurch aber die Theologie zur Zauberalaterne von Hirngespinnern zu machen; wenn man sie aber für erworben hält, zu verhüten, daß man nicht mit Epikur allen und jeden Gebrauch derselben, selbst den in praktischer Absicht, bloß auf Gegenstände und Bestimmungsgründe der Sinne einschränke“.

⁴⁹ Vgl. z.B. AA, 8, 391: „Plato, eben so gut Mathematiker als Philosoph [...]“.

⁵⁰ In der folgenden Stelle ist diese These mit einem üblich gewordenen Klischee der Differenz zu Aristoteles verbunden: „Unter seinen Schülern ist Plato, der sich mehr mit den praktischen Lehren des So-

tritt auch eine Achtung hervor, die das eigene Urteil jedoch nicht beeinträchtigt.

Seine Stellungnahmen zu Aristoteles haben ähnlichen Charakter. Kant bezieht sich schon früh zustimmend, aber frei mitdenkend auf ihn,⁵¹ rühmt ihn wegen seiner Leistungen für die Logik und für seine Ansätze zur Erstellung der Kategorientafel, ohne dabei auch an Kritik zu sparen.⁵² Gegen die

krates beschäftigte, und unter den Schülern des Plato Aristoteles, welcher die speculative Philosophie wieder höher brachte, der berühmteste“ (AA, 9, 29f.). Zum Klischee vgl. auch KrV B 882f.: „In Ansehung des Ursprungs reiner Vernunftbegriffe, ob sie aus der Erfahrung abgeleitet, oder unabhängig von ihr in der Vernunft ihre Quelle haben. Aristoteles kann als das Haupt der Empiristen, Plato aber der Noologisten angesehen werden“.

⁵¹ Vgl. AA, 2, 342: „Aristoteles sagt irgendwo: Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigene. Mich dünkt, man sollte wohl den letzteren Satz umkehren und sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuthen, daß sie träumen“.

⁵² Vgl. KrV B VIII: „Daß die Logik diesen sicheren Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei, läßt sich daraus ersehen, daß sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegschaffung einiger entbehrlichen Subtilitäten oder deutlichere Bestimmung des Vorgetragenen als Verbesserungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wissenschaft gehört“. Obwohl er insinuierte, dass die Tafel des Aristoteles rhapsodisch sei, sagt er rühmend zu ihm (KrV B 105): „Wir wollen diese Begriffe nach dem Aristoteles Kategorien nennen, indem unsre Absicht uranfänglich mit der seinigen zwar einerlei ist, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr entfernt“. Und er fügt hinzu (KrV B 107): „Es war ein eines scharfsin-

Deutung der Philosophie als Arkan-Disziplin („*philosophia arcani*“), in der eine Idee als „Geheimniß“ gelte, als „etwas Überschwenglich-Großes“, das der Philosophierende „weder sich verständlich machen noch Andern mittheilen kann“, sagt Kant anerkennend: „Die Philosophie des *Aristoteles* ist dagegen Arbeit. Ich betrachte ihn aber hier nur (so wie beide vorige [*sc.* Pythagoras und Platon]) als Metaphysiker, d.i. Zergliederer aller Erkenntniß *a priori* in ihre Ele-

nigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien (Prädicamente) nannte“. Mit gewissem Stolz erklärt Kant in den *Prolegomena* (AA, 4, 323): „Aristoteles hatte zehn solcher reinen Elementar-begriffe unter dem Namen der Kategorien zusammengetragen“. Dazu auch *Vorarbeit zu den Prolegomena*, AA, 23, 54f.: „Mein System der Categorien war (wie es der Name schon giebt) das alte des *Aristoteles* welches der Rec: vermuthlich das logisch-metaphysische nennt weil die Ausleger des *Aristoteles* bis auf die letzte sich [...] nie recht einigen konnten ob sie es zur Logik oder Metaphysik zählen sollten weil sie zur Logik nicht bloß wie wir die Form des Verstandes sondern auch die allgemeine Thematata die im Gebrauche desselben vorkommen zählten die denn freylich auch in der Metaphysik vorkommen. Nun möchte ich doch gerne sehen wie Recens: Raum und Zeit die in die Liste der Categorien des *Aristoteles* gehören unter den 4 logischen Functionen der Urtheile überhaupt antreffen will und doch besteht das Wesen meiner Categorien eben darinn daß sie lediglich aus der Form der Urtheile überhaupt nur so daß sie zur Bestimmung der Obiecte überhaupt angewandt werden entspringen also waren des *Aristoteles* Categorien nicht meine Categorien“.

mente, und als Vernunftkünstler“, der sie aus den Kategorien wieder zusammensetzt.⁵³ Gegen eine immer wieder aufkommende schwärmerische Verehrung des Altertums, als sei dort höhere, ursprüngliche, unverdorbene Weisheit zu finden, sieht er in Aristoteles einen „äußerst prosaische[n]“ Philosophen und fügt an: „Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch“.⁵⁴

Nur erwähnt sei, daß Kants Beurteilung der Scholastik in seinem „Kurze[n] Abriß einer Geschichte der Philosophie“ auch von Unkenntnis und Vorurteilen zeugt.

Er sagt:

Im 11ten und 12ten Jahrhundert traten die Scholastiker auf; sie erläuterten den Aristoteles und trieben seine Subtilitäten ins Unendliche. Man beschäftigte sich mit nichts als lauter Abstractionen. Diese scholastische Methode des After-Philosophirens wurde zur Zeit der Reformation verdrängt, und nun gab es Eklektiker in der Philosophie, d.i. solche Selbstdenker, die sich zu keiner Schule bekannnten, sondern die Wahrheit suchten und annahmen, wo sie sie fanden.⁵⁵

Als Selbstdenker sieht er erst wieder René Descartes, dessen Lehre er aber in der *Kritik der reinen Vernunft* auf drei Gebieten bekämpft, und zwar zum Teil mit Argumenten, die er der geschmähten Scholastik hätte entnehmen können. Erstens übt er Kritik an Descartes' Thesen zum Außenweltrealis-

⁵³ AA, 8, 393.

⁵⁴ AA, 8, 406 Fn.

⁵⁵ AA, 9, 27. „Scholastisch“ ist bei Kant dennoch nicht negativ konnotiert, vgl. z.B. *KrV* A XVIII, *KrV* B 170, B 870 (dort werden „scholastische“ und „populäre Art“ einander entgegengesetzt).

mus,⁵⁶ zweitens geht es ihm um die Frage, ob das ‚Ich denke‘ als „empirischer Satz“ zu verstehen sei,⁵⁷ drittens geht er auf den apriorischen Gottesbeweis ein, den er den „ontologischen (cartesianischen) Beweis[] vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen“ nennt. An diesem sei „alle Mühe und Arbeit verloren“, da ein Mensch „eben so wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden“ möchte, „als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Cassenbestande einige

Nullen anhängen wollte“.⁵⁸ Ob Kant beide Beweise der Cartesischen *Meditationes* kannte und trifft – und ob das Argument der dritten *Meditation* nicht doch einer kritischen Auslegung fähig ist, bedarf eigener Überlegungen, die später gegen Kant auch vorgebracht worden sind.⁵⁹

Das Denken von Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff hat Kant nicht ohne Anerkennung in die ‚Schulphilosophie‘ eingeordnet.⁶⁰ Das Verhältnis der kritischen

⁵⁶ Vgl. *KrV* B 274. Vgl. zudem AA, 4, 293 („Denn daß ich selbst dieser meiner Theorie den Namen eines transscendentalen Idealisms gegeben habe, kann keinen berechtigen, ihn mit dem empirischen Idealism des Cartes (wiewohl dieser nur eine Aufgabe war, wegen deren Unauflöslichkeit es nach Cartesens Meinung jedermann frei stand, die Existenz der körperlichen Welt zu verneinen, weil sie niemals gnugthuend beantwortet werden könnte) oder mit dem mystischen und schwärmerischen des Berkeley (wowider und andre ähnliche Hirngespinnste unsre Kritik vielmehr das eigentliche Gegenmittel enthält) zu verwechseln“), 336f. („Der Cartesianische Idealism unterscheidet also nur äußere Erfahrung vom Traume und die Gesetzmäßigkeit als ein Kriterium der Wahrheit der erstern von der Regellosigkeit und dem falschen Schein des letztern“).

⁵⁷ Vgl. *KrV* A 354f., 367f.; *KrV* B 405 („Der Satz: Ich denke, wird aber hiebei nur problematisch genommen, nicht so fern er eine Wahrnehmung von einem Dasein enthalten mag (das Cartesianische *cogito, ergo sum*), sondern seiner bloßen Möglichkeit nach, um zu sehen, welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satze auf das Subject desselben (es mag dergleichen nun existiren oder nicht) fließen mögen“), 422f.

⁵⁸ *KrV* B 630. Vgl. die schon 1780 vorgetragene Kritik an diesem Argument durch Johannes Bering, *Prüfung der Beweise für das Dasein Gottes*, Gießen 1780, 80: „Denn bey Hundert Thalern, die ich besitze, habe ich keine Realität mehr als Hundert Thaler, und bey Hundert, die ich nicht habe aber doch besitzen kann, habe ich keine weniger als Hundert, nur mit dem handgreiflichen Unterschiede, daß mir für diese niemand etwas giebt“.

⁵⁹ Bering (*Prüfung der Beweise für das Dasein Gottes*, a.a.O. 4–6) hat offenbar auch genauere Kenntnisse von der Geschichte dieses Arguments, und er geht im Unterschied zu Kant auch ausdrücklich auf die Tatsache ein, dass Descartes zwei Argumente vorträgt (in der dritten und der fünften *Meditation*), besteht aber darauf, dass nur das Argument der fünften *Meditation* apriorisch sei (vgl. ebd., 8f.). Zum Problem insgesamt vgl. auch Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960.

⁶⁰ Zur Einschätzung von Leibniz vgl. *Metaphysik Mrongovius* (1782–1783), AA, 29, 761: „In neuern Zeiten war Locke der Anhänger des Aristoteles. Der sagte: Nihil est in intellectu quod non antea fuit in sensu. // Locke behauptete: Ein geübter Verstand könne sogar die Art einsehen, wie etwas aus nichts werden könne, und doch wollte er alle Erkenntniß aus der Erfahrung herholen. Er verfuhr sehr inconsequent. // Leibnitz war der Anhänger

Metaphysik zu dieser Schule ist Thema der späten *Preisschrift*, in der es um die „wirklichen Fortschritte“ geht, „die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat“.⁶¹ Obwohl er Leibniz unter „die größten und verdienstvollsten Reformatoren der Philosophie zu unsern Zeiten“ rechnet, betrachtet er „die besondere, Leibnizens und Wolffens eigene, dogmatische Methode des Philosophirens“ doch für „sehr fehlerhaft“.⁶² Trotz großer Nähe hinsichtlich des Endzwecks, der von ihm wie in der Schulphilosophie erstrebt wurde, taucht eine scharfe Distanz zwischen beiden auf, da die Schulphilosophen ihr Ziel dogmatisch erstrebt hätten, ohne die Vernunft der Aufgabe auszusetzen, sich selbst einer Kritik ihres Vermögens zu unterwerfen. Weil auf das Stadium des Dogmatismus notwendig das Stadium des Skeptizismus folge, müsse der Zerstörung der dogmatischen Wahrheit notwendig das Stadium des Kritizismus der reinen Vernunft folgen, damit die verloren gegangene Wahrheit zurückerobert werden könne.⁶³

Das von Kant entwickelte Schema, mit

des Plato, glaubte ideas connatas, aber das mystische ließ er weg“. Zur vorkantischen deutschen ‚Schulphilosophie‘ siehe Ulrich L. Lehner, *Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie*, Leiden 2007.

⁶¹ AA, 20, 264.

⁶² AA, 9, 32.

⁶³ Vgl. AA, 20, 264: „Es sind also drey Stadien, welche die Philosophie zum Behuf der Metaphysik durchzugehen hatte. Das erste war das Stadium des Dogmatism; das zweyte das des Sceptizism; das dritte das des Criticism der reinen Vernunft“.

dem er die ihm unmittelbar vorausgehende Philosophiegeschichte charakterisiert, ist einleuchtend und kann als generelles Schema begriffen werden, nämlich als dialektisches Fortschreiten von der Thesis zur Antithesis und Synthesis, durch das die Ziele des Dogmatismus und die Einwände des Skeptizismus im Kritizismus geeinigt würden.⁶⁴ Als Beispiel dieser Art des Fortschritts in der Philosophie hätte schon die scholastische Disputationsmethode dienen können, sofern auch sie der kritischen Prüfung von Dogmatismen diene.⁶⁵ Von besonderem Interesse für die

⁶⁴ Vgl. *KrV* B 126f.: „Die Entwicklung der Erfahrung aber, worin sie [*sc.* die Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung angeben] angetroffen werden, ist nicht ihre Deduction (sondern Illustration), weil sie dabei doch nur zufällig sein würden. Ohne diese ursprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenstände der Erkenntniß vorkommen, würde die Beziehung derselben auf irgend ein Object gar nicht begriffen werden können. // Der berühmte Locke hatte aus Ermangelung dieser Betrachtung, und weil er reine Begriffe des Verstandes in der Erfahrung antraf, sie auch von der Erfahrung abgeleitet und verfuhr doch so inconsequent, daß er damit Versuche zu Erkenntnissen wagte, die weit über alle Erfahrungsgrenze hinausgehen. David Hume erkannte, um das letztere thun zu können, sei es nothwendig, daß diese Begriffe ihren Ursprung *a priori* haben müssten“.

⁶⁵ Vgl. Norbert Hinske, *Kants Glaube an die Macht der Methode. Zum Zusammenhang von dogmatischer, polemischer, skeptischer und kritischer Methode im Denken Kants*, in: *Facetten der Kantforschung. Ein internationaler Querschnitt. Festschrift für Norbert Hinske zum 80. Geburtstag*, hrsg. v. Christoph Böhr und Heinrich P. Delfosse, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, 25–36.

hier erwogenen ‚Wege zur Wahrheit‘ ist die Frage, wie sich die drei Stufen zur ‚Wahrheit‘ selbst verhalten, d.h., ob und inwiefern in ihnen von einer Wahrheit die Rede ist, die vielleicht sogar als *absolute* Wahrheit bezeichnet und gedacht werden könnte.

Damit kehrt die Untersuchung im dritten Punkt zur Problematik der philosophiegeschichtlichen Situation zurück, die im Anschluss an Thesen Kants und Nietzsches charakterisiert worden war. Zu fragen ist abschließend, inwieweit es noch Sinn hat, von *der* Wahrheit zu sprechen, die sich im Dogmatismus, im Skeptizismus und im Kritizismus doch sehr unterschiedlich präsentiert. Diese Frage wird abschließend auf die Gegenwart bezogen, in der Annahme, dass auch sie unter dem Anspruch der *Wahrheit* steht, die nach Kant alle Menschen „zu aller Zeit“, wenn auch in verschiedener Weise, gesucht haben⁶⁶ – und suchen werden, solange sie Menschen sind.

4. Wege zur Wahrheit vor dem Horizont der kritischen Metaphysik

Die Arbeit an der kritischen Metaphysik, die zu errichten Kants Ziel war, hat nicht erst mit Kant begonnen und war auch im Anschluss an Kant weiterer Ausgestaltungen fähig und bedürftig. Dennoch sind in Kants Denken feste Wegzeichen gesetzt, die zu missachten weder ‚Liebhabern‘ noch ‚Feinden‘ der Me-

taphysik erlaubt ist, sofern sie den Anspruch der Vernunft anerkennen.⁶⁷ Im unmittelbaren Anschluss an Kant haben die Denker des Deutschen Idealismus Entwürfe zur Überwindung der kritischen Philosophie gearbeitet; und Hegel hat zum Beispiel Kants Denken, das sich von der „Befriedigung und Sicherheit der Gewißheit“ des Dogmatismus gelöst habe, als „das andere Extrem der substanzlosen Reflexion seiner in sich selbst“ diskreditiert.⁶⁸ Im Anschluss an Kant wurde aber nicht nur in der Hoffnung an neuen Metaphysiken gearbeitet, die von dessen Kritik nicht mehr getroffen würden, sondern auch gegen Kants Intentionen gerichtete

⁶⁷ Kant selbst hat von seinem Schicksal gesprochen, in die Metaphysik verliebt zu sein: „Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann, leistet zweierlei Vortheile. Der erste ist, den Aufgaben ein Gnüge zu thun, die das forschende Gemüth aufwirft, wenn es verborgenern Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht. Aber hier täuscht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung und ist diesmal auch unsern begierigen Händen entgangen. // *Ter frustra compressa manus effugit imago // Par levibus ventis volucrique simillima somno. // VIRG. //* Der andre Vortheil ist der Natur des menschlichen Verstandes mehr angemessen und besteht darin: einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei und welches Verhältniß die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsre Urtheile jederzeit stützen müssen. In so fern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“ (AA, 2, 237f.).

⁶⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen, Hamburg 1987, 13.

⁶⁶ *KrV* B 21.

Versuche gemacht, die Mittel der Kritik zu nutzen, um der Wahrheit, die Kant und die alten Metaphysiker gesucht hatten, ein endgültiges Ende zu bereiten, wofür hier die Arbeiten von Arthur Schopenhauer, Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche genannt sein mögen. Dass die kritische Metaphysik in der von Kant für beharrlich erklärten Form weiter anerkannt bleiben werde, war schon auf Grund der Kontroversen zu dessen Lebzeiten kaum zu erwarten. Aber sie hat doch sachgemäße Fortsetzungen gefunden, zum Beispiel in den transzendentalen Phänomenologien Edmund Husserls und Martin Heideggers – oder auch in Maurice Blondels transzendentaler Frage nach den Implikaten und den Bedingungen der Möglichkeit der ‚Tat‘.⁶⁹

Kant sprach der Metaphysik zwar „das seltene Glück“ zu, „daß, wenn sie durch diese Kritik in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, sie das ganze Feld der für sie gehörigen Erkenntnisse völlig befassen und also ihr Werk vollenden und für die Nachwelt als einen nie zu vermehrenden Hauptstuhl zum Gebrauche niederlegen

⁶⁹ Bei all diesen Denkern stellt man ein und dasselbe Grundmuster fest, das von einem Faktum ausgeht (bei Kant: Ausgang vom theoretischen Faktum der Wissenschaftlichkeit von Logik, Mathematik und Naturwissenschaft sowie vom praktischen Faktum des Bewusstseins des moralischen Gesetzes; bei Heidegger: Ausgang vom faktischen Leben in all seinen Formen) und auf Erweiterung der Phänomenbasis zielt. Dies ließe sich natürlich auch auf die anderen genannten Autoren anwenden, würde aber den Raum einer Anmerkung sprengen.

kann“.⁷⁰ Doch die *kritische* Metaphysik konnte die ‚Kardinalsätze‘ der Vernunft nicht dogmatisch sichern.⁷¹ Obwohl die nachkantische Philosophie keine subalterne Ausführung des Plans der kritischen Metaphysik war und nach Kants Maximen auch nicht hätte sein dürfen, bleibt ein Ergebnis in aller künftigen Philosophie zu beachten, dass nämlich die kritische Metaphysik einer bejahenden Beantwortung der Wahrheit und den alten Fragen der Metaphysik *nicht schadet*, sondern neue Möglichkeiten verschafft. Kant war – gegen zeitgenössische Kritiker und die Deutschen Idealisten – überzeugt, zu einem „*Glauben Platz*“ bekommen zu haben,⁷² der positive Lösungen der überlieferten Aufgaben der Metaphysik nicht verbietet, jedoch ein denkerisches Niveau fordert, auf das sich erst einige nachkantische transzendentalen Phänomenologien stellen und das z.B. bei Heidegger bereits konkret ausgearbeitet ist. Die Struktur der Transzendentalphilosophie, wie Kant sie vorgelegt hat, geht stets von Wirklichkeiten aus, die Grundlagen des faktischen Lebens sind, und untersucht sie auf die transzendentalen Bedingungen ihrer Möglichkeit hin, die jenseits der Grenzen möglicher Erkenntnis liegen.

Kants Beurteilung des Eigentümlichen an den auch in seinen Augen als sicher und an-

⁷⁰ *KrV* B XXIII f.

⁷¹ Vgl. *KrV* A 357. Dazu siehe Norbert Fischer, *Die Kardinalsätze der Metaphysik in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘: fünf Thesen zu Kants ‚Revolution der Denkart‘ gemäß den ‚ersten Gedanken des Copernicus‘*, in: *Theologie und Glaube* 89 (1999), 349–363.

⁷² *KrV* B XXX.

erkannt geltenden ‚Wissenschaften‘ ist folgenreich: Mathematik und Naturwissenschaft gingen den „bloß mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte[n] Verstand“ an, „der über die Quellen seiner eigenen Erkenntniß nicht nachsinnt“ und deswegen „eines [...] gar nicht leisten könne, nämlich sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen und zu wissen, was innerhalb oder außerhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag“. ⁷³ Kants Beurteilung dieser heute noch dominierenden Wissenschaften hat Nietzsche aufgegriffen und fortgeführt. Auch er nutzt den von Kant gefundenen ‚Platz zum Glauben‘, indem er über die theoretische Wahrheit hinausgeht und zur Beurteilung des Schönen sagt: „Die Berechenbarkeit der Welt, die Ausdrückbarkeit alles Geschehens in Formeln – ist das wirklich ein ‚Begreifen‘? Was wäre wohl an einer Musik begriffen, wenn alles, was an ihr berechenbar ist und in Formeln abgekürzt werden kann, berechnet wäre?“ ⁷⁴ Und Heidegger spitzt das Urteil Kants weiter zu: „Das Niveau einer Wissenschaft bestimmt sich daraus, wie weit sie einer Krisis ihrer Grundbegriffe *fähig* ist“. ⁷⁵ Später erläutert er die Stellung der ‚Wissenschaft‘ mit der These, „daß die Wissenschaft ihrerseits nicht denkt und nicht denken kann und zwar zu ihrem Glück“. ⁷⁶

Nach der Kritik der spekulativen Ver-

⁷³ *KrV* B 297.

⁷⁴ NF 7 [56], KSA, 12, 314.

⁷⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 3, in: *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main 1975ff., 2, 9.

⁷⁶ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, in: *Gesamtausgabe*, a.a.O., 8, 9.

nunft kam in Kants Ausarbeitung der kritischen Metaphysik indessen das Bewusstsein des moralischen Gesetzes hinzu, das er als „das einzige Factum der reinen Vernunft“ bezeichnete, „die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend“ ankündige. ⁷⁷ Den „Grund“ dieses Lebensphänomens, das „ein oberstes praktisches Princip“ in sich enthält, sieht Kant in der Tatsache, dass „*die vernünftige Natur [...] als Zweck an sich selbst*“ existiert. ⁷⁸ Zwar hat Heidegger es nur formal in der Gewissensanalyse berührt, ⁷⁹ Emmanuel Levinas hat es aber – explizit kritisch gegen Heidegger und in Anknüpfung an Kant – erneut hervorgehoben. ⁸⁰ Und für Paul Ricœur war es Ausgangspunkt seiner Untersuchung zum Phänomen des Bösen. ⁸¹

‚Wege der Wahrheit‘, wie sie nach Kant gesucht werden können und müssen, sind niemals als Fortsetzung der Wege Anderer zu sehen, da es „keinen klassischen Autor der Philosophie“ gibt. Geboten ist es, selber zu denken, aber in der Bereitschaft, auch die Wege Anderer zur Kenntnis zu nehmen. In diesem Sinne wäre die kritische Metaphysik

⁷⁷ *KpV* A 56.

⁷⁸ AA, 4, 429.

⁷⁹ Vgl. *Sein und Zeit*, § 54, in: *Gesamtausgabe*, a.a.O., 2, 267ff.

⁸⁰ Vgl. Emmanuel Levinas, *Le primat de la raison pure pratique/Das Primat der reinen praktischen Vernunft*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Jakub Sirovátka, in: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, hrsg. von Norbert Fischer, Hamburg 2004, 179–205.

⁸¹ Vgl. Jean Greisch, ‚*Freiheit im Licht der Hoffnung*‘. Zu Paul Ricoeurs Kantdeutung, in: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, a.a.O., S. 583–608.

Kants insgesamt, und nicht nur die *Kritik der reinen Vernunft*, als „ein Tractat von der Methode“ zu verstehen, der die Späteren, die ihre Wege zum Nachdenken gehen, zum Selberdenken ermutigt – auch im Rahmen anderer Phänomenbereiche.

Die Ausführung wäre stets als *transzendente Phänomenologie* zu begreifen, die als *kritische Metaphysik* zu bestimmen ist und den Horizont über die jeweiligen Phänomene hinaus öffnet. Indem Kant die Transzendentalphilosophie kritisch durchführte und nicht zu einer *dogmatischen* Metaphysik werden ließ, die nach direkt objektiver Erkenntnis der Wahrheit des Ganzen verlangte, verlagerte er den Akzent auf die Notwendigkeit des Glaubens, und nicht auf die des Wissens.

Selbst der nihilistische Skeptizist muss gestehen, dass sein Unglaube eine Art des Glaubens ist. Kant hat in dieser Situation keine Einschränkung erblickt und sogar behauptet, das Nichtwissen leite uns zur Verehrung Gottes an. Gegen Ende der *Kritik der praktischen Vernunft* sagt er: „Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu theil werden ließ“.⁸² Weil Nichtwissenden „Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät“ nicht „unablässig vor Augen“ liegen,⁸³ konnte dem Atheismus die

Wurzel jedoch nicht wirklich abgeschnitten werden.⁸⁴

Die kritische Metaphysik führt nicht ins Paradies einer neuen philosophischen Theologie, in der die Wahrheit des Ganzen klar wäre, hält aber den Platz für Transzendentes und für den Glauben an einen lebendigen Gott offen, der sich an immer umfassender gesehenen Phänomenbereichen und schärferen Widerständen abarbeiten muss und gegen diese zu bewähren hat. Auch wenn es keinen ‚klassischen Autor der Philosophie‘ gibt, sind die großen Denker weiter zu beachten. Sofern die von allen gesuchte Wahrheit unfassbar bleibt, ist Hans-Georg Gadamer folgender These jedoch nur unter Vorbehalt zuzustimmen: „Daß im Verstehen dieser großen Denker Wahrheit erkannt wird, die auf anderem Wege nicht erreichbar wäre, muß man sich eingestehen“.⁸⁵

⁸⁴ Sachlich war Kant zwar der Überzeugung, durch die Kritik allen künftigen Bestreitungen dieser Antworten den Boden entzogen und die Wurzel abgeschnitten zu haben. Darin mag er sich zunächst getäuscht haben, und die Möglichkeit des Atheismus wird ihm später deutlicher vor Augen gestanden haben. Und das neunzehnte Jahrhundert wurde zu einer Blütezeit neuer Atheismen.

⁸⁵Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 2010 (1960), 2.

⁸² *KpV*, AA, 5, 148.

⁸³ Ebd., 147.

Reviews

Elena Filippi, *Umanesimo e misura viva. Dürer tra Cusano e Alberti* (Verona: Arsenale Editrice, 2011).

Elena Filippi's essay on the concept of "*misura viva*" (living measure) in Dürer's work is an excellent scholarly work. It examines a fundamental question of Renaissance culture – the hidden divine essence of human being – by providing an intriguing comparison between Nicolaus Cusanus' philosophy, Leon Battista Alberti's theory of art, and Dürer's artistic production. At the centre of Elena Filippi's analysis is the conception of *homo bene figuratus*. This ideal is clarified as not only a technical principle in the field of artistic creation, but also as a philosophical vision in which an anthropocentric model of human life is described. By analyzing this concept of living measure, Elena Filippi shows the fundamental relationship between philosophy and art in Renaissance culture. Philosophy and art cannot be interpreted as two independent fields, because of the intimate link between them; they are two technically different ways to express similar conceptions. Specifically, the ideal of the *homo bene figuratus* is the principle that permits the hand of the painter to realize a beautiful representation of reality, as well as the concrete actions of a human being to realize his divine essence.

The similarity that Elena Filippi highlights between Cusanus' philosophy and Leon Battista Alberti's aesthetics becomes in her essay an hermeneutical key to give a deep and original interpretation of Dürer's work. Both in Cusanus and in Alberti, we

find the idea of *homo imago Dei*, the human being as a living image of God. Man is the nexus between finite and infinite. The individual is an *alter Deus* (other God), called to realize in his life the godlike essence of his spirit. The perfect measure is the way to realize this essence. Cusanus clarifies this conception, by defining the human being as a potential Christ: he is able to become an "adoptive son of God", whereas Jesus Christ is the son of God by nature. What Cusanus defines in this sense as a *filiatio Dei* is the same concept that Leon Battista Alberti recognizes in the formal divine perfection of perspective. The famous Dürer's self-portrait, in which painter's face assumes the appearance of Jesus, can be therefore be comprehended through Cusanus' and Alberti's conceptions. This is an example of the brilliant and original method of analysis developed by Elena Filippi in her essay.

The book is structured in six chapters. After a useful "Introduction", the reader encounters the first chapter, in which the Author examines the humanistic search for a mathematical essence in the nature, seeking to recognize the divine origin of beings. This research is developed in Piero della Francesca's art and in humanistic thought. In Dürer, the same question will be exemplified in the representation of Philosophia he created for the title-page of Celtis' book.

In the second chapter ("Dürer between Cusanus and Alberti") the historical and critical core of the essay is explicated: why Dürer's work could be assumed to reflect the heritage of the idea of cosmic harmony clarified by Cusanus and Alberti. The third

chapter deepens a central question in Cusanus' thought: the theological notion of *coincidentia oppositorum*, through which the German philosopher defines the Neoplatonic concept of hidden God, and the principle of a correspondence between artist's mind and divine entities. In Dürer's art, we find a similar analogy between painter's representations and theological concepts.

The fourth and fifth chapters are probably the most interesting and original of the essay. Here the Author achieves entirely a hermeneutical approach to art through philosophy.

After an inspiring description of the artistic genres of the *icona* and *ritratto* in fifteenth European art, Elena Filippi shows the link between some of Dürer's famous works and the philosophical issues of Humanism. The concepts of *imago* and *visio* through which Humanism defines a new anthropology – where human being is the image of God, and his vision is a revelation of the divine truth – leads Dürer (like Jan van Eyck) to create his peculiar icons and portraits.

The question is deepened in the intriguing chapter 5, in which some important characters of Dürer's art – Heracles, Adam and Eve, the Knight, the Melancholia, Saint Jerome, the Peasant in unstable balance on the column – are interpreted as representations of the philosophical principles and ethical values of Renaissance Humanism.

In the last chapter, the Author examines the enigmatic "columns" of Dürer's xylography, in order to propose a new critical approach.

What the Author underlines is the essentially dialogic profile of this work: the Artist is connected with the main themes of the philosophy of Humanism that challenge the fundamentals of reason and faith in order to give them new aspects and theoretical substance. In this absence of dogmatic principles, in which each human being is called to heroically re-define himself, we can finally recognize the final message that the Author draws from the illuminating analysis of Renaissance culture she proposes.

The volume is an exciting reading for scholars as well as for followers of philosophy and art. A good bibliography is provided, and 193 beautiful figures (some of these were unpublished) are perfectly reproduced. These things make this essay an elegant and extremely precious volume.

The merit of Elena Filippi's book is twofold. First of all, it offers a new and intriguing interpretation of Dürer's art, seen in the light of his cultural and philosophical sources. Second, this essay shows the intimate and structural relationship between philosophy and art in the fifteenth and sixteenth centuries, by providing an original description of Renaissance painting and a useful in-depth examination of several key-concepts of humanist thought.

Cesare Catà
Università di Macerata

Laura Sanò, *Leggere La Persuasione e la Rettorica di Michelstaedter* (Como-Pavia: Ibis, 2011).

Come è possibile inserire Carlo Michelstaedter nell'alveo della cultura filosofica italiana ed europea del Novecento senza per questo considerarlo un elemento spurio, scollegato dai grandi filoni filosofici continentali o considerarlo un profeta o ritenerlo del tutto irrilevante?

Sono questi problemi di carattere meramente storiografico o investono più gli aspetti teoretici, etici, estetici, politici e di quella che sarà poi la filosofia del linguaggio, con anche risvolti ermeneutici, di una cultura filosofica italiana d'inizio Novecento non ancora del tutto indagata?

Quanto è ancora vitale, oggi, una lettura di Michelstaedter, filosofo originale sì, ma che tratta temi fondanti per ciascuno di noi e che revoca in dubbio - definendolo con un termine di origine platonica *philopsychia* (p. 57) o dal dio dell'amore vile per la vita, cioè amore per la vita biologica, la viltà, *viltà* perché l'uomo non è disposto a rischiare la vita per vivere in modo autentico e diretto con la verità di sé e vivere il rapporto tra essere e nulla, ma è disposto piuttosto alla schiavitù delle cose e al loro consumo purché gli sia concesso di sopravvivere biologicamente, purché gli sia concessa *l'illusione di permanere*? Come è possibile un sistema del sapere e della conoscenza stabilito e monolitico, partendo dal semplice, spontaneo e intuitivo dato esistenziale della coscienza?

La coscienza e la sua affermazione sono la medesima cosa, così come in Parmenide esse-

re e pensiero (p. 147). Infatti, come osserva Laura Sanò, secondo l'autore Michelstaedter, il frammento di Parmenide «va interpretato come una forte rivendicazione di un'esperienza che è anteriore alla coscienza e al dualismo fra soggetto e oggetto, fra interno ed esterno, e che si configura invece come una sorta di esperienza pura» (p. 148).

Inoltre, aggiunge Sanò, «nell'*abios bios*, nella vita non vita, ossia in quella vita impossibile della persuasione, la potenza e l'atto sono la stessa cosa» (p. 56). Perché: *Determinazione è attribuzione di valor, ovvero coscienza*.

Ma c'è il dio che impera sull'uomo con la sua rifrazione ottica della *philopsychia* che rende le cose sullo sfondo, in una mancanza e lontananza, nella nebbia: «nella nebbia indifferente delle cose il dio fa *brillare* la cosa che all'organismo è utile», si legge in *La Persuasione e la Rettorica* (PR, 49)¹. Questa è la ricerca del senso dell'esistenza.

Una risposta può essere data se si mantiene presente il contesto in cui Michelstaedter visse e si formò, se si ha presente cioè l'ambiente in cui tentò di esprimere quella parola che fu già detta da molti antichi filosofi come Parmenide, Eraclito, Empedocle, Socrate tra i greci; Qohélet o Ecclesiaste, nei Vangeli; Cristo e Buddha; Eschilo, Sofocle e Simonide; Petrarca e Leopardi tra i poeti italiani e, in sottotraccia, anche Tolstoj e Schopenhauer.

¹ Carlo Michelstaedter, *La Persuasione e la Rettorica* Milano, Adelphi 1987. D'ora in poi mi riferisco a questa edizione con PR seguito dal numero della pagina.

Parola che anche lui, con le sue forze, tenta di dire, finendo col fare solo una tesi di laurea (PR, 36). Ma è poi vero che questo suo unico lavoro sistematico sia meramente una tesi di laurea, scolastica e formale, cioè retorica?

La Persuasione e la Rettorica non ha il carattere di un'opera destinata alla pubblicazione, cioè di un qualcosa che si può comunicare, studiare, ripetere, consumare ma ha lo stigma stesso della persuasione, vissuta, esperita, che non è da tutti. È un'esperienza decisiva: per questo non è solo una tesi. Ma soprattutto non è il prodotto di una professione, di un lavoro, di una pena e fatica². La Persuasione è *Peitho* ed ha la forza necessaria della costrizione dell'innamoramento, la forza come *bia* e *ananke* (la necessità imperiosa del destino e della decisione) che nella parola la rende efficace.

In una analoga immagine, potremmo dire che anche Kant era considerato un dilettante della filosofia prima dell'apparire della sua *Critica della Ragion Pura*.

Un'analisi dell'epoca però va condotta liberandoci, rendendoci immuni – pulendo lo spettro della nostra mente critica – dagli stimoli e dalle etichette in cui Michelstaedter fu inserito alla sua prima recezione, dalle mode e dalle tendenze accademiche e non accademiche che invalsero nel proseguimento del XX secolo e da giudizi perentori che sono

² Nel mito la Povertà giace con Abbondanza o Ricchezza ubriaco e ne nasce Eros – qui le connessioni che si possono fare sono molte.

rimasti nell'uso comune,³ soprattutto per quel che riguarda il suo suicidio che deviò molti, cioè coloro che seguirono l'idea del *suicidio metafisico o filosofico* suggerito da Papini e che poi scivola spesso in una *biografia teoretica* come base per una interpretazione del pensiero di Michelstaedter.

Nulla di tutto ciò ci porta più vicini alla comprensione di quel che Carlo Michelstaedter intendeva con il suo scritto di laurea e con il suo concetto di *persuasione* e nulla di tutto ciò ci rivela qual è e quale fu il vissuto culturale e relazionale su cui poter far riferimento per darne una visione autentica.

Gorizia, città natale di Michelstaedter, era alla periferia di quel che allora era l'impero Austro-ungarico – la *Kakania* crogiuolo di culture della Mitteleuropa – che però innesta tendenze plurime con quanto si svolge in Italia.

Laura Sanò inserisce Michelstaedter nel filone del *pensiero negativo* che va da autori come Schopenhauer, Nietzsche, Wittgenstein fino ad Heidegger per inserirsi poi nel nichilismo compiuto che va da Leopardi fino alla filosofia del nulla di Andrea Emo e Giuseppe Rensi (pp. 17-19).

³ Sulla perdurante convinzione degli storici della filosofia che vi sia stata una netta cesura alla fine del XIX secolo e inizio del XX tra filosofie razionaliste e positiviste e quelle irrazionaliste, Laura Sanò pone l'analisi di Eugenio Garin che sfata tale mito ed inaugura una prima ricerca sul "pensiero negativo". Si veda Eugenio Garin, *Gli albori del novecento. Irrazionalisti, pragmatisti, mistici* in Id., *Cronache di filosofia italiana*, ed. Laterza, Bari, 1955, pp. 36-41.

La crisi della ragione e dei fondamenti che coinvolge l'inizio del Novecento prende vie che in Italia conducono al neoidealismo o alla via marxista: non considerano la via presa da Michelstaedter.

È sintomatico il rifiuto di Benedetto Croce nel respingere l'offerta di Michelstaedter circa una traduzione di Schopenhauer che è l'autore di riferimento del goriziano, come è sintomatica la ricezione neoidealista di Giovanni Gentile di *La persuasione e la rettorica*. Non è il grido disperato e disilluso di una crisi della ragione; non è solo la greve intuizione del motivo ricorrente dell'incipiente guerra tanto ripetuto dalle bocche di ogni soldato, a rischio della fucilazione, nel fango delle trincee: "Non si può mandare un altro a morire per noi", afferma Rilke; è il nuovo modo di filosofare che si prende sul serio ed esce dagli schemi della filosofia come professione.

La Persuasione e la Rettorica non è: "Non dunque, come è sembrato, una evasione letteraria al margine di un rifiuto anarchico della società"⁴. Eppure per Giovanni Gentile lo fu.

Nel 1922 ne *La Critica*⁵ comparve una recensione all'opera di Carlo Michelstaedter di Gentile nella quale egli riassume in pochi tratti cosa superficialmente Michelstaedter intendesse con *Persuasione* e cosa con *Retorica* e quale ne fosse lo scopo. Gentile riteneva che l'opera di Michelstaedter fosse stata più

simile alla poesia che ad un'opera filosofica a causa dell'incompletezza della riflessione ivi svolta.

Si chiede infatti: "Ma questa è più un'immagine e un accenno a un sentimento oscuro, per quanto profondamente vissuto: ma non è concetto spiegato e filosofico. Che cosa è questo presente? È questa vita? È questo se stesso a cui conviene afferrarsi, per redimersi dal tempo e resistere alle voci allettatrici del futuro? E in che modo questo presente, che par tempo anch'esso, e della stessa natura perciò del futuro, gli è così direttamente antitetico? E se il vivere come continuare è morire, che cos'è la vita senza continuazione?"⁶

Gentile pone il nucleo dell'opera nel "problema della opposizione tra la persuasione vera, che corrisponde al possesso della vita, e la falsa persuasione, scopo della rettorica, la quale pasce gli uomini eternamente d'immagini illusorie di bene in una corsa irresistibile e incessante verso l'irraggiungibile", ma non ritiene che questo nucleo sia la fonte di una dottrina filosofica sistematica da ricercarvi ed afferma: "Non c'è approfondimento metodico, quale può farsi attraverso la storia della filosofia, né sviluppo sistematico"⁷.

Il centro della sua critica consiste in questo: negare al sapere e al pensiero la loro stabilità socratica per riporre nella persona l'adeguatezza del presente e del se stesso è insufficiente sia "perché opponendo alle cose

⁴ E. Garin, *Gli albori del Novecento*, cit., p. 921.

⁵ Giovanni Gentile, "Recensione a Carlo Michelstaedter", «Humanitas», 66 (2011), pp. 913-916.

⁶ Ivi, p. 916.

⁷ Ivi, p. 913

direttamente affermate il pensiero che afferma le cose, dimostra con ciò stesso l'insufficienza delle cose che hanno nella persona il loro correlato e l'insufficienza della persona, che ha nelle cose il suo termine integrante; sicché il pensiero non è l'affermazione adeguata né dell'oggetto né dell'individuo, che alla verità sostituisce la parola"⁸.

Una ricezione dell'opera di Michelstaedter a pochi anni dalla sua scomparsa – ricordiamo che sono passati solo dodici anni dalla morte suicida del giovane studente goriziano alla recensione gentiliana – che è del tutto opposta a quella che ne fornisce Massimo Cacciari in *Interpretazione di Michelstaedter*⁹, il quale subito pone l'accento sull'entusiasmo della gioventù e il suo doloroso disincanto e la rinuncia alla vecchiaia che Cacciari chiama – parafrasando Benjamin in un suo scritto giovanile del 1913 – 1914 – “metafisica della gioventù” (p. 112).

Sullo sfondo della cultura della *finis Austriae*, Michelstaedter rappresenta un vertice al soldo dell'amicizia¹⁰ di autori come Schopenhauer, Ibsen, Lukács, Wittgenstein, Rosenzweig e il primo Kafka. Comune è il rifiuto della “cultura estetica” che Cacciari definisce riportando un brano di Lukács del 1910:

esisteva un centro: il carattere periferico di tutto. Ogni cosa aveva acquistato valore simbolico: il fatto

⁸ Ivi, pp. 915 -916

⁹ Massimo Cacciari, “Interpretazione di Michelstaedter”, «Rivista di Estetica», 26 (1986), pp. 21-36.

¹⁰ Ivi, p. 21.

stesso che nulla era simbolico, che tutto era soltanto ciò che sembrava nell'attimo in cui veniva vissuto [...] niente infatti esisteva che potesse elevarsi al di sopra degli attimi singolarmente vissuti. Esisteva un rapporto tra gli uomini: la completa solitudine, l'assenza totale di ogni rapporto¹¹.

A ciò, Cacciari aggiunge che l'unità della cultura estetica consiste nella mancanza di unità.

L'ambiente di Michelstaedter, insomma, secondo Cacciari, risente delle correnti dominanti della cultura estetica quali l'impressionismo, lo psicologismo di derivazione machiana, il naturalismo dell'anima e i travisamenti vitalistici di Nietzsche, tanto che Michelstaedter difende la ragione «per dimostrare l'insuperabile aporia di pretesa vita superiore, della sua pretesa autonomia rispetto ai logori schemi della tradizione»¹².

Il mondo estetico è quello dell'insaziabilità e della mancanza:

Nel grande *Dialogo sulla salute* (1910) [...] non tu in esso hai le cose, ma le cose (che t'illudi di avere pienamente consumato nella tua impressione, nella potenza dionisiaca della tua vita) hanno te. Costantemente tu ne *dipendi*: ti affermi soltanto nella misura in cui insaziabilmente ne consumi. Chi erge a verità l'assenza di verità e a centro la scomparsa di centro; chi su nessuna cosa può fissare lo sguardo e da nessuna cosa essere riguardato, non è l'uomo libero, ma il massimamente *servo*: *dipende* in ogni istante dal gioco delle apparenze e dagli eventi nel loro essere

¹¹ G. Lukács, *Cultura estetica*, Roma, Newton & Compton 1977, p. 15.

¹² M. Cacciari, *Interpretazione di Michelstaedter*, cit., p. 23.

fuggitivo, non può che seguirne le insaziabili trasformazioni¹³.

La via di Michelstaedter non è seguire il divenire delle cose ma starne dentro, mostrandone l'*assenza*, la *lontananza*, la *mancanza*¹⁴. Ma questo è qualcosa di *insostenibile*, richiede coraggio e l'idea di una vita grande, cioè «qui la metafisica della gioventù si rivela complexio oppositorum. E qui emerge la straordinarietà dell'opera di Michelstaedter»¹⁵, l'idea di sostenere l'immenso dolore. Ed è soprattutto viverne il contrasto, lo stato di *guerra* come fu inteso l'Eraclito di Nietzsche – non opposto al Parmenide che oppone essere e pensiero inteso da Mullach [non quello della unità dell'essere] e poi da Michelstaedter come *il pensiero diviene*, il *conflitto*, la necessità di essere opposto all'idea di *saggio*.

Eraclito e Parmenide non vengono concepiti come disomogenei, quasi opposti tra loro, ma dicenti il medesimo: la parola persuasa che si trova fuori dal pensato e che il pensiero della vita organica con il suo apparato di sistemi e scienze, di saperi organizzati in un cosmo (*cosmo*, ordine), con la sua conoscenza, con il fingere che il nome sia la cosa, con il fingere che un sistema di segni sia la verità, cioè l'apparato della retorica, non va concepito come una opposizione escludente all'essere della vita persuasa, quanto le due sfere sono tra loro in *conflitto* e che il conflitto è anche costitutivo della persuasio-

¹³ Ivi, p. 23.

¹⁴ Ivi, p. 24

¹⁵ *Ibidem*.

ne: è la natura assoluta di questa opposizione che devia le interpretazioni di Michelstaedter del tipo di quella gentiliana o che inseriscono il goriziano nell'alveo delle filosofie esistenzialiste o irrazionaliste (pp. 156-160).

Che la cultura dei greci antichi sia essenziale per comprendere Michelstaedter appare evidente: non è mero esercizio di stile quel suo insistere con le citazioni in greco, mostrando la sua distonia rispetto alle interpretazioni correnti di Sofocle, Eraclito e Parmenide.

Sull'interpretazione di Parmenide, per esempio, è chiaro quanto scrive Umberto Curi nella *Introduzione a Polemos*:

La conferma più evidente dell'impossibilità di riferirsi alla filosofia usando la categoria di "progresso" va vista nel fatto che la proposizione di Parmenide – *estì gar éinai*, "è infatti l'essere" – può essere considerata ancor oggi impensata. Non si tratta dunque di *pro-gredire*, e dunque di "allontanarsi", rispetto al problema connesso con l'affermazione dell'Eleate, ma esattamente al contrario di *pensare l'impensato*, cercando di dire l'essere nella sua verità. Piuttosto che spiegarlo come un ente a partire dall'ente¹⁶.

Così la posizione di Michelstaedter «si presenta, invece, metafisicamente opposta ad ogni idea di saggio (e, da questo punto di vista, analoga a quella wittgensteiniana)»¹⁷.

Il *saggio*, ecco il nucleo della persuasione con le parole di Cacciari:

¹⁶ U. Curi, *Polemos. Filosofia come Guerra*, Torino, Bollati Boringhieri 2000, p. 7.

¹⁷ M. Cacciari, *Interpretazione di Michelstaedter*, cit., p. 24.

Per essenza il saggio, qualsiasi forma di saggio, è interminabile interpretazione, mai *persuasa*; il saggio è perenne attesa del fuoco del testo, che pure custodisce, ma mai nel suo tempo potrà darsi il *kairos* che fa *permanere, resistere* (PR, 71), il *kairos* del *possesso attuale* (PR, 72) del presente, *ergon achmé*: punto culminante di tutte le opere e in cui ogni dis-correre tace¹⁸.

Il *kairos* è la dimensione della *persuasione* ed ha il carattere del *gioco*, quello eracliteo; non è nella forma gnoseologica della *sophia* e del sapere o se lo è, lo è nel modo diveniente del gioco dei bimbi (p. 117), non per un *fine* (p. 156).

Non si tratta più di dissolvere il tragico nella dialettica idealista o di intendere i Greci al modo di Nietzsche, dunque non più nel tempo *kronos*, lineare e tridimensionale, o nel tempo circolare della rammemorazione, ma nel tempo *kairos* della verità persuasa che accede in essi, vi cade, anche con il nichilismo costitutivo del Cogito inteso come *cerco di sapere, manco di sapere*, vi confligge, mai ne è l'essenza costitutiva. Cosa sia retorica è ben detto con le parole di Cacciari:

Quest'idea è rigorosamente filosofica: è retorica ogni concezione intenzionale della verità, nella quale, cioè, la verità sia ridotta all'ordine dell'interpretazione, alla forma del discorso, al problema della sua interna coerenza¹⁹.

Questo, secondo Cacciari, liquida le varie interpretazioni etiche o letterarie. Che la retorica, con la sua pretesa di ordine nei nomi,

¹⁸ Ivi, p. 25.

¹⁹ Ivi, p. 26.

come l'abito linguistico entro cui già ci troviamo non soddisfa l'esigenza di dire la persuasione – perché la persuasione non si lascia dire – conduce Michelstaedter a concepire l'arte come possibile via d'uscita. Ma la persuasione

è il possesso di sé, solitaria la divina persuasione dell'intuizione tutt'uno con il proprio oggetto, del pensare identico all'essere-pensato e che dunque, nel suo esercizio, non tende ad altro da sé, non si aliena, ma persiste nel suo stesso presente, *sta*²⁰.

Se il linguaggio non può dire la verità persuasa, allora anche *La persuasione e la Rettorica* è un'opera disonesta, nel senso che è inattuale, in-audita. Perché dunque Michelstaedter, consapevole di ciò – lo afferma all'inizio della *Prefazione* – la scrive? Perché lo costringe la persuasione stessa: è essa che decide, è la suprema decisione della vita, decidersi per la guerra-polemos, è il tragico, il *dran* che ha in sé *bia* e *ananke*. L'evento che costringe a scegliere, anche contro la volontà che però è una volontà alla vita, e che porta alla rovina, l'apice dell'evento tragico.

«Michelstaedter tenta la via – certamente “disonesta” agli occhi di un Brouwer o di un Wittgenstein – del “logos doppio”, del discorso tragico che dicendosi quasi si nega in quanto tale»²¹ ed è «Un *martellante* imperativo scandisce il mondo della persuasione»²² (pp. 155-156).

²⁰ Ivi, pp. 28-29.

²¹ Ivi, p. 31.

²² *Ibidem*.

Infine, per rispondere alla domanda iniziale su come sia possibile Michelstaedter e sulla possibilità del suo pensiero, è proprio nella dimensione dell'impossibilità della persuasione e del suo logos agonistico che si ha garanzia di quella possibilità: la persuasione è il radicale arresto nel *kairos* o attimo, è l'impossibile e l'inutile. Questa impossibilità doveva – *dovere* nel senso della costrizione e dell'urgenza necessaria – manifestarsi e nella possibilità della mancata persuasione (*Io so che parlo perché parlo ma che non persuaderò nessuno*, PR, 35 è l'inizio della *Prefazione*) nello scacco esistenziale ed epocale *doveva* di-venire alla luce in quell'epoca in cui aleggiava in subordine l'istanza di una via terza e non pessimistica, non vitalistica, non irrazionale alla volontà di vita in se stessa, per subito oscurarsi. Michelstaedter è allora un paradosso.

Così pongo alla fine, quasi un esergo, quella citazione che doveva stare all'inizio di questa recensione: «L'assoluto non l'ho mai conosciuto, ma lo conosco così come chi soffre d'insonnia conosce il sonno, come chi guarda l'oscurità conosce la luce» (PR, 96).

L'introduzione di Laura Sanò sviscera tutti questi nuclei tematici, offre un accesso sicuro alla comprensione di un'opera tanto sfuggibile come quella del pensatore goriziano e mostra l'importanza di Michelstaedter come pensatore di prima grandezza nel panorama filosofico del primo Novecento.

Mario Passero
Università di Verona

María del Rosario Acosta López (a cura di), *Friedrich Schiller: estética y libertad* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2008).

Recensire nel 2012 un volume uscito nel 2008 può sembrare fuori tempo massimo. Eppure non è così. Non è solo la pigrizia europea nei confronti delle pubblicazioni sudamericane a renderne necessaria una valutazione attenta, che cerchi di rendere giustizia a un panorama di ricerca immeritatamente trascurato per ragioni perlopiù linguistiche. Nel caso del volume qui recensito, è anche il tema scelto a suscitare l'interesse dello studioso, che vi riconosce i segni di tempestività e prontezza storiografiche. Lo Schiller filosofo ha infatti guadagnato in meno di un decennio un'importanza che sembrava aver perso da ormai più di un secolo, ricavandosi non senza resistenze, ma forse in maniera irreversibile, un posto a sé stante nel canone: non solo e non più come lettore più o meno competente di Kant, non solo e non più come presunto anticipatore dell'idealismo tedesco, Schiller ha acquisito finalmente una statura intellettuale autonoma. Il merito di questa rinascita va in gran parte al filosofo americano Frederick Beiser, che nel 2005, in occasione del bicentenario della morte dell'autore, ha tenuto presso l'Università di Yale una sorta di "elogio funebre" della ricerca filosofica su Schiller

(pubblicato poi nel 2007),²³ dando contestualmente alle stampe la sua monografia *Schiller as Philosopher*.²⁴ Il monito di Beiser e la radicalità di alcune sue tesi sono servite da shock e hanno ingenerato una serie feconda di studi, volti a ripensare, rivalutare e rivendicare la pregnanza teorica delle posizioni schilleriane.²⁵ La stessa curatrice del volume qui in esame, María del Rosario Acosta López, ha contribuito a questa stagione di studi con una monografia di gran peso.²⁶ Non a

²³ Cfr. F. Beiser, *A Lament. Schiller Bicentennial Lecture, Yale University*, in *Friedrich Schiller. Playwright, Poet, Philosopher, Historian*, a cura di P. E. Kerry, Peter Lang, Bern 2007, pp. 233–250.

²⁴ Cfr. F. Beiser, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*, Clarendon Press, Oxford 2005.

²⁵ Cfr. Georg Bollenbeck e Lothar Ehrlich (a cura di), *Friedrich Schiller. Der unterschätzte Theoretiker*, Böhlau, Köln 2007; L. A. Macor, *Il giro fangoso dell'umana destinazione. Friedrich Schiller dall'illuminismo al criticismo*, ETS, Pisa 2008, edizione tedesca rivista, aggiornata e ampliata: *Der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung. Friedrich Schillers Weg von der Aufklärung zu Kant*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010; B. E. Jirku e J. Rodríguez Gonzáles (a cura di), *El pensamiento filosófico de Friedrich Schiller*, Universidad de València, València 2009; L. Bodas Fernández, *Autonomía y emancipación. Introducción a la propuesta estético-educativa de Friedrich Schiller y la dialéctica de la Ilustración*, in «Boletín de Estética», VI, 14 (2010), pp. 5–47; C. Burtscher e M. Hien (a cura di), *Schiller im philosophischen Kontext*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011; J. Robert, *Vor der Klassik. Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kant-Rezeption*, de Gruyter, Berlin – Boston 2011.

²⁶ Cfr. M. del Rosario Acosta López, *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller*, Universidad Nacional de Colombia. Facul-

tad de Ciencias Humanas, Bogotá 2008. Per una presentazione accurata e competente del volume si veda la recensione di Lucía Bodas Fernández in «Philosophical Readings», IV (2012), 1, pp. 95–100.
²⁷ V. Rocco Lozano, *Los cambios de paradigma de la Schiller-Forschung*, in «Daímon. Revista Internacional de Filosofía», 46 (2009), pp. 205–213.

caso si è recentemente parlato di «cambiamenti di paradigma all'interno della *Schiller-Forschung*».²⁷ Il volume *Friedrich Schiller: estética y libertad* si colloca esattamente in questo contesto, a cui contribuisce con saggi di grande spessore, tutti risalenti a un convegno internazionale organizzato nel 2006 dal Departamento de Filosofía della Universidad Nacional de Colombia di Bogotá. Tutti tranne uno. Non a caso, si tratta della traduzione spagnola a cura di María del Rosario Acosta López dell'accorato «Lamento» di Frederick Beiser pronunciato originariamente nel 2005. Non per niente lo scopo della colletanea è proprio quello di «aiutare a diminuire le ragioni per cui Beiser si lamenta» (*Presentación*, p. 15).

Il libro consiste di tre sezioni, le prime due saggistiche, l'ultima antologica: la prima parte propone articoli dedicati ai drammi di Schiller lungo tutto l'arco della sua produzione, la seconda testi incentrati sui saggi filosofici degli anni Novanta, la terza una selezione di opere dell'autore, tradotte in spagnolo e ampiamente commentate.

La sezione *Los dramas de Schiller: la filosofía en la tragedia* contiene un articolo della curatrice (*El paso por el abismo: Los bandidos y la tragedia como fenómeno estético*) e due di José Luis Villacañas, rispettivamente

intitolati *Ambivalencia y omnipotencia: sobre la Juana de Arco de Schiller* (La doncella de Orléans) e *Maldiciones de la identidad: sobre La novia de Mesina de Schiller*. Entrambi gli autori si schierano per uno Schiller fortemente consapevole delle proprie posizioni, in continua evoluzione sin dai primi scritti degli anni Ottanta e per certi versi irriducibile all'immagine veicolata da sempre. È il caso, per esempio, della critica di Villacañas alla lettura di Schiller come uno Hegel *ante litteram*, presuntivamente preoccupato non solo del conflitto presente nell'uomo, nella società e nella storia, ma anche e soprattutto di una sua risoluzione conciliatoria in una dimensione più alta (cfr. pp. 64, 84–92). Dall'autonomia dell'estetica al suo valore educativo, dal dualismo del finito al problema della sua stessa identità, Schiller ne emerge come un pensatore estremamente raffinato, che rifugge da banali semplificazioni e facili fraintendimenti: come sancire l'indipendenza della sfera estetica da ingerenze morali non significa (non deve significare) destituirlo del suo carattere etico (cfr. pp. 33, 38), così la constatazione della natura polemica dell'essere e dell'agire umano non comporta (non deve comportare) la rinuncia a un qualsiasi tipo di soggettività (cfr. p. 64). Più che anticipatore di Hegel, allora, Schiller diventa (in misura neanche tanto sorprendente, visto il suo background medico) precursore di Freud (cfr. pp. 67–73, 92).

La sezione *Los ensayos filosóficos: la libertad en la experiencia estética* contiene un saggio di Ezra Heymann (*Un pensamiento en polaridades: entre la voluntad y la aisthesis*), uno di Jaime Francisco Troncoso Cerón (*Sobre*

lo bello y lo sublime: ideal estético e ideal moral en Schiller) e si chiude con la traduzione spagnola del “Lamento” di Frederick Beiser (*Un lamento. Sobre la actualidad del pensamiento schilleriano*). Risalta ancora una volta la profondità del filosofo Schiller, estraneo a qualsiasi «dualismo manicheo» (p. 98) fin dal suo periodo prekantiano (cfr. p. 206) e promotore di una riflessione dove la molteplicità di prospettive e la convivenza, non priva di tensione, di ambiguità forse irriducibili non diventano sinonimo di confusione, incoerenza e insostenibilità teoriche (cfr. p. 111). Anzi, diventano il segno di un pensiero complesso, articolato e programmaticamente vincolato alla «fedeltà alla condizione umana» (p. 97). L'articolo di Beiser assume qui un ruolo differente da quello originario e diventa quasi una cartina tornasole che permette di misurare il successo dell'intrapresa di María del Rosario Acosta López e dei suoi collaboratori: tutti filosofi, tutti impegnati in un'analisi parallela di saggi estetici e opere letterarie, tutti convinti dell'estrema serietà teorica di Schiller senza però il minimo cenno di “cedimento apologetico” (cosa che Beiser invece non riesce sempre a evitare).

La sezione *Traducciones* contiene l'edizione spagnola di due testi di Schiller, *Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen* (tradotto da Miguel Gualdrón) e *Über die tragische Kunst* (tradotto da María del Rosario Acosta López). Si tratta dei primi due saggi pubblicati da Schiller dopo l'inizio della cosiddetta “pausa filosofica” che lo occupò in maniera intensa ed esclusiva dal 1791 al 1795. Entrambi i testi furono concepiti e iniziati nel 1790 prima dell'ac-

costamento al criticismo, ma il loro completamento subì un brusco arresto a causa della grave malattia che colpì Schiller nel 1791. La parallela immersione nella *Kritik der Urteilskraft* trasformò il progetto iniziale, provocando un innesto di tesi kantiane in un terreno originariamente tardoilluministico. Ed è proprio la rara commistione tra prospettiva pre- e post-kantiana ad aver presieduto alla scelta delle opere da proporre in traduzione spagnola, come si legge nella *Presentación de los textos y notas a las traducciones* (cfr. pp. 158–159). I testi sono preceduti da misurate precisazioni linguistiche (si vedano le *Notas generales a la traducción*) e sono corredati da un utile ed equilibrato apparato a piè di pagina. Nel complesso, si tratta di una colletanea estremamente interessante, che va al cuore degli interessi attuali della *Schiller-Forschung* e raccoglie con una rapidità encomiabile il monito di Beiser (si ricordi che il convegno è stato tenuto a fine 2006, quindi a solo un anno dalla conferenza di Beiser a Yale). Una pubblicazione imprescindibile per la nuova stagione di studi.

Laura Anna Macor

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Alessandra Beccarisi, *Eckhart* (Roma: Carocci, 2012).

With this book, Alessandra Beccarisi enters a discussion, as old-aged as open, concerning the interpretation of Eckhart works. From the first pages, the Author states to renounce

“programmatically to the mystical Eckhart” (p. 14), proposing to interpret Eckhart’s case in its “historicity”. Hence, beside the role of “Intellectual”, which undoubtedly Eckhart plays within the Dominicans order, the scholar intends to highlight that, equally relevant, of “administrator” and of “man of authority” (p. 13). Eckhart, according to Beccarisi, is anything but “a mystical out of reality” (p. 121), cohabiting in him the “professor”, the “preacher”, but also the administrator with great “management capabilities” (*Ibidem*). His, is a real “political-cultural and religious operation” (*Ibidem*), aimed to the “recovery of the pagan culture and philosophy, in the context of Christian religion”, to “reconsideration of the difference between the divine and creatural in terms of ontological difference between a simple being in itself (*ipsum esse*) and specific being (*esse hoc et hoc*)”, as well as the “re-interpretation of the Christian virtue of humility, intended not only as a mere ethical value, but as ontological condition to fully achieve the own humanity” (pp. 20-21). Eckhart’s project “develops in dialectics with Thomism, the Franciscan positions and Averroism of Artists, and focuses on the need to acknowledge, beyond and beneath the datum of common sense and of everyday-life, the relationship linking man to God, and to draw the moral and behavioural consequences of this acquired awareness” (pp. 121-122). It is, says the Author, “an ethics without easy compromise. Either be in justice or, simply, not be. But it is not an ascetic morality”, since Eckhart programmatically renounces to all practices that aim to

save the appearances and to create a relationship among men, and between these and God, based on the mercenary practice of *do ut des*" (p. 125). Commenting the most famous Eckhartian sermon, preserved in the *Paradisus animae intelligentis, Quasi stella matutina*, Beccarisi tries to show how Eckhart's speech is grounded on philosophical basis, in a sense which is however peculiar, not comparable to the Aristotelian. The sermon is divided into two parts. In the first part, Eckhart asks what is God and what is the temple of God. In the second, instead, he considers the relationship of soul with God. The reference to the source of the *Book of Twenty-Four Philosophers*, show's, in the Author opinion., that Eckhart does not seek for his answer among the reasons of theologians, but rather, among those of philosophers which, "by using the natural reason have arrived to know God" (p. 129). The reason, the *Vernunft*, Eckhart talks about, cannot be identified with the Aristotelian, since, for Eckhart, reason is essentially "freedom", in the dual sense of "separation from the conditions determining the I" and discovery of the divine in us (see p. 148). According to the doctrine of the Thuringian master, the man bear in himself "a kind of hidden treasure, of which he is rich without knowing" (p. 126). If, in fact, God is pure intellect" (p. 133) and the "temple of God" is the *Vernünftigkeit*, that is, intellectuality, the soul has a "spark" of this intellectuality. By virtue of that, the intellect, as divine, "has the property to seize God in his essence, like principle and foundation" (p. 132). If the man wants to be *ad Verbum*,

similar to the divine Verb, he shall "operate in his inner being, in himself, without seeking for anything out of himself, because in himself he has everything he needs" (p. 134). Particularly relevant are the results of investigation by Beccarisi concerning the matter of use of the vernacular language by Eckhart (see pp. 148-154). In fact, the scholar shows how, in the production in German language, the Thuringian master, beside terms like *Bild, Ledic, Vernünftigkeit, Abegeschaidenheit*, testified in works previous to his sermons, also introduces some neologisms, like *ist(es), istic* and *Isticheit*, hardly translatable into a modern language. This terminology is used by Eckhart to describe the divine being, defined, in the Latin works, as dynamic identity. Through the analysis of some passages, where Eckhart uses the new vocabulary, the Author comes to the conclusion that the *mutatio terminorum* put in place by Eckhart, results from the awareness of incapability of Scholasticism Latin to account the radical ontological alterity of divine, as well as the "is-ality", as the Author suggests to translate *Isticheit*, that is, of that "state of intellectual nature, identical and reflected in itself, where the man and God are One" (p. 154). Ultimately, the studies on Eckhartian vocabulary are the strength of this book, since they show how the creation of a vernacular technical language responds to a specific philosophical need of Meister Eckhart, a man participant of the religious and political issues of his time.

Donato Verardi
Università del Salento

Call for Papers

Alan Turing's Philosophy

Deadline: March 2013

Alan Turing (1912–1954) was one of the most important English mathematicians, logicians, cryptanalysts, and computer scientists of the last century. He was highly influential in the development of computer science, providing a formalization of the concepts of “algorithm” and “computation” with the Turing machine. Turing is widely considered to be the father of artificial intelligence and mathematical biology, specifically in the field of morphogenesis. In occasion of the centenary of his birth, *Philosophical Readings* will devote an entire issue on his impact upon philosophy.

Philosophy of Economics

Deadline: July 2013

Daniel M. Hausman in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* defines “Philosophy of Economics” as the discipline concerning “(a) rational choice, (b) the appraisal of economic outcomes, institutions and processes, and (c) the ontology of economic phenomena and the possibilities of acquiring knowledge of them.” These inquiries involve many important philosophical and methodological issues such action theory, decision theory, ethics, justice, and epistemology of economics.

Next Issues

1. “Reading Schiller: Ethics, Aesthetics, and Religion” edited by Laura Anna Macor
2. “The Historical Sources of Kant’s Ethics” edited by Federica Basaglia
3. “Alan Turing’s Philosophy”
4. “Philosophy of Economics”
5. “New Realism” edited by Leonard Caffo and Vincenzo Santarcangelo
6. “The Migration of the Aura”
7. “Kant and the Antinomies” edited by Ferdinando L. Marcolungo

Abstracts and Indexing

Author: *A.P. Martinich*

Affiliation: *Department of Philosophy, University of Texas at Austin*

Contact: martinich@austin.utexas.edu

Title: *Epicureism and Calvinism in Hobbes's Philosophy: Consequences of Interpretation*

Abstract: Continuing a debate with Patricia Springborg, I argue for two theses. The first, and less important, is that Arius, unlike Hobbes, probably did not believe that the blood of Christ was the blood of a man. The second is that the goal of textual interpretation is to make the meaning of a text understood by the interpreter's audience. Since understanding consists of fitting information into a complex network of beliefs, an interpreter needs to express the interpretation in the terms of that network. Terms such as Epicurean, Stoic, atheist, and heretic had one or more meanings in the seventeenth century, and those meanings are not the same as the ones they have today. An interpreter should provide specific criteria for being an Epicurean or Stoic in order to reduce the possibility of misunderstanding.

Keywords: Patricia Springborg, Interpretation, Criteria, Epicureanism, Stoicism, Hobbes

Location: *Philosophical Readings*, IV.3 (2012), pp. 3-15.

Author: *Caterina Diotto*

Affiliation: *Università di Verona*

Contact: caterina.diotto@gmail.com

Title: *La sessualità razionale di Bertrand Russell. Rassegna critica sui saggi morali pubblicati dal 1925 al 1954*

Abstract: The article is a review of Bertrand Russell's moral essays, which were published in the period between 1925 and 1954. The aim of the paper is to determine Russell's religious position in particular in relation to his conception of sexuality.

Keywords: Russell, Ethics, Sexuality, Religion

Location: *Philosophical Readings*, IV.3 (2012), pp. 16-34.

Author: *Susan Neiman*

Affiliation: *Einstein Forum, Potsdam*

Contact: susan.neiman@einsteinforum.de

Title: *We Don't Have Thirty Years. Reflections on Lisbon's Earthquake*

Abstract: The paper takes the Lisbon earthquake as occasion for reflection on the relations between natural and moral evils that once seemed so clear. This means taking moral responsibility for the natural disasters to which our reckless use of nature contributes: the heaping of natural disaster is not a sign of the impending apocalypse, but because ecological doomsday is. recent disasters like the one at Fukushima have shown is that the distinction between natural and moral evils that were in large part the fruit of the Lisbon earthquake is no longer very clear, and it's even less important. The extent of human power to alter nature has made the line between what is human and what is natural increasingly hard to draw.

Keywords: Kant, Lisbon, Theodicy, Earthquake, Ethics

Location: *Philosophical Readings*, IV.3 (2012), pp. 35-41.

Author: *Norbert Fischer*

Affiliation: *Theologische Fakultät, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt*

Contact: norbert.fischer@ku.de

Title: *Wege zur Wahrheit. Selberdenken und Nachdenken, untersucht am Beispiel Immanuel Kants*

Abstract: The paper examines Kant's critique of dogmatic metaphysics and his new conception of transcendental philosophy at the light of his relation to the philosophical tradition and to authors such as Plato, Aristotle, Augustine, Leibniz and Wolff. The

aim of the paper is reassessing Kant's philosophical position over and beyond the Nietzschean claim of the the "death of God" as a central issue of the contemporary metaphysical thought.

Keywords: Kant, Nietzsche, Truth, Metaphysics

Location: *Philosophical Readings*, IV.3 (2012), pp. 42-61.