

# Beiträge zum Denken

Psychologie des Bildes  
Historiologische Diskussionen



**SILO**

Edition  Pangea

Edition  Pangea

**Silo** ist das Pseudonym von Mario Luis Rodríguez Cobos. Er wurde am 6. Januar 1938 in Mendoza, Argentinien, geboren, wo er bis zu seinem Tode 2010 lebte. Seine Werke umfassen ein breites Spektrum, das von Philosophie über Psychologie, Soziologie, Mythologie bis hin zur Fiktion und Spiritualität reicht. Er ist u.a. Verfasser der Werke *Der Innere Blick* (1972), *Die Innere Landschaft* (1979) und *Die Menschliche Landschaft* (1980), die später in der Trilogie *Die Erde menschlich machen* (1989) veröffentlicht wurden. Später verfasste er *Geführte Erfahrungen* (1989), *Beiträge zum Denken* (1990), *Universelle Wurzelmythen* (1991), *Der Tag des geflügelten Löwen* (1993), *Briefe an meine Freunde* (1993), *Silo spricht* (1996), *Wörterbuch des Neuen Humanismus* (1997), *Silos Botschaft* (2002) und *Notizen zur Psychologie* (2006). Seine Schriften erschienen als *Gesammelte Werke I und II* erstmals 2002 in Mexiko. Er gilt als Gründer der international als Neuer Humanismus (oder auch Universalistischer Humanismus) bekannten Denkströmung sowie als Wegbereiter einer neuen Spiritualität, welche die auf Gewaltfreiheit basierende, gleichzeitige persönliche Entwicklung und gesellschaftliche Veränderung hin zu einer „universellen menschlichen Nation“ fördert.

# **Beiträge zum Denken**

Psychologie des Bildes  
Historiologische Diskussionen

Silo

Originaltitel *Contribuciones al pensamiento*  
Erschienen im Verlag Virtual Ediciones, Santiago de Chile  
Segunda edición, abril 2021

Copyright der spanischen Originalausgabe © 1988, 1989 Silo  
Der Originaltext ist auf [www.silo.net](http://www.silo.net) erhältlich.

Übersetzung aus dem Spanischen  
Daniel Horowitz

in Zusammenarbeit mit Gustavo Joaquin,  
Heike Steinbach und Ivetta Csongradi

Edition Pangea  
Zürich - Berlin - Wien  
September 2024  
[www.editionpangea.ch](http://www.editionpangea.ch)

Copyright der deutschen Ausgabe: © 2024 Pangea, Zürich  
Gestaltung: Mariana Garcia Morteo  
Druck und Bindung: EPC Nyomda Budaörs  
Printed in Hungary

ISBN 978-3-907127-23-0

# Inhalt

## *Annäherungen an Beiträge zum Denken*

Vorbemerkungen	11
Vortrag des Autors anlässlich der Buchvorstellung	15

## Beiträge zum Denken

### Psychologie des Bildes

Einleitung	43
------------	----

### Kapitel 1

#### *Das Raumproblem beim Studium der Bewusstseinsphänomene*

1. Hintergrund	45
2. Unterscheidung zwischen Empfindung, Wahrnehmung und Bild	49
3. Die Idee des „In-der-Welt-Seins“ des Bewusstseins“ als beschreibende Vorsichtsmaßnahme gegenüber den Interpretationen der naiven Psychologie	51
4. Die innere Registrierung, dass sich das Bild an irgendeinem „Ort“ ergibt	54

## Kapitel 2

### *Die Lage des Vorgestellten in der Räumlichkeit des Vorstellens*

1. Unterschiedliche Arten der Wahrnehmung und der Vorstellung	57
2. Wechselwirkung von Bildern, die sich auf unterschiedliche Wahrnehmungsquellen beziehen	58
3. Die Umwandlungsfähigkeit der Vorstellung	60
4. Erkennen und Nichterkennen des Wahrgenommenen	61
5. Wahrnehmungsbild und Bildwahrnehmung	62

## Kapitel 3

### *Die Konfiguration des Vorstellungsraums*

1. Variationen des Vorstellungsraums in den Bewusstseinssebenen	67
2. Variationen des Vorstellungsraums in den veränderten Bewusstseinszuständen	70
3. Die Natur des Vorstellungsraums	74
4. Mitgegenwart, Horizont und Landschaft im Vorstellungssystem	75
Anmerkungen zu <i>Psychologie des Bildes</i>	79

## Historiologische Diskussionen

Einleitung	89
------------	----

### Kapitel 1

#### *Die Vergangenheit aus der Sicht der Gegenwart*

1. Die Verzerrung der mittelbaren Geschichte	93
2. Die Verzerrung der unmittelbaren Geschichte	96

### Kapitel 2

#### *Die Vergangenheit ohne das zeitliche Fundament gesehen*

1. Auffassungen von der Geschichte	99
2. Die Geschichte als Gestalt	103

### Kapitel 3

#### *Geschichte und Zeitlichkeit*

1. Zeitlichkeit und Prozess	105
2. Horizont und zeitliche Landschaft	114
3. Die menschliche Geschichte	119
4. Die Vorbedingungen der Historiologie	124
Anmerkungen zu <i>Historiologische Diskussionen</i>	127

## Anmerkung des Übersetzers

Für besondere Begriffe haben wir den von Silo verwendeten Originalbegriff nach der jeweiligen deutschen Übersetzung kursiv aufgeführt und in eckige Klammern gesetzt.

Beispiel: Binnenkörper [*intracuerpo*]

Annäherungen an *Beiträge zum Denken*

*Annäherungen an Beiträge zum Denken*

## Vorbemerkungen

Obwohl sie sich auf verschiedene Bereiche beziehen, sind diese beiden Werke eng miteinander verbunden und in einem gewissen Sinne erklären sie sich wechselseitig. Deswegen erscheint ihre Veröffentlichung unter dem übergreifenden Titel *Beiträge zum Denken* völlig angemessen.

Die Betrachtungen in *Psychologie des Bildes* und *Historiologische Diskussionen* sind charakteristisch für die philosophische Reflexion und entspringen nicht dem Kern der Psychologie oder der Geschichtsschreibung. Trotzdem richten sich beide Arbeiten an die erwähnten Disziplinen, und zwar im Sinne einer Grundlegung derselben.

In *Psychologie des Bildes* wird eine neuartige Theorie über das, was der Autor „Vorstellungsraum“ nennt, dargelegt. Dieser Raum zeigt sich, wenn Objekte der Vorstellung (und nicht einfach der Wahrnehmung) deutlich werden. Ohne ihn kann man nicht verstehen, wie es möglich ist, dass das Bewusstsein sich sowohl an die sogenannte „Außenwelt“ als auch an die „Innenwelt“ richten und die beiden unterscheiden kann. Wenn die Wahrnehmung andererseits der wahrnehmenden Person Auskunft über die Phänomene gibt, wo platziert sich diese Person gegenüber den Phänomenen? Denn wenn man – in Übereinstimmung mit der Äußerlichkeit des wahrgenommenen Phänomens – sagen würde, dass man sich in der äußeren Räumlichkeit befindet, wie könnte man dann den Körper „von innen“ bewegen und ihn in dieser Äußerlichkeit führen?

Mittels der Wahrnehmung kann man erklären, wie die Daten zum Bewusstsein gelangen, aber man kann durch sie nicht die Bewegung des Körpers begründen, die durch das Bewusstsein ausgelöst wird. Kann der Körper in der Außenwelt handeln, wenn nicht eine Vorstellung dieser

beiden Begriffe existiert? Offensichtlich nicht. Deswegen muss diese Vorstellung an irgendeinem „Ort“ des Bewusstseins stattfinden. Aber in welchem Sinne kann man von einem „Ort“, einer „Farbe“ oder einer „Ausdehnung“ im Bewusstsein sprechen? Das sind einige der Schwierigkeiten, die im vorliegenden Essay treffend zur Sprache gebracht werden, dessen Ziel es war, folgende Thesen zu untermauern: 1. Das Bild ist eine aktive Seinsweise des Bewusstseins in der Welt und nicht einfach Passivität, wie frühere Theorien behauptet haben; 2. Dieser aktive Modus kann nicht unabhängig von einer inneren „Räumlichkeit“ sein; 3. Die zahlreichen Funktionen, die das Bild erfüllt, hängen von der Lage ab, die es in dieser „Räumlichkeit“ einnimmt.

Wenn das, was der Autor behauptet, stimmt, muss die menschliche Handlung neu interpretiert werden. Dann ist es nicht mehr die Idee, oder ein vermeintlicher „Wille“ oder das „objektive Bedürfnis“ selbst, die den Körper in Richtung der Dinge bewegen, sondern das Bild und dessen Platzierung im Vorstellungsraum. Die Idee oder das „objektive Bedürfnis“ können folglich die Tätigkeit in dem Maße leiten, wie sie sich - als Bilder sowie in einer Vorstellungsperspektive - in einer geeigneten inneren Landschaft platzieren. Aber nicht nur Bedürfnisse oder Ideen besitzen diese Möglichkeit, sondern auch Glaubensgewissheiten und sogar in Bilder umgewandelte Gefühle. Die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, sind enorm und der Autor scheint sie am Ende seiner Arbeit mit diesen Worten anzudeuten: „Wenn die Bilder uns ermöglichen, wiederzuerkennen und zu handeln, dann werden sie dazu neigen, die Welt umzuwandeln, und zwar je nachdem, wie sich

die Landschaft in den Individuen und Völkern strukturiert und je nach ihren Bedürfnissen oder dem, was sie für ihre Bedürfnisse halten.“

In *Historiologische Diskussionen* werden die verschiedenen Auffassungen überprüft, die der Autor unter der Bezeichnung „Geschichte ohne Zeitlichkeit“ zusammenfasst. Wie kommt es aber, dass der Mensch in der menschlichen Geschichte bis heute als Epiphänomen oder als „bloßes Zahnrad, in dem er die Rolle eines passiven Empfängers äußerer Faktoren erfüllt“, betrachtet wird? Was hat diesen Mangel an ausreichender Erklärung über die Zeitlichkeit motiviert und welcher Natur ist sie? Der Autor erklärt, dass die Historiologie nur in dem Maße zu einer Wissenschaft wird, wie sie diese Fragen beantworten und die notwendigen Voraussetzungen jeder historischen Überlegung klären kann, nämlich: Von welcher Geschichtlichkeit und von welcher Zeitlichkeit sprechen wir?

In der Einleitung zu diesem Werk heißt es: „Das Ziel in unserer Arbeit besteht darin, die notwendigen Voraussetzungen für eine Begründung der Historiologie zu klären. Es versteht sich, dass ein Wissen über die Zeitangaben geschichtlicher Ereignisse keine ausreichende Grundlage darstellt, um den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zu erheben [...]“. Die Historiologie kann nicht ohne ein Verständnis der Struktur des menschlichen Lebens auskommen, da die Historiologen und Historiologinnen, selbst wenn sie einfache Naturgeschichte schreiben wollten, gezwungen wären, sie aus menschlicher Sicht und mit einer menschlichen Interpretation zu strukturieren. Aber gerade das menschliche Leben ist Geschichtlichkeit, Zeitlichkeit, und das Verständnis dieser Zeitlichkeit ist der Schlüssel

zu jeder historischen Konstruktion. Aber wie folgen die menschlichen Ereignisse aufeinander? Wie werden die einen zu anderen?

Es sind die Generationen, die in ihrer zeitlichen Akkumulation die Triebkräfte jedes historischen Prozesses darstellen, und obwohl sie in ein und demselben Moment koexistieren, sind ihre Prägungslandschaft, ihre Entwicklungslandschaft und ihre Landschaft des Kampfes unterschiedlich, da die einen vor den anderen geboren wurden. Scheinbar leben sie in derselben historischen Zeit wie die Kinder und die Alten, aber obwohl sie nebeneinander existieren, repräsentieren sie unterschiedliche Landschaften und zeitliche Akkumulationen. Andererseits entstehen die einen Generationen aus den anderen in einem biologischen Kontinuum, aber was sie kennzeichnet, ist ihre soziale und zeitliche Konstitution.

*Beiträge zum Denken* präsentiert sich uns als eine Struktur, in der die Kategorien von Raum und Zeit aus einer noch nie dagewesenen Perspektive betrachtet werden. In diesem Werk geht es nicht nur um eine begriffliche Sichtweise, sondern um die Rechtfertigung des menschlichen Handelns, das je nach den Antworten, die man auf die Fragen nach den beiden Grundkategorien gibt, einen unterschiedlichen Sinn erhalten wird.

## Vortrag des Autors anlässlich der Buchvorstellung

Centro Cultural San Martin, Buenos Aires, Argentinien  
4. Oktober 1990

Das soeben erschienene Buch *Beiträge zum Denken* zu kommentieren, scheint ein eher technisches Unterfangen zu sein. Und obwohl dies sicherlich die Art von Ansatz ist, der diese Thematik erfordert, sollten wir klarstellen, dass wir in der heutigen Präsentation versuchen werden, die inhaltlichen Kernpunkte der Schrift hervorzuheben, ohne dabei auf übermäßige Strenge Wert zu legen. Im Übrigen wird es eine kurze Präsentation sein.

Wie wir bereits wissen, besteht dieses Buch aus zwei Essays: *Psychologie des Bildes* und *Historiologische Diskussionen*. Wie diese Titel andeuten, handelt es sich bei diesen Essays um Reflexionen über Themen, die in die Bereiche Psychologie bzw. Geschichtsschreibung zu fallen scheinen. Und wie wir sehen werden, verbindet diese beiden Aufsätze das gemeinsame Ziel, den Grundstein für die Entwicklung einer allgemeinen Theorie des menschlichen Handelns zu legen, einer Theorie, die derzeit noch nicht ausreichend begründet ist. Wenn wir von einer Handlungstheorie sprechen, meinen wir nicht einfach das Verständnis der menschlichen Arbeit, wie in der Praxeologie von Kotarbinski, Skolimowski oder der polnischen Schule allgemein, obwohl ihnen sicherlich das Verdienst zukommt, sich *in extenso* mit dem Thema beschäftigt zu haben. Wir streben vielmehr danach, das Phänomen der Entstehung mensch-

lichen Handelns, seiner Bedeutung und seines Sinns zu verstehen. Selbstverständlich mögen einige einwenden, dass menschliches Handeln keiner theoretischen Rechtfertigung bedarf; dass die Handlung eben der reine Gegensatz zur Theorie ist; dass die Dringlichkeiten des Augenblicks in erster Linie praktischer Natur sind; dass die Ergebnisse des Handelns an konkreten Leistungen gemessen werden und schließlich, dass dies nicht die Zeit weder für Theorien noch für Ideologien sei, da beide bereits ihr Scheitern und ihren endgültigen Zusammenbruch demonstriert haben und damit endlich den Weg für die konkrete Realität selbst frei machen – ein Schritt, der darauf ausgerichtet sein muss, die am besten geeigneten Umstände für das Erreichen der effektivsten Aktion zu wählen.

Dieses Durcheinander von Einwänden zeigt zweifellos einen zugrunde liegenden Pragmatismus, der, wie wir wissen, eine Denkweise ist, die täglich von jener anti-ideologischen Haltung verwendet wird, die ihren Beweis von der Realität selbst bezieht. Aber die Verteidiger einer solchen Haltung sagen uns nichts über diese sogenannte Realität, auf die sie sich berufen, oder über die Parameter, die sie verwenden, um die „Effizienz“ einer bestimmten Handlung zu messen. Denn wenn der Begriff von „Realität“ auf nichts anderes als eine grobe Bestätigung durch die Wahrnehmung reduziert wird, dann bleiben wir unter dem Einfluss eines Aberglaubens, der von der Wissenschaft bei jedem ihrer Entwicklungsschritte widerlegt wird.

Und wenn von der „Effizienz der Handlung“ die Rede ist, dann ist es zumindest gut festzustellen, ob der vermeintliche Erfolg der Handlung unmittelbar gemessen wird, also im Ereignis selbst endet, oder ob er an den Folgen gemessen wird, die sich auch dann noch weiterentwickeln, wenn die

Handlung beendet ist. Denn wenn wir nur das Erste bejahen, dann lässt sich nicht feststellen, wie eine Handlung mit einer anderen verbunden ist. Dies lässt dann den Weg für Zusammenhanglosigkeit oder Widerspruch zwischen unserem Handeln im Moment B und unserem vorherigen Handeln im Moment A frei. Wenn andererseits das Handeln Konsequenzen hat, dann ist klar, dass es im Moment A erfolgreich sein kann und im Moment B schon nicht mehr. Auf die Gefahr hin, abzuschweifen und sogar das Niveau dieser Darstellung herabzusetzen, muss ich, wenn auch nur kurz, auf diese Ideologie antworten, die vorgibt, keine zu sein. Denn sie hat sich trotz ihrer mangelhaften Argumentation als öffentlicher Glaube installiert, was zu gedankenlosen Vorurteilen gegenüber Ideen führt, über die wir heute sprechen.

Wir unsererseits schätzen den Wert theoretischer Formulierungen, die sich auf das Problem des menschlichen Handelns beziehen, und stufen unsere Ideen innerhalb der ideologischen Haltungen ein, wobei wir als „Ideologie“ jeden Gedankenkomplex – ob wissenschaftlich oder nicht – verstehen, der zu einem Interpretationssystem für eine bestimmte Realität wird. Von einer anderen Perspektive aus gewinnen wir für uns eine vollkommene Unabhängigkeit bezüglich der im 19. Jahrhundert entstandenen Theorien zurück, die ihr Scheitern nicht nur im praktischen Sinne, sondern vor allem auch in der Theorie bewiesen haben. Also beeinträchtigt der Zusammenbruch dieser Ideologien aus dem 19. Jahrhundert keinesfalls die neuen Auffassungen, die heute im Entstehen sind – ganz im Gegenteil.

Darüber hinaus sagen wir, dass sowohl das von Daniel Bell in den Sechzigerjahren angekündigte *Ende der Ideologien* als auch das von Fukuyama kürzlich angekündigte

*Ende der Geschichte* überholten Wahrnehmungen entsprechen. Sie beabsichtigen damit die Beendigung einer Diskussion, die sich ideologisch bereits in den Fünfzigerjahren erschöpfte. Dies selbstverständlich lange bevor manch spektakuläre politische Ereignisse der jüngsten Zeit diejenigen erschreckten, die – von den Annahmen der praktischen Erfolge hypnotisiert – den Lauf der Geschichte erst mit Verspätung zur Kenntnis nahmen. Deshalb ist dieser innewohnende Pragmatismus, dessen Wurzeln wir um 1870 im *Metaphysical Club of Boston* finden und den William James und Charles Peirce mit ihrer charakteristischen intellektuellen Bescheidenheit dargelegt haben, auch ideologisch längst gescheitert. Es bleibt jetzt nur noch, die erstaunlichen Ereignisse zu beobachten, welche diese Annahmen vom *Ende der Geschichte* und vom *Ende der Ideologien* bald zunichtemachen werden.

Nachdem nun das Ziel dieses Buches klar ist, nämlich die Grundlagen zum Aufbau einer allgemeinen Theorie des menschlichen Handelns zu legen, gehen wir zu den wichtigsten Punkten der ersten Arbeit *Psychologie des Bildes* über. Diese Arbeit versucht, eine Hypothese zu begründen, nach der das Bewusstsein weder Produkt noch Spiegelbild der Umgebungseinwirkung ist. Vielmehr versteht sie das Bewusstsein als etwas, das ausgehend von den Bedingungen, die ihm von eben dieser Umgebung auferlegt werden, schlussendlich ein Bild bzw. eine Gesamtheit von Bildern aufbaut, die in der Lage sind, menschliches Handeln zur Welt hin in Gang zu setzen und durch dieses Handeln die Welt zu verändern. Der Urheber bzw. die Urheberin der Handlung wird durch diese selbst verwandelt, und in dieser ständigen Rückkoppelung zeigt sich eine Subjekt-Welt-Struktur und nicht zwei getrennte Begriffe, die

nur gelegentlich interagieren. Wenn wir also von „Bewusstsein“ sprechen, tun wir dies in einfacher Übereinstimmung mit dem psychologischen Blickpunkt, der durch das Thema des Bildes auferlegt wird. Gleichzeitig verstehen wir aber das Bewusstsein als das Moment der Innerlichkeit in der Öffnung des menschlichen Lebens in-der-Welt. In Übereinstimmung mit dem soeben Gesagten muss der Begriff „Bewusstsein“ im Zusammenhang zum konkreten Dasein verstanden werden und nicht von ihm getrennt, wie es bei verschiedenen psychologischen Strömungen der Fall ist.

Ein wichtiger Bestandteil der Arbeit, die wir heute besprechen, ist die Bestimmung der Vorstellungsphänomene in Bezug zur Räumlichkeit, weil sich eben dank diesem Phänomen der menschliche Körper fortbewegen und schließlich auf seine charakteristische Weise in der Welt handeln kann. Würde uns die reflexologische Erklärung überzeugen, so hätten wir das Problem zumindest teilweise gelöst, aber es bliebe das Problem der verzögerten Reaktion auf Reize, also der aufgeschobenen Antwort, und dies erfordert eine umfassendere Erklärung. Und wenn wir von einer Variante ausgehen, bei der das Subjekt eine Entscheidung trifft, in eine Richtung zu handeln und nicht in eine andere, dann wird der Begriff des Reflexes so verwässert, dass er am Ende nichts erklärt.

Wenn wir nach Vorläufern für das Studium des in Verhaltensweisen umgewandelten Bewusstseins suchen, treffen wir auf mehrere Gelehrte und Denker, unter denen Descartes hervorsticht. In einem bemerkenswerten Brief an Christina von Schweden spricht Descartes von der Verbindungsstelle zwischen Denken und körperlicher Beweglichkeit. Fast dreihundert Jahre später führt Brenta-

no den Intentionalitätsbegriff in die Psychologie ein, den seinerzeit die Scholastik bei der Besprechung von Aristoteles wiederaufgegriffen hatte. Aber erst bei Husserl wird das Studium der Intentionalität vertieft, besonders in seinen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. In bester Tradition strenger Reflexion stellt dieser Autor nicht nur die Informationen der Außenwelt, sondern auch der Innenwelt infrage und öffnet so den Weg zur Unabhängigkeit des Denkens hinsichtlich der Materialität der Phänomene. Bis dahin war das Denken in einen Schraubstock gezwängt, einerseits vom absoluten Idealismus Hegels und andererseits von den sich gerade rasant entwickelnden Naturwissenschaften. Husserl wird nicht beim bloßen Studium der hylischen, stofflichen Information stehen bleiben, sondern er wird eine eidetische Reduktion durchführen, von der aus es kein Zurück geben wird. In Hinblick auf die Räumlichkeit der Vorstellung im Allgemeinen muss diese als eine Form betrachtet werden, von der die Inhalte nicht unabhängig sein können. Indem er die Größe des Bildes variiert, stellt Husserl fest, dass in jedem visuellen Bild die Farbe nicht unabhängig von der Ausdehnung sein kann. Dieser Punkt ist von grundlegender Bedeutung, weil er die Form der Ausdehnung als Voraussetzung jeder Vorstellung festlegt. Von dort greifen wir diese Aussage als theoretische Grundlage zur Formulierung der Hypothese des Vorstellungsraums auf.

All dies bedarf jedoch einiger zusätzlicher Erklärungen, auf die wir nur am Rande eingehen werden. An erster Stelle verstehen wir die Empfindung als die Registrierung, die man beim Aufspüren eines aus der äußeren oder inneren Umgebung stammenden Reizes hat, welcher den Arbeitstonus des betroffenen Sinnes verändert. Darüber

hinaus verstehen wir die Wahrnehmung als eine vom Bewusstsein vorgenommene Strukturierung von Empfindungen in Bezug auf einen Sinn oder einen Sinneskomplex. Wir alle wissen, dass bereits bei der elementarsten Empfindung eine Strukturierung stattfindet, aber da die klassische Psychologie zumindest eine Annäherung an unser Thema enthält, brauchen wir nicht zu weit auf die Definitionen all dieser Begriffe einzugehen. Abschließend sagen wir, dass es sich beim Bild um eine strukturierte und formalisierte Vorstellung von aus der äußeren oder inneren Umgebung kommenden oder gekommenen Empfindungen oder Wahrnehmungen handelt und die gerade aufgrund der Strukturierungsarbeit, die sie leisten, nicht als bloße passive „Kopien“ der Empfindungen betrachtet werden können, so wie es die naive Psychologie glaubte.

Im Gegensatz zur atomistischen Psychologie kommen wir also zum Schluss, dass sowohl Empfindungen als auch Wahrnehmungen und Bilder Formen des Bewusstseins sind und dass es richtiger wäre, von „Bewusstsein der Empfindung, Bewusstsein der Wahrnehmung und Bewusstsein des Bildes“ zu sprechen, ohne dazu unbedingt eine apperzeptive Haltung einnehmen zu müssen. Damit meinen wir, dass das Bewusstsein seine Seinsweise verändert, dass das Bewusstsein nichts anderes als eine Art zu „sein“ ist, zum Beispiel „erregt“, „erwartungsvoll“ und so weiter. Entsprechend der Idee der Intentionalität ist es klar, dass es nur ein „Bewusstsein von etwas“ gibt und dass dieses „Etwas“ der Räumlichkeit der Vorstellung nicht entkommen kann. So wie jedes Vorstellen sich als Bewusstseinsakt auf ein vorgestelltes Objekt bezieht und beide nicht voneinander zu trennen sind, da sie eine Struktur bilden, so schließt die Tatsache des Vorstellens irgendeines Objektes den

entsprechenden Bewusstseinsakt in die Räumlichkeit des Vorgestellten mit ein. Die räumliche Einordnung wird immer stattfinden, egal wie sehr man auch mit äußeren Vorstellungen – die als Grundlage die fünf klassischen Sinne haben – oder mit inneren Vorstellungen – die der Koenästhesie oder der Kinästhesie entspringen – experimentiert.

Und so wie die Räumlichkeit von Empfindung und Wahrnehmung untrennbar mit „Stellen“ im Körper verbunden sind, an denen sich die Empfänger für die Sinesindrücke befinden, folgen die entsprechenden Vorstellungen dem gleichen Weg. Sich heute zum Beispiel nicht mehr vorhandene Zahnschmerzen vorzustellen, bedeutet zu versuchen, sie an einer bestimmten Stelle im Mund und nicht am Bein „wieder zu erzeugen“. Das ist klar und gilt für alle Vorstellungen. Aber hier entsteht eines der interessantesten Probleme. Das Bild kann so weit verändert werden, dass es wenig Ähnlichkeit mit dem ursprünglichen Objekt hat, und die naive Psychologie hat eine solche „Verformung“ immer als einen grundlegenden Fehler des Bildes behandelt. Für sie war die Idee klar: Wenn das Bild eine einfache Kopie der Empfindung war, die es dem Bewusstsein ermöglicht, sich an diese Empfindung zu erinnern – d.h. wenn es nur ein Instrument der von ihnen sogenannten „Gedächtnisfähigkeit“ wäre – dann war jede Verformung beinahe eine Sünde gegen die „Natur“, die nach Ansicht der Psychiater der damaligen Zeit energisch behandelt werden musste, sofern einige Unglückliche bei ihrer Veränderung der Realität zu weit gingen. Aber Scherz beiseite, es war offensichtlich, dass der Naturalismus, und es hätte nicht anders sein können, in die Psychologie ebenso wie in die Kunst, Politik und Wirtschaft eingedrungen war. Aber gerade dieser „Fehler“ im Bild erlaubt es, dass

sich dieses verformt, umwandelt und sich schließlich – wie in Träumen – von einer Sinnesquelle in eine andere übersetzt. Das zeigt nicht nur die Plastizität des Phänomens, sondern auch seine außergewöhnliche Aktivität.

Man sieht, dass eine ausführliche Darlegung jeder der hier gemachten Aussagen den Rahmen dieses Vortrages sprengen würde. Deswegen wollen wir mit der ursprünglichen Idee fortfahren, nämlich die Kernpunkte dieser Untersuchung zu zeigen. Unter anderem treffen wir dabei auf die Tatsache, dass das Bild in verschiedenen Bewusstseinssebenen wirkt und wie es dabei unterschiedliche motorische Abreaktionen hervorruft, je nach der Innerlichkeit oder Äußerlichkeit, in der es liegt. Um das Gesagte zu bestätigen, wird festgestellt, dass ein und dasselbe Bild, das im Wachzustand das Ausstrecken der Hand ermöglicht, im Schlaf verinnerlicht wird und die Hand nicht mehr bewegt, außer in Ausnahmefällen von gestörtem Schlaf oder Schlafwandeln, in denen das Bild dazu neigt, sich im Vorstellungsraum weiter außen anzusiedeln. Selbst im Wachzustand führt eine starke gefühlsmäßige Erschütterung manchmal dazu, dass das Bild von Flucht oder von Abstoßung sich so verinnerlicht, dass am Schluss der Körper gelähmt bleibt. Umgekehrt kann man feststellen, wie in gestörten Bewusstseinszuständen projizierte Bilder – d. h. Halluzinationen – körperliche Aktivität mobilisieren können, obwohl sie auf verschobenen Sinnessquellen basieren und Neuverarbeitungen der inneren Welt übersetzen. So können je nach Tiefe und Position des Bildes im Vorstellungsraum verschiedene Arten von Körperaktivitäten ausgelöst werden. Aber wir sollten uns daran erinnern, dass wir über Bilder sprechen, die auf verschiedenen Sinnesgruppen basieren – egal ob es sich dabei nun um äußere oder um

innere Sinne handelt. So provozieren koenästhetische Bilder, die in entsprechender Tiefe und Lage im Vorstellungsraum wirken, Abreaktionen oder Somatisierungen im Binnenkörper [*intracuerpo*], während kinästhetische Bilder letztlich von „innen“ auf den Körper einwirken, damit er sich in Bewegung setzt. Aber in welche Richtung wird sich der Körper bewegen, da die Kinästhesie ja ein Ausdruck innerer Phänomene ist? Er wird Richtungen folgen, die von anderen Vorstellungen, deren Sinnesgrundlage die äußeren Sinne sind, „vorgezeichnet“ werden. Wenn ich mir meinen Arm vor mir ausgestreckt vorstelle, kann ich leicht bestätigen, dass er sich nicht allein aufgrund des visuellen Bildes bewegt, sondern dass ich damit die Richtung vorzeichne, so wie es auch die Versuche zur Änderung des Muskeltonus belegen. Der Arm wird sich aber erst dann bewegen, wenn sich das visuelle Bild in ein kinästhetisches übersetzt.

Wenn wir etwas weiter gehen, dann kommen wir zu den Fragen zur Natur des Vorstellungsraums und zu den Konzepten von Mitgegenwart, Horizont und Landschaft im Vorstellungssystem. Dabei haben wir den Ausführungen in den Abschnitten 3 und 4 des Kapitels 3 in *Psychologie des Bildes* nichts Neues hinzuzufügen, außer zu dem, was sich auf die endgültige Schlussfolgerung dieser Arbeit bezieht:

Wir haben weder von einem Vorstellungsraum an sich noch von einem quasi-mentalenen Raum gesprochen. Wir haben vielmehr gesagt, dass Vorstellung als solche nicht unabhängig von Räumlichkeit sein kann, obwohl wir damit nicht behaupten, dass Vorstellung Raum einnimmt. Es ist die Form der räumlichen Vorstellung, die wir hier berücksichtigen.

Wenn wir also nicht von einer Vorstellung, sondern vom „Vorstellungsraum“ sprechen, dann deshalb, weil wir dabei die Gesamtheit von Wahrnehmungen und inneren Bildern in Betracht ziehen, die das Registrieren sowie den Körper- und Bewusstseinstonus vermitteln, durch welche ich mich als „Ich“ wiedererkenne, das heißt als „Kontinuum“, und zwar trotz des Flusses und der Veränderungen, die ich erlebe. Also ist dieser „Vorstellungsraum“ nicht deshalb ein solcher, weil er ein leerer Behälter ist, der mit Bewusstseinsphänomenen gefüllt werden muss, sondern weil seine Natur Vorstellung ist, und wenn bestimmte Bilder auftreten, kann das Bewusstsein sie gar nicht anders als in Form von Ausdehnung vorstellen. Auf diese Weise hätten wir auch den materiellen Aspekt der vorgestellten Sache betonen können, indem wir uns auf die Stofflichkeit bezogen hätten, ohne deswegen vom Vorgestellten in dem Sinne zu sprechen, wie es die Physik oder die Chemie tut. In diesem Falle hätten wir uns auf die hyletischen Daten bezogen, das heißt auf die materiellen Daten, die von der Stofflichkeit der Empfindung stammen, aber nicht die Stofflichkeit selbst sind. Natürlich würde niemand glauben, dass das Bewusstsein Farbe hat oder dass es ein farbiger Behälter ist, nur weil visuelle Vorstellungen farbig dargestellt werden. Trotzdem besteht immer noch eine Schwierigkeit. Wenn wir sagen, dass der Vorstellungsraum verschiedene Ebenen und Tiefen aufweist, sprechen wir dann von einem dreidimensionalen, volumetrischen Raum? Oder wird die Wahrnehmungs-Vorstellungs-Struktur meiner Koe-

nästhesie volumetrisch dargestellt? Zweifellos ist Letzteres der Fall und es ist dem zu verdanken, dass meine Vorstellungen oben oder unten, links oder rechts, vorne oder hinten, außen oder innen erscheinen können und dass der „Blick“ der Person, welche die Vorstellung beobachtet, bezüglich des Bildes einen Standort, das heißt eine bestimmte Perspektive, einnimmt. Wir können den Vorstellungsraum als die „Bühne“ betrachten, auf der die Vorstellung – den Blick ausgenommen – stattfindet. Offensichtlich beinhaltet eine solche Szene eine Struktur von Bildern, die auf zahlreiche Wahrnehmungsquellen und zuvor wahrgenommene Bilder zurückgreift.

Für jede Vorstellungsstruktur gibt es unzählige Alternativen, die nicht vollständig „entfaltet“ werden, die aber mitgegenwärtig agieren und die auf der „Bühne“ erscheinenden Bilder begleiten. Selbstverständlich sprechen wir hier weder von „offenkundigen“ und „verborgenen“ Inhalten noch von assoziativen Kanälen, die das Bild in die eine oder in die andere Richtung lenken. Betrachten wir ein Beispiel: Wenn ich mir einen Gegenstand aus meinem Zimmer vorstelle, begleiten andere Objekte aus diesem Zimmer den vorgestellten Gegenstand, obwohl sie sich nicht vollständig auf der „Bühne“ entfalten – sie gehören zur selben Umgebung wie dieser Gegenstand, und dank dieser Region, in dem andere nicht anwesende Gegenstände mit eingeschlossen sind, kann ich die einen oder anderen nach Belieben vorüberziehen lassen, und zwar immer innerhalb der Grenzen, die das, was ich als „mein Zimmer“ bezeichne, markieren. So strukturieren sich auch die Regionen untereinander, und zwar nicht nur als Bilder-

gruppen, sondern ebenfalls als Ausdrucks-, Bedeutungs- und Beziehungsgruppen. Ich kann jede Region oder jede Gruppe von Regionen von anderen durch „Horizonte“ unterscheiden, das heißt durch eine Art Grenzen, die mir einen geistigen Bezugspunkt geben und die mir außerdem erlauben, mich durch verschiedene geistige Zeiten und Räume zu bewegen.

Wenn ich die Außenwelt wahrnehme, wenn ich mich tagtäglich in ihr entfalte, konstituiere ich sie nicht nur durch die Vorstellungen, die mir wiederzuerkennen und zu handeln erlauben, sondern ich konstituiere sie auch durch mitgegenwärtige Vorstellungssysteme. Diese Strukturierung, die ich von der Welt mache, nenne ich „Landschaft“, und ich stelle fest, dass die Wahrnehmung der Welt immer das Wiedererkennen und die Interpretation einer Wirklichkeit ist, die meiner Landschaft entspricht. Diese Welt, die ich als die Wirklichkeit selbst annehme, ist meine eigene Biografie in Aktion, und diese Umwandlungstätigkeit, die ich in der Welt ausführe, ist meine eigene Umwandlung. Und wenn ich von meiner inneren Welt spreche, spreche ich auch von der Interpretation, die ich von ihr mache und von der Umwandlung, die ich in ihr vollziehe.

Unsere bisherigen Unterscheidungen zwischen „innerem“ und „äußerem“ Raum basieren auf dem Registrieren der Grenzen, die durch koenästhetisch-taktile Wahrnehmungen gesetzt werden. Aber sie können nicht aufrechterhalten werden, wenn wir von der globalen Natur des Bewusstseins-in-der-Welt sprechen, für die die Welt seine „Landschaft“ und das Ich sein „Blick“ ist. Diese Art des In-der-Welt-Seins des Bewusstseins ist im Grunde eine Handlungsweise von einer bestimmten Perspektive aus, deren unmittelbarer Raumbezug der eigene Körper ist und

nicht mehr nur der Binnenkörper. Aber indem der Körper Objekt in der Welt ist, ist er auch Objekt der Landschaft und Umwandlungsobjekt. Der Körper wird so schließlich zur Prothese der menschlichen Intentionalität.

Wenn die Bilder uns ermöglichen, wiederzuerkennen und zu handeln, dann werden sie dazu neigen, die Welt umzuwandeln, und zwar je nachdem, wie sich die Landschaft in den Individuen und Völkern strukturiert und je nach ihren Bedürfnissen oder dem, was sie für ihre Bedürfnisse halten.

Zum Abschluss dieser Bemerkungen zur *Psychologie des Bildes* bleibt mir hinzuzufügen, dass in der Gestaltung jeder Landschaft thetische Inhalte mitgegenwärtig wirken, das heißt eine Art von Glaubensgewissheiten oder Beziehungen zwischen Glaubensgewissheiten, die nicht rational begründet werden können. Sie begleiten jede Formulierung und jede Handlung und bilden so das Fundament, auf dem das menschliche Leben in seiner fortwährenden Entfaltung ruht.

Demzufolge wird eine künftige Handlungstheorie wohl auch die Antwort auf die Fragen umfassen, wie Handlung – von ihrem elementarsten Ausdruck aus – möglich ist, wie es sein kann, dass menschliches Handeln nicht eine bloße Spiegelung der Bedingungen ist und wie es geschieht, dass dieses Handeln, indem es die Welt verändert, auch die Handelnden selbst verändert. Die daraus gezogenen Schlussfolgerungen werden nicht gleichgültig sein, ebenso wenig wie die Richtungen, die man einschlagen wird, und zwar nicht nur vom Standpunkt einer künftigen Ethik, sondern auch vom Blickwinkel der Möglichkeiten des menschlichen Fortschritts aus.

Kommen wir nun zu einer kurzen Besprechung des zweiten Essays.

Im Essay *Historiologische Diskussionen* wird versucht, die notwendigen Voraussetzungen zu untersuchen, die erfüllt sein müssen, um das, was wir „Historiologie“ nennen, zu begründen.

Die Diskussion beginnt mit der Frage, ob die Begriffe „Geschichtsschreibung“ und „Geschichtsphilosophie“ noch viel länger nützlich sein können, wenn man bedenkt, dass sie mit so unterschiedlichen Bedeutungen verwendet wurden, dass es sehr schwierig ist, den Gegenstand zu bestimmen, auf den sie sich beziehen. Der Begriff „Historiologie“ wurde von Ortega um 1928 in seiner Schrift *Hegels Philosophie der Geschichte und die Historiologie* geprägt. In einer Anmerkung unseres Essays zitieren wir Ortega, der Folgendes sagt:

In der gegenwärtigen Geschichtsschreibung und Philologie herrscht ein unerträglicher Niveauunterschied zwischen der auf das Finden und Behandeln der Tatsachen verwandten Präzision und der Verschwommenheit, ja dem kläglichen Versagen in der Anwendung konstruktiver Ideen. Gegen diesen Zustand der Dinge im Reich der Geschichtswissenschaft erhebt sich die Historiologie. Sie wird getrieben von der Überzeugung, dass die Geschichte wie jede Erfahrungswissenschaft in erster Linie Konstruktion sein soll und kein ‚Aggregat‘ [...] Mit dem hundertsten Teil dessen, was längst gesammelt und gesichtet ist, ließe sich ein Gebäude von weit echte-

rem und gehaltvollerem wissenschaftlichem Charakter zustande bringen als all das, was uns die heutigen Geschichtswerke bieten.

Anknüpfend an diese vor sehr langer Zeit begonnene Diskussion wird in unserem Essay von Historiologie im Sinne der Interpretation und Konstruktion einer kohärenten Theorie gesprochen, in der historische Daten an sich nicht einfach nebeneinandergestellt oder als eine einfache Chronologie von Ereignissen behandelt werden können, außer auf die Gefahr hin, historische Ereignisse jeglicher Bedeutung zu entleeren. Der Anspruch auf eine Geschichte (im umfassenden Sinne), der jegliche Interpretation fremd ist, ist ein Widersinn und hat viele Bemühungen früherer Geschichtsschreibung zunichtegemacht.

In dieser Arbeit wird die Sicht auf die „historischen Tatsachen“ seit Herodot untersucht, wobei nun die Landschaft des Historikers bzw. der Historikerin in der Beschreibung dieser „historischen Tatsachen“ in Betracht gezogen wird. Auf diese Weise stellt man mindestens vier Verzerrungen der historischen Perspektive fest. An erster Stelle steht die absichtliche Einführung des geschichtlichen Momentes, in dem der Historiker bzw. die Historikerin selbst lebt, um Ereignisse je nach deren Blickwinkel hervorzuheben oder zu minimieren. Diesen Fehler beobachtet man bei der Darstellung der geschichtlichen Erzählung und er beeinträchtigt die Wiedergabe der Tatsachen ebenso wie die des Mythos, der Sage, der Religion oder der Literatur, die als Quelle dienen. Der zweite Fehler betrifft die Manipulation von Quellen, und ein solcher Betrug verdient keinen weiteren Kommentar. Der dritte Fehler ist die Vereinfachung und Stereotypisierung, die es erlauben, Tatsachen ent-

sprechend einem mehr oder weniger akzeptierten Modell hervorzuheben oder für untauglich zu erklären. Sowohl die Verfassenen als auch die Lesenden solcher Werke ersparen sich damit zwar sehr viel Mühe und entsprechend finden diese Werke zwar große Verbreitung, obwohl sie nur geringen wissenschaftlichen Wert besitzen. In diesen Arbeiten werden zuverlässige Informationen oft durch „Geschichten“, „Klatsch“ oder Informationen aus zweiter Hand ersetzt. Die vierte Form der Verzerrung ist die „Zensur“, die manchmal nicht nur in der Feder der Geschichtsschreibenden, sondern auch in den Köpfen der Lesenden liegt. Diese Zensur verhindert die korrekte Verbreitung neuer Standpunkte, weil der geschichtliche Moment selbst mit seinem Repertoire an Glaubensgewissheiten eine so starke Barriere bildet, dass nur der Lauf der Zeit oder aber dramatische Ereignisse, die allgemein akzeptierte Überzeugungen widerlegen, den Weg für eine offene Neubewertung ebnen.

Bei diesen Diskussionen sind wir allgemein auf die bestehenden Schwierigkeiten bei der Bewertung von Ereignissen gestoßen, die in einer mittelbaren Vergangenheit liegen. Aber unser Unbehagen wächst, wenn wir sehen, dass selbst in der Erzählung der unmittelbaren Geschichte – der eigenen, der autobiografischen – das Subjekt anderen und sogar sich selbst von Ereignissen erzählt, die nie stattgefunden haben oder deutlich verzerrt sind – und all das innerhalb eines unentrinnbaren Interpretationssystems. Wenn dies der Fall ist, was würde dann nicht alles mit Ereignissen geschehen, die nicht von den Geschichtsschreibern selbst erlebt worden sind und Teil von dem sind, was wir „mittelbare Geschichte“ nennen? Jedenfalls führt uns all dies nicht unbedingt zu einer Skepsis gegenüber der Geschichte, weil wir die Notwendigkeit erkannt

haben, dass Historiologie konstruktiv sein und selbstverständlich bestimmte Voraussetzungen erfüllen muss, wenn sie als solide Wissenschaft gelten soll.

Die *Diskussionen* gehen weiter, aber jetzt aufgrund dessen, was wir als „Geschichtskonzepte ohne zeitliche Grundlage“ bezeichnen. So schreiben wir im Kapitel 2, Absatz 1:

In den zahlreichen Systemen, in denen ein Ansatz von Historiologie zum Vorschein kommt, scheint sich die ganze Anstrengung darauf zu richten, die Datierbarkeit und den akzeptierten Kalendermoment von Ereignissen zu belegen, indem man genau untersucht, wie und warum sie geschehen sind oder wie sie hätten geschehen sollen, ohne zu überlegen, was „geschehen“ eigentlich ist und wie es überhaupt möglich ist, dass etwas geschieht.

Alle diejenigen, die den Aufbau echter Kathedralen der Geschichtsphilosophie unternommen haben, haben uns – sofern sie die grundlegende Frage nach dem Wesen des Geschehens nicht beantwortet haben – eine Geschichte der allgemein anerkannten Datierbarkeit vorgestellt, jedoch ohne die Dimension der Zeitlichkeit, die notwendig ist, damit die Geschichte wirklich erfasst werden kann. Allgemein stellen wir fest, dass sich der Zeitbegriff durchgesetzt hat, der einer naiven Wahrnehmung entspricht, in der die Ereignisse ohne Strukturalität und in einfacher Abfolge von einem früheren Phänomen zum nächsten ablaufen, in einer linearen Abfolge, in der jedes Ereignis „neben dem nächsten“ steht, ohne dass man versteht, wie aus einem Moment ein anderer wird – kurz gesagt, ohne die innerste

Umwandlung der Ereignisse zu erfassen. Denn zu sagen, dass ein Ereignis von einem Moment A zu einem Moment B und so weiter bis zu einem Moment n weiter geht oder aus einer Vergangenheit kommt, sich durch eine Gegenwart bewegt und in eine Zukunft projiziert, spricht nur vom Standort des Beobachters in einer Zeit herkömmlicher Datierbarkeit und hebt die den Geschichtsschreibern eigene Zeitwahrnehmung hervor. Bei einer solchen Wahrnehmung wird die Zeit auf ein „Hinten“ und auf ein „Vorne“ räumlich ausgerichtet, und zwar so, wie die Uhrzeiger die Zeit räumlich ordnen, um zu zeigen, dass sie verstreicht. Das zu verstehen bereitet keine Schwierigkeiten, wenn wir einmal erkannt haben, dass jede Wahrnehmung und jede Vorstellung in Form von „Raum“ stattfindet. Nun gut, warum sollte die Zeit von einem Hinten zu einem Vorne verstreichen und nicht etwa umgekehrt oder in unvorhersehbaren „Sprüngen“? Und das kann man nicht mit einem einfachen „Weil es so ist!“ beantworten. Wenn jedes „Jetzt“ eine „von beiden Seiten her“ unbestimmte Abfolge von Augenblicken ist, dann kommen wir zum Schluss, dass die Zeit unendlich ist. Und wenn wir diese angebliche „Realität“ akzeptieren, dann wenden wir den Blick von der Endlichkeit der blickenden Person ab und gehen durch das Leben in der Gegenwart dessen, dass das „Zwischen-den-Dingen-Tun“ unendlich ist, obwohl wir mitgegenwärtig wissen, dass das Leben ein Ende hat. So weichen die „Dinge, die man tun muss“, dem in jedem Moment gegenwärtigen Tod aus, und deshalb „hat“ man für gewisse Dinge mehr oder weniger Zeit, weil sich „haben“ auf „Dinge“ bezieht, und dann wird das verstreichende Leben selbst zu einem Ding, es wird naturalisiert.

Die naturalistische Zeitauffassung, unter der die Geschichtsschreibung und die Geschichtsphilosophie bis heute gelitten haben, beruht auf dem Glauben an die Passivität des Menschen bei der Konstruktion der geschichtlichen Zeit, und damit ist man dazu gelangt, die menschliche Geschichte als „Spiegelung“, als Epiphänomen oder als bloßen Mechanismus zu betrachten, der natürliche Vorgänge überträgt. Und wenn man – in einem scheinbaren Sprung vom Natürlichen zum Gesellschaftlichen – von der menschlichen Gesamtheit als der Erzeugerin des geschichtlichen Geschehens gesprochen hat, dann hat man den Naturalismus trotzdem weitergeführt, in welchem die Gesellschaft innerhalb einer naiven Auffassung der Zeit „räumlich“ wurde.

Ein streng reflexives Denken führt uns zur Erkenntnis, dass bei jedem menschlichen Tun die Zeitmomente nicht „natürlich“ aufeinander folgen, sondern dass vergangene, gegenwärtige und zukünftige Momente konstruktiv mitwirken. Dabei ist das Geschehene – als Erinnerung und Erkenntnis – genauso bestimmend wie die Projekte, die man durch gegenwärtiges Handeln zu erreichen versucht. Die Tatsache, dass der Mensch keine „Natur“ wie jeder andere Gegenstand besitzt und die Tatsache, dass seine Absicht dazu neigt, die natürlichen Bedingtheiten zu überwinden, zeigt die radikale Geschichtlichkeit des Menschen. Es ist der Mensch, der sich durch sein Handeln-in-der Welt konstituiert und konstruiert und so seinem Lebensablauf und der Absurdität der absichtslosen Natur Sinn verleiht. Die zeitliche und räumliche Endlichkeit ist als die erste absurde und sinnlose Bedingung gegenwärtig, welche die Natur dem menschlichen Leben mit deutlichen Empfindungen

von Schmerz und Leiden auferlegt. Der Kampf gegen diese Absurdität, die Überwindung von Schmerz und Leiden, gibt dem langen Prozess der Geschichte einen Sinn.

Wir werden hier die schwierige und ausgedehnte Diskussion über das Problem der Zeitlichkeit, über das Thema des menschlichen Körpers und dessen Umwandlung sowie über das Thema der natürlichen Welt, die zunehmend zur Prothese der Gesellschaft wird, nicht fortsetzen, sondern wir werden die Kernpunkte darlegen, die im vorliegenden Essay als Hypothesen aufgestellt werden.

An erster Stelle wird die geschichtliche und gesellschaftliche Konstitution des menschlichen Lebens untersucht, wobei nach der inneren Zeitlichkeit seiner Umwandlung gesucht wird, die schon weit von der linearen Abfolge „nebeneinander“ liegender Ereignisse entfernt ist. Anschließend wird die Koexistenz von Generationen auf derselben geschichtlichen Bühne betrachtet – von Generationen, die in verschiedenen Momenten geboren wurden und deren Prägungslandschaften, Erfahrungen und Projekte nicht homogen sind. Die Generationendialektik – das heißt der Kampf um die Kontrolle über den zentralen gesellschaftlichen Raum – findet zwischen Zeitakkumulationen statt, in denen entweder die Vergangenheit, die Gegenwart oder die Zukunft im Vordergrund stehen und die durch Generationen unterschiedlichen Alters repräsentiert werden. Die Landschaften jeder Generation – zusammen mit den ihnen zugrunde liegenden Glaubensgewissheiten – treiben wiederum das Handeln dieser Generationen in der Welt an. Aber nur weil die Geburt und der Tod der Generationen biologische Tatsachen sind, erlaubt uns das nicht, die Generationendialektik zu „biologisieren“. So wird die naive Vorstellung von „Generationen“ – wonach „die

Jungen revolutionär sind, während jene mittleren Alters konservativ und die Alten reaktionär werden“ – durch zahlreiche historische Analysen kraftvoll widerlegt. Sollte man das nicht berücksichtigen, dann führt uns das nur zu einem neuen naturalistischen Mythos, dessen Entsprechung eine Verherrlichung der Jugend wäre. Was in jedem historischen Moment das Zeichen der Generationendialektik ausmacht, ist das Projekt zur Veränderung oder zur Bewahrung, das jede Generation in Richtung Zukunft in Gang setzt. Es sind zwar mehr als drei Generationen, die auf derselben geschichtlichen Bühne koexistieren, aber die Hauptrolle spielen die von uns erwähnten, das heißt jene Generationen, die benachbart sind, und nicht jene, die „mitgegenwärtig“ existieren, nämlich die Kinder und Alten. Aber da sich die gesamte Struktur zu jedem gegebenen Zeitpunkt der Geschichte im Wandel befindet, ändert sich ihr Vorzeichen ständig, wenn Kinder in die Jugendphase eintreten und diejenigen in mittlerem Alter zum hohen Alter hin verdrängt werden. Dieses geschichtliche Kontinuum zeigt uns die sich am Werk befindliche Zeitlichkeit und lässt uns den Menschen als Hauptdarsteller seiner eigenen Geschichte begreifen.

Und so finden wir bei einem besseren Verständnis der Zeitlichkeit in diesen *Historiologischen Diskussionen* einige Elemente, die es uns vielleicht ermöglichen – zusammen mit den in *Psychologie des Bildes* in Bezug auf den Vorstellungsraum untersuchten Elementen – eine vollständige Handlungstheorie zu begründen.

Das ist alles. Vielen Dank.





## Beiträge zum Denken



# Psychologie des Bildes



## Einleitung

Wenn wir vom „Vorstellungsraum“ sprechen, denken vielleicht manche an eine Art „Behälter“, in dessen Innerem sich bestimmte „Inhalte“ des Bewusstseins befinden. Wenn sie überdies glauben, dass diese „Inhalte“ Bilder sind und dass diese Bilder als bloße Kopien der Wahrnehmung wirken, werden wir ein paar Schwierigkeiten zu lösen haben, bevor wir uns einigen können. Wer so denkt, nimmt tatsächlich den Standpunkt einer naiven, den Naturwissenschaften verpflichteten Psychologie ein, die ohne Prüfung von einer Vision ausgeht, in der die psychischen Phänomene mit materiellen Begriffen erklärt werden.

Es ist sinnvoll, von vornherein klarzustellen, dass unsere Position zum Thema Bewusstsein und seine Funktionen diese Annahme nicht teilt. Für uns ist das Bewusstsein Intentionalität – etwas, das in den natürlichen Phänomenen sicher nicht existiert und das den Wissenschaften, die sich mit der Materialität der Phänomene beschäftigen, völlig fremd ist.

Unser Ziel in dieser Arbeit besteht darin, das Bild als eine aktive Weise des Bewusstseins des In-der-Welt-Seins aufzuzeigen, eine Seinsweise, die nicht unabhängig von der Räumlichkeit sein kann und in der die zahlreichen Funktionen, die das Bild erfüllt, von der Position abhängen, die es in dieser Räumlichkeit einnimmt.

*Mendoza (Argentinien), November 1988*



## Kapitel 1

# Das Raumproblem beim Studium der Bewusstseinsphänomene

### 1. Hintergrund

Es erscheint äußerst merkwürdig, dass viele Psychologen, wenn sie sich auf durch die Sinnesempfindung hervorgerufene Phänomene beziehen, diese in einem äußeren Raum angesiedelt haben und dann von den Fakten der Vorstellung sprachen, als wären sie nur Kopien dessen, was wahrgenommen wird, ohne dabei zu klären, „wo“ denn diese Phänomene stattfinden. Sicherlich dachten sie, dass indem sie die Fakten des Bewusstseins als mit dem zeitlichen Ablauf verbunden beschrieben (ohne zu erklären, worin denn dieser zeitliche Ablauf besteht) und indem sie die Quellen dieser Fakten als (in einem äußeren Raum angesiedelte) bestimmende Ursachen interpretierten, wären die primären Fragen und Antworten erschöpfend behandelt, um ihrer Wissenschaft eine Grundlage zu geben. Sie glaubten, dass die Zeit, in der (sowohl äußere als auch innere) Phänomene stattfinden, eine absolute Zeit sei und der Raum nur für die äußere „Realität“ und nicht für das Bewusstsein gelte, da er doch in den Bildern, Träumen und Halluzinationen des Bewusstseins ständig verformt wird.

Selbstverständlich haben sich viele von ihnen mit dem Versuch beschäftigt, zu verstehen, ob das Vorstellen der Seele, dem Gehirn oder einer anderen Entität eigen ist. In diesem Zusammenhang dürfen wir Descartes' berühmten Brief an Christina von Schweden nicht vergessen, in dem er den „Vereinigungspunkt“ zwischen Seele und Körper

erwähnt, um zu erklären, wie Denken und Wollen die menschliche Maschine in Gang setzt. Es ist umso befremdlicher, dass es gerade dieser Philosoph ist, der uns, obwohl er uns so viel näher an das Verständnis der unmittelbaren und unbestreitbaren Tatsachen des Denkens gebracht hat, nichtsdestotrotz die richtige Bedeutung der Räumlichkeit der Vorstellung nicht beachtet hat, die von der Räumlichkeit, die den Sinnen von ihren äußeren Quellen übermittelt wird, unabhängig ist. Als Begründer der geometrischen Optik und Schöpfer der analytischen Geometrie war er mit der Problematik der genauen Ortung von Phänomenen im Raum sicherlich bestens vertraut. Er besaß also alle notwendigen Elemente – einerseits seinen methodischen Zweifel und andererseits seine Kenntnisse über die Platzierung von Phänomenen im Raum –, dass er nur noch einen kleinen Schritt hätte machen müssen, um die Idee einer in verschiedenen „Punkten“ des Bewusstseinsraums gelegenen Vorstellung zu formulieren.

Fast dreihundert Jahre waren nötig, damit sich der Vorstellungsbegriff von der naiven räumlichen Wahrnehmung löste und eine eigene Bedeutung erlangte, was auf der Neubewertung oder, genauer gesagt, der Neuschöpfung der Idee der *Intentionalität* gründete – einer Idee, die zuvor von den scholastischen Philosophen in ihren Studien über Aristoteles festgestellt wurde. Das Verdienst dafür gebührt Franz Brentano. In seinem Werk finden sich zahlreiche Hinweise auf das Problem, das uns beschäftigt, und auch wenn er diese Idee nicht vollständig formulierte, legten seine Bemühungen dennoch den Grundstein für spätere Fortschritte.

Es war jedoch das Werk eines Schülers von Brentano, das ermöglichte, das Problem auf den Punkt zu bringen und ausgehend von dort zu Lösungen voranzuschreiten, die nach unserem Verständnis schließlich nicht nur die Psychologie revolutionieren werden (offensichtlich das geeignete Gebiet für die Entwicklung dieser Themen), sondern auch viele andere Disziplinen.

So untersucht Husserl in seinen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, die regionale „Idee“ des Dings im Allgemeinen als jenes Identische, das inmitten der unzähligen Veränderungen des Verlaufs dieser oder jener *Form* erhalten bleibt und sich durch die entsprechenden unendlichen Reihen von Noemata ebenfalls in einer bestimmten Form zu erkennen gibt. Ein Ding kommt in seinem idealen Wesen der *res temporalis* in der notwendigen „Form“ der Zeit vor, in seinem idealen Wesen der *res materialis* in seiner substantiellen Einheit und in seinem idealen Wesen der *res extensa* in der „Form“ des Raumes, und zwar ungeachtet der unendlich mannigfaltigen Formänderungen oder, bei einer gegebenen Form, ungeachtet der Ortsänderungen, die ebenfalls unendlich mannigfaltig sein können, das heißt ungeachtet einer „Beweglichkeit“ *in infinitum*. Husserl sagt:

Wir erfassen die „I d e e“ d e s R a u m e s und die ihr eingeordneten Ideen.

Das Problem vom Ursprung der Raumvorstellung reduziert sich auf die phänomenologische Wesensanalyse aller Phänomene, in denen sich Raum anschaulich darstellt.<sup>1</sup>

Husserl hat uns somit in den Bereich der eidetischen Reduktion versetzt, und obwohl wir aus seinen Arbeiten unzählige Erkenntnisse ziehen können, richtet sich unser Interesse eher auf Themen, die einer phänomenologischen Psychologie als einer phänomenologischen Philosophie eigen sind, und auch wenn wir die Epoché der Husserlschen Methode immer wieder verlassen, sind wir uns dieser Unregelmäßigkeit sehr wohl bewusst und vollziehen diese Grenzüberschreitungen im Hinblick auf eine verständlichere Darstellung unseres Standpunktes. Wenn die posthusserlianische Psychologie das Problem, das wir den „Vorstellungsraum“ nennen, nicht berücksichtigt hat, deutet dies auf nichts anderes hin, als dass einige ihrer Thesen revidiert werden müssen.

Jedenfalls wäre es ungerecht, uns einen naiven Rückfall in die Welt des „natürlich Psychischen“<sup>2</sup> vorzuwerfen.

Schlussendlich geht es uns nicht um das „Problem vom Ursprung der Vorstellung von Raum“, sondern im Gegenteil um das Problem des „Raums“, der jede Vorstellung begleitet und in dem sich jede Vorstellung abspielt. Da der Vorstellungs-„Raum“ nicht unabhängig von den Vorstellungen ist, wie könnten wir dann einen solchen „Raum“ anders verstehen als Bewusstsein der Räumlichkeit bei jeder Vorstellung? Und wenn dies die Richtung unseres Studiums ist, so hindert uns bei der introspektiven (und daher naiven) Beobachtung jeder Vorstellung und auch der introspektiven Beobachtung der Räumlichkeit des Vorstellens nichts daran, uns mit den Bewusstseinsakten zu befassen, die sich auf die Räumlichkeit beziehen, und – von diesen ausgehend – später eine phänomenologische Reduktion durchzuführen. Wir können diese auch

auf später verschieben, ohne deshalb ihre Bedeutung zu verkennen. In diesem Fall könnte man höchstens sagen, dass die Beschreibung unvollständig war.

Schließlich sollten wir als weiteren Vordenker noch Ludwig Binswanger<sup>3</sup> erwähnen, der seinen Beitrag zu einer Beschreibung der Räumlichkeit der Vorstellungsphänomene geleistet hat, ohne jedoch die tiefgreifende Bedeutung dessen, „wo“ Vorstellungen auftreten, verstanden zu haben.

## **2. Unterscheidung zwischen Empfindung, Wahrnehmung und Bild**

Empfindungen als afferente Nervenprozesse zu definieren, die in einem Rezeptor beginnen und zum Zentralnervensystem wandern, oder dergleichen, ist eher der Physiologie als der Psychologie eigen, und solche Beschreibungen sind für unsere Zwecke nicht nützlich.

Es gab auch Versuche, Empfindungen als jede Erfahrung aus der Gesamtzahl von wahrnehmbaren Erfahrungen zu definieren, die innerhalb einer bestimmten Modalität existieren können, die durch die Formel  $(OS-US)/DS$  angegeben wird, wobei OS die obere Schwelle, US die untere Schwelle und DS die differenzielle Schwelle bezeichnet. Diese Art der Darstellung ermöglicht es uns nicht, die Funktion des untersuchten Elements zu erfassen, und im Allgemeinen gilt derselbe Einwand für alle Ansätze, die einen atomistischen Hintergrund haben. Im Gegenteil, dieser Ansatz beruft sich auf eine Struktur (z. B. der Wahrnehmung), um die „konstitutiven“ Elemente dieses Bereichs zu isolieren, und versucht dann von dort aus, diese Struktur erneut zu erklären.

Empfindung können wir vorläufig als die Registrierung verstehen, die wir erhalten, wenn wir einen aus dem äußeren oder inneren Milieu stammenden Reiz aufspüren, der den Arbeitstonus des betroffenen Sinnes verändert. Aber die Untersuchung der Empfindung sollte noch weiter gehen, da wir beobachten, dass es Empfindungen gibt, die die Akte des Denkens, Erinnerns, Apperzipierens usw. begleiten. In all diesen Fällen wird eine Änderung des Arbeitstonus irgendeines Sinnes oder, wie im Falle der Koenästhesie, mehrerer Sinne bewirkt, aber natürlich wird das Denken nicht auf dieselbe Art und Weise „gespürt“ wie ein äußerer Gegenstand. So erscheint die Empfindung als eine Strukturierung, die das Bewusstsein bei seiner Synthesetätigkeit vornimmt, die aber auf eine bestimmte Weise analysiert wird, um die ursprüngliche Quelle zu beschreiben, das heißt, um den Sinn zu beschreiben, aus dem der Impuls stammt.

Bezüglich der Wahrnehmung wurden verschiedene Definitionen gegeben, wie zum Beispiel: „Wahrnehmung ist der Akt der Bewusstwerdung der äußeren Gegenstände, ihrer Eigenschaften oder Beziehungen, der direkt auf die sensorischen Prozesse folgt, dies im Unterschied zum Gedächtnis oder anderen geistigen Prozessen.“ Wir verstehen Wahrnehmung jedoch als eine Strukturierung von Empfindungen, die das Bewusstsein in Bezug auf einen Sinn oder mehrere Sinne vornimmt.

Bezüglich des Bildes hat man diese Art von Charakterisierung versucht: „Element der Erfahrung, das von einem zentralen Punkt hervorgerufen wird und alle Merkmale der Empfindung besitzt.“ Wir ziehen es vor, das Bild als eine strukturierte und gestaltete Vorstellung der Empfindungen oder Wahrnehmungen zu verstehen, die aus dem äußeren

oder inneren Milieu stammen oder stammten. Das Bild ist folglich nicht „Kopie“, sondern Synthese, Intention und damit auch keine bloße Passivität des Bewusstseins.<sup>4</sup>

### **3. Die Idee des „In-der-Welt-Seins des Bewusstseins“ als beschreibende Vorsichtsmaßnahme gegenüber den Interpretationen der naiven Psychologie**

Wir müssen die Idee wieder aufgreifen, dass alle Empfindungen, Wahrnehmungen und Bilder Formen des Bewusstseins sind, und dass es daher richtiger wäre, von „Empfindungsbewusstsein“, „Wahrnehmungsbewusstsein“ und „Bildbewusstsein“ zu sprechen. Und hier versetzen wir uns nicht in die apperzeptive Position (in der wir uns eines psychischen Phänomens bewusst sind). Vielmehr sagen wir, dass es das Bewusstsein selbst ist, das seine Art zu sein verändert, oder besser gesagt, dass Bewusstsein nichts anderes ist als eine Art zu sein, zum Beispiel „aufgeregt“, „erwartend“ usw.

Wenn ich mir ein Objekt einbilde, dann ist das Bewusstsein nicht von diesem Vorgang entfernt, von ihm losgelöst oder steht ihm neutral gegenüber; in diesem Fall ist das Bewusstsein mit dem Eingebildeten fest verbunden. Sogar im Fall der vorher erwähnten Apperzeption muss man vom Bewusstsein in einer apperzeptiven Haltung sprechen.

Daraus folgt, dass es nur Bewusstsein von etwas gibt und sich dieses etwas auf eine bestimmte Art von Welt bezieht (eine naive, natürliche oder phänomenologische; eine „äußerliche“ oder „innerliche“). Es trägt sehr wenig zum Verständnis bei, wenn man einen Zustand von Angst vor Gefahr untersucht und dabei als selbstverständlich voraus-

setzt, dass man eine Art von Emotion untersucht, die keine anderen Funktionen des Bewusstseins betrifft, was einer Art von Schizophrenie bei der Beschreibung gleichkäme. Die Dinge verhalten sich jedoch ganz anders, da sich bei der Angst vor Gefahr das gesamte Bewusstsein in einem Zustand der Gefahr befindet. Auch wenn ich dabei andere Funktionen wie Wahrnehmung, Urteilsvermögen und Erinnern erkennen kann, erscheinen sie in dieser Situation alle durchdrungen von dieser gefährvollen Situation, sie arbeiten in Funktion der Gefahr. So ist dieses Bewusstsein eine umfassende Art des In-der-Welt-Seins und ein umfassendes Verhalten gegenüber der Welt. Und wenn von psychologischen Phänomenen im Sinne von Synthese gesprochen wird, müssen wir wissen, auf welche Synthese wir uns beziehen und was unser Ausgangspunkt ist, um zu verstehen, was unsere Konzeptionen von anderen unterscheidet, die ebenfalls von „Synthese“, „Gesamtheit“, „Struktur“ usw. sprechen.<sup>5</sup>

Nachdem wir nun den Charakter unserer Synthese begründet haben, hindert uns nichts daran, tiefer in jede Form der Analyse einzusteigen, die es uns ermöglicht, unsere Darlegung besser zu klären oder zu veranschaulichen. Aber diese Analysen werden immer in einen größeren Zusammenhang gestellt, und die betrachteten Objekte oder Akte dürfen weder von diesem Zusammenhang gelöst werden noch dürfen sie von ihrem Bezug auf etwas isoliert werden.

Dasselbe gilt für die psychischen „Funktionen“, die entsprechend der Seinsweise des Bewusstseins in dem Moment, in dem wir es betrachten, zusammenwirken.

Wollen wir also sagen, dass in voller Wachebene und gegenüber einem mathematischen Problem, das unser ganzes Interesse in Anspruch nimmt, trotzdem Empfindungen, Wahrnehmungen und Bilder am Wirken sind, obwohl doch jede Art von „Ablenkungen“ vermieden werden sollten, um die mathematischen Abstraktionen durchführen zu können? Wir behaupten, dass eine solche Abstraktion nicht möglich ist, wenn die Mathematikbetreibenden keine Empfindungen bezüglich ihrer geistigen Aktivität registrieren, wenn sie die zeitliche Abfolge ihrer Denkprozesse nicht wahrnehmen, oder wenn sie nicht mittels allgemein anerkannter und im Gedächtnis gespeicherter mathematischer Zeichen oder Symbolen bildlich denken. Und wenn unsere mathematikbetreibenden Subjekte schließlich mit Bedeutungen arbeiten wollen, dann müssen sie wohl erkennen, dass diese nicht unabhängig von den Ausdrücken sind, deren Gestalt vor ihren Augen oder in ihrer Vorstellung erscheinen.

Aber wir gehen sogar noch weiter, wenn wir behaupten, dass gleichzeitig andere Funktionen tätig sind, wenn wir sagen, dass jene Wachebene, in der diese Funktionen ausgeführt werden, nicht von anderen Aktivitätsebenen des Bewusstseins isoliert ist – sie ist nicht isoliert von anderen Tätigkeiten, die sich im Halbschlaf oder Schlaf vollständig entfallen.

Und es ist diese Gleichzeitigkeit der Arbeit verschiedener Ebenen, die es uns erlaubt, von „Intuitionen“, „Inspirationen“ oder „unerwarteten Lösungen“ zu sprechen, die manchmal plötzlich in den logischen Diskurs „eindringen“ und ihre eigenen Muster hinzufügen, in diesem Fall in den Kontext des von uns betrachteten Mathematikbetreibens.

Die wissenschaftliche Literatur ist voll von Beispielen für Probleme, deren Lösungen in Aktivitäten aufgetaucht sind, die nach dem logischen Diskurs stattfanden, was genau die Beteiligung des gesamten Bewusstseins an der Suche nach Lösungen für solche Probleme veranschaulicht.

Wir unterstützen diese Position nicht auf der Grundlage neurophysiologischer Erklärungsmuster, die diese Behauptungen auf der Grundlage der von einem Elektroenzephalographen registrierten Aktivität stützen. Ebenso wenig berufen wir uns auf die Tätigkeit eines angeblichen „Unterbewusstseins“, „Unbewussten“ oder anderer von der jeweiligen Zeit abhängigen Mythen, deren wissenschaftliche Prämissen fehlerhaft formuliert sind. Wir stützen uns auf eine Psychologie des Bewusstseins, die verschiedene Arbeitsebenen anerkennt, ebenso wie verschiedene Tätigkeiten, die in jedem psychischen Phänomen eine unterschiedliche Gewichtung haben und die alle immer in die Tätigkeit eines Gesamtbewusstseins integriert sind.

#### **4. Die innere Registrierung, dass sich das Bild an irgendeinem „Ort“ ergibt**

Durch Drücken der Tasten auf der Tastatur, die ich vor mir habe, erscheinen grafische Zeichen, die ich auf dem angeschlossenen Bildschirm sehen kann. Ich assoziiere die Bewegung meiner Finger mit jedem Buchstaben und, meinen Gedanken folgend, erscheinen automatisch die Sätze und Ausdrücke. Ich schließe die Augen und höre auf, an die vorherigen Überlegungen zu denken, um mich auf die Tastatur zu konzentrieren. Auf irgendeine Weise habe ich sie „direkt vor mir“, vorgestellt in visuellen Bildern, fast wie eine Kopie der Wahrnehmung, die ich vor dem Schließen

der Augen hatte. Ich öffne die Augen, stehe von meinem Stuhl auf und mache ein paar Schritte durch den Raum. Wieder schließe ich meine Augen, und als ich mich an die Tastatur erinnere, stelle ich sie mir irgendwo hinter mir vor. Wenn ich sie aber so sehen möchte, wie sie mir zuvor in der Wahrnehmung erschien, müsste ich sie „vor meinen Augen“ positionieren. Zu diesem Zweck drehe ich entweder geistig meinen Körper oder ich „bewege“ das Gerät im „Außenraum“, bis es sich vor mir befindet. Das Gerät befindet sich nun „vor meinen Augen“, aber ich habe damit eine räumliche Verschiebung des Raumes erzeugt, denn wenn ich die Augen öffne, sehe ich ein Fenster vor mir ...

Auf diese Weise wurde mir offensichtlich, dass sich die Lage des Objektes in der Vorstellung in einem „Raum“ befindet, der nicht unbedingt mit dem Raum übereinstimmen muss, in dem die ursprüngliche Wahrnehmung stattfand.

Außerdem kann ich mir die Tastatur am Fenster vor mir einbilden und dann die gesamte Szenerie entfernen oder näherholen.

Ich kann sogar die Größe der gesamten Szenerie oder einige ihrer Komponenten vergrößern oder verkleinern. Auch könnte ich diese Gegenstände verformen und schließlich sogar ihre Farbe verändern.

Aber ich entdeckte auch einige Unmöglichkeiten. Ich kann mir diese Objekte zum Beispiel nicht ohne Färbung einbilden, egal wie sehr ich mich bemühe, sie „transparent“ zu machen, da ja diese „Transparenz“ Konturen oder eben Farbunterschiede und verschiedene „Schattierungen“ hervorhebt. Offensichtlich stelle ich fest, dass Ausdehnung und Farbe keine unabhängigen Inhalte sind, und daher kann ich mir Farbe ohne Ausdehnung nicht einbilden.

Und genau das lässt mich über Folgendes nachdenken:  
*Wenn ich mir keine Farbe ohne Ausdehnung vorstellen kann,  
dann deutet diese Ausdehnung der Vorstellung auch auf die  
„Räumlichkeit“ hin, in der sich das vorgestellte Objekt be-  
findet. Eben diese Räumlichkeit ist es, die uns interessiert.*

## Kapitel 2

### Die Lage des Vorgestellten in der Räumlichkeit des Vorstellens

#### 1. Unterschiedliche Arten der Wahrnehmung und der Vorstellung

Die Psychologen aller Epochen haben umfangreiche Listen erstellt, die sich mit Sinneseindrücken und Wahrnehmungen befassen, und heute, mit der Entdeckung neuer Neurorezeptoren, haben sie angefangen, über Thermorezeptoren, Barorezeptoren sowie über interne Detektoren für Säure, Alkalität usw. zu sprechen.

Zu den Sinneseindrücken, die den äußeren Sinnen entsprechen, fügen wir noch jene hinzu, die zu den diffusen Sinnen gehören, nämlich die kinästhetischen (Bewegung und räumliche Lage des Körpers) und die koenästhetischen (allgemeine Registrierung des Binnenkörpers, der Temperatur, des Schmerzes usw. Selbst wenn diese als innerer Tastsinn erklärt werden, können sie nicht darauf reduziert werden).

Für unsere Zwecke sollte das oben Gesagte ausreichen, auch wenn wir damit nicht den Anspruch erheben, alle möglichen Registrierungen zu erschöpfen, die den äußeren und inneren Sinnen und den vielfältigen Wahrnehmungskombinationen zwischen ihnen entsprechen.

Was wir jetzt tun müssen, ist, Parallelen zwischen Vorstellungen und Wahrnehmungen herzustellen, die allgemein als „innere“ und „äußere“ eingestuft werden.

Es ist bedauerlich, dass sich die Konzepte über die Vorstellung so oft auf die visuellen Bilder beschränkt haben<sup>6</sup> und überdies, dass Räumlichkeit fast immer auf das Visuelle bezogen wird, obwohl auditive Wahrnehmungen und Vorstellungen tatsächlich auch auf Reizquellen hinweisen, die an irgendeinem „Ort“ lokalisiert sind. Das Gleiche geschieht mit den Wahrnehmungen und Vorstellungen des Tast-, Geruchs- und Geschmackssinnes und selbstverständlich auch mit denen, die sich auf die Körperlage (Kinästhesie) und die Phänomene des Binnenkörpers (Koenästhesie) beziehen.<sup>7</sup>

## **2. Wechselwirkung von Bildern, die sich auf unterschiedliche Wahrnehmungsquellen beziehen**

Im früheren Beispiel des Automatismus ging es um den Zusammenhang zwischen dem Wortfluss und der Bewegung der Finger, die beim Tippen auf der Tastatur grafische Zeichen auf dem Bildschirm auslösten. Dies veranschaulicht deutlich einen Fall, in dem präzise räumliche Positionen mit kinästhetischen Registrierungen assoziiert sind. Gäbe es für diese Registrierungen keine Räumlichkeit, wäre eine solche Assoziation unmöglich. Aber es ist auch interessant zu bestätigen, wie Gedanken in Form von Wörtern in Fingerbewegungen übersetzt werden, die mit bestimmten Tastenpositionen verknüpft sind. Diese Übersetzung geschieht im Übrigen sehr häufig und tritt bei Vorstellungen auf, die auf Wahrnehmungen basieren, die aus verschiedenen Sinnen stammen. Zum Beispiel brauchen wir nur unsere Augen zu schließen und verschiedenen Schallquellen zuzuhören, um zu beobachten, dass unsere Augäpfel dazu neigen, sich in Richtung der akusti-

schen Wahrnehmung zu bewegen. Auch wenn wir uns ein Musikstück vorstellen, können wir beobachten, wie sich unsere Phonationsorgane an die vorgestellten Töne anpassen (vor allem an die hohen und tiefen). Dieses Phänomen der „Verbigeration“ ist unabhängig davon, ob sich die Person die Melodie als gesungen oder „geträllert“ eingebildet hat oder ob die Vorstellung auf der Grundlage der Klänge eines Symphonieorchesters gemacht wurde. Die Tatsache, dass man von „hohen“ und „tiefen“ Tönen spricht, verrät die Räumlichkeit und Positionierung des mit den Klängen verbundenen Phonationsapparates.

Es gibt auch andere Wechselwirkungen zwischen Bildern, die verschiedenen Sinnen entsprechen. Hiervon gibt die Alltagssprache ein besseres Zeugnis als zahlreiche Abhandlungen. So spricht man von „süßer“ Liebe und dem „bitteren“ Geschmack der Niederlage, von „harten“ Worten, „düsteren“ Ideen, „großen“ Männern, vom „Feuer“ der Leidenschaft, von „scharfem“ Verstand usw.

Es erscheint also nicht verwunderlich, dass viele der Allegorisierungen, die in Träumen, in der Folklore, in Mythen, Religionen und sogar in alltäglichen Tagträumereien vorkommen, eben auf diesen Übersetzungen von einem Sinn zu einem anderen und folglich von einem Bildersystem zu einem anderen beruhen. Wenn also in einem Traum ein lodernes Feuer auftaucht und die Person mit starkem Sodbrennen aufwacht, oder wenn sich die Beine in der Bettdecke verheddern und dadurch Bilder des Versinkens im Treibsand erzeugt werden, scheint es uns am angemessensten, unsere Interpretationen auf eine vollständige Untersuchung dieser Phänomene zu stützen, anstatt neue Mythen hinzuzufügen, die den Anspruch erheben, das unmittelbar Gegebene zu deuten.

### 3. Die Umwandlungsfähigkeit der Vorstellung

In unserem Beispiel haben wir gesehen, wie die Tastatur in Farbe, Form, Größe, Position, Perspektive usw. verändert werden kann. Es ist auch klar, dass wir unser Objekt vollständig „neu erschaffen“ können, bis es sich vom Original bis zur Unkenntlichkeit unterscheidet.

Aber auch wenn sich unsere Tastatur schließlich in einen Stein verwandelt hat (so wie der Prinz in einen Frosch), wird dieser Stein für uns die verwandelte Tastatur bleiben, selbst wenn alle Merkmale in unserem neuen Bild die eines Steines sind. Ein solches Wiedererkennen ist möglich dank der Erinnerung und der Geschichte, die wir in unserer Vorstellung lebendig erhalten. Also muss das neue visuelle Bild eine nicht mehr nur visuelle, sondern eine andersartige Strukturierung beinhalten. Genauer gesagt ist es die Strukturierung, innerhalb der das Bild auftritt, die es uns ermöglicht, Erinnerungen, Klimata und gefühlsmäßige Toni festzuhalten, die sich auf das betreffende Objekt beziehen, selbst wenn dieses verschwunden oder drastisch verändert wurde.

Umgekehrt können wir beobachten, dass die Veränderung der allgemeinen Struktur Variationen im Bild erzeugt (insofern es wachgerufen wird oder der Wahrnehmung überlagert ist).<sup>8</sup>

Wir befinden uns also in einer Welt, über deren Veränderungen uns die Wahrnehmung zu informieren scheint, während das Bild, indem es unser Gedächtnis aktualisiert, uns dazu bringt, die aus der Welt stammenden Daten neu zu interpretieren und zu modifizieren. Demnach entspricht jeder Wahrnehmung eine Vorstellung, die die Daten der „Wirklichkeit“ zwangsläufig modifiziert.

Mit anderen Worten: *Die Struktur Wahrnehmung-Bild ist ein Verhalten des Bewusstseins in der Welt, deren Sinn die Veränderung dieser Welt ist.*<sup>9</sup>

#### **4. Erkennen und Nichterkennen des Wahrgenommenen**

Wenn ich die Tastatur sehe, kann ich sie dank der Vorstellungen erkennen, die die Wahrnehmung dieses Objektes begleiten. Wenn ich die Tastatur erneut sehe und sie durch irgendeinen Grund bedeutend verändert wurde, würde ich einen Mangel an Übereinstimmung mit den Vorstellungen feststellen, die ich von ihr besitze. Infolgedessen könnte ein ausgedehntes Spektrum an psychischen Phänomenen auftreten. Diese könnten von unangenehmer Überraschung bis hin zum Nicht-Wiedererkennen des Objektes reichen, bei dem das Objekt als „ein anderes“ erscheint, und nicht als das, was ich erwartet hatte. Dieses nicht übereinstimmende „andere Objekt“ offenbart die Diskrepanz zwischen den neuen Wahrnehmungen und den alten Bildern. In diesem Moment vergleiche ich die Tastatur, an die ich mich erinnere, mit der gegenwärtigen Tastatur und stelle Unterschiede fest.

Das Nichterkennen eines neuen Objektes, das sich mir zeigt, ist in Wirklichkeit ein Erkennen der Abwesenheit eines Bildes, das diesem neuen Objekt entspricht. So versuche ich sehr oft, die neue Wahrnehmung an „Als-ob“-Interpretationen anzupassen.<sup>10</sup>

Wir haben gesehen, dass das Bild die Fähigkeit besitzt, das Objekt aus dem Kontext herauszulösen, in dem es wahrgenommen wurde. Es hat genügend Plastizität, um sich selbst zu modifizieren und seine Bezugsmerkmale zu verschieben. Tatsächlich bereitet die Anpassung des Bildes

an die neue Wahrnehmung keine großen Schwierigkeiten (Schwierigkeiten, die sich in den Phänomenen zeigen, die das Bild an sich begleiten, wie es bei den emotionalen Phänomenen und der körperlichen Tonalität der Fall ist, die die Vorstellung begleiten). Daher *kann sich das Bild durch die verschiedenen Zeiten und Räume des Bewusstseins bewegen und sich dabei selbst transformieren*. Und so kann ich in diesem gegenwärtigen Bewusstseinsmoment das vergangene Bild des Gegenstands, der sich verändert hat, im Gedächtnis beibehalten, und ich kann es auch auf angenommene Veränderungen erweitern, auf das „was es werden könnte“ oder auch auf andere mögliche Seinsweisen des Objektes.

## **5. Wahrnehmungsbild und Bildwahrnehmung**

Jeder Wahrnehmung entspricht ein Bild, und zwar als Struktur. Wir stellen auch fest, dass die Gemütsverfassung und der Körpertonus nicht von der Globalität des Bewusstseins getrennt werden können.

Zuvor haben wir einen Fall erwähnt, in dem wir versuchten, Wahrnehmungen und übersetzten Bildern zu folgen, wie das zum Beispiel bei der Anpassung des Stimmapparates oder der Bewegung der Augäpfel bei der Suche nach einer Schallquelle geschieht. Dieser Art der Beschreibung zu folgen ist einfacher, wenn wir uns in einem einzigen Feld von Wahrnehmung, Vorstellung und Motorik platzieren.

Wenn ich mich also der Tastatur zuwende und die Augen schliesse, kann ich immer noch meine Finger ausstrecken und mit relativer Genauigkeit die richtigen Tasten drücken, wobei ich dem Bild folge, das in diesem Fall meine Bewegungen „vorzeichnet“. Wenn ich jedoch das

Bild in meinem Vorstellungsraum nach links verschiebe, dann folgen meine Finger dem neuen „Entwurf“ und fallen natürlich nicht mehr mit der äußeren Tastatur zusammen. Wenn ich dann das Bild in Richtung der Mitte des Vorstellungsraums „verinnerliche“, wobei ich das Bild der Tastatur „in meinen Kopf“ platziere, wird die Bewegung meiner Finger tendenziell gehemmt. Wenn ich umgekehrt das Bild mehrere Meter vor mir „veräußerliche“, stelle ich fest, dass nicht nur meine Finger, sondern ganze Körperregionen in diese Richtung tendieren.

Wenn die Wahrnehmungen der „äußeren“ Welt „veräußerlichten“ Bildern entsprechen (die sich außerhalb der koenästhetisch-taktilen Registrierung des Kopfes befinden, innerhalb derer sich der „Blick“ des Beobachters befindet), dann entsprechen die Wahrnehmungen der „inneren“ Welt den „verinnerlichten“ Vorstellungen (die sich „innerhalb“ der Grenzen der koenästhetisch-taktilen Registrierung befinden, welche ihrerseits von „innerhalb“ dieser besagten Begrenzung „betrachtet“ wird, wobei der Blick aus seiner zentralen Position verdrängt wurde, welche nun vom „Betrachteten“ eingenommen wird). Dies zeigt eine gewisse „Äußerlichkeit“ des Blicks, der irgendeine bestimmte Szene beobachtet oder erlebt. Auf die Spitze getrieben, kann ich den „Blick“ selbst beobachten. In diesem Fall wird das „Beobachten“ als Akt äußerlich bezüglich des „Blickes“ als Objekt, der nun die zentrale Lage einnimmt. Diese „Perspektive“ zeigt eindeutig, dass es neben der „Räumlichkeit“ der Vorstellung als unabhängigem Inhalt (gemäß Husserl) auch eine „Räumlichkeit“ in der Struktur Objekt-Blick gibt. Man könnte sagen, dass es sich in Wirklichkeit nicht um eine „Perspektive“ im innerlich-räumlichen Sinne handelt, sondern um Bewusstseinsakte, die im Gedächtnis auf-

bewahrt werden und so als kontinuierlich erscheinen und die Illusion einer „Perspektive“ erzeugen. Aber auch wenn es sich um zeitliche Retentionen handelt, sind sie doch Vorstellungen und somit zwangsläufig nicht-unabhängige Inhalte, und deshalb sind auch sie der Räumlichkeit unterworfen, ob es sich nun um ein punktuell vorgestelltes Objekt oder um die Struktur Objekt-Blick handelt.

Einige Psychologen haben diesen auf die Vorstellung bezogenen „Blick“ bemerkt, ihn aber mit dem „Ich“ oder dem „Aufmerksamkeitsfokus“ verwechselt. Die Ursachen hierfür waren sicher ihre Unkenntnis der Unterscheidung zwischen Akten und Objekten des Bewusstseins und natürlich ihre Vorurteile bezüglich der Aktivität der Vorstellung.<sup>11</sup>

Wenn ich also einer unmittelbar drohenden Gefahr gegenüberstehe, wie z. B. einem Tiger, der auf die Gitterstäbe des Käfigs vor mir zuspringt, werden meine Vorstellungen dem Objekt entsprechen, das ich außerdem als gefährlich erkenne. Die Bilder, die dem Erkennen äußerer „Gefahr“ entsprechen, sind mit nachfolgenden Wahrnehmungen (und damit Vorstellungen) des Binnenkörpers zu einer Struktur verbunden, welche im Fall des „Bewusstseins in Gefahr“ eine besondere Intensität erlangen, wobei sich die Perspektive, von der aus das Objekt beobachtet wird, verändert und ich eine „Verkürzung der räumlichen Distanz“ zwischen mir und dem Gefährlichen registriere. Auf diese Weise verändert die Tätigkeit der Bilder an verschiedenen Orten im Vorstellungsraum eindeutig das Verhalten in der Welt (wie wir in Bezug auf die „vorzeichnenden“ Bilder gesehen haben).

Anders gesagt, die Gefahr steigert die Intensität der Wahrnehmung und der entsprechenden Bilder des eigenen Körpers, aber dies bezieht sich direkt auf die Struktur Wahrnehmung-Bild des (sich außerhalb des Körpers befindenden) Gefährlichen, womit die Kontamination oder die „Invasion“ des Körpers durch das Gefährliche gewährleistet wird. Mein ganzes Bewusstsein ist in diesem Fall Bewusstsein-in-Gefahr, das vom Gefährlichen dominiert wird – ohne Grenze, ohne Distanz, ohne äußeren „Raum“, da ich die Gefahr in mir spüre, für mich (in mir drin), im „Inneren“ des Vorstellungsraums, innerhalb der koenästhetisch-taktilen Registrierung meines Kopfes und meiner Haut. Meine unmittelbarste, „natürlichste“ Reaktion ist, vor der Gefahr zu fliehen, vor meinem Mir-selbst-in-Gefahr zu fliehen, indem ich vorzeichnende Bilder vom Vorstellungsraum aus in die der Gefahr entgegengesetzte Richtung und zum „Außerhalb“ meines Körpers hin bewege. Wenn ich mich in diesem Fall in einem Prozess der Selbstreflexion dazu entscheiden würde, zu bleiben und der Gefahr gegenüberzutreten, müsste ich „mit mir selbst kämpfen“ und das Gefährliche aus meinem Inneren verbannen, indem ich mittels einer neuen Perspektive eine geistige Distanz zwischen dem Drang zu fliehen und der Gefahr erzeuge. Ich müsste, kurz gesagt, die Lage der Bilder in der Tiefe meines Vorstellungsraums und somit auch die Wahrnehmung, die ich von ihnen habe, verändern.



## Kapitel 3

### Die Konfiguration des Vorstellungsraums

#### 1. Variationen des Vorstellungsraums in den Bewusstseinssebenen

Es wird allgemein akzeptiert, dass das Bewusstsein während des Schlafes seine alltäglichen Interessen aufgibt, wobei es die von den äußeren Sinnen stammenden Reize nicht beachtet und nur ausnahmsweise auf sie reagiert, nämlich wenn die Impulse eine bestimmte Schwelle überschreiten oder einen „Alarmknopf“ berühren.

Während des Traumschlafs offenbart die Fülle von Bildern jedoch eine große Anzahl von entsprechenden Wahrnehmungen, die in dieser Situation stattfinden. Andererseits werden die äußeren Reize nicht nur gedämpft, sondern zum Zwecke der Aufrechterhaltung der Bewusstseinssebene umgewandelt.<sup>12</sup>

Diese Seinsweise des Bewusstseins im Schlaf ist sicherlich kein Nicht-in-der-Welt-Sein, sondern eine besondere Art des In-der-Welt-Seins und des Handelns, auch wenn dieses Handeln auf die innere Welt gerichtet ist. Wenn also die Bilder während des Traumschlafs die äußeren Wahrnehmungen umwandeln, um auf diese Weise die Bewusstseinssebene aufrechtzuerhalten, so tragen sie überdies zu den tiefen Spannungen und Entspannungen und zum Energiehaushalt des Binnenkörpers bei. Dasselbe geschieht auch mit den Bildern beim „Tagträumen“, und genau in dieser Zwischenebene hat man Zugang zu Dramatisierungen, die jenen Impulsen eigen sind, die von einem Sinn zu einem anderen übersetzt werden.

In der Wachheit tragen Bilder nicht nur zum Erkennen der Wahrnehmung bei, sondern sie tendieren auch dazu, die körperliche Aktivität zur Außenwelt hin in Gang zu setzen. Von diesen Bildern hat man notwendigerweise auch eine innere Registrierung, sodass sie schließlich auch das Verhalten des Binnenkörpers beeinflussen.<sup>13</sup> Aber diese Auswirkungen sind nur an zweiter Stelle wahrnehmbar, wenn das Interesse auf den Muskeltonus und die motorische Aktivität gerichtet ist. Auf jeden Fall erfährt die Situation eine schnelle Veränderung, wenn sich das Bewusstsein „emotional“ konfiguriert und die Registrierungen des Binnenkörpers sich erweitern, während die Bilder weiterhin auf die Außenwelt einwirken oder, bei anderen Gelegenheiten, als „taktische Anpassung des Körpers“ an die Situation auch jegliche Handlung hemmen. Diese Anpassung kann später als richtige oder als falsche Haltung gedeutet werden, aber zweifellos handelt es sich um eine Verhaltensanpassung gegenüber der Welt. Wie wir bereits gesehen haben, müssen sich die auf das Äußerliche oder Innerliche bezogenen Bilder in unterschiedlichen Tiefen des Vorstellungsraums befinden, um dementsprechend wirken zu können.

Im Schlaf kann ich Bilder so sehen, als würde ich sie von einem Punkt aus beobachten, der sich innerhalb der Szene selbst befindet (als ob ich in der Szene wäre und die Dinge von „mir“ aus betrachte, ohne mich selbst von „außen“ zu sehen). Aus einer solchen Perspektive müsste ich glauben, dass ich keine „Bilder“, sondern die wahrgenommene Wirklichkeit selbst sehen würde (auch weil ich keine Registrierung der Grenze habe, innerhalb derer sich die Bilder abspielen, so wie es in der Wachheit geschieht, wenn ich meine Augen schließe). Und genau das geschieht. Ich glaube, ich sehe mit offenen Augen, was „außerhalb“ von

mir passiert. Die vorzeichnenden Bilder verändern jedoch den Muskeltonus nicht, da die Szene wirklich innerhalb des Vorstellungsraums gelegen ist, obwohl ich glaube, einen „äußeren“ Raum wahrzunehmen. Die Augäpfel folgen der Bewegung der Bilder, aber meine Körperbewegungen werden gedämpft, ebenso wie die Wahrnehmungen, die von den äußeren Sinnen stammen, gedämpft und übersetzt werden. Dies ist also dem Fall der Halluzination ähnlich, mit dem Unterschied, dass bei dieser – wie wir später sehen werden – die Registrierung der koenästhetisch-taktilen Grenze aus irgendeinem Grund verschwunden ist, während im beschriebenen Schlafzustand diese Grenze nicht verschwunden ist, sondern schlicht und einfach nicht existieren kann.

Die so gelegenen Bilder zeichnen ihre Wirkung sicherlich zum Binnenkörper hin vor, indem sie verschiedene Umwandlungen und Dramatisierungen verwenden, die es auch ermöglichen, erlebte Situationen neu zu strukturieren, wobei Erinnerungen aktualisiert und Emotionen, die ursprünglich zusammen mit dem Bild strukturiert wurden, zerlegt und neu zusammengesetzt werden. Der paradoxe Schlaf (und in gewisser Hinsicht auch das „Tagträumen“) erfüllt wichtige Funktionen, unter denen die Übertragung affektiver Klimata auf entsprechend umgewandelte Bilder nicht zu vernachlässigen ist.<sup>14</sup>

Aber es gibt mindestens einen anderen Fall der Platzierung in der Traumszene: Den Fall, in dem ich mich „von außen“ sehe, das heißt, ich sehe die Szene, von der ich Teil bin und in der ich Handlungen ausführe, von einem „außerhalb“ der Szene gelegenen Beobachtungsstandort aus. Dieser Fall ähnelt dem in der Wachheit, bei dem ich mich „von außen“ sehe (zum Beispiel, wenn ich etwas darstelle,

Theater spiele oder eine bestimmte Haltung vortäusche). Der Unterschied ist jedoch, dass ich in der Wachheit eine Apperzeption von mir selbst habe (ich reguliere, kontrolliere und verändere mein Handeln), während ich im Traum „glaube“, dass sich die Szene so entwickelt, wie sie sich darstellt, weil in dieser Situation die Selbstkritik eingeschränkt ist. Daher scheint die Richtung der Traumsequenz außerhalb meiner Kontrolle zu liegen.

## **2. Variationen des Vorstellungsraumes in den veränderten Bewusstseinszuständen**

Um die Phänomene veränderter Bewusstseinszustände anzugehen, müssen wir die traditionell zwischen Illusion und Halluzination gemachten Unterschiede beiseitelassen und uns an jenen Bildern orientieren, die aufgrund ihrer Eigenschaften oft mit Wahrnehmungen aus der Außenwelt verwechselt werden. Selbstverständlich ist ein „veränderter Zustand“ nicht nur das, aber das ist der Aspekt an ihm, der uns hier interessiert. Es kann vorkommen, dass eine wache Person Bilder „projiziert“ und sie mit realen Wahrnehmungen aus der Außenwelt verwechselt. In diesem Fall würde die Person an diese Bilder genauso glauben wie die im vorherigen Abschnitt erwähnte träumende Person des ersten Typs. In jenem Fall machte die träumende Person keinen Unterschied zwischen äußerem und innerem Raum, weil die koenästhetisch-taktile Grenze von Kopf und Augen in diesem Vorstellungssystem nicht vorhanden sein konnte. Es ist sogar so, dass sowohl die Szene als auch der Blick des Subjekts im Inneren des Vorstellungsraumes gelegen sind, ohne jeglichen Begriff von „Innerlichkeit“.

Wenn also eine wache Person den Begriff von „Innerlichkeit“ verliert, dann deshalb, weil aus irgendeinem Grund – und in Übereinstimmung mit dem vorher gesagten – die Registrierung, die das „Äußere“ vom „Inneren“ abgrenzt, verschwunden ist. Aber die nach „außen“ projizierten Bilder behalten ihre „vorzeichnende“ Kraft, wobei sie die Motorik in Richtung Welt in Gang setzen. Die betreffende Person würde sich in einem eigentümlichen Zustand des „Wachträumens“, des aktiven Halbschlafes befinden und ihr in der Außenwelt ausgedrücktes Verhalten würde jegliche objektbezogene Wirksamkeit verlieren. Sie könnte sich mit nicht existierenden Personen unterhalten oder Handlungen ausführen, die nicht zu Objekten und anderen Menschen passen.

Solche Situationen werden häufig bei Hypnose, Schlafwandeln oder Fieberzuständen und manchmal beim Einschlafen oder Aufwachen beobachtet.

Bei Vergiftungserscheinungen, Drogeneinwirkungen und bestimmten Geistesstörungen geht das Phänomen, das die Projektion von Bildern ermöglicht, gewiss zusammen mit einer Art taktil-koenästhetischer „Anästhesie“, bei der die Bilder ihre „Begrenzungen“ verlieren, da die Empfindungen fehlen, welche als Referenz zwischen „äußeren“ und „innerem“ Raum dienen. Einige Erfahrungen mit Isolationstanks [*cámara de supresión sensorial*] (wörtlich Reizunterdrückungskammern; Anm. d. Ü.) zeigen, dass die „Begrenzungen“ des Körpers (der in einer gesättigten, auf Hauttemperatur gehaltenen Salzlösung bei völliger Stille und in Dunkelheit schwebt) verschwinden und die Versuchsperson registriert, dass sich ihre Körperdimensionen verändern. Häufig treten dabei Halluzinationen auf, zum Beispiel riesige Schmetterlinge, die vor den offenen

Augen mit ihren Flügeln schlagen. Dieses Flügelschlagen wird später von der Versuchsperson als durch ihre Lungenaktivität – oder auch durch ihre Atmungsschwierigkeiten – selbst „erzeugt“ erkannt.

Aus diesem Beispiel kann sich eine Reihe von Fragen ergeben. Warum hat die Versuchsperson die Registrierung ihrer Lungen als „Schmetterlinge“ übersetzt und projiziert? Warum erleben andere Versuchspersonen in der gleichen Situation überhaupt keine Halluzinationen? Warum projiziert eine dritte Gruppe beispielsweise aufsteigende „Gasballons“ statt Schmetterlinge? Das Thema der den Impulsen des Binnenkörpers entsprechenden Allegorien kann nicht vom persönlichen Gedächtnis getrennt werden, das ebenfalls ein Vorstellungssystem ist. Im Falle von antiken „Reizunterdrückungskammern“ (das heißt von einsamen Höhlen, in die sich die Mystiker früherer Zeiten begaben), wurden bezüglich der hypnagogischen Übersetzungen und Projektionen ebenfalls befriedigende Ergebnisse erzielt, insbesondere wenn dies mit Fasten, Beten, übermäßig langem Wachbleiben oder anderen Praktiken kombiniert wurde, welche die Registrierungen des Binnenkörpers verstärkten. Zu diesem Thema gibt es zahlreiche Schriften in der religiösen Weltliteratur mit Hinweisen über die angewandten Verfahren sowie Berichten über die dabei erzielten Phänomene. Es ist zudem klar, dass es neben den besonderen Visionen jeder experimentierenden Person auch jene Visionen gab, die den Vorstellungen der jeweiligen religiösen Kultur entsprachen, denen diese Personen angehörten.

Das Gleiche geschieht manchmal an der Schwelle zum Tod. In diesen Situationen finden wir Projektionen, die speziell der jeweiligen Person entsprechen, sowie

andere, die sich auf Elemente ihrer Kultur und Epoche beziehen. Selbst Experimente, die man im Labor mit der Meduna-Mischung (Carbogen; Anm.d.Ü.) oder auch mit Verfahren zur Hyperventilation, Abdrücken der Halsschlagader, Druck auf die Augäpfel oder Stroboskoplicht durchgeführt hat, riefen bei vielen Personen das Auftreten hypnagogischer Bilder mit persönlichem und kulturellem Hintergrund hervor.

Doch der für uns interessante Punkt ist die Gestaltung dieser Bilder, die Lage des „Blicks“ und der „Szene“ in unterschiedlichen Tiefen und Ebenen des Vorstellungsraums. In diesem Sinne berichten Personen, die den Bedingungen eines Isolationstanks ausgesetzt waren (auch wenn keine Halluzinationen auftauchten), fast immer übereinstimmend von der Schwierigkeit, genau zu wissen, ob ihre Augen geöffnet oder geschlossen waren. Auch berichten sie über die Unmöglichkeit, die Begrenzungen des eigenen Körpers sowie dessen Umgebung wahrzunehmen sowie über eine „Orientierungslosigkeit“ bezüglich der Position ihrer Glieder und ihres Kopfes.<sup>15</sup>

Aus all dem werden wir zu bestimmten Schlussfolgerungen geführt. Dazu gehört, dass die Aktivität zur Außenwelt hin durch die Verinnerlichung der motorischen Vorstellung, das heißt durch die Platzierung des Bildes tiefer „innen“ als es zum „Vorzeichnen“ der Handlung nötig wäre, gehemmt wird. Dies haben wir im Beispiel der Tastatur, die sich „innerhalb“ des Kopfes und nicht „vor den Augen“ befindet, gesehen.<sup>16</sup> Bei den erwähnten „Anästhesien“ verhindert der Verlust der Empfindung der „Begrenzung“ zwischen innerem und äußerem Raum die korrekte Platzierung des Bildes, das sich dann in bestimmten Fällen „veräußerlicht“ und halluzinatorische Effekte

hervorrufen. Im Halbschlaf (beim „Tagträumen“ und im paradoxen Schlaf) wirkt die Verinnerlichung der Bilder auf den Binnenkörper. Auch im Fall des „erregten Bewusstseins“ neigen zahlreiche Bilder dazu, auf den Binnenkörper einzuwirken.

### **3. Die Natur des Vorstellungsraums**

Wir haben weder von einem Vorstellungsraum an sich noch von einem quasi-mentalenen Raum gesprochen. Wir haben vielmehr gesagt, dass Vorstellung als solche nicht unabhängig von Räumlichkeit sein kann, obwohl wir damit nicht behaupten, dass Vorstellung Raum einnimmt. Es ist die Form der räumlichen Vorstellung, die wir hier berücksichtigen. Wenn wir also nicht von einer Vorstellung, sondern vom „Vorstellungsraum“ sprechen, dann deshalb, weil wir dabei die Gesamtheit von Wahrnehmungen und inneren Bildern in Betracht ziehen, die das Registrieren sowie den Körper- und Bewusstseinstonus vermitteln, durch welche ich mich als „Ich“ wiedererkenne, das heißt als „Kontinuum“, und zwar trotz des Flusses und der Veränderungen, die ich erlebe. Also ist dieser „Vorstellungsraum“ nicht deshalb ein solcher, weil er ein leerer Behälter ist, der mit Bewusstseinsphänomenen gefüllt werden muss, sondern weil seine Natur Vorstellung ist, und wenn bestimmte Bilder auftreten, kann das Bewusstsein sie gar nicht anders als in Form von Ausdehnung vorstellen. Auf diese Weise hätten wir auch den materiellen Aspekt der vorgestellten Sache betonen können, indem wir uns auf die Stofflichkeit bezogen hätten, ohne deswegen vom Vorgestellten in dem Sinne zu sprechen, wie es die Physik oder die Chemie tut. In diesem Falle hätten wir uns auf die hyletischen Daten

bezogen, das heißt auf die materiellen Daten, die von der Stofflichkeit der Empfindung stammen, aber nicht die Stofflichkeit selbst sind. Natürlich würde niemand glauben, dass das Bewusstsein Farbe hat oder dass es ein farbiger Behälter ist, nur weil visuelle Vorstellungen farbig dargestellt werden. Trotzdem besteht immer noch eine Schwierigkeit. Wenn wir sagen, dass der Vorstellungsraum verschiedene Ebenen und Tiefen aufweist, sprechen wir dann von einem dreidimensionalen, volumetrischen Raum? Oder wird die Wahrnehmungs-Vorstellungs-Struktur meiner Koenästhesie volumetrisch dargestellt? Zweifellos ist Letzteres der Fall und es ist dem zu verdanken, dass meine Vorstellungen oben oder unten, links oder rechts, vorne oder hinten, außen oder innen erscheinen können und dass der „Blick“ der Person, welche die Vorstellung beobachtet, bezüglich des Bildes einen Standort, das heißt eine bestimmte Perspektive, einnimmt.

#### **4. Mitgegenwart, Horizont und Landschaft im Vorstellungssystem**

Wir können den Vorstellungsraum als die „Bühne“ betrachten, auf der die Vorstellung – den Blick ausgenommen – stattfindet. Offensichtlich beinhaltet eine solche Szene eine Struktur von Bildern, die auf zahlreiche Wahrnehmungsquellen und zuvor wahrgenommene Bilder zurückgreift.

Für jede Vorstellungsstruktur gibt es unzählige Alternativen, die nicht vollständig „entfaltet“ werden, die aber mitgegenwärtig agieren und die auf der „Bühne“ erscheinenden Bilder begleiten. Selbstverständlich sprechen wir

hier weder von „offenkundigen“ und „verborgenen“ Inhalten noch von assoziativen Kanälen, die das Bild in die eine oder in die andere Richtung lenken.

Erläutern wir das beispielsweise am Thema der sprachlichen Ausdrücke und Bedeutungen. Während ich meinen Gedankengang entwickle, beobachte ich, dass es dabei viele Alternativen gibt, unter denen ich wählen kann. Ich entscheide nicht, indem ich einer linearen assoziativen Richtung folge, sondern eher in Bezug auf Bedeutungen. Diese Bedeutungen stehen wiederum in Beziehung zur Gesamtbedeutung meines Gedankengangs. Auf diese Weise könnte ich jeden Gedankengang als Ausdruck einer Bedeutung verstehen, die innerhalb einer bestimmten Objektregion ausgedrückt wird. Es ist klar, dass ich auch zu einer anderen Region von Objekten übergehen könnte, die nicht zu der Gesamtbedeutung passt, die ich vermitteln möchte. Ich unterlasse dies jedoch, um die Vermittlung der Gesamtbedeutung nicht zu zerstören.

Es wird mir klar, dass diese anderen Objektregionen bei meinem Denkvorgang mitgegenwärtig sind und ich mich durch ziellose „freie Assoziationen“ innerhalb der gewählten Region mitreißen lassen könnte. Auch in diesem Fall sehe ich, dass solche Assoziationen anderen Regionen, anderen bedeutungsvollen Gesamtheiten entsprechen. In diesem Sprachbeispiel entwickelt sich mein Gedankengang in einer Region von Bedeutungen und Ausdrücken, er ist innerhalb der durch einen „Horizont“ gesetzten Grenzen strukturiert und von anderen Regionen getrennt, die sicherlich durch andere Objekte und andere Beziehungen zwischen Objekten strukturiert sind.

So entspricht der Begriff der „Szene“, in der die Bilder erscheinen, ungefähr der Idee der Region, die durch einen Horizont begrenzt wird, der dem gerade wirkenden Vorstellungssystem eigen ist. Wir können es so sehen: Wenn ich mir die Tastatur vorstelle, so wirken ihre Umgebung und die sie umgebenden Objekte mitgegenwärtig in der Region, die ich in diesem Fall „Zimmer“ nennen könnte. Aber ich stelle fest, dass nicht nur Alternativen materieller Art (innerhalb eines Bereichs benachbarte Objekte) wirken, sondern dass sich diese Alternativen zu verschiedenen zeitlichen oder materiellen Regionen hin vervielfachen und dass ihre Gruppierung in Regionen nicht entsprechend der folgenden Ordnung geschieht: „Alle Objekte, die zur Klasse der ... gehören“.

Wenn ich die Außenwelt wahrnehme, wenn ich mich tagtäglich in ihr entfalte, konstituiere ich sie nicht nur durch die Vorstellungen, die mir wiederzuerkennen und zu handeln erlauben, sondern ich konstituiere sie auch durch mitgegenwärtige Vorstellungssysteme. Diese Strukturierung, die ich von der Welt mache, nenne ich „Landschaft“, und ich stelle fest, dass *die Wahrnehmung der Welt immer das Wiedererkennen und die Interpretation einer Wirklichkeit ist, die meiner Landschaft entspricht. Diese Welt, die ich als die Wirklichkeit selbst annehme, ist meine eigene Biografie in Aktion, und diese Umwandlungstätigkeit, die ich in der Welt ausführe, ist meine eigene Umwandlung.* Und wenn ich von meiner inneren Welt spreche, spreche ich auch von der Interpretation, die ich von ihr mache und von der Umwandlung, die ich in ihr vollziehe.

Unsere bisherigen Unterscheidungen zwischen „innerem“ und „äußerem“ Raum basieren auf dem Registrieren der Grenzen, die durch koenästhetisch-taktile

Wahrnehmungen gesetzt werden. Aber sie können nicht aufrechterhalten werden, wenn wir von der globalen Natur des Bewusstseins-in-der-Welt sprechen, für die die Welt seine „Landschaft“ und das Ich sein „Blick“ ist. *Diese Art des In-der-Welt-Seins des Bewusstseins ist im Grunde eine Handlungsweise von einer bestimmten Perspektive aus, deren unmittelbarer Raumbezug der eigene Körper ist und nicht mehr nur der Binnenkörper. Aber indem der Körper Objekt in der Welt ist, ist er auch Objekt der Landschaft und Umwandlungsobjekt. Der Körper wird so schließlich zur Prothese der menschlichen Intentionalität.* Wenn die Bilder uns ermöglichen, wiederzuerkennen und zu handeln, dann werden sie dazu neigen, die Welt umzuwandeln, und zwar je nachdem, wie sich die Landschaft in den Individuen und Völkern strukturiert und je nach ihren Bedürfnissen oder dem, was sie für ihre Bedürfnisse halten.

## Anmerkungen zu *Psychologie des Bildes*

<sup>1</sup> Was wir phänomenologisch Naiven für bloße Fakta nehmen: dass „uns Menschen“ ein Raumd Ding immer in gewisser „Orientierung“ erscheint, z. B. im visuellen Gesichtsfeld orientiert nach oben und unten, nach rechts und links, nach nah und fern; dass wir ein Ding nur in einer gewissen „Tiefe“, „Entfernung“ sehen können; dass alle wechselnden Entfernungen, in denen es zu sehen ist, bezogen sind auf ein unsichtbares, aber als idealer Grenzpunkt uns wohlvertrautes Zentrum aller Tiefenorientierungen, von uns „lokalisiert“ im Kopfe – alle diese angeblichen Faktizitäten, also Zufälligkeiten der Raumanschauung, die dem „wahren“, „objektiven“ Raum fremd sind, erweisen sich bis auf geringe empirische Besonderungen als Wesensnotwendigkeiten. Es zeigt sich also, dass so etwas wie Raumd Dingliches nicht bloß für uns Menschen, sondern auch für Gott – als den idealen Repräsentanten der absoluten Erkenntnis – nur anschaulich ist durch Erscheinungen, in denen es „perspektivisch“ in mannigfaltigen, aber bestimmten Weisen wechselnd und dabei in wechselnden „Orientierungen“ gegeben ist und gegeben sein muss.

Es gilt nun, dies nicht nur als allgemeine These zu begründen, sondern nach allen Einzelgestaltungen zu verfolgen. Das Problem vom „U r s p r u n g d e r R a u m v o r s t e l l u n g“, dessen tiefster, phänomenologischer Sinn nie erfasst worden ist, reduziert sich auf die phänomenologische Wesensanalyse aller noematischen (bzw. noetischen) Phänomene, in denen sich Raum anschaulich darstellt und sich als Einheit der Erscheinungen, der deskriptiven Darstellungsweisen Räumliches „konstituiert“.

E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I. Buch, § 150

<sup>2</sup> Ganz natürlich scheint es für den in den Denkgewohnheiten der Naturwissenschaft Lebenden, dass das rein seelische Sein bzw. Seelenleben als naturähnlicher Ereignisverlauf in einem Quasi-Raum des Bewusstseins anzusehen sei. Es macht hier offenbar, prinzipiell gesprochen, keinen Unterschied, ob man die psychischen Daten „atomistisch“ zusammengeweht sein lässt wie

Sandhaufen, obschon nach empirischen Gesetzen, oder ob man sie als Teile von Ganzen ansieht, die, sei es in empirischer oder apriorischer Notwendigkeit, nur allein als solche Teile auftreten können; zu oberst etwa in dem Ganzen des gesamten Bewusstseins, das an eine feste Ganzheitsform gebunden ist. M. a. W., atomistische wie Gestaltpsychologie verbleiben in demselben prinzipiellen Sinn des (mit dem oben Gesagten sich definierenden) psychologischen „Naturalismus“, der mit Rücksicht auf die Rede vom „inneren Sinn“ auch „Sensualismus“ heißen kann. Offenbar verharret nun auch die Brentanosche Psychologie der Intentionalität in diesem ererbten Naturalismus, obwohl darin reformatorisch, dass sie in die Psychologie als universalen deskriptiven Grundbegriff den der Intentionalität eingeführt hat.

ebd., III. Buch, Nachwort § 6.

<sup>3</sup> Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Niehans, Zürich, 1953; *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Francke, Bern, 1955; siehe auch: Henri Niel: *La psychanalyse existential de Ludwig Binswanger*, in *Critique*, Oktober 1957. Zitiert von Fernand-Lucien Mueller, in *Historia de la psicología*, F.C.E. Madrid, 1976, S. 374 ff.

<sup>4</sup> Der Beginn dieser Diskussion liegt schon lange zurück. In seiner kritischen Studie über die verschiedenen Auffassungen von der Imagination sagt Sartre: „Mit einigen verspäteten Anhängern der zerebralen Lokalisationen überlebt der Assoziationismus noch einmal; er ist vor allem bei einer Menge von Autoren latent, die sich trotz ihren Bemühungen seiner nicht haben entledigen können. Die Cartesianische Doktrin eines reinen Denkens, das sogar auf dem Gebiet der Imagination an die Stelle des Bildes treten kann, erfährt mit Bühler eine neue Gunst. Eine große Zahl von Psychologen schließlich unterstützt mit E. Peillaube die Leibnizsche Versöhnungsthese. Experimentalpsychologen wie Binet und die Würzburger Psychologen behaupten, die Existenz eines Denkens ohne Bilder festgestellt zu haben. Andere nicht weniger um die Tatsachen bemühte Psychologen wie Titchener und Ribot leugnen die Existenz und selbst noch die

Möglichkeit eines solchen Denkens. Wir sind nicht weiter als zu der Zeit, wo Leibniz als Antwort auf Locke seine *Nouveaux essais* veröffentlichte.

Der Ausgangspunkt hat sich ja nicht geändert. Zunächst hat man die alte Konzeption des Bildes beibehalten. Zwar ist sie geschmeidiger geworden. Zwar haben Experimente wie die von Spaier dort eine Art von Leben offenbart, wo man dreißig Jahre früher nur erstarrte Elemente sah. Es gibt Morgenröten und Abenddämmerungen von Bildern; das Bild transformiert sich unter dem Blick des Bewusstseins. Zwar haben die Untersuchungen von Philippe eine fortschreitende Schematisierung des Bildes im Unterbewussten aufgezeigt. Man nimmt jetzt die Existenz von generischen Bildern an; die Arbeiten von Messer haben eine Menge unbestimmter Vorstellungen im Bewusstsein offenbart, und der Individualismus von Berkeley ist vollständig aufgegeben. Mit Bergson, Revault d'Allonnes, Betz usw. kommt der alte Begriff des Schemas wieder in Mode. Aber das Prinzip ist nicht aufgegeben: das Bild ist ein unabhängiger psychischer Inhalt, der dem Denken als Träger dienen kann, jedoch auch seine eigenen Gesetze hat; und wenn ein biologischer Dynamismus die traditionelle mechanistische Konzeption ersetzt hat, so bleibt nichtsdestoweniger bestehen, dass das Wesen des Bildes die Passivität ist.“

J. P. Sartre, *Die Imagination*, in: Gesammelte Werke, *Philosophische Schriften I*. In der Übersetzung von Uli Aumüller, Traugott König und Bernd Schuppener, © 1994, Rowohlt GmbH, Hamburg, S. 169 f.

<sup>5</sup> „Jede psychische Tatsache ist Synthese, jede psychische Tatsache ist Gestalt [forme] und besitzt eine Struktur. Das ist die Behauptung, auf die sich alle zeitgenössischen Psychologen geeinigt haben. Und gewiss steht diese Behauptung mit den Gegebenheiten der Reflexion in einem Verhältnis voller Übereinstimmung. Unglücklicherweise nimmt sie ihren Ausgang von apriorischen Ideen: sie stimmt mit den Gegebenheiten des innersten Sinns überein, aber sie geht nicht daraus hervor. Daraus ergibt sich, dass die Bemühung der Psychologen ähnlich der der Mathematiker war, die das Kontinuierliche mit Hilfe von

diskontinuierlichen Elementen zurückgewinnen wollen: man hat die psychische Synthese zurückgewinnen wollen, indem man von Elementen ausging, die a priori von der Analyse bestimmter metaphysisch-logischer Begriffe geliefert wurden. Das Bild ist eines dieser Elemente, und es stellt unseres Erachtens das vollständigste Scheitern der synthetischen Psychologie dar. Man hat versucht, es geschmeidiger und feiner, es so fließend und so transparent wie möglich zu machen, damit es die Entstehung von Synthesen nicht verhindert. Und als gewisse Autoren bemerkten, dass es selbst so verschleiert die Kontinuität des psychischen Stroms notwendig unterbrechen musste, haben sie es wie eine reine scholastische Entität vollständig aufgegeben. Sie haben jedoch nicht gesehen, dass ihre Kritiken einer bestimmten Konzeption des Bildes und nicht dem Bild selbst galten. Das ganze Übel ist daraus entstanden, dass man an das Bild mit der Idee einer Synthese herangegangen ist, anstatt eine bestimmte Konzeption der Synthese aus einer Reflexion über das Bild zu gewinnen. Man hat sich folgendes Problem gestellt: Wie kann die Existenz des Bildes mit den Notwendigkeiten der Synthese versöhnt werden? Dabei hat man nicht gemerkt, dass schon in der Formulierung des Problems die atomistische Konzeption des Bildes enthalten war. In Wirklichkeit muss man deutlich antworten: wenn das Bild inerter psychischer Inhalt bleibt, könnte es auf keinen Fall mit den Notwendigkeiten der Synthese versöhnt werden. Es kann nur in den Bewusstseinsstrom eingehen, wenn es selbst Synthese und nicht Element ist. Es gibt keine Bilder im Bewusstsein, und es kann auch keine geben. Sondern das Bild ist ein bestimmter Bewusstseinstyp. Das Bild ist ein Akt und kein Ding. Das Bild ist Bewusstsein von etwas.“

ibd., S. 241 f.

<sup>6</sup> Dies ist wahrscheinlich die Quelle der Verwirrung, die Denker wie Bergson zu der Behauptung veranlasst hat: „Ein Bild kann sein, ohne wahrgenommen zu werden; es kann gegenwärtig sein, ohne vorgestellt zu werden.“

<sup>7</sup> Schon seit 1943 beobachtete man bei Laborversuchen, dass verschiedene Individuen mehr zu auditiven, taktilen oder koenästhetischen Bildern neigen als zu visuellen. Dies führte

W. Gray Walter 1967 dazu, eine Typenklassifikation entsprechend der vorherrschenden Vorstellungsweise zu formulieren. Unabhängig davon, wie zutreffend diese Einstufung war, begann die Idee unter Psychologen an Raum zu gewinnen, dass das Erkennen des eigenen Körpers im Raum oder die Erinnerung an ein Objekt häufig nicht auf visuellen Bildern beruhte. Tatsächlich begann man, Fälle von völlig normalen Menschen ernst zu nehmen, die ihre „Blindheit“ in Bezug auf die visuelle Vorstellung beschrieben. Nach diesen Studien war es nicht mehr möglich, visuelle Bilder als Kern des Vorstellungssystems zu betrachten und andere Vorstellungsformen in den Mülleimer der „eidetischen Desintegration“ oder gar in den Bereich der Literatur zu werfen, wo Idioten und geistig Zurückgebliebene Dinge wie diese sagen: „Ich hockte dort mit dem Pantoffel in der Hand. Ich konnte ihn nicht sehen, aber meine Hände sahen ihn, und ich hörte, wie es Nacht wurde, und meine Hände sahen den Pantoffel, aber ich selbst konnte ihn nicht sehen, aber meine Hände konnten den Pantoffel sehen, und ich hockte dort und hörte, wie es dunkel wurde.“ William Faulkner, Schall und Wahn, in der Übersetzung von Frank Heibert, © 1973, Rowohlt Verlag GmbH, Hamburg, S. 80 (entnommen der Ausgabe von Diogenes, 1973).

<sup>8</sup> Hier müssen wir uns an das Beispiel erinnern, das Sartre in seiner *Skizze einer Theorie der Emotionen* gibt. Er hebt die Veränderung des Raumes hervor, die man angesichts eines wilden Tieres wahrnimmt, das bedrohlich auf uns zuspringt, und obwohl es sich hinter festen Gitterstäben befindet, sind wir so beeindruckt, als ob der uns trennende Abstand verschwunden wäre. Diese Veränderung der „Räumlichkeit“ betont auch Kolnai in *Der Ekel*. Dort beschreibt er die Empfindung der Abscheu als Abwehr gegen das „Vordringen“ des Warmen, Zähflüssigen und auf diffuse Art Lebendigen, das sich nähert, bis es an der beobachtenden Person „klebt“. Für sie ist der reflexartige Brechreiz angesichts des „Ekligen“ eine Zurückweisung, ein viszeraler Ausdruck einer Empfindung, die in den Körper eingedrungen ist.

Wir sind der Meinung, dass in beiden angeführten Fällen die Vorstellung eine zentrale Rolle spielt und indem sie die Wahrnehmung überlagert und diese schließlich verändert. So wird all

die „Gefährlichkeit“, die das Kind ignoriert, beim Erwachsenen oder bei jemandem, der ein früheres Missgeschick erlitten hat, relevant. Im zweiten Fall wird die abweisende Reaktion angesichts des „Ekligen“ für gewöhnlich durch mit dem Objekt verbundene Erinnerungen oder bestimmte Merkmale des Objektes beeinflusst. Wie sonst könnten wir erklären, dass ein und dasselbe Gericht für ein Volk eine gastronomische Delikatesse darstellt und für ein anderes inakzeptabel oder sogar abstoßend ist? Wie könnten wir im Übrigen eine Phobie oder eine „ungerechtfertigte“ Furcht verstehen, die jemand vor einem Objekt hat, das für andere Augen harmlos erscheint? Da sich die Wahrnehmungen bei normalen Personen nicht so stark unterscheiden, müssen die Unterschiede bezüglich des Objektes im Bild bzw. in der Strukturierung des Bildes liegen.

<sup>9</sup> Es versteht sich, dass wir uns, wenn wir von „Welt“ sprechen, sowohl auf das sogenannte „Innere“ als auch auf das sogenannte „Äußere“ beziehen. Hierbei ist auch klar, dass das Anerkennen dieser Dichotomie daher rührt, dass wir uns auf dieser Ebene der Darstellung in die naive oder gewohnheitsmäßige Position versetzen. Es scheint uns nicht unnützlich zu sein, an das zu erinnern, was in Kapitel 1, Absatz 1 über den naiven Rückfall in die Welt des „natürlich Psychischen“ gesagt wurde.

<sup>10</sup> Als ob dieses Objekt einem anderen, das ich kenne, mehr oder weniger ähnlich wäre; als ob einem Objekt, das ich kenne, etwas passiert wäre; als ob ihm irgendein Merkmal fehlen würde, um ein anderes bekanntes Objekt zu werden usw.

<sup>11</sup> Wir verwenden das Wort „Blick“ mit einer Bedeutung, die über das Visuelle hinausgeht. Vielleicht wäre es richtiger, von einem „Beobachtungspunkt“ zu sprechen. Wenn wir also „Blick“ sagen, könnten wir uns auf eine nicht-visuelle Registrierung beziehen, die aber immer noch auf eine Vorstellung verweist (z.B. eine kinästhetische).

<sup>12</sup> Die Tendenz zur Aufrechterhaltung der Bewusstseinssebene tritt auch in der Wachheit auf, da in ihr die Haltung, auf alltägliche Interessen zu verzichten, zurückgewiesen wird. Wachheit und Schlaf tendieren dazu, ihren jeweiligen Zyklus auszuschöpfen.

fen und sich gegenseitig in einer mehr oder weniger vorhersagbaren Reihenfolge abzulösen, im Unterschied zu den Fällen des „Tagträumens“ und des paradoxen Schlafes (oder Schlafes mit visuellen Bildern), die in verschiedenen Momenten die genannten Bewusstseinssebenen unterbrechen. Dieser Übergangssituation, die wir „Halbschlaf“ nennen könnten, entsprechen vielleicht Wiederanpassungen oder Mechanismen des „Abstandnehmens“, die es ermöglichen, die Bewusstseinssebene aufrechtzuhalten.

<sup>13</sup> Wie könnten Somatisierungen erklärt werden, ohne die Funktion zu verstehen, die innere Bilder besitzen, den Körper zu modifizieren? Das Verständnis dieses Phänomens sollte zur Entwicklung einer psychosomatischen Medizin beitragen, in der der Körper und seine Funktionen (oder Fehlfunktionen) im Kontext der Intentionalität umfassend neu interpretiert werden. Aus dieser Perspektive würde der menschliche Körper als Prothese des Bewusstseins in seiner Aktivität zur Welt gesehen werden.

<sup>14</sup> Eine Untersuchung dieser Themen würde uns jedoch weit von unserem zentralen Thema entfernen. Eine vollständige Theorie des Bewusstseins (was nicht unser gegenwärtiger Anspruch ist) sollte all diese Phänomene berücksichtigen.

<sup>15</sup> Zweifellos verdienen die beschriebenen Erfahrungen tiefgehende neurophysiologische Interpretationen, aber diese würden weder mit unserer Thematik zusammenhängen noch könnten sie unsere offenen Fragen beantworten.

<sup>16</sup> Nach einem starken Schrecken oder einem ernsthaften Konflikt können die betroffenen Personen feststellen, dass ihre Gliedmaßen nicht ihrem Willen gehorchen; es entsteht eine kurzfristige oder langandauernde Lähmung. Fälle wie der plötzliche Sprachverlust als Folge eines emotionalen Schocks entsprechen dem gleichen Spektrum an Phänomenen.



## Historiologische Diskussionen



## Einleitung

Das Ziel in unserer Arbeit besteht darin, die *notwendigen Voraussetzungen* für eine Begründung der Historiologie zu klären. Es versteht sich, dass ein *Wissen über die Zeitangaben* geschichtlicher Ereignisse keine ausreichende Grundlage darstellt, um den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zu erheben, selbst wenn diese Kenntnisse durch die neuesten Forschungstechniken unterstützt werden. Die Historiologie wird nicht allein deshalb zur Wissenschaft, weil man das möchte, weil geistreiche Beiträge gemacht werden oder weil eine ausreichende Menge an Informationen angehäuft wird. Sie wird vielmehr zu einer Wissenschaft, indem man die Schwierigkeiten bewältigt, die die Frage nach der Rechtfertigung ihrer anfänglichen Prämissen aufwirft. Diese Schrift beschäftigt sich nicht einmal mit dem idealen oder wünschenswerten Modell geschichtlicher Konstruktion, sondern mit der Möglichkeit eines kohärenten geschichtlichen Konstruierens.

Natürlich weicht unser Verständnis der „Geschichte“ in dieser kleinen Schrift stark von der klassischen Verwendung dieses Begriffs ab. Erinnern wir uns daran, dass Aristoteles in seinem Werk *Historia animalium* die Geschichte als eine Tätigkeit beschrieb, die darin besteht, nach Information zu suchen. Im Laufe der Zeit wurde diese Tätigkeit zur einfachen Erzählung aufeinanderfolgender Ereignisse. Und so endete Geschichte (bzw. Geschichtsschreibung) als Wissen über chronologisch geordnete „Fakten“, immer abhängig vom verfügbaren Material an Informationen, das manchmal knapp, manchmal im Überfluss vorhanden war. Das Befremdlichste war jedoch, dass all diese durch solche Forschung gewonnenen Bruchstücke als historische Realität selbst präsentiert wurden, wobei man

wie selbstverständlich davon ausging, dass die Geschichtsschreibenden selbst keine bestimmte Ordnung aufstellten, keine Informationen priorisierten und ihre Erzählungen nicht auf Grund von Auswahl und Zensur der benutzten Quellen strukturierten. So kam man zum Schluss, dass die geschichtswissenschaftliche Aufgabe nicht interpretativer Natur sei.

Jene, die eine solche Haltung verteidigen, erkennen heute einige technische und methodische Schwierigkeiten an, bestehen aber darauf, dass ihre Arbeit gültig sei, weil ihre Absicht ja dem Respekt vor der historischen Wahrheit (in dem Sinne, dass die Fakten nicht verfälscht werden) sowie der Wachsamkeit, *a priori* jeglichen metaphysischen Zwang zu vermeiden, gewidmet ist.

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, dass die Geschichtsschreibung zu einer Art verdecktem Ethizismus geworden ist, der als wissenschaftliche Strenge gerechtfertigt wird und der davon ausgeht, die geschichtlichen Phänomene als von „außen“ zu betrachten und dabei den „Blick“ der Geschichtsschreibenden und die damit einhergehenden Verzerrungen außer Acht zu lassen.

Es versteht sich, dass wir die erwähnte Position außer Acht lassen werden. Unser größtes Interesse gilt einer Interpretation der Geschichte oder aber einer Philosophie der Geschichte, die über die sorgfältige Erzählung oder einfache „Chronik“ – wie B. Croce sie ironisch nennt – hinausgeht. Auf jeden Fall wird es für uns keine Rolle spielen, ob eine solche Philosophie auf einer Soziologie, einer Theologie oder sogar einer Psychologie basiert, vorausgesetzt, sie ist sich zumindest minimal der intellektuellen Konstruktion bewusst, die die Arbeit der Geschichtsschreibung begleitet.

Lassen Sie mich abschließend anmerken, dass wir häufig den Begriff „Historiologie“ anstelle von „Geschichtsschreibung“ oder „Geschichte“ verwenden werden, da die beiden letztgenannten Begriffe von so vielen Autoren und Autorinnen und mit so unterschiedlichen Implikationen verwendet wurden, dass ihre Bedeutungen heute nicht mehr eindeutig sind. Was den ersten Begriff „Historiologie“ betrifft, so werden wir ihn in dem Sinne verwenden, in dem Ortega ihn geprägt hat.<sup>1</sup> Der Ausdruck „Geschichte“ wird sich andererseits auf die geschichtliche Tatsache und nicht auf die betreffende Wissenschaft beziehen.



## Kapitel 1

# Die Vergangenheit aus der Sicht der Gegenwart

### 1. Die Verzerrung der mittelbaren Geschichte

Zunächst wäre es zweckmäßig, einige Unzulänglichkeiten auszuräumen, die nicht zur Klärung der Grundprobleme der Historiologie beitragen. Diese Unzulänglichkeiten sind zahlreich, aber die Betrachtung einiger von ihnen wird dazu beitragen, eine bestimmte Art und Weise, die Themen zu behandeln, zu beseitigen – eine bestimmte Art und Weise, die zur Verschleierung der konkreten Geschichte führt, und zwar nicht aufgrund fehlender Informationen, sondern vielmehr aufgrund der spezifischen Einmischung des Historikers oder der Historikerin gegenüber den Informationen.

Wenn bereits beim „Vater der Geschichte“ das Interesse deutlich wird, die Unterschiede zwischen seinem Volk und den Barbaren hervorzuheben,<sup>2</sup> so wird bei Titus Livius die Erzählung in einen Kontrast zwischen den Vorzügen der alten Republik gegenüber der Zeit des Imperiums, in der der Autor lebt, verwandelt.<sup>3</sup>

Diese zielgerichtete Darstellung von Tatsachen und Gebräuchen ist weder den Historikern bzw. Historikerinnen des Ostens noch des Westens fremd. Sie haben seit den Anfängen der schriftlichen Erzählung aus der Landschaft ihrer Epoche eine besondere Geschichte konstruiert. Geprägt von ihrer Zeit manipulierten viele die Tatsachen nicht

böswillig, sondern sehen im Gegenteil ihre Aufgabe darin, die von den Mächtigen unterdrückte oder verschwiegene „historische Wahrheit“ ans Licht zu bringen.<sup>4</sup>

Es gibt viele Arten und Weisen, die eigene gegenwärtige Landschaft in die Beschreibung des Vergangenen einzuführen. Manchmal wird mittels einer Sage oder unter dem Vorwand eines literarischen Werkes Geschichte geschrieben oder versucht, sie zu beeinflussen. Einer der klarsten Fälle dafür findet sich in Vergils *Aeneis*.<sup>5</sup>

Die religiöse Literatur zeigt oft durch Interpolation, Löschung und Übersetzung stammende Verzerrungen. Wenn diese Fehler absichtlich begangen wurden, stehen wir vor dem Fall der Veränderung vergangener Situationen, gerechtfertigt durch den „Eifer“, der den Geschichtsschreibern durch ihre eigene Landschaft auferlegt wird. Auch wenn sich aus anderen Gründen einfach Fehler eingeschlichen haben, bleiben wir Fakten ausgeliefert, die nur mit den Techniken der Historiologie geklärt werden können.<sup>6</sup>

Es gibt auch Manipulationen an den Quellentexten, auf die sich die Geschichtskommentare später stützen. All das wird in der Absicht durchgeführt, eine bestimmte These zu untermauern. Systematische Falschdarstellungen dieser Art sind beispielsweise in der zeitgenössischen Produktion von Tagesnachrichten wichtig geworden.<sup>7</sup>

Hinzu kommen die nicht unerheblichen Unzulänglichkeiten der Vereinfachung und Stereotypisierung. Sie haben den Vorteil, dass sie den Aufwand minimieren, indem man eine umfassende und endgültige Interpretation der Tatsachen gibt und sie gemäß dem mehr oder weniger akzeptierten Modell überhöht oder diskreditiert. Bedenk-

lich bei diesem Verfahren ist, dass es die Konstruktion von „Geschichten“ erlaubt, in denen Daten durch „Klatsch“ oder Informationen aus zweiter Hand ersetzt werden.

Es gibt also zahlreiche Formen der Verzerrung. Aber die gewiss am wenigsten offensichtliche (und entscheidende) Form ist sicherlich die, die sich nicht in der Feder des Historikers oder der Historikerin befindet, sondern in den Köpfen derer, die diese Geschichtsforschenden lesen und deren Beschreibungen akzeptieren oder verwerfen, je nachdem, wie sie zu ihren besonderen Glaubensgewissheiten und Interessen passen, oder aber zu den Glaubensgewissheiten und Interessen einer Gruppe, eines Volkes oder einer ganzen Kultur in einem bestimmten historischen Moment. Diese Art persönlicher oder kollektiver „Zensur“ kann nicht diskutiert werden, da sie als die Wirklichkeit selbst hingenommen wird, und erst der endgültige Zusammenprall der Ereignisse mit dem, von dem man glaubt, es wäre die Wirklichkeit, ist schließlich imstande, die bis dahin akzeptierten Vorurteile hinwegzufegen.

Wenn wir von „Glaubensgewissheiten“ sprechen, beziehen wir uns natürlich auf die Art von vorprädikativen Formulierungen Husserls, die sowohl im täglichen Leben als auch in der Wissenschaft verwendet werden. Daher ist es unerheblich, ob eine Glaubensgewissheit mythische oder wissenschaftliche Wurzeln hat, da es sich ja in allen Fällen um Vorprädikative handelt, die noch vor jeglichem rationalen Urteil eingepflanzt sind.<sup>8</sup>

Historiker bzw. Historikerinnen und sogar Archäologen bzw. Archäologinnen aus verschiedenen Zeiten erzählen mit Bitterkeit über die Schwierigkeiten, die sie überwinden mussten, um sich Zugang zu Informationen zu verschaffen, die praktisch eliminiert wurden, weil sie

als irrelevant angesehen wurden – und gerade diese aus „gesundem Menschenverstand“ heraus beiseitegelassenen oder verworfenen Tatsachen führten eine entscheidende Wende in der Historiologie herbei.<sup>9</sup>

Wir haben vier Unzulänglichkeiten bei der Behandlung historischer Tatsachen betrachtet, die wir an dieser Stelle zusammenfassend erwähnen möchten, um möglichst nicht mehr auf sie zurückzukommen und die Werke zu verwerfen, die von dieser besonderen Art, die Themen anzugehen, durchdrungen sind. Ein Fall besteht in der absichtlichen Einführung des Zeitraums, in dem der Historiker bzw. die Historikerin lebt, in die Erzählung, den Mythos, die Religion und in die Literatur. Ein anderer Fall besteht in der Manipulation der Quellen, ein weiterer in der Vereinfachung und der Stereotypisierung und ein letzter in der „Zensur“ aufgrund der Vorprägung der jeweiligen Zeit. Wenn jedoch jemand die Unausweichlichkeit solcher Fehler explizit macht oder aufzeigt, so könnte ein solcher Beitrag ernst genommen werden, sofern eine solche Darstellung gut überlegt und deren Entwicklung rational nachvollziehbar ist. Glücklicherweise ist dies oft der Fall, und genau das ermöglicht uns eine fruchtbare Diskussion.<sup>10</sup>

## **2. Die Verzerrung der unmittelbaren Geschichte**

Jede Autobiographie, jede Erzählung über das eigene Leben (die aus den unzweifelhaftesten, unmittelbarsten und am besten bekannten Fakten zu bestehen scheint), leidet unter unbestreitbaren Verzerrungen und Abweichungen von den tatsächlichen Ereignissen. Lassen wir dabei jede absichtliche Unaufrichtigkeit beiseite – sofern das möglich ist – indem wir davon ausgehen, dass die betreffende

Erzählung für einen selbst und nicht für ein externes Publikum bestimmt ist. Wir könnten uns genauso gut auf ein persönliches „Tagebuch“ stützen und bei dessen erneuter Lektüre Folgendes feststellen: 1. Bei den „Tatsachen“, die fast zum Zeitpunkt ihres Auftretens niedergeschrieben wurden, wurden bestimmte Kernpunkte hervorgehoben, die damals zwar von Bedeutung waren, die heute aber irrelevant sind (die verfassende Person könnte jetzt der Meinung sein, dass sie andere Aspekte hätte festhalten sollen, und dass sie, wenn sie das Tagebuch neu schreiben würde, dies ganz anders machen würde); 2. Die Beschreibung hat den Charakter einer Neubearbeitung des Geschehenen als Strukturierung einer von jener der Gegenwart unterschiedlichen zeitlichen Perspektive; 3. Die Bewertung der Fakten entspricht einem ganz anderen Maßstab als dem von heute; 4. Ermutigt durch den Vorwand, die Erzählung zu schreiben, haben verschiedenartige und manchmal zwanghafte psychologische Phänomene die Beschreibungen so stark gefärbt, dass sich die lesende Person von Heute für die einst schreibende, die sie ja selbst war, schämt (wegen ihrer Naivität, ihres erzwungenen Scharfsinns, ihrer übertriebenen Selbstschmeichelei, ihrer ungerechtfertigten Selbstkritik usw.). Auf diese Weise könnte man eine fünfte, eine sechste und eine siebte Überlegung in Bezug auf die Verfälschung persönlicher historischer Tatsachen anstellen. Was wird dann wohl nicht alles geschehen, wenn es darum geht, historische Ereignisse zu beschreiben, die von anderen interpretiert wurden und die wir nicht selbst erlebt haben? Auf diese Weise erfolgt die historische Reflexion aus der Perspektive des historischen Zeitraums der reflektierenden Person, und dabei kehrt sie zum Ereignis zurück, wobei sie es gleichzeitig verändert.

Der oben entwickelte Gedankengang mag eine gewisse Skepsis gegenüber der Treue der historischen Beschreibung erkennen lassen. Das ist jedoch nicht unsere Absicht, da wir bereits zu Beginn dieser Schrift die intellektuelle Konstruktion, die bei der Aufgabe der Geschichtsforschung zum Tragen kommt, eingeräumt haben. Was uns bewegt, die Sachen so darzustellen, ist die Notwendigkeit darauf hinzuweisen, dass die eigene Zeitlichkeit und Perspektive der Geschichtsforschenden unausweichliche Themen der historiologischen Betrachtung sind. Denn wie kommt es, dass zwischen dem Ereignis und seiner Erwähnung ein solcher Abstand entsteht, dass selbst die Erwähnung sich im Laufe der Zeit verändert? Wie kommt es, dass sich Ereignisse außerhalb des Bewusstseins entfalten und welcher Zusammenhang besteht zwischen der erlebbaren Zeitlichkeit und der Zeitlichkeit der Welt, über die wir uns äußern und unsere Ansichten vertreten? Dies sind einige der Fragen, die beantwortet werden müssen, wenn wir nicht nur eine Historiologie als Wissenschaft, sondern nur die Möglichkeit ihrer Existenz als solche begründen wollen. Man könnte argumentieren, dass die Historiologie (oder Geschichtsschreibung) faktisch bereits existiert. Das ist sicherlich richtig, aber beim gegenwärtigen Stand der Dinge hat die Historiologie eher die Merkmale eines Wissensgebietes als die einer *Wissenschaft*.

## Kapitel 2

### Die Vergangenheit ohne das zeitliche Fundament gesehen

#### 1. Auffassungen von der Geschichte

Vor einigen Jahrhunderten begann die Suche nach einem Grund oder einem System von Gesetzen, um die Entwicklung der historischen Ereignisse zu erklären, ohne jedoch die Natur der Ereignisse selbst zu berücksichtigen. Für diese Autoren geht es nicht mehr nur darum, einfach die Ereignisse zu erzählen, sondern einen Rhythmus oder eine Form zu finden, die auf sie angewendet werden kann. Es wurde auch viel über das historische Subjekt diskutiert, und sobald es isoliert war, wurde versucht, in ihm die treibende Kraft hinter den Ereignissen zu sehen. Ob es nun der Mensch, die Natur oder Gott ist, niemand hat uns erklärt, was diese historische Veränderung oder Bewegung eigentlich ist. Man ist der Frage oft ausgewichen, indem man davon ausging, dass die Zeit, ebenso wie der Raum, nicht an sich gesehen werden können, sondern nur in Bezug auf eine bestimmte Substantialität. Und dann hat man sich kurzerhand auf die betreffende Substantialität beschränkt. All dies hat zu einer wie von einem Kind zusammengestellten Art „Puzzle“ geführt, wobei die Teile, die nicht passten, mit Gewalt zusammengefügt wurden. In den zahlreichen Systemen, in denen ein Ansatz von Historiologie zum Vorschein kommt, scheint sich die ganze Anstrengung darauf zu richten, die Datierbarkeit, das heißt den akzeptierten Kalenderzeitpunkt von Ereignissen zu belegen, indem man genau untersucht, wie und warum sie geschehen sind oder

wie sie hätten geschehen sollen, ohne zu überlegen, was „geschehen“ eigentlich ist und wie es überhaupt möglich ist, dass etwas geschieht. Diese Vorgehensweise auf dem Gebiet der Historiologie haben wir als „Geschichte ohne Zeitlichkeit“ bezeichnet. Schauen wir uns einige Fälle an, die diese Merkmale verdeutlichen:

Dass Vico<sup>11</sup> einen neuen Gesichtspunkt zur Behandlung der Geschichte beigetragen hat und dass er gewissermaßen als Initiator dessen gilt, was später als „Geschichtsschreibung“ bekannt wurde, sagt nichts darüber aus, welche Grundlagen er dieser Wissenschaft gegeben hat. Obwohl er auf den Unterschied zwischen „Daseinsbewusstsein“ und „Daseinswissenschaft“ hinweist und bei seiner Reaktion gegen Descartes das historische Wissen aufrichtet, gelingt es ihm nicht, das geschichtliche Ereignis als solches zu erklären. Ohne Zweifel besteht sein großer Beitrag in dem Versuch, 1. eine allgemeine Idee über die Form der geschichtlichen Entwicklung, 2. eine Gesamtheit von Axiomen und 3. eine („metaphysische“ und philologische) Methode zu begründen.<sup>12</sup> Außerdem erklärt er:

So muss unsere Wissenschaft gewissermaßen eine Begründung der Vorsehung als historische Tatsache sein, weil sie eine Geschichte sein muss der Ordnungen, die jene, ohne dass die Menschen es bemerkten oder daran mitwirkten, ja oft ihren Plänen ganz entgegengesetzt, der großen Gemeinde des Menschengeschlechts gegeben hat; denn ob diese Welt auch geschaffen ist in der Zeit und als ein Besonderes, so sind doch die Ordnungen, die die Vorsehung darin eingesetzt hat, allgemein und ewig.<sup>13</sup>

Damit legt Vico fest:

Diese Wissenschaft muss eine vernunftgegründete Theologie der göttlichen Vorsehung sein<sup>14</sup>

und nicht eine Wissenschaft der historischen Tatsache als solche.

Vico, der von Platon und Augustinus beeinflusst ist (in seiner Vorstellung einer Geschichte, die am Ewigen teilhat), nimmt zahlreiche Themen der Romantik vorweg.<sup>15</sup> Indem er die ordnende Fähigkeit des „klaren und eindeutigen“ Denkens verkennt, versucht er, das scheinbare Chaos der Geschichte zu durchdringen. Seine zyklische Interpretation als Voranschreiten und Rückschreiten auf der Grundlage eines Gesetzes der Entwicklung in drei Zeitaltern – dem göttlichen (in dem die Sinngebungen den Vorrang haben), dem heroischen (Phantasie) und dem menschlichen (Vernunft) – hatte einen starken Einfluss auf die Entstehung der Geschichtsphilosophie.

Die Verbindung zwischen Vico und Herder<sup>16</sup> ist nicht genügend hervorgehoben worden, aber wenn wir in Vico die Geburt der Geschichtsphilosophie<sup>17</sup> und nicht nur die der Aufklärung eigene Geschichtsschreibung erkennen, so müssen wir Herder entweder die Vorwegnahme oder den direkten Einfluss auf die Entstehung dieses Fachgebietes zuschreiben. Herder fragt:

[...] ob denn, da alles in der Welt seine Philosophie und Wissenschaft habe, nicht auch das, was uns am nächsten angeht, die Geschichte der Menschheit, im ganzen und großen eine Philosophie und Wissenschaft haben sollte?

Andererseits stimmen die drei von Herder aufgestellten Entwicklungsgesetze nicht mit denen von Vico überein, aber die Vorstellung von der Evolution des Menschen (ausgehend von seiner Lebensgattung und seiner natürlichen Umgebung), in der er verschiedene Stadien durchläuft, bis er eine auf Vernunft und Gerechtigkeit gründende Gesellschaft erreicht, erinnert uns an die Stimme des neapolitanischen Denkers.

Bei Comte<sup>18</sup> erlangt die Geschichtsphilosophie bereits eine gesellschaftliche Dimension und erklärt die menschliche Tatsache. Sein Gesetz der drei Stadien (das theologische, das metaphysische und das positive) erinnert noch an die Konzeption Vicos. Comte ist nicht besonders daran interessiert, die Natur dieser „Stadien“ zu klären, aber wenn sie einmal festgelegt sind, sind sie für ihn von besonderem Nutzen, um den Lauf der Menschheit und ihre Richtung, d.h. den Sinn der Geschichte zu verstehen:

On peut assurer aujourd'hui que la doctrine que aura suffisamment expliqué l'ensemble du passé obtiendra inévitablement, par suite de cette seule épreuve, la présidence mentale de l'avenir.<sup>19</sup>

Es ist klar, dass die Geschichte im Rahmen der praktischen Bestimmung des Wissens, im Rahmen des „voir pour prévoir“, als Handlungsinstrument dienen wird.

## 2. Die Geschichte als Gestalt

Genauso wie bei Comte zeigt sich bei Spengler<sup>20</sup> ein unverhohlenes praktisches Interesse für die geschichtliche Vorhersage. Vorläufig hält er eine solche Vorhersage für möglich. So schreibt er:

In diesem Buch wird zum ersten Male der Versuch gewagt, Geschichte vorauszubestimmen. Es handelt sich darum, das Schicksal einer Kultur, und zwar der einzigen, die heute auf der Erde in Vollendung begriffen ist, der westeuropäisch-amerikanischen, in den noch nicht abgelaufenen Stadien zu verfolgen.<sup>21</sup>

Was sein praktisches Interesse betrifft, so möchte er, dass sich die neuen Generationen bestimmten Tätigkeiten wie dem Ingenieurwesen, der Architektur und der Medizin widmen und die Philosophie oder das abstrakte Denken aufgeben, die bereits in ihr „Stadium des Niedergangs“ eintreten. Darüber hinaus hat er ein weiteres Interesse daran, auf eine Art von Politik – sowohl im spezifischen als auch im allgemeinen Sinne – hinzuweisen, die der Gegenwart und unmittelbaren Zukunft der Kultur, in der er schreibt, entsprechen muss.<sup>22</sup>

Für Comte konnte die Geschichte noch in menschlichem Maßstab verstanden werden. Sein Gesetz der drei Stadien galt sowohl für die Menschheit als auch für das Individuum in ihrer Entwicklung. Schon bei Spengler wird die Geschichte entmenschlicht, sie wird zur *universellen biographischen Urform*, die mit dem biologischen

Menschen – wie auch mit Tieren und Pflanzen – nur insofern zu tun hat, als diesen Geburt, Jugend, Reife und Tod widerfahren.

Spenglers Sicht von der „Zivilisation“ als letztem Moment einer Kultur hat Toynbee<sup>23</sup> nicht davon abgehalten, die Zivilisation als Forschungseinheit zu betrachten. Tatsächlich erörtert Toynbee bereits in der Einleitung zu seinem Werk *Der Gang der Weltgeschichte* das Problem der kleinsten historischen Einheit und verwirft die „nationale Geschichte“ als isoliert und unwirklich, da sie mit zahlreichen Einheiten in Verbindung steht, die ein größeres Gebiet umfassen. Ihm ist vor allem das vergleichende Studium der Zivilisationen wichtig. Allerdings verwendet er häufig das Konzept „Gesellschaft“ anstelle von „Zivilisation“. Das für unsere Zwecke Interessanteste liegt in Toynbees Interpretation des historischen Prozesses. Das Subjekt der Geschichte ist nämlich nicht mehr ein vom Schicksal gezeichnetes biologisches Wesen, sondern ein Dasein, das sich zwischen dem Offenen und dem Geschlossenen von Impulsen leiten lässt oder aber stehenbleibt. Die gesellschaftliche Bewegung wird in einer Art Schema von Herausforderung und Antwort erklärt. Er verwendet jedoch weder den Begriff „Impuls“ im strengen Bergsonschen Sinne noch ist seine Verwendung der Idee von Herausforderung und Antwort eine einfache Übertragung der Idee von Reiz und Antwort wie beim Pawlowschen Reflex. Schließlich sind es seiner Ansicht nach die großen Religionen, die über den Zerfall der Zivilisationen hinausreichen und die es uns ermöglichen, einen „Plan“ und einen „Zweck“ in der Geschichte zu erahnen. In jedem Fall hat ihn die Anpassung seines Modells an eine bestimmte historische Form von einem Verständnis der Zeitlichkeit abgehalten.

## Kapitel 3

### Geschichte und Zeitlichkeit

#### 1. Zeitlichkeit und Prozess

Hegel hatte uns bereits gelehrt, zwischen mechanischen, chemischen und vitalen Prozessen zu unterscheiden (im dritten Buch, zweiter Abschnitt seiner *Wissenschaft der Logik*)\*. Dort sagt er:

[...] ist das Resultat des mechanischen Prozesses *nicht schon vor ihm selbst vorhanden*; sein *Ende* ist nicht in seinem *Anfang*, wie beim Zwecke. Das Produkt ist eine Bestimmtheit am Objekt als äußerlich gesetzte.\*\*

Sein Prozess ist außerdem Äußerlichkeit, die seine Dieseligkeit nicht verändert und nicht durch sie erklärt wird. Weiter unten wird er uns sagen:

Der Chemismus selbst ist *die erste Negation* der gleichgültigen Objektivität, und der *Äußerlichkeit* der Bestimmtheit; er ist also noch mit der unmittelbaren Selbstständigkeit des Objekts und mit der Äußerlichkeit behaftet. Er ist daher für sich noch

---

\* Die entsprechenden deutschen Zitate sind dem zweiten Band – gemäß neueren Ausgaben dem dritten Buch – von Hegels Werk *Wissenschaft der Logik* entnommen (Wissenschaft der subjektiven Logik oder die Lehre vom Begriff, zweiter Abschnitt, Nürnberg, bei Johann Leonhard Schrag, 1816). Urheber der elektronischen Fassung: Deutsches Textarchiv. (Anm.d.Ü.)

\*\* Ebd. S. 213

nicht jene Totalität der Selbstbestimmung, welche aus ihm hervorgeht, und in welcher er sich vielmehr aufhebt.“\*

Beim Lebensprozess tritt die Zweckmäßigkeit in Erscheinung, sofern sich das lebende Individuum gegen sein ursprüngliches Voraussetzen spannt und sich als an und für sich seiendes Subjekt der vorausgesetzten objektiven Welt gegenüber stellt ...

Erst einige Zeit nach Hegels Tod wird dieser Entwurf der Vitalität zum zentralen Thema einer neuen Sichtweise, der Lebensphilosophie von Wilhelm Dilthey. Mit „Leben“ meint er nicht nur das psychische Leben, sondern eine Einheit, die sich in ständigem Zustandswandel befindet und in der das Bewusstsein ein Moment der subjektiven Identität dieser sich im Prozess befindlichen Struktur ist, die sich in Beziehung zur Außenwelt konstituiert. Die Form der wechselseitigen Beziehung zwischen der subjektiven Identität und der Welt ist die Zeit. Das Vergehen der Zeit erscheint als Erlebnis und ist teleologischer Art: es ist ein Prozess mit einer Richtung. Dilthey hat eine klare Intuition, erhebt aber nicht den Anspruch, ein wissenschaftliches Gebilde zu errichten. Für ihn reduziert sich letztlich alle Wahrheit auf Objektivität und, wie Zubiri bemerkt: „[...] auf jede Wahrheit angewandt, wäre alles, auch das Prinzip des Widerspruchs, eine einfache Tatsache.“ So werden die brillanten Intuitionen der Lebensphilosophie zwar einen gewaltigen Einfluss auf das neue Denken ausüben, sie werden sich aber der Suche nach einer Grundlage wissenschaftlicher Art widersetzen.

---

\* Ebd. S. 233

Dilthey erklärt uns die Geschichte von „innen“ und von dort aus, wo sie sich ereignet, im Leben, aber er wird sich nicht damit beschäftigen, die eigentliche Natur des Werdens genau darzulegen. Hier stoßen wir auf die Phänomenologie, die uns nach erschöpfenden Umwegen verspricht, uns mit den grundlegenden Problemen der Historiologie auseinanderzusetzen. Die Schwierigkeit der Phänomenologie, die Existenz eines anderen „Ichs“ zu begründen, das sich von dem eigenen unterscheidet, und ganz allgemein die Existenz einer Welt aufzuzeigen, die sich von der „Welt“ unterscheidet, die man nach der *Epoché* erhalten hat, führt sicherlich dazu, dass sich die Problemstellung auf die Geschichtlichkeit ausweitet, insofern diese außerhalb des Erlebten liegt. Es wird – in Anlehnung an das von Leibniz gerne verwendete Sinnbild – oft behauptet, dass der phänomenologische Solipsismus die Subjektivität in eine Monade „ohne Türen und Fenster“ verwandelt. Aber ist das wirklich so? Wäre dies der Fall, dann wäre die Möglichkeit, die Historiologie mit unumstößlichen Prinzipien auszustatten, so wie es die *Philosophie als strenge Wissenschaft* erlangt, ernsthaft infrage gestellt.

Es liegt auf der Hand, dass die Historiologie ihre Leitprinzipien nicht einfach aus den Naturwissenschaften oder der Mathematik übernehmen und ohne Weiteres in ihre eigene Konstruktion einbauen kann. Hier reden wir von ihrer Begründung als Wissenschaft, und wenn das der Fall ist, können wir nichts anderes tun, als ihre Entstehung mitzerleben, ohne uns auf die bloße „Evidenz“ der Existenz des geschichtlichen Ereignisses zu berufen, um anschließend aus ihm die Geschichtswissenschaft abzuleiten. Der Unterschied zwischen der bloßen Beschäftigung mit einem Feld von Ereignissen und der Verwandlung dieses

Feldes in eine Wissenschaft kann niemandem entgehen. So bemerkt Husserl in einer Diskussion mit Dilthey „dass es nicht darum geht, die tatsächliche Wahrheit zu bezweifeln – es geht darum, zu wissen, ob es berechtigt ist, sie als prinzipielle Allgemeinheit zu nehmen“.

Das Hauptproblem rund um die Historiologie besteht darin, dass, solange das Wesen der Zeit und der Geschichtlichkeit nicht verstanden wird, der Begriff von Prozess künstlich auf die Erklärungen aufgepfropft wird, anstatt dass die Erklärungen aus einem solchen Begriff abgeleitet werden. Deshalb bestehen wir darauf, dass ein strenges Denken das Problem aufgreifen muss. Aber immer wieder musste die Philosophie aufgeben, eine solche Erklärung zu entwickeln, während sie gleichzeitig versuchte, eine positive Wissenschaft zu sein, wie bei Comte; eine Wissenschaft der Logik, wie bei Hegel; eine Sprachkritik, wie bei Wittgenstein, oder aber eine Wissenschaft des Aussagenkalküls, wie bei Russell. Wenn also die Phänomenologie tatsächlich die Anforderungen einer *strengen Wissenschaft* zu erfüllen scheint, fragen wir uns, ob in ihr nicht die Möglichkeit für die Begründung der Historiologie liegt. Bevor dies jedoch geschehen kann, müssen wir einige Schwierigkeiten ausräumen.

Mit Blick auf unser Thema fragen wir: Ist Husserls unzureichende Antwort in Bezug auf die Geschichtlichkeit einfach auf die unvollständige Entwicklung dieses speziellen Punktes zurückzuführen, oder liegt es daran, dass die Phänomenologie selbst nicht in der Lage ist, eine Wissenschaft der Intersubjektivität, der Weltlichkeit und letztendlich der zeitlichen Ereignisse außerhalb der Subjektivität zu betreiben?<sup>24</sup>

In seinen *Cartesianischen Meditationen* sagt Husserl:

Sollte sich gar zeigen lassen, dass alles als Eigenheitliches Konstituierte, also auch die reduzierte „Welt“, zum konkreten Wesen des konstituierenden Subjekts als unabtrennbare innere Bestimmung gehört, so fände sich in der Selbstexplikation des Ich seine eigenheitliche „Welt“ als „drinnen“, und andererseits fände das Ich, geradehin seine Welt durchlaufend, sich selbst als Glied ihrer „Äußerlichkeiten“ und schiede zwischen sich und „Außenwelt“.

Dies entkräftet in hohem Maße, was er in den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie* aufgestellt hat, und zwar in dem Sinne, dass die Konstitution des Ich als „Ich und umgebende Welt“ zum Bereich der natürlichen Einstellung gehört. Es besteht eine große Distanz zwischen der These von 1913 (den *Ideen*) und der von 1929 (*Fünfte Cartesianische Meditation*). Letztere bringt uns dem Konzept der „Öffnung“, dem Offen-Sein-zur-Welt als eigentliches Wesen des Ich näher. Hier finden wir den roten Faden, der es anderen Denkern ermöglichen wird, dem Dasein [*ser-ahi*] zu begegnen, ohne ein isoliertes phänomenologisches Ich zu sein, das sich nur in seiner Existenz oder, wie Dilthey sagen würde, „in seinem Leben“ konstituieren könnte. Bevor wir zu Husserl zurückkehren, machen wir einen kleinen Umweg

Wenn Ibn Hazm<sup>25</sup> erklärt, dass das menschliche Tun deshalb stattfindet, um „sich nicht zu sorgen“ [*despreocuparse*], so zeigt er, dass das „Sich-vorweg-Stellen“ [*ponerse antes*] an der Wurzel des Tuns liegt. Würde man auf der Grundlage dieses Denkens eine „von außen gesehene“ His-

torologie aufbauen, so würde man sicherlich versuchen, die geschichtlichen Ereignisse je nach den verschiedenen Arten des Tuns in Bezug auf diese Art Un-besorgt-Sein [*des-pre-ocupación*] zu erklären. Würde man hingegen versuchen, die erwähnte Historiologie „von innen gesehen“ zu organisieren, so würde man die geschichtliche menschliche Tatsache von der Wurzel des „Sich-vorweg-Stellens“ her erklären. Das würde also zu zwei sehr unterschiedlichen Arten der Darstellung, Suche und Überprüfung führen. Der zweite Fall käme einer Erklärung der wesentlichen Merkmale der geschichtlichen Tatsache näher, insofern sie von Menschen hervorgebracht wird, während der erste bei einer psychologistischen und mechanischen Erklärung der Geschichte verbleiben würde, ohne zu verstehen, wie das bloße „sich nicht zu sorgen“ Prozesse hervorrufen und selbst ein Prozess sein kann. Nun gut, diese Art, die Dinge zu verstehen, hat sich bis heute in den verschiedenen Geschichtsphilosophien durchgesetzt. Damit haben sie sich nicht allzu weit von dem entfernt, was uns Hegel bereits vermittelte, als er mechanische und chemische Prozesse untersuchte. Es ist klar, dass solche Haltungen bis zur Zeit Hegels akzeptabel waren, aber auch nach seinen Ausführungen auf ihnen zu beharren, zeugt zumindest von intellektueller Kurzsichtigkeit, die sich nur schwer durch historische Gelehrsamkeit kompensieren lässt. Ibn Hazm hebt das Tun als ein Sich-Distanzieren von dem hervor, was wir das „Sich-vorweg-Stellen“ oder das Heideggersche „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei“ nennen können. Es berührt die grundlegende menschliche Struktur insofern, als das Dasein Entwurf [*proyección*] ist und in diesem Entwurf setzen die Daseienden ihr Schicksal aufs Spiel.

Wenn wir die Dinge auf diese Weise formulieren, beziehen wir uns auf eine Exegese der Zeitlichkeit, denn es ist das Verständnis der Zeitlichkeit, das uns erlauben würde, den Ent-Wurf [*pro-jecto*], das „Sich-vorweg-Stellen“, zu verstehen.

Eine solche Exegese ist nicht nebensächlich, sondern unvermeidlich. Man kann nicht wissen, wie die Zeitlichkeit in den Ereignissen zustande kommt, d. h. wie sie in einer Geschichtskonzeption Zeitlichkeit erlangen, wenn man für die innerliche Zeitlichkeit derer, die diese Ereignisse hervorbringen, keine Erklärung liefert. So wird man sich auf Folgendes einigen müssen: *Entweder ist die Geschichte ein Geschehen, bei dem der Mensch auf eine Begleiterscheinung reduziert wird, und in diesem Fall können wir nur von Naturgeschichte sprechen (was nicht gerechtfertigt ist, weil sie unter anderem die menschliche Konstruktion auslässt), oder wir betreiben menschliche Geschichte (die unter anderem jegliche Konstruktion rechtfertigt).*

Wir für unseren Teil vertreten diese zweite Position. Schauen wir uns also an, was bei dem, was uns über das Thema der Zeitlichkeit gesagt worden ist, von Bedeutung ist.

Hegel hat uns über die Dialektik der Bewegung aufgeklärt, aber nicht über die Zeitlichkeit. Diese wird von ihm als die „Abstraktion des Verzehrens“ definiert und stellt sie in der Tradition des Aristoteles neben den Ort und die Bewegung (insbesondere in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* im Kapitel „Philosophie der Natur“).

Hegel sagt uns, dass das Sein der Zeit das Jetzt ist, aber insofern das Jetzt ein „nicht mehr“ oder „noch nicht“ ist, ist es folglich wie ein Nicht-Sein. Wenn die Zeitlichkeit

ihres „Jetzt“ beraubt wird, wird sie natürlich zu einer „Abstraktion des Verzehrens“, aber das Problem des „Verzehrens“ bleibt insofern bestehen, als es vergeht. Andererseits ist nicht zu verstehen, wie man – wie er später erklärt – aus der linearen Anordnung von unendlich vielen Jetzt eine zeitliche Abfolge erhalten kann.

Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist aber in der Sphäre des Außersichseins ebensowohl *für sich* und ihre Bestimmungen darin, aber zugleich als in der Sphäre des Außersichseins setzend, dabei als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt, ist sie die Zeit. (Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, §257).

Heidegger sagt uns, dass sowohl der naive als auch der hegelianische Zeitbegriff, die dieselbe Wahrnehmung teilen, von einer Nivellierung und Verdeckung der Zeitlichkeit herrührt, die die Geschichtlichkeit des Daseins verbirgt, für das der Zeitablauf im Grunde nicht eine einfache Aneinanderreihung von „Jetzt“ ist. Es handelt sich in Wirklichkeit um das Phänomen der Abwendung des Blicks vom „Ende des In-der-Welt-Seins“ durch eine unendliche Zeit, die ebenso gut nicht sein könnte und damit das Ende des Daseins nicht berührt.<sup>26</sup> Auf diese Weise war die Zeitlichkeit bis heute unzugänglich, verborgen durch den vulgären Zeitbegriff, der sie als ein unumkehrbares „Nacheinander“ charakterisiert.

Warum lässt sich die Zeit nicht umkehren? An sich ist, und gerade im ausschließlichen Blick auf den Jetztfluss, nicht einzusehen, warum die Abfolge der Jetzt sich nicht einmal wieder in der umgekehrten Richtung einstellen soll. Die Unmöglichkeit der Umkehr hat ihren Grund in der Herkunft der öffentlichen Zeit aus der Zeitlichkeit, deren Zeitigung, primär zukünftig, ekstatisch zu ihrem Ende „geht“, so zwar, dass sie schon zum Ende „ist“. (*Sein und Zeit*, §81, S.426)

Nur ausgehend von der Zeitlichkeit des Daseins kann man also begreifen, wie der profanen Zeit die Zeitlichkeit inneohnt. Und die Zeitlichkeit des Daseins ist eine Struktur, in der vergangene und zukünftige Zeiten miteinander existieren (aber nicht nebeneinander als Aggregate). Dabei existieren die zukünftigen Zeiten als Entwürfe, oder noch radikaler – wie uns Husserl lehrte – als für die Intentionalität notwendige „Protentionen“. In Wirklichkeit erklärt das Primat der Zukunft das Sich-vorweg-sein-in-der-Welt als ontologische Wurzel des Daseins ... Das ist natürlich von enormer Tragweite und wirkt sich auf unsere historiologische Untersuchung aus. Um es mit den Worten Heideggers zu sagen:

Der Satz: das Dasein ist geschichtlich, bewährt sich als eine existential-ontologische Fundamentalaussage. Sie ist weit entfernt von einer bloß ontischen Feststellung der Tatsache, dass das Dasein in einer „Weltgeschichte“ vorkommt. *Die Geschichtlichkeit des Daseins aber ist der Grund eines möglichen histori-*

*schen Verstehens, das seinerseits wiederum die Möglichkeit zu einer eigens ergriffenen Ausbildung der Historie als Wissenschaft bei sich trägt.* (ebd., §66, S. 332)\*

Hiermit befinden wir uns auf der Ebene der Vorbedingungen, die notwendigerweise enthüllt werden müssen, um die Entstehung der Geschichtswissenschaft zu rechtfertigen.

Im Grunde sind wir von Heidegger zu Husserl zurückgekehrt.<sup>27</sup> Nicht im Hinblick auf die Diskussion, ob die Philosophie eine Wissenschaft sein soll oder nicht, sondern auf die Frage, ob die auf der Phänomenologie gründende Existenzanalyse in der Lage ist, die Grundlage für eine historiologische Wissenschaft zu bilden. In jedem Fall erweisen sich die in Zeiten von Heidegger gegen die Phänomenologie erhobenen Vorwürfe des Solipsismus als haltlos, und so bestätigt die zeitliche Strukturalität des Daseins aus einer anderen Perspektive den unermesslichen Wert der Husserlschen Theorie.

## **2. Horizont und zeitliche Landschaft**

Es ist nicht notwendig, hier zu erörtern, dass die Gestaltung jeder Situation durch die Vorstellung sowohl vergangener als auch mehr oder weniger möglicher zukünftiger Ereignisse erfolgt, die im Vergleich zu den gegenwärtigen Phänomenen eine Strukturierung dessen ermöglichen, was als „gegenwärtige Situation“ bezeichnet wird. Dieser unvermeidliche Vorstellungsvorgang angesichts von Ereignissen führt dazu, dass diese in keinem Fall an sich die Struktur haben können, die ihnen zugeschrieben wird. Wenn

---

\* Kursivschrift durch Silo. (Anm.d.Ü.)

wir also von „Landschaft“ sprechen, beziehen wir uns auf Situationen, die immer Fakten beinhalten, die durch den „Blick“ des Beobachters gewichtet werden.

Wenn die Geschichtsforschenden nun ihren Zeithorizont auf die Vergangenheit festlegen, gelangen sie damit nicht an einen historischen Schauplatz an sich, sondern sie gestalten ihn je nach ihrer besonderen Landschaft, weil ihr *gegenwärtiges* Studium der Vergangenheit so wie jedes Studium einer Situation aufgebaut ist (soweit es die Vorstellung betrifft). Das lässt uns über manche bedauerlichen Versuche nachdenken, bei denen Historiker und Historikerinnen versuchten, sich in ausgewählte Schauplätze „hineinzusetzen“, um die vergangenen Geschehnisse nochmals nachzuleben, ohne zu merken, dass ein solches „Hineinsetzen“ im Endeffekt nichts anderes als ein Einsetzen ihrer eigenen gegenwärtigen Landschaft ist. In Anbetracht dieser Überlegungen stellen wir fest, dass ein wichtiger Aspekt der Historiologie dem Studium der Landschaft der Historiker bzw. Historikerinnen gewidmet sein muss, da man durch die Verwandlung dieser Landschaft auch den historischen Wandel erahnen kann. In diesem Sinne sagen uns jene Gelehrte viel mehr über die Zeit, in der sie selbst lebten, als über den geschichtlichen Horizont, den sie für ihr Studium gewählt haben.

Man könnte einwenden, dass das Studium der Landschaften der Historiker bzw. Historikerinnen ebenfalls von einer Landschaft aus erfolgt. Dies ist in der Tat der Fall, aber es ist diese Art von *Meta-Landschaft*, die es ermöglicht, Vergleiche zwischen homogenisierten Elementen anzustellen, die so in dieselbe Kategorie eingeordnet werden.

Eine erste Überprüfung der obigen Aussage könnte dazu führen, dass sie mit jeder anderen historiologischen Auffassung gleichgesetzt wird. Wenn ein vermeintlicher Historiologe den „Willen zur Macht“ als Triebkraft der Geschichte betrachten würde, so könnte er – in Anlehnung an das oben Gesagte – daraus schließen, dass die Historiker verschiedener Epochen die Vertreter der Entwicklung eines solchen Willens sind. Wenn er hingegen die Idee vertritt, dass die „soziale Klasse“ die geschichtliche Bewegung hervorbringt, würde er die Historiker als Vertreter einer Klasse betrachten, und so weiter. Solche Historiker würden sich ihrerseits als bewusste Verfechter des genannten „Willens“ oder der „Klasse“ verstehen, was es ihnen ermöglichen würde, der Kategorie „Landschaft“ ihren eigenen Stempel aufzudrücken. Sie könnten zum Beispiel versuchen, die Landschaft des „Willens zur Macht“ bei den verschiedenen Historikern zu untersuchen. Dieser Versuch wäre jedoch nur ein Verfahren, das sich auf einen Ausdruck und nicht auf eine Bedeutung stützt, denn um Klarheit über den Begriff der „Landschaft“ zu erlangen, bedarf es eines Verständnisses der Zeitlichkeit, das sich nicht aus der Theorie des Willens ergibt. In diesem Zusammenhang ist es erstaunlich, wie viele Historiker sich Erklärungen der Zeitlichkeit zu eigen gemacht haben, die ihrem Interpretationsschema fremd sind, ohne das Bedürfnis zu verspüren, (von ihrer Theorie her) zu klären, wie die Vorstellung der Welt im Allgemeinen und der geschichtlichen Welt im Besonderen beschaffen ist. Die von uns oben erwähnte vorausgehende Klärung ist eine Voraussetzung für die spätere Entwicklung der Ideen und nicht einfach nur ein weiterer Schritt, auf den wir getrost verzichten können.

Diese Frage ist eine der notwendigen Voraussetzungen des historiologischen Diskurses und kann nicht als „psychologische“ oder „phänomenologische“ (d.h. „byzantinische“) Frage abgetan werden. Indem wir uns solchen Vorprädikativen widersetzen, von denen sich Bezeichnungen wie die oben genannten ableiten, behaupten wir noch kühner, dass die Kategorie „Landschaft“ nicht nur auf die Historiologie, sondern auf jede Sicht der Welt anwendbar ist, da sie uns erlaubt, den Blick desjenigen hervorzuheben, der die Welt beobachtet. Es handelt sich also um ein Konzept, das für die Wissenschaft im Allgemeinen notwendig ist.<sup>28</sup>

Obwohl sich der Blick des Beobachters, in diesem Falle des Historiologen, verändert, wenn er sich einem neuen Gegenstand gegenüberstellt, trägt seine eigene Landschaft dazu bei, die Richtung seines Blickes zu lenken. Wollte man dem die Vorstellung eines freien Blickes entgegensetzen, der sich ohne Vorannahmen auf das plötzlich eintretende geschichtliche Ereignis richtet (so wie der Blick, der im täglichen Leben von einem plötzlichen Reiz reflexartig angezogen wird), so müsste man bedenken, dass bereits die Gegenüberstellung mit dem auftretenden Phänomen in die Gestaltung einer Landschaft fällt. Auf der Behauptung zu beharren, dass die beobachtende Person passiv sein muss, um Wissenschaft zu betreiben, trägt wenig zur Erkenntnis bei, außer dass man versteht, dass eine solche Position Ausdruck einer Konzeption ist, in der das Subjekt eine einfache Spiegelung äußerer Reize ist. Ein solcher Gehorsam gegenüber den „objektiven Bedingungen“ zeigt wiederum die Ehrfurcht vor der Natur, die von einer Art Anthropologie vertreten wird, in der der Mensch lediglich ein Augenblick der Natur und daher selbst ein natürliches Wesen war.

Gewiss, in anderen Zeiten wurde die Frage nach der Natur des Menschen gestellt und beantwortet, ohne zu erkennen, dass das, was den Menschen ausmacht, gerade seine Geschichtlichkeit ist und damit seine Tätigkeit, die Welt und sich selbst zu verändern.<sup>29</sup>

Andererseits müssen wir erkennen, dass, ebenso wie man von einer Landschaft aus in Schauplätze eindringen kann, die von unterschiedlichen Zeithorizonten gesetzt werden (wie es typischerweise bei Historikern bzw. Historikerinnen der Fall ist, die ein Ereignis untersuchen), es auch vorkommt, dass im selben Zeithorizont, im selben historischen Moment, die Standpunkte der Zeitgenossen zusammentreffen und daher gleichzeitig nebeneinander bestehen, auch wenn sie das von unterschiedlichen *Prägungslandschaften* aus tun, die sich durch nicht homogene zeitliche Ansammlungen ergeben. Indem diese Entdeckung die enorme Distanz zwischen den Blickwinkeln der Generationen hervorhebt, widerlegt sie die bis vor kurzem vorherrschenden naiven Sichtweisen. Obwohl diese Generationen denselben historischen Schauplatz besetzen, tun sie dies von unterschiedlichen Situations- und Erfahrungsebenen aus.

Auch wenn das Thema der Generationen von verschiedenen Autoren behandelt wurde (Dromel, Lorenz, Petersen, Wechsler, Pinder, Drerup, Mannheim usw.), ist es Ortega y Gasset zu verdanken, dass er mit seiner Theorie der Generationen den Schlüssel zum Verständnis der von innen herkommenden Bewegung des geschichtlichen Prozesses gefunden hat.<sup>30</sup> Wenn wir das Werden der Ereignisse begründen wollen, müssen wir ähnliche Anstrengungen unternehmen wie Aristoteles, der zu seiner Zeit versuchte, die Bewegung durch die Begriffe Potenz und Akt zu erklären.

Die Argumentation, die sich auf die Sinneswahrnehmung stützte, reichte nicht aus, um die Bewegung zu begründen. Ebenso wenig reicht es heute aus, das geschichtliche Werden durch Faktoren zu erklären, auf die der Mensch nur passiv oder allenfalls wie eine Übertragungsmechanismus eines Agens, das äußerlich bleibt, reagiert.

### 3. Die menschliche Geschichte

Wir haben gesehen, dass die offene Konstitution des Menschen sich auf die Welt bezieht, und zwar nicht nur in einem ontischen, sondern auch in einem ontologischen Sinn. Außerdem haben wir in Betracht gezogen, dass bei dieser offenen Konstitution die Zukunft als Ent-Wurf [*pro-yecto*] und als Finalität Vorrang hat. Diese entworfene und offene Konstitution strukturiert den Augenblick, in der sie sich befindet, sodass sie ihn unweigerlich als *gegenwärtige Situation* „zu einer Landschaft gestaltet“, und zwar durch die „Überschneidung“ von zeitlichen Retentionen und Protentionen, die keinesfalls als lineare „Jetzt“, sondern als *Aktualisierungen* verschiedener Zeiten angeordnet sind.

Dem ist hinzuzufügen: In jeder Situation ist der Bezugspunkt immer der eigene Körper. In ihm verbindet sich sein subjektives Moment mit der Objektivität und durch ihn kann er sich als „Innerlichkeit“ oder „Äußerlichkeit“ begreifen, je nachdem, welche Richtung er seiner Intention, seinem „Blick“, gibt. Gegenüber diesem Körper wird alles-was-nicht-er-ist zwar als nicht unmittelbar von der eigenen Intentionalität abhängig erkannt, aber als empfänglich dafür, dass durch Vermittlung des eigenen Körpers auf es eingewirkt werden kann. Also legen die Welt

im Allgemeinen und andere menschliche Körper, die sich in Reichweite des eigenen Körpers befinden und deren Handlungen er registriert, die Bedingungen fest, unter denen die menschliche Konstitution ihre Situation gestaltet. Diese Bedingtheiten bestimmen die Situation und stellen sich in der Zukunft und in der zukünftigen Beziehung zum eigenen Körper als *möglich* dar. Auf diese Weise kann die gegenwärtige Situation als in der Zukunft veränderbar begriffen werden.

Die Welt wird als dem Körper äußerlich erfahren, aber der Körper wird auch als Teil der Welt gesehen, da er in ihr handelt und ihr Handeln empfängt. Auf diese Weise ist die Körperlichkeit auch eine zeitliche Gestaltung, eine auf das Handeln, auf zukünftige Möglichkeiten ausgerichtete lebendige Geschichte. Der Körper wird zur *Prothese der Intention*, indem er dem auf das Sich-vor-die-Intention-Stellen sowohl in zeitlicher wie räumlicher Hinsicht folgt. Zeitlich, insofern er das Mögliche der Intention in der Zukunft verwirklichen kann und räumlich, insofern er Darstellung und Abbild der Intention ist.<sup>31</sup>

Die Bestimmung des Körpers ist die Welt und insofern er Teil der Welt ist, besteht seine Bestimmung darin, sich zu verwandeln. Bei diesem Geschehen sind die Gegenstände Erweiterungen der körperlichen Möglichkeiten, und die fremden Körper erscheinen als Multiplikationen dieser Möglichkeiten, insofern sie von Intentionen geleitet werden, die als ähnlich denen erkannt werden, die den eigenen Körper steuern.

Warum sollte diese menschliche Konstitution die Welt und sich selbst umwandeln müssen? Wegen der Situation von Endlichkeit und des zeitlich-räumlichen Mangels, in der sie sich befindet. Eine Situation, die diese Konstitu-

tion entsprechend den unterschiedlichen Bedingungsfaktoren als (körperlicher) Schmerz und (geistiges) Leiden registriert. Die Überwindung des Schmerzes ist also nicht einfach eine tierische Reaktion, sondern eine zeitliche Gestaltung, in der die Zukunft Vorrang hat und die zu einem grundlegenden Impuls des Lebens wird, selbst wenn dies für das Leben in einem bestimmten Moment nicht dringend ist. Abgesehen von der unmittelbaren, reflexartigen und natürlichen Reaktion werden also die verzögerte Antwort und die Konstruktion zur Schmerzvermeidung vom Leiden angesichts der Gefahr angetrieben und als zukünftige Möglichkeiten oder gegenwärtige Tatsachen, in denen der Schmerz in anderen Menschen gegenwärtig ist, vor-gestellt. Die Überwindung des Schmerzes erscheint also als ein grundlegendes Projekt, das das Handeln leitet. Es ist diese Intention, die die Kommunikation zwischen verschiedenen Körpern und Intentionen in dem, was wir „soziale Konstitution“ nennen, ermöglicht hat.

Die soziale Konstitution ist so geschichtlich wie das menschliche Leben, sie ist Mitgestalterin des menschlichen Lebens. Ihr Wandel ist kontinuierlich, aber anders als in der Natur. In der Natur finden die Veränderungen nicht aufgrund von Intentionen statt. Die Natur erscheint als eine „Hilfsquelle“, um den Schmerz und das Leiden zu überwinden, sowie als eine „Gefahr“ für die menschliche Konstitution, weshalb die Bestimmung der Natur selbst darin besteht, humanisiert, *intentionalisiert* zu werden. Und der Körper, insofern er Natur und deshalb Gefahr und Einschränkung ist, unterliegt derselben Bestimmung: absichtlich verwandelt zu werden, und zwar nicht nur bezüglich seiner Lage, sondern auch bezüglich seiner mo-

torischen Verfügbarkeit; nicht nur in seiner Äußerlichkeit, sondern in seiner Innerlichkeit; nicht nur in der Konfrontation, sondern auch in der Anpassung ...

In dem Maße, wie sich der menschliche Horizont erweitert, weicht die natürliche Welt als Natur zurück. Die gesellschaftliche Produktion geht weiter und dehnt sich aus – aber diese Kontinuität entsteht nicht allein durch die Gegenwart gesellschaftlicher Objekte, die zwar Träger menschlicher Absichten sind, sich aber (bisher) nicht weiter ausbreiten konnten. Die Kontinuität wird durch die menschlichen Generationen gegeben, die nicht „nebeneinander“ bestehen, sondern miteinander interagieren und sich gegenseitig verändern. Diese Generationen, die Kontinuität und Entwicklung ermöglichen, sind dynamische Strukturen – sie sind die sich in Bewegung befindliche gesellschaftliche Zeit, ohne die eine Gesellschaft in einen natürlichen Zustand zurückfallen und ihre Eigenschaft als Gesellschaft verlieren würde.

Darüber hinaus koexistieren in jedem historischen Moment Generationen unterschiedlicher zeitlicher Ebenen mit unterschiedlichen Retentionen und Protentionen, die somit unterschiedliche Situationslandschaften gestalten. Für die aktiven Generationen stellen die Körper und das Verhalten der Kinder und der alten Menschen eine Gegenwart dar, die zeigt, woher sie kommen und wohin sie gehen. Und für die beiden Extreme dieser dreifachen Beziehung offenbaren sie jeweils das andere Extrem der zeitlichen Position. Aber dies bleibt nie stehen, denn während die aktiven Generationen älter werden und die alten Menschen sterben, verwandeln sich die Kinder und beginnen, aktive Positionen einzunehmen. In der Zwischenzeit wird die Gesellschaft durch neue Geburten ständig wiederhergestellt.

Wenn durch Abstraktion das unablässige Fließen „angehalten“ wird, können wir von einem bestimmten „geschichtlichen Moment“ sprechen, dessen Mitglieder sich auf demselben gesellschaftlichen Schauplatz befinden und als Zeitgenossen, d. h. als in ein und derselben Zeit Lebende, betrachtet werden können (was die Datierbarkeit betrifft). Aber deren Zeitgenossenschaft bezüglich ihrer inneren Zeitlichkeit (ihres Gedächtnisses, ihres Projekts und ihrer Situationslandschaft) ist nicht homogen. In Wirklichkeit stellt sich die Generationendialektik zwischen den direkt benachbarten „Altersschichten“ ein, welche die zentrale Aktivität, die gesellschaftliche Gegenwart, gemäß ihren Interessen und Glaubensgewissheiten zu besetzen versuchen. Was die Ideen betrifft, die die sich in Dialektik befindenden Generationen zum Ausdruck bringen, so stammen diese aus den grundlegenden Vorprädikativen ihrer eigenen Prägung, die eine innere Registrierung einer möglichen Zukunft mit einschließt.

Natürlich ist es möglich, die größeren Prozesse (sozusagen die „molekulare Dynamik“ des geschichtlichen Lebens) ausgehend vom kleinsten Element, dem minimalen „Atom“ des historischen Moments, zu verstehen. Natürlich würde dies die Entwicklung einer vollständigen Theorie der Geschichte erfordern, ein Unterfangen, das sicherlich den Rahmen dieser kurzen Arbeit sprengen würde.

#### 4. Die Vorbedingungen der Historiologie

Es ist nicht unsere Aufgabe, zu entscheiden, welche Merkmale die Historiologie als Wissenschaft haben sollte. Das ist Aufgabe von Historiologen und Erkenntnistheoretikern bzw. Historiologinnen und Erkenntnistheoretikerinnen. Unser Anliegen war es, die Fragen aufzuwerfen, die für ein grundlegendes Verständnis des historischen Phänomens „von innen“ gesehen notwendig sind. Ohne diese Grundlage könnte die Historiologie zu einer Geschichtswissenschaft im formalen Sinne werden, aber nicht zu einer Wissenschaft der menschlichen Zeitlichkeit im tieferen Sinne.

*Nachdem wir die zeitlich-räumliche Struktur des menschlichen Lebens und seine generationsbedingte gesellschaftliche Dynamik verstanden haben, können wir nun sagen, dass es ohne die Erfassung dieser Konzepte keine kohärente Historiologie geben wird. In der Tat sind es genau diese Konzepte, die zu notwendigen Voraussetzungen für die zukünftige Geschichtswissenschaft werden.*

Lassen Sie uns ein paar abschließende Überlegungen anstellen. Die Entdeckung des menschlichen Lebens als Öffnung hat die alten, von früheren Philosophien akzeptierten Schranken zwischen einer „Innerlichkeit“ und einer „Äußerlichkeit“ niedergerissen. Die bisherigen Philosophien haben auch nicht ausreichend erklärt, wie der Mensch die Räumlichkeit erfasst und wie er in ihr handeln kann. Denn die Feststellung, dass Zeit und Raum Erkenntnis-kategorien oder Ähnliches seien, sagt nichts über die zeitlich-räumliche Konstitution der Welt und insbesondere des Menschen aus. Aus diesem Grund gab es bisher eine unüberbrückbare Kluft zwischen der Philosophie und den physikalisch-mathematischen Wissenschaften. Letztere

haben schließlich ihre eigenen Ansichten über die Ausdehnung und Dauer des menschlichen Wesens und seiner inneren und äußeren Vorgänge entwickelt. Die Unzulänglichkeiten der früheren Philosophie haben jedoch diese fruchtbare Unabhängigkeit der mathematisch-physikalischen Wissenschaften ermöglicht. Dies hat jedoch gewisse Schwierigkeiten für das Verständnis des menschlichen Wesens und seines Sinns und damit des Sinns der Welt mit sich gebracht, und so hat die frühe Historiologie in der Finsternis ihrer Grundbegriffe zu kämpfen gehabt.

Heute, da wir verstanden haben, wie die strukturelle Konstitution des menschlichen Lebens ist und welche Rolle Zeitlichkeit und Räumlichkeit in dieser Konstitution spielen, sind wir in der Lage zu wissen, wie wir auf die Zukunft hin handeln können, indem wir das „natürliche“ In-die-Welt-geworfen-Sein hinter uns lassen, die Vorgeschichte des natürlichen Seins hinter uns lassen und absichtlich eine Weltgeschichte erzeugen, wobei die Welt nach und nach zu einer Prothese der menschlichen Gesellschaft wird.

*Annmerkungen zu Historiologische Diskussionen*

## Anmerkungen zu *Historiologische Diskussionen*

<sup>1</sup> „Das Wort Historiologie tritt hier, soviel ich weiß, zum erstenmal auf [...]“ Und ferner: „In der gegenwärtigen Geschichtsschreibung und Philologie herrscht ein unerträglicher Niveauunterschied zwischen der auf das Finden und Behandeln der Tatsachen verwandten Präzision und der Verschwommenheit, ja dem kläglichen Versagen in der Anwendung konstruktiver Ideen. Gegen diesen Zustand der Dinge im Reich der Geschichtswissenschaft erhebt sich die *Historiologie*. Sie wird getrieben von der Überzeugung, dass die Geschichte wie jede Erfahrungswissenschaft in erster Linie Konstruktion sein soll und kein ‚Aggregat‘ – um das Wort zu benutzen, das Hegel immer wieder den Historikern seiner Zeit entgegenhält. Sie mögen Recht haben gegen Hegel, wenn sie sich einer unmittelbaren Konstruktion des historischen Ablaufs durch die Philosophie widersetzen, aber das rechtfertigt nicht die im vorigen Jahrhundert immer deutlicher hervortretende Tendenz, sich an einer Anhäufung von Faktizitäten genügen zu lassen. Mit dem hundertsten Teil dessen, was längst gesammelt und gesichtet ist, ließe sich ein Gebäude von weit echterem und gehaltvollerem wissenschaftlichen Charakter zustande bringen als all das, was uns die heutigen Geschichtswerke bieten.“

Deutsch zitiert aus: José Ortega y Gasset, *Hegels Philosophie der Geschichte und die Historiologie*, Gesammelte Werke, Band III, Seiten 360 und 370-371. 1956, Deutsche Verlags-Anstalt, München in der Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH. Übersetzt von Helene Weyl.

<sup>2</sup> Herodot (484 - 420 v. Chr.), *Historien*.

<sup>3</sup> Titus Livius (59 v. Chr. - 17 n. Chr.), *Römische Geschichte* (später bekannt als Dekaden).

<sup>4</sup> Als Beispiel nehmen wir folgendes Zitat: „Beginnen werde ich mein Werk mit des Servius Galba zweitem Consulat und dem des Titus Vinius. Nämlich von den achthundertzwanzig

Jahren der vorhergehenden Zeit nach Erbauung der Stadt haben viele Schriftsteller berichtet, solange man der Taten des römischen Volkes zu gedenken hatte, mit gleicher Beredsamkeit und Freimütigkeit: Als man bei Actium gekämpft und alle Gewalt einem einzigen zu übertragen in des Friedens Interesse lag, da schwanden jene großen Geister; zugleich ward die Wahrheit auf mehrfache Weise entstellt, [...].“

P. Cornelius Tacitus, *Historien*, aus Tacitus, *Sämtliche Werke*, *Historien*, Erstes Buch, S. 113. Phaidon Verlag, Wien, 1935.

<sup>5</sup> Vergil lebte zwischen 70 und 19 v. Chr. Der Dichter begann sein Meisterwerk, nachdem Octavian nach der Schlacht bei Actium das Reich konsolidierte. Dank seiner früheren Werken *Bucolica* und *Georgica* war Vergil bereits eine anerkannte Berühmtheit. Aber erst mit Beginn seiner neuen Arbeit genoss er alle Gunst des Kaisers. Selbstverständlich handelte es sich bei ihm nicht um einen Höfling wie Theokrit oder um einen Söldner wie Pindar, aber auf jeden Fall war er jemand, der durchaus an der Richtung der offiziellen Interessen Gefallen fand.

Vergil bettet die Entstehungsgeschichte Roms in das Epos der *Aeneis* ein. Dort verfolgt er die Geschichte Roms bis zu dem Moment am Ende des Trojanischen Krieges zurück, als die Götter Aeneas prophezeien, dass seine Nachkommenschaft die Welt regieren wird. Auf dem Schild, das Vulkan für den Helden schmiedet, erscheinen die geschichtlichen Bilder dessen, was kommen wird, bis hin zur zentralen Figur des Cäsars Augustus (Octavian; Anm. d. Ü.), einem Kaiser, der den universellen Frieden bringen wird.

Bei Vergil ist der Sinn der Geschichte göttlicher Natur, weil es die Götter sind, die die menschlichen Handlungen in Richtung ihrer Vorhaben lenken (so wie es bei seiner Homerischen Inspirationsquelle der Fall war). Aber das verhindert nicht, ein solches Schicksal aus den irdischen Vorhaben des Dichters oder dessen Beschützers heraus zu interpretieren ... Im 14. Jahrhundert wird *Die göttliche Komödie* entstehen, bei der ein anderer

Dichter Vergils Faden wiederaufnimmt und diesen zum Führer bei seinen Streifzügen durch geheimnisvolle Gebiete macht, womit das Ansehen dieses Modells erheblich verstärkt wird.

<sup>6</sup> Hier ist ein solcher Fall: Die Enzyklika *Divino Afflante Spiritu* von Pius XII. spricht in Bezug auf das Buch Daniel von „den noch ungelösten Schwierigkeiten des Textes“. Auch wenn diese Schwierigkeiten nicht aufgeführt sind, können wir selbst auf einige von ihnen hinweisen. Das Buch ist in drei Sprachen erhalten: Hebräisch, Aramäisch und Griechisch. Die hebräischen und aramäischen Teile wurden in die jüdischen kanonischen Schriften aufgenommen. Die katholische Kirche hat den griechischen Teil in der Version der Septuaginta als Teil ihrer apostolischen Schriften anerkannt. Die Juden wiederum zählen Daniel nicht zu den Propheten, sondern zu den Hagiographen. Andererseits finden sich einige Christen, inspiriert von den von den Vereinigten Bibelgesellschaften herausgegebenen Schriften (basierend auf der Version von Casiodoro de Reina von 1569), mit einem Daniel wieder, der erheblich von dem der Katholiken abweicht, zum Beispiel der Version von Eloíno Nacar Fúster und A. Colunga. Dies scheint nicht einfach ein Fehler zu sein, da die Version von C. de Reina von Cyprian de Valera (1602) überarbeitet wurde, gefolgt von späteren Überarbeitungen in den Jahren 1862, 1908 und 1960. In der katholischen Fassung gibt es lange Abschnitte, die in der protestantischen Fassung nicht vorhanden sind, wie die deuterokanonischen Schriften (Dan 3, 24-90) und der Anhang (Dan 13-14). Die größeren Schwierigkeiten liegen jedoch nicht in diesen Fragen, sondern im Text selbst, in dem die Geschichte Daniels bis zum Zeitpunkt zurückverfolgt wird, in dem er nach dem dritten Jahr Jojakims – d. h. 605 v. Chr. – zum königlichen Palast in Babylon gebracht wurde. Und diese Verbannung geschah vor den beiden Verbannungen, von denen wir historisch wissen, dass sie 598 und 587 v. Chr. stattfanden.

Der Gelehrte M. Revuelta Sañudo betont in einer Anmerkung zur Bibel (Paulinas, 23. Auflage): „Die geschichtlichen Angaben der ersten sechs Kapitel stimmen nicht mit dem überein, was uns die Geschichte sagt. Dem Text zufolge ist Belsazar der Sohn und unmittelbare Nachfolger Nebukadnezars sowie der letzte

König der Dynastie. In Wirklichkeit war Nebukadnezars Nachfolger sein Sohn Ewil-Merodach (Amēl-Marduk, 562 – 560 v. Chr.), und sein vierter nicht-dynastischer Nachfolger war Nabonid (Nabû-nā'id, 556 – 539 v. Chr.), der seinen Sohn Belsazar (Bel-šarru-ušur) am Thron mitregieren ließ. Babylon fiel schließlich in die Hände von Kyros und nicht in die von Darius dem Meder, der in der Geschichte unbekannt ist.“ Dieser historische Fehler sollte nicht als böswillige Absicht gedeutet werden, aber er stellt ein weiteres Element dar, das sich bei der Verzerrung des Textes ansammelt.

Andererseits wird in der prophetischen Vision Daniels die Abfolge von Königreichen erzählt, die als Allegorien den Hörnern des Tiers entsprechen und die keine anderen sind als die Königreiche von: Alexander dem Großen, Seleukos I. Nikator, Antiochos I. Soter, Antiochos II. Kallinikos, Seleukos III. Keraunos, Antiochos III. dem Großen, Seleukos IV. Philopator, Heliodoros und Demetrios I. Soter. Wenn diese Allegorien frei interpretiert werden, könnte man meinen, dass der prophetische Geist Daniels Ereignisse voraussagt, die einige Jahrhunderte später eintreten, aber wenn man die Erklärung liest, tauchen Ausdrücke auf, die eigentlich zur einem mehr als dreihundert Jahre später liegenden Zeitraum gehören.

So heißt es: „Der Widder mit den beiden Hörnern, den du gesehen hast, bedeutet die Könige von Medien und Persien. Der Ziegenbock aber ist der König von Griechenland. Das große Horn zwischen seinen Augen ist der erste König. Dass aber vier an seiner Stelle wuchsen, nachdem es zerbrochen war, bedeutet, dass vier Königreiche aus seinem Volk entstehen werden, aber nicht so mächtig wie er.“ Offensichtlich bezieht er sich auf den Kampf des persischen Reichs gegen Makedonien (334 – 331 v. Chr.) und die Zersplitterung des neuen Reichs nach Alexanders Tod. Daniel scheint Ereignisse zu prophezeien, die 250 Jahre später eintreten, während es sich in Wirklichkeit um Interpolationen handelt, die wahrscheinlich im 1. Jahrhundert v. Chr. unter dem Einfluss der Makkabäer oder vielleicht sogar noch später unter christlichem Einfluss hinzugefügt wurden. In 11, 1-5 heißt es: „[...] Siehe, es werden noch drei Könige in Persien

aufstehen, der vierte aber wird größeren Reichtum haben als alle anderen. Und wenn er in seinem Reichtum am mächtigsten ist, wird er alles gegen das Königreich Griechenland aufbieten. Danach wird ein mächtiger König aufstehen und mit großer Macht herrschen und was er will, wird er ausrichten. Aber wenn er emporgekommen ist, wird sein Reich zerbrechen und in die vier Winde des Himmels zerteilt werden, nicht auf seine Nachkommen, auch nicht mit solcher Macht, wie er sie hatte; denn sein Reich wird zerstört und Fremden zuteilwerden.“ Tatsächlich wurde Alexanders Reich nach seinem Tod (323 v. Chr.) unter seinen Generälen und nicht unter seinen Nachkommen in vier Königreiche aufgeteilt: Ägypten, Syrien, Kleinasien und Makedonien. In den Makkabäer-Büchern werden diese historischen Fakten ohne kunstvolle Umschweife wiedergegeben. Die in Hebräisch verfassten Makkabäer-Bücher wurden wahrscheinlich zwischen 100 und 60 v. Chr. geschrieben. Bemerkenswert sind schließlich die Bedeutungsunterschiede zwischen den verschiedenen Übersetzungen, wie ein Vergleich zwischen der jüdischen und der katholischen Version zeigt. So sagt die erste bei Daniel 12, 4: „Viele werden vorbeigehen und die Weisheit wird zunehmen“ (aus dem hebräischen Text, überprüft von M. H. Leteris. Ins Spanische übersetzt von A. Usque. Edition Estrellas, Buenos Aires, 1945), während die zweite es so darstellt: „Viele werden sich verirren und die Ungerechtigkeit wird zunehmen.“ Die historische Verzerrung von Daniel verleiht diesem Buch schließlich große prophetische Autorität, und aus diesem Grund nimmt Johannes von Patmos in der Offenbarung (besonders in 17, 1-16) dessen Allegorisierungssystem wieder auf, womit das alte Modell verstärkt und dem neuen Werk Ansehen verliehen wird.

<sup>7</sup> Die Tätigkeit der systematischen Manipulation der alltäglichen Information wurde nicht nur von gelehrten Personen des Fachs sowie von Geschichtsschreibern behandelt, sondern auch von Science-Fiction-Schriftstellern bzw. Schriftstellerinnen, darunter George Orwell, der in seinem Roman *1984* einige der treffendsten Beschreibungen gab.

<sup>8</sup> Unser Standpunkt, wonach historische Tatsachen nicht so aufgefasst werden, wie sie sind, sondern wie man sie verstehen will, wird durch das Dargelegte gerechtfertigt und stützt sich weder auf die Ansicht Kants, die die Kenntnis der Dinge an sich leugnet, noch auf einen skeptischen Relativismus bezüglich des Gegenstands der geschichtlichen Erkenntnis. In diesem Sinne haben wir an anderer Stelle gesagt: „Selbstverständlich wird man fortfahren, den geschichtlichen Prozess als die Entwicklung einer Gestalt zu verstehen, die schlicht nichts anderes ist als die geistige Gestalt derjenigen, die die Dinge so sehen. Und dabei spielt es keine Rolle, auf welche Art von Dogma man sich beruft, da der die eigene Position bestimmende Hintergrund immer das sein wird, was man sehen will.“ Silo, *Die menschliche Landschaft*, in *Die Erde menschlich machen*, S. 167, Edition Pangea, Zürich, 2019.

<sup>9</sup> Erinnern wir uns als Beispiel an den Fall Schliemann und seine mühevollen Entdeckungen.

<sup>10</sup> Viele Historiker bzw. Historikerinnen haben auf anderen Gebieten ähnliche Überlegungen angestellt wie z. B. Worringer in seiner Schrift *Abstraktion und Einfühlung*, die sich mit Stilfragen in der Kunst auseinandersetzt. Da eine solche Studie sich zwangsläufig auf eine bestimmte Auffassung historischer Tatsachen berufen muss, psychologisiert dieser Autor die Kunstgeschichte (und psychologisiert die geschichtlichen Interpretationen des Künstlerischen) und macht eine heftige, aber bewusste Aussage über seinen eigenen Standpunkt. „Dass die Ästhetik diesen Machtanspruch auf Allgemeingültigkeit gewinnen konnte, das ist die Folge eines tief eingewurzelten Irrtums über das Wesen der Kunst überhaupt. Dieser Irrtum drückt sich in der durch viele Jahrhunderte sanktionierten Annahme aus, dass die Geschichte der Kunst eine Geschichte des künstlerischen Könnens darstelle und dass das selbstverständliche, gleichbleibende Ziel dieses Könnens die künstlerische Reproduktion und Wiedergabe der natürlichen Vorbilder sei. Die wachsende Lebenswahrheit und Natürlichkeit des Dargestellten wurde auf diese Weise ohne weiteres als künstlerischer Fortschritt gewertet. Die Frage nach dem künstlerischen Wollen wurde nie

aufgeworfen, da dieses Wollen ja festgelegt und undiskutierbar schien. Nur das Können wurde zum Problem der Wertung, nie das Wollen.

Man glaubte also wirklich, die Menschheit habe Jahrtausende nötig gehabt, um richtig, d.h. naturwahr zeichnen zu können, glaubte wirklich, dass die künstlerische Produktion ihre jeweilige Gestaltung nur durch ein Plus oder Minus an Können erhalte. An der so naheliegenden und durch zahlreiche kunsthistorische Situationen dem Forscher geradezu aufgezwungenen Erkenntnis ging man vorüber, dass dieses Können nur ein sekundäres Moment sei, das seine eigentliche Bestimmung und Regulierung durch den höheren und allein massgebenden Faktor des Wollens erhalte.

Die neuere Kunstforschung aber kann sich, wie gesagt, dieser Erkenntnis nicht mehr entziehen. Ihr muss als Axiom gelten, dass man alles konnte, was man wollte, und dass man nur das nicht konnte, was nicht in Richtung des Wollens lag. Das Wollen, das vorher undiskutierbar war, wird ihr also zum eigentlichen Forschungsproblem und das Können scheidet als Wertkriterium gänzlich aus.“

W. Worringer, *Formprobleme der Gotik*, Verlag R. Piper & Co., München, 1912, S. 6 f.

<sup>11</sup> G. Vico (1668 - 1744).

<sup>12</sup> Dies ist die Thematik des ersten, zweiten und vierten Teils von *Principi di scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni, per li quali si ritrovano altri principi del diritto naturale delle genti*.

<sup>13</sup> G. Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, Allg. Verlagsanstalt, München, 1924, S. 134 f.

<sup>14</sup> ebd. S. 133 f.

<sup>15</sup> L. Giusso, *La Filosofia de G. B. V. e l'età barocca*.

<sup>16</sup> J. Herder (1744 - 1803).

<sup>17</sup> In Wirklichkeit handelt es sich um eine „biokulturelle“ Geschichtsauffassung, die jedoch nicht weniger philosophisch ist als jede andere. Was die Bezeichnung betrifft, so war Voltaire einer der ersten, der von einer „Geschichtsphilosophie“ sprach.

<sup>18</sup> A. Comte (1798 -1857).

<sup>19</sup> *Discours sur l'esprit positif*, Librairie Schleicher, 1909, Abs. 73. Nicht vorhanden im Abs. 73 der französischen Auflage der Internationalen Positivistischen Gesellschaft.

<sup>20</sup> O. Spengler (1880 - 1936).

<sup>21</sup> O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Einleitung, 1. Absatz. Braumüller, Wien, 1918

<sup>22</sup> O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*.

<sup>23</sup> A. Toynbee (1889 - 1975).

<sup>24</sup> In einer Fußnote zu den Cartesianischen Meditationen macht Mario Presas (der Übersetzer von Husserls Cartesianische Meditationen ins Spanische, verlegt durch Ediciones Paulinas; Anm.d.Ü.) folgende Bemerkungen: „*Die Fünfte Meditation* antwortet auf den Einwand eines transzendentalen Solipsismus und sie kann – nach Ricoeurs Meinung – als Äquivalent und Ersatz der Ontologie von Descartes betrachtet werden, die jener in seiner *IIIeme Méditation* durch die Idee des Unendlichen und durch die Erkenntnis des Seins in der Gegenwart eben dieser Idee einführt. Während Descartes das *cogito* durch diesen Rückgriff auf Gott transzendiert, transzendiert Husserl das Ego durch das *alter ego*; er sucht also in einer Philosophie der Intersubjektivität die höhere Grundlage der Objektivität, die Descartes in der göttlichen *veracitas* suchte. Cf. Paul Ricoeur, *Étude sur les „Méditations cartésiennes“* de Husserl, in: *Revue Philosophique de Louvain*, 53 (1954), S. 77“

Das Problem der Intersubjektivität hatte sich für Husserl bereits bei der Einführung der Reduktion gestellt. Etwa fünf Jahre später, in den Vorlesungen mit dem Titel *Grundprobleme der Phänomenologie* (gehalten in Göttingen im Wintersemester 1910/11), erweiterte Husserl die Reduktion auf die Reduktion

der Intersubjektivität. Bei verschiedenen Gelegenheiten weist er auf diese Vorlesungen hin, die inzwischen im Band XIII der *Husserliana* veröffentlicht wurden, vor allem in der Anmerkung zu *Formale und transzendente Logik*. Dort kündigt er die kurze Darlegung der Untersuchungen an, die in den Cartesianischen Meditationen erscheinen werden; er weist aber darauf hin, dass es viele und schwierige, explizite Spezialuntersuchungen gibt, die er im Folgejahr zu veröffentlichen hofft. Bekanntlich kam Husserl jedoch nicht dazu, diese expliziten Untersuchungen über besondere Themen der Intersubjektivität zu veröffentlichen. [...] Übersetzt aus: E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979, Anmerkung S. 150.

<sup>25</sup> Siehe den Eintrag „Cuidado“ (Sorge; Anm.d.Ü.) in: J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia*, Alianza, Madrid, 1984.

<sup>26</sup> „Am eindringlichsten offenbart die Hauptthese der vulgären Zeitinterpretation, dass die Zeit ‚unendlich‘ sei, die in solcher Auslegung liegende Nivellierung und Verdeckung der Weltzeit und damit der Zeitlichkeit überhaupt. Die Zeit gibt sich zunächst als ununterbrochene Abfolge der Jetzt. Jedes Jetzt ist auch schon ein Soeben bzw. Sofort. Hält sich die Zeitcharakteristik primär und ausschließlich an diese Folge, dann lässt sich in ihr als solcher grundsätzlich kein Anfang und kein Ende finden. Jedes letzte Jetzt ist als Jetzt je immer schon ein Sofort-nicht-mehr, also Zeit im Sinne des Nicht-mehr-jetzt, der Vergangenheit; jedes erste Jetzt ist je ein Soeben-noch-nicht, mithin Zeit im Sinne des Noch-nicht-jetzt, der ‚Zukunft‘. Die Zeit ist daher ‚nach beiden Seiten‘ hin endlos. Diese Zeitthese wird nur möglich auf Grund der Orientierung *an einem freischwebenden An-sich eines vorhandenen Jetzt-Ablaufs*, wobei das volle Jetztphänomen hinsichtlich der Datierbarkeit, Weltlichkeit, Gespanntheit und daseinsmäßigen Öffentlichkeit verdeckt und zu einem unkenntlichen Fragment herabgesunken ist. ‚Denkt man‘ in der Blickrichtung auf Vorhandensein und Nichtvorhandensein die Jetztfolge ‚zu Ende‘, dann lässt sich nie ein Ende finden. Daraus, dass dieses zu Ende Denken der Zeit je immer noch Zeit denken muss, folgert man, die Zeit sei unendlich.“

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993, S. 424.

<sup>27</sup> Trotz der Erklärung Husserls: „[...] Ich kam zum betrüblichen Ergebnis, dass ich philosophisch mit diesem Heideggerischen Tiefsinn nichts zu schaffen habe, mit dieser genialen Unwissenschaftlichkeit [...]“. Zitiert von Iso Kern, Bd. XV der *Husserliana*, S. XXII.

<sup>28</sup> Das Konzept von „Landschaft“ ist so unverzichtbar, dass es in den Schriften der zeitgenössischen Physiker als etwas Selbstverständliches erscheint. So sagt Schrödinger als deren bedeutender Vertreter: „Was ist Materie? Welche Vorstellung sollen wir uns davon machen?“

Die erste Form der Fragestellung ist lächerlich. Wie sollen wir sagen, was Materie ist – oder ebenso, wie sollen wir sagen, was Elektrizität eigentlich ist – da es sich doch bei allen solchen Dingen um Erscheinungen *sui generis* handelt, die uns nur einmal gegeben sind! Die zweite Form verrät eigentlich schon die veränderte Haltung; darnach ist Materie eine Vorstellung in unserem Geist, ein Denkbild; Geist und Denken haben also den logischen Vorrang, und zwar ganz unbeschadet der merkwürdigen Erfahrungstatsache, dass mein Denken und Fühlen schlechterdings abhängig ist vom physischen Geschehen innerhalb eines räumlich eng begrenzten Teils der Materie, nämlich in meinem Nervensystem.

Noch gegen Ende des 19. Jahrhunderts erschien uns die Materie als das dauerbare Etwas, woran man sich halten konnte: sieh hier dieses Stück Stoff, es ist nie erschaffen worden, es kann nie zerstört werden! Man konnte es greifen und fassen, in dem festen Vertrauen, dass es einem nie unter den Händen zerrinnen kann.

Des weiteren war, so versicherte uns der Physiker, das Benehmen dieses Stoffes, will sagen seine Bewegung, strengen Gesetzen unterworfen, und zwar in allen seinen Teilen bis ins letzte Körnchen. Die Bewegung eines jeden war diktiert durch die auf es von benachbarten Stoffteilen je nach ihren Lagebeziehungen ausgeübten Kräfte. Für einen idealen Beschauer, der das Ganze übersah und die Gesetze kannte, schien es möglich, das künftige

Verhalten jedes einzelnen Teilchens vorherzusehen, denn alles erschien streng determiniert durch die Ausgangssituation des Ganzen.

Das war ein recht befriedigender Aspekt, jedenfalls für den Physiker und insoweit es sich immer nur um äussere unbelebte Materie handelt. Wendet man es an auf die Materie, aus der unser eigener Leib besteht oder die Leiber unserer Freunde einschliesslich der Katze und des Hundes, so begegnet man einer genügsam bekannten Schwierigkeit im Hinblick auf die Freiheit, mit der doch alle Lebewesen uns verwandter Art ihre Gliedmassen nach Willkür zu bewegen scheinen. Wir werden auf diesen Punkt jetzt nicht eingehen...

Lassen sie uns, ganz ohne Bezug auf derlei Implikationen, nur vom Begriff der Materie als einem Objekt der Erkenntnis sprechen. Das hat sich nun, ohne dass irgend jemand es beabsichtigt hätte, ganz von selbst, eigentlich gegen jedermanns Absicht, herausgestellt, dass dieser Begriff viel weniger ‚materialistisch‘ gefasst werden muss, als man sich das etwa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gedacht hat.“

E. Schrödinger, *Wissenschaft und Humanismus*, Verlag Franz Deuticke, Wien, 1951, S. 20 f.

<sup>29</sup> Kein natürliches Wesen, kein Tier – egal wie groß seine Arbeitskraft oder wie sozial seine Gattung oder Familie sein mag – hat so tiefgreifende Veränderungen zustande gebracht wie jene, die vom Menschen verwirklicht wurden. Diese Offenkundigkeit schien jedoch lange Zeit nicht zu zählen. Wenn heute, zum Teil als Folge der technologischen Revolution und der Veränderungen in der Produktions-, Informations- und Kommunikationsweise, diese Tätigkeit anerkannt wird, so ist klar, dass viele dies nur widerwillig tun, wobei man sie mit den „Gefahren“ verschleiert, die diese Fortschritte für das Leben darstellen. So wurde die ohnehin unhaltbar gewordene „Passivität des Bewusstseins“ in ein schlechtes Gewissen wegen der Übertretung einer angeblichen natürlichen Ordnung verwandelt.

<sup>30</sup> Wie ist es möglich, dass ein solches Konzept von der Welt der Geschichtswissenschaft fast unbemerkt geblieben ist? Dies ist eines der großen Rätsel, oder besser gesagt Tragödien. Die Erklärung dafür liegt in den Vorprägungen der Epoche, die einen so großen Druck auf das kulturelle Umfeld ausüben. In der Zeit der deutschen, französischen und angelsächsischen ideologischen Vorherrschaft wurde das Denken von Ortega y Gasset mit einem Spanien in Verbindung gebracht, das sich – anders als heute – in die zum Strom des historischen Prozesses entgegengesetzte Richtung bewegte. Erschwerend kam hinzu, dass einige seiner Kommentatoren sein umfangreiches Werk nur begrenzt und eigennützig auslegten. Aus einem anderen Blickwinkel betrachtet, musste Ortega für seine Bemühungen, wichtige philosophische Themen in eine zugängliche, fast journalistische Sprache zu übersetzen, teuer bezahlen. Dies wurde ihm von den Mandarinen der akademischen Pedanterie der letzten Jahrzehnte nie verziehen.

<sup>31</sup> Siehe *Psychologie des Bildes* vom Verfasser.



## Silos Botschaft Silo

Die von Silo im Juli 2002 bekannt gegebene Botschaft besteht aus drei Teilen: dem Buch, der Erfahrung und dem Weg.

Das Buch ist seit geraumer Zeit als „Der Innere Blick“ bekannt.

Die Erfahrung wird durch acht Zeremonien vermittelt.

Der Weg ist eine Zusammenstellung von Reflexionen und Empfehlungen.

150 Seiten, 15x10 cm

ISBN: 978-3-9524725-0-7



## Notizen zur Psychologie Silo

Die „Notizen zur Psychologie“ präsentieren einen neuen Vorstoß, den menschlichen Geist zu verstehen. Sie wenden sich an ein vielfältiges Publikum.

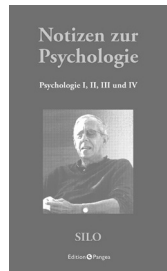
Für die an persönlicher Weiterentwicklung interessierte Leserschaft stellt das Werk einen vertrauenswürdigen Begleiter und eine „innere Landkarte“ auf dem Weg einer tiefgehenden spirituellen Reise dar. Eine Reise, die mit dem Verständnis von sich selbst und den Wurzeln des geistigen Leidens beginnt, anschließend verschiedene Techniken zur inneren Entwicklung vermittelt und schließlich den Zugang zu höchst inspirierten geistigen Zuständen eröffnet.

Für die an Psychologie und Existenzphilosophie interessierte Leserschaft stellen diese „Notizen“ eine phänomenologische Psychologie von beach-

tenswerter Strenge und Tiefe dar, welche vielversprechende Einblicke in Schlüsselregionen des menschlichen Geistes eröffnet. Es sind jene Regionen, welche bei der Befreiung des menschlichen Bewusstseins von Nihilismus, Widerspruch und Gewalt eine entscheidende Rolle spielen.

392 Seiten, 18.5x11.5 cm

ISBN: 978-3-9524725-1-4



## Der Tag des geflügelten Löwen

**Silo**

Der Tag des geflügelten Löwen ist eine Sammlung von Kurzgeschichten, Erzählungen und fantastischen Geschichten.

Die Erzählungen reichen von der bewegenden Geschichte eines afrikanischen Führers bis hin zur unterhaltsamen Aktivität eines Übermenschen, der seine geistigen und gymnastischen Fähigkeiten dazu nutzt, das Gravitationsgesetz außer Kraft zu setzen.

Silo überrascht uns in dieser Facette als Autor fantastischer Literatur aufs Neue. Tatsächlich handelt es sich aber nicht um Fantasien, die uns in Traumwelten entführen sollen, sondern um Geschichten, die uns subtil zu den wichtigen Dingen des Lebens hinführen.

Silos Geschichten inspirieren, unterhalten und provozieren die Gedanken in neue Richtungen.

145 Seiten, 18.5x11.5 cm

ISBN: 978-3-907127-04-9



## Die Erde menschlich machen

### Silo

Dieses Werk besteht aus drei in zwischen Prosa und Gedicht verfassten Schriften:

*Der Innere Blick* handelt von der Überwindung des geistigen Leidens, indem man die eigenen Handlungen auf die gesellschaftliche Welt richtet, auf die Welt der anderen Menschen. Es beschreibt sinnbildlich den inneren Weg aus der Sinnlosigkeit heraus bis zur reichen Fülle eines erweckten und bewussten Lebens.

*Die Innere Landschaft* handelt vom Sinn des Lebens im Zusammenhang mit dem Kampf gegen den Nihilismus im Inneren des Menschen und im gesellschaftlichen Leben und ruft dazu auf, dieses Leben in Handlung und Kampf zu verwandeln, um die Erde menschlich zu machen.

*Die Menschliche Landschaft* versucht, der Handlung in der Welt eine Grundlage zu geben, indem Bedeutungen und Interpretationen der scheinbar endgültig anerkannten Wertvorstellungen und Institutionen neu ausgerichtet werden: Die Erziehung, die Geschichte, die Ideologien, die Gewalt, das

Gesetz, der Staat und die Religion.

Es handelt sich um drei in eine Abfolge gestellte Momente, die von der tiefsten Innerlichkeit ausgehen und bis zur äußeren und menschlichen Landschaft hinreichen. Es handelt sich um einen Weg, um eine stetige Verlagerung des Standpunktes, der im Intimsten und Persönlichsten seinen Anfang nimmt und in einer Öffnung zur zwischenmenschlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Welt endet.

216 Seiten, 18,5x11,5 cm

ISBN 978-3-907127-09-4



## Universelle Wurzelmythen

### Silo

In jeder Kultur oder Gruppe, in jedem Volk oder Individuum gibt es eine geschichtliche Ansammlung, auf deren Grundlage die Welt gedeutet wird. Die Ideale, Befürchtungen und Hoffnungen eines Volkes sind nicht als „kalte Ideen“ verankert, sondern als dynamische Bilder, welche die menschlichen Verhaltensweisen in die eine oder andere Richtung antreiben.

Jede geschichtliche Epoche besitzt solche grundlegenden und zweifelsfreien Gewissheiten, deren kollektive mythische Struktur – ob sakralisiert oder nicht – dem Zusammenhalt der menschlichen Gruppen dient und ihnen Identität verleiht.

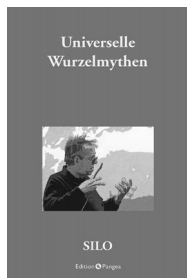
Silo beschränkt sich in diesem Werk auf die großen Wurzelmythen, wobei er unter Wurzelmythos jenen Kern der mythischen Ideenbildung versteht, der sich unter Beibehaltung seines zentralen Handlungsablaufs von Volk zu Volk fortgepflanzt und so Universalität erreicht hat, auch wenn

sich dabei die Namen, Figuren und sekundären Merkmale geändert haben.

Sollten in der gegenwärtigen Situation der Menschheit neue Mythen auftauchen, so ist zu hoffen, dass diese gewaltigen Kräfte, welche die Geschichte freisetzt, dazu dienen mögen, eine weltweite und wahrhaft menschliche Zivilisation entstehen zu lassen, in der die Ungleichheit und Intoleranz für immer verbannt sind.

268 Seiten, 18.5x11.5 cm

ISBN: 978-3-907127-13-1



## Briefe an meine Freunde Silo

Dieses Buch richtet sich an alle, denen die menschliche Zukunft nicht gleichgültig ist.

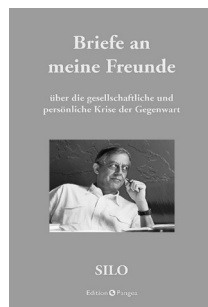
Was geschieht mit der sich beschleunigenden Welt von heute? Welche Richtung werden die Ereignisse einschlagen? Was werden wir gegenüber den sich verändernden Werten, Bedeutungen und Verhaltensweisen tun? Wie werden wir mit den wirtschaftlichen und technologischen Umwandlungen umgehen? Haben die Bestrebungen der Gesellschaften und der Individuen irgendeine Bedeutung in der Mechanik der gegenwärtigen Ereignisse?

Silo denkt in seinen zehn Briefen darüber nach, wie wir diesen Ereignissen eine positive Richtung hin zu wirklicher Veränderung geben können, wobei er die menschliche Intentionalität, die persönliche und gesellschaftliche Kohärenz sowie die von der gesellschaftlichen Basis ausgehende Aktivität besonders hervorhebt.

Mögen die in diesen Briefen gemachten Beschreibungen, Analysen und Vorschläge einen Beitrag zur Entwicklung einer wirklichen Alternative zum bestehenden System darstellen und nach und nach auch in die öffentliche Diskussion einfließen.

376 Seiten, 18,5x11,5 cm

ISBN: 978-3-907127-18-6



## Silo Spricht

### Silo

Der argentinische Denker und Schriftsteller Silo hat sich im Laufe seines Lebens zu den unterschiedlichsten Themen geäußert. Dieses Buch umfasst ausgewählte Betrachtungen, Kommentare und Vorträge zu Themen der Philosophie, Psychologie, Soziologie, Mythologie, Politik, Religiosität und Spiritualität. Es gibt uns einen tiefgehenden Einblick in sein Denken und vermittelt uns die erstaunliche Spannweite und Universalität dieses Autors. Kein Bereich des menschlichen Lebens und der menschlichen Erfahrung scheint ihm fremd. Dies mag einer der Gründe sein, warum sich immer mehr Menschen verschiedenster Kulturen und Erdteile durch sein Denken inspirieren lassen.

In diesem Werk sind dreiundzwanzig Ansprachen, Vorträge und Buchvorstellungen versammelt, die uns in die Ideen und Vorschläge des von ihm begründeten Neuen Humanismus oder Universalistischen Humanismus einführen. Nicht zuletzt finden wir hier auch Silos erste öffentliche Ansprache Die Heilung vom Leiden, die er 1969 in Punta de Vacas auf 2.500 Metern Höhe in der Grenzregion zwischen Argentinien und Chile hielt.

Unter den widrigen Umständen der damaligen Militärdiktatur legte er in dieser Ansprache die wichtigsten Eckpfeiler seines Denkens sowie seine grundlegenden Vorschläge dar. Sie laden uns dazu ein, unserem Leben und unserer Umgebung in einer orientierungslosen, widersprüchlichen und gewaltvollen Welt eine positive und gewaltfreie Richtung zu verleihen

374 Seiten, 18.5x11.5 cm

ISBN 978-3-907127-20-9



## Selbstbefreiung

**Luis A. Ammann**

Die Methode der Selbstbefreiung ist ein konkreter Vorschlag an all jene, die sich selbst wirklich kennenlernen möchten. Sie ermöglicht, die grundlegenden Motivationen des eigenen Verhaltens zu verstehen und zu verändern. Die Methode erlaubt auch, Licht auf die dunklen Regionen der Vergangenheit zu werfen, diese zu verarbeiten und in der Zukunft eine neue Richtung einzuschlagen.

Dieses Werkzeug zur persönlichen Entwicklung ermöglicht allen, die es ernsthaft üben und anwenden, das Leiden mehr und mehr zu überwinden und sich von festgefahrenen Verhaltensweisen und Bedingtheiten zu befreien. Die Methode der Selbstbefreiung ist keine Therapie und sie isoliert den Menschen nicht von seiner Umgebung. Ihr Wert besteht vielmehr darin, die Handlungsweise des einzelnen Menschen in seinem sozialen Umfeld zu verbessern und zu entfalten.

Das Selbstbefreiungssystem stellt eine konkrete Anwendung der psychologischen Lehre des argentinischen Denkers Silo dar.

376 Seiten, 18.5x11.5 cm

ISBN: 978-3-9524725-6-9



## Vorschlag zur Versöhnung

**Dario Ergas Benmayor**  
**José Rivadeneyra Orihuela**  
**Madeleine John Pozzi-Escot**

Die Autoren des Buches legen in dieser kurzen Schrift dar, dass die Ursache für Leiden und Gewalt im Verlust eines transzendenten Lebenssinns liegt. Dieser Sinn ist nichts Äußerliches, sondern er befindet sich im Innersten jedes Menschen. Ein für die globale Welt veraltetes Werte- und Glaubenssystem verhindert, dass der menschliche Blick zu jener Tiefe des Bewusstseins gelangt.

Dieses überholte Glaubenssystem fördert Leiden, Gewalt, Ressentiment und Schuld und es rechtfertigt sie. Außerdem betrachtet es den Menschen als natürliches Wesen, welches unfähig ist, seine geistige Struktur sowie die gesellschaftliche

Struktur, in der es lebt, zu verändern. Um diesen Kern nihilistischer Glaubensvorstellungen zu ändern, bedarf es einer Erfahrung, welche eine neue Spiritualität wachruft. Um die Annäherung an eine solche Erfahrung zu erleichtern, schlagen die Autoren diesen Weg der Versöhnung vor.

76 Seiten, 18.5x11.5 cm

ISBN: 978-3-907127-00-1

