Besprechungen = Comptes rendus

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **30-31 (1970-1971)**

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Besprechungen – Comptes rendus

Aristote: De la richesse – De la prière – De la noblesse – Du plaisir – De l'éducation. Fragments et témoignages, édités, traduits et commentés, sous la direction et avec une préface de Pierre Maxime Schuhl, par Jean Aubonnet, Janine Bertier, Jacques Brunschwig, Pierre Hadot, Jean Pépin et Pierre Thillet. Publ. de la Fac. des Lettres et Sciences humaines de Paris Sorbonne, Paris, P.U.F., 1968. 1 vol., 172 p.

Ce volume présente un double intérêt: le progrès dans la discussion de fragments d'Aristote ou relatifs à sa pensée, et d'autre part un témoignage de l'activité du Centre de recherche dirigé par M.P.M. Schuhl dans les conditions actuelles de la critique. Pour philologiques ou historiques qu'elles soient, les questions d'attributions par exemple ne se débattent pas sans une discussion philosophique et leur résultat contribue au patient travail de l'interprétation. Par exemple, M. Thillet tente d'établir la valeur relative des témoignages et fragments de Plutarque, Cicéron, Philodème, Lydus quant au traité de la Richesse ainsi que leur signification morale, M. Pépin examine les fragments d'un traité de la Prière quant aux relations avec la tradition platonicienne, Mlle Bertier dégage le sens philosophique des notions d'aporie, d'étonnement et de polymathie et leur rôle dans l'histoire des sciences, à partir de fragments d'un traité de l'éducation. *D. Christoff*

Aristote: L'Analytique. Textes choisis par Pierre Trotignon. Paris, P.U.F., 1968 (Les Grands Textes).

Ce recueil d'extraits est plus systématiquement unifié que les deux précédents du même Aristote (*Morale et politique* et *Physique et Métaphysique*): les trois premières parties préparent une théorie très complète du syllogisme: la première concerne les principes de la démonstration, la seconde les termes, catégories et postprédicaments, la troisième la proposition; aux sources principales (*Catégories*, *De l'interprétation*, 1 ers. *analytiques* surtout) sont joints quelques extraits utiles de la Métaphysique surtout, de la Physique, de l'Ethique et du Traité de l'âme. L'auteur s'explique par la juxtaposition d'autres notes et la perspective est cohérente quant au but visé. Un choix si abondant et parlant en quelque sorte de lui-même une fois l'arrangement établi a le mérite de la nouveauté et de laisser à l'usager le libre usage de son propre commentaire. Ainsi le choix à destination scolaire implique une nouvelle manière de lire et d'enseigner. Les lecteurs moins entraînés d'Aristote trouveront là un

utile répertoire et, dans une note liminaire, le résumé indispensable à l'intelligence de la notation traditionnelle des figures et des modes.

D. Christoff

Schopenhauer: La volonté dans la nature. Trad. avec introd. et notes par Edouard Sans. Paris, P.U.F., 1969. 1 vol., 206 p.

Cet opuscule (après lequel il ne restera à traduire que les *Parerga*) remonte à 1836: Schopenhauer, au comble de l'amertume, fuyait Berlin, le choléra et la défaveur. Le *Monde* était au pilon. D'où les invectives – si actuelles – contre les charlatans et les «pensionnaires» de la philosophie, mais surtout contre «l'impudent Hegel». L'intention essentielle de ces pages – bien minces en comparaison du *Monde* – est d'exposer «les confirmations que la philosophie de l'auteur depuis son apparition, dix-sept ans, a reçues des sciences empiriques». Ces huit chapitres, où les principales sciences sont appelées à témoigner, peuvent paraître pauvres si l'on considère les connaissances réelles de Schopenhauer, ses études scientifiques, son très vif intérêt pour les sciences de la nature. On y trouve du moins un témoignage sur l'état de diffusion des connaissances scientifiques: magnétisme, physiologie, chimie, surtout ce qui contredit le mécanisme et fait apparaître la volonté inconsciente, dans l'organisme et même dans l'inanimé (v. le chapitre fondamental sur l'astronomie physique). La documentation dépasse cependant celle de maint tenant de l'école romantique; si certains éléments paraissent surannés, d'autres, tels des faits relatifs à l'évolution des espèces, sont bien d'actualité. La linguistique elle-même est appelée brièvement à la rescousse avec quelques considérations sur l'importance du verbe vouloir dans les langues indo-européennes et même en chinois. Ce curieux livre témoigne surtout d'un recours presque désespéré et, chose étrange, médiocre même par le style, pour faire entendre une grande idée en se plaçant au niveau des platitudes que l'auteur combattait chez ses contemporains matérialistes.

D. Christoff

Edmund Husserl: L'idée de la phénoménologie. Traduction, avertissement, notes d'Alexandre Lowit. Paris, P.U.F., 1970. Coll. Epiméthée. 1 vol., 136 p.

Les leçons de 1907, éditées en 1950 (*Husserliana* II) sont maintenant traduites. Texte capital parce qu'il contient le premier exposé de la réduction, sa première caractéristique phénoménologique à la différence du doute cartésien – et témoigne des hésitations de Husserl. Sur le problème central: comprendre «quel peut être le sens d'un être qui soit *en soi* et pourtant *connu*», ne peut-on pas attendre de ces leçons que la conversion idéaliste de Husserl ait bien un motif phénoménologique? Cependant, si la conscience naïve, la thèse du monde et la situation phénoménologique passent l'une et l'autre la présence des choses mêmes, une dualité subsiste. La réduction écarte bien l'obstacle qui empêche d'apercevoir l'identité de la présence perceptive des choses et de leur être en chair et en os, mais si elle rend cette unité possible elle ne la rend pas nécessaire. Le désespoir sceptique demeure, la décision est

rendue à la conscience constituante. On consultera utilement l'introduction et les notes du traducteur, avant d'entreprendre les comparaisons qui s'imposent entre les exposés successifs de la réduction. *D. Christoff*

Edmund Husserl: Expérience et Jugement. Recherche en vue d'une généalogie de la logique. Paris, P.U.F., 1970. Coll. Epiméthée. 1 vol., 498 p. Trad. D. Souche.

Cet ouvrage composite, résultant de manuscrits de cours et de la collaboration du maître et de son assistant, le Prof. L. Landgrebe, est le témoin-résidu du grand ouvrage de Logique transcendantale que Husserl se proposait de tirer de ses cours à la fin de sa carrière, et en vue duquel il avait publié *Logique formelle et transcendantale* comme une sorte d'introduction. L'histoire de la composition du texte et de son édition étant bien connue, grâce à la préface de M. Landgrebe et la place faisant défaut pour revenir sur le contenu, on se bornera ici à louer la traduction, dont la sobriété est extrême: hors le texte même, l'intervention du traducteur se borne à un utile index et à quelques notes sur la transcription des couples mot allemand-mot étranger par un ou plusieurs termes français. Il sera quelque jour utile de réunir les notes d'interprétation des traducteurs de Husserl. *D. Christoff*

J. Ritter (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. I: A–C. Schwabe & Co., Basel/Stuttgart 1971.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Philosophie ist gegenwärtig durch den Mangel an deutschen Nachschlagewerken erschwert. Zwar gibt es seit mehr als einem Jahrhundert den vorzüglichen «Überweg», die umfassendste Geschichte der Philosophie in deutscher Sprache; aber seine letzte Bearbeitung stammt aus den zwanziger Jahren. Der «Ziegenfuß», ein Handwörterbuch der Philosophie nach Personen, ist, obwohl bedeutend jünger (1949), ebenfalls veraltet. Bei den Lexika der philosophischen Begriffe ist die Situation nicht günstiger: Der dreibändige «Eisler» erschien zum letztenmal 1927. Das modernste Wörterbuch der philosophischen Begriffe, der «Hoffmeister», leistet wohl dem Studenten gute Dienste, ist aber für die Arbeit des Forschers wenig ergiebig. Der jüngere Wissenschaftler ist in einer grotesken Lage: Die deutschen Philosophen geben ihm die wesentlichsten Texte, die deutschen Philosophieprofessoren aber nur ein ganz ungenügendes Instrumentarium zu ihrer Erforschung. Er muß sich an die Nachschlagewerke anderer Wissenschaften und anderer Sprachgebiete halten.

An der Behebung dieses Mißstandes wird zur Zeit intensiv gearbeitet. Seit 1955 erscheint das von Erich Rothacker gegründete «Archiv für Begriffsgeschichte». Eine völlig neue Bearbeitung des «Überwegs» ist angekündigt. Seit kurzer Zeit liegt der 1. Band des «Historischen Wörterbuchs der Philosophie» vor. Sein Erscheinen ist für die Fachwelt und für die angrenzenden Wissenschaftsgebiete ein Ereignis.

Das «Historische Wörterbuch der Philosophie» ist ein Gemeinschaftswerk, an dem über 700 Gelehrte aus verschiedenen Ländern arbeiten. Es wird das

größte philosophische Nachschlagewerk sein, das es bisher in deutscher Sprache gegeben hat. Seine 8 Lexikon-Bände sollen je etwa 1000 Spalten umfassen. Ein zusätzlicher Registerband wird zu den insgesamt 4500 Artikeln alle nötigen Verweise liefern. Das Schwergewicht liegt auf den eigentlich philosophischen Begriffen. Doch reicht die Nomenklatur weit darüber hinaus in die philosophisch relevante Terminologie der einzelnen Wissenschaften. Durch diese Weite spiegelt sich im Werk die wechselweise Beeinflussung von Philosophie und Wissenschaften in ihrer begrifflichen Ausfaltung, seit es diese Trennung überhaupt gibt.

Innerhalb dieser Weite setzte der Herausgeberstab, geleitet von Joachim Ritter, klare Grenzen: Das Wörterbuch enthält keine Artikel über einzelne Philosophen, keine geschlossenen Darstellungen ihrer Lehren, keine Artikel über einzelne Wendungen. Es verzichtet ebenfalls auf den Einbezug philosophisch fruchtbarer Metaphern. Es ist also keine Enzyklopädie der Philosophie, sondern ein Wörterbuch der philosophischen Begriffssprache. Obwohl historisches Wörterbuch, ist es nicht eine Sammlung von begriffsgeschichtlichen Monographien. Ziel ist nicht die vollständige Historie der einzelnen Begriffe, sondern die vollständige Darstellung der Begriffsbestimmungen im Horizont ihrer geschichtlichen Entfaltung. Die Historie wird so zum Mittel der Darstellung, das es ermöglicht, dem Wissenschaftler den begrifflichen Bestand einer geschichtlich gewachsenen Fachsprache bereitzustellen.

Damit steht dieses Wörterbuch letztlich im Dienst des gegenwärtigen Philosophierens. Es ist ein Beitrag zum Selbstverständnis der Philosophie in ihrer ganzen gegenwärtigen Weite. Es propagiert nicht und diskriminiert nicht. Es erhebt nicht den Anspruch zu wissen, was aus der Philosophie werden soll, sondern es zeigt, was sie im Spiegel ihrer Begrifflichkeit war und heute ist.

Dem Werk liegt also die Haltung zugrunde: Was Philosophie in einem absoluten Sinn ist, wissen wir nicht. Was sie bisher war, zeigt sich in der ganzen Weite ihrer Begrifflichkeit. Was sie noch werden kann, muß offen bleiben. Es darf kein Verengen und Verwässern der Begrifflichkeit geben, weder durch das Vergessen noch durch die voreilige Antizipation dessen, was Philosophie sein soll. Denn jeder Verlust an Begrifflichkeit senkt die Präzision und das Niveau des Denkens. – Eben diese Denkungsart aber ist die umfassende Bedingung für die Wissenschaftlichkeit des Werks. Diese hat denn auch einen Rang, den zuvor kein philosophisches Wörterbuch in deutscher Sprache erreicht hat.

Die vorliegende Kritik des 1. Bandes geht von Fragen aus, die sich an jedes Nachschlagewerk richten lassen: Ist das Werk vollständig? – Gewährt es die Möglichkeit schneller Orientierung? – Hält es den Vergleich mit den bisherigen ähnlichen Werken aus?

Was die erste Frage betrifft, so scheinen uns folgende Einwände möglich zu sein: In der Nomenklatur sind Lücken. So finden wir etwa unter dem Buchstaben A keine Artikel über die Termini «Abfall», «Absolutismus», «Allgemeingültigkeit», «Amphibolie», «Anfang», «Aneignung», «Argument», «Ausschließlichkeit» u. a. Man muß den Registerband abwarten,

um anhand der Verweise zu sehen, wo diese Termini untergebracht sind. Abgesehen davon, daß das einen Informationsverlust auf Jahre hinaus bedeutet, wird man die Vermutung nicht ganz los, daß einige Termini, etwa «Absolutismus», «Anfang», «Aneignung» (als Verstehensbegriff), «Ausschließlichkeit» unter den Tisch gefallen sind. Das wäre ein Schaden, der ni einem Ergänzungsteil wettgemacht werden müßte. – Innerhalb der einzelnen Artikel fehlt zuweilen bei Termini, die vor allem für einzelne Denker spezifisch sind (z. B. die Termini Kierkegaards), die Fortführung bis in die Gegenwart.

Die schnelle Orientierung ist hin und wieder durch mangelhafte Unterteilung der Nomenklatur behindert. Man spürt die Tendenz, die notwendigen Spezifikationen nicht hervorzuheben, sondern in umfassende Artikel einzuarbeiten. So muß man etwa «analogia entis» im großen Artikel über Analogie, «Anschauungsformen» im Artikel «Anschauung» suchen. Zudem liegt in einzelnen Artikeln ein epischer Zug; eine Straffung auf die wesentlichen historischen Wendepunkte wäre oft nützlich gewesen. Andererseits werden manchmal Kurzartikel weggelassen, die bloß aus einer Begriffserklärung und einem historischen Hinweis bestehen könnten, deren Vorhandensein aber wünschenswert wäre (z. B. «Agathologie», «Aetiologie» u. a.). Schließlich ist die sprachliche Fassung nicht immer einfach und klar genug. Dem elitären Bewußtsein einiger Wissenschaftler scheint die Einsicht schwer zu fallen, daß die Sprache eines Nachschlagewerks die Allgemeinsprache sein muß, daß also Fachsprache nicht wieder durch Fachsprache oder gar durch den Jargon einer Richtung erläutert werden darf. Etwa den informativ hervorragenden Artikel «Bildung» wird kaum ein Student beim ersten Lesen verstehen. Das spricht nicht gegen den Studenten, sondern gegen die Arbeit des Redaktors.

Trotz dieser Mängel ist es keine Frage, daß das «Historische Wörterbuch der Philosophie» auf lange Zeit das maßgebende Nachschlagewerk für die philosophische Begriffssprache sein wird. Es enthält eine Fülle von Artikeln, die nicht nur über den heutigen Forschungsstand orientieren, sondern selber ein gutes Stück Forschung leisten. Ganze Bereiche des Denkens sind in das Werk einbezogen, die in früheren Wörterbüchern fast durchwegs fehlen. Der Gesamteindruck ist der der wissenschaftlichen Verläßlichkeit und eines immensen Reichtums an oft glänzend durchgliedertem Material. Insofern bedarf das Werk keiner Empfehlung, sondern es drängt sich dem Philosophen und dem philosophisch interessierten Wissenschaftler durch seine Unentbehrlichkeit selber auf. Man möchte dem Herausgeber, den Mitarbeitern und dem Verlag den Dank aussprechen für ein kostbares Werkzeug, das einen Fortschritt in der Wissenschaft bedeutet. *Hans Saner*

Naguib Baladi: La pensée de Plotin. Paris, P.U.F., 1970. 1 vol., 128 p.

Quarante ans après *La pensée de Plotin* de Bréhier, vingt ans après *La sagesse de Plotin* de Gandillac, voici une introduction audacieuse peut-être parce que le dessein premier de l'auteur avait été de décrire la pensée religieuse de Plotin. Cet exposé rompt en effet avec la tradition de l'émanation continue, de

l'équilibre ontologique, de l'harmonie entre procession et conversion, pour se consacrer essentiellement à la notion d'audace: audace en tant que mouvement de l'Intelligence qui s'est séparée de l'Etre, audace de l'Ame, création du temps, audace de la matière, l'ensemble dirigé à partir de son expérience propre selon l'audace du théologien et sa méthode négative; audace et non pas témérité: ce qui est manifesté en chaque point, c'est la différence et la participation – ou le reflet. Ainsi se détache sur le fond de l'identité le surgissement du monde et le destin de l'homme.

Exposé pénétrant d'un interprète qui, citant Ravaisson (p. 8, n. 3), montre «que l'origine du mal est dans l'audace» et, citant le *Sophiste*, retrouve l'audace du non-être, mais qui y trouve aussi l'apparition du monde et la manifestation. Professeur à Rabat, connu entre autres par une introduction sur l'Ecole d'Alexandrie, l'auteur prend soin, dans son introduction, de rattacher ce thème de l'audace à Homère, aux Tragiques, à Platon, à l'Ecole d'Alexandrie, au Pythagorisme, aux problèmes des Gnostiques dont se distinguera précisément la conception propre de Plotin. *D. Christoff*

Maurice Clavelin: La Philosophie naturelle de Galilée. Essai sur les origines et la formation de la mécanique classique. Armand Colin, Paris 1968 (Coll. Philosophies pour l'âge de la science). 1 vol., 504 p.

Le projet mené à bien par l'auteur est «de se placer délibérément à l'intérieur de l'œuvre, d'essayer de la restituer dans son organisation et sa complexité...» (Avant-propos). Une telle entreprise de restitution et de réactualisation interne s'articule nécessairement selon le schème traditionnel suivant: (1) Rappel de la tradition, dont l'horizon et le contenu délimitent initialement le champ d'investigation de l'auteur étudié (2) Description de la démarche scientifique s'assimilant cette tradition et définissant en elle un ensemble de positions personnelles, marquant par là du même coup une libération progressive à l'égard de la donnée traditionnelle. (3) Mise en lumière des initiatives dont l'ensemble plus ou moins systématique constituera l'apport de l'auteur dans le domaine qui est le sien. Une fois l'objet réactualisé dans son détail aussi bien que dans sa pureté, un quatrième moment dégagera la signification des découvertes et surtout de la méthode galiléenne pour l'idée de la science. – La compréhension de chacun de ces moments suppose la pleine connaissance du moment précédent; notamment, elle rend nécessaire la présentation détaillée, en ce qui concerne l'œuvre de Galilée, de la quasi-totalité des théories relatives au mouvement, existant vers la fin du quatorzième siècle. Il faut donc faire retour aux premiers commencements, à ceux par rapport auxquels la physique aristotélicienne apparaît déjà comme une solution à des problèmes, des paradoxes ou des apories et, partant, comme un progrès: à Parménide. Ce retour à un stade spéculatif de la question marque d'ailleurs fort bien le degré de profondeur et de radicalité auquel il faut se placer pour comprendre l'œuvre scientifique de Galilée. Il illustre aussi parfaitement le postulat selon lequel rien ne se perd dans l'histoire de la pensée. Mais surtout, ce mouvement régressif dans l'élucidation d'une

œuvre – ici totalement assumé et sans jamais aucune lourdeur – fait très clairement voir qu'une œuvre peut se comprendre comme réponse dialogante à des œuvres antérieures. L'«ontologie» de Parménide a, dans cette perspective, pour principal mérite de faire surgir le problème du lien par lequel l'être peut être uni au changement. Aristote qui, le premier, a tenté de construire une science du changement, fournit une réponse, dont les termes sont ceux de forme et matière, acte et puissance, etc. Leur système complexe est analysé dans le long chapitre initial du livre; celui-ci offre par là une étude précise et d'une rare pénétration sur la pensée mécanique d'Aristote; deux tableaux facilitent son accès. L'une des parties les plus originales du livre est consacrée à «La tradition du XIVe siècle». L'auteur en fait un exposé qui essaie de la saisir pour elle-même, indépendamment du fait qu'elle annonce plus ou moins Galilée. A lire l'ouvrage de M. Clavelin dans son entier, on se convainc sans peine de la fécondité d'une telle option méthodologique: oppositions, contours, analogies opératoires apparaissent avec leur rôle et leur intelligibilité spécifiques. Cette option prise, l'auteur n'en sera pas moins conduit à affirmer «le caractère prégaliléen de la mécanique médiévale... surtout à propos de l'*analyse intrinsèque* du mouvement et de ses *fondements cosmologiques*». Le cadre de cette physique reste péripatéticien, les différents domaines de la recherche sont cloisonnés, l'introduction dans un domaine d'une conception nouvelle ne le restructure pas mais s'ajoute aux explications anciennes – ce qui permet à M. Clavelin de caractériser la physique du XIVe siècle par son aspect *non cumulatif* (terme peut-être mal choisi).

Dans sa partie centrale, l'ouvrage de M. Clavelin retrace patiemment l'itinéraire de Galilée, dès les «Juvenilia» et le «Tractatus de elementis» purement aristotéliciens et où il faut voir «un entrecroisement d'influences», «dont le témoignage est capital pour suivre la formation de Galilée», jusqu'aux «Discours» avec lesquels naît la mécanique classique. A chaque fois, l'essentiel du contenu des œuvres nous est présenté; ce travail d'initiation, dont l'auteur s'acquitte admirablement, est indispensable. Une chronologie galiléenne placée en tête du livre permet de situer aisément les œuvres dont il est question. – L'auteur excelle particulièrement à décrire les processus de l'invention. Ainsi nous voyons que c'est souvent par l'attaque de problèmes particuliers (mouvement des projectiles, p. ex.) qu'une notion ancienne est éliminée (le lourd et le léger par soi, p. ex.) et une nouvelle introduite, dans un rapport plus ou moins étroit avec celles-là (possibilité du mouvement dans le vide, p. ex.). D'autres questions ne subissent qu'une modification partielle (opposition entre mouvements naturels et violents, p. ex.). Toutefois, l'entrée dans la physique par le biais de points particuliers précis ne saurait aussitôt bouleverser la totalité de celle-ci – et de loin; une théorie scientifique du mouvement des projectiles ne pouvait, par exemple, menacer des associations très fondamentales de notions, dont le poids opératoire continue donc à se manifester dans les théories, ni mettre en danger des blocs doctrinaux comme la cosmologie traditionnelle, dans ses structures essentielles. L'analyse de ce jeu complexe de facteurs divers permet à l'auteur d'écrire: «D'abord simplement commentée, la tradition est progressivement dominée, puis reconstruite; dans

la précision et la transformation des concepts anciens, c'est la science nouvelle qui déjà s'annonce.» Ce n'est pas ici le lieu de retracer la suite complète des découvertes par lesquelles est intaurée la physique moderne. Les principaux thèmes par lesquels se fait cette instauration sont la constitution d'une cosmologie copernicienne (chap. IV), les problèmes du mouvement diurne (chap. V); elle culmine dans la géométrisation du mouvement des graves (chap. VI et VII). – Enfin, le chapitre VIII (*La raison et le réel*), qui clôt l'ouvrage «tente de reconstruire le traité galiléen de la méthode». Les deux éléments essentiels en sont: La redéfinition de l'intelligibilité scientifique et l'art d'associer la raison et le réel. L'auteur s'attache particulièrement à décrire les modalités et la portée de l'explication dans la science galiléenne, montrant que cette explication est une genèse rationnelle. Cette méthode comprend aussi, et c'est l'une de ses parties les plus dignes d'intérêt, une technique d'argumentation: les arguments de la science traditionnelle, les réponses données par Galilée à ces arguments constituent un jeu dont la connaissance précise assure aux notions nouvelles une plus profonde intelligibilité. D'ailleurs, dans l'ordre même de l'invention, la Conclusion nous dit: «... l'idée d'un Galilée faisant table rase du passé et construisant sa propre science au moyen d'une interrogation directe de l'expérience, doit être écartée définitivement: la science de quelque façon naît toujours de la science, c'est-à-dire de systèmes théoriques déjà constitués, fût-ce pour les utiliser à des fins que jamais leurs auteurs n'avaient prévues». – En même temps qu'un remarquable livre de science et de méthode, M. Clavelin nous a donné un important livre de philosophie. *Jean-Louis Galay*

Martial Guéroult: Spinoza I. Dieu (Ethique I). Paris, Aubier et Hildesheim, Olms, 1968.

La méditation de Spinoza, démonstrative à la manière géométrique, s'offre comme d'elle-même au commentaire de M. Guéroult, commentaire d'autant plus philosophique que plus technique et structural, d'autant plus vivant qu'il s'attache au texte rationnel. C'est que «l'unique voie légitime pour entrer dans la doctrine est de s'associer au processus démonstratif qui seul, selon elle, peut produire la vérité» dit M. Guéroult qui a choisi pour épigraphe à son commentaire le scolie de la proposition 23 de la 5e partie: «Les yeux de l'Ame, par lesquels elle voit et observe les choses, sont les démonstrations elles-mêmes». Il s'agit donc de suivre «l'auteur dans la marche génétique de ses pensées selon l'ordre déductif imposé à elles par les exigences intimes de la raison», de le lire comme il veut être lu pour suivre la construction synthétique de l'essence divine et justifier le rationalisme absolu, «premier article de foi du spinozisme» sur lequel se fonde toute l'*Ethique*, tant pour s'opposer à l'erreur d'imagination que pour aborder la méditation, au delà de tout formalisme et de toute mystique subjective.

La richesse de ce commentaire simple et monumental exclut le compte rendu, mais il faut du moins mentionner l'opinion de M. Guéroult sur l'agencement de l'œuvre entière: non seulement elle aurait été conçue d'abord en 3

puis en 5 parties, comme on le sait, mais elle aurait, en un stade intermédiaire, comporté 4 parties (la 3e et la 4e partie n'en formant qu'une, cf. note 11 p. 14–15), et l'on peut conjecturer qu'une fois achevée, elle aurait été divisée en 6 parties, les deux sujets de la 4e partie – servitude de l'homme et vie sous la conduite de la Raison – donnant lieu chacun à une partie distincte.

Certes, «de même que Descartes avec les Méditations, Spinoza avec l'Ethique offre cet avantage de renfermer toute sa philosophie en une œuvre fondamentale», mais le commentaire qui analyse proposition par proposition ne manque pas de les comparer avec d'autres écrits de Spinoza – et notamment avec la correspondance – ni de situer l'œuvre dans son contexte historique, la tradition philosophique connue de Spinoza, principalement Descartes, Aristote, Maïmonide, Saint Thomas. Dix-huit appendices permettent de discuter d'autres interprétations, de comparer l'Ethique et les écrits antérieurs et de préciser des points particuliers, par exemple le nombre et l'infini (Lettre XII), les observations de Frege quant à la Lettre L sur la critique de l'unique, l'interprétation hégélienne des concepts d'attribut et de substance.

Ce commentaire de l'auteur du *Descartes selon l'ordre des raisons* couronne l'œuvre commencée par l'analyse magistrale de la *Doctrine de la Science* de Fichte il y a quelque quarante ans et qui a suscité chez nombre de philosophes une si sûre méthode. Mais il n'est pas terminé: tel qu'il est, on pourrait dire qu'il se suffit, précisément comme le livre I de l'*Ethique*, mais il sera suivi du commentaire du livre II déjà sous presse. Déjà, il réconcilie des opinions habituellement peu tolérantes, chez les débutants étudiants même: toute discussion s'en trouve conduite à approfondir l'intention du philosophe dans la certitude de le comprendre toujours mieux, comme on le verra dans le commentaire du livre II où «s'établira avec évidence», sur chaque point, «l'indiscernabilité absolue de la philosophie et de la déduction qui l'accomplit».

D. Christoff

Ferdinand Alquie: La critique kantienne de la métaphysique. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 148 p. (Collection SUP).

Admirable ouvrage, qui rompt enfin avec la tradition française de considérer Kant comme un adversaire de toute métaphysique et une sorte de précurseur du positivisme. L'accent est mis sur la conjonction de la *Dialectique transcendantale* et des *Prolégomènes à toute métaphysique future*, ce qui permet de voir en Kant un phénoménologue avant la lettre, mais un phénoménologue qui ajoute à la volonté de saisir les choses en soi celle de fonder la connaissance de ces choses dans une perspective critique. – Cet ouvrage rejoint de très près le renouveau allemand des études kantiennes, et se trouve proche des travaux d'un Heimsoeth ou d'un Gottfried Martin. Tout se passe comme si Kant devait devenir, une fois encore, le véritable maître à penser de notre époque, toutes perspectives nationales et surtout nationalistes étant enfin abolies.

J.-Claude Piguet

René Lacroze: Maine de Biran, Paris, P.U.F., 1970. Coll. Les grands penseurs. 1 vol., 242 p.

La collection «Les grands penseurs», continuant l'ancienne collection «Les grands philosophes», réunit des monographies plus étendues que celles de la collection «Philosophes» et vise à donner, de tel philosophe et de sa doctrine, une idée complète. Les publications qui s'y succèdent sont aussi souvent l'occasion de rafraîchir périodiquement l'information, de renouveler l'interprétation en tenant compte des publications récentes. Venant après les travaux de M. Gouhier et de M. G. Le Roy, et l'ouvrage déjà ancien de Delbos, le livre de M. Lacroze sur Maine de Biran répond à ce besoin; quant à la remarquable thèse de M. Henry, elle est peu discutée, si ce n'est sur le point de savoir si Biran fut un isolé ou un incompris... Le philosophe de Bergerac est présenté avec la finesse que requiert sa pensée complexe aux frontières de la psychologie, de la physiologie et de la métaphysique et surtout avec la sympathie de l'auteur de *L'angoisse et l'émotion* et des *Eléments d'anthropologie.* Maine de Biran est bien situé, tant par rapport – surtout – aux physiologistes, aux idéologues et aux empiristes – notamment Condillac et Hume – que par rapport à la spiritualité d'un Fénelon. Sur un point particulier, M. Lacroze examine (pp. 117–119) la distinction de Stapfer entre la volition et la motion qui la suit, ainsi que sa discussion avec Biran; il rappelle comment Brunschvicg a repris cette question. Quant à lui, avec G. Le Roy, il conclut en faveur de Biran: «les deux termes n'en font qu'un»; «l'effort est la prise de conscience d'une *dualité primitive*», «c'est un fait à deux faces». Le dernier chapitre, «l'épanouissement du biranisme au 19e siècle», joint aux noms de Ravaisson, Lachelier, Boutroux, celui de Jules Lagneau, tout en distinguant d'ailleurs cette dernière doctrine et même en l'opposant à celle de Biran.

D. Christoff

Henri Arvon: La philosophie allemande, Paris, Seghers, 1970 (Coll. Philosophies de tous les temps). 1 vol., 222 p.

Quelque quatre-vingts doctrines présentées en paragraphes d'une page (Cassirer) à dix pages (Husserl, Marx) jalonnent ce panorama sommaire de la philosophie allemande depuis environ 1840. En des pages synthétiques, l'auteur cherche à expliquer les conditions et les forces vives de cette pensée et en découvre les racines chez Hegel, Schelling, Schopenhauer, voire Hamann et Herder. Certes le genre est difficile et le présent tableau offre l'avantage du nombre des doctrines, de la consultation relativement aisée, de doxographies utiles pour de premières références. Beaucoup de points fondamentaux y sont présentés. L'auteur, dont les ouvrages d'information – Bakounine, Lukacs, l'Anarchisme, le Marxisme, l'Athéisme, Esthétique marxiste, – et surtout les travaux sur Stirner et sur Feuerbach sont connus, a voulu rompre avec la dispersion chronologique et classer les doctrines en cinq sections: irrationalisme, pensée dialectique, langage, phénoménologie

et philosophie existentielle, néokantisme. Mais il réussit à rétablir des moments de continuité dans l'histoire de l'hégélianisme et du kantisme, ou encore à reprendre une doctrine – celle de Scheler par exemple – sous plusieurs aspects.

Lauteur a, dès les premières pages, voulu faire ressortir l'irrationalisme «congénital». Dans cette section, après Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard et Nietzsche, le national-socialisme ne manque pas, mis en perspective entre le néoidéalisme, le néoromantisme, le néovitalisme d'une part et, de l'autre, l'anthropologie philosophique. Mais, pour donner un exemple d'innombrables «différences» qui n'apparaissent aucunement, il n'est nullement expliqué que, malgré l'influence et surtout l'exploitation de quelques idées mal comprises de Nietzsche, la doctrine nationale-socialiste ne pouvait qu'écarter cet individualisme, jugé aristocratique et asocial. Mais si l'on peut admettre que le dynamisme, soit irrationaliste soit dialectique, est présenté dans l'ensemble justement, on en voit mal l'antithèse, le matérialisme statique qui exploite et neutralise à la fin du siècle et jusque vers 1914 toutes les dialectiques: scientisme, empiriocriticisme, monisme matérialiste, fictionalisme (d'ailleurs mentionnés) apparaissent mal dans leur rôle, culturel pour ainsi dire, à cause de la disposition choisie. Le matérialisme paraît se réduire aux trois noms toujours cités (Vogt, Moleschott, Büchner) et se trouve curieusement placé en préface au néokantisme. Le positivisme du cercle de Vienne même n'est que rapidement présenté. Beaucoup de réalité passe donc entre les mailles. On saisit mal de quoi était faite la situation intellectuelle de certaines époques, par exemple le second Empire. Alors que la situation de 1848 est bien indiquée, le Kulturkampf au contraire est quasi ignoré. De même l'aspect religieux des doctrines n'apparaît guère qu'à propos de l'existentialisme. Quant aux doctrines individuelles, il était certes difficile d'en donner si brièvement une idée juste, et très souvent l'exposé touche bien des points essentiels. Pourtant, que dire lorsqu'on voit Jaspers qualifié de disciple de Descartes (p.170) alors que son rapport à Kant n'est pas indiqué? Enfin, il était difficile de ne pas trop isoler la philosophie; certes, beaucoup de pensées sont mentionnées: Ranke et Savigny, Gœthe, Schiller, Hölderlin, Schlegel et Novalis, ce qui tient apparemment du tour de force; mais les perspectives ne peuvent être saisies en profondeur.

Enfin, un certain nombre de détails demandent encore une mise au point: *La Logique de Husserl* de S. Bachelard est rangée dans la collection Phaenomenologica (140); le prénom de Schelling, les dates du séjour de Husserl à Gœttingue sont inexacts. Des ouvrages de Dewey et de Bochenski (Europäische Philosophie der Gegenwart; l'édition française paraît ignorée!) sont classés comme histoires allemandes de la philosophie allemande! Dans cette bibliographie, Ueberweg est ignoré et il semble qu'il eût été possible d'indiquer les histoires de la philosophie contemporaine de Stegmuller et de von Aster en ce qu'elles traitent principalement d'auteurs allemands. Par contre, il faut reconnaître que les titres allemands des œuvres sont transcrits correctement en général, ce qui est rare – mais rien n'indique si ces ouvrages ont été traduits ou non. Pour un ouvrage qui semble devoir remplacer la lecture des philosophes, on ne saurait être assez sévère car, même s'il tombe fort juste sur bien des points, toutefois il ne donne pas accès à l'explication histo-

rique pour ceux qui ignorent l'histoire politique, économique, religieuse, scientifique et littéraire de l'Allemagne, au XIXe siècle surtout.

D. Christoff

G. J. Warnock: English Philosophy since 1900. London, Oxford Univ. Press, 1958. 1 vol., 180 p.

A l'occasion du compte rendu précédent, nous revenons sur ce petit historique qui fait en langue anglaise le bilan d'un demi-siècle de logique et d'analyse, avec des appréciations non dénuées d'humour. Entre une première étape où l'on trouvera, à côté de l'atomisme logique de Russell et du Tractatus de Wittgenstein, les analyses de Moore, et une étape récente où, après Wittgenstein, les questions principales d'Austin et de Strawson sont évoquées, sur quelques points, de façon éclairante, la place centrale est occupée par le changement de la pensée de Wittgenstein puis par celle de Ryle. La réflexion sur la pensée de Wittgenstein et de ses contemporains conduit à un examen du statut de la logique et de la métaphysique (notamment à propos de Waismann). Sur ce dernier point, il apparaît bien que soit l'analyse soit le positivisme ont dirigé leurs attaques contre une pensée déjà éteinte, alors que la question sérieuse de la neutralité et de l'engagement philosophique dominait déjà.

D. Christoff

Ugo Spirito: Giovanni Gentile. (Florence, Sansoni, 1969).

Sous le titre de *Giovanni Gentile*, l'auteur publie ce qu'il estime avoir écrit de plus important, de 1923 à 1967, sur ce philosophe auquel il doit, dès qu'il le connut à Rome en 1918, une «transformation radicale de sa façon de penser et de concevoir la vie» (p. 7). C'est d'un recueil qu'il s'agit donc, où l'on trouve en somme l'histoire de «l'actualisme» dans la perspective d'un disciple et ami qui s'en est nourri durant une cinquantaine d'années, et dont la dissidence (polémique au départ) ne l'empêche pas de reconnaître aujourd'hui qu'il se sent lié à Gentile mort plus encore qu'il ne le fut jamais de son vivant. Le rappel de certains chapitres: Gentile et Marx; Gentile et Croce; la religion de Gentile; la réforme Gentile de l'enseignement; l'humanisme de Giovanni Gentile; la postérité de l'actualisme et l'humanisme du travail; Gentile, dans la perspective historique d'aujourd'hui, montre l'étendue de cet ouvrage, d'une écriture nette et ferme malgré la présence, parfois, de ce *pathos* qui accompagna l'affirmation de l'«actualisme» en Italie.

A propos des rapports entre Gentile et Croce, définitivement brouillés après l'avènement du fascisme, l'auteur entreprend de réfuter la filiation établie le plus souvent au détriment du premier. Selon lui, c'est à l'influence de Gentile, encore étudiant, que Croce dut son premier intérêt pour la philosophie, et cette influence n'a cessé ensuite de s'exercer sur ses recherches dans le domaine de l'esthétique, du matérialisme historique et de la pensée hégélienne. En bref, ce serait seulement après s'en être abondamment nourri que Croce a dénigré l'actualisme (p. 88).

Dans l'attitude crocéenne d'opposition au fascisme, Gentile et ses disciples ne virent qu'incohérence et aveuglement; lui qui était *nolens volens*, par son éducation philosophique comme par l'inspiration la plus profonde de sa pensée, «un authentique fasciste sans chemise noire» (Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme?* 1925).

En revanche, affirmait Spirito en 1956, c'est tout naturellement que Gentile, appelé au pouvoir par Mussolini après la marche sur Rome, se trouva être «le plus fasciste des fascistes» (p. 146) – Car dans sa pensée on reconnaissait «l'expression la plus haute et la plus systématique de la culture fasciste» (p. 149). Gentile était le premier à s'en convaincre, ainsi qu'en témoigne en particulier son article à la gloire de la marche sur Rome dans l'*Idea Nazionale* du 28 oct. 1923. En elle, affirmait-il, débouche tout le mouvement idéaliste italien depuis 1900, pourfendeur du matérialisme réfugié dans les idéologies démocratiques, socialistes, illuministes, positivistes, etc., et auquel se joignaient d'autres éléments tels que la résurrection du sentiment religieux, le syndicalisme de Sorel, la guerre (p. 148).

On sait que Gentile, président de la Commission pour l'étude des réformes constitutionnelles, et président de l'Institut national fasciste de culture, fut encore l'auteur du déplorable «manifeste des intellectuels fascistes» comme d'une fameuse réforme de l'enseignement en Italie. Réforme au sujet de laquelle on trouvera dans cet ouvrage une étude publiée en 1956 par Spirito (pp. 125–159), obligé de reconnaître que tout le système éducatif s'est aujourd'hui transformé dans un sens diamétralement opposé aux prescriptions d'un Gentile persuadé qu'il y avait trop d'élèves dans l'enseignement secondaire, trop d'universités, trop de professeurs...

Si l'attitude de Gentile «libéral» étonne, celle qu'il eut à l'égard de la religion peut surprendre aussi bien. N'affirma-t-il pas en février 1943, une année avant sa mort, dans une conférence tenue à l'Université de Florence, et intitulée *Ma religion*, qu'il était non seulement chrétien, mais catholique; en précisant que «la religion, c'est l'Eglise» avec son ordre et son pape «qui approuve et condamne»?

Rappelant les rumeurs suscitées par cette profession de foi (Gentile s'est converti!) Spirito se réclame d'un écrit postérieur de quelques mois (*Genèse et structure de la Société*, dernier ouvrage du philosophe) pour affirmer que Gentile demeurait fidèle à lui-même, et que son catholicisme était identique à son idéalisme et actualisme (p. 115). Car ce dernier message dissipe entièrement l'équivoque de l'immortalité au sens traditionnel (perpétuité dans le temps ou pure et simple éternité en dehors du temps) en dénonçant à ce propos l'illusion de l'âme comme substance. La distinction persiste donc chez Gentile entre pensée mythique et pensée critique, conformément à sa réforme scolaire qui prescrivait la religion à l'école primaire et la philosophie dans l'enseignement supérieur (p. 117).

Mais comme la conférence en question n'était pas destinée à des écoliers, Spirito, qui exclut la «conversion», doit bien reconnaître que la profession de foi florentine est de nature à engendrer quelque perplexité (pp. 122–23).

De toute façon, c'est dans le dernier ouvrage de Gentile déjà cité *(Genèse et structure de la Société)* qu'il voit le testament du philosophe disparu tragique-

ment; œuvre d'un homme frappé dans ses affections et souvent menacé de mort, qui retrouve dans l'identité du connaître et du faire une certaine parenté de sa pensée avec celle de Marx (auquel il avait consacré un ouvrage dans sa jeunesse: *La philosophie de Marx*, 1899); qui préconise un humanisme du travail en voyant désormais dans le communisme le régime de l'avenir, mais comme but atteignable par une patiente maturation et non par un saut (p. 192). *F. L. Mueller*

Predrag Grujic: Hegel und die Sowjetphilosophie der Gegenwart. Francke-Verlag, Bern/München 1969.

Die Arbeit des 1935 in Jugoslawien geborenen Predrag Grujic (die umgearbeitete Form einer im Sommer 1967 der Universität Freiburg i. Br. vorgelegten Dissertation) «hat sich das Ziel gesetzt, die Grundlagen und Voraussetzungen der gegenwärtigen sowjetrussischen Philosophie zu untersuchen» (S. 7). Dabei beschränkt sich der Verfasser ausdrücklich auf die materialistische Dialektik, «weil gerade auf diesem Gebiet der Einfluß Hegels in seiner ganzen Tragweite faßbar ist» (S. 7). Weiter heißt es: «Die Forderung einer ernsthaften und vorurteilslosen Auseinandersetzung mit dem Marxismus ist schon darin gegeben, daß die marxistische Philosophie nicht nur die Weltanschauung der vom Kommunismus beherrschten Länder ist, sondern daß die marxistische Philosophie ebenso, wenn auch auf verschiedene Art und Weise, die von einem großen Teil der Menschheit – überwiegend unbewußt – praktizierte Lebensform ist» (S. 7). Man wird dem Verfasser gewiß zugestehen müssen, daß er seine ernsthafte, um Vorurteilslosigkeit bemühte Intention, die ganze Arbeit hindurch einzuhalten versucht hat. Hingegen scheint der Versuch, «den dialektischen Materialismus nicht als Ideologie, sondern als Philosophie darzustellen» (S. 7–8), weniger zu glücken; nicht etwa, weil Grujic seine durchaus berechtigte Einstellung der marxistischen Philosophie (wir würden die Bezeichnung «Marxismus» für eine ins Uferlose ansteigende Zahl von philosophischen, soziologischen und politischen Richtungen nicht so ohne weiteres verwenden) gegenüber plötzlich aufgibt, sondern weil eine derartige Philosophie, wie uns scheinen will, ohne Berücksichtigung der ideologischen Aspekte nicht vollumfänglich verständlich gemacht werden kann. Wir teilen die Ansicht also nicht, daß: «Wenn die geistige Auseinandersetzung mit den Grundideen Sowjetrußlands [das ist ein zu weites Feld, AM] fruchtbar sein soll, so darf der dialektische Materialismus nicht als politische Ideologie, sondern er muß als *Philosophie* akzeptiert und beurteilt werden.»(S. 29)

Hingegen möchten wir uns der Ansicht Grujics durchaus anschließen, daß der Diamat nicht eine bloße Umkehrung der Hegelschen Philosophie darstellt; nur wäre es vermutlich angebracht gewesen, diesen Umbruch in der Hegelianischen Bewegung etwas deutlicher und unter Berücksichtigung vermehrter Details in die Augen springen zu lassen. Fragwürdig hingegen ist die Aussage, daß die «Philosophie Hegels und die scharf formulierten philosophischen Konzeptionen von Karl Marx, die erst in der Auseinander-

setzung mit Hegel ihre volle Prägnanz empfingen [. . .], die *Grundlagen* und *Voraussetzungen* der gegenwärtigen sowjetrussischen Philosophie» (S. 8) sein sollen. Denn die Geschichte, die diese Grundlagen durchgemacht haben, ist für die heutige Philosophie in der Sowjetunion nicht unwichtig. Hätte Grujic die Wandlungen und Verfälschungen, denen das Hegel-Bild in Russland unterworfen wurde, etwas mehr beachtet, wäre eine übertriebene Vereinfachung wie diese nicht möglich gewesen; doch soll das nicht über den Wert der Arbeit des Verfassers wegtäuschen.

Der Aufnahme Hegelscher Gedanken stand im letzten Jahrhundert in Russland nichts im Wege. Eine gewisse kulturelle und geistige Verwandtschaft zwischen dem deutschen und dem russischen 19. Jahrhundert ist nicht zu leugnen. Es ist insofern auch bezeichnend, daß die Dichter und Literaturhistoriker beziehungsweise -kritiker schon um 1850–60, später aber vermehrt, sich auf Hegel berufen haben, so auch eine der Schlüsselfiguren des russischen Hegelianismus, nämlich Tschernischevskij in seinem Buch *Estetičeskie otnošenija iskustva dejetvitel'nosti (Die ästhetischen Bezüge zwischen Kunst und Wirklichkeit)*. Andererseits ragt die Persönlichkeit Alexander Herzens hervor, von dem Grujic sagt: «Als Philosoph und Soziologe, aber ebenso als Romancier und Naturwissenschaftler trat er auf die Seite der revolutionären Bewegung. Herzen hat [. . .] die Schriften Hegels und insbesondere die Phänomenologie gut gekannt und versuchte gewissermaßen eine Übertragung der Hegelschen Philosophie in die Probleme der eigenen Zeit.» (S. 14.) Herzen, «der sich für die unverletzliche Freiheit der Persönlichkeit einsetzte» (S. 14), ist insofern die Gegenfigur zu Tschernischevskij, als ja dieser als erster versuchte, die Dialektik zu naturalisieren. In der Zeit zwischen 1860 und 1905 (dem Jahre der Revolution und des russisch-japanischen Krieges) spielt sich die ganze Auseinandersetzung zwischen (grob gesagt) Materialisten und Idealisten, Personalisten und Populisten ab – eine Auseinandersetzung, die später *ideologisch* zugunsten eines platten Materialismus entschieden wurde.

Doch worin zeigt sich denn der Umbruch von Hegel zum Diamat? In dem mit *Systematik* betitelten, dreigeteilten Abschnitte gibt der Verfasser zuerst einen Vergleich zwischen dem Hegelschen und dem Marxschen Begriff der Arbeit. Während für Hegel «die Arbeit eine Formgestalt der Idee» ist, «die sich auf ihrer Rückkehr in das absolute Wissen vorgibt» (S. 22), gilt für Marx die Arbeit (in Form der «*aktualisierten* Philosophie» [S. 26]) als Eingriff in die Natur, und damit als eine Befreiung von der Natur (S. 26). Eine derartige Konzeption beruht nach Grujic auf einer Theorie der Materie, die sich in drei Punkten zusammenfassen läßt: 1. die Materie ist ewig; 2. die Materie ist ihrem Wesen nach bewegt; 3. «diese Bewegung der Materie ist wesentlich aufsteigende Bewegung, Evolution, Geschichte» (S. 27).

Diese Theorie ist bestimmend sowohl für die Erkenntnistheorie wie auch für die Erfassung der Natur, Geschichte und Gesellschaft. Ihr eignet – wie bekannt – ein Anspruch auf Totalität. Woraus Grujic durchaus richtig folgert, daß die Philosophie in der UdSSR – mag man sie hier noch so gering schätzen – das Bindeglied zwischen Naturwissenschaften einerseits, Geistes- und Gesellschaftswissenschaften andererseits bildet. Freilich mag sie diese einheitsbildende und verbindende Funktion nur deswegen ausüben, weil

allen Disziplinen der Diamat als unveräußerliche Grundlage (die, als unveräußerlich erklärt und verstanden, nachgerade Ideologie wird) dient.

Wenn nun der «Geist» eine «Ausgeburt» der Materie sein soll, dann wird er durch dieselben Gesetze beherrscht sein müssen wie die Materie (S. 35). Die Gesetze kennzeichnen zugleich die dialektische Methode; sie betreffen 1. den Ursprung, 2. die Form und 3. das Ziel der Materie (S. 36). Im Gegensatz zur Hegelschen Philosophie gilt im Diamat eindeutig die Vorrangigkeit der Quantität – im Unterschied zur Qualität. Die Widersprüchlichkeit des (materiellen) Seins äußert sich auf materielle Art und Weise; analog zum Widerspruch in der Materie wird nun der Widerspruch des Geistes und der Gesellschaft gedeutet (S. 47; S. 57). Wenn aber das Hegelsche Prinzip der Negation der Negation gelten soll, dann wird im Diamat durch die Negation der Negation der Grund zur Prophetie gelegt. Die Materie ist derart organisiert und selbstorganisierend, daß sie zwangsläufig das durch den Diamat verkündete Heil erfüllen muß. «Die kreative Funktion der Negativität hat der dialektische Materialismus aus der Philosophie Hegels übernommen. Während aber nach Hegel die Negation der Negation der innerste Lebensrhythmus der Idee ist, ist sie für den dialektischen Materialismus die Urkraft der Materie selbst.» (S. 69.)

Im letzten Teil des systematischen Abschnittes untersucht Grujic schließlich die Erkenntnistheorie des Diamat. Diese folgt auch den bereits angegebenen Gesetzen. Die «immaterielle Reflexion des Materiellen» erfordert freilich zur Verifikation bzw. Falsifikation die Anwendung eines Kriteriums, das der Diamat mit dem Kriterium der Praxis zu besitzen glaubt. «Insofern die Praxis die logischen Ergebnisse auf das Sein und die ontologischen Sachverhalte auf das Denken bezieht, vermittelt sie in der Erkenntnis die approximative Identität von Sein und Denken. Zusammenfassend ist zu sagen: Für Hegel ist die Identität von Sein und Denken *absolut*, für die Sowjetphilosophie (Diamat) *relativ*.» (S. 89.) Nur tut es leid, daß der Verfasser die Konsequenzen dieser Feststellung nicht weit genug gezogen hat – es wären hier noch etwelche Probleme zu lösen.

In der Zusammenfassung der Arbeit werden einige Gesichtspunkte des Diamat kritisiert. Die defizienten Thesen desselben sind zurückzuführen auf den Grundsatz, daß die Materie primär, das Bewußtsein (bloß) sekundär sei (S. 92). Einer der größten Irrtümer des gegenwärtigen Diamat soll sich nach Grujic in der Gesellschaftstheorie zeigen (S. 93). Die Bindung der gesellschaftlichen Entwicklung an die Materie weckt den Anschein, als ob das gesellschaftliche Sein vollauf in den Griff des handelnden Denkens und des denkenden Handels zu bringen wäre. Damit erweist sich der Diamat als Dogma; nicht anders als sich das Primat des Bewußtseins bei vielen auch als Dogma ausweisen ließe . . . Die Schrift schließt mit der Feststellung: «Der Unterschied zwischen der Philosophie des Idealismus und der Philosophie des Materialismus liegt darin, daß die eine die Allgemeinheit schon immer in ihrem Inneren enthält (wenn auch unentwickelt) und durch ihre Entfaltung zu einem objektiven Idealismus wird. Die andere dagegen muß ihre Allgemeinheit erst erringen und sie dann stets als ein Anderes entwickeln und niemals absolut besitzen.» (S. 97.)

Wir unsererseits möchten nicht schließen ohne einige Bemerkungen zur Schrift Grujics, die – das sei hier unterstrichen – als Einleitung Vorzügliches, als Arbeit unter dem Titel *Hegel und die Sowjetphilosophie der Gegenwart* aber nicht halten kann (schon umfangmäßig nicht), was der Titel verspricht. Es hat bei der Lektüre irgendwie befremdend gewirkt, daß Plechanov mit keinem Worte erwähnt wird, wo doch Plechanov, philosophiegeschichtlich gesehen, eine der tragenden (und tragischen) Figuren des russischen Hegelianismus darstellt. An Plechanovs Werken entzündete sich der Streit um die Bedeutung Hegels für die zeitgenössische marxistische Philosophie. So plädierte Plechanov, der auch immer vom Dilemma Individuum–Gesellschaft geplagt war, für die Aufnahme Hegels, wohingegen Bernstein und Struve dies ablehnten. Als sich Plechanov 1903 auf die Seite der Menschewiken schlug, erfolgte eine Verurteilung durch Lenin – und dennoch hat dieser das Studium der Schriften seines Widersachers selbst fortgeführt und seinen Mitstreitern immer wieder nahegelegt. Unter Stalin wurde Hegel als «Kleinbürger» verschmäht; 1931 wurde Deborin, der Verfasser von *Gegel i dialektičeskij materializm (Hegel und der dialektische Materialismus)* und *Filosofia i marksizm (Philosophie und Marxismus)* verurteilt, doch nach 1965 wieder verlegt. So einheitlich scheint also der Block des Diamat gar nicht zu sein, und vielleicht wäre es gut gewesen, wenn Grujic – etwa anhand eines hermeneutischen Modelles, das die Gegensätze Materialismus – Idealismus, Individualismus – Nichtindividualismus usw. festhält und zugleich dem geschichtlichen Hin-und-Her der hegealinischen Bewegung in Rußland Rechnung trägt – die Kontrapunktik etwas mehr analysiert hätte. *Alexandre Métraux*

Fernand Lucien Mueller: L'irrationalisme contemporain; Schopenhauer, Freud, Nietzsche, Adler, Jung, Sartre. Paris, Payot, 1970. Petite bibliothèque Payot N⁰ 159. 1 vol., 156 p.

A la portée de chacun – comme le dit la caractéristique de la collection –, ce livre l'est, certes, et, le point de vue admis, il l'est excellemment. Non seulement par le talent de l'auteur, qui n'est pas à révéler ici, mais par des mises au point et des distinctions contraires à tout schématisme, aux lits de Procuste que réclame la consommation courante. Par exemple, pour l'essentiel, la notion d'irrationalisme est précisée à propos de Freud, dont l'irrationalisme «ontologique» est bien distingué du rationalisme de méthode et de connaissance. Certes, de semblables distinctions s'imposeraient aussi à propos de Sartre, entre raison analytique et raison dialectique. Certes, on peut craindre que le lecteur n'en vienne à imaginer un refus massif de la raison chez les philosophes de notre temps, ou ne lie le refus de la raison au prestige de la pensée, alors que ce refus vient précisément du consommateur qui sait si bien se faire servir. Mais l'exposé obvie à bien des malentendus; en particulier, les premières lignes de l'introduction corrigent déjà l'impression que pourrait avoir déterminée le texte de la couverture qualifiant l'irrationalisme d'«important courant de la pensée moderne»... Outre ces mises au point salubres, l'auteur conduit bien à un nouvel équilibre en montrant que la raison

«recoud les déchirures de l'entendement». D'un autre point de vue, même les éléments biographiques et les explications caractérielles – fort nombreux – contribuent à la justesse des nuances. On discutera certes cette idée que Sartre ait «voulu exercer une action politique» ou qu'il ait jamais, lui ou la théorie qu'il reprenait, «consacré le primat de la vie immédiate», alors qu'il s'agit sans doute du primat des Mots. On se demandera aussi pourquoi Kierkegaard n'est pas étudié, ou Max Scheler qui serait semble-t-il un excellent exemple; mais l'auteur s'est constamment tenu à distance de toute sorte de religieux. Dans le cadre d'un tel dessein, ce livre – issu d'un cours à l'Université ouvrière de Genève et dédié à la mémoire de son directeur M. Berenstein – s'ouvre en plusieurs dimensions et constitue un témoignage d'expérience.

D. Christoff

Georg Picht: Wahrheit Vernunft Verantwortung. Philosophische Studien. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1969.

Der Band enthält 16 Abhandlungen, die in drei Abschnitte: «Zur griechischen Philosophie», «Zur Philosophie der Neuzeit» und «Philosophische Probleme des zwanzigsten Jahrhunderts» gegliedert werden. Die Aufsätze tragen folgende Titel: «Die Voraussetzungen der Wissenschaft»; «Die Epiphanie der Ewigen Gegenwart: Wahrheit, Sein und Erscheinung bei Parmenides»; «Wissen des Nichtwissens und Anamnesis: Der Übergang von Sokrates zu Platon»; «Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie» (mit einem Nachtrag: «Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der Philosophie der Neuzeit»); «Die Musen»; «Die Reformation als Auftrag und Wagnis»; «Aufklärung und Offenbarung»; «Das Wesen des Ideals»; «Der Gott der Philosophen»; «Zum Problem der ‚Genealogie der Moral' bei Nietzsche»; «Die Erfahrung der Geschichte»; «Der Begriff der Verantwortung»; «Struktur und Verantwortung der Wissenschaft im 20. Jahrhundert»; «Prognose-Utopie-Planung: Die Situation des Menschen in der Zukunft der technischen Welt»; «Grundlinien einer Philosophie der Musik»; «Die Kunst des Denkens». Davon werden der erste und der letzte Aufsatz nebst dem Nachtrag zum Theorie-Praxis-Thema hier zum erstenmal gedruckt. Drei Abhandlungen (Der Gott der Philosophen; Aufklärung und Offenbarung; Struktur und Verantwortung usw.) sind vor drei Jahren als Büchlein erschienen, das ich im vorigen Studia-Band angezeigt habe. Ihr erneuter Abdruck wie auch der der übrigen Aufsätze, die bereits früher erschienen sind, ist durch Anmerkungen bereichert worden, die vor allem wechselseitige Verweisungen enthalten. Ungeachtet der thematischen Verschiedenheit der Aufsätze wird der Sache nach im ganzen Buch «nur eine einzige Grundfrage untersucht: die Frage nach den transzendentalen und den realen Bedingungen der Möglichkeit von menschlicher Vernunft in der Geschichte. Im Horizont dieser Frage ist es nicht möglich, die theoretische von der praktischen Vernunft zu trennen».

Wenn Kant und die Kantianer die Frage nach den «Bedingungen der Möglichkeit» der Erkenntnis und ihres Gegenstandes stellen, so handelt es

sich um sogenannte «transzendentale» Bedingungen. Bei Kant ist der Ausdruck «transzendental» keineswegs eindeutig. Mit einiger Sicherheit läßt sich lediglich sagen, daß er sich irgendwie auf das erkennende Subjekt – freilich nicht auf seine empirisch-psychologische Beschaffenheit, wie Herder und Fries wollten– bezieht, vielleicht auf das sich selbst denkende und «konstituierende» Subjekt. Jedenfalls hätte man, da Picht nun «transzendentale» und «reale» Bedingungen der Möglichkeit der menschlichen Vernunft in der Geschichte unterscheidet, gern genauer erfahren, was er unter ihnen verstanden wissen will. Ich muß mit Bedauern gestehen, darüber keine Klarheit gewonnen zu haben.

Aus einem in der vorhin erwähnten Rezension enthaltenen Zitat geht hervor, daß Picht Platons Idee des Guten mit Kants transzendentalem Ideal, Hegels absolutem Geist und Nietzsches totem Gott gleichsetzt oder sie wenigstens in eine wesentliche Beziehung miteinander bringt. Ob das zutrifft, sei dahingestellt. Aber auf jeden Fall sind diese «Götter der Philosophen» reine Gedankenerzeugnisse, denen ausschließlich eine «literarische Existenz» eignet und denen daher keine selbständigen Gebilde in dem Sinne entsprechen, wie wir etwa den abstrakten Begriffen «Stein», «Pflanze», «Tier», «Mensch» erfahrbare, in sich bestimmte Gegenstände zuordnen können. Allerdings schreibt Picht z. B. von der Idee des Quadrates – es läßt sich nicht entscheiden, ob er damit lediglich Platons Überzeugung referiert oder ob er diese auch selber teilt –, sie sei «nichts Ausgedachtes, sondern sie ist im Gegenteil das wahre Quadrat, also das wahrhaft Seiende, das in dem sinnlich sichtbaren Quadrat nur erscheint» (S. 390). Das ist die ehrwürdige Argumentation, die sich die Rätselhaftigkeit der Anwendbarkeit der Mathematik auf die Natur zunutze macht, um dieser selbst «mathematische Strukturen» und «Relationen» zu supponieren. Dennoch handelt es sich dabei um ein spekulatives Dogma, nicht anders wie bei der vermeintlichen Unveränderlichkeit bzw. Ewigkeit der Ideen oder des «wahrhaft Seienden». Statt nur immer wieder das Dogma erneut zu proklamieren, wäre es nachgerade an der Zeit, wenn uns die Platoniker die extramentale Existenz der Ideen und ihren nicht-gedanklichen Ursprung einschließlich ihres ontischen Primates vor den sie sinnlich darstellenden Gebilden überzeugend aufweisen würden. Verhält es sich mit diesen sturen Behauptungen nicht so wie mit der Keplerschen Harmonie der Welt, die «nicht stimmt» und wovon Picht mit Recht bemerkt: «Wer trotzdem an ihr festhalten will, der lügt, mag er auch subjektiv guten Glaubens sein» (S. 414). Für unser heutiges, der modernen Wissenschaft verpflichtetes Philosophieren stellt sich im Hinblick auf die Platonischen Ideen nicht mehr die Frage nach ihrer unveränderlichen Existenz, sondern nach der Artung unseres Denkens, sofern es immer noch daran glaubt und fähig ist, das «Ewige» zu denken.

Auf weite Strecken gewinnt man den Eindruck, Pichts Denken bewege sich im sprachlich-begrifflichen Bereich, sei – nicht unbedingt im abträglichen Sinne gemeinte – «Gedanken- oder Begriffsdichtung», so als ob (wie wohl in der frühgriechischen Weltansicht) zwischen der Aussage und dem darin gemeinten Seienden kein Unterschied bestände. Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich die undifferenzierte Verwendung der klassischen philo-

sophischen Begriffe («die» Wirklichkeit, «das» Sein, «die» Zeit, «die» Wahrheit) einigermaßen begreifen. Wir hören etwa, für Luther sei das Wirken des Wortes Gottes die «einzige Wirklichkeit» gewesen, weshalb seine Lehre, dergemäß wir die «Möglichkeit der Freiheit allein der Auferstehung Christi verdanken», «durch die Empirie der Weltgeschichte erwiesen» sei (S. 180f.). Ich meine jedoch, daß weder Luthers Wirklichkeitsauffassung noch seine Behauptung bezüglich des Ursprungs unserer möglichen Freiheit durch die weltgeschichtliche Empirie «erwiesen» ist. Allenfalls ließe sich sagen, der Glaube vieler historisch bedeutsamer Menschen an das Wort Gottes – nicht aber dieses selbst – sei weltgeschichtlich relevant gewesen. Darin zeigt sich die fatale Auswirkung der bloß verbalen Verwendung des Ausdrucks «Wirklichkeit», die es ermöglicht, jeder Illusion «Wirklichkeit» zuzubilligen. Ich sehe nicht, wie man sich hier noch auf kritische aufgeklärte Vernunft sollte berufen können. Doch will ich damit das in sich ruhende Recht des spekulativen, im sprachlich-begrifflichen Bezirk verharrenden Denkens nicht anzweifeln; nur muß es jeden Anspruch auf Erkenntnis von außerhalb seiner befindlichem erfahrbarem Seienden preisgegeben haben. Dem wird Picht schwerlich zustimmen können, und damit wird seine Position m. E. höchst fragwürdig.

Einerseits anerkennt er die Verbindlichkeit der modernen Wissenschaft für das gegenwärtige philosophische Denken, andererseits räumt er diesem das Mitwirken in der Planung der menschlichen Zukunft ein. Vom «transzendentalen Standort» der Philosophie Nietzsches heißt es: «Er ergibt sich aus der epochalen Wendung, daß in der Abkehr von der Metaphysik die Geschichte, und zwar die wirkliche Weltgeschichte, als der primäre Denkbereich der Philosophie in Anspruch genommen wird. Der Philosoph betrachtet aber von diesem Standort aus nicht nur die bisherige Philosophie, sondern auch sein eigenes Denken als ein Handeln auf der tragischen Bühne der Weltgeschichte» (S. 269). Bei ihm (Nietzsche) trete der «Begriff der Verantwortung des Menschen für seine eigene Geschichte an zentraler Stelle» auf (S. 273). Nun wird man zwar die Berufung zweier Diktatoren auf Nietzsches Philosophie als Mißbrauch derselben verwerfen müssen, aber völlig schuldlos ist Nietzsche nicht gewesen. Daran zeigt sich der Unterschied zwischen der Postulierung des Begriffs der Verantwortung und dem faktischen verantwortungsbewußten Denken und Handeln. Im Hinblick auf die Planung unserer Zukunft scheint es mir unerläßlich zu sein, sich wenigstens um eine Unterscheidung dessen, was zur anscheinend unveränderlichen Natur des Menschen gehört und was er denkend aus sich «machen» kann, zu bemühen.

H. Kunz

Pierre Maxime Schuhl: L'imagination et le merveilleux, la pensée et l'action. Paris, Flammarion (1969), Nouvelle bibliothèque scientifique. 1 vol., 242 p.

Les essais de ce recueil sont réunis sous diverses rubriques autour du thème de l'imagination, thème des interprétations dont M. Schuhl a enrichi la

lecture des philosophes classiques (*La fabulation platonicienne*, 1947, Platon et l'art de son temps, 1933) et dont il a plus généralement dégagé le fonctionnement dans *Le Merveilleux, la Pensée et l'Action* (1952) et dans *Imaginer et Réaliser* (1963). L'imagination est «technique de l'impossible» mais aussi en prise sur le réel; le mythe est catharsis et compensation mais aussi effort de compréhension et génie de rationalité, «l'homme joue sa pensée dans le rite et l'historien dans le mythe avant de la concevoir dans l'abstrait» lisait-on déjà dans l'*Essai sur la formation de la pensée grecque* (1934). Certes, cette pensée ne s'abandonne pas sans réserve aux images (voir par exemple le bel essai sur Levy-Brühl), elle est marquée du sceau de l'interprétation rationaliste (Bréhier, Brunschvicg) mais elle en découvre la fécondité. «Plus est en moi», la devise que l'auteur découvre à Bruges, au mur d'un hôtel ancien, est comme la visée de ces «ressources cachées» de l'être, de l'organisme, qui se retrouvent à partir de l'expression du merveilleux. Ainsi, l'on goûtera pour sa puissance suggestive l'essai sur Le thème de Gulliver et le postulat de Laplace (le Grand et le Petit) aussi bien que l'analyse de l'organique et du mécanique dans les essais sur la Statue du Commandeur, images et abstractions filmiques, et plus encore on s'arrêtera au témoignage personnel si émouvant dans le jeu des «images captives» (l'imagination en captivité). *D. Christoff*

Eugen Fink: Metaphysik und Tod. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1969.

Das neue Buch Eugen Finks bringt den Text einer von ihm als «Meditation» bezeichneten Vorlesung, die er im Sommersemester 1964 an der Universität Freiburg i. Br. gehalten hat. In der kurzen Inhaltsangabe des Broschurdeckels steht, der Verfasser bezweifle, «daß die Metaphysik den Tod begrifflich zu fassen» vermöge. Dem entsprechen mehrere Stellen im Text selbst. «Das ausgearbeitete Seinsverständnis, die Metaphysik, kann den Tod nicht denken. Ihre Begriffe versagen vor dem Nichts, kommen ihm nicht bei». «Das Nichts des Todes ist un-denklich, dies nicht in der Weise, daß wir darin keine Sache, kein Ding, kein Etwas finden könnten, es ist undenklich in seiner Nichtigkeit. Das Paradox liegt darin, daß wir darum wissen und das, was wir wissen, nicht denken können» (187). Oder: «wir vermögen die Todesgewißheit nicht zu denken – und auch die Metaphysik bietet auf ihren imposanten Reflexionsebenen keine Denkmöglichkeiten des Menschentodes». «Tausendfältig sind die Erscheinungsformen des Todes, und gleichwohl ist unbegriffen, was er ist. Er kann gesagt werden – wie das Nichts, und ist ebenso un-denklich» (194). «Der Mensch ist ... auch als – der Sterbliche, als der Todgeweihte, der um seine Bestimmtheit zum Nichts weiß. Die Metaphysik kann dieses Nichts nicht denken, nicht weil es ihr am Mute des Erkennens gebricht –, weil das Nichts schlechthin das Undenkbare bedeutet» (205).

Solche entschiedenen und präzisen Wendungen erwecken fast unvermeidlich die Erwartung, daß ihr Verfasser nach den Gründen dieses auffallenden Versagens des metaphysischen Denkens einem immerhin nicht belanglosen Sachverhalt gegenüber sucht und vielleicht sogar zu einer Kritik der über-

lieferten Metaphysik veranlaßt werden könnte, zumal er ausdrücklich versichert, der Tod bleibe «immer eine Provokation des Denkens» (151). Allein diese Erwartung erfüllt sich nicht. Denn schon von der ersten Vorlesung des ersten Teiles – er ist mit «Das Sein der Sterblichen» überschrieben – an muß man sich vorsagen, daß es Fink nicht um eine dem menschlichen Tode als ein zum Teil gewußtes, zum Teil erfahrbares Faktum zugewandte sachnahe Analyse geht oder zu gehen scheint, sondern um bilderreiche, wenn man will: «dichterische» Gedankenschöpfungen, die sich gelegentlich wie eine säkularisierte Predigt anhören. Wenn der Verfasser einmal bemerkt: «Denken ist immer und überall ein nüchternes Geschäft, es ist die illusionslose Selbstverständigung des menschlichen Daseins in allen Weltbezügen» (48), dann vermag ich jedenfalls in seinen Darlegungen kein «nüchternes Geschäft» zu sehen. Nicht daß die Fragen fehlen würden – im Gegenteil: sie werden reihenweise geäußert, aber sie befragen überhaupt nicht oder nur obenhin verbal Sachverhalte, dienen lediglich der Gedankenentwicklung. Ob der Satz: «In der schönen Denk-Frucht des Descartes sitzt der Wurm, der Totenwurm» (20), oder die Wendung: «Auf ein unzerstörbares Sein hofft am Ende ein Lebewesen, das zittert im Wind der Zeit» (48) als dichterische Bilder gelten können – nun, über den Geschmack läßt sich endlos streiten. Ein letztes Beispiel, das Finks Stil dokumentiert: Der Mensch siedelt «auf dem Rücken der Erde . . . an, erbaut Wohnstatt, Haus, Lager und Herdstätte; die vorgegebene Natur ist ihm Schauplatz, Lebensraum, Materialgrube, er existiert in einer fortwährenden Einverleibung, in einer Kommunion mit den Elementen, ißt das Feste, trinkt das Flüssige, atmet die Luft, wärmt sich am Feuer und freut sich am Licht. Die Natur bildet die Unterlage für alle Formung und Gestaltung, er nimmt ihre Stoffe und prägt ihnen künstliche Formen auf, die Natur bleibt die unvertilgbare Grundlage aller menschlichen Kulturschöpfungen – sie wird tausendfach von Menschenspuren überzogen, wird davon fast verdeckt, bleibt aber der Boden, der den Werker und alle seine Werke trägt. Mag auch der Mensch den Bogen seiner Freiheitsenergien bis zum Äußersten spannen, nie fliegt der Pfeil seiner Sehnsucht über die Natur hinaus, nie kann er die *Physis* verlassen, er hört nicht auf, ‚Kind der Erde' zu sein, solange er atmet. Die grundsätzliche Umfangenheit des menschlichen Schöpfertums durch das übermächtige Sein der Natur, die situative Umstelltheit der Freiheit durch die *Physis*, läßt sich nicht beiseite setzen oder bagatellisieren, sie gehört zur inneren Struktur der *Techne* selbst. Das Menschenwerk im fremden Stoff, die Verdinglichung von Menschengedanken, Menschenplänen, Menschenentwürfen im Steingefüge des Hauses, in Werkzeugen, Geräten, in eiserner Pflugschar, stählerner Waffe, goldschimmerndem Schmuck führt unentrinnbar immer auch eine gewisse Verdinglichung des Menschen mit sich, der Technit spinnt sich in die Apparatur ein, die er hervorbringt, wird zum Bewohner einer technischen ‚Welt'. All das sind nur kurz gefaßte, aufgeraffte Züge der endlichen menschlichen *Techne:* die Motivation aus der Lebensnot, die Notwendung der Arbeit, Arbeit als Mühsal und Kampf des Menschen mit dem Ansichsein der Natur, Einheit von Not und Schöpfertum, von Fron und Leistungsglück, die Angewiesenheit auf Schauplatz und formbares Material, die Natur als Boden auch des technischen

Zivilisationsapparates, in den der werkend-wirkende Mensch sich ‚einrüstet'». (132).

Im zweiten Teil des Buches – «Metaphysik des Vergehens» – bietet Fink Interpretationen der beiden Kantschen Postulate der praktischen Vernunft, der aristotelischen Bewegungslehre, der Leibnizschen Auffassung des Entstehens und Vergehens und der Spekulationen Hegels über Sein und Nichts bzw. über den «Toten» an. Bezüglich des Begriffs der Hoffnung bei Kant heißt es etwa: «Die Hoffnung, die ‚Gott' und ‚Unsterblichkeit' fordert, ist eine Vernunftforderung a priori. Sie tritt nicht dann und wann in unserem Bewußtsein auf, sie ist ein Strukturmoment der endlichen Vernunft, das immer ist, wenn überhaupt diese Vernunft ist. Sie gehört zum Bau der Menschenvernunft ebenso wie die Anschauungsformen Raum und Zeit, ebenso wie die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien, ebenso wie die Vernunftideen im engeren Sinne. Sie gehört zum apriorischen Inventar des menschlichen Seinsverständnisses» (80 f.). Allein Fink unterläßt die naheliegende Frage, wie diese «Hoffnung» als apriorisches Inventar des Seinsverständnisses auszulegen ist, da sie doch auch preisgegeben werden kann.

Der dritte Teil schließlich handelt vom «Vergehen» oder, wie Fink gelegentlich schreibt, vom «Vergang» des Seinsverständnisses. Dieses Seinsverständnis, in welchem sich auch die Philosophie als endliche denkende Selbstverständigung des Menschen hält und bewegt, bildet den Ausgangspunkt der Meditationen Finks. Ob er sie selber als spekulative Erzeugnisse versteht, kann ich nicht sagen. Er spricht etwa von der «Verwandlung aus dem phänomenalen in den spekulativen Sinn» und meint, sie müsse bei «Denkmodellen kritisch gezügelt bleiben» (133); oder: «Mängel der Phänomenologie potenzieren sich im Felde der Spekulation» (139). Außerdem stellt er einmal fest: «Im ungefähren Vorstellen ist alles möglich» (181). Nur im ungefähren, nicht auch im klaren Vorstellen? Sollte dies nicht gegen die «alles Mögliche» denkende Denkbarkeit der Spekulation skeptischer machen? Wenn Hegels These, derzufolge das reine Sein und das reine Nichts «dasselbe» seien, ein «spekulativer Satz, kein Satz über Tatsachen» ist und deshalb durch Hinweis auf Phänomene weder bestätigt noch widerlegt werden kann (157): welchen Sinn hat dann der Erkenntnisanspruch der spekulativen Begriffe, «die das Philosophieren im Anschluß an und im Abstoß von Phänomenen allererst bildet» (181)? Bleiben sie, die spekulativen Begriffe, nicht bloße – vielleicht tiefsinnige, bezaubernde, trostspendende, aber eben doch bloße – «Gedankendichtungen»? Mich muten Finks Meditationen ebenfalls als solche an, und ich meine, daß es heute – wenn man nicht überhaupt auf sie verzichten will, was fraglos eine Verarmung im schöpferischen Denken mit sich brächte – unerläßlich ist, jedesmal klar und eindeutig zu sagen, ob und welchen «welthaltigen» Erkenntnisanspruch die ehrwürdigen, sich selber hypostasierenden spekulativen Begriffe wie «das Sein», «das Nichts», «die Zeit» u. a. stellen. Das verlangt die intellektuelle Redlichkeit.

Fink sagt von Aristoteles, er habe sich «dem rätselhaftesten Rätsel gestellt, wie Seiendes in Nichts vergehen kann» (91). Im Hinblick auf Hegel heißt es: «Die Bewegtheit, in welcher das Wirkliche sich umtreibt, ist das Gewirk von Sein und Nichts» (162); oder: «das Nichts treibt sich im Sein um, keines-

wegs nur im Sein der Dinge, die einen niederen ontologischen Rang haben, die sinnfällig und hinfällig sind –, das Nichts haust als die ‚ungeheure Macht des Negativen' dem Sein des Ganzen ein, durchtobt und durchstürmt es». Wäre hier nicht ein wenig Nüchternheit, eine weniger dramatisierende Redensweise am Platz gewesen? Fink selber gibt zu bedenken: «Fassen wir vielleicht den Gedanken des Nichts zu übertrieben und zu übersteigert auf, wenn wir ihn von allen bekannten Zügen, die wir an Dingen, an Phänomenen kennen, ablösen und verabsolutieren? Machen wir den simplen Fehler, zuerst allen Inhalt auszutreiben und dann uns über die Inhaltlosigkeit des Todesgedankens zu wundern?» (188). Aber statt diese Frage ernsthaft festzuhalten und darin auch die gleich anschließende Behauptung, dergemäß uns «das Nichts oder vielmehr das Nichtige . . . doch am Seienden und im Sein des Seienden» begegne, einzubeziehen – denn wir tragen das Nichts und das Nichtige denkend an das Seiende heran, sie «begegnen» uns keineswegs an ihm –, statt jene Frage festzuhalten und weiter zu verfolgen, reiht Fink wiederum – es geschieht nicht zum ersten Mal – klingende Sätze aneinander: «Wir kennen Nichts, Nichtiges und Nichtigkeit als Grenze, als Raum- und Zeit-Grenze, als Grenze des Wesensumrisses eines Dinges, als den Wandel und den Wechsel von Zuständen und Eigenschaften am Dinge, kennen Verkümmerung, Unvollständigkeit, Beraubung (*Steresis*) am Seienden, Mangel und Entzug, Entbehrung und Not –, vertraut ist uns das Fragmentarische unserer Lebensgestalten, die Ergänzungsbedürftigkeit der Geschlechter, die Enge unseres Wissens, die Schwäche unseres Willens, die Gebrechlichkeit unserer Institutionen, die Ohnmacht vor dem Leiden, die Erschöpflichkeit der Lust. Tausendfältig kennen wir die Spuren des Nichts in unserem eigenen fragilen Sein – und im Sein der umweltlichen Dinge. Die Berge des Gebirges, die unsere Stadt umstehen, sind dauerhafter als die flüchtigen Menschengeschlechter und ihre Werke, dauerhafter als die Berge der Ball, der sie trägt. Gemessen an der Beständigkeit der Sterne sind wir fast wie Nichts, ein Augenblick voll Innigkeit vielleicht, rasch verwehend» (188), usw. «Solange die Frage nach dem Tod auf dem Boden des verstandenen Seins, der ausgelegten Welt gestellt wird von einem Menschentum, das sich subsumiert unter das Seiende, selbstapperzeptiv gleichordnet den binnenweltlichen Erscheinungen, ontologisch also aus dem Umkreis der Thematik seines Seinsverständnisses sich bestimmt, gibt es kein Schema, kein Modell für den Tod, keine Möglichkeit der Denkbarkeit. Im Horizont des Seinsverstehens, d. h. am Seienden oder inmitten des Seienden, gibt es kein schlechthinniges Nichts» (205). Aber warum soll es denn ein «Modell» für den Tod, ein schlechthinniges Nichts «geben»?

Die zuletzt zitierten Sätze sind offenbar gegen Heideggers Ansatz der Frage nach dem Tode als ausgezeichnete Möglichkeit des Daseins gerichtet. Es wäre angebracht gewesen, wenn Fink sich damit nicht nur beiläufig auseinandergesetzt hätte, zumal er Heidegger manches verdankt, auch solches, auf das er besser verzichtet hätte (das bezieht sich auf den späten Heidegger). Davon abgesehen: ist wirklich schon jemals ein Mensch dem schlechthinnigen Nichts «begegnet»? Ich habe es vorhin bestritten und meine, daß alle von Fink als Bekundungen des Nichtigen beanspruchten Sachverhalte Gedankenerzeug-

nisse sind, die wir an das Begegnende heranbringen. Da nun Fink das erdachte schlechthinnige Nichts ohne Begründung dem Tod gleichsetzt, hat er den Zugang zu diesem von vornherein mit einem «Gedankending» verstellt. Schon daß wir an andern Lebewesen das Sterben und den «eingetretenen» Tod beobachten können und vom Kommen des eigenen Todes eine Gewißheit besitzen, der ein anderer Charakter eignet als allen übrigen Arten des Wissens, weist auf die fundamentale Differenz der beiden Tatbestände hin. Es ist schwer verständlich, daß Fink, der das Versagen des metaphysischen Denkens angesichts des «Vergehens» des Seienden, des menschlichen Todes und des Nichts so scharf erkannt hat, nicht nach dem vermutlichen Grund dieses Versagens im Denken selbst gefragt hat. Vielleicht hätte sich dann gezeigt, daß es möglicherweise mit dem hervorbringenden Wesen des Denkens – Denken ist immer Denken von etwas – und der Verkennung seines rezeptiven Anteils zusammenhängen könnte. Nicht minder schwer begreiflich scheint mir zu sein, daß er es unterlassen hat, nach der Sterblichkeit als Konstituens des Menschseins zu fragen. Gewiß hören wir von ihm: «Die Ontologie der Phänomene hat mehr als zwei Jahrtausende Gedankenarbeit hinter sich – oder besser: in sich. Die philosophische Frage nach dem Tode steht mit leeren Händen da. Es wäre schon etwas gewonnen, wenn man wissen könnte, daß sie wirklich leer sind und warum sie leer sind. Wir entscheiden uns in der Ausarbeitung dieser Frage dafür, zuerst das Verständnis des Vergehens zu überdenken, wie es in der Aristotelischen Ontologie durchdacht und in einer wahrhaft erstaunlichen Differenziertheit entfaltet wurde. Der Tod ist eine Weise des Vergangs, eine höchst merkwürdige und unseren Begriffen immer wieder Hohn sprechende Weise des Vergehens. Das Vergehen bildet einmal den allgemeinen Horizont für die Todesfrage und wird andererseits als ein innerweltliches Geschehen, das in die Zeit fällt, abgesetzt gegen jenen Vorgang, in welchem wir aus aller Zeit fallen» (86). Wie wenig dies für die Klärung der menschlichen Sterblichkeit abgeworfen hat, verrät etwa die Wendung, der Tod «hänge» in das Menschenleben «herein» (207): von woher soll er das tun?

Ordnet man Finks Buch in die Reihe der Phänomenologen – Scheler, Heidegger, Landsberg und Metzger – ein, die sich eingehender mit dem Todesthema beschäftigt haben, so tritt der Abstand zwischen dem Anfang der Phänomenologie und ihrem jetzigen Stand, den sie bei Fink, dem nächsten Schüler Husserls, erreicht hat, drastisch hervor: statt bei den «Sachen» fragend zu verweilen, verliert sie sich in bilderreichen Spekulationen. Oder man weicht in mehr oder weniger verbindliche Interpretationen schon oft gedeuteter klassischer Texte aus, ohne im übrigen in der Auseinandersetzung mit den Vorgängern die Kontinuität zu wahren, läßt dann aber die sachlichen Probleme stillschweigend auf sich beruhen. Im Hinblick auf ein Lehrstück der christlichen Theologie schreibt Fink: «Der Welturheber hat die Welt verfertigt und gemacht, ‚analog' wie ein menschlicher Demiurg sein Werkstück, nur eben viel besser, viel vollkommener. Woraus hat er das Universum gemacht, hat er dabei einem vorhandenen, vorliegenden Stoff eine Form aufgeprägt, die zuerst als Plan und Vorhabe in seiner Vernunft vorwegbestand und dann einmal in einem seinssetzenden Machtakt verwirklicht wurde?

Oder hat er keinen Stoff gebraucht – hat er das Material der kosmopoietischen Formung ‚aus sich' genommen oder aus dem Nichts? Wie kann man die ‚Entstandenheit der Welt' behaupten, wenn man weder die Inbegriffsnatur des Weltalls noch ein Entstehen von Seiendem aus Nichts zu durchdenken vermag? Handelt es sich um ‚Schall und Rauch', um leere Worte oder tiefe, begrifflich noch nicht bemeisterte Ahnungen? Ausdrücklich stellen wir fest, daß unsere Skepsis sich nicht mit Dogmen der Religion, sondern nur mit ontologischen Leitbildern und Denkmodellen der Metaphysik beschäftigt. Wenn die menschliche Arbeit, die menschliche *Techne* ein Leitbild und ein Denkmodell, eine Verstehensbahn vorgeben soll, dann ist es unerläßlich, zu überdenken, was vom Phänomen der Verfertigung in den spekulativen Begriff der Verfertigung übergehen soll und wie die Verwandlung umgrenzt wird. Am gefährlichsten sind die vagen Analogien, die halben Andeutungen und die schiefen Vergleiche –, die unkontrollierte, fabulierende Einbildungskraft, die Tiefsinn stammelt. Was wird denn wirklich noch gedacht, wenn man sagt, ein absolutes Urwesen habe die Welt als sein Werkgebilde verfertigt, die Ordnung des Kosmos eingerichtet, steuere alle Bewegungen, sei Urheber und Regent des Weltalls in einem?» (137 f.). Die trefflichen Fragen laufen weiter, ohne daß sich Fink zu einer eindeutigen Annahme oder Verwerfung des «Denkmodells» entscheidet. Alles verbleibt im Unverbindlichen, weil einerseits der vorbegriffliche Kontakt mit den phänomenalen Gegebenheiten auf spärliche Reste reduziert ist und Fink andererseits die kognitive welthaltige Relevanz der spekulativen Gebilde unerörtert läßt, also ihnen vermutlich traditionsgemäß eine solche positive Relevanz unterstellt. Das ist umso verwunderlicher, als er mit Recht von einem «thanatologischen Ursprung der Hinterwelten» spricht, nur dem religiösen Glauben ein «Jenseits» einräumt, die Philosophie aber zur Beurteilung dieses Sachverhaltes für unzuständig erklärt. Diese vorsichtige Zurückhaltung ist zweifellos geboten, wenngleich vielleicht etwas übertrieben. Denn es sind doch Menschen, welche die «göttlichen Offenbarungen» «erfahren» haben; und die Frage drängt sich auf, ob in der Empfänglichkeit für sie nicht die Todesgewißheit eine Rolle spielen könnte. *H. Kunz*

Le Droit d'être un Homme, Recueil de textes préparé sous la direction de Jeanne Hersch, UNESCO, 1968. 1 vol., 588 p.

Recueillis pour marquer le vingtième anniversaire de la Déclaration universelle des Droits de l'homme, ces textes du monde entier, d'époques et de traditions diverses, expriment la conscience et la revendication du droit d'être un homme.

Laissant à la lecture de ce livre – dont il faut souhaiter que les traductions se multiplient rapidement – la découverte de la variété et de la richesse de cette expression, nous signalerons ici d'abord le cadre dans lequel l'ouvrage a été conçu et exécuté par notre collègue, Madame Jeanne Hersch, alors qu'elle dirigeait la section de philosophie de l'UNESCO. Pour cela, il faut attirer l'attention sur la préface de M. René Maheu, Directeur général de l'UNESCO: ni critique, ni normatif, ni historique, l'ouvrage s'offre surtout

à la méditation et à la perception de l'humain. On ne sera donc pas, en le lisant, à l'affût de la critique philologique ou de la rigueur de la traduction, ni de leçons de morale, ni de la science ou du sens de l'histoire. Bien plutôt que la conquête progressive – bien représentée d'ailleurs –, ce recueil pluraliste représente l'unanimité humaine dans sa diversité, de manière achronique, et à un degré du concret qui devrait sans doute désespérer la doctrine. Ce qui est plus important encore: devant ces expressions, dont un grand nombre seront des découvertes pour la plupart des lecteurs, on ne peut ne pas avoir conscience – M. Maheu le souligne – du silence de tous ceux qui n'ont même rien pu exprimer.

Sans doute reste-t-il pour le philosophe, devant la masse de ces témoignages, deux ordres de questions: d'abord faire valoir la diversité des expressions, non pour critiquer ce qu'elles ont d'incomparable, mais pour en approfondir le sens: à côté des fragments d'auteurs, proverbes, poésies et chants populaires, contes, chroniques, traités et déclarations, codes, chartes, décrets, livres sacrés, traditions et résolutions ne sont en effet pas seulement des témoignages, mais aussi des expressions, dont il faudrait considérer le style même. D'autre part, les 1103 fragments sont ordonnés selon un ensemble de treize rubriques – pouvoir, limites du pouvoir, liberté civile, droits sociaux, liberté et vérité, liberté concrète, éducation, servitude, etc. – elles-mêmes subdivisées; l'effort philosophique nécessaire pour approfondir le sens de ce classement devrait pouvoir être digne de l'effort philosophique qui l'a composé, si l'on désire établir les problèmes que ce livre fait entendre.

Quoi qu'il en soit de notre problématique, cet ouvrage devrait être conservé de quelque manière impérissable – un concours étant ouvert parmi les physiciens – pour établir nos archives: les revendications qu'il aligne témoignent non pas de quelques hauts faits ou de quelque injustice, mais d'humilité autant que de dignité. *D. Christoff*

Manfred S. Frings: Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins. Martinus Nijhoff, Den Haag 1969.

1. Das neueste Buch des an der De Paul University wirkenden Manfred S. Frings, der bereits mit einigen lesenswerten Aufsätzen als Kenner der Philosophie Max Schelers hervorgetreten ist, wirft Fragen auf, die aufzuwerfen schon ein beträchtliches Maß an Mut und Hingabe erfordern. Allein, diese Tatsache wird sicherlich von seiten eines jeden Lesers ein entsprechendes Entgegenkommen den hohen Ansprüchen des Verfassers gegenüber erfordern. Die Schrift Frings' liest sich nicht leicht; sie verzichtet auf jedwedes Füllmaterial, beschränkt sich auf das tatsächlich Nötigste, was angesichts der Problematik wohl nicht besonders einfach zu bewerkstelligen war. Eine weitere Schwierigkeit bestand darin, daß das rätselhafte Problem des Daseins der Person und der Stellung der Person zum Dasein bei Scheler systematisch nicht genau umrissen, bei Heidegger gar dürftig (damit soll keine Wertung von *Sein und Zeit* verbunden sein) behandelt wird. Insofern bereitet der Einsteig dem Leser doch einige Mühe, da der Sachverhalt von den Werken der beiden Philosophen nicht *getragen* wird; die Zentrierung desselben erfolgt

schrittweise und wird erst beim Schluß der Frings'schen Abhandlung durchsichtig. Die durch äußere Umstände (Stand der Veröffentlichungen, Verfügbarkeit authentischer Dokumente, allgemein herrschende Verwirrung in der Kenntnis der phänomenologischen Bewegung im allgemeinen und der «Phänomenologien» der einzelnen Autoren im besonderen) bedingte Mühe, die Frings bei der Abfassung seiner Schrift überwunden hat, die er damit aber auch in einem anderen Sinne seinen Lesern bereitet, sollte freilich nicht vorschnell dazu veranlassen, die Bedeutung dieses wohl ersten produktiven Beitrages zur Erfassung des Verhältnisses zwischen Schelerschem und Heideggerschem Denken zu übersehen; einige Seitenblicke auf Husserl runden das Bild ab, so daß also von einer Untersuchung über das «phänomenologische Dreigespann» Scheler-Heidegger-Husserl, von der Wertproblematik her, gesprochen werden kann.

Wir möchten es nicht versäumen, einige Bemerkungen über die oben erwähnten äußeren Umstände und die damit verbundenen Schwierigkeiten anzubringen, Bemerkungen, die Frings – um der Bündigkeit seiner Arbeit willen – zwar nicht macht, die indessen die Situation, in der die Arbeit verfaßt wurde, ein wenig veranschaulichen. Husserl hat in einem 1937 (?) geschriebenen *Vorwort zur Fortsetzung der Krisis* (veröffentlicht als Beilage XIII in der *Krisis*, S. 435–445) festgehalten: «Man hat günstigstenfalls meine Schriften gelesen oder, was noch häufiger ist, sich bei meinen Schülern, die, als von mir selbst belehrt, doch zuverlässige Auskunft geben können, Rat geholt; so orientiert man sich nach Interpretationen und Kritiken von Scheler, von Heidegger und anderen und erspart sich das allerdings sehr schwierige Studium meiner Schriften. Auf meine Proteste dagegen hat man seine Antwort: das Alter versteift sich auf seine eingefahrenen Gedankenbahnen, es läßt sich nicht einmal herbei, sich mit den Kritikern und selbst nahen Schülern auseinanderzusetzen, stattdessen die Klage über Mißverständnis, über die Unfähigkeit, die wirkliche Meinung zu erfassen und der Kritik zugrundezulegen. Ich lese sogar den Vorwurf, daß diese Art, auf Unverständnis zu rekurrieren, doch ein billiger Modus sei, den Kritikern den ‚Wind aus den Segeln zu nehmen'.» (S. 439) Es mutet irgendwie befremdend an, daß Husserl, der sich im selben Entwurf in einer etwas pathetischen Art und Weise auf die «Philosophengemeinschaft» und «Einheit der Denkergemeinschaft» beruft (S. 444; man müßte hier auf die an andern Stellen erwähnte «phänomenologische Arbeitsgemeinschaft» verweisen), letztlich den Wahrheitsanspruch für die Phänomenologie schlechthin zu erheben scheint, schon dadurch, daß er Scheler und Heidegger als seine Schüler anspricht. Als Heidegger nach Freiburg i. Br. zog, war er bereits habilitiert, während Scheler sich um die Jahrhundertwende der akademischen Lehrtätigkeit zuwandte. Streng genommen waren weder Scheler noch Heidegger «Schüler» Husserls. Derartige Einschätzungen der Mit-Phänomenologen haben, das ist zu bedauern, eingerissen; wie oft stößt man in der Sekundärliteratur nicht auf Wendungen wie «Scheler, der Schüler Husserls». Solches Gebaren trifft nicht nur auf den – gewiß verbitterten – Husserl der dreißiger Jahre, sondern auch auf den Husserl nach der Veröffentlichung der *Ideen I* zu. Folgendes Beispiel sei herangezogen: Im *Logos-Aufsatz* von 1911 (*Philo-*

sophie als strenge Wissenschaft, ed Szilasi, 1965, S. 47–48) wird Moritz Geiger erwähnt; Husserl verteidigt dessen «vortreffliches Referat ‚Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung'» gegen Einwände der naturalistisch orientierten Psychologen. Nach der Auseinandersetzung um den Idealismus (d. h. um die von Husserl vollzogene, von den Münchenern kritisierte Wendung zum transzendentalen Idealismus) der *Ideen I* gibt Husserl in seinem Brief vom 24. Dezember 1921 an Ingarden zu verstehen: «Selbst Pfänders Phän[omenologie] ist eigentlich etwas wesentlich Anderes als die meine, u. da ihm die const[itutiven] Probleme nie voll aufgegangen sind, gerät er, der übrigens Grundehrliche und Solide, in eine dogm. Metaph[ysik]. Schon Geiger ist nur ¼ Phänom[enologe].» (in: Edmund Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, 1968, S. 23). Was also die Phänomenologie Husserls vor oder gegenüber derjenigen anderer Phänomenologen auszeichnet, ist – an sich einleuchtend – ein gewisses Selbstverständnis, das aber gerade bei einer Untersuchung des Verhältnisses zwischen Phänomenologen und ihrem Denken, wenn es das Persönliche betrifft oder in dasselbe abgeleitet, einzuklammern ist.

Damit aber ist nur *ein* Gesichtspunkt angeschnitten. Ein anderer, vielleicht entscheidender Aspekt betrifft die Quellenlage. Es ist schlechterdings nicht möglich, im gegenwärtigen Zeitpunkt zu einem irgendwie haltbaren Verständnis der gegenseitigen Einflüsse und inneren Verwandtschaften zu gelangen. Es ist bekannt, daß Husserl Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik* gelesen hat (Randnotizen aus den in Löwen aufbewahrten Handexemplaren finden sich auszugsweise in Alwin Diemer, *Edmund Husserl*, 1965 (2. Auflage), S. 19–20 und Iso Kern, *Husserl und Kant*, 1964, S. 76, 130–131, 144 und 189–191), so auch die Hauptschriften Schelers, die ebenfalls Randbemerkungen und Lesezeichen enthalten. Im Husserl-Archiv zu Löwen wird zudem ein umfangmäßig kleines Konvolut von Exzerpten aus Schelerschen Schriften aufbewahrt.

Daß Scheler Husserl ziemlich oft zitiert und auch eingehend kritisiert hat, läßt sich mit den bereits veröffentlichten Schriften belegen. Unbekannt – genauer: beinahe unbekannt – ist Schelers Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit*. Frings veröffentlicht im Anhang seiner Studie einige Anmerkungen aus dem Handexemplar Schelers; doch versucht er auch die zum Teil schwer verständlichen, zum Teil eher lakonischen Notizen Schelers zu deuten. Scheler hatte übrigens eine «ausführliche Auseinandersetzung» (Frings, S. XII) geplant; sie «ist als Manuskript im Nachlaß Schelers erhalten. Sie sollte das fünfte Kapitel seiner Abhandlung *Idealismus–Realismus* bilden, von der uns heute nur das zweite und dritte Kapitel zugänglich sind» (Frings, S. XII). Was der übrige Nachlaß an weiteren Merkmalen der Auseinandersetzung Schelers mit Husserl, Heidegger und andern Philosophen enthält, läßt sich nicht sagen; doch dürften die 300 Hefte, etwas mehr als 60 Notizbücher und 1500 lose Blätter an unveröffentlichtem Material bestimmt Wesentliches enthalten. (Über den Nachlaß vgl. Maria Scheler, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1948, S. 597–602, und das *Nachwort* der 2. Auflage der *Schriften aus dem Nachlaß*, S. 505f.)

Noch geheimnisvoller steht es um die Stellung Heideggers Husserl und

Scheler gegenüber. Beide werden in *Sein und Zeit* an wichtigen Stellen genannt. Doch bleiben die Verweise, zumal was das Verhältnis zu Husserl angeht, im Unverbindlichen. Aus der Anmerkung 1 von S. 38 in *Sein und Zeit* spricht lediglich der Dank, nicht aber eine besondere Quellenangabe: «Wenn die folgende Untersuchung einige Schritte vorwärts geht in der Erschließung der ‚Sachen selbst', so dankt das der Verf. in erster Linie *E. Husserl*, der den Verf. während seiner Freiburger Lehrjahre durch eindringliche persönliche Leitung und durch freieste Überlassung unveröffentlichter Untersuchungen mit den verschiedensten Gebieten der phänomenologischen Forschung vertraut machte.» Solange nicht ausgemacht wird, um welche «unveröffentlichten Untersuchungen» es sich dabei handelt, und solange die Vorlesungstexte oder die entsprechenden Vorlesungsnachschriften des «frühen» Heidegger nicht allgemein (!) zugänglich sind, wird man den Prozeßcharakter der Entwicklung Heideggers von einer eher Rickertschen über die phänomenologische zur fundamentalontologischen Stufe *nicht* ermitteln können. Mit Ausnahme einiger ziemlich allgemeiner oder dann ganz bewußt eingeschränkter, sich auf gesicherte Dokumente stützender Aspekte wird das Wesentliche des überaus schillernden Verhältnisses Husserls zu Heidegger und umgekehrt verhüllt bleiben müssen, zumal im gegenwärtigen Zeitpunkt. Was aber für Heideggers Stellung innerhalb der phänomenologischen *Bewegung* (vgl. hierzu die zur Vorsicht ermahnende Aussage L. Landgrebes in *Der Weg der Phänomenologie*, 1967 (2. Auflage), S. 9) gilt, trifft noch und noch auf Husserl und Scheler zu. Die Geschichte der Phänomenologie zwischen 1900 und 1927 ist noch nicht «geschrieben», obwohl die Ansätze dazu (vor allem Spiegelbergs glänzende Monographie) schon ganz beträchtliche Leistungen darstellen.

Es ist aus diesen Gründen durchaus angebracht, ja dem Unterfangen von Frings sogar förderlich, wenn er das Thema seiner Abhandlung rigoros einschränkt und diese Beschränkung auch durchhält. Als ein hinzunehmender Nachteil wirkt sich dabei jedoch aus, daß zwei Begriffs-Welten, nämlich die Schelers und die Heideggers, ineinandergreifen, ohne durch vorangehende Analysen ausgewiesen worden zu sein.

Den Ausgangspunkt der Arbeit bildet die Frage «Was besagt ontologisch Wert?» (*Sein und Zeit*, S. 68). Man muß die Frage im Frings'schen Kontext sehen: «Das Nichtgesagte eines Fragmentes gehört zu dem, was es sagt. Zu dem, was das Fragment *Sein und Zeit* [. . .] sagt, gehört das Offenbleiben einer Reihe von Fragen.» (S. IX) Eine Antwort auf diese Frage wird im Umkreis von *Sein und Zeit* und des Schelerschen *Formalismus* . . . gesucht. «Auf den ersten Blick scheint die Heranziehung der betreffenden Werke Heideggers und Schelers erzwungen, wenn nicht gewagt.» (S. XI) Doch soll nun die Tatsache des «Abgrundes», der zwischen den beiden Autoren bestehen soll – es wird sich zeigen, daß er «vornehmlich formal» (S. XI) ist – nicht selbst schon einer Widerlegung der Frings'schen Fragestellung gleichkommen. Frings teilt dann einige «biographische» Daten mit, die den Einstieg erleichtern sollen, und zitiert dabei Stellen aus zwei Briefen Heideggers (vom 6. August 1964 bzw. 30. Juni 1965), in denen sich dieser über Scheler äußert. «Scheler war einer der ganz wenigen, wenn nicht sogar der

einzige, der damals sogleich die Fragestellung in S. u. Z. erkannte. Er deutete sie allerdings als die höchste Ebene und den Abschluß des metaphysischen Fragens, während ich sie als den Ansatz eines neuen Denkens begriff.» (zit. S. XII) Der Anfang dieser Stelle scheint – obwohl damit unsere Bemerkung den hiesigen Kontext verlassen wird – von einiger Bedeutung zu sein, bestätigt doch Heidegger, daß sein größeres Erstlingswerk zwar bei Scheler, bei Husserl aber nicht unmittelbar nach Erscheinen einen Anklang gefunden hat. Damit erhält die Aussage Roman Ingardens (in: Edmund Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, S. 162), wonach Husserl *erst im Sommer 1929*, also zwei Jahre nach der Publikation, *Sein und Zeit* «eingehend studiert» hat, einiges an Gewicht. Auf der Seite Schelers war die Anerkennung des Heideggerschen Werkes alles andere als gering. H. Berl gegenüber äußerte er: «[. . .] *Sein und Zeit* ist eines der wichtigsten Bücher. Heidegger ist natürlich von meiner Anthropologie beeinflußt. Ich fürcht überhaupt: die Anthropologie wird die kommende philosophische Mode [. . .]. Heidegger ist ein statischer Denker, ich ein dynamischer. Ihm liegen die Griechen näher, mir die jüdischen Propheten.» (zit. bei Frings, S. XIII). Was die «kommende philosophische Mode» angeht, so hat Scheler nicht ganz unrecht gehabt . . .

Im ersten Teil der Arbeit (*Lebensrelative Werte*, S. 1–23) wird, wiederum unter Berufung auf *Sein und Zeit*, zuerst die Position Heideggers erörtert. Die Besprechung der materialen Werte sei in diesem Werk nicht erfolgt; vielmehr werde unter *Wert* der jeweils *vorhandene* Wert verstanden. (S. 1) «Werte sind *vorhandene* Bestimmtheiten eines Dinges», steht auf S. 99 von *Sein und Zeit*. Diese sind also prädikative Zutaten, die durch (logische?) Denkaktivität dem vorhandenen Ding gleichsam zugeschrieben werden. Eine ähnliche Meinung hat Husserl vertreten, wie aus den ethischen Untersuchungen, insbesondere aus dem Manuskript *Formale Ethik und Probleme der praktischen Vernunft* (Ms. F I 24 des Nachlasses) hervorgeht. Frings zitiert hierbei das Buch Alois Roths (*Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Den Haag, 1960). Dieses Buch gibt *höchstens* einen Überblick; man könnte die Arbeit aber nicht als eine dem Denken und Werke Husserls adäquate betrachten; Roth übergeht z. B. den damals schon veröffentlichten 2. Band der *Ersten Philosophie* und die *Krisis*, wo wichtige Gesichtspunkte der praktischen Vernunft zutage treten.

Frings meint, bei Husserls könnten die doxisch-theoretischen Akte kaum durch emotive Akte erschüttert werden. (S. 2) Freilich scheint der Sachverhalt u. E. bei Husserl doch etwas undurchsichtiger und komplexer zu sein, als es die Ausführung von Frings vermuten ließe. Zwar hat Husserl eine Art «Parallelisierung» von Logik und Ethik ins Auge gefaßt (die Wertprädikation hat nach den Gesetzen der Logik zu erfolgen) und dem doxisch-theoretischen Akte den Vorzug vor allen Begleit- oder sekundären Akten gegeben – also ganz im Unterschied zu Scheler, bei dem der emotive Akt jeweils der erste ist –, doch beläßt Husserl dennoch dem emotionalen Apriori *eine gewisse Selbständigkeit*. Der Wertverhalt als Korrelat eines selbständig wertenden Aktes wird also durch den (aus doxisch-theoretischen Akten stammenden) Sachverhalt nicht gänzlich überholt. Des weitern scheint uns die Frings'sche Aussage, wonach Husserl in den Ideen II «den Personenverband als soziale Subjektivität durch das Lieben und Hassen» bestimmt habe (S. 2), durchaus

zuzutreffen. Nicht berücksichtigt werden aber die Wege der Konstitution der Person einerseits, deren Aporien hier nicht auch noch zur Behandlung kommen können, andererseits die (etwas pathetischen) Eingangskapitel des schon erwähnten zweiten Bandes der *Ersten Philosophie*, in denen die Liebe (zur Erkenntnis, zur Menschheit) als eine ursprüngliche Kraft und Quelle des Philosophierens angesprochen werden. Und wenn Husserl schließlich in einigen Texten der Manuskriptgruppe E III (im Nachlaß) die Problematik der Individuation und Individualität der Person (welch letztere ja bei Scheler gleichsam apriori als Individuum mit absoluter Privatsphäre vorstellig gemacht wird) bzw. des Subjektes unter teleologischem Gesichtspunkt zu untersuchen beginnt, so hebt er gerade dort hervor, daß die Individualität, das eigentliche Personsein, an hervorragende ethische Leistungen und Taten gebunden sei. Die Wertproblematik sollte u. E. bei Husserl jedenfalls nicht auf das bloße Wertdasein oder Wertsein eines Dinges reduziert werden. Daß sich diese Ausführungen, nach dem vorhin Gesagten, bloß in einem gar allgemeinen Rahmen halten *müssen*, geben wir mit Entschiedenheit zu.

Scheler hat, im Unterschied zu Husserl und Heidegger, die Person ausschließlich als den letzten Wert*träger*, *nicht* aber als einen Wert*setzer* angesehen. Für die materiale Wertethik gilt überhaupt, daß nur «durch das Sein der Wert-person [...] nicht-lebensrelative Werte, d. h. absolute Werte, sein können, gleichgültig, ob diese Werte zur Vorhandenheit gehören oder nicht» (S. 3). Die emotive Aktart ist nun diejenige, die sich durch Ursprüng, lichkeit und Fundierungsvermögen vor allen andern Aktarten auszeichnet, seien diese Denk- oder Willensakte (S. 4). Doch der Aufweis dieses Sachverhaltes bewegt sich durchaus im Bereiche der Reflexion und der begrifflichen Fassung, der eigentlich den Primat des Emotiven verdecken müßte. Dies nicht gesehen zu haben hat zu Mißverständnissen dem Denken Schelers gegenüber verleitet. Das geschriebene Werk aber soll – wie Scheler oft betonte – lediglich das «signifiant» eines logisch nicht mehr aufzulösenden und aufzuschlüsselnden «signifié» sein.

Die besondere Schwierigkeit in der nachvollziehenden Aufweisung der Wertträgers ist nun die, daß Scheler ständig von Wertträgern spricht, doch zugleich die Unabhängigkeit der Werte von den Trägern (an denen sie sich realisieren) behauptet (S. 7). Ein *Idol* der Erkenntnis liegt gerade dann vor, wenn Werte des materiellen Daseins auf die seelische Welt übertragen werden – und umgekehrt. Eine derartige Übertragung findet vorwiegend in der «natürlichen Weltanschauung» statt. Sieht man indes näher zu, gibt man sich die Mühe einer eingehenden phänomenologischen Analyse (ob die Schelersche allgemeine Gültigkeit beanspruchen darf oder nicht, steht hier nicht zur Diskussion), dann kann man schon bei den untersten sinnlichen Werten eine gewisse Indifferenz gegenüber den daseienden Dingen feststellen (S. 12). Eine Sitzgelegenheit ist weder angenehm noch unangenehm; – Träger des Wertes ‚angenehm' ist lediglich der Leib, welcher die Sitzgelegenheit «angenehmt» (S. 12). So gilt es hier schon als ausgemacht, daß der Leib Träger der sinnlichen Werte ist – wie später das Lebensganze Träger der Vitalwerte sein wird. Man würde sich aber im Glauben irren, daß die Vital- und Lebenswerte bei Scheler durch die geistigen Personwerte

gleichsam aufgesogen oder aufgelöst würden. Vielmehr fundieren diese letzteren jene anderen (S. 16–17).

In diesem Zusammenhang stellt sich insbesondere das Problem des Todes. Der Tod als «letzter Lebensakt» (S. 22) soll, nach Scheler, nicht das Ende des Lebens schlechthin sein, sondern Teil eines universellen Lebensprozesses (S. 22). Sterben ist ein «Aktus des Lebewesens selbst» (S. 18). Frings erwähnt auch, dass für Heidegger «der Tod im weitesten Sinn genommen ein Phänomen des Lebens» ist (S. 18). Wir möchten nicht bezweifeln, daß der Tod – im Unterschied zum Vergehen, Zerfallen im engeren Sinne des chemischen Zerfalles z. B. – ein an Organismen überhaupt gebundenes Phänomen ist. Doch scheint uns die Formulierung «Tod als letzter Lebensakt» unpräzise und inadäquat zu sein, bezeichnet doch der Tod gerade jenes Nicht-mehr an Aktivität, jene absolute Leere, *über* die zwar das Leben reflektieren kann, *in* der aber jedes Fungieren und Agieren wesensmäßig *nicht* mehr möglich ist. Hingegen ist eine Auffassung wie die, daß das Sterben ein *Akt* des Lebewesens sei, nur unter bestimmten metaphysischen Voraussetzungen (die nicht jedermanns Sache zu sein brauchen) verständlich.

Doch gilt für Scheler, wie Frings ausführlich darlegt: «Ist die letzte leibliche Werterfahrung die des maximalen Unwertes ‚Unangenehm', so folgt hieraus schon syllogistisch, daß das letzte Vitalgeschehen überhaupt, nämlich der Tod des universellen Lebens als Ganzes, das der Träger der Lebenswerte ist, mit dem Unwert ‚Schlecht' zusammenfällt.» (S. 22; vgl. auch Schelers *Schriften aus dem Nachlaß*, I, S. 259.) Solches Vermeinen hängt bei Scheler wohl mit der unausgesprochenen Tendenz zusammen, den universellen Lebensprozeß als vom Werthöheren zum Wertniedrigeren verlaufend anzunehmen (Vgl. *Vom Ewigen im Menschen*, S. 240). Doch dieser Tendenz in bezug auf den Lebensprozeß und dem in der natürlichen Weltanschauung, im «internationalen Zivilisationskosmos der menschlichen Gesellschaft» (Scheler) immer mehr auftretenden «uneigentlichen Sein zum Tode» (*Schriften aus dem Nachlaß*, I, S. 28) steht gegenüber das Fortleben der Person, mit der sich Scheler durchaus genügend zu vertrösten scheint, wie wir nebenbei bemerken möchten. . .

Aus den bis hierhin erörterten Gesichtspunkten ergibt sich die folgende Frage: «Hat das universelle Leben seinen Wert nicht durch sich selbst, d. h. nicht durch das sinnliche und vitale Fühlen und dessen Wertkorrelate, sondern durch das geistige Fühlen und die fühlende Anschauung der Person, so stellt sich jetzt die Frage nach der Bestimmung des materialen Personwertes als Frage nach seinem Bezug auf die Dingvorhandenheiten und auch [. . .] auf die Zuhandenheiten in dem Sinne, wie Heidegger diese Begriffe gebraucht.» (S. 23)

Im zweiten Teil (*Absolute Werte*, S. 27–44) erfolgt die Behandlung der absoluten Werte, d. h. derjenigen Werte, die vom Lebensganzen und von der sinnlichen Organisation des Leibes nach Scheler völlig unabhängig zu sein scheinen. Zur Veranschaulichung wählt Frings das Beispiel der *Chaconne* aus der *Partita II* von J. S. Bach (BWV 1004), um daran zu zeigen, wie die sinnlichen Gegebenheiten erst aufgrund eines unteilbaren Personwertes wertvoll werden. Man kann, wie man einen knarrenden Wagen hört, eine

gekratzte Geige hören. «Denn die Geige wird auch verstehend gehört, wenn sie gekratzt wird. Es muß deshalb die Schönheit [der Chaconne] sein, die verstehend gehört wird, da sie vom Zeug und dessen Verweisungen in diesem Kunstwerk unterschieden ist.» (S. 36) Doch worin besteht nun ontologisch die Differenz zwischen dem verstehenden Hören eines knarrenden Wagens und dem hörenden Vestehen der Schönheit eines Kunstwerkes? (S. 37)

Mit aller Klarheit zeigt sich für Scheler, «daß sowohl die vitale als auch die absolute Vorzugsevidenz der Werte untereinander, sowie der Wertträger untereinander eine prä-logische Evidenz darstellt, die davon unabhängig ist, wie die Dinge im Wechsel der Erfahrungen und Begebenheiten in den Vorzugsevidenzen wahrgenommen oder erkannt werden» (S. 38). Der eigentliche Unterschied zwischen den sinnlichen und den vitalen Werten einerseits, den personalen Werten andererseits ist, nach Scheler, der, daß die ersteren an die Organisation des Leibes beziehungsweise der Gattung der Lebewesen gebunden, die zweiten aber völlig davon unabhängig sind, weil deren Träger «ein personales Sein ist» (S. 38).

Damit aber – und hier wird die Problematik, um die die Arbeit von Frings beständig kreist, erst interessant – ist die Heideggersche Wertbestimmung, wonach der Wert eine aus dem Vorhandensein abgezogene Idee darstellt, im *Bereiche der Person* nicht entkräftet (S. 39). Ja, von der Ontologie des Daseins her melden sich ernstliche Bedenken gegen die Anschauungsweise Schelers: der materiale Wert der Schönheit setzt hergestelltes Zeug doch voraus (S. 39). «Wollte man mit all dem jedoch behaupten, daß die Vorhandenheit und das Zeug conditiones sine quibus non für das Wertsein überhaupt darstellen, so fiele schon jetzt eine Entscheidung über das Wesen der Person: Sie wäre ein nachgängiger Charakter des Seins des Daseins, an dem sich Werte realisieren, die aber je Vorhandenheit und Zeug immer schon voraussetzten.» (S. 39–40) Dessen ungeachtet hält Scheler am Wesensunterschied zwischen lebensrelativen und personalen Werten fest. Während aber Heidegger von der Beantwortung seiner Frage «was besagt ontologisch Wert?» absieht – so Frings –, hat sich Scheler besonders nach dem *Formalismus* damit auseinandergesetzt. Das *Milieuding* erfüllt bei Scheler, formal gesehen, dieselbe Funktion wie Heideggers Zeug, oder das Um-zu. Das von der Perzeption unabhängige «praktische Rechnungtragen» Schelers steht *vor* jedem theoretischen Zugriff, ist also eine Art nicht näher bestimmten Angemutetseins. (Vgl. hierzu auch *Sein und Zeit*, S. 80f.) Dadurch erweist sich indes die natürliche Weltanschauung als eine primär *nicht* durch pure Wertqualität gegebene (S. 41). Ist das ein Bruch im Schelerschen Denken? fragt Frings (S. 42), und führt aus: die Brauchbarkeit in der natürlichen Weltanschauung, das Angemutetsein in praktischer Hinsicht und das entsprechende Sich-darauf-ausrichten ist nicht primär an das Wertelement des Dinges, sondern an den «Zuschnitt» der personhaften Einstellung zur Weltgegebenheit gebunden. «Zuschnitt» als praktisches Umgehen und als Wertnehmen aber bedeutet auch «Ausschluß eines Unwertes» (S. 43). «Ob das der Wertethik zugrunde liegende Ausschließen von Unwerten [...] an die Vorhandenheit geknüpft ist, ist sehr fraglich, nicht weil der wertnehmende Akt primär sein soll, sondern weil das Ausschließen, wie sich uns später

zeigen wird, zur Seinssphäre der Person gehört, da es auch für die sittlichen Werte zutrifft. *Im* Ausschließen von Unwerten leuchten Werte der Person auf.» (S. 43–44) Der im Zuschnitt gründende interessenehmende Akt soll aber im Hinblick auf dessen ontologisches Fundament «vor allem in Hinsicht auf den Umgang mit anderen, d. h. der Mitwelt» (S. 44) untersucht werden.

Der dritte Teil (*Das Seinsverhältnis von Dasein zu Dasein*, S. 45–111) endlich dringt in das Herz des Problems ein. Scheler weist Versuche, «dem Dasein Personwerte unterzuschieben» (S. 47), mit aller Entschiedenheit zurück. Wie steht es aber bei Heidegger? Frings meint, auf der Basis von *Sein und Zeit* liesse «sich die sittliche Seinsweise und das personale Wertsein, wenn überhaupt, nur freilegen im Umgang mit anderen, d. h. in der Sprache von *Sein und Zeit* in der Sorge des Mitseins, der Fürsorge» (S. 47). Da Heidegger nun gerade diesen Weg nicht einschlägt, bleibt bei ihm die Ethik in bezug auf die Ontologie des Daseins nachgängig. Trotz der (bedauernswerten) Kürze, mit der das Mitsein in *Sein und Zeit* thematisiert wird, kann gesagt werden, daß die Wir- bzw. Du-heit aller Ich-heit vorgelagert wird – genau wie bei Scheler (vgl. *Sympathiebuch*, Teil C). Während aber bei Scheler die Person selbst bei der Auflösung des Daseins bestehen bleibt – was man sicherlich ontologisch verstehen muss (S. 48–49) – begegnet sie uns bei Heidegger im Zeugzusammenhang (S. 49). «Der andere begegnet aus dem Zeug und mit Zeug; dabei besteht aber andererseits das Mitdasein im *Seins*verhältnis von Dasein zu Dasein.» (S. 49–50) Doch kann sich Frings damit nicht befreunden, daß das Mitsein des Mitdaseins gemeinsam mit dem umweltlich Zuhandenen ausgewiesen wird. «Ist unser Ansatz, daß das personale Wertsein und die sittliche Seinsweise nur aus dem *Mitsein* ontologisch geklärt werden können, richtig, so muß sich herausstellen, daß zwischen dem Seinsverhältnis von Dasein zu Dasein einerseits und dem Begegnen von anderen durch das Zeug und dessen Zusammenhang andererseits deutlich zu unterscheiden ist.» (S. 51)

Abständigkeit, Einebnung und Durchschnittlichkeit sind Modi des Seins des Man im Mitdasein. Die Sorge des Man ist aber durch die im Miteinanderdasein vorhandene Abständigkeit besorgt und sorgt für Einebnung. Sorge impliziert ein Werten-mit (S. 52 und 55). Abständig ist jener ausgezeichnete Ort des mitweltlichen Zueinanderwertens, wie auch des Zueinanderhandelns. Dieses letztere (z. B. der Dank, der Gruß) wird weder bei Scheler noch bei Heidegger als Norm oder Gesetz, sondern als bloßes Man-tut verstanden (S. 59). Daraus ließe sich höchstens der ethische Nichtsollenssatz ableiten. Frings faßt das Bisherige wie folgt zusammen: «Durch die Sorge um den Unterschied, der dem abständigen Mitsein zukommt, ist das Miteinandersein beunruhigt [...]. Das Dasein gleicht sich durch die Fürsorge zum mitdaseinsmäßigen Unterschied aus. Es holt den Unterschied auf, oder es hält ihn nieder.» (S. 62) Doch wird deutlich, daß damit lediglich der Ort des *Wertens*, nicht aber der Ort des *Wertes* getroffen ist, daß also die Frage nach dem «worauf» des Wertens des Miteinanderseins zu stellen bleibt (S. 62). Das *Ressentiment* liefert bei Scheler die erwünschte Erklärung. Es bestimmt sich als emotive Abwertung des Mitdaseins der Person, bezieht sich also auf eine «zwischenpersonale Wertmäßigkeit» (S. 65). Das Niederhalten und das Ausgleichen «als ontologische Weisen der Fürsorge» liegen, nach Frings, auf

der Seite der Vergleichsakte, welche eine Wertdifferenz bzw. eine Wertgleichheit schon immer voraussetzen (S. 66–67). Der interessenehmende Akt beim Ressentiment gehört zum Mitdasein, zumal ontologisch (S. 67).

Ein weiterer Sachverhalt, der als Leitfaden für die Auslegung des Problems von Person und Dasein von Relevanz ist, betrifft die Tat- und Seinsreue. Heidegger faßt Tatschuld als Schuld an etwas, genauer als ein Sichschuldig-machen und Schuldig-werden-an-andern. Daraus schließt Heidegger, daß «die formal existentiale Idee des ‚schuldig'» ein «Grundsein für ein durch ein nicht bestimmtes Sein – das heißt *Grundsein einer Nichtigkeit*» (*Sein und Zeit*, S. 283) darstellt. Das Schuldig-sein als ein Mangel an anderen (S. 71), als das Etwas-schuldig-bleiben, gehört zum Mitsein und impliziert nachgerade eine Unganzheit des Daseins (S. 71). «Die Unganzheit des Daseins ist der Seinscharakter, durch den es ein Seiendes ist, zu dem, weil es in der Weise des Noch-nicht ist, das Nichtsein eines je höheren Wertseins gehört.»

Die Schelerschen Ausführungen zur «Seinsreue» (*Vom Ewigen im Menschen*, S. 27 ff.) sind vielleicht dazu geeignet, hier klärend zu wirken. In der Seinsreue wird nicht eine Tat, sondern das Sein der Person selbst bereut, wobei eigentlich nicht das Sein selbst, sondern das Sein ihres Seins Gegenstand der Reue bildet (S. 73). Diese Reue findet auf einer Stufe statt, die als «ekstatische Heraus-stellung des Personseins» (S. 76) in der Welt bezeichnet werden kann. Seinsreue bedeutet also Reue über ein relatives Nichtsein der Person in dieser hervorragenden Heraus-stellung. «In der Seinsreue, in der die Person ihrem ‚Sein' überlassen ist, ist die *Sorge* um die personale *Selbst*verwirklichung beschlossen, um die es der Person geht. Eben durch die völlige Abgetrenntheit des Selbstwertseins der Person von vorhandenen Dingen ist der Wert der Person der Wert der Werte. Wertsein der Wertperson ist *Selbst*wertsein, und offenbar *kein* vorhandener Wert. Als Wert der Werte, d. h. wertethisch als Selbstwert, ist die Person der Ort aller Werte. Das *Sein* der *Wert*person ist also streng zu scheiden von materialen Personwerten.» (S. 78)

Wenn das Sein der Person Anlaß zur Seinsreue gibt, dann wohnt diesem Wertverhalt eine (innere) Rangordnung ein, die von aller empirischen Realisierung unabhängig zu sein scheint. Die Seinsreue aber «läßt an die Person eine Soll*seins*forderung ergehen, die die Person nicht setzt, wählt oder wollend erdenkt, sondern die das Personsein seinsmäßig, genauer wertseinsmäßig, anzieht» (S. 82). Das Hingezogenwerden zum werthöheren Personsein zeigt sich in der Geschichte durch die Wirksamkeit der Vorbilder (S. 82) Freilich ist jedes geschichtliche Vorbild ein endliches; – das Vorbild an-sich oder schlechthin aber gibt den Spielraum an, in dem sich das «eigentümliche Exemplarsein» (S. 83) lediglich auszufüllen vermag. Insofern implizieren die Arten des personalen Wertseins – deren Korrelat durch die für uns sehr fragwürdigen Titel «das Heldische», «das Geniale» und «das Heilige» bezeichnet werden – das Schuldigsein der Person (S. 86). Frings schließt diese Ausführung mit folgender Feststellung: «Ich sage, daß wertethisch die Seinsschuld der Person die Wesenstragik endlichen Personseins ist. Die Seinsschuld besteht in der personalen Unganzheit und dem notwen-

dig endlichen Exemplarsein gegenüber den idealen Wertpersontypen der Grundwertarten, der Vor-bilder. Die schuldlose Schuld ist ebenso wie die Möglichkeit der Seinsreue der tragische Bezug personalen Wertseins zum relativen Nichtsein personalen Höchstwertseins und der abgegrenzten Vielheit der Wertpersontypen und ihrer Grundwerte, deren Rangordnung in der Spitze der ungeteilten Gottheit mündet, aber dem Erkenntnisverhältnis durch die Seinsschuld verschlossen ist.» (S. 87) Doch zeigt sich gerade hier, wie überaus problematisch das Verhältnis von Person und Dasein bei Scheler aussieht, insofern es nämlich durch eine Gottesanschauung einerseits, eine Seinsmetaphysik andererseits eingeholt und überbordet wird. Die Ontologie der Person, weil durch eine Metaphysik belastet oder sogar überlastet, erdrückt letztlich die phänomenologische Ausweisung des schlichten Personseins. U. E. bleibt die Phänomenologie der Person und Personalität noch zu schreiben. Und wenn die Untersuchung Frings, die ja die Anschauung Schelers getreu wiedergibt - in dieser Wiedergabe liegt die Stärke des Textes - dazu anhält, sich mit dieser Personphänomenologie abzugeben, erfüllt sie damit schon eine wichtige Aufgabe.

Nun bleibt freilich noch die Frage nach der Realität zu beantworten. Einen fundamentalen Unterschied in bezug auf die Realität zwischen der Philosophie Husserls und der Schelers weist schon die ἐποχή auf. Für Husserl bestand diese zuerst aus einer Urteilsenthaltung, wohingegen Scheler sie als Aufhebung der Widerständigkeit verstand. Frings meint, dass, anders als bei Husserl, die ἐποχή bei Scheler als τέχνη, als ein inneres Handeln zu verstehen sei. Heidegger schliesslich deutet den Widerstand als ein Stoßen-auf, das die Welt schon immer voraussetzt (S. 91). Widerstand gehört für Scheler zu einer «erschlossenen Weltsphäre» (S. 92). Vier verschiedene Sphären sind zu unterscheiden, nämlich 1. die Absolutsphäre, 2. die Sphäre der Mitwelt, 3. die Sphäre der Außenwelt, und schließlich 4. die Sphäre des Leibseins. Die Sphären bilden freilich ein vom Realitätsproblem getrenntes selbständiges ontologisches Problem. Erst durch die Frage nach dem Werten – Frings bemerkt zu Recht, daß die Frage «was heißt ontologisch Wert?» auf diese andere Frage «was heißt ontologisch *werten?*» umzudeuten ist (S. 89) – treffen Sphäre und Realität aufeinander: «Das Erschließen des Wertseins, dessen ontologische Ermöglichung in der Unganzheit der Person im Nichtsein personalen Wertseins gesehen wurde, ist also immer Überwindung des im *Widerstand* [= Wirklichen] und im Realsein seienden Unwertsein.» (S. 95) Frings leitet von hier aus zur ergänzenden Betrachtung über Wahrheit und Person über, die sich unmittelbar aus dem Widerstands- und Sphärenproblem bei Scheler ergeben.

Im Schlußwort (§ 20) zieht Frings die Bilanz seiner Untersuchung und kommt zum folgenden Ergebnis: Wertethisch gesehen ist der Versuch, die «Frage von Sein und Wert» (S. 105) aus den vorhandenen Werten her aufzurollen, nicht haltbar. Gerade weil, wie Frings meint, das Dasein nicht zur Vorhandenheit gehört, weil sich im Dasein bzw. Mitsein, im Begegnen des Andern die Werthaftigkeit desselben eröffnet. Weiter sagt Frings, daß die Lektüre von *Sein und Zeit* «unter Berücksichtigung der Grundlagen der materialen Wertethik» (S. 109) bei Heidegger eine «fast bis ins Absolute ge-

steigerte *Ent*wertung des Seins und seines möglichen Sinnes» (S. 109) zum Vorschein treten läßt. Sicher ist, daß in *Sein und Zeit* durch Scheler vorbereitete Begriffe auftreten, doch darf das nicht darüber hinwegtäuschen, daß Heidegger ein *Seins*denker ist, wohingegen Scheler «nicht nur in die Helle der Absolutsphäre der Person und in die Idealität personalen Wert-seins, sondern zugleich in die dunklen Tiefen des Lebendigen und des Gemütes des Menschen» hineingedacht hat. Damit wird ein bedeutender Unterschied *in bezug auf die letzten Grundlagen* der jenseits der *tatsächlichen oder bloß formalen* Verschiedenheiten und Verwandtschaften bestehenden Positionen angegeben. Doch diese Angabe allein läßt schon die Bedeutung des folgenden Satzes hervortreten: «Alles hängt hier von der phänomenologischen Einstellung in *Sachen* Werten ab.» (S. 109) Diese Einstellung (bei Scheler oder Heidegger u. a. m.) offen und deutlich darzulegen gehört zur Aufgabe des Philosophiehistorikers und -kritikers – sie aber jenseits früherer Einstellungsmöglichkeiten, d. h. in der Eingenommenheit durch die Sachen selbst zu üben und zu pflegen, gehört u. E. zur Grundaufgabe des ausweisenden Begegnens von Welt und Dasein.

Alexandre Métraux

Louis Vax: L'empirisme logique. Paris, P.U.F., 1970 (Initiation philosophique). 1 vol., 124 p.

Il s'agit bien d'une initiation, sans appareil symbolique, dans l'ordre historique: atomisme logique, positivisme logique, puis développements contemporains: premier exposé d'ensemble des diverses manières envisagées ainsi de maintenir ensemble inférence rigoureuse et expérience de fait. Il est naturellement impossible de tout préciser dans des pages si brèves; on pourrait cependant souhaiter, pour les futures rééditions, une mention de la pensée de Ayer et une caractéristique de celle de Peirce (cf. p. 67). On remarque le soin de situer les doctrines par rapport à la tradition et à ses expressions contemporaines, notamment leur attitude à l'égard de la pensée métaphysique (cf. 35 sq., 65 sq.); le dernier chapitre apporte des éléments pour une confrontation de l'empirisme logique avec marxisme, freudisme, de la morale formalisée avec les morales philosophiques, ou encore pour l'examen de problèmes tels que l'intuition intellectuelle, le psychologisme, le subjectivisme, l'axiologie. Ce qui commande et rend possibles ces développements, c'est sans doute que selon l'auteur le logicisme, issu de la chute du rationalisme métaphysique et idéaliste, n'est pas sans parenté avec la scolastique.

D. Christoff

Pierre-André Stucki: Herméneutique et Dialectique. Labor et Fides, Genève, 1970. Nouvelle Série Théologique n° 24, 1 vol., 268 p.

Deux mots accompagnent la lecture de ce livre, celui de logique et celui de malheur de la conscience. La *rigueur logique*, tout d'abord, guide la constitution de cette théorie (au sens strict) de l'interprétation des textes, concentrée

ici sur les diverses manières de parler des textes bibliques en exégèse et en théologie. Sans même être théologien, on pourra trouver un certain intérêt à cette tentative d'articuler entre eux ces niveaux de langage distincts et de décrire leur logique interne; leur spécificité tient à leur intention propre: interprétation objective (pour l'exégèse, dont l'analyse herméneutique remplit le second tiers du livre), ou affirmation de certitude (pour la dogmatique, objet principal du dernier tiers), ou appel du Toi (prédication), ou confession du Je («aveu»). Quant au premier tiers du livre, il vise à fonder cette théorie sur une critique transcendantale de la connaissance et sur une philosophie purement descriptive de l'existence humaine, toutes deux métaphysiquement neutres, donc compatibles avec la théologie. «Le discours phénoménologique a pour but de fournir un fondement théorique à la science en général, et aux différentes sciences empiriques en particulier... Nous parlerons d'anthropologie philosophique pour désigner le discours qui fonctionne comme fondement théorique des sciences humaines... Il s'agit d'une description purement théorique qui se propose seulement de clarifier et d'ordonner des concepts.» (p. 17 s.) Parmi les sciences humaines ainsi fondées, il y a «l'histoire littéraire», autrement dit l'interprétation de tous les textes, à laquelle M. Stucki a consacré un *Essai sur les catégories en histoire littéraire* (Messeiller, Neuchâtel, 1969), et il y a aussi l'herméneutique théologique.

Mais, indépendamment des relations formelles, que valent ces langages? En constant contrepoint à leur analyse, on perçoit une appréciation, une option: cet autre mot: «le *malheur de la conscience*». M. Stucki le juge, à la suite de Kierkegaard, inévitable tant que la conscience demeure – «réifiée» – au niveau de son langage, fixée dans l'extériorité. «On peut penser que l'apport de Kierkegaard au problème herméneutique consiste à avoir thématisé la dialectique de l'existence et de la parole, et corrélativement, d'avoir développé une critique de la connaissance objective, sans laquelle le concept d'herméneutique ne peut que sombrer dans la confusion. La connaissance objective détourne le sujet existant de sa propre existence.» (p. 14.) Cette option philosophique est par ailleurs radicalisée théologiquement: c'est de toute connaissance, objective ou doctrinale, que la conscience doit rester paradoxalement distante, en s'en servant sans s'y perdre. A cause du péché, «il n'est plus possible d'accorder à la connaissance humaine effectivement accessible une valeur de vérité absolue» (p. 99): c'est là «l'enjeu théologique» qui anime, à partir de la tradition augustinienne, la critique transcendantale, Kant, Kierkegaard, Husserl. Et si l'on peut donc traiter les langages avec tous les instruments logiques et linguistiques (auxquels M. Stucki consacre de nombreux développements), et ainsi aborder objectivement le langage comme «inerte», c'est parce que l'on tend «à désabsolutiser toute forme de langage, et, par là, à laisser la place ouverte à la problématique fondamentale de la foi chrétienne» (p. 47) – problématique qui distingue les «œuvres» ambiguës faites dans le monde pécheur et la foi véritable en relation personnelle avec son Seigneur, et qui assimile aux «œuvres» aussi bien la connaissance objective que l'affirmation dogmatique. La thèse herméneutique originale de M. Stucki, découlant de ce qui précède, c'est que «la théologie est une fonction nécessaire qui relie deux des quatre niveaux d'interprétation au moins»

(p. 34, 256) : donc, elle n'est pas *dans* un langage, mais elle est formellement une fonction et réellement une vie de la conscience croyante. Voilà à quelle dialectique conduit, en herméneutique, la solution paradoxale du malheur de la conscience.

Que dire d'une herméneutique qui se situe ainsi *en dehors* des deux moments, objectif et dogmatique, et qui laisse donc sans solution le problème premier de l'herméneutique, celui du *passage* de l'objectivité à l'affirmation dogmatique *possible?* Ne pourrait-on penser que l'anthropologie de cette herméneutique donne une *réponse théologique non critique à une situation contingente critique?* Négativement, en effet, la crise contingente subie par la théologie à l'époque moderne se trouve, dans cet ouvrage, interprétée théologiquement comme un «malheur» existentiel général; et positivement, cette théologie en crise se sauve et se retrouve elle-même en posant une subjectivité croyante qui pense dogmatiquement sans prétendre à l'objectivité. Autant dire que cette solution rend *définitive* la situation de crise, sans rien vouloir changer ni à la rationalité abstraite de la connaissance objective, ni à la pensée abstraite de la théologie. Or il n'est pas du tout certain que le rapport à la réalité objective ne puisse pas *sortir de sa crise* et devenir positif, sous certaines conditions pratiques, telles que la reconnaissance de la dynamique interne de la connaissance objective, de l'organisation du savoir et de l'organisation de la société; situer le message chrétien en fonction de cette dynamique-là, plutôt qu'en fonction de la subjectivité, demeure une solution inexploitée au problème herméneutique.

Considérons donc pour terminer ce qu'il en est de l'objectivité dans l'herméneutique de M. Stucki. L'interprétation objective des textes, ce n'est pas la connaissance de leur statut et de leur orientation dans le cadre de la réalité objective, historique, ayant entouré leur naissance; serait objective, pour M. Stucki, même l'interprétation du contenu et de l'intention des textes, dans la mesure où il s'agit de la pensée d'un sujet et où par conséquent les catégories «neutres» de l'anthropologie philosophique, énoncées dans le premier tiers du livre, peuvent fonctionner comme langage de traduction; en outre, ce sens étant porté par une certaine structure formelle (relations des éléments du texte), le maintien de cette structure (intuitivement ou par une formalisation explicite) servira de contrôle de la conformité de la traduction. On le voit, la compréhension du texte en reste au pur niveau des idées, expression de la pensée d'un sujet – or il est fort douteux qu'on puisse prétendre de façon convaincante à une objectivité à ce niveau. Mais M. Stucki, en complétant la sémantique par la rhétorique, fait un léger pas vers l'insertion dans la réalité, vu que les considérations rhétoriques rattachent le contenu sémantique au contexte de communication, tel que par exemple, pour l'Evangile, l'appel à la décision adressé aux auditeurs. Une herméneutique qui prendrait au sérieux la réalité objective de façon plus marquée étendrait, nous semble-t-il, la notion de contexte de communication au contexte historique réel et situerait le texte dans ce cadre; et le souci qui guiderait son passage à une affirmation dogmatique actuelle serait parallèlement celui de l'inscrire dans le contexte historique et dans les perspectives de «l'auditoire» présent, tout en lui conservant son type de spécificité – et non son «contenu» d'idées. Les affirmations dogmatiques ne seraient plus conçues comme la

pensée métaphysique d'un sujet, mais parleraient du monde où nous vivons comme elles ont toujours parlé du monde où vivent les hommes... même si cela pose un problème «malheureux» – le vrai problème herméneutique! – face à la connaissance scientifique de ce monde. Peut-on se donner d'emblée la solution de ce problème en parlant de «discours en lui-même non vrai», «destiné à être approprié par un sujet», mais conservant un contenu métaphysique, quoique non objectivé? A vrai dire, faire de l'herméneutique une *théorie* au sens strict exige une telle position préalable de *philosophie* de l'herméneutique: l'intérêt, c'est que cela conduit à présenter avec soin la logique des diverses sciences modernes d'analyse du langage (linguistique, sémantique, rhétorique...), ce qui demeure valable, formellement, au-delà de nos critiques; le «malheur», c'est que, quant au contenu, on a décidé philosophiquement d'entrée de jeu qu'il n'aurait d'autre interprétation possible que transcendantale, laissant ainsi à la science son immuable objectivité – ... mais pourquoi donc?

Jean-Pierre Thévenaz

Philibert Secrétan: Autorité, Pouvoir, Puissance. Principes de politique réflexive; Lausanne, L'âge d'homme, 1969. 1 vol., 262 p. (Coll. Dialectica).

L'un des points les plus intéressants de cet ouvrage est l'effort initial pour instituer une réflexion politique qui soit une compréhension de l'exister à partir du sens que l'homme investit dans ses œuvres, soit ici dans l'Etat: la philosophie politique est conçue comme réflexion sur le sens et cette réflexion existentielle considère les œuvres comme des signes à interpréter pour accéder au je (d'où le sous-titre *Symbolique du pouvoir* que portait l'ouvrage sous sa forme primitive de thèse de la Faculté des lettres de Genève). Cette réflexion n'est pas justification de la science ou du devoir, mais «réappropriation de notre effort pour exister».

L'existence de l'Etat n'est pas comprise comme être là, mais comme un pouvoir, part de pouvoir dont nous sommes privés mais dont nous pouvons comprendre le sens précisément dans le miroir de l'Etat. Cette politique de l'Etat est conservation et la compréhension que nous en prenons n'est pas une participation illusoire à la puissance, mais bien «entendre, soit écouter et obéir» (31).

Mais l'Etat est à la fois chose et personne, et l'intelligence du sens politique diverge. Conformément au projet initial, c'est comme discours symboliques et non comme idéologies que l'auteur examine les doctrines politiques de Platon, de Hobbes et de Rousseau. Il le fait avec une conscience extrêmement vive de la gravité de la question pour notre temps, gravité accrue du fait de la distinction du citoyen et de la personne examinée à travers la distinction Etat–Pouvoir. La conception du gouvernement est fondamentale pour la suite: le projet et la prospective exigent une analytique du «futur» (des possibles) pour la planification – et une dialectique de l'«avenir», de l'incertain. Une politique de l'avenir, des fins doit lutter contre les contre-finalités et le non-sens; elle appelle une éthique de la prudence (conçue comme pro-videntia?) et rattachée aux institutions essentielles à la liberté (207). Tandis que Platon,

Hobbes et Rousseau auraient cherché dans l'*archè* toute garantie contre le mensonge, la contre-finalité et le non-sens, la pensée téléologique cherchera cette garantie «dans une écoute qui s'appelle obéissance», une écoute de la parole, à laquelle la politique doit d'être «sphère du sens» (221) : l'obéissance est intelligence du «projet prudentiel», de sa rectitude, et, par là, «face téléologique du savoir de l'origine». Si elle coïncide avec la liberté, c'est dans la domination du naturel. Sur cette voie, l'auteur, près d'envisager les rapports du corps et de l'esprit, de Dieu et du monde, s'arrête devant le mystère du statut du cosmos, «prodrome théocosmique de l'Incarnation» (215).

Mais l'examen de l'écoute de la parole, qui est toujours d'une personne (père-loi, conscience-maître, poète) va au sens de la parole comme faisant autorité, et l'Etat est le lieu où cette écoute est réciproque (222), chacun entendant dans la parole de l'autre sa limite et le projet qui lui permet de se dépasser; aussi l'Etat, comme lieu du sens, «ne s'institue que lorsqu'on sera entré en obéissance». Ces quelques points indiquent aussi en quoi cette pensée politique déborde le personnalisme, dont elle se réclame et dont elle est certes profondément inspirée, dans son effort pour établir une politique de la personne où la liberté s'accomplirait dans l'«obéissance». Sans doute est-on porté par la générosité de ces pages à entendre l'obéissance comme confiance et loyauté; mais l'inspiration de l'œuvre est aussi fort critique à l'égard de l'état des choses, et l'on souhaiterait par conséquent mieux voir les gages de cette obéissance qui paraît souvent plus polarisée et magnétique, pour ainsi dire, que dialectique (voir le dernier chapitre, qui ne se trouvait pas dans l'exemplaire de thèse). *D. Christoff*

100 Points de vue sur le langage. Textes choisis et présentés par A. Jacob. Publications de la Faculté des lettres de Paris-Nanterre. Ed. Klincksieck, Paris, 1969.

Nous désirons attirer l'attention sur le recueil de textes publié par A. Jacob sous le titre *Points de vue sur le langage*, réunissant 270 textes rassemblés selon 5 sections et accompagnés de brèves introductions et de bibliographies. Ouvrage de référence d'abord, destiné en premier lieu aux étudiants, et qui permet à tous ceux que le langage intéresse un survol de ce champ de recherche.

Le projet était évidemment très ambitieux de parcourir toute l'histoire de la culture et d'y choisir des témoignages significatifs quant aux attitudes prises face au langage, quant aux différents problèmes que l'on s'est posés à son sujet à travers les temps. Il est certain qu'en pratiquant ce recueil, qu'en s'en servant, tout spécialiste d'une époque ou d'un auteur sera amené à critiquer le choix de tel texte, ou l'absence de tel aspect du problème. Mais nous voudrions d'abord souligner la richesse et la diversité d'un ouvrage qui invite à prendre la mesure du champ défini par l'étude du langage, à voir plus précisément s'y dégager des lignes de force, s'y croiser des réflexions que l'on aurait pu penser très éloignées les unes des autres. Dans son introduction, A. Jacob met bien en évidence cette multiplicité qui, sans être chaotique n'en est pas pour autant simple à ordonner. En rassembler et choisir les textes les

plus significatifs, c'est parcourir ce champ tant diachroniquement que synchroniquement, y découvrir des courants qui s'opposent ou se combinent selon le point de vue adopté, constater que les éléments de la mosaïque dont on pourrait le croire constitué s'imbriquent souvent mal, se recouvrent parfois ou laissent des «blancs» surprenants. Le caractère mouvant de cette organisation explique la difficulté, et l'arbitraire, de toute classification des textes choisis. L'appartenance de tel texte à l'une des 5 sections proposées (langage et philosophie, langage et art, langage et culture, langage et science, langage et linguistique) pourrait parfois être discutée, et le présentateur le constate le premier (p. 16). A vrai dire, c'est justement un des intérêts de ce recueil que de proposer à l'étonnement et à la réflexion des rapprochements et des séparations imprévus.

L'inégale valeur des textes choisis – reconnue d'ailleurs elle aussi – nous a paru peut-être un handicap plus grave; non que la volonté de «pousser dans le sens de l'échantillonnage pour permettre la plus grande variété» (p. 16) ne nous paraisse justifiée, mais parce qu'il est souvent difficile à un lecteur non spécialiste de mesurer l'importance relative des auteurs, de les situer correctement à l'aide de fragments parfois brefs.

Les textes choisis illustrent surtout l'époque moderne. Le présentateur a pourtant tenu à donner quelques échantillons de textes concernant le langage dans l'Antiquité, au Moyen Age et à la Renaissance. Il les a assortis, pour chacune de ces périodes, d'un commentaire moderne (par exemple, un texte de Cl. Ramnoux sur Héraclite clôt la section «Antiquité»); le procédé, intéressant, nous paraît pourtant discutable, car, suivant des textes dont l'interprétation est difficile, et le propos même souvent contesté, le commentaire en oriente unilatéralement la compréhension.

Quant au choix des textes lui-même, on peut évidemment le discuter: pourquoi tel texte d'Aristote tiré de l'Organon et non le début si essentiel du *Peri Herméneias?* Pourquoi Mallarmé, Valéry, Claudel mais rien de Proust? Pourquoi aucune référence aux œuvres de Schleiermacher, de MacLuhan ...? Mais il est plus important de souligner la richesse suggestive des «points de vue» rassemblés; nous pensons en particulier aux sections «langage et culture» et «langage et science» qui révèlent des aspects peut-être moins connus des recherches sur le langage.

Des indications bibliographiques générales sont données au début de chaque section, et chaque chapitre est précédé d'une liste d'ouvrages et d'articles. Ces listes me paraissent souffrir du même défaut que celui qui a été relevé à propos du choix des textes: l'inégalité de valeur et d'importance des ouvrages et articles, énumérés sans commentaires, par ordre alphabétique. D'autre part, le fait de ne pas indiquer dans la bibliographie les ouvrages dont un extrait est cité me paraît regrettable: en parcourant la bibliographie, le lecteur ne rencontre pas le titre des œuvres qui ont précisément été retenues comme les plus représentatives pour le chapitre considéré. Enfin, A. Jacob nous avertit qu'il «s'est permis, dans l'esprit de la bibliographie distribuée au Congrès de Genève sur le langage en 1966, de signaler des ouvrages dont la référence complète n'avait pu être identifiée» (p. 17). Il nous semble que c'était un exemple à ne pas suivre...

Mais malgré ces quelques défauts, la plupart inévitables dans un ouvrage de ce genre, ce recueil nous paraît être d'une grande utilité, pratique à consulter grâce à ses index et à sa table des matières très détaillée, et susceptible de «suggérer le maximum d'idées à un public éventuellement hétéroclite – mais avant tout d'étudiants» (p. 16). *S. Bonzon*

Alexander von Humboldt: Werk und Weltgeltung. Hrsg. von *H. Pfeiffer*. R. Piper & Co. Verlag, München 1969.

Zur zweihundertsten Wiederkehr des Geburtstages von Alexander von Humboldt (1769) hat H. Pfeiffer diesen schönen Band herausgegeben, der «Werk und Weltgeltung» des großen Forschers bezeugen soll – und es auch auf überzeugende Weise tut. Eindrücklich vertritt W. Heisenberg in seinem Beitrag: «Über die Möglichkeit universeller wissenschaftlicher Bildung in unserem Zeitalter» die Meinung, daß Humboldts Vorbild in unserer Zeit nicht mehr zum Versuch anregen könne, «eine umfassende Bildung auf allen Gebieten der Wissenschaft zu erwerben. Ein solcher Versuch wäre von vornherein zum Scheitern verurteilt. Aber es kann dazu ermutigen, den Überblick zu gewinnen und mit der Kenntnis der abstrakten Grundlagen ein Wissen um die Gesamtrichtung der fortschreitenden Wissenschaft zu bewahren». Mit einer in ihrer Art erfrischenden Unbekümmertheit und Niveaulosigkeit schreibt dann Mario Bunge – ehemals theoretischer Physiker, heute Philosophieprofessor in Montreal (Kanada) – über «Alexander von Humboldt und die Philosophie». Von Humboldt, meint Bunge, hätte «vieles an der heutigen Philosophie zu kritisieren» gehabt. «Obgleich er heute kaum mehr Naturphilosophie zu sehen bekäme, würde er bedauern, daß das Herantreten an manche Probleme heute so falsch und unfruchtbar ist wie bei Schelling und Hegel. Er würde sich hauptsächlich darüber beklagen, daß es noch Philosophen gibt, die sich mit anthropologischen, psychologischen und soziologischen Geschehen abgeben. Da er das Geistige, das Gesellschaftliche und das Geschichtliche als so viele Glieder der Natur begriff, würde er verlangen, daß man sie eher wissenschaftlich als philosophisch behandelte. Er würde die Anhänger der europäischen philosophischen Schulen aus dem gleichen Grunde kritisieren, aus dem er zu seiner Zeit die Naturphilosophen (und auch die Kulturphilosophen) kritisiert hat, nämlich weil sie diese Probleme nicht der Wissenschaft überlassen». Würde sich aber von Humboldt nicht auch über Bunge verwundern, daß dieser ihm so kritiklos seine eigenen Meinungen unterschiebt?

Ganz ausgezeichnet finde ich den Aufsatz von Cedric Hentschel: «Zur Synthese von Literatur und Naturwissenschaft bei Alexander von Humboldt.» Differenziert und detailreich erfahren wir, wie nachhaltig und besonnen sich von Humboldt mit der Problematik der literarisch-künstlerischen Vermittlung der ursprünglichen Natur durch seine Zeitgenossen auseinandergesetzt hat. Und in ähnlicher Art zeigt Miguel Rojas-Mix «die Bedeutung Alexander von Humboldts für die künstlerische Darstellung Lateinamerikas». Eine sehr kritische Konfrontation der gegenwärtigen Landschaftsgeographie mit Humboldts Konzeption führt Gehard Hard unter dem Titel: «‚Kosmos' und

‚Landschaft'. Kosmologische und landschaftsphysiognomische Denkmotive bei Alexander von Humboldt und in der geographischen Humboldt-Auslegung des 20. Jahrhunderts» durch. Er meint, «daß die Humboldt-Rezeption in der Landschaftsgeographie und vor allem das Humboldt-Verständnis der Landschaftsmethodologie des 20. Jahrhunderts keine ‚unbefangenen' Interpretationen waren. Solch umdeutende Rezeption ist dem Literaturhistoriker aus seinem Studium literarischer ‚Abhängigkeiten', ‚Entlehnungen' und ‚Quellenberufungen' sehr wohl bekannt: Der Rezipierende übernimmt mit den entlehnten Motiven nicht unbedingt auch die originale Bedeutung und Funktion dieser Motive, und noch viel weniger hat er einen Grund, sich in der Abwägung der Motive nach ihrer Bedeutsamkeit an die Hierarchie des Originals zu halten». A. Meyer-Abich rückt in seinem englisch geschriebenen Beitrag «Alexander von Humboldt as a Biologist» von Humboldt in die Nähe Goethes und in die Linie A. von Haller-J. Müller und beansprucht ihn im übrigen als einen Repräsentanten des Holismus.

Eine zentrale pflanzengeographische Konzeption von Humboldts, «die Lebensformen der Pflanzen», greift Carl Troll auf und führt sie aufgrund eigener umfangreicher Feldbeobachtungen «in der ökologischen Sicht von heute» weiter. «Hinweise auf Gespräche Alexander von Humboldts» steuert Hanno Beck bei, der überdies «zur Geschichte der Alexander-von-Humboldt-Forschung» kritisch Stellung nimmt. Ulrich-Dieter Oppitz gibt eine ausgedehnte kommentierte Zusammenstellung der mit dem Namen «der Brüder Humboldt in aller Welt» verknüpften Orte, Firmen, Schiffe, Pflanzen, Tiere usw. Und schließlich stellt Peter Schoenwaldt «Alexander von Humboldt und die Vereinigten Staaten von Amerika» dar.

Der Band enthält also nicht nur historische, sondern auch solche Aufsätze, welche die Fruchtbarkeit der von von Humboldt ausgegangenen Impulse in unserer Gegenwart belegen. Im Hinblick darauf ist es etwas bedauerlich, daß eine Abhandlung fehlt, in der versucht worden wäre, den Gegensatz der Haltung von Humboldts zur Natur zu derjenigen herauszuarbeiten, welche in der heutigen Naturwissenschaft vorherrscht. Zwar wird niemand mehr erwarten oder gar verlangen, daß z. B. ein Zoologe oder Geograph sich vom Reichtum der unreduzierten Natur emotional beeindrucken lasse – das würde von der Mehrzahl ihrer Kollegen als «Sentimentalität» belächelt und abgelehnt. Aber man sollte sich doch fragen, ob sich nicht häufig hinter der betonten Nüchternheit der Naturwissenschafter eine destruktive Unbekümmertheit verbirgt, die keineswegs «sachlicher» ist als die Ehrfurcht, wohl jedoch besser als diese der Beherrschung, Ausnützung und Zerstörung der Natur dient. *H. Kunz*

C. F. von Weizsäcker: Die Einheit der Natur. Carl Hanser Verlag, München 1971.

Weizsäckers neuestes Buch ist nicht ein aus einem Guß geschriebenes Werk, sondern eine Sammlung von Vorträgen, Aufsätzen und Vorlesungsteilen, die (mit einer Ausnahme) während der letzten zwölf Jahre entstanden

sind. Die Verschiedenartigkeit spiegelt sich in der literarischen Diktion. Sie reicht von der Plauderei über den oft wohltuend salopp formulierten Tour d'horizon bis zur sorgsamen philosophischen Aussage und zur Zeichensprache der exakten Wissenschaft. Das könnte den Eindruck erwecken, als wäre das Buch eine etwas zufällige Ansammlung recht heterogener Schriften. Dem ist, von der Sache her, keineswegs so. Alle Arbeiten kreisen vielmehr, immer wieder aufeinander verweisend, geduldig und eindringlich um ein Programm, vielleicht eine Idee, die während der Lektüre für den Leser immer deutlicher Gestalt gewinnt. Weizsäcker hat dafür das richtige Bild gefunden: was er entwirft, mutet an wie ein «unterseeisches Gebirge, das sich langsam über die Oberfläche des Meeres zu heben beginnt» (11). Im Emporsteigen läßt sich das Ganze ahnen. Dieses nach Umriß und Struktur auszumessen, ist vorläufig ein uneingelöstes Versprechen, ja vielleicht ein uneinlösbares; aber das nimmt ihm nichts von seiner Größe und seinem Gewicht.

Die großen Schritte des Buchs sind durch seine Gliederung markiert:

Der erste Teil umfaßt wissenschaftsphilosophische Arbeiten. Die Schwergewichte liegen in den Problembereichen Sprache–Wissenschaft und Wissenschaft–Methode. Es werden die Fragen aufgeworfen, inwiefern eine eindeutige Sprache und eine einheitliche Methode Bedingungen und Wege zur Einheit der Wissenschaft sind.

Teil zwei umfaßt Arbeiten zur Einheit der Physik im engeren Sinn. Hier wird gezeigt, wie die erkannte Einheit der Natur auf die Fragen nach der Bedingung der Möglichkeit der Physik und damit nach der Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung führt. Dieser Teil ist die sachliche Mitte des Buchs und sein relativ sicheres Fundament.

Teil drei gibt Ausblicke auf einen möglichen Einbezug der organischen Natur in die Physik oder, umgekehrt gesagt, auf die mögliche Anwendung der Physik auf die belebte Natur. Es wird vor allem nach der Einheit des Menschen mit der Natur gefragt. Die Kybernetik scheint einen Weg freizulegen.

Der vierte Teil greift zurück auf Texte der klassischen Philosophie. Hauptprobleme sind die Fragen nach der Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und damit der Naturwissenschaft (Kant) und nach der Einheit des Einen (Platons Parmenides). Sie werden bewußt in Hinblick auf die moderne Naturwissenschaft und auf Weizsäckers Idee neu bedacht.

Die vier Teile sind netzartig ineinander verflochten. Dadurch wird ihre sachliche Einheit immer deutlicher sichtbar.

Die methodologischen Reflexionen des ersten Teils behandeln die Problemkomplexe Sprache–Wissenschaft, Wissenschaft–Methode zwar nicht erschöpfend, aber doch, wie mir scheint, vernünftiger, als dies bei den meisten Neopositivisten und Berufsmethodologen geschieht. Weizsäcker ist im großen Vorteil, daß er nicht bloß von der Reflexion über die Wissenschaft her zu wissen meint, was Wissenschaft sein soll, sondern daß er, im Vollzug einer exakten Wissenschaft, erfahren hat, was Wissenschaft ist. Seine Gedanken sind hinterlegt mit einer produktiven Praxis. Deshalb verrennen sie sich nicht in den extremen Theorien des Sprachpurismus oder des Sprachrelativismus noch in einer Methodenraserei. Er weiß, daß der Kalkül, die künstlich ge-

schaffene, eindeutige Zeichensprache, als Instrument der exakten Aussage oft unumgänglich ist; aber er vergißt doch nie, daß das Zeichen sich nicht selbst versteht, also eingebettet bleibt in die Umgangssprache, die sich eben dadurch, auch für die exakteste Wissenschaft, als unumgänglich erweist. Ihm ist klar, daß Erkenntnis sprach- und damit kulturabhängig ist; aber er weiß zugleich, daß es die sprachüberbrückenden Sachfragen gibt, die in den heutigen Kultursprachen einen angemessenen Ausdruck finden können. Er weiß überdem, daß ohne Methode und ohne Methodenbewußtsein Wissenschaft als Wissenschaft nicht möglich ist; aber er weiß auch, daß Methode, fern und unabhängig von der Sache, leer ist. Methode ist der Weg zur Erkenntnis einer Sache; ihre Struktur wird deshalb von der jeweiligen Sache mitbestimmt.

In all diesen Reflexionen, die ich nur andeute, liegt die gesunde, an der Praxis erprobte Vernünftigkeit eines Philosophen, der immer noch als exakter Wissenschaftler arbeitet.

Das eigentliche Programm Weizsäckers schließt sich von zwei Halbkreisen her zu einem Ganzen:

In einer ersten Etappe müßte das Lehrgebäude der heutigen Physik im engeren Sinne zur Einheit gebracht werden. Die wissenschaftliche Ausgangslage dafür scheint zugleich hoffnungsvoll und hoffnungslos zu sein: hoffnungslos, weil die konkrete Sachkenntnis durch Spezialisierung dermaßen vervielfacht worden ist, daß sich ein Physikerkongreß von einigen Dutzend Physikern denken läßt, von dessen Teilnehmern keiner mehr die Sachkenntnis des andern besitzt; hoffnungsvoll, weil die Mannigfaltigkeit der Einzelerkenntnisse doch wieder zurückgeht auf die Grundbegriffe und Grundgesetze weniger Theorien, die sich allmählich zu einem einzigen Gebäude zusammenzuschließen scheinen. Weizsäckers Arbeitshypothese besagt nun, daß dieser Zusammenschluß als endliche Aufgabe realisierbar ist. Physik läßt sich, nachdem sie den Weg der Induktion durchlaufen hat, als theoretisches Gebäude derart zur Einheit bringen, daß aus wenigen Grundbegriffen und diese verbindenden Grundsätzen alle speziellen Gesetze deduktiv ableitbar werden.

Dieses Gebäude hat, vereinfacht, folgenden Grundriß: Seine zentralen Begriffe wären die Begriffe der Zeit und des Objekts. Die Physik würde also aufgebaut als die Theorie von Objekten in der Zeit. Physik muß deshalb vorerst Rechenschaft geben können über die Raum-Zeit-Struktur. Sie tut dies in der Relativitätstheorie. – Ein Objekt ist dadurch in Raum und Zeit, daß es sich bewegen kann. Physik muß also die allgemeinen Gesetze aufzeigen können, welche die Bewegung aller möglichen Objekte beherrschen. Sie tut dies in der Quantenmechanik. – Alle Objekte in der Zeit können in Klassen unterschieden werden. Also muß Physik eine Theorie der Klassen elementarer Objekte (Elementarteilchen) geben, deren Zusammensetzung zu höheren Arten (Atome, Moleküle usw.) sie gleichzeitig beschreibt. Dies müßte eine vollendete Elementarteilchentheorie leisten. – Alle vorhandenen Objekte stehen miteinander in Wechselwirkung und bilden eben dadurch die Einheit der Welt. Also muß Physik schließlich eine Theorie der Gesamtheit der vorhandenen Objekte liefern. Dies müßte eine Kosmologie leisten, deren idealer Gipfel die Weltformel wäre.

Diese aus *einem* Gedankengang entwickelte Physik wäre dann auf ein sicheres Fundament gelegt, wenn ihre Grundsätze die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung bezeichneten, die identisch wären mit den Bedingungen der Möglichkeit der Physik. Aus diesen transzendentalen Grundsätzen müßten die empirischen Gesetze hergeleitet werden. Es ließe sich dann mit einer gewissen Sicherheit sagen, daß die Grenzen der möglichen Erfahrung die Grenzen der Physik sind.

Weizsäcker hat in gewisser Weise die Erfahrung auf seiner Seite, wenn er an eine solche transzendental gegründete Physik glaubt; denn Kant hat einen ähnlichen Versuch bereits durchgeführt, der nur an einem Zwischenglied gescheitert ist, nämlich an der zwingenden Herleitung der speziellen Gesetze der Physik aus ihren transzendentalen Anfangsgründen. Seine wissenschaftlichen Grundlagen waren die Euklid'sche Geometrie, die Newton'sche Physik und die Aristotelische Logik. Dieser Versuch müßte auf der Grundlage einer Nicht-Euklid'schen Geometrie, der Atomphysik und einer noch zu erarbeitenden Logik zeitlicher Aussagen wiederholt und dahingehend korrigiert werden, daß die bei ihm offen gebliebene Lücke geschlossen werden könnte.

Der Hinweis auf Kant zeigt aber auch, wo vielleicht die Schwierigkeiten bereits in der Physik liegen werden. Wenn Kants Einsicht richtig ist, daß Aussagen über das absolut Kleinste und das absolut Größte sich in der Spekulation bewegen, wären die einfürallemal abschließbare Theorie der Elementarteilchen und die auf sie aufgebaute Kosmologie als Wissenschaft nicht möglich. Sie beruhten auf dem spekulativen Vorgriff, daß die Teilbarkeit der Materie und das Weltall als Ganzes endlich sind. Zwar ließe sich nach Kant auch dieser spekulative Vorgriff logisch rechtfertigen, indessen: ebenso stringent der entgegengesetzte, daß die Teilbarkeit der Materie und das Weltall endlos sind. Man bewegt sich in einem antinomischen Fragebereich.

Aber wozu diese Skepsis? – Vorerst sind die Physiker an der Arbeit. Sie haben gemeinhin das glückliche Naturell, ihre Ziele nicht mit zu vielen Vorfragen zu belasten. Daß sie mit dem Fragen auch aufhören können, ist eine Bedingung ihres Erfolges. Es gibt die abgeschlossenen Theorien der Newton'schen Physik, der Elektrodynamik, der speziellen Relativitätstheorie; warum soll es nicht eines Tages die abgeschlossene Theorie der Elementarteilchen und der Kosmologie geben? So jedenfalls fragt der gesunde Menschenverstand der Physiker, und die Philosophen tun vorerst gut daran, diesem nicht durch eine bloß apriorische Skepsis die Flügel zu schneiden.

Der Einspruch scheint mir nur dann notwendig zu werden, wenn die Physiker nicht nur an die Abschließbarkeit der jetzt noch offenen Theorien glauben, sondern zugleich die Meinung vertreten, daß die in absehbarer Zeit vollendete Physik sich als die eine und einzige Physik erweisen werde. Diesen Glauben hat Weizsäcker. Er sagt ausdrücklich, daß, wenn die hier skizzierte Physik ihre einheitliche Gestalt erreicht hat, es keine umfassendere abgeschlossene Theorie mehr geben wird, die man im bisherigen Sinne des Wortes Physik nennen kann (209). Das heißt für Weizsäcker nicht etwa, daß mit der einen und einzigen Theorie auch alle mögliche Sachkenntnis gegeben wäre. Die Arbeit der Spezialisten wird weitergehen; aber eben aufgrund der einmal

gegebenen Theorie. Die Anwendung der Physik wird sich weiter ausbreiten, aber eben so weit, als die Gegenstände ihrer Anwendung den Gesetzen der einmal gegebenen Theorie genügen. Da es keine umfassendere Physik mehr geben kann, die die einmal vollendete als Grenzfall oder als Teil in sich aufnehmen wird, da also nicht eine neue Physik die Grenzen der alten aufzeigen wird, so bleibt es, nach Weizsäcker, eine Aufgabe der Philosophie, die Grenzen der Anwendung der Physik überhaupt aufzuzeigen. Ich zweifle sehr, ob sich die Philosophie mit diesem freundlichen Hilfsdienst begnügen wird. In gewissem Sinn hat sie diesen schon durch die Einsicht geleistet, daß die Grenzen der Physik die Grenzen möglicher Erfahrung sind. Was sie angesichts der abgeschlossenen Theorien tun kann, geht in anderer Richtung. Sie wird darauf aufmerksam machen, daß die Grundbegriffe der Physik, Zeit, Objekt, Materie usw., wissenschaftlich reduzierte Begriffe sind, die nur jenen Aspekt der Wirklichkeit auffangen, der sich für ihre Theorie als fruchtbar erweist. Das auf sie gebaute Ganze hat notwendigerweise aspektiven Charakter. Die Philosophen werden deshalb auf die Weite des nicht reduzierten Begriffs und darüber hinaus auf die Weite der Wirklichkeit hinweisen und nun ihrerseits die vielleicht naiven Fragen stellen: «Warum soll es gerade bei dieser Verengung bleiben? Warum ist Eure spezifische Reduktion der Grundbegriffe nicht ausweitbar, und zwar so ausweitbar, daß diese wieder einer weiteren Gesetzmäßigkeit genügen? «Pointiert gesagt: Wenn die Physiker die Wirklichkeit daraufhin befragen, ob sie der Physik genügt, so befragen die Philosophen die Physik daraufhin, ob sie der Wirklichkeit genüge. Die Antwort kann nur negativ ausfallen. Der Chiliasmus der Philosophen ist deshalb anderer Art als der der Physiker, falls beide einen haben: nicht ein Glaube, die Vollendung bald zu besitzen, sondern der Glaube, daß die Weite der Wirklichkeit die Geburtsstätte des neuen Genies ist. Deshalb werden sie im Zeitpunkt der Vollendung wahrscheinlich nicht zu Dienern, sondern zu störenden Korrektiven werden, die, ohne selber eine neue Physik geben zu können, noch übersehene Aspekte der Wirklichkeit aufzeigen, die vielleicht auch einer neuen Physik genügen. Philosophen sind nicht Sachwissenschaftler, und das Bündnis zwischen beiden ist, auch wenn es nicht zu früh kommt, immer nur ein Bündnis auf Zeit.

Dieses Problem hat übrigens auch eine didaktisch-psychologische Seite. Wenn Weizsäckers Glaube sich durchsetzen sollte, dann wird bald wieder die Zeit kommen, in der, wie um die Jahrhundertwende, die Physiker ihren Schülern sagen: «Physik als Grundstudium ist zwar unumgänglich. Aber wenn jemand sich als besonders begabt erweisen sollte, dann rate ich ihm, sich danach eine andere Wissenschaft zu suchen; denn hier gibt es nichts mehr zu entdecken. – Wie wär's mit der Biologie?» Der Optimismus der einzigen Physik ist nur so lange produktiv umsetzbar, als man die einzige Physik sucht. Wenn man sie zu haben glaubt, verkehrt er sich in Lethargie. Deshalb sprechen die Philosophen, die ihn nicht teilen, vielleicht für die künftigen Physiker, wenn sie auch den heutigen widersprechen.

Die einmal abgeschlossene Physik hat ihren sicheren Anwendungsbereich in der anorganischen Natur. Das ist aber nicht ihre notwendige Grenze. Es gilt in einer zweiten Etappe die Methoden zu finden, dank deren sie auf die

belebte Natur angewendet werden kann. Damit wird nach einer höheren Einheit der Natur gefragt, der Einheit von anorganischer und organischer Natur und letztlich der «Einheit des Menschen mit der Natur» (13). Das ist kein willkürliches Weiterfragen, sondern ein dialektisch notwendiges. Denn die zur Einsicht gebrachte Physik ist eine Leistung des Menschen, der Mensch mit seinem Leistungsvermögen ist ein Kind der Natur. Der Mensch ist als Einheit der Natur schon ein Gegenstand der Erfahrung, bevor diese Einheit erkannt ist.

Hier nun scheint mir der Punkt zu liegen, an dem Weizsäckers Programm zu einer Idee wird. Sie ermöglicht zwar, alle anthropologische Sacherkenntnis als streng naturwissenschaftliche Anthropologie auf eine geschaute Einheit hin auszurichten, aber ihre Vollendung wird vermutlich daran scheitern, daß gewisse Grundbegriffe, die sie nicht umgehen kann (Bewußtsein, Geist, Seele), die Spekulation in die Wissenschaft hineintragen.

Die Schritte, die unter der Führung dieser Idee getan werden müßten, lassen sich im Großen aufzeigen:

Damit überhaupt ein Lebewesen als Lebewesen in eine physikalistische Naturwissenschaft eingeordnet werden kann, muß es als ein Regelsystem aufgefaßt werden. Die einzelnen Lebensvorgänge würden durch den Vergleich mit Regelkreisen durchsichtig gemacht, ein Organismus durch den Vergleich mit einem komplizierten Regelsystem. Die Kybernetik liefert dazu die Modelle. Man darf deshalb sagen, daß ihr Sinn darin liegt, «den Menschen in die Natur einzuordnen» (279). Dieses Regelsystem würde überdem aufgefaßt als durch Mutation und Selektion entstanden. Wenn sich nun eine einheitliche Begrifflichkeit der Kybernetik entwickeln und bruchlos in die Gesetze der Physik einfügen ließe, so würde als erstes eine Biophysik entstehen, durch die die organische Natur und mit ihr der Mensch als Lebewesen den Gesetzen der Physik genügen. Eine nähere Erforschung des Menschen müßte dann von seinen spezifischen Leistungen ausgehen: den seelischen und den geistigen. Eine Anthropophysik würde also eine Psychophysik und eine Physik des wahren Erkennen-Könnens, eine «Kybernetik der Wahrheit» (15), einschließen. Was man gemeinhin Seele und Geist nennt, wäre von bestimmbaren Leistungen her objektiviert. Damit es zur Einheit des Menschen als biologisches, psychisches und geistiges Wesen kommen könnte, müßte die Korrelation der Begriffe Materie–Bewußtsein (Geist), Körper–Seele aufgewiesen werden. Das aber geschähe durch einen immensen Einsturz der Unterscheidungen. Bewußtsein und Materie müßten sich als verschiedene Aspekte derselben Wirklichkeit erweisen, der Körper als Seele, sofern sie sinnlich wahrnehmbar wird. Die Funktionen der Seele müßten sich dann kausal erklären lassen wie die des Leibes, die Funktionen des Bewußtseins und des Geistes wie die der Materie. Materie aber würde überführbar in Energie und Information und diese rückführbar auf Zeit. Dann würde der ganze Kreis, die erkannte Natur und der erkennende Mensch als Natur, den gleichen Gesetzen genügen.

Es ist keine Frage, daß diese Idee etwas Großartiges an sich hat und eines philosophischen Wissenschaftlers würdig ist. Sie vereinigt die Idealität des 18. Jahrhunderts mit der Monumentalität des 19. und der Positivität des 20.,

und sie birgt Arbeit für weitere Jahrhunderte. Solange die Wissenschaftler nicht vergessen, daß sie hier bloß eine Hypothese vor sich haben und mit reduzierten Begriffen arbeiten, ist gegen ihren grenzenlosen Physikalismus wenig einzuwenden. Er wird ohne Zweifel zumindest die Biologie und in ihrer Folge die Medizin zu einer nicht abzusehenden Kette neuer Erkenntnis führen.

Aber Heil und Unheil liegen hier nahe beisammen. Gerade der mit Sicherheit zu erwartende Erfolg kann zur Überzeugung führen, daß der materialistisch-biologisch reduzierte Mensch *der* Mensch ist. In der wissenschaftlichen Konkretion der Idee darf jener weitere Horizont Weizsäckers außer Acht gelassen werden, der noch all das umschließt, was im Menschen menschlicher Manipulation entzogen bleibt. Dann wird der Mensch auf seine Zweckmäßigkeit und auf seine Verfügbarkeit reduziert. Weil diese Gefahr besteht, werden die Philosophen auch hier kaum als Wort- und Erkenntnishelfer der Physiker auftreten, sondern eher als mahnende Korrektive. Ihre Arbeit braucht dabei nicht im Ungefähren zu bleiben, sondern kann sich in einer nicht bloß formalen, sondern inhaltlichen Wissenschaftskritik konkretisieren. Diese stellt nicht allein die Frage: «Wißt ihr auch, was ihr tut?», sondern auch die unbequemere: «Wißt ihr auch, was ihr ermöglicht?» Sie wird aus einer philosophischen Vorentscheidung heraus gestellt, die dafür Partei ergreift, daß der Mensch mehr ist, als er von sich weiß, nämlich auch Freiheit. Wäre das je schon mitbedacht, sagten die Philosophen den Physikern gerne: «Nun seid ihr am Zug.» *Hans Saner*

Eberhard Bandlow: Philosophische Aspekte in der Entwicklungsphysiologie der Tiere. VEB Gustav Fischer Verlag, Jena 1970.

Der Verfasser, Mitarbeiter an der Forschungsschule des deutschen pädagogischen Zentralinstituts in Lichterfelde (DDR), geht von der vom Rezensenten nicht nachgeprüften Feststellung aus, daß bis heute eine philosophische Auswertung und Verallgemeinerung der modernen Erkenntnisse entwicklungsphysiologischer Forschung von Seiten der marxistischen Philosophie fehlt. Indem er die Kategorien des dialektischen Materialismus auf die Entwicklungsphysiologie anwendet, möchte er das Bündnis zwischen Naturwissenschaftlern und Philosophen festigen. Das Thema der Entwicklungsphysiologie sind die spezifischen Fragen nach den Ursachen und dem Wesen der Formveränderungen im tierischen Organismus während seiner Embryonalentwicklung. In einem historischen Teil werden in vorliegender Abhandlung zunächst die Erklärungsversuche von Aristoteles bis Driesch kurz und prägnant dargestellt. Ausführlicher werden die Ansichten moderner Entwicklungsphysiologen (Roux, Spemann, Mangold, Holtfreter, Ubisch u. a.) referiert und unter dem Gesichtspunkt des dialektischen Materialismus systematisch diskutiert.

Ich habe die Studie mit Gewinn gelesen. Sie orientiert gut über die Fortschritte der Entwicklungsphysiologie, deren Ergebnisse vom Standpunkt des philosophischen Fortganges vom mechanischen zum dialektischen Materialis-

mus beleuchtet werden. Der Forschungsbericht ist mit vielen, aufschlußreichen Zitaten abgesichert und durch Quellen belegt. Man vermißt einen Hinweis auf Hadorn, dessen leicht zugängliches Werk «Experimentelle Entwicklungsforschung an Amphibien» (1961) in der Bibliographie nicht angegeben ist. – Der Titel «Philosophische Aspekte . . .» läßt erwarten, daß das Thema Philosophie und Wissenschaft grundsätzlich erörtert wird. Stattdessen bekommt man den dialektischen Materialismus als *die* Philosophie kritiklos vorgesetzt. Der «Dialektik der Natur» sind einige Zitate entnommen; Hegel wird lobend erwähnt, aber nicht gründlich verarbeitet. Trotz dieser Einseitigkeit vermag die Schrift Bandlows sowohl den naturwissenschaftlich als auch den philosophisch interessierten Leser zu ernsthaften Gedanken anzuregen über die Anwendung der Kategorien Möglichkeit und Wirklichkeit, Quantität und Qualität, Determination, Kausalität, Wechselwirkung usw. in der Biologie.

Die frühen Deutungsversuche der Embryonalentwicklung der Tiere folgten zwei einander widersprechenden Theorien. Nach Auffassung der Präformationstheorie sind alle sichtbaren Teile des erwachsenen Organismus bereits im Keim bis ins kleinste Detail vorgebildet (präformiert); bei der Entwicklung entfalten sich diese vorgebildeten Strukturen und gewinnen an Umfang durch quantitatives Wachstum. Die Anhänger der Epigenesetheorie dagegen verstanden die Embryonalentwicklung wesentlich als Neubildung aus weitgehend formlosem Keimmaterial. Durch die Ergebnisse der Zellen- und Vererbungslehre im 19. Jahrhundert wurde der bisherige Gegensatz der Präformations- und Epigenesetheorie überwunden. «Schon hier deutet sich etwas an, was wir häufig in der Wissenschaft beobachten können, daß nämlich mit der Vertiefung der Kenntnisse und Erweiterung der Forschung anfänglich nicht zu vereinigende Gegensätze sich quasi auflösen. Die ursprünglichen Gegensätze erscheinen dann als zur selben Sache gehörend und nur andere Seiten der Erscheinung widerspiegelnd. Das starre und dogmatische Entweder-Oder weicht dann oft dem beweglichen und dialektischen Sowohl-Als-auch.» S. 25.

Für Wilhelm Roux, den Begründer der Entwicklungsphysiologie, stellt sich das Kardinalproblem der Wechselwirkung zwischen den Teilen und dem Ganzen des lebendigen Keims. Klarheit verschaffte sich dieser Forscher durch das Experiment, d. h. durch bewußtes und planmäßiges Eingreifen in den Entwicklungsprozeß. Bandlow betrachtet ihn deshalb als einen Materialisten «reinsten Wassers», der den Mechanismus des 19. Jahrhunderts überwand und sehr viele «wahrhaft dialektische Gedanken» äußerte. – Es war das Schicksal von Hans Driesch, daß er die Kausalität im Sinne der von Roux überwundenen Maschinentheorie des Lebens mißverstand. Auch er stellte Versuche an, nur gab er sich nicht, wie die materialistischen Naturforscher, mit der Erkenntnis der Wechselwirkung zufrieden. Deshalb gelangte er unweigerlich zur Annahme eines mystischen Ganzheitsfaktors.

«Die moderne Entwicklungsphysiologie hat sich von dem erkenntnishemmenden Einfluß vitalistischer Anschauungen befreit und stellt die Entwicklung eines Individuums von der Zygote bis zum reifen Organismus als naturgesetzlichen Ablauf dar.» S. 75. Das Kausalprinzip hat auch für die

Morphogenese unbedingte Gültigkeit, allerdings nicht die mechanische Kausalität. Die Keimesentwicklung ist unter dem Aspekt der Dialektik von Möglichkeit und Wirklichkeit zu verstehen. Zwischen befruchteter Eizelle und Organismus besteht ein Zusammenhang. Die Eizelle ist nur der Möglichkeit nach ein Organismus. In der Erbsubstanz sind alle Möglichkeiten der Entwicklung zum artgemäßen Individuum enthalten. Unter bestimmten Bedingungen kann sich eine dieser Möglichkeiten verwirklichen. Es kommen aber niemals alle Möglichkeiten zur Entwicklung, die in der Eizelle enthalten sind. Jedes Individuum verwirklicht nur einen Teil aus der Gesamtheit der arteigenen Möglichkeiten. Was sich verwirklicht, ist bis zu einem gewissen Grade zufällig. Erst das Wirkliche fällt dann unter die Kategorie der Kausalität. Sie bezeichnet aber immer nur eine einseitige und zufällige Verwirklichung aus dem Bereich viel umfassenderer Möglichkeiten. Ein materielles Substrat der Lebensvorgänge ist unleugbar. Chemische Reaktionen liegen allen Wechselbeziehungen im Lebensstoff zu Grunde, sie dürfen aber nicht mechanistisch gedeutet werden. Der mechanische Determinismus bzw. die Maschinentheorie des Lebendigen erfaßt nicht die besondere Verknüpfung der chemischen Reaktionen und ihre Ordnung, die das Gesamtgeschehen beherrschen und durch welche sie zu biologischen Reaktionen werden.

Bei dem hier ausführlicher behandelten Kapitel über die Dialektik von Möglichkeit und Wirklichkeit in der Embryonalentwicklung denke ich an Robert Havemanns Schrift «Dialektik ohne Dogma?» (1964), deren Höhe Bandlow allerdings nicht erreicht. Der ebenfalls in der DDR wirkende Physiker und Chemiker betont, daß die Kausalität in der Biologie eine andere Bedeutung hat als in der klassischen Mechanik. In der Mechanik kann eine Sache unter gegebenen Umständen nur eine einzige Wirkung haben. In der Biologie, wie übrigens auch in der Quantenphysik, muß auf eine bestimmte Ursache nicht notwendig eine ganz bestimmte Wirkung folgen. Es sind verschiedene Wirkungen möglich. Zwar geschieht auch im Bereich des Lebendigen kein Ereignis ohne Ursache aus dem Nichts heraus. Aber jede Ursache erzeugt verschiedene Wirkungsmöglichkeiten.

Wir übergehen die Kapitel über die Schnürversuche am Keim durch Spemann und Mangold sowie Abschnitte über Induktion und Inhibition, Qualität und Quantität, Feld- und Gradiententheorie und fragen noch einmal, was man von einer philosophischen Analyse biologischer Forschung erwartet. – Eine Auseinandersetzung mit dem Problem: Wissenschaft und Philosophie. Aus östlicher Sicht scheint sich dieses Thema einzuengen auf die Beziehung zwischen Wissenschaft und dialektischem Materialismus. Havemann meint hierzu, der dialektische Materialismus habe bisher erstaunlicherweise bei der Entwicklung moderner naturwissenschaftlicher Theorien und bei der Lösung der wichtigsten naturwissenschaftlichen Probleme der letzten 50 Jahre keine oder fast keine schöpferische, produktive Rolle gespielt. Trotzdem ist er der Meinung, daß der dialektische Materialismus eine bedeutende Rolle spielen kann und in Zukunft spielen wird.

Gibt Bandlows Schrift zu dieser Hoffnung Anlaß? Ich glaube nicht. Denn Bandlow beschränkt sich auf die Deutung bisheriger Forschung und versäumt es, den Wissenschaftler auf den unterstellten Phänomenbereich auf-

merksam zu machen. Wenn Philosophie ihren ursprünglichen Sinn nicht verloren hat, muß sie zum Staunen aufrufen. Auch den Wissenschaftler, der aus der vollen Wirklichkeit Teilbereiche herauslöst und untersucht. Muß nicht der Blick des Biologen wieder auf den Reichtum lebendiger Formen hingelenkt werden? Der Entwicklungsphysiologe im besonderen müßte die Tatsache ernst nehmen, daß sich aus der einförmigen Eizelle ein Individuum zur artgemäßen Reifeform entwickelt. Nach Bandlows Schilderung wird diese Tatsache stillschweigend vorausgesetzt. Seine Aufgabe wäre es gewesen, sie dem Entwicklungsphysiologen als Gegenstand ausdrücklichen Fragens und Forschens – wenn nötig mit ganz neuen Mitteln naturwissenschaftlicher Analyse und Synthese – vor Augen zu führen. Statt dessen findet man in seiner Schrift eine Vielzahl an sich interessanter, philosophischer Aspekte, die aber letztlich unverbindlich bleiben.

Rolf Kugler

Traugott Weisskopf: Immanuel Kant und die Pädagogik. Beiträge zu einer Monographie. Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte. Hrsg. von H. A. Salmony. Bd. 5, Zürich (Edito Academica) 1970.

Weißkopfs Buch ist die bisher umfangreichste Untersuchung zu Kants Pädagogik. Es leistet im wesentlichen dreierlei: In einem ersten Teil sammelt und ordnet es das biographische Material zu Kants Verhältnis zur Pädagogik und legt damit das existentielle Fundament frei, auf dem Kants pädagogisches Denken herangewachsen ist. In einem zweiten Teil untersucht es die Authentizität von Friedrich Theodor Rinks Ausgabe «Immanuel Kant über Pädagogik» (1803). In einem dritten Teil stellt es schließlich eine neue Hypothese über den Aufbau und die Entstehung dieser Schrift auf. Das Buch ist somit eine historische und textkritische Studie, die den Grund legt für eine philosophisch orientierte Darstellung von Kants Pädagogik. Es gibt diese Darstellung selber nicht, kündigt sie aber an.

Der erste Teil bringt die bisher konsequenteste Ausrichtung des in der Forschung an sich bekannten biographischen Materials auf die Pädagogik. Weißkopf zeigt, wie Kant bis zu seinem 16. Lebensjahr durch zwei Erziehungsfelder bestimmt wurde: das Elternhaus und das pietistische Fridericianum. Anhand von Kants Äußerungen und derjenigen seiner frühen Biographen (Jachmann, Wasianski, Borowski, Rink, Hasse) wird das Bild der Eltern entworfen und der Einfluß abgewogen, den sie auf ihn ausübten. Die Schilderung der Schulverhältnisse im Fridericianum, des damals dynamischen und geistig hochstehenden Pietismus und seines bedeutendsten Vertreters in Königsberg, des Theologen Schultz, belegt die weitverzweigte Einwirkung dieser Schulzeit auf Kant. Als dritter, nicht im gleichen Maß prägender, aber den jungen Studenten in seinen Plänen festigender Einfluß wird die Studienzeit an der Albertina dargestellt und vor allem die Gestalt des Lehrers Martin Knutzen.

Dann berichtet Weisskopf über die fast unerforschte Hauslehrerzeit bei Pfarrer Andersch (in Judtschen), bei der Familie von Hülsen (in Groß-

Arnsdorf) und bei der Familie des Grafen Keyserling (in der Nähe von Königsberg) und umreißt stellvertretend das Bild einer damaligen Hauslehrerexistenz und der pädagogischen Pflichten eines Hofmeisters.

Greifbar wird Kants pädagogisches Wirken von den Jahren an, da er Magister in Königsberg war. Hier legt Weisskopf das Schwergewicht der Darstellung ganz auf das Lehrer-Schüler-Verhältnis, so wie Kants eigene Zeugnisse, vor allem aber die Zeugnisse seiner Schüler, es schildern. Im Zentrum steht die unmittelbare Wirkung, die von Kants Person ausging. Sie wird in zwei Fällen anschaulich sichtbar: an dem sich zu einer lebenslänglichen Freundschaft ausweitenden Verhältnis zu Marcus Herz und an dem ursprünglich pädagogischen, sich aber zu einer Feindschaft umbildenden Verhältnis zu Herder.

Schließlich schildert Weisskopf Kants Interesse und Einsatz für pädagogische Projekte seiner Zeit: die Hilfe für das Philanthropinum in Dassau, dann die gemeinsam mit Hamann entworfenen Pläne zu einer Kinderphysik. Entscheidend ist, daß dieses pädagogische Bemühen *vor* der ersten Begegnung mit Rousseaus Schriften nachweisbar ist und daß es bis in die Altersjahre unentwegt anhält.

Der zweite Teil stellt der Sachuntersuchung über die Authentizität von Rinks Ausgabe ein weitausholendes Kapitel voran. Ein Überblick über die Geschichte des Lehrbetriebs an der Universität Königsberg reicht von der Reformation bis ins 19. Jahrhundert. Dann wird man über Kants Lehrtätigkeit erschöpfend orientiert: über das Reskript von 1774, das ihn, wie alle Kollegen seiner Fakultät, im Turnus von 7 Semestern zu einer Pädagogikvorlesung verpflichtete, über die Gegenstände seiner Vorlesungen, über die Bindung an Kompendien, den Umgang mit ihnen, über die Zahl der Vorlesungsstunden und der Studenten, über die Freiheit der Äußerung und über die Spuren einer eigenen Systematik in den Vorlesungen. Dabei wird die pädagogische Intention seiner Vorlesungen hervorgehoben: jener doppelte Wille, Weltkenntnis als Fundament der Weltklugheit zu vermitteln und Philosophieren (nicht Philosophie) zu lehren. – Eine kleine Geschichte der Veröffentlichungen von Kants Vorlesungen beschließt diese Heranführung an den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung.

Von drei verschiedenen Ausgangspunkten her wird nun die Frage nach der Authentizität von Rinks Schrift aufgeworfen:

a) Weisskopf untersucht die Abhängigkeit der Schrift «Immanuel Kant über Pädagogik» von den für die Vorlesungen verwendeten Kompendien: Basedows «Methodenbuch» und Bocks «Lehrbuch der Erziehungskunst». Der Vergleich legt die überraschenden Resultate frei: In der äußeren Gliederung ist Rinks Ausgabe weder von Basedow noch von Bock beeinflußt. Man kann nicht, wie sonst in allen Vorlesungen, die sich an ein Kompendium anschlossen, eine Gleichheit des Rahmens feststellen. Direkte Abhängigkeiten sind sehr selten. Anklänge und Parallelen in den allgemeinen Grundgedanken sind im Verhältnis zu beiden Vorlagen häufiger zu finden.

b) Einen neuen Ansatz findet Weisskopf in der Gestalt Friedrich Theodor Rinks und seiner herausgeberischen Tätigkeit. Rinks Kantausgaben: die «Fortschritte» und die «Physische Geographie» erweisen sich als Kompila-

tionen, die Weißkopf für unwissenschaftlich und philologisch ziemlich gewissenlos hält.

c) Einen dritten Ansatz findet Weißkopf im Vergleich aller bisherigen Drucklegungen der Schrift und in den ersten zeitgenössischen Rezensionen (deren bedeutendste von Herbart stammt). Abgesehen davon, daß man über alle Textausgaben und die ganze Geschichte der Drucklegung orientiert wird, erfährt man, daß die Skepsis gegen Rink schon bei den Zeitgenossen wach war und daß die Unstimmigkeiten in der Schrift mehr oder weniger immer gesehen worden sind.

Der zweite Teil schließt mit einem Bericht über Weißkopfs Suche nach einer Nachschrift von Kants «Collegium scholastico-practicum» in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Zwar blieben für ihn alle Bemühungen erfolglos, auch die besonders intensiven in vielen schweizerischen Nachlässen. Der negative Bericht liest sich als ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte Kants in der Schweiz.

Im dritten, vorwiegend textkritischen Teil entwickelt und begründet Weisskopf vierfach seine Hypothese über Aufbau und Entwicklung von Rinks Schrift:

a) Ein erstes Stück vergleicht viele Einzelstellen aus Rinks Ausgabe (= N) mit der von Menzer herausgebrachten Ethikvorlesung (= E). Die Parallelen sind besonders im Teil über die praktische Erziehung so eng, daß eine «an Sicherheit grenzende Wahrscheinlichkeit» für eine Kompilation Rinks spricht. Neben den rein literarischen Gründen führen noch andere zur These: «Rink fügte aus einer Nachschrift der Ethikvorlesung Abschnitte in die pädagogischen Notizen ein, verwendete auch einzelne Sätze und Gedanken zur Glättung des Textes und gestaltete nach eigenem Ermessen um.»

b) Ein zweites Stück stellt N neben Kollegentwürfe zur «Anthropologie» und «Beobachtungslehre» und neben Vorlesungsnachschriften. Wiederum ist die Übereinstimmung literarisch und auch ideell aufweisbar. Erneut münden die Argumente in eine These: Rink hat bei der Zusammenstellung von N «Teile aus Kollegentwürfen für die ‚Anthropologie' bzw. Entwürfe für die von Kant beabsichtigte ‚Beobachtungslehre' benutzt».

c) Ein drittes Stück fragt nach dem Zusammenhang von N mit Rousseaus «Emil» (= R). Nach einem ausführlichen Stellenvergleich «kann die unmittelbare Abhängigkeit . . . als gesichert angesehen werden». Fraglich bleibt allerdings, ob die Parallelen zu R nicht aus Basedow übernommen sind. Um das zu klären, wird die Beziehung Kants zu Rousseau untersucht. Die bereitgelegte und auf die Pädagogik hin ausgerichtete Materialsammlung ist wohl die kompletteste in der Literatur überhaupt. Es zeigt sich, daß Kant spätestens 1762 Rousseau gründlich studierte und daß in alle Druckschriften und Vorlesungen Parallelen zu Rousseau eingegangen sind. Auch hier zieht Weisskopf einen klaren Schluß: Teile von N «basieren auf Exzerpten aus Rousseaus ‚Emil' . . ., die sehr wahrscheinlich Kant selber zusammengestellt hat».

d) Schließlich versucht ein viertes Stück den Anteil Rinks an N klar zu erfassen. Stilmerkmale, Redewendungen und auch materiale Erweiterungen lassen sich kenntlich machen und führen zum Schluß: «Rink hat fast jeden

Abschnitt stilistisch überarbeitet und von Fall zu Fall sinngemäß erweitert und die verschiedenen Teile nach eigenem Gutdünken zu einem Ganzen gefügt.»

Über Aufbau und Entstehung kann Weisskopf damit abschließend aussagen: N ist eine Kompilation aus verschiedenen ineinandergeschobenen Teilen, die sich nicht mehr eindeutig trennen lassen, deren Schwerpunkte aber feststellbar sind.

Aus dem ganzen erarbeiteten Material zieht er Schlußfolgerungen zu N und zu Kant als Pädagogen:

«Die Schrift ‚Immanuel Kant über Pädagogik' kann *nicht* als authentisches Werk Kants angesehen werden. Sie ist deshalb aus der Akademie-Ausgabe zu entfernen.» Dagegen ist eine authentische Sammlung von Äußerungen Kants zur Pädagogik zu erstellen, und zwar aus den Reflexionen und aus den Werken.

Die Resultate der Arbeit sind sorgfältig wissenschaftlich abgestützt durch

a) einen Apparat von mehr als 1500 Anmerkungen,

b) ein Literaturverzeichnis von über 500 Titeln, das die Basis bildet «für eine möglichst umfassende Bibliographie zum Thema der Abhandlung»,

c) einen Anhang I, der eine kurze Charakteristik der bisher erschienenen 52 Abhandlungen zum Thema «Immanuel Kant und die Pädagogik» liefert,

d) einen Anhang II, der N in die 175 Abschnitte aufteilt und neben sie eine Sammlung der aufgefundenen Parallelstellen aus den Kompendien, aus Rousseaus «Emil», aus den Werken, dem Nachlaß und den Vorlesungen Kants stellt.

Zu Weisskopfs *Thesenbildung* ließe sich einwenden:

a) Es wird, trotz einigen Hinweisen, zu wenig Gewicht gelegt auf den gemeinsamen anthropologisch-praktischen Ansatz von Ethik, Anthropologie und Pädagogik. Wenn er klar gesehen wird, sind sinngemäße Übereinstimmungen in N mit der Ethikvorlesung und den Reflexionen zur Anthropologie unverdächtig. Ja die Parallelität könnte dann auch als ein Hinweis für die Authentizität von N interpretiert werden. In diese Deutung läßt sich auch das Faktum einschließen, daß Kant zugleich mit der Pädagogik Ethik und Anthropologie gelesen hat, eben um die verwandten Fächer beieinander zu haben. Weshalb da eine streckenweise Wiederholung ausgeschlossen werden muß (zu einer Zeit, da die Wiederholung mit ein Element des Lehrbetriebs an der Universität war), ist nicht einzusehen. Man könnte die Wiederholung als pädagogische Absicht interpretieren.

b) Vom Anhang II her ließe sich die These auf andere Weise befragen:

Die Werke Kants sind nicht mit gleicher Intensität in ihn eingearbeitet wie «Emil» oder die Vorlesungen und der Nachlaß. Wenn aber ihre Einarbeitung vollständig wäre, müßte sich zeigen, daß viele Gedanken, die sich in Rinks Schrift finden, auch in Kants Druckwerken stehen. Das könnte wiederum für die Authentizität von N interpretiert werden.

c) Daß solche Einwände überhaupt möglich sind (und sich vermehren ließen), hat seinen Grund darin, daß Weisskopf seine Untersuchung ohne

Hilfe von Nachschriften durchführen mußte. Es hängt unausweichlich vieles in der Luft. Angesichts dessen ist die grundsätzliche Frage angebracht, ob die Hypothese überhaupt jemals in eine Thesenbildung umschlagen dürfe. Jedenfalls könnte man angesichts der Forderung, N aus der Akademie-Ausgabe zu entfernen, Angst vor Weisskopfs Mut bekommen.

d) Es ist schließlich die Frage zu erwägen, ob man die Gestalt Rinks nicht historisch betrachten müsse. Er war ein Philologe des 18., nicht des positivistischen 19. Jahrhunderts. Wenn man ihn an positivistischen Maßstäben bemißt, tut man ihm möglicherweise Unrecht. Zwar würde eine historische Betrachtung an der Einschätzung von N nichts ändern, aber doch an der seiner Person.

Trotz dieser Einwände ist Weisskopfs Buch eine bedeutende Leistung.

Der erste, biographische Teil zeigt Kants pädagogisches Wirken, aber auch das pädagogische Einwirken auf ihn eindringlicher, als es in der Literatur jemals geschehen ist. Diese vor allem darstellerische Leistung zeugt von einem Talent zur gediegenen Historizität: sowohl die literarisch gute Fugung zu einem Ganzen ist lobenswert wie die Präzision des Details, die der Arbeit den Charakter der Verläßlichkeit gibt. Das Hauptverdienst dieses Teils liegt in der Ausschöpfung des überhaupt erreichbaren Materials und in seiner konsequenten Ausrichtung auf die Pädagogik. Insofern als eine «pädagogische» Biographie von solcher Vollständigkeit bishin in der Kant-Literatur fehlte. darf dieser erste Teil als ein wichtiger Beitrag zur Kant-Darstellung gelten,

Bedeutsamer erscheinen uns allerdings die beiden andern Teile. Wenn auch die neue Hypothese über den Aufbau und die Entstehung von N aus Gründen, die nicht beim Autor liegen, nicht beweiskräftig werden kann, so erreicht Weisskopf doch das überhaupt Mögliche: er gibt ihr durch die Sorgfalt des Vorgehens Plausibilität, durch den wiederholten Ansatz sogar eine gewisse Durchlagskraft. Daß man durch sie die schon immer festgestellte Wirrnis in N besser verstehen kann, ist fraglos. Insofern füllt sie eine Lücke in der Kantforschung. Ihr eigentliches Verdienst ist es aber, daß sie zugleich auf das authentische pädagogische Material hinweist, es zu großen Teilen sammelt und so eine neue Grundlage zur Würdigung Kants als eines Pädagogen freilegt. Neben diesem Hauptergebnis trägt die Arbeit unterwegs viele Früchte. Der Reichtum an Wissen und Information macht das Buch wohl zum materialreichsten Werk über Kants Pädagogik. Es wird für die künftige Forschung unumgänglich sein. – Dem Autor scheinen übrigens einige Gestalten aus der Kant-Literatur als Vorbilder vor Augen gestanden zu haben: Arnoldt, Adickes, Vorländer, Lehmann, und man darf vielleicht sagen, daß er sich in den besten Teilen seines Buches ihrer als würdig erweist.

Hans Saner