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): **33 (1973)**

PDF erstellt am: **23.05.2024**

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

Gerda von Bredow: Platonismus im Mittelalter. Eine Einführung. Verlag Rombach, Freiburg i. Br. 1972.

Ideen, Universalia, Teilhabe, Einheitsmetaphysik und Dialektik sind die platonischen Themen, deren Aufnahme und Weiterführung im Mittelalter, d. h. von Augustin bis Nikolaus von Kues von Bredow in knapper und klarer Weise darstellt. Für uns Heutigen, die wir in der sinnlich vermittelten Erfahrung die erste und maßgebende Quelle der Erkenntnis des wirklichen Seienden sehen, handelt es sich dabei mehrheitlich um spekulative Gedankengebilde, denen gegebenenfalls zwar eine Faszination eignen kann, deren kognitive Relevanz wir aber leugnen müssen. Deshalb drängt sich die Frage auf, aufgrund welcher Eigenschaften des Denkens die Metaphysiker und Theologen ihre Spekulationen nicht nur als Begriffsdichtungen betrachtet, sondern ihnen eine welterschließende Erkenntnisbedeutung supponiert haben. Von Bredow wirft diese Frage wohl deshalb nicht auf, weil sie nur gelegentlich andeutungsweise Stellung zum inhaltlichen Anspruch der referierten Aussagen nimmt. Doch mindert dies den sachlich informierenden Wert der kleinen Schrift nicht. *H. Kunz*

Eric Werner: De la violence au totalitarisme. Essai sur la pensée de Camus et de Sartre. Paris, Calmann-Lévy, 1972; 262 p. Coll. Liberté de l'Esprit.

Le problème fondamental avait été posé par M. Merleau-Ponty qui, dans *Humanisme et Terreur*, avait montré une voie du terrorisme à l'humanisme par la «violence progressive». Mais l'idée directrice de cette étude est que les attitudes politiques des deux penseurs qu'on a si souvent rapprochés sont fondées sur des anthropologies et sur des doctrines philosophiques fondamentales opposées: la controverse de 1952 garderait ainsi toute son actualité philosophique.

La révolte de Camus signifie que les hommes sont frères en l'absurde qu'ils affrontent. Cet affrontement, ce refus d'esquiver le mal, donnerait – dans l'*Homme révolté* – son sens au conflit maîtrise-servitude; il constituerait la solidarité humaine, dans une nature humaine finie et que Camus jugerait «parfaite telle quelle» (p. 115); il signifie l'affirmation du présent, le refus des alibis de l'avenir, la fidélité à la finitude et à la nature qui exclut toute morale idéaliste – formelle surtout –, et, aussi bien, tout «sens de l'histoire» autre que celui de la *Chute*. Aussi la fraternité en l'absurde, condition de

possibilité d'une révolte qui porte avec elle dignité, fraternité, justice, est-elle enracinée dans la nature.

Le pessimisme domine au contraire la *Critique de la raison dialectique*; ici, l'opposition maîtrise-servitude ne conduit pas à une dialectique mais á une circularité; bien que la «rareté» soit le fait fondamental qui fait de l'homme «un loup pour l'homme», cette hostilité, estime M. Werner, serait pour Sartre dans la nature même de l'homme. Aussi, tandis que chez Camus la lutte implique fraternité, c'est l'amour qui, pour Sartre, implique lui-même la lutte. Le pessimisme radical apparaît surtout dans la description du pratico-inerte. Aussi chez Sartre l'histoire n'a-t-elle pas de sens parce que l'homme est trop «mauvais»; ce pessimisme revient donc au scepticisme, à la gratuité de la «passion inutile», du jeu, du faux sérieux; il justifie dès lors la terreur, le totalitarisme, l'amour de l'ordre pour la sécurité. Chez Camus, au contraire, s'il n'y a pas de sens de l'histoire, c'est que l'homme est trop «bon» et qu'il n'y a pas de progrès à constituer; la liberté réside dans l'engagement au présent où l'homme est «un dieu pour l'homme».

Ce livre est attachant par les thèses qu'il développe avec fermeté et oppose sans relâche: derrière l'opposition de Camus et de Sartre se dessine celle de Rousseau et de Hobbes et, avec elle, l'intention propre de l'auteur. Peut-être jugera-t-on l'opposition parfois tendue à l'extrême. Certes, M. Werner, à plusieurs reprises et encore dans la conclusion, souligne-t-il des traits communs aux deux penseurs, spécialement la lucidité. Mais faut-il que l'interprétation de Sartre soit sans issue entre terreur et scepticisme? Est-il besoin d'espérer pour entreprendre? En fait, la difficulté, affrontée ici avec tant de ressources et de vigueur, semble résider dans l'effort même de retrouver un sens philosophique (si réel et distinct soit-il) derrière une bagarre mal engagée où l'un et l'autre penseur transposait en dissonance. Cette façon de s'engager en se laissant duper par une actualité mal analysée était-elle dans la ligne de leur lucidité? Ne pourrait-on pas les amener à se soutenir l'un l'autre dans une pensée nouvelle? Si, au nom d'une fraternité plus personnelle et présentement concrète, M. Werner s'autorise de plus d'une position de Sartre pour dénoncer des conséquences contraires à son dessein déclaré – le refus du totalitarisme – et aux moyens qu'il met en œuvre, l'analyse du pratico-inerte comme condition du totalitarisme, ne faut-il pas se demander aussi si l'adhésion au présent et la confiance en la nature, chez Camus, signifient vraiment l'affirmation de la bonté de la nature et de l'homme, et pourquoi l'homme a moins que jamais aujourd'hui confiance dans la nature immédiate et en lui-même? Les deux penseurs opposés ne sont-ils pas, après Nietzsche, les témoins, parfois divergents certes, de la même inquiétude (le mot est faible)? Et ne peut-on pas, grâce à leurs divergences mêmes, analyser cette inquiétude pour lui chercher une réponse? Le très grand mérite de l'ouvrage de M. Werner est d'avoir poussé assez loin ces analyses et d'avoir accusé assez vivement ces oppositions pour que s'engage une réflexion qui donnerait sa vraie dimension à la réponse indispensable.

D. Christoff

Hans-Georg Gadamer: Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Platon, Husserl, Heidegger. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1972.

«Die Arbeiten dieses Bandes», beginnt Gadamer sein Vorwort, «haben im ganzen einen etwas anderen Charakter als die der ersten beiden Bände. Es handelt sich nicht um Beiwerke und ergänzende Weiterführungen zu einem größeren Werk, sondern eher umgekehrt um Bruchstücke von ungeschriebenen Büchern». Der Akzent liegt einerseits auf einigen Platostudien, die auf ein noch zu schreibendes Plato-Buch vorausweisen, andererseits auf Arbeiten über Husserl und Heidegger. Den Hintergrund dafür bildet «die innige Verwobenheit von Denken und Sprechen ... Die Zentralstellung, welche die Sprache im heutigen Denken erobert hat und die auch dem hermeneutischen Ansatz des Verfassers zugrunde liegt, verdrängt den transzendentalphilosophischen Ansatz des Husserlschen phänomenologischen Idealismus».

Es handelt sich um die folgenden Aufsätze, denen eine ausführliche Bibliographie der Gadamerschen Veröffentlichungen beigefügt ist: 1. Vorgestalten der Reflexion; 2. Platon und die Vorsokratiker; 3. Platons ungeschriebene Dialektik; 4. Logos und Ergon im platonischen ‚Lysis'; 5. Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen; 6. Nicolaus Cusanus und die Philosophie der Gegenwart; 7. Ötinger als Philosoph; 8. Herder und die geschichtliche Welt; 9. Hegel und der geschichtliche Geist; 10. Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik; 11. Schleiermacher als Platoniker; 12. Die phänomenologische Bewegung; 13. Die Wissenschaft von der Lebenswelt; 14. Martin Heidegger; 15. Heidegger und die Sprache der Metaphysik; 16. Über leere und erfüllte Zeit; 17. Begriffsgeschichte als Philosophie; 18. Semantik und Hermeneutik. Von diesen Abhandlungen sind sechs hier zum erstenmal in deutscher Sprache publiziert.

Da die thematische Vielfalt der Arbeiten wiederum kein inhaltliches Referat erlaubt, greife ich nur zwei Punkte heraus:

Die faszinierendste Abhandlung scheint mir diejenige zu sein, die Gadamer zum 75. Geburtstag Heideggers veröffentlicht hat. Es heißt darin von diesem: «Die erste Begegnung mit dem Blick seines Auges zeigte einem, wer er war und zeigt einem, wer er ist: ein Sehender. Ein Denkender, der sieht.» (204) Da man dem physiognomischen Blick als solchem, d. h. ohne Berücksichtigung des Gegenstandes, auf den er blickt, nicht entnehmen kann, daß er «sieht», wäre es wohl zutreffender gewesen, von einem «Seher» statt von einem «Sehenden» zu sprechen. Das entspräche einerseits der gängigen Wendung und brächte andererseits die Zweideutigkeit des «Sehens» des Sehers adäquater zum Ausdruck, der Kommendes, also noch nicht jedermann wirklich Sichtbares mit dem sog. geistigen Auge voraus «erblickt». Allein während das sinnlich-vernehmende Sehen in seinem Kern eine rezeptiv auf einzelnes Gegebenes gerichtete Aktivität realisiert, ist – so müssen wir wenigstens vermuten – das visionäre «Sehen» ein Hervorbringen des «Gesehenen», auch wenn jenem das produktive Leistungsbewußtsein fehlt und dieses sich als «Gegebenes» aufdrängt (Das fehlende

Aktivitätsbewußtsein verführt gelegentlich dazu, faktisch eigene Vollzüge – z. B. das Träumen – als Manifestationen von vermeintlich außermenschlichen «metaphysischen» Mächten zu deuten). Das führt uns auf ein wichtiges phänomenologisches Thema, dem ich sogleich einige flüchtige Bemerkungen widmen will, möchte aber zuvor noch den ins Schwarze treffenden, die Heidegger-Abhandlung abschließenden Passus zitieren. Er lautet: «Heidegger ist da. Man kommt an ihm nicht vorbei und ist auch nicht – leider – über ihn in der Richtung seiner Frage hinausgekommen. So ist er auf eine bestürzende Weise im Wege. Ein erratischer Block, den die Flut eines auf technische Perfektion gerichteten Denkens umspült und nicht von der Stelle bringt.» (211) Könnte diese Tatsache, daß weder er selbst noch ein anderer die «Richtung seiner Frage» (nach dem Sinn von «Sein») weiter verfolgt hat, nicht auch mit der Zweideutigkeit seines «Sehens» – das eben doch vielleicht ein «spekulatives Denken» und kein sehendes Erfahren war – zusammenhängen?

Daß auch bei Husserl die «Anschauung» und speziell die «Schau» der Wesen eine zweideutige Angelegenheit war, stellt nur ein Beispiel zur Illustration der Feststellung Schumanns dar: «Die Philosophie Edmund Husserls ist, wie sich bei näherem Hinsehen unmittelbar ergibt, von höchst zwiespältiger, ja widersprüchlicher Natur. Dies in solchem Maße, daß selbst die Frage, von was denn im vorigen Satze die Rede gewesen sei, zu Aporien führt und in Verlegenheit stürzt.» Daraus werden die in der Husserl-Renaissance üblich gewordenen endlosen interpretatorischen Diskussionen, die sich in der Regel lediglich an die Texte und nicht an die in ihnen gemeinten Sachprobleme halten, verständlich. Auch Gadamer beteiligt sich in seinem ungemein fesselnden, der phänomenologischen Bewegung gewidmeten Beitrag daran. Mit gutem Grund rückt er die Konstitutionsproblematik ins Zentrum. Nach allem scheint es mir hoffnungslos und damit auch fast sinnlos geworden zu sein, herausbringen zu wollen, was Husserl mit dem Begriff der «Konstitution» gemeint haben mag. Um wenigstens anzudeuten, um was es dabei gehen könnte, zitiere ich einen sich an Husserls Frage nach einer sowohl die (in ihrer Realitätsvermeinung eingeklammerte) gegenständliche Welt wie auch das transzendentale Subjekt konstituierenden «Urstufe» anschließenden Abschnitt: «Es scheint das Besondere der Urstufe, daß hier in keinem Sinne mehr von einer Aktivität gesprochen werden kann, durch die ihr Seinssinn als Geltungseinheit zustande komme. Was seiend ist, ist vielmehr der transzendentale Bewußtseinsstrom selbst, der in allen solchen Aktivitäten, in allem leistenden Tun ‚Ich' ist. Aber auch er ist – und zwar auf passive Weise – selber konstituiert. Offenbar enthält diese Rede vom Fluß und vom Ich durchaus illegitime Antizipationen. Daraus folgt methodisch: Auch dieses Sein des transzendentalen Ego muß eingeklammert und zur Konstitution gebracht werden. Damit erst kommen wir auf die ‚urtümliche' Gegenwart. Wie wird dieses Urphänomenale erfahren? Offenbar durch Reflexion, die sich mit dem, worauf sie reflektiert, als dasselbe weiß, und das in beständiger Iteration. So ist sie nicht selbst Zeit, aber in ihr konstituiert sich der kontinuierliche Bewußtseinsstrom, der die Seinsform der Zeit hat. Hier liegt das Problem. Ist wirklich mit

jenem Urphänomenalen des Ego ein bloßes Endresultat transzendentaler Reflexion gemeint? Kommt letzteres nicht überhaupt kraft jener Urphänomenalität erst zustande (so daß in diesem Sinne ‚Kreation' vorläge)? In der Tat fragt Husserl: Ist die Urphänomenalität der Urgrund der Zeitigung, das Ur-Ich, überhaupt in der Form der Zeit? Husserl nennt sie Gegenwart, aber in einem urtümlichen Sinne, demzufolge ihr – im Unterschiede zu dem transzendentalen Ego – eine adäquate Selbstgegebenheit zuzusprechen ist. Er stellt sich die Frage, ob das nicht widersinnig ist. Ist nicht alles Gegebene jemandem gegeben, so daß dieser das Empfangende und nicht das Gegebene ist? Offenbar muß aber in dieser tiefsten Schicht der Selbstkonstitution der Zeitlichkeit, wo es sich um den Urquell der strömenden Gegenwart handelt, eine Selbstbezüglichkeit angenommen werden, die keine Unterscheidung von Gebendem und Gegebenem bzw. Empfangenem enthält.» (180).

Ich möchte nun nicht in eine Diskussion der damit exponierten Thematik eintreten, sondern lediglich die Frage stellen, ob sie sich mit den beiden die Phänomenologie ursprünglich leitenden Maximen: zu den Sachen! und: Verwerfung aller nicht ausweisbaren Konstruktionen, verträgt? Da das, was unter den «Sachen» zu verstehen sei, von Anbeginn strittig war, beschränke ich mich auf die zweite Maxime, und da muß ich sagen: die ganze transzendentale Problematik scheint mir aus puren reflexiven Konstruktionen zu bestehen, die Husserl nicht als solche erkannt und deshalb als Verweisungen auf transzendentale Strukturen ausgegeben hat. Damit möchte ich nicht behaupten, daß die transzendentale Fragestellung überhaupt sinnlos sei. Wohl jedoch ist es mir nicht zweifelhaft, daß das transzendentale Ich als «Träger» der konstituierenden Leistungen zum überwiegenden Teil ein Erzeugnis sekundärer Reflexionsakte darstellt, die nicht einen zuvor verborgenen Bestand freilegen, sondern ihn überhaupt erst hervorgebracht haben. Was transzendentale freilegende Reduktion sein sollte und wollte, ist in Wirklichkeit ein erdachter Unterbau aus spekulativen Reflexionen, die weder die Lebenswelten noch sonst irgendwelche nicht-reflexive Gegenstandsbereiche oder die ge- bzw. erlebte Zeit zu konstituieren vermögen. Wenn ich ein einzelnes reales Haus einschließlich seiner Umgebung wahrnehme, so sind daran eine Vielzahl von ebenfalls realen singulären – rezeptiven und produktiven bzw. reproduktiven – Akten beteiligt, die ich, darauf reflektierend, verallgemeinern und wieder zu einem einheitlichen Gebilde zusammenfassen kann. Aber dieses erdachte Gebilde – mag ihm im übrigen ein transzendentaler Charakter eingeräumt werden oder nicht – hat keineswegs jene Akte vollzogen, sondern ich als existenter einzelner, in einer konkreten Situation befindlicher Mensch habe es getan. Und ausschließlich als solcher lebe ich mit andern ebenfalls konkreten Menschen in einer gemeinsamen Lebenswelt. Gewiß müssen wir diese Sachverhalte in generalisierenden Begriffen beschreiben, aber daraus folgt doch nicht, daß sie – die Begriffe – wahrnehmen, handeln, denken usw., sowenig wie das erdachte transzendentale Ego.

Wenn man solche Einwände als «naiv-realistische» verwerfen will, mag man es tun; allein damit läßt sich der reflexive Zauber nicht rechtfertigen –

es sei denn als unverbindliches Glasperlenspiel. Wie wenig Husserls Denken von wirklichen Erfahrungen bestimmt und wie sehr er überzeugt war, welthaltige Erkenntnisse mittels der bloßen Reflexion stützen zu können, bezeugt auch seine Produktionsweise. Damit wird die, wie Gadamer mit Recht sagt, «Großartigkeit von Husserls Lebensarbeit» nicht verkannt, freilich jedoch zu einem guten Teil in die Dimension der irrealen Spekulationen verwiesen.

Daß die älteren Schüler Husserls seine transzendentale Wendung nicht mitgemacht haben, könnte dadurch mitbedingt gewesen sein, daß sie in ihr einen Rückfall in das Konstruieren sahen. Der alte Wahn, die Welt und den Menschen nur oder vorwiegend im schöpferischen Denken erkennen zu können, scheint ebenso «unsterblich» zu sein wie die – auf die Sache gesehen völlig verfehlte – zyklische oder die «dialektische» Deutung des Lebensablaufes. *H. Kunz*

Michel Cornu, *Kierkegaard et la communication de l'existence.* Lausanne, L'Age d'Homme S.A., 1972, 306 p.

L'existence, telle que Kierkegaard l'entend, peut-elle être l'objet d'une communication? Tel est le problème auquel M. Michel Cornu tente de donner une réponse. D'emblée l'auteur souligne que cette communication ne ressortit pas au *savoir*, mais au *pouvoir* (p. 10). Chez Kierkegaard, l'existence est en effet «angoisse et désespoir, absence et fêlure» (p. 152) d'un individu qui a le pouvoir de se faire par un choix continuel, et un tel choix implique que l'existant ne peut se contenter de connaître la vérité, mais doit se l'approprier. Mettre l'accent sur cette appropriation, c'est placer au premier plan le *comment*. De la sorte le problème envisagé se pose sous la forme «comment communiquer l'existence»?

Pour faire apparaître la réponse, M. Cornu «accompagne» (p. 16) Kierkegaard en décrivant la démarche qui le conduit du stade esthétique au stade éthique, et de celui-ci au stade religieux. A ses yeux, ces stades ne sont pas des moments nécessaires, dans une dialectique de type hégélien, mais des possibles dont chacun est valable en soi et peut être librement choisi (cf. p. 160). Chacun d'entre eux se caractérise par une certaine qualité d'existence, à laquelle correspond une certaine qualité de communication. Dans cette perspective, le rapport à autrui s'établit «sur une conquête de la conscience par elle-même, sur une constitution antérieure du moi» (p. 25). Comme le souligne avec pertinence M. Cornu, c'est là une conception opposée à celle de la phénoménologie, qui admet au départ une intersubjectivité reposant sur l'appartenance à un monde commun. Pour Kierkegaard, le *nous* ne se découvre qu'au terme d'un approfondissement par lequel le *je* et le *tu* ont trouvé leur vérité, dans la solitude la plus profonde.

La description des stades ne peut être comprise que si l'on garde présente à l'esprit la définition de l'existant donnée dans le *Traité du Désespoir:* «L'homme est une synthèse d'infini et de fini, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité, bref une synthèse.» (Cit. p. 22.)

Cette synthèse, l'existant ne la réalise ni au stade esthétique ni au stade éthique.

L'homme du stade *esthétique* «veut s'installer dans l'infini... Il craint qu'un engagement qui le lierait ne lui ravisse son dernier espoir de liberté; il invente perpétuellement de nouveaux possibles, qui doivent lui prouver qu'il ne s'est pas perdu dans le fini, qu'il est au-dessus du fini» (p. 22). Mais pour le moi une telle existence est une autodestruction, car la poursuite des possibles l'empêche d'être jamais lui-même. Cachant son vide derrière des masques et s'enfermant ainsi dans le *secret*, il utilise les autres à des fins de jouissance poétique ou sensuelle, sans jamais communiquer vraiment avec eux.

L'homme du stade *éthique* suit une voie opposée et s'installe dans le fini «Il découvre une réelle assurance dans des formes précises qui encadrent son existence. La satisfaction du devoir accompli lui apporte la sérénité ...» (p. 23). Cet homme se choisit et devient par là un moi transparent à lui-même. Cette *transparence* lui permet de s'ouvrir au général, sans rien dissimuler. Réalisant ainsi l'identité de l'extérieur et de l'intérieur, il peut entrer en rapport durable avec autrui, que ce soit dans le mariage ou dans l'exercice d'une fonction publique. Mais l'intériorité risque alors de se transformer totalement en extériorité, ce qui entraînerait la suppression de toute différence entre les sujets et priverait la communication de tout fondement. Pour éviter ce danger, l'homme du stade éthique n'exprimera pas directement ses propres sentiments, mais uniquement ceux que l'autre peut éprouver. Sortira-t-il alors vraiment de son moi? Rencontrera-t-il vraiment autrui?

Pour que la communication acquière l'intériorité qui fait encore en partie défaut à ce stade, il faudra que l'individu accède au rapport le plus intime, le rapport avec Dieu. Il devra donc accomplir le saut dans le stade du *religieux* et, plus précisément, du religieux chrétien, caractérisé par le paradoxe de l'Homme-Dieu, en qui la Vérité éternelle s'est faite existence pour se communiquer, d'une manière indirecte, à l'homme.

Dans le rapport à l'Absolu comme paradoxe, l'homme se découvre pécheur, mais pécheur pardonné. Libéré du désespoir, il réalise véritablement la synthèse du fini et de l'infini. «Sa finitude, mais en même temps l'infini qui, dans la foi, lui est conféré, lui deviennent évidents» (p. 108). Constitué en un moi authentique par l'Absolu qui le fonde, il communique d'une manière authentique avec autrui, devenu pour lui un prochain. Dans une formule frappante des *Discours chrétiens*, Kierkegaard recourt au vocabulaire hégélien pour exprimer cette idée: «Quand on est soi-même en étant en Celui qui est en et pour lui-même, on peut être en et pour autrui ...» (Cit. p. 108.) C'est dire que la communication avec autrui requiert une médiation, qu'elle ne peut être qu'indirecte. Mais, comme le souligne M. Cornu, la médiation ne doit pas s'entendre en un sens hégélien: «Dieu fonde les individus *existentiellement;* nous ne sommes donc pas dans la perspective du savoir qui opère la médiation» (p. 109).

La dialectique de la communication dans ce stade ultime comporte plusieurs moments que M. Cornu présente d'une manière thématique. Nous ne mentionnerons ici que le thème de la communauté d'Uniques et celui de l'amour comme rapport entre personnes:

Face à Dieu, l'individu est seul, son rapport avec l'Absolu est un rapport strictement privé, exigeant le secret. La communauté des croyants ne peut

donc être qu'une «communauté d'Uniques». C'est dire que chaque individu demeure, dans son intériorité profonde, irréductiblement différent des autres et que la communication totale des consciences est impossible. Mais, aux yeux de M. Cornu, Kierkegaard n'est pas un individualiste qui se complairait dans son intériorité. Par l'amour le moi découvre l'autre dans son altérité qui en fait un *toi* et non un autre *moi-même*, mais aussi dans l'essentielle égalité qui est celle de tous les hommes devant Dieu et qui fait de chacun le prochain de tous. L'amour s'attache à autrui «comme être éternel, comme celui qui survit aux particularités que la mort vient annihiler» (p. 139). Cet amour du prochain n'a rien de commun avec un simple penchant psychologique, avec un bon sentiment. Il suppose que l'individu, radicalement transformé par son rapport avec l'Absolu, a reçu «la grâce d'être rendu aimant» (p. 133). Objectera-t-on que les exigences posées par Kierkegaard sont telles que l'amour en devient impraticable? M. Cornu répond que le philosophe danois le savait bien et qu'il a peut-être voulu présenter «comme une critique des conditions de possibilité de l'amour authentique» (p. 134). En tout cas, dans sa philosophie de l'amour se manifeste une nouvelle fois sa volonté d'être «le correctif», face à l'optimisme de son temps.

M. Cornu ne se limite pas à l'étude des divers modes de communication de l'existence. En posant que la philosophie de Kierkegaard est une philosophie du *comment*, il s'est en effet assigné une autre tâche encore: montrer comment cet auteur opère pour communiquer avec le lecteur singulier, comment il le met en mesure de s'approprier librement la vérité existentielle qu'il lui propose. En d'autres termes, si l'on rappelle que, selon le *Post-scriptum*, «le summum de ce que peut faire un homme pour un autre, là où chaque individu n'a affaire qu'à lui-même, est de le rendre inquiet» (cit. p. 14 et 135), il s'agit de chercher comment Kierkegaard parvient à inquiéter son lecteur. Toute la seconde moitié du livre de M. Cornu est donc consacrée au problème de la forme de l'œuvre kierkegaardienne et s'efforce de montrer en quel sens elle est adéquate à son contenu.

Une communication qui vise non à transmettre un savoir, mais à provoquer chez l'autre la réduplication du message existentiel, doit à tout prix sauvegarder la séparation des subjectivités. Elle doit donc demeurer toujours indirecte. Pour satisfaire à cette exigence, Kierkegaard met en œuvre une rhétorique utilisant la dialectique, l'ironie et l'humour, ainsi qu'un art fonctionnant comme mode d'argumentation philosophique.

La *dialectique* kierkegaardienne n'a pas le caractère totalisant de la dialectique hégélienne. Dialectique du saut qualitatif et non de la médiation, elle souligne et préserve les différences irréductibles entre les existences concrètes d'une part, entre Dieu et l'existant d'autre part. Bien qu'elle nie l'identité du réel et du rationnel, elle ne constitue pas, selon M. Cornu, un appel à l'irrationnel, mais une «logique propre de l'existence» (p. 155) intégrant, par la catégorie du paradoxe, la passion au discours existentiel.

L'ironie trouve tout naturellement sa place dans cette dialectique, car Kierkegaard en use comme d'un moyen permettant de «sauvegarder l'intériorité en la masquant» (p. 172) ou, si l'on préfère, de maintenir entre l'intériorité et l'extériorité la différence que requiert la communication indirecte.

Pour le montrer, M. Cornu commence par analyser la thèse de Kierkegaard sur le *Concept d'ironie*, puis cherche à cerner l'ironie en action dans les œuvres ultérieures. Dans cette perspective, les *pseudonymes* revêtent une importance toute particulière, car ils constituent l'un des aspects les plus importants de cette ironie. Ils ne sont pas de simples masques derrière lesquels s'abrite l'auteur, mais la réalisation vécue de possibles existentiels que Kierkegaard situe à distance de lui-même. Replacés dans le projet global de l'œuvre, «l'approfondissement dans le religieux», les pseudonymes apparaissent comme «le négatif», indiquant «ce que le christianisme n'est pas» (p. 188). A ce titre, ils ressortissent à la communication indirecte. D'un autre côté, les formes diverses d'existence qu'ils présentent ont une «valeur intrinsèque» (*ibid.*). Confronté à ces possibles, le lecteur est amené à choisir, et ce choix sera d'autant plus libre que «l'écrit pseudonyme se tient totalement isolé de l'auteur» (p. 186).

Lorsqu'il s'agit de communiquer l'existence religieuse, un autre mode de discours se révèle adéquat: l'*humour*. Lui aussi se caractérise comme une forme de communication indirecte, en introduisant une distance entre le Créateur et la créature, entre la Vérité et son expression humaine, entre le sérieux authentique et le faux sérieux. M. Cornu discerne cet humour dans les *Discours édifiants*, qui conduisent médiatement à la Vérité, en l'indiquant «sous le voile de la plaisanterie» (p. 196).

L'ironie «qui ne dit pas ce qu'elle dit», comme l'humour «qui en dit plus qu'il ne semble» (p. 199) illustrent d'une manière particulièrement éclairante un trait de la communication kierkegaardienne que M. Cornu souligne fortement: la *duplicité*, dans laquelle il voit un acte de générosité à l'égard du lecteur: «En disant moins ou plus que le lecteur ne le souhaiterait peut-être, elle le rend attentif, elle l'ouvre à une dimension plus vaste que la sienne» (p. 201).

Elément essentiel dans la communication de l'existence, l'*art* doit permettre à Kierkegaard d'actualiser des concepts, de les mettre en situation, de rédupliquer le contenu de l'œuvre dans sa forme. Grâce à lui la subjectivité est rendue présente sans être objectivée. Dans un dernier chapitre, qui apporte des éléments très nouveaux, M. Cornu montre comment cet art remplit efficacement la fonction qui lui est assignée en recourant à des genres littéraires non philosophiques: le lyrique-dialectique, le mythe, le conte, l'anecdote, le roman philosophique, la lettre, le journal littéraire, le pamphlet, l'aphorisme, le discours religieux. En mettant au service de son projet philosophique ces divers moyens rhétoriques, Kierkegaard ouvre la voie à un nouveau mode de philosophie.

M. Cornu, qui prête à juste titre tant d'attention à la forme de la philosophie kierkegaardienne, a-t-il donné à sa propre étude la forme la plus adéquate? Si, comme il l'affirme, le *comment* est pour Kierkegaard la question principale, est-il judicieux de séparer la description du contenu de celle de la forme en adoptant une construction en deux parties? Outre les inconvénients mineurs que M. Cornu signale lui-même (p. 140, n. 185), cette disposition donne à penser que la distinction traditionnelle entre le fond et la forme peut légitimement s'appliquer à l'œuvre de Kierkegaard, alors que tout l'effort de

M. Cornu tend à montrer qu'il n'en est rien et qu'en faisant apparaître «le *comment*, son pourquoi et les formes de sa manifestation» (p. 277), on aboutit à découvrir la spécificité de Kierkegaard, philosophe exigeant de chaque lecteur qu'il manifeste sa propre pensée, philosophe de la subjectivité, de l'ambiguïté, de la différence. De la conclusion qui fait ressortir ces différents traits, nous retiendrons spécialement les lignes dans lesquelles M. Cornu élucide le sens de la pensée de la subjectivité chez Kierkegaard. En reprenant un mot du *Concept de l'angoisse:* «or intérioriser, c'est le secret du dialogue» (cit. p. 281), il affirme que cette pensée n'est pas un subjectivisme et que, «s'il faut plonger jusqu'au fond de l'intériorité, c'est pour mieux pouvoir communiquer avec autrui parce que l'on s'est mieux découvert soi-même» (*ibid.*). S'il est une thèse que tout cet ouvrage tend à établir, c'est bien celle-là et, après l'avoir lu, nous sommes pour notre part convaincu que Kierkegaard n'aboutit pas «au refus de communication, à l'abstraction d'une solitude», comme le soutenait Jean Hyppolite (1).

---

[1] Dans une conférence sur Hegel et Kierkegaard faite en 1955 et reprise dans le recueil posthume *Figures de la pensée philosophique* (Paris, P. U. F., 1971), I, cf. p. 204. L'affirmation de J. Hyppolite s'appuie sur des éléments biographiques (relations de Kierkegaard avec son père, avec sa fiancée, avec l'Eglise danoise). Au contraire, M. Cornu écarte tous les éléments de ce genre et interroge directement l'œuvre. *André-Jean Voelke*

Wilhelm Weischedel: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Erster Band: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie; zweiter Band: Abgrenzung und Grundlegung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971 und 1972.

Wilhelm Weischedel ist einer der wenigen, vielleicht der einzige ernst zu nehmende Denker, der es heute – «im Schatten des Nihilismus» und innerhalb der Herrschaft der zum Atheismus tendierenden Wissenschaften – noch wagt, eine «philosophische Theologie» ohne Abstützung in einem von ihm entschieden verworfenen Offenbarungsglauben zu entwerfen. Der Mut zu einem solchen Unterfangen verdient eine um so größere Achtung, als seine kritische Darstellung des Wesens, Aufstiegs und Verfalls der philosophischen Theologie – dies also das Thema des ersten (rund 500 Seiten starken) Bandes – nicht nur den überzeugenden Nachweis erbringt, daß sie (die philosophische Theologie) die «zentrale Problematik der Philosophie» gebildet hat, sondern daß außerdem die entsprechenden Versuche von Thales und Anaximander bis zu Heidegger gescheitert sind. Was Weischedel im Rückblick auf die großartigen und tiefsinnigen Spekulationen Schellings nüchtern feststellt: «Daß Gott ist, ist eine Sache der bloßen unbegründeten Behauptung, eine dogmatische, nicht in einer philosophischen Grund-

erfahrung ausweisbare Voraussetzung. Daß aber, wenn diese Voraussetzung fällt, nichts als das Nichts übrig bleibt, wird von Schelling selber indirekt bestätigt» (I, 281), trifft ohne Ausnahme auf alle philosophischen Theologien zu. Dessenungeachtet will Weischedel sein eigenes Bemühen offenbar nicht bloß als ein verbales Glasperlenspiel oder als erbauliche Begriffsdichtung angesehen wissen – Unternehmen übrigens, die keineswegs sinnlos sind, vielmehr die menschliche Schöpferkraft nicht weniger eindrücklich dokumentieren als bildnerische, bauliche, sprachliche, musikalische und tänzerische Kunstwerke, technische Erfindungen u. a. Desgleichen bleiben die Sinngehalte der metaphysisch-theologischen Gedanken und auch die der offenbarten Glaubenswahrheiten davon unberührt, ob in ihnen etwas über die eine erfahrbare wirkliche Welt, die nicht wir hervorgebracht haben, und die Geschichte der Menschheit ausgesagt wird oder nicht. Da aber die Metaphysiker und Theologen ihren Spekulationen im Hinblick auf Natur und Geschichte eine Relevanz zusprechen – etwa daß in der von Gott erschaffenen Natur «verborgene Mächte» oder in der Geschichte der «absolute Weltgeist» oder ein «Seinsgeschick» wirksam seien – und sie nicht als pure Gedankendichtungen gelten lassen wollen, erwecken sie gelegentlich den Eindruck abstruser Phantastik.

Weischedel sieht den spezifischen Charakter der von ihm angezielten philosophischen Theologie in der im Philosophieren aus freiem Entschluß durchzuhaltenden, jede Dogmatik verwerfenden «Radikalität des Fragens». Unter diesem Aspekt stellt er im ersten Teil des ersten Bandes den «Aufstieg der Philosophischen Theologie» in den repräsentativen Gestalten von den Vorsokratikern bis und mit Hegel dar. Einen breiten Raum nehmen dabei mit Recht die wörtlichen Zitate ein, Sekundärliteratur wird nur gelegentlich berücksichtigt. Bis Leibniz bleiben die stets kritischen Referate knapp, von Kant an werden sie ausführlicher, die Hegel-Darstellung erreicht fast 100 Seiten. Im zweiten Teil kommt der «Verfall der Philosophischen Theologie» zur Sprache. Ansätze zu diesem Verfall sieht der Verfasser bereits bei Hegel, zum vollen Durchbruch kommt er bei Feuerbach, Marx, Nietzsche und Heidegger. Daß in diesem Zusammenhang weder die Aufklärung (etwa Holbach) noch Schopenhauer Erwähnung finden, mutet doch etwas befremdlich an.

Der zweite Band (Abgrenzung und Grundlegung) – rund 280 Seiten – setzt zunächst im dritten Teil (die zwei vorangehenden Teile finden sich im ersten Band) die Auseinandersetzungen fort: einerseits mit christlichen Theologen, welche die Möglichkeit einer philosophischen Theologie mehr oder weniger bestreiten (Barth, Gollwitzer, Bultmann, Ebeling und die herrschende katholische Auffassung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube bzw. Glauben und Philosophieren), andererseits mit zeitgenössischen Ansätzen zu philosophischen Theologien bei Rahner, Pannenberg, Tillich, Scheler, Jaspers und Krüger. Das geschieht wiederum in ruhiger, besonnener, sachlicher, durchwegs überzeugender Weise. Immer wieder vermag der Verfasser – in einer freilich etwas stereotyp anmutenden Art – zu zeigen, daß sowohl die theologischen Leugner der philosophischen Theologie wie die Autoren der philosophischen Theologien sich letztlich auf bloße Be-

hauptungen oder auf nicht aufweisbare Voraussetzungen ausdrücklich oder unausdrücklich stützen: «etwa das Durchwaltetsein der Welt vom Göttlichen, oder die Geschöpflichkeit des Menschen, oder die Zugehörigkeit des Selbst zu einer übersinnlichen Welt, oder eine unmittelbare Möglichkeit, sich vom Endlichen zum Unendlichen emporzuschwingen. Diese Voraussetzungen haben die jeweils gegebene Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit einer Philosophischen Theologie sowie deren konkreten Entwurf ermöglicht» (II, 153). Diese Kritik Weischedels beruft sich auf die «Einsicht» als die einzige «Begründung» des Philosophierens im Sinne des radikalen Fragens: «Der Philosophierende kann nichts aufgrund einer noch so ehrwürdigen Tradition akzeptieren. Er muß, was ihm anzunehmen vorgelegt wird, prüfen und muß versuchen, ob er es sich denkend zu eigen machen kann. Er kennt keine andere Verpflichtung als gegenüber dem, was ihm einleuchtet. So steht das Philosophieren dem Glauben aufs äußerste entgegen.» (II, 58) «Wo einer aus subjektiver Ehrlichkeit meint, glauben zu müssen, da wird ihm der Philosophierende seinen Respekt nicht versagen. Aber er wird sich dabei bewußt bleiben, daß der Weg des Glaubenden nicht sein eigener Weg sein kann.» (II, 59) «Der Glaubende läßt sich das zu Glaubende vorgeben: von den Schriften des Alten und Neuen Testaments, von der Tradition, von der Kirche, von der je aktuellen Verkündigung. Was ihm da gesagt wird, nimmt er als ihn verpflichtende Botschaft entgegen. Er fragt nicht primär nach der Einsichtigkeit, sondern akzeptiert das Gesagte in einer jedenfalls nicht in der Vernunft begründeten Entscheidung.» (II, 57f.)

Mit dem vierten Teil (Philosophieren und Sinnproblematik) beginnt die systematische Ausarbeitung der schon im ersten Band und in früheren Publikationen angezeigten Konzeption des Philosophierens, das Weischedel also als radikales Fragen versteht. In es nimmt er die Aspekte des je «offenen» Skeptizismus, Atheismus und Nihilismus auf, wobei die «Offenheit» die Verwerfung jeglicher Dogmatisierung der drei Positionen meint. Er begreift das Philosophieren als zwischen «Seinsgewißheit und Nihilismus» gespannten Prozeß; der Nihilismus leugnet «Sein» und «Sinn» («es gibt» kein Sein und keinen Sinn). Die Analyse des Sinnbegriffes verliert sich trotz der Erörterung einiger konkreter Beispiele im abstrakten Allgemeinen (die Definition lautet: Sinn ist «das, was in der Weise des rechtfertigenden und fraglosmachenden Gründens an einem als sinnhaft Bezeichneten – als dessen objektiv vermeinter Sinn – haftet, was ihm seine Bedeutung als sein Deuten auf eben jenes Sinngebende verleiht und es so verstehbar macht; Sinn stellt sich immer in einer in der Richtung vom Sinngebenden zum Sinnhaften unumkehrbaren und in der Richtung vom Sinnhaften zum Sinngebenden expansiven Sinnkette dar») (II, 170). Unberücksichtigt bleiben dabei das Problem des «Sinnes» in den Organbildungen und im Verhalten der Lebewesen und die – häufig genug absurde – Willkür der menschlichen «Sinngebungen». Davon abgesehen scheint dem Verfasser eine «unmittelbare Sinngewißheit» unhaltbar und der dogmatische; d. h. sich selber nicht in Frage stellende Nihilismus sowohl unerweisbar als auch unwiderlegbar zu sein.

Der fünfte Abschnitt schließlich bringt die «Grundlegung der Philosophischen Theologie». Sie geht von der «philosophischen Grunderfahrung» aus, die Weischedel als «schwebende Erfahrung der Fraglichkeit von Sein und Sinn» kennzeichnet. Diese radikale Fraglichkeit alles Seienden verweist auf ihr vorgehendes (geschehendes) «Vonwoher» als Bedingung ihrer Möglichkeit, und es – das Vonwoher – nennt Weischedel «Gott».

Eine Besinnung auf die «philosophisch-theologische Sprache» leitet die nähere Bestimmung des Wesens des Vonwoher ein, das der Reihe nach als «Geheimnis», «deus absconditus», «Vorgehen», «Mächtigkeit», «Sein», «Nichtigkeit», «Schweben», «unbedingte Sinnermöglichung» und «Sinnabgründigkeit» charakterisiert wird. Ob das Vonwoher in sich «zeitlich» oder – in welchem Verstande immer – «ewig» sei, lasse sich nicht entscheiden. Stattdessen stellt der Verfasser die Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen dem Vonwoher und den Gottesbegriffen der christlichen Theologie, Hegels und Schellings heraus und zieht die Folgerungen, die sich aus seinem philosophisch-theologischen Aspekt einerseits auf die Weltwirklichkeit und den Menschen, andererseits für die philosophisch-theologische Haltung ergeben. Sie ist in sich «Offenheit» und «Abschied»: «Abschied bedeutet: der Welt, in der man existiert, nicht über sich Gewalt einräumen, sondern ihr, der fraglichen, gegenüber Distanz gewinnen. Abschied bedeutet: sich auch von sich selber distanzieren, nicht sich auf sich selbst versteifen, dem Eigensinn absagen, den Mut zur Selbstaufgabe in sich erwecken. Abschied bedeutet so: im ganzen Felde des konkreten Daseins seine Freiheit erringen und bewahren. Diese Haltung ergibt sich in ihrer Notwendigkeit schon aus dem Gedanken des Philosophierens als des radikalen Fragens, das aus der Erfahrung der radikalen Fraglichkeit erwächst. Wenn alles fraglich ist, dann kann man sich an nichts mehr halten, als wäre es ein Gewisses und Beständiges. Wenn ferner die Fraglichkeit ein Schweben zwischen Sein und Nichtsein ist, dann ist gerade die abschiedliche Haltung erforderlich, weil sie selber den Charakter des Schwebens trägt. Sie begibt sich nicht in die scheinbaren Selbstverständlichkeiten des Seins, sie widersteht aber auch den Verlockungen des Nichtseins; zwischen beiden hält sie sich in der Schwebe. Erst die Haltung des Abschieds gibt auch die rechte Gelassenheit den Dingen und den wechselvollen Schickungen des Daseins gegenüber. Erst in der ruhigen Stetigkeit der Gelassenheit findet der Mensch zu sich selber und zu seiner wesenhaften Freiheit.» (II, 256)

Auch ohne Berücksichtigung der mannigfachen religiösen Vorstellungen und Handlungen der sog. primitiven Völker gelangt man im Blick auf den zumal im ersten Band ausgebreiteten metaphysisch-theologischen Gedankenreichtum zu jenem verwirrenden Eindruck, der Kant von einem «ewigen Zirkel von Zweideutigkeiten und Widersprüchen» sprechen ließ. Räumt man ihnen nun, statt sie von vornherein als bloße sprachlich-spekulative Gebilde zu verwerfen, irgendwelche Bezüge zu den Bereichen des «Wirklichen» ein, so gelangt man schwerlich zu einem einigermaßen bestimmten Urteil, ohne die in diesem Zusammenhang üblichen Begriffe zu präzisieren. Von «der» «Realität» zu reden ist nahezu sinnlos, wenn zu ihr außer den einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Dingen und Geschehnissen und

den darauf gerichteten Erlebnisvollzügen auch Begriffe, Traum- und Märchengestalten, Dichtungen, Dämonen u. a. gehören sollen. Und wenn wir von der «Wirklichkeit» vorwiegend oder ausschließlich aufgrund der «Erfahrung» – und nicht mittels des reinen Denkens – Kenntnisse gewinnen, dann ist es abwegig und verschleiernd, von einer «transzendentalen» oder «metaphysischen» «Erfahrung» zu sprechen, falls die sich in dieser erschlossenen Einsichten als Reflexionserzeugnisse erweisen. Dabei muß beachtet werden, daß die gedankliche Herkunft der letztern keineswegs immer offen daliegt. Denn da in unserem faktischen alltäglichen und wissenschaftlichen Erfahren rezeptive – irreführenderweise zumeist als «passive» bezeichnete – und produktive («spontane») bzw. reproduktive Faktoren beteiligt sind und eine primäre Einheit bilden, bedarf es sorgfältiger Analysen, um in den Erfahrungsgehalten die im strengen Sinne gegebenen und die an das Begegnende herangetragenen, in es projizierten Anteile – z. B. Begriffe und Bedeutungen – zu unterscheiden.

Der seit alters an den religiösen Vorstellungen geübten Kritik ist es mehr oder weniger überzeugend gelungen, in ihnen phantastische, illusionäre, wahnhafte Züge aufzuweisen, die sie auf Wünsche, Ängste, Schuldgefühle und andere psychologische Motive zurückgeführt hat. Dieser reduktiven Interpretation sind auch die auf den offenbarten Gott bezogenen Glaubensaussagen unterworfen worden. Darin spielt vor allem der Begriff der «Projektion» eine große Rolle, und zwar in dem Sinne, daß die Gott zugeschriebenen «Eigenschaften» gedanklich übersteigerte «selbstentfremdete» menschliche Merkmale seien. Ob diese Deutung nur auf die heidnischen Gottheiten oder auch auf den biblischen Gott zutrifft, braucht eine «anthropologische» Betrachtungsweise, welche die religiösen Phänomene lediglich als menschliche Erlebnisse und Handlungen zur Kenntnis nimmt, nicht zu bekümmern: sie klammert den «göttlichen Bereich» als für dessen Beurteilung unzuständig prinzipiell aus und läßt es offen, ob ihm eine eigenständige «Wirklichkeit» oder gar das «höchste Wirklichsein» eignet, oder ob er ein Erzeugnis des denkenden Glaubens ist.

Fragt man unter diesem Vorbehalt gleichwohl nach einem möglichen anthropologischen Ursprung der theologischen, auf den christlichen Gott gerichteten Aussagen, dann zeigt sich, daß einige von ihnen auch auf den eigenen faktischen Tod und dessen Zusammenhang mit der Sterblichkeit als ihn «ermöglichendes» Konstituens des Menschseins bezogen werden können und – falls man sich auf den erfahrbaren Bezirk beschränkt – müssen. Eine «Allmacht» ist uns nirgends als Faktum gegeben, es sei denn im Hinblick auf den alles Lebendige überwältigenden Tod. Er bietet sich sozusagen als Modell der erdachten Allmacht an, welche die Theologen auf den einzigen Gott «übertragen». Dessen Einzigkeit verweist – anthropologisch betrachtet – auf die Einmaligkeit des sich ereignenden Todes zurück. Seine ständige Einbruchsbereitschaft aufgrund der Sterblichkeit verdient als verborgene «Allgegenwart» des möglichen Todes gekennzeichnet zu werden. Die zwischen der Allgegenwart und der – etwa von Bultmann betonten – «Zukunft» Gottes gedanklich gestifteten Beziehung reflektiert das reale, d. h. den je individuierten Lebensablauf mitverwirklichende Verhältnis

zwischen der (allgegenwärtigen) Sterblichkeit und dem «Eintritt» des künftigen Endes. Auf den Eintritt, nicht auf den «Inhalt» des Todes bezieht sich die singuläre Gewißheit des Sterbenmüssens. Dem entspricht die Behauptung Thomas von Aquins, derzufolge lediglich die «Existenz» Gottes gewiß, sein «Wesen» jedoch unfaßbar sei. Das ermöglicht es dem Denken, den erfahrungsgemäß auf den Tod beschränkten Gewißheitscharakter auch auf andere, zumal «transzendente», will sagen in ein «Jenseits» des irdischen Daseins verlegte, jeglicher Erfahrbarkeit entrückte Gehalte auszuweiten, etwa auf den Glauben und auf ein «ewiges Leben». Denn das Wissen um das Kommen des eigenen Todes schließt dasjenige um das Ende eines zeitlich erstreckten Ablaufs, d. h. des Lebens und damit die Fähigkeit des Intellekts ein, eine «unendliche» Zeit oder die die Endlichkeit verneinende «Überzeitlichkeit» bzw. «Ewigkeit» zu denken, nicht zu erfahren. Und was die Unfaßbarkeit, Unsagbarkeit und das Geheimnis Gottes angeht, treffen diese Bezeichnungen auch auf den Tod zu, von dem wir in einem prägnanten Sinne nicht einmal ausmachen können, ob er «ist» oder «nicht ist».

Diese anthropologische Reduktion theologischer Aussagen greift, wie die Andeutungen zeigen, auf die Sterblichkeit und die Todesgewißheit als aufweisbare faktische Konstituenten des geschehenden, je singulären Menschseins und nicht auf psychologische Motive zurück, so unbestreitbar solche am religiösen Erleben und Verhalten ebenfalls beteiligt sind; doch sehen wir davon ab. Stattdessen möchte ich mich jetzt dem zuwenden, was Weischedel als philosophische Grunderfahrung beansprucht: der radikalen Fraglichkeit alles Seienden einschließlich des Fragenden selbst.

Mit Recht schreibt er, daß das, was fraglich werde, das «einzelne Seiende» sei, «aber freilich in seinem inneren Verweis auf das Seiende im ganzen und in seinem Eingebettetsein in dieses». In diesem Sinne versteht er die «Ausweitung der Erfahrung der Fraglichkeit des einzelnen Seienden zur allgemeinen und durchgängigen Fraglichkeit ... So wird das ‚ist' des einzelnen Dinges fraglich und damit das ‚ist' überhaupt» (II, 202). Allein handelt es sich bei diesem «Fraglichwerden» tatsächlich um primär erfahrene Sachverhalte und nicht vielmehr um sekundäre Resultate einer an das zunächst fraglose Begegnende herangetragenen fragenden, mithin denkenden Aktivität? Diese Frage ist in etwas verändertem Sinn Weischedel bereits von seinem Schüler Müller-Lauter gestellt worden (II, 187f.), aber er hat sie mit einer fehlgehenden Erwägung – die Antwort müßte sich «etwa an der Erfahrung des Todes als einer vorzüglichen Weise der Erfahrung der Fraglichkeit zeigen» – beiseite geschoben. Die Erwägung scheint mir deshalb verfehlt zu sein, weil zum mindesten das Erfahren des eigenen Todes ein pures passives Erleiden bleibt, dem gerade das Moment mangelt, welches alle übrigen Erfahrungsweisen zentral auszeichnet: das kenntnis- und erkenntniseinbringende Vernehmen des Begegnenden. Dieses wesentliche Moment sowohl des alltäglichen als auch des wissenschaftlichen Erfahrens spielt bei Weischedel kaum eine Rolle, weshalb er etwa der von Krüger mit gutem Grund betonten Rezeptivität des Erkennens (II, 142ff.) kein Verständnis entgegenzubringen vermag. Weischedel sagt, die Erfahrung

sei «ihrem Wesen nach Widerfahrnis. In ihr tritt etwas entgegen, begegnet etwas. Und zwar erfährt man in einer wahren Erfahrung das Begegnende so, daß es ohne eigenes Zutun des Erfahrenden diesem von sich selbst her entgegentritt bzw. daß es dem Versuch, es beiseite zu schaffen, von sich selbst her einen Widerstand leistet. Das entscheidende Moment ist also das ‚von sich selber her'». Er fährt dann fort – und damit beginnt eine Kennzeichnung, die nur für relativ seltene Erfahrungsvollzüge gilt, keineswegs für die üblichen: – «Dem entspricht, daß man dem Erfahrenen gegenüber in Ohnmacht versetzt wird. Die Erfahrung kommt über einen, sie überfällt einen, man kann nicht anders erfahren, als man erfährt. Eben sofern dies geschieht, ist die Erfahrung wahre Erfahrung.» (II, 204)

Genau so wie wir nur von einzelnen Dingen, Erlebnissen, Geschehnissen eine erfahrende – nicht bloß erdachte – Kenntnis und Erkenntnis erwerben können, genau so lassen nur sie sich auf ihre Beschaffenheit, Seinsart usw. hin befragen. Um das zu können, müssen sie uns, dem Befragen vorgängig, irgendwie begegnen oder gegeben sein – und zwar als vorerst noch unbefragte Gegenstände. Die Fraglichkeit als solche eignet ihnen von sich aus so wenig wie das Gesehenwerden eines Baumes eine ihm selbst wie die Form, die Farbe u. a. zukommende Eigenschaft bildet. Wenn ich auf konkrete Vollzüge des Fragens reflektiere, so zeigt es sich mir als intermittierende, zumeist sprachlich gefaßte geistige Aktivität, jedoch weder als «Geschehen» noch gar als «ein Vorgang ... im strengen Sinne des Wortes», wie Weischedel behauptet (II, 179, 185). Desgleichen bleibt es mir völlig uneinsichtig, weshalb die Fraglichkeit die «Grundverfassung der Weltwirklichkeit» (II, 234) sein und «alles einzelne Wirkliche ... seine Fraglichkeit von der radikal fraglichen Wirklichkeit als solcher» (II, 208f.) erhalten sollte. So etwas wie die «Weltwirklichkeit», genauer: das mit dem Wort gemeinte Korrelat an Wirklichem gab es doch schon, bevor Menschen als die fragenden Wesen aufgetreten waren; und wenn diese dann die Grundverfassung der Welt in die radikale Fraglichkeit verwandelt, d. h. umgedacht haben, konnte es nur aufgrund einer verallgemeinernden, mithin denkenden Hypostasierung von befragten einzelnen Objekten her geschehen. Überall weite «sich die Erfahrung, wenn man sich ihrer inneren Aufforderung, ihr nachzusinnen, nicht entzieht, ins Allgemeine und Grundsätzliche aus. Sie wird zur Begegnung mit der durchgängigen, die Welt überhaupt einschließlich des eigenen Daseins bestimmenden und durchherrschenden radikalen Fraglichkeit» (II, 195). Ich glaube nicht, daß diese Schilderung einen die Welt als solche treffenden aufweisbaren Sachverhalt beinhaltet.

Nun bemerkt Weischedel einmal, die radikale Fraglichkeit lasse sich schließlich «auch als Hinfälligkeit bezeichnen. Dieser Ausdruck bedeutet, daß die Wirklichkeit vom Absturz ins Nichtsein und in die Sinnlosigkeit bedroht ist und sich gleichwohl über dem Abgrund hält» (II, 207). Indessen, was heißt die radikale Fraglichkeit lasse sich auch als Hinfälligkeit «bezeichnen»? Soll damit gesagt werden, die Hinfälligkeit sei eine andere Art oder eine «Folge» der Fraglichkeit? Oder ist es nicht umgekehrt so, daß die Hinfälligkeit als Sterblichkeit aller einzelnen Lebewesen und als Zerfallen und Verschwinden alles leblosen Seienden – wenngleich unserer Erfahrung

nur winzige Bruchstücke dieser Prozesse unmittelbar gegeben sind – der Fraglichkeit vorausgeht, die letztere demnach lediglich eine gedankliche Umdeutung eines von dieser völlig unabhängigen Geschehens darstellt?

Der Einwand, den Weischedel – ich bemerkte es schon früher – immer wieder gegen die philosophischen und die sich auf den Glauben an die Offenbarung berufenden christlichen Theologen erhebt und der seiner Kritik die überzeugende Kraft verleiht, ist der, daß die in Frage kommenden Autoren sich letztlich stets auf bloße Behauptungen und auf unausweisbare Voraussetzungen stützen. Obwohl Weischedel selber es nicht ausdrücklich tut, könnte man das Prinzip der kritischen Argumentation ein «phänomenologisches» nennen. Hinzu kommt die eminent wichtige legitime Forderung, dergemäß jedes «Ausschweifen ins Phantastische und Unbewahrheitbare ... mit äußerster Behutsamkeit vermieden werden» müsse (II, 208). Nun finden sich in den uns überlieferten metaphysischen und theologischen Spekulationen zahlreiche Gedanken, die uns heute phantastisch anmuten und unbewahrheitbar sind – und zwar nicht deshalb, weil sie «unmöglich» oder in sich widersprüchlich wären, sondern weil es in der Weltwirklichkeit keine entsprechenden erfahrbaren Sachverhalte gibt. Einzelne Vertrauensbrüche, Todesfälle und andere von Weischedel angeführte Beispiele vermögen als erfahrene Ereignisse unsere Bezüge zur Welt dermaßen zu erschüttern, daß diese als ganze von Grund aus fragwürdig geworden zu sein scheint. Allein die weltbildenden Gegenstände als solche werden davon in keiner Weise berührt oder gar verändert. Vielmehr handelt es sich dabei um eine sekundäre Auslegung der Welt, die sich von der Erfahrung her so wenig bewahrheiten läßt wie ihre Interpretation als Schöpfung Gottes. Vermutlich hätte Weischedel dies selber bemerkt, wenn er sich durch die Umbenennung der offensichtlichen Befragbarkeit alles Begegnenden in eine Fraglichkeit als vermeintliche «Eigenschaft» desselben, also aufgrund eines rein sprachlichen Sachverhaltes nicht hätte irreführen lassen. Dann wäre vielleicht der logisch korrekte, in der Sache aber ins Leere weisende «Schluß» auf das Vonwoher unterblieben. Denn die Hinfälligkeit des Seienden ist «das Letzte», was uns die gedanklich erweiterte Erfahrung zeigt. Eine unveränderliche «Substanz» oder das «Sein» oder das «Nichts» sind pure Erzeugnisse unseres Denkens; dunkel bleibt jedoch, welche konstituierenden Faktoren es zu einem solchen verabsolutierenden Schöpfertum befähigen.

H. Kunz

Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Dritte Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1972.

Gadamers Buch hat eine außerordentliche Resonanz ausgelöst. Das dokumentiert sich schon in der Tatsache, daß bereits nach 12 Jahren eine dritte, jetzt vorliegende Auflage nötig geworden ist. In ihr hat der Verfasser den Text «neu durchgesehen, manche bibliographische Hinweise ... erneuert» und vor allem ein wichtiges «Nachwort» beigesteuert (das leider im Register unberücksichtigt blieb). Gewiß, mit der seinerzeitigen Wirkung von «Sein und Zeit» kann sich «Wahrheit und Methode» nicht messen; dennoch

dürfte das Werk seither das erfolgreichste deutschsprachige philosophische Buch sein. Das rechtfertigt Gadamers Leistungsbewußtsein vollauf: «Wenn man den Ort meiner Arbeit innerhalb der Philosophie unseres Jahrhunderts charakterisieren wollte, dann müßte man geradezu davon ausgehen, daß ich versucht habe, einen zwischen der Philosophie und den Wissenschaften vermittelnden Beitrag zu leisten und insbesondere die radikalen Fragen Martin Heideggers, denen ich Entscheidendes verdanke, auf dem breiten Felde wissenschaftlicher Erfahrung, soweit ich es nur irgend überschaute, produktiv weiterzuführen. Das nötigte freilich dazu, den beschränkten Interessenhorizont der wissenschaftstheoretischen Methodenlehre zu überschreiten. Aber kann es einer philosophischen Besinnung als Einwand entgegengehalten werden, daß sie die wissenschaftliche Forschung nicht als Selbstzweck betrachtet und mit ihrer philosophischen Fragestellung auch noch die Bedingungen und Grenzen der Wissenschaft im Ganzen des menschlichen Lebens thematisiert?» (514)

Aber hat Gadamer in seinem Werk wirklich das «Ganze des menschlichen Lebens» thematisiert? Erfüllt es den Anspruch einer «universalen philosophischen Hermeneutik», falls diese das Selbstverständnis des unverkürzten Menschseins umgreifen soll? Trägt seine Reflexion auf das «Verfahren der Wissenschaften» nicht zu kurz, ungeachtet seiner trefflichen Feststellung, dergemäß das, «was der Reflexion unterwerfbar ist, ... stets begrenzt gegenüber dem» sei, «was durch vorgängige Prägung bestimmt ist» (534)? Zu dem Bereich des Vorgegebenen, auf den sich die Reflexion beziehen kann, gehören doch wohl auch die menschliche Leiblichkeit und die ihr eignende außersprachliche präintentionale Expressivität, die vitalen Antriebe und die ihnen zugeordneten nicht-idealen Bedeutungsgehalte, das kontinuierliche Lebensgeschehen als Träger der geistigen Produktivität, kurzum die «naturwüchsigen» Anteile des Menschen, die Dilthey in seiner Hermeneutik wenigstens in andeutenden Ansätzen noch berücksichtigt hat. Mit Recht sagt Gadamer, der Sinnbegriff der idealistischen Identitätsphilosophie verenge die «hermeneutische Reflexionskompetenz auf die sogenannte ‚kulturelle Überlieferung', gleichsam in der Fortsetzung Vicos, der allein das von Menschen Gemachte menschlich verständlich fand. Die hermeneutische Reflexion, die meiner ganzen Untersuchung ihre Pointe gibt, sucht aber gerade zu erweisen, daß ein solcher Begriff von Sinn-Verstehen irrig ist, und ich habe in dieser Hinsicht auch Vicos berühmte Bestimmung einschränken müssen. Sowohl Apel wie Habermas scheinen mir an diesem idealistischen Sinn von Sinn-Verstehen festzuhalten, der dem ganzen Duktus meiner Analyse nicht entspricht. Es war nicht von ungefähr, daß ich meine Untersuchung an der Erfahrung der Kunst orientierte, deren ‚Sinn' für das begriffliche Verstehen nicht ausschöpfbar ist» (534).

Mit dem Einbezug der Kunst und des ästhetischen Bewußtseins wird die Enge des idealistischen Sinnbegriffes zwar gesprengt, aber noch nicht ein Zugang zu der außersprachlich-leiblichen Expressivität und den in ihr «erscheinenden» Stimmungen eröffnet. So zentral die Sprachlichkeit zumal für eine historisch-philologisch orientierte Hermeneutik ist: für eine an-

gemessene Interpretation des menschlichen Selbstverständnisses und damit für eine universale philosophische Hermeneutik reicht die Berücksichtigung des vorwissenschaftlichen Erfahrens, der Dichtung und der Rhetorik nicht aus.

Gegenüber Habermas und dessen Glauben an den aufklärerischen «zwangsfreien Dialog» gesteht Gadamer seine «tiefe Skepsis ... gegen die phantastische Selbstüberschätzung ..., welche sich das philosophische Denken für seine Rolle in der gesellschaftlichen Wirklichkeit anmaßt – oder anders gesagt: gegen die unwirkliche Überschätzung der Vernunft im Vergleich zu den emotionalen Motivationen des menschlichen Gemüts» (529). Das ist illusionslose Redlichkeit, die sich wohltuend von den gelegentlich zu hörenden Verkündungen abhebt, in denen der Philosophie eine «große Zukunft» vorausgesagt wird. *H. Kunz*

Evolution – Revolution. Edited by Rubin Gotesky and Ervin Laszlo. New York: Gordon and Breach, 1971, ix–351.

Ce volume est un recueil de 12 travaux de philosophes américains. Les concepts d'évolution et de révolution y sont analysés selon un large éventail de perspectives philosophiques. *Lewis Hahn* commence par une réinterprétation de l'évolution dans les termes du pragmatisme contemporain. Il montre par sa discussion que la philosophie conceptualiste représente de façon adéquate la théorie de Darwin, purgée de la présomption illicite que l'évolution soit équivalente de progrès. R. Puligandla soumet aussi la théorie classique de l'évolution à sa perspective philosophique personnelle – cette fois, celle d'une théorie des systèmes généraux. Il conclut que les concepts d'évolution et de révolution s'impliquent l'un à l'autre. P. G. Morrison, dans un morceau d'analyse conceptuelle bien menée, soutient la thèse kantienne qu'une idée fixe de «cosmos» est vide. Il relève les dangers qu'il y a à fonder un programme d'évolution sociale sur la «théorie cosmique». Le travail de Morrison contient une intelligente et intéressante analyse du marxisme, envisagé comme une sorte d'Augustinisme scientifique. Alastair Taylor présente une version plus élaborée de la thèse de Puligandla. Son travail mérite vraiment d'être lu, ne serait-ce que comme un exemple montrant à quel point l'admiration des «sciences précises» a influencé la philosophie américaine. Il arrive en quelque sorte, avec l'aide de graphiques, à enraciner le darwinisme social dans la théorie des quanta. *Lee Thayer* lance une attaque contre la thèse, représentée par Taylor, qui met en question la valeur des méthodes scientifiques pour l'étude de la conduite humaine et sociale. Cette attaque est poussée plus loin par Edmund Byrne, qui s'efforce avec vigueur de montrer qu'une position prise à l'égard de la société, de l'évolution et de la révolution, ne saurait être celle d'un observateur désintéressé. Richard Mckeon, qui, lui, ne paraît pas persuadé que le terme «cosmos» soit dépourvu de sens, défend la primauté d'un concept d'«ordre du monde», et discute de l'évolution et de la révolution selon ce concept. Joseph Kockelmans envisage l'évolution de la science selon une perspective phénoménologique. Il assure que la Science ne peut se développer que sur

la base d'une sorte de rationalisme méthodologique. Le travail de *Richard Cole* apporte un point de vue semblable, dans un langage plus apparenté à Aristote qu'à Husserl. C'est un travail assez Buberesque que celui d'Edward Maziarz, qui forge le terme «involution» pour désigner l'évolution-révolution comprise dans le développement personnel. Suit une discussion de l'évolution et de la révolution dans l'expérience religieuse selon Arthur Holmes qui vous laisse perplexe. Le dernier travail, par Georges Schrader, est considérablement plus clair que celui de Maziarz, s'il n'est pas moins existentiel. Il soutient la thèse de Maziarz que l'homme doit être considéré essentiellement comme un être «intrapersonnel», enraciné dans un contexte naturel-social. Schrader fait quantité de commentaires philosophiquement suggestifs sur des sujets d'intérêt général tels que: le capitalisme, la pollution, le marxisme, la famille, la mort, etc. *M. van de Pitte*

Rolf Löther: Die Beherrschung der Mannigfaltigkeit. Philosophische Grundlagen der Taxonomie. Gustav Fischer Verlag, Jena 1972.

Während der Herrschaft des Nationalsozialismus fühlte sich ab und zu ein Forscher dazu gedrängt, seinen «Glauben» an den «Führer» und an die von diesem repräsentierte «Weltanschauung» öffentlich zu bekennen. Gewiß geschah das nicht immer reinen Herzens, und kaum je war es von der Sache her gesehen gerechtfertigt. Heute ist es die «marxistisch-leninistische Wissenschaftswissenschaft» und «Naturphilosophie», denen sich manche Autoren verpflichtet wissen und ihre sachbezogenen Darlegungen mit entsprechenden Konfessionen einleiten. Einen Beleg dafür liefert Löther mit seinem vorliegenden Buch.

Er schreibt in der Zusammenfassung: «Die wissenschaftliche Antwort auf die Frage nach den philosophischen Grundlagen der modernen Taxonomie kann nur auf der Grundlage der marxistisch-leninistischen Philosophie und Wissenschaftswissenschaft erarbeitet werden.» (249) Ich habe im ganzen Werk keine einzige Erörterung, geschweige denn konkrete Beispiele für taxonomische Probleme getroffen, die diese These bestätigen würden. Wenn Löther ferner zustimmend die Formulierung von Dubinin, eines russischen Autors, zitiert: «Die Steuerung des Lebens, die auf der Erkenntnis seines Wesens beruht, halten wir für das zentrale Problem der modernen Biologie. Das Hauptziel der Biologie ist die Lösung praktischer Aufgaben und der Medizin sowie die Steuerung der Evolution des Lebens insgesamt auf unserem Planeten» (43), so ist dazu zu sagen, daß schon die Begründer der modernen Naturwissenschaften diese in den Dienst einer erfolgreicheren Naturbeherrschung und damit der Lebenspraxis gestellt haben. Daß sie darüber hinaus noch einen «zweckfreien Bereich» der Erkenntnis um ihrer selbst willen anerkannten, bezeugt den weiteren Horizont der früheren Forscher, die die dem Menschen einwohnende Fähigkeit der Wissensgewinnung als «Selbstzweck» nicht wegen ihrer unbestreitbaren Verflechtung mit der Lebenspraxis geleugnet haben. Um die Unhaltbarkeit des morphologischen Idealismus und des ihm zugrundeliegenden Platonismus darzutun, bedarf es keines dialektischen Materialismus, sondern der

kritischen Einsicht in die Tendenz zur Selbsthypostasierung der Denkerzeugnisse, die sich übrigens auch noch in der angeblichen «objektiven Existenz des Allgemeinen in den Dingen» auswirkt. Und um zur Feststellung zu gelangen: «Vergleichen und Klassifizieren als Grundoperationen der Taxonomie sowie die zu Hilfe gezogene typologische Methode der vergleichenden Morphologie und Ontogenetik sind auf der sinnlichen Wahrnehmung der objektiven Realität in der Beobachtung beruhende gedankliche Operationen der empirischen Stufe der wissenschaftlichen Erkenntnis. Sie erfolgen wie alle rationale Erkenntnis überhaupt im Medium der Sprache» (133), braucht es weder eine politische noch eine gesellschaftliche Steuerung. Wie Löther die Rolle der marxistisch-leninistischen Weltanschauung für die Biologie zu suggerieren versucht – nämlich in der Weise des bloßen, sachlich unausgewiesenen Behauptens –, das bezeugt paradigmatisch seine Charakterisierung Goethes als «pantheistisch verkleideten Materialisten und bedeutenden Dialektiker» (105). Unbeabsichtigt verrät er das vermutliche Motiv seines abwegigen Einfalls: es gebe «kaum einen deutschen Autor ..., der seine Weltanschauung, egal welche, nicht mit Goethe teilen möchte».

Nach der Einleitung und der Darstellung der «allgemeinen Voraussetzungen der Taxonomie» beschreibt der Verfasser im 3. und 4. Kapitel die «Grundoperationen der Taxonomie»: Vergleichen, Klassifizieren und «Benamen». In jenem Kapitel skizziert er auch – sich vorwiegend auf Sekundärliteratur stützend – die (bis auf Aristoteles zurückgehende) Entstehung und Entwicklung der Taxonomie. Das für Löther selbst wohl wichtigste letzte (5.) Kapitel ist der «Taxonomie und Phylogenetik» gewidmet. In ihm ergreift er die naheliegenden Gelegenheiten, um seine politische Parteilichkeit und Beschränktheit zu demonstrieren. Sie macht eine sachliche Diskussion von vornherein aussichtslos. Der einzige Gewinn, den die Lektüre des Buches einträgt, bleiben die Hinweise auf einige im Westen wenig bekannte Autoren. Daß Löther die unvermeidliche Folge seiner extremen Ausrichtung der Biologie auf die Unterwerfung der Natur: nämlich die zunehmende Reduktion der Mannigfaltigkeit des Lebendigen nirgends erwähnt, dürfte kennzeichnend sein. *H. Kunz*

Jürg Zutt (Hrsg.): Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und -psychiatrische Fragen. Francke Verlag, Bern und München 1972.

Das vorliegende fesselnde Buch enthält die Referate und Diskussionsvoten, die im Jahre 1968 unter dem Titel «Anthropologie der Ergriffenheit und Besessenheit» vom Komitee für wissenschaftliche Forschung des Weltverbandes für Psychiatrie und der Werner-Reimers-Stiftung für anthropogenetische Forschung veranstaltet worden sind. Es wurden folgende Vorträge gehalten: J. Zutt: Ergriffenheit, Erfülltheit und Besessenheit im psychiatrischen Erfahrungsbereich; W. M. Pfeiffer: Besessenheit, normalpsychologisch und pathologisch; C. v. Korvin-Krasinski: Anthropologische und kulturgeschichtliche Betrachtungen zum Problem gemeinschaftlich auf-

tretender Besessenheit; W. von Baeyer-Katte: Das Theorem von der Besessenheit als Symbol für gesellschaftliche Aktionsmuster; W. E. Mühlmann: Ergriffenheit und Besessenheit als kulturanthropologisches Problem; H. Schipperges: Zum Phänomen der «Besessenheit» im arabischen und lateinischen Mittelalter; H. Hoffmann: Erscheinungsformen des tibetischen Schamanismus; K. Jettmar: Schamanismus in Nord- und Zentralasien; E. Benz: Ergriffenheit und Besessenheit als Grundformen religiöser Erfahrung; C. Gallini: Die sardinischen Argia-Riten; M. Risso, A. Rossi und L. Satriani: Magische Welt, Besessenheit und Konsumgesellschaft in Süditalien.

Bei Zutt und Mühlmann wird es deutlich, daß sie vor allem das Ergriffensein nicht nur als einen Gegenstand der Forschung verstanden wissen wollen, sondern darüber hinaus für es als ein legitimes menschliches Erleben Partei ergreifen und ihm einen Platz gegen die einseitige Bevorzugung des aktiven Lebens sichern möchten. Mühlmann ist sogar davon überzeugt, «mit dieser Umkehrung (zwar nicht den Zeitgeist aber) die wissenschaftliche Zukunft» für sich zu haben. Ich bin hier skeptischer. In unserem Jahrhundert ist Ludwig Klages lange Zeit der einzige Denker gewesen, der das «Pathische» vor Straus und V. von Weizsäcker überhaupt als erfahrbares Phänomen gesehen und anerkannt hat (was immer die privat-biographischen Bedingungen dafür gewesen sein mögen). Daß auf ihn keiner der Symposionsteilnehmer hingewiesen hat, mag auf Unkenntnis beruhen und ist jedenfalls noch kein Anzeichen für die Aussichtslosigkeit einer kommenden Berücksichtigung der Ergriffenheit als eines Erlebnisbereiches oder gar als eine anthropologische Kategorie. Dennoch spricht m. E. alles für diese Aussichtslosigkeit. Schon der von Mühlmann übernommenen sprachlichen Subsumption der Pathik unter die «Akte» wohnt – trotz seines Bedenkens gegen die Ausweitung des Akt- zum Aktionsbegriff – die Gefahr ein, das Wesen des Pathischen zu verkennen. Verwendet man wie etwa Husserl den Aktbegriff in einem so weiten und nivellierten Sinne, daß er fast die ganze Innerlichkeit umfaßt, dann unterstützt man nur den unzulänglichen Versuch des späten Husserl, das innere nicht-aktuose Geschehen auf die «passive Synthesis» zu reduzieren, die mit dem primären pathischen Erleben kaum etwas zu tun hat. Der Anerkennung des letztern widersetzt sich die heute herrschende Selbstauffassung des Menschen mit ihrer Hochschätzung seines Schöpfertums und der Betonung der Willensfreiheit entschieden. Ferner sollte nicht übersehen werden, daß die wachsende Nutzung und Zerstörung der Natur einerseits eine zunehmende Beschränkung jener Bereiche, die uns zu ergreifen vermögen, mit sich bringt; und daß andererseits die Not der Lebensbewahrung eine Steigerung der entsprechenden Aktivitäten bewirkt. So spricht kaum etwas dafür, daß das pathische Erleben noch einmal eine breite Duldung erfahren könnte.

Daß es latent nach wie vor vorhanden ist und daß seine Unterdrückung eine Verarmung menschlichen Daseins mit sich bringt, läßt sich nicht leugnen – in diese Richtung weist wohl auch die grassierende Drogensucht. Wenn aber, davon abgesehen, die Ergriffenheit und die Besessenheit zum Gegenstand der Forschung gemacht werden, kann es nur sachlich und nüchtern geschehen. Zur Sachlichkeit und Nüchternheit gehört einmal die

möglichst scharfe Unterscheidung zwischen dem wirklichen gegebenen ekstatischen Erleben bzw. Verhalten und ihren sekundären sinnverleihenden Deutungen einschließlich ihrer literarischen Ausschmückungen, auch wenn sich beide Sachverhalte für den Ekstatiker zu einer primären Einheit geschlossen haben. Eine entsprechende Differenzierung vollziehen wir ja auch etwa zwischen den schizophrenen gemachten Gedanken und Stimmen und ihren unterschiedlichen, von der Umwelt abhängigen «Erklärungen», welche die Kranken selbst anbieten. Im Hinblick darauf scheint es mir nicht ganz angemessen zu sein, wenn Zutt von bei sizilianischen Gastarbeitern beobachteten Fällen von Hexenwahn bemerkt, sie «wären ohne tiefere Kenntnisse kultureller Zusammenhänge für schizophrene Geisteskrankheiten gehalten worden» (63, 123). Hexenwahn als kulturell vorgezeichnetes Phänomen kann doch vermutlich sowohl auf schizophrenem als auch auf nicht-psychotischem Boden auftreten. Desgleichen werden sich kaum, wie Schipperges meint, die Zustände von Ergriffenheit von allen Erscheinungen der katatonen Beeinflußtheit «scharf trennen» lassen (82), weil es anscheinend psychotische und nicht-psychotische Ergriffenheit gibt. Schizophrenien bei denkerisch hochbegabten Menschen zeigen andere Bilder als die in den Anstalten versandenden «Philosophen» und «Religionsstifter».

Die zweite unerläßliche Konsequenz der nüchtern-sachlichen Erforschung des Ergriffenseins scheint mir die Unterscheidung zwischen den im Ergriffenen ablaufenden Prozessen und den die Ergriffenheit erweckenden Gegenständen (Bilder, Situationen, Geschehen usw.) sein zu müssen. Um ein Beispiel Zutts zu erwähnen (15f.): wenn Menschen im Blicken in einen Abgrund vom Höhenschwindel ergriffen werden, so gehört der Anblick des Abgrundes gewiß zum erlebten auslösenden Moment des Ereignisses. Allein daraus folgt keineswegs, daß nun diesem abgründigen Stück Erde eine objektive «verborgene Macht» eignet oder es von einem «Berggeist» bewohnt wird. Hier spielt die «Projektion» – der Sachverhalt mag noch so sehr der Klärung bedürfen – eine verhängnisvolle Rolle, wie Bräutigam mit Recht betont hat (61). In der Natur und in der Geschichte angeblich wirksame «anonyme Mächte» (Teufel, Geister, Götter) sind Überbleibsel mythologischer Deutungen, die auf der Verwechslung der menschlichen Weltbezüge mit den von diesen Bezügen unabhängigen Weltgehalten beruhen. Wenn Pfeiffer in Anlehnung an Zutt und W. F. Otto meint, «daß sich in den Dämonengestalten Mächte verbildlichen, die objektiv der Natur innewohnen und nicht erst durch den Menschen hineinprojiziert sind» und das «zerstörende Prinzip» – offensichtlich ein menschliches Denkerzeugnis! – «real in der Natur enthalten» ist (37), so sind das m. E. Behauptungen, die sich auf dem gleichen Erklärungsniveau bewegen wie etwa die Herleitung der Träume aus Einwirkungen von Dämonen. In der Natur gibt es mannigfache einzelne destruktive Vorgänge, aber kein zerstörendes Prinzip, abgesehen vom Menschen, der sein Handeln an einem solchen Prinzip orientieren kann.

Zur sachlich-nüchternen Haltung – die man meinetwegen «bürgerlich» heißen mag – gehört schließlich eine unbegrenzte Offenheit allem Erfahr-

baren, das nicht frei von Täuschungen ist, gegenüber. Für diesen offenen Aspekt zeigt sich nun, daß die übliche aktivistische Deutung unseres Erlebens nicht einmal allem Denken, geschweige denn den Stimmungen und Affekten in ihrem Ablauf gerecht wird. Es gibt neben dem vordergründigen aktiven, sprachnahen, mehr oder weniger den logischen Normen gehorchenden, experimentell untersuchbaren «ich denke» das untergründige «passive», logisch indifferente «es denkt in mir», wie J. Cohn seinerzeit formuliert hat (daß seine 1936 in den Acta Psychologica erschienene Arbeit weder im 12bändigen Handbuch der Psychologie noch in Graumanns Sammlung zitiert wird, zeugt ebenfalls von der Vernachlässigung der pathischen Denkanteile). Dieses während des Wachens willentlich weder in Gang zu bringenden noch zu beendenden, in uns geschehenden Denkens, auf das bereits Leibniz und Schelling hingewiesen haben, bedienen wir uns, indem wir seine thematische Sinnrichtung beim Planen oder zur Lösung eines Problems bestimmen. Aber wir bleiben gleichwohl auf es als einem Sich-in-uns-Ereignenden angewiesen, es ermöglicht das aktive zielgerichtete Denken. Nicht von diesem, sondern von dem in uns geschehenden Erleben her eröffnet sich vielleicht ein Zugang zu einem anthropologischen, die Ausflüchte auf geheimnisvolle Mächte vermeidenden Verständnis der Ergriffenheit und Besessenheit. Dabei muß man freilich zugleich die einseitige aktivistische Selbstdeutung des Menschen preisgeben, welche sich durch die zunehmende Weltbeherrschung scheinbar legitimiert weiß. *H. Kunz*

Detlev von Uslar: Die Wirklichkeit des Psychischen. Leiblichkeit Zeitlichkeit. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1969.

Obwohl von Uslar es nicht selber tut, dürfte man doch vielleicht seine neue Schrift als den ersten Versuch beanspruchen, auf dem Boden des Denkens Heideggers den Gegenstand der Psychologie zu bestimmen. Ich rede mit Absicht vom Denken Heideggers und nicht nur von dessen Daseinsanalytik, um anzudeuten, daß von Uslar auch die spekulative Wendung Heideggers mitmacht, wogegen der Einbezug der bei Heidegger kaum thematisierten «Leiblichkeit» nicht spricht. Es sind drei Abhandlungen, in denen der Verfasser sein Anliegen darlegt: 1. Die Frage nach der Wirklichkeit des Psychischen; 2. Die Zeitstruktur des Psychischen; 3. Seele als Wirklichkeit des Leibes. Leiblichkeit, Zeitlichkeit, Weltlichkeit und Begegnung können, meint von Uslar, als «Prinzipien des Psychischen» aufgefaßt werden, die zugleich als Aspekte der Betrachtung des Gesamtbereiches seelischen Seins fungieren. Die beiden ersten Prinzipien und Aspekte werden in der vorliegenden Schrift in subtiler Weise abgehandelt, Weltlichkeit und Begegnung einem späteren Band vorbehalten.

Wahrscheinlich wäre es richtiger, die Anzeige des Buches damit zu beendigen und eine kritische Stellungnahme zu einzelnen Punkten zu unterlassen, weil eine solche von einem der von Uslarschen Position diametral entgegengesetzten Standort aus erfolgen muß: und eine so orientierte Kritik führt leicht zu einem unfruchtbaren, wenn nicht sinnlosen Streit. Ich bin heute mehr denn je davon überzeugt, daß jede noch so umfassende begriff-

liche Bestimmung des Gegenstandes der Psychologie von ihrem primären Objekt: den einzelnen konkreten, in Umweltssituationen und Weltbezügen befindlichen (also nicht isolierten), sich verhaltenden und erlebenden Menschen ausgehen und zu ihnen zurückkehren muß. Danach haben sich die Geltungsbereiche der generalisierenden Aussagen abzustufen. Dabei müssen gewiß auch die Erlebens- und Verhaltensmöglichkeiten berücksichtigt werden; aber das sollte ausschließlich von ihren erfahrenen Verwirklichungen her und nicht, wie noch Husserl wollte, von spekulativ entworfenen reinen Möglichkeiten aus geschehen. Werden sie von hypostasierten Wesenheiten aus konstruiert, ist das Abgleiten in spekulativ «erschlossene» denkbare Möglichkeiten und reine Begriffe, denen keine außerbegrifflichen erfahrbaren Sachverhalte entsprechen, unvermeidlich. Mir will scheinen, von Uslar sei dieser Gefahr erlegen. Es ist kein Zufall, daß er zwei fundamentale Heideggersche Bestimmungen des Daseins: dessen «Faktizität» und «Jemeinigkeit» nirgends erwähnt. Statt dessen geht er vom «Sein» und von der «Zeit» als scheinbar festen Größen aus, nach denen Heidegger in «Sein und Zeit» *gefragt* hatte. Beide «Begriffe» sind aber so universal und vieldeutig, daß sie sich auf «alles» anwenden lassen und deshalb für die Bestimmung des Gegenstandes der Psychologie nichts Belangvolles hergeben. So hören wir – ungeachtet der Versicherung, die «ganz untrennbar miteinander» verketteten Sein und Zeit seien «durch und durch problematisch» (32) –, die Einmaligkeit des Augenblicks sei «durch die Identität von Zeit und Sein bestimmt» (29). Indessen ist doch der alte spekulative Begriff des Seins gerade durch seine «Zeitlosigkeit» oder «Überzeitlichkeit» ausgezeichnet, so daß von einer Identität beider Begriffe nicht kurzweg die Rede sein kann. Wie sehr von Uslar der wirkliche Gegenstand der Psychologie entglitten ist, bezeugt u. a. die These, sie sei «Erforschung des Nicht-mehr-Seienden und des Noch-nicht-Seienden» (64), mithin das, was gemeinhin das Thema einerseits der Historie und andererseits der Futurologie ist. Daß Vergangenheit und Zukunft auch im Verhalten und Erleben der einzelnen Menschen mitspielen, rechtfertigt doch nicht die zitierte Behauptung.

«Der Berührungspunkt zwischen Philosophie und Psychologie liegt in ihren Grund*fragen*. Während die Philosophie immer wieder um die Frage nach dem Sein kreist, geht es der Psychologie immer wieder um die Bestimmung des Wesens der *Seele*. Seele ist nicht ein vorhandener Gegenstand, sondern Sein und Wirklichkeit unserer Existenz selbst. Diese ist bestimmt als *leibliche* Wirklichkeit, als Wirklichkeit unseres Auf-der-*Welt*-Seins, als *zeitliche* Wirklichkeit und als Wirklichkeit unserer *gemeinsamen* und sich immer wieder gegenseitig begegnenden Existenz. Seele ist die Wirklichkeit des leiblichen, zeitlichen und gemeinsamen Auf-der-Welt-Seins» (11). Von da aus entwickelt von Uslar die schon erwähnten vier Prinzipien des psychischen Seins: Zeitlichkeit, Weltlichkeit (gemeint ist die Weltbezüglichkeit), Leiblichkeit und Miteinandersein. Am befremdlichsten sind die Aussagen über die Leiblichkeit, die er auch den Tieren einräumt und nicht von der Körperlichkeit unterscheidet. «Der Leib ist ... Ursprung und Zentrum unseres In-der-Welt-Seins. Ursprung, denn wir *sind* nur auf der Welt, indem wir als leibliche Wesen existieren. Zentrum, denn Welt *erschließt* sich uns nur als solchen, die

leiblich da sind. Das bedeutet einerseits: Unser Dasein *ist* unser Leibsein. ‚Leibsein' ist nicht eine zusätzliche oder nähere Bestimmung des Daseins, sondern beide Ausdrücke sind synonym. Andererseits: Welt ist der Horizont der Leiblichkeit. Leiblichkeit ist also die Quelle und das Zentrum der transzendentalen Konstitution der Welt» (69). Bislang sollte die Intentionalität – das ausgeprägte Gegenteil der Leiblichkeit – die transzendentale Konstitution der Welt leisten. «Leiblichkeit ist nicht nur Gegenwärtigkeit, sondern zugleich Möglichkeit, Gegenwärtigkeit von Möglichem, Angelegtsein, Intentionalität, Horizonthaftigkeit. Die grundlegende Frage: Wie hängt das Denken mit der Leiblichkeit des Seelischen zusammen? – soll beantwortet werden durch die These: Das Denken ist selbst ein Horizont der Leiblichkeit, eine Weise unserer leiblichen Präsenz auf der Welt» (82). Ich muß gestehen, daß ich solche klingenden Sätze nur noch in ihrem grammatikalischen Sinn, aber nicht mehr als Hinweise auf außersprachliche Sachverhalte verstehe. Ob hier und an andern Stellen von Uslar jener Gefahr, die er mit gutem Grund in besonderem Maße dem psychologischen Denken nachsagt (63), nämlich Modellvorstellungen des Gegenstandes mit seiner «Wirklichkeit» zu verwechseln, nicht selbst erlegen ist?

Wiederholt wendet sich der Verfasser gegen die «Innerlichkeit» als Gegenstand der Psychologie. Sofern sie als selbständige, von der Leiblichkeit abgesonderte «Substanz» gedeutet wird, ist ihre Verwerfung gewiß nur am Platz. Aber man kann den Begriff auch so fassen, daß darunter das Ganze dessen, was sich dem einzelnen Menschen in der Selbstbesinnung als «in ihm» Geschehendes zeigt, verstehen: und dann bleibt die Innerlichkeit ein legitimes und unerläßliches Thema der Psychologie. Denn schließlich kann man weder die Vollzüge des Denkens und Phantasierens noch deren Inhalte dem Ausdrucksbereich und den physiologischen Gehirnströmen entnehmen – wenigstens einstweilen noch nicht.

Ich bemerkte bereits, daß der Seins- und der Zeitbegriff viel zu umfangreich und vieldeutig seien, als daß damit noch aufzeigbare Sachverhalte getroffen werden könnten. Nicht im gleichen Umfang gilt dies für die «Wirklichkeit». Trotzdem bleibt der Ausdruck immer noch so vieldeutig, daß man ihn ohne ausdrückliche Präzisierung nicht mehr verwenden sollte – es sei denn im Sinne der Alltagssprache. Was wir in ihr naiv als «wirklich» bezeichnen, widersetzt sich allerdings entschieden und mit Recht den im philosophischen und theologischen Denken aufgetretenen Erweichungsprozessen, denen zufolge jedem Denkgebilde – es mag noch so phantastisch sein – eine «Wirklichkeit» eingeräumt wird. «Die Wirklichkeit ist beschränkt auf den Punkt, den wir Gegenwart nennen» (23), sagt von Uslar. Eine solche These widerstreitet jedenfalls der naiv-alltäglichen Auffassung und hätte zur «logischen» Folge, daß die Wirklichkeit als das Ganze des Wirklichen abhängig gemacht würde von unsern Denkakten, die allein fähig sind, «Gegenwartspunkte» zu fixieren. Daran ändert die These nichts: «Wirklichkeit behauptet sich auch als Bleiben in der Zeit» (45).

Mit diesen Bedenken mag es genug sein. Ich finde, von Uslar hat in seiner Schrift die «Wirklichkeit des Psychischen» in die Sphäre der spekulativen Sprachspiele entrückt. *H. Kunz*