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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 43 (1984)

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Buchbesprechungen / Comptes rendus

Ästhetik / Esthétique

Alexander Gottlieb Baumgarten: **Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus – Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes.** Lateinisch-deutsch. Übers. und mit einer Einleitung hg. von Heinz Paetzold.

Ders.: **Texte zur Grundlegung der Ästhetik.** Lateinisch-deutsch. Übers. und hg. von Hans Rudolf Schweizer.

Ders.: **Theoretische Ästhetik.** Die grundlegenden Abschnitte aus der «Aesthetica» (1750/1758). Lateinisch-deutsch. Übers. und hg. von Hans Rudolf Schweizer. Alle Bände: Felix Meiner Verlag. Hamburg 1983 (Philosophische Bibliothek 352/351/355).

Der Name ‹Ästhetik› ist als Bezeichnung für die philosophische bzw. wissenschaftliche Disziplin, die sich mit den Grundlagen und den Regeln der Kunst befasst, allgemein verbreitet. Von Alexander Gottlieb Baumgarten (1714 – 1762) aber ist gewöhnlich nicht viel mehr bekannt, als dass er diesen Terminus geschaffen und als erster eine Ästhetik als philosophische «Theorie der freien Künste» ausgearbeitet hat. Über die Feststellung hinaus, dass Baumgarten zu den Anhängern Christian Wolffs gehört hatte, finden in der Philosophiegeschichtsschreibung die Grundzüge seines Denkens kaum Erwähnung. Die im 18. Jahrhundert ziemlich verbreiteten und insbesondere auch von Kant «um des Reichthums und der Präcision seiner Lehrart willen» hochgeschätzten und viel benutzten systematischen Hauptschriften («Metaphysica» 1739, «Ethica» 1740, «Aesthetica» 1750/1758, «Acroasis logica» 1761) sind – von modernen Reprints abgesehen – seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts nicht mehr aufgelegt und, wie die Rezeption zeigt, kaum mehr gelesen worden. Ansatz, Anspruch und Zielsetzung seiner Ästhetik sind aber unter Umständen auch heute noch von nicht nur historischem Interesse.

Der § 6 der Ästhetik-Vorlesung, die Baumgarten seit 1742 in Frankfurt a.d.O. gehalten hat und die uns in einer Nachschrift wohl aus dem Jahr 1750/1751 überliefert ist, fasst Ansatz und Legitimation der neuen philosophischen Disziplin in einer unmittelbaren und zugleich die Einwände der zeitgenössischen Kritiker ironisierenden Weise zusammen: «Wann man den Philosophen als einen Fels vorstellet, der bis über die Hälfte in die Wolken geht, mit der Überschrift non perturbatur in alto, so vergisst man den Menschen und bedenkt nicht, dass die Stoiker mit ihren Weisen schon lächerlich wurden. Der Philosoph bleibt ein Mensch, folglich behält er Sinnlichkeit, und auf dieser Verbesserung muss er auch als Philosoph denken. Als Philosoph braucht er ästhetische Übungen nicht, aber die Theorie derselben gehört für ihn.» Schon Christian Wolff hatte zur Begründung derjenigen Wissenschaften, die sich mit den Regeln zur Herstellung eines Kunstwerks befassen (Poetik, Rhetorik), eine Philosophie der freien Künste gefordert. Baumgarten geht über diese Forderung hinaus und postuliert als deren Voraussetzung eine neue philosophische Disziplin, die Ästhetik, die die Sinnlichkeit zum Gegenstand und die Verbesserung der sinnlichen Erkenntnis zum Ziel hat. Als Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis bzw. des unteren Erkenntnisvermögens bildet – nach Baumgarten – die Ästhetik (Organon der Sinnlichkeit) neben ihrer «älteren Schwester», der Logik (Organon des Verstandes), den ersten, der theoretischen und der praktischen Philosophie vorgeordneten Hauptteil des Systems, die organi-

sche Philosophie. Damit ist der Gegenstandsbereich der Philosophie um ein neues, bisher «unbestelltes Feld» (incultus ager) erweitert; die Theorien der freien Künste haben forthin nicht mehr nur den Status blosser Appendices, sondern finden in der sie begründenden Ästhetik ihren eigenen systematischen Standort. Dies ist – bei aller Abhängigkeit von der Philosophie Wolffs – die eigene, epochale Leistung Baumgartens.

Die drei neuen Büchlein der «Philosophischen Bibliothek» des Meiner-Verlags vereinigen die für eine Einsicht in die Ausbildung der Baumgartenschen Ästhetik-Konzeption zentralen Texte. Das von Heinz Paetzold herausgegebene erste Bändchen enthält neben einer über 50seitigen Einleitung den lateinischen Text und eine deutsche Übersetzung der frühen «Meditationes», der Habilitationsschrift von 1735, die den ersten Versuch einer philosophischen Begründung der «Wissenschaft vom Gedichtemachen» darstellt und auf «Wichtigeres später und vielleicht Reiferes», die «Aesthetica», bereits vorausweist. In der ausgedehnten Einleitung versucht der Herausgeber die Gedankengänge der Frühschrift zusammenzufassen. Er tut dies so, dass man sich bei der Lektüre leicht der Kritik entsinnt, die Baumgarten selbst im Vorwort der kleinen Schrift äussert: «Heftig verabscheue ich die Unbesonnenheit derer, die irgendetwas Rohes und Unverdautes in die Öffentlichkeit bringen und die auf üble Weise den emsigen Fleiss ihrer Feder der wissenschaftlich gebildeten Welt eher öffentlich preisgeben als deren Beifall erwerben.» Als Hauptärgernisse seien hier genannt: die offensichtlich rudimentäre Kenntnis der (traditionellen, insbesondere der Wolffschen) Logik, die zur Klärung der in bezug auf die «Meditationes» wichtigen, vom Herausgeber aber nur am Rande berührten methodologischen Fragen einiges hätte beizutragen vermögen; die mangelhafte Vertrautheit mit der Leibnizschen Philosophie, die oft unpräzis und mit weit ausholender Geste zur Erhellung oder Begründung Baumgartenscher Thesen herangezogen wird; die pauschale Behandlung der philosophischen, aber auch der poetischen und rhetorischen Tradition überhaupt. Schon die Übersetzung des Titels der Schrift ist wohl mit einem Fragezeichen zu versehen: «Philosophische Betrachtungen über einige *Bedingungen* des Gedichtes» suggeriert genau das, was die Schrift *nicht* sein will: eine Poetik. Paetzold verstärkt damit noch die Riemannsche Fassung («einige Erfordernisse eines Gedichtes»), statt sie zu mildern. «Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus» müsste sachlich richtig, und der Absicht Baumgartens wohl besser entsprechend, in der deutschen Übertragung bescheidener lauten: «Philosophische Betrachtungen über einige Dinge, die das Gedicht betreffen.» Überdies haben – für meinen Geschmack jedenfalls – zuviele Setzfehler und typographische Inkonsequenzen den Druckvorgang unbeschadet überstanden.

Von wesentlich mehr Sorgfalt zeugen die beiden von Hans Rudolf Schweizer herausgegebenen Büchlein. Den Weg Baumgartens vom Nachweis, «dass die Philosophie und die Wissenschaft vom Gedichtemachen . . . in einer sehr freundschaftlichen Ehegemeinschaft miteinander verbunden sind», bis zum «gegenwärtigen System», das «den ganzen Inbegriff aller Regeln (des schönen Denkens) in eine systematische Ordnung in Form einer Wissenschaft» gebracht hat, dokumentiert das erste Bändchen, «Texte zur Grundlegung der Ästhetik», anhand einer glücklichen Auswahl wichtiger Stellen aus der «Metaphysica» (1739: «Psychologia empirica»), den «Philosophischen Briefen von Aletheophilus» (1741: 2. Schreiben), der «Philosophia generalis» (postum 1765: § 147 I) und der «Ästhetik-Vorlesung» (1750/1751, publ. 1907: § 1). Das zweite Bändchen, «Theoretische Ästhetik», vereinigt die wichtigsten Paragraphen der unvollendet gebliebenen «Aesthetica» (1750/1758): die «Prolegomena» (Begriff und Einteilung der Ästhetik), die Abschnitte über die «Schönheit der Erkenntnis» und über «die natürliche Veranlagung der menschlichen Seele, schön zu denken», die Ausführungen über ästhetische Übung und Lehre, die Analysen zur ästhetischen Wahrheit, Falschheit und Wahrscheinlichkeit und schliesslich Aufweis und Darstellung jener «geistigen Haltung, die . . . als unabdingbare Voraussetzung allen schönen Denkens» zu betrachten sei, des «Strebens nach Wahrheit». Die Bändchen enthalten je einen umfangreichen Anmerkungsteil, in dem zahlreiche Querverweise auf einschlägige Stellen des übri-

gen Werks des Philosophen gegeben werden, zudem – neben den Namenregistern – intelligent detaillierte Sachregister, die eine Auseinandersetzung mit dem schwierigen lateinischen Originaltext, den Übersetzungsvorschlägen zentraler Termini von Baumgarten selbst und mit der neuen Übersetzung des Herausgebers erleichtern.

Die beiden knappen und auf das Wesentliche konzentrierten Einführungen nehmen ihren Ausgang bei einer These, die der Herausgeber schon in zwei früheren Publikationen («Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis», 1973, und «Die Entdeckung der Phänomene», 1981) vertreten hat, der These nämlich, Baumgarten ziele mit seiner Ästhetik nicht bloss darauf ab, «eine Lücke innerhalb eines schon bestehenden Systems» zu schliessen, sondern «eine Grundphilosophie» zu schaffen, «die alle theoretische Forschung trägt». «Die Schwierigkeiten der Rezeption Baumgartens» seien «vor allem in der Sache selbst begründet», denn diese «Philosophie der sinnlichen Erkenntnis» habe es schwer, «unter der Herrschaft der wissenschaftlichen Ratio ernst genommen zu werden». Die These ist wohl zu diskutieren. Die nun wieder bequemer zugänglichen Texte vermögen jedenfalls das Bedürfnis zu wecken, sich von neuem auf die eigentümliche Problematik einzulassen, die in der Diskrepanz zwischen dem Anspruch und der methodisch und sachlich stark von Wolff abhängigen Durchführung der Baumgartenschen Ästhetik zu liegen scheint. Es wäre zu prüfen, ob der die Kritik Kants aufnehmende Empirismusvorwurf und das radikale Verdikt Schellings, «zur Beurtheilung» der Baumgartenschen Ästhetik reiche «es hin zu erwähnen, dass sie selbst wieder ein Sprössling der Wolffschen Philosophie war», dem eingehenden Studium der Baumgartenschen Originaltexte standzuhalten vermöchten. Walter Tinner

Willi Oelmüller (Hg.): **Kolloquium Kunst und Philosophie Band 2. Ästhetischer Schein.** Schöningh, Paderborn 1982 (UTB 1178).

Einige abschliessende Bemerkungen im «Kolloquium Kunst und Philosophie 1» über «Ästhetische Erfahrung» (UTB 1105) lassen darauf schliessen, dass geplant war, das Thema im zweiten Band einzuschränken (332). Dennoch liest sich die neue Sammlung von 14 Arbeitspapieren und vier Gesprächsprotokollen wie eine relativ lockere Fortsetzung. Der spezifisch deutsche Begriff des «Scheins» (vgl. UTB 1178, 283) hat vor dem Hintergrund der klassischen Formulierungen bei Kant, Schiller und Hegel dank seiner Nähe zum Begriff der Erscheinung eine solche integrierende Kraft, dass die Thematik kaum verändert erscheint. Noch immer geht es um die ästhetische Erfahrung, und zwar im rezeptiven und im produktiven Sinn. Das Thema ist nicht nur nicht eingeschränkt, es ist erweitert, insofern sich vor allem W.Ch. Zimmerli im Arbeitspapier und im Einleitungsreferat zum ersten Gespräch durch die These von der universalen Geltung des Scheinbegriffs (247f.) von der Bezogenheit auf das Phänomen der Kunst ausdrücklich löst und das «ästhetische Weltverhalten» nicht als ein «Verhalten zur Kunst», sondern «zur Welt schlechthin» behandelt (253).

Die Unterschiede in der Gestaltung der Arbeitspapiere und Kolloquien, die Differenzen im Hinblick auf die Positionen, das Problembewusstsein und die Diktion sind ausserordentlich gross. Umso höher ist die Tatsache einzuschätzen, dass Vertreter so verschiedener philosophischer Richtungen und Ansprüche miteinander ins Gespräch gebracht worden sind.

Zu den Arbeitspapieren: Einige Beiträge problematisieren im Sinne des Bandtitels den Begriff des Scheins und führen zu Meinungsäusserungen, zu Thesen oder Fragen bezüglich «Rettung» (36), «Entgrenzung» (145), Relativierung des Scheins oder «Auflösung der Probleme ästhetischen Scheins» (72), die einen bestimmten Erwartungshorizont aufbauen. Dies gilt nicht nur für die von gesellschaftskritischen Voraussetzungen ausgehenden, vor allem auf Hegel, Nietzsche, Benjamin, Bloch, Adorno Bezug nehmenden Aufsätze von P.Bürger, N.Rath, R.S. Zons, sondern auch für die Theorie des Scheins als «Seinsweise des Andersseins» (70) von M.Damnjanović, die gegen Entgrenzung tendierende These von der «Ver-

schränkung von Fiktion und Realität» (102) von B. Waldenfels, die Differenzierung des Scheinbegriffs durch F. Koppe (126f.), die Universalisierung der Ästhetik im Sinne einer Philosophie des «sinnlichen Scheinens» (158) von W.Ch. Zimmerli und für die an den klassischen Positionen von Plato und Aristoteles orientierte Darstellung von A.B. Neschke (233f.). Die andern Beiträge nehmen den Scheinbegriff zum blossen Ausgangspunkt ihrer Darstellung, so Ch. Bürger mit ihrer durch «Entfremdung und Erfahrungsschwund» hindurchgegangenen «Ästhetik der Konstruktion» (32), B. Lypp mit seinem emphatischen Begriff der schöpferischen Einbildungskraft (71f.), R. Piepmeier mit einem Abriss der Kunsttheorie und der an Conrad Fiedler orientierten These von der Kunst als «Produktion der Wirklichkeit» (120), K. Chvatic mit einer Philosophie der «ästhetischen Einstellung» im Rahmen einer traditionellen Typologie (131), R. Warning mit einer eingehenden Interpretation dreier lyrischer Gedichte von Dante, Petrarca und Baudelaire unter dem Gesichtspunkt der «intertextuellen Bezogenheit» (203) und K. Stierle mit einem ebenfalls an der Dichtung orientierten Abriss der «Geschichte des schönen Scheins» (208f.).

Zu den Kolloquien: Die Verschiedenheit nicht nur der Positionen und Argumentationsformen, sondern der philosophischen «Sprachen» schlechthin wirkt sich in den Kolloquien dahingehend aus, dass gegenseitige Bezugnahme nur ansatzweise möglich wird. Dass die Teilnehmer bereit sind, aufeinander zu hören und voneinander zu lernen, kommt, abgesehen von einigen unvermeidlichen Lücken des Protokolls, deutlich zum Ausdruck. Aber die Voraussetzungen des Gesprächs scheinen eine eigentliche Auseinandersetzung und in der Folge einen Konsens oder eine Aporie auch nur über ein Teilproblem nicht zuzulassen. Der Schlagabtausch über das Allquantorproblem bezüglich der These «Alles ist Schein» (267f.) stellt nur scheinbar eine Ausnahme dar. Auch das auf Grundsatzentscheide zielende, die hängigen Fragen bewusst präsentierende Einleitungsreferat zum dritten Kolloquium von W. Oelmüller vermag nichts daran zu ändern: Es bleibt bei einem ausserordentlich anspruchsvollen, anregenden und informativen Gedankenaustausch unter Fachphilosophen. Man kann sich fragen, ob eine gewisse Einschränkung der an sich erfreulichen Pluralität und eine grössere Konzentration auf bestimmte Fragestellungen doch eher eine gemeinsame Sprache hätten entstehen lassen.

Die in den Arbeitspapieren vorgelegten Thesen kommen in sehr unterschiedlichem Ausmass zur Diskussion. Am meisten Resonanz finden die Thesen von W.Ch. Zimmerli und R. Warning, da diesen beiden Gelegenheit geboten wird, in einleitenden Kurzreferaten auf ihre Hauptgedanken zurückzukommen. Zwischen den beiden von Zimmerli bzw. Warning eingeleiteten Kolloquien besteht ein charakteristischer Unterschied. Die Exponiertheit der an Nietzsche orientierten Hauptthese «Alles ist Schein» und die Frage, wo und ob überhaupt einschneidende geschichtliche Zäsuren (z.B. «post Nietzsche und Derrida», 147) angenommen werden müssen, konstellieren im ersten Gespräch scharfe Gegensätze und verhindern wohl zum Teil eine ruhige Aneignung und Auseinandersetzung. Umgekehrt bewirkt Warning durch die sorgfältige Präsentation seines Materials im Arbeitspapier und dank seiner Fähigkeit, als Integrationsfigur zu agieren, im zweiten Gespräch einen behutsamen und differenzierten Austausch, aber auch eine weitgehende Beschränkung auf den literarischen Bereich. In diesem Fall wird der Preis der konstruktiven Klarheit des Verfahrens genannt (314): «Überbelichtungen» und «Abblendungen» schon im Bereich des literarischen Themas. Schwerer wiegt der Verzicht auf die Auseinandersetzung mit den systematischen Grundfragen. In dieser Hinsicht ist von den herausfordernden Thesen und Ansätzen bei Zimmerli zweifellos mehr zu erwarten. Wie schon einleitend erwähnt, findet hier die grösste Ausweitung der philosophischen Thematik statt. Wendungen wie «Schein als eine Form des Bezuges von Mensch auf Welt» (254) stehen im Kraftfeld einer Ästhetik, wie sie von ihrem Begründer, Alexander Gottlieb Baumgarten, gemeint war: «Ästhetik öffnet sich damit nach der Hegelschen Engführung auf die Kunst für die Gesamtheit der Sinnenschein-Bezüge, wie es ursprünglich von Baumgarten auch intendiert gewesen war»

(158). Zimmerli rückt damit in die Nähe der «Philosophie der Erscheinung» (Basel 1947/1959) von Heinrich Barth, dessen systematischer Begriff des Ästhetischen als der «reinen Erscheinung» («Erkenntnis der Existenz», Basel 1965, 112f., 308f.) die drei von Zimmerli genannten Bedeutungsvarianten des Scheins: die Illusion oder Täuschung, das Aufscheinen des Wahrscheinlichen und die Offenbarung des Evidenten (354), mitumfasst. Noch näher an Barth heran führt eine Aussage von P. Bürger: «Ästhetischer Schein bezeichnete dann ein Sinnliches, das auf Bedeutung verweist» (323).

Zum Abschluss seien aus dem Reichtum der historischen Bezüge einige besonders bemerkenswerte Interpretationen einschlägiger Texte hervorgehoben. Sorgfältige Darstellungen der Schein-Thematik bei Plato und Aristoteles finden sich bei M. Damnjanović (64f.; leider ist im Zusammenhang der «Philosophie des Andern» der Dialog «Theaetet» nicht berücksichtigt, wodurch für Plato zu negative Folgerungen gezogen werden), B. Waldenfels (95f.), R. Piepmeier (103f.), A.B. Neschke (239f.). Auf Kants Theorie vom «Schein transzendentaler Urteile» und vom «unwiderstehlichen Schein», den die «transzendentalen Ideen» erzeugen, kommt N. Rath (54f.) zurück. Eine eigenständige Gegenüberstellung der «Kallias»-Briefe und der «Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen» von Schiller bietet P. Bürger (37f.). Speziell zu erwähnen ist auch das Eingehen auf Conrad Fiedler und Ernst Cassirer im Text von R. Piepmeier (110f.). Im ganzen ersten Teil der Arbeitspapiere und vor allem wieder im dritten Kolloquium (318f.) präsent ist Adorno, in geringerem Mass auch Hegel, Nietzsche, Husserl.

Nur nebenbei sei angemerkt, dass die Untertitel zum ersten Teil des Bandes z.T. irreführend formuliert sind. Der Band schliesst mit Kurzbiographien aller Teilnehmer, kurzen Hinweisen auf ihre Publikationen und ausführlichen Sach- und Personenregistern.

Hans Rudolf Schweizer

Willi Oelmüller / Ruth Dölle-Oelmüller / Norbert Rath: **Philosophische Arbeitsbücher 5. Diskurs: Kunst und Schönes.** Schöningh, Paderborn 1982 (UTB 1104).

Der Band enthält eine sehr beziehungsreiche, locker zusammengestellte Sammlung von Texten zum Thema Philosophie der Kunst im weitesten Sinne. Angesichts der Tatsache, dass auf einer so breiten Basis die Auswahl solcher Texte notwendigerweise willkürlich ausfallen muss, erweckt die erste Einleitung von W. Oelmüller (11 – 62) zu sehr den Eindruck einer Gesamtdarstellung der Thematik von der Antike bis in die heutige Zeit. Man hätte sich eine grössere Konzentration auf die spezifischen Thesen der im Textteil figurierenden Autoren unter Verzicht auf historische Exkurse und auf Aktualisierungen und zudem ein schärferes Bewusstsein der Beschränktheit und Einseitigkeit der Darstellung gewünscht. Auch in der zweiten Einleitung von R. Dölle-Oelmüller (63 – 94), in der Schülerprotokolle herangezogen werden und eine Übersicht über die Thematik der Texte enthalten ist, kommt wohl allzu vieles in wenig vertiefter Form zur Sprache. Positiv hervorgehoben sei in jedem Fall die Originalität in der Auswahl einiger Texte (z.B. Shaftesbury, Diderot, Kant, Schopenhauer, Freud, J. Ritter, A. Gehlen). Bei den Texten von R. Barthes und von Sartre muss man sich allerdings fragen, wie sie, der Zielsetzung des Bandes entsprechend, mit dem Thema in Beziehung gesetzt werden können. Der Band schliesst mit einem ausführlichen bibliographisch-biographischen Anhang samt Registern.

Hans Rudolf Schweizer

Ernst E. Boesch: **Das Magische und das Schöne.** Zur Symbolik von Handlungen und Objekten. frommann-holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 1983 (problemata 97).

Eine zweifache Intention prägt die Studie des Kulturpsychologen Ernst Boesch: einerseits ging es um die Überprüfung seiner in den letzten Jahren entwickelten *Handlungstheorie* am komplexen Bereich symbolischen Handelns; anderseits um die Erarbeitung einer *«Psycho-*

logie der Objektbeziehungen» (9) im allgemeinen, unter Konzentration auf magische und ästhetische Objekte im besonderen. In diesen sieht Boesch «zwei grundlegende Verhaltenstendenzen» dargestellt, «zwei Richtungen des Handelns, auf die Umwelt und auf das Subjekt hin» (9). Die Unterscheidung wird auf den letzten Seiten explizit erläutert: Was Magisches und Ästhetisches eine, sei der Versuch einer symbolischen Lebensbewältigung, in je «assimilierender» (weltangleichender, subjektivierender) Weise: im Falle der Magie eine konfrontierende Weltbezwingung, im Falle der Kunst eine reflektierende Weltgestaltung. Auf eine Wertung verzichtet Boesch bewusst: «Bald wird man das eine, bald das andere tun müssen; erst im Verbund ergeben *Konfrontation* und *Reflexion* einen ausgewogenen Bezug zur Welt.» (318)

So weit Vor- und Schlusswort. Dazwischen liegen drei Hauptkapitel, in denen jedoch nur selten Querbezüge ausgesprochen werden, zu selten auf Ähnliches und Gegensätzliches hingewiesen wird. Diese Arbeit zu leisten, bleibt dem Leser überlassen – soweit möglich: Boesch selbst betont, dass etliche Fragen, auf die er bezüglich des magischen Objekts eingeht (Kap. 2), bei der Betrachtung des ästhetischen Objekts (Kap. 3) vernachlässigt werden. Ebenso stellt er dem Leser frei, das allgemeine Kapitel über die Bedeutung der Objekte (Kap. 1) zu überspringen. – Dies wäre aber sicherlich von Nachteil. Nicht nur erläutert der Autor hier in Anlehnung an Piagetsche Konzepte ausführlicher die für die weiteren Überlegungen massgeblichen Begriffe (wie «Assimilation», «Konnotation», «Schema» und «Fantasmus», letzterer eine Boeschsche Prägung); hier wird bereits auch das zentrale Thema angeschlagen: *Ordnungen.*

1. Boeschs *Handlungstheorie* liesse sich als *Ordnungstheorie* bezeichnen. Das *magische Handeln* – wie später das ästhetische, aber auch das symbolische Handeln im Alltag – definiert er, rückgreifend auf Lévi-Strauss, durch das *«Streben nach einer Ordnung»* (122). Magie gründe in der Überzeugung von der – bedrohten – Ordnung unserer Welt; die «Verbundenheit mit Hoffnung und Angst» sei der «motivationale Kern» aller magischen Handlungen (113). Im Ritual würden mythische Ordnungen nicht nur bestätigt, sondern auch aufgedeckt und Un-Ordnung, verursacht durch die gegen-mythischen «Kräfte des ‹Bösen›» (98), beseitigt. «Magische Handlungen sind also nicht einfach rigide Ritualismen, feste Formeln, die zu bestimmten Gelegenheiten abgeleiert würden; sie sind vielmehr Versuche, existentiell wichtige Ordnungsvorstellungen zu konkretisieren und zu bekräftigen.» (103) Das Ritual deutet den (objektivierenden) Mythos an, «ein kollektives System von Ordnungen und Normen» (176); dieser muss mit den individuellen Ängsten und Hoffnungen, dem (subjektivierenden) Fantasmus als opakem Zielmuster vereinbar sein, um zu ergreifen und (heilend) zu wirken; das magische Objekt repräsentiert die Koordination.

Somit ist die magische Symbolhandlung jedenfalls psychisch wirksam, sie stärkt das *«grundsätzliche Handlungspotential»* (117): das Gefühl individueller ‹fitness for life›, beurteilt nach den Kriterien «Geschick, Mythen-Konformität und Fantasmen-Konformität» (205). In ihr verbinden sich soziale und individuelle Zielvorstellungen von *Ordnung und Meisterung der Welt,* der Gegen-Welt zum Ich.

2. Unter dem *funktionalen* Aspekt einer *symbolisch heilenden Ordnung* betrachtet Boesch auch das *künstlerische Schaffen,* durch das ebenfalls Welt angeeignet, «assimiliert» und damit subjektiviert wird. Formal erscheint das Schöne als *«Handlungsspur»* (243), als Spur individueller Gestik; und das entstehende Objekt, das «Werk, als Spur von Geste sowohl wie von Idee, ist unentflechtbar sowohl Ich wie Umwelt». Die Verwandlung von «Wirrwarr in Struktur» (259), die Fähigkeit auch zur Auflösung und Neuordnung von Strukturen erweist sich als Zeugnis des funktionalen Handlungs- als Ordnungspotentials.

Inhaltlich erfasst Boesch das Werk als *«Selbstdarstellung»* (280), als «Endprodukt eines langen Prozesses der Verarbeitung innerer Erlebnisse» (274), als Spiegel der symbolischen Auseinandersetzung zwischen Ich und Welt. Im ästhetischen Schaffensprozess geschehe eine *«aktive Transformation»* (306): objektivierend wandle Kunst das Innen nach aussen (ins

Werk); *unter dem «Primat der Assimilation»* (Piaget) vor allem aber subjektivierend das Aussen ins Innen. In ästhetischen «Sollwerten der Harmonie» (296) meint Boesch «Kondensate fantasmischer Aspirationen» (305) zu erkennen: «Transzendierende Sollwerte sind [. . .] Gegengewichte zur Grunderfahrung der menschlichen Verletzlichkeit und Bedrohtheit. Sie stellen dem Aussen als Gegenwelt gleichsam das schöpferisch assimilierende Potential des Individuums entgegen.» (307)

Der *Künstler* – wie der *Magier* – wird zum *Heiler,* er lässt zumindest die *Möglichkeit einer Harmonie zwischen Ich und Welt* durchscheinen. Zugleich erinnert das künstlerisch-assimilierende Wahrnehmen und Schaffen ans magisch-animistische Wahrnehmen und Denken. Das Erlebnis von Ich-Nähe der Welt aber erscheint, laut Boesch, *ästhetisch* gesehen im Licht *reflektierender Gestaltung, magisch* gesehen im Licht *konfrontierender Bezwingung.* –

Eine derartige Trennung des ästhetischen vom magischen Handeln vermag nicht recht einzuleuchten. Einerseits, da der Autor im magischen Wunsch nach Aufhebung der Grenzen eigener Macht und nach Gefügigmachen der Welt eine «Grunddimension im Verhältnis des Menschen zu seiner Welt» (219) zu erkennen meint – und da er ja auch im ästhetischen Schaffen die Assimilierung einer *Gegen*welt angestrebt sieht; anderseits wenn Boesch, entgegen verbreiteten Auffassungen, die Nicht-Rigidität (103), die Variabilität der Rituale, die Mehrdeutigkeit (199) und Offenheit (211) ihrer Symbolik, gar das Streben nach «Steigerung der Sollwerte» (214) betont (vgl. 207-216). Hier scheint Boesch unter Aufgabe wesentlicher geläufiger Unterscheidungskriterien die Nähe des magischen Rituals (wie auch Objekts; hier wird nicht immer klar differenziert) zum «offenen Kunstwerk» andeuten zu wollen. Und schliesslich verbindet auch seine (mehr als fragwürdige) Reduktion des Ästhetischen auf das im wesentlichen *«erbauende» Schöne* Bildner und Magier als Heil-Künstler.

Tatsächlich lässt sich auch im ästhetischen die fürs magische Objekt angenommene «Koordination individueller Fantasmen und kollektiver Mythen» (196) erkennen, und die kathartische Wirkung künstlerischen Schaffens (226) ist wohl der «kurativen Kraft des Rituals» (176) vergleichbar. Vom heilenden Aspekt symbolischen Handelns beeinflusst ist Boesch offenbar auch bei der Ableitung des Kunstwerks aus dem Selbstbildnis einerseits (Kap. 3.6) und bei der Exemplifizierung magischen Handelns an einer thailändischen Zeremonie zur Rückgewinnung des Geists der Lebenskraft anderseits (Kap. 2.2.3).

Umsoweniger vermag Boesch seine Differenzierung des magischen vom ästhetischen Handeln aufgrund der Kategorien «Konfrontation» vs. «Reflexion» klarzumachen; an einer Stelle erklärt er sie denn auch als «einzig in den Einstellungen der Handelnden selbst» begründet (142). Vergleiche zur religiösen Praxis, die sich aufdrängen würden, fehlen fast völlig; das mag auf die immer diffiziler gewordenen *Abgrenzungsprobleme,* gerade auch des symbolischen Handelns im Alltag, zurückzuführen sein. (Bei alldem ist erstaunlich, ja als eigentliches Versäumnis zu betrachten, dass der Autor *nicht auf die spezifische Besonderheit des magischen Mediums,* d.h. der be-geisterten Person *als Vermittler heilend-harmonisierender Kräfte hinweist,* das selbst nicht auf dieselben angewiesen ist – im Gegensatz zum Künstler.)

4. Wie gesagt: Das erste Kapitel zur Bedeutung von Objekten im allgemeinen nicht zu lesen, wäre ein Manko. Allerdings zeigt sich erst im Rückblick so recht, dass all die wesentlichen Motive hier bereits eingeführt werden: die «enge Verschränkung von Subjekt und Objekt» (22) im Rahmen einer Handlungstheorie; die Gegenüberstellung «empathischer» und «konfrontierender» Objektbeziehungen, die in der (künstlerischen) «Meisterung» ihre Gleichgewichte finden; die Konstitution der Bedeutung von Objekten durch ihre «Einbettung in zwei sinngebende Komplexe», als da sind: «die konzeptionellen Systeme der kulturellen Gruppe, die ‹Mythen› einerseits, und die Fantasmen des Individuums anderseits» (39) – d.h. durch die Einbettung in kollektive Norm- und Ordnungssysteme und individuelle Ziel- und Ordnungsvorstellungen; schliesslich die «Reflexion als ‹sekundäres› Handeln, das das spontane ‹primäre› Handeln in Ordnungen eingliedert» (60).

Anstatt der trennenden Aufteilung in drei Kapitel über «Die Bedeutung von Objekten», «Das magische Objekt» und «Das ästhetische Objekt» wäre auch ein Bezüge herstellendes Schreiben um den zentralen Gedanken der Ordnung herum vorstellbar gewesen. Die Definition des (magischen) Rituals als einer Ordnungs(wieder)herstellung, als ‹*Restauration*› sozusagen, ist seit Lévi-Strauss so einleuchtend – wie auch unvollständig. Auf die ‹anderen› Rituale in der «Traumzeit», «der Zeit zwischen den Zeiten», der «Krisis in der Ordnung der Dinge», in der eine Suspension der kulturellen Ordnung zugunsten der «Wildnis» stattfindet, hinzuweisen, war das Verdienst von Hans Peter Duerrs Überlegungen zum Problem der Erkenntnis und des Verstehens (1978). Sein Credo: «Um [. . .] innerhalb der Ordnung leben zu können, um mit Bewusstsein zahm zu sein, musste man in der Wildnis verweilt haben; man konnte nur wissen, was das ‹drinnen› bedeutete, wenn man ‹draussen› gewesen war.» (54)

Die existentielle Erschütterung des Individuums durch die Erfahrung des «draussen», des Ausser-sich-seins, durch die Unsicherheit der ‹Heimkehr› – kurz: die Gefährlichkeit der Veränderung einer Weltsicht durch Magie, die auch in den von ihm analysierten Ordnungsritualen antönt, die Ambivalenzen auch der ästhetischen Reflexion verharmlost Boesch gewaltig, wenn er v.a. die Stärkung der «Selbst-Konsistenz» betont (vgl. 216f., 277ff.). Die Beschwichtigung durchs Zauberwort ‹Ordnung› macht sein Buch auch tendenziell restaurativ.

Alice Villon-Lechner

Wladislaw Tatarkiewicz: **Geschichte der Ästhetik.** Erster Band. Die Ästhetik der Antike; Zweiter Band. Die Ästhetik des Mittelalters. Verlag Schwabe & Co., Basel/Stuttgart 1979/1980.

Das Werk des polnischen Philosophie- und Kunsthistorikers W. Tatarkiewicz (1886–1980), dessen erste zwei Bände nun in deutscher Übersetzung vorliegen (polnische Originalausgabe Warschau 1962, ^{2}1970, Band 3 Warschau 1967), erhebt einen umfassenden Anspruch. Nach der «History of Aesthetics» von K. Gilbert und H. Kuhn (1939) macht es den erneuten Versuch, die Geschichte der gesamten europäischen Ästhetik zu geben. (Die Darstellung und Quellensammlung zur mittelalterlichen Ästhetik kann sich auf die «Etudes d'Esthétique médiévale» von E. de Bruyne (1946) abstützen.) Neben der vollständigen chronologischen Entwicklung der ästhetischen Anschauungen, beginnend in der archaischen Epoche der Griechen, ist das Werk auf eine möglichst breite Erfassung der einschlägigen Materialien zentriert. T. sammelt und kommentiert neben den primären philosophischen Theorien des Schönen *und* der Kunst auch die theoretischen Überlegungen von prägenden Künstlern und Dichtern, und sucht dort, wo die Überlieferung der Reflexion fehlt (wie beispielsweise im Gebiet der mittelalterlichen Baukunst), die Theorie an den Zeugnissen der Praxis abzulesen. Nebst der Geschichte der «*Entdeckungen und Fortschritte* im ästhetischen Denken» wird auch die Geschichte der «*Rezeption* dieser Entdeckungen» geschrieben.

T.'s Darstellungsweise folgt in beiden vorliegenden Bänden demselben Schema. Er gliedert nach Hauptepochen (Band 1: Archaik, Klassik, Hellenismus; Band 2: Frühmittelalter des Westens und des Ostens, Hochmittelalter), gibt für jede Epoche eine allgemeine historische Skizze und lässt dann doxographische Darstellungen des ästhetischen Denkens einzelner Richtungen und Autoren folgen (z. B. der Dichter der Frühzeit, Demokrits, Plotins; der griechischen Kirchenväter, der Schule von St. Victor, Dantes). Abschliessend folgt jeweils eine Sammlung von Quellenzitaten zu den Einzeldarstellungen.

Dem durch die Schule des Historismus und der Hermeneutik gegangenen Leser fällt die Unbefangenheit auf, mit der T. die Vielfalt und wohl auch Heterogenität seines Materials systematisch vereinheitlicht und klassifiziert. «Das Reden von *der* Ästhetik des Heraklit oder des Aristoteles klingt etwas sonderbar in den Ohren derer, für die der Begriff der Ästhetik als einer präexistenten Disziplin des philosophischen Gedankens problematisch geworden ist.» (Helmut Kuhn)

Gleichwohl und umgekehrt ist diese Naivität auch eine Chance; sie erinnert die reflektierte Lektüre an die Aufgabe, das Einheitliche und Gemeinsame in der Mannigfaltigkeit dessen, was «kalon», «pulchrum», «schön» geheissen worden ist, als solches zu bedenken, und sie bietet eine Fülle von Materialien, mit deren Hilfe man sich jedenfalls des Vorscheins dieser Einheit vergewissern kann. Hierzu wenigstens ein Beispiel: T. referiert Aussagen zur mittelalterlichen Baukunst; S. 175 heisst es: «Von der Fähigkeit, das Schöne zu empfinden, unterschied man die Fähigkeit, das Empfundene mit Worten ‹wiederzugeben›. Auch sei es nicht so, dass eine Tugend die andere nach sich ziehe. Die Chronik von Canterbury behauptet, ähnlich wie Cicero, dass wir das Schöne zwar sehen, es aber nicht definieren können; es ist leichter, es mit unseren Augen zu betrachten, als den Eindruck mit Wort und Feder wiederzugeben. Über das berühmte Portal in Compostela sagte man, sein Schmuck sei so grossartig, dass man es unmöglich mit unseren Worten wiedergeben könne. Darin steckt mehr als ein stilistischer locus communis oder eine rhetorische Hyperbel, sondern eine ästhetische Theorie» – deren Gültigkeit (wie man zu ergänzen geneigt ist) nichts von ihrer Aktualität eingebüsst hat.

Georg Kohler

Philosophie analytique / Analytische Philosophie

Denis Zaslawski: **L'Analyse de l'être;** essai de philosophie analytique. Editions de Minuit, collection «propositions», Paris 1983.

Le retard considérable que connaît actuellement encore la France sur le mouvement philosophique dit «analytique» facilite la tâche de saisir avec un regard neuf ce qui, aux yeux du spécialiste, semble aller de soi et de déployer plus librement une propre méthode. Le but de l'auteur cependant est «moins d'exposer les données historiques» de la philosophie analytique «que de les prolonger en les développant» (7) sous forme «d'hypothèses révisables» (8). L'essai recèle ainsi une double dimension: initier l'intéressé au nouveau monde philosophique et proposer au connaisseur de nouvelles solutions.

La méthode de D.Z. se veut «informelle», un peu a la manière de Ryle et Strawson, et «critique» en un sens transcendental et kantien (22); c'est-à-dire elle ne s'astreint pas à développer des techniques logiques mais s'interroge, avant de procéder à une solution formalisée sur la «cause», à savoir «la condition de possibilité» d'un problème, en l'occurrence les problèmes des anciens paradoxes de l'être et du Menteur.

Le premier paradoxe qui remonte au «Sophiste» de Platon a reçu son expression moderne grâce à Meinong et Russell, son antagoniste. Celui qui nie l'existence d'un objet à laquelle se réfère le locuteur, se retrouve dans la situation malencontreuse de celui qui prétend, malgré lui, l'idée du non-être. Meinong concluera, afin de désamorcer ce paradoxe, à une sorte d'existence qualitativement différente de celle des objets tangibles (Aussensein). Russell, en réplique à Meinong, avance sa théorie des descriptions définies afin de mieux expliquer ce phénomène. »L'épine dorsale de tout le mouvement analytique» apparaît dans l'exemple devenu célèbre «Le roi de France n'est pas chauve» (écrit dans «On Denoting» en 1905). «Pour qu'on puisse dire que le roi de France» n'est pas chauve, «il semble nécessaire d'admettre aussi que le roi de France existe» (55). La solution, révolutionnaire à son tour, étonne dans sa simplicité: «Il n'y a pas un seul individu qui est roi de France et qui est chauve.» La négation de l'expression «le roi de France n'est pas» disparaît lorsqu'on distille la structure logique de la phrase, composée du quantificateur, de la variable et du terme général. Le paradoxe du non-être se transforme dès lors en un énoncé *faux:* il n'y a pas d'individu tel que . . . , etc. Pour Russell, l'existence doit être présupposée pour qu'une

phrase puisse devenir logiquement vraie. En revanche, elle sera fausse lorsque le référent n'existe pas. D'où le problème-successeur de l'être. Puisque – et ceci n'est qu'une réminiscence de Kant – l'existence ne se situe jamais dans le prédicat ni d'ailleurs, selon la version moderne depuis Russell, dans le quantificateur: comment et dans quel contexte faut-il la thématiser? Car il va de soi que par l'élimination du paradoxe, le problème de fond n'est pas expliqué pour autant.

D.Z. s'emploie à montrer, en recourant à la distinction aristotélicienne «prédication absolue» – «prédication relative», que les questions portant sur l'existence se retrouvent, chez Aristote, dans le même chapitre que les paradoxes du Menteur et les sophismes similaires (par exemple: «je jure de me parjurer» ou «je t'ordonne de désobéir»). D'une part, cette distinction anticipe implicitement la séparation entre métalangage et langage-objet (82): de l'autre, elle permet de considérer les solutions séparées de Russell, que ce soit celle de la théorie des descriptions définies pour ce qui est du prédicat d'existence ou celle de la théorie des types construite pour éviter les antinomies de la vérité, comme deux approches au cas problématique général. La réinterprétation d'Aristote fait pressentir la «cause» constitutive de la disparité des paradoxes: «C'est la trop grande généralité de l'être et de la vérité qui provoque, ou du moins qui rend possible, les paradoxes et les sophismes» (88). La formalisation technique de la solution logico-formelle parvient, en scindant le phénomène général à expliquer, à éliminer les paradoxes, mais elle n'explique pas – au sens fort d'«expliquer», d'où la légitimité d'une démarche «informelle» et «critique» – la «cause», c'est-à-dire la raison pour laquelle de tels énoncés se présentent à nous sous un jour paradoxal. C'est dans ce sens que l'explication de D.Z. se doit d'être «transcendentale».

L'investigation ultérieure de l'essai est consacrée, en deux temps, à l'approfondissement du caractère général de l'être: d'abord au travers des fonctions de la négation et ensuite par le dégagement d'une «structure de profondeur» de la phrase.

En développant certains thèmes du phénomène des «erreurs de catégories», expression éminemment opérationnelle de la méthode connue grâce à Ryle, D.Z. repère une nouvelle signification dans les deux aspects fondamentaux de la négation: depuis Aristote, on distingue communément la négation contraire de la négation contradictoire. Or cette distinction se révèle particulièrement instructive lorsque le locuteur commet une erreur catégorielle. Celui qui, par exemple, parle d'un homme impair, ne corrigera pas son discours par la negation «contraire», c'est-à-dire en disant «l'homme est pair». C'est que, à l'évidence, la parité n'est pas une catégorie qui qualifie l'humain. La possibilité de dire que l'homme n'est ni pair ni impair, renvoie à la négation «contradictoire». D.Z. illustre par la suite comment tout prédicat, exeption faite de l'existence, est susceptible d'être nié de ces deux façons. L'existence n'est jamais, sous cet éclairage, un prédicat parce que non seulement sa négation contraire crée des paradoxes; pis encore: sa négation contradictoire s'avère dépourvue de tout sens: «. . . on ne parvient pas à comprendre ce que cela veut dire, pour une entité quelconque, de ne pas appartenir à la catégorie des choses qui existent ou n'existent pas» (120). D.Z. découvre, en passant, une analogie frappante entre l'être et le prédicat d'un côté, et la connaissance et la vision de l'autre. Alors qu'il est possible, sans autres, de former la négation contradictoire d'un prédicat quelconque, y compris du terme «visible» (D.Z. pense notamment aux prédicats obtenus par abstraction tel que «armée» ou «Université de Cambridge» (117ss.), il est inconcevable de donner un sens à quelque chose qui n'est ni connaissable ni inconnaissable. Etant donné ce parallélisme révélateur de deux notions centrales de l'ontologie et de l'épistémologie, c'est-à-dire de l'aspect «transcatégoriel» (124) de l'être et du connaître, D.Z. se voit motivé à s'interroger sur la possibilité d'une structure générale de la proposition, structure «de profondeur» qui confirmerait l'*asymétrie* constatée entre l'être et la prédication.

La grammaire traditionnelle connaît également une asymétrie, celle du sujet et du prédicat. Seulement, Russell et Quine ont révélé à plusieurs reprises que le sujet grammatical

s'éclipse pour laisser place à la structure logique sous-jacente. L'élimination des termes singuliers présentée par Quine tend à prouver, une fois pour toutes, l'absence de tout sujet authentique immanent à la structure de la phrase et, par là, à réfuter l'asymétrie radicale entre sujet et objet.

Poursuivant l'intention de réinstaller l'asymétrie à un niveau plus profond, c'est-à-dire en-deça d'une notation «canonique» à la Quine, D.Z. attire le lecteur vers les phénomènes couramment décrits par les linguistes notamment, celui des phrases «clivées» (exemple: «Ce n'est pas Jean qui est poli, . . .») et ceux de «thème» et de «focus», et en se réclamant de la tradition philosophique (155), il donne naissance à une idée originale qui s'avère centrale, à savoir que l'asymétrie ultime du discours réside dans la dichotomie thème-focus. Cette dichotomie provient d'une opposition sémantique «entre *ce dont parle* la proposition, d'une part, et *ce qu'elle en dit,* d'autre part» (155). Lorsque par exemple «on passe d'une phrase négative simple («Jean n'est pas poli») à son équivalent clivé («Ce n'est pas Jean qui est poli . . .»), c'est une inversion de la thématisation et de la focalisation de cette phrase. Autrement dit, dans «Jean n'est pas poli», le sujet «Jean» coïncide avec le thème, et le prédicat «poli» avec le focus; tandis que, dans «Ce n'est pas Jean qui est poli . . .», le sujet n'est plus le thème, mais devient le focus de la phrase» (156). C'est dans cette asymétrie que se répère le trait commun de toutes les langues, tant indoeuropéennes qu'orientales, à la différence que les langues indoeuropéennes accentuent davantage le sujet, les langues orientales le thème (160). Voici l'hypothèse la plus osée du livre, pourtant laissée telle quelle.

La question cruciale n'est alors plus de savoir si dans «le roi de France n'est pas chauve» l'existence du roi reste à présupposer afin de rendre cette phrase vraie ou fausse (solution de Russell) ou si l'existence est seulement impliquée, de sorte que la phrase n'obtient plus de sens (solution de Strawson (168)); il s'agit au contraire de traduire la phrase en sa partie thématisée et, surtout, en sa partie focalisée. D.Z. signale que Russell déjà avait relevé une ambiguïté décisive, anticipant ainsi le jeu de la focalisation. En décryptant la phrase «Le roi de France n'est pas chauve» une première fois comme «il y a un individu qui est roi de France, mais qui n'est pas chauve» (ce qu'il appelle dans «On Denoting» la «première occurrence»), mais une deuxième fois comme «il n'y a pas d'individu qui soit roi de France et qui soit chauve» (selon lui, l'«occurrence secondaire»), Russell ne fait que distribuer différemment le thème et le focus de la phrase: dans la première occurrence, «le roi de France» reste le thème pour devenir, selon la deuxième lecture, sa focalisation. Pour D.Z., Russell aurait simplement exploité l'asymétrie thème-focus sous-jacente à l'asymétrie sujet-prédicat et non pas aboli la dernière, comme il le pensait.

C'est pourquoi, afin de mieux caractériser l'asymétrie originelle et, avant tout, de procurer une explication plus plausible au problème de la vérité des phrases existentielles, il convient, selon l'hypothèse de travail, de transcrire. «Le roi de France n'est pas chauve» en «La France n'a pas de roi chauve» (173). Précisément parce que le véritable thème de la phrase ne coïncide pas avec le sujet grammatical «le roi de France», mais désigne justement la France en tant que pays, on dirait plus aisément d'elle qu'elle n'a pas de roi chauve: «Maintenant que la France apparaît fortement comme le thème de l'énoncé, il semble au moins plus naturel que précédemment de dire que, ce pays n'ayant pas de roi, il est *vrai* qu'il n'a pas non plus de roi chauve» (173). D.Z. conclut: «. . . les jugements existentiels présentent eux aussi une asymétrie thématique et focale, et participent donc bien . . . de la forme sujet-prédicat; seulement ni leur sujet ni leur prédicat ne sont ceux qui apparaissent au premier abord» (177).

Dans une brève perspective qui achève le livre, D.Z. suggère une application plus extensive de cette asymétrie aux problèmes de référence soulevés notamment par K. Donnellan et S. Kripke.

R. H. Wettstein

Paul K.Feyerabend: **Philosophical Papers,** t.1. Realism, Rationalism and Scientific Method; t.2. Problems of Empiricism. Cambridge University Press, Cambridge 1981. (Deutsch: Ausgewählte Schriften, Bd.1. Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften; Bd.2. Probleme des Empirismus. Vieweg, Braunschweig/ Wiesbaden 1978/1981.)

Les deux volumes des «Philosophical Papers» reprennent des études et des articles que l'auteur a publiés entre 1955 et 1978; ils contiennent aussi quelques textes nouveaux. Chaque volume porte un titre particulier qui délimite de manière large les domaines qui lui sont dévolus. Il ne saurait être question, dans cette recension, de rendre compte de manière détaillée de tous les sujets et problèmes que Feyerabend aborde, c'est pourquoi je me contenterai d'en mentionner rapidement la plupart, afin de concentrer mes développements sur quatre thèmes qui se retrouvent dans plusieurs articles et qui me paraissent particulièrement importants: la *prolifération,* l'*incommensurabilité,* le *réalisme* et l'*instrumentalisme,* l'*importance de l'histoire.*

Voyons donc d'abord quel autres sujets ces deux volumes comprennent. Ce sont surtout des études sur la physique classique et la mécanique quantique (théorie de la mesure, conceptions de Bohr, de Bohm, d'Einstein et de Reichenbach), sur diverses oeuvres de rationalistes contemporains (Popper – notamment un compte-rendu de «Objective Knowledge», où Feyerabend argumente contre l'existence des 2e et 3e mondes –, Kuhn, Lakatos – dont, selon l'auteur, la méthodologie des programmes de recherche cache un anarchisme épistémologique qui n'ose pas se déclarer – Zahar et Laudan). Ils contiennent aussi des indications sur le problème de l'âme et du corps – qu'on a tout avantage, selon Feyerabend, à aborder à l'aide d'une théorie matérialiste – une critique de la philosophie du langage ordinaire, des commentaires sur Mach, ainsi qu'une étude critique des «Investigations» de Wittgenstein, centrée sur l'opposition de Wittgenstein à l'essentialisme, c'est-à-dire la thèse qui pose des significations indépendantes du langage.

La thèse de la *prolifération,* que l'auteur dit se trouver déjà chez J.S. Mill, repose sur l'affirmation que, si l'on veut tester une théorie scientifique, il ne suffit pas de la confronter à des expériences, mais il faut encore et surtout lui opposer d'autres théories. Pour ce faire, il est nécessaire de les inventer, d'où la prolifération des théories. Cette thèse s'oppose d'abord au falsificationisme naïf, pour qui les expériences suffisent: le savant élabore une théorie (ensemble d'énoncés universels) dont il tire des prédictions (énoncés singuliers) qu'il confronte ensuite avec les expériences, les faits, exprimés directement dans un langage d'observation. Or une telle conception des tests ne tient pas, parce qu'il n'y a pas de langage d'observation – d'énoncés de base – qui soit indépendant d'une théorie; ou, en d'autres termes et plus précisément: toute expérience est faite à la lumière d'une théorie, de telle manière que la théorie à tester est présente dans l'expérience qui prétend la tester. Il n'y a donc pas d'expérience cruciale en sciences, contrairement à ce qui a été longtemps affirmé. Ainsi, pour évaluer les mérites d'une théorie, il faut lui opposer d'autres théories, qui ne soient pas de simples variantes de la première, mais qui soient de «fortes alternatives», incompatibles avec la première. Cela permettra aussi de concevoir de nouvelles expériences, susceptibles d'aider le choix entre les théories concurrentes.

A ceux qui objecteraient qu'une telle attitude «proliférationiste» va donner libre cours au charlatanisme qui inventera n'importe quelle théorie, il est répondu qu'il n'y a là aucun risque, le charlatan étant justement quelqu'un qui ne cherche pas à tester ses théories, mais se contente de les affirmer de manière vague et générale. La prolifération ne saurait donc l'intéresser; elle doit par contre concerner au plus haut point le scientifique, soucieux de vérité ou de progrès.

La thèse de l'*incommensurabilité* des théories vient compléter celle de la prolifération. Elle dit qu'il existe des paires de théories telles qu'il est impossible de construire les concepts de la première à l'aide de ceux de la seconde, et réciproquement. En d'autres termes, deux théories incommensurables n'ont entre elles aucune relation de déduction ou de contradiction. Comme exemple de théories incommensurables, Feyerabend présente la mécanique classique et la théorie de la relativité restreinte. Mais alors, dira-t-on, si deux théories sont incommensurables, on ne pourra les opposer – elles ne se contredisent pas –, ni même les comparer – les significations qu'elles mettent en jeu ne sont pas les mêmes –, si bien qu'on ne pourra justifier le choix que l'on fera de l'une ou de l'autre. L'auteur répond à cette objection en montrant d'une part que l'incommensurabilité n'est pas un concept absolu: deux théories peuvent être incommensurables selon une certaine interprétation et commensurables selon une autre, et d'autre part que l'incommensurabilité n'empêche pas toute comparaison, mais seulement les comparaisons de contenu, fondées sur les significations, et de vérisimilitude. Or ces comparaisons ne sont pas indispensables pour que l'on puisse choisir entre deux théories.

Cette thèse s'oppose résolument aux conceptions classiques concernant les relations entre les théories et la manière dont les théories se remplacent les unes les autres: l'inductivisme et le falsificationisme sont rejetés en ce que, lorsque deux théories incommensurables sont rivales et que la seconde remplace la première, on ne saurait dire que c'est parce que la seconde résout les *mêmes* problèmes que la première échouait à résoudre, en ce sens que les concepts des deux théories étant incomparables, elles ne sauraient s'occuper des *mêmes* problèmes. Remarquons bien ici que l'expression ‹les *mêmes* problèmes› ne désigne pas uniquement des problèmes théoriques, mais aussi des problèmes expérimentaux puisque, comme nous l'avons vu, les énoncés d'observation ne sont pas indépendants de la théorie qu'ils sont censés soutenir. Un exemple illustrera tout cela: la mécanique classique et la théorie de la relativité utilisent toutes deux un concept de longueur; or ces deux concepts sont incommensurables: la longueur relativiste comprend la vitesse relative, ce que ne comprend pas le concept classique de longueur. Pourtant, dans certaines conditions ($c \rightarrow \infty$ ou $v \rightarrow \infty$), ils permettent de construire des prévisions numériquement identiques. On voit donc aussi qu'on peut comparer les résultats de deux théories, même si elles sont incommensurables.

Feyerabend note, nous l'avons vu, que deux théories peuvent être incommensurables selon une certaine interprétation, mais commensurables selon une autre. Un instrumentaliste, par exemple, jugera commensurables toutes les théories qui sont reliées au même langage d'observation, ce que ne fera pas nécessairement un réaliste. Cela nous amène au troisième point: le *réalisme* et l'*instrumentalisme,* et montre déjà, contre Nagel, que leur opposition ne réside pas seulement dans l'adoption de telle ou telle manière de parler. L'instrumentalisme affirme que les théories scientifiques sont des instruments de prédiction et n'ont aucun contenu descriptif, alors que le réalisme affirme, au contraire, que les théories scientifiques sont des descriptions de la réalité. L'on pourrait croire, au vu de ce qui a été dit sur la prolifération et l'incommensurabilité, que Feyerabend est instrumentaliste: des théories incommensurables ayant une «ontologie» – au sens de Quine – différente, mais pouvant prédire, c'est-à-dire calculer, les mêmes événements, ne sont pas des descriptions de la réalité, puisque les mêmes événements (résultats de calculs) peuvent prendre place dans des «ontologies» différentes: les théories ne sont que des instruments de prédiction. Cependant, Feyerabend rejette l'instrumentalisme, et cela essentiellement pour la raison suivante, c'est que l'instrumentalisme doit postuler une indépendance des faits par rapport à la théorie – c'est d'ailleurs pourquoi l'instrumentalisme extrême repose sur la théorie des *sense-data* –. En effet, si les théories scientifiques ne sont que des instruments de prédiction, alors il existe des faits stables, indépendants de toute théorie, à propos de quoi des théories, c'est-à-dire des méthodes de calcul, sont élaborées, de telle manière qu'on puisse prédire certains faits obser-

vables à partir d'autres faits observables. Cela s'oppose évidemment à la thèse de Feyerabend, selon laquelle il y a une interdépendance essentielle entre les faits et les théories.

Une autre raison qui fait que l'auteur rejette l'instrumentalisme, c'est que cette conception permet d'éliminer à bon compte les théories gênantes: lorsque l'«ontologie» d'une nouvelle théorie s'oppose à celle d'une ancienne généralement acceptée, l'instrumentaliste ne sera pas emprunté: il pourra accepter la seconde, si elle donne des résultats plus exacts, sans changer quoi que ce soit à sa vision du monde puisque, pour lui, cette nouvelle théorie est dépourvue de toute valeur descriptive.

Pour ces raisons, Feyerabend juge qu'il faut rejeter l'instrumentalisme, même s'il reconnaît qu'il y a des arguments en sa faveur, tirés notamment de la mécanique quantique (interprétation de Bohr), et du fait qu'il est commode lorsqu'apparaissent des théories qui semblent fausses, mais simplifient les calculs. Il faut donc être réaliste, mais réaliste non-dogmatique, «proliférationiste», car l'auteur sait très bien qu'un certain réalisme n'a d'autre but que d'ériger en vérité absolue la théorie dominante à une époque, qui est alors présentée comme l'expression adéquate de la réalité. Le réalisme n'est donc pas sans dangers. C'est pourquoi, dans son «Introduction», Feyerabend, qui opte résolument pour une société pluraliste, réhabilite un certain instrumentalisme, car nous avons trop tendance à décider de considérer comme réelles seulement les choses qui jouent un rôle important dans le genre de vie que nous préférons. Le réalisme n'est donc pas toujours innocent et, dans cette optique, l'instrumentalisme, qui met toutes les théories sur le même pied, peut sembler préférable.

Les arguments philosophiques touchant l'opposition du réalisme et de l'instrumentalisme ne nous donnent donc pas de réponse définitive; c'est pourquoi l'auteur pense que seule la prise en considération de la recherche et des découvertes scientifiques nous permettra de trancher. C'est d'ailleurs là une thèse constante de l'auteur: les arguments purement abstraits ne sont pas d'une très grande utilité, à moins qu'ils s'intègrent dans une pratique historique à qui revient la tâche de résoudre nos problèmes, d'où l'importance que Feyerabend accorde à l'*histoire* lorsqu'il s'agit de philosophie des sciences.

Sur ce sujet, il faut bien prendre garde que l'auteur ne recourt pas à l'histoire des sciences dans le but d'illustrer une méthodologie nouvelle qu'il proposerait. L'étude de l'histoire offre, si l'on peut dire, la seule méthodologie possible: *anything goes* (Notons, pour être précis, que Feyerabend nie accepter ce slogan, qui n'est que la conclusion à laquelle un rationaliste doit aboutir, et l'auteur se démarque du rationalisme. Cependant, on peut prendre ce slogan en un sens large, comme affirmation de l'anarchisme épistémologique cher à Feyerabend, ce que nous ferons, pour simplifier). En effet, si l'on observe la manière dont les scientifiques ont travaillé, on se rend compte qu'ils n'ont jamais suivi une méthodologie unique – et surtout pas celle des inductivistes ou celle de Popper –, mais qu'ils ont changé de méthodologie chaque fois que les besoins de la recherche semblait, à leur avis, l'exiger. La science aristotélicienne, par exemple, est incompréhensible si on la juge selon les standards poppériens, ou même selon des standards moins exigeants, autorisant une plus grande souplesse, comme ceux de Lakatos. Bref, la science exige et utilise une pluralité de standards, et les scientifiques travaillent mieux sans aucune autorité (2, p.226); et ajoute Feyerabend, ce qui va plus loin: *y compris l'autorité de la raison.* En d'autres termes, *anything goes* a une portée très large: il ne s'oppose pas seulement à une conception rationaliste étriquée, mais au rationalisme lui-même qui, après avoir été très fructueux avec Aristote – création de nouveaux problèmes, de nouvelles disciplines scientifiques, découverte de nouveaux faits – s'est peu à peu sclérosé jusqu'à devenir, de nos jours, complétement improductif.

Cette improductivité n'est d'ailleurs pas une raison suffisante pour rejeter le rationalisme; en effet, Feyerabend reconnaît que des programmes de recherche – pour reprendre la terminologie de Lakatos – peuvent, après une longue période de stérilité, être ravivés et ouvrir de nouvelles perspectives. Elle suffit cependant pour relativiser le rationalisme: ce n'est qu'une tradition parmi d'autres, et non nécessairement la meilleure; il n'y a donc

aucune raison de l'accepter *a priori.* Aucune tradition n'a, en soi, plus de valeur qu'une autre. Si, avec Feyerabend, on prend cela au sérieux, on se rend compte alors que ce n'est pas seulement le rationalisme qui est relativisé, mais *tout autant la science.* Elle aussi n'est qu'une tradition parmi d'autres – religions, mythologies, . . . – et si on a souvent l'impression qu'elle vaut mieux, c'est parce qu'on l'apprécie à l'aide de ses propres critères de valeur. Il n'est alors pas étonnant que la science soit la meilleure, jugée qu'elle est à l'aide de critères scientifiques. Il n'y a donc pas de limites au *anything goes.*

Cette dernière thèse, la relativisation de l'entreprise scientifique – n'est pas beaucoup développée dans les deux volumes des «Philosophical Papers», surtout parce que les textes qui y sont reproduits sont en général antérieurs au développement, par l'auteur, de son anarchisme épistémologique. Le lecteur qui s'y intéresse pourra recourir à un autre ouvrage de Feyerabend: «Science in a Free Society». Il me paraît cependant que cette thèse est un aboutissement – possible sinon naturel – de toutes les considérations sur lesquelles j'ai insisté; et c'est à son sujet que j'oserai hasarder une réflexion critique, en forme de question.

Imaginons la situation suivante: un individu (*A*) sent que sa fin approche et, étant matérialiste, la pensée de son anéantissement prochain l'angoisse profondément. Un de ses amis (*B*) vient le voir; cet ami est spiritualiste et croit en la réincarnation. Ayant entendu les doléances de *A, B* lui répond: «Si tu avais les mêmes croyances que moi, tu n'aurais pas peur; adhère donc à la tradition à laquelle je me réfère!» *A* se laisse convaincre, se convertit et trouve la paix de l'âme. La tradition de *B* s'est donc montrée la meilleure, puisqu'elle a permis de résoudre un problème à propos duquel la tradition de *A* était impuissante. On peut même dire que le problème de *A* disparaît lorsque la tradition de *B* est acceptée, dans le sens où il ne peut se poser à partir de cette tradition – la peur de l'anéantissement ne peut exister là où il n'y a pas d'anéantissement, tout au plus peut-on craindre de perdre son corps, ce qui est un autre problème –; ce qui est d'ailleurs une situation que l'on trouve souvent en sciences lorsqu'on change de tradition, ainsi que le note Feyerabend.

Que penser de cette conversion de *A*? Elle laisse songeur en ce que son but est l'obtention d'une certaine paix intérieure – et extérieure, suivant la pression que les proches exercent sur le mourant – *abstraction faite de tout souci de la vérité. Anything goes* ne peut donc être strictement appliqué que si l'on renonce à faire de la vérité – entendue comme notion régulatrice – quelque chose comme une norme que toute tradition, par l'un ou l'autre de ses aspects, viserait. Par contre, dès qu'on se fixe pour tâche de proposer des énoncés vrais – c'est-à-dire de décrire une réalité indépendante de toute théorie, la situation change, et il se pourrait bien alors que la science, telle qu'elle s'est historiquement constituée, soit notre meilleur moyen pour y parvenir, et que le rationalisme, dans son exigence de résoudre les problèmes de manière critique, doive l'accompagner, si l'on veut éviter tout réalisme dogmatique. Mais alors, un minimum de standards est nécessaire, même si ceux-ci ne doivent pas être aussi rigides et précis que ceux que les rationalistes contemporains ont proposés. Certes, Feyerabend craint que cela soit incompatible avec certaines exigences morales (1, p. 145), mais il me semble au contraire que c'est lorsque l'exigence de vérité s'estompe que les exigences morales courent les plus grands dangers. Bernard Baertschi

Bernard d'Espagnat: **A la recherche du réel.** 2e éd. revue et augmentée, Gauthier-Villars, Paris 1981.

Comme le laisse déjà entendre son titre, ce livre traite d'ontologie. Ce qui en fait la particularité pour un philosophe, c'est que, justement, ce n'est pas un philosophe, mais un physicien qui l'a écrit, et un physicien qui prétend que le scientifique est souvent mieux outillé que le philosophe pour aborder les problèmes ontologiques. Il y a là un défi, qu'il faudra peut-être relever, mais surtout une entreprise qu'il faut suivre de par l'intérêt de sa méthode.

L'idée de M. d'Espagnat est que les développements de la mécanique quantique nous

mettent en position d'évaluer les différentes métaphysiques, et même d'en réfuter certaines, sur la base de l'expérimentation. L'ontologie serait donc devenue, dans une certaine mesure au moins, une discipline empirique, c'est-à-dire une discipline dans laquelle des procédures de réfutation seraient possibles, si bien qu'on ne pourrait plus la décrire comme Popper l'avait fait: un ensemble d'énoncés irréfutables.

L'expérience cruciale – ou du moins quasi-cruciale – à laquelle l'auteur fait référence, et qui est au coeur de son argumentation, est celle de la non-séparabilité. De quoi s'agit-il? A partir de la considération d'inégalités de Bell, M. d'Espagnat montre – sur un exemple imaginaire d'étudiants passant des examens (ce qui rend son discours aisé à suivre pour le profane) – que le résultat de mesures à quoi ces inégalités convient ne concordent avec les prédictions que si les objets – ou les systèmes, comme disent les physiciens – sur lesquels ces mesures sont faites ne s'influencent pas quasi-instantanément à distance une fois qu'ils ont été séparés, c'est-à-dire s'ils sont séparables. Cette séparabilité a une très grande plausibilité intuitive, car, comme le note M. d'Espagnat: «Nous pensons que deux objets une fois séparés n'ont pas d'influence l'un sur l'autre: ou, en tous cas, qu'ils en ont moins que quand ils étaient réunis» (38). Or, et c'est là ce qui est important, ces inégalités sont violées dans certaines expériences sur les particules – photons, protons –, si bien que l'hypothèse de la séparabilité est réfutée (du moins c'est l'une des conséquences possibles, car ces inégalités reposent aussi sur d'autres hypothèses, telle celle de la validité des énoncés contrafactuels, si bien qu'en bonne logique on pourrait prétendre que seule cette dernière est réfutée, mais alors on se heurterait à d'énormes difficultés, puisqu'on ne pourrait plus distinguer les lois scientifiques des énoncés universels accidentels (150)). Il faut donc affirmer qu'il y a des influences à distance plus rapides que la lumière, par conséquent que les objets ou systèmes sont non-séparables. Cela ne signifie pas, évidemment, qu'on puisse envoyer des signaux à une vitesse plus grande que celle de la lumière; il faut concevoir cette influence d'une autre manière, ce qui implique déjà un changement dans notre manière habituelle de penser, changement qui va se révéler de plus en plus nécessaire.

Cette non-séparabilité avait été prédite par la mécanique quantique avant qu'on pût l'expérimenter, si bien qu'une telle confirmation non seulement peut justifier notre confiance dans la physique contemporaine, mais encore nous assure que la non-séparabilité n'est pas qu'un phénomène marginal, mais un fait général, puisque la mécanique quantique est la théorie générale des atomes.

Voyons maintenant en quoi la non-séparabilité est un critère de discrimination entre ontologies. Il apparaît immédiatement que toutes les théories qui reposent sur la séparabilité seront réfutées, donc d'abord le réalisme du sens commun; mais on peut encore dire plus, car en mécanique quantique la non-séparabilité implique la non-localité. Cela veut dire que ce que l'auteur appelle ‹postulat multitudiniste› – «L'Univers s'analyse en un nombre immense d'éléments très simples et de peu d'espèces différentes, occupant chacun, à un instant donné, une petite région de l'espace et une seule et n'exerçant que des influences limitées sur le comportement des éléments distants de lui» (62) – est intenable, donc que les théories qui s'y appuient ne peuvent être acceptées, qu'elles soient scientifiques, comme l'atomisme démocritéen, les théories des champs classique et relativiste, ou ontologiques, comme le scientisme et le réalisme einsteinien.

Mais ne pourrait-on pas réconcilier la théorie quantique et le réalisme du «séparable» par le biais des objets macroscopiques, et notamment des instruments de mesure qui eux sont localisables? Non, car d'une part on ne peut déterminer avec précision ce qu'est un objet macroscopique – combien de micro-systèmes devra-t-il contenir pour n'être plus microscopique? – et d'autre part on peut imaginer des expériences où il est faux de dire que «dans tous les cas et à chaque instant toute partie d'instrument – toute aiguille de voltmètre pour fixer les idées – est en position déterminée ou même seulement quasi-déterminée» (132).

Cela signifie-t-il que la non-séparabilité exclue toute métaphysique réaliste? Certains

savants, tels Bohr et Pauli, l'ont pensé, c'est pourquoi M. d'Espagnat examine longuement leur position qu'il nomme «philosophie de l'expérience» ou «positivisme». Pour eux, la non-séparabilité s'exprime, à peu de choses près, dans le fait que, lors d'une expérience, l'observé et les instruments de mesure sont non-séparables, ce qui subordonne la notion de réalité à celle d'activité humaine: un phénomène est, par exemple, «l'ensemble constitué par le dispositif émetteur, la particule, le milieu traversé et un dispositif récepteur» (19), et non pas le mouvement de la particule seul. Cela implique que l'on abandonne le postulat d'objectivité forte au profit de celui d'objectivité faible – ou intersubjectivité –: un énoncé est objectif s'il est valable pour n'importe quel observateur, et non pas indépendamment de tout observateur. On ne doit donc pas parler de réalité indépendante de nous, il faut même refuser d'en poser l'hypothèse, puisqu'elle serait par définition inconnaissable, et cela souvent au profit d'une attitude opérationaliste: la science a pour fonction de faire des prédictions, d'obtenir des résultats à ses mesures, rien de plus.

Quelque convaincants que soient ces développements, M. d'Espagnat ne les accepte pas, et cela pour plusieurs raisons. D'abord parce que pour lui, tout savoir digne de ce nom doit aspirer à dire l'être, la réalité; ensuite et plus précisément, parce que le positivisme ne peut justifier ni l'induction, ni la régularité des phénomènes, essentiels à la science; enfin parce qu'il est guetté par le solipsisme. Pour éviter ces écueils, il faut rester réaliste, c'est-à-dire affirmer l'indépendance radicale du réel (remarquons bien qu'on ne peut réfuter, au sens strict, le positivisme – et à cet égard, la non-séparabilité n'est plus une expérience cruciale –, mais l'auteur pense que les raisons qu'on a de le rejeter sont meilleures que celles qu'on a de l'accepter).

Ce réalisme cependant ne devra pas souffrir des défauts de ceux qui ont été rejetés plus haut; en particulier, il devra accepter la non-séparabilité. Ce réalisme devra donc être lointain, c'est-à-dire poser que «les éléments de la réalité ne sont pas tous descriptibles au moyen de concepts qui nous sont proches et familiers» (189), et non-physique: même les concepts non-familiers ne permettent pas de décrire la réalité telle qu'elle est en elle-même. En effet, nous savons maintenant que la conscience d'une part, et l'ensemble des objets de l'autre ne sont pas séparables, donc que ce que nous pouvons connaître n'est pas la réalité en soi (en particulier, on ne peut donner une interprétation ontologique – en termes de *ce qui est* – des notions introduites par la mécaniques quantique, telle celle de champ quantique); il faudrait plutôt dire que la conscience et les objets sont deux aspects complémentaires, ou deux reflets de la réalité indépendante ou «forte», laquelle, d'autre part, est située hors de l'espace et du temps. Cette théorie qu'il fait sienne, M. d'Espagnat l'appelle «théorie du réel voilé».

A partir de là, l'auteur recourt à la tradition philosophique – à Spinoza principalement – et à certaines traditions religieuses dont il modifie consciemment le sens, afin de risquer quelques hypothèses sur ce réel indépendant. Notons aussi qu'un souci éthique n'est pas absent de son propos, puisqu'il se demande si le malaise de notre civilisation contemporaine ne pourrait pas être expliqué par l'oubli du réel.

Mais si l'auteur fait de fréquentes références à la philosophie, s'il l'utilise même, il faut remarquer qu'il n'abandonne pas sa thèse de la «prééminence» des méthodes scientifiques: d'abord, son réalisme est un réalisme lointain, donc qui devra faire appel aux sciences pour rendre compte des phénomènes; ensuite la non-séparabilité n'a une portée ontologique que parce qu'elle est un fait scientifique. Le philosophe doit-il voir ici un défi qu'il devrait relever? On pourrait dire pour sa défense – et là j'ose une remarque analogue à celle énoncée par M. Zaslawsky à propos des notions d'objet et de propriété dont M. d'Espagnat use (in *RTP,* 114/III, p.292) –, qu'une meilleure connaissance de la philosophie – et notamment de la philosophie analytique – aurait peut-être conduit l'auteur à se demander si, dans le nouveau cadre conceptuel inauguré par la mécanique quantique, la notion traditionnelle de réalisme, à laquelle il fait recours, a encore un sens, donc si les problèmes ontologiques ne devraient pas être posés tout à fait différemment qu'ils ne le sont encore aujourd'hui à partir,

il faut bien en être conscient, du langage ordinaire d'une part et de théories philosophiques du passé d'autre part, tel le rationalisme du XVIIe s. L'auteur fait d'ailleurs de fréquents recours à ce courant philosophique, dont il retient aussi la thèse que nous n'avons jamais du monde extérieur une connaissance qui soit directe; or si celle-ci a un sens opératoire pour la science: il faut observer et mesurer pour connaître, M. d'Espagnat lui donne aussi un sens ontologique, conformément à la tradition philosophique, qui le met sur le chemin de la thèse du réel voilé. On peut donc se demander si cette thèse, bien antérieure historiquement à tous les travaux de la physique contemporaine, et non nécessairement compatible avec eux, n'a pas influencé et gauchi toute la démarche de l'auteur. Bref, si la mécanique quantique a mené M. d'Espagnat un bout sur le chemin d'un nouveau cadre conceptuel, d'un nouveau système de catégories, il reviendrait peut-être à la philosophie de le mener au-delà.

Quoi qu'il en soit, il est certainement stérile d'opposer les compétences respectives de la science et de la philosophie afin d'assurer la prédominance de l'une sur l'autre, ce que M. d'Espagnat, en définitive, sait bien, lui qui conclut son livre en affirmant que si les philosophes gagneraient à savoir mieux manier des équations, les physiciens tireraient bénéfice d'une plus grande compétence dans l'analyse des idées. Si bien, me semble-t-il, qu'une des leçons qu'un philosophe doit tirer de cet ouvrage, c'est qu'il ne gagne rien à ignorer les travaux de la mécanique quantique, lesquels ont un impact philosophique évident.

Bernard Baertschi

Klaus Mainzer: **Grundlagenprobleme in der Geschichte der exakten Wissenschaften.** (Konstanzer Universitätsreden 125.) Universitätsverlag Konstanz, Konstanz 1981.

Mainzers kleine Schrift hat ein Grundlagenthema der Methodologie zum Gegenstand: Das Verhältnis zwischen allgemeiner und spezieller Methodenlehre oder das Verhältnis zwischen logischer Beweistheorie und Heuristik. Heuristik ist die Theorie der Auffindung wissenschaftlicher Erkenntnisse und als solche der Neuzeit unter dem Namen der Ars inveniendi wohlbekannt. Dabei geht es Mainzer um wissenschaftstheoretisch so brisante Themen wie das Verhältnis von «context of discovery» und «context of judgment» und um die Dialektik der Exaktheitsforderung. Er versucht zu zeigen, dass «erst auf dem Hintergrund des Wechselverhältnisses zwischen Logik und Heuristik Fortschritte in der Geschichte der exakten Wissenschaften möglich wurden» (8). Da die Heuristik vor allem in Physik und Mathematik ausgebildet ist, stammen denn auch seine Fallbeispiele für das gelungene Ineinandergreifen von logischem Argumentieren und heuristischer Überlegung aus der Grundlagenkrise der antiken und neuzeitlichen Mathematik sowie aus der Astronomie. Mainzer zeigt, wie sich Eudoxos von Knidos und Archimedes gegen den alle mechanistische und technische Phantasie und Anschauung disqualifizierenden platonischen Standpunkt durchsetzen und so zu fundamentalen Innovationen sowohl in der Grundlagenreflexion als auch in der Wissenschaft selbst vorstossen. Das Beispiel der heuristischen Verwendung von infinitesimalen Grössen in der neuzeitlichen Analysis, was oft als logisch unhaltbar verworfen wurde, neuerdings aber durch die Non-Standard-Analysis von Robinson und Laugwitz rehabilitiert wurde, stützt die archimedische These, dass Heuristik und Logik nicht gegeneinander auszuspielen sind, sondern füreinander fruchtbar gemacht werden sollen. Diese Forderung wendet Mainzer auch auf die Wissenschaftshistorie an: Wissenschaftsgeschichte selber soll als heuristischer Prozess gesehen werden, bei dem dem Historiker die Aufgabe zukommt, die historischen Ansätze methodisch zu rekonstruieren.

Peter Schulthess

Praktische Philosophie / Philosophie pratique

Vincent F. Brunner: **Probleme der Kausalerklärung menschlichen Handelns.** Verlag Haupt, Bern/Stuttgart 1983.

Bei den «Problemen der Kausalerklärung», mit denen sich Brunner in seiner Arbeit auseinandersetzt, handelt es sich um verschiedene Einwände gegen die Möglichkeit oder Angemessenheit von kausalen Erklärungen menschlichen Handelns. Es sind solche prinzipielle Infragestellungen kausaler Handlungserklärungstheorien oder kausaler Erklärungsansätze, die Brunner in erster Linie interessieren; auf ‹konkrete› methodologische Probleme, denen sich derartige Theorien und Ansätze gegenübersehen, kommt er nicht oder nur am Rande zu sprechen (auf Probleme etwa, die sich bei der Ausarbeitung kausaler Theorien oder Erklärungsansätze stellen).

Bevor er sich an den Nachweis der Unzulänglichkeit verschiedener antikausalistischer Argumentationsstrategien macht, bemüht sich der Autor in einem vorbereitenden Kapitel um brauchbare Definitionen des Handlungsbegriffs und diverser Erklärungsbegriffe. Sein Vorschlag zur Bestimmung des Handlungsbegriffs sei hier in vollem Umfang wiedergegeben. (Auf die Definition von im Definiens auftretenden Termini sowie auf weitere Ausgangs-, Hilfs- und Nebendefinitionen, welche der Autor im Vorfeld seiner zentralen Begriffsbestimmungen in fast überreichem Masse anführt, kann im Rahmen dieser Besprechung natürlich nicht eingegangen werden.)

Eine Handlung ist eine Abfolge zweier Ereignisse E_1 und E_2, für die gilt:

1) E_1: Es liegt eine bewusste Sollwertkognition eines Organismus S zur Zeit $\triangle_{t0}$ vor: $SK_{\triangle t0}$, der sich das Sollwertkonstrukt Z_b zuordnen lässt.
2) E_2: Auf $SK_{\triangle t0}$ folgt ein Verhalten, $V_{0\triangle t2}$ ($t2 \geqslant t1$), für das gilt:
   2.1) V_0 ist finalgesteuert in bezug auf das Zielkonstrukt Z_k.
   2.2) Für Z_k und Z_b gilt: $Z_k \rightarrow Z_b$ (das Zielkonstrukt erfüllt das Sollwertkonstrukt).
   2.3) Teile von V_0 sind bewusst und in ihrer instrumentellen Bedeutung bezüglich Z_b repräsentiert.
   2.4) V_0 besteht mindestens teilweise in Lokomotion von S oder äusserlich sichtbaren Subsystemen von S. (S. 29)

Eine Handlung besteht dieser Definition zufolge also aus zwei Ereignissen, die zeitlich klar voneinander abgegrenzt sind. Das erste stellt eine Art kognitiv-voluntativen Komplex dar, das zweite eine zielgerichtete Verhaltensäusserung; und zwar muss diese Verhaltensäusserung auf die Zielkomponente jenes Komplexes gerichtet sein (bzw. ihr unter günstigen Umständen Genüge tun). Die Definition postuliert nichts hinsichtlich eines denkbaren kausalen oder sonstwie determinierenden Einflusses des ersten auf das zweite Ereignis. Damit bleibt offen, welche Art von Einfluss der Sollwertkognition auf die zugehörige Verhaltensäusserung bei der Erklärung der letzteren geltend zu machen ist.

Im Hauptteil seiner Arbeit nimmt sich Brunner vier antikausalistische Argumenttypen vor, nämlich das «Tätigkeits-Bewegungs-Argument», das «Dispositions-Argument», das «Logische-Beziehungs-Argument» und das «Gesetzes-Argument». Diese Argumente führen nach Brunner den Anspruch mit sich, bestimmte Typen der Kausalerklärung von Handlungsvollzügen (d.h. vom jeweils zweiten Ereignis solcher Ereignissequenzen, die eine Handlung bilden) als nicht möglich zu erweisen. Das «Logische-Beziehungs-Argument» etwa fasst er als Einwand gegen die Möglichkeit auf, Handlungsvollzüge unter Rekurs auf Sollwertkognitionen kausal zu erklären. Während es dem Autor ziemlich leicht fällt, die antikausalistischen Prätentionen des ersten, zweiten und vierten Arguments zurückzuweisen, gestaltet sich die Behandlung des Logischen-Beziehungs-Arguments als verhältnismässig verwickelt und langwierig (sie nimmt mehr als doppelt soviel Raum wie die Behandlung

der anderen drei Argumente zusammen ein). Es sei hier allein zu Brunners Erörterung dieses Problems einiges vermerkt.

Zunächst ist festzustellen, dass Brunner zuweilen recht unbekümmert unterstellt, die von ihm gefertigten Definitionen würden zuverlässig das wiedergeben, was die zur Diskussion stehenden Autoren unter einer Handlung (innerem und äusserem Aspekt einer Handlung), einer Intention oder Absicht, einem Ziel usw. verstehen. So nimmt er etwa an, seine eigene Unterscheidung zwischen Sollwertkognition und Verhaltensäusserung entspreche der v. Wrights zwischen innerem (Handlungsintention) und äusserem Aspekt einer Handlung. Und in Konsequenz dieser Annahme unterstellt er v. Wright eine Version des «Logischen-Beziehungs-Arguments», der zufolge bestimmte Sätze über den Vollzug einer Handlung H zur Zeit Δt durch bestimmte Sätze über eine auf den Handlungsvollzug von H bezogene Sollwertkognition, die vor Δt abläuft, per definitionem impliziert werden. Nun hat sich v. Wright über den Zusammenhang zwischen einer Intention bzw. einem ganzen kognitiv-voluntativen Komplex und dem (versuchten) Akt der Intentionsrealisierung in verschiedenen Arbeiten in unterschiedlicher Weise ausgelassen; er hat aber an keinem Ort von einem kognitiv-voluntativen Komplex, der einer ‹entsprechenden› Verhaltensäusserung zeitlich klar vorgelagert ist, gesagt, dass eine Beschreibung dieses Komplexes eine Beschreibung der betreffenden Verhaltensäusserung impliziere (und zwar auch nicht im Sinne der von v. Wright so genannten Ex-post-factu-Notwendigkeit). V. Wright betont verschiedentlich, dass eine Art logischer Riss zwischen einem kognitiv-voluntativen Komplex und einer Verhaltensäusserung bestehe, falls diese zeitlich voneinander getrennt seien.

Wiewohl Brunner selbst der Auffassung ist, es werde von keiner der diskutierten Versionen des Logischen-Beziehungs-Arguments Plausibilität für die Behauptung beigebracht, dass kausale Erklärungen von Handlungsvollzügen unter Verweis auf Sollwertkognitionen nicht möglich seien – unterwirft er doch einen relativ bekannten Einwand gegen das Logische-Beziehungs-Argument einer ausführlichen Kritik.* Dieser Einwand basiert auf der Annahme, dass Terme, welche zur Bezeichnung mentaler Zustände oder Prozesse verwendet werden, als theoretische Konstrukte aufzufassen seien. Von der Bedeutung theoretischer Terme nimmt man gemeinhin an, dass sie nicht durch eine einzelne Definitionsaussage zu fixieren sei, sondern dass sie nur durch eine Menge allgemeiner Sätze (partiell) festgelegt werden könne, welche den jeweiligen Term mit anderen theoretischen und nicht-theoretischen Termen in Beziehung setzen. (Es ist hier wie im folgenden von Theoretizität in einem, wenn man so will, ‹prä-Sneed/Stegmüllerschen› Sinn die Rede.) Normalerweise kann man die Sätze einer solchen – ein (fragmentarisches) Theorie-Netzwerk bildenden – Menge nicht allesamt als analytisch auffassen, da in der Regel aus dieser Menge Feststellungen herzuleiten sind, die unbestreitbar nicht-analytischen Charakter haben. Daraus folgt zwar nicht, dass es unzulässig wäre, einen oder eventuell einzelne dieser Sätze als analytisch aufzufassen (immer natürlich vorausgesetzt, man hält die Unterscheidung ‹analytisch-synthetisch› nicht zum vorneherein für unklar bzw. unbrauchbar). Meist wird jedoch die Auffassung vertreten, dass es wenig sinnvoll (und der theoretischen Arbeit hinderlich) wäre, wenn man einzelne dieser Sätze als analytisch auszeichnen würde; angemessener sei es, einen jeden als nicht rein analytisch und als nicht rein synthetisch aufzufassen. Ausgehend von einer solchen Auffassung lässt sich nun das Logische-Beziehungs-Argument dadurch unterlaufen, dass man

* Brunner orientiert sich dabei an folgenden Arbeiten: Ch.S. Chihara/J.A. Fodor, Operationalismus und normale Sprache: eine Wittgensteinkritik, in: A. Beckermann (Hg.), Analytische Handlungstheorie, Bd.2, Frankfurt 1977;
R. Brandt/J. Kim, Wünsche als Erklärungen von Handlungen, in: A. Beckermann (Hg.), a.a.O.;
A. Beckermann, Gründe und Ursachen, Kronberg/Ts. 1977, Kap. 6.

unter Verweis auf den theoretischen Charakter von Termen zur Bezeichnung von Sollwertkognitionen schlichtweg bestreitet, dass Aussagen, die solche Komplexe als Bedingungen von Handlungsvollzügen ausgeben, analytisch sein können. Es soll hier nicht erörtert werden, was von dem eben skizzierten Gedankengang zu halten ist. Brunner jedenfalls findet ihn nicht überzeugend; insbesondere hält er es für unangebracht, theoretische Terme mit einem Sonderstatus der angedeuteten Art zu versehen. Dass zu einer solchen Spezialbehandlung theoretischer Begriffe kein Anlass besteht, versucht er in einer Diskussion jener sechs bekannten Statements zu zeigen, mittels welcher Brandt und Kim die Bedeutung von «wollen» umreissen und die gemäss der Qualifikation dieser beiden Autoren als nicht-analytisch aufzufassen sind (eben weil aus einzelnen Kombinationen von ihnen Sätze mit augenscheinlich nicht-analytischem Charakter hergeleitet werden können). Zunächst macht sich Brunner daran, eine Definition des Ausdrucks «wollen» zu konstruieren, in deren Definiens der Gehalt jener sechs Statements eingepackt sein soll (83f.). Leider ist der Autor in diesem Punkt alles andere als ausführlich: es bleibt einigermassen undurchsichtig, wie er zu dieser definitorischen Konstruktion gelangt, in welcher Weise sie zu verstehen ist und was es mit einzelnen Details der ungewöhnlichen Notation, in der sie abgefasst ist, auf sich hat. Anschliessend bemüht er sich um den Nachweis, dass jener nicht-analytische Satz, den Brandt und Kim aus besagten Statements ableiten und den sie als Beleg für die Nicht-Analytizität dieser Statements präsentieren – dass jener Satz zwar aus dem Definiens (das selbst keinen analytischen Charakter hat) seiner Definition folge, aber nicht aus der ganzen Definition. Damit glaubt er, das Problem aus der Welt geschafft zu haben, dass die Definitionsbestimmungen eines theoretischen Terms nicht-analytische Sätze implizieren. Nicht ganz verständlich ist im übrigen, warum Brunner diese – der erwähnten Definition wegen – merkwürdige Argumentation unter dem Signet laufen lässt, es gelte einen Denkfehler Beckermanns richtig zu stellen; Beckermann referiert ja an den einschlägigen Stellen bloss längst bekannte Auffassungen zur Statusproblematik theoretischer Begriffe.

Als Ergebnis seiner Diskussion des Logischen-Beziehungs-Arguments hält Brunner fest, dass auf der Basis allein von Analysen des alltäglichen Sprachgebrauchs weder das Logische-Beziehungs-Argument noch die entgegengesetzte Position – der zufolge Sätze, welche kognitiv-voluntative Komplexe als Bedingungen der zugehörigen Verhaltensäusserungen anführen, nicht analytisch sein können – überzeugend zu begründen seien. Es bleibt dem Theoretiker überlassen, ob er eine sprachliche Normierung vornehmen will, die solchen Sätzen einen analytischen Status zuweist, oder ob er sich auf eine terminologische Regelung festlegt, für welche dies nicht gilt. Brunner hält es für empfehlenswert, im Sinne letzterer Option zu verfahren, da auf diese Weise Möglichkeiten der kausalen Erklärung von Handlungsvollzügen offen gehalten würden.

Brunners Abhandlung zeichnet sich durch die Präsentation klarer Auslegeordnungen der erörterten Probleme und Problemverschränkungen aus. Dass er sich bei der Erarbeitung verschiedener Konzepte auch an terminologisch/theoretischen Rastern nicht-philosophischer Handlungstheorien orientiert, gereicht der Arbeit durchaus zum Vorteil. Sein Vorschlag zur Definition des Handlungsbegriffs macht einen brauchbaren Eindruck.

J.L. Arni

Hans Jonas: **Das Prinzip Verantwortung.** Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979.

Der ethische Entwurf von Hans Jonas versteht sich als «Notstandsethik» der kollektiven Praxis für die technologische Zivilisation. Sie ist kein Ersatz für die traditionelle Ethik, sondern eine notwendige Ergänzung, welche den Bereich ethischer Bedeutsamkeit, entsprechend der zunehmenden Macht über die Dinge, erweitert. Der Rahmen bisheriger Ethik, die sich auf den unmittelbaren Umkreis der Handlung beschränkt, wurde im Zeichen mo-

derner Technik gesprengt und hinterliess eine Art «ethisches Vakuum». In diesem Niemandsland ethischer Theorie orientiert sich Jonas an einer «Heuristik der Furcht» zum Auffinden neuer moralischer Prinzipien. Er geht aus von der These: Die Verheissung der modernen Technik ist in Drohung umgeschlagen, oder diese hat sich mit jener unlösbar verbunden. Er schlägt vor, angesichts der entfesselten Macht menschlichen Tuns, den Politiker in einer Verantwortungsethik für die Zukunft zu verpflichten und damit auch zum Eingreifen in den jetzigen «Lauf der Dinge», der in seiner Extrapolation ein apokalyptisches Bild abgibt.

Jonas hat den Anspruch, seine Ethik «jenseits des Wertsubjektivismus» metaphysisch zu begründen und die neuhervortretenden Pflichten, die im Begriff der Verantwortung zusammengefasst sind, im Sein zu verankern. Dieser vom Abschied der Metaphysik unberührt gebliebene Anspruch weist trotz aller Kritik an metaphysischen Begründungsversuchen zumindest auf den Ernst und die Dringlichkeit hin, mit welcher Jonas seine Absicht verfolgt, das «Prinzip Verantwortung», das keine subjektiv-wertende Relativierung zulässt, als verbindliches moralisches Mass für politisches Handeln zu formulieren. Entsprechend der These, dass in jeder Ethik eine Metaphysik stecke, liegt das Besondere in seinem Fall lediglich darin, die innewohnende Metaphysik aus ihrem Versteck ans Licht zu bringen. Er fordert von einem ethischen Bemühen, bis in die metaphysische Frage nach dem Sinn des Seins von Etwas überhaupt vorzudringen, um von da etwas über das Warum eines bestimmten Sein*sollens* erfahren zu können.

Bevor wir seiner eigenen Einlösung dieser Forderung nachgehen, soll ein kurzer Exkurs Jonas' Freiheitsverständnis klären, das seinem ethischen Entwurf zugrundeliegt. In der gesondert erschienenen Schrift «Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?» (Frankfurt a. Main 1981) beschäftigt sich Jonas im Rahmen einer erneuten Auseinandersetzung mit dem psychophysischen Problem mit der Frage nach der Freiheit. Er wendet sich zunächst gegen die Unvereinbarkeits-These und gegen die Epiphänomen-These mit dem Ergebnis, dass sich die Annahme einer Ohnmacht der Subjektivität als logisch, ontologisch und epistemologisch absurd herausstelle. Damit verkürzt sich für Jonas das psychophysische Problem zu einer Frage nach der «Verträglichkeit» von Geist und Materie, denen er reziproke Macht einräumt. Diese Verträglichkeit äussert sich als solche in der Lebenswelt, und ein Festhalten an der Unverträglichkeit (zur Wahrung der Integrität der Naturgesetze) verkennt das Zeugnis des Lebens. Jonas' Untersuchung zielt im wesentlichen auf eine «Wiedergewinnung der axiomatischen Wahrheit von der Macht der Subjektivität» (1981, 84), und seine Schrift im Vorfeld des Prinzips Verantwortung wird damit zu einem Plädoyer für die Freiheit als «kausale Macht subjektiver Zwecke».

Eine Zukunftsethik hat es primär mit einem Wissen um Möglichkeiten zu tun. Jonas stellt im Anschluss an die apokalyptischen Möglichkeiten als Novum im menschlichen Handeln zwei Pflichten an den Anfang seiner Ethik. Erstens: die «Beschaffung der Vorstellung von den Fernwirkungen», und zweitens: die «Aufbietung des dem Vorgestellten angemessenen Gefühls». Ein Wissen um Fernwirkungen stützt sich auf Prognosen, und die können gut oder schlecht ausfallen. Für diesen Fall hat Jonas die praktische Vorschrift formuliert, dass der Unheilsprophezeiung der Vorrang vor der Heilsprophezeiung zu geben sei, da die kumulative Dynamik technischer Entwicklungen die Möglichkeit zu Korrekturen einschränkt. Die zweite Pflicht, das Aufbieten des angemessenen Gefühls, zielt auf eine «Furcht geistiger Art», die als Haltung unser eigenes Werk ist. Auf die Frage, welches Risiko denn überhaupt eingegangen werden darf, antwortet Jonas mit dem ethischen Prinzip: «Niemals darf Existenz, oder Wesen des Menschen im Ganzen zum Einsatz in den Wetten des Handelns gemacht werden.» (81) Voraussetzung dieser zwei ersten Pflichten ist die Anerkennung der «Pflicht zur Zukunft» als ethisches Grundprinzip. Diese «Pflicht zur Zukunft» ist eine Pflicht gegenüber etwas, das noch nicht ist, also von sich her keine Ansprüche stellen kann und damit der herkömmlichen Idee der Pflicht als reziprokes Gegen-

stück zum Recht widerspricht. Jonas' neuer Pflichtbegriff, für den das Noch-Nicht-Seiende ein wesentliches Element ist, muss unabhängig von der Idee eines Rechts und seiner Reziprozität begründet sein. Diese Unabhängigkeit findet er in der nicht-reziproken Verantwortung für das neugeborene Kind als dem «Ursprung der Idee von Verantwortung überhaupt». Die aus Urheberschaft anerkannte, wenn auch nicht immer eingelöste Pflicht unterscheidet sich von der Pflicht für künftige Geschlechter. Diese bezeichnet Jonas als die «ontologische Verantwortung für die Idee des Menschen», die er im *ersten* Imperativ, «dass eine Menschheit sei», was auch ein für den Menschen würdiges Sosein mit einschliesst, zusammenfasst.

Eine Zukunftsverpflichtung als ethisches Grundprinzip bedarf einer Begründung. Jonas geht aus von der radikalen Frage: Warum *soll* überhaupt etwas und nicht nichts sein? In dieser abgeänderten Form der Leibnizschen Frage tritt das Sollen als Bewertung in den Vordergrund. Der Wert bestimmt demnach das verpflichtende Sollen des Seins, denn, so argumentiert Jonas, allein der Wert begründet einen Anspruch auf Sein.

Mit einem Begriff von «Wert überhaupt», der jenseits von subjektiven Wertungen zu sichern ist, versucht er die Kluft zwischen Sein und Sollen zu überbrücken. An vier Beispielgruppen entwickelt er seine Zwecklehre zur Beantwortung der für eine ontologische Basierung von Wert fundamentalen Frage: Ist in der Natur so etwas wie «Zweck» am Werke? In den ersten drei Beispielen (der Hammer, der Gerichtshof, das Gehen) sind die Zwecke vom Subjekt kontrolliert. Ein möglicher Einwand würde sich also gegen Jonas' Annahme einer kausalen Macht subjektiver Zwecke richten. Die entscheidende Frage, ob es auch Zwecke in der objektiven, physischen Welt gebe, bejaht Jonas im letzten Beispiel (das Verdauungsorgan). Dieses Ja bezeichnet er zurückhaltend als «vernünftige Annahme». Seine Position unterscheidet sich sowohl von einer dualistischen Auffassung, die eine sinnvolle Rede von Zweck einer Sphäre zugesteht und der anderen abspricht, als auch von der monistischen Emergenz-Theorie, die einen qualitativen Sprung in der evolutionären Entwicklung behauptet. Jonas' These lautet: Das Leben selbst ist Zeugnis dafür, dass Zweck überhaupt in der Natur beheimatet ist. Mit dieser Annahme ist auch ein Begriff von Wert in der Natur gewonnen, insofern eine jeweilige Erfüllung des Zwecks ein Gut ist. Jonas' Zwecklehre lässt sich verkürzt auf die These bringen: Die Natur unterhält Zwecke und hat Ziele, setzt also auch Werte. Die ursprüngliche Frage, warum überhaupt etwas sein soll und nicht nichts, ist damit beantwortet: Der Vorrang des Seins gründet in der «Zweckhaftigkeit» als einem «Gut-an-sich». «In jedem Zweck erklärt sich das Sein für sich selbst und gegen das Nichts.» (155) Damit ist das Sollen des Seins gewonnen, das die Basis für Jonas' Pflichtenlehre der neuen Ethik bildet. Entscheidend dabei ist, dass der Anspruch des Seinsollens von der Sache selbst herkommt und daher auch eine mögliche Verpflichtung gegen sie. Dies bedeutet, dass der Mensch auf eine Art Sensorium angewiesen ist, das ihm den Anspruch von der Sache her vermittelt und dessen Erfüllung, wo diese vom menschlichen Handeln beeinflusst ist, zur Pflicht seines Handelns macht. Ein entsprechendes Sensorium findet Jonas im Gefühl der Verantwortung vor, das mehr als irgendein anderes eine Willigkeit in uns erzeugen kann, den Anspruch des Objekts auf Existenz durch unser Tun zu unterstützen.

Der herkömmliche Begriff der Verantwortung, der sich ausschliesslich auf begangene Taten bezieht, für die man zur Rechenschaft gezogen wird, ist für eine Zukunftsethik, die zu zweckgebundenen Taten verpflichtet, untauglich. Der Begriff bedarf einer Erweiterung, welche die Verantwortung auf «Zu-Tuendes» ausdehnt, was Jonas die «Pflicht der Macht» nennt. Je grösser diese Macht, desto grösser die Verantwortung. Demnach wird eine Sache, die im Wirkungsbereich meiner Macht liegt, durch ihre «selbsteigene Güte» zu meiner Sache, für die ich verantwortlich bin. Diesen «substantiellen, zweckverpflichteten Begriff der Verantwortung» stellt Jonas ins Zentrum seiner Ethik. Hier stellt sich nun auch die Frage nach dem sittlichen Eigenrecht der Natur, das Jonas in der Überwindung des Anthro-

pozentrismus postuliert. Ein solches Eigenrecht der Natur äussert sich für Jonas als «Appell um Schonung ihrer Integrität»; und der Grund für die Annahme eines Eigenrechts liegt einerseits im Nachweis von Zwecken im Sein und andererseits darin, dass die «Pflicht zum Menschen» immer auch die «Pflicht zur Natur» miteinschliesst, da sich Mensch und Natur nur um den Preis einer Karikatur des Menschenbildes trennen lassen.

Im Urbild einer zweckverpflichteten Verantwortung, das jenseits subjektiver Wertungen Gültigkeit haben soll, muss das ontologische Dogma, die Kluft zwischen Sein und Sollen, durchbrochen werden. Als Urbild eines Gegenstandes der Verantwortung muss es ein Sein aufzeigen, das zugleich und evident mit einem Sollen für uns zusammenfällt. Dieses Sein-Sollen als ontisches Paradigma, welches das ontologische Dogma widerlegt, findet Jonas im Neugeborenen. «In ihm zeigt sich exemplarisch, dass der Ort der Verantwortung das ins Werden eingetauchte, der Vergänglichkeit anheimgegebene, vom Verderb bedrohte Sein ist.» (242) Ausgehend von diesem «Archetyp» der Verantwortung erweitert er den Horizont bis hin zur politischen Verantwortung, die primär im Blickfeld der neuen Ethik steht.

Drei Elemente bestimmen Jonas' Verantwortungsmodell, das die Verwandtschaft der elterlichen Verantwortung mit jener des Staatsmannes (oder eines regierenden Kollegiums) aufzeigt: Totalität, Kontinuität und Zukunft. Die *Totalität* in der Verantwortung umspannt das totale Sein von der nackten Existenz bis zu den höchsten Interessen. Damit diese Totalität in der Verantwortung des Staatsmannes nicht fehlinterpretiert wird, bemerkt Jonas, dass auch Freiheit ein wichtiger Aspekt im Feld totaler Verantwortung sein müsse. Sein Begriff der Totalität zielt also nicht auf eine totale Fremdbestimmung, sondern auf ein Offenhalten von Möglichkeiten. Im Bereich der Erziehung führt dies zu gewissen Überschneidungen, da der private Einflussbereich mehr und mehr vom öffentlichen zurückgedrängt wird. Ohne auf die daraus sich ergebenden Fragen einzugehen, interpretiert Jonas dies als Hinweis auf die Verwandtschaft der beiden Extreme im Spektrum der Verantwortung. Das Element der *Kontinuität* verweist darauf, dass eine totale Verantwortung ihren Gegenstand in seiner Geschichtlichkeit umgreifen muss. Das dritte Element ist für eine Zukunftsethik entscheidend, da die Zukünftigkeit des Verantworteten den eigentlichen *Zukunftsaspekt* der Verantwortung bildet, der über das direkte Wirkungsfeld des Handelnden hinausreicht. Darin wird nun der Aspekt der Totalität wieder eingeholt in dem Sinne: Möglichkeiten offenzuhalten und zwar primär die Möglichkeit zur Existenz der Menschheit.

Der zentrale Aspekt der politischen Verantwortung als dem neuen Typus moralischer Pflichten liegt im erweiterten Zeithorizont. Durch die Dimension der Zukunft werden Vorwissen und kausale Kontrolle zu notwendigen Voraussetzungen der Verantwortlichkeit. Das Wissen um die Problematik bei Vorhersagen macht die Unsicherheit der Prognose zu einem Faktor in der politischen Verantwortung. Aus dieser Skepsis gegenüber jeder Vorhersage leitet Jonas eine weitere Pflicht ab, die Pflicht für künftige Staatskunst als «Notwendigkeit staatsmännischer Freiheit» zum korrigierenden Eingriff. Auf die konkrete Frage, wie weit politische Verantwortung in die Zukunft reicht, findet sich bei Jonas lediglich ein abstrakter Rahmenhorizont, in welchem sich die Kollektiv-Verantwortung in der jeweiligen Situation unter dem Aspekt der Verantwortung *für* die Zukunft konkretisiert. Wir schulden also der anonymen Zukunft nicht das Besondere einer inhaltlichen Wirklichkeit, sondern immer nur das Allgemeine der formalen Möglichkeit. Jonas bringt dies zum Ausdruck in seiner umformulierten Version des kategorischen Imperativs, der den Zeithorizont und die Wirkungen des Handelns mit einbezieht: «Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden», oder negativ formuliert: «Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens» (36). Er kritisiert am kategorischen Imperativ Kants die Abhängigkeit von der subjektiven Beschaffenheit der Selbstbestimmung und macht in seiner Formulierung deutlich, dass sich der neue Imperativ auf Handlungen des kollektiven Ganzen und seiner Wirksamkeit richtet, also in die Politik gehört.

Jonas widmet einen erheblichen Teil seines Buches der Kritik des utopischen Ideals im Marxismus. Der Grund ist einerseits darin zu sehen, dass der Marxismus als Quelle einer Ethik angesehen werden kann, die das Handeln vorwiegend auf die Zukunft richtet und von dorther ihre Normen für die Gegenwart bezieht. Andererseits bedeutet für Jonas eine «Kritik der Utopie» (insbesondere unter Hinweis auf Blochs Entfaltung in «Das Prinzip Hoffnung») gleichzeitig eine «Kritik der Technik im Extrem». Daher versteht er seine Kritik, die sowohl Erreichbarkeit als auch Wünschbarkeit des utopischen Ziels widerlegt, als praktischen Ausdruck einer Theorie der Verantwortung. Für die äusseren Grenzen der naturalen Belastbarkeit sprechen bekannte Phänomene (Nahrungs-, Rohstoff-, Energie- und Abwärmeproblem), die das «Veto der Natur gegen die Utopie» verdeutlichen. Viel entscheidender ist die Frage nach der Wünschbarkeit, da der Utopieglaube, wenn er mehr als Sehnsucht ist, zum Fanatismus mit all seinem Hang zur Erbarmungslosigkeit verleitet. Eine Wünschbarkeit des utopischen Ideals verneint Jonas, indem er den «inneren Irrtum des Ideals» aufzuzeigen sucht. Der Kern des Utopiegedankens, der das Reich der Freiheit vom Reich der Notwendigkeit trennt, ist die Lehre vom Noch-Nicht-Sein des eigentlichen Menschen. Und darin liegt, so Jonas, der Grundfehler der ganzen Ontologie des Noch-Nicht-Seins, da der eigentliche Mensch seit je da war. Der Irrtum der Utopie ist ein Irrtum der vorausgesetzten Anthropologie. Mit dieser Kritik am utopischen Ideal hofft Jonas, die Zukunftsverpflichtung vom «Köder der Utopie» befreit zu haben.

Eine Forderung, die sich aus Jonas' Entwurf für die technologische Zivilisation ableitet, ist die Forderung nach einer konstruktiven, globalen Politik, die ihr Geschäft nicht allein auf Nahziele beschränkt, sondern sich auch (und zunächst vorrangig) auf Fernziele ausrichtet und zwar primär auf die Erhaltung der Natur und des Menschen. Die neue Ethik, mit der die drohende Gefahr einer masslosen technischen Fortschrittsgläubigkeit abgewendet werden soll, ist demnach zu allererst eine Ethik der Erhaltung, der Bewahrung und Verhütung.

Gegen das «Prinzip Hoffnung» stellt Jonas das «Prinzip Verantwortung», das für die Zukunft verpflichtet, ohne dass ein endgültiges Ziel der Menschheit existiert oder von uns zu benennen wäre. Dieses Prinzip hat als moralischer Impuls zweifellos einen hohen Anspruch. Doch wie weit das «Gefühl der Verantwortung», auf dem das ganze Konzept letztlich beruht, in die konkreten politischen Entscheidungsprozesse hineinzuwirken vermag, bleibt eine offene Frage, auf die Jonas nicht eingeht. Er vertraut in beinahe blinder Naivität auf die moralische Kraft vernünftiger Einsicht; ein Vertrauen, um das er angesichts der Dringlichkeit des Anliegens zu beneiden ist. Paolo Bellasi

Geschichte der Philosophie / Histoire de la philosophie

Jean Frère: **Les Grecs et le désir de l'Etre. Des Préplatoniciens à Aristote.** «Les Belles Lettres», Paris 1981.

Les textes grecs les plus anciens aussi bien que les oeuvres des philosophes du IVe siècle reconnaissent l'existence de forces affectives dont le dynamisme soutient la raison dans l'approche du Vrai et du Bien: coeur, tendances, désirs, sentiments, plaisir s'avèrent ainsi auxiliaires indispensables dans la connaissance et dans l'action. Jean Frère analyse dans ce beau livre les divers aspects de cette affectivité au service des valeurs, tels qu'ils apparaissent au lecteur qui suit l'élaboration des notions psychologiques et morales à travers les fragments des Préplatoniciens, puis les oeuvres de Platon et d'Aristote. Cette analyse le conduit à examiner de très près un grand nombre de termes du vocabulaire poétique et philoso-

phique, à en préciser les significations multiples, à distinguer les orientations opposées, tantôt heureuses tantôt malheureuses, qu'un même vocable peut marquer.

Qu'il s'agisse des penseurs archaïques, de Socrate et des Sophistes, de Platon ou d'Aristote, l'auteur dénonce les interprétations intellectualistes de la philosophie grecque et met en lumière l'action constante dans la réalisation de la nature humaine de pouvoirs affectifs non rationnels auxquels la raison s'allie. Avant Platon ce sont par exemple le «désir-effort» (28) du sage pythagoricien qui cherche à échapper à son enveloppe corporelle ou le souci *(épiméleia)* socratique de la vérité et de l'âme. Avec Platon, «la *psychè* n'est pas pur savoir de l'Etre, mais tendance à retrouver, aspiration, amour, zèle ardent» (280): outre les trois vocables de même radical *thymos* (ardeur), *épithymia* (désir), *prothymia* (zèle ardent), plusieurs termes des dialogues platoniciens font ressortir cette dimension: *érôs* (amour), *pothos* (regret), *elpis* (espoir), etc. J. Frère met beaucoup de soin à discerner les nuances significatives propres à chacune de ces puissances affectives, à préciser les rapports mutuels qu'elles entre-tiennent entre elles, à montrer comment elles concourent avec la raison. Quant à Aristote, il est présenté comme «le penseur de l'*orexis*» (288). En désignant le désir par ce terme qui ne figure pas dans le vocabulaire poétique, Aristote en fait un genre qui comprend – outre le *thymos* et l'*épithymia* dépouillés de la richesse de significations qu'ils revêtaient chez Platon – la *boulèsis* (souhait/volonté) et la *pro-airésis* (choix). La nouvelle structuration de l'âme opérée par Aristote place la fonction désirante avant les autres puissances de l'âme, «car elle se lie à toutes et les oriente toutes, des plus frustes aux plus déliées» (350). Une telle structuration convient à «la conception d'un monde où l'activité et l'affectivité qui s'y lie peuvent, dans le passage de la puissance à l'acte, faire surgir des réalisations qui soient plus qu'une actualisation d'Essences éternelles», et où elles «impliquent, par-délà les réalisations temporelles, l'aspiration à un Premier Moteur» (434).

Un compte rendu ne peut malheureusement pas révéler la richesse foisonnante de cet ouvrage. On essaiera cependant de la faire entrevoir en considérant de plus près l'une des notions centrales, celle de *thymos*. La complexité de cette notion apparaît de plus en plus clairement tout au long des analyses nombreuses que lui consacre l'auteur. Chez Héraclite le *thymos* est mentionné une fois: «Il est difficile de lutter contre le *thymos*, car ce qu'il veut est acheté à prix d'âme» (B 85 DK). Selon que le terme signifie ici l'ardeur belliqueuse ou le vouloir-vivre, on aboutit à deux interprétations différentes du fragment. J. Frère propose d'opérer la synthèse de ces deux lectures (37, n. 49). Mais son commentaire donne nettement la préférence à la première signification. Voyant surtout dans le *thymos* une «ardeur belliqueuse pour la Justice et pour la Vérité» (37) au prix de la vie, il pense que celui-ci est sous-jacent à d'autres fragments. On pourra faire des réserves contre cette projection d'un terme dans des textes où il ne figure pas (par exemple B 44: «Il faut que le peuple combatte pour la loi comme pour ses murailles»), et il vaudrait mieux rejeter la seconde signification, en se référant non seulement au contexte de Plutarque, mais aussi à celui d'Aristote, qui cite également le mot d'Héraclite (*Pol.* 1315 a 30, non mentionné chez Diels-Kranz). Chez Parménide «l'homme est entraîné vers la réalité absolue par la fougue de son *thymos*, de son *coeur*» (45). Chez Pindare le *thymos* est «le noyau dynamique de l'affectivité, source d'inspiration poétique et d'action courageuse» (197), «à la racine de la grandeur humaine» (198). L'auteur met cette conception en rapport avec celle que Platon élabore dans la *République*. Attentif à la spécificité du terme, il rejette certaines des traductions proposées: «colère» ou «volonté» sont trop étroits, «courage» correspond à la vertu d'*andreia*. Finalement la traduction adoptée sera «ardeur». L'analyse des livres II – IV de la *République* montre que Platon sépare le «versant humain» du *thymos* de son «versant bestial» (199). Envisagé selon le premièr versant, il «a la fougue des désirs, et pourtant est désir du Bien», il est «pouvoir combatif pour la valeur, contre les obstacles à la valeur» (212). Dans les analyses psycho-biologiques du *Timée*, cette «belle énergie» est envisagée «dans son lien à un corps qui, loin de l'importuner, l'aide et la soutient» (9). Enfin, dans d'autres textes *(Phèdre, Lettre VII*, le terme

thymos est absent, mais la notion est présente sous d'autres dénominations. Avec Aristote le *thymos* perd peu à peu la place centrale qu'il tenait dans la *République.* Reprenant la chronologie établie par Nuyens, J. Frère cherche à faire apparaître une évolution et des variations de sens qui, selon lui, confirment cette chronologie et vont de pair avec le progrès de l'hylémorphisme. Dans les parties les plus anciennes de la *Politique* (livre VII), Aristote est encore attaché au sens platonicien de «belle Ardeur» (308). Aux livres III et V, en revanche, le *thymos* est «l'emportement» (311). (Relevons au passage une contradiction entre la p. 307, où le livre III est placé dans les «strates anciennes» de l'oeuvre, et la p. 310, où il est rangé parmi les textes plus tardifs). Dans les *Ethiques,* il s'agit d'un *pathos* tendant à se confondre avec la colère. Dans les traités biologiques, c'est l'impétuosité: «aussi bien impétuosité qui mène vers l'autre qu'impétuosité qui dresse contre l'autre» (314). Le *thymos* est alors envisagé à la fois dans l'ensemble de la hiérarchie des vivants et dans son lien avec l'organisme. Dans la *Rhétorique* c'est un emportement qui tantôt s'associe à l'injustice tantôt la combat. Enfin le sens qui prévaut dans le traité *De l'âme* est aussi celui d'emportement, plutôt que de courage.

Si l'on peut contester certaines des interprétations proposées et noter quelques inadvertances, on doit admirer la maîtrise avec laquelle l'auteur explore un domaine immense, sa connaissance approfondie des textes, la finesse de ses analyses. Mais l'approfondissement philosophique des concepts et des problèmes rencontrés en cours de route n'est pas toujours poussé assez loin.

Parmi les problèmes qui exigeraient un tel approfondissement, le plus important est sans doute celui de la nature des distinctions opérées dans l'âme par Platon et Aristote. J. Frère y touche à maintes reprises et certaines de ses réflexions méritent d'être relevées: les «parties» de l'âme que distingue la *République* sont des «manières d'être», des «pouvoirs de réalisation» (203), elles sont comparables aux «parties» de l'essence ou du monde des essences (210) et le terme ne signifie pas que l'âme soit «chosifiée» (211); quant à l'unité de l'âme affirmée dans le *Phédon,* elle «n'exclut pas des pouvoirs qui s'opposent les uns aux autres» (178). Ces remarques sont pertinentes à coup sûr, mais trop rapides. Retrouvant tout au long de la période qu'il parcourt l'idée que «la raison n'a de sens que par rapport à ce qui, dans l'âme, est autre que la raison» (441), l'auteur ne s'interroge pas assez sur les fondements et les caractères ontologiques de ce dualisme. Il l'interprète comme l'affirmation d'une «irréductibilité radicale» qu'il oppose en quelques mots au monisme psychologique des stoïciens (441). Pourtant il rencontre au cours de ses analyses des textes où le dualisme paraît mis en question. C'est ainsi que dans un passage de la *République* (581 b) Platon «semblerait admettre une *épithymia* du *nous»,* c'est-à-dire un désir de l'intellect et non seulement des désirs auxiliaires de l'intellect (279), et qu'une formule célèbre de l'*Ethique à Nicomaque* (1139 b 4) définit les choix préférentiel comme «un intellect désirant ou un désir raisonnant» (cf. 339). De tels passages invitent à nuancer l'idée d'une différence irréductible entre l'inclination ou le désir d'une part, l'intellect ou la raison de l'autre, et à se demander si la philosophie grecque n'avait pas perçu avant les stoïciens du IIIe siècle la possibilité d'inscrire le dynamisme de la tendance au sein même de la raison, au lieu d'en faire un auxiliaire extérieur à la raison. A mon sens J. Frère n'envisage pas suffisamment cette possibilité, qu'il semble pourtant entrevoir lorsqu'il évoque en une formule heureuse la «sereine *dynamis»* de l'intellect (226, n. 46).

André-Jean Voelke

Clemens Zintzen (Hg.): **Der Mittelplatonismus.** (Wege der Forschung Bd. LXX.) Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1981.

Der Band bildet eine Ergänzung zu den in derselben Reihe schon erschienenen Sammlungen zur «Philosophie des Neuplatonismus» und zum «Platonismus in der Philosophie des Mittelalters». Die abgedruckten Aufsätze befassen sich mit dem alexandrinischen Plato-

nismus um die Zeitenwende (Eudoros, Philon), mit den eigentlichen «Mittelplatonikern» des 2. nachchristlichen Jahrhunderts, nämlich Gaios, Albinos, Apuleius (der Einbezug von Plutarcharbeiten hätte den Rahmen gesprengt), mit dem Verhältnis von Platonismus und frühem Christentum sowie schliesslich mit Numenios und Ammonios Sakkas als Vorläufern Plotins. Originalschriften aus dieser Phase antiker Philosophie sind nur wenige erhalten. Entsprechendes Gewicht besitzt die philologische Rekonstruktion von Texten und Theoremen. Der Band enthält denn auch meist «thematisch eng gefasste» Beiträge. Ob es gut war, dabei – mit Ausnahme von «zwei massgeblichen Aufsätzen Karl Praechters» – alle Arbeiten auszuschliessen, die schon in gesammelten Schriften gedruckt vorliegen, muss füglich bezweifelt werden: es handelt sich dabei gerade um die Arbeiten so bedeutender Platonismus-Forscher wie H. Dörrie, Ph. Merlan, C.J. de Vogel oder W. Theiler. Eine «Orientierungshilfe» bietet die nunmehrige Auswahl also kaum. Der Adressat: der Fachmann, «der sich schon im Gebiet des antiken Platonismus bewegt», braucht sie nicht; der Band wird ihm aber als Materialsammlung willkommen sein. Der nicht spezialisierte Leser müsste durch die *Einleitung* instruiert werden. Der Herausgeber orientiert hier aber nur knapp, zu knapp. Das Bild des Mittelplatonismus bleibt grau, sein Verhältnis zur älteren Akademie wird kaum gestreift, die Fragerichtung durchaus nicht unverwechselbar exponiert (es gehe darum, «das Entstehen der Welt, die Stellung des höchsten Prinzips und das Ziel des Menschen zu erklären»). Helmut Holzhey

Hans Peter Balmer: **Philosophie der menschlichen Dinge.** Die europäische Moralistik. Francke Verlag, Bern 1981.

Dieses Buch ist ein origineller Versuch, einer philosophischen Erscheinung nachzugehen, die am Rande der philosophischen Tradition anzusiedeln ist: der philosophischen Tradition, weil die Moralistik denselben Gegenstand wie die philosophische Anthropologie und Ethik hat, am Rande, weil sie sich aufgrund einer Vorentscheidung über die Reichhaltigkeit und Vielfalt der Conditio humana nicht in einem – meist teleologischen – System der Philosophie «verrechnen» lassen will. Diese Vorentscheidung, die empiristisch motiviert ist, spiegelt sich in der literarischen Form: die Moralisten äussern ihre Breviloquenz in Gnome, Sentenz, Aphorismus, Epigramm, Maxime, Aperçu, Satire und Essay.

Der Hauptteil des Buches ist der Geschichte der Moralistik gewidmet: Vorgeschichte in der Antike, französische Klassik und Moderne. Wegen der antisystematischen Tendenz dieser philosophischen Strömung liest sich der historische Teil streckenweise recht mühsam. Oft erfüllt sich die Darstellung eines Autors in der einfachen Aufzählung der Einzelthemen, die er behandelt. Die Fülle der Anmerkungen, die zwar wegen der schlechten Rezeptionslage nötig sind, hemmt den Lesefluss und gibt dem ganzen oft einen allzu enzyklopädischen Charakter. Dringt Balmer dann zu einer zusammenfassenden Schau eines Autors durch, dann lässt sich kaum etwas ausmachen, das den Rahmen des Selbstverständlichen übersteigt. Über Martial wird z.B. folgendes gesagt: «Martial, der grösste Meister der lateinischen epigrammatischen Moralistik, einwirkend noch auf Lessing, Herder und Goethe, erreicht sein Ziel, Heiterkeit auszulösen, durch die scharf pointierte Gegenüberstellung von dem, was sein sollte, und dem, was ist. Sein Witz und Humor – die Alternative zu Entrüstung, Besserwisserei und Verbitterung – entstammt urbaner Lebenserfahrung und reifer Versöhnlichkeit.» (35)

Dass die Fragestellung als solche wertvoll ist, zeigt Balmer am Schluss, wo er, ohne allerdings in diesem Rahmen näher darauf einzugehen, das moralistische Philosophieren zu einem Faktum einer historisch-empirischen Anthropologie macht, das die Grundlage zu einer humanistischen Ethik abgeben könnte. Das reich dokumentierte Buch ist Literaturwissenschaftern und Philologen zu empfehlen und gibt dem Philosophen Anstoss und Anregung, sein Selbstverständnis zu überprüfen: Es zeigt ihm eindringend, wie ein philosophi-

scher Gegenstand (Was ist der Mensch?) sich der systematischen philosophischen Erörterung a primis fundamentis widersetzen kann.

Peter Schulthess

Klaus D. Dutz: **Zeichentheorie und Sprachwissenschaft bei G. W. Leibniz.** Eine kritisch annotierte Bibliographie der Sekundärliteratur. Mit einem Anhang: Sekundärliteratur zur Sprachforschung im 17. Jahrhundert, von Ulrike Klinkhammer. (Studium Sprachwissenschaft 7.) Universität Münster, Münster 1983.

Die vorliegende, über 1250 Titel verzeichnende Bibliographie über die Literatur zur Semiotik von Leibniz ist weit mehr als eine Bibliographie. Sie verzeichnet nämlich nicht nur Sekundärliteratur, sondern unter der Rubrik «C» (Zitate) gleichzeitig die darin zitierten Werke von Leibniz und unter der Rubrik «T» (Themen) die Sachbegriffe, die darin behandelt werden. Diese 391 Sachbegriffe sind in einem gut ausgewählten Sachregister aufgelistet, das auch historische Namen enthält und das uns erlaubt, sämtliche aufgeführte Literatur zu einem einschlägigen Thema rasch aufzufinden. Beigebunden ist eine Bibliographie der Sekundärliteratur zur Sprachforschung im 17. Jahrhundert, die ebenfalls mithilfe eines Sachregisters (inkl. historischer Namen) ermöglicht, Literatur zu einem einschlägigen Thema zu eruieren. Die vorliegende Arbeit ist ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für die Semiotik- und Leibnizforschung, und dem Autor gebührt der Dank aller an diesem Thema Interessierten.

Peter Schulthess

Gilbert Boss: **La Différence des philosophies – Hume et Spinoza.** Editions du Grand Midi, Zürich 1982.

Ce livre important, fruit d'une thèse soutenue à l'université de Neuchâtel et publié dans la maison d'édition de son auteur, est une remarquable contribution, de quelque mille pages, au champ des études sur Spinoza et sur Hume, encadrée par une introduction et une conclusion d'une trentaine de pages en tout qui expliquent en une réflexion philosophique l'objet, le but et la méthode utilisés.

La question traitée dans l'introduction est celle du rapport entre la diversité des philosophies ayant chacune une prétention différente à la vérité et la vérité elle-même. Une première partie circonscrit et critique trois attitudes négatives ou réductrices face à cette diversité. Contre ces attitudes, l'auteur pense que celui qui étudie les philosophies devrait supposer que leur diversité réelle ne contredit en rien la légitimité de leurs prétentions à la vérité, à condition de reconnaître «qu'aucune nécessité logique n'oblige la vérité à être une» (5). La critique des attitudes réductrices, liée à cet argument, conduit M. Boss à formuler l'hypothèse selon laquelle la vérité des différents systèmes philosophiques pourrait être réellement multiple et diverse. L'intention de corroborer cette hypothèse à travers le cas particulier de la différence entre Spinoza et Hume se réalisera par un dialogue raisonné entre ceux-ci. Ce dialogue est une étude comparative immanente et concrète des deux systèmes; non pas d'un point de vue extérieur à ceux-ci – en sorte que le rapport de différence apparaîtrait comme un troisième terme que, de droit, l'on pourrait abstraire des termes reliés, afin de le généraliser sous forme d'une théorie de la différence applicable à d'autres systèmes –, mais la différence est au contraire dégagée du point de vue des systèmes eux-mêmes, si bien qu'elle comprend, par définition, deux perspectives hors desquelles elle n'existe pas concrètement. Ce sera alors dans le dernier chapitre (chap. M I) que l'auteur achèvera d'intérioriser le problème de la différence en montrant comment les deux systèmes, chacun à sa manière, peuvent entendre et rendre compte de l'existence de la diversité des positions philosophiques, puisque les vérités visées respectivement par chacun d'eux sont comprises comme étant d'une nature telle qu'elles peuvent donner lieu à des positions philosophiques différentes; la réponse pratique donnée par Hume et Spinoza sera la nécessité éthique de la tolérance.

La structure dialogale détermine l'ordre et l'organisation de cette étude comparative, qui englobe à peu près tous les domaines des systèmes de Spinoza et de Hume: théorie de la connaissance au sens le plus large de l'époque, théorie des passions et affections, morale, politique, droit, théologie et religion. En fait, ce dialogue ne débouchera ni sur l'identification des deux systèmes, ni sur la réfutation de l'un par l'autre, ni sur la découverte d'une contradiction entre eux. Mais, de même qu'il n'y a pas de confrontation dialogale sans terrain commun d'écoute et d'objection réciproque, de même les différences des pensées n'apparaissent que si elles sont comparables. Et c'est l'effort pour dégager cette commensurabilité, plus que la détermination générale des différences, qui constitue l'une des caractéristiques les plus originales de cet ouvrage.

Si nous isolons la tranche des deux cents premières pages (B – E I), nous pouvons voir s'établir un terrain commun sur la question générale de l'identité et de la différence de la manière suivante.

Hume possède à la fois une conception hypothétique négative de la substance comme substrat (sens *a*), qui est l'instrument par lequel il identifie de façon polémique l'âme à Dieu, et une double conception positive de la substance: soit (sens *b*) comme étant toute perception pouvant exister par soi, soit (sens *c*) comme idée complexe ou collection associative de perceptions simples. Alors que Hume exigerait, comme condition d'admission de l'existence d'une substance-substrat, une réponse à la question de savoir comment ce substrat pourrait expliquer les jugements d'identité et de reconnaissance que nous faisons sur des objets complexes et changeants, chez Spinoza, la substance existant en soi et conçue par soi n'a pas à servir de principe épistémologique justifiant nos jugements d'identité des différents objets, mais constitue le principe d'intelligibilité de tous les objets distincts, et le principe d'identité de la nature entière. Dans leurs entreprises respectives tous deux s'accordent à rejeter un substrat. Mais, bien que Hume reprenne à son compte approximativement une partie de la définition spinoziste de la substance pour son sens *b*, cette définition chez Spinoza signifie le premier être et le premier connaissable, principe d'intelligibilité de ce qui ne peut être connu en sa vérité que par lui, tandis que chez Hume le fait qu'une entité puisse n'exister que par soi implique le principe de la séparabilité ou de la différence réelle de cette entité de toute autre.

C'est encore à propos de l'identité et de la différence qu'est posé le problème des distinctions et celui du rapport entre la notion commune spinoziste et l'idée générale de Hume. La question des distinctions découle naturellement de l'étude de la substance, puisque chez Hume la pluralité de substances (*b*) présuppose leur différence réelle, qui est formulée par le célèbre principe assimilant la distinction réelle épistémologique et la séparabilité perceptive à la «différence ontologique», et qu'une partie de sa théorie de l'abstraction (portant sur les substances *b* ou *c*) présuppose la dépendance de la distinction de raison à l'égard de la différence réelle. Chez Spinoza, par contre, l'on se heurte à la difficulté de comprendre les attributs à la fois comme constituant l'essence de la substance et comme étant pourtant réellement distincts les uns des autres; la distinction de raison est réservée au rapport des propres (qui ne sont pas des êtres de raison) aux attributs et à la substance. – Tandis que l'idée générale humienne (idée particulière, générale seulement par représentation) a pour condition nécessaire de sa formation l'appréhension de simples ressemblances, la notion commune spinoziste est découverte par la raison comme étant vraie et universelle dans une affection singulière, sans une opération comparative, qui n'aboutirait d'ailleurs qu'à une identité spécifique approximative à travers une série de ressemblances (cf. 49, 81). Après avoir opposé les distinctions réelle et de raison selon leur structure et leur champ d'applicabilité chez ces auteurs (119 – 121) et étudié la signification possible de l'absence de distinction modale chez Hume (encore que celui-ci admette des modes de la substance *c*), c'est encore autour de la différence et de l'identité que la causalité est abordée.

La différence réelle et la séparabilité humienne des perceptions implique, on le sait, non

seulement que l'effet n'a aucune préexistence virtuelle ou latente dans sa cause, mais encore qu'il n'est pas nécessaire qu'un commencement d'existence ait une cause. Chez Spinoza, au contraire, définir l'essence d'une chose revient à définir cette chose par sa cause prochaine, si bien que la cause prochaine est toujours enveloppée dans l'essence d'un effet, qui s'explique par elle; ainsi, il n'y a pas de distinction réelle, mais seulement modale, entre la cause et l'effet. Dans ce cas, pour Spinoza, «la question de savoir ce qu'est la causalité et comment elle peut être le véhicule de l'identité se confond avec celle de savoir ce que peut être la distinction modale (c'est-à-dire la différence des modes entre eux et par rapport à leur première cause, la substance)» (199). Une meilleure intelligence du problème de la co-présence de la différence et de l'identité dans le rapport entre le mode et la substance (problème classique pour les interprètes; cf. Gueroult, Spinoza, t. 1, 409 – 412) est proposée: «les deux relations opposées apparaissent dans des perspectives contraires définies par la manière dont la pensée parcourt la chaîne causale, soit des causes aux effets, soit des effets aux causes», en sorte que finalement «l'aspect de l'identité est exprimé dans la cause de soi, celui de la différence dans la cause des choses, et celui de la différence modale dans l'identité des deux causes en Dieu» (363 – 364).

A condition de tenir compte du fait que, dans une réflexion dialogale, certaines affirmations sont provisoires ou sont élaborées du point de vue de l'autre système, le lecteur qui désire se consacrer uniquement à Spinoza ou à Hume pourra bénéficier de nombre d'excellentes discussions sur des problèmes spécifiques à ces auteurs, grâce à la table analytique des matières et à la table des références. Mentionnons parmi beaucoup d'autres:

– un exposé équilibré des rapports entre la contingence de la causalité, le déterminisme naturel et le scepticisme modéré de Hume, et de la manière dont sa justification du déterminisme conditionne son acceptation de la liberté et son rejet des miracles (262 – 304).

– une étude du rôle positif de l'expérience dans les sciences naturelles et dans l'interprétation des Ecritures, ainsi que du rapport de l'expérience à la science rationnelle, chez Spinoza (313 – 326).

– une discussion sur la croyance, définie à la fois comme vivacité de l'idée et comme acte de l'esprit. La difficulté tient à ce que «l'acte de l'esprit ne signifie rien de différent de l'idée même» (407) et à ce que la vivacité n'est pas une idée simple appartenant à – et donc séparable de – l'idée en laquelle l'esprit croit, mais n'est qu'un «feeling». L'auteur remarque un caractère doublement relatif de la croyance définie comme simple vivacité: d'une part, bien que la vivacité appartienne à une idée singulière, la croyance porte sur la perception complexe dont cette idée de cause ou d'effet n'est qu'une partie; d'autre part, les degrés de la croyance sont fonction, moins du degré de vivacité des idées en valeur absolue, que des rapports de proportionnalité des idées en concurrence (406 – 413).

– une explication de la différence notoire entre les deux définitions de la causalité, à la fois relation philosophique et relation naturelle, chez Hume (453 – 460).

– une analyse de la question du rapport de la partie au tout chez Spinoza. Par une argumentation qui, chemin faisant, établit que la théorie de la totalité correspond chez Spinoza à celle de l'individu, c'est-à-dire du composé, l'auteur conclut que, si par un tout on entend une totalité qui se réciproque avec l'ensemble de ses parties (parties qui se définissent extérieurement les unes par rapport aux autres), le tout, dont les modes peuvent rigoureusement être dits des parties, est le mode infini médiat, le «facies totius universi» (530 – 542).

– deux études peu souvent effectuées sur ces auteurs: une section sur le statut de la représentation des idées et sur la différence entre la représentation et la signification interperceptuelle chez Hume (584 – 594) et un chapitre sur le langage chez Hume et Spinoza (756 – 783).

On peut ne pas toujours être d'accord avec M. Boss sur tel ou tel point d'interprétation (nous pensons par exemple que son interprétation, au demeurant intéressante philosophiquement, de la conscience des trois dimensions du temps comme résultat d'une lutte ou

d'une confrontation des perceptions selon leur force chez Hume (cf. 172) est une importation d'éléments spinozistes; il est vraisemblable que si Hume avait été comparé à un autre auteur, Berkeley ou Kant, la notion de lutte n'aurait pas été introduite dans ce contexte), mais vu l'étendue et la précision des connaissances contribuant à étayer une démarche réellement argumentative le plus souvent méticuleuse et nuancée, cet ouvrage se recommande de lui-même aux historiens de la philosophie. Que l'on soit toujours de l'avis de l'auteur ou non, l'on y trouve toujours des raisons et des arguments susceptibles de clarifier, de consolider ou de contester les raisons de notre accord ou de notre désaccord.

Un mot encore sur l'introduction et la conclusion. Esquissant trois issues générales possibles de la confrontation de deux systèmes, l'auteur pose comme première solution possible la vérité simultanée des deux pensées (c.à.d., selon lui, l'affirmation de leurs prétentions à la vérité), qui sont ou bien identifiables ou bien reconnues irréductibles au cours de leur dialogue. Leur identifiabilité renforcerait l'hypothèse d'une vérité unique, tandis que leur irréductibilité prouverait l'existence de vérités différentes. La seconde issue possible est une nouvelle disjonction: si «l'une des deux philosophies réfute l'autre, leur différence se ramènera à la simple distinction entre le vrai et le faux, ou entre le plus vrai et le moins vrai» (11 – 12). La troisième solution serait celle dans laquelle «la discussion se bloque dans une contradiction ruineuse pour les deux pensées (12). L'auteur ne s'explique pas sur la distinction entre le plus et le moins vrai, mais il apparaît que la contradiction est toujours le critère de fausseté d'un système, à condition de prendre la contradiction selon trois sens non-exclusifs différents: elle est ou bien logique et simplement interne au système, ou bien entre le système et la réalité, ou bien entre le système et sa propre prétention à la vérité. C'est alors avec ce critère de la fausseté qu'il établit que dans la seconde et la troisième issue générale possible «soit l'une soit les deux philosophies choisies se révèlent incapables de soutenir leur prétention à la vérite'» (ibid.). Il semble aussi qu'on puisse inférer de ces conditions que le dialogue ne se poursuivra indéfiniment que si les deux systèmes sont vrais et irréductibles, puisqu'il devrait cesser de manière justifiable si l'un ou les deux sont faux, ou s'ils sont les deux vrais (non-contradictoires en aucun des trois sens) et reconnus identiques au cours de leur confrontation.

L'auteur infère, dans sa conclusion, qu'en l'absence de contradictions et de raisons d'identifier les deux systèmes, l'hypothèse de leur vérité et de leur irréductibilité est probablement confirmée et qu'il est probable que leur confrontation se poursuivra indéfiniment. Il nous a semblé que la situation à laquelle l'auteur aboutit en fait, par cette possibilité d'un prolongement perpétuel, est celle de l'irréfutabilité ou de l'infalsifiabilité de deux systèmes incompatibles, puisque même si l'on admet leur non-contradiction (aux sens mentionnés), celle-ci n'est qu'une condition nécessaire mais non suffisante pour savoir qu'ils sont vrais ou même probablement vrais. Mais l'auteur tente de justifier la thèse de leur vérité probable et différente par un recours à l'induction: «le dialogue effectué jusqu'ici forme une sorte de preuve analogue à celle de l'habitude régulière de la causalité humienne, et nous en inférons, avec la même assurance que dans nos raisonnements probables concernant les matières de fait, la forte probabilité que ce dialogue continuerait indéfiniment pour celui qui aurait la patience de s'attacher à le poursuivre à perpétuité» (rappelons que, pour l'auteur, seuls deux systèmes vrais et différents sont capables d'un dialogue infini).

Cependant l'auteur veut passer non seulement de la non-contradiction à la probabilité de la vérité, mais, dans une nouvelle démarche, de la probabilité à la certitude de la vérité et de la différence des vérités des pensées de Spinoza et de Hume – et cela par une nouvel usage de la notion d'infini. Tandis que la probabilité de l'infinité (au sens de l'indéfini) du dialogue impliquait, selon lui, la probabilité de la vérité des systèmes non-contradictoires, à présent c'est la découverte de l'infini (au sens de l'absolu) immanent à la fois aux deux systèmes et au dialogue, qui constituerait la condition supplémentaire qu'il faut ajouter à la non-contradiction pour former la condition nécessaire et suffisante de la certitude de la vérité. L'auteur

justifie sa certitude en arguant que, puisque Hume et Spinoza «fondent tous deux leur système sur la certitude de la diversité des certitudes et élaborent sur ce fondement absolu deux théories différentes de la coexistence des multiples expressions de l'absolu, entre lesquelles il existe une différence réelle», alors il suit que «la thèse de la multiplicité des certitudes est donc trois fois démontrée: premièrement par Hume, deuxièmement par Spinoza, et troisièmement par leur confrontation» (1000 – 1001). – Si nous avons bien compris l'auteur, les deux systèmes sont vrais s'ils sont non-contradictoires (aux sens mentionnés) et si nous connaissons la raison pour laquelle ils ne seront jamais contradictoires ou pour laquelle il est impossible qu'ils le soient. Le dialogue découvre à la fois la probabilité qu'ils ne sont pas faux, et l'absolu, immanent à chacun, comme raison pour laquelle il est impossible qu'ils soient faux (contradictoires). Et l'absolu joue ce tour de force, parce qu'il suppose que la réalité est d'une certaine manière immanente au système, en sorte qu'il n'y a plus de réalité extérieure au système par rapport auquel il pourrait être contradictoire: il serait donc vrai.

La certitude de ces vérités différentes acquise par l'auteur ne porte ici que sur Spinoza et Hume. Mais il nous semble que le critère de vérité ainsi formulé non seulement ne bénéficie d'aucune garantie de sa validité en dehors des systèmes en question, mais son usage même nous semble être indissociablement liée à une situation ou une perspective personnelle de l'interprète, ayant l'expérience privée, quoiqu'exprimable, de la résorption du réel à l'intérieur d'un système philosophique. Ce critère, ainsi que la certitude de la vérité qu'il fonderait, nous semble être dépourvu de caractère contraignant (et la question se pose de savoir jusqu'à quel point un critère de vérité peut ne pas être contraignant) et semble difficilement susceptible d'être l'objet d'un consensus pour qui estime que, quelles que soient les perspectives herméneutiques que des systèmes philosophiques peuvent exiger de l'interprète, la question de leur vérité ne pourrait se poser que si l'on avait d'autres raisons que celles que donne l'auteur pour ne pas considérer un système philosophique non-contradictoire comme simplement infalsifiable.

Richard Glauser

Roland Harri Wettstein: **Eine Gegenstandstheorie der Wahrheit.** Argumentativ-rekonstruierender Aktualisierungs- und Erweiterungsversuch von Kants kritischer Theorie. Forum Academicum, Königstein/Ts. 1980.

«Weshalb überhaupt noch eine umfangreiche Kantinterpretation?», fragt eingangs der Autor. Zwecks *Aktualisierung,* lautet die Antwort, und auf die Anschlussfrage, was darunter zu verstehen sei, gestaltet sich die Antwort auf die Warum-Frage sogleich als Antwort auf die Wie-Frage: in *argumentativer* Rekonstruktion. Diese sticht gegen die *rationale* Rekonstruktion durch ihren *nichteliminativen* Charakter ab: sie will die interpretierte Theorie nicht ersetzen, vielmehr – indem sie an deren Grundmotiven festhält – mit modernisiertem Instrumentarium deren Ausbeute bereichern. Im Falle der aktualisierenden «umfangreichen Kantinterpretation» soll Kants Aufweis der Möglichkeitsbedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis auf gegenwärtige Wissenschaftsadäquanz nachgerüstet werden. Sein oberster Grundsatz – Identität der Möglichkeit von Erfahrungsgegenständen mit der Möglichkeit von Erfahrung – soll seine Neuexplikation in einer Theorie der wissenschaftskonstitutiven Erschliessung von Erfahrungskontexten erhalten. Man mag, wie der Autor, zunächst etwa ans Programm der Kuhn-Sneed-Stegmüllerschen Theoriendynamik denken. Diese in einem kritischen Transzendentalismus zu verankern, wäre dasselbe Vorhaben Wettsteins, von vorn nach hinten gewendet. Aber wie dem mit den Referenzzeitgenossen auch sei, man erwartet von der 250seitigen Studie einen Beitrag zu einem – wenn auch nur irgendwie – konturierten Problemkorpus wissenschaftsphilosophischer Grundlegungsbemühungen. Stattdessen geht es sogleich ums unhandliche Ganze. Die «Gegenstandstheorie der Wahrheit» will *Gegenstandsbezug* als solchen in Analyse nehmen, die empirische Signifikanz des Elementarurteils und zugleich alle Probleme von Wahrheitskriterium und Verifikation,

schliesslich auch noch die inhaltliche Bestimmtheit des Wahrheitsbegriffs. Üppig spriesst da die Wolle, und wer sich daranwagte, das Schaf zu scheren, liefe grosse Gefahr, alsbald im Gestrüpp nach seiner Schere zu suchen.

Eine ganz beachtliche Fülle des disparatesten neueren Theorieguts wird in halsbrecherischen Kurswechseln durchpflügt, ehe man nach diversen anglophilen Abenteuern und viel Praussschem Schauder auf dem Stahlgerüst von Kripkes «rigid designators» Erholung findet. Die «Rekonstruktion» hat hier Kant explizit verlassen, wohl aber auch die Motive der transzendentalen Frage und die erkenntnistheoretischen Pfade zur Wahrheitsproblematik. Kant, Kuhn, Kripke, die Vision kann einen verängstigen: Hätte aus einer Fusion Kants und Leibnizens ein zeitgemässer Locke entstehen sollen? Die Mutmassung strapaziert. Es ist wirklich sehr schade um die zahlreichen originellen und anregenden Einfälle Wettsteins. Man macht sie im Dickicht kaum aus und findet sie nachher nicht wieder. Der Vorwurf ist nicht, Wettstein sei nicht Herr seiner Lage, denn diese Lage entgleitet jedem Herrn. Die wissenschaftsphilosophische Arbeit hätte kundzutun, welches Problem sie bearbeitet, und es zu bearbeiten. Das – gezwungenermassen doch wohl immer unverantwortlich selektive – Gesamtphilosophieren wird zur Geisterbahnfahrt. Auf dem einen Auge Ultraweitwinkel, auf dem andern Tele mit erheblichen Lichtproblemen, durch diese Ausrüstung vergewaltigt, tut man sich schwer, die ideale Distanz zu Wettsteins Buch zu finden. Es gibt sie nicht.

Georg Brunold

Peter Günter: **Der Schritt in die Dialektik.** Band 1. Hegel – Der Bruch mit der Metaphysik. Bouvier Verlag H. Grundmann, Bonn 1981.

«Der Schritt in die Dialektik» ist ein auf zwei Bände angelegtes Werk, dessen erster Band hier vorliegt. Der Schritt in die spekulative Dialektik ist zu verstehen als der Schritt in die Denkpraxis der Hegelschen «Wissenschaft der Logik» (27, 45). Ist der Hegelsche Zweifel heute nicht berechtigter denn seinerzeit, der Zweifel nämlich, «ob der laute Lärm des Tages und die betäubende Geschwätzigkeit der Einbildung, die auf denselben sich zu beschränken eitel ist, noch Raum für die Teilnahme an der leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntnis offen lasse»? (Ende der Vorrede zur zweiten Ausgabe der WdL). Der Schritt in die ‹stillen Räume› dieser Logik bedarf einer grossen Anstrengung. Diese Auffassung teilt der Rezensent mit dem Autor.

Die «Wissenschaft der Logik» ist – um ein Wort Heideggers über Hölderlin zu wenden – die ‹den Deutschen erst noch bevorstehende› neue Wissenschaft. «Zu wenige haben sie wirklich gelesen.» (B. Liebrucks, Sprache und Bewusstsein, Bd. 6/3, 629. Wenn ich recht sehe, könnte die Bekanntschaft mit dem Werk von Liebrucks das Gefühl des ‹Alleinseins› des Autors ‹mit seinem Hegel› (28) etwas abschwächen.) Wie also gelingt der Schritt in die spekulativ-dialektische Logik, näher: wie gelingt der Schritt in den Anfang der Wissenschaft?

In der Gründlichkeit der Erörterung der Frage, womit der Anfang der Wissenschaft gemacht werden muss, ist der Autor Hegelscher als Hegel. Der Glaube, geradehin und unmittelbar mit ihr anfangen zu können, ist nach der Auffassung des Autors ein ‹Köhlerglaube› – um dieses Hegelwort hier aufzunehmen. Wird der Anfang der Wissenschaft als der in seine Einfachheit zurückgegangene Weg in ihn gefasst (32 f.) und hat Hegel das Werden dieser Wissenschaft in der «Phänomenologie des Geistes» dargestellt, so scheint die Antwort auf die besagte Frage lauten zu müssen: Der Anfang der «Wissenschaft der Logik» muss mit der «Phänomenologie des Geistes» gemacht werden (37 f.). Auch der Rezensent ist der Meinung, dass wir die «Wissenschaft der Logik» ‹buchstabieren› müssen, um sie als Erfahrung des Denkens lesen zu können. Dazu ist die «Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins» die geeignete Propädeutik. Der Autor aber geht im Geschäft der Dialektik-Vorbereitungen weiter. Er vertritt die Auffassung, dass man den Text der «Phänomenologie» als erfahrendes

Bewusstsein schon gelesen haben müsse, um ihn als sinnvolles Ganzes einer Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins bzw. als «Phänomenologie des Geistes» lesen zu können. (41f., 477. Die Frage, ob die Erfahrung des (erfahrenden) Bewusstseins (genitivus subiectivus) nicht *ein* Moment der dialektischen Bewegung der Erfahrung des Bewusstseins (genitivus subiectivus *et* obiectivus) ist, die dieses zur jeweils neuen Umkehrung des erfahrenden Bewusstseins zum erfahrenen Bewusstsein nicht nur schon hinter sich, sondern jeweils von neuem auch noch vor sich haben muss, sei hier dahingestellt.) Dies aber bedeute, dass man auch mit diesem Buch unmittelbar gar nicht beginnen könne. Demgemäss wird auch erst im *zweiten Band* der Arbeit des Verfassers der Versuch einer «Realisation» des Begriffs spekulativer Dialektik in Form einer freien Rekonstruktion der «Phänomenologie» gewagt (39, 505), während es im *ersten Band* allererst um die ‹Produktion› des Begriffs spekulativer Dialektik geht, d.h., um ein ‹Aufreissen des Horizontes›, in dem sie lebt. Der Verfasser versucht in dem vorliegenden ersten Band, den der «Phänomenologie des Geistes» vorausgehenden und sie erst verständlich machenden «Bruch mit der Metaphysik» und damit den Schritt ins Verstehen dessen zu vollziehen, was durch Hegels «Phänomenologie» zur Wahrheit erhoben werden soll. «Das ist bis heute nicht klar.» (sic! 42f., vgl. § 44. Das ein wenig präzeptorhafte: «Dies ist erst noch zu lernen» (27) in der Vorrede einer Dissertation anzutreffen, ist verwunderlich und bewundernswert zugleich. Mag auch etwas über das Ziel gehalten worden sein, um zu treffen, d.h., um sich Gehör zu verschaffen: Wer im Hinblick auf Hegels «Phänomenologie» sagt: «Bis heute kennen wir weder die *Einsicht,* die dieses wohl ver-rückteste Buch unserer Denkgeschichte motiviert, noch die erst aus dieser sich ergebende *Frage,* die es komponiert» (42), der sagt, dass er etwas zu sagen hat.)

Zur Klärung begibt sich Günter auf einen ‹langen Marsch› durch die Geschichte der Metaphysik und rekurriert in den Kapiteln 3.5 auf Plato, Aristoteles und Kant (!) als Gestalten metaphysischen Denkens. Der Mut, Plato, Aristoteles, Kant und Hegel – die ‹grossen Vier› also – in einer Dissertation in Angriff zu nehmen, ehrt zunächst den Verfasser, wenn der Rezensent auch in Anbetracht von dessen Versicherung, mit Platons Idee des Guten und Kants ursprünglich synthetischer Einheit der Apperzeption werde, wenn auch nicht die *gleiche,* so doch «irgendwie *dieselbe»* metaphysische Frage beantwortet (52), von dem Verdacht beschlichen wird, dass mit den kleinen Schritten dessen, der über Eis geht, ein sichereres Vorankommen gewesen wäre, als mit den Siebenmeilenstiefeln des dialektischen Begriffs. Obgleich das Kant-Kapitel mit seinen fast neunzig Seiten nicht nur das umfangreichste, sondern auch eines der inhaltlich dichtesten Kapitel ist, in dem der Verfasser unter Beweis gestellt hat, dass er des ‹Kantischen› durchaus mächtig ist, hätte sich der Rezensent eher eine noch ausführlichere Begründung der Subsumtion der sich als Metaphysik-Kritik verstehenden Transzendentalphilosophie unter die Metaphysik gewünscht, als den Rückgang zu den Alten. Musste wirklich so viel Anlauf für den Schritt in die Dialektik genommen werden, mussten – sit venia verbo – die Messer wirklich so lange und so scharf gewetzt werden? (Was mit dieser Frage gerade nicht in Zweifel gezogen werden soll, ist, dass die Arbeit des Verfassers eine der scharfsinnigsten Dissertationen ist, die der Rezensent bisher zu lesen bekam.) Findet sich der arglose Günter-Leser nicht mitunter in der Situation des Manns vom Lande ‹Vor der Dialektik›, der sich bis zum Schluss vom Verfasser als Türhüter gleichsam daran gehindert sieht, geradehin den Schritt in die Dialektik zu wagen? Wird es im Zuge der Lektüre dem einen oder anderen Leser auch so gehen, dass sich seine Leseerfahrungen – ein Diktum jenes Giessener ‹Transzendentalbelletristen› umkehrend – zu der Frage sammeln: Wird die Schwierigkeit beim Versuch, kein Hegelianer mehr zu sein, noch übertroffen von der Schwierigkeit beim Versuch, einer zu werden? Und dürfte die besondere Schwierigkeit bei dem vorliegenden Hegel-Buch nicht darin liegen, dass man Hegel und dessen «Phänomenologie» schon mit Verstand gelesen haben muss, um Günters Buch, das auf das Verständnis der «Phänomenologie» vorbereiten will, mit Verständnis lesen zu können?

Die *erste* Grundthese des Buches lautet: Spekulative Dialektik ist keine Metaphysik, keine prima philosophia (30, 45). Der Schritt in die Dialektik ist nur im Bruch mit der Metaphysik möglich (27, 33). Ist spekulative Dialektik die Vollendung der Metaphysik, so ist sie zugleich deren Ende, die Rückführung der Metaphysik in ihren Grund (27, 45). Die *zweite* Grundthese lautet: Spekulative Dialektik ist das Aufgehobensein der Metaphysik, die produktive Zerstörung bzw. die bestimmte Negation von prima philosophia (31ff., 46f., 58ff., 64ff.).

Ist spekulative Dialektik als Rückführung der Metaphysik in ihren Grund kein Rückschritt in vorkritische Metaphysik (359) – der Rezensent möchte betonen, dass er diese unzeitgemässe Betrachtung der Hegelschen spekulativen Dialektik mit dem Autor teilt –, sondern ist sie als Negation der Negation der Metaphysik vielmehr aufgehobene Metaphysik, so muss spekulative Dialektik als Kritik der Kritik der Metaphysik, d.h. als Metaphysikmetakritik gefasst werden. Das ist in der Tat bis heute nicht klar. Es ist nach der Auffassung des Rezensenten – notfalls mit Hegel über Hegel hinausgehend – zu zeigen, dass es die Aufgabe einer spekulativen Dialektik ist, einer Dialektik also, für die die diakritische Philosophie Kants die ‹Grundlage und den Ausgangspunkt› ausmacht, Hamanns ‹geballte Faust in eine flache Hand zu entfalten› – um mit den Worten der Hamannschen «Metakritik» zu reden. (An den seiner Kryptik wegen immer noch zu wenig beachteten Metakritikus fühlte sich der Rezensent insbesondere angesichts der treffenden Konstatierung der Sprachlosigkeit transzendentalphilosophischer Reflexion (274, 363ff.) erinnert.)

Begreift man nun spekulative Dialektik als Aufgehobensein der Metaphysik und begreift man mit Günter selbst noch die Kantische und nachkantische Metaphysikkritik, wie z.B. den Positivismus, als Metaphysik (298), was heisst dann Metaphysik? Der vorliegende 1. Band ist der Versuch, darauf in immer neuen Anläufen eine Antwort zu geben. Die Frage, die die Metaphysik nach Günter in verschiedenen Gestalten stellt, ist die Frage nach einem die Wissbarkeit des Realen und die Realität des Wissens vermittelnden Ersten und Unmittelbaren (49ff., 61). Was dabei ausser Frage bleibt, ist die metaphysische Gewissheit, *unmittelbar* wahr sein zu können. Der Glaube, unmittelbar wahr, genauer: «als-unmittelbar-Einzelner-unmittelbar-allgemein-sein» zu können, ist nach Günter der Begriff der Metaphysik (103ff., 294ff.). Im metaphysisch fraglos bleibenden Glauben von Wissen, unmittelbar, d.h. ohne Rekurs auf Andere und unabhängig vom Anerkanntsein durch anderes Wissen (307), d.h. letztlich vor aller Sprache (451), wahr sein zu können, ist die unmittelbare Identität des Gegenstands des Wissens und des Wissens des Gegenstands bzw. die einfache Differenz des Objekts eines Subjekts und des Subjekts eines Objekts vorausgesetzt (304ff., 325), nicht aber die absolute, spekulativ-dialektische Identität bzw. Differenz, die Günter als Differenz zwischen einander anerkennenden Bewusstseinen fasst (371, 378). Metaphysisches Denken stellt niemals die bekannte Frage – «Woher denn ich?» (63, vgl. Kant, KrV, A 613/B 641), denn in dieser Frage würde der Boden unter ihr sinken, der Glaube des Wissens nämlich, unmittelbar wahr sein zu können (324, 388f.). Mit diesem Boden, nicht lediglich mit dem, was ihm entwächst, bricht spekulativ-dialektisches Denken (55), und die Bewegung dieses Brechens bzw. Schwankens ist sein neuer Gegenstand.

Während metaphysisches Wissen monologisch ist (406), unvermittelt durch die logisch vergangenen ‹Vor-Urteile› und die logisch zukünftigen ‹Nach-Urteile› Anderer (300f.) und damit die Gesellschaftlichkeit, Sprachlichkeit und Geschichtlichkeit des Einzelnen unterschlägt, ist spekulativ-dialektisches Wissen, dessen Begriff es nach Günter ist, «in-seiner-mittelbaren-Einzelheit-mittelbar-allgemein-sein» zu können (391ff., 403), wesentlich Hören auf Andere und Reden mit wesentlich Anderen (306f., 411f.). Spekulativ-dialektisches Wissen hat sein Sein nur im Gespräch (413). Sein Sein ist Anerkanntsein (331, 378, 500, 503).

«Das Wort der Versöhnung [vgl. dazu 439, 457 und insbes. 451, wo Günter den spekulativen Satz versteht als einen Satz, der «absolut Differentes versöhnlich zusammenschliesst»]

ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut, – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist» (Hegel, Phänomenologie des Geistes, hg. v. J. Hoffmeister, 471).

Der Autor des Buches hat, in etwas eigenwilligem – beachtlich ist die Häufigkeit des «ich nenne» – Hegelschen Dialekt, der Gefahr der Überanstrengung des Begriffs nicht in allen Stücken begegnend – man lese z.B. den in der Hauptsache aus einem Satz bestehenden § 319 mit der schönen Überschrift: «Hegels Einsicht» – die Anstrengung des Hegelschen Begriffs auf sich genommen. Mögen seine Leser die Erwartung bestätigen, die er am Ende des vorliegenden 1. Bandes ausspricht mit den Worten: «Ich erwarte, dass verstanden ist, was ich teilen will» (505), nicht aber die zu Anfang des Buches gegebene, sich trotzig von der ‹Hegelei› und ‹Hegel-Apologie› (29) abstossende Selbstcharakterisierung: «Wer so redet, ist mit seinem Hegel allein» (28).

Das Hegel-Buch von Günter ist ein Brocken. Er hat mir zu denken gegeben. G. Wohlfart

Michael Rosen: **Hegel's Dialectic and its Criticism.** Cambridge University Press 1982.

Interpretieren heisst für den Verfasser, einen Text erhellen, nämlich herausstellen, wie gewisse Begriffe, Konzepte, sie mögen für den Interpreten widersprüchlich sein, ihn organisieren, seine Form bestimmen. Solches Rekonstruieren ist gelungen, wenn es den Text genau erfasst, gleichgültig ob der Autor des Textes dieser Rekonstruktion zustimmen könnte bzw. hätte zustimmen können.

Im Sinne dieses, in Kap. 1 umrissenen, Interpretationsverständnisses unternimmt der Verf. in den Kap. 2 – 4 eine allgemeine Darstellung der Hegelschen Dialektik. Die Hegelsche Dialektik ist ihm dabei die Philosophie Hegels von 1807 an, von «Phänomenologie des Geistes» an also. Die Schriften und Vorlesungen Hegels aus einem Zeitraum von nahezu fünfundzwanzig Jahren werden als gleichzeitig zugrundegelegt; es wird nicht erwogen, ob diese Werke eine Schrittfolge darstellen, ob gar ein Wandel der Dialektik statthat.

Der Verf. leitet seine Darstellung mit der Frage nach der rationalen Kritisierbarkeit der Hegelschen Dialektik ein, um sogleich zu zeigen, dass diese Dialektik äusserliche Kritik von sich weist. Im Anschluss daran präpariert der Verf. sechs weitere Selbstbegriffe der Hegelschen Philosophie aus seinem Corpus heraus (insgesamt die folgenden: das Wahre ist das Ganze; die Einheit von Methode und System; das Verbot äusserlicher Kritik; immanente Kritik als die Methode philosophischer Widerlegung; die bestimmte Negation; die Fähigkeit von «Wissenschaft der Logik», rein aus sich Inhalt zu erzeugen; die Strenge des wissenschaftlichen Fortgangs von Anfang an). Von diesen Selbstbegriffen aber gilt: sie sind in bzw. vor nichtdialektischer Vernunft nicht zu rechtfertigen; nichtdialektische Vernunft kann ihnen keine Äquivalente an die Seite stellen. Dialektischer und nichtdialektischer Vernunft geht ein gemeinsamer argumentativer Rahmen ab. Was jene Selbstbegriffe besagen, ist nur innerhalb der Hegelschen Dialektik zu entfalten, genauer, innerhalb von «Wissenschaft der Logik». Für ein nichtdialektisches Denken ist es glatt selbstwidersprüchlich.

Was bleibt also dem nichtdialektischen Interpreten und Kritiker? Soll er nicht bloss die Widersprüche jener Selbstbegriffe konstatieren, soll er darüberhinaus die Hegelsche Dialektik bestimmter darstellen, dann bleibt ihm die Möglichkeit, sie zu charakterisieren, nämlich zu vergleichen, aber sie, das unvergleichliche Denken, also sie zu charakterisieren via negationis. (Auf diese Weise erarbeitet der Verf.: das dialektische Denken ist bildlos: weder selbst sinnlich, noch Sinnliches, das an ihm wäre, subsumierend, noch seine Unendlichkeit nur in einem sinnlichen Medium manifestierend; darüberhinaus liegt seine Unendlichkeit weder im Progress noch überhaupt jenseits der Endlichkeit; endlich ist sein Subjekt weder kartesisch, noch kantisch.) Freilich hebt solch Charakterisieren via negationis die Widersprüche seiner Sache nicht auf; es setzt sie nur beiseite. Mit seinem Ende müssen sie wiederkehren.

Was aber widersprüchlich beansprucht ist, ist nicht, nämlich nicht an sich. Es überrascht daher nicht, wenn in Kapitel 8, dem Beschluss des Buchs, behauptet wird, es gebe das dialektische Denken nicht. Der Zusatz, es könne dies nicht demonstriert werden, kann hier, d.h. als Zusatz zu der Behauptung, nur heissen: dem, der dialektische Wahrheit beansprucht. Denn das Verbot äusserlicher Kritik hat sich ja als widersprüchlich erwiesen, mithin aufgehoben, und eben dieser Widerspruch beweist, zusammen mit der Widersprüchlichkeit der anderen Selbstbegriffe, das Nichtbestehen des dialektischen Denkens (davon abgesehen, dass der Verf. sich nicht in allen Fällen bemüht hat, Widersprüchlichkeit aufzuzeigen, bzw. seine Versuche nicht immer überzeugen). – Oder möchte der Zusatz sagen: die Selbstbegriffe der Dialektik sind in nichtdialektischer Vernunft nicht zu rechtfertigen, heisst, *allein* in ihr sind sie nicht zu rechtfertigen? Damit erkennte das nichtdialektische Denken sein Jenseits bzw. seine Endlichkeit an. Dann aber hätte die Behauptung der Widersprüchlichkeit und somit des Nichtbestehens des dialektischen Denkens nur relative Gültigkeit, ohne dass eine Formulierung ihrer relativen Ungültigkeit möglich wäre (Erscheinung und Ding an sich).

Vielleicht erklärt diese zweite Lesart des Zusatzes mit, warum der Verfasser so viel argumentatives Nachdenken auf die Darstellung dessen verwandt hat, was, nach anderen Stellen in Kap. 8, verkehrt ist oder pure Phantasie. Er jedenfalls nennt dafür, ebenfalls im Beschluss – erst dort –, drei andere Gründe: erstens die ungebrochene Wirkmächtigkeit Hegels, zweitens seine allgemeinere Stellung in der Ideengeschichte, wobei Ideengeschichte von systematischer Philosophie nicht zu trennen sei, drittens erbringe die Beschäftigung mit uns so fern liegenden Konzepten wie den Hegelschen wertvolle Selbsterkenntnis.

Worin immer diese Selbsterkenntnis bestehen mag: jedenfalls stellen die Hegelschen Konzepte, ob nun wegen oder trotz ihrer Ferne, dem Verf. keine Herausforderung dar, die eigenen massgeblichen Konzepte zu überprüfen, zu rechtfertigen. Immerhin leugnet ja die Hegelsche Dialektik ein absolutes Bestehen nichtdialektischer Konzepte. Die eigenen massgeblichen Konzepte werden dem Verf. in der Darstellung der Hegelschen Dialektik nicht fraglich, fragwürdig.

Dass sie ihm nicht zur Frage werden, möchte vielleicht die Erklärung sein für eine Unterlassung, die der Rezensent zu beanstanden hat. Der Verf. macht sichs mit der Hegelschen Dialektik gewiss nicht leicht. Aber er macht sichs auch nicht schwer genug. Er stellt in der Hauptsache nicht die Hegelsche Dialektik selbst dar, sondern sie, wie sie sich in Hegels äusserlicher Reflexion darbietet. Er präpariert das Hegelsche Denken zu nahezu drei Vierteln aus Vorworten, Vorreden, Vorbegriffen, Einleitungen und dergleichen heraus und nicht aus den eigentlichen Texten. So kommt es zu keiner Darstellung der Dialektik in ihrem konkreten Vollzug. «Wissenschaft der Logik» etwa oder «Phänomenologie des Geistes» werden nicht im Sinne der Untrennbarkeit von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem erwogen. Dass es zur Darstellung der Dialektik selbst käme, müsste freilich die Zuwendung zu den eigentlichen Texten mit der Aufgabe bzw. Aufhebung des Herauspräparierens einhergehen.

(Kap. 6 wendet sich immerhin einem Moment des konkreten Vollzugs der Dialektik zu: dem Anfang von «Wissenschaft der Logik». Jedoch soll es nur die in den Kap. 2 – 4 zur Darstellung gekommene Hegel-Interpretation illustrieren. Es illustriert sie, indem es die Verfehlungen anderer Interpreten des Anfangs aufzeigt, deren Thesen mit ihr im Widerspruch stehen. Hegels Text ist hier nur der Massstab dieses Aufzeigens, nicht das systematisch Zuinterpretierende.)

Dass sich der Verf. um eine Darstellung der Dialektik selbst oder in ihrem konkreten Vollzug nicht bemüht, dass er sich, den Hegelschen Einwand gegen das Reden in Vorworten und dgl. kennend, nicht mit den zahllosen Schwierigkeiten der Hegelschen Texte abmüht, könnte seinen Grund darin haben, dass ihm bereits in den Vorworten und Einleitungen Ungereimtes genug aufschiene, d.h. dass ihm in der Interpretation die eigenen massgeblichen Konzepte selbstverständlich bleiben, nicht fraglich werden.

Der Rezensent kann nicht beanstanden, es sei dem Verf. etwas nicht zur Frage geworden. Er kann nur den Anspruch erheben, über das Bestehen des dialektischen Denkens sei erst zu entscheiden, wenn jene massgeblichen Konzepte, in deren Namen es verurteilt wird, selbst in Frage gestellt und endlich gerechtfertigt worden sind. Vielleicht aber zeitigt das Durchdenken jener Konzepte Anstössigkeiten, ohne dass ihm ein irrationales Voraussetzen dialektischer Wahrheit zur Last gelegt werden könnte. Und sollte sich der Verf. in der Tat in jenem Dilemma der unbegreiflichen nur relativen Gültigkeit seiner Behauptung, es gebe das dialektische Denken nicht, befinden, so kann ihm nur dies Durchdenken da heraushelfen, nämlich zu einem Begriff der Einheit des dialektischen und des nicht-dialektischen Denkens verhelfen, in welchem nicht das eine falsch und das andere wahr ist. Rainer Lambrecht

Michael Haller: **System und Gesellschaft. Krise und Kritik der politischen Philosophie Hegels.** (Deutscher Idealismus, Philosophie und Wirkungsgeschichte in Quellen, Bd.3.) Klett Verlag, Stuttgart 1981.

Vergegenwärtigt man sich den anhaltenden Streit der Meinungen, ob Hegel einer der Väter des Faschismus, der bürgerlich liberale Denker schlechthin oder nur ‹auf dem Kopf gehender› Vorläufer von Marx gewesen sei, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass nicht nur das letzte Wort über Hegel noch nicht gesprochen worden ist, sondern vielleicht noch nicht einmal das erste (vernünftige), d.h., dass nur diejenigen Vernünftiges über Hegel aussagen können, die ausserhalb dieser ideologischen Dreierkoalition des Missverstehens bleiben. Allerdings wird die teilweise Missgestalt gegenwärtiger Hegelrezeption plausibel, wenn man sich folgendes vor Augen hält:

1. Hegel hat mit seiner Systemphilosophie die Intention verfolgt, den Gang der Weltgeschichte als den Weg der sich dialektisch entwickelnden Vernunft zu interpretieren.

2. Die Zeit, in der Hegel seine Theorie von der Vernünftigkeit des Wirklichen aufstellte, gilt uns Heutigen als Epoche der Restauration – wahrlich nicht das geeignete Experimentierfeld zur Verifizierung einer Fortschrittstheorie. Zudem lebte Hegel in einem Land, Deutschland, das zu seiner Zeit als politische Einheit nicht existierte und an der weltgeschichtlichen Entwicklung nur passiv teilnahm – keine einzige Revolution im 19. Jahrhundert ging von Deutschland aus. Auch Hegels Diktum, die Deutschen hätten anstelle der Revolution die Reformation gehabt, vermag hier nicht zu überzeugen.

3. Hegels Nachwirkung ist gekennzeichnet einerseits durch seine posthume ‹Karriere› als Staatsphilosoph im zweiten und – horribile dictu – auch im dritten Reich der Deutschen und andererseits durch die weltgeschichtlich bedeutsame Rolle von Hegelschülern und -kritikern wie Feuerbach, Marx, Engels. Nicht ohne Grund in der Sache, d.h. in der Theorie Hegels haben sich ja die Hegelschüler recht früh in rechte und linke geteilt.

Angesichts des schillernden Hegelbildes hat in den 70er Jahren K.H. Ilting seine Edition der Hegelschen Rechtsphilosophie mit dem Anspruch verbunden, den ‹wahren›, vormärzlich gesinnten, aber in die innere Emigration gezwungenen (wenn nötig, konspirativ lateinisch sprechenden) Hegel hinter dem offiziellen, Konzessionen an die Restauration machenden Text der gedruckten Rechtsphilosophie von 1821 hervorzuziehen – durch den Vergleich mit Vorlesungsmitschriften von Hegelschülern und anhand handschriftlicher Notizen Hegels. Diese Prima-Vista-Sensation des heimlichen Revolutionärs hielt zwar nicht lange vor, aber es scheint aufgrund der vorliegenden Textfülle nun eher möglich zu sein, den ‹wirklichen› politischen Denker Hegel zu rekonstruieren.

Einen solchen Versuch unternimmt Michael Haller in dem vorliegenden Buch. Die These vom Unterschied zwischen eigentlicher und gradliniger Intention und widersprüchlicher Aussage mit Alibicharakter gegenüber einem restaurativen Staat wird von Haller modifiziert zu der Behauptung, Hegels politische Philosophie sei «kein abgerundetes Konzept, vielmehr ein themenzentriertes und unsystematisches Projekt» (28) gewesen.

Hallers Arbeit ist seinem Selbstverständnis zufolge jedoch nicht als bloss historische Untersuchung zu verstehen; er geht vielmehr von der Frage aus, ob sich «mit der Hegelschen Dialektik eine Theorie des sozialen Wandels skizzieren lasse» (9). Seine gegenwartsbezogene These ist, die Spätphilosophie Hegels lasse sich «systemkritisch und insofern theoriestiftend verstehen und nutzen» (ebd.). Seine Untersuchung «rückt (. . .) den Übergang von der praktischen Philosophie zur Theorie der Industriegesellschaft ins Blickfeld: Als Theorie des Wandels repräsentiert die Rechtsphilosophie einen neuen Begriff der Gesellschaft, indem sie deren kritischen Zustand als Krise der Philosophie zur Sprache bringt» (ebd.).

Haller versucht, diese anspruchsvolle These in drei Teilen zu explizieren: Im ersten, betitelt «Totalität und System: Dialektik als Rechtfertigungstheorie?», gibt Haller eine informative Darstellung der Hegelrezeption am Beispiel von Gans, Lasson, Glockner und Hoffmeister, kritisch beleuchtet als «falsche Restauration des Systemdenkens».

Der zweite Teil, «System und Gesellschaft: Dialektik als Sozialisationstheorie» führt, den gegenwärtigen Tendenzen der Hegelforschung zur Rekonstruktion der realphilosophischen Logik entsprechend, die Intention einer dialektischen Philosophie der Gesellschaft als autonom argumentierender politischer Theorie vor – im Spannungsfeld zwischen «überzeitlichem Wahrheitsbegriff, Vernünftigkeit im geschichtlichen Wandel und dem die gesellschaftliche Praxis reflektierenden Wirklichkeitsbegriff» (104).

Im dritten, umfangreichsten, Teil, «Gesellschaft und Geschichte: Dialektik als kritische Theorie» schliesslich wird die Differenz zwischen Rechtsphilosophie und Systemlogik im historischen Durchgang durch die einzelnen uns bekannten Stadien Hegelschen politischen Denkens zwischen 1818 und 1831 aufgezeigt.

Hallers Buch endet mit Hegels letzten Notizen vor seinem Tod: «Geist hervortreiben/ instinktartig, Maulwurf», Worten, in denen Hegel in der kürzesten und prägnantesten Form das ausgedrückt hat, was Haller in akribischer Kleinarbeit nachzuweisen sich bemüht: Hegel sieht am Ende seines Lebens den Weltgeist nicht mehr auf einem Schimmel daherreiten, sondern als Maulwurf unbemerkt emsig an der Arbeit.

Hegel hat, wie Haller dokumentiert, in seiner lebenslangen Arbeit am Thema der politischen Philosophie eine Theorie entwickelt, die, indem sie die Gesellschaft nicht nur politisch definiert, sondern auf der ökonomischen Grundlage gesellschaftlichen Lebens aufbaut, rein formal als Theorie einer bürgerlichen Gesellschaft angesehen werden kann. Allerdings erscheint Hallers Etikettierung «Theorie der Industriegesellschaft» als der Versuch einer vordergründigen Aktualisierung.

Betrachtet man die Literaturliste des Buches, dann lässt sich der Eindruck kaum vermeiden, dass im Bereich deutschsprachiger Philosophiegeschichtsschreibung insgesamt unendlich viel philologische Mühe und interpretatorischer Fleiss auf das Herauspräparieren eines Nebenastes im weitverzweigten Baum der Weltphilosophiegeschichte verwandt werden, und das wäre ja auch noch nichts Schlimmes. Aber es drängt sich zugleich der Verdacht auf, dass bestimmte Autoren diesen Nebenast für den Stamm der Weltgeschichte halten. Haller kann (mit dieser sonst beachtlichen Arbeit) den Verdacht nicht entkräften, auch er gehöre zu diesen Autoren. R. Simon-Schaefer/S. O. Welding/W. Ch. Zimmerli

Arthur Hübscher: **Schopenhauer-Bibliographie.** Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 1981.

Die vorliegende Bibliographie erscheint zum richtigen Zeitpunkt: das neuerliche Interesse an der Schopenhauerschen Philosophie wird durch sie historisch untermalt und systematisch gestärkt. Arthur Hübscher, Herausgeber der zuverlässigsten historisch-kritischen Schopenhauerausgabe (^{3}1972), des handschriftlichen Nachlasses (1966/1975) und der Briefe (1978), Verfasser auch der umfassenden Gesamtdarstellung «Denker gegen den Strom»

(1973) sowie einer Fülle kleinerer Arbeiten zu Schopenhauer, stellt seine Bibliographie selbst unter den Anspruch, den «würdigen Abschluss» seines Wirkens zu bilden.

Das Vorwort informiert über die Geschichte der Schopenhauer-Bibliographie, also die Vorarbeiten (auch und gerade in den Schopenhauer-Jahrbüchern) zu dem nun vorliegenden Verzeichnis von etwa 2400 Nummern; und es kommentiert den Aufbau der Bibliographie. – Zunächst werden die Einzelausgaben von Schopenhauers Werken, chronologisch geordnet, aufgeführt. Auf S.26 verwirrt ein typographischer Lapsus: der Titel «Teilveröffentlichungen» bezieht sich nur auf die Nummern 19 – 33, nämlich Drucke von Teilen oder Kapiteln des Hauptwerks «Die Welt als Wille und Vorstellung»; mit den Nummern 31ff. wird die Liste der Originalausgaben fortgeführt. Es folgen die Gesamtausgaben (mit einer kurzen Charakterisierung ihres Standards und Werts), die Übersetzungen, Publikationen des handschriftlichen Nachlasses und des Briefwechsels, Gespräche und Bildnisse. Zur Sekundärliteratur leitet eine Bibliographie der «Hilfsmittel der Forschung» über. Den Biographica folgt ein Verzeichnis der Arbeiten zu «Schopenhauer und . . .». Die Bezugsfiguren sind, etwas merkwürdig, auf «Philosophen vor Schopenhauer» (Vorläufer, Leitgestalten, Lehrer, Gegner) und «Zeitgenossen» («die Schopenhauer durch die kulturellen und geistigen Strömungen seiner Zeit verbunden sind», aber nicht auf ihn eingewirkt haben) aufgeteilt. Zu den ersteren zählen nicht nur Platon oder Voltaire, sondern auch Fichte, Schelling und Hegel; zu den letzteren M. Claudius, Schiller (das falsche Geburtsjahr führt zu einer falschen Einordnung), Ludwig Feuerbach und andere. – Nach den Gesamtdarstellungen findet man die Literatur zu Schopenhauers «Grunderlebnissen», zur «Genesis des Systems» und – gemäss der systematischen Ordnung des Hauptwerks – zu Erkenntnislehre, Willensmetaphysik, Ästhetik und Ethik. Der letzte Teil ist Schopenhauers Nachwirkungen gewidmet: in einzelnen Ländern, bei Philosophen und Dichtern/Künstlern. Im Kapitel, das verdienstlicherweise die Darstellungen Schopenhauers in Philosophie- und Literaturgeschichten seit 1821 (mit dem Hinweis auf Streichungen entsprechender Passagen in späteren Auflagen einiger einschlägiger Lehrbücher) Revue passieren lässt, vermisse ich die Anführung von Ernst Cassirers «Erkenntnisproblem», Bd. III (S.413 – 446), von A. Philonenkos Darstellung in der «Histoire de la philosophie» (Pléiade), vol. III (p.46 – 69) und von H. Zimmers Artikel in «Die grossen Deutschen», Bd. III (S.134 – 151). Und noch eine kritische Bemerkung: Die Einreihung je eines Artikels von K. Kautsky und F. Mehring in die – im übrigen sehr knapp bemessene – Liste der «Pamphlete» erscheint mir als ein bibliographischer Faux-pas. Eine besonders wertvolle Zugabe bildet dann die anhangsweise gegebene Zusammenstellung der Schriften der ersten Anhänger Schopenhauers (F. Dorguth, J. Frauenstädt, W. Gwinner, J. Bahnsen u.a.), von denen auch die kleinen Artikel verzeichnet werden.

Vollständigkeit war nicht beabsichtigt. (Man kann das schon im Vergleich mit der Bibliographie zum Schopenhauer-Artikel von W. Breidert in den «Klassikern der Philosophie», hg. v. O. Höffe (1981), Bd. II, S.468 – 471, feststellen.) Aber die Bibliographie hat so wirklich «in überschaubarem Rahmen gehalten werden» können – eine glückliche Entscheidung.

Helmut Holzhey