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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 27 (1967)

Buchbesprechung: Besprechungen = 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: 16.07.2025

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

Besprechungen – Comptes rendus

Vita Aristotelis Marciana. Herausgegeben und kommentiert von Olof Gigon. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, begründet von Hans Lietzmann, herausgegeben von Kurt Aland. Walter de Gruyter, Berlin 1962.

Der Berner Altphilologe Olof Gigon legt hier den stark defekten Text der «Vita Aristotelis Marciana» vor (S. 1–7). Allgemeine Bemerkungen und besonderns der Kommentar machen eindrücklich die Schwierigkeiten deutlich, die sich vor die Erforschung des Lebens des Aristoteles stellen. Obwohl durch dieses Fragment viele Lebensverhältnisse des Stagiriten hell werden, bleiben zentrale Abschnitte seiner Vita nach wie vor im Dunkeln. Warum das Verhältnis zu Platon distanziert wurde, wie sich die Erziehertätigkeit am Hofe Philipps von Macedonien anließ – darüber findet sich auch hier nichts. Manche Lebensumstände in Athen erklären sich aus der Tatsache, daß Aristoteles den Status eines «Fremden» besaß. – Die kleine Schrift gewährt einen lebendigen Einblick in die heutige Aristoteles-Forschung.

Armin Wildermuth

Hans Dieter Irmscher: Immanuel Kant. Aus den Vorlesungen der Jahre 1762 bis 1764. Auf den Grund der Nachschriften Johann Gottfried Herders. Herausgegeben von Hans Dietrich Irmscher. Kantstudien. Ergänzungshefte herausgegeben von Ingeborg Heidemann im Auftrag der Kantgesellschaft Landesgruppe Rheinland-Westfalen, Köln 1964.

Gottfried Martin gab 1936 unter dem Titel «Herder als Schüler Kants. Aufsätze und Kolleghefte aus Herders Studienzeit» Nachschriften von Kantvorlesungen heraus, die aus dem Studienaufenhalt Herders in Königsberg von 1762–1764 datieren. Die vorliegende Schrift will jenes Unternehmen wieder aufnehmen und fortsetzen. Irmscher veröffentlicht hier eine bisher unbekannte Nachschrift von Vorlesungen Kants über Mathematik, Logik, Metaphysik und praktische Philosophie. Sie bringt auch die schon von P. Menzer 1911 publizierten Auszüge aus Herders Metaphysik-Nachschrift. Stärker als in den bis anhin bekannten Kantschriften treten hier die für den lebendigen Vortrag so nützlichen Beispiele hervor. Auch die Unterlagen, die Kant benutzte, sind deutlich sichtbar, so in den Vorlesungen über praktische Philosophie. Als Grundlage dienten Kant Schriften von Francis Hutcheson, An inquiry concerning moral good and evil (London 1725) und von Alexander Gottlieb Baumgarten, Initia philosophiae practicae primae (Halle 1760). Diese Kantischen Darlegungen haben von heute her gesehen einen höchst interessanten Nebeneffekt. Sie geben Einblick nicht nur in philosophische

Ethik, sondern auch in das damalige moralische Verhalten. Kants Bemerkungen über das Verhalten von Mann und Frau bieten köstlich Verzopftes und recht Vergängliches. Nicht zu übersehen ist aber, daß man in diesen Vorlesungen einen außerordentlich aufmerksamen Kant antrifft, der seine eigene Gesellschaft genau beobachtet. Vielleicht wurde zu lange übersehen, daß in Kant auch eine Fähigkeit zum empirischen Soziologen gesteckt hat.

Armin Wildermuth

Bernard Bolzano's Grundlegung der Logik. Auserwählte Paragraphen aus der Wissenschaftslehre, Band I und II. Mit ergänzenden Textzusammenfassungen, einer Einleitung und Registern herausgegeben von Friedrich Kambartel. Verlag Felix Meiner, Hamburg 1963.

Friedrich Kambartel hat sich der Aufgabe unterzogen, eine Studienausgabe der zweibändigen «Wissenschaftslehre» von Bolzano aus dem Jahre 1837 herzustellen. Seine Auswahl ist somit zugleich ein Urteil über die Gewichtigkeit vieler Partien dieses lange unbeachtet gebliebenen Werkes. Seine höchst lesenswerte Einführung macht mit der Wirkungsgeschichte Bolzanos bekannt. Husserls und Scholz' enthusiastische Urteile werden nüchtern kommentiert und auf die Maße einer objektiveren Betrachtung der Geschichte der neueren Entwicklung der Logik gebracht. Die Studie zieht viele Linien von Bolzano zu den heutigen logischen Unternehmungen und von diesen wieder zurück. Durch die notwendig werdende Grundlegung einer umfassenden Wissenschaftstheorie unserer Zeit sind die Ansätze Bolzanos sicher wieder gründlich zu überdenken; sie dürften jedoch nur im Zusammenhang der ganzen neueren Wissenschafts- und Philosophiegeschichte ihre Bedeutung voll erlangen. Denn der Platonismus von Bolzano impliziert noch recht viel Ontologisches das mit dem Logischen nicht unbedingt verknüpft gehört. Der Herausgeber legt im weiteren klar seine Prinzipien der Textauswahl auf den Tisch. Er konnte sich bei seiner Auswahl auch auf einen Brief an J. P. Romany von 1847 zurückbeziehen, in dem Bolzano alle Paragraphen nannte, die er als wesentlich für seine Wissenschaftslehre erachtete. Sie sind dem Leser nicht vorenthalten worden.

Armin Wildermuth

Gerhart Schmidt: Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes. Max Niemeyer, Tübingen 1965.

Die Descartes-Literatur ist nahezu unübersehbar geworden. Die «Bibliographica Cartesiana» von 1964 verzeichnet allein 3600 Nummern. Wozu dann ein neues Buch über ein bis zum Überdruß beackertes Thema: Descartes Zweifel und sein cogito ergo sum? S. antwortet darauf: Die Gegenwart findet ihren Ausdruck nicht nur in der zeitgenössischen Philosophie, sondern auch in der Auslegung der Vergangenheit. Durch ein neues Descartes-Verständnis lernen wir uns selbst verstehen. Dazu sei es aber vonnöten, nicht historisch sanktionierten Forschungszielen nachzugehen, sondern "philosophierend die

Begegnung mit Descartes zu suchen» (S. X). Descartes soll als historische Person zur Sache vernommen werden, und die Sache, um die es geht, ist – wie der Untertitel des Buches verrät – die Neubegründung des Wissens durch Descartes.

Was S. unter «Wissen» und vor allem unter «Neubegründung des Wissens» versteht, sollen wir aus der Einleitung erfahren, wo S. die für ihn wesentlichen Begriffe zu «kennzeichnen» versucht. Auffallend ist gleich eine gewisse antimetaphysische, d. h. anti-idealistische und anti-theologische Tendenz, die S. offenbar unter dem Titel «Aufklärung» zusammengefaßt haben möchte. Anti-idealistisch ist S. Haltung insofern, als er eine Identität von Denken und Sein verneint, und das Sein als vom Denken verschieden, als echten Widerpart des Denkens auffaßt; anti-theologisch insofern, als er ein transzendentes, an sich bestehendes Reich der Wahrheit als für uns sinnlos verwirft. Das Wissen sei nicht objektiv, sondern immer an die Subjektivität gebunden, denn es müsse in jedem Subjekt neu entstehen; es sei nicht zeitlos, sondern der Zeit unterworfen, denn es beruhe auf einem Zeitverhältnis: das gegenwärtige Bewußtsein des Gewesenen als eines für die Zukunft Bedeutsamen (S. 5). Die Metaphysik habe fälschlicherweise das Sein zum Maßstab des Wissens gemacht und eine objektive Wahrheit vorausgesetzt; erst in der Neuzeit habe sich die entgegengesetzte, subjektive Auffassung durchgesetzt – das Wissen als Maßstab des Seins. Die Wahrheit des subjektiven Wissens wird von S. verdächtig pragmatisch bestimmt: Wahr ist nur das Wissen, das sich bewährt hat, die Bewährung aber ist ein unabschließbarer Prozeß. Was durch den Zweifel hindurchgegangen und nicht verzehrt worden sei, so fährt S. fort, das sei zwar nicht absolut wahr, dafür aber gewiß. Wissen sei uns allein in der Gewißheit gegeben, und dies bedeute konsequenterweise Verzicht auf die Idee einer absoluten Wahrheit, denn die Gewißheit bürge nie für die absolute Wahrheit einer Sache (S. 9).

Es mag gewiß richtig sein, daß nicht alles wahr sein muß, was uns für gewiß erscheint, doch gilt nicht zumindest das Umgekehrte, daß man einer Sache gerade darum gewiß ist, weil sie wahr ist? Verschafft man sich nicht gerade dadurch Gewißheit, daß man Erfahrung macht, eine Wirklichkeit erkennt und sich also von einem Sein sagen läßt, was wahr ist? Besteht die Begründung des Wissens nicht gerade in einer solchen Vergewisserung? An der Ungeklärtheit dieser Fragen krankt S. Begriffsexposition. Begriffe, die bei einer Begründung des Wissens mitspielen müßten (Erfahrung, Erkennen usw.), fehlen völlig. Es wird zwar beiläufig gesagt, das Wissen sei nicht haltlose Subjektivität, es müsse geprüft werden, es sei «ein Hinausgehen über das Denken zum Sein» (S. 7), doch wenn das Wissen Maßstab des Seins sein soll, wenn man die Logik (als Ordnung des Wissens) der Wahrheit überordnet, werden solche Aussagen bedeutungslos. Es ist nicht leicht einzusehen, wie das Ich überhaupt zur Gewißheit und zu einem gesicherten Wissen kommen kann. Unverständlich bleibt auch, warum sich das subjektive Wissen vom objektiven durch den Ausgangspunkt von der Gewißheit unterscheiden soll. Falls Gewißheit nämlich darin besteht, daß man sich der Wahrheit vergewißert hat, gäbe es Gewißheit in beiden Wissensformen, und der Unterschied läge einserseits in der Art der Vergewisserung (um Kants Terminologie zu ge-

brauchen: aposteriorisch statt apriorisch), andererseits in der Seinsweite des vergewisserten Seins (Empirie statt Idealität).

S. nennt seine Begriffe zurecht «Leerformen». Sie sind tatsächlich so leer, daß sich alles und nichts dabei denken läßt, bald scheint mit ihnen ein wesentlicher Zug der Metaphysik oder der modernen Wissenschaft getroffen zu sein, bald liegt wieder alles im Dunkel. Wir wollen nun sehen, ob es S. gelingt, seine Begriffe «durch die Reflexion über die Cartesianische Philosophie mit einem Inhalt» zu versehen (S. X).

Konsequent hält S. bei seiner Interpretation an dem einen Ziel fest: die Besonderheit des Cartesischen Ausgangspunktes vom natürlichen, endlichen Ich herauszustreichen, in Descartes Gefolgschaft, solange es geht, gegen Descartes kämpfend, wo dieser «inkonsequent» zu werden droht und bei einer transzendenten Macht Zuflucht sucht. Im 1. Kapitel wird eine Auslegung des «Discours de la Méthode» gegeben. Für S. liegt der Sinn der methodischen Regeln und der Maximen der provisorischen Moral darin, daß sie das Ich unabhängig machen «von der Lenkung durch die Tradition und von den Wissensformen der Bildung» (S. 57). Das Ich müsse auf seine eigenen Füsse gestellt werden, das Subjektive müsse über das Objektive dominieren. Für S. steht darum auch die erste und dritte Regel, welche der Leitung des erkennenden Subjektes dient, höher als die zweite und vierte Regel, welche die Manipulationen beschreibt, die am Gegenstand der Erkenntnis vorzunehmen sind. Die dritte Regel hält S. insofern für bedeutsam, als sie das subjektive Prinzip einer Gedankenordnung entwickle (von dem Bekannten fortschreitend zum Unbekannten) – gleichsam in Konkurrenz zu dem Erkenntnismodell des Aristoteles. Die Entwicklung des Wissens werde nicht mehr von außen, von einer an sich bestehenden Seinsordnung bestimmt, sondern entspringe dem Wissen selbst, festgesetzt von der autonomen Vernunft des Menschen (S. 40).

Die «Meditationes de prima philosophia», interpretiert im 2. und 3. Kapitel, setzen nach S. die Befreiung des Ich voraus. Das Ich könne nun unmittelbar mit sich selber beginnen. Die «Meditationes» seien daher ein ichhaftes Denken, ein Denken, das aus der Endlichkeit des menschlichen Bewußtseins und Lebens komme. Die Form des Denkens sei dem Inhalt angepaßt; nur ein ichhaftes Philosophieren könne die Wahrheit über das Ich ermitteln. Um zu dieser Wahrheit zu gelangen, müsse sich das Ich jedoch dem Experiment des Zweifels übergeben, sich immer mehr isolieren, um schließlich in der selbstgewählten ontologischen Einsamkeit zu enden. S. sieht in diesem Experiment den einzigen Weg, der zu einer Gewißheit, zu einem festen Punkt führt, wo sich nichts mehr, auch kein Betrüger-Gott, trennend zwischen Denken und Sein stellen kann. Die Einheit von Denken und Sein im «cogito ergo sum» sei jedoch absolut einzigartig und mit keinem andern Wissen vergleichbar, sie sei nicht abstrakt, sondern konkret, nicht universell, sondern partikulär. In immer neuen Ansätzen versucht S. die Eigentümlichkeit des «cogito» herauszustellen: «Ich denke» und «Ich bin» sind ausschließlich subjektive Sätze, sie lassen sich objektiv weder beweisen noch bestreiten; jeder kann sich nur für sich selbst davon überzeugen, daß er ist – indem er denkt. Das «Ich denke» ist für sich ohne irgendwelchen Inhalt, doch es kann sich auf

die verschiedensten Objekte richten. Jeder objektive Satz kann daher als Nebensatz eines subjektiven Satzes aufgefaßt werden. Das «Ich denke» ist zeitlich gesehen der Anfang jeder Gedankenreihe, denn jeder objektive Satz ist als Prädikat diesem subjektiven Satz zeitlich nachgeordnet. Das Ich ist für S. nicht nur zeitlich, sondern auch seinsmäßig das absolute Subjekt. Wirklich ist allein das Ich, die Dinge haben nur soweit Wirklichkeit, als ihnen diese von dem Bewußtsein nach eingehender Prüfung verliehen wurde. Das «Ich denke», heißt es schließlich, ist die Bedingung aller Wahrheit. «Objektive Wahrheiten haben nur einen Wert, wenn sich ein Subjekt für sie verbürgt» (S. 81).

S. glaubt im cogito des Descartes das erste Glied der neuen Gedankenordnung gefunden zu haben. Die weiteren Gedanken sollten daran angeschlossen werden, indem aus dem auf sich selbst bezogenen Ich Kategorien entwickelt würden, welche die Erkenntnis einzelner Gegenstände vorbereiteten. Auf diese Weise müßte sich, meint S., eine zusammenhängende Welterfahrung bilden lassen (S. 102). Wie kommt aber das in der ontologischen Einsamkeit gefangene Ich plötzlich zu Kategorien und zu gegenständlicher Erfahrung? Wenn S. weiterhin am natürlichen Ich als Ausgangspunkt festhalten will, so stellen sich ihm zwei Aufgaben zugleich: Einerseits muß er den Ausbruch des Descartes in die Transzendenz zu vereiteln versuchen, andererseits muß er positiv aufweisen können, wie sich das Ich ohne fremde Hilfe aus seiner Einsamkeit befreien und seine Zweifel rückgängig machen kann. In beiden Fällen kann S. sein Ziel nur im Kampf gegen Descartes' eigene Absichten erreichen.

Angesichts des Cartesischen Gottesbegriffs stehen für S. zwei Möglichkeiten offen: Er kann ihn als sinnlos verwerfen, oder ihm eine notwendige Funktion zur Erhellung des Ichs beilegen. S. wählt das letztere. Die Idee der göttlichen Unendlichkeit und Vollkommenheit ist nach S. Auffassung weder ein Fremdkörper im menschlichen Vorstellungskreis, noch transzendentalen Ursprungs. Diese Idee sei nichts anderes als die Negation der menschlichen Endlichkeit und Unvollkommenheit. Was sich aber positiv im Gottesbegriff verberge, sei das Erlebnis der Denknotwendigkeit, der das Ich unterworfen sei ohne ihr je mächtig werden zu können. Die Denknotwendigkeit erscheine wie ein transzendentaler Einbruch und verleite daher Descartes dazu, den transzendentalen Hintergrund des Ich vom Ich zu spalten und separat zu setzen.

S. Haupteinwand gegen den Cartesischen Gottesbegriff geht schließlich dahin, daß die Annahme einer göttlichen Wahrheit und der Versuch, das lumen naturale aus ihr abzuleiten, auf keine Weise das spezifisch Menschliche, den Irrtum erkläre. Auf diesen Einwurf folgt der vielleicht interessanteste Gedanke des Buches: Ebensowenig wie man das Böse aus dem Prinzip des Guten erklären könne, lasse sich der Irrtum aus der Wahrheit erklären. Umgekehrt aber ließen sich leicht alle Bedeutungen des Guten aus dem Bösen als dem Allgemeineren herleiten, und das einzig sinnvolle Verständnis der menschlichen Erkenntnis beruhe darin, die Wahrheit als eine Form des Irrtums zu sehen (S. 173).

Nach der Destruktion des Gottesbegriffes bleibt die schwierigere Aufgabe, dem isolierten Ich seine Welt zurückzugeben. S. setzt alle Karten auf den

Versuch, dem verdächtig «reinen» Verstande des Descartes die Sinnlichkeit zurückzuverleihen. Sobald man das Ich in der Gesamtheit seiner Erscheinung nehme, sagt S., so sei auch die «sympathetische Verbundenheit mit allen Dingen», «die Komplizität mit der ganzen Welt» wieder hergestellt (S. 164). Doch woher soll der in sich verschlossene Verstand Sinnlichkeit bekommen? Die Sinnlichkeit, antwortet S., hätte eigentlich nie aufgegeben werden dürfen, der radikale Zweifel am sinnlichen Sein, wie ihn die erste Meditation postuliere, sei zu voreilig und unerlaubt. Descartes übersehe die Möglichkeit einer sinnlichen Gewißheit.

Dieser Weg führte möglicherweise ins Freie, falls S. das Zusammenspiel zwischen Verstand und Sinnlichkeit begrifflich klären würde und sich nicht mit einigen Bildern und dem Hinweis begnügte, dieser Zusammenhang bestehe nicht für das Denken. Doch umso gewisser geriete man anderwärts in eine Sackgasse. Wenn S. den radikalen Zweifel des Descartes aufgibt, ist nämlich nicht mehr einzusehen, wie man dann zu der von S. für notwendig befundenen Selbstgewißheit des Denkens kommen kann. Falls S. aber umgekehrt in den radikalen Zweifel und damit in den Ausgangspunkt von der Selbstgewißheit einwilligt, wird es unverständlich, wie er von da aus weiter gehen will zu irgendwelchen objektiven Sätzen und einer einheitlichen Welterfahrung. S. redet zwar von einer Deduktion der Kategorien, welche an diesem Punkt einzusetzen hätte, doch solange diese Deduktion nicht geleistet ist, sitzt das Ich hoffnungslos gefangen in der kahlen Zelle seines Bewußtseins. Vorläufig jedenfalls stehen wir vor einem Dilemma: Entweder behält S. die Sinnlichkeit bei und verliert dabei Descartes cogito aus den Augen, oder er folgt Descartes und verzichtet auf die von ihm gesuchte Neubegründung des Wissens.

Über diese Schwierigkeiten ist sich S. anscheinend nicht klar geworden. Der Grund liegt wohl darin, daß er das Wissen nach wie vor als schon erworben voraussetzt und die Frage nach der Begründung, der Realität des Wissens explizit gar nicht stellt. Das Sein gilt ihm zwar als mächtiger als das Denken, aber bezeichnenderweise ist mit dem Sein nicht das Sein des Nicht-Ich, sondern das Sein des Ich gemeint (cf. S. 166). Das Ich kommt bei S. nicht über seinen Gesichtskreis hinaus. Dies zeigte sich bereits in der Einleitung des Buches, und es bestätigt sich in den Schlußbetrachtungen, wo der eigentliche wissenschaftliche Fortschritt nicht im Neuerwerb von Kenntnissen, sondern in der Verständigung, in der ständigen Neuordnung des Wissens unter didaktischen Gesichtspunkten, gesehen wird (S. 180).

Die eine Gefahr von S. Standpunkt ist gewiß die, daß das Ich den Kontakt mit dem Objekt verliert, die andere, größere vielleicht, daß sowohl das Denken wie das Leben jeder Führung durch eine, dem Ich übergeordneten Idee beraubt sind. Deutlich wird dieser Umstand vor allem bei der Interpretation der provisorischen Moral, deren Maximen nach S. ausschließlich der «Erhaltung der höchstpersönlichen Freiheit dienen» (S. 57). Diese Freiheit kann jedoch zu beliebigen Zwecken eingesetzt werden, und wenn man, wie S. offenbar geneigt ist, den letzten Zweck in der Ermöglichung der Erkenntnis sieht, wird die Verkehrung offensichtlich: Das theoretische Erkennen, das selber der ethischen Führung bedarf, bestimmt stattdessen die Ethik, das Untere kehrt sich nach oben.

Was S. Buch durchgehend auszeichnet, ist einerseits die lebendige und eindringliche, oft etwas kühne Darstellung der Descartschen Gedanken, anderseits die Konsequenz, mit der der Hauptgedanke vom Anfang bis zum Schluß durchgehalten wird. Die Frage bleibt daher offen, ob die von S. gesuchte Neubegründung des Wissens durch Descartes an der Fragwürdigkeit des Ausgangspunktes scheitert, oder an der konsequent einseitigen und darum undialektischen Gedankenführung des Verfassers, an der Art, wie er sich über schwierige Stellen oft mit Andeutungen und programmatischen Äußerungen hinweghilft. Gerade die Möglichkeit des Irrtums jedoch, wo sie auch immer liegen mag, macht das Buch zu einem interessanten und lesenswerten Versuch. «Wahrheit kommt nur in Relation zum Irrtum vor», sagt der Verfasser, und fügt dann bei: «Der Irrtum muß ernst genommen werden». Das Buch scheint ihm darin recht zu geben.

Anton Hügli

Judith E. Schlanger: Schelling et la réalité finie. Essai sur la philosophie de la Nature et de l'Identité. Paris, P. U. F., 1966, 162 pages.

Dans cette étude, l'auteur se propose l'analyse des débuts de la pensée de Schelling, c'est-à-dire de la période qui s'étend de 1794 à 1804; la philosophie de l'Identité achève à ce moment-là, aux yeux de l'auteur, le premier développement du problème fondamental de la pensée de Schelling: celui d'une philosophie totale, sans perte, n'excluant rien (cf. p. 16).

En suivant les étapes traditionnellement distinguées dans la réflexion de Schelling: Philosophie du Moi, Philosophie de la Nature, Philosophie de l'Identité, l'auteur y montre les divers aspects de cette exigence de totalité, intimement liée à «l'affirmation de la simultanéité de l'absolu et du fini dans une réalité constituée par des totalités discrètes» (p. 1). Toute opposition suppose une unité plus fondamentale; mais cela ne signifie pas que l'opposition en dérive – du moins ce n'est pas à l'histoire de cet écart que Schelling s'arrête: il s'agit plutôt de montrer que seul «le point de vue de l'absolu, qui est aussi celui de la philosophie» (p. 158) permet de saisir dans leur réelle simultanéité les oppositions que l'entendement forge. Et cela à condition que l'intuition soit «récupérée» pour la philosophie.

Ici l'auteur nous semble indiquer une voie particulièrement intéressante dans la perspective de certaines recherches contemporaines, quand elle insiste sur le caractère déjà élaboré de cette intuition: il ne s'agit pas de l'intuition sensible, muette dans son immédiateté, mais de «l'intuition esthétique» (p. 159) qui a déjà, à sa manière, fait parler l'intuition première – de même dans la Philosophie de la Nature ce n'est pas «le bleu de ciel» qui est réintégré à la philosophie, mais les résultats déjà formulés par les sciences contemporaines de Schelling (cf. p. 155). «Aussi la philosophie est-elle toujours amenée à placer son concret dans une matière verbalisable, ou, le plus souvent, déjà verbalisée. Acquis scientifique, acquis poétique, acquis mythique» (p. 155).

S. Bonzon

Stephan Portmann: Das Böse – Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung. Meisenheim: Anton Hain 1966.

Dem richtigen Mann die richtige Frage stellen – wenn dies die Kunst einer philosophie-historischen Untersuchung ausmacht, so ist Portmanns Buch schon durch die Fragestellung gerechtfertigt; denn was gibt es erhellenderes als einen Idealisten auf die Erklärung des Bösen hin zu examinieren?

Portmann betrachtet Schellings Philosophieren als den Versuch, eine einzige, grundlegende Aufgabe zu lösen. Gegeben ist folgende Antinomie: 1. Gott ist das absolut Vollkommene, aus dem mit Notwendigkeit alles fließt. 2. Das Böse ist eine positive Macht, die allein auf Freiheit beruht. Aufgabe: Wie kann man diese unvereinbaren Voraussetzungen beibehalten und zugleich das Ziel des Idealismus, den Monismus und die Deduktion aus einem Prinzip anstreben? Portmann hält die Aufgabe für unlösbar. Entweder geht der Idealismus an der gegebenen Antinomie, oder sie am Idealismus zugrunde. Nach seiner Ansicht ist dieses Dilemma die Triebfeder in Schellings philosophischer Entwicklung vom vernunftgläubigen Initianten zum vernichtenden Kritiker des Idealismus. Um den Beweis dafür zu erbringen, verfolgt Portmann Schellings Philosophie durch alle ihre Perioden hindurch – von der Wissenschaftslehre bis zur positiven Philosophie. Er sieht dabei folgenden Entwicklungsgang:

Bereits in seiner Dissertation erkennt Schelling, daß ein radikal Böses im Sinne Kants jeden Monismus verunmöglicht. Er versucht das Problem des Bösen daher aus dem Wege zu räumen, und zwar mit denselben dialektischen Mitteln, die er später immer wieder gebrauchen wird: Eine Einheit ist erst dann absolute Einheit, wenn sie nicht bloß vorgegeben, sondern errungen ist. Die unmittelbare Identität muß in eine Differenz zerfallen, um sich in einer vermittelten Identität wiederherzustellen. In der Dissertation heißt dies konkret: Der Mensch erreicht seine Bestimmung, das Selbstbewußtsein nur, wenn er sich von der Natur löst und von der Vernunft leiten läßt. Gut und Bös sind bloße Erscheinungsformen des Übergangs vom Natur- zum Vernunftzustand: Gut ist, wer von der intelligiblen, böse, wer von der sensiblen Natur bestimmt wird. Damit ist aber nur ein Dualismus durch den andern ersetzt, an die Stelle des Gegensatzes von Gut und Bös tritt der von Natur und Vernunft. Die weitere Denkarbeit Schellings, von der Wissenschaftslehre über die Naturphilosophie bis zum System der absoluten Identität, beseitigt auch diese Schwierigkeit, indem sie die menschliche und geschichtliche Entwicklung in den göttlichen Werdensprozeß einbezieht. Gott will seine Realität in der Wirklichkeit darstellen, er muß sich darum in das Endliche entäußern und die Endlichkeit mit Hilfe des Menschen wieder ins Unendliche zurückführen. Das Böse ist nicht nur unvermeidlich, sondern auch nötig, um den Endzustand, der das Absolute zu sich selber bringt, zu beschleunigen. Im System der absoluten Identität geht Schelling sogar soweit, dem Bösen überhaupt jedes Sein und jede Realität abzusprechen. Es ist ein Mangel an Sein, eine bloße Privation, weil es sich von Gott, dem Inbegriff aller Realität, getrennt hat und außerhalb von ihm existiert.

Wie Portmann hervorhebt, ist die Negation des Bösen für die Vernunft ein Akt der Notwehr: Sie kann ihre Identität mit der göttlichen Vernunft nur in dem Maße behaupten, als sie dem Bösen eine positive Macht über sich abspricht. Die Vernunft heiligt sich selbst durch den Glauben, sie könne die Individualität – sei es durch Kunst oder durch intellektuelle Anschauung – aus eigener Kraft überwinden und sich von der Endlichkeit erlösen.

Im Real-Idealismus kritisiert Schelling seine bisherigen Positionen und bringt sich die Aufgabe deutlicher zu Bewußtsein: Eine absolute Identität verunmöglicht die Freiheit und negiert die Existenz des Bösen, zu starke Betonung der Freiheit führt zu einem Dualismus. Wie kann man diese Konsequenzen vermeiden und dennoch die Antinomie zwischen notwendigem Weltprozeß und freier Wahl des Bösen umgehen? Trotz der klaren Fragestellung ist Schelling von einer Lösung weit entfernt; er ist noch zu sehr dem Idealismus verhaftet. Das Böse bleibt für ihn weiterhin ein Mittel zur Realisierung des Guten. Es ist wirklich und darum notwendig: als Stufe der notwendigen Offenbarung Gottes. In dem Maße also, wie das Böse gesetzt wird, wird es auch wieder aufgehoben.

Eine Wende bringt erst die positive Philosophie. Schelling läßt die idealistischen Voraussetzungen teilweise fallen und gibt der Freiheit und dem Bösen das volle Gewicht. Der Abfall von Gott hat zwischen menschlicher und göttlicher Vernunft eine unüberwindliche Kluft aufgerissen. Die Philosophie unter der Herrschaft des Bösen erkennt Gott nur noch via negationis – sie ist negative Philosophie. Aber nicht nur Gott, auch das Böse und die Existenz und Materialität der Welt sind für die korrumpierte Vernunft ein unlösbares Rätsel. Ohne Offenbarung Gottes gäbe es kein positives Wissen, ohne Erlösung durch Christus kein sinnvolles, der Gewalt des Bösen entzogenes Denken und Handeln. Die positive Philosophie ist jedoch esoterisch; zu ihr gelangt nur, wer das Wagnis des Glaubens, den Sprung ins Absurde, auf sich genommen hat. Nur eine durch Christus vermittelte Vernunft vermag die Antinomie zwischen göttlicher Allmacht und dem Bösen in der Welt zu lösen: So wie Gott über aller Notwendigkeit steht, und als Herr des Seins frei über Sein oder Nichtsein der Welt entschieden hat, so stand auch der Mensch über der Notwendigkeit. Von seinem freien Willen hing es ab, ob die in der Natur Gottes angelegte Möglichkeit des Bösen durch eine falsche Erhebung der Selbstheit realisiert würde oder nicht. Schöpfung, Fall und Erlösung sind Urtaten der Freiheit, unbegreiflich für die menschliche Vernunft. Die positive Philosophie muß sie als Tatsachen der Offenbarung hinnehmen, kann dann aber, von ihnen ausgehend, a posterius die Heilsgeschichte konstruieren.

Nach Portmann gibt es auch in der Spätperiode Schellings unverzeihliche Rückfälle in den Idealismus. So etwa, wenn Schelling, auf der Suche nach einer Motivierung des Sündenfalls, die Denknotwendigkeit wieder in eine Seinsnotwendigkeit verwandelt und die Freiheit dogmatisch vernichtet.

Während die bisherige Literatur meist Schellings Sprunghaftigkeit betonte und eine Einheit im besten Falle postulierte, erscheint Schellings Philosophie bei Portmann als eine einzige dialektische Entwicklung. Ihr Telos ist die positive Philosophie; sie gibt den Maßstab für die Kritik der verschiedenen Entwicklungsstufen. Das Ungenügen der einzelnen Standpunkte gegen-

über ihrem endgültigen Ziel, der positiven Philosophie, ist dabei gleichsam das Negative, welches die Dialektik vorantreibt. Portmanns Buch scheint also überzeugend dazutun, daß in einer philosophischen Entwicklung die gedankliche Konsequenz stärker ist als alle biografischen, psychologischen und historischen Einflüsse. Man kann daraus aber auch etwas anderes entnehmen: daß in einer Interpretation nie mehr herauskommt, als was man an Voraussetzungen hineinsteckt. Wer in einem philosophischen Werk Kontinuität sucht, wird Kontinuität, wer Diskontinuität sucht, wird Diskontinuität finden. Woran liegt das? – Am Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, das nicht nur ein Problem der Theodizee, sondern auch der Interpretation ist. Ein philosophisches Werk bildet – grob gesagt – eine Einheit von Freiheit und Notwendigkeit: Es beruht einerseits auf freier Setzung des Philosophen und folgt andererseits der gedanklichen Folgerichtigkeit. Wenn man alles systematisch ableitet, geht die Freiheit des Philosophen, wenn man alles historisch und biografisch erklärt, die gedankliche Konsequenz verloren.

Zugegeben, zu einem wissenschaftlichen Resultat kommt nur, wer sein Forschen unter einen bestimmten und darum einseitigen Gesichtspunkt stellt. Doch was unter diesem Aspekt zur Erscheinung kommt, darf nicht mit der Sache selbst verwechselt werden; die methodische Einseitigkeit muß stets spürbar sein. Gegenüber Portmann heißt dies: Er glaubt zu sehr an die Dialektik, oder er unterläßt es zumindest, ihre Grenze zu zeigen. Läßt es sich denn, um ein Beispiel zu nennen, systematisch begründen, was Schelling – im Gegensatz etwa zu Hegel – veranlaßte, der Existenz des Bösen eine derartige Bedeutung zuzumessen, und was ihn daran hinderte, den idealistischen Standpunkt schon zur Zeit des Real-Idealismus aufzugeben? Portmann scheint diese Frage zu kennen (vgl. S. 99, Anm.), aber er hält sie offenbar nicht für wichtig genug. Nach seiner Darstellung zu schließen, kennt Schellings Entwicklung weder Sprünge noch Einschnitte, die darauf hinwiesen, wo die systematische Erklärung endet, und wo eine andere, historische oder biografische Untersuchung einsetzen müßte.

Unbeschadet dieser rein methodischen Einwände bleibt Portmanns Buch ein wertvoller Beitrag zur Schelling-Forschung: Erstmals wird Schellings Dissertation gebührend berücksichtigt, und in der positiven Philosophie werden einige, bisher unbeachtete Züge herausgearbeitet, welche Kierkegaard noch näher an Schelling heranrücken lassen. Darüber hinaus ist das Buch nicht ohne Aktualität: Am Fall Schelling wird die Fragwürdigkeit jeder totalitären, monistischen oder idealistischen Theorie demonstriert; Portmann exerziert gleichsam vor, wohin eine geschlossene Geschichtskonstruktion – wie etwa in paläontologischer und biologischer Verbrämung die Philosophie eines Teilhard de Chardin – unweigerlich führen muß.

Anton Hügli

Kurt Schilling: Weltgeschichte der Philosophie. Duncker & Humblot, Berlin 1964.

Das Unternehmen, eine weltgeschichtlich orientierte Philosophiegeschichte zu schreiben, ist heute zweifellos überfällig. Was den neuesten Kommunika-

tionsmöglichkeiten zugemutet werden kann, das bleibt für die Philosophie allerdings noch lange ein Traum. Indien, China, Vorderer Orient sind jedem Zeitungsleser irgendwie vertraut geworden, doch das Wissen um die geistigen Gründe dieser Kulturen fehlt meistens auch dem Gebildeten. Wie aber soll dem Wunsch nach einer alle Kulturen umfassenden Philosophiegeschichte stattgegeben werden? Die Schwierigkeiten sind riesengroß. Neben den philologischen melden sich ganz grobe. Wie kann die Masse von philosophischen Schriften bewältigt werden? Darf ein einzelner sich an eine solche Aufgabe wagen? Und auch die Notwendigkeit ungeheurer Verkürzungen zugegeben – nach welchen Prinzipien läßt sich das Ausgewählte verbinden und darstellen? Mit solchen Fragen sieht sich der Historiker der Philosophie konfrontiert. Er kann sich mit großmaschigen Prinzipien aus der Affäre ziehen. Nicht zuletzt verdanken wir den kühnen spekulativen Idealisten Entwürfe, die irgendwie das Ganze des menschlichen Geistes sichtbar machen. Aber der Leser wird doch dürre Strecken in Kauf nehmen müssen, bloßes angesammeltes Wissen, sobald das Unternehmen einigermaßen auf eine Vollständigkeit im Großen und Allergrößten ausgeht. Einer allein kann vielleicht jene Philosophen beschreiben, die er für «groß» hält – doch im Ganzen der Philosophiegeschichte muß er verzweifeln.

Von einer solchen Verzweiflung ist allerdings in der vorliegenden «Weltgeschichte der Philosophie» nichts zu spüren, die Kurt Schilling in heroischem Alleingang vollendete. Im Unterschied zu Werken von Gelehrtenkollektiven hat ein so persönlich angelegtes Unterfangen zweifellos den Vorteil der Einheitlichkeit der Diktion. Sehr sicher schreitet auch diese Weltgeschichte voran, beginnt bei Name und Begriff der Philosophie und beschreibt dann das Denken der «primären philosophischen Hochkulturen des Altertums». Unter sie rechnet Schilling China, Indien und die antike Mittelmeerwelt. Daran schließt sich die «Wiedergeburt der Philosophie in den sekundären Hochkulturen» an, eine Epoche, die gleichsam von Augustinus bis in die Gegenwart reicht. Diese ist vierfach gegliedert, nämlich in ein sog. «zwischenzeitliches Vorspiel», worunter das «Mittelalter» mit Islam, Judentum und Scholastik gemeint ist, in die europäische Philosophie des 15.–19. Jahrhunderts, in das Drama der Beendigung der Philosophie im beginnenden Industriezeitalter, und zuletzt, gleichsam als Fazit der ganzen Darstellung, wird die Weltherrschaft des Industrialismus im 20. Jahrhundert und das Ende der Philosophie geschildert. Das ist in groben Zügen der Ablauf dieser «Weltgeschichte». Wie diese Übersicht verrät, begreift der Verfasser die Philosophie als eine Erscheinung der Kulturgeschichte – einer Erscheinung allerdings, auf die nur noch Nekrologe zu schreiben sind.

Prüfen wir aber den Begriff der Philosophie, den der Verfasser verwendet. Als Begriff sei er in einem zentralen Sinne von Platon fixiert worden. Aber nicht nur bei ihm lasse sich eine Begriffsbestimmung finden, sondern auch bei Indern und Chinesen, die sogar bis in den Wortlaut miteinander übereinzustimmen scheinen. «Im Mittelpunkt steht überall ein strenger Kern von 'menschlicher Weisheit'. Sie ist ausgezeichnet durch die in der Reflexion verwirklichte Unterscheidung dessen, was ich wissen und nicht wissen kann» (S. 6). Mit Betonung wird von der «menschlichen» Selbstbeschränkung im

Wissen um das Wissen und das Nicht-Wissen gesprochen. Darin erfüllt sich der strenge Begriff der Philosophie. Er ist aber nach dem Verständnis des Autors nur wenige Male in der Weltgeschichte bewußt geworden: bei Konfuzius, Buddha, Sokrates, Platon und Kant. Reicht dieser «strenge Kern» aus, um Philosophie zu bestimmen? Wir zweifeln.

Der Autor hält sich aber streng an seine These, die der ganzen geistigen Weltgeschichte vieles von ihrer immanenten Dramatik stiehlt. Warum soll nur die Begrenzung des Menschen Philosophie im strengen Sinne stiften? Gibt es nicht auch eine Möglichkeit, Philosophie unter dem Gesichtspunkt der menschlichen «Bewußtwerdung» – und zwar über sich selbst, aber auch über alles, was wißbar ist – zu konzipieren? Ist es nicht gerade auch die stete Bewußtseins-Erweiterung, die Philosophie erzeugt? Der Autor wird uns sogleich in die Schranken weisen. Er wird sicher einige Zitate auf seiner Seite haben – aber um welchen Preis! Die scharfe Trennung von «vorphilosophischem» und begrenzendem «philosophischen» Wissen – hinter welcher Scheidung eine harte Trennung von Heilswissen und Philosophie steht – mag eine methodische Klarheit erzeugen, doch wird sie der Frage, aus welchem Grunde Menschen Philosophie treiben, nicht gerecht. Denn das dürfte doch die wesentliche Frage sein, die überhaupt das Unternehmen einer Weltgeschichte der Philosophie sinnvoll macht. Es muß doch nachdenklich stimmen, daß große Anstrengungen, die wir bis heute als philosophisch bezeichnet haben, als Repristinationen von vorphilosophischem Wissen bezeichnet werden. So die Scholastik, Descartes, Leibniz, der ganze spekulative Idealismus – ganz aus der Philosophie führen Marx, Schopenhauer und Nietzsche. Dementsprechend wirkt auch die Darstellung vieler Denker – sie werden ohne Anteilnahme und ohne innere Problemstellung referiert und auch nicht auf die kultursoziologische Relevanz hin untersucht. Dies wäre doch die Aufgabe gewesen, die sich der Autor am Anfang stellte.

Die Methode, die hier geübt wird, gibt sich Mühe, objektiv und wissenschaftlich fundiert zu sein. Die Philosophie wird behandelt als «Phänomen der Hochkulturen». Damit ist der Untergrund genannt, von dem aus der Autor operiert. «Die Notwendigkeit dieses historischen Ablaufs mit Jugend, Reife, Alter in allen Hochkulturen hat uns erst Oswald Spengler gelehrt» (S. 17). Freimütig wird an das Erbe des Philosophen vom Untergang des Abendlandes angeknüpft. Philosophie erscheint im Zusammenhang einer Kulturdeutung, die sich biologischer Kategorien bedient. Der Autor behandelt Philosophie post mortem philosophiae – darf deshalb oft von unserer «endzeitlichen Situation» sprechen und hat den apriorischen Vorteil jedes Historikers, nur von Vergangenem zu reden. Das Schema ist also gegeben: da festgelegt wurde, was Philosophie ist, kann sie als biologischer Prozeß beschrieben werden. Ins Ganze mischt sich zudem ein Ton weihevoller Resignation. Diese Herbst-Stimmung prägt sogar auch die Methode. Wo das ganze hermeneutische Problem der Auslegung von philosophischen Dokumenten nicht existiert, wo man eben weiß, was Philosophie immer schon war, wo der geschichtliche Ablauf der Philosophie durch eine Entwicklung von vorphilosophischem Wissen zu selbstbeschränkendem Philosophieren und anschließenden Weltanschauungslehren feststeht, da wird eine Sicherheit sugge-

riert, die nicht echt ist. Eine Distanz wird zwischen Interpret und Stoff erzeugt, mit dem Zweck, dass allein noch eine objektivierende Methode als angemessen erscheinen soll. Dazu verhilft die durch nichts haltbare These Philosophie im definierten Sinne sei heute unmöglich. Wir haben es nämlich mit einer allgemeinen Zeitkritik zu tun, die die Perspektive dieser «Weltgeschichte der Philosophie» durchherrscht.

Es ist nicht einzusehen, daß eine Kulturschau, die sich grundsätzlich immer auf vergangene Epochen und Kulturen richtet, irgendein zwingendes Gesetz abgeben kann. Man könnte, wenn's hoch kommt, seinen tendentiellen Charakter festhalten: es geschieht dies und dies – ceteribus paribus. Warum soll aber der Historiker der Philosophie unwissenschaftlicher sein gegenüber seinen Ereignissen als der Physiker gegenüber seinen andersgearteten? Wenn auch nur eine einzige «Kultur» einen anderen Verlauf nimmt als alle anderen – dann gilt eben die Kulturgesetzlichkeit immer nur post festum. Durch die globale Ausstrahlung durch Technik, Kapitalismus und die Spielarten des Marxismus gewinnt das Abendland eine welthistorisch einmalige Stellung, die noch in keiner Weise fixierbar ist. Zu merkwürdigen Aussagen läßt sich aber der Autor verleiten. So lesen wir: «Wollten wir annehmen, daß Konfuzius, Buddha, Sokrates und Kant schon als Kinder gestorben wären, so hätte die Weltgeschichte der Philosophie in keiner Weise einen anderen Gang genommen. Sie war vorher wie nachher prädestiniert. Andere hätten die gleiche Aufgabe an Stelle dieser Männer, historisch zwar unter anderem Namen und mit individuell abweichendem Ausdruck, aber doch letztlich dem philosophischen Gehalt nach ebenso, gelöst» (S. 16). Man könnte hier vielleicht an die Prädestinationslehre denken, wobei man sich nur wundert, was sie als Begründung in einer wissenschaftlichen Arbeit zu suchen hätte. Doch die Philosophie ist aus einer Kulturschau prädestiniert: «Das kann uns der vier Mal gleiche Ablauf der Philosophieentwicklung in China, Indien, bei den Griechen und im Abendland lehren» (S. 16). Man darf aber darauf aufmerksam machen, daß das Abendland nocht nicht «fertig» ist und deshalb nichts Abschließendes zu sagen ist.

Die universal wissenden Aussagen, die sich letztlich verdünnen lassen auf die Weisheit, daß der Mensch überall seine eigenen Grenzen untersucht und somit in irgend einer Form Dasselbe formuliert habe – diesen großräumigen Aussagen stellen wir eine andere desselben Autors gegenüber: «Es hat damals (zur Zeit Hitlers, A. W.) durchaus eine reale, wenn auch nicht sehr große Chance bestanden, daß Deutschland die Weltherrschaft gewinnen konnte; nicht nur angesichts der Tatsache, daß fast alle modernen Waffen auf deutsche Erfindungen zurückgehen. Historisch gesehen sind die Chancen aller Welteroberer anfangs gering gewesen» (S. 536). Man gewinnt den Verdacht, daß der Autor offenbar Freiheit und Chancen den Welteroberern leichter konzediert als den Philosophen. Die ganze Begründung der Philosophie als eines in sich gesetzlich abrollenden Prozesses fällt natürlich durch die Einsicht zusammen, daß die Kulturen selbst keineswegs aus einem Gesetz abgeleitet werden können. Alle Momente, alle Konstellationen erhellen nur, daß z. B. in Athen die klassische Philosophie entstand, in einer Stadt, die sich ihres eigenen Wesens als Stadt bewußt wurde. Doch sie bewei-

sen nichts, wenigstens nichts anderes, als einmal existent gewesen zu sein. Wieviele Ansammlungen von Häusern gibt es! Wie wenige davon sind lebendige Städte!

Wie steht es um die Zukunft der Philosophie? Läßt sich aus ihrer gegenwärtigen Stellung etwas folgern? Als Zeitdiagnostiker ist der Verfasser überzeugt, daß das 20. Jahrhundert unter der Herrschaft des «Industrialismus» stehe. Dies ist aber nicht mehr als ein Schlagwort wie «Aufklärung», «Mittelalter», «Steinzeit» usw. – teils richtig, teils grundfalsch. Worin das Wesen unseres Zeitalters einmal wirklich zu finden sei, wer kann das wissen? Blicken wir hinaus in die Weiten der Kontinente, so können wir heute ebensogut vom Zeitalter des Hungers und der unzureichenden Anwendung technischen Wissens sprechen. Was in unseren europäischen und nordamerikanischen Großstädten dominiert, darf nicht vom Katheder aus ins Planetarische weitergesponnen werden. Wir können natürlich einwenden, daß durch die «Technik», vor allem durch Hygiene und einer ansatzweise globalen Versorgungsapparatur die demographische Explosion ausgelöst wurde und somit «Technik» den ganzen Planeten verwandle. Dies ist nur dann richtig, wenn wir auch die ethischen Impulse miteinbeziehen, die vor allem die Anwendung dieses Wissens leitete. Es ist schließlich nicht selbstverständlich, daß die wissenschaftlichen Erkenntnisse in einem lebensfördernden Sinne eingesetzt wurden. Von einer planetarischen Herrschaft des Industrialismus zu reden, scheint uns reichlich verfrüht zu sein.

Es ist doch oft manche Kulturkritik, welche von einem Akademiker alten Schlages formuliert wird, nichts anderes als eine ungeheure Aufbauschung des eigenen Unvermögens, mit der technischen Welt in ein nüchternes Verhältnis zu treten. Wir finden auch hier so ziemlich alle Vorurteile, die uns die eigenen Lehrer über die «moderne Welt» noch beibrachten. In einer nivellierenden Betrachtung kulturpessimistischer Prägung kommen Formulierungen vor wie: «Hier (in den USA) herrscht wirklich schon die neue Konsumgesellschaft. Die gleiche endzeitliche Konsumgesellschaft aber gilt als auf neuen Wegen zu erreichendes Ziel letztlich auch in Rußland und China» (S. 538). Auf derselben Seite wird der Schluß gezogen: «Jedenfalls ist die Differenz zwischen dem sozialistisch-kommunistischen und dem Eigentumerwerbsstaat, die heute alle Spannungen in der Welt erzeugt, für die Philosophie nicht mehr interessant» (ib). Vor allem leben wir im Westen in einem unerträglichen Zustand – dank dem hohen Lebensstandard. Verstehen wir etwas falsch? «Schließlich wird es absurd, dem Menschen die ständige Erhöhung des Lebensstandards als Ziel vorzuhalten, dieser Lebensstandard ist im Westen heute schon viel höher als es jeder Einzelne ertragen kann» (S. 545). Wenn man all die Platitüden noch sammelt, welche die Epoche des Industrialismus kennzeichnen sollen – Massenkommunikationsmittel, Moden, Oberflächlichkeiten, verlogene Werbemethoden, Vertechnisierung usw. – so muß man sich über den aufgestauten Haß wundern, der gegen die eigene Zeit wütet. Freilich vergißt der Autor, daß eben dieses Zeitalter der «endzeitlichen Konsumgesellschaft» ihm die Möglichkeit verschafft, das Panorama der Philosophiegeschichte von außen oder von hinten her zu betrachten. Zudem denken

diese Propheten der Vertechnisierung von ihren eigenen Enkeln in einer kaum mehr humanen Weise.

Gerade dort, wo es Schilling um die Bestimmung unserer Zeit geht, sollte er am überzeugendsten sein. Aber mit dem Verdikt über unsere Epoche fällt er auch den Todesspruch über die bisherige und künftige Philosophie. Dem gefürchteten «Industrialismus» steht ein kaum verborgener Wunsch nach einem Agrarismus gegenüber. Gerne beruft er sich auf eine «scharfsinnige Diagnose des gegenwärtigen Zeitalters» von Arnold Gehlen, die zwischen «Agrarmoral» und «Industriemoral» unterscheidet (S. 548). Selbst Hitlers Reich hätte weniger in seinen Verbrechen und Fehlern den tödlichen Keim in sich gehabt, als in seinem Zwiespalt zwischen Industrialismus und Agrarkultur (S. 536). Uns ist bei diesen immer «tieferen» Erklärungen der letztlich furchtbar einfachen Tatsache, daß Menschen wie nie zuvor grausam vernichtet und gefoltert wurden, wenig gemütlich. Der Ruf nach der «Agrarmoral», nach den einfachen Verhältnissen, nach der Dorfidylle des Überschaubaren, nach dem Umgang mit Tier und Pflanze – es erinnert an Fatales, auch dann, wenn es als «bodenständig» und dazu noch «weltgeschichtlich» begründet wird. – Mit dem Autor einig sind wir, daß die Gestalt der kommenden Philosophie tiefe Veränderungen, ja bis zur Unkenntlichkeit gehende Wandlungen durchmachen wird. Gerade angesichts der Möglichkeiten, aber auch der Notwendigkeit von Technik, Industrie und Wissenschaft ist Philosophie als das Wissen um Grenzen und um Weiten zu einem intensiveren Bewußtwerden ihrer selbst aufgerufen.

Armin Wildermuth

Jacques Choron: Der Tod im abendländischen Denken. Stuttgart: E. Klett 1967. (*Englische Originalausgabe: Death and Western Thougt.* New York: Collier Books 1963.)

Bis zur Stunde gibt es keine umfassende Monografie über das Problem des Todes in der Philosophie. Chorons Buch hat darum ein großes Verdienst – es füllt eine Lücke. Es hat aber auch einen großen Mangel – es läßt eine noch größere Lücke zurück; die bisherige Lücke nämlich, plus das Gefühl, sie sollte endlich geschlossen werden. Gibt das Buch also nicht her, was der Titel verspricht? Im Gegenteil, es bietet noch etwas mehr: Es liefert nicht bloß einen Überblick über das Todesdenken von den Vorsokratikern bis zu Sartre und Camus, sondern hilft dazu noch – gemäß der Absicht des Verfassers – denjenigen, «denen die Tröstungen der Kirche nichts mehr sagen», «sich mit der Tatsache des Todes auszusöhnen» (S. 8). Mit andern Worten: Chorons Buch gibt gleich soviel her, daß es eigentlich nichts mehr hergibt. Man weiß bei seiner Lektüre nie, ist es nun Wissenschaft, die trösten will, oder Tröstung, die wissenschaftlich sein möchte. Jedenfalls kommt zumeist Trost, wo man Wissenschaft erwartet, und Wissenschaft, wo man – erschlagen von Chorons Wissenschaftlichkeit – endlich Trost sucht.

Die Verwirrung beginnt schon bei der Auswahl. Gewiß, eine Auswahl ist immer subjektiv; aber sie hat auch ihre Gründe. Besteht jedoch ein zwingen-

der Grund, in einer Geschichte des Todesproblems das gesamte Mittelalter beiläufig auf drei Seiten abzutun, und Whitehead etwa – ein eigenes Kapitel zu widmen? Ist eine solche Proportion von der historischen Bedeutung her gerechtfertigt, oder von der Wirkung? Es gibt nur eine Erklärung: Entweder kennt Choron das Mittelalter nicht, oder er sagte sich, diese Kirchenväter und Scholastiker berufen sich zuviel auf die Bibel, wie sollten sie da meine Leser, «denen die Tröstungen der Kirche nichts mehr sagen», trösten können. Aber warum übergeht Choron die Mystiker und ihre Lehre vom mystischen Tod? Warum wird in seiner Darstellung der beginnenden Neuzeit Cusanus nur nebenbei, Paracelsus, Böhme usw. überhaupt nicht erwähnt? Sind sie ihm noch zu christlich oder schon zu unbedeutend? Doch lassen wir die heikle Frage nach der Auswahl; betrachten wir besser die Einzel-Untersuchungen. Hier scheint Choron einen lobenswerten Grundsatz zu befolgen: Man muß die Autoren selber sprechen lassen. Er befolgt ihn so rigoros, daß in den größern Kapiteln auf zehn Seiten Zitat zwei oder drei Zeilen Verbindungstext kommen. Beinahe eine Anthologie also, aber nur beinahe; denn zuweilen interpretiert Choron wirklich, wohl um sich nach geduldiger Zurückhaltung wieder einmal Luft zu machen. Interpretiert ist nicht das richtige Wort, analysiert müßte man eher sagen oder vielleicht besser – «psychoanalysiert». Wen? den Text? Die Philosophen natürlich! Durch Choron kommen ihre unbewußten Motive endlich an den Tag. – Warum sieht Heraklit die Wirklichkeit ständig im Werden? – weil ihn die «schreckliche Veränderung des Menschen im Tode» so stark berührte (S. 36). Warum ist Schopenhauer Pessimist? – um sich über die Endlichkeit des Lebens hinwegzutrösten (S. 191). Woher rührt Marcels «akutes Sterblichkeitsbewußtsein»? – daher, «daß er im Alter von vier Jahren seine Mutter verlor» (S. 263) usw. usw. Wenn es nicht der Tod der Mutter war, so war es der Tod der Geliebten, oder die Todesfurcht, oder der Wunsch nach Unsterblichkeit – Choron kennt seine Pappenheimer. Aber er zeigt nicht nur, wie sich die Philosophen mit ihrem Tod abgefunden haben, sondern fragt jeweils am Schlusse eines Kapitels, ob sie auch uns zu trösten vermögen. Aus dieser Frage entspringt die Kritik, d. h. es wird geprüft, ob die Aussagen eines Philosophen übereinstimmen mit den geläufigen Vorstellungen von – ja von wem? von Choron? von seinen Zeitgenossen? von den Zeitgenossen des betreffenden Philosophen? Ich weiß es nicht. Zum Glück redet Choron meist im Namen des «Menschen», dann ist wenigstens alles klar. Es ist der «Mensch», «dessen tiefverwurzeltes Bedürfnis», «seine bewußte Persönlichkeit nach dem Tode bewahrt zu wissen» bei Platon eine «trostreichere Antwort» findet als bei Heraklit und Empedokles (S. 48). Der «Mensch» unserer Zeit fragt sich, ob so etwas wie Spinozas amor Dei wieder erlebt werden könne (S. 134), und dem «Menschen», dem keine mystische Erfahrung zuteil wurde, kann auch Pascals Rat 'Handeln sie so . . . als ob sie gläubig wären', nicht zum Glauben verhelfen (S. 127). Eine handfeste Antwort muß es schon sein, wenn dem «Menschen» etwas helfen soll; schade, daß es keine gibt und sich die Philosophen so häufig widersprechen. Jetzt muß eben jeder auf seine Art mit dem Tod fertig werden (S. 272).

Zugegeben, zuweilen geht Choron auch auf die Texte ein, und ab und zu versucht er sogar, das Todesdenken eines Philosophen in dessen übriges Philo-

sophieren einzubeziehen (um dann die ganze Philosophie wiederum als Mittel zur Bewältigung des Todes zu verstehen). Erstaunlich aber, wie vorsichtig er dabei ist. Auf eigene Gefahr wagt er kaum zu sprechen; immer muß zur Stütze irgendwelche Sekundärliteratur her. Irgendwelche – denn es sieht ganz darnach aus, als hätte er nach der Literatur gegriffen wie man nach Büchern greift, die zufällig auf dem Nachttisch liegen.

Doch mit oder ohne Literatur, Choron klebt so ängstlich an seinen Zitaten, daß er weder geschichtliche noch gedankliche Zusammenhänge aufzuzeigen vermag. Er hebt zwar fleißig hervor, welche Sätze früher schon und bei wem gebraucht wurden, aber eine geschlossene Todesdeutung erkennt er, auch bei nur leicht veränderter Form, nicht mehr wieder. Klare historische Linien zu ziehen, davon ist er weit entfernt. Seine Geschichte ist ein Sammelsurium von irgendwelchen chronologisch angeordneten Meinungen über den Tod. – Der tiefere Grund für Chorons historisches Unvermögen liegt im Gedanklichen – in seiner Begriffsscheu. Wie will er nämlich eine bestimmte Vorstellung begrifflich sauber herausarbeiten können, wenn sein ganzes Vokabular sich darin erschöpft, im Tod entweder den Gegenstand oder den Anstoß des Philosophierens zu sehen? So grundlegende Unterscheidungen wie die zwischen Erkenntnis, Anschauung, Vorstellung, Erklärung, Deutung und Bewertung des Todes scheinen ihm – von einigen Ansätzen in der Einleitung abgesehen – völlig unbekannt zu sein.

Am verheerendsten wirkt sich die gedankliche Unklarheit in der Themenstellung aus. Choron will sich, wie er sagt, mit dem Tod als Gesamtphänomen beschäftigen (S. 7f.): mit der Unsterblichkeit, der Todesfurcht, der Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz angesichts des Todes. Dies führt ihn dazu, daß er bald von diesem, bald von jenem spricht, sehr ausgiebig von der Unsterblichkeit – über die schon eine immense Literatur besteht – enttäuschend wenig von dem, was bisher in der historischen Darstellung fehlt und was der Titel des Buches zu geben verspricht – vom Phänomen des Todes.

Kurz gesagt: Chorons «Tod im abendländischen Denken» ist im besten Falle eine umfangreiche, aber völlig unzulängliche Materialsammlung für ein noch zu schreibendes Buch über den Tod im abendländischen Denken.

Anton Hügli

Eugen Fink: *Studien zur Phänomenologie* 1930–1939. Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.

Zu seinem 60. Geburtstage haben H. L. van Breda, J. Taminiaux und R. Boehm vier Abhandlungen Finks, die in den Jahren 1930–1939 erschienen sind, im vorliegenden Band vereinigt herausgegeben. Es sind folgende: Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit (1930); Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik (1933); Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? (Die phänomenologische Grundlegungsidee) (1934); Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls (1939). Von ihnen ist nur die zweite

Studie, die Verteidigungsschrift gegen die von der Rickert-Schule (Zocher und Kreis) an Husserl geübten Kritik abgeschlossen worden. Sie hat heute lediglich noch historisches Interesse, zumal der Rickertsche Kritizismus an seiner eigenen Sterilität zugrunde gegangen ist. Die Abhandlung über «Vergegenwärtigung und Bild» behält als eine gediegene sachhaltige phänomenologische Untersuchung ihren Wert, ungeachtet sie wie die zwei andern Aufsätze leider unvollendet geblieben ist. Gleichwohl sind wir dem Verlage dankbar, daß er uns die schwer greifbaren Arbeiten in einem schönen Bande wieder zugänglich gemacht hat.

H. Kunz

Hans Eggert Schröder: Ludwig Klages. Die Geschichte seines Lebens. Erster Teil: Die Jugend. H. Bouvier & Co. Verlag, Bonn 1966.

Es gibt zwei rätselhaft reiche und – von unserer Welt her gesehen – seltsam abseitige Gestalten der deutschen Geistesgeschichte, denen wir wissenschaftlich offenbar nur in jahrzehntelanger Archivarbeit beikommen. Der eine heißt Jean Paul, der andere Ludwig Klages (1872–1956). Es hat sich gefügt, daß beider Werk heute an demselben Ort eine Heimstatt gefunden hat und daß man im selben Hause für die Erschließung tätig ist. Im Marbacher Schiller-Nationalmuseum arbeitet Eduard Berend an der kritischen Jean-Paul-Ausgabe, und dort kommentiert Hans Eggert Schröder die Ausgabe der Sämtlichen Werke von Ludwig Klages, von der die ersten Bände erschienen sind. Schröder hat seit 1956 den Nachlaß von Klages betreut und geordnet, darunter 45 000 Briefe. Nun legt er den ersten Teil einer Biographie vor.

Dieser Teil reicht bis in das erste Jahrzehnt unseres Jahrhunderts und damit für Klages bis zur Klärung der Weltanschauung und zum Beginn der Veröffentlichungen. Er enthält noch das Zerwürfnis mit Stefan George und Friedrich Huch, die Trennung von Franziska von Reventlow und das größte literarische Erlebnis, die Lektüre Bachofens. Rund hundert fesselnd dargestellte Abschnitte sind zu neun Kapiteln zusammengefaßt, die von Hannover bis München führen, von Kindheitsträumen bis zur großen, fast todbringenden Leidenschaft, von der Chemie zur Philosophie, von der Diskussion der Entwürfe zur Konzentration auf das Werk.

Die Biographie schöpft aus der Fülle des Materials und teilt es in reichem Maße aus. Etwa ein Drittel des Buches besteht aus Zitaten. Da sind Stücke aus den Erinnerungen, die Klages seit 1943 über seine Jugend niedergelegt hat, allein etwa 60 Seiten, die sich durch den ganzen Band ziehen. Dazu kommen Auszüge aus seinen Briefen, über 20 Seiten. Die aus dem Umkreis der Freunde und Bekannten stammenden Dokumente nehmen noch etwas mehr Raum ein als jene Briefe. Der Reichtum des von Klages selbst stammenden Materials, dazu die zahlreichen, dies Bild bestätigenden Zeugnisse der Zeitgenossen bringen es mit sich, daß man fast den Eindruck eines Selbstporträts hat, das hier und da von kundiger Hand ergänzt und nun ins rechte Licht gerückt ist. Es wird interessant sein, zu beobachten, ob diese Biographie

die Veröffentlichung anderen Materials anregen wird, das es an Authentizität mit dem vorgelegten aufnimmt, ihm aber andere Züge entgegenstellt, oder ob sie nur unbeweisbare Gegenbehauptungen oder gar Schmähungen auf den Plan ruft.

Was das Verhältnis zu George und das vielberedete Zerwürfnis mit ihm betrifft, so hat Schröder es zum erstenmal nicht nur wie viele aus späterer Sicht gewürdigt, sondern so genau und vollständig wie möglich aus den Originalzeugnissen jener Jahre sprechen lassen, ehe er es näher beleuchtet. Für diese Darstellung z. B. trifft nachweisbar zu, was der Biograph grundsätzlich von seiner Arbeitsweise sagt: auch die Angaben von Klages sind nicht ungeprüft übernommen, sondern korrigiert. Als Tatsachen bringt er nur, was aus sachlichen Quellen belegt ist. Bei persönlichen Quellen wurde Übereinstimmung mehrerer, voneinander unabhängiger gefordert. Es ist deutlich gemacht, falls nur eine einzige persönliche Quelle vorliegt, und die Auffassung des Biographen ist an Stellen, wo es unklar sein könnte, durch betonte Verwendung der Ich-Form gekennzeichnet. Insofern verdient es diese Lebensbeschreibung, auf ihre Ergebnisse hin angesehen zu werden. Hier sei vorweg kurz auf ihre Form eingegangen.

Schröder ist ein guter Darsteller. Wo er schildert, da fühlt man sich in die Atmosphäre des Geschilderten versetzt. Er ist ein Kenner der Geistesgeschichte. Seine Charakterisierung der Wirkung Ibsens und Nietzsches auf die Jugend, die Unterscheidung eines bürgerlichen und eines wesentlichen Schwabing, seine Vergleiche mit früheren Epochen haben Gewicht. Sie sind in ihrer Wertung ganz unkonventionell. Die Darstellung ist belebt durch Anschaulichkeit, erfüllt von Wärme. Sie ist geschickt gegliedert und hat einprägsame Gegenüberstellungen. Das Ausmaß von Wiederholungen, die Technik der Vorausschau und des Rückblicks, das Setzen der Akzente zeigen Sinn für Wirkung. Der Leser findet sich leicht zurecht, wenn er sich etwas eingelesen hat. Man spürt den Willen zum Wesentlichen und den Drang in eine Tiefe, die heute nur schwer zugänglich ist, ohne die aber in diesem Falle gar nichts eingesehen werden kann.

Welche *Tiefe* ist das? Schröder macht sie zuerst an den Kindheitserinnerungen des alten Klages fühlbar, dann an den Jugenddichtungen, die aus den frühen Erlebnissen hervorgegangen sind. Klages stellt sie des öfteren als den Raum dar, den die Seele nur im Sternflug erreicht. In den Jugenddichtungen lebt sie als das Land, wo die Seele dem Raunen der Elementarmächte lauscht, denen sie sich hingibt oder nach denen sie sich sehnt. In seiner Metaphysik kommt aus ihr jener Zug, der sie wie keine andere in den Stand setzt, der Dichtung alter und neuer Zeiten gerecht zu werden und den Eros der Ferne zu finden, wo manche nur blauen Dunst sehen. Goethe hat sie als den Ort der Mütter angedeutet und Faust im Blick darauf sagen lassen, das Schaudern sei des Menschen bestes Teil und nur ergriffen fühle er tief das Ungeheure. Aber wie von diesen Tiefen künden? In der Mystik aller Zeiten ist sie das Unaussprechliche, das Schiller mit dem Satz umgreift: «*Spricht* die Seele, spricht, ach, die *Seele* nicht mehr». Diese Biographie will einsichtig werden lassen, daß die Philosophie von Klages aus dem Erlebnis solcher Tiefen schöpfen kann, und die Antwort auf die Frage, wie denn daraus ein allgemeinver-

bindliches Wissen gestaltet werden könnte, wird hoffentlich der zweite Band nicht schuldig bleiben.

Ich gebe nun berichtend Ergebnisse des ersten Bandes. Als solche nehme ich auch Deutungen, die ich für angemessen halte. Manches ziehe ich anders zusammen. Zitate ohne nähere Bemerkung sind von Schröder. Für die von ihm genannten Dichtungen und frühen Notizen weise ich hin auf den Band «Rythmen und Runen» (1944), der alles aus diesen Jahren enthält, was Klages des Überdauerns für wert hielt und der als Quellenbuch neben dieser Lebensbeschreibung gelesen werden sollte.

Die Erlebnisse mit Elementarmächten sind so stark, daß sie fast allein die Dichtungen der Knaben- und Jünglingsjahre erfüllen. Immer wieder kreisen sie um Bilder des Sturms, die Magie des Wassers, den Glanz der Abendsonne. Im Umgang damit entwickelt das artige Kind unbändige Kräfte, seherische Fähigkeiten und eine Lust an Ausfahrten der Seele, wie sie in der Literatur nur selten berichtet werden und nicht nur manchen modernen Leser, sondern schon damals den Vater «abstrus» anmuten. Es ist «ein in mehreren Schüben erfolgendes Wachwerden von Erinnerungen, die weit übers Einzelleben zurückgreifen» (S. 25). Der frühe Tod der Mutter, die übermäßige Strenge eines doch liebevollen Vaters, sein Verbot jeder «Zauberei» und Dichtung und der in Hannover sehr starke Zeitgeist der Gründerjahre zusammen mit der herrschenden Moralität der kleinen Leute drängen das Kind in innere Einsamkeit. Umso inniger ist die Verbundenheit mit der jüngeren Schwester Helene. Der Jugendfreund wird Theodor Lessing. Mit diesem entwickelt sich, dem Verbot zum Trotz, ein förmlicher Wettstreit des Dichtens und des Lesens. Ihm schreibt Klages aus den ersten Semestern lange, aufschlußreiche Briefe. In München benimmt sich Lessing aber später so kompromittierend bei George, Wolfskehl und anderen, daß Klages nichts übrig bleibt, als sich 1899 von ihm zu trennen. Lessing hat das später wie manches andere entstellt wiedergegeben. – Die vom Deutschlehrer der Untersekunda vermittelte Berührung mit der Stabreim-Dichtung Wilhelm Jordans wird als Bestätigung der kindlichen Erlebnisse empfunden und prägt eine Zeitlang die eigenen Verse. Die erste größere Dichtung des Schülers, das dramatische Fragment «Desiderata», behandelt das Sichaufbäumen der alten abendländischen Elementargottheiten gegen die Christianisierung zur Zeit Karls des Großen. – Die Enge der häuslichen Verhältnisse wird immer drückender; die zehnjährige Schwester übersteht einen Selbstmordversuch. Unheimliche okkulte Erlebnisse verstärken das Gefühl der Einsamkeit. Zuflucht bietet oft der Park von Herrenhausen.

Eine ganz im Traumhaften verflutende erste Liebe führt den Jüngling in mystische Tiefen und in einen neuen Strom des «Gedichtetwerdens». Sie sondert ihn so sehr ab von seinen Altersgenossen, daß der Einfluß, den damals Ibsen und bald Nietzsche gewinnen, unwirksam bleibt. Das Generations- wie das Liebesproblem hat für ihn eine andere Färbung. Stärker als die Liebe zum einzelnen Menschen mit seinen Nöten ist in ihm die Liebe zur Landschaft mit ihren Bildern der Vorzeit. Dann aber weckt die Einsicht in den Unterschied der dörflichen Elternheimat zur rasch wachsenden Großstadt mit ihrer Industrie die Sorge um das Schicksal der Menschheit. Der billige

Hurra-Patriotismus stößt den Siebzehnjährigen sehr ab. Das trägt dazu bei, daß er zeitlebens im Staat ein Werkzeug des Willens zur Macht sieht. Im gleichen Jahr bringt ihn der äußerliche Betrieb der modernen Fremdsprachen immer mehr in Schulnöte. Er muß die Unterprima wiederholen. Dann erzwingt er durch eine Energieleistung, daß ihm die damals mögliche Vergünstigung gewährt werden muß, die Reifeprüfung schon nach einem halben Jahr Oberprima abzulegen.

Noch in der Schulzeit hat ihn sein Dichten und Trachten einmal in den starren Mittelpunkt der Welt entrückt. Aber bald geht ein Schwächerwerden der Visionen und der Dichtung zusammen mit dem Glauben, daß Kenntnismehrung ein höchstes Ziel sein könne. Im Wintersemester 1891/92 beginnt in Leipzig das Studium der *Chemie*, nicht zwar geleitet vom Zweckdenken, sondern vom Drang nach Welterkenntnis. Dabei wird ihm deutlich, daß er kein Praktiker ist und sein wird. Aber die fachwissenschaftliche Lektüre geht mächtig in die Breite, ebenso das Sammeln von Auszügen. Auch philosophische Lektüre beginnt. Die Bücher Dührings fesseln ihn und drängen ihn eine Zeitlang in die Richtung des Positivismus. Nietzsches Zarathustra kommt wegen des Bibeltons nicht zu größerer Wirkung. Schopenhauers Stil wird bewundert. Seinen Pessimismus lehnt Klages ab, teils weil die eigenen Verneinungen sich schon damals nicht auf die Welt und das Leben richten, sondern auf den von der Natur abgefallenen Menschen, teils weil noch ein von Jordan bestimmter Optimismus vorherrscht. Neben diesen tritt nun aber, ihn verdrängend, eine tragische Weltsicht. 1892 schreibt er in einem Brief: «Ich höre das donnerähnliche Brausen des Weltvernichtungssturmes über den Häuptern sorgloser Menschen» (S. 107). Ein Zeugnis solcher Auffassung ist die Dichtung «Karthagos Fall». Sie malt in Bildern, die den Feuersturm des zweiten Weltkrieges über den deutschen Städten vorwegnehmen, die Folgen von Geldgier und Herrschsucht *nicht* nur der alten Zeit. «Die Gestalten sind unter uns», sagt der Prolog (S. 109).

Seine Gesundheit ist nicht gut. Schon das Kind hat häufig an starkem Nasenbluten gelitten und sich wegen seiner der frühverstorbenen Mutter ähnlichen Konstitution mit Todesahnungen gequält. Dazu kommt die bald bemerkbare Anlage zu Augenentzündungen, die bis über die Zeit des Studiums anhalten und lange Arbeitspausen erzwingen. In Leipzig übersteht er eine Brustfellentzündung, von der er ein Emphysem behält, das ihn zwanzig Jahre sehr behindert und seine Freistellung vom Militärdienst bewirkt. Am schwersten aber trifft ihn eine furchtbare Schlaflosigkeit, die in München beginnt und ihn bis zu seinem Tode nicht verläßt.

Die ersten Münchner Jahre von 1893 bis 1900 sind Jahre der Zerrissenheit, des vergeblichen Suchens, endloser Gespräche über Entwürfe immer neuer gedanklicher Systeme. Es sind auch Jahre der Enttäuschung und des Mißlingens. Eine schwierige Experimentaluntersuchung zur Synthese des Menthons, die in einem feuerfesten unterirdischen Gewölbe durchgeführt werden muß, zieht sich über lange Jahre hin. Das Studium wird erst 1900 mit der Promotion cum laude abgeschlossen; Physik (bei Röntgen) und Philosophie sind die Nebenfächer. Aber die Naturwissenschaften sind seit 1895 nicht mehr das Hauptziel. Die Psychologie tritt an ihre Stelle. Außer den Vorlesungen von

Lipps sind es besonders die Tätigkeit als graphologischer Gutachter und der Umgang mit dem durch natürliche Menschenkenntnis ausgezeichneten Hans Hinrich Busse, was den Charakterologen reifen läßt. Die «Graphologischen Monatshefte» bringen die ersten Veröffentlichungen von Klages auf den Gebieten, die er später auf eigene Weise ausbaut. – München ist für ihn die Stadt, wo man unabhängig vom Urteil der Leute lebt. Er findet Freunde, die mit ihm die Abneigung gegen den Zeitgeist teilen: George, Schuler, Busse, Wolfskehl, Friedrich Huch, Georg Meyer und wenige andere. Klages ist bemüht, Menschen zusammenzuführen, die er geeignet glaubt, heidnische Lebenselemente zu bewahren und zu erneuern. George hält sich dabei zurück, wird aber ein Bewunderer der Dichtungen von Klages. – Im weiteren Umkreis gibt es eine größere Zahl von Schriftstellern und Künstlern, die zwar an den Festen und Gesprächen teilnehmen, in die tieferen Bereiche aber nicht folgen können und schon damals und stärker in späteren Jahren die Vorgänge mit Spott und Klatsch begleiten und der Öffentlichkeit preisgeben. Sie genießen die fin de siècle-Stimmung in selbstzufriedener Resignation und sind frei von der Sorge, es könnte ein Abschied vom Leben für immer sein. Der junge Klages meint die bürgerliche Welt mit ihrem Geld- und Maschinenglauben von innen her überwinden zu können, ehe sie das Unheil herbeiführt. Die Lektüre Bachofens und der Einblick in die Erlebnisse Schulers bestärken ihn in diesem Versuch. Um 1904 sieht er sein Bemühen gescheitert. Er hält damals das Schicksal der Menschheit für innerlich entschieden. Trotzdem versucht er nun, seine Einsichten auf ander Weise zur Wirkung zu bringen: als Wissenschaft.

Nach diesem Vorblick nun einiges etwas genauer: Aus eigenem Erleben bringt Klages nach München mit die Gewißheit von der besonderen Tiefe seelischer Erscheinungen, die Liebe zu den Lebensformen früher Zeiten, zur Landschaft, zur Dichtung. Aber sein Gefühl dafür ist bedroht durch die mechanistisch-positivistische Denkweise. Da werden ihm *Schulers* ungewöhnliche Fähigkeiten zur Bestätigung und Erneuerung der Kraft frühen Wissens. Schuler sieht oft verborgene lebendige Zusammenhänge (nicht geistige Beziehungen), die sich keiner Denkweise erschließen, wie leibhaftig vor Augen. Er kann mit einem Fund aus vergangenen Jahrhunderten in der Hand alte Zeiten im gesprochenen Wort wiedererstehen lassen. Leben ist ihm immer Leben symbolischer Verbände und das heidnische Rom der stärkste Herd solchen Lebens.

Zusammen mit Schuler und *Wolfskehl*, der einige Jahre später nach München gekommen ist, trachtet Klages nach einem Gesamtbild der Welt. Das ganze All erscheint als ein großes lebendiges Geschehen, nicht geordnet nach auffindbaren Naturgesetzen, sondern «rauschend vom Flügelschlage der Götter» (Rythmen und Runen, S. 19). Und alles Einzellebendige hängt davon ab. Das wird in unendlichen Gesprächen erörtert. Zahlreiche ältere und jüngere Schwabinger nehmen daran teil. Von den Gesprächen der «kosmischen Runde» sind Wirkungen ausgegangen, die sich des näheren nicht mehr alle nachweisen lassen. Für Klages liegt hier ein Ansatz zu wesentlichen Abschnitten seines Werkes. Die Früchte finden sich besonders im «Kosmogonischen Eros» und im 3. Band des «Widersachers». In dieser Runde nennt

Wolfskehl den Titel eines Buches, das er nicht weiter kennt. Das ist der Anstoß zu Klages' fünfwöchiger fast ununterbrochener Lektüre des «Mutterrechts» von Bachofen. Die Bedeutung von *Bachofen* für Klages ist groß. Erst jetzt versteht er Schuler in vollem Umfang. Er sieht den Drang, in Kenntnismehrung einen Ausweg aus seinen Zweifeln zu finden, als Irrtum. Er bekommt den rechten Blick für Nietzsche und dessen Grenzen, auch für die deutsche Romantik, und er erfaßt das Prinzip der Polarität als Grundprinzip des Lebens. Damit ist die Zeit der Zerrissenheit überwunden.

Aus den Notizen dieser Zeit geht hervor, daß für Klages nun Vergangenheit und Zukunft zu Scheidebegriffen werden: «Die Vergangenheit ist das Herdfeuer des Lebens. Jedes tief Lebendige ist groß durch seine Herkunft» (S. 239). In seinen Dichtungen hat der junge Klages Machtgier und Herrschsucht als Triebkräfte der Weltgeschichte dargestellt. Nun sieht er im Zukunftsstreben und Fortschrittsglauben diese Triebfedern verankert und erkennt ihren faßbaren Ursprung in den Verheißungen der Stifterreligionen und ihrer weltlichen Parallelen im Sokratismus, Humanismus, Sozialismus aller Schattierungen. Schröder formuliert: «Sinn des Heidentums war es gewesen, die Menschen an ihre Herkunft zu binden: in seinem Mittelpunkt stand der Totenkult; seine Riten dienten der Erneuerung und Verjüngung der Lebenserbschaft. Sinn der Stifterreligionen ist es, die Menschen an die Zukunft zu binden; in ihrem Mittelpunkt steht eine Zukunftserwartung» (S. 241). Diese Gesinnung sieht Klages wirksam in der Forderung des Glaubens an den einen Jahwe und in der Verfluchung der alten Götter und ihrer Kulte. Das ist es, was er *Jahwismus* oder Judaismus nennt. Der Fortschrittsglaube ist ihm nur eine späte Form des messianischen Dogmas. Aber er denkt nicht an Angriff und Umsturz. In einem damals gedruckten Flugblatt «Heidnische Feuerzeichen» fordert er nicht auf zum Kampf gegen irgendeine Institution. Es handelt sich um die Abwehr der Gefahren, die dem Leben drohen, das ihm am Herzen liegt. Er mahnt, «wie mit einer Tempelmauer zu umfrieden alles, was irgend noch aus vorweltlicher Tiefe blüht» (S. 242).

Daß diese Jahre um 1900 zur Lebenswende werden, liegt auch am Verlauf der Begegnung mit *Franziska von Reventlow*. Nach einer durch zwei Jahre gehenden Freundschaft entwickelt sich für Klages daraus die große Passion seines Lebens, während Franziska im Gefühl der Sympathie für den Freund verharrt. Klages verfällt einem Bann, unter dem er sich «kleiner geworden» vorkommt, wenn er an die Zeit denkt, wo ihm Elementargewalten begegnet sind. Schließlich überkommt ihn Verzweiflung, die er zu betäuben sucht, und er steht vor dem Zusammenbruch, als seine Schwester und der Freund Busse ihn retten. Daß er sich Ende 1902 zurückzuziehen vermag, deutet er im Alter als einen Sieg des Werkes, das zu schaffen er als seinen Auftrag sieht und das bei solchen Verstrickungen nicht geleistet werden kann. Der Sturm der Leidenschaft aber hat die lange Lähmung der Seele gelöst und ihre schöpferische Kraft erneut, die nun nicht mehr in Dichtungen sich niederschlägt, sondern mühevolle Forschungen durch die Jahre trägt. – Bevor ich mich dem Werk zuwende, seien hier einige Züge des jungen Klages aufgezählt, die bei meinem Bericht sonst zu kurz kommen: Freude an Zauberkunststücken und Scherzen, Wandersinn, schriftliches und mündliches Mitteilungsbedürfnis,

Anteilnahme und Hilfsbereitschaft den Freunden gegenüber. Klages hat anregend, ratend, drängend, verbessernd an der Entstehung von drei Büchern mitgewirkt: bei Friedrich Huchs Erstling «Peter Michel» und seinen «Träumen» sowie bei Franziskas v. R. erstem Roman «Ellen Ollestjerne». Er hat versucht, Franziska vor weiterer Schädigung ihrer Gesundheit zu bewahren, und er hat weite Reisen unternommen, um Geldgeber für sie zu finden.

Das *Werk* von Klages, wie wir es meinen, wenn wir von dem Philosophen und Charakterologen sprechen, beginnt zu kristallisieren um 1895. Bis dahin und etwas darüber hinaus gibt es die Dichtungen, und es gibt die zahlreichen Aufzeichnungen von Gedanken seelenkundlichen, metaphysischen, geistesgeschichtlichen, dichterischen Gehalts. Viele spüren dem Wesen der Elementarseelen nach. Hier und da äußert sich der Wille zum System. Die seit 1895 in verschiedenen Zeitschriften erscheinenden Aufsätze zeigen in ihren Themen den charakterkundlichen Ansatz; besonders fesselt ihn die Seelenverfassung des geistig oder künstlerisch Schaffenden. Viel Beachtung können sie damals nicht finden.

Das erste Buch ist die Schrift über *Stefan George* (1901). Klages hat vor, wie er in einer Selbstanzeige schreibt; «die im bildnerischen Einzelwesen wirksamen allgemeinen Grundkräfte zu erfassen . . . Dichterische Neuerung und persönliche Anlagen . . . lockten mich nur in dem Maße, wie sie auf jene Mächte wiesen» (S. 329). Das heißt, er will seine Weltanschauung am Beispiel der Gedichte Georges darstellen. Der Versuch entspringt aus der gefühlten gemeinsamen Gegnerschaft gegen den herrschenden Naturalismus. Im zweiten Teil des Buches, wo Klages auf die Gedichte eingeht, heißt es wiederholt, sie seien auf die Menschenwelt beschränkt und reichten nicht hinab in die Schicht des Elementaren. Der Unterschied zwischen George und Klages wird hier deutlich. Aber die Entwicklung des Dichters wird in sicheren Zügen gezeichnet. Hofmannsthal stößt sich an einigen zu emphatischen Metaphern. George nimmt Klages in Schutz: «Er ist ein Edler der für höchste werte glüht aber auch ein titan der blöcke entgegen wälzt» (S. 331). Die Betrachtungen des ersten Teils sind ein gültiger Ausdruck der Weltanschauung von Klages in ihrer Form von 1900. Hier wird die Wendung von der Wirklichkeit der Bilder zuerst geprägt. Der Einfluß auf die expressionistische Prosa ist noch nicht gewürdigt. – 1904 erfolgt das Zerwürfnis mit George. Schröders Zusammenfassung auf S. 367 und S. 377 halte ich für begründet: Klages hat sich mit der Absicht getragen, sich aus der Umwelt Georges zurückzuziehen, weil der Symbolismus dort immer mehr ein Mißbrauch ihm heiliger Überlieferungen zu werden schien. Aber er dachte nicht daran, mit George selbst zu brechen. Es ist dies der Punkt, der die Freunde Georges stark berühren wird. Schröder hat die Dinge ohne Schärfe, aber sehr genau dargestellt. Es ist nun genug Raum da zu einer Diskussion in vornehmer Distanz, und Zeit genug ist seit 1904 auch verflossen. – Für Friedrich Huch, dem Klages im Herbst 1904 die Freundschaft aufkündigt, weil er sich bei den Unverschämtheiten seines Vetters Roderich gegen die Geschwister Klages nicht rückhaltlos auf die Seite des Freundes stellt, wird sich kaum eine Feder rühren. Er ist so gut wie vergessen, zu Unrecht. Auf diese Trennungen komme ich zurück.

Zu den interessantesten Teilen der Biographie, die ich übergehe, gehören das Verhältnis zur Musik, die Anfänge der Beschäftigung mit der Graphologie, die Aufenthalte auf einem westpreußischen Gut und zwei Prozesse, von denen erst das Reichsgericht den einen für Klages entscheidet, was beinahe zu einer Befassung des Reichstages mit dieser Entscheidung führt, während der andere Klages zu dem zeitlebens durchgehaltenen Entschluß bringt, nie als Gerichtsgraphologe zu arbeiten.

Abschließend ist das Fragment «Hestia» (1903) zu erwähnen. Es ist auch in «Rhythmen und Runen» abgedruckt. Schröder bringt einige besonders starke Proben der Einleitung als Unterlage für seine Darstellung. Diese ist neben dem Abschnitt über Herkunft und Zukunft ein Höhepunkt seines Buches. Der Name der Göttin, deren Schutz das Herdfeuer anvertraut ist, steht über dem Versuch «mantisch-symbolischer Wissenskündung» (S. 343). Mit Klages zu sprechen, wird hier am Strahl des Heimwehs der Rückblick entzündet in den Traumhimmel der Kindheit, aber auch in die Symbolsprache, mit der die Vorzeit Kunde gab von Elementarmächten. Nach einer allgemeinen Einleitung führt Klages die Bedeutung vor, die Baum, Rad und Fluß als Symbole des Kreislaufs besitzen. Schröder stellt diese Ausführungen in vieler Hinsicht neben ähnliche von Bachofen. Aber er bemerkt auch zutreffend, daß die Darlegung der *Entdeckung*, an der Klages vor allem gelegen ist, in dieser symbolischen Sprache nicht gelingen konnte.

Mein Bericht über die Biographie ist zuende. Schröder bringt die Entdekkung nur in den kurzen Worten der «Hestia». Er kann das im zweiten Teil der Lebensgeschichte ausführen. Mir scheint es an dieser Stelle angebracht, etwas darüber hinauszugehen. Ich bleibe aber auch im Rahmen jener Jahre, indem ich mich auf die Darstellung beschränke, die in den Notizen von 1900 in «Rhythmen und Runen» niedergelegt ist (S. 474–482). Danach betrifft die Entdeckung die Unterscheidung zwischen der lebendigen Substanz und den Funktionen des Ichs, den Gegensatz des Bewußtseins der persönlichen Existenz zur Triebfeder des Sichhingebens. Sie betrifft weiter die Einsicht, daß alles elementare Leben einen raumzeitlichen und nach Leib und Seele polarisierten Zusammenhang bildet. Im Bereich der zellaren Ballungen dieses Lebens, genauer im Bereich des menschlichen Lebens ist in diesen Zusammenhang, die Lebenspole entzweiend, als fremde Macht der außerraumzeitliche Nous, Logos, Geist eingedrungen, den auch Aristoteles einmal akosmisch nennt. Dies ist der Beginn der sog. Weltgeschichte. Seine frühen Aufzeichnungen kommentierend, hat Klages es später scharf so formuliert: Je nachdem der Geist sich verbündet mit dem leiblichen oder mit dem seelischen Pol, herrscht nach Völkern und Zeiten vor das materielle Ich oder das spirituelle. Das eine ist seelefeindlich, trachtet nach Weltunterwerfung und ist auf die Zukunft gerichtet. Das andere ist körperfeindlich und zielt auf Weltüberwindung durch Weltverachtung und auf das Jenseits. – Solche Gedanken auszuführen, hätte Klages der Sprache der Wissenschaft bedurft. Dazu bedurfte es außerdem der Begründung neuer Zweige der Wissenschaft, nämlich einer Ausdruckslehre und Charakterkunde, und neuer Aspekte der Erkenntnistheorie als einer Wissenschaft vom Bewußtsein. Dazu gehörte vor allem die Erforschung von Wesen und Wirken des Willens, denn im Willen zur Macht und

zur Selbstbehauptung fand Klages das Wesen des Geistes. Um die eigene Lehre auf solchen neuen Gebieten entfalten zu können, mußte erst Raum geschaffen werden, und zwar durch die Widerlegung vieler Grundsätze von Materialismus und Idealismus, der feindlichen Brüder. Für den Weg zu einer solchen Zielen adäquaten Sprache ist folgendes zu beachten. «Hestia» wird 1903 abgebrochen. Danach erscheinen um und nach 1910 die ersten Bücher zur Grundlegung der Charakterkunde und Ausdruckslehre. Sie enthalten gewiß viele von den entfalteten Keimen, die aus der beschriebenen Entdekkung erwuchsen. Aber ihre gültige wissenschaftliche Sprachgestalt bekommen sie erst etwas später! Mindestens *einen* Schlüssel dazu geben die Sätze, die Klages 1919 geschrieben hat: «Eines ist es, etwas finden, ein anderes, es beweisen, und wieder ein anderes, den Beweis in die Sprache der Schule kleiden. Erst die Werke Palágyis, mit denen wir 1912 bekannt geworden, haben uns in den Stand gesetzt, die Metaphysik der 'Wissenschaft' in der Sprache ihrer eigenen Formeln zu befehden» (Monatsschrift «Deutsche Psychologie» Jg. 1919, S. 188). Damals ahnte Klages nicht, daß es noch zehn Jahre dauern würde, bis das zusammenfassende Werk erscheinen konnte. Den schweren Weg dahin und darüber hinaus darzustellen, das muß einen wesentlichen Zug des zweiten Bandes dieser Biographie bilden, auf dessen Probleme hier ein Vorblick getan werden sollte.

Wie aber soll man sich zu den Ergebnissen des ersten Bandes stellen? Hat denn nicht Schuler an Hitler das Hakenkreuz gegeben? Hat nicht Klages den Verächtern des Rationalen vorgearbeitet, von dem wir heute so viel erwarten? Hat er nicht dem Antisemitismus doch, wenn auch wider Willen, Waffen geliefert? Wie konnte er 1933 an der Berliner Universität Vorlesungen halten? Zu solchen und ähnlichen Fragen kann gesagt werden, daß es Material genug geben dürfte, sie ausführlich zu beantworten, und daß man auch dies mit Fug und Recht von der Fortsetzung der Lebensgeschichte zu erwarten hat. Nur sollte man sich bis dahin nicht dazu hergeben, unbestimmte oder böswillige Vermutungen zu verbreiten oder an einzelnen Zitaten Spinnennetze aufzuhängen. Man kann den Begriff des Jahwismus unglücklich gewählt finden. Der Begriff des Willens zur Macht wäre ihm an Allgemeinheit überlegen gewesen, aber dem Mißbrauch weniger ausgesetzt. Ist es jedoch nicht logisch und menschlich gleich bedenklich, eine Sache von ihrem Erfolg oder Mißbrauch her zu beurteilen? Wie sehr bemühen wir uns doch noch immer, die Technik oder die Atomwissenschaft als solche auszuklammern bei unsern Urteilen über das, was Techniker, Militärs und Politiker anrichten, die mit Atomen umgehen wie mit Ziffern!

Klages ist in mancher Hinsicht schon damals und dann bis heute immer wieder mißverstanden worden. Das gilt auch z. B. von seiner Kritik des Jahwismus. Es wurde als Angriff empfunden, was von ihm aus Verteidigung war. Er sah Judentum und Christentum im Bunde mit Staat und Fortschritt, Kapitalismus, Bürgerlichkeit und Technik. Er sah die Landschaft tausendfach bedroht, ja schon verwüstet. Er fühlte den Zusammenhang mit Veränderungen, die in den Seelen der Menschen vorgingen, und spürte das Heraufkommen des Zweckdenkens in den Köpfen auch des Durchschnitts. Und er fand in der historisch belegten Rücksichtslosigkeit, d. h. in der Blindheit für

Vergangenheitswerte, mit der Judentum und Christentum ihre Lehren ausgebreitet hatten, das Wesen des Molochs Zukunft. Aber er war kein Antisemit. Es ist bekannt, daß einzelne Juden auch in späteren Jahren zu seinen Freunden gehörten und daß er sich in seinen Schriften immer wieder für bedeutende jüdische Gelehrte und Denker eingesetzt hat. Man denke nur an Palágyi! Aber das verschweigt man. Klages unterschied den jüdischen Menschen und die jahwistische Gesinnung, die er auch bei Nichtjuden fand. Er ironisierte den üblichen gutbürgerlichen Antisemitismus, wo er ihm begegnete, und distanzierte sich von ihm. Ein frühes Zeugnis dafür findet sich in den «Graphologischen Monatsheften» im Juli-August-Heft 1904. Schröder bringt daraus anmerkungsweise eine kurze Stelle (S. 242 Anm.). Aber er scheint sich alles Nähere und Weitere für den zweiten Teil aufgehoben zu haben. Wer wollte deswegen mit ihm rechten? Es bleibt nur zu wünschen, daß wir nicht zu lange auf ihn warten müssen. Der erste Teil darf inzwischen nicht vergessen sein. Es ist nicht anzunehmen, daß Schröder die Biographie weniger solide arbeitet als den Kommentar zu den «Sämtlichen Werken», und der ist mustergültig genau. Den Nachweis der Belege bringt, wie gesagt, der abschließende Band. Soweit ich Zitate schon jetzt nachprüfen konnte, sind sie richtig, und sie sind sachdienlich ausgewählt.

Daß und warum Klages selbst später das Zerwürfnis mit George anders gesehen und dargestellt hat, wird Schröder zu zeigen haben. Schon auf S. 358 ist das vorbereitet mit dem Satz: «Indem er sich innerlich viel stärker von ihm geschieden wußte, als es umgekehrt der Fall war, gewann er die Überzeugung, das Zerwürfnis sei im Grunde von ihm ausgegangen, sowenig er es tatsächlich herbeigeführt hat.» Gerade die Geschichte dieses Bruches ist ausführlich dargestellt. Das ist für den literarhistorisch Interessierten von Wichtigkeit und als Aufklärung des später darüber verbreiteten Nebels wertvoll. Es kommt Schröder darauf an, Klages' Gegnerschaft gegen den Zeitgeist von 1900 zu zeigen, der sich vielleicht im großen nicht einmal sehr von dem heutigen unterschieden haben mag. In dieser Gegnerschaft war sich Klages mit George und Wolfskehl lange einig, und deshalb hebt Schröder, wenigstens zunächst, stark das Positive der Beziehungen und der gegenseitigen Beurteilungen hervor. Die Dokumente aus der Zeit erlauben das! Wir sind zu sehr gewöhnt, diese Dinge aus der Sicht später Erinnerungen und noch dazu von dritter Seite zu sehen. Schröder belegt es, daß Klages im Januar 1904 sich zwar von den Symbolisten zurückziehen, mit George selbst aber nicht «eine Trennung der Personen» wollte (S. 357). Hier wäre nach meinem Dafürhalten hinzuzufügen, daß Klages wohl im Irrtum war, wenn er das für möglich gehalten hat.

Jedenfalls ist Schröders Bericht auch hier in einem Ton gehalten, der nie ins persönlich Peinliche spielt, wo die Belege es nicht selber tun wie bei Th. Lessing und Roderich Huch. Die Biographie ist von einem Manne geschrieben, der offenbar selber auf dem Boden der Überzeugungen von Klages steht. Das braucht ihren Wert nicht zu mindern. Sie wird den einen zur Bereicherung ihres Bildes von Klages dienen, den andern nur eine oberflächliche Neugier stillen, manchen geistesgeschichtlich aufschlußreich, vielen aber ein Stein des Anstoßes sein. Diese wird man am deutlichsten hören. Sie könnten aber

wohl zugeben, daß Vornehmheit des Partners immer eine sachliche Diskussion fordert.

Was Th. Lessing angeht, so dürfte seine Erscheinung weiterhin zwielichtig bleiben. Die Erinnerungen, die Klages an den Jugendfreund aufgezeichnet hat, unterscheiden sich in der Art doch vorteilhaft von den späteren Äußerungen des Zurückgewiesenen. Roderich Huch aber hat die ganze allzu kecke Unzulänglichkeit seiner selbst deutlich gemacht in den gedruckten Teilen seiner Erinnerungen, die Schröder erwähnt. Einige der Verunglimpfungen, die damals auch von andern gegen Klages und seine Freunde gerichtet wurden, sind daraus bekannt. Sie sind niedrig genug, und man bedauert, daß die geringe Steigerung, die Roderich dann noch gebracht hat, die echte Freundschaft zwischen Klages und Friedrich Huch zerstören konnte. Es scheint, als habe Klages hier sehr schnell und rigoros reagiert. Der Biograph beklagt die Entwicklung auch. Er sucht sie dann aus dem Gesamtcharakter dieser Jahre zu verstehen: Abschirmung der beginnenden Arbeit am Werk gegen alle Behinderung. Man muß dabei wohl in Anschlag bringen, wie hoch der Philosoph, der die zerstörerische Natur des bloßen Wollens enthüllt, den Willen zur Wahrheit schätzt und daß er die Arbeit an einem Werk als Dienst an diesem Willen so ungeheuer ernst nimmt (vgl. das 47. Kapitel des «Widersachers»). Schröder hätte die Frechheiten Roderichs und seiner Freunde zitieren können. Aber dieser Ton kommt in dem Buch nicht vor. Und sogar dann noch könnte mancher der Meinung sein, daß der Bruch mit Roderichs Vetter Friedrich nicht jenen Charakter des Unvermeidlichen hatte, der für den Fall George doch wohl gilt. Auch wer unter den Jüngeren die Dichtungen Friedrich Huchs nicht mehr kennt, müßte doch angesichts der von Schröder gebrachten Brief- und Tagebuchstellen ein schmerzliches Bedauern fühlen über die herbe Härte und Kürze des Entschlusses bei Klages. – Das Bild der Gräfin Reventlow hat Schröder aus zahlreichen Dokumenten mit einer solchen Eindringlichkeit erstehen lassen, daß es für sich allein, und erst recht mit den Zeugnissen von Klages, genügen müßte, die uferlos über Schwabing witzelnden Redner zu beschämen.

Für den in erster Linie philosophisch, nicht zeitgeschichtlich interessierten Leser bietet der Band die Einsicht in die Erlebnisgrundlagen der Klagesischen Metaphysik, in das mühsame Ringen um ihre Abklärung. Wir sehen den Widerstreit zwischen den außergeschichtlichen, mystischen Tiefen entstammenden Visionen einer dichterisch begabten Kindesseele, dem geschichtsfremden naturwissenschaftlich genährten Optimismus der Kenntnismehrung und dem geistesgeschichtlichen Pessimismus, der aus Bachofen und Nietzsche sich stärkt, aber aus eigenen Eindrücken von der Gegenwart erwachsen ist. Wie nun bei dem Entwurf der ersten Niederschriften über den Willen, über Charakterkunde und Ausdruckslehre und über den Gegensatz von Geist und Seele und ihre Knüpfungsmöglichkeiten die Vorlesungen und Bücher von Lipps und Dühring und andern auf Klages eingewirkt haben, das kann erst der zweite Band zeigen. Fest steht wohl schon jetzt, daß ihr Einfluß nicht bedeutend ist im Vergleich zu den Wirkungen, die nachfühlbar gemacht zu haben, ein Verdienst dieses Buches ist. So wird es neben «Rhythmen und Runen» zur Hauptquelle für den, der den frühen Klages kennenlernen

möchte – solange das Testament geachtet wird, das die Veröffentlichung der Briefe zu andern als biographischen Zwecken und im Auszug untersagt.

Hans Kasdorff

Amédée Ponceau: Etudes et témoignages. Préface de Jean Lacroix. Desclée De Brouwer, Bruges-Paris, 1966, 268 pages.

Un courant de pensée qui, tout en s'enrichissant des apports contemporains, se rattache à la tradition réflexive, s'affirme en France avec une vitalité croissante. Illustré par Nabert, par Ricœur, c'est lui aussi qui inspire *l'Initiation philosophique*, le seul ouvrage qu'Amédée Ponceau ait publié de son vivant (1947). «Faire une analyse intégrale du déploiement de l'existence humaine, de ce qu'il appelait *action constituante*» (J. Lacroix), tel était le projet de Ponceau. L'action constituante est l'opération par laquelle la raison, faculté essentiellement pratique, transforme l'*existence* en *conduite*. Celle-ci se développe dans trois directions: la première est orientée «vers le monde» (œuvre de l'entendement, c'est l'action objectivante ou cosmogénétique, qui construit le monde de la perception et de la science); la deuxième, liée à la première, parce qu'«en posant l'objet, on pose le sujet» (J. Lacroix), conduit à la construction du moi (psychogénèse ou action subjectivante qui s'exprime dans l'Art, la Poésie ou l'Histoire); quant à la troisième, qui donne leur sens aux deux autres, orientée vers la Valeur (Ethique), c'est l'action valorisante ou axiogénèse par laquelle la personne se fait dépassement. «Loin de fonder la morale, la métaphysique elle-même se fonde sur elle: elle en est le développement et l'accomplissement» (J. Lacroix). Cette primauté morale, d'allure kantienne, Ponceau la fait remonter à Socrate, dont il évoque la figure exemplaire au début et dans les dernières lignes de son ouvrage.

Après ces indications très générales, empruntées à la préface de J. Lacroix, essayons de mettre en relief certains aspects d'une pensée profondément originale en nous référant à quelques-unes des études qui composent cet hommage à Amédée Ponceau. Celles-ci, trop nombreuses, en effet, pour qu'il soit possible de les mentionner toutes (plusieurs d'entre elles, d'ailleurs, se recouvrent partiellement), sont groupées sous différentes rubriques: ce sont, après une *Présentation* et deux inédits d'A. Ponceau, *Les grands thèmes philosophiques*, *Science et philosophie*, *La philosophie, le politique et le social* et *Le philosophe, l'histoire, les lettres et l'art.* – J. Lacroix voit à juste titre dans l'opposition du spectacle (ou panorama) et de la structure la clef de *l'Initiation philosophique.* «L'analyse réflexive, dit-il, part des phénomènes psychologiques, de ce que l'auteur appelle le panorama psychique et s'efforce de découvrir dans chaque cas la structure qui les conditionne.» Mais elle ne s'en tient pas là, elle cherche encore à remonter, en deçà de la structure, à «l'action créatrice qui l'a instituée, qui s'est investie en elle, mais qui peut aussi la renouveler ou l'assouplir» (Jean Nabert). En cherchant à ressaisir dans la structure, ou en deçà d'elle, l'activité spirituelle qui la sous-tend, Ponceau reprend la distinction kantienne de l'entendement et de la raison, mais son dessein essentiel est

surtout de retrouver le double mouvement par lequel la raison renouvelle les structures, quand elles risquent de figer la vie de l'esprit, et, inversement, «se donne des lois et des règles pour que son action créatrice puisse ordonner les différents univers où elle se déploie» (J. Nabert). – Dans les pages qu'il consacre à la psychogénèse, telle que l'entend Ponceau, Charles Blanchet souligne d'abord le rôle qu'y joue le corps, le «corps-sujet». Sur l'action qui «enfante à la fois le corps et le monde» (Ponceau), il rapproche de manière suggestive les vues de Ponceau et de Merleau-Ponty. Puis, à propos de l'intentionalité objectivante, de ce monde ordonné, soumis à des lois, que la science construit et qu'elle remanie périodiquement, il relève chez Ponceau le même refus du préjugé empiriste que chez Bachelard et le même souci de montrer dans la science une activité créatrice de l'esprit. Cependant il faut «être non seulement esprit, mais âme» (Ponceau), ne pas se laisser absorber par le monde des objets, mais se reconquérir sur lui. C'est la fonction de l'intentionalité subjectivante, dont la forme la plus haute est l'art. «L'art est psychogénèse» (Ponceau). Ce n'est pas tout. L'action constituante, déjà à l'œuvre dans la science et dans l'art, ne se déploie pleinement que dans la recherche de la valeur, c'est-à-dire «d'une façon véritable d'exister» (Ponceau), qui ne ferme pas l'individu sur lui-même, mais implique la rencontre de l'Autre. Le chemin de soi à soi passe par «la médiation de l'autre» (Ponceau). La manière dont Ponceau décrit ce trajet de l'existence à la recherche d'elle-même, cette «psychogénèse de la personne», s'apparente, selon Ch. Blanchet, à l'existentialisme, ainsi qu'aux analyses de Jean Nabert dans *Eléments pour une éthique*. Jean Lacroix, de son côté, conclut à un existentialisme auquel le primat moral confère un caractère personnaliste. – Dans sa belle étude, le R. P. Dubarle, o. p., s'attache d'abord à ce que Ponceau appelle, d'un mot neuf et bien trouvé, l'installation, c'est-à-dire la façon dont l'homme s'arrange avec le monde; celle-ci constitue l'entreprise temporelle de conquête de l'univers et de domination des êtres et, par là-même, entraîne un risque grave de perdition spirituelle. Pourtant, il semble bien qu'aux yeux de Ponceau le corps offre une première chance d'échapper à ce risque. En effet, derrière son apparente opacité, il est déjà psychique, et par là il est l'amorce de la liberté («le corps fonctionne automatiquement, mais il exécute librement», dit Ponceau). Dans son analyse du monde, lieu par excellence de l'installation, et de la science, dont la fonction cognitive vise plus loin que l'installation temporelle, tout en la renforçant en fait, Ponceau tente de retrouver à la source de la perception le «panorama de l'actuel» pour nous faire prendre conscience que le caractère objectif que nous lui attribuons est dû à un «enchantement perceptif», à une «fascination de l'actuellement donné», à quoi l'esprit doit, sinon s'arracher, ce qui est impossible, du moins opposer une «objectivation réfléchie», c'est-à-dire consciente de ses limites. Après avoir dégagé des panoramas de l'imagination et du sentiment les structures sous-jacentes qui donnent «son assiette à l'action constituante de l'esprit», Ponceau en vient aux structures qui apparaissent dans le psychisme quand «il se fait explicitement pensant». La fonction de l'intelligence est de concevoir. Mais ou bien le concept est posé comme objet et l'esprit pensant est le jouet de la même fascination que l'esprit percevant ou bien il n'est que le résidu de représentations ou

de phénomènes et alors il n'est plus le produit d'une activité spirituelle. La philosophie doit donc remonter au-delà du concept, au-delà «des régimes d'acquisition» (Ponceau), au-delà du constitué pour retrouver, au foyer de l'activité constituante, le vouloir autonome et autorégulateur, la liberté assumant la totalité de l'existence.

Comme le remarque le R. P. Dubarle, il est certain, dès le début, qu'aux yeux de Ponceau, «l'issue de la quête philosophique n'est pas dans l'objectivation du monde, ni dans sa possession». Ponceau est, d'ailleurs, très conscient que l'idolâtrie de la science constitue une menace de mort pour l'esprit, ce qui signifie aujourd'hui une menace de mort pour l'humanité. Mais cette mise en garde contre les dangers qui découlent de l'attitude scientiste n'empêche pas Ponceau de développer dans deux chapitres de l'*Initiation* une véritable philosophie de la science, où il s'efforce de faire ressortir, contre les doctrines empiristes, le rôle prépondérant des initiatives de l'esprit. C'est surtout dans l'étude d'A. Lichnérowicz qu'il faut voir Ponceau réfléchissant sur l'activité scientifique, dont l'exemple le plus complet lui est offert par le physicien qui élabore sans cesse de nouvelles structures pour objectiver le spectacle des phénomènes, mais, simultanément, fait surgir par l'expérience «des domaines et des aspects de la phénoménalité propres à être objectivés», créant ainsi une série de «situations hypothèse-expérience». Ponceau montre de même que, parallèlement aux hypothèses et aux expériences de la physique, on peut dégager dans la recherche mathématique «une problématique de postulats, d'une part, et des expériences de pensée, d'autre part» (Lichnérowicz).

Il y aurait encore bien des richesses à glaner dans les deux dernières parties du volume. Les thèmes politique et social apparaissent déjà dans l'*Initiation*, où perce l'inquiétude du philosophe devant la tentation perpétuellement renaissante, autour de nous et en chacun de nous, de la tyrannie (opposition des deux figures de Socrate et de César). Ils sont repris dans un ouvrage, malheureusement inachevé, qui a été publié après la mort de Ponceau, avec une préface de R. Aron: *Timoléon, réflexions sur la tyrannie*, sur lequel Jacques Madaule, Jean Lacroix, G. Le Bras donnent ici des éclairages assez convergents. Mounier, dans un texte bref et assez incisif, dénonce «l'apolitisme furieux, l'anarchisme ésotérique» auquel son obsession de la tyrannie entraîne Ponceau. Mais il rejoint les auteurs que je viens de nommer quand il souligne avec quelle vigueur Ponceau, à la fin de son ouvrage, esquisse une dialectique de l'Etat: le remède au totalitarisme n'est pas d'émasculer l'Etat (dans l'Etat libéral les tyrannies prolifèrent), mais au contraire de pousser le totalitarisme jusqu'au point «où l'Etat s'est fait digne de tout absorber: où il s'épanouit en famille et en Eglise».

Enfin Blanchet, Madaule et Roger Bodart présentent d'excellentes analyses d'un autre ouvrage (lui aussi inachevé) de Ponceau: *Le temps dépassé*, qui se compose de deux études sur l'art et l'histoire. C'est surtout par la notion renouvelée de catharsis que Ponceau explique la fonction psychogénétique du premier. Quant à la seconde, il met l'accent, non pas sur les faits susceptibles de se répéter, mais sur l'irréversibilité du temps historique, sur les événements, car le projet humain y a toujours sa part. L'histoire construit le panorama

du passé humain comme la mémoire celui du passé individuel. Le monde du passé «ne s'échelonne sur la ligne du temps que grâce à l'intercession d'un être dont l'existence est temporelle... Pas d'histoire sans âme», et, ajoute-t-il, «pas d'âme sans histoire». – Quelle que soit la voie empruntée (par exemple celle de l'art ou de l'histoire, précisément), c'est toujours par un véritable itinéraire spirituel que Ponceau s'achemine vers le mystère de notre destinée et de son accomplissement.

Charles Favarger

Michele Federico Sciacca: *Akt und Sein.* Ins Deutsche übertragen von *Karl Heinz Laier.* Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1964.

Diese Schrift des erfolgreichen und fruchtbaren italienischen Philosophen – es gibt von ihm bereits «Gesammelte Werke» – dokumentiert, daß die spekulative Dekrets- oder Glasperlenspiel-Philosophie nicht nur in Deutschland Blüten treibt. Bei Sciacca tritt sie in Gestalt eines platonisch-augustinischen Spiritualismus auf, der sich vom anonymen «Idealismus» und «Realismus» – beide werden als «Denktäuschungen» deklariert – entschieden distanziert. «Setzt man», heißt es in der Einleitung, «das Sein, den Ur-Akt, als das erste Problem der Ontologie, folgt daraus, daß die Metaphysik *Metaphysik des Menschen*, nicht aber des Realen als solchen ist; darum auch wurde sie im 'spiritualistischen' und nicht im 'naturalistischen' Sinne wiedergewonnen. Das 'Reale' ist nicht das 'Sein', sondern nur eine seiner Formen; und als Reales oder Natur an sich bedeutet es nichts. Die Natur an sich ist auch gar kein philosophisches Problem; die Philosophie ist nämlich Nachdenken über das geistige Leben in seiner existentiellen Konkretheit, wie es in der Welt verkörpert ist und lebt. Philosophieren ist Fragen des Menschen nach dem Menschen, nicht nach dem, *was* die Dinge sind, sondern nach dem, *wer* ich bin, lebend, denkend und wollend in einer Welt von Dingen oder Realem, von der ich zwar abhänge, die jedoch ihrerseits von mir abhängt, von mir als fühlendem, verstehendem und wollendem Wahrnehmen». Die «existentielle Konkretheit» vergißt dann der Verfasser freilich schnell und gründlich, denn in der Folge bewegt er sich faktisch ausschließlich in den abstraktesten Denkgebilden.

Um einen andern charakteristischen Passus zu zitieren: «Gleich zu Anfang von Sinnesdaten, von Phantasmen und Phänomenen, von begrifflichen Erarbeitungen des Realen zu reden, heißt, sich von der Möglichkeit ausschliessen, zum Sein zu gelangen, heißt, ein Verfahren übernehmen, das außerstande ist, das 'Metaphysische' und den echten Sinn des Seins zu berücksichtigen. Die Auseinandersetzung über das Sinnliche und über die begriffliche Erkenntnis seiner kommt erst nach der metaphysischen Erörterung des Seins, des ursprünglichen Seins des Seins, des Auslösers jeglicher Erkenntnis und Handlung, des Begriffs und des Realen. Das Sein als *Idee* birgt in seinen Tiefen, die gerade auch die Tiefen des Geistes sind, dem das Sein gegenwärtig ist, eine innere Dynamik und wird dadurch zu einem Urquell jeglicher

Aktivität und Realität, die das Sein aber sowohl in ihren partiellen Aspekten wie auch in ihrer Totalität übertrifft. Das Sein ist der Universalschlüssel, der einzige, der kein Dietrich ist; die erste Umdrehung ist die *Idee;* sie erschließt die Möglichkeit der anderen. Das Problem des ursprunggebenden ersten Aktes, das dem Problem der Erkenntnis und jedem sonstigen vorausliegt und das jeden anderen Akt gründet, ist das Problem der Metaphysik; es stellen, heißt: seine Möglichkeit ansetzen; aber da es das Problem des Seins als eines objektiven und das geistige Seiende als solches konstituierenden Aktes ist, ist es auch das primäre Problem der Ontologie. So als Gegenstand des Geistes begriffen, wird das Sein als Idee noch nicht als Element oder Form *a priori* des Erkennens betrachtet: Es ist für sich gültig als ontologisches Konstitutivum. Schon gleich zu Anfang stellt es seinen *kritischen Anspruch,* daß es seinem innersten Wesen nach nicht umhin könne, die Erfahrung zu übersteigen. Weil es nicht an die Erfahrung im Sinne des Apriori des Erkennens oder der Transzendentalität gebunden ist, ist es selbst die Kritik, die der Erfahrung Schranken setzt; denn gültig durch sich selbst, ist das Sein durch gar keine Erfahrungserkenntnis angemessen erreichbar. Mit seinem Sich-selbst-Setzen stellt es 'kritisch' die metaphysische Instanz, die Möglichkeit der Metaphysik selbst auf und stürzt damit die kritische Methode des Kritizismus um, dessen negative Folgerungen ganz einfach seine unkritische Haltung gegenüber dem Problem der Metaphysik bezeugen. Das kritische Problem der Metaphysik liegt nämlich von diesem Gesichtspunkt aus, wie Rosmini es zum ersten Mal erfaßte, nicht daran, daß wir uns von der Grenze der Erfahrung nicht lossagen können, sondern daran, daß wir uns zu innerst nicht davon lossagen können, die Grenze der Erfahrung zu überschreiten. Denn es gibt ein ursprüngliches *Primum,* das sich aus sich selbst konstituiert und nicht Form eines Erfahrungsinhalts ist. Dieses ontologische *Primum* ist das *Wesen des Seins.* In diesem Ausdruck 'Wesen des Seins' ist das Wesen die Washeit (Quidditas), kraft deren das Subjekt Sein ist; und das Wesen des Seins ist das Sein selbst. Hier ist das Sein Subjekt und Akt; aber das Subjekt ist als es selbst Akt, und der Akt ist selbst Subjekt. Also sind das Subjekt-Sein, der Akt dieses Subjekts und sein Wesen immer dasselbe Sein in drei verschiedenen Formen, mit denen das Sein sich identifiziert. Das Wesen des Seins ist identisch in jeder Form, und gleichwohl sind sie verschieden. Wenn das Subjekt Akt ist und der Akt das Subjekt ist; wenn das Wesen, aufgrund dessen das Subjekt Sein ist, immer das Sein ist, dann folgt daraus, daß das Sein Akt und der Akt Sein ist. Aber das Wesen des Seins als solches ist, gerade in seinem Sein, in *Beziehung* zu einem Geist; es gäbe also kein Wesen des Seins, wenn es keinen Geist gäbe; folglich ist es *auf dialektische Weise*: Das Wesen des Seins wäre nicht ohne den schauenden Geist, der nicht Geist wäre ohne die Anwesenheit des geschauten Seins: ein ursprüngliches Verhältnis der *Spannung* oder der Dialektik. Das Sein, das Akt ist, ist dialektisch in Beziehung zum Geist, dessen innerer Gegenstand es ist; und dialektisch ist auch der Geist, der nur Geist ist in Beziehung zum Wesen des Seins; und dieses ist nicht die 'ideehafte Form', sondern das Sein als *Idee,* Ur-Gegenstand des Geistes, ihm von Natur aus bekannt und von ihm allein schon deswegen ursprünglich erschaut, weil er Geist ist».

In solchen begriffsdichterischen Gedankenschöpfungen läuft es mit vollendeter Willkür und Unverbindlichkeit weiter. Es kulminiert in einer Art spekulativer Gebetsmühle: «Der Akt ist Sein und das Sein ist Akt; sonach besteht der Vollzug des Aktes im Akt des Seins, und die beiden Prinzipien des Seins und des Sich-Vollziehens fallen in eins, weil das Sich-Vollziehen nichts als das Sein ist, das *ist;* weil es immer Sein ist, ist es Vollzug; weil es immer vollkommener Selbst-Vollzug ist, ist es das Sein selbst». Daß «das Sein» Erzeugnis des geistigen Aktes und *nur* dessen *Erzeugnis* sein könnte, erwägt der Verfasser keinen Augenblick.

Wie willkürlich und unverbindlich ein Philosophieren ist, das sich in blossen Denkbarkeiten bewegt und deshalb jedem Wort «dialektisch» die gegenteilige Bedeutung des Sinnes, in welchem es bislang verstanden wurde, unterstellen kann – entsprechend wie etwa heute bei vielen Zeitgenossen «Demokratie» sein soll, was früher «Diktatur» hieß –, mag folgendes Beispiel illustrieren. Wenn wir, sagt Sciacca, die Meinung hegen, die Dinge so wahrzunehmen, «wie sie sind», «so sprechen wir ihnen eine Realität an sich zu und setzen voraus, daß sie auch dann so sein würden, wie sie sind, wenn niemand sie wahrnähme und dächte und keiner sie je wahrgenommen und gedacht hätte». Das nennt Sciacca «die realistische Illusion». Denn «die Dinge sind nicht, wie wir sie wahrnehmen und erkennen, noch nehmen wir sie wahr und erkennen sie so, wie sie sind. Sie setzen ein wahrnehmend-verstehend-wollendes Prinzip voraus, d. h. die Wahrnehmung und die Idee, ein verstandbegabtes Subjekt, ohne welches sie nicht existieren. Infolgedessen *ist* das Reale seinem Wesen nach und ursprünglich im Hinblick und in bezug auf ein wahrnehmendes und verstehendes Prinzip, welches bewirkt, daß es ist, und es kann nicht einen einzigen Augenblick existieren, wenn nicht in Hinsicht auf dieses Prinzip». Woher kommt es dann aber, daß es – sagen wir – keine realen hundertköpfigen Mäuse «gibt», obwohl es dem «wahrnehmend-verstehend-wollenden Prinzip» doch ein Leichtes sein wird, dergleichen zu «denken»? Und kann man es einem nüchternen, durch keine Wortmagie verführbaren Menschen verargen, wenn er ein solches Spekulieren als «leeres Geschwätz» empfindet?

H. Kunz

Manfred Brelage: Studien zur Transzendentalphilosophie. Walter de Gruyter, Berlin 1965.

Wir stehen hier vor den Dokumenten eines jungen Philosophen, der unserer Gegenwart gerade dann entrissen wurde, als er seinen eigenen Standort bestimmt hatte und zu größeren Entwürfen auszuholen schien. Manfred Brelage hatte sein Habilitationsverfahren an der Freien Universität Berlin gerade hinter sich gebracht, die Vorlesungen und Übungen begonnen und bereits seine Faszinationskraft auf seine jungen Zuhörer auszuüben angefangen – da erloschen alle Hoffnungen. Die sauberen Untersuchungen dieses kleinen Bandes, die konzentriert und ihrer Sache gewiß sind, stießen in Gebiete der Philosophie vor, die zumal den jüngeren Philosophen aufzuarbeiten noch

bevorstehen. Sie kreisen um die Probleme der Transzendentalphilosophie, wie sie sich im 20. Jahrhundert darstellen.

Das scheinen Probleme zu sein, die nicht mehr recht populär sind. Es gehört leider zum Ton vieler Denker, die sich bewußt auf transzendentale Positionen beziehen, in einer Art resignierender Bescheidenheit ihre Problemstellungen zu explizieren. Man möchte nicht in den Geruch kommen, vielleicht ein «Marburger Neukantianer» zu sein. Es seien doch überwundene, wenn nicht sogar leere Probleme, die dort gewälzt worden seien. Aber auch jene, die an Kant direkt anschließen möchten, gleichsam in einem Sprung über fast 200 Jahre hinweg, will die Bruderschaft mit dem Königsberger nicht recht behaglich werden. Mit diesen Vorurteilen und Schwierigkeiten hat sich Brelage gründlich konfrontieren lassen (S. 72). Auch Michael Landmann, der das Geleitwort zu diesen Studien geschrieben hat, sieht eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus heute für gegeben an. Wir zitieren: «Brelage hat es oft ausgesprochen, daß die bisherige philosophische Gegenwart sich heute anschickt, historisch zu werden. Sie hat nicht mehr die Naivität des Glaubens an sich selbst. In diesem Augenblick wird deutlich, daß die Argumente, mit denen sie seinerzeit gegen die neukantische Erkenntnistheorie polemisiert hatte, mehr Ausdruck und Rechtfertigung ihres eigenen Wollens waren, als daß sie den Neukantianismus in seinem Kern trafen» (S. III). Man möchte vielleicht auch hier noch einigen historischen Staub wegblasen und ein Zugeständnis hören, daß die von Kant gestellten Probleme immer noch erörtert, vertieft, entfaltet gehören. Daß wir dies noch können, dafür müssen wir allen Denkern in unserem Jahrhundert dankbar sein, die die Brücken nach Königsberg haben schlagen helfen.

Man beklagt so gerne die Armut des heutigen philosophischen Lebens. Gleichzeitg aber kann man vom Verdruß über die vielen Systeme und über das angebliche Chaos der Philosophien räsonnieren hören. Die Widersprüchlichkeit dieser Klagen zeigt ein Problem an. Es liegt hier das Problem der richtigen Aneignung unserer nächsten Vergangenheit vor. Wenn man sich von Brelage in die Diskussionen zwischen den Positionen von Hartmann, Heidegger, Jaspers, Husserl, Hönigswald, Natorp, Cohen, Cassirer, Rickert, Windelband, Brentano, Scheler, Emil Lask usw. einführen läßt, dann staunt man doch über die reiche Differenziertheit des damaligen Gesprächs, von dem hier sogar die Lebensphilosophie ausgeschlossen ist. All dies scheint heute erloschen, erledigt, ja der Verächtlichmachung anheimgegeben. Man treibt Ontologie, Fundamentalanalyse, Existenzerhellung – man ist konfrontiert mit den Großen der Philosophiegeschichte der Jahrtausende, man weiß sich zweifellos vor ganz gewaltigen Aufgaben, und doch negiert man, daß die ontologischen und letztlich auch existentiellen Ausgangspositionen aller heutiger Denker im 19. Jahrhundert und des beginnenden 20. Jahrhunderts liegen. Schließlich kann man nicht die Augen davor verschließen, daß unsere Wissenschaft weitgehend einen ontologischen Gegenstandsbegriff des 19. Jahrhunderts voraussetzt, der noch nicht gründlich durchreflektiert ist. Man stellt die Frage nach dem Sinn von Sein, nach dem umgreifenden Absoluten und nach wissenschaftlicher Sachlichkeit aus Positionen heraus, die durch die ganzen «Niederungen» der 2. Hälfte des 19. Jahrhundert hindurchgegan-

gen sind. Diese Überlegungen wären notwendig, wenn man von unseren westlichen Philosophien und nicht weniger auch von den östlichen marxistischen Philosophien etwas Entscheidendes aussagen will. Nur nebenbei: die wissenschaftliche Ontologie der atheistischen Universitäten der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts ist für die Analyse des offiziellen und auch häretischen Marxismus wichtiger als alle Untersuchungen über Marx und Hegel.

Dieses Präludium soll antönen, wie wichtig die Arbeiten sind, die sich Brelage vorgenommen hat. Selbst ein Schüler von Hans Wagner und Heinz Heimsoeth, zugewandt Nicolai Hartmann und Richard Hönigswald, ist er bewegt von den Grundproblemen der Transzendentalphilosophie und der Ontologie, im tiefsten aber von der Spannung, die sie zusammen bilden. Er bemerkt mit vielen, daß gerade die ontologischen Denker der philosophischen Gegenwart, wie Heidegger und Hartmann, durch ein Stadium neukantianischen, d. h. transzendentalen Denkens hindurchgegangen sind. In der Studie «Zur gegenwärtigen Kritik der Erkenntnistheorie» (S. 31–45) zeigt Brelage, wie viele Problemstellungen des jungen Heidegger, seinerseits angeregt von Emil Lask, durch die These der «Immanenz-Situation des Subjekts oder Bewußtseins» (S. 44) verständlich sind. Durch die Kritik dieses Ansatzes, der weit von der Kantischen Konzeption der «Vernunft» entfernt ist, ist auch die Kritik an der «Erkenntnistheorie», wie sie heute noch besonders von den ontologischen Schulen Heideggers oder der Neuthomisten vorgebracht werden, erklärbar. Es ist die Tragik dieser Situation, daß überhaupt Erkenntnistheorie dadurch in Verruf gekommen ist. Es läßt sich aber nachweisen, daß sich auch mit den ontologischen Begründungen des Erkenntnisproblems die Frage nach einer Begründung des Erkennens, die eben die transzendentale par excellence ist, nicht ausschalten läßt. Die Auseinandersetzungen Brelages mit Heidegger sind von dieser Fragestellung geleitet.

Nur durch ein systematisch geschärftes Bewußtsein von der Bedeutung und Problematik der Geschichtlichkeit der Philosophie gelingt es Brelage, die Dialektik von Problemgeschichte und Geschichte der Philosophie fruchtbar zu machen. Davon legt er in der ersten der publizierten Abhandlungen Zeugnis ab, betitelt «Die Geschichtlichkeit der Philosophie und die Philosophiegeschichte» (S. 1–30). Wie in allen Untersuchungen ist der Autor vorsichtig bemüht, die in den verschiedenen Geschichtsauffassungen lebendigen Impulse zu bewahren und aus den Gefechten der Entweder-Oder-Krieger herauszulösen. Diese Geschichtsauffassung scheint uns heute, da die Polemiken den Pfeffer persönlicher Spannungen nicht mehr besitzen, befähigt zu sein, zu den wirklich bleibenden Gehalten der damaligen Philosophien vorzustoßen. In überzeugender Weise können wir dies in der Habilitationsschrift Brelages wahrnehmen, die hier abgedruckt ist unter der Überschrift: «Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität. Eine Studie der Erkenntnistheorie des 20. Jahrhunderts» (S. 72–229). Ihr wenden wir uns zu, ohne Anspruch zu erheben, ihrer inneren Reichhaltigkeit gerecht zu werden.

Das erste Stück der genannten Studie bringt den Ansatz des «Kritizismus» zur Darstellung, in Verbindung mit den Vorurteilen jener Kritiker, die seinen Kern nie ernst genommen haben. Die hauptsächlichsten Vorwürfe sind etwa: Reduzierung der Philosophie auf Erkenntnistheorie, Verhaftung an einem for-

malen Wissenschaftsbegriff und ein bloß erkenntnistheoretischer Subjektsbegriff. Mit diesen Vorurteilen verknüpfen die Kritiker stets ein totales Verdikt über den «Neukantianismus», ohne zu prüfen, aus welchem Grunde die neukantianische Position aufgebaut wurde. Brelage macht darauf aufmerksam, daß durch die kantische Vernunftskritik das Desiderat einer «Geltungslogik» notwendig wurde (S. 81 ff.). Kritisches Denken weist sich nämlich durch die Einsicht aus, daß jede «Gegebenheit» auf eine Möglichkeit zu befragen sei, wie sie zu denken sei. Geltung – und zwar Geltung des Wahrseins – gewinnt das, was als Faktum auftaucht, erst durch den Aufweis seiner im Denken wurzelnden Ermöglichung seiner Denkbarkeit. Allein dieser Ansatz ist vielseitig interpretierbar, und schon Nüancen entscheiden. Die Neukantianer, wie z. B. Hermann Cohen, leiten daraus den Vorrang des Denkens vor dem Sein ab (S. 91) – eine auch von Cassirer noch gegen Martin Heidegger vertretene klare Position. Doch uns Heutigen springt die Verwandtschaft dieses Ansatzes mit dem spekulativen Idealismus vorbehaltloser in die Augen als noch den großen Neukantianern. «Daß sich im Bedenken des Denkens das Denken selbst als Grund der Gültigkeit alles Gedachten enthüllt, macht den Nerv des philosophischen Kritizismus aus und begründet die kritizistische Erkenntniskritik als (transzendentale) 'Logik'; wie der Kritizismus das Denken (die Vernunft, den Logos o. ä.), das den Grund aller theoretischen Gültigkeit abgibt, begreift, unterscheidet ihn von der spekulativen Logik des absoluten Idealismus» (S. 85 f.). Diese Unterscheidung bedeutet aber, daß die Grundlage dieselbe bleibt und nur ihre Erfassung durch den einzelnen Systematiker bewirkt, daß sie sich gleichsam perspektivisch anders dargestellt findet. Übereinstimmend mit den großen Idealisten sagen die Neukantianer die nicht-ontologische Grundlage alles Seinsdenkens aus (S. 89, 92). Damit rückt Martin Heideggers, aber auch Nicolai Hartmanns Umdeutung der Bewertung der das Denken begründeten Instanz nahe.

Diese Grundprobleme werden durch die übliche Kritik des Neukantianismus kaum ernsthaft getroffen. Wichtig ist natürlich, daß die Verengungen, denen viele damalige Kantianer huldigten, korrigiert werden. Der von ihnen postulierte enge Begriff der «Wissenschaftlichkeit» ergab sich aus ihrem Desiderat, das Geltung stiftende Grundmoment nicht der «psychologischen» Subjektivität anheimzustellen. Es mußte eine Subjektivität der allgemeinen Voraussetzungen dessen sein, was irgendwie ein Subjekt denken kann. Dieser Subjektsbegriff des Kritizismus ist tatsächlich, wie Brelage zeigt, nur «im Zusammenhang mit der Geltungsproblematik zu verstehen» (S. 94). Die konkrete Subjektivität, die in einigen Spielarten der Existenzphilosophie zentral wurde, darf natürlich nicht mit dieser transzendentalen Subjektivität konfundiert werden. An ihrem Unterschied muß festgehalten werden, um nicht das Wesentlichste einer transzendentalen Begründung der theoretischen Erkenntnis preiszugeben.

Gegenüber dem Kritizismus macht sich nun eine durch Husserls Phänomenologie verkörperte Gegenbewegung bemerkbar. Sie sucht eine nicht in der Geltung des reinen Denkens begründete Wahrheit, sondern eine, die sich durch «Evidenzen» einstellt. Allerdings deutet die Bezeichnung «transzendentale Phänomenologie» (S. 104–126) darauf hin, daß es in der

Phänomenologie ebenfalls um eine Grundlegung des Erkennens geht. Doch der Horizont ist gelockerter. Der Ansatz zwingt gleichsam, die Fülle der Erlebnisse und damit des konkreten Subjekts stärker zu berücksichtigen und ihnen sogar einen fundierten Charakter zuzuerkennen. Mit dem Autor muß man sich vergegenwärtigen, daß wir erst heute, da der Nachlaß Husserls überschaubar vor uns liegt, die tatsächlichen Unterschiede zu den Neukantianern und zur «Fundamentalontologie» Heideggers herausarbeiten können.

Im Gegensatz zu neukantianischen Postulaten gewinnt in der Phänomenologie das naive, unwissenschaftliche Subjekt eine erhöhte Bedeutung. Husserls Satz, daß Bewußtsein immer ein «Bewußtsein von Etwas» sei, impliziert den Durchbruch zu den «Phänomenen». Daß durch die «Intentionalität» der Bezug zu den Sachen, zu den Grundgegebenheiten und letztlich auch zu allen alltäglichen Dingen der «Lebenswelt» für das Subjekt konstitutiv wird, bereitet eine große Erweiterung vor. Doch Husserl wäre der letzte gewesen, der ins Unabsehbare gedrängt hätte. «Auch Husserls Phänomenologie geht auf Prinzipien, auf Ursprünge zurück. Aber Prinzipiencharakter hat für ihn die im Modus der Selbstgegebenheit anschaulich gegebene Sache für alle bloß denkende Erkenntnis» (S. 113f.). Wenn aber auch die ganze Husserlsche Phänomenologie im Horizont des Bewußtseins verharrt, obgleich sie den Bezug zu den Erscheinungen unabdingbar setzt, so ist dennoch der Zugang zu einer Art Gegeninstanz gegenüber dem reinen, in Aktivität sich erfüllenden Denken gefunden worden. Das «Sich-Zeigende» ist somit anerkannt. Doch die Tendenzen der Konstitutions- und der Evidenztheorie widerstreiten sich in Husserl und verraten, daß hier ein Grundproblem ungelöst bleibt.

Das 3. Stück zeichnet die Linien einer sich konkretisierenden Subjektivität über die Phänomenologie hinaus fort. Zugleich führt es einen Denker an seinen philosophiegeschichtlichen Platz, der von der neueren philosophischen Geschichtsschreibung noch nicht in seiner Bedeutung wahrgenommen wurde: Richard Hönigswald. Im Zusammenspiel und in der Abstoßung von «Erkenntnistheorie und Denkpsychologie» (S. 126–156) kristallisiert sich eine recht subtile Theorie der Gegenständlichkeit aus, die immer mehr auch die sie denkende Subjektivität einbeziehen muß. Die Denkpsychologie (oder überhaupt der von Husserl attackierte «Psychologismus») erweist sich damit in der Geschichte der sich konkretisierenden Subjektivität als fruchtbar. Denn sie bezieht schließlich konkrete seelische Momente in ihre Überlegungen ein. Die Zusammenarbeit mit A. Meinong war für Hönigswald natürlich ebenfalls von prägendem Einfluß. Brelage charakterisiert die Position von Hönigswald einmal so: «Wir sprechen hier mit Bedacht von einer Dimension, um anzudeuten, daß sich hier ein ganzes Forschungsfeld eröffnet. Denn nicht der elementare Gedanken, daß die Erkenntnis irgendwo in der Welt auf einem irgendwie beschaffenen Seienden gleichsam aufruhen müsse, ist entscheidend, sondern daß dieses Seiende eben nicht einfach irgendwie beschaffen sein dürfe und daß es als ein Subjekt der Erkenntnis nie nur ein pures Seiendes sein könne» (S. 143). An diesen Einsatz schließt sich eine sich weiter differenzierende Theorie verschiedener Weisen der Gegenständlichkeit an, ist doch Hönigswald bemüht, trotz der entdeckten Subjektivität aller Gegenständlichkeit den Gegenständen auch Unabhängigkeit zuzuerkennen. Diese Grundüberlegungen sind weiter

in seiner «Monadologie» ausgeführt. Er beschreitet in ihr den Weg einer psychophysischen Einheit, läßt der Zeitlichkeit im Erkennen ihre Bedeutung zukommen und integriert den Erkennenden in den Weltzusammenhang.

Das 4. Stück «Gnoseologie und Ontologie» (S. 157–188) ist einer umfassenden Erörterung von Nicolai Hartmann gewidmet, dessen «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis» zum mindesten in der Abwehr durch seine vielen Kritiker aus der Philosophiegeschichte der vergangenen Jahrzehnte nicht wegzuleugnen ist. In seinen Positionen steckt so viel umgedeuteter Neukantianismus, daß es sich bestimmt lohnt, diesen neben Heidegger konsequentesten ontologischen Entwurf der neueren Philosophie durchzudenken. Der Zusammenstoß von Transzendentalphilosophie und Ontologie vollzieht sich hier in eindrücklicher Weise – jedoch muß gerade hier angemerkt werden, daß das Gespräch der Neukantianer mit Hartmann nie zum Austrag gekommen ist. Nach 1933 bricht die innere Kontinuität der neueren Tradition ab. Die meisten Neukantianer waren emigriert oder verstorben (S. 179). Heute übergeht man einander mit Stillschweigen – und führt auf verteufelt luzide Weise das Geschäft jener durch, die einst mit Stiefeln für Vergessen sorgten. Wenn ein philosophischer Partner, dem seine Konsequenz im Denken nicht abgesprochen werden kann, plötzlich nicht mehr existiert, dann verliert sich auch das helle Wissen um das, worin dieser Partner irrte. Damit meinen wir, daß ein Ontologismus wie jener von Hartmann bedacht gehört, um ihm nicht anderswo erneut zu erliegen, wo man es gar nicht erwartete. Mit Brelage sei die Diskussion, um die es hier gehen kann, kurz umrissen: «Transzendentalphilosophie und Ontologie des realen Geistes und der realen Welt stehen nicht in einem sich ausschließenden Gegensatz zueinander, sondern in einem wohlbegründeten Verhältnis gegenseitiger Ergänzung» (S. 188). Die Hartmannsche Ontologie macht das ganze Gewicht der Seinsarten und der ontischen Verflochtenheit des denkenden Subjektes in die Vielfalt von Seiendem geltend. Die philosophische Begründung der Schichten und regionalen Ontologien bedarf ihrerseits eines transzendentalphilosophischen Ansatzes – denn eine reine Gegebenheit, ohne mögliche Rückfrage auf das, was sie ist, wäre der Tod des Denkens.

Im 5. Stück «Ontologie und Analytik des Daseins» (S. 188–229) nimmt der Autor seine Diskussion mit Heidegger auf und führt seine Linien der konkreten Subjektivität hinein in die Daseinsanalyse – gleichsam als dem ihm bis anhin deutlichsten Endpunkt einer aufweisbaren Bewegung im neueren Philosophieren. Es erhebt sich am Schluß die Frage, ob die von Brelage ausgezogene Linie nicht noch weiter weist. Denn Heideggers radikaler Subjektivismus, wie er ihn in «Sein und Zeit» durchexerziert, gewinnt ein ihn übersteigendes Moment, insofern er seine eigene Begründung zum Thema macht. Das formuliert Brelage so: «Wenn wir die Subjektivität des Subjekts den Grund dafür nennen, daß das Subjekt überhaupt erst Subjekt zu sein vermag, so liegt das Versäumnis der bisherigen Philosophie darin, ein Subjekt in Ansatz gebracht zu haben, ohne den Grund mitzudenken, der es in seinem Subjekt-Sein ermöglicht» (S. 206). Aus allen Ritzen dringt hier das transzendentalphilosophische Gedankengut hinaus. Heidegger selbst versteht seinen Ansatz transzendentalphilosophisch. Letztlich macht auch die sog. «Kehre»

nichts an diesem Ansatz aus. Heidegger wechselt gleichsam die transzendentale Begründung aus: in «Sein und Zeit» war das Dasein die Instanz, die Wahrsein begründete, in den späteren Schriften ist es das Sein, das die letztbegründende Stellung einnimmt (S. 210). Es zeigt sich aber gerade durch diesen doppelten Aspekt, daß in einem strengen Subjektivitätsdenken der Horizont zu umfassenderen Fragestellungen transzendentalen Ranges aufgeht. Das Sein, das in allem Seienden immer das schon Mitverstandene oder im Verstehen Anwesende und Vergessene ist, erschließt wieder die Weite, in der Hegels Absolutes beheimatet ist. – Es finden sich hier noch viele sehr sublime Erörterungen des Werdeganges Heideggers und seiner Stellung zu den Zeigenossen. Ihre gründliche Lektüre bringt Gewinn. Nochmals: sind die Linien tatsächlich durchgezogen? Ist Brelage nicht gerade in dem letzten Stück allzusehr wieder in historische Bahnen eingeschwenkt? Hat seine Fragestellung zuletzt nicht an systematischer Kraft verloren? Die konkrete Subjektivität, nach der er methodisch und historisch fragte, scheint uns gerade in der «Fundamentalontologie» noch nicht erreicht zu sein. Ihre Furcht, anthropologisch oder psychologisch zu werden, deutet vielleicht in eine entscheidende Richtung, dorthin, wo eben die Konkretheit gesucht – aber dann auch begründet werden muß. Denn das Zentrale der Transzendentalphilosophie liegt nicht im Objekt, dem sie sich zuwendet, sondern in der Weise ihrer Begründung. Darum hat sie die befreiende Möglichkeit, alltägliche Erscheinungen und die konkretesten Vorgänge und Erscheinungen in den Blick zu bekommen und durch die Konfrontation mit dem begründenden Grund in die übergreifende Dialektik zu dringen, die erst den Geist in der Welt sichtbar und erfahrbar macht. Viele Horizonte tauchen in dieser Arbeit auf. Der historische Gang der Untersuchung gebot oft einen Halt, wo die systematische Konstruktion lockte. Die Suche nach der Konkretheit geht weiter. Das Ende bei Heidegger bedeutet doch in diesem Gang ein Ende im Schatten – soll es nur den Schatten sein, den der Baum dem Rastenden am Wege spendet.

Armin Wildermuth

Julius Seiler: Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise. Räber Verlag, Luzern und Stuttgart 1965.

«Wer anderen Gottesbeweise vorlegt», sagt Seiler, der im übrigen «keinen andern Beweisweg als denjenigen über die Wirkursache, d. h. über das Kausalprinzip» sieht, «sollte sich von der bewußten Fiktion leiten lassen, daß seine Ausführungen den Angesprochenen nur schwer verständlich sind. Erstes Ziel sei es daher, höchste Klarheit und Verständlichkeit anzustreben. Das bedeutet konkret neben der Einfachheit der Sprache den Verzicht auf umstrittene Beweisgrundlagen und wohl auch auf gewisse persönliche Lieblingsgedanken. Es bedeutet ferner, daß man schwierigen Fragen, die noch keine Lösung gefunden haben, nach Möglichkeit ausweicht, daß man sie zu umgehen sucht. Es bedeutet sodann, daß nicht Vollständigkeit in dem Sinne angestrebt werden soll, daß man möglichst viele der bisher vorgebrachten

Beweisversuche als vollgültige Beweise hinstellt». Diese Vorhaben hat der Verfasser in vorbildlicher Weise verwirklicht.

Der erste Abschnitt des Buches enthält «Vorbemerkungen zu den Gottesbeweisen», d. h. Erörterungen über den Gottesbegriff, über den Gedankengang und die Voraussetzungen – insbesondere über das Kausalprinzip und den Bewegungssatz – der Gottesbeweise, über die zwei Arten der Ursachenverknüpfung, über die Frage der unendlichen Menge und die Zahl und Einteilung der Gottesbeweise. Gott wird als das persönliche, unendlich vollkommene, überweltliche Wesen definiert, das aus sich selbst existiert und alles von ihm Verschiedene aus sich selbst schöpferisch hervorgebracht hat.

Der zweite Abschnitt entwickelt die «wichtigsten Gottesbeweise» in selbständigen Gedankengängen, was die Berücksichtigung anderer, vor allem scholastischer Autoren nicht ausschließt. Nicht dem Umfang, sondern dem Gewicht nach bildet der Beweis «aus der Daseinskontingenz des in der Erfahrung Gegebenen» das Hauptstück. Dem teleologischen Beweis widmet Seiler die größte Aufmerksamkeit, zumal er auch die Einwände dagegen berücksichtigt und offensichtlich bestrebt ist, die hier übliche Phantastik zu meiden und der modernen Forschung Rechnung zu tragen. Allerdings überspringt er rücksichtlich der letzteren die seinem eigenen metaphysisch-theologischen Anliegen radikal gegensätzliche Tatsache, daß die Forschung vorläufig oder vielleicht immer unbeantwortbare Fragen offen läßt. Davon abgesehen leugnet der Verfasser einerseits die empirische Feststellbarkeit einer Zielstrebigkeit im leblosen Bereich, räumt aber andererseits ein, daß im organischen Geschehen kausale und finale Faktoren zusammenwirken. Die auch den Organbildungen und -funktionen nachgesagte Zielstrebigkeit – er illustriert sie vor allem am Auge bzw. Sehen – soll auf einem absichtlichen Planen beruhen, doch bestreitet er gegenüber dem Psychovitalismus den Pflanzen und Tieren ein «übersinnliches Bewußtsein, d. h. ein solches, das Zwecke und Mittel auch wirklich erkennen könnte». Welcher Art ist dann aber die absichtlich geplante Zielstrebigkeit in den außermenschlichen Lebewesen? Und muß gegen ihre Postulierung nicht der Einwurf erhoben werden, den seinerzeit Steinbüchel (Seiler zitiert ihn) formulierte: es sei «die ganze Theorie des natürlichen Strebens nichts als eine Analogie mit dem menschlichen Willensleben, über deren *Berechtigung* sich weder Aristoteles noch Thomas Rechenschaft gegeben haben»? Wir hören ferner: «Der Schluß von der bestehenden Zielstrebigkeit auf deren Urheber wirkt besonders überzeugend, wenn wir die in den Organismen verwirklichten Ideen als *Problemlösungen* betrachten und sie den durch die Menschen gefundenen Lösungen technischer Probleme gegenüberstellen. Eine solche Betrachtung zeigt anschaulich, daß die Lösungen hier wie dort nur als Leistungen eines Denkens aufgefaßt werden können, mögen auch das Denken und das denkende Subjekt in beiden Fällen noch so verschieden sein». Aber wer sagt denn, daß in den Organismen «Ideen» verwirklicht seien? Daraus, daß wir es uns so denken und vielleicht denken müssen, folgt keineswegs, daß es so ist. Meines Erachtens verfällt hier Seiler einem groben Anthropomorphismus, der sich mit der modernen Biologie – wenn wir von Phantasten wie etwa André absehen – schwerlich verträgt. Einmal versichert uns der Verfasser, daß wir

uns nicht rühmen dürfen, «die Absichten des Urhebers des Lebens zu kennen». Eine Seite vorher lesen wir jedoch: es lag «nicht von vornherein in der Absicht des Schöpfers, eine unverletzliche finale Ordnung zu begründen». Woher weiß Seiler das? Er nennt es eine «Tatsache», «daß im geheimnisvollen Hintergrund der organischen Zweckmäßigkeit bewußte Absichten am Werke sein müssen, wie rätselhaft sie im übrigen auch immer bleiben mögen». Allein hier handelt es sich doch nicht um eine «Tatsache», sondern um eine höchst fragwürdige spekulative, jede Erfahrbarkeit prinzipiell überschreitende denkbare Deutung. Man kann wirklich nicht behaupten, die vom Verfasser für den teleologischen Gottesbeweis vorgelegten Argumente seien immer glücklich oder gar überzeugend. An den teleologischen schließt er den «biologischen» Beweis an, der sich auf das Entstehen der ersten Lebewesen und deren Entfaltung zur heutigen Mannigfaltigkeit stützt, und schließlich die beiden letzten, die sich auf die Heilungswunder und die sittliche Ordnung berufen.

Im dritten Abschnitt erörtert Seiler die umstrittenen, anfechtbaren und verfehlten Formen des Gottesbeweises (wozu er auch den sog. ontologischen Beweis rechnet). Im vierten Abschnitt versucht er eine «grundsätzliche Bewertung» der Gottesbeweise zu geben (Rolle der Logik in ihnen und ihr Gewißheitscharakter, ihr Sinn und ihre Aufgabe einschließlich ihrer falschen Auffassungen u. a.). Und im letzten Abschnitt stellt er zusammenfassend die Beziehungen zwischen den Naturwissenschaften und der Gotteserkenntnis dar.

Als scholastischem Philosophen und Theologen steht Seiler selbstverständlich das Recht zur dogmatischen, d. h. nicht mehr kritisch befragten Voraussetzung Gottes zu, was in der zitierten Wesensdefinition zum Ausdruck kommt. Eine andere Frage ist nun aber, ob er nicht das Problem der ontischen Relevanz des Denkens hätte erörtern müssen. Mit Recht spricht er von einem unerlaubten «Sprung von der idealen Ordnung in die reale». Er sagt auch: weil die «Widerspruchslosigkeit und Möglichkeit Gottes schon in der Denkordnung problematisch bleiben, ist erst recht der Übergang von der Denkordnung in die Seinsordnung . . . verboten». Allein gilt dies nicht auch vom denkenden Sprung von der Kontingenz des erfahrbaren Seienden in den transzendenten, also aller Erfahrbarkeit entrückten Bereich, zumal wenn man die häufige Willkür solcher transzendierender Schlüsse und Sinngebungsakte im Auge behält? Oder gehört dieses Thema zu jenen «schwierigen Fragen», denen man besser ausweicht? Jedenfalls empfinde ich Seilers Schweigen darüber als einen wesentlichen Mangel seines Buches, der den tragenden Boden – vom Glauben abgesehen – des von ihm bevorzugten Gottesbeweises tangiert.

H. Kunz

Walter Strolz: Menschsein als Gottesfrage. Wege zur Erfahrung der Inkarnation. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1965.

Schon in der Besprechung des früher von Strolz herausgegebenen Buches (vgl. Studia Philosophica XXIV, S. 271) war auf seinen Heidegger nach-

eifernden Denk- und Sprachstil hinzuweisen. Für das vorliegende Werk gilt dies wenn möglich noch in erhöhtem Maße: es bildet ein weiteres Zeugnis der nachgerade schwer erträglichen Saat, die in der Nachfolge der «Kehre» Heideggers aufgegangen ist. Strolz erwägt nicht einen Augenblick, was es denn nun eigentlich mit «dem Sein» und seinem «Zuspruch» – abgesehen von seiner rein verbalen Beschwörung – auf sich hat: ob es sich dabei nicht am Ende wie oft bei der traditionellen Metaphysik vielleicht um blosse «Begriffsdichtung» handelt; und ob der frühere Heidegger nicht der Sache näher war, als er «das Sein» wenn nicht vom denkenden Seinsverständnis erzeugt so doch von diesem «abhängig» sein ließ. Aber nicht nur der Seins- und Lichtmystik hat sich Strolz kritiklos verschrieben, er übernimmt von Heidegger auch die «Nähe» des Seinsdenkens zur (zumal dichterischen) Sprache und die Verwerfung des vorstellenden Denkens der überlieferten Metaphysik, ohne sich je zu fragen, ob das Seinsdenken nicht genau so spekulativ, unverbindlich, bloß dekretierend, illusionär wie jenes ist.

Der erste Teil des Buches behandelt «Vorfragen zum faktisch-konkreten Vollzug des Daseins». Erörtert werden – nur auf wenige herausgegriffene Zitate sich stützend – der Weltbegriff bei Kant, Hegel, Nietzsche und Husserl als Repräsentanten des Weltverständnisses neuzeitlicher Metaphysik, die «verstehende Existenz in der Welt», die «leiblich-raum-zeitliche Verfassung des Menschen» und die «Sprache als Erfahrungsort dessen, was ist». Hier heißt es etwa: «Die Sprache läßt die Dinge *als* Dinge *sein* vom Grashalm, der im Morgenwind zittert, bis zu den Gestirnen, die aus den Tiefen des Weltalls leuchten, aber damit sie so erscheinen und sein können, *bedürfen* sie des sprechenden und *nach*-denkenden Menschen, der das ihm schon *Vor-gegebene* in die Helle des Wortes der Sprache nimmt, es entbirgt und so das zuvor als Natur schon Anwesende in sein Anwesen und Erscheinen her-vorbringt. Der Grund dafür, daß es Seiendes *als* Seiendes überhaupt gibt, ist zwar nicht der Mensch, aber es wird nur ihm als einem sprechenden Wesen *offenbar*, daß es *so ist*, weil die Dinge für die Ansprechung sich von sich her einzig ihm, dem Unterscheiden-Könnenden, zeigen, und demgemäß erst *als verschiedene* sein und dennoch im rufenden Licht des Seins des Seienden in das eine unaufhebbare Gefüge von Natur, Welt und Geschichte gehören». Wenn erst die Sprache – übrigens ein leeres Abstraktum – dem Seienden «das Sein» zuspricht und «die Welt» «gibt», ist es nur konsequent gedacht, dieser das «An-sich-Sein» abzusprechen, wie der Verfasser es wiederholt tut. Aber folgt daraus nicht, daß dann – um diese banale, nüchterne, ganz undichterische Frage zu stellen – ein den im Morgenwind zitternden Grashalm abweidendes sprachloses Schaf eigentlich ein «Nichtseiendes» verzehrt?

Der zweite Teil thematisiert die «Gottesfrage in der neuzeitlichen Metaphysik». Zunächst versichert uns Strolz, daß die unerläßliche Vergegenwärtigung der Tradition die «Unwiderruflichkeit des menschlichen Weges und der geschichtlichen Vorgänge» nicht aufzuheben vermöge, wie es etwa Siewerth und Krüger zu tun versuchten. Dann zeigt er in knappen und eindrücklichen Zügen, daß bei Nicolaus von Cues, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel und beim späten Schelling die Gottesbegriffe und -beweise durchwegs Setzungen des sich selbst begründen wollenden, in der «Metaphysik der

Subjektivität» wurzelnden Denkens darstellen. Ihnen allen macht Strolz den bald zu einer sterilen Marotte gewordenen Vorwurf, sie hätten «das Sein», bzw. die «unverfügbare Urmöglichkeit der Seinsfrage» übersprungen, was sich im Hinblick auf Kant so anhört: «Die Erfahrung der Wahrheit des Seins *als* Sein bleibt diesem Denken ebenso schicksalhaft versagt wie dem der überlieferten Metaphysik, die sich dem An-spruch des Ab-grundes der ontologischen Differenz nicht ausgesetzt und für ihn freigegeben hat». Wer sagt denn, daß das angeblich dem Menschen das Denken zusprechende «Sein» nicht nur ein Erzeugnis des Denkens Heideggers ist? Und könnte nicht auch auf es zutreffen, was Strolz von den transzendentalen Deduktionen behauptet: ein «Wahngebilde» zu sein?

Der dritte und letzte Teil exponiert die «Gottesfrage in der Erfahrung des un-begründeten Denkens». Er beginnt mit folgendem Passus: «Die Metaphysik der Prinzipien und der Vermittlung des Absoluten durch das erkennende Subjekt hat sich im Laufe dieser Abhandlung als Verschließung des Menschen vor dem An-spruch des Seins enthüllt, das aber selbst darin noch spricht, weil sonst der Mensch der Verschlossene und Nichthörende, der Unstete und Flüchtige, auf dem Seinen Beharrende und nur sich selbst Wollende gar nicht sein könnte. Noch der äußerste Widerspruch zu all dem, was es gibt, setzt das Gegebene, dem widersprochen wird, voraus und dieses Verhältnis selbst ist noch einmal in ein ursprünglicheres, nämlich in die *vorgängige Sprachlichkeit* der Natur- und Weltbegegnung des Menschen eingelassen. Von hier aus sind wir zur Einsicht gelangt, daß die *transzendentale* Dynamik des Denkens, der Überstieg *über* Natur und Geschichte hinaus in die Dimension des 'reinen Seins' eine Täuschung, ein Selbstbetrug im eigentlichen Sinne ist. Das ist für unser Hauptthema, die Gottesfrage, von folgenschwerer Bedeutung. Die meta-physischen Gottesbeweise von Nicolaus von Cues bis zu Hegel und Schelling fallen dahin, denn der Gott, von dem auf den Bahnen des Denkens der Metaphysik der Subjektivität gesprochen wird, und der am Anfang oder an ihrem Ende stehen kann, ist nicht Gott, sondern nur ein Gottes-*Begriff*, entstanden aus dem logischen Schluß- und Beweisvermögen der anthropozentrisch ausgerichteten Vernunft, die ihrerseits ein defizienter Modus eines ganz anderen Vernehmenkönnens ist. Wenn das menschliche Denken und Nachsinnen anhebt, findet es sich immer schon im an-sprechenden Umkreis von Natur und Geschichte vor, der sich für das Denken in verschiedenem Ausmaß zur Einheit einer Welt auf- und zusammenschließt. Dieses dem Menschen Da-sein und Halt gewährende Ursprungs-Verhältnis ist nun näher zu erläutern. Gottesbeweise via negationis und per analogiam zerstäuben an der unüberspringbar faktisch bedingten Existenz des Menschen. Es könnte aber sein, daß uns die Wesenserfahrung der *Natur* und der *Sprache* gerade die *Geschichte* und *nichts sonst* als jenen Ort erblicken läßt, der uns zwingt, alle Selbstanmaßung fahren zu lassen und frei zu werden für den Zu-spruch des Faktischen, dem der Mensch schon längst, ehe er zu denken und zu fragen beginnt, sein Dasein verdankt». Es heißt ferner, das menschliche Dasein sei «ursprünglich und unaufhebbar natürlich», «Natur wird nicht erst durch den Menschen Natur, sie ist immer schon vielgestaltig da, ehe es diesen gibt». Strolz stellt dann die Frage nach dem Verhältnis

zwischen Mensch und Natur, «da es doch eine Urerfahrung des Menschen ist, daß er sich von ihr unterscheidet, sich in ihr aufhält und eben gerade deshalb *nicht* in ihr aufgeht und verschwindet . . . Dieses Verhältnis und diese unausdenkbare Beziehung, für die es im Umkreis des Seienden im Ganzen kein Beispiel gibt, möchten wir das Verhältnis zwischen Natur und menschlicher *Sinn*-lichkeit nennen. Vom Denkweg her, den wir bisher gegangen sind, versteht sich von selbst, daß Sinnlichkeit hier etwas ganz und gar Ursprunghaftes und unüberbietbar Anfängliches bezeichnet und nicht jenes dem Geist der personalen Freiheit vorausliegende 'Material' der Philosophie des Selbstbewußtseins ist, an dem sich das erkennende Subjekt erst ver-wirklicht. Die leibhaftig-*sinn*-liche Verfassung des Menschen ist mit der *Wort*-haftigkeit seiner Existenz gegeben. Weil der Mensch ein *sprechendes* Wesen ist, denkt er in Sinn-Bezügen, durch die er ein verstehendes Wesen zu sein vermag und immer aufs neue wird. Im Medium dieser durch das Wort durchstimmten Sinnlichkeit kann dem Menschen alles, was es gibt, begegnen; sie erstreckt sich von der Wahrnehmung eines Grashalms oder Sandkorns bis zu jener äußersten Frage des Menschen, warum überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts sei. Der Sinn-Anspruch der Sinnlichkeit ist keine Setzung des Subjekts. Es ist auch nicht möglich, ihn in eine Definition einzufangen oder transzendentalphilosophisch auf ein letztes Prinzip, etwa den Satz vom Grund oder den Satz vom Widerspruch, zurückzuführen. Der Mensch trifft eine sinnerfüllte Natur immer schon an, wenn er zu denken und zu fragen beginnt, und es ist ihm gegeben, *in der Sprache* das sich von ihm selbst her Zeigende als Dieses oder Jenes anzusprechen. Der Sinn-Anspruch dieser Sinnlichkeit, in welcher der Mensch wahrhaft lebt und leibt, ist also wesentlich etwas Empfangenes, etwas ihm Zu-Gesagtes und im *Wort* Eröffnetes. Die Sinngebung der Natur im Ganzen ist so nicht seine Tat, sondern sie ist ursprünglich Sinn-gabe».

Mit dieser unscheinbaren Doppeldeutigkeit in der Bestimmung der leibhaftig-*sinn*-lichen Verfassung des Menschen als eine Folge oder eine Gleichzeitigkeit mit der Worthaftigkeit hat sich Strolz sozusagen den «Schleichweg» eröffnet und gesichert, um die außermenschliche sprachlose Natur in eine angeblich «sinnerfüllte» zu verfälschen. Gewiß ist uns die Geschichte nicht nur sprachlich vermittelt, sondern als menschliches Handeln in sich selbst sprachlich mitbestimmt. Das gilt aber keineswegs für die nicht-menschliche Natur, deren Zugang uns nicht zuletzt die Sprache sowohl eröffnet als auch verstellt. Strolz verweist auf das von Kiriloff in Dostojewskis «Dämonen» erwähnte «Blatt» und fügt hinzu: «Gerade auf dieses einzelne Blatt kommt es an». Wenn es so ist, dann kommt es aber schwerlich darauf an, ob es sich um ein Eichen- oder Buchen- oder Linden-, überhaupt um ein Blatt *als* Blatt, d. h. um ein sprachlich-begrifflich gefaßtes Gebilde handelt (es gehe denn um eine dichterische Evokation); entscheidend bleibt vielmehr dieses vom denkenden Sehen vernehmbare sprachlose Zeugnis der Natur. Wer ihr in ihrer Ursprünglichkeit adäquat begegnen will, muß schweigen lernen und alle von der Sprache geschaffenen und bewahrten Verweisungen, Gesichtspunkte, Deutungen und Vorurteile zunächst ausklammern.

Strolz ist von der Sprache besessen und geblendet. Nur von dieser Besessenheit und Blendung her läßt sich einigermaßen verstehen, warum er nicht

ein einziges Mal sich der zahllosen, von der Magie der Sprache erzeugten Gaukeleien und der Unverbindlichkeit der oft völlig willkürlichen «Sinngebungen» erinnert, mit denen Menschen die Natur bedacht haben. Und wie kann man behaupten: «Die *Namengebung* ist ein Akt, in dem das Menschenwesen für immer unverwechselbar eingepflanzt wird in das menschliche Geschlecht. Sie vollzieht sich nicht willkürlich, sondern sie *ist* eine ursprüngliche und geheimnisvolle, auf nichts anderes, noch Tieferes oder Höheres zurückführbare Notwendigkeit», wenn doch jede faktische banale Namengebung das Gegenteil beweist? Unverwechselbar eingepflanzt wird das Menschenwesen in das menschliche Geschlecht nicht durch die Namengebung, sondern durch das natürliche Geborenwerden und Sterben des in sich einzigen Einzelnen, die nicht zufällig die biographische und geschichtliche Datierung seines Lebens fundieren. Und es ist auch keineswegs die Sprache, welche «das Menschsein im Innersten und in allen seinen Stadien zusammenhält». Solche der Sprache unterstellten maßlosen und verfehlten Ansprüche machen schließlich auch den an sich unverkennbaren Versuch des Verfassers, die Natur groß, d. h. in ihrer ungeheuren Fülle – auf dieses eine Blatt kommt es an – zu sehen, nicht recht glaubwürdig. Ebenfalls nicht überzeugend wirkt der – sachlich freilich zutreffende – Hinweis auf den zeigenden Charakter der Sprache. Es heißt einmal: «Die Sprache . . . spricht immer das Sein *des Seienden*, es vernehmend und so oder so be-zeichnend aus und nie nur das Sein in seiner Einzigkeit». Vernimmt wirklich die Sprache bzw. der sprechende und nicht vielmehr der vorerst schweigend-sehende und -hörende Mensch das Seiende?

Die Inthronisation der Sprache dient bei Strolz – das verrät der Titel seines Buches von vornherein – der Absicht, dem «einzigartigen Wahrheitsanspruch der biblischen Botschaft» («es steht geschrieben») auf Grund des Denkens des Glaubens «gemäß dem Wort der Schrift, der als christlicher keiner Begründung bedarf, insofern er *Glaube* ist», Gehör zu verschaffen. «Der Mensch hat also, soll er vernehmen, wer Gott sei, auf das *Wort Gottes* zu *hören* und sich nicht auf Setzungen und Begriffe seiner eigenen Vernunft zu verlassen, die durch den Fall des ersten Menschen selbst in Mit-leidenschaft gezogen wurde», da Gott, «*Er selbst in der Offenbarung seines Namens* dem Menschen sagt, wer er ist». Diese Absicht verfolgt der Autor auf dem Umweg einer (fragmentarischen) Interpretation des «Hamlet» und des «Gefesselten Prometheus» und über Randbemerkungen zu einigen Theologen (Bultmann, Tillich, Ebeling, Ott, Robinson). Er stellt selbst die letzte Frage: «Welches Maß . . . gibt es für die wahr-nehmende Erschließung dieser einzigartigen Botschaft, die *in der Sprache des Menschen* die faktische, geschichtlich-zeitliche und so auch örtlich-bedingte Erfahrung des lebendigen Gottes *ist?*»

«Die Philosophie, die schon die ausgehaltene Frage nach der Wesensherkunft der Sprache an ihr vorbestimmtes Ende bringt, vermag von ihrem Sagen her in dieses geschichtliche Geschehen der Gottes- und Wahrheitserfahrung maßgeblich nicht einzugreifen, weil sie für diesen unvorhersehbaren, unüberbietbaren konkret-leibhaftigen Anspruch der Wahrheit immer schon zu spät kommt, und es weder ein dialektisches noch ein transzendentalphilosophisches Prinzip gibt, durch das sich eine mögliche Offenbarung 'katego-

rial' als überall mögliche hinstellen oder im nachhinein philosophisch begründen und vor dem Gewißheitsanspruch des menschlichen Denkens rechtfertigen ließe. Aber auch das von Heidegger eingeführte Seinsdenken und die Hermeneutik der Seinsvergessenheit der abendländischen Metaphysik vermag das Wort der Schrift nicht zu beurteilen und hat diesen Anspruch auch nie erhoben». «Biblisch gesehen gehört gerade der in der Entfaltung der Philosophie immer stärker hervortretende Wesenswandel der Wahrheit zur Gewißheit, die Tendenz zur Selbstsicherung und Selbstgewißheit, zur Selbstgesetzgebung im Verständnis der Grund-Sätze des Denkens, die Unterwerfung der Wahrheitsfrage unter jenes Vorurteil, in dem das erkennende Subjekt sich selber be-gründen und auf ein höchstes Seiendes zurückführen, *seine* Schlüsse und Folgerungen ziehen oder gar in einer 'Theodizee' oder 'natürlichen Gottesbegründung' Gott zur Rechenschaft stellen will, zur 'Nichtigkeit' und 'Eitelkeit' eines von Gott ab-gekehrten Daseins».

Wozu dann der ganze Aufwand: die Beschwörung des Seinsdenkens und der Natur? Daß das vorstellend-metaphysische Denken den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nicht erreicht, ist nicht eben eine neue Erkenntnis; aber vielleicht muß es doch immer wieder gelegentlich betont werden. Davon abgesehen: wäre es nicht nötiger gewesen, wenn uns Strolz gezeigt – nicht «bewiesen» – hätte, daß und warum das biblische Wort das Wort Gottes und nicht das vom Glauben «gesetzte» menschliche Wort ist, zumal doch die Natur älter als der Mensch ist und es schon vor der Menschwerdung Gottes, vor dem Jesus-Ereignis Menschen gegeben hat? Wäre es nicht nötiger gewesen, wenn er uns die Unterschiede zwischen der offenbarten und der zur Gewißheit gewordenen philosophischen Wahrheit aufgewiesen hätte? Und wenn der «biblische Anthropomorphismus . . . wesentlich und unaufgebbar zum Vorgang der Offenbarung selber» gehört: wäre es dann nicht angebracht, nach den anthropologischen Bedingungen desselben, d. h. zugleich: nach den das Menschsein bildenden Zügen zu fragen, die dessen Deutung als «Gottesfrage» verständlich machen könnten?

H. Kunz

Fr. Vinding Kruse: Erkenntnis und Wertung. Das Grundproblem der Erkenntnislehre und der Ethik. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1960.

Das 1942 zuerst auf Dänisch erschienene, weit ausholende Werk des in Kopenhagen wirkenden Juristen Fr. Vinding Kruse sieht den entscheidenden Fehler aller bisherigen Erkenntnislehre, als deren Vertreter vor allem die englischen Empiristen und I. Kant genommen werden, darin, daß diese Lehren dieselben Grundvorstellungen verwenden, welche sie später als subjektiv und deshalb in der Erkenntnisthorie für unanwendbar nachweisen. Kruse will eine folgerichtig empiristisch-psychologische Erkenntnislehre durchführen, die zugleich die Grundlage der Ethik bilden würde. Anstelle der «Alles umspannenden gefühlsbetonten Sätze der bisherigen Ethik über

'Glück' und 'Pflicht'» würden zwei Sätze treten, die «nach den experimentalen Erfahrungen aller normalen und verständigen Menschen durch Tausende von Jahren als dem Menschenleben . . . unentbehrlich betrachtet werden können» (S. 248). Nämlich: «1. daß die Gesundheit und die Erwerbstüchtigkeit des Menschen durch Entwicklung des Charakters gefördert werden und 2. daß die Menschen einander nicht schädigen» (1. c.).

Der erste Leitsatz setzt wesentliche Wertungen und damit ethische Entscheidungen bereits voraus, der zweite Leitsatz ist eine wenig besagende Leerformel, wie sie die Naturrechtslehre seit langem aufstellte und deren Konkretisierung erst die eigentlichen Schwierigkeiten bereitet. Überdies wäre die unbesehene Angleichung der geschichtlichen Erfahrung an das naturwissenschaftliche Experiment zu bezweifeln. Endlich zeigen die Ausführungen am Ende des Werkes, daß hinter ihm und ohne besondere Begründung die herkömmliche Ethik des Maßhaltens und der innerweltlichen Askese durch Arbeit steht. Wenn sich das Werk zum Ziele setzte, einen Ausweg aus dem heutigen Konflikt der politischen Weltanschauungen und deren Wertgegensätze zu weisen (S. 15), dazu als letzte Hilfe einen neuen Menschentyp (S. 432/3) beruft, der nur durch eine kleine Zahl verwirklicht werden könne, und erklärt wird: «Große Teile der Menschheit . . . werden nur auf dem Wege der Zucht und des Leidens zur brüderlichen Gemeinschaft der Zukunft geführt werden können» (S. 433), so legt man das Buch mit leichtem Befremden aus der Hand.

H. Schultz

Alfred Reber: Katholische und protestantische Rechtsbegründung heute. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1962.

In seiner Zürcher Dissertation stellt Alfred Reber die katholische der protestantischen Rechtsbegründung gegenüber. Er geht davon aus, daß der Katholizismus im Sinne des Universalienstreites gemäßigt realistisch, der Protestantismus jedoch nominalistisch-voluntaristisch sei. Diese Grundhaltung des Protestantismus und seine Neigung, alles Weltliche, damit auch das Sozialleben und dessen Regelungen als durch den Sündenfall korrumpiert anzusehen, hindere den Protestantismus, eine eigentliche Sozialethik zu entwickeln, die zu einer wirklichen Begründung und Begrenzung des Rechts führt. Zeigen sich solche Ansätze, so näherten sie sich – wie z. B. bei Emil Brunner – stark den katholischen Auffassungen. Demgegenüber kann die katholische Lehre auf ein einer ehrwürdigen Tradition verpflichtetes, sorgfältig aufgebautes System der Moral – der Individual- und Sozialethik – verweisen, welches auch eine tiefere Begründung des Rechts einschließt.

Ob der Gegensatz zwischen Nominalismus und Realismus der wirkliche Grund des von Reber aufgezeigten Unterschiedes der beiden Rechtsauffassungen ist, und ob hier nicht geschichtliche Momente und soziale Faktoren einwirkten, bedürfte eingehender Überprüfung. Und schließlich: ob einem ins Verbrecherische abgleitenden Staat und seiner Gewaltordnung Widerstand

geleistet wird, hängt, wie die Erfahrungen zeigen, nicht von theoretischen Auffassungen, sondern vom Mut und der Opferwilligkeit Einzelner ab. Beispiele und Gegenbeispiele lassen sich für beide Konfessionen genügend erbringen.

H. Schultz

Richard Bäumlin: Staat, Recht und Geschichte. Eine Studie zum Wesen des geschichtlichen Rechts, entwickelt an den Grundproblemen von Verfassung und Verwaltung. EVZ-Verlag, Zürich 1961.

Auf Dauer angelegt, scheinen Staat und Recht außer aller Zeit zu stehen. Was Hegel von der Verfassung sagte, daß sie, «obgleich in der Zeit hervorgegangen, nicht als Gemachtes angesehen werde: denn sie ist vielmehr das schlechthin an und für sich Seiende», könnte paradigmatisch für das gesamte Recht gelten. Und doch können sich weder Staat noch Recht dem Wandel entziehen. Denn der Mensch und alle seine Lebenseinrichtungen sind in der Zeit. Von dieser bestimmenden Einsicht geht die ausgezeichnete Studie von Richard Bäumlin aus, die nichts weniger bedeutet als eine Neubegründung des Rechts aus der Eigenart des Menschen als geschichtliches Wesen.

Das Recht und mithin auch der Staat werden so zu Aufgaben, deren Lösung sich der Mensch nicht entziehen und mit deren jeweiligen Lösung er sich nie abfinden kann. Das Recht ist nicht einfach Anwendung allgemeiner Sätze durch logische Ableitung, sondern ein von der Schaffung solcher Sätze bis zur Entscheidung des Einzelfalles durchgehender Prozeß der Rechtserzeugung. Nicht als statische Ordnung, sondern als Ordnungsvorgang ist das Recht zu begreifen. Recht ist «stabilisierender Verhaltensentwurf», der sich an der Idee des Richtigen ausrichtet. Bäumlin unterläßt nicht nachzuweisen, daß diese Umdeutung des Rechtes nicht zu einem Dezisionismus werden läßt; gerade das aus der Geschichtlichkeit entspringende Rechtsverständnis bewahrt die Vergangenheit und sichert vor einer der jeweiligen Situation ausgelieferten Entscheidung. Das rechtliche Denken wird, so verstanden, vom Systemdenken zum Problemdenken; die Trennung zwischen formellem und materiellem Recht läßt sich nicht mehr in der gewohnten Schärfe aufrecht erhalten: die Art der Verwirklichung rechtlicher Regeln wird ebenso bedeutsam wie deren Inhalt. Anderseits erweist sich dieser Auffassung auch das Maßnahmengesetz nicht als reine Zweckmäßigkeitsregel, sondern – weil der zu verfolgende Zweck zuerst als rechtlicher Verwirklichung wert anerkannt werden muß – ebenfalls als echte Rechtsregel.

Bäumlin nimmt zahlreiche Anregungen – Hans Kelsen's Stufen der Rechtsverwirklichung, das Recht als Ordnungsvorgang, wie es Hans Barth sah, den Wechsel vom System- zum Problemdenken, wie er in der Rechtslehre vor allem von Theodor Viehweg vollzogen wurde – auf und fügt sie auf selbständige Weise zu einer Einheit zusammen. Wer sich über neuere Auffassungen in einer der ältesten Sozialwissenschaften, der Rechtswissenschaft, unterrichten möchte, dem ist zu empfehlen, zur Arbeit von Richard Bäumlin zu greifen.

Kritisch sei nur angemerkt, daß in der von Bäumlin entwickelten Gedankenfolge die Idee des Richtigen etwas unvermittelt erscheint. Eine Andeutung, woher eine Begründung entnommen werden könnte, vermittelt vielleicht der Hinweis auf den utopischen Charakter des Rechts, der sich aus der Zukunftsgerichtetheit des Menschen herleiten lassen könnte. Die Berufung auf eine nicht genau umschriebene «Transcendenz» vermöchte hingegen nicht zu genügen.

H. Schultz

Eliane Amado Lévy-Valensi: La communication. Paris, P. U. F., 1967, 154 pages.

Présenté comme la mise en forme d'un cours d'assistant en Sorbonne, ce travail se propose d'aborder l'ensemble de la vie psychique à l'occasion du thème de la communication. (Cf. Avant-Propos.)

Il s'ensuit que la notion même de communication y est comprise dans un sens large, et recouvre aussi bien le rapport du sujet au monde et le rapport à soi que la relation intersubjective. Ces trois aspects font l'objet des trois parties du livre, dans l'ordre: la communication avec le monde, la communication avec autrui, la communication avec soi-même. Ordre qui, aux yeux de l'auteur, est de profondeur croissante, une authentique relation à soi permettant seule d'intégrer vraiment la connaissance du monde et le rapport à autrui à la vie du sujet. A l'univers scientifique constitué par la connaissance du monde, et à l'univers éthique exigé par les relations intersubjectives correspond un univers métaphysique que dévoile la conquête de soi, puisque celle-ci: «nous accule à une sorte d'extrapolation, de saut, d'inférence à ce qui nous échappe, en nous et hors de nous» (p. 144). La dimension métaphysique ainsi conquise (qu'on lui donne ou non le nom de Dieu) à travers la réflexion psychologique ne peut plus, pense l'auteur, être simplement rejetée ou démasquée par une analyse la taxant de «projection»; du moins «il pourrait bien y avoir projection sans que pour autant l'on débouche sur une perspective illusoire» (p. 146).

Ce travail riche d'une information très variée, tant philosophique que psychologique et psychanalytique, et nourri de la connaissance profonde qu'a l'auteur de la tradition juive, ouvre de très nombreuses perspectives; l'ampleur du sujet exigeait que fussent abordés une multitude de problèmes qui ne pouvaient – dans le cadre de cette rédaction de cours – être tous également approfondis. Remarquons l'attention de l'auteur à l'importance du temps (problème auquel elle a d'ailleurs consacré un autre ouvrage[1]), et ses réflexions sur le thème de la «destinée».

Par contre, les chapitres consacrés au langage – dont l'importance est d'ailleurs reconnue – ne paraissent pas bénéficier d'une information suffisamment au fait des recherches récentes dans ce domaine. D'autre part, l'auteur est très sensible aux relations qui peuvent rapprocher des problèmes, aux

[1] Le temps dans la vie psychologique. Paris, Flammarion, 1965.

consonances entre doctrines, ce qui fait aussi la richesse de son propos; mais une attention plus grande aux différences serait souvent bienvenue, et finalement plus profitable à l'approfondissement réel des questions. (Cf. p. 127: «De Plotin à Freud le schéma est admirablement identique»). Enfin regrettons une méthode quelque peu fantaisiste en matière de références: rarement précises, elles sont trop souvent absentes.

Mais il faut souligner que ces quelques réserves tiennent essentiellement à l'ampleur du problème présenté ici en 150 pages, au cours d'un travail qui a les avantages du «panorama» s'il n'en évite pas toujours les insuffisances.

S. Bonzon

Georges Gurvitch: Les cadres sociaux de la connaissance. Presses universitaires de France, Paris, 1966, 316 pages.

Il s'est produit depuis la Renaissance un glissement vers le social, et celui-ci signifie toujours davantage l'anonyme. Or, pour remédier à cette situation, il devient indispensable de faire apparaître la valeur irremplaçable d'un «autrui» qui ne se perçoit plus que dans des *relations sociales* au détriment des *relations entre individus*. Voilà la tâche que s'est assignée une partie de la sociologie contemporaine et dont témoigne la création nouvelle d'une sociologie de la connaissance, de la «sociologie relationnelle», de la «microsociologie».

C'est dans cette direction que s'est engagé Georges Gurvitch de qui le dernier volume représente une analyse dont les prétentions vont loin puisque, comme il l'écrit, «la sociologie de la connaissance doit renoncer au préjugé scientiste et philosophique selon lequel toute connaissance relève de la connaissance philosophique et de la connaissance scientifique». Persuadé que la sociologie est en train de devenir une science positive et empirique, il juge que la méditation sur les fondements d'une science des sociétés ne suffit pas et que le développement de ce qu'on est convenu d'appeler la sociologie du savoir constitue une garantie pour la sociologie de son objectivité croissante.

Certes, la contribution critique de la sociologie de la connaissance à la philosophie peut être utile. Car on dépasse ainsi les théories philosophiques qui nient, assez gratuitement en fin de compte, la possibilité d'expériences et de connaissances collectives. Il ne peut s'agir de remplacer la philosophie, mais de la forcer à tenir compte de son vis-à-vis sociologique.

L'auteur insiste, dans la présente étude, sur la sociabilité par participation à des «nous» dont les trois degrés d'intensité sont la Masse, la Communauté et la Communion. Mais il établit une division en sociétés *archaïques* où «ce sont probablement des communions qui ont servi de foyers aux expériences mystiques rationalisées en des mythes cosmo-théogoniques» et sociétés *historiques* dans lesquelles «il est difficile d'établir des rapports directs entre les communions de croyants et le dogme élaboré par les théologiens.»

Georges Gurvitch expose, dans la seconde partie de son ouvrage, différentes formes de sociétés en rapport avec leurs systèmes cognitifs dont il montre les évolutions et les dangers qu'elles impliquent pour l'humanité. Il essaie en-

fin de voir si une structure collectiviste d'un autre type ne pourrait pas conduire, dans un avenir plus ou moins prochain, à un système cognitif libéré des défauts des sociétés précédentes. Il s'agirait, selon ses propres termes, du «collectivisme décentralisateur fondé sur l'autogestion exercée par tous les intéressés».

On retrouve certaines affirmations de Proudhon à qui l'auteur avait consacré d'ailleurs un excellent ouvrage. Mais on peut estimer aussi que ses vues sont optimistes en regard de la situation présente, lorsqu'on lit que la menace de la technocratie serait alors écartée, que l'humanisme serait victorieux du «technicisme» et que la vocation de cette structure idéale serait d'«humaniser toute technique à la limite du possible». Les sociétés planifiées selon ces principes seraient plus favorables à la connaissance.

Certes, G. Gurvitch se défend d'affirmer un idéal quant à la hiérarchie des formes de la connaissance. On peut se demander toutefois si un système cognitif de ce genre, qui n'existe au reste que projeté dans le futur, ne souffrirait pas d'un rationalisme exagéré et ne laissant plus assez d'espace et de liberté à l'invention humaine.

J.-G. Lossier

Pierre Ansart: Sociologie de Proudhon. Presses universitaires de France, Paris, 1967, 228 pages.

Quelques thèmes directeurs traversent l'œuvre de P.-J. Proudhon, et il était utile de les rassembler tous et les analyser dans un ouvrage à la fois de synthèse et de vulgarisation. Mais il n'y a rien de péjoratif dans ce dernier terme, car Pierre Ansart a su, dans le livre qu'il consacre au penseur bisontin, éclairer l'apport de ce dernier à la sociologie en étudiant ses idées dans les domaines suivants: économie, classes sociales, Etat et pouvoir, théorie et pratique révolutionnaire. Un chapitre d'une richesse et d'une actualité remarquables, consacré à la sociologie de la connaissance, éclaire les notions qui, dans leur exposé dialectique, apparaissent souvent contradictoires, celles de forces et de raison collectives. Et cette dernière, en effet, est d'une importance capitale car elle «appelle à considérer toute création humaine comme transitoire et à ne tenir pour inamovible que l'égalité elle-même ou, en d'autres termes, la Justice».

Proudhon était à la fois sociologue et moraliste et, pour lui, hanté qu'il était par la vision d'une société future où l'Etat n'interviendrait que pour promouvoir et choisir, la morale sociale a ses racines dans la conscience personnelle. Dans ce sens déjà, il demeure présent parmi nous. Car il se pose la question essentielle à laquelle il nous faut répondre aujourd'hui: l'homme doit-il se soumettre à une destinée fatale ou bien la conscience qui reste vivante n'exige-t-elle pas l'indépendance de la personne? Le problème de la liberté lui est donc apparu d'une manière impérative. En pleine période de réaction bonapartiste, il pressent plus fortement que jamais le prix de la liberté, nullement contradictoire au reste avec l'égalité. En conclusion de son ouvrage «Les confessions d'un révolutionnaire», il écrit: «Le principe de la Révolution, c'est la liberté».

L'aspect polémique que prennent souvent les livres de Proudhon a suscité une diversité d'interprétations que l'auteur explique aussi par la complexité de la démarche intérieure et la méthodologie créée au fur et à mesure des difficultés qui s'amoncelaient sur la route difficile d'un penseur chez qui Karl Marx voulait voir un petit-bourgeois et Bakounine un philosophe qui ne tirait pas les conséquences de ses affirmations. Et M. Ansart précise exactement la ligne centrale de la recherche proudhonienne lorsqu'il écrit: «Si Proudhon élabore une sociologie, ce n'est qu'à travers un combat social et politique et ce n'est qu'en évoquant ses luttes et ses critiques que nous retrouverons l'esprit de cette science sociale qu'il élabore et la méthode dialectique qu'il propose.»

Enfin, dans un chapitre final, l'auteur marque la distance entre Marx et Proudhon et comment le premier annonçait la centralisation administrative et économique tandis que le second entrevoyait le fédéralisme et les tentatives actuelles d'autogestion. Tous deux d'ailleurs poursuivront les mêmes adversaires et tenteront de créer une science de la totalité sociale.

J.-G. Lossier

André Jacob: Temps et Langage. Paris, Armand Colin, 1967, 397 pages.

Le titre de cet important ouvrage ne manquera pas de paraître quelque peu paradoxal aux habitués de la littérature actuelle concernant le langage. Comment peut-on prendre pour thème, ensemble, ces deux composantes de l'expérience humaine, alors que les progrès de la linguistique contemporaine semblent précisément tenir à la rigueur avec laquelle elle exclut le temps, à sa volonté d'une étude exclusivement synchronique de la «chaîne parlée». Encore, s'il s'agissait d'un simple retour au beau temps de la linguistique historique, le sort de ces quelque 390 pages serait rapidement réglé... Mais le propos d'A. Jacob n'est pas celui d'un nostalgique de l'époque où l'on expliquait les langues en les rattachant à quelque «langue-mère». Et s'il entend dépasser le structuralisme, c'est en l'approfondissant, en réfléchissant à la genèse de ces formes qui seules permettent un langage sensé. Il ne s'agit en aucun cas de revenir en arrière, et A. Jacob reprend à son compte l'affirmation de Saussure selon laquelle le sens est le fait de la synchronie: «en linguistique, seuls les états ont le pouvoir de signifier»[1].

Il s'agit premièrement de s'arrêter à cette notion de «synchronie», ce «mot de passe» de la pensée contemporaine qui n'a pas tardé à perdre en signification ce qu'il a gagné en popularité. C'est pourquoi A. Jacob consacre toute la première partie de son travail à une «approche de la synchronie». La synchronie n'est pas une coupe abstraite dans l'histoire de la langue. Il n'y a pas de langue, et moins encore d'histoire de la langue, sans une organisation totale, un ordre rigoureux du monde des signes, «univers regardant» faisant face à l'univers regardé, et seul susceptible de nous permettre de le saisir. Rien

[1] Les Sources manuscrites du «Cours de linguistique générale» de F. de Saussure, par R. Godel, Genève, 1957, p. 48; cit. p. 36.

dans cet univers de la langue n'est aléatoire, le moindre changement provoque une restructuration du tout. Il suffit pour s'en convaincre de penser au découpage du réel opéré par les mots: l'exemple des noms montre combien le sens varie en extension selon qu'il est ou non limité par des presque synonymes, et combien cette organisation du champ sémantique peut varier d'une langue à l'autre (pensons aux multiples termes qui désignent la «neige» dans la langue des Esquimaux[2]). La synchronie n'est pas une coupe abstraite à valeur méthodologique, c'est la réalité du langage (cf. p. 47).

Et si la réalité linguistique est synchronique, c'est *dans* la synchronie qu'il faut, avec A. Jacob, retrouver la dimension temporelle; sans quoi on ne saurait comprendre que la langue puisse exprimer – voire construire – l'expérience humaine si fondamentalement liée au temps. «Synchronie» n'est pas synonyme de «statique»; le mot même nous invite à accorder aussi quelque attention à la «chronie» après avoir souligné l'importance du «syn» (cf. p. 19).

A partir de la dichotomie saussurienne entre langue et parole – A. Jacob, suivant G. Guillaume, dit «discours» – l'auteur met en évidence deux aspects du temps du langage: le temps «opératif» et le temps «glossogénétique» (cf. p. 340). Le temps opératif, c'est celui que met chaque sujet à faire de sa langue un discours; c'est le temps de la concentration de l'infini potentiel des signes à disposition en une parole, la seule actuelle, donnant sa réalité au présent du sujet et par là-même génératrice à son tour de la temporalité humaine. Mouvement qu'A. Jacob figure par l'image bergsonnienne du cône fiché dans le vécu qu'il organise (cf. p. 285), la totalité de la langue ne prenant son sens que dans l'étroitesse de l'instant de la parole (instant du *loquor* dans la terminologie de l'auteur). Toute expression n'est possible que par une telle opération, et le temps dans le discours, en particulier, se trouve ainsi expliqué par celui de la langue et non par celui du devenir, sans quoi il ne pourrait jamais en être une reprise, mais tout au plus une doublure (cf. p. 143). Ce temps opératif n'est évidemment pas mesurable, il n'en est pas moins réel, et apparaît – comme c'est souvent le cas pour les phénomènes linguistiques – lorsque la «mécanique» qui règle la mise en ordre du discours à partir des virtualités de la langue a des «ratés», par exemple lorsque la pensée «cherche ses mots».

Quant au temps glossogénétique, c'est celui qui permet la formation de la langue en nous. Moment de la virtualisation, répondant à l'actualisation au cours du temps opératif. Là encore la fin du mouvement est une synchronie: l'univers des signes en notre possession, organisés en une totalité où le moindre changement provoque une restructuration d'ensemble. Il n'empêche que cette réalité synchronique n'est pas séparable de sa propre genèse, donc du temps sous-jacent à son «en même temps», de la «chronie» qui soutient le «syn». Ce temps, lui aussi incommensurable au temps des physiciens, est celui par lequel nous nous écartons de l'expérience immédiate, devenant ainsi capables de nous la représenter.

Entre ces deux temps, la relation est dialectique. Le mouvement de virtualisation s'accomplit en nous donnant une langue qui a sa fin dans le discours,

---

[2] cf. A. Schaff, «Langage et réalité» in Diogène, «Problèmes du langage», Paris, 1966, p. 173.

mais c'est aussi en partant du discours – et avant tout de la parole d'autrui – que se forme la langue. Mouvement d'aller et retour dont l'origine absolue est insaisissable, puisqu'il n'y a rien dans le discours qui n'ait été dans la langue – mais que celle-ci à son tour est la conséquence de notre appartenance à un univers parlé – par les autres et par nous-mêmes – et se perfectionne sans cesse à son propre usage. L'évolution du langage ne sera pas alors une explication des changements linguistiques, mais le signe d'une «téléologie opérative du langage», dirigée vers un maximum d'ordre, non pas destruction par usure mais construction par emploi (cf. p. 173).

Nous voyons alors que dans une telle perspective la diachronie est réintégrée à l'étude du langage, mais en liaison profonde avec la synchronie et non en opposition avec elle. Il ne s'agit pas de nier les apports du structuralisme, mais de mettre en évidence la genèse de la synchronie, «genèse qui n'est pas amorphe» (p. 93). S'en tenir à une étude statique de la langue, ou à un découpage de la chaîne parlée immobilisée hors du temps, c'est manquer la réalité concrète pour une abstraction, utile sans doute méthodologiquement, mais qui ne saurait être le dernier mot de la linguistique.

Synchronie et diachronie ont toutes les deux à gagner à ce traitement: la première parce qu'elle devient une réalité, et la diachronie parce qu'elle trouve sa véritable nature: non pas suite d'événements plus ou moins hasardeux transformant la langue de l'extérieur, mais genèse au service d'un «univers regardant» toujours mieux organisé. L'histoire de la langue elle-même est alors comprise comme «diachronie des synchronies» (p. 116), «l'état de langue» y étant toujours à la fois premier et dernier, cause et fin d'une évolution qui sans lui n'aurait pas de sens. Car si le sens est le fait de la synchronie –et A. Jacob montre bien comment il apparaît au moment où le mouvement de virtualisation se renverse en opération actualisant la langue, c'est-à-dire à l'instant où l'équilibre manifesté par l'univers des signes est atteint (cf. p. 298)–, il faut bien aussi que la diachronie lui soit finalement subordonnée, faute de quoi elle ne serait qu'accident extérieur au phénomène linguistique lui-même. A. Jacob souscrirait sans doute à cette formule de J. Pouillon: «c'est parce que la synchronie est structurée que la diachronie est faite de remaniements significatifs»[3].

Et c'est en fin de compte le sujet qui est le principal bénéficiaire de cette analyse. C'est à une anthropologie philosophique que l'auteur veut aboutir. (La troisième partie de l'ouvrage s'intitule: «Approche temporelle et linguistique du sujet humain.») Temps et langage sont fondamentalement liés pour l'homme; la temporalisation de l'expérience humaine ne peut en effet être «extase» qu'à la condition d'une représentation de l'expérience, du passage, par le langage, du présent vécu au présent repris; si le temps humain n'est pas un flux emportant un sujet inconscient, c'est précisément que sa réversibilité est conquise à travers l'intériorisation linguistique, par «le détour» qui de l'expérience à l'expression passe par la représentation (cf. p. 244). Et c'est la possibilité même de notre saisie d'un univers sensé qui dépend ainsi de cet écart découvrant un lieu pour le langage et lui permettant de se tourner vers le monde abandonné un «instant» pour mieux le signifier.

[3] «Sartre et Lévi-Strauss» in L'Arc 26, Aix-e.-P., 1967 (2e éd.) p. 62.

Mais il faut noter encore que le statut de ce sujet n'est pas sans ambiguïté: grâce à sa langue il comprend – dans tous les sens du mot – son univers, mais il n'est pas le créateur de cette langue; il l'a apprise, reçue des autres; de même il est maître de son discours, peut «dire ce qu'il veut», mais il doit cette liberté même aux lois de sa langue, et c'est parce qu'elle est en lui un «déjà là» qu'il peut à chaque instant dire quelque chose de neuf et être compris. A. Jacob retrouve ici le «miracle» dont parle Chomsky: «the central fact to which any significant linguistic theory must address itself is this: a mature speaker can produce a new sentence of his language on the appropriate occasion, and other speakers can understand it immediatly, though it is equally new to them»[4].

Il n'était pas question pour nous ici de suivre pas à pas l'étude de A. Jacob. Nous avons seulement tenté de faire voir le sens de sa problématique; ou plus exactement de montrer ce que peuvent espérer de la lecture de cet important ouvrage ceux que le structuralisme en linguistique – et ailleurs – séduit par sa rigueur et inquiète par une certaine évacuation de l'humain. Non pas, encore une fois, que l'auteur satisfasse à une vague nostalgie humaniste en arrondissant les angles du structuralisme. Mais il nous paraît montrer une des voies ouvertes aujourd'hui à la philosophie, celle peut-être qu'il est le plus urgent qu'elle suive – en tout cas si elle prétend s'occuper du «problème du langage»: celle qui passe par l'épreuve (et qui lira les deux premières parties de «Temps et Langage» ne trouvera pas le mot trop lourd!) d'une analyse linguistique serrée et exigeante et cherche à en penser les conséquences pour une meilleure compréhension de l'homme. « ...la seule façon de ne pas déserter le plan d'une élucidation positive, c'est d'appuyer sa réflexion sur les formes que nous enseigne la linguistique en deçà de laquelle le philosophe n'a pas le droit de parler» (p. 351). A ce propos nous nous étonnerons seulement que, vu la direction prise par l'auteur, il ne se réfère pas plus souvent à Chomsky (il ne le cite guère que deux fois). Mais du moins, en s'appuyant constamment sur les travaux de G. Guillaume, remet-il en honneur une pensée qui semblait ne pas bénéficier toujours de l'attention qu'elle mérite.

Nous remarquerons enfin le soin avec lequel une table des matières précise et pratique, une bibliographie et divers index ont été établis, et surtout un glossaire, indispensable dans des travaux de cette nature, et pourtant si souvent absent d'ouvrages dont la terminologie exigerait des éclaircissements. Ce point nous conduit d'ailleurs à regretter en terminant la grande difficulté, au niveau de l'expression, que présente aujourd'hui une lecture de cet ordre pour un non-initié. Non que nous pensions qu'une œuvre de philosophie doive – ou puisse – totalement s'en tenir au langage de «l'honnête homme»; cependant il semble souvent qu'un peu plus d'attention à la langue française, de patience aussi dans la recherche de ses possibilités, nous éviterait en partie tant de néologismes abscons et de formules barbares...

S. Bonzon

---

[4] «Current Issues in linguistic Theory» Mouton, La Haye, 1966 (1re éd. 1964) p. 7.

Richard Schaeffler: Die Struktur der Geschichtszeit. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1963.

Mit diesem gewichtigen Werk tritt Schaeffler in die Reihe jener zumeist jüngeren deutschen Autoren – Berlinger, Cramer, Conrad-Martius, Kuhn, Lotz, Wagner u. a. gehören dazu – ein, die aufgrund einer ausdrücklichen, stillschweigenden oder auch fehlenden theologischen Bindung dem spekulativen, d. h. seine Gegenstände aus sich selbst hervorbringenden Denken und Entwerfen von «Möglichkeiten» die maßgebende Rolle in der Philosophie einräumen. Die Verknüpfung der erzeugten Begriffe mit erfahrbaren Sachverhalten unterbleibt entweder ganz oder beschränkt sich auf vage Hinweise, und im letzteren Falle müssen sich die Sachverhalte der «Denkbarkeit», den erdachten, nicht aufzeigbaren seinsmäßigen «Bedingungen der Möglichkeit» fügen. Für diese neue «Auferstehung der Metaphysik», die Wust bereits nach dem Ersten Weltkrieg verkündete, ist wohl zu einem guten Teil Heideggers «Kehre» verantwortlich zu machen, also die Preisgabe seines Versuches, das «Sein» aus dem «Seinsverständnis» zu begreifen – auch wenn Heidegger selbst die Metaphysik überwunden haben sollte. Von ihm haben einige der gemeinten Autoren auch die Kunst der subtilen Textinterpretationen gelernt: das trifft zumal auf Schaeffler zu.

Der erste Teil des Buches enthält eingehende hervorragende und souveräne Explikationen der Zeitlichkeit und der Zeit bei Zenon, Platon, Aristoteles, Plotin, Augustin, Kant und Heidegger – souverän auch in dem Sinne, daß Schaeffler dabei keine Sekundärliteratur berücksichtigt. Der zweite Teil kreist um die beiden Themen: «Sein und Zeitlichkeit» und «Zeitlichkeit und Freiheit», die der Verfasser einer «ontologischen Analyse» unterzieht. Gewiß hängen die beiden Teile des Buches zusammen, insofern die Textinterpretationen die systematischen Fragen des zweiten Teiles vorzeichnen. Allein deren Diskussion setzt sogleich in einer völlig anonymen Abstraktheit mit Begriffen (Seiendes, Sein, Seinsakt, Geist, Existenz, Transzendenz u. a.) ein, die man zwar einigermassen zu verstehen glaubt, aber – da sie sich primär nicht auf phänomenale Sachverhalte beziehen, sondern reine «Gedankendinge» sind – doch nie sicher weiß, ob man sie so versteht, wie sie von Schaeffler gemeint werden. Vom Seinsakt heißt es etwa, er wahre «im Wechsel der Zustände und Aktionen die Identität des zeitlichen Subjektes». Dieser und andern Formulierungen möchte man entnehmen, es handle sich dabei um den die Ganzheit des zeitlich erstreckten menschlichen Daseins umgreifenden reflexiven Bewußtseinsvollzug. Indessen soll auch im apersonalen «Naturding» ein «Seinsakt» oder «-vollzug» wirken – verliert dann der Akt- oder Vollzugscharakter nicht jeden präzisen Gehalt? Die Zeitlichkeit als je individueller und unvertretbarer Seinsakt eines zeitlichen Seienden sei – im Unterschied zur überindividuellen, den Vollzug oder Nichtvollzug von Akten überwölbenden Zeit, die Schaeffler auch als «überindividuelles Beziehungsgefüge möglicher zwischenindividueller Begegnungen» bestimmt – stets «Realnegation jedes Jetzt um einer Zukunft willen und die Realergreifung jeder Zukunft in je einem Jetzt». Wir hören ferner: «Vorausgesetzt ist die Bindung der Realität des Zeitlichen an die Gegenwart und die Kontinuität des Aus-

griffs zu je neuer Zukunft, die unvertretbare Individualität des Seinsaktes und seine Einfügung in ein überindividuelles Strukturgefüge, welches zwischenindividuelle Begegnungen möglich macht; vorausgesetzt ist ferner der Aktcharakter des Seins, das nur vom Seienden selbst vollzogen werden kann, und die Modifikation dieses Aktcharakters durch die Freiheit. Alle diese Voraussetzungen» sollen «dem naiven Bewußtsein des Menschen, wenn er sich in seinem zeitlich-geschichtlichen Sein erfährt», entsprechen. Das müssen wir entschieden bestreiten: die hier erwähnten Voraussetzungen sind gerade nicht Befunde des «naiven Bewußtseins», sondern Reflexionsprodukte. Die «naiv gelebte» individuelle Zeitlichkeit zeigt der nachträglich auf sie gerichteten Besinnung weder eine aktuose «Realnegation jedes Jetzt» noch eine «Realergreifung jeder Zukunft», sondern ein in die Zukunft erstrecktes pathisches Geschehen, innerhalb dessen die «Jetztpunkte» sekundär reflexiv gesetzt werden (so sehr deutlich bei Augustin). Außerdem hat schon die zenonische Leugnung der «Wirklichkeit» der Bewegung die Unfähigkeit des intermittierenden reflexiven Denkens, das stetige Geschehen adäquat, d. h. ohne Verfälschung des phänomenalen Tatbestandes erfassen zu können, ans Licht gebracht. Deshalb läßt sich auch die Stetigkeit des zeitlichen Flusses keineswegs «auf den steten Fortgang von jeder Gegenwart auf ein transzendentes Ziel hin» zurückführen «und damit auf die unterbrechungslose, ja keiner Unterbrechung fähige Aktivität eines zeitlichen Selbstvollzuges» gründen. Es überrascht nach allem nicht, daß Schaeffler vom «Sein» – was soll es anders sein als ein «Gedankending»? – behauptet, es sei «Wirklichkeitsgrund der Welt», «Ursprung ihrer Faktizität, ermöglichendes Ziel ihres Fortgangs, tragender Grund ihrer Einheit». Das ist ehrwürdige onto-theologische Metaphysik – aber ist sie noch glaubwürdig?

H. Kunz

W. Schapp: Metaphysik der Naturwissenschaft. Verlag Martinus Nijhoff, Den Haag 1963.

Das Vorwort zu dieser Untersuchung sei im vollen Wortlaut abgedruckt: «Hoffentlich gefällt diese Arbeit Hans Barth, Lübbe, Noack, Andersch ebensogut wie meine bisherigen Versuche» (S. V). Schluß. Die anderen Leser sind also nicht unbedingt angesprochen. Doch verrät dieses Vorwort prägnant die Originalität des Verfassers. Das ganze Denken dieses Philosophen, der eine «Philosophie der Geschichten» (1959) konzipierte, entbehrt nicht eines recht eigenständigen Ansatzes. In der Art des Schreibens recht massiv, gelingen ihm Fragen, die bedenkenswert sind. So tritt er, selbst einmal in Göttingen bei Husserl in die Schule gegangen, in eine harte Diskussion mit den Naturwissenschaften, so vor allem mit Einstein und seinen Popularisatoren, und macht das Recht der Wahrnehmung und des komplexen Standortes des die Physik denkenden Individuums wieder geltend. Zweifellos liegt hier ein Riesenproblem vor, das der Verfasser anpackt, aber nicht zu einem systematischen befriedigenden Ende führen kann. Wir greifen als Beispiel eine Frage auf: «Wie verhält sich die Welt, die mit Tisch angesprochen ist oder mit Tisch

auftaucht oder hinter Tisch steht, zu der Welt, die in entsprechender Beziehung zum wirren Haufen von Atomen steht?» (S. 25). Es geht also hier um eine Grundfrage der Ontologie, wie sie auch in den Naturwissenschaften auftauchen kann, sobald diese fragen, in welchem Verhältnis das, was sie artikulieren, zur «Wirklichkeit» steht. Durch die Auseinandersetzung mit Einsichten, die aus der Relativitätstheorie folgen, tauchen weiter Grundfragen der Zeit, der Gleichzeitigkeit, Licht, Farbe, Welt und Gegenstand in den Horizont dieser Arbeit. – Obwohl die einzelnen Fragen oft ins Schwarze treffen, haftet an dieser Arbeit allzudeutlich der Geruch der Werkstatt.

Armin Wildermuth

Rolf Kugler: Philosophische Aspekte der Biologie Adolf Portmanns. Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von H.A. Salmony. Zürich (Editio Academica) 1967.

Kuglers Buch, das eben noch rechtzeitig zu Portmanns 70. Geburtstag erschienen ist, zeichnet sich durch die Originalität seines Vorhabens aus. Es möchte das wissenschaftliche Werk Portmanns dem philosophischen Interesse zugänglich machen. Diese Absicht, die einerseits Portmanns Schaffen teilweise, anderseits das Buch über es ganz in das Spannungsfeld von Wissenschaft und Philosophie stellt, findet sich dreifach legitimiert in Portmanns kritischer Forschungsweise, in seiner Forschungsrichtung (besonders der anthropologischen) und in seinem Wirkungswillen. Vorhaben und Legitimation bestimmen den Gang der Arbeit. Nachdem Kugler die beiden autonomen Denkweisen Wissenschaft und Philosophie voneinander abgehoben hat, stellt er, abseits von jedem vorgeprägten naturphilosophischen System, in zwei Teilen Portmanns Einsichten in die Grundprobleme der lebendigen Natur (I) und die Forschungsergebnisse seiner Anthropologie (II) zusammen. Dabei wird immer schon auf die philosophischen Aspekte verwiesen, deren Probleme dann ein dritter Teil erhellt. Ein Schlußwort faßt die Ergebnisse der Arbeit thesenförmig zusammen.

Wir können hier auf die drei Teile nur summarisch eingehen. Im ersten Teil weitet Kugler sukzessive den Frageraum von den stofflichen Grundlagen des Lebendigen zu den Organismen und dann zum Betrachten der lebendigen Natur. Dabei sammelt und klassiert er nicht einfach Portmanns Erkenntnisse, sondern analysiert zugleich die den verschiedenen Horizonten zugehörigen Methoden. Er macht das Wesen der kausalen Analyse sichtbar, ihren Anwendungsbereich, ihre Grenzen; er klärt Portmanns kritischen Finalismus und die durch ihn mögliche Bedeutungsforschung; er legt das Prinzip der Morphologie als einer Stilkunde der organischen Gestalten frei. Charakteristisch bleibt es für alle Methoden, daß Portmann um ihre Grenzen weiß.

Im zweiten Teil fragt Kugler nach Ansatz, Methode und Bedeutung von Portmanns Anthropologie. Dabei zeigt er auf, wie Portmann dem Menschen innerhalb des Lebendigen eine Sonderstellung zuweist, wie er die vergleichenden Methoden entwickelt, um diese in biologische, bald meßbare, bald

wertende Kriterien (intracerebraler Index, Ontogenese, humane Merkmale) einzufangen. Er deckt die Ansätze zu einer basalen Anthropologie auf, die auf der Basis wissenschaftlicher Forschung ein neues Menschenbild entwerfen möchte.

Die Ergebnisse werden nun im 3. Teil auf ihre philosophische Relevanz hin zusammengefaßt: Portmann treibt kritische Wissenschaft, die dem Lebendigen Eigengesetzlichkeit und dem Humanen darin eine Sonderstellung einräumt. Kritisch bedeutet: Portmann weiß um sein Vorgehen, weiß also, *wie* er weiß, und weiß auch, *wo* er nicht weiß. An den Grenzen des Nichtwissens nimmt er weder zu bequemen Erklärungsversuchen Zuflucht, noch zur Resignation, nicht mehr verstehen zu müssen. Er will bis an die Grenze des Erforschbaren erforschen, aber bleibt für das Geheimnis des Lebendigen offen. In dieser offenen Haltung entwickelt er eine phänomenologische Forschungsart, deren Fundamente Kugler in einem intensiven Naturerleben, in der Beziehung zur bildenden Kunst und im Vorrang der erscheinenden Gestalt sieht. Er meint darin eine Verwandtschaft mit Goethes Morphologie aufweisen zu können. Im Grund dieser Forschungsweise sucht er einen Wirkungswillen, der den Menschen wieder zu einem primären, von der ganzen Geistigkeit getragenen Naturerleben zurückführen und ihn zugleich zu jener Gestalt des Menschen hinführen möchte, die der verborgenen Quell ihrer wissenschaftlichen Bemühungen ist.

Zu all dem lassen sich einige kritische Bemerkungen anbringen: Die Haltung, in der Kugler an seinen Autor herangeht, ist weitgehend die der Identifikation. Das zeigt sich darin, daß er sich absichtlich von Portmanns Selbstdeutungen leiten läßt. Damit erhebt sich aber die Frage, ob die Arbeit, anstelle einer Deutung Portmanns, nicht zu einem Nachvollzug seiner Selbstdeutung werde. Uns scheint darin ein Mangel an Distanz zu liegen, der sich auswirkt: Die Texte des Autors werden nie eigentlich Gegen-Stand. Sie werden nicht der kritischen Analyse unterzogen. Wo sich diese bei Portmann nicht umgehen ließe, etwa in der fraglichen Aneignung Jung'scher Kategorien, geht Kugler diskret darüber hinweg. Sein Buch wirkt dadurch wie ein Versuch zu verstehen, der die Auseinandersetzung, auch die erhellende, umgeht. Diese Identifikation bestimmt auch die Methode im dritten Teil. Anstelle der befragenden Analysen von Portmanns Prinzipien findet man Aspekte, die, gelegentlich kompilatorisch, zusammengetragen und dann anhand philosophischer Autoren erhellt werden. Kant, Jaspers, Heidegger, Barth, Kunz, Plessner, Szilasi müssen zur Klarheit bringen, was eigentlich gemeint ist. Dabei erfährt man nie recht, wieweit die Klarheit bei Portmann selber reicht. Daß sie im selben Ausmaß vorhanden ist, muß man glauben. Ein Mangel ist auch im Gehalt der Arbeit spürbar. Das eigentlich Philosophische: aus welcher Denkungsart, aus welchen Grundkräften Portmann forscht, aus welchen Antrieben er das eine ergreift, das andere ausschließt, welche Idee der Humanität hinter seinem Begriff des Humanen steckt, welcher philosophische Glaube letztlich sein Menschenbild prägt, all das wird vielleicht nicht immer in der wünschbaren Tiefe gesehen. Es bleibt bei der Lektüre gerade des dritten Teils das Gefühl des Ungenügens zurück. Man wartet noch im Vorhof des Philosophischen auf die Philosophie.

All das soll aber nicht bedeuten, daß Kuglers Buch ohne Verdienst wäre. Es ist hier zum ersten Mal Portmanns Biologie im Zusammenhang dargestellt worden. Zwar ist dies gleichsam nur ein Nebenprodukt der Arbeit, aber daß es von wissenschaftlichem Wert ist, wird auch der Biologe bezeugen. Die erstmals vollständige Bibliographie ist nicht nur ein Hilfsmittel für künftige Forscher; sie wirft auch Licht auf Portmanns Entwicklungsgang als Wissenschaftler.

Was nun dem Buch einen besonderen Wert verleiht, sind die Einblicke in die methodischen Schritte von Portmanns Forschung. Dank ihnen wird das Wesen seines kritischen Finalismus und das seiner Morphologie scharf sichtbar. Die Erhellung der Methoden, systematischer durchgeführt als bei Portmann selbst, hilft entscheidend mit, die biologischen Ergebnisse richtig zu verstehen. Das Buch eignet sich deshalb zugleich vorzüglich als Einführung in Portmanns Biologie. Kuglers Arbeit hat zudem eine unverkennbare Originalität durch ihre Fragestellung. Daß überhaupt von der Philosophie her systematisch nach diesem Forschen gefragt wird, ist neu. Wenn man die Ergebnisse auch kritisch betrachten mag, so sind doch neue Zugänge zu dem Werk freigelegt.

Es ist schließlich anzumerken, daß die ganze Arbeit selber Gestalt und Form angenommen hat: saubere innere Gliederung, einen klaren Aufbau, eine Struktur der Durchsichtigkeit. Ein Geist der Behutsamkeit und der Gründlichkeit machen das Buch zu einer bemerkenswerten wissenschaftlichen Leistung.

Hans Saner

Forderungen an die Psychologie. Hrsg. von *Francis P. Hardesty* und *Klaus Eyferth.* Verlag Hans Huber, Bern und Stuttgart 1965.

Die in diesem (Curt Bondy gewidmeten) Bande gesammelten Aufsätze thematisieren unter verschiedenen Aspekten die Beziehungen der Psychologie zur Gesellschaft. Die Herausgeber gruppieren sie in vier Teile, denen sie jeweils Einleitungen voranstellen, in denen die Probleme kurz exponiert und der Inhalt der Abhandlungen referiert werden. Es handelt sich um folgende Arbeiten: I. Teil: Gesellschaftliche Wirklichkeit und psychologische Grundkonzepte. R. Heiss: Die Bildung von Modellen in der Psychologie; G. W. Allport: Psychologische Modelle in der Beratung; H. H. Anderson: Über die Bedeutung der schöpferischen Gestaltung; G. Murphy: Persönliche Reifung durch Erziehung: Möglichkeiten und Risiken. II. Teil: Gesellschaftliche Wandlungen und psychologische Erkenntnisse. K. F. Riegel und R. M. Riegel: Vorschläge zu einer statistischen Interpretation von Alternsveränderungen sprachlicher Leistungen; F. Wyatt: Die Frage der biologischen Notwendigkeit des Kinderwunsches und der Methodik seiner Erfassung; G. A. Roeper: Einige Beobachtungen über den Einfluß der Intelligenz auf die Persönlichkeitsentwicklung begabter Kinder; B. Klopfer: Ich-Psychologie und projektive Methoden; R. Cohen: Empirische Untersuchungen zur klinischen Urteilsbildung auf Grund psychologischer Tests. III. Teil:

Gesellschaftliche Aufgaben und psychologische Lösungsversuche. A. D. Meiers: Allgemeine Semantik und die amerikanische Desegregationskrise; W. Herrmann: Anregungen für einen Beitrag der Kriminalpsychologie zur Strafvollzugsreform; G. Konopka: Straffällige Mädchen; R. H. Bixler: Akkulturation fehlangepaßter Kinder der unteren Bevölkerungsschichten durch Heimerziehung; A. Fischer: Neue Wege in der Erziehungsberatung. IV. Teil: Psychologe, Psychologie und Gesellschaft. S. S. Sargent: Übertreibt die amerikanische Psychologie die Wissenschaftlichkeit?; C. Graf Hoyos: Die Lage der Psychologen in der Bundesrepublik Deutschland; P. R. Hofstätter: Was man vom Psychologen erwartet; B. Nagler: Der Psychologe am Scheidewege; F. Redl: Krisen in der Kinderarbeit.

Aus dem instruktiven Aufsatz von Sargent möchte ich die folgenden Sätze zitieren: «Die Produktion von psychologischen Büchern, Monographien, Einzelbeiträgen und Berichten ist zu einer wahren Flut geworden, so daß amerikanische Psychologen weder ihr eigenes Spezialgebiet, geschweige denn die angrenzenden Bereiche noch genau zu überschauen vermögen». «Das Problem dieser Überproduktion ist teilweise auf eine unter amerikanischen Psychologen» – das trifft offenbar auch auf die jüngeren deutschen Psychologen zu – «verbreitete Anbetung experimenteller Methoden zurückzuführen, ohne daß man geneigt wäre, die Grenzen dieser Methoden anzuerkennen. Selbst die gründlichste Experimentalanordnung führt nicht zwangsweise zu entscheidenden Erkenntnissen». Die Wissenschaft vom Menschen habe nach H. A. Murray die Wahl zwischen zwei Alternativen: «entweder unwichtige Fragen mit Hilfe strenger, formaler Techniken zu lösen oder wesentliche Probleme mit inadäquaten Methoden zu erforschen». «Die humanistische Psychologie mißt vor allem den Bedeutungsgehalten mehr Gewicht zu als einer Methodologie. Sie verleugnet allerdings nicht den Nutzen von Statistik und Experiment, besteht aber darauf, beide nur als Hilfsmittel zu sehen, während das entscheidende Kriterium immer nur die menschliche Erfahrung sein kann». Es wäre wichtig zu wissen, wie weit diese vernünftigen und maßvollen Einsichten von den amerikanischen Psychologen geteilt werden.

H. Kunz

Alf Nyman: Die Schulen der neueren Psychologie. Autor. Übersetzung aus dem Schwedischen von *E. Bohm.* Verlag Hans Huber, Bern und Stuttgart 1966.

Die Schulen der neueren Psychologie auf rund 250 Seiten darstellen zu wollen bleibt eine zweischneidige Angelegenheit. Entweder muß dem persönlichen Belieben in der Stoffauswahl ein großer, allzu großer Tribut entrichtet werden, in dessen Folge dann unvermeidlicherweise manche Bemühungen nicht berücksichtigt werden können. Oder man muß sich mit flüchtigen Berührungen der Themen begnügen. Nyman hat in seinem von E. Bohm in ein gutes Deutsch übersetzten Buch den ersten Weg bevorzugt. Er formuliert zunächst sechs «Axiome» oder «Grundsätze» der älteren Psychologie und sieht die neuen seelenkundlichen Strömungen unter dem Aspekt

der Kritik oder Preisgabe jener Axiome. So behandelt er den Behaviorismus, die Gestaltpsychologie, die Dimensionspsychologie (es handelt sich um den Versuch Hartshornes, die nach der traditionellen Meinung «voneinander hermetisch abgesonderten Sinnesmodalitäten» auf Grund der «Doktrin der affektiven Kontinuität» in die «Einheit der Sinne» zu verwandeln), die Faktorenanalyse der Intelligenz, die Psychoanalyse, die Individualpsychologie Adlers, die Charakterologie und die Massen- und Gruppenpsychologie. Diese Darstellungen enthalten zahlreiche Zitate aus den – ausgewählten – Schriften der maßgebenden Autoren, berücksichtigen aber auch Sekundärliteratur. Unzulänglich ist das Kapitel über Charakterologie: es referiert fast nur Kretschmers Typologie (auch sie noch unvollständig), schweigt sich aber über jede im eigentlichen Sinne charakterologische Konzeption aus. Davon abgesehen bietet jedoch das Buch eine klare, kritische, überwiegend korrekte, gelegentlich witzig-ironische Einführung in die Materie.

H. Kunz

Heinz-Rolf Lückert: Die Problematik der Persönlichkeitsdiagnostik. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1965.

Wenn man, wie das Lückert in einem gewichtigen Werk getan hat, die konflikthaltige Zwiespältigkeit oder einen «metaphysischen Antagonismus» des Menschen ins Zentrum einer der Intention nach umfassenden Psychologie rückt, ist es nicht allzu verwunderlich, daß sich einem die Schwierigkeiten, Unsicherheiten und Fragwürdigkeiten der Persönlichkeitsdiagnostik aufdrängen. In ihr unterscheidet der Verfasser drei Fragenkreise: die Grundlagen, die Methoden und die Problematik. Die letztere behandelt er, ohne sie «in ihrer ganzen Breite und Tiefe sichtbar» machen zu wollen, im vorliegenden Buche, die Darstellung der zwei anderen Bereiche soll später folgen. Die ausdrückliche thematische Beschränkung läßt es verstehen, weshalb z. B. die Frage nach dem Verhältnis der «allgemein-charakterologischen» zu den auf den konkreten einzelnen Menschen bezogenen Aussagen nicht erörtert wird. Für Lückert ist Persönlichkeitsdiagnostik Wissenschaft, nämlich «Analyse menschlichen Erlebens, Verhaltens und Gestaltens mit Rückbeziehung dieser ‚Vorkommnisse' und Aktivitäten auf zugrundeliegende Bestimmungskräfte. Sie ist als Psychologie zugleich ‚Dienst am Menschen . . . Auch als forschende Disziplin darf sie dieser Verpflichtung nicht entraten'» (Arnold). Als Grundthese mag gelten: «Nicht nur Projektionsprozeß und Projektionsverhalten, sondern auch die projektiven Testverfahren und entsprechenden Interpretationen sind im mehrfachen Sinne problematisch».

Der Verfasser gliedert den von ihm diskutierten Stoff in folgende fünf Abschnitte: das Akzidentelle (das Momentane, das Äußere und das Situative), die Varianz der Persönlichkeit (die Reifungsstadien, die Prägungsvorgänge und die Persönlichkeitswandlung), die Divergenz der Befunde (die Erhellung, die Reduktion und das «diagnostische Äquilibrium»), die Subjektivität des Diagnostikers (die Beachtungsperspektive, die Deutungsschablone und die

Kongenialität) und die Methode (die Modellvorstellung, die Methodenbasis – hier findet sich eine vorzügliche Diskussion der Intelligenzdiagnostik- und die Beschreibungsbegriffe). Ein Ausblick skizziert die «weiterführenden Probleme».

Lückert tritt mit gutem Grund für die Legitimität des phänomenologischen Aspektes auch in der Persönlichkeitspsychologie ein und warnt mit Recht davor, die Grenzen rationalen Erkennens «durch metrisierende Pseudoexaktheit» verdecken zu wollen. Gerade dann sollte man sich jedoch um optimal sachangemessene Formulierungen bemühen und «bekanntliche» Wendungen vermeiden. Das ist dem Verfasser wohl nicht durchwegs geglückt. Mit einiger Verwunderung hören wir von ihm, die späteren Forschungen Pawlows hätten «Entscheidendes zum Verständnis der . . . Erscheinungen der Prägung und Verhaltens- bzw. Charakterwandlung beigetragen», wir vermöchten dank ihrer «Aufbau, Wandlung und Störung des menschlichen Charakters tiefer zu verstehen». Desgleichen sollen von den bedingten Reflexen her «die von den Psychoanalytikern als Bedingung für die Heilung von Neurosen aufgestellten Thesen heute besser» zu begreifen sein. Denn «der Großteil menschlichen Verhaltens verläuft automatisiert, entsprechend dem von Pawlow in seinen klassischen Hunde-Experimenten aufgewiesenen bedingten Reflexgeschehen. Unsere positiven und negativen Gefühlseinstellungen und Wertungen sind durch kulturell-soziale Umgebungs- und Erziehungseinflüsse erlernt oder – in der Sprache der Hirnphysiologie – gebahnt worden. Es ist also keineswegs so, daß nur äußere Verhaltensweisen nach dem Modell der 'bedingten Reflexe' zu verstehen sind. Da wir Gefühlseinstellungen und Wertungen als integrale Momente des 'Charakters' anerkennen, wird man auch diesen unter dem Pawlowschen Aspekt zu sehen haben. Daß dabei das Geschehen von komplexeren Bedingungen abhängt als das analoge in der Verhaltensebene von Hunden, ist selbstverständlich». Abgesehen davon, daß es sich bei den bedingten Reflexen um in ihrem Innenaspekt völlig dunkle, mithin psychologisch bislang unfassbare Prozesse handelt, die sich den seelisch-geistigen Abläufen – wenn überhaupt – nur als erdachte hypothetische physiologische Korrelate supponieren lassen und daher zum eigentlichen Verständnis jener grundsätzlich nichts beitragen können – abgesehen davon entsprechen die Automatisierungen menschlicher Verhaltensweisen und die charakterlichen Prägungen keineswegs den bedingten Reflexen. Diese bleiben an die unbedingten Reflexe geknüpft und müssen von Zeit zu Zeit erneut eingeübt werden. Ein anderer Punkt: «Staatsbürger» und «Steuerzahler» stellen nicht zwei gegensätzliche Rollen dar, sondern manchen Staatsbürgern fällt es schwer, das zu dieser Rolle gehörende Entrichten der Steuern zu realisieren. Ich frage mich auch, ob man korrekt von einer «Plastizität der Erbanlagen» sprechen darf und nicht nur von einer Plastizität ihrer Manifestation. Doch schmälern diese kritischen Bemerkungen den Wert des Buches nicht.

H. Kunz

Charles Baudouin, L'œuvre de Jung et la psychologie complexe. Paris, Payot, 1963, 394 p.

La pensée de Carl-Gustav Jung déroute les esprits cartésiens, et les lecteurs français en général. C'est donc un grand service qu'a rendu Charles Baudouin en exposant, avec clarté et objectivité, l'œuvre de celui qui, selon Freud, a trahi la psychanalyse. Ce qui autorisait Charles Baudouin, plus que tout autre, à écrire ce livre, c'est sa profonde connaissance des problèmes de la psychothérapie – telle que peut seul l'avoir un praticien –, mais aussi sa compétence en matière de philosophie, compétence qui lui permet de placer les divers aspects de la pensée de Jung dans leur juste contexte. Que l'on soit partisan ou adversaire de Jung, on lira avec profit cette excellente mise au point. Nous recommandons particulièrement à l'attention des philosophes le chapitre intitulé *Perspectives philosophiques. Psychologie et religion,* ainsi que la conclusion: *Freud, Jung et la psychologie des instances.*

Christophe Baroni

Rivista di filosofia, de Turin:

Volume LVIII – n. 2 – Avril–Juin 1967: contient notamment un article de Paolo Rossi, « *Théorie et Histoire*» *chez Antonio Banfi* (malgré son engagement politique enthousiaste et passionné, le regretté philosophe marxiste de Milan a toujours maintenu la possibilité et la nécessité d'un plan autonome de réflexion et d'élaboration théorique); également une étude très documentée d'Enrico Sturani, *Lectures de Merleau-Ponty* (La philosophie de Merleau-Ponty a trop souvent servi de référence pour la justification d'une certaine attitude pratique, ou au contraire de cible facile pour des prises de position antagonistes; il est temps de l'étudier en elle-même pour en comprendre la formation et le développement dans ses rapports avec d'autres types de pensée, avec lesquels elle entretient des rapports réels et souvent méconnus).

Volume LVIII – n. 3 – Juillet–Septembre 1967: au sommaire une étude très ferme, *Etre et devoir-être dans la science juridique,* du philosophe du droit Norberto Bobbio, directeur responsable de la revue, qui reprend à nouveau le vieux problème: la jurisprudence est-elle une science normative?

De Pietro Chiodi un article au titre paradoxal: *La philosophie kantienne de l'histoire* (pourquoi Kant répugnait à toute prétention de construire un savoir historique absolu, les conditions de l'expérience, l'abîme entre le contingent et le nécessaire).

Giornale di Metafisica, de Gênes:

*XXII*e *année – Janvier–Février 1967 – n. 1*: un article en français d'Amédée Ponceau. *Une métaphysique du corps,* des recherches historiques, de nombreux comptes rendus; l'un deux, de Felice Battaglia, consacré à l'ouvrage que Henri Reverdin a publié l'an dernier aux Editions de La Baconnière, *Les exigences de la vie de l'esprit. Principes et développement d'une pensée;* fort élogieux, avec une réserve concernant le rôle de l'Eglise.

Numéro de Mars–Juin 1967 – n. 2–3: une étude inédite de Régis Jolivet, *Création et poésie*; et à la mémoire du penseur disparu des articles en français de Stanislas Breton, *Substance et existence*; de Jules Chaix-Ruy, *A la mémoire de Régis Jolivet*; de Maurice Nédoncelle, *Sur quelques conditions d'une ontologie personnaliste.*

Rivista di filosofia neo-scolastica, de Milan:

LIXe année – Janvier–Février 1967 – Fasc. I. : un article de G. Ferretti a pour objet *Les développements de la conception phénoménologique de Schéler.*

Mars–Avril 1967 – Fasc. II.: un article de M. Peretti est consacré à *La philosophie du dialogue de Guido Calogero*; il marque l'intérêt de la position de Calogero, mais relève comme une grave insuffisance l'attitude à l'égard des métaphysiciens, des logiciens et surtout des théologiens.

Juillet–Octobre 1967 – Fasc. IV–V.: une étude de A. Bausola sur *La classification des phénomènes psychiques selon Franz Brentano;* un examen critique, par F. Occhipinti, de *La métaphysique de l'éternel retour chez Nietzsche.*

F.-L. Mueller